

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

МАКАРЕВИЧ АНТОНІНА СЕРГІЇВНА

УДК 94(560):316.422:2-463“16”

ДИСЕРТАЦІЯ

**ТРАНСФОРМАЦІЯ ІНСТИТУТУ ВАКФУ В ОСМАНСЬКІЙ ІМПЕРІЇ
XVI СТОЛІТТЯ**

07.00.02 – всесвітня історія

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

А. С. Макаревич

Науковий керівник
Ставнюк Віктор Володимирович,
доктор історичних наук, професор

Київ – 2018

АНОТАЦІЯ

Макаревич А. С. Трансформація інституту вакфу в Османській імперії XVI століття. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук за спеціальністю 07.00.02 «всесвітня історія». – Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Міністерство освіти і науки України; Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Міністерство освіти і науки України, Київ, 2018.

Благодійність – надзвичайно давній інститут, наявний у тій чи тій формі в усіх культурах. Осмислення і вивчення мусульманського благодійного інституту вакфу, який існував в Османській імперії і який було відроджено у Турецькій Республіці, є необхідними для розуміння засад турецької культури. В українському суспільстві переважає сприйняття історії Османської імперії як винятково мілітаризованої держави. Забуваються або й умисно відкидаються приклади благодіянь, інтелігентності і доброчинності османських правителів, які інвестували не лише у власне спасіння, а й у процвітання своєї держави в багатьох проявах.

Дослідження османських вакфів для історії України є актуальним, адже значна частина території сучасної України перебувала у складі Османської імперії, себто у зоні безпосереднього політичного та культурного впливу османців. Діалог між народами, які проживали на територіях України й Османської імперії, був тривалим і плідним. Про це свідчать численні культурні запозичення, які проникли в українську культуру і до сьогодні зустрічаються на вітчизняних теренах.

Метою дослідження є аналіз вакфу в процесі його становлення, суспільно-правової інституціалізації та трансформації в Османській імперії XVI століття. Комплексне вивчення джерел, опрацювання відповідної наукової літератури і

застосування обраних методів дослідження забезпечили вирішення завдань, визначених у роботі.

Було встановлено, що вивчення вакфів Османської імперії розпочалося на межі XIX–XX століть. Відтоді історіографія з цієї теми поповнилась розвідками, в яких висвітлено різні періоди становлення і розвитку вакфу. Найбільший пласт історичної літератури із зазначеної тематики належить турецьким ученим, які тривалий час плідно працювали над вивченням османських джерел, введенням їх у науковий обіг, а також залученням вакфів до кола проблем, ключових для розвитку османської цивілізації.

Турецькі історики розробили методи вивчення мусульманського інституту вакфу та приділили значну увагу проблемам генези і подальшого розвитку османських вакфів. Основною рисою робіт, яка притаманна турецькій історіографії, є критичний аналіз джерел і комплексне осмислення історичних фактів. Пожвавлення у вивченні історії вакфів відбулося у 1970-х роках. З того часу постійно формуються нові погляди на вивчення вакфів, які інтенсифікують перебіг досліджень різних проблем галузі.

Надбанням турецької історіографії є використання цивілізаційного підходу у дослідженні вакфів, що засвідчує значущість і впливовість цього соціального інституту. Силами турецьких істориків проблему вакфів було поставлено в центр розвитку османської цивілізації, віднесено до визначальних її явищ. Наукова спільнота Туреччини висунула важливу ідею, що саме соціальні інститути Османської імперії протягом шести століть дали змогу контролювати високий рівень соціального спокою всередині країни. В Україні дослідження вакфів розпочалось у XXI столітті завдяки представникам історичної науки, археології, юриспруденції.

Дослідженням османських вакфів активно займаються західні османісти. Більшість праць зосереджені на розгляді вакфу в мусульманському та османському праві, аналізі соціально-економічних засад цього інституту.

Протягом кількох десятиліть обговорюється виникнення вакфу, а також чинники, які вплинули на цей процес. Дискусійним лишається питання щодо запозичення ідеї вакфу з візантійської традиції. Встановлено, що за період дослідження вакфу накопичилося чимало праць, присвячених вивченню його різних аспектів. Проте трансформація інституту вакфу в Османській імперії XVI століття не стала центральною темою окремих наукових досліджень.

Основу джерельних свідчень, використаних у роботі, становлять релігійні тексти мусульман (Коран, Сунна), праці представників сунітських мазгабів (правова школа ісламу, яка займалась адаптацією коранічних норм до умов життя), перський судєбник «Книга тисячі судових рішень», султанські законодавчі акти канун-наме, жалувані грамоти, реєстри земельних володінь, реєстри вакуфних володінь, вакуфні грамоти тощо.

За влучним висловленням турецького історика Тімура Курана, вакф – це благодійна установа, заснована відповідно до ісламських законів живим чоловіком або жінкою для надання послуг соціального призначення на необмежений термін. Результати досліджень дали змогу встановити, що структура, мета заснування та порядок створення вакфів були запозичені арабомусульманами з перських благодійних фондів «для душі». Ісламом було перепрацьовано досвід більш давніх цивілізацій, який стосується зокрема і благодійності, і викладено у доступній для суспільства формі. На створення вакфу вплинули також норми звичаєвого права на території Аравії, що у пізніший час було закріплено у релігійній практиці мусульманства. Однією з таких рис, яка вирізняє вакф серед інших благодійних інститутів, є його здатність задовольняти потреби суспільства, незважаючи на етнічну або релігійну належність.

Державні потреби османців спонукали до пристосування мусульманських інститутів, серед яких був вакф. Потрібно враховувати вплив тюркської кочової традиції на процес розбудови османської держави загалом, а також на

формування її окремих інститутів. З огляду на цю причину вакф в Османській імперії не міг бути копією традиційного мусульманського вакфу, положення про який записано у Сунні. Окрім тюркського елемента, свій відбиток лишила перська традиція. Схожість іранських фондів «для душі» та мусульманського вакфу не викликає сумнівів і вказує на запозичення цього інституту арабами після завоювання Ірану у VII столітті. В історіографії тривалий час обговорюють вплив візантійської традиції на формування інституту вакфу в Османській імперії. Зіставлення візантійських і османських благодійних установ наводить на висновок, що від візантійської практики було перейнято ідею будувати вакфи у вигляді великих комплексів із надання безкоштовних послуг суспільству.

Організаційна процедура вакфів формувалась у XIV столітті. До нашого часу збережено документ про заснування вакфу сином першого османського султана Османа принцем Орханом I, до якого було відписане селище Мекедже у Віфінії у 1324 році. Впродовж XIV–XV століть було закладено основу для стрімкого розвитку системи вакфів у XVI столітті. Цьому сприяла виважена політика османських султанів Баєзіда II (1481–1512) та Селіма I (1512–1520), які повернули колишнім власникам вакфи, вилучені султаном Мегмедом II Завойовником (1444–1446, 1451–1481).

