РОЛЬ ТРАДИЦИОННЫХ ВОСТОЧНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ПРОЦЕССЕ ЛЕГИТИМАЦИИ СУЛТАНСКОЙ ВЛАСТИ В ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВВ.

АБИДУЛИН

Алим Маратович

канд. ист. н., доцент кафедры восточных языков и лингвокультурологии
Института международных отношений
и мировой истории, Нижегородский
государственный университет имени
Н.И. Лобачевского (603006, Россия,
г. Нижний Новгород, ул. Ульянова, д. 2).
E-mail: abidulinam@gmail.com

АЮПОВА

Наиля Иршатовна

преподаватель кафедры восточных языков и лингвокультурологии
Института международных отношений
и мировой истории, Нижегородский
государственный университет
им. Н.И. Лобачевского (603006, Россия,
г. Нижний Новгород, ул. Ульянова, д. 2).
E-mail: aurovani@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена исследованию государственной доктрины Османской империи в конце XIX в. Султан Абдул Хамид II, пришедший к власти в 1876 г., вместе с еще достаточно обширными владениями унаследовал и внешнеполитические проблемы, и внутреннюю нестабильность Османской империи. Именно они стали главным фактором окончательного оформления официальной государственной доктрины панисламизма, пришедшего на смену османизму.

Ключевые слова: Османская империя, султан Абдул Хамид II, идеи и традиционные идеологии на Востоке.

Новые идеологические ориентиры существенно изменили механизмы функционирования власти, политические практики, формы и методы пропаганды внутри и вне империи. Сложное переплетение как исламских ценностей, местной теоретической традиции, так и европейских ценностей и институтов, привнесенных реформами Танзимата, показывает многогранность имперской доктрины дома Османов. Султан претендовал на признание неограниченной власти халифата не только в пределах Османской империи, но и стремился к главенству в мусульманском мире в целом.

В исламе термин *халиф* обозначает наследника пророка Мухаммеда¹, а дословно переводится как «пришедший на место кого-либо». Первые халифы из племени курайшитов, пришедшие к власти после пророка Мухаммеда, называются праведными халифами. Начиная с халифа Абу Бакра (632–634), халифы получили духовную власть над всей мусульманской уммой. Это было золотой эпохой ислама, когда столицей халифата был Дамаск, а затем аббасидский Багдад. Но эта эпоха продолжалась недолго: о своих правах на халифат

¹ Panislamism and the Caliphate // Contemporary Review, 1883. No. 43. P. 57.

заявила Кордова, а затем Каир, что открыло путь к распаду духовного единства мусульман. После взятия Каира в 1258 г. столица халифата из Багдада была перенесена в столицу Египта, но власть халифа отныне имела лишь номинальный характер.

Османе взамен потерявшего свою могущественность титула халифа предложили свой титул — султана. Однако титул халифа, хоть и номинально, но продолжал сохранять значение духовного лидера исламского мира¹. Только с XVIII в. халифат вновь стал приобретать большое значение в исламском мире, когда османские султаны стали использовать его в своей политике воссоздания духовной общности мусульман. С этого же времени османские султаны начали указывать на то, что они, начиная с султана Селима I Явуза, имеют легитимную власть над халифатом.

24 августа 1516 г. при Меердж-Дабик в решающем сражении с мамлюкским султаном Кансухом ал-Гури османское войско во главе с султаном Селимом I Явузом одержало победу. Весть о победе османов привела к восстанию городского населения в Халебе и Айнтабе. Несколько эмиров, высших сановников, халиф Мутеваккиль и три египетских шейхуль-ислама, находившиеся при армии, сдались османам. Последнего плененного халифа Мухаммеда III аль-Мутаваккиля Селим I Явуз отправил в Стамбул сначала как почетного пленника, а потом, опасаясь побега халифа, он был заключен в замке Еди-Куле (Замок Семи Башен). Там аль-Мутаваккиль провел несколько лет до смерти султана, а затем его возвратили в Египет².

