

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РФ  
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

*На правах рукописи*

**Леонтьева Анна Андреевна**

**Процессы этнокультурной интеграции  
в болгарском обществе конца XVII–XVIII вв.  
(по данным документов кадийского суда г. Софии)**

Специальность 07.00.03 – Всеобщая история  
(Новое время)

Диссертация на соискание ученой степени  
кандидата исторических наук

**Научный руководитель:**

*кандидат исторических наук, доцент*

Ольга Анатольевна Дубовик

**Москва 2020**

## Содержание

Введение.....	3
Глава I. Немусульмане и шариатский суд.....	74
§1. Правовая система Османской империи.....	74
§2. Официальный статус немусульман в Османской империи.....	81
§3. История изучения исламского права в России.....	85
§4. Наследственное право в исламе. Теория и практика применения.....	88
Глава II. Городское население: этноконфессиональная диффузия.....	104
Глава III. «Новые мусульмане».....	136
Глава IV. Мусульманские и христианские женщины: права и возможности.....	152
Глава V. Особенности материальной культуры горожан.....	180
Заключение.....	214
Источники.....	221
Литература.....	223

## Введение

Османская империя образовалась в XV–XVI вв., став одним из крупнейших государств своего времени, в составе которого на пике могущества проживало более 60 народов, а территории простирались в Азии, Северной Африке и Юго-Восточной Европе. Болгарские земли вошли в состав Османской империи на раннем этапе ее формирования – София была захвачена в 1382 г., в 1393 г. войска султана Баязида I Молниеносного (1354–1403) завоевали Тырново, тогда – столицу Второго Болгарского царства, которое и в период правления своего последнего царя Ивана Шишмана (1371–1393) к началу османского завоевания уже не было единым государством. Болгария стала первой османской провинцией в Европе, наряду с Фракией и Македонией превратившись в плацдарм для дальнейших завоеваний.

София, расположенная в центре Балканского полуострова на пересечении важнейших торговых и военных путей, после завоевания стала столицей Румелии – провинции, включавшей бóльшую часть балканских владений Османской империи, и, по сути, до XVIII в. была столицей «Европейской Турции». Отличительной чертой дальнейшего развития болгарских земель, в силу территориальной близости к центральным районам Империи, стала наиболее высокая, по сравнению с другими балканскими провинциями, степень интеграции в османскую политическую и социально-экономическую систему.

XVIII век оказался во многом переломным в истории как Османской империи в целом, так и ее балканских провинций. В это время Османская империя вступила в период кризиса, характеризуемого ослаблением военного могущества и начавшимся экономическим отставанием от быстро развивающихся европейских держав. Достигший своего пика в XVIII в. кризис получил определение структурного, а в зарубежной историографии

также был назван «эпохой аянов»<sup>1</sup>. Важнейшим фактором кризиса и одной из его причин стали разложение военно-ленной (тимарной) системы землевладения, функционирование которой было напрямую связано с постоянным расширением границ государства и ролью сипахийского ополчения как основной силы османского войска<sup>2</sup>. Это затронуло балканские провинции Империи, бывшие одним из основных центров тимарного землевладения. Происходившие изменения сказались на положении местного населения и повлияли на дальнейшее социально-экономическое развитие региона.

Еще одной важной чертой кризиса стало усиление провинциальных правителей – аянов, что вело к росту сепаратистских настроений и, в итоге, децентрализации государственной власти. Во второй половине XVIII в. провинциальная знать превратилась в могущественную олигархию, социальную группу с собственной внутренней иерархией, обладавшую необходимыми военными и экономическими ресурсами для борьбы за власть<sup>3</sup>. В условиях постоянных кровопролитных столкновений между группировками, ни одна из которых не имела достаточно возможностей для подавления конкурентов, Румелия погрузилась в «хаос массового

---

\* *Аяны* – представители региональной элиты Османской империи («знать», «нотабли»).

<sup>1</sup> *Мейер М.С.* Османская империя в XVIII в. Черты структурного кризиса. М., 1991. *Витол А.В.* Османская империя (Начало XVIII в.); *Faroqhi S.* An Economic and Social History of the Ottoman Empire: 1300–1600. Vol. 2. Cambridge, 1997. P. 411–636; *McGowan B.* The age of the ayans, 1699–1812 // *Economic and Social History of the Ottoman Empire: 1600–1914. Vol. 2. Cambridge, 1997.* P. 637–759; *Мантран Р.* Османската държава през XVIII в.: натискът на Европа // *История на Османска империя.* София, 1999. С. 279–301.

<sup>2</sup> Подробнее о сути османской военно-ленной системы и ее функционировании в болгарских землях см.: *Мутафчиева В.* Аграрните отношения в Османската империя през XV–XVI в. София, 1962; *Грозданова Е.* Българска селска община през XV–XVIII век. София, 1979. С. 22–30; *Радушев Е.* Аграрните институции в Османската империя през XVII–XVIII в. София, 1995; *Макарова И.Ф.* Болгарский народ в XV–XVIII вв. М., 2005. С. 100–154.

<sup>3</sup> *Макарова И.Ф.* На пути к феодальной анархии (болгары под властью турецкого султана) // *История Балкан. Век восемнадцатый.* М., 2004. С. 259; *Мейер М.С.* Османская империя в XVIII в. С. 119–121.

бандитизма», эпоха которого в историографии получила название «кырджалийское время»<sup>4</sup>. Условной отправной точкой этого «времени» принято считать 1779 год – начало первого похода османских властей для подавления сепаратистских выступлений, реальное же противостояние и разгул бандитизма берут свое начало в середине XVIII столетия.

Результаты этого исторического явления для дальнейшего развития болгарской истории неоднозначны. С одной стороны, феодальная анархия повлекла за собой большое число жертв среди мирного населения и нанесла значительный демографический урон болгарскому народу. Однако в то же время необходимость самостоятельно противостоять угрозам разбойных нападений способствовала сплочению болгар и росту болгарского национального самосознания на рубеже XVIII–XIX вв., что в итоге вылилось в борьбу за освобождение от «турецкого ига». Таким образом, XVIII в. стал переломным не только для Османской империи в целом, но во многом предопределил дальнейшее развитие болгарских земель, став, с одной стороны, пиком их интеграции в османскую государственную систему, с другой – последним столетием этой интеграции, поскольку XIX век явился периодом расцвета национального возрождения, итогом которого стало освобождение Болгарии от османского владычества и получение независимости. Этим обусловлен выбор *хронологических рамок исследования* – конец XVII – XVIII вв.

Начавшееся после 1989 г. в Болгарии переосмысление прошлого, особенно столь значимого и продолжительного периода как эпоха османского владычества, стремление отойти от годами насаждавшихся стереотипов делают изучаемую тему актуальной в научном отношении. Объективная трактовка истории Болгарии периода ее многовекового пребывания в составе Османской империи, ее освобождения от власти султана и своеобразия дальнейших отношений с Турцией невозможна, в том

---

<sup>4</sup> Макарова И.Ф. На пути к феодальной анархии... С. 259–260. Подробнее об историографии этого периода см. ниже.

числе, без анализа социальных процессов, происходивших в болгарских землях в два последних столетия османского владычества. Этим обусловлена **актуальность исследования.**

**Объект данного исследования** – процессы этноконфессиональной и культурной интеграции, продолжавшиеся в той или иной степени в болгарских землях с первых столетий османского господства во многом под влиянием процессов, происходивших в османском государстве в целом и достигшие в конце XVII–XVIII вв. своего пика.

**Предмет исследования** – взаимодействие христианского и мусульманского населения города Софии в рассматриваемый период, специфика сосуществования некогда завоеванного местного христианского населения с мусульманами-завоевателями.

**Цель** исследования – на примере населения города Софии проследить, какие процессы происходили в период кризиса и постепенного упадка Османской империи в городских обществах болгарских земель, проанализировать степень интеграции местного христианского населения в османское городское общество, выявить основные направления и специфические особенности этих процессов.

Для реализации поставленной цели требовалось решить следующие исследовательские **задачи**:

- На основе протоколов раздела наследства рассмотреть мусульманскую традицию наследственного права, его применение и соблюдение установленных законом норм на практике; выявить обращения христиан в кадийские суды при разделе наследства; попытаться ответить на вопрос: чем руководствовались христиане (имевшие возможность решать подобные вопросы внутри своей общины), отдавая предпочтение рассмотрению наследственных дел в рамках мусульманского права в кадийском суде.
- Проанализировать этноконфессиональный состав населения городских кварталов г. Софии, проследив по документам

кадийского суда расселение и сосуществование представителей различных конфессий внутри города.

- Определить масштаб исламизационных процессов в болгарском обществе в означенный период; выявить и представить возможные мотивы добровольной смены религии христианами; показать отношение болгарского общества к мусульманам в первом поколении.

- Сравнив имущественно-правовое положение христианских и мусульманских женщин в обществе, сопоставить их материальное положение; выявить возможные различия их общественного положения; показать особенности семейных отношений в болгарском обществе.

- Изучив состав описей имущества городских жителей различных социальных слоев и конфессий, проследить специфику развития материальной культуры жителей г. Софии и оценить взаимное влияние мусульманской и христианской культур, в том числе, на бытовом уровне.

Поставленные цели и задачи, в соответствии с принятыми хронологическими рамками, определяют *структуру работы*.

**Первая глава** посвящена наследственным нормам исламского права и их соблюдению в кадийском суде в XVIII в. В ней также анализируются случаи обращения немусульман в шариатские суды.

**Во второй главе**, на основе документов купли-продажи, рассматриваются этноконфессиональный состав населения городских кварталов г. Софии, процесс размывания их замкнутости городских кварталов и специфика соседского сосуществования представителей различных религий и этносов в городе.

**В третьей главе** исследуются процессы естественной исламизации в г. Софии, прослеживается степень интеграции мусульман в первое поколение в городское общество, а также восприятие смены религии населением.

**Четвертая глава посвящена** сравнительному анализу положения мусульманской и христианской женщин в имущественно-правовой сфере, изучены семейные отношения, в частности специфика бракоразводных процессов, соблюдение общепринятых традиций.

**Пятая глава** посвящена изучению особенностей материальной культуры жителей Софии, выделению понятия ценностей и взаимопроникновению мусульманской и христианской культур.

**Основные положения диссертации:**

1. Особенностью исламского права являлась высокая степень защищенности вдов и сирот. Область наследственного права в шариате отличалась сложностью и четко прописанными нормами распределением наследственных долей, что отличало его от традиционного христианского права, что можно считать основной причиной обращения христиан в шариатские суды. Наследственные доли, полученные родственниками в результате распределения наследства по нормам шариата могли превышать получаемые при решении этого вопроса внутри православной общины.
2. На протяжении исследуемого периода наблюдалось постепенное размывание этнической замкнутости городских кварталов. Замкнутые в этническом плане кварталы в конце XVIII в. были редким исключением. Мусульмане и христиане активно взаимодействовали в экономической сфере, заключая сделки по купле-продаже недвижимости, выдавая займы, выступая в качестве поставщиков.
3. XVIII век стал периодом роста т. н. «добровольной исламизации» – массового перехода в ислам представителей других религий, о чем свидетельствует рост числа горожан с антропонимом «потомок Абдуллаха» – мусульман в первом поколении. Во многом это обусловлено более широкими возможностями, предоставляемыми мусульманам: принятие ислама влекло за собой как разовые выплаты,

так и возможность повышения социального статуса и продвижения в профессиональной сфере. Имело место косвенное принуждение к принятию ислама путем создания государством условий, способствующих переходу в господствующую религию.

4. В регламентированном мусульманским правом обществе женщины независимо от своей конфессиональной принадлежности обладали возможностью распоряжаться собственным имуществом. Имущественное положение женщин обеих религий, круг их кредиторов и должников позволяют говорить об их активной включенности в экономическую жизнь Софии.

5. Сведения имущественных описей позволяют говорить о том, что домашняя утварь, предметы быта, которыми владели схожие по достатку мусульманские и христианские семьи, были сопоставимы по набору предметов. Вместе с тем существование национальной самоидентификации прослеживается в сохранении болгарами народного костюма и традиционных ювелирных украшений, восприятию их как ценности и передачи из поколения в поколение. Вопреки мнению о запрете христианам на ношение оружия, оно находилось в их собственности, но, в отличие от турок, не имело характера статусных вещей.

6. В городском обществе Софии в XVIII в. не существовало угрозы ассимиляции болгарского населения и утраты ими национальной идентичности. Имело место активное взаимодействие турок и болгар в различных сферах жизни, однако это не позволяет говорить о растворении болгар в турецком этносе.

**Апробация результатов.** Результаты исследования были представлены в качестве докладов на ряде всероссийских и международных конференций, в том числе: на ежегодной конференции Никитинские чтения (Институт славяноведения РАН, Москва, 2010, 2014, 2016, 2020 гг.); ежегодная конференция молодых ученых «Славянский мир: общность и многообразие»

(Институт славяноведения РАН, Москва, 2014, 2015, 2016, 2018 гг.); История востоковедения: традиции и современность. II и III всероссийская научная школа-конференция аспирантов и молодых ученых. (Институт востоковедения РАН, Москва, 2014, 2015 гг.); Международный конгресс историков-славистов «Как сегодня изучать историю славянского мира?» (СПбГУ, Санкт-Петербург. 2017 г.); Балканские чтения 15. «Балканский тезаурус: Коммуникация в сложно-культурных обществах на Балканах» (Институт славяноведения РАН, 2019 г.); XII Международный конгресс по изучению Юго-Восточной Европы (AIESEE, МАЮВЕ) (Бухарест, 2019 г.); «Аксиологическое изучение славянских языков» (Институт славяноведения РАН (Москва), Институт болгарского языка им. Л. Андрейчина БАН (София, Болгария), Институт славистики им. Я. Станислава САН (Братислава, Словакия); Братислава, 2019 г.) и др.

Основные положения диссертационного исследования отражены в 20 печатных работах, из которых 4 опубликованы в рецензируемых научных журналах, рекомендованных ВАК Министерства науки и образования России<sup>5</sup>.

**Степень изученности.** Болгары из-за постоянных разноплановых контактов с мусульманским населением были подвержены сильному культурному влиянию ислама. Уже в конце XV в. современники обращали внимание на ориентальный облик румелийских городов, магометанский стиль большинства зданий, в том числе жилых домов христиан. К началу XVIII в. можно говорить о проникновении элементов восточного стиля даже

---

<sup>5</sup> *Леонтьева А.А.* «Новые мусульмане» в болгарских провинциях в составе Османской империи (по данным кадийских регистров г. Софии к. XVII–XVIII вв.) // Вестник МГУ. Серия 13. Востоковедение. 2014. № 2. С. 51–62; *Она же.* Хюджеты как источник по истории болгарских земель XVII – начала XIX вв. // Вестник славянских культур. 2014. № 4. С. 22–27; *Она же.* Наследственные протоколы кадийского суда XVII – начала XIX века в болгарских землях // Славяноведение. 2015. № 1. С. 65–70; *Она же.* Кадийские суды на османских Балканах и местные христиане в XVIII в. (на примере г. Софии) // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. 2019. Т. 15. № 4. С. 137–152.

во внутреннее убранство городских домов болгар, что позволяет некоторым исследователям утверждать, что этот народ подвергался *скрытой ассимиляции*<sup>6</sup>. В связи с этим следует остановиться на специфике терминологии, касающейся интеграционных процессов.

Терминологический аппарат и методология исследований этнических процессов в отечественной этнографической науке начали активно разрабатываться на рубеже 1960–1970-х годов, когда в рамках развернувшейся дискуссии по теории этноса и нации был затронут также ряд смежных вопросов, в частности, об определении этнических процессов. При этом важно учитывать, что разработка терминологического аппарата велась, в первую очередь, на примере этнических процессов, проходивших в СССР.

Согласно устоявшейся в этот период терминологии, **этнические процессы** – процессы, приводящие в конечном счете к изменению этнической (национальной) принадлежности людей – разделяются на два основных типа: процессы этнического разделения и этнического объединения<sup>7</sup>.

Представление о видах этнических процессов складывалось постепенно: изначально были выделены процессы консолидации, затем, в ходе дальнейшего рассмотрения этого вопроса, в особый вид был выделен процесс естественной ассимиляции, при этом некоторые ученые были склонны рассматривать ее как разновидность консолидации. Дальнейшие исследования привели к обособлению в начале 1970-х годов среди собственно этнических процессов объединительного характера (наряду с консолидацией и ассимиляцией), также процесса межэтнической интеграции (сближения)<sup>8</sup>. В дальнейшем, к началу 1980-х годов, среди

---

<sup>6</sup> 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. 161.

<sup>7</sup> Козлов И.В. Типы этнических процессов и особенности их исторического развития // Вопросы истории. 1968. № 9. С. 96.

<sup>8</sup> Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М., 1983. С. 237.

консолидационных процессов были выделены этнотрансформационные процессы (приводящие к появлению нового этноса) – процессы слияния нескольких родственных по языку и культуре этнических единиц в одну новую, более крупную этническую общность, и этноэволюционные (внутриэтнические) процессы, ведущие к формированию новой этнической общности, за счет внутреннего сглаживания различий между имеющимися внутри них субэтническими группами.

Таким образом, по Ю.В. Бромлею, выделяются следующие типы этнических процессов объединительного характера.

1. *Консолидация* – вид объединительных процессов, означающий «сплачивание близких по языку и культуре этносов или частей этносов в более крупную этническую общность или включение в уже сформировавшийся этнос близкой этнической группы»<sup>9</sup>. Поскольку в нашем исследовании речь идет о взаимовлиянии болгарского (славянского, христианского) и турецкого (османского, мусульманского) компонентов, данный тип этнических процессов можно исключить).

2. *Ассимиляция* представляет собой взаимодействие двух этносов, в результате которого один из них поглощается другим и утрачивает этническую идентичность, может проходить как естественным, так и насильственным путем<sup>10</sup>.

3. *Интеграция* – в межкультурном взаимодействии объединение в одно общество разных групп при присущих им культурных индивидуальностях<sup>11</sup>.

4. Кроме того, как в качестве самостоятельного вида этнических процессов, так и в виде одного из этапов интеграции выделяется процесс *аккультурации* – приобретение группой лиц основных черт культуры другого этноса при сохранении основных черт «прирожденной культуры».

Необходимо учитывать тесную взаимосвязь этих разновидностей.

---

<sup>9</sup> Садохин А.П., Грушевицкая Т.Г. Основы этнологии. М., 2003. С. 339.

<sup>10</sup> Там же. С. 337.

<sup>11</sup> Там же. С. 339.

В первую очередь рассматриваемые процессы различаются своими результатами: если *консолидация* и *ассимиляция* приводят к относительно полной этнической однородности, то *интеграция* сопровождается лишь возникновением общих этнических черт у взаимодействующих этносов, при этом в различных сферах этноса соответствующие изменения происходят не одинаково. Наименее значительные изменения (из всех трех разновидностей) происходят при межэтнической интеграции, наибольшие – при ассимиляции. Как правило, наиболее подвержена изменениям сфера бытовой культуры<sup>12</sup>. Значительно заметнее и резче изменяется языковая сфера: обычно сначала наступает двуязычие и лишь затем полная смена языка. Однако, как и этнические изменения в сфере бытовой культуры, перемена языка еще не означает перехода в другое этническое состояние. В таком качестве выступает лишь смена этнического самосознания, протекающая внешне в форме скачка. Известны случаи, когда перемена языка и многих сторон культуры не влекли за собой изменения национального самосознания<sup>13</sup>.

В настоящее время изучаемая тема представлена в России немногочисленными исследованиями, освещающими те или иные аспекты развития болгарских земель в составе Османской империи. При этом документы кадийских регистров авторами работ практически не привлекаются. В Болгарии интерес к изучаемой теме более высок, однако исследования в этом направлении лишь начинают развиваться и приобретать научную основу. Для более полного раскрытия темы следует прежде всего остановиться на традиции изучения османского периода болгарской истории. Внимание славистов-болгаристов традиционно в большей степени привлекали периоды раннего и позднего средневековья, национального Возрождения и новейшей истории. Эпоха османского владычества – с

---

<sup>12</sup> Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. М., 1973. С. 157–158.

<sup>13</sup> Козлов В.И. К вопросу об изучении этнических процессов у народов СССР (опыт исследования на примере мордвы) // Советская этнография. 1961. № 4. С. 60.

момента завоевания до начала Возрождения – является, в силу ряда причин, одним из наименее изученных периодов истории Болгарии. Внимание же историков-османистов приковано в первую очередь к истории Османской империи в целом и общеосманским процессам; при этом вопросы развития отдельных провинций, в частности, болгарских земель в составе османского государства в их трудах практически не затрагиваются.

Основы историографической традиции восприятия османского периода болгарской истории были заложены в XIX в. Именно тогда сложилась концепция восприятия истории положения болгарских земель под османской властью.

В этот период болгарскими исследователями рассматривались различные аспекты болгарской истории османского периода, выпускались немногочисленные обобщающие работы<sup>14</sup>. Однако первые научные труды, посвященные именно османскому периоду и оказывающие влияние на его дальнейшее изучение и по сей день, были созданы за пределами Болгарии.

В 1872 г. в петербургском «Журнале Министерства народного просвещения» был опубликован курс лекций по болгарской истории в османский период<sup>15</sup>, прочитанный профессором Варшавского университета Викентием Васильевичем Макушевым (1837–1883).

Проанализировав положение Болгарии незадолго до вторжения турок, автор пришел к заключению, что завоевание было неизбежно – Болгария пала бы в любом случае, если не от османов, то от венгров. При этом, как подчеркивал Макушев, завоевание болгарских земель венграми сопровождалось бы уничтожением православия и родного языка, а при турецком владычестве болгары могли надеяться на свободу вероисповедания

---

<sup>14</sup> *Захариев С.* Географско-историко-статистическо описание на Татар-пазарджишката кааза. Вена, 1870; *Кръстевич Г.* История българска. Т. I. Цариград, 1889.

<sup>15</sup> *Макушев В.* Болгария под турецким владычеством, преимущественно в XV и XVI веках // Журнал Министерства народного просвещения (далее – ЖМНП). 1872. № 10. Ч. 163. С. 286–329.

и сохранение народности<sup>16</sup>. В целом, по оценкам ученого, первые столетия османского владычества характеризовались «миром и таким благоденствием, какого Болгария давно уже не знала: турки отличались веротерпимостью, справедливостью и многими высоконравственными качествами (...) подати были незначительны, вера, честь, личная свобода и имущество были ограждены законом и обычаем. Турецкая сила защищала болгар от врагов»<sup>17</sup>. Переломным для болгарских земель под османской властью стал XVII век, когда изменилась политика султанов по отношению к христианскому населению. Как подчеркивал Макушев, причина этого крылась во внешнеполитической ситуации и возросшем влиянии на Империю западноевропейских стран, в первую очередь, Венеции<sup>18</sup>. К этому времени относится изменение отношения османского государства к подданным-христианам – введение новых податей, рост числа янычар и притеснение ими местного населения.

Следует отметить, что при перечислении тягот болгар под османской властью Макушев не затрагивал аспект смены религии христианским населением, в отличие от современных болгарских историков, делающих основной акцент именно на исламизационных процессах. Макушеву, по сравнению со многими его современниками, в меньшей степени был присущ романтический подход к рассмотрению данного периода, характерный для многих историков того времени. Анализируя научное наследие ученого, российская исследовательница Л.П. Лаптева определила его метод изучения источников как позитивистский. Однако, по ее замечанию, это был еще «незрелый» позитивизм – в трудах Макушева он проявился лишь в незначительной мере (отсутствовал интерес к экономическим проблемам). Кроме того, по мнению Лаптевой, для него характерна недостаточная критика источников – «они используются ученым – писала она – скорее в

---

<sup>16</sup> Там же. С. 288–289.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Там же. С. 312.

качестве основы для изложения сюжетов, без какого-либо определения степени их достоверности или сомнительности»<sup>19</sup>.

Исследование Макушева представляется достаточно цельным. Однако, важно подчеркнуть, что в отличие от труда чешского историка Константина Иречека (1854–1918) «История болгар»<sup>20</sup>, написанного несколькими годами позже, оно не оказало столь сильного влияния на дальнейшее развитие исследований османского периода болгарской истории.

Труд Иречека «История болгар» вышел на чешском<sup>21</sup> и немецком<sup>22</sup> языках, в 1878 г. был переведен на русский<sup>23</sup> и болгарский<sup>24</sup> языки. Османскому завоеванию и периоду османской власти в болгарских землях посвящены две главы данного исследования<sup>25</sup>. По мнению автора, это время – «самый печальный и темный период болгарской истории»<sup>26</sup>. Как подчеркнул Иречек, к моменту написания его исследования османские архивы были недоступны, а местные («домашние») источники были настолько немногочисленны, что «историку часто приходится по необходимости, за неимением других источников, прибегать к сказаниям и песням»<sup>27</sup>. Именно источниковая база, используемая Иречек в «Истории болгар», стала объектом серьезной критики со стороны Макушева. В детальном обзоре этого труда<sup>28</sup> русский ученый анализирует его перевод на русский язык, вышедший в Одессе в 1878 г., и ставит целью рассмотрение двух вопросов – качество этого перевода, вызвавшее у него немало вопросов, и собственно

<sup>19</sup> Лантева Л.П. История славяноведения в России в XIX в. М., 2005. С. 650.

<sup>20</sup> Иречек К. История болгар. Одесса, 1878.

<sup>21</sup> Jireček K. Dějiny národa Bulharského. Praha, 1876.

<sup>22</sup> Jireček C. Geschichte der Bulgaren. Prag, 1876.

<sup>23</sup> Иречек К. История болгар. Одесса, 1878.

<sup>24</sup> Он же. История на българите. Велико Търново, 1886.

<sup>25</sup> Он же. История болгар. С. 572–621, 621–651.

<sup>26</sup> Там же. С. 572.

<sup>27</sup> Там же. С. 573.

<sup>28</sup> Макушев В.В. История болгар в труде К. Иречека // ЖМНП. 1878. № 4 (Ч. 166). С. 239–296; № 5 (Ч. 167). С. 52–109.

ценность «Истории болгар» для науки. Рассматривая каждую главу монографии Иречека, Макушев подробно остановился и на тех из них, которые посвящены положению болгарских земель под османской властью. По его мнению, исследование представляет собой пересказ двух источников, а «самостоятельный труд Иречека ограничился лишь тем, что он воспользовался славянскими источниками, имеющими, впрочем, весьма мало значения»<sup>29</sup>. Макушев обвинил автора в искажении и умалчивании некоторых сведений источников. Кроме того, по его мнению, Иречек ошибочно придал большое значение народным преданиям, в том числе, записанным С. Захариевым<sup>30</sup>, которые, на его взгляд, не заслуживают доверия. Непонимание Макушева вызвал также тот факт, что в своем труде Иречек не использовал сведений, опубликованных ранее российским ученым. Объяснение этому Макушев видит в том, что «они не подходят под его кругозор: как воспитанник западно-славянской школы, проповедующей, что виновниками всех бедствий славян были их соседи, он не может освоиться с мыслью, что болгарам под турецким владычеством в первые два века (XV и XVI) было гораздо лучше, чем под властью последних своих царей»<sup>31</sup>.

Рецензия Макушева на труд Иречека послужила поводом для дискуссии. Марин Дринов (1838–1906), болгарский историк и филолог, профессор Харьковского университета, автор положительного отзыва на труд Иречека<sup>32</sup>, (где указывалось, что ««Болгарская история» еще долгое время будет исходным пунктом, от которого будут начинаться все исследования нашего

---

<sup>29</sup> Макушев В.В. История болгар в труде К. Иречека // ЖМНП. 1878. №5 (Ч 167). С. 83.

<sup>30</sup> С. Захариевым в 1870 г. был опубликован «Летописный рассказ Методия Драгинова» в труде «Географско-историко-статистическо описание на Татарь-Пазарджишката каза», изданном в Вене в 1870 г. (см. фототипное издание: Захариев С. Географско-историко-статистическо описание на Татарь-Пазарджишката каза. Пазарджик, 1970. С. 65–68).

<sup>31</sup> Макушев В.В. История болгар в труде К. Иречека. С. 94.

<sup>32</sup> Дринов М.К. Иречек, България история. (Писмо до дружеството) // Съчинения на М. Дринова. Т. III. София, 1915. С. 234–246.

прошлого»<sup>33</sup>), писал Макушеву, что его требования к труду Иречека были бы применимы к многотомному труду по истории Болгарии, но не к «относительно копелиарной книге, какова “История” Иречека»<sup>34</sup>.

По мнению Л. П. Лаптевой, не все претензии, предъявленные Макушевым Иречку, правомерны – он, как отмечает исследовательница, «подошел к произведению чешского балканиста с завышенными требованиями». Иречек, безусловно, уступал Макушеву в знании архивных документов, «да и мало кто, – пишет Л.П. Лаптева – в то время мог сравниться с российским ученым». Однако, по ее мнению, труд Иречека создавался с иной целью – дать общее представление о не изученной еще на тот момент истории Болгарии, и «многие недочеты сочинения Иречека и вытекают из характера работы, из той задачи, которая стояла перед автором»<sup>35</sup>.

Как отметила современная болгарская исследовательница Ц. Георгиева, именно труд Иречека, переведенный на болгарский язык в 1876 г., на протяжении десятилетий оставался единственным комплексным научным исследованием османского периода болгарской истории, и именно две главы этого труда сформировали в болгарской историографии первую научную парадигму восприятия периода османской власти<sup>36</sup>. Таким образом, можно сказать, что именно дискуссия между Иречком и Макушевым стала переломным моментом, определившим развитие историографии османского периода болгарской истории.

В дальнейшем на протяжении длительного времени (вплоть до последних десятилетий XX века) болгарской историографии был присущ

---

<sup>33</sup> Там же. С. 246.

<sup>34</sup> Цит. по: *Минкова Л.* Переписка Викентия В. Макушева с Марином Ст. Дриновым 1869–1878 // *Bulgarian Historical Review*. 1981. N 1–2. С. 212.

<sup>35</sup> *Лаптева Л.П.* Указ. соч. С. 654.

<sup>36</sup> *Георгиева Ц.* Развитие и тенденции на проучванията върху историята на българския народ през XV–XVII в. // *България през XV–XVIII в. Историографски изследвания*. Т. I. София, 1987. С. 17.

«романтическо-сентиментальный» (как его определили позже некоторые исследователи<sup>37</sup>) подход к рассмотрению периода османской власти и его значения для истории Болгарии. Именно начиная с Возрождения «в общественном сознании прочно закрепилось представление о “мрачных, темных временах”, когда болгары, лишённые самостоятельной политической жизни, были обречены на культурное бесплодие»<sup>38</sup>.

Придерживался такого видения и Дринов. Будучи в первую очередь специалистом по средневековой истории Болгарии, к османскому периоду он обращался нечасто, однако два его труда оказали влияние на дальнейшее изучение некоторых аспектов истории этого времени<sup>39</sup>.

В статье 1882 г., посвященной болгарским летописным рассказам конца XVII в.<sup>40</sup>, Дринов впервые подверг их критическому анализу с точки зрения истории болгарского языка. В центре его внимания – рассказ священника Петра, обнаруженный на полях болгарского летописного сборника XVI в. Публикуя этот текст, Дринов сопровождает его подробными комментариями. По мнению ученого, сведения, приводимые в этом документе, перекликаются с другим источником – летописным рассказом священника Мефодия Драгинова 1657 г., который в XIX в. был одним из основных источников по болгарской истории в османский период и, как уже

---

<sup>37</sup> Желязкова А. Формиране на мюсюлманските общности и комплексите на Балканската историография // Мюсюлманските общности на Балканите и в България. Исторически ескизи. София, 1997. С. 11–12.

<sup>38</sup> Георгиева Ц. Развитие и тенденции на проучванията върху историята на българския народ през XV–XVII в. С. 17.

<sup>39</sup> Подробно об исследованиях османского периода в научном наследии М. Дринова см.: Горина Л.В. Профессор Марин Дринов о болгарской народности в Османской империи // Дриновский сборник. Т. 4. Харьков, 2011. С. 7–17.

<sup>40</sup> Дринов М. Български летописен разказ отъ края на XVII век (като гравивце за историята на българския език) // Периодично списание за българското книжовно дружество в Средец. Кн. III. Средец, 1882. С. 1–19.

в конце XX в. отметили многие историки, во многом послужил основой для складывания «историографического мифа» о турецком иге<sup>41</sup>.

При этом в статье «Историческое освещение статистики народностей в восточной части Болгарского княжества»<sup>42</sup> (1884 г.) Дринов подверг сомнению достоверность другого болгарского источника, предположив, что «Второе разорение Болгарии» – фальсификация XIX в., принадлежащая перу Неофита Бозвели. После критического анализа его текста автор заключает, что сведения о массовой исламизации в нем сильно преувеличены, и нельзя говорить о том, что насильственная исламизация в равной мере затронула болгарские земли в пространстве от Черного моря до Видина и вдоль дунайского побережья<sup>43</sup>. Как отметил современный болгарский ученый Е. Радусев, это явилось первой попыткой критического подхода к анализу источника, однако, не повлияло на дальнейшее развитие болгарской историографии, в которой еще долгие годы продолжали существовать подобные «историографические мифы», основанные на вере в подлинность «домашних» источников<sup>44</sup>.

Эта статья важна также тем, что здесь Дринов впервые затронул вопрос демографического развития Восточной Болгарии в XV–XVI вв.<sup>45</sup>. Опираясь

---

<sup>41</sup> См.: Желязкова А. Проблемът за достоверността на някой домашни извори, трайно залегнаха в българската историография // Социологически преглед. 1990. № 3. С. 63–72; Тодоров И. Летописният разказ на поп Методи Драгинов // Старобългарска литература. 1984. № 16. С. 56–79; Грозданова Е., Андреев Ст. За и против хрониката на поп Методи Драгинов – без пристрастия и предубеденост // Rhodopica. 2002. № 1–2. С. 465–479.

<sup>42</sup> Дринов М. Историческо осветление върху статистиката на народностите въ источната част на Българското Княжество // Периодическо списание на Българското книжовно дружество в Средец. 1884. № 7. С. 1–24.

<sup>43</sup> Дринов М. Историческо осветление върху статистиката на народностите въ источната част на Българското Княжество... С. 9.

<sup>44</sup> Радусев Е. Помачите. Християнство и ислям в Западните Родопи с долината на р. Места, XV–30-те години на XVIII век. Ч. I. София, 2005. С. 233.

<sup>45</sup> Георгиева Ц. Развитие и тенденции на проучванията върху историята на българския народ през XV–XVII в. С. 20.

на сведения сербских летописных источников, фольклор и данные записей жителя Дубровника Павла Джорджича 1595 г. о его путешествии по болгарским землям, Дринов проанализировал национально-религиозный состав их населения и пришел к выводу, что изначальная численность болгарского населения была значительно выше по сравнению с численностью после османского завоевания<sup>46</sup>. Кроме того, по его мнению, данные вышеуказанных источников подтверждают сведения болгарских летописных рассказов о волне насилия и принудительной исламизации на начальном этапе османской власти<sup>47</sup>.

Последователем концепции Макушева в болгарской историографии принято считать знаменитого болгарского историка, ректора Софийского университета (1913–1914 и 1924–1925 гг.) Василя Златарского<sup>48</sup> (1866–1935). Он писал о катастрофичности роли османского завоевания, но в то же время был склонен разделять точку зрения на ситуацию, сложившуюся в ходе завоевания на востоке и западе Болгарии: в Восточной Болгарии завоевание сопровождалось большими разрушениями и опустошением земель, западные же земли оправились от последствий катастрофы. Однако, по мнению Златарского, после падения Константинополя в 1453 г., в болгарских землях наступил продолжительный мирный период, с одной стороны, давший возможность завоевателям укрепить свою власть в захваченных провинциях, с другой, – завоеванные народы смогли вернуться к мирной жизни<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> Дринов М. Историческо осветление върху статистиката на народностите въ источната част на Българското Княжество. С. 24.

<sup>47</sup> Там же. С. 11.

<sup>48</sup> Димитров Стр. Българската народност през XV–XVII век // Материали на научна конференция «Българската народност и нация през вековете». Част 1. София, 1988. С. 47–115. В 2001 г. статья была переиздана с незначительными авторскими дополнениями в: Изследвания в чест на чл.-кор. професор Страшимир Димитров. София, 2001. С. 15.

<sup>49</sup> Златарски В.Н. Нова политическа и социална история на България и на Балканския полуостров. София, 1921. С. 3–5.

Складывание в болгарской исторической науке отдельного направления, посвященного истории болгарских земель под османской властью в XV–XVIII вв., произошло относительно недавно. Ц. Георгиева выделила несколько значимых факторов, определяющих особенности данного направления в болгарской историографии. В первую очередь, это исключительное многообразие источниковой базы, при котором нередко выбор источника того или иного типа не только способствует выбору темы и проблемы исследования, но и в значительной степени обуславливает выводы и складывающиеся в результате исследований концепции. Еще один важный фактор – понимание неразрывной связи истории Болгарии этого периода с историей Османской империи, что делает невозможным исследование болгарской истории вне контекста османистики<sup>50</sup>.

Важнейшие особенности этой научной школы заключаются в ее непрерывности и преемственности с начала XX в., когда были заложены основы изучения османских документов. Е. Грозданова дала достаточно емкое и верное, на наш взгляд, определение данному направлению болгарской исторической науки: *«Болгарская османистика – это обнаружение источников и источниковедение, исследования в области дипломатики и палеографии, в значительной степени в непосредственной связи с проблемами прежде всего (но не только) болгарской и балканской истории XV–XIX вв.»*<sup>51</sup>. Рассмотрение болгарской историографии XX в. периода османской власти в диссертации осуществляется с учетом данного определения.

---

<sup>50</sup> Георгиева Ц. Развитие и тенденции на проучванията върху историята на българския народ през XV–XVII в. С. 11–13.

<sup>51</sup> Грозданова Е. Българската османистика на границата между две столетия – приемственост и обновление // Исторически преглед. 2005. № 1–2. С. 98. О болгарской османистике также см.: Grozdanova E. Bulgarian Ottoman Studies at the turn of two centuries: continuity and innovation // Études Balkaniques. 2005. N 3. P. 93–146; Грозданова Е. Современное состояние и перспективы болгарской османистики (1999–2009 гг.) // Османский мир и османистика. Сборник статей к 100-летию со дня рождения А.С. Тверетиновой (1910–1973). М., 2010. С. 57–74.

История болгарской османистики восходит к концу XIX в., когда началось формирование фондов Национальной библиотеки им. Свв. Кирилла и Мефодия (НБКМ) – главной научной библиотеки Болгарии, и в нее стали поступать первые документы османского происхождения, в первую очередь – архивы кадийских судов<sup>52</sup>. В соответствии с османской традицией эти материалы хранились на местах, а не пересылались в столицу Империи. В частности, местом хранения кадийского архива г. Софии традиционно являлось медресе при Черной мечети (ныне – церковь Святых Седьмочисленников)<sup>53</sup>, откуда впоследствии документы были переданы в Восточный отдел НБКМ и составили основу ее коллекции восточных документов. Значительную часть этой коллекции составляют также документы кадийского суда г. Видина, а также ряда других болгарских городов\*. В настоящее время собрание османских документов Восточного отдела НБКМ, по некоторым данным, является третьим в мире после собраний Стамбула и Каира<sup>54</sup>, по более скромным оценкам – вторым после

---

<sup>52</sup> Подробно историю формирования фондов Восточного отдела НБКМ см.: *Иванова С.* Историята и съвременното състояние на колекция сиджиле в ориенталския отдел на НБКМ // Известия на държавните архиви. София, 1997. Т. 74. С. 3–32.

<sup>53</sup> *Шиваров С.* Сиджилите на Софийския шариатски съд (кратък обзор). <[http://nationallibrary.bg/wp/wp-content/uploads/2016/08/Obzor\\_sijills\\_Sofia.pdf](http://nationallibrary.bg/wp/wp-content/uploads/2016/08/Obzor_sijills_Sofia.pdf)> (дата обращения: 13.07.2020).

\* Существует также версия, по которой значительную часть коллекции Восточного отдела НБКМ составляют документы, купленные и перепроданные болгарским торговцам двумя аферистами из центрального архива в Стамбуле (Baş Arşivi) в качестве макулатуры в количестве одного вагона поезда. См.: *Шенгелия Н.Н.* Османские документальные источники о народах Кавказа, хранящиеся в архивах Болгарии // Советское востоковедение. Проблемы и перспективы. М., 1988. С. 140–143; *Бобровников В.О.* Российские мусульмане после архивной революции: взгляд с Кавказа и из Болгарии // Мусульмане в новой имперской истории. М., 2017. С. 80–103.

<sup>54</sup> *Драганова С.* Мека и Медина в българския османски архив // Из живота на европейските провинции на Османската империя през XV–XIX век. Сборник изследвания в памет на проф. д.и.н. Е. Грозданова. София, 2016. С. 510.

коллекции г. Сараево по объему хранения османских документов на Балканах и одним из старейших в Европе<sup>55</sup>.

Изначально основное внимание болгарских исследователей было сосредоточено, главным образом, на переводах и публикациях османских источников. Характерной чертой развития османистики этого периода являлось то, что их переводами и публикацией занимались люди, не имевшие специального исторического или филологического образования, но в совершенстве владевшие османским языком, поскольку принадлежали к поколению, выросшему в Османской империи (изучение государственного языка в школах и высших учебных заведениях было обязательным).

Одним из первых проявил себя на этом поприще Диаманди Ихчиев (1854–1913) – переводчик министерства иностранных дел Болгарии, который, как позже подчеркнул Б. Недков, «не был ни специалистом-востоковедом, (...) ни тюркологом, зато он прекрасно владел литературным османским языком и смог успешно справиться с поставленными перед ним задачами»<sup>56</sup>. В 1900 г.<sup>57</sup> Ихчиев был приглашен на работу в недавно созданный Восточный отдел Национальной библиотеки, где занялся описанием поступивших в библиотеку документов на восточных языках. Помимо описания фондов, Ихчиев опубликовал большое число переводов османских документов с подробными историческими комментариями<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> *Faroqhi S. Approaching Ottoman History. An Introduction to the Sources. Cambridge: Cambridge University press, 1999. P. 58–59.*

<sup>56</sup> *Недков Б. Ориенталистика в Софийска народна библиотека // Годишник на библиографския институт, София, 1947. С. 8.*

<sup>57</sup> Б. Недков в своем очерке по истории болгарского востоковедения определяет приход Д. Ихчиева в 1900 г. на работу в НБКМ как дату начала работы ее Восточного отдела. (*Недков Б. Ориенталистика в Софийска народна библиотека. С. 8.*)

<sup>58</sup> См.: *Ихчиев Д. Ценен исторически паметник по борба за освобождението от турското робство на южни славяни // Българска сбирка. 1904. № 13. С. 171–176; Он же. Исторически принос за «войганите» при турската власт от 1374 год дори до 1839 год след р. Хр. – до Танзимата // Периодическо списание на Българското книжовно дружество в София. 1905. № 67. С. 705–742;*

Необходимо отметить труд Ихчиева «Турецкие документы Рильского монастыря»<sup>59</sup>, в котором опубликовано более 600 документов, относящихся к 1402–1881 гг. Материалы систематизированы по видам (всего 23 группы документов) и приведены в хронологическом порядке. Особое внимание автором публикации было уделено ферманам, поскольку, как поясняет он в предисловии, «это документы, которые вышли непосредственно из кабинета султана (дивани хумаюн)»<sup>60</sup>. В связи с этим Ихчиев счел необходимым, помимо переводов, дать также их археографическую характеристику – описание внешнего вида и состояния документа, качества бумаги, чернил, вида почерка.

Таким образом, благодаря трудам Ихчиева была сформирована новая на тот момент источниковая база для исследования болгарской истории в османский период, а также были заложены основы болгарской османистики как исторической дисциплины.

В начале XX в. интерес к османским документам из собрания НБКМ проявляли не только болгарские, но и иностранные ученые. Так, в 1912 г. во Львове польским исследователем Яном Гржегоржевским на польском и османском языках были опубликованы выдержки из сиджилов, посвященные Венскому походу<sup>61</sup> османской армии и осаде Вены в 1683 г. Эта публикация представляет собой один из первых фундаментальных трудов по переводу и введению в научный оборот османских документов. Это также первое издание, в котором дается детальная характеристика сиджилов как исторического источника, описывается их структура и отдельно рассматриваются виды документов, которые могут входить в сиджил<sup>62</sup>. Кроме того, публикация документов в точном переводе и с приложением

---

*Он же.* Материали за история ни под турско робство // Известия на Историческо дружество в София. 1905. № 1. и др.

<sup>59</sup> *Ихчиев Д.* Турските документи на Рилския манастир. София, 1910.

<sup>60</sup> Там же. С. VI.

<sup>61</sup> *Grzegorzewski J.* Z sidżyllatów rumelijskich epoki wyprawy wiedeńskiej; akta tureckie. Lwów, 1912.

<sup>62</sup> *Ibid.* S. 7–11.

текста на языке оригинала позволяет оценивать это издание как во многом опередившее свое время.

Среди болгарских исследователей османских документов следующего поколения необходимо назвать Гылыба Гылыбова (1892–1972). Получив среднее образование в Стамбуле, он окончил юридический факультет Софийского университета. Его перу принадлежит ряд учебных пособий по турецкому языку<sup>63</sup>, пособий и книг для чтения по османскому языку<sup>64</sup>. Помимо этого, он активно занимался переводами архивных османских документов, в том числе сиджилов. В 1960 г. на немецком языке в Мюнхене были опубликованы документы софийского сиджила XVI–XVII вв., утраченного в период Второй мировой войны. Таким образом, эта совместная работа с австрийским востоковедом Гербертом Дудой<sup>65</sup> представляет единственные дошедшие до наших дней данные о содержании утраченного сиджила. Публикация содержит не дословный перевод документов, а краткие аннотации, передающие лишь основное содержание протоколов, что, к сожалению, несколько ограничивает возможности изучения этого источника.

Еще одной значимой фигурой в истории болгарской османистики является Борис Недков (1910–1975), изучавший востоковедные дисциплины в Германии и Франции, автор фундаментального двухтомного исследования по османской дипломатике<sup>66</sup>.

Он также подготовил к публикации большое число документов, изданных в серии «Источники по болгарской истории» – «Турецкие источники по болгарской истории»<sup>67</sup>. В отличие от ранних переводов начала

---

<sup>63</sup> Гъльбов Г. Турска граматика. София, 1949.

<sup>64</sup> Гъльбов Г. Помогало за изучаване на турски език по арабската азбука. София, 1952; *Он же*. Османотурски текстове. Помогало за изучаване на османотурски език. София, 1965.

<sup>65</sup> Galabov G., Duda H. Die Protoköllibücher des Kadiamtes Sofia. München, 1960.

<sup>66</sup> Недков Б. Османо-турска дипломатика и палеография: [за студентите по ориенталистика при СУ Климент Охридски]: Ч. 1. София, 1966; Ч. 2: Документи и речник. София, 1972.

<sup>67</sup> Турски извори за българската история. Т. III. София, 1972; Т. V. София, 1970; Т. VI. София, 1977.

XX в., когда многие документы приводились фрагментарно, нередко вне контекста, а также от перевода утраченного софийского сиджила XVI–XVII вв., осуществленного Г. Гылыбовым и Г. Дудой, в вышеуказанной серии документы переведены на болгарский язык дословно, приведены факсимиле публикуемых материалов, переводы сопровождаются подробным справочным аппаратом.

Ярким представителем болгарской историографии середины XX в. является Петр Петров, который в своих трудах, посвященных османскому периоду<sup>68</sup>, придерживался концепции о «кровавом рабстве» и «темных веках» болгарской истории. Основной темой его исследований являются исламизационные процессы в болгарских землях в османский период. Ангажированность его трудов нередко вызывала дискуссии. Так, к 1977 г. относится полемика, развернувшаяся между П. Петровым и Н. Хайтовым на страницах журнала «Исторически преглед»<sup>69</sup>. Николай Хайтов, детально проанализировав ряд публикаций П. Петрова, касающихся, в первую очередь, исламизационных процессов в Родобах, выдвинул ряд претензий к его исследовательским методам. Одной из них является использование сведений непроверенного «домашнего» источника. «Исторически бележник», на который ссылался П. Петров в целом ряде своих работ, впервые опубликованный в 1931 г., представлял собой пересказ автором услышанного ранее летописного рассказа<sup>70</sup>; оригинал источника до нас не дошел. Кроме того, Н. Хайтов выявил несовпадения некоторых цитат из этого источника в разных публикациях П. Петрова. Также он подчеркнул, что несмотря на

---

<sup>68</sup> *Петров П.* Похомеданчване на българите в Средните Родопи // Родоба – българската твърдина. София, 1960; *Он же.* Родопите в Българското Средновековие // Родопите в българската история. Под ред. П. Петров. София, 1974; *Он же.* Съдбоносни векове за българската народност (края XIV в.–1912 г.). София, 1975; *Он же.* По следите на насилие. София, 1987.

<sup>69</sup> *Хайтов Н.* Родопска история в някои статии и книги на проф. Петър Петров // Исторически преглед. 1977. № 2. С. 99–105; *Петров П.* Предизвикан отговор // Исторически преглед. 1977. № 2. С. 105–109.

<sup>70</sup> *Хайтов Н.* Родопска история в някои статии и книги... С. 103.

ненадежность «Исторического бележника» как источника, Петров некритично использовал его в качестве одного из основных источников в семи публикациях, что, по мнению его оппонента, является небрежностью, и таким образом, способствует распространению неверных представлений о болгарской истории<sup>71</sup>.

Ответ Петрова на критику последовал в том же номере журнала<sup>72</sup>. Обосновывая использование «Исторического бележника» в качестве одного из основных источников, он привел следующие сведения: когда оригинальный текст летописного рассказа (хроники) был утрачен в середине XIX в., его по памяти записала одна местная учительница, которая ранее конспектировала оригинал документа. Ее записи частично были опубликованы в 1960 г. Это утверждение П. Петрова противоречит информации Н. Хайтова, который датировал публикацию 1931 г. и представил как записанные по памяти слышанные ранее летописные рассказы. Петров подчеркнул, что, как любой летописный рассказ, «Исторический бележник» имеет неточности и недостатки, но это не повод, чтобы отвергать его в качестве исторического источника. Подводя итог, он назвал критику Н. Хайтова попыткой установления рамок и монополизма в исторической науке<sup>73</sup>. К сожалению, подобный «переход на личности» является характерной чертой научных дискуссий в болгарской историографии.

Впоследствии, в 2000-е годы болгарские исследователи не раз обращались к трудам П. Петрова, пересматривая их значение и роль в развитии историографии. Его работы были определены как «некритично продвигающие стереотипы»<sup>74</sup>. Е. Грозданова отметила, что многие

---

<sup>71</sup> Там же. С. 105.

<sup>72</sup> *Петров П.* Предизвикан отговор // Исторически преглед. 1977. № 2. С. 105–109.

<sup>73</sup> *Петров П.* Предизвикан отговор... С. 109.

<sup>74</sup> *Минков А.* Образът на доброволния обръщенец в исляма в периода 1670–1730 според молбите «късве бахась». Опит за просопографско изследване // Балкански идентичности. Т. III. София, 2003. С. 98–129.

погрешности П. Петрова можно объяснить тем, что «он не османист, а медиевист». Вместе с тем, несмотря на то, что к его монографии «Судьбоносные века для болгарской народности»<sup>75</sup> по-прежнему возникает немало вопросов и претензий, она и в начале XXI в., по оценке Гроздановой, остается единственным обобщающим трудом по истории исламизационных процессов и их последствий в болгарских землях<sup>76</sup>. Однако подобное замечание Гроздановой является неверным, поскольку в 1990 г. в Болгарии была издана посвященная распространению ислама на Балканах в XV–XVIII вв. монография А. Желязковой<sup>77</sup>, о которой речь пойдет ниже.

Истоки современных исследований исламизационных процессов лежат в середине 1960-х годов, когда известный болгарский историк Страшимир Димитров (1930–2000) высказал мнение, что исламизация представляла собой непрерывный процесс, протекавший с разной степенью интенсивности на протяжении столетий османского господства под влиянием различных факторов – как прямого насилия со стороны османских властей, так и специфики социально-экономической ситуации<sup>78</sup>. В статье 1988 г. «Болгарская народность в XV–XVII вв.»<sup>79</sup> ученый предостерег коллег от поспешных выводов о полном уничтожении болгарских городов: по его мнению, несмотря на то, что их население не было многочисленным, не следует говорить о полном исчезновении городов и городского болгарского населения. При этом автор отметил, что в то же время нельзя закрывать глаза

<sup>75</sup> *Петров П.* Съдбоносни векове за българската народност (края на XIV в. – 1912 г.). София, 1975.

<sup>76</sup> *Грозданова Е.* Българската османистика на границата между две столетия. С. 141.

<sup>77</sup> *Желязкова А.* Разпространение на исляма в западнобалканските земи под османска власт. XV–XVIII век. София, 1990.

<sup>78</sup> *Димитров Стр.* Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV–XVII в. // Родопски сборник. Т. 1. София, 1965. С. 90.

<sup>79</sup> *Димитров Стр.* Българската народност през XV–XVII век // Материали за научна конференция «Българската народност и нация през вековете». Част 1. София, 1988. С. 47–115. С некоторыми дополнениями автора эта работа была опубликована в 2001 г.: *Он же.* Българската народност през XV–XVII век // Изследвания в чест на чл.-кор. професор Страшимир Димитров. София, 2001. С. 14–46.

на переломное значение османского завоевания, при котором была уничтожена болгарская государственность. Как подчеркнул Димитров, в силу тесной взаимосвязи религиозного и этнического самосознания в средние века, именно поворот в культурной и религиозной жизни в результате завоевания в будущем оказал большое влияние на дальнейшее развитие болгарской народности<sup>80</sup>.

Другой ключевой фигурой в болгарской историографии середины XX в. является Николай Тодоров. В фундаментальном исследовании «Балканский город XV–XIX веков»<sup>81</sup> он «ввел в научный оборот такое обилие новых, не известных до сих пор в исторической науке источников, что его книга, – по оценке советского болгариста В.Д. Конобеева – сама стала базой изучения многих социально-экономических и общественно-политических явлений в истории балканских народов»<sup>82</sup>. Н. Тодоров впервые предпринял попытку категоризации балканских городов в зависимости от их величины. Опираясь на опыт категоризации городов Западной Европы, он провел анализ османских источников и пришел к заключению, что к XV–XVI вв. на Балканах существовало около 200 населенных пунктов, которые можно было считать городскими, и предложил разделить их на четыре группы по числу хозяйств, сопоставив с соответствующими категориями поселений Западной Европы.

1990–2000-е годы стали периодом ожесточенных дискуссий в профессиональном сообществе болгарских историков, в том числе, о значении и роли османского владычества в болгарской истории. В частности, для описания специфики болгарской османистики как отрасли исторической науки стали использоваться такие выражения, как «историографическая

---

<sup>80</sup> Димитров Стр. Българската народност през XV–XVII век... С. 20.

<sup>81</sup> Тодоров Н. Балканският град XV–XIX век. Социално-икономическо и демографско развитие. София, 1972. Русский перевод: Тодоров Н. Балканский город XV–XIX веков. Социально-экономическое и демографическое развитие. М., 1976.

<sup>82</sup> Конобеев В.Д. Предисловие // Балканский город XV–XIX веков... С. 3.

эмпатия»<sup>83</sup> и «стокгольмский синдром болгарской османистики»<sup>84</sup>, «историографическая память»<sup>85</sup>, «историографический миф»<sup>86</sup>, «историческая боль болгар»<sup>87</sup>.

В 1990-е годы после так называемого «возродительного процесса» – кампании по болгаризации турецкого мусульманского населения, особенно активно проводившейся правительством БНР во второй половине 1980-х годов<sup>88</sup>, проблема исламизации в болгарских землях приобрела иное звучание, что нашло отражение в трудах историков-османистов. Рядом авторов были предприняты попытки систематизации и подробного анализа историографического наследия болгарской османистики предшествующего периода в целом, а также основных направлений исследований исламизационных процессов<sup>89</sup>.

---

<sup>83</sup> *Колев В.* Отново за термина «турско робство» // История. 2015. Vol. 23. № 2. С. 172.

<sup>84</sup> Стокхолмският синдром в османистиката или търсене на верен подход към историята. Интервю с проф. Елена Грозданова, ст.н.с. I ст. д.и.н. – Институт по история – БА. <http://lib.sudigital.org/record/18919/files/SUDGTL-MAGAZ-2012-002.pdf> (дата обращения: 13.09.2015). С. 2–9.

<sup>85</sup> *Тодорова М.* Ислямизацията като мотив в българската историография, литература и кино // Изследвания в чест на чл.-кор. професор Страшимир Димитров. Част I. София, 2001. С. 380.

