

ДОБА НАЦІОНАЛЬНОГО ВІДРОДЖЕННЯ ТА УКРАЇНО-БОЛГАРСЬКІ ЗВ'ЯЗКИ

УДК 28 (497.2) «16/17»

«ПОТОМКИ АБДУЛЛАХА» В БОЛГАРСКОМ ОБЩЕСТВЕ В КОНЦЕ XVII–XVIII ВВ. (ПО ДАННЫМ КАДИЙСКИХ РЕГИСТРОВ)

А. А. Леонтьева

Леонтьева, А. А. «Нашадки (сини) Абдуллаха» в болгарском обществе конца XVII–XVIII ст. (за данными кадийских регистров)

Статья посвящена процессам добровольной исламизации в болгарских провинциях Османской империи конца XVII–XVIII ст. Автор делает попытку на основании анализа документов кадийского суда (сиджиллов) Софии выявить возможные мотивы добровольного намерения в ислам, проследить дальнейшую судьбу мусульман в первом поколении и их интеграцию в городское общество в конце XVII–XVIII ст.

Ключевые слова: Османская империя, Болгарские земли, исламизация, кадийских суд.

Леонтьева, А. А. «Потомки Абдуллаха» в болгарском обществе в конце XVII–XVIII вв. (по данным кадийских регистров)

Статья посвящена процессам добровольной исламизации в болгарских провинциях Османской империи в конце XVII–XVIII вв. Автор предпринимается попытка на основании анализа документов кадийского суда (сиджиллов) Софии выявить возможные мотивы добровольного перехода в ислам, проследить дальнейшую судьбу мусульман в первом поколении и их интеграцию в городское общество в конце XVII–XVIII вв.

Ключевые слова: Османская империя, Болгарские земли, исламизация, кадийский суд.

Leont'eva, A. A. "Sons of Abdullah" in Bulgarian society in the late 17th-18th c. (according to materials of the qadis' courts registers (sicills) of Sofya)

The article concerns the processes of voluntary islamisation in the Bulgarian provinces of Ottoman Empire in 17th-18th c. Using materials of the qadis courts registers (sicills) of Sofya the article tells about probable motives and reasons of people's conversion to Islam, their life like a "new Muslims" and integration to Sofia's society.

Keywords: Ottoman Empire, Bulgarian lands, Islamisation, qadis' courts.

В конце XVII–XVIII в. в болгарских провинциях Османской империи отмечается всплеск т.н. добровольной исламизации, обусловленной рядом причин, в том числе социально-экономической ситуацией, сложившейся в Османском государстве и его балканских провинциях¹. В болгарской историографии сложилась традиция оценки этого явления как результата «косвенного принуждения – ежедневной экономической, национальной и религиозной дискриминации немусульманского населения»².

Анализ документов кадийского суда – протоколов купли-продажи, наследственных описей, прошений о добровольном обращении в ислам – позволяет на конкретных примерах увидеть, что представляло собой явление добровольной исламизации в болгарских землях в рассматриваемый период.

Такое возможно благодаря тому, что в судебных документах обязательным являлось указание полного имени, иногда прозвища человека, вместе с именем его отца. В именах людей, упоминающихся в кадийских регистрах, выделяются имеющие в своем составе слово «Абдуллах», что в переводе с арабского означает «слуга, раб Аллаха», «сын Божий». Такой антропоним означал, что его носитель стал мусульманином недавно, и, перейдя в «истинную веру», порвал все прежние связи, как того требовала традиция. С этого момента Аллах становится для него «верховным повелителем и отцом»⁴, и, дабы не «осквернить» мусульманина упоминанием имени его отца из числа неверных⁵, вместо имени его отца-немусульманина появляется имя Абдуллах.

Существовало два варианта употребления такого имени и его дальнейшего восприятия и использования. В первом случае определение «сын Аллаха» становится частью

личного имени – например, Мустафа Абдуллах. В таком случае, его сын, мусульманин во втором поколении, еще будет упоминаться как «сын Абдуллаха» (напр. Али, сын Абдуллаха). Соответственно в третьем мусульманском поколении этой семьи упоминание Абдуллаха теряется (т.е. внук будет фигурировать уже как, например, Хасан, сын Али), что делает невозможным установить, что их предки перешли в ислам из другой веры всего лишь во втором поколении. Но нередок был также вариант, при котором перешедший в ислам человек в документах сам записывается как «сын Абдуллаха». Эта, на первый взгляд, нелогичность объясняется тонкостями употребления в османском языке слова «сын» в различных вариантах, что сглаживается при переводе документов. В таком случае уже первое поколение потомков перешедшего в ислам человека теряет имя Абдуллах⁶. Таким образом, источники предоставляют возможность проследить судьбу лишь одного-двух поколений семей «новых мусульман».

В протоколах купли-продажи, а также в наследственных описях «потомки Абдуллаха» ничем не выделяются и упоминаются как в качестве прямых участников процесса – в числе продавцов и покупателей имущества, так и среди свидетелей сделки, соседей, кредиторов, полномочных представителей одной из сторон-участниц. Это дает возможность проследить дальнейшую жизнь перешедших в ислам людей, предположить их возможные мотивы смены религии. Всего из 350 документов купли-продажи и наследственных протоколов, находящихся в нашем распоряжении, в 119-ти, то есть почти в трети, в том или ином качестве упомянуты «потомки Абдуллаха», что уже говорит о масштабности исламизационных процессов в данный период.

Еще один вид документов, активно используемый при исследовании акта добровольной исламизации, – массовые прошения к центральной власти об обращении в ислам. Они носят во многом формальный характер, поскольку в них присутствует одно действующее лицо – человек, обращающийся к султану с просьбой оказать ему честь стать мусульманином. В отличие от документов купли-продажи, этот вид источников практически не дает возможность проследить социальные связи и статус новообращенного, однако предоставляет сведения о возможной причине принятия ими решения о смене религии.

Одной из причин, побуждавшей к смене религии, определенно была возможность решения житейских проблем и выхода из сложной ситуации. Яркой иллюстрацией тому является докладная записка о переходе в ислам отца и семерых его детей в 1678 г.⁷ В этом документе человек от своего имени и от имени своих детей обращается к султану с просьбой удостоить его, бывшего христианина, чести принять ислам. В этом случае человеку и его детям было предоставлено ежедневное содержание в 14 акче⁸. Однако это особый случай; как правило, подобные выплаты при переходе в ислам были единовременными. Их размеры зафиксированы в «Описи сумм, затраченных на исламизацию 379 человек» 1679–1680 гг.⁹ Из описи следует, что каждому перешедшему в ислам мужчине в эти годы было выплачено по 1200 акче, женщинам – 2170 акче, мальчикам по 700 и девочкам по 1000 акче. Чтобы понять масштаб этих выплат, можно обратиться к наследственным описям имущества: например, в 1698 г. дом одного из умерших жителей Видина был оценен в 3600 акче. Таким образом, при переходе в ислам семья из трех человек получала выплату, достаточную для покупки дома¹⁰.

Кроме того, людям, перешедшим в ислам из других религий, предоставлялась специальная одежда, затраты на которую также зафиксированы в этой описи. В том же документе указывается, что всего на шальвары для перешедших в ислам мужчин и женщин было израсходовано 404 локтя* красного лондонского сукна из имеющегося в наличии на складе¹¹ общей стоимостью 583 020 акче. Примечателен также тот факт, что ткань на пошив одежды для новообращенных мусульман была именно красного цвета – представителям других конфессий носить красную одежду запрещалось¹². Таким образом, получение ими красных шальваров приобретает в некотором роде символическое значение. Стоит отметить, что к середине XVIII в. относятся упоминания того, что вопреки издавна устоявшимся правилам, оговаривающим как подобает выглядеть немусульманам империи (поскольку «евреи и христиане – не кто иные, как обыкновенная раба, и совершенно естественно, что их внешний вид и походка, по закону шариата и логически, должны в большой степени от-

* 1 локоть – 50–60 см, т.е. 404 локтя – примерно 240 м.

ражать их немощь и низость»), участились случаи несоблюдения этих запретов. В связи с этим в 1757 г. был издан султанский ферман, где вновь были сформулированы запреты на ношение меха рыси, ласки, выдры, степной лисицы и других животных, одежды цветного сукна, высоких головных уборов, а также на «езду на коне без разрешения и на лодках с тремя парами весел»¹³.

Можно привести еще один очень яркий пример вероятного видения в переходе в ислам пути выхода из сложной жизненной ситуации, правда, несколько иного рода. К 1723 г. относится обращение некоего моряка, находящегося шесть месяцев в тюрьме по подозрению в соучастии в убийстве¹⁴. Будучи в заключении, этот человек сменил религию, принял имя Кара Мустафа и обращается к султану с просьбой содействовать решению его проблемы. Он пишет, что проходил на корабле по Дунаю, когда на борту произошел конфликт между несколькими членами команды и один из его участников был убит, а Кара Мустафа был схвачен как возможный соучастник и посажен в тюрьму. Это его обращение с просьбой предпринять какие-то действия в связи с его делом интересно тем, что сопровождается рядом приписанных резолюций. В начале канцелярия великого визиря попросила уточнить был ли он мусульманином на момент возможного совершения преступления, и если нет, то когда он принял ислам. После подтверждения того, что Кара Мустафа принял ислам с несколькими своими товарищами, находясь в тюрьме, последовало распоряжение о том, что он должен быть прощен и освобожден. В данном случае нельзя сказать, что именно переход в ислам стал прямой причиной прощения и освобождения человека из заключения. Однако смена религии дала ему возможность инициировать повторное рассмотрение его дела и, безусловно, способствовала ускорению процесса его решения.

Интересные сведения о формальном во многом подходе к смене религии можно встретить при обращении к материалам наследственных дел. К 1698 году относится протокол о распределении в Видине наследства покойного мусульманина Ахмеда¹⁵, наследниками которого стали трое его малолетних детей, а также плод в утробе его вдовы, «очевидно беременной от покойного Ахмеда» христианки Иваны. Изначально, поскольку вдова покойного не является мусульманкой и не имеет права наследовать супругу-мусульманину, в качестве наставника над малолетними и не родившимся еще ребенком Иваны и держателя наследства был приглашен мусульманин Хусейн, охарактеризованный «заслуживающими доверие мусульманами» как «человек, которому можно доверять, достаточно авторитетен и способен быть наставником», который принял на себя данные обязанности и пообещал исполнять их по мере возможностей. Однако потом в протоколе следует пояснение, что в ходе процесса распределения наследства (которое было осложнено также смертью одного из малолетних, что повлекло за собой перераспределение его доли между оставшимися), вдова Ахмеда Ивана перешла в ислам, приняв при этом мусульманское имя Фатима. Таким образом, она оказалась полноправной наследницей умершего супруга, наставницей своих малолетних детей, распоряжаясь, в том числе, долей не рожденного еще ребенка. Необычность этого примера заключается и в том, что он демонстрирует необязательность смены религии при заключении брака между мусульманином и христианкой – т.е. христианка Ивана годами была супругой мусульманина Ахмеда, родила от него троих детей, Мехмеда, Хусейна и Ханифе, и лишь для вступления в наследство после смерти мужа возникла необходимость ее перехода в ислам.

Еще одно косвенное указание на поддержание внутрисемейных связей после перехода в ислам одного из членов семьи содержится в протоколе о купле-продаже дома в г. Видине двумя женщинами – христианкой Цоной, дочерью Велко, и ее родной сестрой Фатимой-ханым, дочерью Абдуллаха. Интересы Фатимы в суде представляет ее супруг, Мустафа. Дом, который они продают, получен в наследство от умершего отца, христианина Велко. Наследование ему Фатимой в данном случае противоречит нормам мусульманского наследственного права, по которому иноверцы не могут наследовать друг другу. Можно предположить, что в данном случае дочь приняла ислам после вступления в наследство. Однако в любом случае мы видим продолжение поддержания ею отношений с родной сестрой, пусть и продиктованное наличием общей собственности.

Брак с мусульманином, предполагающий переход в религию будущего супруга, также можно считать одним из факторов исламизации, который относится в первую очередь к женской части населения. Количество семейных пар, в которых супруга определяется как «дочь Абдуллаха» достаточно велико, в то время как протоколы с участием семей, где

жена является мусульманкой по происхождению (указано имя ее отца-мусульманина), а муж – «сын Абдуллаха» – относительно редки. Есть также упоминания семей, где оба супруга являются мусульманами в первом поколении, что дает возможность предположить: решение о смене религии они могли принять вместе уже после вступления в брак.

Возможен также вариант, когда один из супругов перешел в ислам, а второй остался верен своей религии, что достаточно необычно. В качестве примера можно привести протокол о самоубийстве христианки – жены мусульманина, «сына Абдуллаха», относящейся к 1683 г.¹⁶. В протоколе рассказывается, что в суд явились трое мусульман, жителей одного из кварталов Софии, (в числе которых также был один «сын Абдуллаха»), и сообщили: супруга одного из жителей, Хусейна, сына Абдуллаха, христианка Вида покончила с собой, повесившись в своей комнате на конопляном покрывале. По их просьбе на место происшествия отправились должностные лица и в присутствии перечисленных в конце документа свидетелей зафиксировали все увиденное в протоколе.

Кроме того, в некоторых протоколах встречаются косвенные указания на переход в ислам представителями разных ветвей одной семьи. К 1684 г. относится протокол о разрешении спора о наследстве умершего Мехмеда, сына Абдуллаха. При разделе наследниками были определены его вдова Исмихан, малолетняя дочь и родной брат умершего мусульманин Ибрагим. Вскоре после этого в суд явился Мустафа, сын Абдуллаха, и заявил: покойный был его кузеном – сыном его дяди по отцу, а его брат Ибрагим ввел суд в заблуждение, указав, что Мустафа не является родственником покойного и завладел его долей наследства. Его слова Ибрагим опроверг при свидетельстве трех человек (мусульман), указав, что был родным братом умершего Мехмеда, сына Абдуллаха, а родители их – жители Софии, христиане Стоян и Марча, т.е. Ибрагим имеет полное право на долю наследства, а претензии двоюродного брата безосновательны. Таким образом, из документа следует, что в ислам перешли двое родных братьев и их кузен. Кроме того, в доказательстве родства братьев были указаны их родители-христиане, что также свидетельствует о не полном отказе от родственников-христиан.

Необходимо отметить и зафиксированные в османских документах свидетельства о переходе принявших ислам обратно в христианство. Нередко в них содержатся косвенные указания на то, что решения о смене религии, возможно, в обоих случаях, было принято не совсем самостоятельно. Например, недатированное обращение к султану некоего мусульманина Ибрагима, желавшего жениться на перешедшей в ислам армянской девушке. Однако, как пишет Ибрагим, ее родственники настояли на возвращении ее в христианство, что препятствует их женитьбе. За справедливостью Ибрагим обращается в султанскую администрацию с просьбой как-то повлиять на решение этого вопроса¹⁷.

Еще один существенный фактор, способствовавший росту числа мусульман, – освобождение из рабства при переходе раба в ислам. Освобождение раба также фиксировалось в кадийском суде, где в присутствии свидетелей хозяин заявлял, что его раб принял «истинную веру», и он дарует ему свободу. С этого момента упомянутый раб свободен, и хозяин «не имеет на него никаких иных прав, кроме как права на покровительство». Безусловно, этот фактор исламизации не затрагивал местное славянское население – ряды рабов пополнялись, в основном за счет пленных или купленных на невольничьих рынках. Среди них были немцы, русские, украинцы, грузины¹⁸. Однако, получив свободу, эти люди, новообращенные мусульмане, оставались в этих землях, пополняя таким образом ряды мусульман и постепенно растворяясь в местном обществе.

Что касается социального положения «новых мусульман», анализ документов показывает, что недавно перешедшие в ислам – в основном достаточно успешные люди. Например, в 1739 г. имущество умершего брадобрея Али челеби, сына Абдуллаха, было оценено в 45 455 акче. Это можно сравнить, например, с наследством мыловара мусульманина Мурада Беше, общая стоимость имущества которого в том же году составила всего 9613 акче¹⁹. В то же время, в делах, где речь идет о разделе имущества представителей городской элиты и продаже дорогой недвижимости, «потомки Абдуллаха» не упоминаются. Как правило, это все же люди среднего достатка, возможно вполне преуспевшие в своем деле.

Можно предположить, что переход в ислам способствовал также продвижению внутри профессионального сообщества ремесленников. Так, например, в документе 1772 г. о споре между эснафами сапожников²⁰ в судебном процессе участвовали две стороны: «кетхуды (старейшины эснафов) сапожного базара» – 10 мусульман, в том числе двое «сы-

новой Абдуллаха», выступающие с претензией к эснафу закройщиков обуви о нарушении ими прежних договоренностей о продажах продукции. Члены этого эснафа, в полном составе присутствующие в суде – христиане.

В 1721 г. в качестве свидетеля сделки о покупке портным Митре дома был приглашен дерзибаши («глава портных») Ахмед, сын Абдуллаха²¹. Это можно считать косвенным указанием не только на то, что смена религии давала возможность карьерного роста, но также на сохранение сменившим религию человеком прежних связей. На это указывает значительное число сделок купли-продажи между немусульманами и «потомками Абдуллаха», а также приглашение «сына Абдуллаха» в качестве представителя интересов немусульман в суде. Например, в протоколе 1617 г.²² о продаже дома двумя христианскими женщинами христианину Стиряни в качестве представителя интересов Ангелины при свидетельстве двух христиан (что также редкость, как правило, в качестве свидетелей приглашаются мусульмане) был определен Мустафа, сын Абдуллаха. Помимо свидетелей сделки в суде, он является единственным из задействованных в ней лиц мусульманином.

Исламизация нередко являлась результатом длительных процессов межкультурной интеграции. Исследователи отмечают, что поскольку мусульманская культура была культурой завоевателей, она воспринималась как элитарная, а христианская культура при контактировании находилась в неравных условиях с мусульманской. Это повлекло за собой, в том числе, переориентацию ремесленного производства на вкусы мусульман²³. Уже в первые века османского завоевания путешественники упоминали существенные заимствования местным, особенно городским, населением, прежде всего, мужчинами, элементов турецкого костюма, при этом особой популярностью пользовались чалмы²⁴. Необходимо отметить, что ношение чалмы немусульманам запрещалось законами шариата²⁵. Этот запрет, как уже говорилось выше, был повторно сформулирован в султанском фермане 1737 г.²⁶.

В наследственных протоколах Софии XVIII в. встретился интересный пример, подтверждающий этот тезис. Православный священник Хранчо (1756 г.)²⁷ был жителем софийского квартала Алишер. Судя по наследственному протоколу, Хранчо занимался производством головных уборов. Значительную часть описанного имущества составляют различные виды головных уборов, судя по их числу, явно предназначенных на продажу. В том числе перечислено несколько вариантов келлепушей – круглых легких шапочек, поддеваемых под кавук (старинный головной убор, на который наматывается чалма). Такое занятие православного священника кажется как минимум странным: согласно шестому правилу «Правил святых апостол, святых соборов и святых отец» и толкованиям к нему, «священник, принимающий на себя мирские попечения, лишается священства»²⁸. Сумма долгов священника превышала его наследство, и после описи оно было распределено между десятью кредиторами. В числе кредиторов упомянуты несколько ростовщиков, поставщики готовой продукции и сырья, среди которых много мусульман. Например, сукошнику Израилу Хранчо был должен 2280 акче. Так же после описи имущества были выплачены долг немусульманину Христо за аренду лавки и зарплата подмастерью Стояну. Состав кредиторов еще раз доказывает, что православный священник занимался ремеслом и торговлей. Кроме того, продукция его ремесла явно ориентирована на мусульманскую культуру, и присутствие мусульман в списке кредиторов доказывает тесное взаимодействие его как ремесленника с иноверцами.

Подводя итог, можно сделать ряд важных выводов об особенностях исламизации в данный период. Переход в ислам выглядит скорее формальностью, необходимой для решения житейских, порой сугубо бытовых проблем. Практически отсутствует антагонизм между представителями разных религий – после перехода в ислам люди продолжали поддерживать отношения с родственниками-христианами, коллегами по эснафу, соседями. Смена религии перестала восприниматься как поворотный момент в жизни. Кроме того, массовость этого явления указывает также на то, что и со стороны османской администрации отношение к исламизации немусульман также в значительной степени стало формальным.

Необходимо отметить, что по письменным источникам возможно выявить лишь мусульман в первом и втором поколении. Далее различие между перешедшими в ислам местными жителями и мусульманами-потомками переселенцев из Малой Азии на Балканах сглаживается, что делает невозможным в полной мере оценить масштаб и динамику исламизации местного славянского населения.

¹ *Радушев, Е.* Некоторые черты структуры османского общества в XVIII в. (к оценке «века Паисия»). // От Стамбула до Москвы. Сборник статей в честь 100-летия профессора А. Ф. Миллера. М.: Муравей, 2003, с. 145–160; *Мутафова, К.* Добровольните помюсюлманчивания в Османската империя през последната четвърт на XVII–30-те години на XVIII век. // Етнически и културни пространства на Балканите. Сборник в чест на проф. Цветана Георгиева. Ч. 1. Миналото – исторически ракурс. София: УИ «Св. Климент Охридски», 2008, с. 340–381.

² *Мутафова, К.* Указ. соч., с. 340; См.: Детальный обзор историографии, с. 340–342.

³ В качестве источника в данной статье использованы материалы кадийского суда Софии, опубликованные в сб.: Турски извори за българската история (далее – ТИБИ). Т. 6. София, 1977; Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите XVI–XIX. София, 1990.

⁴ *Стоянов, В.* Личните имена и прозвището «Абдуллах» в османотуските документи. // Исторически преглед. – 1986. – № 1. – С. 53; Историю появления и распространения имени Абдуллах см. также: Венедиктова К. Синовете на Абдулах. // Български фолклор. – 1996. – № 3–4. – С. 4–20.

⁵ *Димитров, Стр.* Скрытое христианство и ислямизационните процеси в Османската държава. // Исторически преглед. – 1987. – № 3. – С. 23.

⁶ Там же.

⁷ Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите XVI–XIX. София, 1990, с. 101.

⁸ Там же.

⁹ Там же, с. 103–112.

¹⁰ Там же, с. 17.

¹¹ Там же, с. 105.

¹² *Goodwin, J.* Lords of the horizons: a history of the Ottoman Empire. New York, 1999, p. 131. Автор также подробно описывает цвета одежды, разрешенные представителям различных этносов и конфессий. Так, например, грекам полагалось носить черные штаны и туфли, армянам – лиловые туфли и фиолетовые штаны, евреям – голубые штаны и туфли и т. д.

¹³ Этот документ неоднократно публиковался в Болгарии в различных сборниках в качестве иллюстрации тяжелого положения покоренных народов Османской империи. – См. Положението на българския народ под турско робство. Документи и материали. София, 1953, с. 97–98; *Тодорова, М.* Подбрани извори за историята на балканските народи XV–XIX век. София: Наука и изкуство, 1977, с. 56.

¹⁴ Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите, с. 180.

¹⁵ Там же, с. 287.

¹⁶ Там же, с. 255.

¹⁷ Там же, с. 247.

¹⁸ Подробнее о работорговле в Османской империи см.: *Devis F.* The Ottoman Lady. A social history from 1718 to 1918. New York-London: Greenwood press, 1986, p. 99–118.

¹⁹ ТИБИ. Т. 6, с. 43.

²⁰ ТИБИ. Т. 6, с. 370.

²¹ ТИБИ. Т. 6, с. 287.

²² ТИБИ. Т. 6, с. 228.

²³ *Макарова, И. Ф.* Болгары и турки в Османской империи: идеологические стереотипы и культурное взаимодействие. // Славянский мир в третьем тысячелетии. Межкультурный и межконфессиональный диалог славянских народов. М., 2011, с. 162–164.

²⁴ Она же. Болгарский народ в XV–XVIII вв. М.: Комкнига, 2005, с. 63.

²⁵ *Гиргас, В.* Права христиан на Востоке по мусульманским законам. СПб, 1865, с. 35.

²⁶ Положението на българския народ под турско робство. Документи и материали. София, 1953, с. 97–98; *Тодорова, М.* Подбрани извори за историята на балканските народи XV–XIX век. София, 1977, с. 56.

²⁷ ТИБИ. Т. 6, с. 66–68.

²⁸ Правила Святых апостол и Святых отец. С толкованием. М.: Паломник: Сиб. благовонница, 2000 (репринт: Правила святых апостол, святых соборов и святых отец с толкованием. М., 1876), с. 22–23 (Правило 6, толкование Аристена).