Визначено, що поштовхом до розбудови мережі вакфів була необхідність султана зважати на потреби як мусульман, так і немусульман. Записані в Корані і Сунні настанови зобов'язують людину піклуватися про інших. У XVI столітті османські султани вели активну завойовницьку політику. До складу Османської імперії було включено нові території, населення яких сповідувало різні релігії. Ця обставина змушувала султанів вести виважену внутрішню політику і дбати про всіх підданих, незважаючи на їхню релігійну належність. На новозавойованих землях османці розбудовували вакфи з метою освоєння нових територій, османізації їх та ісламізації.

Результати дослідження доводять, що державний апарат був зацікавлений у розбудові системи вакфів. В Османській імперії вакфи будували як великі комплекси, які не лише обслуговували численних відвідувачів, а ще й залучали місцевих жителів до роботи. Окрім того, вакфи були складником османської міської архітектурної забудови. Багато пам'яток, побудованих як вакф, збереглися до наших часів і демонструють майстерність османських архітекторів. Зовнішня пишність вакфів XVI століття підкреслювала враження про велич імперії. Османці активно користувалися інститутом вакфу для утвердження своєї влади та навіть ісламізації населення на новозавойованих територіях, адже доброчинність спрямовувалася не лише на мусульман, а на усіх підданців. Це добре помітно на Балканах з переважно православним християнським населенням з греків та слов'ян.

Визначено, що економічно вакфи також були вигідними для держави. По-перше, вакфи будували коштом здобичі, яка перебувала у власності османських правителів і ватажків. По-друге, імперія економила матеріальні ресурси для освоєння нових територій і розбудови міст, а також перескладала з себе частину відповідальності на еліту. По-третє, з сільськогосподарських земель, що були передані у вакф, продовжували стягувати обов'язковий подушний податок з немусульман (гарач), десятину на користь громади (ушр) та інші податкові збори. Це значить, що державна скарбниця не зазнавала грошових втрат завдяки вакфам. Навіть більше, часто траплялися випадки, коли прибуток вакфів ішов не на своє утримання, а до імперської скарбниці.

Таким чином, вакф в Османській імперії XVI століття мав низку своїх особливостей, а також значно відрізнявся від мусульманського зразка Аравії. Ісламом закладено філантропічну мету діяльності вакфів на благо мусульманської общини, процедуру й умови заснування вакфів. Османська імперія, яку населяли люди різного віросповідання й національної приналежності, створила власну систему соціального забезпечення і балансу в

суспільстві. Основою цієї системи стали саме вакфи. Означений період є часом найвищого розквіту імперії, а також часом активної розбудови вакфів. У XVI столітті вакфи були важливою ланкою державної системи у забезпеченні потреб суспільства, освоєнні новозавойованих земель, а також слугували допоміжним чинником політики ісламізації та османізації.

Ключові слова: вакф, Османська імперія, благодійність, іслам, османізація, ісламізація.

SUMMARY

Makarevych Antonina. Transformation of Waqf in the Ottoman Empire of the XVI century. – Qualification research work as a manuscript.

Thesis for the degree of candidate of historical sciences (Ph. D.) in specialty 07.00.02 “World History” (032 - History and Archeology). – Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, 2018.

Charity is an extremely ancient institution that is presented in one form or another in all cultures. The appeal to the comprehension and study of charitable institutions of other religions and peoples is of particular relevance today. Knowledge of the Muslim Waqf charitable institute, which existed in the Ottoman Empire and which was revived in the Turkish Republic, is essential for understanding the basis of Turkish culture. In Ukrainian society incorrect perception of the history of the Ottoman Empire is predominant. The Ottoman Empire is perceived as an exclusively militarized state, which was not capable of creating highly moral institutions. We forget or deliberately reject the examples of good deeds, intelligence and nobility of the Ottoman rulers who wanted prosperity of their state over its entire territory.

The study of Ottoman waqfs for the history of Ukraine is relevant because Ottoman culture was one of the factors of its creation. Dialogue between the peoples living on the territory of Ukraine and the Ottoman Empire was a long and productive.

It is evidenced by the numerous cultural borrowing which have taken root on the Ukrainian lands within the present boundaries.

The purpose of the study was determined by Waqf analysis in the process of its formation, social legalization and transformation in the Ottoman Empire of the 16th century. To achieve the goal, research tasks were set. A comprehensive study of the sources, processing of the relevant scientific literature and application of the selected methods provided the solution of the tasks defined in the work.

It was established that the study of the Waqf of the Ottoman Empire began in the late XIX – early XX centuries. Since then, historiography on this subject has been supplemented by studies, which reflected the various periods of the formation and development of this phenomenon. The greatest layer of historical literature on this subject belongs to Turkish scientists. For several decades they have been working on the study of Ottoman sources and included waqfs to the range of problems that are dominant for the development of Ottoman civilization. Turkish historians have developed methods for studying the traditional Muslim waqf and paid considerable attention to the problems of genesis and the further development of Ottoman waqf. The main feature of the works, which is inherent in Turkish historiography, is a critical analysis of sources and a complex comprehension of historical facts. A real push in waqf studying came from the 1970s. From that time new approaches and trends in the study of waqf are constantly appears, which intensifies the process of research on various problems in the field. The big inheritance of Turkish historiography is its tendency to explore waqf from the civilizational approach and as an important and influential social institution. By the forces of Turkish historians the problem of waqf was placed at the center of the development of the Ottoman civilization and equalized with its manifestations. The scientific community of Turkey put forward an important idea that waqf was the unique ottoman social institution which provided it with an authoritative voice for international politics for six centuries and also allowed to control a high level of social calm inside the country. In Ukraine, the study of waqf

began in the XXth century thanks to representatives of history, archaeology and jurisprudence.

The basis of the sources used in the work are religious texts of Muslims (Koran, Sunnah), works of representatives of Sunni madhabs, the Persian judiciary «The Book of Thousands Judgments», Sultan legislative acts of the kanun-name, registers of land holdings, registers of waqf possessions, waqfiya.

Turkish historian Timur Kuran said about waqf the next: waqf is an unincorporated trust established under Islamic law by a living man or woman for the provision of a designated social service in perpetuity. The results of the study demonstrated that structure, purpose of creation and procedure for the waqf establishing were borrowed by Arab Muslims from the Persian charitable foundations «for the soul». Islam reworked experience of more ancient cultures and set out in an accessible form for society. The influence on the creation of waqf was also caused by the norms of customary law in the territory of Arabia. At a later time it was fixed in the religious practice of Islam. One of the features that distinguishes waqf among other charitable institutions is its multiculturalism.

The high level of religiosity of Ottoman society caused the borrowing of all Muslim institutions, among which was waqf. It is necessary to consider the strong influence of the Turkic nomadic tradition which it caused on the development of the Ottoman state and on the formation of its separate institutions. That is why waqf in the Ottoman Empire could not be a copy of the traditional Muslim waqf. In addition to the Turkic element, the Persian and Byzantine traditions of founding charitable institutions were reflected.

The organizational procedure of the waqf was formed in the beginning of the XIVth century. Sultan Orhan I (1326–1362) founded the first waqf and started their construction on the territory of the Ottoman state. During the XIVth–XVth centuries, the basis for the rapid development of the waqf system in the XVIth century was laid. This was facilitated by the balanced policy of the Ottoman sultans Baezid II (1481–

1512) and Selim I (1512–1520), who returned to the former owners their waqfs, which were seized by the sultan Mehmed the Conqueror (1444–1446, 1451–1481).

It was outlined that sultans developed waqf network to consider the needs of non-Muslims. Waqf is a legitimate Muslim institution that did not prohibit charity towards non-Muslims. The Qur'an and Sunnah are addressed to the needs of the non-Muslim population. The active conquest policy of the Ottoman sultans in the XVIth century was reinforced. Waqf helped to develop new lands and it was an instrument in the policy of osmanization and islamization.

The results of the study showed that the Ottoman state was interested in the distribution of waqfs. Thanks to the waqfs additional employment were generated, muslims and non-muslims could use the services. In addition, the waqfs were an important part of Ottoman urban architecture. A large number of monuments were built as a waqf. They have survived till nowadays and demonstrate the skills and mastery of Ottoman architects. External magnificence of waqf buildings supported the positive image of the ruling sultan and emphasized the impression of the empire's greatness.

It was determined that the waqfs gave the direct economic benefits for the state. First, the waqfs were built at the expense of the booty that was owned by the Ottoman rulers and leaders. The population received the necessary services not from the state treasury. Also Ottomans constituted a part of responsibility for the elite. Secondly, the empire saved material benefits for the development of new territories and cities due to the construction of waqfs there. Thirdly, the agricultural lands transferred to waqf were not exempt from the obligation to pay taxes (tax on non-Muslims, tithing in favor of the community and others). This means that the state treasury did not suffer from cash losses due to waqfs. Even more, there were cases when the profits of the wsaqfs went not to their maintenance, but to the imperial treasury.

Thus, the waqf in the Ottoman Empire of the XVIth century had a lot of its features, and also significantly differed from the Muslim waqf of Arabia. Islam put

the philanthropic goal of the waqf for the benefit of the Muslim community, the procedure and conditions for its establishment. The Ottoman Empire was inhabited by people of different faiths and nationalities. Ottoman state created its own system of social security and balance in a society based on waqfs. They were created at the expense of private property, they offered a lot of services for the social needs, helped in the policy of conquered lands development, its islamization and osmanization.

Key words: waqf, Ottoman Empire, charity, islam, osmanization, islamization.

ÖZET

Makarevych Antonina. XVI. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Vakıf Müessesesinin Değişimi. – Yazma.

Doktora Tezi, (Ph. D) 07.00.02 “Dünya Tarihi” (032 – Tarih ve Arkeoloji), Kiev Millî Taras Şevçenko Üniversitesi, Kiev, 2018

Vakıf, İslam medeniyetinde çok yaygın ve özel hayırsever bir müessesidir. Vakıf, İslam'ın beş şartında birini karşılıyor. Zekat üzerine farz olan herkesin, her sene fakir veya muhtaç olan insanlara veya zekat toplayıcısı memurlara verilmesi gereken sadakadır. Vakıf; İslam dünyasında en önemli tesis – cami, türbe, hamam, imaret, tekke, kervansaray, çeşme, kütüphane, hastane, medrese, han vb için için finansman ana kaynağıymış. Kısacası, vakıf İslam uygarlığının vazgeçilmez bir niteliği olmuş. Ancak, her ülkede, yerel koşullara bağlı olarak, belirli özellikler elde edilmiştir. Bu nedenle, Osmanlı İmparatorluğunun tarihinde, vakıf ana nesnelere biridir.

Vakıflar çeşitli işlevler yerine getirmişler ve hem Osmanlı devletinin yöneticileri hem de özel kişiler tarafından kurulmuş. Kapsamlı hayır kurumları sistemi, önemli kamu işlevlerini yerine getirdi ve Osmanlı devletinin neredeyse 600 yıldır geniş topraklara hükmetmesine yardımcı oldu. Osmanlı sultanının tebaaları etnik ve dini olarak farklıymış. Osmanlıya göre devlete sahip olan yönetici, yönetimde adaletli olmak ve toplumun temel taleplerini karşılamak zorundaydı. Hayır

yapan yönetenler kendi yüksek statüsü ve vesayeti göstermiş. Daha bile fazla hükümdar vakfı kurarak devlete sempati ve bağlılık uyandırmış. Vakıf kuran kişi Allaha aşkına fakir, muhtaç ve yoksullara yardım etmiş. Aynı zamanda onlar devlet tarafından bazı ayrıcalıklar ulaşılmış ve ek olarak da patrimoniyal devlet açısından kişisel mülkiyet üzerinde kontrol elinde edilmiş. Vakıf imparatorluğu için sosyoekonomik alanında güçlü bir siyasi araçtı. Böylece vakıf, imparatorluğun sınırlarını genişletmek, Osmanlı ekonomisini büyütmek, fethedilen ülkeleri İslamlaşmak ve osmanlılaşmak yardım edilmiş.

Osmanlı'da vakfın sistemi, İslam, Persler, Bizanslılar ve Avrasya göçebesi mirasının sayesinde özelmış. Osmanlı vakfın konusu çok geniştir. Bu nedenle bu tez XVI yüzyılda Osmanlı siyasî gücünün en yüksek artış dönemine odaklanmıştır. Aynı zamanda vakfın müessesesi dönüşümü yaşamış. Bu önemli bir konu henüz özel bir çalışmanın konusu olmadı.

Bu araştırma, Osmanlılar kendi ihtiyaçlarına diğer ulusların deneyim adapte etmesi; Osmanlı sultanları fethedilen gayrimüslim nüfusun vakfın sayesinde sempatisini uyandırma ve hayırsever sisteminin kurulmasını keşfeder. Çalışmada, XVI yüzyılda inşa edilen vakıf modern Ukraynanın topraklarında incelenir.

Osmanlı sultan, iktidarı tekrar onaylamak ve gayrimüslim nüfusunu bile İslamlaşmak amacıyla vakıf kullanmış. Bu, Balkanlar'da yaşayan Ortodoks Hıristiyan nüfusuyla iyi bilinmektedir. Vakıflar, hem osmanlı askeri hem de dindar yöneticilerinin ve liderlerinin mülkiyetinde yoğunlaşmış büyük bir ganimet pahasına kuruldu. Yani vakıf, Osmanlı yayılma için önemli bir araçmış. Böylece Vakıf, Osmanlı'nın genişlemesi için önemli bir araçtı. Osmanlı padişahları vakfı kurmasını teşvik ettiler. Ama vakfı kurulan kişi o kadar patrimoniyal devlette vakfa yatırım yapmaya ilgilenmişlerdir.

XVI. yüzyılda ana vakıf müessesinin değişiklikleri onun sisteminin örgütlenmesi ile ilgilidir. Osmanlı vakıf, devlet yönetim sisteminin ve öznelerin sosyal korunmasının önemli bir parçası haline geldi. XVI yüzyılda devlet tarafından

teşvik edilen vakıf sistemi aktif olarak geliştirildi. İmparatorluk, vakfın genişmesine ilgilenmiştir, çünkü mülkün pahasına nüfusuna sosyal hizmetler verildi. Üstelik vakfa verilen toprak ve köylerden vergi toplanmış. Bu vergi hazineyi doldurmaya devam etmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki vakıf, dini ve sosyal alanlarda halkın yardımına ücretsiz destek vermiş. Vakfın alanında cami, medrese, han, kervansaray, tekke, hamam, darüşşifa, çeşme, imaret, mescid, sıbyan mektebi, tıp medrese, tabhane vb inşa edilmiş. Vakıf para nedeniyle yol, köprüler, su boruları, çarşılar vb. tamir edilmiş. İmparatorlukta iletişim yollarının korunmasına yardım edilmiş.

Osmanlılar, Kuzey Karadeniz sahilindeki 1475'ten sonra vakıf inşa edilmeye başladı. Böylece bölge, Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyo-ekonomik sistemine aktif olarak dahil olmaya başladı. XVI – XVII yüzyıllarda Kafa, Kilia, Akkerman önemli limanları idi ve bölgedeki ticaret yollarının ana akışını sağlamış. Osmanlılar, XV yüzyılın sonunda Osmanlı kent kültürünün kanunlar çerçevesinde bölgeyi geliştirmeye başladı. Vakıf müessesesi Kuzey Karadeniz Kıyısı'na getirildi. İzmail'de iki kutsal şehir Mekke ve Medine adına bir vakıf inşa edildi. İzmail kentinden gelen vergilerin Mekke'ye ve Medine'ye vakıf olarak getirilmiş. Bu durumda Osmanlı hanedanlığının İslam'ı koruyucusu anlamına geliyordu. Osmanlılar, kaleleri dışında, evl, cami, hamam, medrese, çarşı, imaret, kervansaray inşa etmiş. Şimdiki Ukrayna topraklarında vakfın inşası daha sonra devam etmiştir. XVII. yüzyılda Mehmed IV Kamanıçe fethedilmiş. Hemen Kara Mustafa ve Musahib Mustafa onların mülkleri vakfa verilmiş.

Anahtar Kelimeler: Vakıf, Osmanlı İmparatorluğu, Hayır, İslam, Osmanlılaşma, İslamlaşma.

Список опублікованих праць за темою дисертації:

в яких опубліковані основні наукові результати дисертації:

1. Макаревич А. Вакф в Османській імперії у світлі турецької історіографії / Антоніна Макаревич // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. – Серія «Історія». – 2017. – № 1 (132). – С. 24–27.
2. Макаревич А. Відображення перських та візантійських соціальних установ в інституті вакфу в Османській імперії / Антоніна Макаревич // Етнічна історія народів Європи : збірник наукових праць. – Вип. 54. – К., 2018. – С. 98–103.
3. Макаревич А. Етнічні особливості вакфу в Османській імперії / Антоніна Макаревич // Етнічна історія народів Європи : збірник наукових праць. – Вип. 49. – К., 2016. – С. 20–26.
4. Макаревич А. Значення імаретів в системі вакфу в Османській імперії в XIV–XVII століттях / Антоніна Макаревич // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – Вип. 45. – Т. 2. – Запоріжжя, 2016. – С. 147–150.
5. Макаревич А. Мусульманська традиція виникнення вакфу / Антоніна Макаревич // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. – Серія «Історія» / за заг. ред. проф. І. С. Зуляка. – Вип. 2. – Ч. 3. – Тернопіль, 2017. – С. 90–94.
6. Макаревич А. Особливості османського вакфу на території Північного Причорномор'я у XVI столітті / Антоніна Макаревич. // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. – Серія «Історія». – 2018. – № 1 (136). – С. 37–40.

які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

1. Макаревич А. Вакф в Османській імперії у світлі турецької історіографії / Антоніна Макаревич // XX Сходознавчі читання А. Кримського : тези доповідей міжнародної наукової конференції (м. Київ, Україна, 17–18 червня 2016 року). – Київ, 2016. – С. 13.
2. Макаревич А. Вакф в основі системи благодійності османського суспільства XVI століття / Антоніна Макаревич // Сучасні проблеми світового співтовариства та роль суспільних наук у забезпеченні його розвитку : матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, Україна, 11–12 березня 2016 року). – Одеса : ГО «Причорноморський центр досліджень проблем суспільства», 2016 – С. 29–32.
3. Макаревич А. Вакф у системі соціальної політики в Османській імперії / Антоніна Макаревич // XXI Сходознавчі читання А. Кримського : тези доповідей міжнародної наукової конференції (м. Київ, 17–18 листопада 2017 року). – Київ, 2017. – С. 28–29.
4. Макаревич А. Вакф, як метод ісламізації новозавойованих земель в Османській імперії в XIV-XVII ст. / Антоніна Макаревич // «Перспективи розвитку сучасної науки» : матеріали наукової конференції (м. Харків, 4–5 грудня 2015 року). — Херсон : Видавничий дім «Гельветика», 2015. – С. 86–88.
5. Макаревич А. Вакфи як елемент соціальної політики в Османській імперії / Антоніна Макаревич. // Молодий вчений. – 2017. – №3. – С. 184–188.
6. Макаревич А. Вплив вакфів на розвиток системи навчальних закладів в Османській імперії / Антоніна Макаревич // Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього : матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 24–25 березня

2017 року). – Львів : ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2017. – С. 88–91.

7. Макаревич А. С. «Мусульманська» теорія походження вакфів / А. С. Макаревич // Сучасні тенденції в історії, соціології, політології та філософії: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 23–24 вересня 2016 року). – Львів : ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2016. – С. 60–63.
8. Макаревич А. С. Процедура заснування вакфу в Османській імперії / А. С. Макаревич // «UChoice: 4P» Ukrainian Choice: Public Policy, Politics, Psychology : матеріали II міждисциплінарної науково-практичної конференції (м. Одеса, 8 жовтня 2016 року) / за заг. ред. Д. В. Яковлева. – Одеса : Нац. ун-т «Одеська юридична академія», 2016. – С. 156–158.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	18
РОЗДІЛ 1. ІСТОРИОГРАФІЯ, ДЖЕРЕЛА, МЕТОДИ ДОСЛІДЖЕННЯ.....	24
1.1. Історіографія питання	24
1.2. Джерельна база дослідження.....	53
1.3. Теоретико-методологічні основи дослідження.....	64
РОЗДІЛ 2. ПОХОДЖЕННЯ ТА ПЕРЕДУМОВИ ВИНИКНЕННЯ ІНСТИТУТУ ВАКФУ В ОСМАНСЬКІЙ ІМПЕРІЇ.....	69
2.1. Зародження традицій вакфу в мусульманському світі	69
2.2. Інституціалізація вакфу.....	85
2.3. Поява і вкорінення вакфу в традиції Османської імперії	96
РОЗДІЛ 3. ОСОБЛИВОСТІ ФУНКЦІОНУВАННЯ ВАКФУ В XVI СТОЛІТТІ..	113
3.1. Особливості практики застосування вакфів в Османській імперії XVI століття	113
3.2. Функції вакфів в Османській імперії	132
3.3. Вакфи на території Північного Причорномор'я у XVI столітті.....	151
ВИСНОВКИ	163
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ	170
ДОДАТОК А	216
ДОДАТОК Б.....	220
ДОДАТОК В.....	226

ВСТУП

Обґрунтування вибору теми дослідження. Вакф (араб. «пожертва»), себто приватна добродійна фундація, – специфічна і дуже поширена в ісламській цивілізації інституція, що відповідала одному з п'яти основних релігійних приписів (так званих «стовпів віри») для мусульман – благостині (закят). Вакфи були одним з головних джерел фінансування об'єктів, що мали підставове значення для ісламського світу, як-от мечеті, мавзолеї, лазні, дервіські притулки, кервансараї, фонтани, бібліотеки, лікарні, навчальні заклади, їдальні для нужденних тощо. Коштом вакфів фінансували публічні заходи благочестя, освіти, переписування книг. Словом, вакфи стали невіддільним атрибутом ісламської цивілізації. Проте у кожній країні залежно від місцевих умов вакфи набули специфічних рис. Тому в історії Османської імперії вакфи є одним із центральних об'єктів.

Вакфи здійснювали різноманітні функції і засновували їх як правителі Османської держави, так і приватні особи. Розгалужена та рясна система благодійних установ виконувала важливі суспільні функції і сприяла пануванню Османської держави на величезних територіях майже 600 років. Підданам османського султана було етнічно та релігійно строкате населення. Правитель, який за уявленнями османців володів державою, мав дотримуватися справедливості в управлінні і задовольняти базові запити суспільства. Добродійністю правителі демонстрували власний статус, а також своє піклування про підданих, підживлюючи тим самим лояльність і симпатії до держави. Приватні особи, які засновували вакфи, у такий спосіб вислужували собі прощення за скоєні гріхи, але водночас діставали певні привілеї від держави, а на додачу ще й зберігали контроль над особистою власністю в умовах патримоніальної держави. Вакфи слугували потужним політичним інструментом правителів для широкого спектра соціально-економічних перетворень в імперії, передусім освоєння завойованих і віддалених від центру

земель. Розширення кордонів імперії за рахунок як мусульманських, так і немусульманських територій, економічний розквіт Османської імперії піднесли роль вакфів в османізації та ісламізації нових надбань.

Специфіку вакуфної системи в Османській імперії зумовило опертя на досвід та ресурси ісламських держав, а також цивілізацій персів, візантійців і степовиків Євразії.

З огляду на обширність теми це дослідження сфокусоване на періоді найвищого злету політичної могутності Османської імперії у XVI столітті. На той самий час припадає трансформація інституту, тим більше, що ця важлива проблема медієвістики ще не була предметом спеціального дослідження.

Дослідження з'ясовує, як османці достосували до власних потреб досвід інших народів, яким чином османські султани використовували цей інститут, як він стосувався завойованого немусульманського населення, а також яким чином розбудова благодійних комплексів відповідала насущним соціальним потребам. У дослідженні спеціальну увагу приділено вакфам XVI століття на території сучасної України.

Об'єктом дослідження є суспільно-правовий і соціально-економічний добродійний інститут – вакф.

Предметом дослідження є трансформація вакфу в Османській імперії XVI століття.

Метою дослідження є аналіз вакфу в процесі його становлення, суспільно-правової інституціоналізації та трансформації в Османській імперії XVI століття. Для досягнення мети в дисертації поставлено такі дослідницькі **завдання**:

- з'ясувати стан наукової розробки проблеми та репрезентативність її джерельної бази;
- дослідити процес зародження вакфу в мусульманському світі;
- розкрити засади інституціоналізації вакфу;

- проаналізувати появу і вкорінення вакфу в традиції Османської імперії;
- виявити особливості практики застосування вакфів в Османській імперії XVI століття;
- визначити функції вакфів в Османській імперії XVI століття;
- схарактеризувати вакфи в османських володіннях Північного Причорномор'я у XVI столітті.

Хронологічні межі дослідження охоплюють період XVI століття – час найбільшого розквіту Османської імперії.

Географічні межі дослідження визначені кордонами Османської імперії станом на XVI століття.

Теоретико-методологічна база дослідження ґрунтується на принципах історизму та наукової неупередженості, комплексності й системності. Вирішення поставлених дослідницьких завдань стало можливим завдяки використанню філософських, загальнонаукових і конкретнаукових методів пізнання. Для досягнення кращих результатів їх використано у комплексному поєднанні з іншими методами або між собою. Важливе місце у дослідженні посідали методи аналізу (розкладання об'єкта на частини для виявлення закономірностей формування вакфу) та синтезу (об'єднання попередньо розрізнених складників у єдине ціле для узагальнення процесу їх перебігу), індукції (для встановлення особливостей трансформації вакфу в Османській імперії в обраний період) та дедукції (для розкриття основних засад функціонування вакфу), аналогії (пошук подібних проявів благодійності в інших культурах, з якими контактували тюрки), порівняння (пошук спільного та відмінного між османськими вакфами, перськими і візантійськими благодійними фондами, а також між вакфами, побудованими в Анатолії та на завойованих османцями немусульманських територіях), узагальнення (пошук властивостей, притаманних інституту вакфу). Застосування історико-

системного методу дало змогу продемонструвати механізм функціонування вакфу в конкретний історичний період, завдяки історико-порівняльному методу з'ясовано його специфіку й особливості. У роботі з документальними джерелами використано метод порівняльного аналізу. Розкриттю теоретико-методологічної бази дослідження присвячено окремий підрозділ дисертаційної роботи.

Наукова новизна отриманих результатів полягає у таких положеннях:

Уперше:

- встановлено особливості формування традиції вакфу в османському суспільстві;
- схарактеризовано функції вакфів в Османській імперії XVI століття як цілісну систему;
- проаналізовано вакфи на території Північного Причорномор'я.

Уточнено:

- міру впливу перської традиції на зародження вакфу в мусульманському світі;
- значення візантійської традиції для процесу формування вакфу в Османській імперії;
- роль жінки у розбудові вакуфних комплексів.

Набули подальшого розвитку:

- наукові знання про вакф в Османській імперії як суспільно-правовий і соціально-економічний інститут;
- вплив османського вакфу на процеси ісламізації та поширення османської міської культури на завойованих османцями територіях;
- уявлення про місце вакфу в державній системі Османської імперії.

Особистий внесок здобувача полягає у постановці наукової проблеми та самостійному її розв'язанні. Наукові результати, відображені в дисертації,

здобуті автором самостійно. Усі доповіді на конференціях і публікації у наукових фахових виданнях є одноосібними.

Апробація результатів дослідження здійснена під час участі у наукових та науково-практичних конференціях, зокрема: науковій конференції «Перспективи розвитку сучасної науки» (м. Харків, 4–5 грудня 2015 року); Міжнародній науково-практичній конференції «Сучасні проблеми світового співтовариства та роль суспільних наук у забезпеченні його розвитку» (м. Одеса, 11–12 березня 2016 року); Міжнародній науковій конференції «XX Сходознавчі читання А. Кримського. До 145-річчя А. Ю. Кримського та 25-ї річниці Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського» (м. Київ, 17–18 червня 2016 р.); II міждисциплінарній науково-практичній конференції «“UChoice: 4P” Ukrainian Choice: Public Policy, Politics, Psychology» (м. Одеса, 8 жовтня 2016 року); Міжнародній науково-практичній конференції «Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього» (м. Львів, 24–25 березня 2017 року); Міжнародній науковій конференції «XXI Сходознавчі читання А. Кримського» (м. Київ, 17–18 листопада 2017 року); Міжнародній науково-практичній конференції «Сучасні тенденції в історії, соціології, політології та філософії» (м. Львів, 23–24 вересня 2016 року); Міжнародній науковій конференції до 70-річчя заснування кафедри історії стародавнього світу та середніх віків історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка «Суспільства давньої, середньовічної і ранньомодерної доби та їх цивілізаційна спадщина» (м. Київ, 1 грудня 2017 року).

За матеріалами дисертації опубліковано 14 наукових праць: 7 наукових статей у фахових наукових виданнях, зокрема 6 у фахових виданнях, що входять до наукометричних баз, та 7 матеріалів і тез доповідей на наукових конференціях.

Структура дисертації та послідовність викладу матеріалу зумовлені логікою проблеми, її змістом, визначеною метою і завданнями дослідження.

Робота складається зі вступу, трьох розділів, висновку, списку джерел та літератури (449 позицій на 47 сторінках), додатків (3 додатки на 11 сторінках). Загальний обсяг дисертаційного дослідження – 226 сторінок, з них основного тексту – 152 сторінки.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Тема дослідження відповідає основному напрямку наукових досліджень, які здійснює кафедра історії стародавнього світу та середніх віків історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Роботу виконано у межах науково-дослідницької теми «Суспільства давньої, середньовічної та ранньомодерної доби та їх цивілізаційна спадщина» (номер державної реєстрації 0116U007146).

Практичне значення отриманих результатів. Результати роботи можуть бути використані у подальших дослідженнях соціально-політичної та економічної системи османсько-турецького суспільства, а також для глибшого вивчення закономірностей історичного і політичного процесу в країнах ісламського світу. Фактичний матеріал, що міститься в дисертації, може знайти застосування в навчальному процесі на історичних факультетах і в навчальних закладах сходознавчого профілю для читання лекційних курсів з історії Туреччини та країн Близького і Середнього Сходу, загальних курсів з історії азіатського регіону, історіографії та джерелознавства, а також під час підготовки відповідних програм, підручників і навчальних посібників, складання довідкових та енциклопедичних видань. Одержані результати роботи було використано на семінарських заняттях з курсу «Історія становлення та розвитку ісламу» для студентів-магістрів історичного факультету.

РОЗДІЛ 1

ІСТОРИОГРАФІЯ, ДЖЕРЕЛА, МЕТОДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Історіографія питання

Благодійність повсякчас посідала важливе місце у мусульманському суспільстві. Невід'ємною частиною його культури став інститут вакфу – передача майна з добродійною метою. Історію становлення і розвитку мусульманського інституту вакфу відображено у різноманітних дослідженнях. Від часу його виникнення на території Аравії (приблизно у VIII столітті) вивченням вакфу почали займатись ісламські правники, які ставили собі за мету розтлумачення положень, що визначали порядок функціонування вакфу. Однак багатогранність названого феномену, який одночасно належить до соціально-економічної та релігійної політики і благодійності, значно ускладнювала цей процес. Це призвело до появи численної кількості теорій, які стосувалися різних сфер використання вакфу. Наприкінці XIX століття до теми вакфу почали звертатися в європейській науковій літературі. З часом виникла потреба впорядкувати теорії мусульманських правників, тому проблема вакфу стала частиною фундаментальних досліджень з ісламського права. З цієї причини основу історіографічної традиції вивчення вакфів становили праці, які висвітлювали діяльність вакфів у правовій площині. Перші історіографічні дослідження сконцентрували свою увагу на питаннях передачі й успадкування вакуфного майна.

Для повномасштабного вивчення проблеми необхідно враховувати всі сфери життя суспільства, на які вакф мав вплив. Задля досягнення цієї мети доцільно звернутися до праць, які всебічно висвітлюють історію вакфу. Огляд історіографії вакфу логічно побудувати за проблемно-хронологічним принципом, який відображає зміну тенденцій до вивчення цього інституту в різні періоди. Потрібно зазначити, що найбільш ґрунтовно дослідження вакфу відбувались і продовжують розвиватися силами турецьких учених. З цієї

причини за основу було взято турецьку історіографію османських вакфів, а праці науковців з країн Європи, США, Азії, а також Близького і Середнього Сходу слугують важливими елементами, які логічно доповнюють історію дослідження цього феномену.

Дослідження вакфу було розпочато наприкінці XIX століття. Учених зацікавили юридичні норми, які визначали його діяльність. У центрі уваги опинилася проблема майнових прав на вакуфне майно. Праці, в яких тема вакфу посідала центральне місце, з'явилися у дослідженнях пізніших епох. У XX столітті в європейській науці звернулися до питань соціальної історії та благодійності. До тематики цих досліджень було логічно введено османські вакфи. Відображення проблеми розвитку османських вакфів у європейській історіографії продиктовано, насамперед, стосунками Османської імперії та Європи, які мають довгу історію. Нікколо Мак'явеллі започаткував в Європі традицію, згідно з якою Османська імперія є взірцем «східної деспотії», а тюрки – несамовиті і невгамовні воїни, які жили лише задля війни та за її рахунок [25, с. 46–48]. Така тенденція прослідковується подекуди і сьогодні.

Активне зацікавлення історією Османської імперії в Європі розпочинається у XIX столітті. У цій галузі відзначився німецький дослідник Й. Гаммер-Пургшталь, який написав «Історію Османської імперії» [327; 328] і привернув увагу наукової спільноти Європи до османознавчих студій. Щодо вивчення інституту вакфу, то перші дослідження з цього питання почали з'являтися у середовищі франкомовних дослідників. Появу вакфу в арабомусульманському суспільстві, його становище в часи життя Пророка Мугаммада, а також після його смерті визначив у своїй докторській дисертації швейцарський дослідник Макс ван Берхем, яку він захистив у 1886 році [434]. Науковець розглянув проблему успадкування майна Мугаммада і захоплених за його життя земель. По смерті все майно і землі перейшли до скарбниці й відтоді належали мусульманській громаді. Нащадки Мугаммада фактично стали

адміністраторами майна без права на володіння ним. Їхнім завданням було розпоряджатися землями таким чином, щоб усі прихильники мусульманства отримали вигоду. На думку автора, саме ці землі, які були невідчужуваними, можна вважати вакфом [434, р. 12–13]. Макс Ван Берхем також висловив тезу про те, що перші приклади вакфів ісламська традиція взяла з Візантії [434, р. 65]. Це припущення фактично є початком дискусії щодо джерел формування вакфу, яка триває донині.

Наприкінці XIX століття до історії вакфів звертався французький дослідник Ежен Клавель [299]. У його студіях розглянуто проблему виникнення і функціонування вакфів, а також вказано на відмінності у поглядах ісламських правознавців різних мазгабів на ці питання. Донині в історіографії означена проблема залишається гостро дискусійною та повністю не розв'язаною. Ежен Клавель вважав, що інститут вакфу з'явився за життя Пророка Мугаммада, а першим вакфом були сади зі священними для мусульман плодами фініків. Оскільки в Корані не згадуються вакфи, законодавче оформлення цього феномену відбувалося після смерті Пророка зусиллями трактувальників Корану. У монографії дослідника зазначено, що існувала істотна розбіжність у поглядах мусульманських правників. Одні впевнені, що вакфи виникали для того, щоб обійти складнощі в успадкуванні, а інші вважали, що вакфи створювались з благодійною метою заради допомоги нужденним і не могли суперечити шаріату [299, р. 444]. Втручання ісламських правників у трактування вакфу засвідчує, що вони мали вплив безпосередньо на сам процес формування цього інституту, а не лише на формальне викладення правил і принципів роботи вакфів.

У першій половині XX століття історики зосередили увагу на законодавчому підґрунті формування і функціонування вакуфної власності. Одним з основоположників дослідження османського вакфу став Фуад Кьопрюлю. У своїх розвідках він порушував питання історичної цінності установ та правових особливостей функціонування вакфу. Окрему увагу

дослідник приділив змінам законодавчого підґрунтя, що визначали становище вакфу в імперії [355, s. 1–36]. У своїх дослідженнях автор розглядав виникнення інституту вакфу й аналізував різні теорії щодо цього. Згідно з першою вакфи створювали, щоб допомогти самотнім і нужденним в ім'я Аллага [355, s. 5]. Наступну теорію він обґрунтовував тим, що поява вакфу зумовлена безправним становищем жінки в середовищі арабів, що сягає корінням у домусульманські часи. Проте за умовами шаріату жінкам було надано право претендувати на спадок. Нововведення ісламу, які суперечили місцевому звичаєвому праву, суспільство не могло сприймати без опору [355, s. 6]. Щоб обійти мусульманське право, чоловіки передавали майно у вакф, а розпорядниками призначали синів. У такий спосіб дівчата і жінки знову позбавлялися права отримати спадок [355, s. 6]. Дослідник також розглядав поширені в історіографії теорії, що ідею вакфу було запозичено з римського інституту «*res sacrae*» («святі речі») або з візантійського «*res causae*» («з побожних причин»). Фуад Кьопрюлю висловив переконання, що проблема виникнення вакфу потребує подальшого вивчення, адже жодна з наведених теорій не дає обґрунтованого пояснення [355, s. 10].

У 1951 році дослідження Фуада Кьопрюлю було доповнене розвідкою Бюлента Кьопрюлю і видане у «Журналі юридичного факультету Університету Анкари» [354, s. 479–518]. Бюлент Кьопрюлю дійшов висновку, що вакф має дуже давню історію і не може вважатись суто мусульманським інститутом. На його думку, корені вакфу можна віднайти у культурі багатьох народів і у домусульманські часи. Існує багато соціальних інститутів, які засновано на потребі людства допомагати одне одному, виражати співчуття й милосердя. Такі погляди увібрало в себе і мусульманство. В ісламі закладено моральні й благочестиві принципи, які було значно розширено завдяки розвитку інституту вакфу [354, s. 518].

Активізація вивчення вакфів у 70-х роках минулого століття призвела до гарячих суперечок та поляризації наукових поглядів. Дискусії стосувалися визначення джерел заснування вакфів, аспектів їхнього функціонування, впливу на економічне і соціальне життя Османської імперії, а також місця в османському суспільстві та культурі. Частина дослідників брали за основу своїх суджень адміністративний аспект, інші зверталися до соціально-економічного або культурно-географічного критеріїв вивчення вакфів.

Питання становлення і формування вакфів в Османській імперії тривалий час залишалося малодосліджуваною темою іноземних, так і турецьких науковців. Поглиблено вивчати вакфи почали тільки в середині минулого століття у Туреччині, а систематичне його вивчення припало на 1970-ті роки. Важливу роль у цьому процесі відіграла фундація спеціалізованого періодичного видання «Журнал про вакфи» (тур. «Vakıflar dergisi»), який поклав початок ґрунтовному дослідженню історії вакфів Османської імперії. Перший номер журналу було опубліковано ще у 1938 році, проте регулярно він виходив з 1970 року. За перші 32 роки існування видання з'явилося лише кілька номерів. Виклики часу диктували дослідникам свої умови і завдання для вирішення, що не давало змоги активізувати вивчення вакфів у цей період. Поза тим, завдяки появі потужної платформи для публікації результатів наукових пошуків серед істориків вакфу було започатковано жваву дискусію щодо різноманітних проблемних питань функціонування цього інституту.

Один із засновників «Журналу про вакфи» Багаеддін Йедійилдиз, систематизувавши погляди турецьких учених [439, р. 763–789], запропонував свою класифікацію підходів щодо проблеми вакфів у турецьких дослідженнях. Ним було згруповано історіографію за трьома напрямками. За інтерпретацією Багаеддіна Йедійилдиза, хронологічно-горизонтальний підхід розглядає вакф як комплексне явище в окремо взятий історичний період. Географічно-вертикальний – передбачає підбір та аналіз історичного матеріалу про вакфи на

певній території з перенесенням висновків на всю територію Османської імперії. В основі комплексного підходу лежить принцип відбору універсальних комплексів, які могли б репрезентувати роботу всіх вакуфних установ країни. Багаеддіном Йедійилдизом окреслено шляхи аналізу історіографії вакфів, акцентовано увагу на методологічних принципах. На нашу думку, запропоновані методи вивчення залишаються дискусійними і складними для розуміння, що актуалізує пошуки розв'язання проблеми у працях інших науковців.

Багаеддін Йедійилдиз також розглядав місце вакфів у соціальній системі турецького суспільства [438; 439]. У його працях про вакфи в Османській імперії широко застосовано поняття гайір (з тур. «добро»), яке стояло в центрі філософського обґрунтування утворення благодійних установ. Багаеддін Йедійилдиз розкриває суть функціонування вакфів через три основоположних поняття: гайрат (з араб. «добро»), акарат (з араб. «нерухоме майно») і вакф (з араб. «установи з надання послуг»). На думку дослідника, сила османського періоду історії Туреччини полягала у дотриманні принципів, які і на сьогодні є найвищими ціннісними орієнтирами суспільства: благодійність, взаємодопомога і людяність [438]. У турецькій культурі під благодійністю розуміють усі види діяльності й поведінки, що спрямовані на досягнення щастя як у земному житті, так і після нього у душі солідарності. Система вакфів – найяскравіший приклад піднесення добродесних правил поведінки у суспільстві [438]. Проблема вакфу як важливого елемента благодійності і обов'язку кожного мусульманина піклуватися про нужденних стала важливим теоретичним питанням наукових пошуків турецьких істориків.

У цей самий час до вивчення історії вакфу долучаються іноземні дослідники. У шістдесятих роках ХХ століття витoki ісламського вакфу стали предметом досліджень британського історика-іраніста Мері Бойс, у дослідженнях якої було виявлено багато схожого між мусульманським вакфом і перськими благодійними фондами «для душі» [288]. У стародавньому Ірані

існувала віра у життя після смерті, яка ще більше вкорінилась у суспільстві разом з поширенням зороастризму. З цієї причини у персів з'явилося багато ритуалів, метою яких було вшанування померлих. Автор зазначає, що справляння таких ритуалів відбувалось у спеціальних установах, створених як благодійні фонди [288, р. 270].

Не залишились осторонь наукових досліджень вакфів і радянські історики. Поштовхом для появи таких студій стало те, що деякі джерела було перекладено сучасною турецькою мовою з османської. Завдяки цьому вдалося висвітлити окремі аспекти функціонування системи вакфу. Олександр Шамсутдінов у кількох статтях розглядав інститут вакфу суто з негативної точки зору. У дослідженні зазначено, що вакф був «гарно замаскованим наміром експлуатувати населення духівництвом і засновниками вакфів», незважаючи на важливе соціальне й економічне значення вакфу в Османській імперії [241, с. 28]. Думку про не сприятливий вплив вакфів на негативні процеси ісламізації та колонізації Балкан османцями поділяє і Сергій Муртузалієв [203, с. 149-158]. Проте у його працях не заперечується важливого значення інституту вакфу у соціально-економічній і політичній історії Османської імперії [203, с. 154]. Зауважимо, що згадані дослідники акцентували на пошуку феодалізму і характерних рис класової боротьби, тому їхні праці не можуть претендувати на повноту і всебічне вивчення системи вакфів у османців. Окрім цього, науковці створили образ Османської імперії як агресора на територію Російської імперії, що призвело до применшення ролі османців на світовій арені як самостійного і впливового геополітичного суб'єкта. Незважаючи на значну ідеологізацію цих робіт, вони містять важливу фактичну інформацію про діяльність вакфів.

На противагу попереднім дослідникам, варто згадати про внесок радянського історика Анаїт Періханян у дослідження вакфів. Вона обстоювала думку, що перські фонди «для душі» стали основою для формування

мусульманського вакфу [210]. На її переконання, порівняння вакфу і перського фонду «для душі» виявляє їхню подібність до такої міри, наче це один інститут [210, с. 18]. Анаїт Періханян запевняє, що дохід вакфу розподілявся у той самий спосіб, збігаються форма й умови функціонування, за аналогією з перськими фондами управління вакуфним майном здійснювалося завдяки попечителям, які також отримували платню. Навіть два різновиди вакфу – хайрі й аглі – Анаїт Періханян трактує як запозичення з перської традиції [210, с. 18]. У статті зазначено, що ханафітська традиція відносить час виникнення вакфу і його розповсюдження в середовищі арабів до першого століття після смерті Мугаммада, тобто часу, коли Іран було завойовано арабами і піддано ісламізації [210, с. 19]. Усі риси, окреслені вище, на думку Анаїт Періханян, вказують на беззаперечну рецепцію арабами давньоперського інституту [210, с. 18].

Намагаючись узагальнити попередні здобутки у вивченні проблеми походження вакфу, британський дослідник Джон Р. Бернс висунув власну теорію. Згідно з нею корені цього інституту закладено в ісламському звичаї добровільної допомоги «садака». Джон Р. Бернс також акцентує на тому, що мусульмани бажали уникнути складної процедури успадкування, передбаченої Кораном. Це і стало поштовхом до виникнення вакфів [273, р. 16]. Також науковець є прихильником думки про вплив візантійської традиції на формування вакфів. Він вважає, що між благодійними фондами Візантійської імперії та мусульманськими вакфами можна провести аналогії, які засвідчують вплив християнської традиції на ісламську [273, р. 15].

Проте висновки Джона Р. Бернса було піддано сумнівам у монографії Пітера Геннігана, присвяченій проблемі зародження інституту вакфу в мусульманській традиції [330]. Під час дослідження джерел, які вплинули на формування вакфу, виявлено відмінності між мусульманським інститутом і візантійськими благодійними фондами. Одна з них полягає у тому, що у Візантії благодійним фондам віддавали церковне майно, а у вакфи – приватне [330, р.

54]. Таке зауваження Пітера Геннігана вказує на розбіжності, які існували між обома закладами, а також віддаляє можливість їх прямого успадкування.

Оскільки питання впливу візантійських фондів на зародження вакфу досі залишається нерозв'язаним, виникає потреба звернутися до напрацювань вчених, які займались дослідженням саме візантійських благодійних фондів. Британський візантиніст Майкл Ангольд працює над вивченням церкви і суспільства Візантії. В одній з його праць подано аналіз візантійських благодійних фондів, які розбудовували у великі комплекси [262]. Засновували ці установи часто заможні містяни, щоб допомогти нужденним [262, р. 309]. У працях Майкла Ангольда проаналізовано причини та процес утворення таких фондів, джерела їхнього існування. Водночас дослідник не порівнює візантійські благодійні установи з іншими подібними фондами.

У сімдесятих роках ХХ століття поживавився інтерес до вивчення історії вакфів, що зумовило жваву дискусію і розширило коло теоретичних проблем. У цей час пріоритетними стають регіональні дослідження вакфів. Наприклад, Гамза Келеш вивчав вакфи на території турецького міста Ерзурум у ХVІ столітті [349]. У цей самий період продовжував розвиватись правовий напрям дослідження вакфів. Зокрема, проблему взаємодії вакфів і майнового права в ісламі висвітлено у праці Нешета Чагатая [290]. У ній сказано про те, що в середовищі арабів до часу прийняття ісламу становище дівчат і жінок у суспільстві було незахищеним. Найкраще це прослідковувалось у тому, що вони не мали права отримувати майно у спадок. