

И. В. Федосов

**ОТ ПАНИСЛАМИЗМА К ПАНТЮРКИЗМУ:
СМЕНА ПАРАДИГМЫ ПОЛИТИКО-ПРАВОВОГО РАЗВИТИЯ
ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА**

38

Северо-Западный институт управления РАНХиГС, Санкт-Петербург, Россия
Научно-исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Санкт-Петербург, Россия

Поступила в редакцию 02.11.2023 г.

Принята к публикации 04.09.2024 г.

doi: 10.5922/vestnikhum-2024-4-4

Для цитирования: Федосов И. В. От панисламизма к пантюркизму: смена парадигмы политико-правового развития Османской империи в конце XIX – начале XX века // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Сер.: Гуманитарные и общественные науки. 2024. №4. С. 38–51. doi: 10.5922/vestnikhum-2024-4-4.

Рассмотрен качественный переход от политико-правовой доктрины османизма к доктрине пантюркизма, происходивший в позднеосманском обществе конца XIX – начала XX века. Освещены проблемы государственно-правового строительства при трансформации государственного образования домодерного типа в модерное государство. Цель статьи состоит в исследовании трансформации господствующих политико-правовых парадигм, идеологий и дискурсов в позднеосманском обществе от начала эпохи Танзимата и вплоть до завершения существования Османской империи. Методологическую основу исследования составляют общенаучные методы познания в совокупности с частнонаучными методами, выработанными юридической и исторической наукой (формально-юридический, сравнительно-правовой, исторический, системный метод, метод анализа и синтеза, метод юридической интерпретации). С опорой на историко-правовой материал по соответствующей тематике автор прослеживает не только процесс смены господствующего положения доктрины османизма в кругах османских интеллектуалов, но также переход на позиции симпатий к идеям тюркизма со стороны части позднеосманских властных элит. Охарактеризованы предпосылки этого перехода. Также освещен вопрос влияния политико-правовых доктрин османизма, панисламизма и пантюркизма не только на позднеосманское общество, но также на современный турецкий социум, зародившийся после кемалистских реформ и основания Республики.

Ключевые слова: османизм, пантюркизм, мусульманское право, исламская правовая система, Османская империя, тюркизм, пантуранизм



Оттоманская Порта, огромное полиэтническое государственное образование, простиравшееся от Балкан до Персидского залива и от Черного моря до Хиджаза, была эталонной страной «старого», домодерного типа. Она создавалась силой оружия и силой оружия поддерживалась: почти не прекращавшиеся походы, главным образом завоевательные, были двигателем и военно-политической машины османской державы [1, с. 312], и — отчасти — ее экономики. Потери султанского войска восполнялись пленными солдатами армий противника (система пенджик), а покоренные народы обладавались налогами, в том числе «налогом кровью» (система девширме), по которому лучшая часть молодых людей мужского пола отрывалась от своих семей, родных народов и религии, отдавалась на государственную (административную и военную) службу, таким образом пополняя собой ряды доминирующей этнокультурной группы — турок-мусульман [14, с. 447].

Завоеванные земли делились султанскими чиновниками на тимары — земельные участки, отдававшиеся в условное ленное владение воинам и придворным (тимариотам); со временем тимарная система трансформировалась в систему чифтлик, однако сам земельный фонд, предназначавшийся для пожалований тем, кто служил султанской власти, пополнялся главным образом из вновь завоеванных территорий. Поток новых земель, рабочей силы из покоренных народов (райя) и потенциальных кандидатов на военно-административные должности становился тем слабее, чем реже османы добивались победы на поле боя. Рубежом начала заката военной силы султанского войска принято считать 1699 г., когда Османская империя подписала Карловицкий мирный договор, по которому лишалась значительной части сравнительно недавно покоренных земель в Центральной и Восточной Европе, отказавшись от Венгрии и Трансильвании в пользу Австрии и от Подолии в пользу Речи Посполитой. Карловицким миром завершилось многовековое продвижение османов в глубь Европы. С этого момента Порта свои территории в Европе только теряла. С началом заката военно-политического могущества в Османской империи постепенно формировались предпосылки нарождающейся экономической стагнации, кризиса землевладения (тимарной системы), а также — хотя и в меньшей степени — системных проблем обновления и пополнения кадров военно-административного корпуса.