Во время этого военного похода мекканские шерифы одними из первых признали Селима I Явуза новым главой ислама и покровителем священных городов. 28 августа 1516 г. Селим I, приветствуемый горожанами, вступил в Халеб, а на следующий день в пятничной хутбе он был провозглашен «Служителем обоих священных городов» («Хадим аль-хурамейн»). Большое значение имело прибытие в Каир 5 июля 1517 г. послов хашимитского шерифа Мекки Мухаммеда Абу-ль-Бараката — светского правителя Хиджаза. Возглавлял посольство сын и наследник Мухаммеда Абу Нумейей Мухаммед, передавший Селиму I ключи от Каабы, подтвердив тем самым признание его прерогатив как султана ислама и халифа всех правоверных³. Таким образом, он принял титул, который со времен Салах ад-Дина носили правители Египта, и утвердил себя в качестве духовного и светского главы мусульманского мира. По примеру мамлюков он стал именовать себя султаном ислама, или падишах-и ислам.

Однако не менее важным остается и тот факт, что с конца XVIII в., когда османе начинали терять свои территории, они активно стали ис-

¹ Veinstein G. Les origines du califat ottoman // Les Annales de l'autre islam, 1994. No. 2. P. 25.

² Бартольд В. В. Халиф и Султан. Сочинения. М., 1966. Т. IV. С. 66; D'Ohsson. Tableau general de l'Empire othoman. Paris, 1787–1824. Т. 1. P. 232, 270.

³ Syed Amer Ali. The Caliphate and the Islâmic Renaissance // Edinburgh Review, 1923. P. 190; Ahmed Riza Bey. The Caliph and his Duties // Contemporary Review, 1896. No. 70. P. 209; Toynbee A. J. The Question of the Caliphate // Contemporary Review, 1920. No. 117. P. 194.

пользовать идею халифата. Особое значение идея халифата, а значит и исламского единства, начала приобретать во второй половине XIX в.¹ Именно с этого времени начинается активный раздел исламского мира между европейскими державами. Россия укрепилась на Кавказе, а к 1876 г. усилила свое влияние и в Средней Азии. В то же время Голландия увеличила свои владения в Азии, а Великобритания усилилась в Индии, подавив восстание сипаев в 1857 г.

Именно с этого времени мусульмане начинают активно обращаться за помощью к османскому султану. Османская империя, на время усилившаяся в ходе Крымской войны (1854–1856 гг.) благодаря активной помощи Англии и Франции, к тому времени являясь самым большим исламским государством и поэтому казалась для мусульман всего мира источником действенной помощи, а османский султан — духовным лидером исламского мира. В Стамбул отправлялись послы всех исламских государств, обращаясь за помощью к халифу. В 1872 г. один из бухарских религиозных деятелей в газете, выходившей в Стамбуле, обосновал духовную власть султана следующим образом: «Султан имеет титул халифа, и поэтому должен заботиться и покровительствовать всем мусульманам»². Однако к этому времени, конечно же, помощь халифа ограничивалась наставлениями и наградами мусульман и лишь очень редко, как, к примеру, в войне кашгарского эмира с Китаем, вооружением и специалистами³.

Примерно в то же время усиливается значение лозунга «исламского единства». Именно в конце 1860-х — начале 1870-х гг. оппозиционная султанскому режиму группа интеллигентов во главе с писателем Намыком Кемалем противопоставляет лозунг «исламского единства» навязыванию западных ценностей, привнесенных реформами Танзимата. В 1872 г. Намык Кемаль в газете «İbret» (Поучение) публикует статью под заголовком «Исламское единство», где указывает, что Османская империя, создав исламское единство 200 млн мусульман, имеющих общую религию и культуру, приобретает могущественную силу. Наряду с представленным примером укрепления связей между мусульманами во всем мире, автор отмечает тенденцию объединения народов Италии и Германии, а также покровительство Российской империи славянам⁴. После вступления султана Абдул Хамида II на престол в 1876 г. в первой османской конституции султан был представлен как защитник и покровитель халифата и мусульман. В параграфе 3 конституции говорится, что титул халифа принадлежит османскому

¹ Davison R.H. *Reform in the Ottoman Empire 1856–1876*. Princeton, 1963. P. 272; Eraslan C. II. Abdülhamid ve İslam Birliği. İstanbul, 1992. S. 55; Türköne M. *Siyasi İdeoloji Olarak İslamlığın Doğuşu*. İstanbul, 1991. S. 145.

² Georgeon F. *Sultan II. Abdülhamid*. İstanbul, 2006. S. 223.

³ Ibid.

⁴ Landau J.M. *The Politics of Pan-Islamism: Ideology and Organization*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1990. P. 24; Özön M.N. *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*. İstanbul, 1997. S. 85–89.

султану, в параграфе 4 указывается, что султан является защитником исламской веры¹.

Но вскоре после вступления султана на престол становится понятным, что помощь теперь была необходима самой Османской империи и халифу. Было ясно, что не все мусульмане окажут помощь халифу. К примеру, отказал в помощи эмир Афганистана. Теперь стало очевидным, что мечты об исламском единстве так и останутся лишь мечтами.

Английские власти, понимая положение Османской империи, стали готовить проект, согласно которому планировалось передать власть над халифатом шерифу Мекки при поддержке арабов-христиан и сосланного в Наблус бывшего хедива Египта Исмаила. Английский поэт, путешественник и журналист Вилфрид Блант представлял в прессе проекты отделения арабских вилайетов от Османской империи и создания при поддержке Англии арабского правительства. После прихода к власти в Англии либералов во главе с Гладстоном в 1880 г. идеи В. Бланта, изложенные в ряде статей², стали вновь популярными, а правительство стало считать, что, создав подконтрольный Британии халифат в арабских землях, можно было бы усилить власть над Индией и мусульманами. В противовес этим взглядам выступал член Британского Королевского Азиатского общества, переводчик Форрин-офиса Джеймс Редхауз. Тщательно исследовав историю Османского халифата и природу власти османских халифов, он попытался доказать, что нет ни одного хадиса, где бы указывалось, что халифом должен быть только выходец из племени курайшитов. Этот факт подтверждал легитимность передачи власти над халифатом османским султанам³. Однако общественное мнение и британский парламент, настроенные в то время против Османского халифата, посчитали, что эту идею распространять не стоит, поскольку действия Османской империи могли принести вред британской колониальной администрации и изменить представление об Англии в глазах мусульманских подданных в колониальных владениях.

Таким образом, Абдул Хамид II с первых дней своего правления оказался один на один с враждебной политикой Англии по отношению к халифату, воплощаемой через арабов. Для противостояния этой политике в Османской империи стали публиковаться литературные произведения на арабском языке.

Безусловно, идеи халифата как идеи исламской общности для мусульман не были открытием Абдул Хамида II. Однако султан стал использовать эти идеи не только во внешней политике, но и во внутренних делах. Идеи халифата стали фундаментом, на котором и строилась внутренняя политика, открывая тем самым больше возможностей для султана. Сул-

¹ The Ottoman Constitution, Promulgated the 7th Zilbridje, 1293 (11/23 December, 1876) // The American Journal of International Law, 1908. Vol. 2. No. 4. Supplement: Official Documents. P. 36.

² Blunt W.S. An Arab War of Independence // The Spectator. June 1880; Blunt W.S. The Arab of Mesopotamia and the Syrian Desert // The Spectator. June 1880; Blunt W.S. The Arab Tribes of Bagdad // The Spectator. June 1880; Blunt W.S. The Coming Man in Arabia // The Spectator. June 1880; Blunt W.S. The Sultan's Heirs Asia // Fortnightly Review, July 1880.

³ Redhouse J. A Vindication of the Ottoman Sultan's Title of Caliph. London, 1877.

тан показал, что халифат — это единственная сила, которую он может противопоставить росту европейского влияния¹.

Социальное устройство и основы внутренней политики, созданные на фундаменте религии, скреплялись и тем, что султан всегда, по мнению Абдул Хамида II, должен был быть эмиром (*Emirü'l Müslimin*) для всех мусульман². Абдул Хамид II видел в этом возможность усиления своей политической власти. Халифат создавал для этого достаточно прочную платформу. Особое внимание стало акцентироваться на том, что подданные султана должны быть покорны воле Аллаха и его пророка Мухаммеда.

В годы правления султана Абдул Хамида II часто повторялся один из аятов Корана: «Верующие! Будьте покорны Аллаху, будьте покорны Пророку, а также лицам, наделенным властью из ваших рядов». Ведь в эпоху Танзимата авторитет султана как халифа всех мусульман снижала начавшаяся секуляризация, а теперь для укрепления власти потребовалось усиление священности фигуры султана.

Сделав упор в своей политике на идее халифата, Абдул Хамид II должен был иметь поддержку в обществе. Чиновничий аппарат, сформировавшийся в эпоху Танзимата, был по своей ориентации прозападным. Поэтому реформы Танзимата потерпели неудачу, и султан был вынужден искать новой поддержки у общества. Именно теперь было необходимо вернуться к традиционным ценностям и исламу³. И если в эпоху Танзимата ставка государства была на нехристианский средний класс и буржуазию империи, а также на вложения иностранных средств в экономику и разрешение на увеличение числа христианских миссионеров в османских землях, то теперь этому нужно было что-то противопоставить.

Не последним фактором в росте исламизации Османской империи стали изменения в геополитике страны в ходе Русско-турецкой войны: были безвозвратно потеряны населенные преимущественно христианским населением вилайеты, с Кавказа и Балкан тысячи беженцев-мусульман устремились в османские земли, увеличивая тем самым мусульманское население империи. За четыре года, с 1878 по 1882 гг., империя потеряла фактическую власть над Болгарией, Боснией и Герцеговиной, Тунисом и Египтом, отныне эти земли находились под властью султана лишь на бумаге. Но, потеряв политическую власть над этими территориями, султан стал стремиться к распространению над ними духовной власти халифа. К примеру, в оккупированной Австро-Венгрией Боснии и Герцеговине во время пятничных молитв продолжали читаться *хутбы* в честь османского султана, кроме того, султан сохранил право выбирать судей исламского суда шариата для этих областей. Земли, отторгнутые у Османской империи, продолжали присутствовать на османских

¹ Çetin A., Yıldız R. Sultan II. Abdülhamid Han, Devlet ve Memleket Görüşlerim. İstanbul, 1976. S. 21.

² Sultan Abdülhamid. Siyasi Hatıratım. İstanbul, 1984. S. 134.

³ Karpat K. Pan-İslamizm ve İkinci Abdülhamid: Yanlış bir Görüşün Düzeltmesi // Türk Dünyası Araştırmaları, 1987. Sayı 48. S. 13.

картах, которые висели на стенах медресе, школ и училищ¹. Безусловно, это было идеологическим шагом, благодаря которому проще было согласиться с потерей политического влияния, ведь оставалось влияние духовное, которое в представлении современников было не менее важным. Навсегда потерянные вилайеты на картах продолжали входить в состав империи, центром которой был Стамбул — место пребывания османского султана-халифа.

Таким образом, мы можем заключить, что главным желанием султана было объединение на основе общей идеи разных народов, исповедовавших преимущественно ислам: турок, арабов, курдов, боснийцев и др. Все это могло быть возможным лишь при активной духовной деятельности Османского государства во главе с султаном-халифом. К этому времени мятежные настроения против центра стали наблюдаться в Боснии, Курдистане, Сирии, возникла угроза заговора против центральной власти в Хиджазе, в Египте патриотический подъем возглавил Араби Паша под лозунгом «египетского патриотизма». Такое развитие событий требовало от властей ответной реакции, направленной на предотвращение таких сепаратистских настроений, и проведения политики, направленной на рост национализма.

Султан сразу понял, как можно препятствовать этим мятежным настроениям. На протяжении предшествующих 50 лет на Балканах шло формирование национальных движений, сейчас же такие же настроения стали возникать и в мусульманских землях, и этим стремлениям к независимости тоже нужно было что-то противопоставить. Именно тогда султан обратился к идее халифата. Только эта общая для всех мусульман идея могла быть противопоставлена росту национальных движений. Именно с этого времени идея халифата стала использоваться не только во внешней, но и во внутренней политике. Этот процесс начался еще с Кючук-Кайнарджийского мира, когда султан постепенно начал терять свою политическую власть над отвоєванными у него частями империи.

Абдул Хамид II, живший в уединении во дворце Йылдыз, неоспоримо добился больших успехов в развитии идеи халифата, нежели его предшественники. Символизм этой идеи опирался на духовную роль титула «султан» и «падишах», к которым стали прибавляться еще более важные с религиозной точки зрения титулы. К примеру, это часто употреблявшиеся по отношению к Абдул Хамиду II титулы «*Hilafetpenah*» (защитник, или прибежище халифата), «*Emirü'l Müslimin*» (эмир мусульман), «*Zillullahfi'l-arz*» (тень Аллаха на земле). На официальных церемониях к использовавшемуся знамени Османской империи — красному флагу с изображением полумесяца — все чаще добавлялось зеленое знамя халифата. Получили систематизацию символические слова и идеи. Б. Фортна называет ключевым словом данного периода термин «*ahlak*»

¹ Fortna B. Imperial Classroom. Islam, the State and Education in the Late Ottoman Empire. Oxford, 2002. P. 165.

(этические нормы, мораль)¹. Именно этические нормы и мораль, имевшие в своей основе ислам, должны были воспитываться в османском обществе, вставшем на путь европеизации. В принципе всю деятельность Абдул Хамида II в этом направлении можно обозначить одной фразой — «установление морального и духовного порядка».

Султан постепенно отходит от тех принципов, которые начали использовать в своей власти его предшественники, вставшие на путь европеизации, которые под влиянием европейских монархов начали жить активной общественной жизнью: выходить из дворцов, появляться в обществе, совершать, как Абдул Азиз, путешествия в европейские страны, участвовать в балах, жить в виллах-дворцах на Босфоре. Такие действия султанов, конечно же, влияли на представление о султанах как духовном главе мусульман. Султан Абдул Хамид II стал делать акцент на такие качества, как добродетель, справедливость и великодушие. Основной причиной уединенного проживания султана во дворце Йылдыз были не только соображения безопасности, т. к. только там султан был достаточно защищен от возможных покушений², которые отнюдь не были простым вымыслом, но также и стремление показать, что жизнь султана соответствует его высокой духовной миссии.

Абдул Хамид II для выполнения религиозных обязанностей принимал участие в общественной жизни: один раз в году на 15-й день праздника Рамазан ехал во дворец Топкапы, где посещал зал священных реликвий пророка Мухаммеда; два раза в год на Рамазан и Курбан-байрам принимал поздравления подданных во дворце Долмабахче; один раз в неделю на пятничную молитву посещал мечеть Йылдыз Хамидие, располагавшуюся неподалеку от дворца Йылдыз. Все эти действия полностью соответствовали обязанностям духовного лидера мусульман.

Но для влияния на общество этих действий было недостаточно. Именно поэтому султан обращается к религиозным орденам и шейхам, например, к ордену Мевлеви. Султан начинает собирать вокруг себя арабских шейхов. Они в дополнение к государственной власти в вилайетах стали связью с религиозными орденами.

Одним из наиболее влиятельных представителей религиозных орденов был шейх Мухаммед Зафир Мадани из Траблусгарба. Султан познакомился с этим представителем ордена Шазилие еще до вступления на престол. С его помощью султан распространял свое влияние на мусульман Северной Африки. Но самым известным был шейх Эбульхуда Эс-Сеяди из Сирии. Эбульхуда родился в 1850 г. в маленькой деревне Северной Сирии в бедуинской семье. Несмотря на свой первоначально низкий социальный статус, он сделал удивительную карьеру. В очень молодом возрасте (24 года) он возглавил местную османскую

¹ Fortna B. Islamic Morality in Late Ottoman «Secular» Schools // International Journal of Middle East Studies, 2002. Vol. 32. No. 3. P. 369.

² Sultan Abd-ul-Hamid // Contemporary Review, 1895. Vol. 67. P. 43.

администрацию¹. Впоследствии он стал одним из ведущих религиозных советников султана Абдул Хамида II в Стамбуле, каковым и оставался вплоть до своей смерти в 1909 г. Шейх Эбульхуда устанавливал связи с религиозными деятелями арабских вилайетов империи, способствовал открытию *текке* (обителей дервишей). Все это было направлено на популяризацию власти султана. Он выступал как пропагандист халифата, проводил кампании в рамках пропаганды исламского единства. В период с 1880 по 1908 гг. он опубликовал более 200 книг и трактатов арабских авторов, а также свои произведения, в которых велась пропаганда халифата. В начале 80 годов XIX в. он написал свое произведение «Da'ier Reşad» на арабском языке, в котором восхвалял халифат, доказывая, что власть над ним действительно была передана правителям дома Османов, а также восхвалял добродетель султана Абдул Хамида II.

Одним из новшеств султанской политики в вопросе пропаганды духовной власти и основ ислама стало школьное образование, через которое можно было привить эти ценности молодому поколению. Поэтому в государственных образовательных учреждениях власть контролировала перечень предметов, содержание учебников и пособий. Публиковались только проверенные книги и учебники. Во время Абдул Хамида II впервые школьные учебники и учебники высших учебных заведений были изданы на османском языке. Например, в книгах по истории делается акцент на правление султана Селима I Явуза, а не на Сулеймана Великолепного (Кануни), как ранее. Это было вызвано тем, что именно во время нахождения на престоле султана Селима I Явуза были покорены арабские вилайеты, проводилось распространение власти османов до священных земель Мекки и Медины, велась политика возвышения суннизма над шиизмом. Но самым главным было получение власти над халифатом из рук халифов династии Мамлюков. Учебники оценивались с точки зрения исламской морали, внимание акцентировалось на таких понятиях, как покорность и повиновение старшим, халифату, халифу и его принципам, представителям его власти. Все это противопоставлялось времени Танзимата, когда под покорностью понималось послушание законам власти. Теперь государство отождествлялось с султаном, а покорность выражалась в трех формах: покорность Аллаху, пророку Мухаммеду и их наместнику — халифу².

Остановимся на функциональной роли Османского халифата султана Абдул Хамида II. Как виделось османскому правительству, одного только слова халифа было достаточно, чтобы мусульмане перешли к действию. Османское правительство считало, что, к примеру, по первому требованию халифа мусульмане в Индии должны были восстать против Англии. Но стоит отметить, что такое мнение основывалось лишь на искренних братских и религиозных чувствах мусульман, которые были не безгра-

¹ *Abu-Manneh B.* Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadi // *Middle Eastern Studies*, 1979. Vol. II. No. 2. P. 141; *Eich T.* The Forgotten Salafi – Abul-Huda As-Sayyadi // *Die Welt des Islams*, 2003. Vol. 43. No. 1. P. 61.

² *Arnold T. W.* The Caliphate. Oxford, 1924. P. 173.

ничны. Индийские мусульмане в 1897 г. во время греко-турецкой войны, собирая средства для помощи Османской империи и признавая авторитет халифа, считали для себя верховным авторитетом английскую королеву и надеялись, что османское правительство не будет портить отношения с Британией¹.

Кроме того, султан справедливо считал, что халиф и халифат должны решать проблемы, возникающие в самом исламском обществе — как в Османской империи, так и в других странах. Таким образом, султану удалось, используя свой духовный авторитет халифа, разрешить конфликт между провинциальными властями Катара и Кувейта, грозивший перерасти в вооруженное столкновение.

Халиф являлся верховной инстанцией в вопросах веры, и поэтому было нежелательным, чтобы кто-то кроме халифа решал религиозные вопросы. По этой же причине категорически воспрещалось выдвигать на первый план деятельность других мусульманских правителей. Книги религиозного характера и экземпляры Корана, направлявшиеся в мусульманские сообщества империи и за ее пределы, также контролировались халифом. В начале 1882 г. было закуплено 1 500 экземпляров Корана для того, чтобы разослать их в мусульманские сообщества. В основном эти экземпляры Корана были направлены в населенные мусульманами колонии европейских держав. Коран, книги хадисов и другие религиозные издания проверяла специальная комиссия, а их публикация проходила под контролем чиновника имперской типографии (*Matbaa-i Osmaniye*). В книгах, проверенных комиссиями, было пояснение, где была отметка о прохождении соответствующего контроля. Все это делалось для того, чтобы мусульмане в разных странах могли прочувствовать главную роль халифа и халифата в вопросах веры.

Другой функциональной ролью халифата была охрана права мусульман на свободу вероисповедания и исполнение религиозных обрядов. К примеру, в английском Ливерпуле мусульманское общество выкупило здание и создало в нем мечеть, где проводились молитвы и читались проповеди. Однако вскоре во время молитвы и при отсутствии полиции мечеть подверглась нападению христианских фанатиков, что привело к беспокойству верующих. Османский консул немедленно обратился к английскому правительству потребовал принять необходимые меры. Дойдя до министерства иностранных дел, он заставил английское правительство разобраться в этой проблеме.

В другой похожей ситуации, когда в румынском городе Констанца директор таможни выбросил в Дунай 300 экземпляров Корана, предназначенного для распространения среди верующих, генеральный консул Османской империи в Бухаресте немедленно обратился к румынскому правительству с требованием возмещения убытков, причиненных работником таможни, и добился желаемого.

¹ MacColl C. The Musulmans of India and the Sultan // Contemporary Review, 1897. Vol. 71. P. 284.

Султан, делая акцент на титуле халифа, пытался получить поддержку и признание и вне турецких границ. Через эмиссаров в Египте, Тунисе, Индии, Афганистане, Китае и на Яве мусульманам внушалось, что только султан является духовным лидером в исламском мире. Если бы он получил активную поддержку от мусульман, живших в мусульманских странах, его положение в мировой политике, безусловно, усилилось бы. Но эмиссары Абдул Хамида II часто практически ничего не знали о языке и культуре страны, в которую они были посланы, поэтому и не добились больших успехов. С другой стороны, эта пропаганда халифата постоянно наталкивалась на догму, принятую частью суннитских богословов и умело используемую в антиосманской пропаганде европейцев, что халифом может быть только выходец из племени курайшитов.

Необходимо отметить, что в своей политике Абдул Хамид II, сближаясь с консервативными религиозными деятелями в своих взглядах на европейские новшества, не препятствовал распространению европейских веяний. К примеру, он увеличивал число современных школ, дающих европейское образование.

Наряду с этим политика халифа не была направлена на модернизацию и реформы в религии. Нет и следов, указывающих на то, что делались такие попытки. Современное теологическое представление, развитое в трудах Мухаммеда Абдо и Решид Риды, не нашло отражения в политике халифа. Эти новшества найдут благодатную почву лишь в оккупированном англичанами Египте и Индии.

Действия англичан в Аравии, оккупация Египта, интриги на Среднем Востоке наносили прямой ущерб престижу султана-халифа. Другое препятствие для панисламистской политики султана Абдул Хамида II заключалось в том, что в Египте, Судане, Йемене и других странах крепили и развивались тенденции к национальной независимости, а руководители национально-религиозных движений в этих странах не признавали законность османского халифата и опровергали притязания султана на лидерство в мусульманском мире.

Таким образом, можно заключить, что политика халифа в Османской империи не открыла путь к религиозным и политическим реформам.

Литература

- Бартольд В.В.* Халиф и Султан. Сочинения. М., 1966. Т. IV.
Abu-Manneh B. Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadi // *Middle Eastern Studies*. 1979. Vol. II. No. 2.
Ahmed Riza Bey. The Caliph and his Duties // *Contemporary Review*. 1896. No. 70.
Arnold T. W. The Caliphate. Oxford. 1924.
Blunt W. S. An Arab War of Independence // *The Spectator*. June 1880.
Blunt W. S. The Arab of Mesopotamia and the Syrian Desert // *The Spectator*. June 1880.

- Blunt W.S.* The Arab Tribes of Bagdad // *The Spectator*. June 1880.
- Blunt W.S.* The Coming Man in Arabia // *The Spectator*. June 1880.
- Blunt W.S.* The Sultan's Heirs Asia // *Fortnightly Review*. July 1880.
- Çetin A., Yıldız R.* Sultan II. Abdülhamid Han, Devlet ve Memleket Görüşlerim. İstanbul. 1976.
- Eich T.* The Forgotten Salafi — Abul-Huda As-Sayyadi // *Die Welt des Islams*. 2003. Vol. 43. No. 1.
- Davison R.H.* Reform in the Ottoman Empire 1856–1876. Princeton. 1963.
- D'Ohsson.* Tableau general de l'Empire othoman. Paris, 1787–1824. T. 1.
- Eraslan C. II.* Abdülhamid ve İslam Birliği. İstanbul. 1992.
- Fortna B.* Imperial Classroom. Islam, the State and Education in the Late Ottoman Empire. Oxford. 2002.
- Fortna B.* Islamic Morality in Late Ottoman «Secular» Schools // *International Journal of Middle East Studies*. 2002. Vol. 32. No. 3.
- Georgeon F.* Sultan II. Abdülhamid. İstanbul. 2006.
- Karpat K.* Pan-İslamizm ve İkinci Abdülhamid: Yanlış bir Görüşün Düzeltmesi // *Türk Dünyası Araştırmaları*. 1987. Sayı 48.
- Landau J.M.* The Politics of Pan-Islamism: Ideology and Organization. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press. 1990.
- MacColl C.* The Musulmans of India and the Sultan // *Contemporary Review*. 1897. Vol. 71.
- Özön M.N.* Namık Kemal ve İbret Gazetesi. İstanbul. 1997.
- Panislamism and the Caliphate // *Contemporary Review*. 1883. No. 43.
- Redhouse J.* A Vindication of the Ottoman Sultan's Title of Caliph. London. 1877.
- Sultan Abdülhamid.* Siyasi Hatıratım. İstanbul. 1984.
- Syed Amer Ali.* The Caliphate and the Islâmic Renaissance // *Edinburgh Review*. 1923.
- The Ottoman Constitution, Promulgated the 7th Zilbridje, 1293 (11/23 December, 1876) // *The American Journal of International Law*. 1908. Vol. 2. No. 4. Supplement: Official Documents.
- Toynbee A.J.* The Question of the Caliphate // *Contemporary Review*. 1920. No. 117.
- Türköne M.* Siyasi İdeoloji Olarak İslamlığın Doğuşu. İstanbul, 1991.
- Veinstein G.* Les origins du caliphat ottoman // *Les Annales de l'autre islam*. 1994. No. 2.
- Sultan Abd-ul-Hamid // *Contemporary Review*. 1895. Vol. 67.

THE ROLE OF TRADITIONAL ORIENTAL VALUES IN THE PROCESS OF LEGITIMIZING POWER OF SULTAN OF THE OTTOMAN EMPIRE AT THE TURN OF 19TH-20TH CENTURY

Alim M. ABIDULIN

Cand. Sci. (Hist.), Lobachevsky State
University of Nizhny Novgorod.
E-mail: abidulinam@gmail.com

Nailya I. AYUPOVA

Lobachevsky State University of Nizhny
Novgorod (2, Ulyanov St, Nizhny
Novgorod, 603006, Russian Federation).
E-mail: aupovani@mail.ru

Abstract. In the article the official state doctrine of Ottoman Empire is considered. Sultan Abdul Hamid II, who came to power in 1876, together with quite extensive possessions inherited problems in foreign policy issues, and the internal instability of the Ottoman Empire. They were the main factor in the finalization of the official state doctrine of Islamism that replaced the Ottomanism doctrine.

Keywords: Ottoman Empire, Sultan Abdul Hamid II, ideas and traditional ideology in the East.