<sup>86</sup> *Алексиев Б.* Родопско население в българската хуманитаристика // Мюсюлманските общности на Балканите и в България. Исторически ескизи. София, 1997. С. 101.

<sup>87</sup> *Лори Б.* Разсъждения върху исторически мит «Пет века ни клаха» // Историческо бъдеще. 1997. № 1. С. 92.

<sup>88</sup> Подробнее см.: *Груев М., Кальонски А.* Възродителният процес. Мюсюлманските общности и комунистическият режим. София, 2008; *Валева Е.Л.* Государственная политика Болгарии в отношении турецкой этнической общности // Славянский альманах. М., 2013. С. 292–308.

<sup>89</sup> *Алексиев Б.* Проблемът за ислямизацията на родопското население // Мюсюлманските общности на Балканите и в България. Исторически ескизи. София, 1997. С. 79–90; *Желязкова А.* Формиране на мюсюлманските общности и комплексите на балканските историографии // Мюсюлманските общности на Балканите и в България. Исторически ескизи. София, 1997. С. 11–56; *Радушев Е.* Демографски и етнорелигиозни процеси в Западните Родопи през XV–XVIII в. (Опит за преосмисляне на устойчиви историографски модели) // Историческо бъдеще. 1998. № 1. С. 46–89; *Димитров Стр.* Ще има ли научни позиции по проблемите на ислямизацията и съдбините на българите мохамедане? // Rhodopica. 1999. № 1. С. 131–147;

Ключевыми проблемами при изучении исламизации являются происхождение мусульманского населения Балканского полуострова и способы распространения ислама после османского завоевания. Исследователи выделяют различные формы и пути его распространения в балканских провинциях путем прямого и косвенного принуждения. Среди них – переселение мусульман на Балканский полуостров, нередко определяемое как колонизация, выбор «меч или ислам», формирование корпуса янычар путем собирания «налога кровью», как традиционно было принято называть налог «девширме», институт рабства, через который происходило обращение в ислам при полном уничтожении этнической идентификации обращаемого, демографические процессы – в частности, смешанные браки, а также добровольная смена религии славянским населением, зафиксированная в том числе в официальных османских документах и нередко рассматриваемая в болгарской историографии как результат косвенного принуждения со стороны османских властей<sup>90</sup>. В рамках этих проблем Стр. Димитров проанализировал явление так называемой «незавершенной исламизации»<sup>91</sup> – широкого понятия, включающего в себя как скрытое христианство (криптохристианство,

---

*Zhelyazkova A. Islamisation in the Balkans as a Historiographical Problem: the Southeast-European Perspective // The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography. BRILL, 2002. P. 223–266; Радущев Е. Смисльт на историографските митове за ислямизацията // Балкански идентичности. Т. 3. София, 2003. С. 152–197; Грозданова Е. Българската османистика на границата между две столетия – приемственност и обновление // Исторически преглед. 2005. № 1–2. С. 98–157.*

<sup>90</sup> *Петров П. Съдбоносни векове за българската народност, края на XIV век – 1912 година. София, 1975; Стайнова М. Ислам и исламская религиозная пропаганда в Болгарии // Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы. М., 1986. С. 83–102; Димитров Стр. Фетви за искореняване на българската християнска мироглена система сред впомохамеданчените българи // Векове. 1987. № 2. С. 27–40; Георгиева Ц. Еничарите по българските земи. София, 1988; Желязкова А. Разпространение на исляма в Западнобалканските земи под османска власт. XV–XVIII век. София, 1990.*

<sup>91</sup> *Димитров Стр. Фетви за искореняване на българската християнска мироглена система...*

двоеверие<sup>92</sup>) – осознанное следование христианским традициям после формального перехода в ислам, так и «спонтанное и подсознательное повторение верований и обычаев, наследуемых от предков, нередко без осознания их христианского происхождения»<sup>93</sup>.

Одним из наиболее ярких исследователей исламизационных процессов не только в болгарских землях, но и в других балканских провинциях Османской империи является Антонина Желязкова. Анализируя явление так называемой «добровольной исламизации», она отметила, что ее рост в XVII–XVIII вв. обусловлен тем, что в силу внутривосточных изменений и усиления центробежных тенденций в Империи османские власти в этот период стали рассматривать религию как важное средство сохранения ее единства и целостности, что приводило к религиозной дискриминации христиан и вынуждало их сменить религию, результатом чего стал активный добровольный переход в ислам. Таким образом, смена религии происходила без прямого участия османских властей и без применения специальных средств принуждения, но в то же время постоянно существовал косвенный натиск, стимулировавший процесс смены религии местным населением<sup>94</sup>. Анализируя не только болгарскую историографию, но и историографические традиции других балканских стран, она отметила, что «Болгария, которая в процентном соотношении не настолько сильно была затронута исламизацией, всегда подходила к этому историческому факту романтически-сентиментально», при этом государство часто влияло на исследования ученых – историков, «которые обслуживали постоянно меняющуюся политическую конъюнктуру»<sup>95</sup>.

---

<sup>92</sup> Подробнее см.: *Skendi S. Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans // Balkan cultural studies. New York, 1980. P. 233–257.*

<sup>93</sup> *Димитров Стр.* Фетви за искореняване... С. 30.

<sup>94</sup> *Желязкова А.* Разпространение на исляма в западнобалканските земи под османска власт. С. 212.

<sup>95</sup> Там же. С. 11–12.

Автор выделила две основных, противоположных друг другу концепции, на которых, по ее мнению, традиционно базировалась болгарская историография при изучении исламизационных процессов. Первое – рассмотрение исламизации как результата интенсивной колонизации Балкан тюрками из Анатолии, которая сопровождалась акциями по насильственной исламизации местного населения. Вторая концепция полностью исключает роль тюркской колонизации в исламизационных процессах, при этом «даже термины “колонизация” и “колонисты” полностью исчезают из исторических текстов, а существующая мусульманская общность представляется сформировавшейся путем массовых насильственных акций по исламизации местного славянского населения». Этот тезис, по замечанию Желязковой, более популярен, он же лежал в основе «возродительного процесса»<sup>96</sup>.

Ставя вопрос миф или реальность централизованная политика насильственной исламизации на Балканах, Желязкова отмечает, что некоторые формы и методы исламизации балканских жителей были тесно связаны с мусульманской государственной политикой, и в этих случаях исламизация, как и ассимиляция, были планомерны и проводились под контролем и при участии государственной власти, при этом возможность самостоятельного выбора или добровольной смены религии была исключена. К мерам прямого принуждения относятся институт рабства, ряд административных мер, система девширме. Однако со временем даже среди этих форм очевидно принудительной исламизации стала прослеживаться тенденция к добровольной смене религии<sup>97</sup>. В 1988 г. А. Желязкова опубликовала детальный анализ болгарских «домашних» источников<sup>98</sup>, свидетельствующих о насильственном обращении в ислам родопского населения (в частности, летописный рассказ священника Методия

---

<sup>96</sup> Желязкова А. Разпространение на исляма в западнобалканските земи под османска власт. С. 14.

<sup>97</sup> Там же. С. 47.

<sup>98</sup> Желязкова А. Проблемът за достоверността на някой домашни извори, трайно залежали в българската историография // Социологически преглед. 1990. № 3. С. 63–72.

Драгинова), которые с XIX в. лежали в основе «историографического мифа» о насильственной исламизации. Ссылаясь на анализ болгарского лингвиста И. Годорова<sup>99</sup>, Желязкова поддерживает его вывод о том, что подобные источники представляют собой литературные мистификации, появление которых в XIX в. объясняется особенностями эпохи – «периода необыкновенно сильных патриотических увлечений в условиях борьбы за церковную и политическую независимость болгарской нации и романтического отношения к историческому прошлому»<sup>100</sup>.

Подводя итог и обобщая анализ историографических традиций в изучении исламизации балканского населения, А. Желязкова подчеркивает, что балканские историки «не в состоянии спокойно воспринимать и объективно анализировать факт распространения ислама на Балканах и исламизации части местных жителей в силу сложившегося негативного стереотипа восприятия мусульманского населения, который, оставаясь также крайне политизированным, продолжает передаваться из поколения в поколение, в том числе при преподавании истории в школе»<sup>101</sup>.

Этот тезис А. Желязковой подвергся критике Стр. Димитрова<sup>102</sup>. По его мнению, негативный стереотип восприятия мусульманского населения Балкан действительно существует, однако он складывался на протяжении длительного периода, начиная с XIV в., в качестве защитной реакции местного населения на насильственную исламизацию. В целом согласившись с выводами А. Желязковой о путях распространения ислама на Балканском полуострове, Стр. Димитров счел неприемлемым ее упрек в адрес балканских историков. По его мнению, негативное отношение к исламизации «формировалось как защитная реакция местного балканского населения...

<sup>99</sup> *Тодоров И.* Летописният расказ на поп Методи Драгинов // Старобългарска литература. 1984. № 16. С. 56–79.

<sup>100</sup> *Желязкова А.* Формиране на мюсюлманските общности и комплексите... С. 51.

<sup>101</sup> Там же. С. 52.

<sup>102</sup> *Димитров Стр.* Ще имаме ли научни позиции по проблемите на ислямизацията и съдбините на българите мохамедани? // *Rhodopica*. 1999. № 1. С. 134.

Даже спокойно оценивая исламизационные процессы, современные историки не могут скрывать, что ислам пришел сюда как государственная идеология завоевателей и притеснителей»<sup>103</sup>.

Попытку составления коллективного портрета социальной группы добровольно перешедших в ислам, используя просопографический метод<sup>\*</sup>, предпринял болгарский исследователь А. Минков<sup>104</sup>. Изучив в общей сложности более 600 документов к исве бахасы – обращений о добровольном переходе в ислам, автор проанализировал социальный статус, средний возраст и семейное положение, этническое происхождение, место проживания, религию добровольно перешедших в ислам. По оценке Минкова, смена религии в глазах немусульман давала возможность перехода в иную социальную категорию. При этом автор задается вопросом – почему, если в XVIII в. это было нормой, добровольно перешедшие в ислам балканцы не нашли своего места в системе национальных идентичностей. Ответ на этот вопрос А. Минков видит в том, что данная социальная группа оказалась несовместимой с идеями национального Возрождения XIX в.<sup>105</sup>

Значимой фигурой в современной болгарской османистике является Евгений Радушев, считающий исламизацию в болгарских землях естественным процессом. Ряд его статей<sup>106</sup>, позже вошедших в

---

<sup>103</sup> *Димитров Стр.* Ще има ли научни позиции по проблемите на исламизацията и съдбините на българите мохамедани? С. 134.

<sup>\*</sup> *Просопографический метод* – создание коллективных биографий, выявление определенного круга лиц, постановка ряда однотипных вопросов о датах рождения и смерти, о браке и семье, социальном происхождении, месте жительства, образовании, роде деятельности, религии и т. д.

<sup>104</sup> *Минков А.* Образът на доброволния обръщенец в исляма в периода 1670–1730 според молбите «късве бахасъ». Опит за просопографско изследване // Балкански идентичности. Т. III. София, 2003. С. 98–129.

<sup>105</sup> Там же. С. 98, 129.

<sup>106</sup> *Радушев Е.* Демографски и етнорелигиозни процеси в западни Родопи през XV–XVIII век (Опит за преосмисляване на устойчиви историографски модели) // Историческо бъдеще. 1998.

монографию<sup>107</sup>, стали своеобразной вехой в истории их изучения и вызвали неоднозначную реакцию в болгарском научном сообществе.

Стр. Димитров в общих чертах обозначил основные параметры исламизационного процесса<sup>108</sup>, однако, отмечает Е. Радушев, из-за ограниченности источниковой базы, ему не удалось определить «опорные точки в его хронологии, в силу чего он допустил вероятность проведения насильственных исламизационных акций»<sup>109</sup>, в то время как, по мнению Радужева, постепенность исламизации среди неврокопских\* христиан и ее растянутость во времени указывают на отсутствие экстремальных ситуаций в ее развитии<sup>110</sup>. Кроме того, считает Радушев, представление об османской истории перегружено мифами, и любые попытки приблизиться к реальности путем изучения недавно открытых источников при использовании новых методов встречают сопротивление. В болгарской историографии, посвященной исламизации, четко прослеживаются два мифологических пласта. Первый из них – вышеупомянутые болгарские («домашние») источники, послужившие основой для создания «историографического образа» массовой насильственной исламизации как официальной политики османского государства. Вторым мифологическим пластом, как считает Е. Радушев, является собственно миф о «массовой насильственной исламизации». По его оценке, распространенное в болгарской историографии объяснение происхождения болгар-мусульман единственно насильственной

---

№ 1. С. 46–89; *Он же*. Смисльът на историографските митове за ислямизацията // Балкански идентичности. Част III. София, 2003. С. 152–197.

<sup>107</sup> Радушев Е. Помациите. Християнство и ислям в Западните Родопи с долината на р. Мяста. XV – 30-те години на XVIII в. Ч. I. София, 2005.

<sup>108</sup> Димитров Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в западните Родопи и долината на Места през XV–XVII в.

<sup>109</sup> Радушев Е. Демографски и етнорелигиозни процеси в западни Родопи през XV–XVIII век. С. 75.

\* г. Неврокоп – совр. г. Гоце Делчев, България.

<sup>110</sup> Радушев Е. Демографски и етнорелигиозни процеси в западни Родопи през XV–XVIII век. С. 75.

исламизацией местного населения в период османской власти было политически обусловлено. Он согласен с А. Желязковой в том, что именно данное утверждение (по его оценке, один из «историографических мифов») послужило основанием для «возродительного процесса» 1980-х годов.

В целом, по мнению Радушева, в болгарской историографии была создана «мутная смесь мифологии и исторических эмоций»<sup>111</sup>, и более широкий круг османских источников, имеющих в распоряжении современных исследователей, позволит «разрушить мифологему, раскрыть логику процесса исламизации, обусловленную конкретными историческими обстоятельствами»<sup>112</sup>.

Радушев считает, что необходимо рассматривать процесс исламизации в контексте «субъект – объект»: субъектом в данном случае традиционно представлялось государство, заинтересованное в смене религиозной ситуации на Балканах. Также в качестве субъекта, по его оценке, необходимо рассматривать переселенцев-мусульман из Анатолии. Таким образом, он выделяет два периода в распространении ислама: 1. Освоение исламом новых пространств исключительно в территориально-политическом плане, которое закончилось с окончательным утверждением османской государственности на руинах византийско-балканского политического и государственного наследия. 2. Период реального, «физического», исламизирования балканских земель<sup>113</sup>.

Говоря об объекте исламизации, которым в данном случае являлось христианское население, исследователь подверг сомнению несколько основополагающих тезисов, прочно закрепившихся в историографии в социалистический период. В частности, он не согласен с утверждением, что ведущую роль в исламизационном процессе играло городское население. Эта

---

<sup>111</sup> Там же. С. 83.

<sup>112</sup> Радушев Е. Демографски и етнорелигиозни процеси в западни Родопи през XV–XVIII век. С. 83.

<sup>113</sup> Там же. С. 179–180.

точка зрения поддерживалась Стр. Димитровым<sup>114</sup> и по-прежнему отражается в современной российской историографии<sup>115</sup>. По мнению Е. Радужева, этот тезис – пережиток марксистской историографической традиции, в нем таится «подозрительное отношение исторического материализма к городскому жителю – торговцу, ремесленнику, собственнику в самом широком смысле, в среде которых в результате зародился “эксплуататорский класс” как антипод “трудовым массам” – крестьянам и наемным работникам»<sup>116</sup>.

Стр. Димитров, говоря об исследовании Радужева, заметил, что успехи его в пересмотре устойчивых историографических моделей «довольно сомнительны»<sup>117</sup>. По его мнению, утверждение, что «мы, ученые старшего поколения, создали миф о насильственной исламизации» – несправедлив. Димитров признал, что новые источники позволяют опровергнуть изображенные в болгарских источниках кампании по насильственному насаждению ислама в болгарских землях, однако, по его мнению, данные такого источника как фетвы<sup>118</sup> доказывают существование косвенного принуждения к принятию ислама, и в данном случае Радужеву «не сто́ит подменять тему спора и поспешно брать под защиту османское государство»<sup>119</sup>.

Е. Грозданова предостерегла Е. Радужева от «тотального перечеркивания» исследований ученых старшего поколения, проведя параллель с перечеркиванием «одним взмахом» работ так называемых

<sup>114</sup> *Димитров Стр.* Някои проблеми на етническите и ислямизационно-асимиляционните процеси в българските земи през XV–XVII век // Проблеми в развитието на българската народност и нация. София, 1988. С. 54.

<sup>115</sup> *Макарова И.Ф.* Болгарский народ в XV–XVIII вв. ... С. 163.

<sup>116</sup> *Радужев Е.* Помаците. Христианство и ислям в Западните Родопи... С. 184.

<sup>117</sup> *Димитров Стр.* Ще имаме ли научни позиции по проблемите на ислямизацията и съдбините на българите мохамедани? С. 144.

<sup>118</sup> Подробнее см.: *Димитров Стр.* Фетви за искореняване на българската християнска мироглоена система сред помохаммеданчените българи // Векове. 1987. № 2. С. 27–40.

<sup>119</sup> *Димитров Стр.* Ще имаме ли научни позиции по проблемите на ислямизацията и съдбините на българите мохамедани? С. 145.

«буржуазных ученых» в середине XX в. и отметив, что на рубеже XX–XXI вв. подобный подход выглядит как минимум анахронизмом<sup>120</sup>. По ее мнению, исследование Е. Радужева представляет собой лишь своеобразный «ремейк» исследований Стр. Димитрова 40-летней давности<sup>121</sup>, и единственной его заслугой является подтверждение тезиса Димитрова о непрерывности исламизационных процессов при привлечении более широкого круга османских источников. Что же касается интерпретации данных этих документов, они нуждаются, на ее взгляд, в пересмотре, поскольку «стремление любой ценой сказать нечто новое, выйти за рамки общепринятых мнений и традиционного понимания в принципе похвально», но не стоит выдвигать в качестве итоговых явно непродуманные и поспешные выводы.

Понятие «историографическая память» находится в центре внимания в одной из работ Марии Тодоровой<sup>122</sup>. Говоря о статье Е. Радужева, она отметила, что он на основании новых источников лишь подтвердил и развил основные тезисы Стр. Димитрова, в первую очередь, его заключение о длительности процесса исламизации («необходимо говорить о процессе исламизации, а не о периодически проводимых террористических акциях по массовому насаждению новой религии»<sup>123</sup>). Однако, по мнению М. Тодоровой, статья Радужева интересна в первую очередь тем, что «сама по себе служит интересным источником для будущих историографических исследований, поскольку показывает и прямо, и косвенно свидетельствует о

---

<sup>120</sup> Грозданова Е. Болгарская османистика на границе между двумя столетиями – преемственность и обновление. С. 102.

<sup>121</sup> Димитров Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в западните Родопи и долината на Места през XV–XVII в. // Родопски сборник. Т. III. София, 1965. С. 65–111.

<sup>122</sup> Тодорова М. Ислямизацията като мотив в българската историография, литература и кино // Изследвания в чест на чл.-кор. професор Страшимир Димитров. Част I. София, 2001. С. 369–391.

<sup>123</sup> Радушев Е. Демографски и етнорелигиозни процеси в западни Родопи през XV–XVIII век. С. 48.

социальном и идейном контексте, в котором писались исторические труды, об интеллектуальном климате и академических взаимоотношениях поколений»<sup>124</sup>. Исследовательница признает, что новые османские документы, которые стали доступны болгарским ученым в последние десятилетия, безусловно, дают большие возможности для выдвижения новых гипотез в определенных направлениях, однако, на ее взгляд, необходимо более критично смотреть на «фетишизацию османских архивов»<sup>125</sup>.

Необходимо также отметить монографию представителя более молодого поколения болгарских историков Х. Атанасова<sup>126</sup>, которая полностью основывается на османских источниках и охватывает широкий круг проблем. В центре внимания автора – отражение структурного кризиса Османской империи в провинции на примере г. Видина: экономическое развитие города в XVIII в., система эснафов и ее эволюция, в том числе в контексте этноконфессиональной интеграции, структура городского общества. Атанасов приходит к выводу о мирном сосуществовании и взаимодействии внутри городского общества представителей различных конфессий. При этом он отмечает стабильность имущественного положения христиан на протяжении XVIII века. В то же время автор подчеркивает, что отличительной чертой развития Видина, по сравнению с Софией, в этот период было большее, в силу географического положения, влияние внешнеполитических событий на ситуацию в городе, а также отмечает более значительную роль в его социально-экономическом развитии военного сословия.

Анализ современной болгарской историографии показывает, что одной из центральных при исследовании истории Болгарии периода османской власти остается проблема исламизации. Наиболее спорным является вопрос о

---

<sup>124</sup> *Тодорова М.* Исламизацията като мотив в българската историография, литература и кино. С. 380.

<sup>125</sup> Там же. С. 381.

<sup>126</sup> *Атанасов Х.* В османската периферия: общество и икономика във Видин и околността през XVIII век. София, 2008.

«степени добровольности» смены религии христианами. Доминирующим является представление о «добровольной исламизации» как о результате косвенного принуждения со стороны османских властей – создания условий, при которых переход в ислам был возможностью избежать экономической, национальной и религиозной дискриминации. Значимость этой проблемы подтверждает острота дискуссии в профессиональном сообществе и болезненность реакции исследователей на отступления от традиционных оценок этого явления. Это также во многом обусловлено политизированностью данного вопроса – проблема исламизации XV–XVIII вв. тесно связана с политикой болгарских властей по отношению к мусульманскому населению в XX в., в связи с чем история исламизации нередко становится одной из ключевых тем при исследовании современного положения мусульманских общин.

Для **турецкой историографии**, посвященной османской истории, характерно рассмотрение истории Империи в целом. Балканские провинции, в том числе болгарские земли, в значительной степени более интегрированные в государственную систему, воспринимаются как неотъемлемая часть османского государства, поэтому исследований, посвященных исключительно истории болгарских земель, в турецкой историографии нет. В то же время (также во многом благодаря значительной степени интегрированности болгарских земель, а кроме того в силу их географического положения – близости к Константинополю) нередко Османская история рассматривается именно на материалах болгарских земель.

Основы современных представлений об экономической истории Османской империи во многом были заложены в середине XX в. турецким исследователем Омером Лютфи Барканом (1903–1979)<sup>127</sup>. Он был

---

<sup>127</sup> *Barkan Ö.L.* Essai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'Empire ottoman aux XVe et XVIe siècles // *Journal of Economic and Social History of the Orient*. 1957. Vol. 57. N 1. P. 9–36; *Barkan Ö.L., McCarthy J.* The price Revolution of the Sixteenth Century: A Turning Point in

сторонником тезиса о тюркской колонизации и опустошении Балкан в результате османского завоевания, им практически отрицалась преемственность социально-экономической истории Балкан с доосманским периодом, а османское завоевание определялось как положившее конец цивилизации на Балканах. Рост мусульманского населения в регионе Баркан связывал с полным «отуречиванием» и возникновением новых городов. В то же время, как отметил не согласный с подобной оценкой Н. Тодоров, со временем «турецкая историография, благодаря усилившимся научным контактам с балканскими учеными, смягчила категоричность некоторых выводов»<sup>128</sup>.

В трудах другого классика современной турецкой исторической науки Халила Иналджика (1916–2016)<sup>129</sup> специальное внимание развитию балканских земель Османской империи не уделяется, в отличие от ближневосточных и североафриканских провинций государства.

В современной турецкой историографии Балканы и, в частности, болгарские земли, входившие в Румелию (наряду с Анатолией она являлась одним из ключевых регионов Империи, ее сердцем, в котором во многом зарождалось османское государство, и была основным плацдармом для дальнейшего продвижения османов на запад), также рассматриваются в контексте общеосманской истории. Болгарские земли и болгары начинают фигурировать вне этих рамок лишь в XIX в. – с началом борьбы за независимость и в связи с русско-турецкими войнами.

---

the Economic History of the Near East // International Journal of Middle East Studies. 1975. Vol. 6. P. 3–28; *Barkan Ö.L.* Osmanlı İmparatorluğunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak sürgünler // İktisat Fakültesi Mecmuası. T. XI. 1949–1950; *Idem.* Caractère religieux et caractère séculier des institutions ottomanes // Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire Ottoman. Par J.-L. Vacqué-Grammont, P. Dumont. Paris, 1983. P. 11–58.

<sup>128</sup> *Тодоров Н.* Балканский город XV–XIX веков. С. 34.

<sup>129</sup> *İnalçık H.* The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society. Indiana University Turkish Studies and Turkish Ministry of Culture Joint Series. Vol. 9. Bloomington. 1993.

Так, в двухтомном обобщающем коллективном труде под редакцией Экмеледдина Ихсаноглу<sup>130</sup>, болгары, как и славянское население в целом, помимо сугубо событийного описания османской истории, фигурируют также при описании структуры общества. Говоря о реае (рае) – податном населении, не входящем в военное сословие и обеспечивающем свою жизнь работой в сельском хозяйстве, промышленности или торговле и платящем налоги, авторы отмечают, что оно представляло собой объединение людей, различающихся по этнорелигиозным признакам. При этом их сообщество было основано не на этническом, а на религиозном принципе: демографическими особенностями османского государства определялась сложная структура общества – помимо турок, этническую структуру государства составляли греки, армяне, евреи, румыны, славяне и арабы. Таким образом, как подчеркивают авторы, важную роль играла османская концепция управления, политики и веротерпимости, при которой государство «оставило свободу веры каждой религиозной общине – миллету, признало их автономию, не пыталось ассимилировать ни одну из них»<sup>131</sup>. Как отметил ответственный редактор русского перевода, М.С. Мейер, при безусловной важности публикации этого труда в России «в ряде случаев интерпретация событий и процессов турецкими авторами вряд ли может быть принята отечественными учеными»<sup>132</sup>.

Интересна оценка, данная авторами этого труда влиянию османского завоевания на развитие балканских народов: по их мнению, утверждение, что «завоеватели замедлили приобщение жителей Балкан к европейской культуре и цивилизации не подтверждается исследованиями, основанными на османских архивных источниках» – напротив, османское завоевание,

---

<sup>130</sup> Osmanlı devleti ve medeniyeti tarihi. Edit. E. Ihsanoğlu. Istanbul, 2001. Перевод на русский: История османского государства, общества и цивилизации. Под ред. Э. Ихсаноглу. Т. 1. М., 2006.

<sup>131</sup> История османского государства, общества и цивилизации... С. 389.

<sup>132</sup> Мейер М.С. От редактора русского издания // История османского государства, общества и цивилизации... С. XV.

установление юридической системы, базирующейся на исламском праве, и крепкая центральная власть, по оценке турецких авторов, «стали основой существования балканских народов, иными словами, сохранили этническую мозаику Балкан»<sup>133</sup>.

В другом обобщающем труде по истории Османской империи<sup>134</sup> его автор Сурайя Фарохи уделяет особое внимание сравнению положения мусульман и немусульман в османском обществе, признавая, что, несмотря на систему миллетов, немусульмане были подвержены дискриминации и ущемлены в ряде прав<sup>135</sup>.

Для **отечественного востоковедения** так же, как и для турецкой историографии, характерен общий подход к изучению османской истории в целом. Балканские владения традиционно рассматриваются как неотъемлемая часть османского государства и изучаются в контексте общеосманской истории.

Так, знаменитый советский востоковед Василий Владимирович Бартольд (1869–1930), говоря о положении христиан в Османской империи в статье «Турция, ислам и христианство»<sup>136</sup>, отмечал, что вопрос об отношении мусульманского государства к своим христианским подданным и к государствам христианского мира, в силу географического положения Османской империи, являлся одним из ключевых на протяжении всей ее истории. Проанализировав ряд источников, Бартольд пришел к выводу, что «турки в эпоху завоевания Балканского полуострова отнюдь не были религиозными фанатиками, что их государи причисляли себя к членам веротерпимых дервишских орденов, не препятствовали религиозному сближению мусульман с христианами и в своих походах пользовались

---

<sup>133</sup> Там же. С. 12.

<sup>134</sup> *Faroqhi S. Osmanlı imparatorluğu tarihi. Istanbul, 2012.*

<sup>135</sup> *Ibid. S. 60.*

<sup>136</sup> *Бартольд В.В. Турция, ислам и христианство // Академик В.В. Бартольд. Собрание сочинений. Т. VI. Работы по истории ислама и арабского халифата. М., 1966. С. 413–432.*

услугами христиан, не заставляя их принимать ислам»<sup>137</sup>. При этом, как подчеркнул автор, в период военных успехов османов власти не предпринимали и сознательных попыток «ни к отуречению населения, ни к распространению среди него ислама». В более поздний период «план Селима I – насильственно обратить в ислам всех христиан – не был приведен в исполнение вследствие ссылки патриарха на договор, заключенный с завоевателем Константинополя, и вследствие протеста как представителя религиозного авторитета (муфтия), так и янычар. Укрепление религиозного принципа выразилось, однако, в том, что военным сословием сделались исключительно мусульмане, податным – исключительно иноверцы, и в Турции термин райа (подданные), стал обозначать только немусульман, тогда как в других государствах, в том числе в Персии, им обозначается и мусульманское податное сословие»<sup>138</sup>.

В отечественной историографии количество обобщающих исследований по истории Османской империи значительно<sup>139</sup>. Среди них прежде всего необходимо выделить фундаментальную монографию М.С. Мейера<sup>140</sup>, представляющую анализ состояния Османской империи в XVIII в., определение уровня развития общества и характера изменений в социальной структуре, политической и духовной жизни государства. Рассматривая социальные процессы, происходившие в городах в XVIII в., исследователь обращался в качестве источника в том числе и к кадийским регистрам Видина и Софии. Социально-политический кризис Османской

<sup>137</sup> Там же. С. 426.

<sup>138</sup> Там же. С. 428.

<sup>139</sup> См.: *Витол А.В.* Османская империя. Начало XVIII в. М., 1987; *Дулина Н.А.* Основы османского землевладения (XV в. – 1858 г.) // Частная собственность на Востоке. М., 1998. С. 201–240; *Миллер А.Ф.* Турция. Актуальные проблемы новой и новейшей истории. М., 1983; *Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XV–XVI вв.* М., 1984; *Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XVII в.* Ч. 1. М., 1998. Ч. 2. М., 2001; *Кицикис Д.* Османская империя. На перекрестке цивилизаций. М., 2006; *Петросян Ю.А.* Османская империя. М., 2012.

<sup>140</sup> *Мейер М.С.* Османская империя в XVIII в. М., 1991.

империи в XVIII в., по определению М.С. Мейера, является «конкретно-историческим выражением тех закономерностей, которые присущи переходу от одной стадии к другой в рамках данной общественно-экономической формации»<sup>141</sup>, в результате чего этот кризис характеризуется им как «структурный».

Говоря об **отечественном славяноведении** последних десятилетий, необходимо выделить труды Ирины Феликсовны Макаровой<sup>142</sup>. В своей монографии «Болгарский народ в XV–XVIII вв.» она выделяет естественную исламизацию как одну из важных тенденций, обострение которых в XVIII в. послужило толчком к перелому дальнейшего развития болгарской истории. Автор признает существование тюркской колонизации и отмечает, что распространение ислама в болгарских землях проходило неравномерно. В городах, где осели колонисты, смена религии сопровождалась быстрой ассимиляцией.

В одной из своих статей<sup>143</sup> И.Ф. Макарова отмечает, что на протяжении пяти веков османской власти одной из наиболее значительных проблем, стоявших перед болгарами, наряду с угрозой прямой исламизации была также угроза скрытой ассимиляции – «потери болгарами самобытного этнокультурного облика в процессе постоянного и массового контакта с исламской культурой и тюркским населением»<sup>144</sup>. При этом она отметила, что «болгарские земли пережили своеобразную “трагедию столичности”».

---

<sup>141</sup> Там же. С. 208.

<sup>142</sup> Макарова И.Ф. Кризис османской военно-ленной системы (социально-экономическое развитие болгарских земель в XVIII веке // История Балкан. Век Восемнадцатый. М., 2004. С. 230–248; Она же. На пути к феодальной анархии (болгары под властью турецкого султана) // История Балкан. Век восемнадцатый. М., 2004. С. 248–266; Она же. Болгарский народ в XV–XVIII вв. М., 2005; Она же. 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. 161–171.

<sup>143</sup> Макарова И.Ф. Болгары и турки в Османской империи: идеологические стереотипы и культурное взаимодействие...

<sup>144</sup> Там же. С. 161.

Они стали жертвой своего месторасположения в непосредственной близости от столицы нового государства»<sup>145</sup>. В центре исследовательского внимания Макаровой – реакция общественного сознания и культуры болгар на интеграцию в исламскую модель цивилизации. Применяв комплексный междисциплинарный подход с использованием материалов различных гуманитарных дисциплин, автор рассмотрела степень взаимопроникновения мусульманской и болгарской культур. По ее оценкам, к середине XVIII в. «бытовая исламизация православного населения в городах стала свершившимся фактом»<sup>146</sup>. Столь безапелляционное утверждение кажется достаточно спорным, поскольку опора на воспоминания иностранных путешественников, не дополненная данными других источников, представляется недостаточной.

В 2011 г. А.А. Сафоновым была защищена кандидатская диссертация на тему «Внутренняя Македония в составе Османской империи: социальная история локальных групп (конец XIV–начало XVII в.)»<sup>147</sup>. В качестве одной из задач исследования автор обозначил анализ процессов интеграции различных социальных групп в османское административно-правовое поле. Говоря о дискуссии относительно положения христиан в Османской империи, он отметил, что «обе стороны дискуссии заблуждаются в стремлении свести многообразие известных по источникам казусов к простой формуле “нетерпимости” либо “толерантности” (...) в Империи не было гонений на христиан как целенаправленной государственной политики. Преследования христиан возможно рассматривать либо как вымогательство материальных средств, своего рода экстраординарные поборы, либо как

---

<sup>145</sup> Макарова И.Ф. Болгарский народ в XV–XVIII вв. М., 2005. С. 7. См. также: *Она же*. Кризис османской военно-ленной системы (социально-экономическое развитие болгарских земель в XVIII в.) // История Балкан. Век восемнадцатый. М. 2004. С. 230–247.

<sup>146</sup> Макарова И.Ф. Болгары и турки в Османской империи... С. 168.

<sup>147</sup> Сафонов А.А. Внутренняя Македония в составе Османской империи: социальная история локальных групп (конец XIV – начало XVII в.). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2011.

политические преследования по подозрению в государственной измене. Однако султаны в рамках государственной идеологии осознавали содействие обращению зимми\* в ислам как священный долг правителя. Согласно шариату, умма\*\* должна развиваться и привлекать новообращенных, тогда как общины иноверцев должны были оставаться неизменными»<sup>148</sup>.

Также необходимо отметить одну из работ<sup>149</sup> этого исследователя, которая посвящена проблеме функционирования османской административно-правовой системы и анализу синтеза светской и исламской традиций в османском законодательстве. А.А. Сафонов отметил, что формирование единого правового пространства в рамках Османской империи дало значительный импульс развитию социально-экономических процессов<sup>150</sup>.

Помимо глобальных и общих проблем, в центре внимания исследователей находятся и более узкие вопросы, относящиеся к изучению болгарского народа и истории османского общества. Одним из них является **положение женщины**, как в османском обществе в целом, так и в болгарских землях, которое долгое время не привлекало внимания историков.

В особый блок необходимо, на наш взгляд, выделить исследования, посвященные изучению положения женщины в исламском мире. Интерес к этой теме появился еще на рубеже XIX–XX вв. – во многом под влиянием развития феминистского движения. В качестве примера можно привести книгу Ахмед-бека Агаева «Женщина по исламу и в исламе»<sup>151</sup>. Анализируя

---

\* *Зимми* – (араб. *ахль аз-зимма*, «покровительствуемые») – иноверцы, проживавшие на землях ислама и обладавшие приниженным социальным статусом.

\*\* *Умма* – религиозная община в исламе.

<sup>148</sup> Сафонов А.А. Внутренняя Македония в составе османской империи... С. 57.

<sup>149</sup> Сафонов А.А. Османская административно-правовая система на Балканах (XV–XVIII века) // Историко-правовые проблемы: новый ракурс. Вып. 5. Курск. 2012. С. 121–133.

<sup>150</sup> Там же. С. 130.

<sup>151</sup> Агаев А. Женщина по исламу и в исламе. Тифлис, 1901.

положение женщины согласно Корану, автор подчеркивает, что по сравнению с доисламским прошлым, восточные женщины получили ряд прав, а затворничество, по его мнению, несправедливо называть характерной чертой исламской культуры<sup>152</sup>. По утверждению автора, изначально – на более ранних этапах существования исламской религии – женщина была более свободна, по сравнению с Новым временем, что обусловлено рядом факторов, в том числе неверным, по его мнению, истолкованием догматов.

В 1927 г. академик В.В. Бартольд также обратился к теме положения женщины в раннем исламе<sup>153</sup>. Он подчеркнул, что в отношении к женщине в исламе отражается один из недостатков Корана – «чрезмерная забота о защите имущественных прав и чрезмерное пренебрежение правами личности»<sup>154</sup>. По замечанию Бартольда, «имущественные права женщины обеспечены шариатом в большей степени, чем многими европейскими сводами законов; с другой стороны, женщина при исламе с самого начала оказалась в более приниженном состоянии по отношению к мужчине, чем была раньше, и в дальнейшем закон и обычай все более ограничивали ее права»<sup>155</sup>.

В советской историографии наиболее ярким трудом по этой теме является монография Михаила (Мустафы) Вагабовича Вагабова «Ислам и женщина»<sup>156</sup>. Большая часть этого исследования посвящена реалиям в мусульманских республиках СССР и «характеру и формам проявления пережитков ислама в отношении к женщине». Однако прежде, чем перейти к рассмотрению этой проблемы, автор анализирует социально-экономические корни традиционного положения мусульманской женщины. По его оценке,

---

<sup>152</sup> Там же. С. 25–28.

<sup>153</sup> *Бартольд В.В.* Первоначальный ислам и женщина // *Академик В.В. Бартольд. Собрание сочинений. Т. VI. Работы по истории ислама и арабского халифата.* М.: Наука, 1966. С. 648–651.

<sup>154</sup> Там же. С. 648.

<sup>155</sup> Там же.

<sup>156</sup> *Вагабов М.В.* Ислам и женщина. М., 1968.

традиционным для ислама является затворническое положение женщины в семье и обществе, корнями эта традиция уходит глубоко в доисламскую историю. В то же время, как отмечает Вагабов, степень свободы женщины во многом зависела от традиционной культуры ее народа, социального развития и ряда других факторов. Так, подчеркивает исследователь, в обществах горцев и кочевников наблюдалась иная степень свободы женщины от затворничества по сравнению с равнинными народами, что обусловлено различиями в социально-экономических и бытовых условиях<sup>157</sup>. Говоря о семейных отношениях в исламе, автор отмечает, что ограничение прав женщины является главным принципом брачно-семейных, гражданских и имущественных отношений в исламе. В качестве одного из аргументов в данном случае он приводит закрепление неравноправного положения женщины при регламентации исламом имущественных отношений внутри семьи, когда наследник мужского пола получает долю, в два раза превышающую долю наследницы-женщины<sup>158</sup>.

В зарубежной историографии рост интереса к изучению положения исламской женщины наблюдается с конца 1970-х годов. В качестве общей черты подобных исследований можно выделить тенденцию к рассмотрению положения женщины в исламе в целом, без привязки к конкретному историческому периоду или стране. Основная цель авторов – проследить историю развития исламского общества в целях понимания положения современной мусульманской женщины.

Одним из таких исследований является труд английского историка Н. Минаи<sup>159</sup>. Отдельная глава ее монографии посвящена рассмотрению положения женщин в Османской империи. Автор подчеркивает высокую степень свободы османских женщин, по сравнению с другими странами

---

<sup>157</sup> Вагабов М.В. Указ. соч. С. 32–33.

<sup>158</sup> Там же. С. 35–37.

<sup>159</sup> *Minai N.* Women in Islam. Tradition and transition in the Middle East. London., 1981.

Востока<sup>160</sup>. В качестве основного источника в исследовании привлечены воспоминания европейских путешественников, в первую очередь, женщин, что позволило провести сравнительный анализ положения османских и европейских женщин. Однако данные, приведенные в этой главе, касаются, в основном, представительниц столичной элиты, кроме того, они относятся, самое раннее, к первой половине XVIII в., в основном же к XIX в.

Еще одно подобное исследование принадлежит немецкому ученому Вальтеру Вибке<sup>161</sup>, которое также охватывает мусульманский мир в целом, при этом автор анализирует, в первую очередь, место женщины в исламской культуре.

К 1980-м годам интерес к гендерной истории во всем мире возрос. Появились и общие работы, посвященные положению женщины в Османской империи. Впервые всестороннее исследование по этой проблеме провела американский историк Ф. Девис<sup>162</sup>, рассмотревшая положение представительниц различных социальных групп. Помимо османских родов, в ее книге предпринимается также попытка создать социальный портрет служанок, рабынь, в том числе немусульманок. Однако вопрос межкультурного взаимодействия представительниц различных конфессий в данном исследовании не затрагивается.

Османист, специалист по документам шариатских судов Кайсери Р. Дженнингс одним из первых сосредоточил свое внимание на изучении положения женщин в османском обществе<sup>163</sup>. Он отметил значение сиджилов как источника для изучения положения женщины в османском и исламском обществе. Как подчеркивает Р. Дженнингс, данные сиджилов города Кайсери позволяют изменить распространенное до этого в западной историографии

---

<sup>160</sup> Ibid. P. 43–44.

<sup>161</sup> *Wiebke Walther. Kobieta w islamie / Z niem. przeł. Janina Szymańska. Warszawa, 1982.*

<sup>162</sup> *Devis F. The Ottoman Lady. A social history from 1718 to 1918. New York-London. 1986.*

<sup>163</sup> *Jennings R. Women in early 17<sup>th</sup> century ottoman judicial records – the sharia court of Anatolian Kayseri // Journal of the Economic and Social History of The Orient. Vol. XVIII. Part. 1. Leiden, 1975. P. 53–114.*

мнение о приниженном положении женщины в исламском обществе. В то же время, как отмечает исследователь, еще недостаточно изучены правовые источники других регионов Османской империи – в частности, в арабских провинциях и на Балканах<sup>164</sup>.

Английский исследователь гендерной истории мусульманских стран Й. Рапопорт<sup>165</sup> также опровергает привычные представления о положении женщин на исламском Востоке, в частности, тезис об их экономической зависимости от мужчин. На примере позднесредневековых обществ Каира, Дамаска и Иерусалима он показывает, что браки уже в средние века имели мало общего с патриархальными моделями: доступ женщин к оплачиваемому труду, четкое разделение имущества между супругами делали развод легким и обычным; как мужчины, так и женщины в равной степени часто выступали его инициаторами<sup>166</sup>.

Опыт создания социального портрета османской женщины принадлежит ранее упомянутой турецко-немецкой исследовательнице С. Фарохи<sup>167</sup>. В книге «История османских мужчин и женщин», основываясь на широком круге источников, она рассматривает специфику социального статуса женщин в османском обществе, сравнивает их положение в провинции и в крупных городах Империи. Положение женщины в османском обществе С. Фарохи рассматривает и в другой своей монографии – «Жить, торговать, производить в османском мире»<sup>168</sup> (глава, посвященная этому вопросу, названа «Быть женщиной в османском мире»). На основании широкого круга источников и литературы автором рассматривается жизнь женщин с различным социальным статусом, их профессиональные занятия, система выплат и налогообложения. Особое внимание уделено

---

<sup>164</sup> Ibid. P. 112.

<sup>165</sup> Rapoport Y. *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society*. Cambridge, 2005.

<sup>166</sup> Rapoport Y. *Marriage, Money and Divorce...* P. 3.

<sup>167</sup> Faroqhi S. *Stories of Ottoman men and women*. Istanbul, 2002; *Ibid.* *Subjects of the Sultan. Culture and Daily life in the Ottoman Empire*. London, 2013. P. 101–123.

<sup>168</sup> Faroqhi S. *Osmanlı dünyasında üretmek, pazarlamak, yaşamak*. Istanbul, 2008. S. 219–264.

состоятельным женщинам, специфике их прав, на примере нескольких источников проанализирован состав их собственности и возможности вложения средств.

Месту и роли семьи в османском обществе посвящена монография турецкого историка И. Ортайлы<sup>169</sup>. В ней анализируется, в том числе, роль семьи в структуре общества – место института семьи анализируется в контексте государственной системы миллетов и в системе городских кварталов. Особая глава посвящена положению немусульман в османском обществе. Кроме того, большое внимание И. Ортайлы уделил изучению семейного и наследственного права, в частности, тех его аспектов, которые касались специфики наследования супругами, в том числе, в случае межэтнических и межрелигиозных браков.

Турецкий исследователь Али Туран посвятил одну из своих работ<sup>170</sup> отражению положения женщины в одном из сиджилов XVI в. Трабзона – крупного торгового города-порта на черноморском побережье. Автор проанализировал документы нескольких видов, входящих в сиджил, в которых в различных статусах фигурируют женщины, в том числе в уголовных делах, где они выступают как в качестве пострадавших, так и в качестве обвиняемых. Это позволило ему сделать ряд выводов о степени вовлеченности женщин, принадлежавших к различным этноконфессиональным группам, в правовое поле, о соотношении их прав и действительных возможностей по отстаиванию своих интересов в шариатском суде.

**В болгарской исторической науке** положение женщины в обществе в период османской власти и национального Возрождения также привлекало внимание историков. К периоду социалистической Болгарии относятся

---

<sup>169</sup> *Ortaylı İ.* Osmanlı toplumunda aile. İstanbul, 2009.

<sup>170</sup> *Turan A.* 1815 numaralı Trabzon şer‘iye siciline göre hukuki hayatta kadın (1554–1558) // İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi Özel Sayı Cilt:1. Yıl 2015. S. 379–428.

исследования В. Паскалевой<sup>171</sup>, П. Духтевой и Д. Геровой<sup>172</sup>. В них положение болгарской и османской женщины освещено односторонне – в контексте угнетенного положения болгарского народа под турецким игом. Представления о положении женщин в этот период были подчинены основной идее, что в болгарском обществе было унаследовано восточное отношение к женщине «как к рабскому, бесправному существу».

Институту семьи на Балканах и демографическим вопросам посвящено фундаментальное исследование уже упоминавшейся нами Марии Тодоровой<sup>173</sup>. Труды этого автора можно отнести не столько к болгарской, сколько к западной историографии, поскольку значительную часть своих исследований она создала и опубликовала в США. Автор проанализировала половозрастной состав населения Болгарии в османский период, а также специфику основных этапов жизненного цикла – брак, рождение и детство, смертность, сопоставляя их с европейской семейной моделью того времени.

В 1990-е годы болгарские исследователи стали обращаться к вопросам статуса, места и роли в обществе женщины в болгарских землях под османской властью и в османском обществе в целом, долгое время не затрагиваемым в историографии. Одним из наиболее ярких исследователей этой темы является Св. Иванова<sup>174</sup>, в центре внимания которой находится развитие семейно-брачных отношений в XVII–XVIII вв. и изучение бракоразводных документов кадийских судов. При этом исследовательница

<sup>171</sup> Паскалева В. България през Възраждането. София, 1964.

<sup>172</sup> Герова Д., Духтева П. България. София, 1973.

<sup>173</sup> Todorova M. Balkan family structure and the european pattern. Demographic developments in Ottoman Bulgaria. Washington, 1993. См. также более раннюю ее статью по той же тематике: Тодорова М. Структура, на населението, брачност, семейство и домакинство на Балканите // Исторически преглед. 1983. № 4. С. 85–99.

<sup>174</sup> Иванова Св. Мюсюльманки и християнки пред кадийския съд в Румелия през XVIII в.: брачни проблеми // Исторически преглед. 1992. № 10. С. 76–87; она же. Каквото повелява законът съпружески. Съдебно третиране на брачните проблеми на християнките у нас през XVI–XVIII в. // Граници на гражданството: Европейските жени между традицията и модерността. София, 2001. С. 30–62.

не ставит своей целью сравнение или противопоставление положения мусульманских и христианских женщин, а рассматривает их семейные казусы в контексте развития османского общества в целом. Ее авторству принадлежат главы о положении женщин в болгарских землях в нескольких обобщающих коллективных монографиях, в которых рассматриваются различные аспекты положения женщины в регионах Османской империи<sup>175</sup>.

В один ряд с исследованиями С. Ивановой можно поставить статьи и монографию О. Тодоровой<sup>176</sup>, которая также на основе анализа в первую очередь османских источников пришла к выводу, что привычные представления о несамостоятельности женщин сильно преувеличены, опровергнув, таким образом, выводы В. Паскалевой<sup>177</sup>.

Важный аспект взаимоотношений женщин разных конфессий в XIX в. анализирует М. Полимирова<sup>178</sup>, на основе, в том числе, воспоминаний и семейной хроники одного еврейского семейства, в которых описываются взаимоотношения между мусульманскими, христианскими и еврейскими женщинами. Автор приходит к выводу о складывании в XVIII в. добрососедских отношений между женщинами различных конфессий в

---

<sup>175</sup> *Ivanova S.* The divorce between Zubaida Hatun and Esseid Osman Ağa. *Women in the Eighteenth-Century Sharia Court of Rumelia // Women, the family and divorce law in Islamic History.* Syracuse, 1996; *Ivanova S.* Hristyan Rumeli Kadınları, Evlilik Sorumları ve Kadı Sicilleri (17. ve 18. Yüzyıllar) // *Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları. Toplumsal Cinsiyet, Kültür, Tarih. Derleyenler.* İstanbul, 2009.

<sup>176</sup> *Тодорова О.* Жените в София през 70-те години на XVII в. (по данни на един регистр в наследственни описи) // *Исторически преглед.* 1990. № 3. С. 3–40; *она же:* Някои въпроси на женския статут през XVI век. (върху материал от българските земи) // *Българския шестнадесети век.* София, 1996. С. 103–126; *она же.* Жените от Централните Балкани през Османската епоха (XV–XVII век). София, 2004.

<sup>177</sup> *Паскалева В.* Указ. соч. С. 5–6.

<sup>178</sup> *Полимирова М.* Женският свят в Самоков през XIX в. (християнки, мюсюлманки и еврейки заедно) // *Общуване с изтока. Юбилеен сборник, посветен на 60-годишнината на С. Кендерова.* София, 2007. С. 204–213.

общем городском пространстве и взаимопроникновении культур на бытовом уровне.

Развитие **балканского города** под османской властью – еще один значимый историографический аспект, на котором следует остановиться подробно. Этот вопрос рассматривался как в целом (отправной точкой в данном случае стоит считать фундаментальный труд Н. Тодорова<sup>179</sup>), так и более узко – на примере отдельных балканских, в том числе болгарских, городов.

Одно из наиболее ранних исследований по истории Софии под османским владычеством было опубликовано в 1912 г. болгарским географом Анастасом Иширковым (1868–1937)<sup>180</sup>. XVII век, по оценке автора, стал периодом упадка как для Османской империи, так и для Софии, по сравнению с XVI веком. Таким образом, Иширков определил XVII в. как переломный и цель своего труда видел в том, чтобы представить читателю, что было создано османскими завоевателями до начала упадка и проанализировать наследие тех времен, дошедших до начала XX в.<sup>181</sup>. К сожалению, не всегда указывая источники, на которые он опирается, автор сообщает интересные сведения о городских кварталах Софии. На основании систематизации фактов из воспоминаний иностранных путешественников, Иширков сделал ряд выводов о численности городского населения и его национальном составе. Подчеркивая особый статус Софии и ее расположение на одном из важнейших торговых и военных путей, автор отмечает, что ее облик и положение населения значительно отличались от других городов, находившихся вдали от важнейших магистралей<sup>182</sup>.

Ввиду особого статуса Софии как столицы Румелийского бейлербейства, история города в период османской власти привлекала

---

<sup>179</sup> Тодоров Н. Балканский город...

<sup>180</sup> Иширков А. Град София през XVII век. София, 1912.

<sup>181</sup> Там же. С. 1.

<sup>182</sup> Там же. С. 51.

внимание в том числе и турецких исследователей. В работе И. Шахина<sup>183</sup> предпринимается попытка на основе анализа документов османских архивов представить состав населения города – его численность, соотношение мусульманского и немусульманского населения и динамику роста этих показателей на протяжении столетия. Автору удалось установить, что за 14 лет (с 1530 по 1544 гг.) население города выросло на 27% – как за счет естественного роста населения, так и во многом за счет развития торговли и ремесел, что привлекало европейских и еврейских торговцев, которые стали селиться в Софии<sup>184</sup>. Автор проанализировал систему городских кварталов и распространение различных профессий внутри города, сопроводив свой текст диаграммами, демонстрирующими динамику его развития. Однако работа И. Шахина не содержит сносок и указаний источников, на основании которых были сделаны эти выводы, что значительно снижает ее научную ценность.

Тому же вопросу посвящена статья другого турецкого исследователя, М. Акифа Эрдогру – «София в XVI веке»<sup>185</sup>. Основываясь на различных архивных данных, автор анализирует экономическое развитие города, динамику его роста, этноконфессиональный состав населения. Согласно его данным, к XVI веку София представляла собой османский город с преимущественно мусульманским населением. Пиком «османизации» исследователь считает XV век. Этот процесс происходил как в связи с миграцией мусульманского населения из Анатолии, так и из-за принятия ислама местным населением. Он отмечает замкнутость городских кварталов по религиозному принципу, высокую развитость ремесел и богатство местных торговцев. Основным источником дохода города и причиной его процветания, по мнению исследователя, были средства, получаемые

<sup>183</sup> *Şahin İ.* Some New Aspects of the social and Economic development of a Balkan city: sixteen century Sofia // Prof., dr. Mehmet İpşirli Armağanı Osmanlı'nın izinde. Cilt. 2. S. 453–464.

<sup>184</sup> *Ibid.* P. 455.

<sup>185</sup> *Akif Erdoğan M.* Onaltıncı yüzyılda Sofya şehri // Tarih incelemeleri Dergisi. Cilt XVII. № 2. December 2002. S. 1–15.

благодаря расположению города на важнейшем (адрианопольском) торговом пути из Константинополя по направлению к Белграду и Дубровнику, по которому перевозились вина, фрукты и овощи, крупный и мелкий рогатый скот, а оплата налогов при этом осуществлялась именно в Софии.

Таким образом, можно заключить, что историография рассматриваемого периода болгарской истории достаточно обширна. Однако исследование положения богар под османской властью на основе анализа юридических османских документов в контексте интеграционных процессов проводится впервые.

### **Классификация и характеристика источников**

Источниковая база диссертации включает в себя широкий круг документов, в первую очередь османского происхождения. Общий массив османской документации колоссален, жанры и виды документов разнообразны<sup>186</sup>.

Одной из значительных групп османских источников являются сиджилы\*, представляющие собой протокольные книги – дневники входящих и исходящих документов кадийских судов XV–XIX вв., в которых фиксировались как распоряжения, поступавшие на места из Константинополя от вышестоящих властей – ферманы и бераты, так и судебные решения данного кадийского суда<sup>187</sup>. Подобные регистры, куда записывались все действия, обязательно велись в каждом суде; новый

<sup>186</sup> Подробнее о видах османских документов см.: *Велков А.* Видове османотурски документи. Принос към османотурската дипломатика. София, 1986; *Недков Б.* Османотурска дипломатика и палеография. Т. 1. София, 1972; *Zajaczkowski A., Reychman J.* Zarys dyplomatyki osmańskotureckiej. Warszawa, 1955.

\* *Сиджил* ( سجل ) лат. *Sigillium*, греч. *σιγίλλιον* – грамота, печать. В османский турецкий язык слово пришло из арабского через персидский. Встречаются также варианты названия *siclat defteri*, *kadi defter*, *sicilat-i şer'iyue* и др.

<sup>187</sup> Подробнее о сиджиллах см.: *Иванова Св.* Историята и съвременното състояние на колекция сиджилы в ориенталския отдел на НБКМ // Известия на Държавните архиви. Т. 74. 1994; *Faroghi S.* Approaching Ottoman history: An introduction to the Sources. Cambridge, 1999. P. 55.

дневник открывался со вступлением в должность нового кадия и велся иногда по нескольку лет, некоторые сиджилы охватывают меньший период.

Язык этих документов – классический османский язык («османлыджа»), окончательно сложившийся к XVII–XVIII вв. на основе арабской графики из турецкого языка под сильным влиянием персидского и арабского. По сути литературный язык османских документов представляет собой смесь из этих трех языков. Для него характерно преобладание нетурецкой лексики при доминировании турецкой грамматики<sup>188</sup>. Помимо необходимости знания этого языка и умения читать арабскую графику, одной из основных сложностей работы с османскими документами является специфика написания имен собственных и географических названий, особенно когда речь идет о нетурецких словах. «Иногда османские писари записывали нетурецкие имена неточно, на слух, приспособляя их под норму турецкой фонетики и возможности арабской графики. И более того, они писали небрежно», – указывал болгарский ученый Стр. Димитров<sup>189</sup>.

**Основным источником данного исследования послужили документы– протоколы о распределении наследств и документы купли-продажи недвижимого имущества, содержащиеся в сиджилах кадийского суда**

<sup>188</sup> *Османский язык (osmanlıca)* – период развития турецкого литературного языка XV – середины XIX вв. Некоторые исследователи считают возможным определять его как особый язык. По мнению Э.А. Груниной, правильное говорить о письменной разновидности литературного языка указанного периода – так называемый османский письменный литературный язык. (Грунина Э.А. Учебное пособие по османско-турецкому языку. М., 1988. С. 3). Подробнее об истории османского языка см.: Недков Б. Османско-турецка дипломатика и палеография. Т. 1. София, 1972. С. 178–181; Гузев В.Г. Староосманский язык. М., 1979.

<sup>189</sup> Димитров Стр. Примикюри в Родопите през XVI век // Родопика. 1998. Кн. 1. С. 123–133. О специфике написания и чтения географических названий в османских документах см. также: Ковачев Р. Нахията Хоталич в началото на XVII век – селища, населения, елементи от стопанското развитие // Изследования в чест на чл.-кор. професор Стр. Димитров. София, 2001; Кил М. Разпространение на исляма в българското село през османската епоха (XV–XVIII в.): Колонизация и ислямизация // Мюсюлманската културата по българските земи. Изследования. София, 1998.

г. Софии. София в период османского владычества была крупнейшим административным центром Румелии, местом пребывания бейлербея. Софийский кадийский суд занимал главенствующее место в судебной иерархии региона; по статусу кадия Софии превосходили лишь кадии Константинополя, Мекки и Медины, Одрина и Бурсы<sup>190</sup>. Поэтому сиджилы софийского суда содержат ценные сведения не только по истории Софии, но и о политике государства в целом.

В силу специфики этих документов и недостаточной их изученности в отечественной историографии, необходимо подробно рассмотреть их **структуру**, которая обуславливает особенности работы с ними как с историческим источником<sup>191</sup>.

Наследственные протоколы представляют собой массовые юридические документы, структура которых подчинена четким правилам, во многом продиктованным спецификой мусульманского наследственного права. Документы этого типа содержат ряд обязательных пунктов, каждый из которых при детальном анализе позволяет изучить отдельные стороны жизни населения Софии своего времени.

Открывает каждый протокол официальное вступление, в котором помещается общая информация относительно рассматриваемого дела – приводится имя усопшего (иногда с указанием рода занятий), квартал Софии, в котором он проживал, перечисляются его наследники. Эти сведения позволяют проследить расселение представителей различных религий и профессий внутри города. Описание круга наследников дает возможность представить состав семей умерших.

Основная часть документа – это подробная опись наследуемого движимого и недвижимого имущества с оценкой каждого предмета. Как

<sup>190</sup> Шиваров С. Сиджилите на Софийския шериатски съд. Кратък обзор. <[http://www.nationallibrary.bg/fce/001/0038/files/obzor\\_sicili\\_sofia.pdf](http://www.nationallibrary.bg/fce/001/0038/files/obzor_sicili_sofia.pdf)> [8.09.2013].

<sup>191</sup> Детальный анализ структуры документов этого типа см.: Леонтьева А.А. Наследственные протоколы кадийского суда XVII – начала XIX века в болгарских землях // Славяноведение. 2015. № 1. С. 65–70.

правило, этот перечень начинается с описания дома, далее в протоколе досконально фиксируются предметы быта, мебель, одежда покойного с указанием стоимости каждого предмета. Столь детальное описание позволяет изучить целый ряд важнейших аспектов – особенности материальной культуры населения, экономическое положение представителей различных социальных слоев и этнических групп, развитие денежной системы и динамику цен в рассматриваемый период.

Большой исследовательский интерес представляет изучение списка кредиторов и обязательных вычетов, который следует сразу после подсчета полной стоимости имущества покойного, в который входит ряд формальных выплат и пошлин – задолженности по налогам, плата за оформление протокола, опись и регистрацию, расходы на погребение, вычитающиеся из общей стоимости описанного выше имущества.

Анализ списка кредиторов позволяет проследить профессиональные связи покойного, взаимодействие представителей разных конфессий в профессиональной и финансовой сферах. Сопоставление данных большого числа протоколов дает представление о динамике экономической жизни города в указанный период.

Закрывает протокол фиксация распределения оставшейся после вычета долгов наследственной массы между наследниками.

Документы купли-продажи также представляют собой источник массового характера. Документы этого типа – хюджеты – фиксировали сделки по продаже недвижимости и в дальнейшем являлись подтверждением права собственности покупателя: один экземпляр выдавался ему, копия записывалась в сиджил кадийского суда. Структура этих документов подчинена определенным правилам османского делопроизводства<sup>192</sup>, и каждый пункт предоставляет разнообразные сведения, позволяющие

---

<sup>192</sup> Леонтьева А.А. Имущественные и межконфессиональные отношения в болгарских землях XVII – начала XIX вв. по материалам хюджетов // Вестник славянских культур. 2014. № 4(34). С. 22–27.

проанализировать различные аспекты как повседневной жизни жителей города, так и специфику экономического и культурного развития османского общества в тот период.

Во вступительной части протокола называется покупатель, как инициатор составления документа, и продавец; при этом указывается квартал города, в котором они проживают. Нередки случаи, когда одна из сторон (реже – оба участника сделки) не присутствовали лично при составлении документа. В таких случаях фиксируется, кто выступает в качестве представителя их интересов в суде, а также перечисляются имена свидетелей, подтверждающих назначение этого человека в качестве представителя. Анализ состава уполномоченных лиц, выступающих от имени сторон-участниц сделки, и обстоятельств, при которых они приглашаются, дает возможность проследить специфику семейных и профессиональных отношений в османском обществе.

Основная часть документа состоит из описания местонахождения продаваемой недвижимости с указанием не только квартала, но координат ее местонахождения – указываются окружающие владение с четырех сторон объекты, имена собственников-соседей. Путем анализа этих сведений возможно воссоздать картину расселения представителей различных этнических, конфессиональных и профессиональных групп внутри города. Подробное описание имущества – число этажей, комнат, хозяйственные постройки (для домов), число деревьев (для садов), а также сопоставление стоимости различных по составу владений позволяет составить представление об облике города и характере его застройки.

Заключает документ перечисление свидетелей сделки. Анализ их состава также позволяет сделать выводы о профессиональном и межэтническом взаимодействии представителей различных групп населения.

Важной чертой османского общества, которую необходимо учитывать при работе с рассматриваемыми источниками, является то, что в Османской империи вероисповедание человека было важнее его этнической

принадлежности, и это отражают документы кадийского суда: национальность упомянутых в них людей порой можно определить лишь по специфике имен. Иногда в документах отдельно указывается национальная принадлежность армян, греков и албанцев. Также фиксируется принадлежность человека к еврейской общине (что одновременно указывает и на его вероисповедание). Славянское же население в большинстве случаев упоминается как «христиане». Если человек не являлся постоянным жителем города, где находился кадийский суд, в протоколе указывалось место, откуда он приехал, что иногда позволяет предположить его национальность.

Значительная часть османских документов была переведена на болгарский язык и опубликована в Софии в 1977 г. под руководством известных ученых М. Калицин и Н. Тодорова<sup>193</sup>. Этот сборник является продолжением серии публикаций источников по болгарской истории. Он содержит в общей сложности 350 документов – 100 наследственных протоколов и 250 документов купли-продажи недвижимости в Софии в период с начала XVII в. (1604–1619 гг.), охватывающих весь XVIII век, и незначительное число протоколов первой трети XIX века (1800–1830 гг.). Отбор материалов для публикации, по словам составителей, производился по хронологическому принципу. Опубликованные в числе 100 наследственных протоколов 59 документов, посвященных рассмотрению наследств болгар-христиан, греков и армян, являются всеми зафиксированными в 54 сиджилах Софии случаями рассмотрения в кадийском суде наследственных вопросов немусульман. Документы, посвященные наследствам мусульман, подбирались по принципу разнообразия социального положения, профессии и статуса в османском обществе участников процесса<sup>194</sup>, что дает возможность всесторонне проанализировать и сопоставить повседневную жизнь горожан из различных социальных групп, проследить ее изменения на протяжении рассматриваемого периода. Что касается документов купли-

---

<sup>193</sup> Турски извори за българската история (далее – ТИБИ). Т. 6. София, 1977.

<sup>194</sup> Тодоров Н. Предговор // ТИБИ. Т. 6. С. 12.

продажи недвижимого имущества, в число 250 опубликованных протоколов вошли все имеющиеся в софийских сиджилах материалы по сделкам с городской недвижимостью, а также ряду объектов за пределами города – несколько протоколов посвящено продаже виноградников, садов и огородов.

Публикация представляет собой дословный, максимально приближенный к оригиналу перевод с османо-турецкого на болгарский язык при полном сохранении структуры документа. В случаях спорных вопросов, связанных с переводом того или иного понятия, они сопровождаются комментарием переводчика, с приведением спорного термина на языке оригинала, его транскрипции на современном турецком языке и с возможными вариантами перевода на болгарский. Помимо переводов, в сборник включены также факсимиле, что позволяет изучить особенности документов, а также проверить точность перевода однотипных частей протоколов.

Несмотря на то, что публикация была подготовлена в 1977 г., представленные в ней документы и ранее привлекались исследователями, в первую очередь, османистами, в качестве отдельных иллюстраций тех или иных тенденций развития османского общества, однако они не становились предметом комплексного изучения, в то время как сведения, предоставляемые ими, дают широкие возможности для изучения интеграционных процессов в османском обществе в рассматриваемый период.

Помимо описанного выше издания, некоторые документы о распределении наследств и продаже недвижимого имущества были включены в ряд других публикаций османских документов, которые также были использованы в диссертации.

Так, в 1981 г. Стр. Димитров опубликовал перевод двух сиджилов XVIII в. города Ходжиоглу-Пазарджика\* (1739 – март 1740 гг. и осень

---

\* Совр. г. Добрич, Болгария.

1786 г. – февраль 1789 г.)<sup>195</sup>. Сиджилы в его издании представлены целиком, без изъятий и учета тематики, сохранена их структура как дневников входящих и исходящих документов кадийских судов. В общей сложности эта публикация содержит 645 различных документов, что дает возможность представить и проанализировать развитие повседневной жизни провинциального османского города. Однако в ряде случаев ее использованию в качестве исторического источника препятствует тот факт, что документы в ней приводятся не в виде дословного перевода, полностью сохраняющего их содержание и структуру, как в издании, подготовленном в 1977 г. М. Калицин и Н. Тодоровым, а представлены в виде кратких резюме с включением дословного перевода лишь ключевых цитат. По объяснению Стр. Димитрова, в этом труде были опущены повторяющиеся («стереотипные») и несущественные части документов, и таким образом сохранено лишь их содержание и те части, которые действительно могут представлять интерес для исследователей<sup>196</sup>. Такая форма представления источника лишает возможности проанализировать имущественные описи при распределении наследства, поскольку они не были включены в публикуемую часть протокола: документы о распределении наследств содержат лишь вступительную и завершающую части протокола, в которых говорится о круге наследников и итоговом распределении наследства. В то же время, несмотря на отсутствие детальной имущественной описи, документы позволяют отчасти проанализировать специфику распределения наследства и сопоставить некоторые процессы, происходившие в Добрудже, с особенностями развития городской жизни Софии. К этому сравнению также подталкивает различие в географическом положении двух городов: Софии – столицы бейлербейства, и Хаджиоглу-Пазарджика – небольшого

---

<sup>195</sup> Османски извори за историята на Добруджа и Североизточна България. Съст., прев. и ред. – Стр. Димитров. София, 1981.

<sup>196</sup> Димитров Стр. Предговор // Османски извори за историята на Добруджа и Североизточна България... С. 7.

провинциального города, находившегося на стратегически важном пути и на протяжении всего XVIII века регулярно становившегося важнейшим звеном при передвижении османских войск и их снабжения во время войн с Россией. Все эти факторы сделали работу с данной публикацией значимой для изучения поставленной в диссертации проблемы.

Определить статус тех или иных лиц, а также проследить отношение официальных османских властей к процессам, протекавшим в балканских провинциях и затрагивающим различные слои немусульманских подданных, позволяют юридические османские памятники. Значительная их часть была опубликована болгарскими специалистами в 1961–1971 гг.<sup>197</sup>: в двухтомное издание «Турецких источников по истории болгарского права» были включены факсимиле и переводы юридических документов XV–XVIII вв. Издание готовилось при содействии как специалистов-тюркологов, занимавшихся переводами текстов на болгарский язык, так и сотрудников Института права Болгарской академии наук. Наряду с переводами оригиналов документов, в сборник включены также переводы документов, ранее опубликованных за пределами Болгарии, в Турции и Югославии. Первый том содержит два раздела: в первом представлены «законы и описания феодального устройства османского государства», во втором – «законы о налогообложении райи в отдельных поселениях и законы, касающиеся отдельных категорий зависимого населения»<sup>198</sup>. Второй том включает османские правовые памятники, которые хронологически и тематически дополняют первый том. Наряду с этим в него включены не опубликованные ранее рукописи османских архивов Софийской, Парижской

---

<sup>197</sup> Извори за историята на българското право. Турски извори за историята на правото в българските земи / Под ред. Г. Гълъбов. Т. I. София, 1961; Извори за историята на българското право. Турски извори за историята на правото в българските земи. Т II / Под ред. Б. Цветкова. София, 1971.

<sup>198</sup> Извори за историята на българското право... Т. I. С. 6.

и Венской национальных библиотек<sup>199</sup>. Оба издания сопровождаются детальным справочным аппаратом, комментариями и факсимиле публикуемых документов.

В качестве дополнительного источника, характеризующего этнический и конфессиональный состав городских кварталов Софии, в диссертации был привлечен также регистр *джелепкешанов*\* 1576 г.<sup>200</sup>. Сравнение кадийских протоколов XVIII в. относительно состава населения кварталов Софии с данными этого более раннего регистра позволяет проанализировать, в частности, динамику интеграционных процессов. «Подробный регистр джелепкешанов болгарских земель» является описью данной категории населения 13 каза, в том числе Софии, а также Пловдива, Пазарджика и некоторых других болгарских городов. Регистр был составлен кади г. Пазарджика Джафером<sup>201</sup>, опись каждой казы оформлена отдельным списком. Этот источник представляет собой подробный перечень людей, относящихся к категории джелепкешанов с числом предоставляемых ими овец. В регистре Софии джелепкешаны распределены по религиозному признаку и по принципу расселения по кварталам: сначала следует подробный регистр джелепкешанов-мусульман от каждого квартала, затем, под заголовком «Неверные Софии», следует перечисление джелепкешанов из «кварталов неверных». Данные этого регистра позволяют сравнить религиозный состав населения городских кварталов в XVI и XVIII вв. и

<sup>199</sup> Извори за историята на българското право. Турски извори за историята на правото в българските земи. Т. II. С. 5.

\* *Джелепкешаны* – категория населения, обязанная предоставлять определенное количество овец на нужды османского государства и армии. Были освобождены от чрезвычайных налогов. Подробнее о джелепкешанах и документах этого вида см.: *Cvetkova B. Le service des celep et le ravitaillement en bétail dans l'Empire Ottoman (XVI–XVIII-e s) // Etudes historiques. Т. III. Sofia, 1966; Цветкова Б.А. Джелепкешанските регистри като исторически паметници // Известия на Народната Библиотека «Кирил и Методий». Т. XIV(XX). 1976.*

<sup>200</sup> ТИБИ. Т. 3 // Извори за българската история. Т. 16. София, 1972. С. 88–95.

<sup>201</sup> ТИБИ. Т. 3. Примечания. С. 42.

проследить процесс сглаживания этнических границ внутри городского общества.

Еще одним важным массовым источником, отражающим этноконфессиональные процессы в болгарском обществе, являются индивидуальные прошения о принятии ислама, адресованные султану, визирю и высшим сановникам Империи. Прощения представляют собой стандартную форму, написанную в городских канцеляриях опытными писарями как обращение к султану с просьбой «удостоить человека чести принять ислам». Как отмечают исследователи, с точки зрения функциональности эти документы являлись не столько обращением, сколько «началом финансовой переписки, которая документировала дальнейшие расходования средств казной»<sup>202</sup>. Они представляют собой формуляры, составленные в определенном порядке, на которых великий визирь и *баиш-дефтердар*\* оставляли свои резолюции, узаконивающие траты государственных средств. В этих документах фиксировались также факты единовременной выплаты принявшим в ислам, выдачи им одежды, полагающейся при переходе «в истинную веру». Значение этих документов для исследования этнорелигиозной интеграции крайне велико. Они помогают предположить как прямые, так и косвенные мотивы смены религии христианами, возможные выгоды, которые извлекались при переходе в ислам, государственную политику по отношению к иноверцам, принимающим ислам. Данные документы являются предметом дискуссий в современной болгарской историографии. Ключевым предметом этого спора является вопрос о том, насколько добровольно писали их новообращенные в ислам и, соответственно, насколько число и массовый характер таких документов можно принимать как свидетельство действительно массовой

<sup>202</sup> *Димитров Стр.* Предисловие // Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите XVI–XIX в. София, 1990. С. 16.

\* *Баишдефтердар* – лицо, несущее ответственность за финансовые дела империи. В его обязанности входило составление годового бюджета и представление его и отчетов по выдаче жалования войскам султану.

добровольной исламизации. Так, противники этой гипотезы, считающие, что подобные обращения являются скорее результатом косвенного принуждения со стороны османских властей, в качестве аргумента выдвигают тезис о том, что при уровне распространения грамотности на Балканах в рассматриваемый период простые граждане, нередко представители низов общества, не могли лично написать подобный документ, также составленный по строгому канону. По их мнению, поскольку эти массовые документы писались непосредственно служащими османской канцелярии и лишь подписывались теми, кто обращался с подобной просьбой к султану, вопрос, насколько добровольным было это обращение, остается открытым<sup>203</sup>. В то же время, как отметил А. Минков, посвятивший большое исследование этому типу источников, тот факт, что обращения составлялись не лично просителями, не умаляет их ценности<sup>204</sup>.

Значительная часть документов этого вида была переведена на болгарский язык и опубликована в 1990 г. в книге «Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите XVI–XIX вв.»<sup>205</sup> («Османские источники по истории исламизационных процессов на Балканах XVI–XIX вв.»). Наряду с прошениями о добровольном переходе в ислам, этот сборник содержит также большое число материалов других видов – документы об освобождении рабов, принявших ислам, извлечения из сиджилов (в том числе наследственные протоколы), которые, по мнению составителей, отражают суть исламизационных процессов на Балканах. Если рассматривать это издание в комплексе, может сложиться однобокое впечатление о губительности и насильственно-принудительном характере

---

<sup>203</sup> Грозданова Е. Българската османистика на граница между две столетия – приемственост и обновление // Исторически преглед. 2005. № 1–2. С. 98–157. С. 142.

<sup>204</sup> Минков А. Образът на доброволния обръщенец в исляма в периода 1670–1730 според молбите «късве бахасъ». Опит за просопографско изследване // Балкански идентичности. Т. III. София, 2003. С. 98–129. С. 101.

<sup>205</sup> Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите XVI–XIX. София, 1990.

исламизационных процессов, что объясняется спецификой выборки и целями, которым могли следовать составители. Поэтому при работе с данным сборником мы не ставили цели сделать выводы о количестве подобных обращений (это было бы невозможно) и масштабах такого явления, как добровольная исламизация. В связи с этим документы этого типа рассматривались вне представленной выборки в качестве самостоятельных иллюстраций исследуемого процесса.

Также в качестве дополнительных источников был использован ряд документов султанской канцелярии – жалобы христианских высокопоставленных священнослужителей султану, касающиеся злоупотреблений как представителей османской администрации, так и православных священнослужителей в болгарских землях. Значительное число подобных документов было переведено с османского языка и издано болгарскими специалистами в 2019 г.<sup>206</sup>. Публикация представляет собой качественный дословный перевод османских документов с комментариями, справочным аппаратом и факсимиле значительной части приводимых обращений, что делает это издание крайне ценным источником по истории положения православных церковных структур на Балканах в указанный период и их взаимодействия как с официальными властями, так и с местным христианским и мусульманским населением.

Взаимодействие членов еврейской общины с представителями иных религий, их включенность в социально-экономическую структуру городского общества Софии позволяет проследить анализ ряда еврейских источников. В силу актуальности этой темы источники еврейского происхождения активно переводились и публиковались на болгарском языке, начиная с середины XX в.<sup>207</sup>. Речь идет как об источниках еврейского происхождения – в

---

<sup>206</sup> Андреев С., Калицин М., Мутафова К. Православни структури на Балканите през XVII в. (съгласно документи от истамбулския архив). София, 2019.

<sup>207</sup> Еврейски извори за общественно-икономическото развитие на балканските земи. Т. II. XVII в. София, 1960; Ottoman documents on Balkan Jews. XVIth–XVIIth centuries. Sofia, 1990.

частности, документах и предписаниях еврейского суда, предписаниях, так и о подборках османских документов, касавшихся положения еврейского населения в османском государстве – начиная с султанских ферманов и заканчивая решениями местных кадийских судов в отношении споров между евреями и представителями иных религиозных общин.

В общей сложности в ходе диссертационного исследования нами было изучено и проанализировано около 1100 судебных протоколов и юридических документов различных видов. Именно массовый характер рассматриваемых документов позволяет представить целостную картину интеграционных процессов в городском обществе, взаимодействие внутри него представителей различных конфессий и этносов.

Еще одним видом источников, которые использовались в диссертации в качестве дополнительных, являются воспоминания путешественников. В первую очередь – «Сеяхатнаме» Эвлии Челеби (1611–1682)<sup>208</sup> – османского путешественника, который неоднократно посещал Балканы. Посвятив странствиям всю свою жизнь, этот человек оставил около 10 томов подробных описаний увиденных им мест. Правда, основной интерес для него представляли зарубежные страны, болгарские земли он воспринимал как неотъемлемую часть Османской империи, а Софию – как типичный османский город. Расположение на важнейшем торговом и военном пути делало Софию неизбежным пунктом на его пути на запад, в том числе в Венгрию, и обратно в Константинополь. Анализ зафиксированных в его записях сведений позволяет сделать выводы об облике и городской жизни Софии того времени.

**Научная новизна** диссертационной работы состоит в проведении комплексного исследования процессов этноконфессиональной интеграции в болгарском обществе в контексте османской истории в целом, в отличие от традиционного подхода, характерного как для отечественной, так и для

---

<sup>208</sup> *Евлия Челеби*. Пътепис. Превод с османотурск., съст., ред Стр. Димитров. София, 2014.

болгарской историографии, рассматривающей национальную историю замкнуто, вне контекста общеосманских явлений и тенденций.

В данной работе впервые в отечественной историографии при исследовании истории Болгарии в конце XVII–XVIII вв. документы кадийского суда используются как основной источник.

**Методология исследования.** Методологической основой работы является принцип историзма, который позволяет рассмотреть процессы и явления в их тесной взаимосвязи и эволюции. Метод системного подхода дал возможность изучать события не изолированно друг от друга, а в качестве комплексного процесса. Историко-сравнительный метод позволил последовательно проследить и осветить особенности развития процессов этноконфессиональной интеграции в болгарском обществе в изучаемый период. Специфика источников позволила также применить подходы, свойственные для такого направления исторической науки, как история повседневности, предметом изучения которой является сфера обыденной жизни человека во множественных историко-культурных, политико-событийных, этнических и конфессиональных контекстах<sup>209</sup>.

**Практическая значимость.** Основные выводы и положения, а также отдельные результаты и наблюдения, содержащиеся в диссертационном исследовании, могут быть использованы при подготовке специальных и общих курсов, а также семинарских занятий по истории как Болгарии, так и Османской империи в целом в средней и высшей школе. Выводы и результаты анализа источников по теме могут стать основой для дальнейшей разработки вопросов положения балканских территорий в составе Османской империи, для сопоставительного анализа процессов этноконфессиональной интеграции в других завоеванных османами регионах.

---

<sup>209</sup> Пушкарева Н.Л. Предмет и методы изучения «истории повседневности» // Этнографическое обозрение. 2004. № 5. С. 3.

## Глава I Немусульмане и шариатский суд

### § 1. Правовая система Османской империи

Правовая система Османской империи опиралась как на исламское право (шариат), так и на государственное право, основывающееся на писаном законе и воле властей. Сосуществование религиозного и обычного права в Империи исследователи объясняют тем, что завоевание османами византийских, сербских и болгарских земель, чьи юридические традиции отличались от мусульманских, вынудило султанов идти на уступки, опираясь в завоеванных землях на обычное право, перенимая некоторые элементы у правовых систем живших там народов<sup>210</sup>. Гибкость правовой системы позволяла применять общие принципы османского права к многообразию местных правовых казусов и смягчать социальную напряженность<sup>211</sup>.

Процесс складывания системы государственного права был длительным и постепенным – общие, единые для всей страны законы не вырабатывались (особенно в сфере налогового и земельного законодательства), законы формулировались в соответствии с условиями каждого региона и со временем сводились разными султанами в единый свод законов – *кануннаме*\*. Официальные кануннаме были созданы во времена правления Мехмеда II Завоевателя (1444–1446 гг.; 1451–1481 гг.), Баязида II (1481–1512 гг.), Селима I Явуза (1512–1520 гг.) и Сулеймана I Кануни (1520–1566 гг.). Целью сведения воедино законов было желание предотвратить своеволие военно-управленческих элит в назначении наказаний, введении налогов, установлении денежных штрафов. (В заметке на полях одного из

<sup>210</sup> Белдичану Н. Организация на Османската империя (XIV–XV в.) // История на Османската империя (под ред. Р. Мантрана). София, 1999. С. 129.

<sup>211</sup> Сафонов А.А. Османская административно-правовая система на Балканах (XV–XVIII века) // Историко-правовые проблемы: новый ракурс. Вып. 5. Курск., 2012. С. 126.

\* *Кануннаме* – свод султанских законодательных установлений.

дошедших до наших дней оригинальных текстов кануннаме говорится, что цель его состоит в том, чтобы оградить народ от произвола управителей.)

В основе своей османское государство опиралось на исламское право; государственное право, появившись значительно позже, являлось видом упорядочивания, осуществлявшегося таким образом, чтобы не вступать в конфликт с шариатом, чтобы в правовой жизни государства не появились бы противоречия и двойные стандарты. Возникновение государственного права не было связано с необходимостью что-либо изменить или упразднить в шариатском праве. Напротив, речь шла о создании правил и установлений в рамках шариатского права или в тех сферах, которых оно не затрагивало. Что касается применения шариатского и государственного права, то в каждой сфере жизни Османской империи наблюдается сосуществование их принципов. При этом в шариате до мелочей отработано частное (гражданское) право, чего нельзя сказать о сфере публичного и особенно государственного права<sup>212</sup>. В сфере частного права (в статьях, касающихся личности, семьи, вопросов наследства имущества, торговли) нормы шариата господствовали изначально. Со временем, по мере необходимости, в эту сферу вносились некоторые дополнения в соответствии с кануном. Что касается области публичного права, в основных принципах организации государственной власти, в административном, налоговом, уголовном кодексах, шариат и государственное право выступают вместе, однако доля кануна здесь существенно больше, чем в области гражданского права<sup>213</sup>.

М.С. Мейер отметил, что в конце XVII–XVIII вв., при постепенном ослаблении центральной власти, заметно усиливалась роль ислама как важного фактора сохранения единства османского общества. Характерной чертой этого периода стало также постепенное увеличение роли шариата – «в XVII–XVIII вв. османские правители все реже вспоминают о системе светского законодательства (кануннаме), созданной их предшественниками,

---

<sup>212</sup> История османского государства, общества и цивилизации. С. 330–335.

<sup>213</sup> Там же.

и все чаще обращаются к положениям шариата, рассматривая его как единственную основу государственного права»<sup>214</sup>.

Инстанцией, решавшей любые правовые конфликты в Османской империи, являлись шариатские суды под руководством кадия – судьи. Как отмечают исследователи, на ранних этапах османской экспансии кадии находились в числе первых лиц гражданской администрации на новых землях, что безусловно свидетельствовало о политической значимости присутствия этой фигуры, как об одном из подтверждений законности владения этими территориями. Известны случаи, когда кадии назначались еще до окончательного завоевания той или иной новой провинции. В исламском мире функции кадиев были связаны с применением шариата и мусульманского права. В Османской империи полномочия кадиев, по сравнению с другими мусульманскими странами, во многом выходили за рамки классической компетенции этого института – они имели широкий круг обязанностей в области светского права и гражданской администрации, что делало кадийский суд одним из основных органов проведения политики султана в провинции. Полномочия кадиев, помимо судебных, включали также рассмотрение как гражданских, так и уголовных дел, в их обязанности входили регистрации сделок и урегулирование спорных ситуаций. Решения кадии принимали в соответствии с шариатским правом и кануном. Следовательно, они должны были быть знатоками как шариата, так и светского права<sup>215</sup>.

---

<sup>214</sup> Мейер М.С. Реформы в Османской империи и улемы (первая половина XVIII в.) // Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1982. С. 60.

<sup>215</sup> Подробнее о становлении и эволюции института кадийских судов см.: *Inalcik H. Ottoman Policy and administration in Cyprus after the Conquest // The Ottoman Empire: conquest, organization and economy. London, 1978; Градева Р. Налагането на кадийската институция на Балканите и мястото ѝ в провинциалната администрация (XIV–нач. на XVI в.) // Балканистика. Т. 3. 1989. С. 35–52; Она же. За правни компетенции на кадийския съд през XVII в. // Исторически преглед. 1993. № 2. С. 98–119; *Idem. The activities of a kadi court in eighteenth-century Rumeli: the**

Кадии назначались на ограниченный срок – в XVI в. он равнялся трем годам, позже двум, а в конце XVII в. составлял один год. В небольших городах срок службы кадиев изначально составлял два года, позже снизился до 20 месяцев. Это объяснялось тем, что длительная работа на одном месте «лишает их возможности заниматься преподавательской деятельностью и отвлекает от академических занятий», а также может помешать им быть беспристрастными в судебных процессах, если кадии познакомятся близко с местным населением. По окончании срока службы в одном из *каза* (*кадилыке*)\* кадий отправлялся в Стамбул, где ждал следующего назначения. В то же время следует констатировать, что подобная система распределения должностей и назначений напротив способствовала росту коррупции: при постоянной ротации кадров кадии и другие чиновники сталкивались с проблемами трудоустройства<sup>216</sup>. А.А. Сафонов на основании, в частности, анализа устного народного творчества (напр.: «В наши дни хитрые разбойники стали кадиями», «В царскую казну зашел и все равно голым вышел») отмечает, что для правосознания местного балканского населения не было характерно представление о коррупции как о недостатке государства, а получение взятки воспринималось как «кормление» чиновника на занимаемой должности<sup>217</sup>. В свою очередь, болгарская исследовательница Р. Градева, также опираясь на данные фольклорных источников и жития святых, отмечает, что в противовес традиционным собирательным образам рядовых турок – грубых, ленивых и необразованных – кадий, напротив, нередко изображался добрым, справедливым и способным прислушаться к чужому мнению<sup>218</sup>.

---

case of Nacioğlu Pazarcık // *Oriente Moderno. Nuova serie. Anno 18(79). Nr. 1. 1999. P. 177–190*;  
История османского государства. Т. 1. С. 338.

\* *Кадилык* – подвластный кадию административно-судебный округ, часть санджака.

<sup>216</sup> Сафонов А.А. Османская административно-правовая система на Балканах... С. 127.

<sup>217</sup> Там же. С. 128.

<sup>218</sup> Градева Р. Българи и турци, XV–XVIII в. // *Представата за «другия» на Балканите*. София, 1995. С. 52.

Существует немало свидетельств коррумпированности и нарушений, допускаемых в османских судах. В одном из документов еврейского суда XVII в., касающемся раздела наследства внутри еврейской семьи, зафиксирован отказ этого суда признать *хюджет*<sup>\*\*</sup>, выданный шариатским судом, поскольку «судьи в этой стране, Османской империи, известны как люди, берущие взятки, принимающие лжесвидетельства, искажающие право»<sup>219</sup>. Кризисные явления XVIII в. в османском обществе не могли не затронуть данный институт. Источники этого периода говорят о росте коррумпированности среди *наибов*<sup>\*</sup> и судей<sup>220</sup>.

Раздел наследства умерших в соответствии с нормами шариата являлся одной из важных обязанностей кадия. От его имени эти действия выполнял его помощник – *кассам*<sup>\*\*</sup>. При разделе имущественных прав, переходящих по наследству, в виде определенного процента устанавливался обязательный сбор в пользу кадиев, что составляло существенную долю их доходов. В кануннаме 1609 г. содержится законодательное распоряжение, регламентирующее правила оформления наследства в шариатском суде и взимания платы за эту услугу<sup>221</sup>. Согласно этому документу, если наследники покойного не желают распределения наследства в судебном порядке, принуждены они к этому быть не могут. Однако в случае, когда в числе наследников фигурируют несовершеннолетние или отсутствующие в данный момент люди, оформление наследства в суде обязательно. При этом подчеркивается, что плата за оформление, являющаяся косвенным налогом,

<sup>\*\*</sup> *Хюджет* – выписка из судебного кадийского протокола.

<sup>219</sup> Еврейски извори за общественно-икономическото развитие на Балканските земи. Т. II. XVII век. София, 1960. С. 158.

<sup>\*</sup> *Наиб* – ближайший помощник и заместитель кадия.

<sup>220</sup> Напр: *Елхадж Ахмед Али паша*. Османски политически трактат. София, 1972. С. 34–35. Подробнее о кризисе османской политической системы в трактатах государственных деятелей Империи см.: *Фадеева И.Л.* Концепция власти на Ближнем Востоке. М., 2001. С. 136–149.

<sup>\*\*</sup> *Кассам* – чиновник в шариатском суде, в обязанности которого входило распределение наследства между наследниками покойного.

<sup>221</sup> Турски извори за историята на право в българските земи. Т. I. София, 1961. С. 160.

фиксирована и составляет «15 на 1000». Кадий обязан запретить своим помощникам взимать дополнительную плату и вычитать ее из завещанных на благотворительность денег со словами «одна треть или одна пятая из этих денег – наша». Эти правила оплаты раздела наследства, как говорится в документе, были установлены в правление султана Баязида I Йилдырыма (1389–1402 гг.). Если считать, что «15 на 1000» – это 1,5% общей стоимости наследства, то это дает возможность сопоставить теорию с данными источника и проследить соблюдение этого предписания на практике. Так, в 1731 г. из общей суммы наследства в 27 210 акче в качестве платы за раздел наследства было вычтено 720 акче<sup>222</sup>, что составляет 2,65% общей суммы; 300 акче (2,45%) были вычтены из наследства в 12 236 акче<sup>223</sup>. Также 2,45% (93 из 3 800 акче) было вычтено из наследства Йованко в 1772 г.<sup>224</sup> Сравнение трех этих примеров показывает точность подсчетов при вычислении необходимой процентной доли и вместе с тем стандартное превышение узаконенного процента, что позволяет говорить о скрытом увеличении пошлины.

Вопрос о судьбе наследственной массы государственных служащих находился в компетенции *казаскеров*<sup>\*</sup>, что порой могло привести к спорам между судьями и казаскерами за право раздела того или иного наследства. Известны случаи, когда кадии объезжали подвластные им каза и, рассчитывая получить свою долю, осуществляли раздел наследства даже тех умерших, чьи родственники не собирались обращаться за этим в шариатский суд. Подобные нарушения исследователи объясняют ограничениями сроков службы кадиев на определенной территории, поскольку после завершения одного срока службы они были вынуждены подолгу ждать нового

---

<sup>222</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 35.

<sup>223</sup> Там же. С. 42.

<sup>224</sup> Там же. С. 100.

\* *Казаскер (кадиаскер)* – второе лицо в иерархии османского исламского духовенства, выполнявший функции верховного судьи.

назначения, оставаясь без работы. Это и могло толкнуть их на серьезные злоупотребления во время службы<sup>225</sup>.

Что касается дел, в которых принимали участие немусульмане, их рассмотрение изначально также, как правило, входило в обязанности кадия. В судах при соответствующих консульствах рассматривались лишь дела, связанные с немусульманами-иностранцами; уголовные дела, фигурантами которых становились немусульманские религиозные деятели, передавались из местных судов в *диван-и хумаюн*\*. Со временем полномочия рассмотрения ряда дел, связанных с немусульманами, были переданы соответствующим общинам<sup>226</sup>. Обязательными для рассмотрения в шариатском суде в первую очередь были наследственные дела, в которых среди наследников фигурировали несовершеннолетние (таким образом им гарантировалась защищенность), случаи, когда местонахождение одного из наследников было неизвестно, а также наследства, часть которых переходила в государственную казну, что позволяло соблюсти интересы государства<sup>227</sup>.

Как отмечает И.Ф. Макарова, приходской священник в христианских общинах был в восприятии османских властей неким аналогом кадия, главой общины и представителем ее интересов перед лицом местных властей. Подобно кадию, в обязанности священника входило заверение завещаний, торговых сделок и договоров. Таким образом, священники оказывались для христиан низшей судебной инстанцией, что сводило к минимуму вмешательство османских властей во внутренние дела и в повседневную жизнь христианских общин. Судопроизводство внутри общины также находилось в руках местного священника, который решал вопросы в области семейного, договорного и наследственного права без вмешательства османской администрации на основе положений канонического церковного и

<sup>225</sup> История османского государства. Т. 1. С. 337–342.

\* *Диван-и хумаюн* – верховный совещательный совет при султানে.

<sup>226</sup> История османского государства. Т. 1. С. 339.

<sup>227</sup> *Тодорова О.* Жените в София през 70-те години на XVII век (по данни от един регистър с наследствени описи) // Исторически преглед. № 3. 1996. С. 8.

традиционного обычного права<sup>228</sup>. В то же время американский османист Р. Дженнингс отметил, что, вопреки распространенному мнению, о существовании в рамках системы миллетов отдельных судов для немусульман, это не так. Исходя из документов кадийского суда анатолийского города Кайсери, где немусульмане (в данном случае греки, армяне и евреи) составляли 22% населения, Дженнингс заключил, что они были участниками 25% судебных процессов шариатского суда<sup>229</sup>.

## § 2. Официальный статус немусульман в Османской империи

Христиане в Османской империи, писал В.В. Бартольд, «как и в Арабском халифате, составляли государство в государстве»<sup>230</sup>. Классический ислам не учитывает национальных различий, разделяя людей на три основных категории по религиозному признаку. К первой из них относятся мусульмане. Христиане, наряду с другими немусульманскими народами, принадлежат к категории *зимми*\*. Согласно Корану, эта община находится под защитой мусульман и их покровительством. В Коране они именуется также «людьми Писания» – те, кому было дано Писание – христиане и иудеи, позже к ним стали относить также зороастрийцев<sup>231</sup>.

Согласно исламской догматике, когда какая-либо страна оказывалась завоеванной мусульманами, проживающие там немусульмане должны были либо покинуть эти земли, либо остаться на условии заключения договора – *зиммет*, по которому зимми могли продолжать исповедовать свою веру, а исламское государство брало на себя обязанность защиты их и их имущества.

<sup>228</sup> Там же. С. 27–29.

<sup>229</sup> Jennings R.C. Loans and credit in early 17<sup>th</sup> century Ottoman judicial records the sharia court of Anatolian Kayseri // Journal of the Economic and Social History of the Orient. Vol. XVI. Parts II–III. Leiden, 1978. P. 181.

<sup>230</sup> Бартольд В.В. Турция, ислам и христианство // Академик В.В. Бартольд. Сочинения. Т. VI. Работы по истории ислама и арабского халифата. М., 1966. С. 428.

\* Араб. *ахль аз-зимма*, «покровительствуемые».

<sup>231</sup> Журавский А.В. Введение в ислам: 12 лекций для проекта Магистерия. М., 2019. С. 91.

Вместо исполнения военной службы зимми были обязаны платить подушную подать – *джизье*. При этом шариат – мусульманское право – регулировал только отношения мусульман с этими общинами. Признаваемая за немусульманами свобода религии и убеждений предоставляла им не только свободу веры и исполнения обрядов, но и право жениться, разводиться, наследовать на основании своих, а не исламских, правовых норм<sup>232</sup>. К третьей категории населения (после мусульман и зимми) относились язычники, которых следовало исламизировать.

Нередко в литературе понятие «зимми» путают с «райей». Райя (реайя) – податное население Османской империи. В европейской историографии это слово воспринималось как уничижительное наименование османских христиан<sup>233</sup>. В современной российской историографии и в наше время можно встретить отрицательное восприятие этого понятия: «В 1684 г. громадное большинство христианского населения Балкан пребывало в состоянии райа (скота по-арабски)», – пишет отечественный балканист В.Н. Виноградов<sup>234</sup>. Подобная оценка объясняется спецификой перевода этого слова с арабского: «пасомые»<sup>235</sup>, что интерпретируется в отрицательном ключе. Однако хотелось бы провести параллель со словом «паства» – «словесное стадо, прихожане»<sup>236</sup>, синонимом «мирян» в христианстве, в котором также содержится отсылка к стаду, и «пастырь» – «пастух духовный, священник»<sup>237</sup>, которые также связаны с понятиями стада.

<sup>232</sup> История османского государства, общества и цивилизации. Под ред. Э.М. Ихсаноглу. 2006. С. 357.

<sup>233</sup> Панченко К.А. Ближневосточное православие под османским владычеством. Первые три столетия. 1516–1831. М., 2012. С. 583.

<sup>234</sup> Виноградов В.Н. Двуглавый российский орел на Балканах. 1683–1914. М., 2010. С. 1.

<sup>235</sup> Панченко К.А. Ближневосточное православие под османским владычеством. С. 583.

<sup>236</sup> Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 3. М., 1999. С. 23.

<sup>237</sup> Там же.

Изначально райя – название податного населения Османской империи, к которому относились крестьяне, ремесленники и торговцы. На раннем этапе османской истории к райе причислялись не только христиане, но и евреи и мусульмане. Однако, как отметил М.С. Мейер, в XVIII в. этим термином стало обозначаться христианское население Империи<sup>238</sup>. С точки зрения прав и обязанностей общество делилось на два класса, и противоположным райе классом были *аскери*, составлявшие управленческие структуры. При каждом удобном случае райяты стремились перейти в аскери, а государство, стремясь поддержать равновесие между этими двумя классами, вводило строгие ограничения<sup>239</sup>.

Существование в многонациональном османском государстве представителей различных религий определялось системой *миллетов*<sup>240</sup>, воспринятой турками-османами от других мусульманских государств и сложившейся на начальном этапе существования Империи. Серией указов 1454–1461 гг. султан Мехмед II Завоеватель (Фатих) сгруппировал своих немусульманских подданных в три миллета, крупнейшим из которых по численности было сообщество православных народов, так называемый *рум миллети* («греческий миллет»)<sup>241</sup>. Важно подчеркнуть, что система миллетов не зависела от административного деления и национальной принадлежности входивших в тот или иной миллет подданных. Христианский миллет включал в себя всех православных Империи, то есть его составляли не только греки и славянские народы Балкан, но и румыны, и православные арабы-христиане, жившие в ближневосточных провинциях страны. Наряду с

<sup>238</sup> Мейер М.С. Османская империя в XVIII в. Черты структурного кризиса. М., 1991. С. 241.

<sup>239</sup> История османского государства, общества и цивилизации. С. 173.

<sup>240</sup> Millet, от арабск. *Милля* – «нация». К.А. Панченко отмечает, что термин «система» в применении к миллетам не совсем корректен, поскольку они создавались в результате ряда разрозненных законоположений в разные годы. (См.: Панченко К.А. Ближневосточное Православие под османским владычеством. С. 97).

<sup>241</sup> Подробнее см.: Панченко К.А. Ближневосточное Православие под османским владычеством. С. 97–98.

греко-православным существовали также армяно-григорианский и еврейский миллеты. Во главе миллетов стояли ведущие религиозные деятели общин – миллетбаши, управлявшие миллетами в качестве духовных и юридических руководителей и представлявшие их интересы в османском государстве. Таким образом осуществлялась юридическая автономия зимми, признанная государством.

Духовный центр православного миллета находился в стамбульском квартале Фанар, возглавлял его константинопольский патриарх. В греческой терминологии глава миллета (миллетбаши) именовался *этнарх*, «предводитель народа», что отражало широту его полномочий<sup>242</sup>, которые не ограничивались духовной сферой жизни. Патриарх не только являлся духовным лидером паствы, он был также высшим юридическим лицом всей православной общины, ее представителем и посредником перед султаном. Аналогичный, но более низкий статус в провинции получали митрополиты и епископы<sup>243</sup>, назначаемые патриархом.

Православным религиозным учреждениям был обеспечен определенный финансовый иммунитет – церковные власти обязаны были вносить в государственную казну определенные отчисления, при этом внутри общины патриарх облагал свою паству податями, мог накладывать штрафы. Одной из важнейших сторон системы миллетов стало предоставление церковным структурам судебных и отчасти судебно-исполнительных функций. Некоторые источники указывают на существовании специальной тюрьмы патриархии в Фенере и наличие небольших полицейских сил у главного раввина (возглавлявшего еврейский миллет) – это позволяет говорить о том, что духовные наставники имели право и на уголовные наказания внутри общины<sup>244</sup>.

---

<sup>242</sup> Там же. С. 99.

<sup>243</sup> Макарова И.Ф. Болгарский народ в XV–XVIII вв. С. 25.

<sup>244</sup> История османского государства, общества и цивилизации. С. 361.

В рамках темы диссертационного исследования наибольший интерес вызывают именно судебные функции, предоставленные общинам. Подобная правовая автономия зимми являлась результатом в том числе каранического договора мусульман с «покровительствуемыми» – шариат может регулировать только отношения мусульманской общины с этими общинами<sup>245</sup>. Признанное за зимми право на свободу вероисповедания и жизнь по своим законам выразилось в предоставлении им возможности решать вопросы женитьбы, развода, наследования, церковной собственности внутри своей общины. При этом решения общинных судов требовали согласия сторон, но и в этом случае не были обязательны к исполнению. Когда одна из сторон была не согласна с решением суда, они могли обратиться в исламский суд. Кроме того, в случае, когда разбирательство затрагивало интересы мусульманина, спор безоговорочно рассматривался в шариатском суде<sup>246</sup>.

Анализ документов кадийского суда Софии показывает активное участие немусульман в судебных разбирательствах, в частности, касающихся наследственных споров именно в шариатских судах, вопреки предоставленной им возможности решить их внутри собственных общин.

Для ответа на вопрос, почему они предпочитали шариатское право общинному суду, необходимо проанализировать наследственные нормы исламского права. Но прежде чем начать анализ, следует обратиться к истории изучения шариатского и исламского права.

### **§ 3. История изучения исламского права в России**

Исламское право привлекало внимание правоведов начиная с XIX в. Примечательно, что многие из исследований того времени остаются актуальными и по сей день. Так, к 1865 г. относится публикация

---

<sup>245</sup> Журавский А.В. Введение в ислам. С. 91.

<sup>246</sup> История османского государства, общества и цивилизации. С. 358–359.

«диссертации факультета восточных языков на степень магистра арабской словесности» В. Гиргаса<sup>247</sup>, целью которой, по словам автора, было «определить на основании шариата, какое место занимают христиане в мусульманских государствах, какими они пользуются гражданскими и политическими правами и, наконец, в чем права их отличны от прав, предоставленных мусульманам»<sup>248</sup>. Первая часть этого труда посвящена изложению основ шариата и их значения для христианского населения мусульманских стран. Во второй части автор проанализировал правовое положение христиан, в том числе жителей «европейской Турции» под мусульманской властью. Подводя итог, В. Гиргас подчеркнул, что положение христиан Османской империи плачевно, оно во многом объясняется замкнутостью их общин, обусловленной спецификой определения немусульман и их статуса мусульманским правом. Выводы, сделанные В. Гиргасом, соответствуют духу своего времени и особенностям восприятия Османской империи и положения ее христианского населения середины XIX в.

В 1886 г. в Петербурге был опубликован труд И. Нофаля, который представлял собой курс лекций, прочитанный им в Учебном отделении восточных языков при Азиатском департаменте МИД Российской империи<sup>249</sup>. В части первой, «О собственности», с правовой точки зрения детально рассматривается имущественная сфера права, в том числе, правила наследования. В отличие от исследования В. Гиргаса, книга И. Нофаля представляет собой сугубо юридическое исследование, в центре которого находятся исключительно правовые аспекты проблем собственности, включающие, в частности, правила наследования, завещания и купли-продажи. Автор не ставил перед собой цель анализировать положение

---

<sup>247</sup> *Гиргас В.* Права христиан на Востоке по мусульманским законам. СПб., 1865.

<sup>248</sup> Там же. С. I–II.

<sup>249</sup> *Нофаль И.* Курс мусульманского права, читанный в 1884–85 гг. в учебном отделении восточных языков при азиатском департаменте. Вып. 1. О собственности. СПб., 1886.

христиан в мусульманском обществе, однако иногда в исследовании встречаются отсылки и примеры применения мусульманских законов именно в Османской империи.

Значительный вклад в изучение норм мусульманского права внес болгарский исследователь-правовед Г. Гылыбов<sup>250</sup>. Поскольку право этот автор изучал в Стамбуле в начале XX в., спецификой его труда является особый акцент на правоприменении норм шариата в Османской империи, что отличает его от исследования И. Нофаля.

Детальный обзор наследственного права в шариате представлен в труде французского исследователя Р. Шарля, который был написан в 1956 г. и в 1959 г. опубликован на русском языке в СССР<sup>251</sup>. Несмотря на то, что эта книга является скорее научно-популярной, нормы права представлены в ней широко и текст сопровождается большим числом примеров.

Как указывается в предисловии к книге Р. Шарля, на рубеже XIX–XX вв. востоковеды называли мусульманское право «исторической археологией»<sup>252</sup>. Это определение вполне можно отнести ко всем упомянутым выше правоведческим трудам. Иной подход к изучению мусульманского права имеет место в трудах современных специалистов. Среди них необходимо выделить известного отечественного правоведа Л.Р. Сюкияйнена, который в своих работах<sup>253</sup> рассматривает шариат исключительно с правовой точки зрения. Однако в центре его внимания, правда, находится вопрос о правоприменении шариата, в первую очередь, в арабских странах во второй половине XX в., исторические же аспекты автор

<sup>250</sup> Гылыбов Г. Мусульманско право. Кратък обзор върху историята и догмите на исляма. София, 1924.

<sup>251</sup> Шарль Р. Мусульманское право. М., 1959.

<sup>252</sup> Шарль Р. Мусульманское право. С. 5.

<sup>253</sup> Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право в правовых системах стран Арабского Востока // Государство и право в развивающихся странах. М., 1976. С. 41–64; Он же. Структура мусульманского права // Мусульманское право. (Структура и основные институты). М., 1984. С. 20–37.

затрагивает лишь в связи с историей формирования и развития норм мусульманского права.

Все рассмотренные выше работы представляют собой историко-юридические труды, в которых, в первую очередь исследуется история формирования, направления и догмы мусульманского права.

#### **§ 4. Наследственное право в исламе. Теория и практика применения**

Наследственное право – одна из наиболее сложных и запутанных отраслей мусульманского права. Согласно шариату, существует пять категорий прав на наследство умершего человека, при этом каждая из них, получив свою долю, может исключить из процедуры наследования все стоящие за ней по очередности наследования категории<sup>254</sup>. По установленному порядку удовлетворения прав этих категорий, прежде всего удовлетворяется «право заимодавцев, имеющих право на уплату предпочтительно перед другими, т. е. имеющих в руках залоги в обеспечение их долга». Следующей по значимости выплат категорией является «право покойного, которое состоит в исполнении относительно его последних обязанностей – похорон, предуготовления или совершения обрядовых служб, все это – прилично и согласно общественному положению усопшего, без предосудительной скарденности и без чрезмерной расточительности»<sup>255</sup>. В изученных нами наследственных протоколах расходы на погребение и обряды, как правило, упоминаются в начале пункта об обязательных вычетах, и лишь затем внутри этого пункта следует перечисление долгов усопшего. Возможно, это объясняется тем, что расходы на погребение, как и плата за услуги раздела наследства, опись и регистрацию, действительно

---

<sup>254</sup> *Нофаль И.* Курс мусульманского права, читанный в 1884–85 гг. в учебном отделении восточных языков при азиатском департаменте. С. 192; Подробный обзор норм мусульманского права см. также: *Шарль Р.* Мусульманское право.; *Гьльбов Г.* Мюсюлманско право. Кратък обзор върху историята и догмите на исляма.

<sup>255</sup> *Нофаль И.* Указ. соч. С. 192.

присутствуют в каждом деле, а вычеты долгов упоминаются в протоколе далеко не всегда.

Следующей после «права покойного» категорией, требования которой должны быть удовлетворены, являются кредиторы: «право кредиторов, как обязавших чем-либо покойного, так и имеющих получить с него вознаграждение за что-либо, ими для него сделанное; при этом принимаются в соображение первенство обстоятельств, а именно – долги, сделанные покойным еще в здоровом состоянии, имеют первенство над совершенными уже во время последней болезни; долги, засвидетельствованные мусульманами, имеют преимущество над долгами, основанными только на свидетельстве неверных»<sup>256</sup>. В случае, если у умершего есть наследники и сумма его долгов не превышает наследство, перечень необходимых выплат помещается в раздел обязательных вычетов. Если сумма долгов превышает наследство, а такие случаи встречались достаточно часто, то пункт о распределении наследства между кредиторами завершает наследственный протокол. Это можно проследить на примере распределения долгов христианина, обанкротившегося трактирщика Коце (1813 г.)<sup>257</sup>. В пункте об обязательных выплатах помещены долги кредиторам, выданные под расписку и при свидетельстве мусульман. Всего таких долгов зафиксировано шесть, среди кредиторов присутствуют как мусульмане, так и христиане. Выплаты по этим долгам были произведены в полной мере, и их сумма была вычтена из общей стоимости описанного имущества, наравне с расходами на погребение. Остальные долги различным людям и за разнообразные услуги – за поставки продуктов в корчму (долги бакалейщикам, мясникам, виноделами проч.), найм повозки и пр., выданные под расписку и иногда под проценты, но без свидетельства мусульман, – распределялись из оставшейся после обязательных вычетов суммы, и каждый из 31 кредиторов получил по

---

<sup>256</sup> Там же.

<sup>257</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 167–171.

59% одолженной суммы. Наследники (супруга, сестра и дядя умершего) в данном случае не получили ничего.

Далее по порядку распределения наследства следует «право участников в завещании», причем, подчеркивается, что распоряжения по духовному завещанию не могут превосходить трети всего оставшегося имущества; не разрешается делать завещание в пользу наследника, в какой бы то ни было форме. Это ограничение, как поясняет И. Нофаль, основано на хадисе «нет завещания и признания для наследника», т. е. ни завещание, ни признание не приносят наследнику пользы<sup>258</sup>.

В наследственных описях г. Софии завещание упоминается крайне редко, и наследники в нем действительно не фигурируют. В качестве примера упоминания завещания можно рассмотреть протокол о наследстве кожевника Элхадж Али (1813 г.)<sup>259</sup>. Согласно документам, из полученной в результате описи имущества суммы вычитается, наравне с выплатой долга по займу супруге, выплатой долга дочери – стоимости купленных у нее умершим отцом зеркала, сундука и ковра; в соответствии с завещанием должна была быть произведена также выплата «немусульманской девочке, работавшей у него (покойного – А.Л.) служанкой – 50 курушей и 1/3 зарплаты, которую она получала, т. е. 15 курушей. Всего – 65 курушей». Кроме того, Элхадж Али завещал 50 курушей махале Хаджи Хамза на ремонт булыжной мостовой. Также известны случаи упоминания в завещании рабынь: например, Ахмед ага, заптие села Бояна (1762 г.)<sup>260</sup>, завещал рабыне 30 000 акче. Правила составления завещания не ограничивают круг лиц, которых можно в нем упомянуть, – завещать можно рабу, немусульманину, еще не родившимся людям («детям, родившимся от такого-то»). Среди завещаний жителей Софии встречаются распоряжения, например, каждый вечер жечь благовония в мастерской умершего мусульманина, причем на это

---

<sup>258</sup> Нофаль И. Указ. соч. С. 193.

<sup>259</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 165.

<sup>260</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 87–93.

в завещании отведено 500 курушей, что превышает наследственную долю его вдовы – 397 курушей и 9 пара. Еще 100 курушей этот человек завещал своему брату<sup>261</sup>. Православный священник Георгий в 1798 г. завещал 200 курушей в пользу бедняков своего прихода. При этом общая стоимость его имущества составила 1456 курушей и 35 пара<sup>262</sup>.

Лишены права завещать свое имущество были лишь рабы и несостоятельные должники<sup>263</sup>.

После проведения всех необходимых вычетов из стоимости имущества, приводится оставшаяся сумма и в протоколе фиксируется ее распределение между наследниками. При этом, как правило, наследники перечисляются в строгом порядке – первым всегда называется супруг (супруга), далее – мать, отец (если они присутствуют в числе наследников), затем дети умершего. На последнем месте, как правило, представлены братья (родные, двоюродные), дяди и прочие не прямые родственники, которые могут быть в числе наследников.

Порядок перечисления наследников также обусловлен нормами шариата. Согласно им, наследники делятся на две категории. Первой из них являются *фарадиты* – «обою пола родственники покойного, которым текст Корана или только устное предание назначает известную, определенную дробную часть всего наследства»<sup>264</sup>. К категории фарадитов относятся 12 лиц: отец, дед с отцовской стороны, муж и единоутробный брат, а также жена, дочь, внучка по сыну, родная сестра, единокровная сестра, единоутробная сестра, мать и бабушки с обеих сторон<sup>265</sup>.

Второй категорией наследников являются *асабиты* – родственники мужского пола и по мужской линии, получающие имущество, оставшееся по удовлетворении фарадитов.

---

<sup>261</sup> Там же. С. 183–184.

<sup>262</sup> Там же. С. 136–137.

<sup>263</sup> Шарль Р. Мусульманское право. С. 113.

<sup>264</sup> Нофаль И. Указ. соч. С. 194.

<sup>265</sup> Нофаль И. Указ. соч. С. 195.

Система определения порядка наследования в исламском праве представляется очень сложной и запутанной. Не вдаваясь в подробности, хотелось бы отметить лишь зафиксированные шариатом доли наследства, определенные каждому из наследников, так, как изложил это в своем труде И. Нофаль.

Вдова, в том случае, если она является единственной наследницей («при отсутствии немедленного потомства у покойного и потомства сына его») имеет право претендовать на  $\frac{1}{4}$  часть наследства. В случае, если помимо жены есть еще наследники, ее часть уменьшается до  $\frac{1}{8}$  части. Как отмечает Нофаль, если жен несколько (до четырех), то они вместе получают  $\frac{1}{4}$  или  $\frac{1}{8}$  часть и далее делят ее между собой поровну. В имеющихся в нашем распоряжении 100 наследственных протоколах упоминание нескольких жен у умершего не встретилось ни разу.

Муж занимает такое же положение, что и жена, но получает ровно в два раза больше, чем она.

Доли отца и деда, в зависимости от соотношения степеней родства других наследников, могут быть различны, но, как правило, они могут претендовать на  $\frac{1}{6}$  долю. Мать умершего также имеет право на  $\frac{1}{6}$  наследства в случае, если в числе наследников присутствуют братья и сестры умершего. Если их нет, мать может получить  $\frac{1}{3}$  наследства и это является максимумом ее возможной доли. В случае, если в числе наследников присутствует также супруга покойного (в наследственных описях Софии подобные случаи встречаются неоднократно), она также получает  $\frac{1}{3}$ .

Бабушка, как с отцовской, так и с материнской стороны, имеет право на  $\frac{1}{6}$  часть наследства. В наследственных описях нам встретился лишь один протокол с упоминанием бабушки усопшего – протокол о наследстве грека Анастаса (1808 г.)<sup>266</sup>. Оказавшись в списке наследников с двумя двоюродными братьями (по линии отца) ее умершего внука, «мать его

---

<sup>266</sup> ТИБИ.Т. 6. С. 144–147.

матери» Еленка получила 10 383 акче, из общей суммы в 62 301 акче, т. е. точно  $1/6$ .

Дочь, в том случае, если она только одна, получает  $1/2$ ; когда их несколько, каждой полагается получить по  $2/3$  наследства (это число кажется странным, поскольку оно больше, чем  $1/2$ , доли единственной дочери. Вместе с тем остается неясным способ раздела имущества, поскольку  $2/3+2/3=1$  и  $1/3$ . Однако в «Курсе мусульманского права» И. Нофаль указывается именно такая доля, предназначающаяся каждой из нескольких дочерей.)<sup>267</sup> В случае, если в числе наследников присутствуют сыновья, приходящиеся дочерям братьями одной степени (единоутробный, единокровный), дочери переходят в категорию асабитов и получают  $1/2$  от доли наследства сыновей.

Положение сестер, как родных, так и единоутробных и единокровных, в большой степени зависит от состава наследников, поскольку они могут быть как фарадитами, так и асабитами разной степени.

И. Нофаль подробно рассматривает всевозможные «комбинации» состава наследников-фарадитов, приводя различные примеры. Вот один из них, достаточно часто встречающийся в наследственных описях. Наследство необходимо разделить между матерью и дочерью умершего. Дочь, если она одна, претендует на половину наследства, т. е. на  $3/6$ ; мать, если в числе наследников присутствуют дети умершего, получает  $1/6$ ; сумма равняется  $4/6$ . Оставшиеся  $2/6$  наследства должны быть отданы двум этим наследницам в частях, пропорциональных их долям. Для этого  $2/6$  делятся на две части, относящиеся между собой как 3 к 1. В качестве более простого способа решения этой задачи, Нофаль также предлагает разделить все наследство на сумму числителей; частное от этого деления, умножаемое последовательно на числитель дроби, выражающей фарадитскую долю каждого наследника, будет отражать полную часть, причитающуюся этому наследнику,

---

<sup>267</sup> Нофаль И. Курс мусульманского права. С. 199.

состоящую из первоначальной, законом определенной доли, и из добавочной<sup>268</sup>.

«Наследуя друг другу, супруги не пользуются дополнительной отдачей: так, если супруг встречается с другими фарадитами, то сначала из наследства выделяют его часть; затем приступают к разделу остального между другими фарадитами, применяя, если будет нужно, изложенные выше правила о дополнительной отдаче только к этим последним»<sup>269</sup>.

В противоположном случае, если сумма дробных долей превышает целое, то каждая из этих частей бывает пропорционально уменьшена по способу вычисления, называемому во французском праве *réduction au marc le franc* (уменьшение по соразмерности). Этот способ заключается в том, что числители данных дробей складываются и полученная сумма подписывается в виде общего знаменателя<sup>270</sup>.

Вторая категория наследников согласно нормам шариата – асабиты – родственники мужского пола и по мужской линии, получающие имущество, оставшееся после удовлетворения фарадитов. Выделяется три группы асабитов. Первая – «асабиты природные», или при дословном переводе с арабского «асабиты сами по себе». Эта группа включает в себя «всех родственников мужского пола, связанных с покойным таким родством, в котором мужеский пол составляет главную или достаточную причину для наследования»<sup>271</sup>. Эта группа включает в себя пять категорий – нисходящая от покойного мужская линия, до бесконечности, восходящая мужская линия до бесконечности, нисходящая мужская линия от отца покойного, до бесконечности, нисходящие мужские линии от деда и от прадеда покойного также до бесконечности. Как подчеркивает И. Нофаль, хотя линии могут быть продолжены до бесконечности, «закон молчит о правах сродников

---

<sup>268</sup> Нофаль И. Указ. соч. С. 203.

<sup>269</sup> Там же. С. 204.

<sup>270</sup> Там же.

<sup>271</sup> Там же. С. 205.

далее 5-й степени, что позволяет думать, что наследование останавливается на этой степени»<sup>272</sup>. Первенство наследования этой категории наследников определяется в том порядке, в котором они приведены выше, и при соблюдении ряда правил. Например, лицо, стоящее последним в одной из линий, имеет преимущество над первым лицом следующей линии и устраняет его из списка наследников; асабит ближайший устраняет более отдаленного, «близость асабитов определяется последовательно тремя причинами: линией, степенью и силою родства. (...) линия имеет преимущество над степенью, степень над силой. Сила есть последняя причина, вводимая, когда соищушие наследники состоят в одной линии в равной степени. При равенстве линии, степени и силы, раздел производится по числу наследников и поровну; причем, не нарушается преимущество мужеского пола над женским, состоящее в том, что мужчина получает двойную долю против женщины всякий раз, когда последняя бывает перенесена в разряд асабиток»<sup>273</sup>.

Женщины могут быть отнесены к группе «асабитов по уподоблению», к которой относятся дочери умершего, встретившиеся в списке наследников с его сыновьями, «внучки при внуках одной степени или какой-нибудь нижней степени, как бы она ни была далека от их общего родителя», сестры родные и единокровные (единоутробные братья и сестры никогда не могут быть асабитами), когда они соищут с братьями родными или единокровными». Во всех случаях «асабизма по уподоблению» мужчины имеют право на двойную женскую долю<sup>274</sup>.

В наследственных описях Софии наиболее ярким примером присутствия асабитов в числе наследников являются несколько протоколов, где в качестве наследников фигурируют двоюродные братья по линии отца, а также племянники. Например, в протоколе 1779 г. о наследстве

---

<sup>272</sup> Нофаль И. Указ. соч. С 206.

<sup>273</sup> Там же. С. 207.

<sup>274</sup> Там же. С. 209.

немусульманина Крыстю<sup>275</sup>, умершего, как сказано в протоколе, «не оставив законных наследников», после описи имущества, проведенной при участии субаши Абдуллаха, полномочного представителя эмина государственной казны, полученная сумма была разделена между четырьмя христианами – Мирко, Стойко, Петре и Млачо, которые являлись «сыновьями дяди по линии отца», то есть приходились покойному двоюродными братьями. Все они получили по 1520 акче.

Отдельно следует рассмотреть случаи, когда вдова на момент рассмотрения наследства ее умершего супруга была беременна. В подобных ситуациях в списке наследников на равных с остальными фигурирует «плод в утробе матери». По итогам раздела наследства он всегда получает долю, причитающуюся сыну. Включение «плода в утробе матери» в состав наследников объясняется правилом, по которому на момент открытия наследства наследник должен быть либо в живых, либо зачатым, при этом по мусульманским традициям ребенок считается родившимся живым, «если более половины его тела вышло из утробы матери»<sup>276</sup>. В качестве примера можно привести протокол о наследстве кузнеца Дервиша Али (1739 г.)<sup>277</sup>, в качестве наследников которого обозначены: супруга Хевва хатун, малолетний сын Ахмед, совершеннолетняя дочь Зейнеб и «дитя в утробе упомянутой супруги». В результате распределения наследства в 26 276 акче супруга получила 3284 акче (1/8), ее малолетнему сыну и не родившемуся еще ребенку было отдано по 9196 акче, а доля дочери составила 4598 акче (1/2 от доли братьев). Относительно часто подобные случаи упоминаются в протоколах о разделе наследства христиан. Например, «плод в утробе матери» упомянут в списке наследников мастера по производству ключей христианина Младжо (1761 г.)<sup>278</sup>. В этом случае не родившийся еще ребенок

---

<sup>275</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 116–117.

<sup>276</sup> Шарль Р. Указ. соч. С. 105.

<sup>277</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 46–47.

<sup>278</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 76–77.

получил самую большую долю наследства, поскольку кроме него в списке наследников упомянуты были лишь супруга умершего и две совершеннолетние дочери. Наследство в 21 450 акче было распределено следующим образом: супруга умершего Божана получила 2681 акче (1/8 наследства), совершеннолетним дочерям Стоянке и Петре было отдано по 4692 акче, а «плод в утробе», априори воспринимающийся как сын, получил 9384 акче (т. е. в два раза больше своих сестер). Болгарский исследователь Стр. Димитров опубликовал резюме протокола 1740 г., в котором указано, что при распределении наследства «плоду в утробе матери» была предназначена сумма, полагающаяся сыну, однако родилась дочь. В связи с этим после ее рождения был проведен перерасчет наследства между детьми и супругой умершего Хасана<sup>279</sup>.

Согласно нормам мусульманского права, существует ряд препятствий наследованию. Одним из них является различие веры между наследником и наследодателем, когда один из них является мусульманином, а другой нет. Так сын-христианин или иудей не может наследовать отцу-мусульманину, равно как и сын, принявший ислам, не наследует отцу, исповедующему иную религию<sup>280</sup>. Это объясняется тем, что «по мусульманским законам, – как пишет В. Гиргас, – существуют только две религии: правая (истинная – *А.Л.*), ислам, и ложная, обнимающая все прочие религии»<sup>281</sup>. Сменив религию (в нашем случае речь идет о переходе в ислам), человек порывает прежние связи, получает новое имя, из которого уходит упоминание его отца-немусульманина, и начинает новую жизнь в лоне «истинной веры».

В то же время в документах кадийских судов встречается немало случаев, противоречащих этому правилу: люди различных религий наследуют друг другу – в силу специфики нашего источника, речь идет о перешедших в ислам, получивших наследство от своих христианских

<sup>279</sup> Османски извори за история на Добруджа и Северно-източна България. София, 1981. С. 134.

<sup>280</sup> Нофаль И. Указ. соч. С. 215.

<sup>281</sup> Гиргас В. Права христиан на Востоке по мусульманским законам. СПб., 1865. С. 48.

родственников. Например, к 1684 г. относится протокол о судебной тяжбе между «удостоившимся чести принять ислам» Омером и его дядей, братом его покойного отца Банко, Николой. Племянник утверждал, что Никола удержал долю наследства, причитающуюся ему от отца, в связи с чем инициировал тяжбу, в результате которой дядя выплатил ему стоимость его наследства<sup>282</sup>. Косвенное упоминание о наследовании перешедшей в ислам дочери части дома ее покойного отца, наравне с родной сестрой-христианкой, присутствует в протоколе 1701 г., где речь идет о продаже сестрами – христианкой и мусульманкой – этого дома, находившегося в их общей собственности.

Помимо законов шариата, в некоторых случаях при распределении наследства кадии опирались на нормы обычного права, например, при рассмотрении дел, в которых зафиксировано распределение наследства лиц, не оставивших прямых наследников, а также наследства пропавших без вести людей. В разделе 3, главы II Кануннаме Сулеймана Кануни (Законодателя) «О государственной казне и имуществе отсутствующих и пропавших лиц» говорится, что в том случае, если у умершего нет наследников, имущество может быть передано в государственную казну (бейтюлмал) после того, как будет зарегистрировано кадием «в положении, в котором находится», и передано на хранение *бейтюмалджи*\*. Но наследство, «чей наследник известен или место жительства его в стране известно, не передается бейтюмадджи»<sup>283</sup>. Если это наследство находится у опекуна, оно может быть там шесть месяцев, и если за это время наследник не явится, то наследство

<sup>282</sup> Османски извори за ислямизационни процеси на Балканите XVI–XIX вв. С. 271–272.

\* *Бейтюмалджи* (от тур. beytümal – государственная казна) – должностное лицо, собирающее наследство, относящееся по закону к государственной казне, как наследство без законных наследников.

<sup>283</sup> Извори за историята на българското право. Турски извори за историята на правото в българските земи. Т. 1. София, 1961. С. 35.

будет передано бейтюмалджи. В случае, если наследник явится после этого, он может получить наследство от бейтюмалджи<sup>284</sup>.

Применение этого пункта закона можно проследить в протоколе о наследстве торговца из Искендерие<sup>\*\*</sup> вилайета Арнавутлук, Элхадж Касыма (1814 г.)<sup>285</sup>. Согласно вступительной статье протокола, этот человек занимался торговлей сукном в Софии. Поскольку наследники торговца неизвестны, его имущество после смерти «было описано, распродано на торгах» и должно было быть передано в государственную казну. Однако в конце документа приписано, что в суд явился представитель наследников умершего, и оставшаяся после обязательных вычетов сумма наследства была передана родственникам Элхаджа Касыма.

В наследственных описях достаточно часто встречаются случаи, когда один из наследников, как подчеркивается во вступлении к протоколу, «отсутствует в городе». В случае, когда местонахождение отсутствующего в Софии известно, это также фиксируется в протоколе. Так, в деле 1833 г. о разделе наследства Фыстык Ахмеда-аги в перечне наследников упомянуты «совершеннолетние сыновья – Абделрахман, поселившийся в столице, и Мехмед, исчезнувший из города»<sup>286</sup>. При этом нет упоминаний о том, что наследственная доля отсутствующих будет передана кому-либо на хранение. В протоколе от 1757 г., где рассматривается распределение наследства христианки Гюрги<sup>287</sup>, наследниками значатся две ее сестры – Крыстана и Цвета, которая отсутствует в городе. В связи с этим во вступительной части протокола подчеркивается, что раздел наследства произведен шариатским судом «с участием упомянутой сестры Крыстаны, назначенной и обязанной согласно шариатским правилам вести дела упомянутой отсутствующей

---

<sup>284</sup> Там же.

<sup>\*\*</sup> Совр. г. Шкодра, Албания.

<sup>285</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 176–179.

<sup>286</sup> Там же. С. 222.

<sup>287</sup> Там же. С. 72.

сестры»<sup>288</sup>. Подобный случай встретился также в сиджиллах Добруджи: один из наследников – сын скончавшейся в 1740 г. Фатимы портной Абди – пропал на войне с Ираном, и судьба его неизвестна. В связи с этим доля его наследства общей стоимостью по описи 3011 акче, в том числе дом, передана «со списком с печатью» на сохранение мастеру Карамалак Муртизе<sup>289</sup>.

Случаи распределения наследства бежавших или пропавших без вести людей также зафиксированы в указанной статье Кануннаме Сулеймана Кануни. В ней говорится, что «имущество исчезнувшего, как и имущество пропавшего, передается в государственную казну, так же как имущество умершего, не оставившего наследников»<sup>290</sup>. В наследственных описях г. Софии нами выявлено несколько случаев рассмотрения вопросов наследства пропавших людей. Так, в 1776 г. был составлен протокол – опись товаров в лавке исчезнувшего без вести христианина<sup>291</sup>. Во вступительной части протокола объясняется, что житель квартала Языджи-заде, немусульманин абаджи\* Георгий, исчез достаточно давно, и лавка, которую он арендовал, стоит запертой. В связи с этим «собственник лавки, немусульманин Коста, явился в шариатский суд и подал просьбу, чтобы лавка, остающаяся полной товарами, была открыта посредством шариатского суда»<sup>292</sup>, а ему, Косте, были бы выплачены долги по аренде, после того, как судом будут оценены вещи, находящиеся там и являющиеся собственностью пропавшего.

Еще одним примером описи имущества отсутствующего в Софии человека, является протокол 1833 г. об имуществе сапожника Манола, который «бежал в чужую страну, и для погашения его многочисленных долгов необходимо было распродать все оставшиеся после него товары и

<sup>288</sup> Там же.

<sup>289</sup> Османски извори за историята на Добруджа... С. 136.

<sup>290</sup> Турски извори за историята на правото. Т. 1. С. 35.

<sup>291</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 107–108.

\* *Аба* – грубошерстяная ткань; *абаджи* – портной, изготавливающий одежду из абы.

<sup>292</sup> Там же.

вещи»<sup>293</sup>. После продажи на торгах имущества, представленного в основном готовым товаром и инструментами сапожника, полученная сумма в 356 курушей и 36 пара была передана «писарю Сеиду Абдулах Эфенди, назначенному ее сохранять»<sup>294</sup>.

В особых случаях кадию того или иного каза могли передать полномочия заниматься фиксацией и распределением наследств непостоянных жителей его каза, например, военных, находящихся в это время в регионе. Свидетельство этого содержится в предписании кадиаскера Румелии кадию казы Хаджиоглу Пазарджик (Добрич) от 30 мая 1786 г., которое гласит: «Поручаю тебе позаботиться о разделении наследств военных в подотчетном тебе каза Хаджиоглу Пазарджик – позаботься об описании и оценке оставшегося от военных лиц наследстве, его разделении и распределении согласно предписаниям и закону между наследниками»<sup>295</sup>. Это предписание было сделано незадолго до русско-турецкой войны 1787–1791 гг., когда регион Добруджи и город Хаджиоглу Пазарджик были местом квартирования янычарских войск.

Необходимо отметить, что нередко при подсчетах общей стоимости наследуемого имущества и суммы обязательных вычетов служителями кадийского суда допускались арифметические ошибки. Так, в имеющейся в нашем распоряжении выборке наследственных протоколов те или иные погрешности в подсчетах встречаются в 63 из 100 документов. Причем, в некоторых случаях можно говорить о том, что ошибка является скорее погрешностью в подсчетах и не наносит серьезного ущерба итоговым выплатам по результатам рассмотрения дела; однако в ряде случаев можно предположить злой умысел со стороны ведущего подсчеты. Наиболее ярко это выражено в подсчетах обязательных вычетов из общей суммы оставшегося наследства. При работе с крупными и некруглыми суммами

---

<sup>293</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 222.

<sup>294</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 22.

<sup>295</sup> Османски извори за историята на Добруджа... С. 174.

скрыть арифметические манипуляции и сделать их неявными достаточно легко. Во второй половине XVIII в. наблюдается тенденция к увеличению числа подобных протоколов, что подтверждает тезис о росте коррумпированности шариатских судов на протяжении этого кризисного для Османской империи столетия<sup>296</sup>.

В качестве примера можно привести протокол 1805 г. о разделе наследства бакалейщика Акча Пейчо<sup>297</sup>. Общая стоимость его имущества, согласно протоколу, составила 1234 куруша и 33 пара\*. Однако, если пересчитать стоимость всех вещей, получается 1235 курушей и 20 пара – т. е. общая сумма была занижена судом на 1 куруш и 13 пара. Эта сумма может показаться незначительной – для сопоставления можно привести стоимость одной пары старых сапог и двух лопат, которые вместе были оценены в 3 куруша. Более серьезная ошибка была допущена при подсчете суммы обязательных вычетов – согласно протоколу, она составила 2170 пара. Однако верная сумма составляет 1882 пара, т. е. разница с фактически вычтенной составляет 288 пара (7,2 куруша), которые могли быть присвоены чиновниками. Если произвести пересчет всей суммы, оставшейся в наследство, с учетом исправления обеих ошибок, то можно говорить, что наследник (а в данном протоколе наследник один – Стоянчо, малолетний сын умершего, который получает всю сумму) был обманут на 298 пара, то есть 7,45 куруша. Эта сумма сопоставима со стоимостью в данном протоколе о наследстве бакалейщика 113 чашек для дегтя и 44 оки\* соли, которые вместе были оценены в 7 курушей и 3 пара. В 7 курушей и 14 пара были оценены также 2 оки красного перца, 2 и ½ оки оливкового масла, 2 оки древесного масла и 18 ок чеснока<sup>298</sup>.

<sup>296</sup> *Фадеева И.Л.* Концепция власти на Ближнем Востоке. М., 2001. С. 136–149.

<sup>297</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 138–139.

\* 1 куруш=40 пара. 1 пара=33 акче.

\* *Ока* – мера веса, которая в различных районах колебалась от 100 до 400 дирхемов. Стамбульская ока равна 400 дерхемам или 1,282 кг.

<sup>298</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 138–139.

Подводя итог изучению норм наследного права в Османской империи и их применения на практике в болгарских землях, можно ответить на вопрос, что заставляло немусульман, имевших возможность рассматривать дела о наследовании внутри своей общины, обращаться за решением этого, казалось бы, внутрисемейного вопроса, именно в кадийский суд. Вероятнее всего, причины этого – четко прописанные нормы закона и уверенность в том, что доли будут распределены в соответствии с этими нормами. Характерной чертой исламского права является высокая степень защищенности женщин и детей, в значительной степени гарантирующая достойное содержание вдов и оставшихся сиротами детей. Кроме того, вероятно, в некоторых случаях немусульмане могли руководствоваться возможностью извлечения дополнительной выгоды – например, восприятие не рожденного еще ребенка как полноправного наследника и присуждение ему априори доли, предназначенной сыну, не свойственное другим правовым системам, давало возможность его матери, в качестве опекунши своего ребенка, получить дополнительную долю наследства. Главная же причина обращений немусульман в кадийский суд заключалась в восприятии его как основного органа государственной администрации, что объясняло высокую степень доверия к документам, заверяющим результаты распределения наследства, полученным при завершении процесса в суде.

## Глава II

### Городское население: этноконфессиональная диффузия

София была завоевана османами в 1382–1385 гг. и на протяжении всего османского периода болгарской истории являлась центром Румелийского бейлербейства\* (позже – эйялета), включавшего большую часть балканских владений Османской империи и, по сути, до XVIII в. была столицей «европейской Турции»<sup>299</sup>. В XVIII в. в силу процессов, происходивших в Османской империи, в условиях кырджалийской смуты, охватившей балканские провинции Империи, София, как столица эялета и место пребывания представителей османской администрации в регионе – выступала как противовес восстающим на окраинах аянам, и являлась классическим образцом османского города. Находясь на пересечении торговых и военных путей, она была центром богатого хозяйственного района, где активно развивалась торговая и ремесленная жизнь. Административное значение, местонахождение на важном пересечении путей сделало небольшой город крупным центром торговли, не уступающим городам Леванта<sup>300</sup>. По воспоминаниям европейских путешественников, начиная с XVI в., «софийский базар производил на иностранцев впечатление

---

\* *Бейлербей* – «бей над беями». Изначально – титул наместника Анатолии и Румелии, позже – главы эйялета. Белербейлык – самая крупная территориально-административная единица Османской империи. (Тодоров Н. Балканский город XV–XIX веков. М., 1976. Терминологический словарь. С. 478).

<sup>299</sup> *Иванова Св.* Софиянецът през XV–XVII век // София – 120 години столица: Юбилейна книга. София, 2000. С. 158–169. С. 159. См. также: *Akif Erdoğan M.* Onaltıncı yüzyılda Sofya şehri // *Tarih incelemeleri Dergisi*. Cilt XVII. № 2. December 2002. S. 1–15.

<sup>300</sup> *Gradeva S.* Jews and Ottoman authority in the Balkans: the case of Sofia, Vidin and Rusçuk, 15<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> centuries // *Ibid.* Rumeli under the Ottomans, 15<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries: institutions and communities. Istanbul, 2004. P. 238.

своим богатством и восточной пышностью»<sup>301</sup>. По данным на конец XVI в., в Софии были зафиксированы 1427 хане<sup>\*\*</sup>, из которых немусульманскими были 256<sup>302</sup>. По численности населения в XVI в. София уступала целому ряду городов Румелии, в том числе Эдирне, Салоникам и Сараево<sup>303</sup>. В XVII в. в городе жили уже 55 000 человек, из которых 30000 были мусульманами. На протяжении XVIII в., по оценкам иностранных путешественников, население составляло 70000–80000 человек, однако эти числа исследователи склонны считать преувеличенными, поскольку регистры о сборах джизье середины XVII в. содержат информацию о лишь 327 главах немусульманских хозяйств в городе<sup>304</sup>.

Многие авторы, опираясь на свидетельства европейских путешественников, отмечают, что уже в первые столетия османского господства болгарские города приобрели характерный ориентальный вид, что касалось не только строительства многочисленных медресе и мечетей, но и облика жилых кварталов. И.Ф. Макарова приводит сведения из воспоминаний европейских путешественников, которые отмечали, что крупнейшие болгарские города, Пловдив и София, по типу застройки «в магометанском стиле» походили на Константинополь, дома были повернуты окнами во двор, жилища православного населения практически были неотличимы от домов мусульман<sup>305</sup>. В то же время, П. Миятев, напротив, рассуждая об облике Софии после османского завоевания, отметил, что несмотря на статус Софии и на то, что это место пребывания бейлербея, завоеватели почти ничего не построили. Объяснение этому исследователь находит также в воспоминаниях одного из европейских путешественников –

<sup>301</sup> София древна и млада. София, 1980. С. 76. См. также: *Цветкова Б.* София през XV–XVIII в. // София през вековете. Т. I. Древност, средновековие, възраждане. София, 1989. С. 86.

<sup>\*\*</sup> *Хане* – дом; хозяйство; налоговая единица.

<sup>302</sup> *Akıf Erdoğan M.* Onaltıncı yüzyılda Sofya şehri. S. 2.

<sup>303</sup> Op. cit. S. 3.

<sup>304</sup> *Иванова Св.* Софиянецът през XV–XVII век. С. 162.

<sup>305</sup> *Макарова И.Ф.* Болгарский народ... С. 62–63.

Ожиена Гислена де Бусбека, посетившего город в 1553 г. Он писал, что турки не строили красивых, прочных и удобных частных домов потому, что считали великолепные постройки для личных нужд признаком «гордости и высокомерия, с помощью которых человек против воли судьбы стремился к вечной жизни и бескрайнему пребыванию на свете», «турки предпочитали строить хорошие конюшни, чем хорошие дома»<sup>306</sup>. Болгарский исследователь начала XX в. Й. Иванов также подчеркивал, что «в области жилищного строительства завоевателями, за редким исключением, сделано немного. В Софии за всё время господства не было построено никаких жилищ, если не считать нескольких частных домов пашей и беев»<sup>307</sup>. Австрийский дипломат Герард Корнелиус Дриш, побывавший в болгарских землях в 1718–1719 гг., в воспоминаниях об этом путешествии писал об облике Софии, что улицы Софии узки и грязны, «дома здесь значительно лучше, чем в других местах. Среди них немало дворцов и сараев, но все они построены в восточном стиле»<sup>308</sup>.

Османские документы купли-продажи, в силу специфики своей структуры, позволяют проанализировать в том числе и облик городской застройки в рассматриваемый период.

Обязательным пунктом протокола является подробное описание продаваемого имущества с указанием количества этажей и комнат жилого дома, хозяйственных построек, нередко также сада и огорода. В некоторых протоколах о сделках по продаже достаточно дорогих домов христианами, описывается разделение домов на внешнюю и внутреннюю части, что

---

<sup>306</sup> *Миятев П.* Турецкие эпиграфические памятники как источники по истории культуры болгарских земель XIV–XIX вв. // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. Т. II. М., 1969. С. 180–193. С. 185.

<sup>307</sup> *Иванов Й.* София през турско време – Юбилейна книга из град София 1878–1928. София, 1928. С. 40.

<sup>308</sup> *Герард Корнелиус Дриш.* История на великото императорско посолство, което... извърши светлейшият императорски граф Дамян Хуго Вирмонд // Немски и австрийски пътеписи за Балканите XVII – редата на XVIII в. София, 1986. С. 243.

свойственно восточному типу построек. Внутренняя и внешняя части дома при этом описываются отдельно.

К 1618 г.<sup>309</sup> относится протокол о продаже христианкой Зафирой в христианской махале<sup>310</sup> Новосел своему супругу Даниилу домовладения, внутренняя часть которого включает в себя одну зимнюю и одну летнюю комнаты, чулан, цокольный этаж и террасу. К внешней части относились две комнаты, чулан и сад с плодовыми и неплодовыми деревьями. Продажа происходила внутри одного христианского семейств. В числе соседей присутствуют исключительно христиане, т. е. можно заключить, что этот дом изначально принадлежал христианам. Стоимость сделки достаточно высока – 8000 акче. Для сравнения можно привести другой протокол 1618 г. – в том же квартале христианка Петкана продала свой дом мусульманину всего за 1500 акче. По составу это владение значительно меньше и беднее: оно состоит всего из двух комнат – зимней и летней – и цокольного этажа<sup>311</sup>.

К 1725 г. относится документ о продаже дома кожевенником Димитром портному Лозану<sup>312</sup>. Домовладение, находящееся в христианской махале Калоян и соседствующее исключительно с хозяйствами христиан, также состоит из внешней и внутренней частей. К внешней части относятся погреб, чулан, двор и хлев, к внутренней – одна зимняя комната и комната без отопления, чулан, чешма (источник воды) и сад. Стоимость этой сделки также сравнительно высока – 190 курушей. Для сравнения можно привести сделку между двумя мусульманами о продаже в том же году дома всего за 30 с половиной курушей<sup>313</sup>. Случаев продажи христианами домов с внешней и внутренней частью всего два, они выделяются на общем фоне значительной стоимостью, что дает возможность считать их скорее исключениями, чем нормой.

---

<sup>309</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 245–246.

<sup>310</sup> Подробнее о национальном составе городских кварталов Софии см. ниже.

<sup>311</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 251.

<sup>312</sup> Там же. С. 312.

<sup>313</sup> Там же. Т. 6. С. 313.

Различия в составе обычных городских домохозяйств отсутствуют, что подтверждает тезис о существовании в рассматриваемый период определенного стандарта городского подворья, а тем самым и об идентичности христианской и мусульманской культур рядовой городской застройки. Домовладения, состоящие из внутренней и внешней частей и потому более дорогие, упоминаются в источниках в равной степени редко как среди немусульман, так и среди мусульман. В большинстве случаев обустройство городских усадеб представителей разных конфессий примерно одинаково. Так, минимум, который включает в себя городское домовладение – это дом с двумя комнатами, зимней и летней (с отоплением и без). Но говорить об исключительно восточном, «магомеданском» характере рядовой городской застройки на основании сведений этого источника нет оснований.

Иногда в документах также упоминаются хозяйственные постройки и сады, о которых следует сказать подробно. Вопрос об аграрном хозяйстве болгарских городов<sup>314</sup>, в том числе Софии, в XVII–начале XVIII вв. был изучен болгарской исследовательницей Стефкой Пырвевой<sup>315</sup>. Основываясь, в том числе, на данных документов купли-продажи, она сделала вывод, что в пределах городских кварталов существовали обособленные пространства, предназначенные для фруктовых садов и огородов<sup>316</sup>. Так, например, к 1618 г. относится сделка по продаже фруктового сада, совершенная между

<sup>314</sup> Подробный анализ появления и распространения на Балканах различных видов аграрной продукции и скота представлен в статье сербской исследовательницы О. Зироевич. См.: *Zirojević O. Biljni I stočni fond u vreme turske vladavine // Из практиката на османската канцелария. Сборник материали от международната конференция «Османските регистри – извор за историята на Балканите».* София, 23 октомври 2009. София, 2011. С. 154–160.

<sup>315</sup> *Първева Ст.* Земята и хората през XVII – първите десетилетия на XVIII век. Овладяване и организация на аграрното и социалното пространство в Централните и Южните Балкани под османска власт. София, 2011. См. также: *Она же.* Овладяване и организация на аграрното пространство в града през XVII в. // *Контрасти и конфликти «зад кадр» в българското общество през XV–XVIII вв.* София, 2003.

<sup>316</sup> *Първева Ст.* Земята и хората... С. 413–414.

двумя христианами<sup>317</sup>. Продаваемый сад находился в квартале Сыгыр-дереси и граничил с одной стороны с садом Хусейна бея, с другой – с садом мясника Йована, а также с садом Кара Хасана бея и с общественной дорогой. Таким образом, мы наглядно можем наблюдать чересполосицу в границах садовых владений без ограничений по религиозной принадлежности их собственников.

Ст. Пырвева приводит два интересных примера из протоколов о сделках по продаже огородов в одном квартале Софии, которые разделяет более 100 лет: 1619 г. и 1725 г., что говорит о постоянстве сложившейся городской структуры<sup>318</sup>.

Прежде, чем перейти к анализу стоимости городской недвижимости, необходимо рассмотреть развитие денежной системы Османской империи в изучаемый период.

Её основной единицей являлось акче – серебряная монета, чеканка которой началась в царствование султана Орхана (1324–1362 гг.)<sup>319</sup>. Постепенно теряя в весе, акче сохранял свое значение до начала XVIII в.

Появление в Османской империи такой денежной единицы как куруш связано с проникновением в османскую экономику испанских пиастров и голландских лёвендальдеров, когда денежная потребность государства покрывалась за их счет, а монетные дворы постепенно закрывались. В 1691 г. вновь открытые османские монетные дворы начали чеканку подобных европейским монетам куруши (120 акче). Как подчеркивают турецкие исследователи, «османы чеканили не столько куруши, сколько монеты изначально польского происхождения (злотые), которые по достоинству своему составляли  $\frac{2}{3}$  или  $\frac{3}{4}$  куруша, зато превосходили его в количественном отношении»<sup>320</sup>. В последней четверти XVIII в., в результате

---

<sup>317</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 258.

<sup>318</sup> Пырвева Ст. Землята и хората. С. 414.

<sup>319</sup> Хитцель Ф. Османская империя. М., 2006. С. 156.

<sup>320</sup> История османского государства, общества и цивилизации. Т. 1. М., 2006. С. 450.

роста военных затрат и экономического кризиса, государство прибегло к чеканке неполноценных монет, в связи с чем их реальная стоимость падала.

Процесс постепенного обесценивания денег, вытеснения более мелких акче другими монетами – парá и курушами, хорошо прослеживается по наследственным описям, путем сопоставления стоимости равноценных предметов и объектов в разные периоды.

В первых 39-ти из 100 опубликованных протоколов, относящихся к периоду с 1731 по 1772 гг., единственное упоминание курушей и парá присутствует в протоколе Шинаси-заде Ахмеда эфенди, «сына Абдулрахмана эфенди, религиозного главы в большом городе Софии» (1748 г.)<sup>321</sup>. Протокол о наследстве этого человека не окончен, запись обрывается на описи его имущества, все перечисленные вещи в которой оценены в курушах. Это связано с тем, что стоимость их была очень велика – список включал в себя исключительно предметы роскоши – шубы из меха различных видов, стоимостью от 5 до 60 курушей, золотое и серебряное оружие, парадную конскую упряжь (стоимость 5–10 курушей) и т. д. Вероятно, в данном случае куруши использованы для удобства проведения подсчетов.

В других протоколах, относящихся к этому временному отрезку, все подсчеты ведутся исключительно в акче. Даже в протоколах о наследстве таких богатых людей, как, например, судебный писарь Мустафа Эфенди (1750 г.)<sup>322</sup>, общая стоимость имущества которого составила 1 707 854 акче, расчетов в парá и курушах нет.

Что касается христианского населения, то впервые парá и куруши использованы для оценки имущества в протоколе некоего Крыстю (1776 г.)<sup>323</sup>, достаточно состоятельного для своего времени человека. В описи его имущества каждый предмет оценен сначала в парá и курушах, а затем его стоимость переведена в акче. Общая стоимость имущества Крыстю и суммы

---

<sup>321</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 48–51.

<sup>322</sup> ТИБИ, Т. 6. С. 56–62.

<sup>323</sup> Там же. С. 113–115.

обязательных выплат и наследственных долей членов его семьи также приведены в акче.

В последующих протоколах, относящихся к периоду с 1779 по 1809 гг.<sup>324</sup>, наблюдается постепенный переход от акче к парá и курушам как к основным единицам стоимости. Оценка имущества производится в парá и курушах, но после подсчета общей стоимости они переводятся в акче, и распределение наследства рассчитывается в этих, более мелких монетах. Вероятно, это объясняется большим удобством подсчета доли каждого из наследников или большей долей акче в денежном обороте Софии.

Таким образом, в конце XVIII в. акче, как основная монета, всё активнее вытесняется парá и курушами. Впервые все подсчеты и распределение наследства зафиксированы исключительно в парá и курушах, без перевода в акче, в протоколе о наследстве Элхадж Мустафы-аги (1809 г.)<sup>325</sup>. В последующих протоколах акче уже не упоминается, и стоимость даже самых дешевых и незначительных товаров приводится в парá.

Анализируемый в диссертации источник позволяет проследить процесс роста цен, в немалой степени связанного с инфляцией, имевшей место в Османской империи на протяжении XVIII – начала XIX вв. В качестве примера можно взять стоимость домашнего скота, упоминавшегося в описях имущества горожан, поскольку цена на него была менее зависима от степени богатства обладателя, в отличие, например, от стоимости дома и одежды.

Скот упоминается в источнике нечасто и фигурирует в списках имущества представителей различных слоев населения. В протоколе 1731 г. о наследстве Зюлфикяра<sup>326</sup> перечислены корова, стоимостью 400 акче, теленок за 200 акче и кобыла за 720 акче. В 1756 г. «корова с теленком», принадлежавшие христианке Магде, были оценены в 720 акче. Христианину

---

<sup>324</sup> Там же. С. 117–149.

<sup>325</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 149–153.

<sup>326</sup> Там же. С. 39–40.

Крыстю (1776 г.)<sup>327</sup> принадлежало несколько коров и более 20 голов овец. Стоимость «коровы с теленком» в его описи имущества составила 16 курушей (1920 акче), другие три коровы оценены в 8 курушей (960 акче) каждая. Следующее упоминание коровы относится уже к 1814 г. В описи имущества Эссеид Халила «2 коровы и 1 теленок» оценены в 70 курушей (8400 акче). В 1833 г. корова с теленком, принадлежавшие кузнецу Эссеид Эммину-аге<sup>328</sup>, были оценены в 199 курушей (23 880 акче). Таким образом, с 1756 по 1833 гг., т. е. за 77 лет, стоимость «коровы с теленком» возросла с 1920 до 23 880 акче, т. е. более чем в 12 раз.

Стоимость недвижимости и факторы, на нее влияющие, можно проследить на примере выборки протоколов 1708–1709 гг. В нашем распоряжении находятся 10 протоколов купли-продажи жилых домов, из них четыре сделки, совершенные между христианами, три сделки между мусульманами и три сделки, совершенные между христианами и мусульманами. Средняя стоимость домовладения, включающего от двух до четырех комнат, чулан и двор составляла 40–60 курушей. Один протокол фиксирует продажу участка земли, предназначенного для строительства дома и оцененного всего в 8 курушей<sup>329</sup>.

Самые дешевые домовладения в этот период были оценены в 25 курушей. Одно из них зафиксировано в протоколе о продаже в Софии дома умершей христианки Марии мусульманке Умхани хатун<sup>330</sup>. Дом был покрыт соломенной крышей и состоял из зимней и летней комнат, при нем имелись сад и двор<sup>331</sup>. Второй дом, оцененный в 25 курушей, находился в пригороде Софии в с. Бояна и был продан мусульманином христианину

---

<sup>327</sup> Там же. С. 113–115.

<sup>328</sup> Там же. С. 214–217.

<sup>329</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 282.

<sup>330</sup> Там же. С. 281.

<sup>331</sup> Как правило, материалы, из которых сделаны дома, в протоколах не указываются. Можно предположить, что соломенная крыша отмечена здесь как особый случай, влияющий на стоимость постройки.

Радулу<sup>332</sup>. Это хозяйство более внушительно – помимо двух комнат, двора и сада в его состав входили также два хлева, один из которых был покрыт соломой. Два этих примера демонстрируют разницу в стоимости имущества в городе и пригороде.

Дома с наиболее высокой стоимостью – 100–120 курушей – в рассматриваемой нами выборке зафиксированы в сделках, совершаемых между христианами. Так, в 100 курушей был оценен дом, продаваемый христианкой Велчо немусульманину Томо<sup>333</sup>. Домовладение состояло из шести комнат с гостиной и двора. В 120 курушей было оценено домовладение, находившееся по соседству с хозяйством, речь о продаже которого шла в предыдущем протоколе. Оно стало предметом сделки между двумя христианами – торговцем Станчо (ближайшим соседом хозяев дома из предыдущего протокола) и ювелиром Бошко и состояло из двух отапливаемых комнат, двух летних жилых помещений, двух погребов, сада и двора.

Рассматривая две эти сделки в комплексе, можно попытаться представить более широкий круг людей, живущих по соседству. Исходя из указанных протоколов, два дома высокой стоимости граничат с владениями мусульманки Миримшах хатун и портного Николы; ранее здесь жил торговец Станчо, продавший свой дом ювелиру Бошко.

Таким образом, можно констатировать, что средняя стоимость домов мусульман и немусульман не отличается, более того, самые дорогие дома (пусть и в ограниченной выборке) принадлежат христианам. Внешний вид и состав домовладений представителей разных конфессий абсолютно идентичен.

Как и в других городах Османской империи, в Софии существовала традиционная для исламского мира «церковно-квартальная» организация

---

<sup>332</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 277.

<sup>333</sup> Там же. Т. 6. С. 280.

населения<sup>334</sup>. Минимальной административно-территориальной единицей в городах являлась махала\*, которая, как отмечают исследователи, по своему характеру имела много общего с сельской общиной<sup>335</sup>. Их сходство заключается в общих функциях – необходимости регламентации и организации отношений людей, живущих вместе в обособленном, но общем для них пространстве, что включает в том числе следование нормам соседских отношений, разрешение конфликтных ситуаций на общем сходе. Городской квартал выступал также в качестве посредника между своими жителями и османской властью. Как и в сельской общине, эта функция осуществлялась через коллективную ответственность жителей – они отвечали друг за друга перед властью в криминальных делах, но в то же время имели, например, право требовать через судебные инстанции изгнания соседей по кварталу, если их действия нарушали правила общежития в бытовом и моральном плане<sup>336</sup>. Махала была ответственна за сбор и сдачу налогов, осуществляла распределение общих налоговых задолженностей между отдельными плательщиками внутри квартала, контролировала сбор требуемых сумм, определяла людей, обязанных участвовать в налагаемых властями обязательных (ангарийных) отработках. Также она несла ответственность за лиц, скрывающихся от властей или отказывающихся платить налоги, за соблюдение правил личного и социального поведения

---

<sup>334</sup> Димитров Стр. Занаяти и търговия в София през XVIII век // София през вековете. Т. I. София, 1989. С. 95.

\* Тур. *Mahalle* – квартал, район города.

<sup>335</sup> См.: История на България. Т. 2. София, 1999. С. 173–178; Иванова Св. Институтът на колективната отговорност в българските градове през XV–XVIII в. // Исторически преглед. 1983. № 1. С. 33–44.

<sup>336</sup> Подробно см.: Грозданова Е. Форми на представителство на различни териториални, професионални, религиозни и етнически общности под османска власт // Представата за «другите» на Балканите. София, 1995. С. 81–90.

своих жителей, заботилась о местах коллективного пользования – улицах, колодцах, чешмах\*, квартальном кладбище<sup>337</sup>.

Центром махалы являлся храм – мечеть или церковь, где представительскую роль, как правило, исполняли приходские священники<sup>338</sup>, что объясняет название некоторых кварталов – например, махалы Поп Милош и Поп Калоян<sup>339</sup>.

Болгарский историк начала XX в. А. Иширков в своем труде, посвященном истории Софии в XVII в.<sup>340</sup>, писал: «В центре города жили торговцы-иностранцы: купцы из Дубровника, греки, армяне, евреи и другие. Болгары и турки жили в отдельных кварталах. Та часть города, где жили болгары, называлась “варош” и, в свою очередь, делилась на махалы. Существовал также Новый Варош, где жили болгары-переселенцы»<sup>341</sup>. Традиционно «варошем» называлось предместье средневекового города или христианская часть города<sup>342</sup>. Цв. Георгиева и Н. Генчев отметили, что этот термин венгерского происхождения стал употребляться в источниках лишь в XVII в.<sup>343</sup>. По мнению Р. Градевой, в случае Софии это понятие стоит

---

\* *Чешма* (тур. çeşme – источник, фонтан) – здесь: городская постройка для подачи воды. В Османской империи и на Балканах строились как в городах, так и в монастырях, на дорогах, пересечениях путей для обеспечения водой путников. Нередко были украшены.

<sup>337</sup> История на България. Т. 2. С. 173.

<sup>338</sup> Анализ системы отношений между священником и прихожанами в этом контексте см.: *Тодорова О.* Енорията на Централните Балкани през османската епоха – поглед «отвътре»: православният свещеник и неговото паство през призмата на един свещенически разказ от средата на XVII век // Из живота на Европейските провинции на Османската империя през XV–XIX век. Сборник изследвания в памет на проф. д.и.н. Е. Грозданова. София, 2016. С. 636–676.

<sup>339</sup> *Цветкова Б.* София през XI–XVIII век // София през вековете. София, 1989. С. 86.

<sup>340</sup> *Иширков А.* Град София през XVII век. София, 1912. К сожалению, в труде А. Иширкова практически отсутствуют ссылки на какие-либо источники, используемые автором.

<sup>341</sup> *Иширков А.* Указ. соч. С. 15.

<sup>342</sup> *Тодоров Н.* Балканский город XV–XIX веков. М., 1979. С. 478.

<sup>343</sup> *Генчев Н., Георгиева Цв.* Българското общество и неговата структура през XV–XVII век // История на България. Т. 3. София, 1999. С. 173–191. С. 175.

применять относительно места компактного проживания православных христиан, независимо от того, где оно находилось<sup>344</sup>.

Изначально городские кварталы были этнически замкнуты. Детальный анализ регистров кадийского суда – наследственных описей и документов купли-продажи недвижимого имущества – показывает, что со временем расселение строго по этническому принципу практически исчезло.

Проследить процесс постепенного превращения моноэтнических кварталов в многонациональные можно, сравнив данные нашего источника относительно состава населения кварталов Софии с данными более раннего регистра джелепкешанов\* 1576 г.<sup>345</sup>.

Регистр представляет собой подробный список людей, относящихся к категории джелепкешанов, с указанием числа предоставляемых ими овец. В регистре Софии джелепкешаны распределены по религиозному признаку и по принципу расселения по кварталам: вначале следует подробный регистр джелепкешанов-мусульман от каждой махалы, затем, под заголовком «Неверные Софии» – перечисление джелепкешанов из немусульманских кварталов.

По данным этого источника, в Софии было 11 христианских и 18 мусульманских кварталов, но уже присутствует указание на существование кварталов со смешанным в религиозном отношении населением. Например, махала Куру чешме в регистре 1576 г. фигурирует и как мусульманская, и как христианская: там зафиксированы 16 мусульман и 11 христиан-джелепкешанов<sup>346</sup>.

Сравнивая источники XVI и XVIII вв., необходимо принять во внимание тот факт, что со временем появлялись новые кварталы, а старые

<sup>344</sup> *Gradeva S. Jews and Ottoman authority in the Balkans. P. 255.*

\* *Джелепкешан* – категория населения, обязанная предоставить определенное количество овец на нужды османского государства и армии и освобожденная от чрезвычайных налогов.

<sup>345</sup> Турски извори за българската история. Т. 3 // Извори за българската история. Т. 16. София, 1972. С. 8–95. (далее – ТИБИ. Т. 3).

<sup>346</sup> ТИБИ. Т. 3. С. 91, 92.

могли быть переименованы. Так, название квартала Саат-и атик, упомянутого в одном из протоколов наследственных описей (1833 г., житель – мусульманин)<sup>347</sup>, как подчеркивает болгарский исследователь Стр. Димитров, без сомнения является переименованием одного из более старых кварталов, поскольку в XVI веке в Софии часов\* не было и соответственно не могло быть квартала с таким названием<sup>348</sup>. Какой из старых кварталов, упомянутых в источниках XVI века, мог принять это название неизвестно – исследователи до сих пор не смогли локализовать махала Саат-и атик на карте города<sup>349</sup>.

Во вступительной части судебных протоколов обязательно указывалась махала, к которой принадлежали участники процесса – продавцы и покупатели недвижимости, люди, призванные свидетельствовать, или умерший, чье наследство рассматривалось в документе. Это подтверждает важность критерия принадлежности человека к тому или иному кварталу. Интересные сведения о расселении людей внутри квартала содержатся в обязательном для протоколов купли-продажи описании местоположения продаваемого дома или участка: помимо махалы здесь указываются также имена соседей – владельцев примыкающих к дому (или земельному участку) хозяйств. Необходимо также помнить, что основным критерием для османской администрации являлась не этническая, а религиозная принадлежность человека, и определить этнос, как правило, возможно лишь по имени.

В регистре джелепкешанов при перечислении «неверных Софии» встречается несколько кварталов с определенно славянскими названиями – махала Калоян (Поп Калоян), Поп Милош, Новосел<sup>350</sup>. Анализ этно-

---

<sup>347</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 213.

\* *Saat* – тур. час, часы.

<sup>348</sup> Димитров С. Занаяти и търговия в София... С. 95.

<sup>349</sup> ТИБИ. Т. 6. Географический указатель. С. 421.

<sup>350</sup> ТИБИ. Т. 3. С. 93–94.

религиозного состава населения именно этих, заведомо христианских кварталов, представляется наиболее интересным.

Квартал Новосел упомянут в четырех протоколах купли-продажи. На основании данных этого источника можно говорить о том, что мусульмане появляются в этом квартале уже в начале XVII в.: так, в 1618 г. христианка Петкана продала свой дом в махале Новосел мусульманину Мустафе бейю, соседями которого стали христиане Атанас и Стойо, а также «еврей-компаньоны»<sup>351</sup>.

Наиболее часто упоминаемым христианским кварталом является махала Калоян\*, определенная в одном из протоколов как «один их кварталов Вароша большого города Софии»<sup>352</sup>. Однако в протоколе 1726 г.<sup>353</sup> зафиксирована продажа дома в этом квартале мусульманином Эссеидом Ахмедом Беше евреям Авраму и Давиду. С разных сторон земельный участок купленного дома граничит с усадьбой еврея Халимоглу Соломона, с «церковью стамбульского общества» (не совсем ясно, что имеется в виду) и с церковью неверных<sup>354</sup>. Продавец Эс-сейид Ахмед Беше во вступительной части протокола назван жителем махалы Мансур Ходжа. Возможно достаточно большой дом являлся для живущего в другом месте покупателя скорее вложением капитала в недвижимость. Кроме того, местонахождение этого здания – между двумя храмами – дает основание предположить, что оно вообще было нежилым помещением.

В протоколе 1727 г. зафиксирована обратная ситуация: покупка дома в той же махале Калоян мусульманином Мустафой агой у еврея Йасифко; причем, купленный дом «граничил с четырех сторон с землей еврея

---

<sup>351</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 251.

\* Махала Калоян находилась на месте современных бульвара Витоша, площади Независимости и улиц Албин и Калоян.

<sup>352</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 273.

<sup>353</sup> Там же. С. 318.

<sup>354</sup> Там же.

Самуила»<sup>355</sup>. Стр. Димитров приводит этот протокол в качестве примера постепенного проникновения мусульман в христианский квартал<sup>356</sup>. Представляется, что в данном случае также можно говорить о приобретении собственности как финансовой операции с вложением капитала. Примечательно, что на этот раз в христианском квартале выкупается недвижимость, принадлежащая евреям. Таким образом, источники показывают, что ко времени заключения упомянутых сделок население христианской махалы уже не отличалось этнорелигиозным единством. Судя по приведенным данным, постепенное размывание этнических границ городского квартала началось с проникновения в них представителей еврейской общины; интересы мусульман в документах выражены менее очевидно. Но при всех происходивших изменениях христианское население продолжало значительно преобладать в махале Калоян, и большинство протоколов с упоминанием этого квартала посвящено рассмотрению дел христиан.

Примером проникновения мусульман в христианский квартал может служить махала Алишер. Она фигурирует в источнике более чем в 10 протоколах, почти все из которых посвящены рассмотрению дел христиан. Однако в 1731 г. была заключена сделка по продаже огорода в махале Алишер между мусульманками, жительницами квартала Хаджи Байрам Байрамшах-хатун с сестрой Айше, и Селим-агой. Проданный участок находился между еврейским кладбищем и огородом мусульманина Хусейна<sup>357</sup>. Эта сделка – также еще один пример проникновения в христианский квартал мусульман не путем переселения, а путем покупки недвижимости, вложения капитала в земельный участок.

Более активное проникновение мусульман в христианский квартал можно наблюдать на примере махалы Сунгурлар, которая в регистре

---

<sup>355</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 329–330.

<sup>356</sup> *Димитров Стр.* Занаяти и търговия в София. С. 96.

<sup>357</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 352.

джелепкешанов была определена как исключительно христианская<sup>358</sup>. В наследственных описях и протоколах купли-продажи она названа всего 11 раз, при этом в 6-ти протоколах так или иначе фигурируют мусульмане. Самое раннее упоминание этого квартала относится к 1721 г., когда мастер по производству свечей мусульманин Ибрагим-ага, записанный во вступительной части протокола как житель махалы Сунгурлар, продавал «пустующее место», находившееся в другом квартале<sup>359</sup>. Этот же персонаж упомянут в другом протоколе 1721 г. в качестве представителя двух мусульманских женщин, сестер Сафие хатун и Умхани хатун, также жительниц квартала Сунгурлар, продавших православному священнику инструменты из свечной мастерской<sup>360</sup>. Упоминание одного и того же человека в различных протоколах позволяет сделать вывод о взаимодействии представителей мусульманской общины внутри одного христианского квартала. В данном случае речь также идет о профессиональной помощи – Ибрагим-ага, сам мастер по производству свечей, помогает продать инструменты по их производству. В 1722 г. жительница махалы Сунгурлар христианка Марга продала свой дом в этом квартале мусульманину Мехмеду Беше<sup>361</sup>. Среди соседей этого участка упомянуты два мусульманина и одна христианка. Это показывает, что к 1722 г. мусульмане уже жили в этой махале.

В XVII в. прослеживается и проникновение христиан в некоторые мусульманские кварталы. Так, махала Кара Данишменд, более 30 раз упомянутая в документах купли-продажи, в регистре джелепкешанов определена как мусульманская<sup>362</sup>. А в протоколе 1618 г. некий Петре, продающий виноградник в окрестностях Софии христианам Павлу и Коле,

---

<sup>358</sup> ТИБИ. Т. 3. С. 93.

<sup>359</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 286.

<sup>360</sup> Там же. С. 288.

<sup>361</sup> Там же. С. 299.

<sup>362</sup> ТИБИ. Т. 3. С. 90.

назван жителем квартала Кара Данишменд<sup>363</sup>. Еще один христианин, Стефан, назван в числе соседей дома, проданного мусульманке Ханифе хатун в 1619 г.<sup>364</sup>. Таким образом, уже в начале XVII в. христиане являлись жителями этого квартала, хотя и оставались всё же меньшинством. В остальных, имеющихся в нашем распоряжении протоколах 1617–1619 гг., махала Кара Данишменд выглядит преимущественно мусульманской.

Следующие упоминания этой махалы относятся уже к XVIII в. и говорят о возрастании числа христиан среди ее жителей. Так, в 1725 г. была зафиксирована продажа жителем махалы Кара Данишменд христианином Костой дома в упомянутой махале христианке Кирче<sup>365</sup>. Примечателен состав соседей продаваемого дома: в их числе – два мусульманина, Осман Челеби и Ибрагим, и два христианина, Велко и Цона. К 1739 г. относится протокол о продаже христианкой Неделей христианину Йовану дома в Кара Даншименд<sup>366</sup>. В числе соседей – исключительно христиане. И даже среди свидетелей этой сделки, состав которых обязательно перечисляется в конце каждого протокола, присутствует несколько христианских имен – «немусульманин Тричко и немусульманин Постол», что бывает крайне редко: в числе свидетелей обычно фигурируют только мусульмане.

Переселяются христиане и в другие мусульманские кварталы. Так, из 25 упоминаний махалы Мансур Ходжа христиане фигурируют в качестве жителей квартала в четырех протоколах, самый ранний из которых относится к 1709 г.<sup>367</sup>.

---

<sup>363</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 263.

<sup>364</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 269.

<sup>365</sup> Там же. С. 311.

<sup>366</sup> Там же. С. 358.

<sup>367</sup> Там же. С. 282.

Необходимо отметить упоминания «потомков Абдуллаха»<sup>\*</sup> – мусульман в первом поколении – в числе жителей махалы Кара Данишменд. В протоколах XVII в. упоминается лишь один человек с таким именем: в 1618 г. житель квартала Кара Данишменд Мехмед Беше ибн Абдуллах купил у немусульман братьев Петко и Йово лавку, находящуюся в другом квартале<sup>368</sup>. В XVIII в. упоминаний принявших ислам уже три: в 1725 г. дочь Абдуллаха Фатма хатун, жительница Кара Данишменд, продала еврею Давиду лавку на одном из базаров города<sup>369</sup>; в 1726 г. другой ибн Абдуллах Мехмед Беше, продал христианину Мишо свой виноградник в пригороде Софии<sup>370</sup>; в 1728 г. Айша хатун, дочь Абдуллаха, также продала свой виноградник христианину Цветко<sup>371</sup>. Переход в ислам женщин можно объяснить замужеством за мусульманином, что предполагало и переселение в другой квартал. Что касается Мехмеда Беше – вероятно, он сменил религию по каким-то иным соображениям.

Таким образом, процесс размывания этнической замкнутости кварталов происходил не только за счет переселения людей иной религии, но и в ходе исламизации христиан. В то же время, следует отметить и существование кварталов, сохраняющих моноэтничность: обозначенная в регистре XVI в. как мусульманская махала Кара Шахин<sup>372</sup> встречается в 12 документах купли-продажи, и ни в одном из них немусульмане не фигурируют.

Евреи были одной из самых многочисленных этнических групп среди городского населения балканских провинций Османской империи, а

---

\* *Абдуллах* – «раб божий». Имя, принимаемое человеком при переходе в ислам и фигурирующее в официальной документации вместо имени его отца-немусульманина. Подробнее о специфике употребления этого антропонима речь пойдет в гл. III.

<sup>368</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 250.

<sup>369</sup> Там же. С. 312.

<sup>370</sup> Там же. С. 315.

<sup>371</sup> Там же. С. 331.

<sup>372</sup> ТИБИ. Т. 3. С. 92.

еврейская община Болгарии – одной из старейших в Европе<sup>373</sup>. Важной чертой еврейской общины на Балканах было то, что она сложилась до османского завоевания полуострова – в XI в. и к моменту установления в этих землях османской городской структуры уже являлась вполне оформившейся общиной<sup>374</sup>. Изначально, особенно после переселения на Балканы евреев с Пиренейского полуострова в XV в., еврейское население Османской империи представляло собой объединенные в формально единую общину разные ветви еврейского народа. Формирование гомогенной этнической общности исследователи относят к XVII в., когда постепенно сгладились различия между тремя основными группами евреев – романьотами, жившими на Балканах со времен Римской империи, ашкенази – переселенцами из Центральной и Западной Европы в XII–XIV вв. и сефардами, переселившимися из Испании и Португалии. Ввиду численного превосходства костяк новой гомогенной этнической общности составили именно выходцы с Пиренеев, передав ей и свое название – сефарады («Сефарад» на иврите означает «Испания»)<sup>375</sup>.

Как отметила И.Л. Фадеева, «положение евреев в Османской империи в XV–XVI вв. юридически, а подчас и практически, было лучше, чем в большинстве стран Европы, где они подвергались религиозному преследованию»<sup>376</sup>. Кроме того, «в османском государстве не существовало

<sup>373</sup> Lewental D.G. Bulgaria // Encyclopedia of Jews in the Islamic world. Vol. 1. Leiden-Boston, 2010. P. 511–517. P. 511. Подробнее о положении евреев в Османской империи в целом см.: Braude B., Lewis B., (Eds.) Christians and Jews in the Ottoman Empire, 2 vols. Vol. I: The Central Lands. Vol. 2: The Arabic-Speaking Lands. New York-London. 1982.

<sup>374</sup> Панова С. Еврейска община в българските земи през XVI–XVIII в. // Проучвания за история на еврейското население в българските земи, XV–XIX вв. София, 1980. С. 21–35. С. 22.

<sup>375</sup> Подробнее об истории складывания единой еврейской общины в болгарских землях см.: Макарова И.Ф. Проблемы этногенеза евреев в болгарских землях и особенности межэтнического взаимодействия в XV–XVII вв. // Славяне и их соседи. Выпуск 5. Еврейское население в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе. Средние века-новое время. М., 1994. С. 114–122.

<sup>376</sup> Фадеева И.Л. Еврейские общины в Османской империи. Страницы истории. М., 2012. С. 21.

еврейских гетто, а также запретов селиться во многих городах и землях, как в Европе»<sup>377</sup>. Султан Мехмед II в XV в. наряду с греко-православным и армяно-григорианским миллетами создал Иехуди миллети – общину с центром в Константинополе, руководителем которой являлся главный раввин<sup>378</sup>. Как православная церковь посредством низшего духовенства играла народно-представительскую роль и в рамках Константинопольской патриархии контролировала православное население, так и раввин регулировал взаимоотношения внутри еврейской общины, отстаивая права евреев перед властью.

Болгарская исследовательница С. Панова подчеркнула, что если изначально община представляла собой свободную группу, члены которой добровольно принимали те или иные обязательства, (принятие или отмена ограничений принималось путем голосования), то со временем этот принцип был нарушен и всё большую значимость стала приобретать фигура раввина<sup>379</sup>. В его компетенцию входили: выработка правил поведения членов общины в соответствии с нормами средневекового еврейского права «аскамот», решение имущественных споров, ведение бракоразводных и наследственных дел<sup>380</sup>. Внутри еврейской общины действовал собственный религиозный суд бет-дин, с помощью которого решались гражданские дела. Обращение представителей еврейской в шариатские суды общины по вопросам, находившимся в его компетенции, еврейский религиозный суд запрещал. В то же время, в силу ограниченности решаемых в раввинате вопросов, в некоторых ситуациях евреи всё же обращались к кадию. Отношение еврейской общины к решениям шариатского суда было обусловлено не только религиозными мотивами и традицией. Так, в

---

<sup>377</sup> Там же. С. 18.

<sup>378</sup> *Тодоров Н.* Еврейското население в балканските провинции на Османската империя през XV–XIX вв. // Проучвания за история на еврейското население в българските земи, XV–XIX вв. С. 12.

<sup>379</sup> *Панова С.* Еврейска община в българските земи... С. 23.

<sup>380</sup> *Тодоров Н.* Еврейското население в балканските провинции... С. 12–13.

источниках зафиксирован случай имущественного спора между вдовой и братьями ее покойного мужа. В результате раздела наследства в шариатском суде ей причиталась определенная доля наследства мужа, однако раввинат женщине отказал, посчитав, что документ шариатского суда не имеет силы, поскольку «судьи Османской империи известны тем, что смотрят сквозь пальцы на лжесвидетельства, берут взятки и нередко толкуют собственные законы, как им заблагорассудится»<sup>381</sup>.

В Софии численность еврейской общины составляла в XVII в. примерно 15000 человек. Этот город был первым по численности еврейского населения в болгарских землях. Далее следовали Пловдив (300 хозяйств), Никопол (205 хозяйств) и Видин (50 хозяйств)<sup>382</sup>. И.Ф. Макарова отмечает замкнутость и полуавтономное существование иудейских кварталов в балканских городах: еврейские кварталы формировались вокруг синагоги, соблюдались принципы конфессионально-юридической автономии. Контакты с мусульманами и христианами сводились до минимума благодаря четко организованной системе товариществ и корпораций, комплектуемых строго по этнорелигиозному признаку<sup>383</sup>.

Основными занятиями евреев были торговля и коммерция. Вместе с купцами Дубровника в XVI–XVII вв. в их руках находился основной массив внешней и внутренней торговли в регионе. Однако к концу XVII в. относится постепенный упадок еврейских общин на фоне общего кризиса Османской империи.

Вследствие замкнутости еврейской общины и возможности решать широкий круг вопросов внутри нее, в шариатский суд евреи обращались гораздо реже, чем христиане. Вместе с тем анализ изученных нами

---

<sup>381</sup> Еврейски извори за общественно-икономическото развитие на балканските земи. Т. II. XVII в. София, 1960. С. 158.

<sup>382</sup> Тодоров Н. Еврейско население в балканските провинции... С. 11.

<sup>383</sup> Макарова И.Ф. Болгарский народ... С. 74–75.

документов кадийского суда позволяет сделать ряд выводов об их занятиях и степени интеграции в городское общество Софии.

В наследственных описях XVIII – начала XIX вв. евреи фигурируют в основном в качестве кредиторов или должников. Анализ списков людей, которым при распределении наследств причитались долговые выплаты, позволяет выявить род занятий представителей еврейской общины.

Долги евреям-торговцам, выступавшим в качестве поставщиков в основном для галантерейщиков, трактирщиков и крупных землевладельцев, как правило, обозначаются в документах как «долг за вещи», что не дает, к сожалению, возможности определить, чем именно они торговали. Однако в некоторых случаях указывается, за поставки чего именно остался должен умерший. Так, к 1750 г. относятся упоминания долгов еврею Ашеру за 100 листов стекла и розовое варенье (его объемы не указаны)<sup>384</sup>, еврей Захерия поставлял сахар и шелковые нити<sup>385</sup>; Алсафан – сахар и зерно<sup>386</sup>. Эти примеры демонстрируют отсутствие четкой специализации среди поставщиков. Можно предположить, что определяющим фактором являлись налаженные торговые связи поставщика в том или ином регионе.

В большинстве случаев, согласно документам, евреи выступают в качестве кредиторов: суммы, выданные ими покойным, весьма значительны, чем выделяются на фоне иных долгов умершего. В источнике они обозначаются как заем, нередко фиксируется при этом, что он был выдан под расписку или под проценты.

Важно отметить, что клиентами ростовщиков-евреев были, в первую очередь, мусульмане. Среди христиан более распространенным было кредитование внутри христианской общины. Так, христианин Крыстю, скончавшийся в 1776 г.<sup>387</sup>, оказался должен различные незначительные

---

<sup>384</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 54–55.

<sup>385</sup> Там же. С. 56.

<sup>386</sup> Там же.

<sup>387</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 113–115.

суммы троим мусульманам. При этом в описи его имущества указана необходимость взимания ряда долгов, которые сам Крыстю выдал под расписку и проценты. В числе его должников, в частности, фигурирует православный митрополит, который с учетом процентов остался должен ему 48 тыс. акче. Самую значительную сумму Крыстю выдал христианину Тричко – его долг с учетом процентов составил 74 тыс. акче (сумма, сопоставимая со стоимостью дома умершего, который был оценен в 80 тыс. акче).

К 1813 г. относится протокол о распределении наследства обанкротившегося трактирщика-христианина<sup>388</sup>, всё имущество которого было распределено между кредиторами. Среди них фигурируют исключительно христиане, при этом круг кредиторов не ограничивается профессиональными связями покойного – долги за поставки мяса, вина и ракии также присутствуют, однако наряду с ними упомянут также ряд долгов, выданных ему под расписку или под проценты, что особо подчеркивается в документе. Так, под проценты трактирщик взял в долг у своей тещи христианки Дуды и еще у ряда христиан.

Мусульмане также могли давать в долг, как единоверцам, так и немусульманам. В 1757 г. при распределении наследства христианина портного Димо<sup>389</sup> среди его кредиторов были упомянуты два мусульманина, выдавшие покойному долг под расписку. Суммы этих долгов значительны – 16 440 и 4800 акче (при распределении, поскольку умерший – банкрот, они получили соответственно 10 233 и 2988 акче) при общей стоимости наследства 30 116 акче.

При этом важно подчеркнуть, что среди долгов мусульманам не фигурируют долги, выданные под проценты, что нередко встречается среди долгов кредиторам-евреям и христианам. Это объясняется запретом на ростовщичество в исламе. Таким образом, разрешение ростовщичества

---

<sup>388</sup> Там же. С. 167–171.

<sup>389</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 75.

покровительствуемым народам – зимми – евреям и христианам было своеобразным «выходом из положения»<sup>390</sup>.

В нашем источнике встретилось всего два упоминания раздела наследства евреев. Один из них, трактирщик Авраам (1762 г.)<sup>391</sup>, являлся жителем христианского квартала Калоян. Второй, Каракаш\* Самуил (1813 г.)<sup>392</sup>, назван во вступлении к протоколу «членом еврейской общины г. Софии». Квартал, где он жил, не упомянут даже при оценке дома, что также необычно для протокола. Оба умерших оставили долги, превышающие общую сумму наследства.

В списке кредиторов в протоколах преобладают мусульмане: в случае с трактирщиком Авраамом кредитор только один – кузнец Хусейн Беше, поэтому вся сумма, полученная после описи имущества, переходила к нему. В протоколе о наследстве Каракаша Самуила в списке кредиторов упомянуто 10 человек, среди которых 9 женщин-мусульманок и одна христианка Велика. Можно с уверенностью сказать, что именно банкротство умерших стало причиной рассмотрения наследственных дел, традиционно находившихся в компетенции раввина, вне еврейской общины, в шариатском суде. Поскольку круг затронутых лиц не был ограничен членами еврейской общины, кредиторы-мусульмане, наиболее заинтересованные в распределении наследства, для решения вопроса возврата им долгов обратились в шариатский суд. Для сопоставления можно привести софийский сиджил XVII в., охватывающий 1671–1678 гг.: всего в нем зафиксировано 249 документов, посвященных мусульманским наследствам, и 36 – по вопросам наследств немусульман (в том числе двух армян), и при этом ни одного протокола о распределении наследства в еврейских семьях,

<sup>390</sup> Журавский А.В. Введение в ислам: 12 лекций для проекта Магистерия. М. 2019. С. 97.

<sup>391</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 94, 155.

\* *Каракаш* – тур. *karakaş* – «чернобровый».

<sup>392</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 155.

что показывает замкнутость еврейской общины при решении внутрисемейных вопросов своих членов<sup>393</sup>.

Что касается карты расселения евреев в Софии, исследователи отмечают, что они концентрировались преимущественно в историческом центре города<sup>394</sup>. Проследить их расселение позволяет анализ документов купли-продажи, в которых представители еврейской общины фигурируют значительно чаще. Это объясняется характером документа – он является подтверждением сделки и права собственности покупателя. Нередко евреи участвуют в сделках купли-продажи в качестве покупателей и продавцов, а также упоминаются среди соседей, что позволяет примерно локализовать места их проживания в Софии. Упоминаний замкнутого еврейского квартала в документах купли-продажи не встречается.

Как правило, евреи фигурируют как жители кварталов с изначально христианским населением. Так, в протоколе 1618 г. о продаже в квартале Новосел христианкой Петканой дома мусульманину в качестве соседей, помимо христиан Атанаса и Пейо, упомянуты также «евреи-компаньоны»<sup>395</sup>. В 1722 г. в махале Калоян еврей Майер купил у некоего Стояна дом, находившийся между православной церковью и «еврейским домом» – т. е. со зданием с торговыми лавками<sup>396</sup>. В махале Поп Милош в 1751 г. еврей Яко продал некоему Меркаду, этническая принадлежность которого не указана, дом, окруженный с двух сторон домовладениями евреев Хаима и Юды, а также некоего христианина<sup>397</sup>. Из протоколов купли-продажи нередко следует, что внутри кварталов евреи предпочитали селиться по соседству

<sup>393</sup> Тодорова О. Жените в София през 70-те години на XVII век (по данни от един регистър с наследствени описи) // Исторически преглед. 1996. № 3. С. 8–9.

<sup>394</sup> Gradeva S. Jews and Ottoman authority in the Balkans: the case of Sofia, Vidin and Rusçuk, 15th–17th centuries // *Ibid.* Rumeli under the Ottomans, 15th–18th centuries: institutions and communities. Istanbul, 2004. P. 226.

<sup>395</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 251.

<sup>396</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 298–299.

<sup>397</sup> Так же. С. 362.

друг с другом. Так, в протоколе 1727 г. еврей Йасифко продает мусульманину Мустафе аге дом, с трех сторон ограниченный собственностью еврея Самуила<sup>398</sup>. В том же году в махале Калоян купленный мусульманином Мустафой агой у еврея Йасифко дом «граничил с четырех сторон с землей еврея Самуила»<sup>399</sup>.

Таким образом, можно говорить об отсутствии этнической замкнутости мест проживания евреев в Софии, что опровергает тезис И.Ф. Макаровой о полуавтономном существовании иудейских кварталов в балканских городах<sup>400</sup>. Однако имеет место компактное проживание евреев внутри других кварталов.

Анализ источника позволяет сделать вывод о том, что евреи активно взаимодействовали с представителями других религий, участвуя в сделках по продаже имущества с мусульманами, при этом нередко речь шла не столько о продаже жилых домов, сколько о вложении капитала. Имеет место большое число сделок по продажам лавок, что свидетельствует об активной деловой жизни членов еврейской общины. Так, к 1721 г. относится продажа лавки «на базаре кожевенников» еврею Ханане мусульманином<sup>401</sup>. У лавки имеется два прилавка и склад, а граничит она с одной стороны – со складом ее бывшего собственника, продавца Исмаила Беше, с другой – с собственностью другого еврея, по имени Зирия, а с третьей – с собственностью покупателя в этой сделке, еврея Ханане. То есть в данном документе мы видим расширение евреем Ханане своего дела, связанного с кожевенным ремеслом, а также можем говорить о существующей чересполосице на базарах между лавками ремесленников различных вероисповеданий. В 1725 г. дочь Абдуллаха Фатьма-хатун продала еврею Давиду лавку на одном из базаров города<sup>402</sup>. К сожалению, в данном случае установить, к какому именно ремеслу

---

<sup>398</sup> Там же. С. 329–330.

<sup>399</sup> Там же. С. 329–330.

<sup>400</sup> Макарова И.Ф. Болгарский народ. С. 74–75.

<sup>401</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 296.

<sup>402</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 312.

принадлежал покупатель, не представляется возможным. Из этих примеров следует, что и на городских базарах лавки ремесленников-евреев располагались компактно, однако их владельцы взаимодействовали и с представителями иных религий.

Говоря о жизни представителей (в первую очередь, женщин) еврейской общины в болгарском г. Самоков в XIX в., болгарская исследовательница М. Палимирова констатирует, что к середине XIX в. еврейская община перестала быть замкнутой<sup>403</sup>. Особое внимание она уделила «праву харема» - праву ограждения домашнего пространства от посторонних глаз, обязательно соблюдаемому мусульманами. Хотя по еврейской традиции соблюдение этого закона необязательно, евреи его также придерживались. Так, по воспоминаниям представителей одной знатной еврейской фамилии, при переселении в другой квартал вокруг нового дома были возведены стены высотой в 8 м, чтобы соседи-турки не могли видеть внутреннюю часть двора. Также традиционным было появление женщин-евреек в общественных местах с прикрытым лицом и исключительно в сопровождении родственников-мужчин или старших женщин, что было несвойственно христианкам. По мнению М. Палимировой, помимо соблюдения традиционной замкнутости еврейской общины, причины подобного поведения кроются также в стремлении соответствовать определенной моде и турецким обычаям. Автор приводит сведения источников, согласно которым некоторые богатые болгары в XIX в. заставляли жен одеваться на восточный манер<sup>404</sup>. Кроме того, важными представляются факты, свидетельствующие о тесном общении представителей различных конфессий между собой на бытовом уровне. При этом, как подчеркивает М. Палимирова, языком общения евреек, христианок и мусульманок был

---

<sup>403</sup> Палимирова М. Женският свят в Самоков през XIX в. (христиански, мюсюлманки и еврейки заедно) // Общуване с изтока. Юбилеен сборник, посветен на 60-годишнината на С. Кендерова. София, 2007. С. 204–213.

<sup>404</sup> Палимирова М. Указ. соч. С. 208–209.

турецкий язык, которым в середине XIX в. владели как болгары, так и евреи<sup>405</sup>.

Таким образом, анализ сведений, относящихся к XIX в., подтверждает дальнейшее развитие тенденции к расширению межэтнических контактов, наметившейся, по данным нашего источника, в XVIII в.

Так же, как и евреи, селиться по соседству друг с другом предпочитали цыгане. Их численность в Османской империи была достаточно велика. Переселение цыган в Анатолию и на Балканы относится еще к византийским временам, однако значительная волна переселения цыган на Балканы пришлась на период османского завоевания (XIV–XV вв.) – они как напрямую принимали в нем участие (в качестве обслуживающего персонала в османской армии), так и переселялись на завоеванные земли<sup>406</sup>.

Османский путешественник XVII в. Эвлия Челеби о румелийских цыганах писал: «Вместе с неверными они праздновали злосчастный праздник красных яиц, с мусульманами – праздник жертвоприношения, а вместе с евреями – праздник тростника<sup>\*</sup>, не принимая при этом ни одну из этих религий»<sup>407</sup>.

Цыгане, по определению Р. Градевой, являлись одним из наиболее нечетко определенных в официальной документации национальных групп Османской империи<sup>408</sup>. В кадийских документах, как правило, указывалась их этническая принадлежность, в то время как вероисповедание можно определить, опираясь исключительно на их имена. По замечанию Е. Гроздановой, взаимодействие цыган с государственной администрацией осуществлялось как отдельно представителями цыган-мусульман и цыган-

---

<sup>405</sup> Там же. С. 206–207.

<sup>406</sup> *Марушиакова Е., Попов В.* Цигани в Източна Европа. Курс лекции. София. 2012.

<sup>\*</sup> Вероятно, имеется в виду еврейский праздник Суккот.

<sup>407</sup> *Евлия Челеби.* Пътепис. София, 2014. С. 135.

<sup>408</sup> *Gradeva S.* Jews and Ottoman authority in the Balkans. P. 233.

христиан, так и вместе, при опоре лишь на этническую принадлежность<sup>409</sup>. Как отметила Р. Градева, пример цыган, этническая принадлежность которых в глазах официальных османских властей стояла выше, чем религиозная, позволяет заключить, что центральная и местная османская администрация принимали во внимание не только религию, но и целый комплекс критериев для определения своих подданных немусульман.

Упоминания этой этнической группы в кадийских документах Софии встречаются очень редко, однако они все же позволяют сделать ряд выводов о цыганах Софии. Так, в 1726 г. цыганка Саиме, супруга цыгана Сафера, продала дом в квартале Куру чешме немусульманину Якиму<sup>410</sup>. В числе соседей этого дома оказалось двое цыган и один славянин. В протоколе указано, что Саиме – цыганка, ее религиозная принадлежность не зафиксирована, но ее турецкое имя Саиме позволяет предположить, что она мусульманка. Что касается ее соседей, то в протоколе они обозначены как «немусульманин цыган Бошко» – т.е. человек с христианским именем, и «цыган Ибрагим», который, судя по имени, мог быть мусульманином. Исследователи отмечают, что некоторые цыгане в Османской империи приняли ислам, некоторые были христианами. Как и представители других этнических групп, цыгане относились к категории *райя* и платили причитающиеся налоги в зависимости от вероисповедания<sup>411</sup>.

В нашем источнике стоимость продаваемого цыганами дома составила 25,5 курушей, владение включало всего две комнаты – зимнюю и летнюю. Для сравнения можно привести протокол о продаже христианской женщиной в том же 1726 г. аналогичного дома в другом квартале за 18 курушей<sup>412</sup>, что показывает, что хозяйство цыган в данном случае вполне ordinarily и не

<sup>409</sup> Грозданова Е. Форми на представителство на различни професионални, религиозни и етнически общности под османска власт // Представата за «другия» на Балканите. София, 1995. С. 83.

<sup>410</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 321–322.

<sup>411</sup> Марушиакова Е., Попов В. Цигани в Източна Европа. С. 30.

<sup>412</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 322.

выделяется бедностью. Говоря о цыганском населении Софии в XVII в. А. Иширков выдвинул предположение, что его численность в городе была невелика – упоминания цыган практически не встречаются в воспоминаниях иностранных путешественников, «поскольку иначе они не могли бы ускользнуть от их взгляда»<sup>413</sup>.

Лишь в одном документе зафиксирована профессия, которой могли заниматься цыгане: цыган-мусульманин, торговец скотом, упомянут в числе должников кузнеца-мусульманина<sup>414</sup>. По данным А. Иширкова, традиционным для цыган были занятия кузнечным ремеслом, а также торговлей лошадьми и музыкой<sup>415</sup>.

В целом сравнение данных различных источников и их анализ показали, что четкое разделение кварталов Софии по этноконфессиональному признаку со временем исчезало. Замкнутые в этническом плане кварталы, как, например, Кара Шахин в XVIII в. и в последующий период позже выглядят скорее редким исключением, нежели нормой. Население большинства кварталов становится смешанным. По результатам анализа документов купли-продажи следует констатировать, что если христиане проникали в изначально мусульманские кварталы, покупая там жилища, то первые появления мусульман в христианских кварталах связано в основном с вложением капитала. Это показывает высокую степень интегрированности христиан в городскую среду, их готовность и умение приспособливаться к предлагаемым обстоятельствам.

Смешанный состав соседей указывает на определенную «чересполосицу» при заселении квартала, мирное соседство христиан с мусульманами, т. е. постепенное смешивание представителей различных этнических групп внутри квартала, а не создание внутри одной, большой махалы меньших по размеру замкнутых анклавов представителей иной

---

<sup>413</sup> *Иширков А.* Град София през XVII век. София, 1912. С. 50.

<sup>414</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 214.

<sup>415</sup> *Иширков А.* Град София през XVII век. С. 50.

религии. Рост числа горожан с антропонимом «потомок Абдуллаха» – мусульман в первом поколении позволяет предположить, что размывание этнических границ между кварталами и их этноконфессиональной замкнутости происходило не только за счет переселения представителей различных религий внутри города, но и в ходе исламизации населения.

Источники не содержат сведений о существовании и местонахождении замкнутых еврейского и цыганского кварталов. По данным документов, представители этих этносов компактно проживали в других кварталах, изначально преимущественно в христианских. Представители еврейской общины были вполне интегрированы в городское общество – документы кадийского суда свидетельствуют об их активном участии в торговой жизни Софии.

### Глава III «Новые мусульмане»

В конце XVII–XVIII вв. в болгарских землях отмечается всплеск так называемой «добровольной исламизации»<sup>416</sup>, который был обусловлен рядом факторов, в том числе социально-экономической ситуацией, сложившейся в Османской империи. В болгарской историографии последних десятилетий это явление принято оценивать как результат «косвенного принуждения – ежедневной экономической, национальной и религиозной дискриминации немусульманского населения»<sup>417</sup>. В болгарском языке для перешедших в ислам традиционно употреблялось слово «потурченец»\* – этимология этого слова отражает восприятие сменивших религию людей как переставших быть болгарами и «отуреченных».

Анализ документов кадийских судов позволяет проследить, что представляло собой явление «добровольной исламизации» в болгарских землях в указанный период, выявить ее основные направления и причины. Рассмотреть ход исламизационных процессов позволяет также анализ таких

---

<sup>416</sup> Данное определение этого процесса было сформулировано болгарскими исследователями и активно применяется в современной болгарской историографии. При рассмотрении различных аспектов добровольного перехода в ислам христианского населения нами было принято решение использовать этот же термин. Подробнее см.: *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., 2003. С. 152; *Мутафова К.* Доброволните помюсюлманчивания в Османската империя през последната четврт на XVII – 30-те години на XVIII век // Етнически и културни пространства на Балканите. Сборник в чест на проф. Цветана Георгиева. Част. 1. Миналото – исторически ракурси. София, 2008. С. 340–381. Детальный обзор историографии вопроса см. Там же. С. 340–342.

<sup>417</sup> *Мутафова К.* Указ. соч. С. 340.

\* *Потурченец* (болг.) – традиционное для Болгарии и других бывших провинций Османской империи на Балканах обозначение перешедших в ислам славян. В болгарском языке существуют также варианты: потурнак (потурначка, потуркиня) и глагол «потурчвам», который переводится как «заставить принять ислам».

массовых османских документов, как прошения к центральной власти о принятии в число мусульман. Такие письма на имя султана направлялись в центральную канцелярию в Константинополь и являлись официальным подтверждением перехода в ислам. Прощения сохранили имена обращающихся и резолюции чиновников, ремарки о предоставленных новообращенным льготах и пособиях. Этот вид источников дает возможность судить о размерах выплат, получаемых при смене религии, и, соответственно, о том, могли ли подобные выплаты послужить мотивом для смены религии.

Обязательным в судебных документах являлось указание полного имени, иногда прозвища человека, вместе с именем его отца. Среди людей, фигурирующих в кадийских регистрах, выделяются имеющие в составе своего имени слово «Абдуллах»<sup>\*</sup>, что в переводе с арабского означает «раб Божий». Этот 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»<sup>418</sup>, и, дабы не «осквернить» мусульманина упоминанием имени его отца из числа неверных<sup>419</sup>, вместо имени его отца немусульманина появляется имя Абдуллах.

В кадийских документах болгарских земель существовало два варианта употребления такого имени и его дальнейшего восприятия и использования. В первом случае определение «раб Божий» становится частью личного имени – например, Мустафа Абдуллах. Тогда его сын, мусульманин во втором поколении, еще будет упоминаться как «сын Абдуллаха» (напр., Али,

\* *Абдуллах* – осм. عبد الله Abd ul-Allah – «Раб Божий».

<sup>418</sup> *Стоянов В.* Личните имена и прозвището «Абдуллах» в османотурските документи // Исторически преглед. 1986. № 1. С. 53. Об истории появления и распространения имени Абдуллах см. также: *Венедиктова К.* Синовете на Абдулах // Български фолклор. 1996. Кн. 3–4. С. 4–20.

<sup>419</sup> *Димитров Стр.* Скритото християнството и ислямизационните процеси в Османската държава // Исторически преглед. 1987. № 3. С. 23.

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 немусульманское происхождение их рода. Нередок также вариант, при котором перешедший в ислам человек в документах сам записывается как «сын Абдуллаха». В таком случае уже первое поколение потомков перешедшего в ислам человека теряет имя Абдуллах<sup>420</sup>. Возможно также употребление слова «Абдуллах» как традиционного мусульманского мужского имени, но тот факт, что оно редко встречается в документах в качестве основного имени и, как правило, используется именно как второе имя – имя отца, позволяет исследователям определять формулировку «сын/дочь Абдуллаха» как практически стопроцентный маркер новообращенных мусульман<sup>421</sup>. Таким образом, предоставляемые источниками сведения не позволяют оценить в полной мере масштаб интеграционных процессов в болгарских землях, однако делают возможным проследить и проанализировать степень интеграции в османское общество и возможные мотивы смены религии представителей первых двух поколений семей «новых мусульман».

В документах купли-продажи и в протоколах о распределении наследств «потомки Абдуллаха» фигурируют в числе продавцов и покупателей имущества, а также среди свидетелей сделки, соседей, кредиторов, полномочных представителей одной из сторон-участниц. Всего из 350 документов купли-продажи и протоколов о распределении наследств, опубликованных в 1977 г., в 119-ти, то есть почти в трети, в том или ином качестве упомянуты «потомки Абдуллаха», что уже говорит о значительной степени исламизации в данный период.

---

<sup>420</sup> *Димитров Стр.* Скритото християнството и ислямизационните процеси в Османската държава. С. 23.

<sup>421</sup> *Стоянов В.* Личните имена и прозвището «Абдуллах» в османотурските документи. С. 53; *Тодорова О.* Жените в София през 70-те години на XVII в. (по данни на един регистр в наследственни описи) // Исторически преглед. 1996. № 3. С. 12.

По османским законам при добровольном переходе в ислам человек имел права на единовременную денежную выплату и на комплект одежды. Получение подобной помощи как возможность выхода из сложной жизненной ситуации, безусловно, могло послужить одним из мотивов перехода в ислам представителей беднейших слоев общества. Ярким примером тому является документ о переходе в ислам отца и семерых его детей в 1678 г.<sup>422</sup>, в котором 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 акче<sup>423</sup>. Однако это особый случай – как правило, подобные выплаты при переходе в ислам были единовременными. Их размеры зафиксированы в документе «Опись сумм, затраченных на исламизацию 379 человек», датированном 1679–1680 гг.<sup>424</sup>. 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<sup>425</sup>.

Чтобы оценить размер выплат «новым мусульманам», можно обратиться к описям наследуемого имущества того времени. Так, в 1698 г. дом одного из умерших жителей Видина был оценен в 3600 акче<sup>426</sup>. Таким образом, при переходе в ислам семья из трех человек – муж (1200 акче), жена (2170 акче) и дочь (1000 акче) – получала выплату, вполне сопоставимую со стоимостью дома – 3370 акче.

Кроме того, людям, перешедшим в ислам из других религий, предоставлялась специальная одежда, затраты на которую также

<sup>422</sup> Османски извори за исламизационните процеси на Балканите XVI–XIX в. София, 1990. С. 101.

<sup>423</sup> Османски извори за исламизационните процеси. К сожалению, в документе не указано, полагалась эта сумма каждому члену семьи, или 14 акче выплачивалось всей семье, также не упомянут и срок этих выплат.

<sup>424</sup> Там же. С. 103–112.

<sup>425</sup> Причины подобного распределения сумм в документе не указаны.

<sup>426</sup> Там же. С. 287.

зафиксированы в вышеуказанной описи. Во многих обращениях о добровольном переходе в ислам в качестве особого пункта протокола фиксируется просьба выдать причитающуюся в этом случае одежду<sup>427</sup>. В качестве примера можно привести фрагмент обращения 1720 г. о принятии ислама от имени троих мужчин: «Некоторое время назад мы, трое Ваших покорных слуг, были удостоены чести принять ислам, однако все еще не получили выплаты стоимости одежды, причитающейся нам в таком случае по закону. Просим Вас сообразоваться выдать нам стоимость одежды, нам причитающейся»<sup>428</sup>.

В вышеупомянутой в «Описи сумм, затраченных на исламизацию 379 человек» 1679–1680 гг.<sup>429</sup> указывается, что всего на шальвары для перешедших в ислам мужчин и женщин было израсходовано 404 локтя\* «красного лондонского сукна из имеющегося в наличии на складе»<sup>430</sup> – стоимостью в общей сложности 583 020 акче. Примечателен также тот факт, что ткань на пошив одежды для новообращенных мусульман была именно красного цвета – немусульманам носить красную одежду запрещалось<sup>431</sup>. Таким образом, получение ими красных шальваров приобретает в некотором роде символическое значение.

В связи с этим необходимо отметить, что в 1757 г. был издан султанский ферман, где вновь были сформулированы запреты на ношение немусульманами меха рыси, ласки, выдры, степной лисицы и других животных, одежды из цветного сукна, высоких головных уборов, а также на

<sup>427</sup> Османски извори за исламизационните процеси на Балканите... См. например: С. 101, 103, 106, 126, 127, 128, 129 и др.

<sup>428</sup> Османски извори за исламизационните процеси на Балканите. С. 172.

<sup>429</sup> Там же. С. 103–112.

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

<sup>430</sup> Там же. С. 105.

<sup>431</sup> *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, грекам полагалось носить черные штаны и туфли, армянам – лиловые туфли и фиолетовые штаны, евреям – голубые штаны и туфли и т. д.

«езду на коне без разрешения и на лодках с тремя парами весел»<sup>432</sup>. Во вступительной части документа указывается, что, вопреки издавна устоявшимся правилам, оговаривающим, как подобает выглядеть немусульманам Империи [поскольку «евреи и христиане – не кто иные, как обыкновенная райа, и совершенно естественно, что их внешний вид и походка, по закону шариата и логически, должны в значительной степени отражать их немощь и низость»], участились случаи несоблюдения этих запретов и ношения немусульманами неподобающей одежды<sup>433</sup>.

Указания на формальный во многом подход к смене религии со стороны немусульман можно встретить при обращении к материалам протоколов о распределении наследств. Так, к 1698 г. относится дело о распределении в Видине наследства покойного мусульманина Ахмеда<sup>434</sup>, наследниками которого стали трое его малолетних детей, а также плод в утробе его вдовы, «очевидно беременной от покойного Ахмеда»<sup>435</sup>, христианки Иваны. Изначально, поскольку вдова покойного не была мусульманкой и не имела права наследовать супругу-мусульманину, в качестве наставника над малолетними детьми и не родившимся еще ребенком Иваны и держателя наследства был приглашен мусульманин Хусейн, охарактеризованный в документе «заслуживающими доверия мусульманами» как «человек, который достаточно авторитетен и способен быть наставником». Хусейн принял на себя данные обязанности и пообещал исполнять их по мере возможностей. Однако потом в протоколе следует пояснение, что в ходе распределения наследства (которое было осложнено

---

<sup>432</sup> 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; *Годорова М.* Подбрани извори за историята на балканските народи XV–XIX век. София, 1977. С. 56. и др.

<sup>433</sup> Там же.

<sup>434</sup> Османски извори за исламизационните процеси на Балканите... С. 287.

<sup>435</sup> Там же.

также смертью одного из детей, что повлекло за собой перераспределение его доли между оставшимися наследниками) Ивана, вдова Ахмеда, перешла в ислам, приняв при этом мусульманское имя Фатима. Таким образом, она стала полноправной наследницей умершего супруга, наставницей своих малолетних детей, и получила право распоряжаться, в том числе, долей не рожденного еще ребенка. Необходимо отметить, что, несмотря на изначальное различие в вероисповедании супругов, выплата *мехра*\* вдове была предусмотрена и зафиксирована в списке обязательных вычетов, следующем перед распределением наследственных долей.

Этот пример также демонстрирует необязательность смены религии при заключении брака между мусульманином и христианкой: христианка Ивана была супругой мусульманина Ахмеда, родила от него троих детей – Мехмеда, Хусейна и Ханифе, – и лишь для вступления в наследство после смерти мужа у нее возникла необходимость перехода в ислам. Как отметила О. Тодорова, учитывая, что, согласно шариату, различие вероисповедания между наследником и наследодателем делает невозможным получение наследства, женщины, выходя замуж за мусульманина и переходя в ислам, теряли, таким образом, право наследовать своим родным (если те оставались верны христианству), если не получали наследство от родных до перехода в веру супруга<sup>436</sup>. Таким образом, можно предположить, что сохранение собственной религии уже после свадьбы оставляло возможность в случае смерти родителей претендовать на их наследство. По замечанию О. Тодоровой, основанном на изучении наследственных протоколов Софии XVII в., брак с мусульманином (не исключено, что также новообращенным) являлся для женщин из беднейших слоев населения одной из немногих возможностей повысить свой общественный статус<sup>437</sup>.

---

\* *Мехр* – брачный дар жениха. Подробнее об это см. в гл. VI.

<sup>436</sup> Тодорова О. Жените в София през 70-те години на XVII в. С. 14.

<sup>437</sup> Там же. С. 15.

Косвенное указание на поддержание внутрисемейных связей после перехода в ислам одного из членов семьи содержится в документе о продаже дома в г. Видине двумя женщинами – христианкой Цоной, дочерью Велко, и Фатимой-ханым, дочерью Абдуллаха, которые во вступительной части протокола названы родными сестрами<sup>438</sup>. Интересы Фатимы в суде представляет ее супруг Мустафа. Дом, который продавали сестры, был получен в наследство от их общего отца, христианина Велко. Наследование ему Фатимой в данном случае противоречило нормам мусульманского наследственного права, по которому иноверцы не могут наследовать друг другу<sup>439</sup>. Можно предположить, что в данном случае дочь приняла ислам после вступления в наследство. Как мы видим, она поддерживает отношения с родной сестрой, пусть это и продиктовано наличием общей собственности.

В кадийских документах встречаются также косвенные указания на переход в ислам представителей одного поколения разных ветвей семьи. Так, к 1684 г. относится протокол о разрешении спора о наследстве умершего Мехмеда, сына Абдуллаха<sup>440</sup>. При разделе оставленного имущества, в качестве наследников были определены: его вдова Исмихан, малолетняя дочь и родной брат умершего – мусульманин Ибрагим. Вскоре после этого в суд явился Мустафа, сын Абдуллаха, и заявил, что покойный был его двоюродным братом – 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

---

<sup>438</sup> Османски извори за исламизационните процеси на Балканите. С. 290–291.

<sup>439</sup> *Нофаль И.* Курс мусульманского права, читанный в 1884–85 гг. в учебном отделении восточных языков при Азиатском департаменте. Вып. 1. О собственности. СПб., 1886. С. 215.

<sup>440</sup> Османски извори за исламизационните процеси. С. 247.

образом, из документа следует, что в ислам перешли двое родных братьев и их кузен – представители младшего поколения одной семьи. Родители братьев остались верны христианству, а при необходимости доказательств родства были упомянуты в документе, что также свидетельствует о неполном отказе от родственников-христиан, по крайней мере в вопросах, касающихся имущества.

Особое внимание следует уделить социальному положению «новых мусульман». О. Тодорова, анализируя наследственные протоколы 1671–1678 гг., отметила, что «потомки Абдуллаха» относились преимущественно к «социально слабым» – мало кто из новообращенных, по оценке исследовательницы, «смогли достичь видимого прогресса в новой жизни в качестве “правоверных”»<sup>441</sup>. Систематизировав полученные данные в таблицу, она показала, что 67% «дочерей Абдуллаха» оставили наследство, общая стоимость которого не превышала 4000 акче, в то время как среди мусульманок по рождению доля столь бедных наследств равняется 33%.

Однако анализ наследственных документов, относящихся к следующему столетию, показывает, что в XVIII в. недавно перешедшие в ислам – в основном не бедные люди. Так, в 1739 г. имущество умершего брადобрея 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 9 613 акче<sup>442</sup>. В то же время, в делах, где речь идет о разделе имущества представителей городской элиты и продаже дорогой недвижимости, «потомки Абдуллаха» не упоминаются. Это позволяет сделать вывод о том, что в XVIII в. «новые мусульмане» в основном принадлежали к людям среднего достатка, вполне преуспевшим в своем деле.

---

<sup>441</sup> Тодорова О. Жените в София през 70-те години на XVII в. С. 14.

<sup>442</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 43.

В 1721 г. в качестве свидетеля сделки о покупке портным Митре дома был приглашен дерзибаши\* Ахмед, сын Абдуллаха<sup>443</sup>. Приглашение в качестве свидетеля человека с высоким статусом – главы эснафа портных – логично при заверении столь важной сделки, как покупка дома. Необходимо отметить, что особенностью развития эснафов на Балканах была их открытость для христиан и евреев и функционирование большинства из них без учета конфессиональных и этнических различий<sup>444</sup>. В то же время, можно предположить, что именно смена религии позволила Ахмеду добиться подобного положения.

Значительное число сделок купли-продажи между немусульманами и «потомками Абдуллаха», а также приглашение «новых мусульман» в качестве представителей интересов немусульман в суде указывает на сохранение новообращенными мусульманами прежних связей после смены религии, не только семейных, но профессиональных. Так, в протоколе 1617 г.<sup>445</sup> о продаже дома христианину Стиряни двумя христианками в качестве представителя интересов одной из них при свидетельстве двух христиан (что редкость – как правило, в качестве свидетелей приглашаются мусульмане) был определен Мустафа, сын Абдуллаха. Помимо свидетелей сделки в суде, он является единственным мусульманином из числа упомянутых в протоколе участников процесса. Этот случай позволяет предположить, что представительство в суде мусульманина виделось более авторитетным; кроме того, приглашение с этой целью именно «потомка Абдуллаха» указывает на высокий уровень доверия христиан в этой ситуации

---

\* *Дерзи баши* – (terzi başı – от перс. Derzi (derzî), terzi – درزی – портной и тур. baş – здесь – глава) – глава портных.

<sup>443</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 287.

<sup>444</sup> *Годоров Н.* Балканский град XV–XIX век. Социально-экономическое и демографское развитие. София, 1971. С. 132–136; *Макарова И.Ф.* Кризис османской военно-ленной системы (социально-экономическое развитие болгарских земель в XVIII веке // История Балкан. Век восемнадцатый. М., 2004. С. 230–248. С. 243–244.

<sup>445</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 228.

«новому мусульманину» и на сохранение связей, сложившихся до перехода человека в ислам.

Исламизация нередко являлась результатом длительных процессов межкультурной интеграции. Поскольку мусульманская культура была культурой завоевателей, она воспринималась как элитарная, а христианская, в первую очередь, бытовая, при контактировании находилась в неравных условиях с мусульманской. Это повлекло за собой, в том числе, переориентацию ремесленного производства на вкусы мусульман<sup>446</sup>. Уже в первые века османского завоевания путешественники упоминали существенные заимствования местным, особенно городским, населением, в первую очередь, мужчинами, элементов турецкого костюма, в том числе, популярностью пользовались чалмы<sup>447</sup>. При этом необходимо отметить, что ношение чалмы немусульманам запрещалось законами шариата<sup>448</sup>. Этот запрет, как уже говорилось выше, из-за систематических нарушений со стороны немусульман, был повторно утвержден в султанском фермане 1757 г.<sup>449</sup>.

В кадийских документах Софии XVIII в. нами выявлен интересный случай, подтверждающий важный тезис о взаимопроникновении христианской и мусульманской бытовых культур. Православный священник Хранчо (1756 г.)<sup>450</sup> был жителем софийского квартала Алишер. Судя по протоколу о распределении его наследства, Хранчо занимался производством головных уборов. Значительную часть его имущества составляют различные

---

<sup>446</sup> 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.

<sup>447</sup> Макарова И.Ф. Болгарский народ в XV–XVIII вв. С. 63.

<sup>448</sup> Гиргас В. Права христиан на Востоке по мусульманским законам. СПб, 1865. С. 35.

<sup>449</sup> 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.

<sup>450</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 66–68.

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). Подобное занятие православного священника кажется странным: согласно шестому правилу «Правил святых апостол, святых соборов и святых отец» и толкованиям к нему, «священник, принимающий на себя мирские попечения, лишается священства»<sup>451</sup>. Сумма долгов священника превышала его наследство, и после описи оно было распределено между десятью кредиторами. В их числе упомянуты поставщики готовой продукции и сырья, среди которых много мусульман. Так, суконщику Исраилу Хранчо был должен 2280 акче. Также после описи его имущества были выплачены долг немусульманину Христо за аренду лавки и жалование подмастерью Стояну. Состав кредиторов еще раз подтверждает, что православный священник занимался ремеслом и торговлей. Кроме того, продукция его ремесла явно ориентирована на мусульманскую культуру, и упоминание мусульман в списке кредиторов доказывает тесное взаимодействие его как ремесленника с иноверцами.

Символичное завершение процесса культурной интеграции христиан в османское общество и заимствования ими повседневной мусульманской культуры можно обнаружить уже в первой половине XIX столетия. Так, один из русских офицеров, находившихся в болгарских землях в ходе русско-турецкой войны 1828–1829 гг., писал, что в церкви во время литургии местные жители стояли в чалмах и шапках, однако, как отмечает автор воспоминаний, поняв, что русским это неприятно, «они снимают их, если в церкви заметят хотя одного русского»<sup>452</sup>.

---

<sup>451</sup> Правила Святых апостол и святых отец. С толкованием М., 2000 (репринт Правила святых апостол, святых соборов и святых отец с толкованием. М., 1876), правило 6, толкование Аристена. С. 22–23.

<sup>452</sup> Фролова М.М. Варна 1828–1829 гг. в воспоминаниях русских офицеров // В «интерьере» Балкан: Юбилейный сборник в честь Ирины Степановны Достян. М., 2010. С. 235.

Стр. Димитров, говоря о положении христианского населения г. Хаджи-оглу Пазарджик, привел интересный документ – жалобу митрополита Варны (Хаджиоглу Пазарджик подчинялся варненской митрополии) в Константинопольскую патриархию. Варненский митрополит жаловался, что среди христиан некоторых каза, в том числе жителей Хаджиоглу Пазарджика, встречаются случаи несоблюдения «старых обрядов». Так, при заключении брака, разводе и в других случаях, для которых, согласно церковным правилам, следует получить разрешение (вулу) от митрополии, люди эти правила обходили, что лишало митрополию части дохода, поскольку за выдачу вулы взималась определенная плата<sup>453</sup>. Димитров объяснил подобное явление антиклерикальными настроениями внутри православного сообщества, отметив: «Создается впечатление, что население уже тогда не проявляло почитания и покорности по отношению к митрополитам и установленным ими нормам и налогам»<sup>454</sup>. Однако, на наш взгляд, причины подобного поведения значительно шире. В частности, его можно объяснить экономическими мотивами – нежеланием платить необходимые сборы, имея возможность зарегистрировать брак у местного имама бесплатно. Митрополит и Патриархия подчеркивали, что «“непокорные” отправлялись в мусульманские кварталы к имамам», которые заключали брак или давали развод согласно мусульманским нормам, которые в то же время являлись и государственными. «Дешевая и до крайности упрощенная» мусульманская процедура заключения брака или оформления развода бесспорно была более выгодна, чем долгие и дорогие христианские обряды, возможно поэтому люди предпочитали обратиться к имаму по соседству, вместо того, чтобы из Хаджи-оглу Пазарджика отправиться в Варну за вулой, нести расходы на дорогу, выплачивать сборы митрополии, тратить время на длительное путешествие. Кроме того, как уже говорилось в других главах этой работы, заключение брака по мусульманскому обряду

---

<sup>453</sup> Бобчева Л., Димитров Стр. История на град Толбухин. София, 1967. С. 61.

<sup>454</sup> Там же. С. 62.

гарантировало невесте и ее семье выплату мехра, часть которого выплачивалась при бракосочетании, а часть откладывалась на случай развода или вдовства, что позволяет предполагать и дополнительные меркантильные интересы, преследуемые в данном случае. Необходимо также еще раз отметить, что таким образом христиане могли обходить церковные нормы, нередко более жесткие, чем исламское право, предпочитая обращаться именно к кадию по поводу развода или заключения, например, очередного брака<sup>455</sup>.

Говоря о новообращенных мусульманах, отдельно стоит остановиться на таком явлении, как криптохристианство, которое, по оценкам исследователей, было достаточно распространено как в болгарских землях, так и на Балканах в целом<sup>456</sup>. Современная Русская православная церковь признает существование криптохристианства среди греческого населения Османской империи. В книге «Поместные православные церкви»<sup>457</sup>, изданной по благословлению Патриарха Алексия II, греческим криптохристианам посвящена специальная глава. Явление криптохристианства объясняется в этой книге заявлением патриарха Константинопольского Иоана XIV Калеки (1282–1347), которое было сделано еще до падения Константинополя – в 1330 г. после завоевания султаном Орханом Никеи Вифианской\*. Согласно Иоану XIV Калеке, возможность спасения души в случае изменения религии сохраняется в двух случаях: «первый – отречение от ислама, т. е. мученичество, и второй –

<sup>455</sup> Сафонов А.А. Османская административно-правовая система на Балканах (XV–XVIII века) // Историко-правовые проблемы: новый ракурс. Вып. 5. Курск., 2012. С. 125.

<sup>456</sup> Skendi S. Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans // Slavic Review. Vol. 26. N. 2 (Jun., 1967), P. 227–246; *Idem*. Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans // Balkan cultural studies. New York, 1980. P. 233–257; Димитров Стр. Скрыто христианство и ислямизационните процеси в Османската държава // Исторически преглед. 1987. № 3. С. 18–32.

<sup>457</sup> Поместные православные церкви. М., 2004.

\* Совр. г. Изник, Турция.

икономии<sup>\*\*</sup>, т. е. тайного исповедания христианства при явном соблюдении заповедей Христовых»<sup>458</sup>. По оценке авторов, всю жизнь греческих криптохристиан можно охарактеризовать словом «притворство». В частности, утверждается, что тайные христианские священники могли иметь и мусульманский сан. В доказательство этого тезиса приводится воспоминание одного из иереев 1888 г., который пустил на ночлег ходжу, и выяснилось, что тот тайный православный священник. «Были священники, которые притворялись дервишами, зеленщиками и скитались ради посещения своих духовных чад»<sup>459</sup>.

Что касается болгарских земель, по оценкам исследователей, здесь это явление также было достаточно распространено, на что, в частности, указывают данные археологии. Речь идет о сохранении христианского погребального обряда при похоронах на мусульманских кладбищах<sup>460</sup>. Такой источник, как документы кадийского суда, не предоставляют сведений о явлении криптохристианства, однако упоминание этого явления подкрепляет наш тезис о формальном подходе к смене религии и переходе в ислам скорее из практических соображений.

Проведенный по данному вопросу анализ источников позволяет сделать ряд выводов об особенностях этноконфессиональных процессов в болгарских землях в рассматриваемый период. Значительное число упоминаний в кадийских регистрах «потомков Абдуллаха» говорит о высокой степени исламизации местного населения. Вместе с тем переход в ислам христиан выглядит скорее шагом, необходимым для решения житейских, порой сугубо бытовых проблем, нежели результатом прямого принуждения со стороны османских властей или религиозного поиска.

---

\*\* *Икономія* (от греч. οἰκονομία – устройство дома, дел) – в христианстве принцип богословия и решения церковных вопросов с позиции снисхождения, практической пользы, удобства.

<sup>458</sup> Поместные православные церкви. С. 134.

<sup>459</sup> Там же. С. 135.

<sup>460</sup> *Димитров Стр.* Скрито християнство и ислямизационните процеси в Османската държава. С. 18–19.

Документы свидетельствуют об отсутствии антагонизма между христианами и новообращенными мусульманами – после перехода в ислам люди продолжали поддерживать отношения и взаимодействовать с родственниками-христианами, коллегами по эснафу, соседями. Этот вывод представляется особенно важным при сравнении сложившейся в болгарских землях ситуации с положением «потурченцев» в другой балканской провинции – Черногории, где в 1707–1709 гг. большинство перешедших в ислам местных жителей были либо вновь обращены в православие, либо убиты или были вынуждены покинуть черногорские земли по приказу митрополита<sup>461</sup>. Черногорская политика по отношению к перешедшим в ислам обусловлена множеством факторов, также отличающих ее от болгарских земель – природными условиями, географическим положением, удаленностью от центра Империи, спецификой статуса православной религии в этих землях и многим другим. Однако сравнение черногорской антиисламской политики с положением «новых мусульман» в болгарских землях наглядно доказывает высокую степень интеграции болгарского населения в государственную систему Османской империи.

В то же время необходимо отметить, что вследствие специфики употребления антропонима «Абдуллах» письменные источники предоставляют возможность 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 – на страницах официальных документов сглаживается, что делает невозможным в полной мере оценить масштаб и динамику исламизации местного славянского населения.

---

<sup>461</sup> *Аншаков Ю.П.* Черногория – славянская твердыня. Жизнь общества, становление государства // История Балкан. Век восемнадцатый. М., 2004. С. 331–339. С. 335; *Бычков Ю.Е.* Черногория: от прошлого к настоящему. Страницы истории Черногории и российско-черногорских отношений. М., 2008. С. 69.

## Глава IV

### Мусульманские и христианские женщины: права и возможности

Изучение положения женщины особенно интересно, поскольку, как правило, именно женский «домашний» мир (быт, одежда, украшения) наиболее консервативен и менее подвержен внешнему влиянию. В связи с этим интересно проследить развитие социальной жизни женщин различных конфессий в городском обществе Софии.

В народной культуре и традиционной историографии распространено мнение о подчиненном и несамостоятельном положении болгарской женщины, как в обществе, так и в семье<sup>462</sup>. Это нередко объясняется христианскими представлениями о том, что женщина создана из ребра мужчины и не должна проявлять самостоятельность. Долгое время было принято считать, что в болгарском народе укоренилось восточное отношение к женщине как к бесправному существу, и что женщины господствующей турецкой народности находились в рабском положении и вели затворническую, крайне ограниченную жизнь. В более современной болгарской историографии также нередко подчеркивается, что главенствующее место в семейной иерархии занимал мужчина-глава семейства, и права женщины, в том числе предоставляемые ей османским законодательством, были сильно ограничены, а ее жизнь в большой степени была подчинена супругу или отцу<sup>463</sup>. В то же время турецкий исследователь И. Ортайлы приводит цитату из воспоминаний немецкого католического священника Соломона Швайгера, посетившего Османскую империю в

---

<sup>462</sup> Паскалева В. Българката през Възраждането. София, 1964; Герова Д., Духтева П. Българката. София, 1973.

<sup>463</sup> Георгиева Цв. Пространство и пространства на българите. XV–XVIII в. София, 1999. С. 262–263.

XVI в.: «Турки правят миром, а ими правят женщины. Турецкие женщины, как никакие другие, путешествуют и развлекаются»<sup>464</sup>.

Современные исследования документов кадийских судов различных регионов показывают, что как в остальных частях Османской империи, так и в центральных румелийских провинциях женщины обращались в кадийский суд для решения своих имущественных проблем. Большая их часть связана с урегулированием вопросов наследства. Женщины взыскивают свою долю наследства, вступают в различные взаимоотношения непосредственно со своими родными, начиная с того, что оформляют дарственные в их пользу, и заканчивая решением сложных имущественных споров со своими детьми<sup>465</sup>.

В мусульманском праве оговорено, как подобает вести себя христианским женщинам, живущим среди мусульман, как они должны держать себя при общении с мусульманками. Согласно сведениям В. Гиргаса, «женщины зимми отличаются от мусульманок поясами. Они носят на шее железное ожерелье (по другой версии – бубенчики), изар\* их должен быть другого покроя. Кроме того, христианки обязаны иметь поверх изара кусок голубой материи, а еврейки – желтой. Они уступают дорогу мусульманкам, а именно идут с боков улицы и дороги, а мусульманки посередине»<sup>466</sup>. Анализ документов шариатского суда Софии, в первую очередь, наследственных протоколов, не предоставляет возможность изучить следование христианок этим нормам, но позволяет детально изучить степень независимости мусульманских и христианских женщин.

Одним из показателей степени самостоятельности женщин можно считать возможность их обращения и представительства в суде. В наследственных протоколах при процедуре раздела наследства в

<sup>464</sup> *Ortalylı İ.* Anadolu'da XVI. yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler // Osmanlı araştırmaları. I. (The journal of Ottoman studies, I). Istanbul. 1991. S. 33–40. S. 37.

<sup>465</sup> *Иванова Св.* Мюсюлманки и христианки пред кадийския съд в Румелия през XVIII век: брачни проблеми // Исторически преглед. 1992. № 10. С. 76.

\* *Изар* – вид нижней одежды.

<sup>466</sup> *Гиргас В.* Права христиан на Востоке по мусульманским законам. СПб., 1865. С. 37.

большинстве случаев женщина-наследник фигурирует как самостоятельное лицо. Нередко в мусульманских семьях как представитель сестры или супруги выступают брат или муж. Так, в протоколе о наследстве высокопоставленного чиновника Ахмеда-аги (1762 г.)<sup>467</sup> брат умершего выступает как представители своих родных сестер и совершеннолетних племянниц – дочерей умершего. Вдова покойного – единственная женщина, которая участвует в процедуре раздела наследства как полноправное лицо, являясь опекуном своей малолетней дочери и представляя в суде ее интересы. В завершающем пункте протокола при окончательном распределении наследства каждый из наследников, включая женщин, фигурирует самостоятельно, без указаний на представителей. В другом протоколе, о наследстве судебного писаря Мустафы-эфенди (1750 г.)<sup>468</sup>, в качестве представителей интересов его взрослых дочерей выступают их мужья, сами на наследство не претендующие.

В целом упоминания представителей женщин в шариатском суде при решении вопроса о наследовании являются скорее исключением – в большинстве протоколов женщины-наследницы фигурируют совершенно самостоятельно и часто являются инициаторами обращения в шариатский суд, выступая в роли правомочных представителей своих малолетних детей.

По законам шариата вдова имеет право на 1/8 часть наследства мужа, если не является единственной наследницей. Если смотреть на итоговый пункт протокола (окончательное распределение наследства), то практически при любом составе наследников вдова умершего получает в денежном выражении наименьшую долю. Однако это далеко не окончательная сумма, которая достается жене после смерти мужа, – причина этого кроется в особенностях мусульманской брачной традиции.

Необходимо отметить, что бракосочетание (никях), согласно шариату, представляет собой не религиозное таинство, а гражданский договор,

---

<sup>467</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 87–93.

<sup>468</sup> Там же. С. 56–62.

который легализует половые отношения между мужчиной и женщиной и их потомство в дальнейшем<sup>469</sup>. При этом заключение договора одновременно является согласием сторон на вступление в брак. Наличие этого договора означает законность заключаемого брачного союза, в противном случае и отношения мужчины и женщины, и родившиеся в этих отношениях дети будут считаться внебрачными<sup>470</sup>. Договор может регулировать различные стороны отношений супругов, однако ключевым и обязательным пунктом является мехр<sup>471</sup> – обязательный свадебный дар жениха, который в будущем станет компенсацией для супруги в случае развода или вдовства. Свадебный дар необязательно представлял собой денежную выплату – он мог быть передан в виде иных материальных благ, имеющих денежный эквивалент<sup>472</sup>. Мехр состоял из двух обязательных частей: первая – *мехр-и муаджел*<sup>473</sup> – выплачивалась непосредственно при заключении брака, вторая – *мехр-и мюеджел*<sup>474</sup> – откладывалась и передавалась женщине в случае развода или вдовства в качестве гарантии того, что в этих случаях она будет экономически обеспечена. Размер мехра определялся в соответствии с величиной и ценностью мехра, установленного для родственниц ее отца (единокровных сестер, теток по отцу, двоюродных сестер по отцу). При

---

<sup>469</sup> При заключении брака между мусульманами также необходима и религиозная церемония, проводимая имамом. Распределение функций имама и кадия при оформлении брачных отношений иллюстрирует соотношение шариата как юридической нормы и исламской сакральной обрядности в османском семейном праве (подробнее см.: *Иванова Св.* Какво повелява законът съпругески. Съдебно третиране на брачните проблеми на християнките у нас през XVI–XVIII в. // *Граници на гражданството: европейските жени между традиция и модерността.* София, 2001. С. 30–62. С. 34–35).

<sup>470</sup> Там же. С. 33.

<sup>471</sup> Мехр – тур. *mehr*, осм., арабск. *محر*.

<sup>472</sup> *Гълъбов Г.* Мюсюлманско право. София. 1924. С. 55.

<sup>473</sup> Тур. *mehr-i müaccet*, осм., арабск. *محر مؤجل*.

<sup>474</sup> Тур. *mehr-i müeccet*, осм., арабск. *محر مؤجل*.

определении мехра учитывались также возраст, красота, богатство, ум и добронравие, место жительства и девственность<sup>475</sup>.

В случае, если супруга умирала раньше мужа, он не имел права на оставшуюся часть мехра, – она относилась к основной части наследства умершей и распределялась между наследниками. Также супруг не имел права на приданое супруги, с которым она пришла в его дом, – оно оставалось ее собственностью до конца дней<sup>476</sup>. Ряд исследователей подробно проанализировали историю этого обычая и сошлись во мнении, что корни этой традиции уходят еще в доисламскую эпоху<sup>477</sup>. Это правило распространялось также на смешанные браки – в случае брака мусульманина с «неверной» любого вероисповедания<sup>478</sup>, жених обязан был выплатить мехр. Мусульманка выходить замуж за немусульманина, согласно шариату, не имеет права<sup>479</sup>. Необходимо отметить, что правила отдельного владения

<sup>475</sup> Хидая. Комментарии мусульманского права. Перевод с английского под ред. Н.И. Гродекова. Ташкент, 1893. С. 197.

<sup>476</sup> *Димитров Стр.* Комментарии // Османски извори за историята на Добруджа и северо-източна България. София, 1981. С. 359.

<sup>477</sup> *Günaltay Ş.* İslâmdan Önce Arablarda kadının durumu. Belleten. С. XV. № 59. Temmuz. 1950. S. 702–705; *Jennings R.C.* Women in early 17<sup>th</sup> century Ottoman judicial records – the Sharia court of Anatolian Kayseri // Journal of the economic and social history of the Orient. Vol. XVIII. Part I. Leiden, 1975 P. 53–114. P. 75; *Rapoport Y.* Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society. P. 12–13; *Ortaylı İ.* Osmanlı toplumunda aile. Istanbul, 2009. S. 105–109.

<sup>478</sup> В силу стремления ислама привлечь как можно больше адептов, ограничения на вступление в брак с иноверцами распространяется на женщин, в то время как мужчины имеют право жениться на представительницах других монотеистических религий (христианства и иудаизма). См.: *Беговић М.* Шеријатско брачно право. С. 52.; *Тодорова О.* Эволюция христианских взглядов на смешанные браки (христиан с мусульманами) в XV–XVIII вв. // Bulgarian Historical Review. 1991. № 1. С. 46–62. С. 47.

<sup>479</sup> Препятствия для вступления в брак четко прописаны в шариате. Они делятся на постоянные (кровное родство – прямое или косвенное – в том числе молочные братья и сестры) и временные: если у мужа уже есть четыре супруги; нельзя вступать определенное время после смерти супруга; после развода женщина имеет право вступать в новый брак спустя три лунных месяца (т. е. после условно трех менструальных циклов.) К временным же относится и запрет на брак между женщиной-мусульманкой и мужчиной-немусульманином – видимо,

собственностью действовали и по отношению к имуществу супруга: поскольку исламский брак не предполагал общего владения имуществом, «брак по расчёту» мог оправдать свои цели лишь в случае вдовства – при получении наследства покойного супруга<sup>480</sup>.

В наследственных описях мусульман «долг супруге – сумма, оговоренная при бракосочетании» является обязательным пунктом описи имущества. В протоколах о наследстве мужчин эта сумма фиксируется в пункте об обязательных вычетах наравне с остальными долгами и выплатами по счетам. И, наоборот, в протоколах о наследстве женщин-мусульманок «сумма, определенная при бракосочетании, которую должен выплатить супруг», помещена в опись имущества женщины наравне с остальными возможными взиманиями по долгам и включена в общую стоимость имущества женщины. Если суммировать долю наследства супруги (1/8 общей суммы) и «долг мужа», то нередко общий объем полученных вдовой после смерти супруга средств превышает доли остальных наследников. Так, в протоколе Шатыр Мехмеда (1731 г.)<sup>481</sup> «сумма, оговоренная при бракосочетании», составляет 1200 акче. При распределении же наследства его вдова получила 1161 акче. Если суммировать наследственную долю супруги с превышающей ее обязательной выплатой, полученная сумма в 2361 акче не существенно, но всё же превышает наследственную долю ее сыновей.

Выплата мехра для немусульман, естественно, не была обязательной в исламском праве и османском обществе, но, как отмечает И. Ортайлы, при желании при заключении брака у немусульман была такая возможность, что

---

учитывается возможность в этом случае перехода мужчины в ислам (подробнее см.: *Иванова Св.* Какво повелява законът съпружески. С. 36). И. Ортайлы отмечает, однако, что подобные случаи были зафиксированы в Валахии (*Ortaylı İ.* Op. cit. S. 105).

<sup>480</sup> *Тодорова О.* Жените в София през 70-те години на XVII в. (по данни на един регистр в наследственни описи) // Исторически преглед. 1996. № 3. С. 15.

<sup>481</sup> ТИБИ. Т. 6, С. 26–27.

фиксировалось в сиджилах шариатского суда<sup>482</sup>. Согласно находящейся в нашем распоряжении выборке документов, случаи таких выплат среди немусульман были редки. Упоминания подобной ситуации при распределении наследства немусульман встретились лишь дважды: при рассмотрении вопроса о наследстве христианина плотника Стефана (1731 г.)<sup>483</sup> и в протоколе о наследстве обанкротившегося еврея Каракаша Самуила (1813 г.)<sup>484</sup>. В последнем случае, поскольку всё наследство Самуила было распределено между кредиторами, вторая часть мехра оказалась единственным способом для вдовы получить хоть какую-то выплату после смерти мужа. Этот документ является яркой иллюстрацией гарантированной защищенности вдов в шариате и права представителей иных религий при обращении в шариатский суд использовать эту возможность в полной мере. В то же время он показывает, что мехр воспринимался как обыкновенный займ, рассматривался наряду с другими задолжениями умершего, не давая вдове никаких преимуществ по сравнению с остальными кредиторами<sup>485</sup>.

Помимо вдовства, вторая часть мехра предоставлялась женщине в случае развода. Как писал немецкий священник Соломон Швейгер в XVI в., турки «разводятся редко, потому что при разводе мужчина платит деньги и отдает имущество, а дочери остаются с матерью»<sup>486</sup>.

Детальный анализ основ мусульманского семейного права и данных османских источников, в первую очередь, документов кадийских судов, позволяют опровергнуть распространенное, в частности, в советской

---

<sup>482</sup> *Ortaylı İ.* Op cit. S. 105. См. также: *Akgündüz A.* Şer'iyeye Sicilleri I // Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı. İstanbul, 1988. S. 26; *Kıprık C.* 1830 No'lu Şer'iyeye Siciline Göre (1633–1644) Trabzon Toplumunda Kadın // Trabzon Tarihi İlmi Toplantısı. Trabzon, 2000. S. 271; *Turan A.* 1815 numaralı Trabzon şer'iyeye siciline göre hukuki hayatta kadın (1554–1558) // İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi Özel Sayı Cilt 1, Yıl, 2015. S. 379–428.

<sup>483</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 27–28.

<sup>484</sup> Там же. С. 155–156.

<sup>485</sup> Подробнее см.: *Тодорова О.* Жените в София през 70-те години на XVII в... С 16–17.

<sup>486</sup> *Ortaylı İ.* Anadolu'da XVI. yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler. S. 37.

историографии мнение, что «желание жены прекратить супружескую жизнь с ненавистным ей человеком строго каралось духовенством и представителями власти. Это считалось чуть ли не вероотступничеством, хотя формально в отдельных случаях в мусульманском законодательстве и за женщиной было закреплено право на развод»<sup>487</sup>.

Правила расторжения брака в исламском праве достаточно сложны. Исследователи сходятся во мнении, что мужчинам было гораздо проще инициировать развод, по сравнению с женщинами<sup>488</sup> – мужчина не был обязан обосновывать свое решение расторгнуть брак, при его объявлении о разводе необязательно было присутствие супруги, в решении этого вопроса в таком случае не принимал участие шариатский суд, и оно не фиксировалось в сиджилах<sup>489</sup>. В то же время И. Ортайлы отмечает, что вопреки видимой легкости развода по инициативе мужа, в силу традиционного неодобрения разводов во всех религиях, в том числе в исламе, разводы происходили не столь часто<sup>490</sup>. Как подчеркивает Св. Иванова, сам факт, что женщины располагали официальными возможностями инициировать развод и решить этот вопрос при посредничестве кадия, указывает на высокую степень формализованности системы брачных отношений в Империи<sup>491</sup>. По воспоминаниям одной из английских дам, посетивших Османскую империю в XVIII в., право османских женщин на развод, в случае которого им полагаются определенные выплаты (видимо, имеется в виду мехр) – «практика, неведомая даже для такой могучей державы, как Великобритания: турчанки богаты, поскольку у них есть деньги, полученные при разводе от

---

<sup>487</sup> Вагабов М.В. Ислам и женщина. М., Мысль. 1968. С. 52.

<sup>488</sup> Иванова Св. Какво повелява законът съпружески. С. 36–37; Ortaylı İ. Op cit. S. 122.

<sup>489</sup> Гълъбов Г. Мюсюлманско право. С. 60–61.

<sup>490</sup> Ortaylı İ. Op. cit. S. 122.

<sup>491</sup> Иванова Св. Какво повелява законът съпружески. ... С. 39.

супруга»<sup>492</sup>. Таким образом, по оценке этой дамы, «мусульманские женщины – единственные свободные женщины в империи»<sup>493</sup>.

Шариатом предусмотрен ряд причин, по которым женщина может получить развод при обращении (в том случае, если ее жалобы будут доказаны): сумасшествие, проказа или иные опасные заболевания мужа, его импотенция, а также если муж ведет аморальный образ жизни и склоняет к этому супругу; если он препятствует исполнению женой религиозных обрядов<sup>494</sup>. Так, в Софии в 1728 г. в кадийский суд в качестве представителя своей дочери Зейнеб обратился Мустафа ага, который утверждал, что его зять Ибрагим проклинал веру и религию его дочери, в связи с чем брак должен быть расторгнут. В результате суд признал брак расторгнутым и предписал выплатить супруге мехр в 10 000 акче<sup>495</sup>.

Св. Иванова приводит ряд интересных примеров разводов, инициированных женщинами, которые были зафиксированы в сиджилах. Одна из статей этой исследовательницы посвящена разводу в 1792 г. между Зубайдой хатун и ее мужем, военным Османом-агой из Силистры<sup>496</sup>. Обосновывала свою просьбу о разводе жена грубым отношением со стороны мужа и его богохульством; ее жалобы в суде подтвердили свидетели, в результате судом ей был дан развод. Однако внимание исследователей привлек документ, зафиксированный в сиджиле несколькими днями позже: в присутствии тех же действующих лиц и, в частности, отца Зубайды хатун, Мустафы-аги, представлявшего интересы дочери, в суд явился Осман-ага и

<sup>492</sup> Миланова А. Жените в Османската империя през погледа на една западноевропейска: произведения на лейди Мери Монтегю // История. Vol. 23, No 5, 2015. С. 504–514. С. 509.

<sup>493</sup> Там же.

<sup>494</sup> Иванова Св. Какво повелява законът съпругески... С. 37.

<sup>495</sup> Извори за историята на българското право. Турски извори за историята на право в българските земи. Т. I. София, 1971. С. 169–170.

<sup>496</sup> Ivanova S. The divorce Between Zubaida Hatun and Esseid Osman Ağa. Women in the Eighteenth-Century Shari'a Court of Rumeli // Women, the family and divorce law in Islamic History. Syracuse, 1996. P. 112–125.

на суде передал отцу бывшей жены остатки мехра, а также подарил бывшему тестю четыре отреза шелка, теще и ее матери (которые не присутствовали в суде лично) он передал два рулона ситца с цветочным рисунком из Алеппо, а брату бывшей жены – пару серебряных пистолетов. В свою очередь Мустафа ага преподнес бывшему зятю серебряные часы в футляре и, как представитель своей дочери, от ее имени передал Осману два табачных кисета, белье и еще несколько подарков. После обмена «подарками в рамках шариата» суд освободил Османа-агу от каких-либо обязательств<sup>497</sup>.

В одном из софийских документов XVIII в. говорится о разводе цыганки Саиме с ее мужем Хусейном<sup>498</sup>. В своем обращении в суд истица утверждает, что настолько устала от бесчинств мужа, что требует развода, при этом она готова возместить ущерб мужу – то есть отказывается от выплаты второй половины мехра в 1000 акче. В то же время Саиме получает право на выплату бывшим мужем алиментов на содержание детей, опекуном которых остается она<sup>499</sup>. И. Ортайлы также приводит пример обращения женщины из г. Русчука (совр. г. Русе, Болгария) в суд с просьбой о разводе: она утверждала, что на свадьбе ее супруг поклялся, что если он продолжит пить, то она может быть свободной. Поскольку через неделю после этого он вновь вернулся к пьянству, супруга Теслиме просит суд о разводе<sup>500</sup>. Здесь речь идет о таком виде развода как *хул* – «расторжение брачной связи, за что

<sup>497</sup> Ibid. P. 114.

<sup>498</sup> *Иванова Св.* Какво повелява законът съпружески. ... С. 37–38.

<sup>499</sup> И. Ортайлы отмечает, что вопрос, с кем из родителей останется ребенок после развода – как и в современных условиях, в османских судах являлся ключевым и крайне болезненным. (*Ortaylı İ.* Op. cit. S. 122–123). В то же время Г. Гылыбов в фундаментальном исследовании исламского права отмечает, что этот вопрос регламентирован шариатом: после развода дети – мальчики до 7 лет, девочки до 9 лет – остаются с матерью, а отец выплачивает причитающееся денежное обеспечение. В случае, если мать не желает воспитывать детей или умирает, опека над детьми переходит к их бабушке по материнской линии, если ее нет – к бабушке по линии отца (*Гылыбов Г.* Мюсюлманско право. С. 63).

<sup>500</sup> *Ortaylı İ.* Op. cit. S. 21.

жена платит мужу известное возмещение из своего имущества»<sup>501</sup>. В таком случае супруга должна обосновать свое решение уважительными причинами – как правило, это такие стандартные общие формулировки, как отсутствие взаимопонимания, разногласия. Этот вид развода также предполагает отказ женщины от финансовых притязаний, то есть от выплаты мехра-мюеджел, но при этом она имеет право на получение алиментов в случае, если ребенок после развода остается с ней. Помимо выплаты мехра-мюеджел, возможны также дополнительные выплаты или имущественные потери со стороны женщины. Так, Св. Иванова приводит в пример случай, когда жена, помимо отказа от выплаты мехра, также передала бывшему супругу при разводе один матрац, стеганое одеяло, две подушки, пять медных блюд, таз и кувшин для умывания, а также часть мехра-муаджел<sup>502</sup>. По оценкам исследовательницы, на протяжении XVIII в. подобная практика раздела имущества при разводе становилась всё более популярной<sup>503</sup>.

Повторно вступать в брак после развода согласно шариату женщина имела право спустя девять месяцев. В течение трех месяцев (то есть трех менструальных циклов) разведенная жена оставалась в доме мужа, этот срок – иддат – необходим был для того, чтобы исключить беременность, поскольку «если бы беременная жена ушла из дома раньше этого срока, то она унесла бы в своем чреве наследника, который по закону принадлежит не ей, а мужу»<sup>504</sup>.

В кадийских регистрах г. Русчук в 1737 г. была зафиксирована жалоба мужа, требующего признать недействительным второй брак его жены, поскольку в период его отсутствия в городе по делам торговли она вышла

---

<sup>501</sup> Хидая. Комментарии мусульманского права. Т. I. С. 347.

<sup>502</sup> *Ivanova S.* The divorce Between Zubaida Hatun. P. 116.

<sup>503</sup> *Ibidem.*

<sup>504</sup> *Шайдуллина Л.* Брак и развод по мусульманскому праву // Арабские страны. История. М., 1963. С. 203–211. С. 205.

замуж за другого, якобы по-прежнему являясь его законной супругой<sup>505</sup>. С помощью показаний двух свидетелей супруга смогла доказать, что муж дал ей развод, и она вышла замуж лишь по прошествии предусмотренного законом девятимесячного срока, в результате чего его иск был отвергнут.

В христианских общинах вопросы, связанные с браком и разводом, решала церковь. Урегулирование семейных конфликтов происходило в рамках обычного болгарского права, которое представляло собой своеобразный симбиоз между религиозными и правовыми нормами, то есть его сложно назвать правом в современном смысле этого слова<sup>506</sup>. В частности, нанесение мужем легких телесных повреждений супруге считалось допустимой мерой и не всегда являлось поводом для развода<sup>507</sup>. В то же время тяжкие телесные повреждения, попытка убийства, прелюбодеяние со стороны жены, отсутствие мужа в течение как минимум трех лет, тяжелая болезнь (если попытки ее вылечить были безуспешны), душевная болезнь, импотенция супруга на протяжении трех лет (но не бездетность), пьянство – могли послужить поводом для развода в христианстве, однако развод не приветствовался церковью, и мог караться финансовыми санкциями, епитимьей, лишением права на последующее вступление в брак<sup>508</sup>.

Во многом сложность развода среди христиан могла быть обусловлена еще и неприятием развода христианством, что, как отметил в XIX в. исследователь-исламовед М. Машанов<sup>509</sup>, является одним из ключевых

<sup>505</sup> Извори за историята на българското право. Турски извори за историята на правото в българските земи. Т. II. С. 170–171.

<sup>506</sup> Тодорова О. Православната църква и българите XV–XVIII век. София, 1997. С. 162.

<sup>507</sup> Андреев М. Българското обичайно право и неговото развитие през последните десетилетия на турското иго // Исторически преглед. 1956. № 5. С. 58–71. С. 61.

<sup>508</sup> Иванова Св. Какво повелява законът съпругески. С. 32.

<sup>509</sup> М.М. Машанов – священник, представитель миссионерской традиции дореволюционного российского исламоведения, основной целью которой была антиисламская полемика и его противопоставление христианству с целью обратить мусульман в православие, убедив в его превосходстве над исламом. В то же время его исследование 1876 г., посвященное

различий между христианским и мусульманским браком, вторым по значимости после их взгляда на полигамию<sup>510</sup>. Причину столь коренных различий он видел в различии самих представлений о браке в исламе и христианстве. Если в христианстве это в первую очередь таинство (брак учреждается Богом, а расторжение брачных уз в силу человеческих желаний является отвержением воли Господа), то в исламе брак – это скорее акт гражданского договора, что делает возможным его расторжение<sup>511</sup>. Поскольку кадийский суд как вышестоящая инстанция мог отменить решение низшей, немусульмане могли обратиться в шариатский суд за апелляцией, так как решения общинного суда вступали в силу только при согласии сторон. По оценке А.А. Сафонова, таким образом христиане обходили церковные нормы, нередко более жесткие, чем исламское право, обращаясь, чаще всего, к кадию по поводу развода или заключения очередного брака<sup>512</sup>. Необходимо подчеркнуть, что вопреки тому, что ислам допускает многоженство, согласно исследованиям М. Тодоровой, случаи многоженства на Балканах зафиксированы в османских документах лишь дважды: в Хаджиоглу-Пазарджике, в 1851–1852 гг. и 1884–1885\* гг.<sup>513</sup>.

---

сопоставлению брака в исламе и христианстве, заслуживает внимания. См.: *Джераси Р.* Окно на Восток: империя, ориентализм, нация и религия в России. М., 2013. С. 119–121.

<sup>510</sup> *Машанов М.* Мухаммеданский брак в сравнении с христианским браком, в отношении их влияния на семейную и общественную жизнь человека. Казань, 1876. С. 93.

<sup>511</sup> Там же. С. 51–62, 93–106. Подробнее см.: *Матковски Ал.* Грагански бракове и разводи на христијани в Македонија и на Балканскиот полуостров во време на турското владеење // Гласник на Институтот за национална историја. Скопје. 1973. № 3. С. 88; *Тодорова О.* Эволюция христианских взглядов на смешанные браки (христиан с мусульманами) в XV–XVIII вв. // *Bulgarian Historical Review*. 1991. № 1. С. 47.

<sup>512</sup> *Сафонов А.А.* Османская административно-правовая система на Балканах (XV–XVIII века) // Историко-правовые проблемы: новый ракурс. Вып. 5. Курск, 2012. С. 125.

\* Столь широкая датировка документов обусловлена спецификой пересчета с исламского летоисчисления, использовавшегося в османских документах. Соответственно по хиджре эти документы датированы 1268 г. и 1281 г.

<sup>513</sup> *Todorova M.* Balkan family. Structure and European pattern. Demographic developments in Ottoman Bulgaria. Washington, 1993. P. 45.

О. Тодорова, также отметившая редкость упоминания многоженства среди мусульман Софии XVII в., предположила, что это связано с тем, что значительную часть мусульман составляли перешедшие в ислам местные христиане, с трудом отказывавшиеся от привычных моделей семьи<sup>514</sup>. Ситуация, при которой христиане, в том числе женщины, предпочитали обращаться с вопросами, связанными с браком и разводом, именно в кадийский, а не в общинный суд, характерна не только для болгарских земель, но и для греческого региона – число обращений по вопросам развода как от смешанных супружеских пар, так и от христианских семей XVII–XVIII вв. достаточно велико<sup>515</sup>.

В наследственных протоколах встречаются сведения, косвенно указывающие на развод в христианских семьях. При анализе и сопоставлении наследственных протоколов двух супругов и состава их наследников можно попытаться реконструировать события. Всего нами выявлено несколько подобных случаев<sup>516</sup>. В качестве примера остановимся на одном из них – протоколе о наследстве Миладины и Кръстю (1776 г.)<sup>517</sup>.

Во вступительной его части сказано, что наследниками умершей христианки Миладины были определены ее супруг Кръстю, две малолетние дочери\* (Магдалена и Мария) и отец покойной. Далее указывается, что инициатором рассмотрения наследства в кадийском суде стал именно отец Миладины, который представлен также как наставник и представитель интересов своих малолетних внуков. Уже этот момент вызывает вопрос – почему в качестве опекуна выступает он, а не отец детей? Ответ содержится

<sup>514</sup> Тодорова О. Жените в София през 70-те години на XVII в. С. 31.

<sup>515</sup> Laiou S. Christian Women in an Ottoman World: Interpersonal and Family Cases Brought Before the Shari'a Courts During the Seventeenth and Eighteenth Centuries (Cases Involving the Greek Community) // Women in the Ottoman Balkans. Gender, Culture and History. London, 2007. P. 245.

<sup>516</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 112–115, 208–210.

<sup>517</sup> Там же. С. 112–115.

\* Совершеннолетие по нормам шариата наступало в 15 лет. До этого возраста интересы детей в судах представлял наставник. (Гълъбов. Г. Указ. соч. С. 59.)

в следующем протоколе, который посвящен рассмотрению наследства Крыстю, мужа Миладины, который также скончался. В связи с этим интересен список его наследников. Помимо упомянутых в предыдущем протоколе двух его дочерей – Магдалены и Марии, среди наследников также присутствуют еще две малолетние дочери Ласка и Фотина, а также их мать христианка Аница, названная супругой покойного Крыстю. Наряду с ними на долю наследства претендуют сестра и брат умершего.

Таким образом, два этих документа косвенно указывают на случай развода в христианской семье. Становится понятно, почему при рассмотрении наследства Миладины интересы ее малолетних дочерей представлял не отец, а дедушка. Однако и в том, и в другом случае обе женщины – умершая Миладина и Аница – названы и юридически являются супругами Крыстю. Вероятнее всего, развод не являлся поводом для отказа в наследовании бывшему супругу.

Вероятно, тем, что сложившаяся ситуация выходила за рамки общепринятых норм, объясняется тот факт, что иногда бракоразводные процессы в христианских семьях находили отражение и в кадийских сиджилах. Так, в сиджилах Хаджиоглу-Пазарджика зафиксирована жалоба на христианина Василя, который был обвинен в том, что «так называемая супруга Василя, Пауна, дочь Шарвула, христианка, не будучи к настоящему моменту разведенной с первым своим супругом, Димо, вопреки шариатским законам сыграла свадьбу»<sup>518</sup>.

Османские документы купли-продажи опровергают распространенные оценки, базирующиеся, в первую очередь, на исследованиях болгарского обычного права, об ограниченности прав женщин на обладание недвижимостью и подчиненное положение относительно отца и мужа<sup>519</sup>. Цв. Георгиева, говоря о положении болгарской женщины в более ранний период – XV–XVII вв., отмечает активное участие мусульманских и

---

<sup>518</sup> Османски извори за историята... С. 137.

<sup>519</sup> Андреев М. Българско обичайно право. София, 1979. С. 21–48.

христианских женщин в покупке недвижимости и земельных участков, но при этом подчеркивает, что «с современной точки зрения права женщины были жестко ограничены, и ее жизнь в значительной степени была подчинена мужу и отцу»<sup>520</sup>.

Среди наследственных документов доля дел, посвященных распределению наследств женщин, сравнительно невелика. О. Тодорова, говоря о документах XVII в. видит этому два возможных объяснения: с одной стороны, несмотря на законные права наследования, женщины (как мусульманки, так и христианки), не всегда могли обладать имуществом, которое можно было бы передать по наследству. С другой стороны, как отмечает исследовательница, велика вероятность, что при распределении их наследств реже возникали спорные ситуации, требующие обращения в кадийский суд и рассмотрения данного вопроса с вмешательством кадия<sup>521</sup>. Вторая версия кажется более убедительной, если речь идет о XVIII веке.

По данным ряда наследственных дел, многие женщины, как мусульманки, так и христианки, выглядят вполне экономически независимыми. Так, согласно данным протокола о наследстве судебного писаря Мустафы Эфенди (1750 г.)<sup>522</sup>, в описи имущества, среди прочего, сказано: «Вышеупомянутая супруга, Фатма хатун владеет чифтликком в с. Элхадж Караман, принадлежащем г. Софии»<sup>523</sup>, где находится также и имущество ее умершего супруга. Общая стоимость имущества, находящегося в чифтликке, составила 151 950 акче; «1/2 этой суммы – 75 975 акче – представляет наследство умершего и подлежит разделению между наследниками. Остальная 1/2 часть – собственность Фатма хатун и остается у нее»<sup>524</sup>.

<sup>520</sup> Георгиева Цв. Пространство и пространства на българите. XV–XVIII в. София, 1999. С. 263.

<sup>521</sup> Тодорова О. Жените в София през 70-те години на XVII в. С. 10.

<sup>522</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 56–63.

<sup>523</sup> Там же. С. 59.

<sup>524</sup> Там же.

В описи имущества христианки Велики (1772 г.)<sup>525</sup> указано, что она, является собственницей «части дома». Необходимо отметить, что в софийском сиджиле 1671–1678 гг. ни в одном из наследственных протоколов женщин-христианок в описи имущества не были упомянуты дома, даже в тех случаях, когда покойные были отнюдь не бедными. Поскольку в нашем распоряжении находятся документы купли-продажи недвижимости, в которых женщины выступают и как покупатели<sup>526</sup>, и как продавцы, нельзя говорить, что женщины не могли быть собственниками недвижимости. Однако, по предположению О. Тодоровой, это косвенно указывает «на локально-христианскую традицию, по которой мужчины имели преимущество при наследовании фамильного жилища»<sup>527</sup>. Протокол о распределении наследства Велики 1772 г. разделяет ровно одно столетие с документами сиджила, проанализированного О. Тодоровой. Это позволяет сделать вывод о тенденции к постепенному исчезновению указанной ею традиции.

Также в наследстве Велики упомянута корчма в квартале Калоян, стоимость которой весьма высока. То, что эта женщина является владелицей именно корчмы – также интересная деталь, поскольку подобные заведения находились в руках преимущественно христиан, а османские власти регулярно проводили антиалкогольную политику<sup>528</sup>. При этом не указано никаких компаньонов, и женщина представлена ее единственной собственницей. Если учесть, что среди наследников Велики упомянуты супруг и дядя по линии отца, можно было бы предположить, что содержание корчмы было семейным делом. Возможно, она досталась ей в наследство и поэтому не являлась формально собственностью мужа, а принадлежала именно Велике.

---

<sup>525</sup> Там же. С. 101–102.

<sup>526</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 228–229, 242, 251, 255, 261, 270.

<sup>527</sup> Тодорова О. Жените в София през 70-те години на XVII в... С. 19–20.

<sup>528</sup> Подробнее см.: Тодорова О. Консумация на алкохол като част от историята на нравите през довъзрожденската епоха // Исторически преглед. 2004. № 5–6. С. 137–157.

Богатством выделяется и христианка Ката, жившая в Софии в начале XIX в. (протокол 1806 г.)<sup>529</sup>. Как и у многих других женщин, в описи ее имущества указаны ювелирные украшения и предметы роскоши, но в данном случае фигурирует больше золотых изделий, чем в остальных протоколах, и их состав более разнообразен. Общая стоимость имущества Каты сопоставима, например, со стоимостью имущества успешного торговца грека Анастаса (1808 г.)<sup>530</sup> и превышает стоимость имущества галантерейщика Георгия (1808 г.)<sup>531</sup>. Собственница части лавки, Ката предоставляла существенные займы своему супругу: «долг супруга в золотых монетах – 87 курушей», «золотой браслет – долг супруга – 200 курушей», «ковер – долг супруга – 30 курушей». Ката, выглядит, таким образом, полноправным партнером своего мужа – общая сумма его долгов супруге близка к сумме, в которую была оценена часть дома и лавки, принадлежавшая Кате.

Обратившись к данным наследственных описей XVII в. и их анализу, проведенному О. Тодоровой, мы увидим, что в тот период в числе наследодателей, оставивших после себя лавки, не было христиан и был крайне низкий процент женщин-собственниц лавок. По мнению исследовательницы, это указывает на низкую степень вовлеченности женщин в городскую экономику<sup>532</sup>. Таким образом, описи имущества христианок Велики (1772 г.) и Каты (1806 г.) позволяют сделать вывод о динамике процесса вовлечения женщин в структуру экономики Софии.

На личное богатство некоторых женщин указывает стоимость продаваемой ими недвижимости. Так, в 1618 г. христианка Зафира продала своему супругу дом за 8000 акче<sup>533</sup>. В 1709 г. в 100 курушей был оценен дом, продаваемый христианкой Велчо<sup>534</sup>.

<sup>529</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 140–142.

<sup>530</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 144–147.

<sup>531</sup> Там же. С. 142–143.

<sup>532</sup> Тодорова О. Жените в София през 70-те години на XVII в... С. 22.

<sup>533</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 245–246.

<sup>534</sup> Там же. С. 280.

Как отмечает Р. Дженнингс, основываясь на исследованиях правовых документов г. Кайсери XVII в., практика, когда женщины давали в долг, особенно членам своих семей – мужьям, детям, сестрам и братьям была очень распространена. Нередки были случаи обращения женщин в суд для взимания долгов<sup>535</sup>.

В протоколе о наследстве священника Георгия (1798 г.)<sup>536</sup> указано, что за семь лет до его смерти супруга, христианка Велика (тезка предыдущей героини), выкупила у мужа 1/2 часть дома. Судя по составу наследников, семья Велики и Георгия была бездетной – помимо супруги там упомянуты только братья и сестры умершего. В этом кроется возможное объяснение выкупа супругой половины дома: таким образом, она закрепила свои права на этот дом после смерти мужа. В противном случае, по нормам шариата, она могла претендовать лишь на 1/8 общей стоимости имущества, и было возможно решение вопроса о доме в пользу родственников мужа, являющихся в данной ситуации противоположной заинтересованной стороной.

Случай, когда вдова выкупает 3/4 дома, оставшегося после смерти ее супруга, зафиксирован в протоколе 1722 г.<sup>537</sup>. Христианка Джурджа оказалась единственной наследницей своего мужа Милоша. В этом случае ей в наследство досталась 1/4 дома, а оставшиеся 3/4 были переданы в государственную казну. В результате в протоколе зафиксирована продажа этой части дома за 20 курушей христианке Джурдже представителем государственной казны в г. Софии. Данный случай объясняет сделки по покупке недвижимости внутри одной семьи: поскольку завещание не могло превышать 1/3 общей стоимости наследства, продажа дома супругу или супруге давала возможность обойти законы наследования, а также переход

---

<sup>535</sup> *Jennings R.C.* Women in early 17<sup>th</sup> century Ottoman judicial records – the Sharia court of Anatolian Kayseri. P. 102–103.

<sup>536</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 136–137.

<sup>537</sup> Там же. С. 296–297.

имущества в собственность иным родственникам, которые могли оказаться в числе законных наследников.

Если в процедуре раздела наследства в большинстве случаев женщина-наследница, и мусульманка, и христианка, фигурирует как полноправное лицо, то при рассмотрении документов купли-продажи становится заметна различная степень самостоятельности женщин – представительниц различных конфессий. В значительной доле протоколов женщины участвуют в процессе купли-продажи не напрямую, а через посредника. В одной из статей Р. Дженнинга приводится таблица с данными о процентной доле женщин – участниц судебных процессов в общем числе судебных дел на основе сведений сиджилов кадийского суда г. Кайсери в 1603–1627 гг.<sup>538</sup>. Из нее следует, что на протяжении рассматриваемого периода соотношение числа мусульманских и немусульманских женщин, выступающих в суде через представителя примерно равно. Вместе с тем автор подчеркивает, что приведенные им документы, касающиеся отдельно взятого города, не дают возможности судить, насколько типична была сложившаяся здесь ситуация для остальных регионов Анатолии и всей Османской империи<sup>539</sup>.

Существенно отличаются сведения о судебном представительстве женщин – участниц судебных процессов, записанные в софийском сиджиде 1683–1684 гг. и приведенные О. Тодоровой<sup>540</sup>. По ее данным, 87% христианских женщин выступали в судах самостоятельно, в то время как среди мусульман 69% женщин участвовали в них через посредника. Столь существенные различия в сведениях разных городов можно объяснить спецификой двух регионов – Анатолии с преобладанием тюркского мусульманского населения, в самом центре которой находится Кайсери, и

---

<sup>538</sup> *Jennings R.C.* Op. cit. P. 114. Table № 1. P. 60.

<sup>539</sup> *Ibid.* P. 54.

<sup>540</sup> *Тодорова О.* Жените от Централните Балкани през османската епоха (XV–XVII век). София, 2004. Таблица № 14. С. 436.

Румелии – балканской провинции Османской империи, автохтонное население которой – славяне-христиане.

Данные документов купли-продажи, имеющиеся в нашем распоряжении, позволяют проанализировать существенное различие в судебном представительстве мусульманок и христианок. Как правило, статус полномочного представителя подтверждается свидетельством двух мужчин-мусульман и фиксируется в самом начале протокола. Далее, как подчеркивается в документе, представитель выступает в суде от лица того, кого представляет. Необходимо отметить, что участие в суде не напрямую, а через представительство вовсе не является прерогативой женщин. Иногда интересы мужчин, в силу обстоятельств не могущих присутствовать в суде лично, представляют иные лица. Женщины-родственницы также могут выступать в качестве представителя интересов другого человека. Так, к 1733 г. относится документ об урегулировании вопроса о задолженности по старой продаже, где супруга представляет интересы мужа, отсутствующего в городе<sup>541</sup>.

Всего из 350 находящихся в нашем распоряжении документов о сделках с недвижимостью женщины в качестве покупателя или продавца фигурируют в 115 протоколах, в 92-х из зафиксированных сделок принимают участие женщины-мусульманки, в 23-х речь идет о христианских женщинах. Лишь в одном случае христианка выступает в суде через полномочного представителя: при свидетельстве двух христиан, Мустафа, сын Абдуллаха, был определен в качестве представителя в дальнейшей продаже имущества христианки Ангелины (1617 г.)<sup>542</sup>. При этом ее дочь, Мара, с которой они вместе продают дом, выступает в сделке самостоятельно. Как видно, в данном случае представителем христианской женщины в суде выступает мусульманин, что необычно, – как правило, представителями участников процесса являются если не родственники, то, по крайней мере, единоверцы.

---

<sup>541</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 355.

<sup>542</sup> Там же. С. 228.

Возможно, причина заключается в том, что Мустафа является сыном Абдуллаха, т. е. мусульманином в первом поколении, что может быть косвенным указанием на поддержание им прежних связей после смены религии. В остальных сделках купли-продажи женщины-христианки выступают самостоятельно – как при покупке, так и при продаже недвижимости.

В отличие от христианских женщин, интересы в суде мусульманок намного чаще представляют мужчины, как правило, родственники – мужья, братья, реже сыновья и зятья, хотя в некоторых случаях указания на родственные связи отсутствуют. В 45-ти, т. е. почти в половине из 92 протоколов купли-продажи с участием мусульманских женщин, их интересы представлены мужчинами. Отдельно следует упомянуть семь протоколов, касающихся сделок между супругами, – поскольку в данном случае имущественный вопрос решается внутри одной семьи, представительства супруге не требуется. А вот внутри «большой» семьи – в сделках, например, между взрослой дочерью и отцом, интересы дочери может представлять ее супруг<sup>543</sup>.

Анализ протоколов позволяет иногда предположить возможный мотив обращения женщин за представительством посредников. В качестве примера можно привести протокол 1721 г.,<sup>544</sup> где при продаже инструментов из свечной мастерской христианскому владыке Анастасу интересы сестер, Сафие хатун и Умхани хатун, были представлены мастером по производству свечей Ибрагимом-агой. Хотя прямых указаний на это нет, но подобный выбор посредника в сделке можно объяснить большей осведомленностью Ибрагима-аги в тонкостях ремесла и, таким образом, возможностью поспособствовать успешному для продающих женщин завершению сделки.

Интересно проследить характер дел, в которых женщины участвуют несамостоятельно. Из 45 протоколов в 38-ми речь идет о продаже, а не о

---

<sup>543</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 367–368.

<sup>544</sup> Там же. С. 288–289.

покупке женщинами недвижимости. Возможно, большая ответственность данной сделки, например, вероятность продажи по заниженной цене, становилась причиной перекладывания ответственности в решении этого вопроса на мужчину. Такие сделки, независимо от принадлежности недвижимого имущества мужу или жене, затрагивали интересы родственного сообщества в целом и требовали учета мнений всех членов семейства. В качестве примера можно привести «иск об отмене сделки купли-продажи в связи с занижением цены» (1618 г.)<sup>545</sup>, в котором полномочный представитель Саиме хатун, ее супруг Элхадж Мусса, оспаривает проведенную ранее сделку по продаже дома, полученного в наследство от отца подопечной его супруги – несовершеннолетней Бакие хатун. Призвав к ответу покупателя этого дома, Элхадж Мусса обратился в кадийский суд с просьбой отменить сделку. Для решения данного вопроса в суд были приглашены строители, которые, осмотрев дом, признали, что при продаже цена его была явно занижена, после чего покупателю были возвращены полученные от него ранее деньги, а дом вернулся в собственность своей предыдущей владелицы.

Есть и еще одно объяснение тому, что именно в вопросах продажи имущества процент выступлений женщин в суде при участии представителя особенно велик. Дело в том, что данные документы, фиксирующие проведенную сделку, принадлежат покупателю, который, как подчеркивается во вступительной части протокола, является держателем данного документа. Протокол можно назвать в современной трактовке нотариальным подтверждением произведенной сделки, он имеет четкую структуру и ряд обязательных, присутствующих в каждом протоколе частей. Основная часть документа – детальное описание характера и местонахождения собственности, где также оговаривается стоимость имущества, записывается от лица продающей стороны и подытоживается обязательной фразой: «Определенная сумма была мною получена, владение передано покупателю,

---

<sup>545</sup> Там же. С. 262–263.

и с этого момента он может распоряжаться им, как пожелает». Далее следует подтверждение покупателем вышесказанного и указывается, что по его желанию «произошедшее записывается, а документ передается покупателю». Таким образом, роль продавца в составлении данного протокола относительно формальна, от него требуется лишь подтверждение его участия в сделке. Возможно, этим и объясняется высокий процент участия женщин в процессе оформления сделки через представительство – ввиду традиционного восприятия места и роли женщины в семье и обществе, ее нежелания без крайней необходимости выходить за пределы повседневных контактов. В случае же покупки женщиной недвижимости составленный протокол остается у нее, являясь подтверждением дальнейшего права собственности на купленное имущество. В этом случае, вероятно, ее присутствие при составлении протокола представляется более необходимым, чем в случае продажи.

Самостоятельно мусульманские женщины, безусловно, также принимали участие в сделках. Так, в одном из протоколов 1617 г. без упоминания каких-либо представителей в качестве продавца выступает 12-летняя девочка, которая продает три лавки и печь для выпечки хлеба, доставшиеся ей в наследство от отца, который «был убит разбойниками в местности Эгри дере по пути в город Скопье»<sup>546</sup>.

Кроме того, прослеживается тенденция к постепенному уменьшению доли сделок купли-продажи, где женщины принимают участие через представителя. Так, если в 1617–1619 гг.<sup>547</sup> из 21 документа о процессах с участием женщин в 14-ти речь идет о представительстве их интересов мужчинами, то в аналогичных документах 1729–1731 гг.<sup>548</sup> из 15 сделок с участием женщин-мусульманок лишь в трех случаях они напрямую не участвовали в судебном заседании. К этому периоду относятся и первые

---

<sup>546</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 227–228.

<sup>547</sup> Там же. С. 227–272.

<sup>548</sup> Там же. С. 335–355.

упоминания «постоянных представителей»<sup>549</sup>, что позволяет предположить процесс превращения представителя в суде в некую близкую к адвокатской должность.

Таким образом, детальный анализ документов купли-продажи показывает, что при формально равных правах, представительство в суде мусульманских и христианских женщин было неодинаковым, что, на наш взгляд, объясняется культурными традициями и менталитетом. Такие сделки, независимо от принадлежности недвижимого имущества мужу или жене, затрагивали интересы всего родственного сообщества и требовали учета мнений всех членов семейства. В большинстве случаев мусульманок в суде представляли близкие родственники-мужчины – муж или брат, в присутствии двух свидетелей. В отличие от них женщины-христианки в аналогичных судебных процессах участвовали лично. Такую ситуацию можно объяснить различием традиций положения женщины в семье: меньшей степенью зависимости христианок от родственников-мужчин и возможностью большей самостоятельности в принятии решений. В то же время тенденция к постепенному увеличению числа сделок, в которых мусульманские женщины участвуют самостоятельно, позволяет говорить о постепенном исчезновении различий в положении мусульманок и христианок.

Дважды в проанализированных нами наследственных протоколах упоминаются женщины-служанки. Так, в протоколе о наследстве христианки Цоны (1757 г.)<sup>550</sup> в списке обязательных вычетов упомянута «зарплата за 4 года христианке Ласке, прислуживавшей умершей по взаимному согласию, – 2160 акче». Это позволяет подсчитать ежемесячную зарплату служанки: годовой заработок составлял 540 акче, а в месяц ей причиталось 45 акче. В списке обязательных вычетов указана также плата за аренду лавки, однако по описи имущества невозможно установить, чем именно занималась умершая Цона. Возможно, в обязанности вышеупомянутой Ласки входила работа в

---

<sup>549</sup> Там же. С. 353, 355.

<sup>550</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 73–74.

этой лавке. С другой стороны, умершая, судя по тому, что в списке наследников указаны только ее родная сестра и племянник, была одинокой женщиной, и в обязанности служанки могла входить работа по дому и помощь в хозяйстве.

«Немусульманская девочка-служанка» упомянута в завещании кожевенника Элхаджа Али (1813 г.)<sup>551</sup>. Ей предписано выплатить «50 курушей и 1/3 от зарплаты, которую она получала – 15 курушей, всего – 65 курушей»<sup>552</sup>, из чего следует, что зарплата служанки составляла 45 курушей. К сожалению, не указано, являлось ли это ее ежемесячным жалованием или оно выплачивалось по какому-либо иному принципу. Упоминание женщин-служанок показывает, что наемный труд не являлся исключительно прерогативой мужчин, женщины также могли зарабатывать деньги, нанимаясь на работу. Отсутствие упоминаний служанок-мусульманок может быть косвенным доказательством культурных различий представителей разных религий в отношении положения женщин в семье и обществе. Но, возможно, известные примеры отражают частные случаи тяжелой жизненной ситуации, поскольку на работу женщины-христианки шли, скорее всего, из необходимости зарабатывать.

Помимо работы служанками можно восстановить также иные профессиональные занятия женщин Софии. Так, анализ списков людей, которым остались должны покойные, иногда позволяет выявить женщин – поставщиков товара для торговцев. В протоколе о распределении наследства еврея Каракаша Самуила<sup>553</sup>, который, судя по имущественной описи, торговал тканями и одеждой, а к концу жизни обанкротился, среди кредиторов упомянуто четыре женщины-мусульманки и две христианки, которые поставляли ему ткани и одежду – штаны и рубахи; о некоторых из долгов сказано, что это долг «за вещи». Судя по сумме долгов, речь идет о

---

<sup>551</sup> Там же. С. 160–165.

<sup>552</sup> Там же. С. 165.

<sup>553</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 155–157.

достаточно больших партиях, что позволяет сделать вывод о профессиональных занятиях этих женщин – ткачестве и шитье.

Подводя итоги, можно констатировать, что женщина в болгарском городском обществе конца XVII–XVIII вв., по данным кадийских документов, выглядит вполне самостоятельной фигурой. Она на равных с мужчинами участвует в процессе распределения наследства, нередко выступая в качестве основного инициатора раздела имущества при участии кадийского суда. Упоминания женщин в качестве кредиторов, выдающих займы, в том числе, мужьям и близким родственникам, доказывают их относительную экономическую самостоятельность и обеспеченность. Благодаря традиции свадебного подарка и выплаты в мусульманских семьях после смерти мужа второй части мехра мусульманские женщины-вдовы экономически выглядят более независимыми от родственников. Кроме того, сопоставление христианской и мусульманской традиций подхода к расторжению брака позволяет говорить о большей степени защищенности мусульманских женщин по сравнению с христианками – они обладали более широким кругом возможностей инициировать развод, при этом им была гарантирована защита и четко прописаны возможные в таком случае привилегии – выплата мехра, алименты на содержание детей и проч. В случае развода в христианских семьях эти нормы были прописаны не столь детально.

Что касается женщин-христианок – они, по данным наследственных описей, также были достаточно полноправны и вполне обеспечены. Упоминания в их наследственных протоколах лавок, частей дома, которыми они владели независимо от мужей, доказывает этот тезис. То, что несколько раз христианки фигурируют в документах в качестве служанок, получавших плату за свою работу, указывает на то, что роль женщины в христианских семьях не сводилась исключительно к ведению домашнего хозяйства. Но в то же время, необходимость устройства на работу скорее была продиктована стесненным финансовым положением их семей.

Как писал академик В.В. Бартольд, «на отношении ислама к женщине отразился тот же основной недостаток Корана, как и на его уголовном законодательстве: чрезмерная забота о защите имущественных прав и чрезмерное пренебрежение правами личности. Имущественные права женщины обеспечены шариатом в большей степени, чем многими европейскими сводами законов; с другой стороны, женщина при исламе с самого начала оказалась в более приниженном положении по отношению к мужчине, чем была раньше, и в дальнейшем закон и обычай всё более ограничивали ее права»<sup>554</sup>. Анализ документов кадийского суда Софии во многом доказывает верность этого утверждения.

---

<sup>554</sup> Бартольд В. Первоначальный ислам и женщина // Академик В.В. Бартольд. Собрание сочинений. Т. VI. Работы по истории ислама и арабского халифата. М., 1966. С. 648–651. С. 648.

## Глава V

### Особенности материальной культуры горожан

Исследуемые в диссертации источники содержат интересные и важные сведения для изучения материальной культуры населения г. Софии в рассматриваемый период. В протоколах о распределении наследства содержатся подробные описи имущества и его оценка в денежном эквиваленте. Круг упоминаемых в описях имущества объектов и предметов очень широк: при составлении протоколов фиксировались дома, сады и виноградники, домашняя утварь, предметы интерьера, одежда и многое другое. Это позволяет рассмотреть не только уровень материального состояния горожан и профессиональный состав населения города, но также дает возможность сделать ряд выводов об их повседневной жизни, занятиях и в какой-то степени даже охарактеризовать личность горожан. Детальный анализ состава имущественных описей и оценки этих предметов позволит проследить динамику развития материальной культуры и представлений городских жителей о ценностях.

Одним из важнейших показателей уровня развития культуры и, в частности, грамотности населения является степень распространенности книг. В наследственных описях они упоминаются нечасто и в большинстве случаев встречаются у мусульман. Так, в изученной в диссертации публикации 100 наследственных протоколов<sup>555</sup>, у христиан в общей сложности в четырех протоколах из 56-ти имеются упоминания книг; из 39 протоколов о рассмотрении наследственных споров мусульман книги присутствуют в 10 протоколах. Все упомянутые книги, как у мусульман, так и у христиан, принадлежат мужчинам. Ни в одном из протоколов, посвященных наследству женщин (всего их в этом издании источника 15),

---

<sup>555</sup> Турски извори за българската история. Т. 6. София, 1977. (далее – ТИБИ). С. 23–223.

книги не упоминаются. Это свидетельствует о распространении грамотности преимущественно среди мужчин.

В описи имущества книги чаще всего перечисляются среди бытовых предметов; не принято указывать их названия (кроме Корана), иногда дается пояснение, что это «священные книги». В основном нам известны только их количество и примерная стоимость.

На упоминаниях Корана следует остановиться особо – среди книг он встречается чаще всего. Это обусловлено значимостью Корана для мусульман – именно Коран является первостепенной ценностью для мусульман (сопоставимое с фигурой Иисуса Христа для христиан), поскольку это прямое слово Бога, ниспосланное пророку и посланнику Мухаммаду. Современный российский исламовед А.В. Журавский иллюстрирует роль Корана в исламе фразой, часто используемой мусульманами для разъяснения своей религии христианам: «Для вас [христиан] Бог стал плотью, а для нас [мусульман] Бог стал книгой»<sup>556</sup>.

Со временем число людей, в наследственном протоколе которых присутствует Коран, растет. В начале исследуемого периода упоминания его встречаются в основном в описях имущества состоятельных людей, наследства которых в разы превосходят наследства других горожан.

Впервые Коран упомянут в переписи имущества «его святейшества Шинаси-заде Ахмеда Эфенди, сына Абдулрахмана, религиозного главы большого города Софии» 1748 г.<sup>557</sup>. Коран стоит первым в списке вещей умершего и оценивается в 10 курушей или 1200 акче. (Для сравнения можно привести протокол 1739 г., в котором в 3000 акче был оценен дом мыловара Мурада Беше)<sup>558</sup>. Помимо Корана в списке имущества Шинаси-заде Ахмеда Эфенди упомянуто также 53 тома книг – общей стоимостью 140 курушей

<sup>556</sup> Журавский А.В. Введение в ислам: 12 лекций для проекта Магистерия. М. 2019. С. 19–20.

<sup>557</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 48–51.

<sup>558</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 43.

(16 800 акче). Это немалая для своего времени библиотека, свидетельствующая о почитании хозяином книг и склонности его к чтению.

Материальное благополучие вовсе не подразумевало обязательную ученость. Так, в следующем имеющемся в нашем распоряжении протоколе, посвященном распределению наследства *силяхдара*\* Эссеида Мехмеда Аги (1750 г.)<sup>559</sup>, общее состояние которого, включая как имущество, так и обязательные взимания с должников, составляет 1 395 256 акче, однако книги, в том числе и Коран, в протоколе не упоминаются.

Три издания Корана, стоимость которых была оценена шариатским судом в 1800, 2400 и 1200 акче, открывают опись имущества судебного писаря Мустафы Эфенди (1750 г.)<sup>560</sup>. Еще один, значительно более дешевый, в 330 акче, экземпляр Корана, упомянут в протоколе позже, среди остальных вещей умершего. Кроме Корана, в списке имущества этого человека, оцененного в целом в 1 707 854 акче, упомянуто также 27 томов регистров (3240 акче). Пояснений относительно содержания регистров нет. Возможно, они связаны с его профессиональной деятельностью или с многочисленными денежными операциями, отраженными в описи имущества в виде взиманий с населения окрестных сел, с займами, выданными умершим под расписку, и пр.

Позднее упоминания Корана и священных книг в наследственных описях мусульман на время исчезают и вновь появляются в документах уже в XIX в. После 1800 г. упоминание Корана и священных книг мусульман в наследственных протоколах имеет место заметно чаще. К этому времени их издания стали более доступны и, вероятно, перестали восприниматься как предмет роскоши, доступный лишь очень состоятельным людям. На это указывает, в том числе, и их стоимость.

---

\* *Силяхдар* – оруженосец султана или другого высокопоставленного лица.

<sup>559</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 51–56.

<sup>560</sup> Там же. С. 56–62.

Интересным протоколом XIX в., где упомянуты «священные книги», является документ о наследстве кожевенника Элхаджа Али (1813 г.)<sup>561</sup>. Как и в предыдущих случаях, книги в описи имущества стоят первыми в списке. Они оценены в 13 курушей и в 15 курушей и 3 пара. (Для сравнения – дом Элхаджа Али оценивается в 2805 курушей, в 16 курушей и 29 пара оценены семь серебряных кувшинов и три чашки.) Помимо «священных книг», упомянута также просто «1 книга», цена которой определена в два куруша. В отличие от книг священных, помещенных при регистрации на первое место в описи имущества, эта неизвестная книга стоит в перечне вещей покойного между «прилавком с подпорами – 9 курушей и 29 пара» и «мерой длины 1 (шт.) – 15 пара»<sup>562</sup>.

На бóльшую доступность книг указывает, в том числе, и их стоимость. Например, в протоколе 1814 г. о наследстве кузнеца Эссеида Халила Коран оценен в 1 куруш и 21 пара, в то время как, например, стоимость его коня составила 125 курушей, 24 курицы стоят 12 курушей, а дом был оценен в 800 курушей<sup>563</sup>.

Вместе с тем, нельзя сказать, что Коран и священные книги стали распространены – их упоминания в документах по-прежнему нечасты. Но если ранее они встречались в описях имущества лишь богатейших людей, явно относящихся к элите города, то в XIX в. круг собственников, имеющих возможность и желание иметь эти книги, расширился – в основном за счет зажиточных ремесленников и торговцев. В наследственных протоколах более бедных людей Коран и другие книги по-прежнему не упоминаются.

Достаточно часто в протоколах 1800–1830 гг. упоминается Коран с посеребренным футляром. Так, например, в протоколе о наследстве Элхаджа Исмаила Аги (1814 г.)<sup>564</sup> Коран с серебряным футляром оценен в 40 курушей

---

<sup>561</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 160–165.

<sup>562</sup> Там же. С. 163.

<sup>563</sup> Там же. С. 172–176.

<sup>564</sup> Там же. С. 184–191.

(вороной конь в том же протоколе – в 175 курушей). В этих случаях дорогие издания можно рассматривать в том числе и как материальные ценности и элементы престижа.

Что же касается священных книг представителей других религий, их упоминания в наследственных описях встречаются значительно реже. Если в описях имущества мусульман Коран и священные книги почти всегда открывают перечень имущества умершего и ставятся на первое место, то в списке имущества немусульман такого значения священным книгам не придавалось – в описях они перечисляются, как правило, среди сугубо бытовых предметов. Определение «священные» относительно книг также практически не встречается. Мы можем лишь предполагать, что, в первую очередь, речь идет о богослужебных книгах. Очевидно, такое положение книг в реестрах продиктовано позицией мусульманского кадийского суда, не считающего возможным давать определение «священности» применительно к иным религиям.

«Еврейская книга» упомянута только в одном протоколе – о наследстве трактирщика еврея Авраама (1762 г.)<sup>565</sup>. Как и в протоколах мусульман, здесь книга стоит на первом месте и открывает список вещей. Она оценена в 330 акче (для сравнения: 3 подушки оцениваются в этом протоколе в 450 акче, а общая стоимость имущества составила 33 274 акче).

В описи имущества убитого армянина Гарабеда (1776 г.)<sup>566</sup>, судя по документу, являвшегося достаточно успешным торговцем тканями, упоминания книг нет. Одна «христианская книга», стоимостью в 3 куруша и 11 пара, упомянута в описи имущества грека Анастаса (1808 г.)<sup>567</sup>. Среди болгар можно было бы предполагать наличие книг в наследстве священников. Их имена в описях XVIII в. встречаются четырежды, однако только в двух случаях в перечнях упомянуты книги. Первый протокол

---

<sup>565</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 94–95.

<sup>566</sup> Там же. С. 110–111.

<sup>567</sup> Там же. С. 144–147.

касается наследства Попа Йована (1731 г.). В его имуществе присутствует лишь одна книга, оцененная в 100 акче (для сравнения: весь дом священника был оценен в 24 тыс. акче, а «принадлежности священника», упомянутые в перечне вещей рядом с книгой, – 15 акче; в 150 акче оценена «кастрюля с крышкой»)<sup>568</sup>.

Целая библиотека фигурирует в более позднем протоколе – перечне имущества другого священника, Анастаса (1790 г.)<sup>569</sup>. Всего книги упоминаются в документе несколько раз: «2 книги – 6 курушей, другие 18 книг – 9 курушей, (...) другие книги, 2 шт. – 2 и ½ куруша». Анастас представляется достаточно состоятельным человеком – в списке его имущества немало ценных вещей, например, золотое украшение с драгоценными камнями, цена которого составила 25 курушей. Чтобы понять, насколько велика для своего времени была стоимость его библиотеки, можно привести пример из протокола его современника Станчо (1790 г.)<sup>570</sup>, в наследстве которого в два куруша (а это меньше стоимости одной из книг Анастаса) оценена овца.

В двух других случаях, как следует из источника, книги в наследстве священников не упомянуты, чему можно найти объяснение в специфике описей их имущества. В первом случае, в протоколе о наследстве Попа Хранчо (1756 г.)<sup>571</sup>, занимавшегося, помимо прочего, изготовлением головных уборов, в перечне вообще отсутствуют какие-либо личные вещи: здесь представлены исключительно предметы, связанные с производством, – готовые изделия, заготовки и сырье. И если в описи имущества уже упомянутого выше Попа Йована присутствуют, например, «принадлежности священника», то в случае с Хранчо о его основном занятии говорит лишь заголовок протокола. Поэтому неизвестно, были ли у него книги, и пример

---

<sup>568</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 28–29.

<sup>569</sup> Там же. С. 119–120.

<sup>570</sup> Там же. С. 118–119.

<sup>571</sup> Там же. С. 66–68.

этот нельзя считать показательным. В описи имущества Попа Георгия (1798 г.)<sup>572</sup>, вполне обычной по содержанию, представлены сугубо личные, бытовые предметы – одежда, посуда, а книги и какие-либо вещи, которые могли бы указывать на его сан, отсутствуют.

Богослужбные книги, как и церковная утварь, не принадлежали лично священнику, а являлись собственностью прихода, и, таким образом, их отсутствие в перечне личных вещей священнослужителей вполне объяснимо. Напротив, библиотека Попа Анастаса, где в общей сложности насчитывалось более 20 книг, позволяет говорить о нем как о неординарном для своего времени человеке.

Кроме священников, книги упомянуты в наследственных описях еще двух болгар. У абаджи Йована (1798 г.)<sup>573</sup> книги в количестве пяти штук, оценены в 3 и ½ куруша (ровно во столько же оценен принадлежавший ему кожух) и закрывают список его имущества. Получается, что каждая из них стоит 84 акче, что является относительно невысокой ценой. Сказать, что это за книги, не представляется возможным – в описи отсутствуют какие-либо указания на этот счет.

Товаром являлись книги, перечисленные в списке товаров галантерейной лавки болгарина Павле (1792 г.)<sup>574</sup>. Количество книг, как и их названия, не указаны, но стоят они 4 и ½ куруша и в перечне товаров находятся рядом с различными видами ниток и полотна.

Помимо богослужбных книг и книг, точное назначение которых не обозначено, в источнике упомянуто два издания, ориентированных на массового читателя и заведомо не богослужбных. Речь идет в первую очередь о букварях, которые присутствуют в перечне имущества грека Николчо (1809 г.)<sup>575</sup>. Во вступлении к протоколу не сказано, чем именно он

---

<sup>572</sup> Там же. С. 136–137.

<sup>573</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 133–135.

<sup>574</sup> Там же. С. 121–125.

<sup>575</sup> Там же. С. 153–155.

занимался, однако, судя по описанному имуществу, Николчо был галантерейщиком. Буквари, в количестве 13 штук, общей стоимостью 26 пара, упомянуты в перечне его вещей рядом с деревянными гребнями (60 штук – 30 пара), хлопковыми нитками (1/2 катушки – 8 курушей) и половиной рулона бумаги стоимостью в 8 курушей. Не возникает сомнений, что буквари в данном случае предназначались на продажу. Цена за букварь в 2 пара (6 акче) является достаточно низкой, что говорит о доступности и массовости этого издания.

Еще одним примером массовой литературы, упомянутой в наследственных описях, является сонник, встретившийся в протоколе о наследстве брадобрея мусульманина Моллы Али (1833 г.)<sup>576</sup>. В перечне его имущества Коран и священные книги также упомянуты. Сонник оказался достаточно дешевым для своего времени изданием – 1 куруш (во столько же в этом протоколе оценены «две пуговики» и корыто).

Упоминание букварей и невысокая цена на них позволяют сделать вывод о распространении грамотности среди населения Софии и несомненном росте интереса к обучению. Сонник, упомянутый в протоколе о наследстве обычного горожанина-брадобрея, указывает на постепенное распространение умения читать и стремления к чтению, о его доступности для более широкого круга людей.

Важным показателем благосостояния людей в XVIII–XIX вв. является оружие, которое одновременно могло являться как средством самозащиты, так и предметом роскоши.

В Османской империи право носить оружие имели лишь лица, состоявшие на службе, курьеры губернаторов и других крупных чиновников; во время разъездов они имели при себе саблю или пистолет, иногда сабля заменялась ятаганом. Современная исследовательница Э.Г. Аствацатурян, рассмотрев воспоминания секретаря российского генерального консула в Смирне (1830-е годы), отметила, что, несмотря на это ограничение, оружие в

---

<sup>576</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 219–222.

Империи было достаточно распространено. «Поскольку оружие разрешено иметь в дороге, погонщики, все находящиеся в пути, а иногда и земледельцы, идущие на работу, могут быть вооружены. Самое употребительное оружие в народе – ятаган и пистолеты. Кинжалов нигде не видно; иногда за поясом носят большой нож, который необходим для каждого, так как за столом ножи не подают. Люди почтенные имеют только саблю, иногда пистолеты за поясом. Ружье в дороге несет за ними слуга»<sup>577</sup>.

В наследственных протоколах оружие встречается очень часто, как огнестрельное, так и холодное. По данным этого источника можно определить время появления и распространения в болгарских землях тех или иных его видов, а также его стоимость и назначение. При этом число упоминаний оружия в наследственных протоколах мусульман несравнимо больше, чем в протоколах христиан. Всего в 100 имеющихся в нашем распоряжении протоколах фигурируют 37 мусульман-мужчин, и в имуществе 32-х из них упомянуты те или иные виды оружия. Из 43 мужчин-христиан обладателями оружия были всего четверо. Столь существенная разница связана с тем, что по законам шариата неверным, живущим на завоеванных мусульманами землях, было запрещено носить оружие<sup>578</sup>. Ситуация коренным образом изменилась, когда в ходе так называемой «Кырджалийской смуты» (1779–1813 гг.) простому населению, в том числе немусульманам, было впервые разрешено использовать оружие для самозащиты, поскольку официальные власти в тот период были не в состоянии противостоять разбойникам. Болгарский историк В. Мутафчиева отметила, что для дальнейшего развития болгарской нации период феодальной анархии (как определила она этот период) сыграл скорее положительную роль, поскольку впервые за несколько столетий османской власти болгары, обладая собственным оружием, получили возможность

---

<sup>577</sup> *Аствацатурян Э.Г.* Турецкое оружие в собрании Государственного исторического музея. М., 2002. С. 35.

<sup>578</sup> *Гиргас В.* Права христиан на Востоке по мусульманским законам. СПб, 1865. С. 35.

самостоятельно обороняться. Это способствовало, по оценкам В. Мутафчиевой, росту национального самосознания и опыта самоорганизации<sup>579</sup>.

Важные сведения об отношении османских властей к владению христианами оружием содержатся в одном из документов сиджила города Хаджиоглу-Пазарджик 1787 г., в котором говорится о необходимости разоружения местных христиан, чтобы препятствовать их возможному сотрудничеству с противником в начавшейся русско-турецкой войне 1787–1791 гг.<sup>580</sup>. Документ от 24 сентября 1787 г. регламентирует порядок изъятия оружия у христианского населения: на начальном этапе предписывается скупить оружие по ценам, установленным государством; в случае отказа со стороны жителей местная администрация должна составить списки отказавшихся и передать их в суд. Также местным властям наказано обыскать возможные места хранения христианами оружия, в том числе дома, и, как подчеркнуто в документе, церкви, особое внимание при этом стоит обратить на священников, которые могут прятать оружие. Не сданное райей добровольно оружие необходимо собрать в одном месте и назначить ответственных за его охрану из числа мусульман. Хаджи-оглу Пазарджик – город, находящийся на важнейшем торговом и военном пути из Адрианополя в Бессарабию. В случае начала военных действий в этом регионе он становился важным центром на пути снабжения армии, передвижения османских войск и дипломатов с обеих сторон. Это позволяет говорить о том, что объем оружия, находившегося на руках у местного населения, и отношение к нему властей, безусловно отличались от ситуации в Софии – столице Румелии.

Оружие, упомянутое в наследственных описях жителей г. Софии, весьма разнообразно: это различные виды сабель, ятаганы, реже кинжалы. Из

---

<sup>579</sup> Мутафчиева В. Кърджалийско време. София, 1977. Цит. по: Мутафчиева В. Кърджалийско време // *Она же*. Избрани произведения. Т. 2. Пловдив, 2008. С. 412–421.

<sup>580</sup> Османски извори за историята на Добруджа и Североизточна България. София, 1981. С. 222.

огнестрельного оружия можно выделить пистолеты, ружья и «пушки» – оружие для охоты. У христиан холодное оружие не упоминается – в описях их имущества представлены только ружья и пистолеты.

Впервые пистолет, принадлежащий христианину, упомянут в протоколе о наследстве плотника Стефана (1731 г.)<sup>581</sup>. Пистолет оценен всего в 45 акче, и такая цена кажется низкой для оружия: например, в 60 акче оценены пять старых подушек, а в 15 акче топор, принадлежащий Стефану. Опись имущества Стефана содержит всего 15 пунктов (включая дом и набор плотницких инструментов), что достаточно мало, и общая стоимость имущества относительно невелика – 4755 акче (например, у его современника, Шатыр Мехмеда, также скончавшегося в 1731 г., общая стоимость имущества составила 19 269 акче)<sup>582</sup>. Можно сказать, что пистолет в данном случае действительно воспринимался как предмет необходимости, а не как некоторый излишек и тем более ценность.

Большое число единиц огнестрельного оружия представлено в наследственном протоколе абаджи Йована (1798 г.)<sup>583</sup>, где упомянуты три пистолета общей стоимостью 10 курушей, три ружья, оцененные в 15 курушей, и «ружье и мелочи» за 1 куруш. «Мелочи» нередко встречаются в описях имущества – под этим словом подразумеваются настолько несущественные предметы, что перечислять и оценивать каждый из них в отдельности, по мнению составителей протокола, нецелесообразно. Причисление к ним ружья и столь низкая общая цена, как в этом случае, кажется странным, возможно оно было сломано. Цена в 3,3 куруша за пистолет и 5 курушей за ружье выглядит средней. Скорее всего, как и в предыдущем протоколе, оружие в данном случае также является скорее предметом необходимости, чем ценностью. Нельзя исключить и то, что пистолеты и ружья предназначались для продажи, поскольку перечислены

---

<sup>581</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 27–28.

<sup>582</sup> Там же. С. 26–27.

<sup>583</sup> Там же. С. 133–135.

они среди товаров абаджи Йована – например, следующим пунктом описи после ружей являются 14 шнурков-повязок общей стоимостью 7 курушей. Хотя торговля оружием для мастера-абаджи – ремесленника, занимающегося изготовлением грубой шерстяной ткани и верхней одежды из нее – кажется странной.

Возможно, предметом роскоши, а не часто используемым предметом, являются пистолеты, зафиксированные в наследственном протоколе священника Анастаса (1790 г.)<sup>584</sup>. Здесь упомянуты две пары пистолетов общей стоимостью 8 курушей. Такая цена за четыре пистолета кажется небольшой. Но это единственный случай, когда у болгарина упомянуты именно пары, т. е. комплекты пистолетов. Кроме того, Анастас – единственный священник из четырех упомянутых, в описи имущества которого присутствует оружие. Он производит впечатление достаточно состоятельного человека – кроме уже упомянутого выше собрания книг и золотых украшений, в списке его вещей присутствуют различные серебряные изделия.

Огнестрельное оружие, принадлежащее мусульманам, более разнообразно. Пистолеты и ружья в мусульманских протоколах нередко богато декорированы, украшены серебром. Дорогое оружие становится все более популярным и, начиная с середины XVIII в., все чаще упоминается в наследственных протоколах.

Впервые серебряные пистолеты упомянуты в наследственной описи сияхдара Эссеида Мехмеда Аги (1750 г.)<sup>585</sup>. Он был очень богат – наряду с огромным числом ценных вещей, ему принадлежали две пары серебряных пистолетов с кобурой, стоимостью в 1800 и 4800 акче, что достаточно дорого для того времени.

Еще одна пара посеребренных пистолетов с кобурой стоимостью в 60 курушей (7200 акче) и пистолеты английского производства за

---

<sup>584</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 119–120.

<sup>585</sup> Там же. С. 51–56.

100 курушей (12000 акче) упомянуты в наследственной описи 1809 г. Элхаджа Мустафы Аги<sup>586</sup>. Этот человек также был очень состоятелен – помимо пистолетов из оружия ему принадлежали: «длинное ружье» за 50 курушей, «2 других ружья – 20 курушей», посеребренный патронташ за 30 курушей и несколько сабель, в том числе посеребренных. Кроме того, в этом протоколе упомянуто «ружье-фылынта»<sup>\*</sup> – вид короткого охотничьего ружья.

Следует отметить, что первое упоминание ружья-фылынты в наследственных описях относится к 1762 г; ее обладателем был Чолак Осман Беше<sup>587</sup>. В его наследственном протоколе данное охотничье ружье оценено в 660 акче, то есть дороже, чем несколько сабель (161 и 120 акче), пара пистолетов (631 акче) и ружье (161 акче).

Со временем ружье-фылынта встречается в наследственных описях всё чаще, и цена ее становится ниже. Изначально само обладание этим видом ружья можно считать одним из показателей высокого статуса ее владельца. В дальнейшем, когда пушки этого вида становятся более распространенными, в наследственных протоколах богатых людей начинают появляться кремневые ружья с золотой отделкой (как в наследстве Элхадж Исмаила Ага, 1814 г.)<sup>588</sup>.

К началу XIX в. чаще упоминаются также посеребренные пистолеты и ружья, оружие с рукоятками, декорированными золотом, серебром и перламутром.

Практически в каждом документе, посвященном рассмотрению наследства мусульман, фигурируют предметы холодного оружия. Чаще всего упоминаются различные виды сабель, являвшихся, вероятно, самым дешевым и распространенным оружием. Сабли встречаются в протоколах даже бедных горожан. Нередко они фиксируются с определением «старая» и

---

<sup>586</sup> Там же. С. 149–153.

<sup>\*</sup> От англ. *Flint* – кремень, *flint-lock* – кремневое ружье.

<sup>587</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 79–87.

<sup>588</sup> Там же. С. 184–191.

сто́ят достаточно дешево. Так, в наследстве брдобрея Абди (1814 г.)<sup>589</sup>, который, судя по документу, был небогатым человеком, упомянуто две старых сабли общей стоимостью в 2 куруша и 21 пара. Пара пистолетов в этом протоколе оценивается в 24 куруша, а ятаган – в 56 курушей.

Ятаган – клинковое холодное оружие, клинок которого имеет двойной изгиб, позволяющий наносить и режущий, и колющий удары. Их массовое производство в Османской империи относится не ранее, чем ко второй половине XVIII в.<sup>590</sup>. В наследственных описях жителей г. Софии ятаганы встречаются относительно редко, всего пять раз. Первое упоминание этого оружия относится к 1814 г. – в протоколе сапожника Хасана<sup>591</sup>, довольно состоятельного человека, ятаган оценен в 23 куруша (пистолет в кобуре стоит здесь 16 курушей). Также к 1814 г. относятся еще три упоминания ятаганов. Их владельцы различны по социальному положению, а стоимость варьируется от 7 до 56 курушей.

Реже всего из холодного оружия в наследственных описях фигурирует гаддаре – турецкая сабля XVII в. с малоизогнутым широким и тонким клинком<sup>592</sup>. Этот вид оружия встречается в наследственных описях всего два раза – в 1750 и 1809 гг. В обоих случаях его хозяевами являются очень богатые люди. Так, в 1750 г. гаддаре упомянуто в наследственном протоколе сияхдара Эссеида Мехмеда Аги, общее состояние которого составило 1 395 25 бакче<sup>593</sup>. Здесь гаддаре упомянуто трижды, всегда фиксировалось в одном пункте описи с другими предметами: «серебряные принадлежности конской упряжи вместе с гаддаре, боздуганом (булавой) и кованой уздечкой» за 22 800 акче, «другие серебряные принадлежности, гаддаре, булава и кованая уздечка – 13200 акче», а также «серебряное оружие для нападения и

<sup>589</sup> Там же. С. 191–192.

<sup>590</sup> *Аствацатурян Э.Г.* Указ. соч. С. 34. См. также: *Кулланда М.* Османский ятаган // Восточная коллекция. 2003. № 4(15) С. 111–116.

<sup>591</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 179–183.

<sup>592</sup> *Аствацатурян Э.Г.* Указ. соч. С. 332.

<sup>593</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 51–56.

гаддаре – 9600 акче»<sup>594</sup>. Собрание оружия этого человека роскошно: помимо уже перечисленного, в протоколе зафиксированы еще дамаская сабля с серебряной вставкой за 4800 акче, несколько пар посеребренных пистолетов, дорогая конская упряжь, ружья.

Таким образом, можно констатировать, что оружие являлось неотъемлемой частью жизни мусульманского населения Софии. Упоминание различных его видов практически в каждой имущественной описи вне зависимости от финансового состояния покойного, его социального статуса и рода занятий контрастирует с практически полным отсутствием оружия у христианского населения города. Нельзя не заметить, что если среди мусульман самым распространенным оружием является сабля, то в наследственных протоколах христиан холодное оружие не упоминается вообще, чаще всего из оружия встречается пистолет. Можно заключить, что если для мусульман оружие в XVIII–XIX вв., помимо его первичного функционального значения, в большой степени воспринимается как элемент престижа, то для христиан, являясь редкостью, оружие, в первую очередь, служило по прямому назначению. При этом, несмотря на официальное разрешение со стороны османских властей на ношение христианами оружия, тенденции к увеличению его количества в данной среде в конце XVIII в. не наблюдается. Это позволяет сделать следующий вывод: рост числа вооружения у населения в период Кырджалийской смуты, о чем пишут исследователи<sup>595</sup>, не коснулась крупных городов, в столь значительной мере, как в сельских поселениях.

Еще одним важным показателем специфики материальной культуры городского населения Софии представляются предметы роскоши. Различные виды ювелирных изделий, украшений, утвари из драгоценных металлов

<sup>594</sup> Там же. С. 53.

<sup>595</sup> *Мутафчиева В.* Кырджалийско време; *она же.* Някои расъждения относено расъжденията на Бернар Лори върху историческия мит «Пет века ни клаха» // Историческо бъдеще. 1997. № 2. С. 75–81. *Лори Б.* Расъждения върху историческия мит «Пет века ни клаха» // Историческо бъдеще. 1997. № 1. С. 92–99.

упоминаются в наследственных протоколах достаточно часто. Среди их обладателей – разные по социальному положению люди. В некоторых документах перечисления различных изделий из серебра и золота составляют лишь незначительную часть описи имущества, а их стоимость кажется несущественной по сравнению с общим состоянием их владельцев. В протоколах о наследстве более бедных горожан цена браслета или серега может составлять большую часть общей стоимости всего имущества, включая дом. Подобные примеры достаточно часто встречаются в имущественных описях христиан.

В большинстве протоколов, посвященных рассмотрению вопросов о наследстве женщин, упоминаются браслеты, чуть реже серьги, ожерелья. Стоимость этих вещей достаточно высока. Также нередки упоминания «серебряных поясов». Вероятно, имеются в виду пояса из нанизанных на кожаную ленту металлических пластинок или пряжек – круглых, щитовидных, пальметовидных и других форм, с растительными, зооморфными или антропоморфными мотивами. Они являлись почти постоянным украшением женского костюма, а также обязательным свадебным подарком со стороны жениха<sup>596</sup>.

Часто ювелирные изделия и дорогие пояса в протоколах записаны как «старые». Это может свидетельствовать о том, что подобные вещи переходили от поколения к поколению, воспринимаясь как семейная реликвия.

Серебряные пояса упоминаются в описях имущества даже достаточно бедных людей. Так, в протоколе о наследстве христианки Велики (1756 г.)<sup>597</sup>, где большинство вещей определены как «старые», наряду с явно накопленными «монетами по 5 и 4 пара», в итоге оцененными в 720 акче, упомянут также серебряный пояс стоимостью в 480 акче.

<sup>596</sup> Хаджиниколов В. Болгары. Очерк традиционной народной культуры. София, 1984. С. 101.

<sup>597</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 69.

Кроме христианок, серебряные пояса упомянуты и в протоколах о наследстве мусульманских женщин. Всего в нашем распоряжении имеется два таких протокола – оба они относятся к 1731 г., и обеих женщин зовут Айша хатун. У каждой из них было по одному серебряному поясу, которые были оценены в 300 и 330 акче<sup>598</sup>.

Скорее всего, на продажу предназначались 34 серебряных пояса, упомянутые в описи имущества брдобрея Али Челеби (1739 г.)<sup>599</sup>. Они относительно недороги: каждый оценен в 21 акче. Но общая их стоимость составила 714 акче, что сопоставимо, например, с ценой коровы, принадлежавшей Али Челеби, – 720 акче.

В протоколе о наследстве христианки Миладины (1776 г.)<sup>600</sup> упомянуты две пары «маленьких серебряных поясов» стоимостью 120 акче, один «большой серебряный пояс с кемером» (кошельком, который носили у пояса) за 20 курушей (2400 акче) и «еще один большой серебряный пояс», оцененный в 10 курушей, т. е. в 1200 акче. Помимо поясов в наследство этой женщины входили также две пары серебряных браслетов стоимостью в 480 и 840 акче, «кусочек серебра и перстень» – 360 акче и серебряное кадило – 480 акче. Всё имущество Миладины оценено в 11970 акче (эта сумма включает в себя в том числе 2040 акче «наличных»), а общая стоимость всех изделий из серебра равнялась 6000 акче, т. е. более 50% всего наследства, остальная часть которого представлена в основном предметами быта и повседневной одеждой.

Подобная ситуация, когда стоимость ювелирных украшений становится значительной частью наследства, особенно типична для протоколов о наследстве женщин-христианок. Так, много драгоценностей зафиксировано в перечне имущества христианки Трандафилы (1809 г.)<sup>601</sup>.

---

<sup>598</sup> Там же. С. 30–31, 31–33.

<sup>599</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 41–42.

<sup>600</sup> Там же. С. 112–113.

<sup>601</sup> Там же. С. 147–148.

Трандафила – греческое имя, однако сведений от том, что она гречанка в документе нет, и имена ее наследников славянские. Среди вещей этой женщины также упомянуты один «серебряный пояс с кемером», стоимостью в 25 курушей, и пояс с пряжкой (1 куруш и 30 пара). Особенно интересен остальной набор ее драгоценностей. Так, дешевле пояса, но также достаточно дорого, в 15 курушей, оценены две пары золотых сережек. Серьги упоминаются в наследственных протоколах нечасто, и в большинстве случаев речь идет о серебряных изделиях. По данным исследователей, наиболее широко у болгар были распространены украшения, изготовленные из сплава серебра и меди с добавлением мышьяка (хотя в нашем источнике подобные тонкости вряд ли учтены, и скорее всего в протоколе эти изделия названы серебряными). Изготовление украшений из чистого серебра было редкостью, а ювелирные изделия из золота или с позолотой считались привилегией богатых людей<sup>602</sup>.

Протокол о наследстве вышеупомянутой Трандафилы является также единственным, в котором присутствует муска\*, оцененная в 20 пара, что дешево для того времени. Здесь же упомянут «позолоченный талисман», стоимостью в 2 куруша. Что имеется в виду в данном случае, также неясно. Скорее всего, поскольку протокол составлялся мусульманами, можно предположить, что они, не вникая в тонкости предназначения предметов, могли назвать талисманом медальон с изображением святого или маленькую натальную икону<sup>603</sup>.

В наследственной описи Трандафилы упоминаются и другие золотые предметы: два золотых наперстка, оцененные в 4 куруша, и два перстня –

<sup>602</sup> Хаджиниколов В. Болгары. Очерк традиционной народной культуры. С. 100.

\* Болг. муска – ладанка, амулет, талисман.

<sup>603</sup> В исламской религии существование талисманов допускается. Специфическими мусульманскими талисманами могут быть миниатюрные издания Корана, тексты отдельных сур и аятов, молитвы, начертания имен и свойств Аллаха. Обычно амулеты заворачиваются в ткань, в кожу, перешиваются в форме треугольников и носятся на теле. См.: Гогиберидзе Г.М. Исламский толковый словарь. Ростов-на-Дону, 2009. С. 243.

5 курушей. Внимание привлекают также золотые монеты в перечне ее вещей: «1 золотая монета – 1 куруш, четвертинки золотых монет 20 (шт.) – 47 и  $\frac{1}{2}$  куруша, большая золотая монета 1 (шт.) – 10 курушей»<sup>604</sup>. Деление монет из драгоценных металлов на половинки и четверти – известная практика в средневековье; монеты в таких случаях являлись сокровищем в прямом смысле этого слова и могли быть использованы, исходя из своего веса<sup>605</sup>. Общая стоимость золотых и серебряных предметов, принадлежавших Трандафиле, составляет 116 курушей и 40 пара, в то время как ее дом оценен в 200 курушей, а общая стоимость всего имущества составляет 480 курушей и 10 пара.

Также у Трандафилы, как и у многих других женщин, в перечне имущества упомянут «серебряный гердан»<sup>606</sup>. Как отмечают историки болгарской традиционной культуры, это «любимые женские украшения, ожерелья, с основой из проволочной плетенки или шарнирно связанные члениками с подвешенными на передней части подвесками или круглыми пластинками с цветной эмалью»<sup>607</sup>.

В наследственных описях этот вид украшений встречается нечасто, и, как правило, герданы не очень дороги. Впервые ожерелье (гердан) упомянуто в 1772 г. в протоколе о наследстве христианки Велы. Судя по тому, что в списке ее наследников не упомянуты ни супруг, ни дети, а наследниками являются три брата и три ее сестры, можно предположить, что Вела была молода и не успела выйти замуж, либо, напротив, была старой девой и жила у кого-то из братьев или сестер, поскольку дом в протоколе не фигурирует. Если бы она жила с родителями, они обязательно были бы упомянуты в списке наследников. Имущество Велы представлено в основном одеждой и

<sup>604</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 148.

<sup>605</sup> Подробнее см.: *Потин В.М.* Монеты. Клады. Коллекции. (Очерки нумизматики). СПб., 1993; *Янин В.Л.* Денежно-весовые системы русского средневековья. Домонгольский период. М., 1956.

<sup>606</sup> *Гердан* – тур. *Gerdan* – 1) шея, 2) войной подбородок; болг. *Гердан* – 1) ожерелье 2) ошейник.

<sup>607</sup> Болгары. Очерк традиционной народной культуры. С. 101.

бытовыми предметами, в том числе упомянут серебряный пояс, стоимостью в 285 акче, а самыми дорогими из ее вещей являются серьги и серебряное ожерелье, которые вместе оценены в 420 акче.

Всего один раз из 100 опубликованных наследственных протоколов упомянуто коралловое ожерелье – в наследственном протоколе христианки Каты (1806 г.)<sup>608</sup>. Судя по перечню ее имущества и его общей стоимости, это была женщина из состоятельной семьи: помимо кораллового ожерелья, видимо являвшегося редкостью для Софии того времени и оцененного в 10 курушей и 39 пара, она владела также большим количеством изделий из золота, но все они были дешевле ожерелья. Так, золотой перстень оценен в 6 курушей и 39 пара, пара золотых сережек – в 6 курушей и 1 пара. Но и коралловое ожерелье – далеко не самая дорогая вещь Каты: ее серебряный пояс оценен в 71 куруш и 10 пара. Кроме того, как и у упомянутой выше Трандафилы, в списке вещей значатся золотые монеты и их фрагменты: «большая золотая монета – 7 курушей и 3 пара» (у Трандафилы, в 1809 г. «большая золотая монета» была оценена в 10 курушей), а также «четвертинки золотых монет, 45 (шт.) и половины, 5 (шт.)» общей стоимостью 106 курушей и 5 пара.

Ожерелья, как и некоторые другие украшения, упоминаются не только в протоколах о наследстве женщин, но и в наследственных описях мужчин. Так, в протоколе о наследстве христианина Стойко (1776 г.)<sup>609</sup> также упомянут серебряный гердан стоимостью 240 акче.

И среди мужчин, и среди женщин были, судя по документам, очень распространены браслеты – они упоминаются в имуществе как мусульман, так и христиан; цена их различна. Так, в протоколе бояджи<sup>610</sup> Ахмеда Челеби (1731 г.)<sup>611</sup> присутствует пара золотых браслетов стоимостью 11 780 акче.

<sup>608</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 140–142.

<sup>609</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 111–112.

<sup>610</sup> *Бояджи* – тур. *boyacı* – 1) выделяющий и производящий краски, 2) красильщик.

<sup>611</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 23–25.

Для сравнения – в том же 1731 г. дом небогатого шорника Ибрагима Челеби<sup>612</sup> был оценен в 5400 акче. Если сопоставить по стоимости эти золотые браслеты с другим имуществом Ахмеда Челеби, то можно сказать, что по цене они уступают лишь его дому (24 000 акче) и «лавке с инструментами, находящейся на базаре красильщиков» (35 400 акче), но превышают по стоимости другую лавку этого состоятельного человека, оцененную в 2400 акче.

Также очень дорого оценены браслеты плотника Стефана (1731 г.)<sup>613</sup> – 1440 акче, в то время как «1/2 часть дома», принадлежавшая ему, стоила 1200 акче. Интересно, что в данном протоколе браслеты записаны с определением «браслеты неверных». Что имели в виду составители протокола – неясно. Можно предположить, что они возможно, это были браслеты с иконками.

Известно, что среди болгарского населения браслеты всегда были очень популярны. Они изготавливались «из плетеной проволоки с шарнирно связанными концами, составленными из полых полусферических дужек с полихромным украшением из цветной эмали, или составлялись из подвижно связанных пластинок»<sup>614</sup>. В большинстве протоколов браслеты не выглядят предметом престижа, цена их не очень высока, и встречаются они достаточно часто.

Реже, всего в шести протоколах из 100, упоминаются серьги. В двух случаях из шести серьги принадлежат мужчинам. Так, в протоколе о наследстве христианина Стойко (1776 г.)<sup>615</sup> «пара старых серег» оценена в 45 акче (его серебряное ожерелье стоит 240 акче). Складывается впечатление, что для этого небогатого человека украшения играли роль ценности, возможно семейной реликвии.

---

<sup>612</sup> Там же. С. 30–31.

<sup>613</sup> Там же. С. 27.

<sup>614</sup> Болгары. Очерк традиционной народной культуры. С. 101.

<sup>615</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 111–112.

В протоколах о наследстве женщин серьги, как правило, значительно дешевле, по сравнению с другими украшениями. Исключение представляют золотые серьги, принадлежавшие мусульманке Айше хатун (1731 г.)<sup>616</sup>, которые были оценены в 1440 акче. В то же время ее дом оценен в 6000 акче.

10 раз в наследственных описях упоминаются различные виды перстней, причем нередко они были собственностью мужчин. Как отмечают исследователи болгарской народной культуры, этот вид украшений был характерен для мужчин и очень популярен<sup>617</sup>. В нескольких изученных нами протоколах упомянутые перстни явно предназначались на продажу. Так, в протоколе армянина Карабета (1776 г.)<sup>618</sup>, который, судя по списку вещей, торговал тканями, упомянуты «серебряные перстни, 14 (шт.) – 240 акче», т. е. стоимость одного перстня составляла около 17 акче, что представляется достаточно дешевым для серебра. В 30 акче оценен «камень для перстня», принадлежавший покойному Карабету.

Безусловно на продажу предназначались 150 перстней из описи имущества грека Анастаса (1808 г.)<sup>619</sup>. Материал, из которого сделаны перстни, не указан, все они оценены в 3 куруша и 11 пара, т. е. каждый стоил менее двух акче. В перечне имущества Анастаса перечислено много самых разнообразных товаров – несколько сортов мыла, различные виды тканей. Обращает на себя внимание, что не только перстни, но и многие другие предметы (в основном это касается мелких вещей), были представлены в его лавке в очень большом количестве, что выделяет Анастаса на фоне других торговцев. Так, кроме 150 перстней, в описи указаны еще 7000 игл, общей стоимостью в 14 курушей и 39 пара, и 2800 гребней, оцененных в общей сложности в 44 куруша и 30 пара.

---

<sup>616</sup> Там же. С. 31–32.

<sup>617</sup> Болгары. Очерк традиционной народной культуры. С. 101.

<sup>618</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 110–111.

<sup>619</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 144–147.

Перстни встречаются в наследственных протоколах на протяжении всего периода. При рассмотрении этих упоминаний можно проследить тенденцию к постепенному росту распространения золотых украшений. В начале рассматриваемого периода золотые перстни встречались реже и во всех случаях принадлежали очень богатым мусульманам. Так, в протоколе о наследстве судебного писаря Мустафы Эфенди (1750 г.)<sup>620</sup>, одного из наиболее состоятельных людей из числа упомянутых в данном источнике, присутствует один золотой перстень, оцененный в 1800 акче. (Ср.: дом христианки Магды в 1756 г. был оценен в 4800 акче)<sup>621</sup>. В остальных протоколах, посвященных наследствам не столь богатых людей, мы встречаем в основном более дешевые серебряные перстни: в протоколе о наследстве христианина Стойко (1776 г.)<sup>622</sup> в списке имущества, наравне с 7 старыми подушками за 780 акче, старым полотном за 120 акче, старым платком за 60 акче, другими старыми предметами быта и одежды и серебряным ожерельем за 240 акче, упомянуты «серебряные перстни, 2», оцененные в 60 акче.

Перстень христианки Миладины (1776 г.)<sup>623</sup>, зафиксированный в пункте протокола вместе с «фрагментом серебра», оценен в 360 акче.

Из четырех протоколов с упоминанием перстней, относящихся к началу XIX в., в трех речь идет о перстнях золотых. Так, в протоколе о наследстве христианки Ноны (1833 г.)<sup>624</sup>, основную часть стоимости имущества которой составили серебряные пояса, различные виды браслетов и серьги, присутствует золотой перстень, стоимость которого составила 10 курушей, что сопоставимо со стоимостью одного из принадлежавших ей серебряных поясов – 10 курушей и 3 пара.

---

<sup>620</sup> Там же. С. 56–63.

<sup>621</sup> Там же. С. 70–71.

<sup>622</sup> Там же. С. 111–112.

<sup>623</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 112–113.

<sup>624</sup> Там же. С. 208–210.

К 1813 г. относится единственное упоминание перстня с печатью. Подобные украшения, согласно исследованиям народной культуры, были достаточно широко распространены в регионе<sup>625</sup>. «Золотой перстень с печатью» принадлежал кожевеннику Элхаджу Али<sup>626</sup> и оценен в 8 курушей и 3 пара. Элхадж Али, собственник нескольких лавок, был очень богат. На фоне всех других перечисленных в протоколе вещей золотой перстень, несмотря на его безусловную ценность, занимает скорее второстепенное место.

Еще одним показателем развития культуры, прогресса и распространения современных для своего времени технологий среди городского населения Софии можно считать часы, которые стали популярным предметом обихода во второй половине XIX в. До этого по причине дороговизны и редкости они были доступны, в первую очередь, состоятельным горожанам. Домашние часы получили распространение только в XVIII в. В Европе в это время они становятся модным дополнением интерьера; появляется множество новых их видов и вариантов<sup>627</sup>.

Наследственные описи позволяют проследить, как постепенно часы, становясь дешевле и, следовательно, доступнее, с конца XVIII в. всё больше распространяются среди жителей Софии.

Первое упоминание часов относится к 1731 г. В протокол о наследстве брадобреля Элхаджа Мехмеда<sup>628</sup> были включены латунные часы стоимостью в 600 акче. Известно, что центрами производства часов, в том числе в латунных корпусах, были в тот период Франция и Германия (г. Мюнхен)<sup>629</sup>. На основании источника, Элхадж Али производит впечатление весьма успешного и состоятельного человека: часы – далеко не самая дорогая его вещь, их стоимость меньше, чем, например, стоимость нескольких его шуб,

---

<sup>625</sup> Болгары. Очерк традиционной народной культуры. стр. 101.

<sup>626</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 160–165.

<sup>627</sup> Большая иллюстрированная энциклопедия древностей. Прага, 1983. С. 323.

<sup>628</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 34–35.

<sup>629</sup> Большая иллюстрированная энциклопедия древностей. С. 323.

оцененных в 1200 и 2000 акче; так же, как и часы, в 600 акче был оценен «изношенный ковер».

Следует констатировать, что в первой половине XVIII в., по данным нашего источника, обладателями часов, в первую очередь, были богатые люди; общее состояние некоторых из них превышает миллион акче. В описях их имущества упоминаются, как правило, настенные часы в корпусах из драгоценных металлов.

Таковы, например, серебряные и золотые часы, относящиеся к имуществу сияхдара Эссеида Мехмеда Ага (1750 г.)<sup>630</sup>, стоимостью 3000 акче и 6000 акче соответственно. В перечне наследства они названы наряду с дорогим оружием, редкими тканями, большим количеством изделий из серебра и золота. Общая стоимость имущества этого человека составляла 1 395 256 акче.

Еще одному очень богатому человеку, судебному писарю Мустафе Эфенди (1750 г.)<sup>631</sup>, кроме золотых настенных часов (7200 акче) и «еще одних настенных часов» (материал которых не указан, а стоимость составила 1200 акче), принадлежали также «настенные часы из панциря морской черепахи», которые стоили 4800 акче. Часы с инкрустацией из панциря черепахи появились во Франции в эпоху Людовика XIV и были популярны на протяжении всего XVIII века<sup>632</sup>. Также в протоколе о наследстве судебного писаря встретилось первое в этом источнике упоминание будильника. Его стоимость, 4200 акче, близка к цене часов из панциря черепахи. В условиях жизни тогдашней Софии такие суммы за часы сопоставимы со стоимостью небольшого дома (4800 акче в 1756 г. – наследство христианки Магды)<sup>633</sup>.

---

<sup>630</sup> ТИБИ, т. 6. С. 51.

<sup>631</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 56–63.

<sup>632</sup> Большая иллюстрированная энциклопедия древностей. С. 323.

<sup>633</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 70–71.

Еще одни серебряные настенные часы стоимостью в 3200 акче принадлежали заптие села Бояна Ахмеду Ага (1762 г.)<sup>634</sup>, состояние которого, с учетом полной описи имущества и необходимых взиманий по выданным им займам, составило 3 341 498 акче.

Упоминание в документах XVIII в. недорогих серебряных и латунных часов встречается гораздо реже. Они принадлежали, в основном, зажиточным ремесленникам и торговцам. Таковы, например, серебряные часы в описи имущества торговца-галантерейщика Панайота, сына Костадила (1756 г.)<sup>635</sup>, оцененные всего в 600 акче. Вероятно, это были более простые и доступные в то время настольные часы.

В один куруш (120 акче) были оценены сломанные часы священника Анастаса (1790 г.)<sup>636</sup>, который уже упоминался выше как обладатель большого для своего времени собрания книг. Мы видим, что вещь, будучи сломанной, все равно заносилась в опись имущества как еще представляющая какую-то ценность. Среди вещей Анастаса упомянут и будильник стоимостью 8 курушей. Эта цена сопоставима со стоимостью его сундуков, также оцененных в 8 курушей, или с «серебряным поясом, 46 дирхемов\*» ценою в 9 курушей.

В 1792 г. в Силистре серебряные часы в футляре были преподнесены в ходе бракоразводного процесса тестем бывшему супругу его дочери<sup>637</sup>. Документы бракоразводного процесса не предоставляют сведений об их точной стоимости, но общий перечень подарков, которыми обменялись обе стороны процесса (пара серебряных пистолетов и отрезы дорогих тканей), позволяют говорить о том, что речь идет о дорогой вещи, считающейся

---

<sup>634</sup> Там же. С. 87–93.

<sup>635</sup> Там же. С. 63–66.

<sup>636</sup> Там же. С. 119–120.

\* *Дирхем* – мера веса 3,12 г.

<sup>637</sup> *Ivanova Sv.* The divorce Between Zubaida Hatun and Esseid Osman Ağa. Women in the Eighteenth-Century Shari'a Court of Rumelia // Women, the family and divorce law in Islamic History. Syracuse, 1996. P. 114.

статусной. Этот случай, относящийся к другому городу, показывает, что ситуация в Софии не уникальна, и часы были достаточно широко распространены в балканских землях Османской империи.

В протоколах, относящихся к XIX в., упоминания часов встречаются значительно чаще и круг их обладателей расширяется – они фигурируют в протоколах о наследстве всё большего числа ремесленников и торговцев. Владельцами часов по-прежнему чаще оказываются мусульмане, чем христиане.

Оставаясь достаточно дорогими, часы в это время всё более утрачивают признаки элемента престижа и постепенно становятся предметом обихода. Реже в описях имущества даются пояснения о материале, из которого часы сделаны, реже упоминаются настенные часы. Растет количество будильников, которые постепенно дешевеют.

Серебряные часы, оцененные в 51 куруш, открывают опись имущества торговца Георгия (1808 г.)<sup>638</sup>. На фоне остальных предметов из его наследства эти часы были очень дорогими: их цена близка к стоимости виноградника в селе Драговиштица в окрестностях Софии – 61 куруш, при общей стоимости имущества Георгия 514 курушей и 36 пара.

В 1814 г. в 61 куруш были оценены часы, принадлежавшие кузнецу Эссеиду Халилу, значительную часть стоимости имущества которого составляли не вещи и товары, а взимания по займам с должников. Никаких пояснений относительно материала, из которого сделаны часы, а также о том, настенные они или другого вида, в протоколе не содержится.

Будильник стоимостью в 50 курушей и часы за 54 куруша принадлежали сапожнику Хасану (1814 г.)<sup>639</sup>, также состоятельному владельцу нескольких лавок в различных кварталах Софии.

Единственный раз в источнике упоминаются карманные часы, которые принадлежали брадобрею Абди (1814 г.)<sup>640</sup> и были оценены в 24 куруша и

---

<sup>638</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 142–143.

<sup>639</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 179–183.

1 пара, что сопоставимо со стоимостью принадлежавшего ему же набора пистолетов – также 24 куруша и 1 пара.

Лишь один раз в наследственных протоколах фигурируют «ручные часы» – вероятно, речь также идет о часах карманных. Упоминание их в источнике относится к 1833 г. (опись имущества кузнеца Эсседа Эмина Аги<sup>641</sup>). Они были оценены в 114 курушей, что превышает стоимость всех остальных описанных вещей и предметов интерьера и сопоставимо лишь со стоимостью «коровы с теленком» за 199 курушей.

Еще одним предметом интерьера, анализируя частоту упоминаний которого в нашем источнике, можно сделать ряд выводов о повседневной жизни жителей Софии, являются зеркала. Этот предмет всегда являлся предметом роскоши: к зеркалам предъявлялись повышенные художественные требования, а их изготовление было тесно связано с другими художественными ремеслами – резьбой по дереву, золотым и серебряным делом, с производством фаянса и фарфора. Зеркала, «находясь в тесной связи с миром женщины, были призваны отвечать утонченным и эстетическим запросам людей»<sup>642</sup>.

Изначально центром производства зеркал в Европе была Венеция. В XVIII в. оно появилось и в других странах. В XIX в. изобретение во Франции новой технологии производства, позволявшей отказаться от использования ртути, что делало производство легче, а качество продукции выше, способствовало небывалому до того времени распространению зеркал<sup>643</sup>.

В изученных нами наследственных описях зеркала упоминаются нечасто. Первое их упоминание относится к концу XVIII в. – 1792 г. В протоколе о наследстве лавочника Николчо<sup>644</sup> зафиксировано семь зеркал общей стоимостью 360 пара. Судя по их количеству, они предназначались

---

<sup>640</sup> Там же С. 191–192.

<sup>641</sup> Там же. С. 214–217.

<sup>642</sup> Большая иллюстрированная энциклопедия древностей. С. 229.

<sup>643</sup> Большая иллюстрированная энциклопедия древностей. С. 324.

<sup>644</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 126–127.

для продажи. Цена каждого из зеркал – примерно 51,5 пара или 154 акче. Такая цена не кажется очень высокой, если сравнивать ее с остальными товарами Николчо. Так, в 13 пара оценена каждая из 114 кофейных чашечек, продававшихся в его лавке, 40 пара стоят ножницы. Товары, обозначенные в списке имущества Николчо, не подходят под определение роскоши – это рядовые предметы быта и ткани по относительно низким ценам.

На продажу, вероятно, предназначались также «коробки с зеркалами» из наследственного протокола Цинцара Коце (1798 г.)<sup>645</sup>. В описи есть несколько упоминаний зеркал: 2 «коробки с зеркалами» за 2 куруша и 21 пара, 8 «коробок с зеркалами», стоимостью всего 21 пара, и одно зеркало, которое, возможно, не предназначалось для продажи, а принадлежало самому Цинцару Коце, стоимостью в 15 пара. Никаких характеристик, которые могли бы объяснить разницу в стоимости этих зеркал, в описи имущества не содержится. Можно предположить, что она зависела от размера.

Единственная женщина, в описи имущества которой упомянуто зеркало, – христианка Ката (1806 г.)<sup>646</sup>. В отличие от предыдущих протоколов, где зеркала являлись, в первую очередь, товаром, перечисленные в этой описи предметы, скорее всего, были собственностью умершей. Наряду с большим числом золотых и серебряных украшений, Кате принадлежало «золотое зеркало» (вероятно, зеркало в золотой оправе), стоимостью в 10 курушей, и «просто» зеркало, оцененное в 2 куруша. По стоимости зеркало в золотой оправе близко к коралловому ожерелью, оцененному в 10 курушей и 39 пара, но в целом является далеко не самой дорогой вещью в наследстве этой женщины.

Еще два упоминания зеркал, относящиеся к 1833 г., встретились в описях имущества двух брадобреев – Элхаджа Мустафы<sup>647</sup> и Моллы Али<sup>648</sup>.

---

<sup>645</sup> Там же. С. 131–133.

<sup>646</sup> Там же. С. 140–142.

<sup>647</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 213–214.

В обоих документах зеркала упомянуты в отдельном пункте «опись имущества, находящегося в цирюльне» и определены как специально предназначенные для работы цирюльника. Стоимость их невысока. Зеркала, упомянутые в протоколе брадобрёя Моллы Али, инкрустированы перламутром и стоят 10 курушей и 9 пара и 20 курушей. Разница в стоимости, вероятно, также объясняется разным размером зеркал.

Подводя итог, можно сказать, что, по данным наследственных протоколов, зеркала, появившись в Софии относительно поздно, были достаточно распространены. Стоимость их, как правило, невелика. Лишь в одном из шести упоминаний говорится о зеркале в золотой оправе, и только в этом случае мы можем с уверенностью говорить, что это именно собственность умершего. В остальных случаях зеркала фигурируют только как товар, или, как в случае с брадобрёями, в качестве рабочего инвентаря.

Помимо уже рассмотренных нами предметов, анализ распространения и стоимости которых может характеризовать культуру и повседневную жизнь жителей Софии на протяжении исследуемого периода, необходимо, на наш взгляд, остановиться еще на нескольких предметах, упоминания которых дают возможность оценить культурное развитие жителей Софии.

Одним из них, например, являются очки. В имеющихся в нашем распоряжении протоколах они упоминаются дважды. В первом случае, в протоколе о наследстве грека Анастаса (1808 г.)<sup>649</sup>, фигурируют три пары очков общей стоимостью 4 куруша и 6 пара. Эта цена кажется совсем невысокой – она сопоставима, например, со стоимостью рулона бумаги, упомянутого в той же описи, – 6 курушей и 1 пара; 1 кебе\* оценено здесь в 3 куруша и 1 пара. Очки помещены в списке товаров между катушками ниток и швейными иглами и скорее всего также предназначались на продажу.

---

<sup>648</sup> Там же. С. 219–223.

<sup>649</sup> Там же. С. 144–147.

\* *Кебе* – короткая крестьянская накидка из грубого сукна.

В качестве личной вещи очки фигурируют лишь один раз. Они принадлежали Цинцару Коце (1798 г.)<sup>650</sup>, долги которого превышали наследство, и поэтому его имущество после торгов было полностью передано кредиторам. Две пары очков здесь были оценены в 1 куруш и 14 пара, и еще одни очки были помещены в общий пункт описи с несколькими гребешками и коробками и оценены в целом в 30 пара. Подобное объединение разных вещей, «мелочей», в один пункт описи, возможно, объясняется их неисправностью. В то же время упоминание очков в протоколах о наследствах далеко не самых богатых горожан в конце XVIII в. говорит об их распространении и относительной доступности, что позволяет сделать вывод о довольно высоком уровне развития медицины и культуры в городском обществе Софии того времени.

Среди упоминаемых в описях вещей иногда встречаются предметы, присутствие которых в данном контексте может показаться абсурдным. Самым ярким из подобных примеров являются «палочки для зубов (зубочистки?), 70 (шт.)», стоимостью в 480 акче, которые упомянуты в протоколе о наследстве судебного писаря Мустафы Эфенди (1750 г.)<sup>651</sup>. Их цена превышает стоимость «сундука из кипарисового дерева», оцененного в 300 акче, а также набора инструментов кузнеца Дервиша Али (1739 г.)<sup>652</sup>.

Столь высокая цена зубочисток и точное указание их количества странно только на первый взгляд. В Англии XVI века, например, зубочистки были распространены: уход за полостью рта в елизаветинский период британской истории стал обязательным элементом светской жизни, а «зубочистки из дерева плохо соответствовали облику и положению богатых людей. Следовательно, их делали из золота или серебра и носили с собой в специальных футлярах, украшенных драгоценными камнями»<sup>653</sup>.

---

<sup>650</sup> ТИБИ. Т. 6. С. 131–133.

<sup>651</sup> Там же. С. 56–63.

<sup>652</sup> Там же. С. 46–47.

<sup>653</sup> *Бартон Э.* Повседневная жизнь англичан в эпоху Шекспира. М., 2005. С. 219.

Таковы примеры обычных и необычных вещей, зафиксированных в описях имущества жителей Софии XVIII–XIX вв. Анализ распространения в городской среде книг, оружия, ценностей позволяет сделать ряд выводов о развитии бытовой культуры болгарского и турецко-мусульманского населения Софии.

На протяжении рассматриваемого периода расширяется круг вещей, обязательно присутствующих в описях имущества даже самых бедных горожан. Более востребованными и доступными становятся книги. Если в начале XVIII в. в описях имущества фиксировалась, в первую очередь, религиозная литература, а среди христиан обладателями книг преимущественно были священнослужители, то к началу XIX в. в источнике появляются упоминания светской литературы. Книги становятся более дешевыми, а круг их владельцев расширяется. Это свидетельствует о распространении грамотности среди населения независимо от религиозной принадлежности.

Анализ источника показал, что обладание оружием, особенно дорогим, остается прерогативой мусульман. В первую очередь это касается холодного оружия – кинжалов, сабель и ятаганов, нередко богато украшенных и явно выполнявших роль предметов роскоши. Изначально для «неверных» по законам шариата ношение оружия было запрещено. Несмотря на это, на протяжении всего рассматриваемого периода огнестрельное оружие присутствует в описях имущества и христиан. В данном случае необходимо подчеркнуть различие между юридическими понятиями «ношение» и «владение» оружием, что можно рассмотреть на примере современного закона об оружии. *Ношение* подразумевает систематическое фактическое наличие оружия у лица при перемещении за пределами помещения, где осуществляется хранение оружия. Правом на его ношение может обладать как его владелец, так и лицо, специально наделенное таким правом, например, полицейский в отношении служебного оружия, которое выдается ему только на время исполнения служебных обязанностей. *Владение* же

подразумевает фактическое обладание оружием на праве собственности или ином законном праве. Однако владелец оружия далеко не всегда имеет право его носить и применять. Иногда даже он не имеет право его хранить, а обязан передать в специализированную военизированную организацию<sup>654</sup>. Таким образом, христиане в Османской империи, владея оружием, не нарушали запрета на его ношение.

Тот факт, что в отличие от богато украшенного оружия, часто принадлежавшего мусульманам, у немусульман преобладают обычные, недорогие ружья и мушкеты, свидетельствует о том, что в их среде оно не играло роль статусной вещи, а использовалось исключительно по назначению. Его упоминание в официальных документах, составленных в шариатском суде, являющемся органом государственной администрации, показывает, что официальные власти знали о владении оружием немусульманским населением и не видели в этом нарушения каких-либо законов и норм. В годы Кырджалийской смуты немусульманам было разрешено носить оружие, чтобы иметь возможность защитить себя и свою семью от нападений разбойников. Анализ имущественных описей в этот период не выявил серьезного роста числа огнестрельного оружия среди немусульманского населения Софии. Можно предположить, что это объясняется меньшей степенью вовлеченности жителей Софии в события Кырджалийской смуты и меньшей потребностью горожан в самозащите по сравнению с сельскими жителями и населением более отдаленных уголков Румелии.

Анализ состава дорогих украшений, зафиксированных в наследственных протоколах женщин, указывает на преемственность на протяжении XVIII в. традиции женского праздничного костюма, включающего серебряные пояса. Преемственность и долгое использование

---

<sup>654</sup> Федеральный закон РФ «Об оружии» и Постановление Правительства РФ от 21.07.1998 N 814 «О мерах по регулированию оборота гражданского и служебного оружия и патронов к нему на территории Российской Федерации».

этих украшений, передача их из поколения в поколение внутри семьи подтверждаются частым указанием, что это «старые» вещи.

Распространение часов, постепенный выход их за пределы круга предметов, воспринимающихся исключительно в качестве предмета роскоши и элемента престижа, свидетельствуют как о развитии их производства, так и о расширении группы их основных потребителей – успешных торговцев и ремесленников.

При работе над данной главой диссертации не рассматривалась одежда, предметы интерьера, посуда и прочие бытовые предметы, поскольку это выходило бы за рамки указанной темы. Однако наследственные описи, безусловно, могут послужить ценным источником для исследований истории костюма, быта и, возможно, повседневной жизни городского населения болгарских земель в XVIII – первой трети XIX вв.

## Заключение

Комплексный анализ османских источников различных видов позволяет сделать ряд выводов относительно процессов этноконфессиональной интеграции в болгарских землях в конце XVII–XVIII вв.

Говоря о степени интеграции немусульман Османской империи в правовую систему страны, следует отметить правовой плюрализм жителей Софии. Понятие «правовой плюрализм» появилось в зарубежной науке в последней четверти XX в. Наиболее распространенным его определением считается формулировка американской исследовательницы С.Э. Мерри: ситуация, при которой «две и более правовые системы сосуществуют в одном и том же социальном поле»<sup>655</sup>. Немусульманские народы Османской империи имели право решать широкий круг частных проблем повседневной жизни, в частности, связанных с вопросами наследования и купли-продажи имущества либо внутри общины, либо обращаясь в мусульманский кадийский суд.

В связи с этим можно провести параллель между христианскими народами Османской империи и мусульманскими подданными Российской империи. Так, для народов Северного Кавказа было характерно преобладание обычного права, основанного на горских обычаях и приговорах адатных судов. На протяжении XIX века в России постепенно вводились правила

---

<sup>655</sup> *Merry S.E.* Legal Pluralism // *Law and Society Review*. 1988. Vol. 22. No 5. P. 870. Подробнее о понятии «правовой плюрализм» см.: *Бенда-Бекман фон К.* Правовой плюрализм // *Человек и право. Книга о летней школе юридической антропологии.* (г. Звенигород, 22–29 мая 1999 г.). М., 1999. С. 8–22; *Она же.* Зачем беспокоиться о правовом плюрализме? Вопросы изучения и осуществления политики правового плюрализма // *Обычное право и правовой плюрализм.* (Материалы XI Международного конгресса по обычному праву и правовому плюрализму, август 1997 г. Москва). М., 1997. С. 9–13; *Ковлер А.И.* Антропология права и правовой плюрализм (права человека и права народов) // *Олень всегда прав. Исследования по юридической антропологии.* М. 2003. С. 24–50.

распределения наследства мусульман в соответствии с мусульманским наследственным правом. Ввиду сосуществования в одном государстве христиан и мусульман законодатели вынуждены были сделать уступки в пользу применения наряду с нормами российского права отдельных норм шариата<sup>656</sup>. В области брачно-семейных и наследственных отношений Россия примирилась со сложившейся мусульманской практикой, лишь взяв на себя инициативу контроля над шариатским судопроизводством. В результате брачно-семейные и наследственные отношения северокавказских народов продолжали регулироваться мусульманскими нормами, а в ряде случаев эти нормы им даже навязывались<sup>657</sup>.

Специфической чертой правового положения христиан Османской империи было предоставление им выбора, в какой суд обращаться и по нормам какого права решать те или иные вопросы, в частности, вопросы распределения наследства. На основании источников мы пришли к выводу, что они активно пользовались этим правом, руководствуясь порой сугубо практичными и меркантильными соображениями. Во многом это было обусловлено высокой степенью защищенности в шариате вдов и сирот, а также, в случае наследственного исламского права – четко прописанными нормами распределения наследства и уверенностью в том, что доли будут распределены в соответствии с этими нормами. Еще одной причиной было восприятие местным населением кадийских судов как официального административного органа. В связи со специфической ролью кадийских

---

<sup>656</sup> *Мухаметзарипов И.А.* Применение норм мусульманского наследственного права в Российской империи в конце XVIII–XX века // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. № 123. СПб., 2010. С. 99. Подробнее о положении мусульман и применении исламского права в Российской империи см.: *Круз Р.* За пророка и царя. Ислам и империя в России и центральной Азии. М., 2020.

<sup>657</sup> *Бабич И.Л.* Унификация права на Северном Кавказе: исторические реалии и современные тенденции // Право и глобализация: проблемы теории и истории. Труды международной научно-теоретической конференции. Санкт-Петербург, 28 ноября 2008 г. СПб., 2009. С. 303–321. С. 306.

судов в Османской империи – наделением их статусом официального государственного представительства в провинциях – документы, выданные этим органом, имели бóльший вес в глазах населения и гарантировали исполнение зафиксированных в них постановлений.

Говоря об этноконфессиональном составе городского общества, необходимо отметить постепенное сглаживание национальных различий и замкнутости религиозных общин. Население городских кварталов, традиционно являвшееся этнически однородным, на протяжении XVIII в. постепенно становится смешанным: по данным протоколов кадийских судов, христиане и мусульмане проживали в одной махале. Важно отметить, что если христиане проникали в изначально (на рубеже XVII–XVIII вв.) мусульманские кварталы, покупая там дома для проживания, то первые появления мусульман в христианских кварталах связано скорее с вложением капитала (путем покупке торговых помещений и мастерских). Это позволяет говорить о высокой степени интегрированности христиан в городскую среду их готовности приспособляться к предлагаемым обстоятельствам. Анализ документов купли-продажи показал большое число сделок по продаже домов между мусульманами и христианами. Круг соседей, фиксируемый при описании продаваемой недвижимости, также указывает на смешанное расселение внутри городских кварталов Софии и соседство лавок ремесленников разного вероисповедания на городских базарах. Источники также не дают основания говорить о существовании в Софии этнически замкнутого еврейского квартала. Таким образом, мы наблюдаем постепенное смешивание представителей различных этнических групп внутри квартала, а не возникновение внутри махалы замкнутых анклавов представителей иной религии.

Анализ сведений о расселении представителей различных религий и этносов и их профессиональных связях позволяет сделать вывод об их активном взаимодействии как в частной так, и в деловой сферах. Об этом

свидетельствуют торговые сделки, совершаемые между представителями различных религий, взаимное представительство в судах.

Переход христиан в ислам в исследуемый период носил добровольный характер, при этом, по данным источников, зачастую был продиктован исключительно практическими и житейскими соображениями – повышением социального статуса, и, вероятно, носил формальный характер. Таким образом можно говорить о ненасильственной исламизации, но, в то же время, о существовании косвенного принуждения к переходу в ислам со стороны официальных властей – создания государством условий, при которых переход «в истинную веру» позволял решить некоторые житейские проблемы.

Рост числа горожан с антропонимом «потомок Абдуллаха» – мусульман в первом поколении – позволяет, в частности, предположить, что размывание этнических границ между городскими кварталами и их этноконфессиональной замкнутости происходило не только за счет переселения представителей различных религий внутри города, но и в ходе исламизации населения. Анализ документов кадийских судов показал отсутствие антагонизма между христианами и мусульманами (в том числе, новообращенными).

Исследование «женского мира» показало некоторые различия в положении христианских и мусульманских женщин в городском обществе Софии. При формально равных правах в области участия в судебных разбирательствах, возможности мусульманок и христианокне были одинаковыми. Это выражено, в первую очередь, в участии мусульманок в судебных разбирательствах преимущественно при посредничестве официальных представителей (как правило, родственников-мужчин), в то время как христианки в большинстве случаев присутствовали в суде лично. Это обстоятельство можно объяснить различием традиций положения женщины в семье – меньшей степенью зависимости христианок от родственников-мужчин и большей самостоятельностью в принятии решений.

Вместе с тем, на протяжении XVIII в. наблюдается рост числа мусульманок, также принимающих участие в судебных заседаниях лично, без участия представителей, что позволяет говорить о постепенном стирании этих различий.

Как христианские, так и мусульманские женщины активно участвуют в экономической жизни города, продают и покупают недвижимость – как жилые дома, так и различные лавки и мастерские. Кроме того, они активно выступают в качестве кредиторов, в частности, внутри своей семьи, что говорит об их самостоятельности, и восприятию женщины как самостоятельного субъекта права и доказывает их относительную экономическую самостоятельность и обеспеченность.

Сопоставление христианского и мусульманского подходов к расторжению брака позволяют говорить о большей степени защищенности мусульманской женщины по сравнению с христианкой. Они обладали более широким кругом возможностей инициировать развод, при этом им были гарантированы защита и четко прописаны возможные в таком случае привилегии – выплата мехра, алименты на содержание детей и проч. В случае развода в христианских семьях эти нормы были прописаны не столь детально, чем можно объяснить то, что некоторые христиане предпочитали бракосочетание по мусульманским нормам.

Анализ состава имущества жителей Софии позволяет сделать вывод, в частности, о сохранении болгарами народного костюма, на что указывает передача из поколения в поколение внутри одной семьи традиционных для болгар ювелирных украшений и серебряных поясов. Высокая стоимость и нередкое определение как «старые» подчеркивает восприятие их как безусловной ценности и семейной реликвии.

Обладание оружием, особенно дорогим, в рассматриваемый период остается прерогативой мусульман. В отличие от дорого украшенного оружия мусульман, у христиан преобладают обычные, недорогие ружья и мушкеты – свидетельство того, что в их среде оно не играло роль статусной вещи, а

использовалось исключительно по назначению. Его фиксация в официальных документах, составленных в шариатском суде, являющемся органом государственной администрации, показывает, что официальные власти знали о владении оружием немусульманским населением и не видели в этом нарушения каких-либо законов и норм. В то же время, в период Кырджалийской смуты немусульманам было официально разрешено носить оружие, для защиты себя и своих семей от нападений разбойников. Анализ имущественных описей при этом не выявил серьезного роста числа огнестрельного оружия среди немусульманского населения Софии, что объясняется меньшей степенью вовлеченности жителей Софии в события кырджалийской смуты и меньшей потребностью горожан в самозащите по сравнению с сельскими жителями и населением более отдаленных уголков Румелии.

Номенклатура предметов роскоши и технических новшеств, таких, как часы, очки и зеркала, зафиксированных в наследственных описях жителей Софии, показала постепенное сглаживание социальных различий между христианами и мусульманами во многом за счет роста числа состоятельных ремесленников и торговцев среди христиан. Книжки, обладателями которых в начале XVIII в. были лишь зажиточные мусульмане, на протяжении столетия становятся более доступными и появляются у некоторых христиан, что указывает на распространение грамотности и интереса к чтению на рубеже XVIII–XIX вв. по сравнению с началом XVIII столетия.

По итогам проведенного исследования можно заключить, что степень интеграции болгарского народа в османскую правовую и экономическую систему была высока. Однако результаты анализа источников не дают оснований говорить о скрытой ассимиляции населения болгарских земель (в данном случае – г. Софии), поскольку нет сведений об утрате болгарскими этнической идентичности в результате взаимодействия двух этносов. В данном случае речь может идти скорее об *аккультурации* – «приобретении народом тех или иных элементов культуры другого народа, происходящем в

результате общения этих народов»<sup>658</sup>. Имело место активное взаимодействие турок и болгар в различных сферах жизни. Турецкое влияние в рассматриваемый период было ощутимо в устройстве жизни и культуре болгар, но не привело к утрате национального самосознания и идентичности.

---

<sup>658</sup> Грушевицкая Т.Г., Садохин Т.Г. Основы этнологии. М., 2003. С. 336.

## Источники

1. *Galabov G., Duda H.* Die Protoköllibücher des Kadiamtes Sofia. München–Oldenburg, 1960.
2. *Grzegorzewski J.* Z sidżyllatów rumelijskich epoki wyprawy wiedeńskiej. Akta tureckie. Lwów, 1912.
3. Ottoman documents on Balkan jews. XVIth–XVIIth centuries. Sofia, 1990.
4. *Андреев С., Калицин М., Мутафова К.* Православни структури на Балканите през XVII в. (съгласно документи от истамбулския архив). София, 2019.
5. *Герард Корнелиус Дриш.* История на великото императорско посолство, което... извърши светлейшият императорски граф Дамян Хуго Вирмонд // Немски и австрийски пътеписи за Балканите XVII – средата на XVIII в. София. 1986.
6. *Евлия Челеби.* Пътепис. Превод с османотурск., съст., ред Стр. Димитров. София, 2014.
7. Еврейски извори за общественно-икономическото равнище на балканските земи. Т. II. XVII в. София, 1960.
8. Извори за историята на българското право. Турски извори за историята на правото в българските земи / под ред. Г. Гълъбов Т. I. София, 1961.
9. Извори за историята на българското право. Турски извори за историята на правото в българските земи. Т II. / Под ред. Б. Цветкова. София, 1971.
10. Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите XVI–XIX. София, 1990.
11. Османски извори за историята на Добруджа и Североизточна България. Съст., прев. и ред. Стр. Димитров. София, 1981.
12. Положението на българския народ под турско робство. Документи и материали. София, 1953.

13. *Тодорова М.* Подбрани извори за историята на балканските народи XV–XIX век. София, 1977.
- 14 Турски извори за българската история (ТИБИ). Т. 6. София, 1977.
15. Турски извори за българската история (ТИБИ) Т. 3. София, 1972.

## Литература

1. *Агаев А.* Женщина по исламу и в исламе. Тифлис, 1901.
2. *Алексиев Б.* Родопско население в българската хуманитаристика // Мюсюлманските общности на Балканите и в България. Исторически ескизи. София, 1997. С. 57–112.
3. *Андреев М.* Българско обичайно право. София, 1979.
4. *Андреев М.* Българското обичайно право и неговото развитие през последните десетилетия на турското иго // Исторически преглед. 1956, № 5. С. 58–71.
5. *Анишатов Ю. П.* Черногория – славянская твердыня. Жизнь общества, становление государства // История Балкан. Век Восемнадцатый. М., 2004. С. 331–339.
6. *Аствацатурян Э.Г.* Турецкое оружие в собрании ГИМа. М., 2002.
7. *Атанасов Х.* В османската периферия: общество и икономика във Видин и околността през XVIII век. София, 2008.
8. *Бабич И.Л.* Унификация права на Северном Кавказе: исторические реалии и современные тенденции // Право и глобализация: проблемы теории и истории. Труды международной научно-теоретической конференции. Санкт-Петербург, 28 ноября 2008 г. СПб., 2009. С. 303–321.
9. *Байрамова Л.К.* Ориентализмы в лексике и фразеологии болгарского языка (в сопоставлении с татарским языком). Казань, 2007.
10. *Бартольд В.* Первоначальный ислам и женщина // Академик В.В. Бартольд. Собрание сочинений. Т. VI. Работы по истории ислама и арабского халифата. М., 1966. С. 648–651.
11. *Бартольд В.* Турция, ислам и христианство // Академик В.В. Бартольд. Собрание сочинений. Т. VI. Работы по истории ислама и арабского халифата. М., 1966. С. 413–432.
12. *Бартон Э.* Повседневная жизнь англичан в эпоху Шекспира. М., 2005.

13. *Белдичану Н.* Организация на Османската империя (XIV–XV в.) // История на Османската империя (под ред. Р. Мантрана). София, 1999; С. 129–149.
14. *Бенда-Бекман фон К.* Зачем беспокоиться о правовом плюрализме? Вопросы изучения и осуществления политики правового плюрализма // Обычное право и правовой плюрализм. (Материалы XI Международного конгресса по обычному праву и правовому плюрализму, август 1997 г. Москва). М., 1997. С. 9–13.
15. *Бенда-Бекман фон К.* Правовой плюрализм // Человек и право. Книга о летней школе юридической антропологии (г. Звенигород, 22–29 мая 1999). М., 1999. С. 8–22.
16. *Бернштейн С.Б.* Болгарско-русский словарь. М., 1986.
17. *Бобровников В.О.* Российские мусульмане после архивной революции: взгляд с Кавказа и из Болгарии // Мусульмане в новой имперской истории. М., С. 80–103.
18. *Бобчева Л., Димитров Стр.* История на град Толбухин. София, 1967. С. 61–62.
19. Большая иллюстрированная энциклопедия древностей. Прага, 1983.
20. Българския шестнадесети век // Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век). София, 1996.
21. *Бычков Ю.Е.* Черногория: от прошлого к настоящему. Страницы истории Черногории и Российско-черногорских отношений. М., 2008.
22. *Вагабов М.В.* Ислам и женщина. М., 1968.
23. *Валева Е.Л.* Государственная политика Болгарии в отношении турецкой этнической общности // Славянский альманах. 2012. М., 2013. С. 292–308.
24. *Велков А.* Видове османотурски документи. Принос към османотурската дипломатика. София, 1986.
25. *Велков А.* Колекцията «Сиджили» от Национална библиотека в София като исторически извор // Из практиката на османската канцелария. Сборник материали от международната конференция «Османски

- регистри – извор за историята на Балканите». София, 23 октомври 2009. София, 2011. С. 13–65.
26. *Венедиктова К.* Синове на Абдулах // Български фолклор. 1996. Кн. 3–4. С. 4–20.
27. *Витол А.В.* Османская империя в 18 веке. М., 1987.
28. *Генчев Н., Георгиева Цв.* Българското общество и неговата структура през XV–XVII век // История на България. Т. 3. София, 1999. С. 173–191.
29. *Георгиева Ц.* Пространство и пространства на българите. XV–XVII век. София, 1999.
30. *Георгиева Ц.* Развитие и тенденции на проучванията върху историята на българския народ през XV–XVII в. // България през XV–XVIII в. Историографски изследвания. Т. I. София, 1987. С. 11–39.
31. *Георгиева Ц.* Християнство и ислямът в българското средновековие // Българското общество XV–XVIII век. София, 1999.
32. *Герова Д., Духтева П.* Българката. София, 1973.
33. *Гиргас В.* Права християн на Востоке по мусульманским законам. Санкт-Петербург, 1865.
34. *Гогиберидзе Г.М.* Исламский толковый словарь. Ростов-на-дону, 2009.
35. *Горина Л.В.* Профессор Марин Дринов о болгарской народности в Османской империи // Дриновский сборник. Т. 4. София–Харьков, 2011. С. 7–17.
36. *Градева Р.* Българи и турци, XV–XVIII в. // Представата за «другия» на Балканите. София, 1995. С. 47–54.
37. *Градева Р.* За правни компетенции на кадийския съд през XVII в. // Исторически преглед. 1993. № 2. С. 98–119.
38. *Градева Р.* Кадийският съд в българските земи (1518 в.) // Българското общество XV–XVIII век. София, 1999.
39. *Градева Р.* Налагането на кадийската институция на Балканите и мястото ѝ в провинциалната администрация (XIV– начало на XVI в.) // Балканистика. Т. 3. София, 1989. С. 33–52.

40. Грозданова Е. Андреев Ст. За и против хрониката на поп Методи Драгинов – без пристрастия и предубеденост // *Rhodorica*. № 1–2, 2002. С. 465–479.
41. Грозданова Е. Българската народност през XVII век. Демографско изследование. София, 1989.
42. Грозданова Е. Българската османистика на граница между две столетия – приемственост и обновление // *Исторически преглед*. 2005. № 1–2. С. 98–156.
43. Грозданова Е. Българската селска община през XV–XVIII век. София, 1979.
44. Грозданова Е. Османское государство и общинное самоуправление болгар в XV–XVIII вв. // *Средневековый Восток: история, культура, источниковедение*. М., 1980.
45. Грозданова Е. Ролята на традиционата селска община за опазване на българската народност и народностното самосъзнание // *Българската нация през възраждането*. София, 1980.
46. Грозданова Е. Современное состояние и перспективы болгарской османистики (1999–2009 гг.) // *Османский мир и османистика. Сборник статей к 100-летию со дня рождения А.С. Тверетиновой (1910–1973)*. М., 2010. С. 57–74.
47. Грозданова Е. Форми на представителство на различни териториални, професионални, религиозни и етнически общности под османска власт // *Представата за «другите» на Балканите*. София, 1995. С. 81–90.
48. Груев М. Кальонски А. Възродителният процес. Мюсюлманските общности и комунистическият режим. София, 2008.
49. Грунина Э.А. Учебное пособие по османско-турецкому языку. М., 1988.
50. Гузев В.Г. Староосманский язык. М., 1979.
51. Гълъбов Г. Мюсюлманско право с кратък обзор върху историята и догмите на исляма. София, 1924.

52. *Гълъбов Г.* Османотурски текстове. Помогало за изучаване на османотурски език. София, 1965.
53. *Гълъбов Г.* Помогало за изучаване на турски език по арабската азбука. София, 1952.
54. *Гълъбов Г.* Турска граматика. София, 1949.
55. *Джераси Р.* Окно на Восток: империя, ориентализм, нация и религия в России. М., 2013.
56. *Димитров Стр.* Българската народност през XV–XVII век // Изследвания в чест на чл.-кор. професор Страшимир Димитров. София, 2001. С. 14–46.
57. *Димитров Стр.* Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV–XVII в. // Родопски сборник. Т. 1. София, 1965. С. 63–114.
58. *Димитров Стр.* Някои проблеми на етническите и ислямизационно-асимиляционните процеси в българските земи през XV–XVII век // Проблеми в развитието на българската народност и нация. София, 1988.
59. *Димитров Стр.* Примикюри в Родопите през XVI век // Родопика. 1998. Кн. 1, С. 123–133.
60. *Димитров Стр.* Занаяти и търговия в София през XVIII век // София през вековете. Т. I. София, 1989. С. 95–112.
61. *Димитров Стр.* Скритото християнството и ислямизационните процеси в Османската държава // Исторически преглед, 1987. № 3. С. 18–33.
62. *Димитров Стр.* Фетви за искореняване на българската християнска мирогледна система сред помохаммеданчените българи // Векове. 1987. № 2. С. 27–40.
63. *Димитров Стр.* Ще имаме ли научни позиции по проблемите на ислямизацията и съдбините на българите мохамедане? // Rhodopica. 1999. № 1. С. 131–147.
64. *Драганова С.* Мека и Медина в българския османски архив // Из живота на европейските провинции на Османската империя през XV–XIX век.

- Зборник изследвания в памет на проф. д.и.н. Е. Грозданова. София, 2016. С. 10–527.
65. *Дринов М.* Български летописен разказ от края на XVII век (като градивце за историята на българския език) // Периодично списание за българското книжовно дружество в Средец. Кн. III. Средец, 1882. С. 1–19.
66. *Дринов М.* Историческо осветление върху статистиката на народностите във источната част на Българското Княжество // Периодическо списание на Българското книжовно дружество в Средец. № 7. 1884. С. 1–24.
67. *Дринов М.* К. Иречек. Българска история. (Писмо до дружеството) // Съчинения на М. Дринова. Т. III. София, 1915. С. 234–246.
68. *Дулина Н.А.* Основы османского землевладения (XV в. – 858 г.) // Частная собственность на Востоке. М., 1998.
69. *Еремеев Д.Е.* Этногенез турок. М., 1971.
70. *Етнически и културни пространства на Балканите. Част 1. Миналото-исторически ракурси.* София, 2008.
71. *Желязкова А.* Все още ни грози тоталитарното съзнание, болшевишкото мислене, което е в нас самите // Историците – за истината, за насилията, за себе си. София, 1994. С. 115–127.
72. *Желязкова А.* Некоторые аспекты распространения ислама на Балканском полуострове в XV–XVIII вв. // Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы. М., 1986. С. 103–116.
73. *Желязкова А.* Проблемът за достоверността на някой домашни извори, трайно залегнали в българската историография // Социологически преглед. 1990. № 3. С. 63–72.
74. *Желязкова А.* Разпространение на исляма в западнобалканските земи под османска власт. XV–XVIII век. София, 1990.
75. *Желязкова А.* Формиране на мюсюлманските общности и комплексите на Балканската историография // Мюсюлманските общности на Балканите и в България. Исторически ескизи. София, 1997. С. 11–56.

76. *Журавский А.В.* Введение в ислам: 12 лекций для проекта Магистерия. М., 2019.
77. *Захариев С.* Географско-историкостатистическо описание на Татарь-Пазарджишката каза. Пазарджик, 1970.
78. *Златарски В.Н.* Нова политическа и социална история на България и на Балканския полуостров. София, 1921.
79. *Иванов Й.* София през турско време – Юбилейна книга из град София 1878–1928. София, 1928.
80. *Иванова Св.* Градски живот (XV – 1 пол. XVIII в.) // Българското общество XV–XVIII век. София, 1999.
81. *Иванова Св.* Институтът на колективната отговорност в българските градове през XV–XVIII в. // Исторически преглед. 1983. № 1. С. 33–44.
82. *Иванова Св.* Историята и съвременното състояние на колекция сиджали в ориенталския отдел на НБКМ // Известия на Държавните архиви. Т. 74, 1994. С. 3–32.
83. *Иванова Св.* Каквото повелява законът съпружески. Съдебно третиране на брачните проблеми на християнките у нас през XVI–XVIII в. // Граници на гражданството: Европейските жени между традицията и модерността. София, 2001. С. 30–62.
84. *Иванова Св.* Мюсюлманки и християнки пред кадийския съд в Румелия през XVIII в.: брачни проблеми // Исторически преглед. 1992. № 10. С. 76–87.
85. *Иванова Св.* Османските кадийски дефтери. Наблюдения върху колекция «Сиджали» на Националната библиотека в София // Из практиката на османската канцелария. Сборник материали от международната конференция «Османски регистри – извор за историята на Балканите». София, 23 октомври 2009. София, 2011. С. 85–105.
86. *Иванова Св.* Преди да се ради българският миллет // Държава & църква – църква & държава в българската история. София, 2006.

87. *Иванова Св.* Софиянецът през XV–XVII век // София – 120 години столица: Юбилейна книга. София, 2000. С. 158–169.
88. *Йонов М.* Европа отново открива българите (Българите и българските земи през погледа на чужди пътешественици XV–XVIII в.). София, 1980.
89. *Иречек К.* История болгар. Одеса, 1878.
90. *Иречек К.* Пътувания по България. София, 1974.
91. История на България. Т. II. XV–XIX в. София, 1999.
92. История Османского государств, общества и цивилизации. Т 1. М., 2006.
93. *Ихчиев Д.* Исторически принос за «войганите» при турската власт от 1374 год дори до 1839 год след р. Хр. – до Танзимата // Периодическо списание на Българското книжовно дружество в София. 1905. № 67. С. 705–742.
94. *Ихчиев Д.* Материали за история ни под турско робство // Известия на Историческо дружество в София. Книга 1. София, 1905.
95. *Ихчиев Д.* Турските документи на Рилския манастир. София, 1910.
96. *Ихчиев Д.* Ценен исторически паметник по борба за освобождението от турското робство на южни славяни // Българска сбирка. 1904. № 13. С. 171–176.
97. *Иширков А.* Град София през XVII век. София, 1912.
98. *Кацунов В.* Народностно съзнание и самосъзнание на българите през 15–17 в. // Българското общество през 15–18 век. София, 1999. С. 57–106.
99. *Кил М.* Разпространение на исляма в българското село през османската епоха (XV–XVIII в.): Колонизация и ислямизация // Мюсюлманската културата по българските земи. Изследования. София, 1998. С. 82–101.
100. *Кицикис Д.* Османская империя // На перекрестке цивилизаций. М., 2006.
101. *Ковачев Р.* Нахията Хоталич в началото на XVII век – селища, населения, елементи от стопанското развитие // Изследования в чест на чл.-кор. Професор Стр. Димитров. София, 2001. С. 260–285.

102. *Ковлер А.И.* Антропология права и правовой плюрализм (права человека и права народов) // Олень всегда прав. Исследования по юридической антропологии. М. 2003. С. 24–50.
103. *Колев В.* Отново за термина «турско робство» // История. Vol. 23, 2015. № 2. С. 170–179.
104. *Круз Р.* За пророка и царя. Ислам и империя в России и центральной Азии. М., 2020.
105. *Кулланда М.* Османский ятаган // Восточная коллекция. № 4(15) 2003. С. 111–116.
106. *Лаптева Л.П.* История славяноведения в России в XIX в. М., 2005.
107. *Леонтьева А.А.* Имущественные и межконфессиональные отношения в болгарских землях XVII – начала XIX вв. по материалам хюджетов // Вестник славянских культур. 2014. № 4(34). С. 22–27.
108. *Леонтьева А.А.* Наследственные протоколы кадийского суда XVII – начала XIX века в болгарских землях // Славяноведение. 2015. № 1. С. 65–70.
109. *Леонтьева А.А.* Представительство женщин разных конфессий в шариатском суде: равенство прав и различие возможностей // Историкислависты МГУ. Кн. 9: В.А. Тесемников. Исследования и материалы, посвященные 75-летию со дня рождения В.А. Тесемникова. М., 2013. С. 29–35.
110. *Лори Б.* Разсъждения върху историческите мит «Пет века ни кляха» // Историческо бъдеще. 1997. № 1. С. 92–99.
111. *Макарова И.Ф.* Болгарский народ в XV–XVIII вв. М., 2005.
112. *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. 161–171.

113. *Макарова И.Ф.* Кризис османской военно-ленной системы (социально-экономическое развитие болгарских земель в XVIII веке // История Балкан. Век Восемнадцатый. М., 2004. С. 230–248.
114. *Макарова И.Ф.* На пути к феодальной анархии (болгары под властью турецкого султана) // История Балкан. Век восемнадцатый. М., 2004. С. 248–266.
115. *Макарова И.Ф.* Проблема этногенеза евреев в болгарских землях и особенности межэтнического взаимодействия в XV–XVII вв. // Славяне и их соседи. Выпуск 5. Еврейское население в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе. Средние века-Новое время. М., 1994. С. 114–122.
116. *Макушев В.* Болгария под турецким владычеством, преимущественно в XV и XVI веках // Журнал министерства народного просвещения. 1872. № 10. Ч. 163. С. 286–329.
117. *Макушев В.В.* История болгар в труде К. Иречека // ЖМНП. 1878. № 4. (Ч. 166). С 239–296; № 5, (Ч. 167). С 52–109.
118. *Мантран Р.* Османската държава през XVIII в.: натискът на Европа // История на Османска империя. София, 1999.
119. *Марушиакова Е. Попов В.* Цигани в източна Европа. Курс лекции. София, 2012.
120. *Матанов Х.* Православната църква в българските земи през XV–XVII вв. // Държава&църква – църква&държава в българската история. София, 2006. С. 121–125.
121. *Матковски Ал.* Грагански бракове и разводи на християни в Македонија и на Балканскиот полуостров во време на турското владеење // Гласник на Институтот за национална историја. Скопје. 1973. № 3. С. 83–118.
122. *Машанов М.* Мухаммеданский брак в сравнении с христианским браком, в отношении их влияния на семейную и общественную жизнь человека. Казань, 1876.

123. *Мейер М.С.* Новые публикации материалов османских архивов // «У времени в плену». Памяти С.С. Цельникера. М., 2000. С. 90–98.
124. *Мейер М.С.* Новые тенденции в социально-политической жизни Османской империи в XVII–XVIII вв. (на примере института кетхуды) // Государственная власть и общественно-политические структуры в арабских странах: история и современность. М., 1984.
125. *Мейер М.С.* О соотношении светской и духовной власти в Османской политической системе в XVI–XVIII вв. // Ислам в истории народов Востока. М., 1981. С. 51–62.
126. *Мейер М.С.* О состоянии денежной системы Османской империи (по донесениям российского резидента в Стамбуле А.А. Вешнякова) // Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины. Вып. 2. М., 1994. С. 248–261.
127. *Мейер М.С.* Османская империя в XVIII в. Черты структурного кризиса. М., 1991.
128. *Мейер М.С.* Особенности демографических процессов в Османской империи XV–XVI веков и их социально-экономические последствия // Демографические процессы на Балканах в Средние века. Калинин, 1984. С. 3–27.
129. *Мейер М.С.* Особенности экономической жизни городов Османской империи в XVI–XVIII вв. // Зарубежный Восток. Вопросы экономической истории города. М., 1990. С. 5–33.
130. *Миланова А.* Жените в Османската империя през погледа на една западноевропейска: произведения на лейди Мери Монтегю // История. Vol. 23. N 5. 2015. С. 504–514.
131. *Миллер А.Ф.* Турция. Актуальные проблемы новой и новейшей истории. М., 1983.
132. *Минков А.* Образът на доброволния обръщенец в исляма в периода 1670–1730 според молбите “късве бахасъ”. Опит за просопографско изследване // Балкански идентичности. Т. III. София, 2003. С. 98–129.

133. *Минкова Л.* Переписка Викентия В. Макушева с Марином Ст. Дрино-вым 1869–1878 // Bulgarian Historical Review. № 1–2, 1981. С. 180–213.
134. *Миятев П.* Турецкие эпитафические памятники как источники по истории культуры болгарских земель XIV–XIX вв. // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. Т. II. М., 1969. С. 180–193.
135. *Мутафова К.* Доброволните помюсюлманчивания в Османската империя през последната четврт на XVII – 30-те години на XVIII век // Етнически и културни пространства на Балканите. Сборник в чест на проф. Цветана Георгиева. Част. 1. Миналото – исторически ракурси. София, 2008. С. 340–381.
136. *Мутафчиева В.* Аграрните отношения в Османската империя през XV–XVI в. София, 1962.
137. *Мутафчиева В.* Кърджалийско време. София, 1977.
138. *Мутафчиева В.* Някои расъждения относно расъжденията на Бернар Лори върху историческия мит «Пет века ни клаха» // Историческо бъдеще. 1997. № 2. С. 75–81.
139. *Мухаметзарипов И.А.* Применение норм мусульманского наследственного права в Российской империи в конце XVIII–XX века // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. № 123. СПб., 2010. С. 96–100.
140. *Недков Б.* Ориенталистика в Софийска народна библиотека. Годишник на библиографския институт. София, 1947.
141. *Недков Б.* Осmano-турска дипломатика и палеография. Т. 2. София, 1972.
142. *Недков Б.* Осmano-турска дипломатика и палеография: Т. 1. София, 1966.
143. *Нофаль И.* Курс мусульманского права, читанный в 1884–85 гг. в учебном отделении восточных языков при азиатском департаменте. Вып. 1. О собственности. СПб., 1886.

144. Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XV–XVI вв. М., 1984.
145. Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XVII в. Ч. 1. М., 1998; Ч. 2. М., 2001.
146. Очерки истории исламской цивилизации. Т. 1, 2. М., 2008.
147. *Панова С.* Еврейска община в българските земи през XVI–XVIII в. // Проучвания за история на еврейското население в българските земи, XV–XIX вв. София, 1980. С. 21–35.
148. *Панченко К.А.* Ближневосточное православие под османским владычеством. Первые три столетия. 1516–1831. М., 2012.
149. *Паскалева В.* Българката през Възраждането. София, 1964.
150. *Петров П.* Предизвикан отговор // Исторически преглед. № 2. 1977. С. 105–109.
151. *Петров П.* Съдбоносни векове за българската народност, края на XIV век – 191 година. София, 1975.
152. *Петросян Ю.А.* Османская империя. М., 2012.
153. По следите на насилие. София, 1987.
154. *Полимирова М.* Женският свят в Самоков през XIX в. (християнки, мюсюлманки и еврейки заедно) // Общуване с изтока. Юбилеен сборник, посветен на 60-годишнината на С. Кендерова. София, 2007. С. 204–213.
155. Поместные православные церкви. М., 2004.
156. *Потин В.М.* Монеты. Клады, Коллекции. (Очерки нумизматики). СПб., 1993.
157. Правила Святых Апостол и Святых Отец с толкованиями М., 2000 (репринт издания 1876 года).
158. *Протич А.* Денационализиране и възраждане на нашето изкуство от 1393 до 1879 г. // България. 1000 години. 927–1927. Т. 1. София, 1930.
159. *Пушкарева Н.Л.* Предмет и методи изучения «истории повседневности» // Этнографическое обозрение. 2004. № 5. С. 3–19.

160. *Първева С.* Обладяване и организация на аграрното пространство в града през XVII в. // *Контрасти и конфликти «зад кадр» в българското общество през XV–XVIII вв.* София, 2003.
161. *Първева Ст.* Земята и хората през XVII – първите десетилетия на XVIII век. Овладяване и организация на аграрното и социалното пространство в Централните и Южните Балкани под османска власт. София, 2011.
162. *Радушев Е.* Аграрните институции в Османската империя през XVII–XVIII в. София, 1995.
163. *Радушев Е.* Демографски и етнорелигиозни процеси в западни Родопи през XV–XVIII век (Опит за преосмисляване на устойчиви историографски модели) // *Историческо бъдеще.* 1998. № 1. С. 46–89.
164. *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., 2003. С. 145–160.
165. *Радушев Е.* Помаците. Християнство и ислям в Западните Родопи с долината на р. Мяста. XV – 30-те години на XVIII в. Ч. I. София, 2005.
166. *Радушев Е.Р.* Место вооруженных сил в структуре османской феодальной системы на Балканах // *Османская империя: государственная власть и социально-политическая структура.* М., 1990, С. 97–118.
167. *Радушев Е.* Смисълът на историографските митове за ислямизацията // *Балкански идентичности. Част III.* София, 2003. С. 152–197.
168. *Сафонов А.А.* Внутренняя Македония в составе османской империи: социальная история локальных групп (конец XIV – начало XVII в.). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2011.
169. *Сафонов А.А.* Османская административно-правовая система на Балканах (XV–XVIII века) // *Историко-правовые проблемы: новый ракурс.* Вып. 5. Курск., 2012. С. 121–133.
170. *Словарь русского языка XI–XVII вв.* Вып. 11. М., 1986.

171. *Смилянская И.М.* Социально-экономическая структура стран ближнего Востока на рубеже нового времени. М., 1979.
172. *София древна и млада.* София, 1980.
173. *Стайнова М.* Ислам и исламская религиозная пропаганда в Болгарии // Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы. М., 1986. С. 83–102.
174. Стокхолмският синдром в османистиката или търсене на верен подход към историята. Интервю с проф. Елена Грозданова, ст.н.с. I ст. д.и.н., Институт по история БАН. <http://lib.sudigital.org/record/18919/files/SUDGTL-MAGAZ-2012-002.pdf> (дата обращения 13.09.2015). С. 2–9.
175. *Стоянов В.* Личните имена и прозвището «Абдуллах» в османотуските документи // Исторически преглед. 1986. № 1. С. 51–57.
176. *Сюкюляйнен Л.Р.* Структура мусульманского права // Мусульманское право. (Структура и основные институты). М., 1984. С. 20–37.
177. *Сюкюляйнен Л.Р.* Мусульманское право в правовых системах стран Арабского Востока // Государство и право в развивающихся странах. М., 1976.
178. *Сюкюляйнен Л.Р.* Мусульманское право. М., 1986.
179. *Тверитинова А.С.* Аграрный строй Османской империи XV–XVII вв. Документы и материалы. М., 1963.
180. *Тодоров И.* Летописният разказ на поп Методи Драгинов // Старобългарска литература. 1984. № 16. С. 56–79.
181. *Тодоров Н.* Балканский город XV–XIX вв. М., 1976.
182. *Тодоров Н.* Еврейското население в балканските провинции на Османската империя през XV–XIX вв. // Проучвания за историята на еврейското население в българските земи XV–XIX вв. София, 1980.
183. *Тодоров Н.* За демографско състояние на Балканския полуостров през XV–XVI век // Годишник на Софийския университет. Философско-исторически факултет. Т. 53. София, 1969. С. 193–232.

184. *Тодоров Н.* Социальные структуры на Балканском полуострове // История человечества. Т. V (XVI–XVIII века). М., 2004. С. 212–214.
185. *Тодорова М.* Ислямизацията като мотив в българската историография, литература и кино // Изследвания в чест на чл.-кор. Професор Страшимир Димитров. Част I. София, 2001. С. 369–391.
186. *Тодорова М.* Структура, на населението, брачност, семейство и домакинство на Балканите. Исторически преглед. 1983. № 4. С. 85–99.
187. *Тодорова О.* Енорията на Централните Балкани през османската епоха – поглед «отвътре»: православният свещеник и неговото паство през призмата на един свещенически разказ от средата на XVII век // Из живота на Европейските провинции на Османската империя през XV–XIX век. Сборник изследвания в памет на проф. д.и.н. Е. Грозданова. София, 2016. С. 636–676.
188. *Тодорова О.* Жените в София през 70-те години на XVII в. (по данни на един регистр в наследственни описи) // Исторически преглед. 1996. № 3. С. 3–40.
189. *Тодорова О.* Жените от Централните Балкани през Османската епоха (XV–XVII век). София, 2004.
190. *Тодорова О.* Консумация на алкохол като част от историята на нравите през довъзрожденската епоха // Исторически преглед. № 5–6. 2004. С. 137–157.
191. *Тодорова О.* Някои въпроси на женския статут през XV век. (върху материал от българските земи) // Българския шестнадесети век. София, 1996. С. 103–126.
192. *Тодорова О.* Православната църква и българите XV–XVIII век. София, 1997.
193. *Тодорова О.* Еволюция християнских взглядов на смешанные браки (христиан с мусульманами) в XV–XVIII вв. // Bulgarian Historical Review. 1991. № 1. С. 46–62.
194. *Фадеева И.Л.* Концепция власти на Ближнем востоке. М., 2001.

195. *Фадеева И.Л.* Еврейские общины в Османской империи. Страницы истории. М., 2012.
196. *Фролова М.М.* Варна 1828–1829 гг. в воспоминаниях русских офицеров // В «интерьере» Балкан: Юбилейный сборник в честь Ирины Степановны Достян. М., 2010. С. 214–144.
197. *Хаджиниколов В.* Болгары. Очерк традиционной народной культуры. София, 1984.
198. *Хайтов Н.* Родопска история в някои статии и книги на проф. Петър Петров // Исторически преглед. № 2. 1977. С. 99–105.
199. Хидая. Комментарии мусульманского права. Перевод с английского под ред. Н.И. Гродекова. Ташкент, 1893.
200. *Хитцель Ф.* Османская империя. М., 2006.
201. *Цветкова Б.* София през XV–XVIII в. // София през вековете. Т. I. Древност, средновековие, възраждане. София, 1989.
202. *Цветкова Б.А.* Джелепкешанските регистри като исторически паметници // Известия на Народната Библиотека «Кирил и Методий». Т. XIV(XX). 1976.
203. *Шайдуллина Л.* Брак и развод по мусульманскому праву // Арабские страны. История. М., 1963. С. 203–211.
204. Шариат и суд (вещное и обязательное право). Перевод применяемого в Османской империи гражданского свода. Т. 1, 2. Ташкент, 1911–1912.
205. *Шарль Р.* Мусульманское право. М., 1959.
206. *Шенгелия Н.Н.* Османские документальные источники о народах Кавказа, хранящиеся в архивах Болгарии // Советское востоковедение. Проблемы и перспективы. М., 1988. С. 140–143.
207. *Шиваров С.* Сиджилите на Софиския шариатски съд (кратък обзор). <[http://www.nationallibrary.bg/fce/001/0038/files/obzor\\_sicili\\_sofia.pdf](http://www.nationallibrary.bg/fce/001/0038/files/obzor_sicili_sofia.pdf)> (дата обращения – 8.09.2013).
208. *Янин В.Л.* Денежно-весовые системы русского средневековья. Домонгольский период. М., 1956.

209. *Akgündüz A.* Şer'iyeye Sicilleri: mahiyeti, toplu kataloğu, ve seçme hükümler // Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı. İstanbul, 1988.
210. *Akif Erdoğan M.* Onaltıncı yüzyılda Sofya şehri // Tarih incelemeleri Dergisi. Cilt XVII, № 2. December 2002. S. 1–15.
211. *Barkan Ö.L.* Caractère religies et caractère seculier des institutions ottomanes // Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire Ottoman. Par J.-L. Bacqué-Grammont, P. Dumont. Paris, 1983. P. 11–58.
212. *Barkan Ö.L.* Essai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'Empire ottoman aux XVe et XVIe siècles // Journal of Economic and Social History of the Orient. 1957. Vol. 57. № 1. P. 9–36.
213. *Barkan Ö.L.* Osmanlı İmparatorluğunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak sürgünler // İktisat Fakültesi Mecmuası. T. XI, 1949–1950.
214. *Barkan Ö.L., McCarthy J.* The price Revolution of the Sixteenth Centure: A Turning Point in the Economic History of the Near East//International Journal of Middle East Studies. 1975. Vol. 6. P. 3–28.
215. *Bilmen Ö.N.* Hukuk-i İslâmiyye ve İstilahat-ı Fıkhıyye Kaamusu // Kur' an-ı Kerim' den cevherler. C. 2. İstanbul, 2003.
216. *Braude B., Lewis B.* (Eds.) Christians and Jews in the Ottoman Empire, 2 vols. Vol. I: The Central Lands. Vol. 2: The Arabic-Speaking Lands. New York-London. 1982.
217. *Cvetkova B.* Le service des celep et le ravitaillement en bétail dans l'Empire Ottoman (XVI–XVIII-e s) // Etudes historiques. T. III, Sofia, 1966.
218. *Devis F.* The Ottoman Lady. A social history from 1718 to 1918. New York-London. 1986.
219. Economic and Social History of the Ottoman Empire: 1600–1914. Vol. 2. Cambridge, 1997.
220. *Faruqi S.* An Economic and Social History of the Ottoman Empire: 1300–1600. Vol. 2. Cambridge 1997. P. 411–636.
221. *Faruqi S.* Approaching Ottoman History. An Introduction to the Sources. Cambridge: Cambridge University press, 1999. P. 58–59.

222. *Faroqhi S.* Osmanlı dünyasında üretmek, pazarlamak, yaşamak. İstanbul, 2008.
223. *Faroqhi S.* Osmanlı imparatorluğu tarihi. İstanbul, 2012.
224. *Faroqhi S.* Stories of Ottoman men and women. İstanbul. 2002.
225. *Faroqhi S.* Subjects of the Sultan. Culture and Daily life in the Ottoman Empire. London, 2013. P. 101–123.
226. *Goodwin J.* Lords of the horizons: a history of the Ottoman Empire. New York, 1999.
227. *Gradeva R.* Jews and Ottoman authority in the Balkans: the case of Sofia, Vidin and Rusçuk, 15<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> centuries // *Ibid.* Rumeli under the Ottomans, 15<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries: institutions and communities. İstanbul, 2004. P. 225–285.
228. *Gradeva R.* The activities of a kadi court in eighteenth-century Rumeli: the case of Hacıoğlu Pazarcık // *Oriente Moderno, Nuova serie, Anno 18(79),* Nr. 1. 1999. P. 177–190.
229. *Grozdanova E.* Bulgarian Ottoman Studies at the turn of two centuries: continuity and innovation // *Études Balkaniques.* 2005. N 3. P. 93–146.
230. *Günaltay Ş.* İslâmdan Önce Arablarda kadının durumu. Belleten. C. XV. № 59, Temmuz, 1950. S. 702–705..
231. *İnalcık H.* The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society. Indiana University Turkish Studies and Turkish Ministry of Culture Joint Series. Vol. 9. Bloomington, 1993.
232. *Ivanova S.* Hıristyan Rumeli Kadınları, Evlilik Sorunları ve Kadı Sicilleri (17. ve 18. Yüzyıllar) // *Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları. Toplumsal Cinsiyet, Kültür, Tarih. Derleyenler.* İstanbul, 2009.
233. *Ivanova S.* The divorce Between Zubaida Hatun and Esseid Osman Ağa. Women in the Eighteenth-Century Shari'a Court of Rumelia // *Women, the family and divorce law in Islamic History.* Syracuse, 1996. P. 112–125.
234. *Jennings R.C.* Loans and credit in early 17th century Ottoman judicial records the sharia court of Anatolian Kayseri // *Journal of the Economic and Social History of the Orient.* Vol. XVI. Parts II–III. Leiden, 1978. P. 168–217.

235. *Jennings R.C.* Women in early 17<sup>th</sup> century Ottoman judicial records – the sharia court of Anatolian Kayseri // *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. Vol. XVIII. Part I. Leiden, 1975.
236. *Jireček K.* Dějiny národa Bulharského. Praha. 1876.
237. *Kıprık C.* 1830 No'lu Şer'iyye Siciline Göre (1633–1644) Trabzon Toplumunda Kadın // *Trabzon Tarihi İlmi Toplantısı*. Trabzon, 2000.
238. *Laiou S.* Christian Women in an Ottoman World: Interpersonal and Family Cases Brought Before the Shari'a Courts During the Seventeenth and Eighteenth Centuries (Cases Involving the Greek Community) // *Women in the Ottoman Balkans. Gender, Culture and History*. London, 2007. P. 243–271.
239. *Lewental D.G.* Bulgaria // *Encyclopedia of Jews in the Islamic world*. Vol. 1. Leiden-Boston, 2010. P. 511–517.
240. *Mantran R.* Osmanli İmparatorluğu tarihi. C. I. Osmanli Devletinin doğusundan XVIII. yüzyılın sonuna. İstanbul, 1992.
241. *McGowan B.* The age of the ayans, 1699–1812 // *Economic and Social History of the Ottoman Empire:1600–1914*. Vol. 2. Cambridge, 1997. P. 637–759.
242. *Merry S.E.* Legal Pluralism // *Law and Society Review*. 1988. Vol. 22. No 5. P. 869–896.
243. *Minai N.* Women in Islam. Tradition and transition in the Middle East. London, 1981.
244. *Ortaylı İ.* Anadolu'da XVI. yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler // *Osmanlı araştırmaları*. I. (The journal of Ottoman studies, I). İstanbul. 1991. S. 33–40.
245. *Ortaylı İ.* Osmanlı toplumunda aile. İstanbul, 2009.
246. *Osmanlı devleti ve medeniyeti tarihi*. Edit. E. Ihsanoğlu. İstanbul, 2001.
247. *Provincial Elites in the Ottoman Empire*. Rethymno, 2005.
248. *Rapoport Y.* Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society. Cambridge, 2005.
249. *Redhous yeni türkçe-ingilice sözlük*. İstanbul, 1986.

250. *Şahin İ.* Some New Aspects of the social and Economic development of a Balkan city: sixteen century Sofia // Prof., dr. Mehmet İpşirli Armağanı Osmanlı'nın izinde. Cilt. 2. S. 453–464.
251. *Skendi S.* Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans // Balkan cultural studies. New York, 1980. P. 233–257.
252. *Skendi S.* Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans // Slavic Review, Vol. 26, No. 2 (Jun., 1967). P. 227–246.
253. *Todorova M.* Balkan family structure and the europien pattern. Demographic developments in Ottoman Bulgaria. Washington, 1993.
254. *Turan A.* 1815 numarali Trabzon şer'ıye siciline göre hukuki hayatta kadın (1554–1558) // İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi Özel Sayı Cilt:1 Yıl 2015. S. 379–428.
255. *Wiebke W.* Kobieta w islamie. Z niem. przeł. Janina Szymańska. Warszawa, 1982.
256. *Zajączkowski A., Reychman J.* Zarys dyplomatyki osmańsko-tureckiej. Warszawa, 1955.
257. *Zhelyazkova A.* Islamisation in the Balkans as a Historiographical Problem: the Southeast-European Perspective // The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography. BRIL L., 2002. P. 223–266.
258. *Zirojević O.* Biljni I stočni fond u vreme turske vladavine // Из практиката на османската канцелария. Сборник материали от международната конференция «Османските регистри – извор за историята на Балканите». София, 23 октомври 2009. София, 2011. С. 154–160.