Кроме того, Османская империя, будучи классической домодерной империей, была органически чужда нововременным идеям, постепенно набиравшим популярность в публичной сфере Западной и Центральной Европы [17, р. 164] со времен позднего Средневековья и эпохи Возрождения. Концепт западноевропейской современной нации, ставший плодом творческого переосмысления античного наследия мыслителями Ренессанса и Просвещения, османам был не только неизвестен, но и непонятен. Пути развития западноевропейской социально-политической мысли (и общества) пролегли слишком далеко от османских реалий, и если ученые-просветители XVII в. (Монтескье и Вольтер) еще оперировали мыслительными категориями а-ля «просвещенный турок» (на поверку оказывавшимися плодом их собственных ничем не подкрепленных измышлений, поскольку ни один из них в Оттоманской империи не бывал),



то начиная с XVIII столетия интеллектуальные тренды постепенно меняются и уже мало кто продолжает идеализировать «разумное» социально-политическое устройство восточных деспотий, наиболее популярной из которых на слуху у европейцев по-прежнему остается Порта. Романтизированный образ «просвещенного турка» навсегда уходит в прошлое.

Европейская мысль идет дальше, постепенно реанимируя известную еще со времен Античности идею «общего блага», ради которого должно осуществляться публичное управление. Возрождается — пусть и в новом прочтении — древнее понятие публичной власти и вытекающих из нее официальных (и ограниченных законом) полномочий, отправляемых должностными лицами во имя целей общественного развития и благополучия. Публичная власть в общественной сфере отличается и от простого хозяйственного господства над вещью (по римскому праву), и от деспотического военно-политического доминирования. Идея публичной власти во имя общего блага активно применялась с античных времен вплоть до 1453 г. в Восточной Римской империи (Византии), о чем свидетельствуют дошедшие до нас источники последних дней осады Константинополя [2, с. 94], однако после захвата турками ромейских земель политико-правовое наследие Рима оказалось либо забыто, либо искажено в новых специфических условиях. Сама мысль об «управлении с согласия управляемых», являющаяся одним из органических столпов идеи западноевропейской современной нации, была чужда османским политико-правовым реалиям, где господствовала совсем иная система смыслов и понятий. Таким образом, если на Западе со времени рубежа позднего Средневековья и раннего Нового времени сильные мира сего — короли и крупнейшие феодалы — постепенно, пользуясь услугами придворных интеллектуалов и прочих мыслителей, вырабатывали новые политико-правовые доктрины, объяснявшие их место в обществе и обосновывавшие их притязания на верховную власть, то в Османской империи идейный арсенал не пополнялся, причем, как казалось падишахам и султанским наместникам, в этом не было нужды [7, с. 544]. Если европейские власть предержащие в течение XVII—XVIII вв. вынуждены были приспособляться к новым интеллектуальным веяниям и запросам времени, пытаясь обосновать свою власть с точки зрения терминологии и системы идей модерна, меняя традиционно-монархическую риторику (легитимация посредством божественного соизволения) на плебисцитарно-демократическую терминологию¹ (правления по воле нации и именем ее), то на землях, подвластных Порте, модерн не наступал.

Произрастая в принципиально ином социально-политическом и религиозном климате, идеи западноевропейской современной нации начиная с 1789 г., когда во Франции произошла революция, уничтожившая *Ancien Régime*, весь XIX век завоевывали все большее пространство в мире идей. Постепенно мысль о том, что монарх (или любое иное лицо, оли-

¹ Новаторски-оригинально поступил Наполеон Бонапарт, первым из европейских правителей после своей коронации в 1804 г. объявивший себя императором «Божьей милостью и милостью французской нации», тем самым объединив, казалось бы, две противоположных теории легитимации публичной власти одновременно.



цветворяющее публичную власть) правит не по милости Бога, а волею ему же подвластных подданных, становилась сравнительно привычной и даже будничной для бытового сознания все более широких слоев населения. С течением времени носителем суверенитета в глазах людей перестает быть сам Бог, октроировавший право распоряжения этим суверенитетом монарху. В системе идейно-политических и ценностных координат место Бога и монарха начинает занимать коллективный субъект — носитель суверенитета, политическая нация. Однако все это происходит в государствах Западной и Центральной Европы, сравнительно небольших по размеру, а также испытывавших на себе серьезные социально-экономические и, как следствие, идейно-политические изменения в обществе.

Оттоманская Порта находится в стороне от описанных выше процессов: ни устройство общества, ни экономические отношения, ни политико-правовая модель управления подвластным населением не способствуют формированию уникального османского концепта политической нации [19, р. 32] в противовес идеям Западной Европы. Тому есть несколько объяснений.

Первым по значимости, на наш взгляд, является конфессиональный фактор. Ислам на заре своего существования был весьма агрессивной религией завоевателей, социальный пафос которой, помимо прочего, был направлен на идею полного военно-политического доминирования мусульман в жизни общества [6, с. 40]. Кроме того, сама религиозная догматика ислама не различает религиозное и светское пространство — в отличие, например, от христианства с его догматом: «Воздайте кесарю кесарево, а Богу Богово» (Мф. 22: 21). Таким образом, ислам представляет собой не просто религию, но комплексную этическую, вероучительную, социальную и политическую доктрину, рассчитанную на регулирование всех сфер жизни общества (с точки зрения человека VII в.). Религиозная догматика ислама проста, понятна и легко воспринимается людьми почти любых социальных страт. К тому же, первые десятилетия и века проникновение ислама за пределы Хиджаза сопровождалось в большей степени не мирным прозелитизмом, но агрессивным распространением новой религии силой оружия: арабы-кочевники завоевывали территории и устанавливали на них свое военно-политическое господство, будучи поначалу явным меньшинством среди огромной массы покоренных иноверцев; впоследствии автохтоны во множестве принимали ислам — отчасти в силу преследования эвдемонистических интересов (уменьшить налоговый гнет, поскольку немусульмане платят гораздо больше налогов, чем последователи ислама), отчасти из стремления приобщиться к престижу доминирующих завоевателей. Первоначальные военные успехи арабских завоевателей, дошедших на Западе до южных областей Франции, а на Востоке до границ Китая, вкупе с религиозным пафосом проповедей сформировали у самих мусульман уверенность в собственной исключительности и богоизбранности. Со временем эта специфическая черта исламской психологии превратилась в характерное высокомерие [3, с. 89], вынуждавшее большинство мусульман смотреть на иноверцев — в том числе и христиан, причем не только покоренных восточных, но и



западноевропейских, — с нескрываемым презрением и непоколебимой уверенностью в полном превосходстве исламского мира над «неверными», в частности с точки зрения интеллектуального багажа.

Турки-османы, приняв ислам, постепенно брали под свой контроль ромейские¹ территории в Малой Азии и Европе и вели себя схожим с арабами образом: заимствуя у высокоразвитых культур полезное, они тем не менее не испытывали особенного пиетета перед завоеванными обществами [20, р. 112]. Подобная модель поведения сохранялась на протяжении столетий вплоть до эпохи заката военно-политического могущества Порты и несмелых попыток первых османских реформаторов в конце XVIII — начале XIX в. (например, султана Селима III) заимствовать у «гяуров», как мусульмане называли иноверцев, передовые технические, а впоследствии и гуманитарные разработки.

Во-вторых, само исламское право и мусульманская социально-нормативная культура формируют у своих носителей своеобразный взгляд на устройство общества, свойственный домодерному мышлению религиозного универсализма, но плохо сочетающийся с западноевропейскими нововременными идеями: суверенитет нации в рамках границ современного национального государства, секуляризм в публичном пространстве, эксклюзивная патриотическая преданность нации и национальному государству, а не универсалистской наднациональной религиозной идее (в любой ее вариации). Политическая лояльность человека, исповедующего ислам, — в теории — должна принадлежать умме — религиозной общине, охватывающей мусульман всего мира [18, р. 37] и не ограниченной какими-либо границами или барьерами — государственными, географическими, социальными.

В условиях Османской империи ситуация несколько облегчалась тем, что с середины XVI в., когда султан Селим I Явуз захватил Египет и сместил последнего фатимидского халифа, религиозным главой всех мусульман-суннитов стал... он сам, османский падишах [5, с. 50]. То есть подданные султана мусульманского вероисповедания на протяжении последующих веков (вплоть до 1924 г., когда халифат был официально упразднен Мустафой Кемалем, вошедшим в историю под фамилией Ататюрк) одновременно с сугубо политической лояльностью Порте выражали также и свою религиозную преданность, делая это по отношению к одному и то же лицу — правителю Османской империи, поскольку он сочетал в себе достоинство светского правителя (султан) и авторитет духовной власти (халиф). Однако данный факт тем более не способствовал выработке на территории Оттоманской Порты собственной концепции, хотя бы отдаленно напоминавшей идею современной нации — носителя суверенитета. Публичная власть в Османской державе по-прежнему осмыслялась, объяснялась и легитимировалась посредством традиционно-монархической — при этом своей собственной, исламской — терминологии. В ином символическом поле власть султана — равно как и духовный авторитет халифа — существовать просто не могли.

В-третьих, система миллетов — самоуправляющихся религиозных общин, введенных еще при султানে Мехмеде II Фатихе [8, с. 436], — дели-

¹ Земли Восточной Римской (Византийской) империи — Романии.



ла османское общество на сегменты, взаимодействовавшие между собой, однако слишком слабо связанные, чтобы создать перспективу формирования того, что на Западе называли *нацией*. Миллеты больше взаимодействовали с султанским дворцом, чем друг с другом. Более того: само межмиллетное взаимодействие не было концептуально обязательным для политико-правового устройства Порты, чей идейно-политический и юридический фундамент базировался на исламе. Мусульманское право изначально исходит из неравенства личного статуса последователей различных религий, и, как следствие, разные миллеты наделялись различным групповым правовым статусом. Таким образом, каждый отдельный подданный султана обладал личным юридическим статусом, напрямую вытекавшим из группового правового статуса того миллета, к которому он принадлежал в силу своего вероисповедания. Если западноевропейская концепция гражданской нации, завоевавшая господствующее положение после 1789 г., одним из своих конституирующих элементов считает догмат о правовом равенстве членов гражданской нации, то исламское право, регламентирующее юридический статус иноверцев в мусульманском государстве, и миллетная система Османской империи сущностно этому догмату противоречили [13, с. 93]. Именно поэтому идея создания единой «османской нации», все XIX столетие постепенно созревшая в головах реформаторов эпохи Танзимата, встречала на своем пути не только бытовое неприятие и непонимание населения (как исламского, так и немусульманского), но и фундаментальные препятствия концептуального свойства.

Западноевропейские теоретики нациестроительства изначально значительное внимание уделяли культурному единообразию членов гражданской нации: чем выше уровень культурного единообразия, тем крепче и надежнее монолит гражданской нации, отдельные члены которой объединены не только формальной правовой (вертикальной) связью с государством, но также взаимосвязаны друг с другом горизонтальной связью единого культурного стандарта — одинаковыми представлениями о добре, зле и справедливости. Именно поэтому культурное единообразие для гражданской нации западноевропейского типа критически важно. Единый культурный стандарт, созданный на основе этнокультурного ядра, формирует внутреннее единство и спаянность нации, обеспечивая ее устойчивость перед внешними деструктивными факторами и, следовательно, выживаемость.

В Европе с течением веков создавались институты, прививавшие разнородному населению единые культурные стандарты и создававшие единообразную гражданскую идентичность. Важнейшими из них являлись (и являются) призывная армия с всеобщей воинской повинностью и обязательное начальное образование для всех, выполняющее функции просвещения и привития соответствующих гражданских ценностей, культурных стандартов и разработки стандартизированного языка коммуникации. Школа и армия делают из горожан и крестьян, обладающих узколокальной (местечковой) идентичностью и разговаривающих на различных диалектах (а часто и разных языках), сравнительно однородных граждан — членов гражданской нации и носителей одинаковой системы ценностей и смыслов. Это и есть культурный стандарт.



В Османской империи, как упоминалось ранее, социальная ситуация была качественно иной. Предпосылок для формирования гражданской нации, подобных западноевропейским, не было и не могло быть [12, с. 471]. В середине XIX в. реформаторы-танзиматисты встали перед выбором: создать нечто похожее на гражданскую нацию на основе глубоко мусульманского населения Порты или... попытаться сформировать синтетическую внеконфессиональную и надмиллетную идентичность для всех жителей империи. Первый гипотетический сценарий развития событий уже был занят условными консерваторами-исламистами, по сути, опиравшимися на старую модель миллетной системы с незначительными «косметическими» доработками в духе времени. По этой причине реформаторы эпохи Танзимата избрали второй путь. Так появились две концепции «гражданского нациестроительства»: доктрина слияния и логически развивавшая ее доктрина османизма, о которых — в силу идейной схожести — допустимо говорить как о едином явлении.

Доктрина османизма, используя в своем идейно-политическом лексиконе такие термины, как «османская родина» [4, с. 124], «османский язык», «османцы» (для обозначения подданных султана), была логически противоречивой уже потому, что пыталась примерить два взаимоисключающих подхода к определению личного статуса подданного: исламско-миллетный (отрицание правового эгалитаризма и сущностное различие людей по вероисповедному признаку) и западноевропейский (юридическое равенство вне зависимости от конфессии и единый культурный стандарт гражданской нации). Венцом попыток воплощения в жизнь идей танзиматистов стала Конституция Оттоманской Порты 1876 г., где концепт надэтнического и надконфессионального «османизма» был наконец окончательно утвержден на уровне основного закона империи [9, с. 63]. Однако Конституция 1876 г. действовала недолго, поскольку вступивший на трон султан Абдул-Гамид II приостановил ее действие, в качестве предлога избрав начавшуюся в 1877 г. войну с Россией. Ни доктрину слияния, ни доктрину османизма по-настоящему так и не успели внедрить в социальную жизнь и политико-правовые практики имперского общества Порты. Они остались плодами изящных, но рафинированных теоретических построений немногочисленной прослойки османской высокообразованной элиты, в то время как широкие слои населения продолжали определять себя главным образом посредством конфессиональных категорий, не воспринимая «османскость» как общеимперскую надрелигиозную и надэтническую идентичность [10, с. 85].

Абдул-Гамид II был, пожалуй, последним подлинно самостоятельным падишахом Османской империи, невзирая на свои взгляды, которые многие современники считали ретроградными и неадекватными веяниям времени. Хотя Порта к тому времени уже давно испытывала серьезные экономические трудности, Абдул-Гамид проводил самостоятельный внутри- и (по возможности) внешнеполитический курс, но главной особенностью его внутренней политики было жесткое неприятие идей эпохи Танзимата — попыток конструирования османской гражданской нации на манер западноевропейских держав.

Именно в эпоху правления Абдул-Гаида политико-правовая доктрина исламизма окончательно оформилась и получила поддержку



официальных кругов (в первую очередь самого падишаха) [21, р. 72], впоследствии трансформировавшись в панисламизм. Ислам, не знающий последовательного отделения религии от мирского пространства, стал использоваться официальным Константинополем в качестве эффективного инструмента решения насущных внутриполитических проблем. В контексте пропаганды мусульманского единства во имя сохранения целостности империи была по-новому разработана и активно эксплуатировалась исламская идея о религиозном единении (*İttihad-i İslam*).

Свою роль в расцвете исламизма сыграли также и военно-политические неудачи: в результате поражения в Русско-турецкой войне 1877–1878 гг. Порты потеряла значительную часть своих европейских территорий, населенных преимущественно христианами. Таким образом, демографическая ситуация в империи постепенно начала меняться в пользу мусульманской части населения, что сделало концепцию исламского единения более актуальной, чем идеи османизма [11, с. 141].

В отличие от предыдущего периода, когда образованные круги населения пытались уберечь империю от распада путем создания «синтетической» османской нации, при Абдул-Гамиде II усилия государства сконцентрировались на конструировании «исламской нации». Идеологи нового идейного курса стремились сделать ислам не просто религией, но политической идентичностью, на основе которой подданные-единоверцы могли бы прийти к взаимопониманию. Концепция исламской уммы (общности) предполагает преодоление этнических, расовых и языковых различий во имя всеобщего мусульманского единения, по этой причине исламская лояльность рассматривалась в качестве конкуренции императиву этнической и культурной лояльности, служившему главной предпосылкой к росту сепаратизма окраин и национально-освободительных движений инородцев. Идеологи исламизма надеялись, что население сплотится и «встанет на сторону» ислама, на сторону единоверцев, предотвратив или хотя бы замедлив тем самым процесс угасания Османской империи.

Говоря об исламизме, необходимо вспомнить имена его идеологов, видение идейно-политической концепции которых породило непосредственно политико-правовую доктрину. Одним из ярких представителей исламской политической мысли был подданный иранского шаха Джемаледдин Афгани (1839–1897), переселившийся в Константинополь и распространивший свои идеи среди османских интеллектуалов. По стопам Афгани следовал его ученик Мухаммед Абдо (1849–1905), пытавшийся примирить «классический» интернациональный исламизм с зарождавшимся национализмом.

Таким образом, панисламизм в трактовке султана Абдул-Гаида и его сторонников в среде османской элиты был попыткой своеобразной «реновации» классической идеи исламского религиозного единения без учета этнокультурных различий и границ внутри самой общины мусульман – уммы. В условиях тогдашних социально-политических реалий панисламизм на первый взгляд мог показаться «антикварным политическим оружием» и вообще явлением довольно ретроградным, однако с точки зрения официального Константинополя это был ответ на набиравшие силу и популярность идеологии национализма все еще



подвластных туркам народов, проживавших на территории империи. В условиях формально существовавшей, но временно не действовавшей Конституции 1876 г. с ее танзиматистскими идеями османизма и попытками европеизации политико-правового здания Порты, панисламизм Абдул-Гамида выглядел шагом назад, однако в глазах мусульманских подданных султан будто бы «возвращался к истокам», отчасти используя заимствованные в Европе идеи для создания «нации», но не по принципу крови, земли или культурного родства, а на основе религиозного фундамента. И хотя европейские политико-правовые доктрины современного национализма, заключенного в рамки национальных же границ, были далеки от исламских идей лояльности султану-халифу поверх всяких государственных или географических барьеров, подобное положение дел в Османской империи сохранялось вплоть до младотурецкой революции 1908 г., положившей конец как правлению Абдул-Гамида II, так и целой эпохе в жизни османского общества.

Захватившие власть в результате государственного переворота и смещения с трона султана Абдул-Гамида младотурки, руководящую верхушку которых составлял триумвират из Энвера-паши, Талаата-паши и Джемал-паши, не были едины в своих идеологических предпочтениях, однако все без исключения в целом понимали, что ни старая доктрина османизма в редакции формально восстановленной ими Конституции 1876 г., ни панисламизм Абдул-Гамида не годятся в качестве политико-правовой доктрины, которую новое политическое руководство страны готово будет взять на вооружение. В это время младотурки все чаще обращают взор на идеи пантюркизма (пантуранизма), зародившиеся среди татар соседней Российской империи. Пантуранизмом называется то политическое течение, которое ставит своей целью национальное и государственное объединение туранских народов. Хотя в науке по сей день продолжается дискуссия о правомерности отождествления терминов «пантюркизм» и «пантуранизм», в данной статье мы возьмем на себя смелость употреблять два этих термина как синонимичные в силу их смысловой близости и подчас неразделимости для той эпохи и тех событий, о которых идет речь.

Первоначально пантюркизм оформлялся как идея культурного единения тюркских народов — от Балкан до границ Китая. Однако истоки его лежат в более прозаической плоскости. Пантуранистическое движение на ранней стадии мало чем отличалось от обычного национального движения мелких подвластных народов. Национальное пробуждение российских мусульман началось с противопоставления — в целях самозащиты — своих бытовых и культурных особенностей наступающей культуре господствующей нации (этнокультурной группе русских). И поскольку в то время религиозная составляющая еще преобладала в сознании мусульман, то и тюрко-татарские патриоты начали свою деятельность с выставления лозунга защиты «шариата» и мусульманской религии от опасности, грозившей ей со стороны православия как религии господствующей нации (русских). В этой борьбе взоры образованных руководителей российских мусульман были естественным образом обращены на Константинополь, где восседал религиозный глава всех



правоверных, всемусульманский халиф. Таким образом, на первых порах своего возникновения национальное движение тюрко-татар носило панисламистский характер.

После младотурецкого переворота пришедшая к власти партия «Единение и прогресс» поначалу официально декларировала полную приверженность идеям доктрины османизма, однако довольно скоро практическая несостоятельность попыток «слияния» разных миллетов в подобие единой гражданской нации «османцев» слишком явно дала о себе знать. Все чаще под «слиянием» лидеры младотурок стали понимать ассимиляцию нетюркских и немусульманских элементов, которые, невзирая на территориальные потери Порты по результатам двух Балканских войн, все еще составляли значительный процент от общего населения империи. К тому же миллетная система по-прежнему существовала, оставляя незывлемыми юридические барьеры между представителями «уммета» (мусульманами) и миллетами — неисламскими, в основном христианскими, религиозными общинами.

Одновременно с изменениями на политическом ландшафте меняется и культурный фон, способствовавший популяризации идей пантюркизма и «великого Турана»: некоторые журналисты и литераторы начинают критиковать староосманский язык за недостаточную тюркскость, избыток в нем персизмов, арабизмов и заимствований из греческого. По мнению патриотически настроенных деятелей культуры, язык необходимо было очистить от «чуждого» влияния. И хотя последние годы существования Порты дискуссии в области словесности продолжались, реформа языка была проведена уже в Турецкой Республике, когда почти все османское наследие на официальном уровне было предано если не проклятию, то стыдливому забвению. Призывы к очищению староосманского языка от иностранных грамматических конструкций и лексем стали еще одной ступенью к укреплению в оттоманском обществе идей пантюркизма.

Поворотным моментом, сделавшим пантюркистские идеи не только предметом обсуждения политиков и литераторов, но и достоянием широких слоев общества, стала Первая Балканская война, по результатам которой Османская империя лишилась практически всех своих европейских владений. Сохранившая за собой лишь часть Восточной Фракии со столицей, Константинополем, Порта не только уменьшилась в размерах, но и потеряла значительную часть нетурецкого (и немусульманского) населения [16, р. 68], которое часто поддерживало вовсе не османскую армию и администрацию, а их противников. Потерпев в военном отношении сокрушительное поражение, Порта начала стремительно преобразоваться, и первыми стали меняться интеллектуальный климат и господствующие в обществе идеи. Доктрина османизма наглядно продемонстрировала свою рафинированность и практическую несостоятельность, не только став критикуемой в среде османской элиты, но провалившись в глазах широких слоев населения. Вчерашние подданные Порты — представители подвластных немусульманских народов — предали бывшую «османскую родину», избрав путь независимого национал-строительства [15, р. 34]. Таким образом, концепция османизма — без различий религии, этнического происхождения и принадлежности к



миллету — доказала свою несостоятельность. Это определило дальнейший рост популярности пантуранистских и пантюркистских идей, ставивших во главу угла не концепцию «общей родины», а в первую очередь этнокультурную и генетическую близость тюркских народов.

Пантуранизм, развившийся из просветительской деятельности татарских интеллектуалов Российской империи, не привел к созданию единого политико-культурного пространства — Турана — от Балкан до Китая. Однако из него родился современный турецкий патриотизм, представляющий собой специфическую переходную форму этнического национализма и национализма гражданского. Признав главенствующим турецко-мусульманский этнокультурный субстрат, сначала часть младотурок, а потом и кемалисты создали концепцию турецкой гражданской нации, позаимствовав западноевропейские идеи, но приспособив их к социально-политическим реалиям пост-Османской Турции.

Претерпев качественные изменения этнокультурного состава населения и потеряв значительные территории, поздняя Османская империя если не стала моноэтническим турецким государством, сохранив некоторые нетурецкие меньшинства на своей территории, но принципиально поменяла подход к классификации и управлению собственным населением. Взамен полиэтнической домодерной империи, чье единство зиждилось на политической лояльности центру различных периферий и отдельных сегментов социума, подчас между собою ничем не связанных, появилось хотя и восточное, но современного типа (во всяком случае, стремящееся к «модерну») государство со всеми присущими ему характеристиками. Во-первых, с заменой традиционно-монархического типа легитимации публичной власти (управление с опорой на высшую имманентную сущность) на плебисцитарно-демократический тип (управление именем и с согласия управляемых). Во-вторых, с созданием современной нации западноевропейского типа и провозглашением этой нации единственным правомерным носителем суверенитета в рамках государственных границ. В-третьих, с выработкой этнокультурного стандарта принадлежности к политической нации религиозный фактор (мусульманское вероисповедание), лояльность султанату и халифату (упраздненным с провозглашением республики) уже не играли роли. Имели значение только три фактора: рождение на территории Османской империи или республиканской Турции; принадлежность к турецкому этносу; свободное владение турецким языком как единственным или одним из родных. Иначе говоря, старая Оттоманская Порта переродилась в современное национальное государство турецкой нации, в котором по сей день живы идеи пантюркизма и пантуранизма, а их кемалистская редакция — тюркизм — остается одним из столпов официальной идеологии Турецкой Республики.

Список источников и литературы

1. *Василик В. В.* «Прежде верный, а теперь неверный...»: к социально-психологическому портрету сербской знати XIV — XV вв. // Нобилитет в истории Старой Европы / под ред. С. Е. Федорова, А. Ю. Прокопьева. СПб., 2010. С. 312 — 326.



2. *Византийские историки о падении Константинополя в 1453 году* / под ред. Я. Н. Любарского, Т. И. Соболев. СПб., 2014.
3. *Еремеев Д. Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления*. М., 1990.
4. *Желтяков А. Д., Петросян Ю. А. История просвещения в Турции (конец XVIII — начало XX века)*. М., 1965.
5. *Мейер М. С. О соотношении светской и духовной власти в османской политической системе в XVI—XVII вв.* // *Ислам в истории народов Востока* / под ред. И. М. Смилянкой, С. Х. Кямилаева. М., 1981. С. 50—62.
6. *Наумкин В. В. К вопросу о хасса и амма (традиционная концепция «элиты» и «массы» в мусульманстве)* // *Ислам в истории народов Востока* / под ред. И. М. Смилянкой, С. Х. Кямилаева. М., 1981. С. 40—50.
7. *Орешкова С. Ф. Османская имперская государственность и её вассальные территории* // *Государство, общество, международные отношения на мусульманском Востоке (Афганистан, Иран, Пакистан, Турция, этнический Курдистан, соседние мусульманские районы)* / под ред. В. Я. Белокреницкого, Н. Ю. Ульченко. М., 2014. С. 544—550.
8. *Орешкова С. Ф. Османская система религиозных обществ и ее роль в создании имперской структуры и судьбах нетурецких народов империи* // *Россия и исламский мир: историческая ретроспектива и современные тенденции* / под ред. В. Я. Белокреницкого, И. В. Зайцева, Н. Ю. Ульченко. М., 2010. С. 436—446.
9. *Петросян Ю. А. «Новые османь» и борьба за Конституцию 1876 г. в Турции*. М., 1958.
10. *Петросян Ю. А. Турецкая публицистика эпохи реформ в Османской империи (конец XVIII — начало XX в.)*. М., 1985.
11. *Сафрастян Р. А. Доктрина османизма в политической жизни Османской империи (50—70 гг. XIX в.)*. Ереван, 1985.
12. *Тюркер Т. Османская модернизация, ислам, проблема личности и государства* // *Россия и исламский мир: историческая ретроспектива и современные тенденции* / под ред. В. Я. Белокреницкого, И. В. Зайцева, Н. Ю. Ульченко. М., 2010. С. 471—477.
13. *Фадеева И. Л. Концепция власти на Ближнем Востоке: Средневековье и Новое время*. М., 2001.
14. *Шакарян А. Девширме в Османской империи: анализ функций* // *Россия и исламский мир: историческая ретроспектива и современные тенденции* / под ред. В. Я. Белокреницкого, И. В. Зайцева, Н. Ю. Ульченко. М., 2010. С. 447—457.
15. *Ayoub S. Ottoman soldiers in the Arabian Peninsula: Fighting armed rebellion in the sacred Mosque of Mecca in the seventeenth century* // *Turkish Historical Review*. 2018. Vol. 9, №1. P. 18—38.
16. *Blaisdell D. C. European financial control in the Ottoman Empire*. N. Y., 1929.
17. *Crews R. D. For Prophet and Tsar. Islam and empire in Russia and Central Asia*. Cambridge, MA ; L., 2006.
18. *Hamidullah M. The Quranic conception of the state*. Lahore, 1936.
19. *Jackson S. A. Islamic law and the state. The constitutional jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafī*. Leiden ; N. Y. ; Köln, 1996.
20. *Kent M. The Great Powers and the end of the Ottoman Empire*. L., 1996.
21. *Şenişık P. The transformation of Ottoman Crete: Revolts, politics and identity in the late nineteenth century*. L. ; N. Y., 2011.



Об авторе

Иван Вячеславович Федосов — ст. преп., Северо-Западный институт управления РАНХиГС, Санкт-Петербург, Россия; преп., Научно-исследовательский университет «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: jeanfedossoff@gmail.com

ORCID: 0009-0005-7687-0760

I. V. Fedosov

50

**FROM PAN-ISLAMISM TO PAN-TURKISM:
CHANGING THE PARADIGM OF THE POLITICAL
AND LEGAL DEVELOPMENT OF THE OTTOMAN EMPIRE
IN THE LATE 19th – EARLY 20th CENTURY**

Northwestern Management Institute of the RANEP, Saint-Petersburg, Russia
Higher School of Economics, Saint Petersburg, Russia

Received 2 November 2023

Accepted 4 September 2024

doi: 10.5922/vestnikhum-2024-4-4

To cite this article: Fedosov I. V., 2024, From Pan-Islamism to Pan-Turkism: Changing the paradigm of the political and legal development of the Ottoman Empire in the late 19th – early 20th century, *Vestnik of Immanuel Kant Baltic Federal University. Series: Humanities and social science*, №4. P. 38 – 51. doi: 10.5922/vestnikhum-2024-4-4.

This article is devoted to the study of the qualitative transition from the political and legal doctrine of Ottomanism to the doctrine of Pan-Turkism, which took place in the late Ottoman society of the late XIX – early XX century. The problems of state-legal construction during the transformation of the state education of the pre-modern type into the modern state are highlighted. The purpose of this article is to explore the path of transformation of the dominant political and legal paradigms, ideologies and discourses in late Ottoman society from the beginning of the Tanzimat era until the end of the Ottoman Empire. The methodological basis of the study is made up of general scientific methods of cognition in combination with specific scientific methods developed by legal and historical science (formal legal, comparative legal, historical, systemic method, method of analysis and synthesis, method of legal interpretation). Based on historical and legal material on relevant topics, the author traces not only the process of changing the dominant position of the doctrine of Ottomanism in the circles of Ottoman intellectuals, but also the transition to a position of sympathy for the ideas of Turkism on the part of some of the late Ottoman power elites. In addition, the author explains the prerequisites for such a transition. The issue of the influence of the change and development of political and legal doctrines of Ottomanism, Pan-Islamism and Pan-Turkism not only on late Ottoman society, but also on modern Turkish society, which arose after the Kemalist reforms and the founding of the Republic, is also covered.

Keywords: Ottomanism, Pan-Turkism, Islamic law, Islamic legal system, Ottoman Empire, Turkism, Pan-Turanism



The author

Ivan V. Fedosov, Senior Lecturer, Northwestern Management Institute of the RANEPА, Saint-Petersburg, Russia; Tutor, Higher School of Economics, Saint Petersburg, Russia.

E-mail: jeanfedosoff@gmail.com

ORCID: 0009-0005-7687-0760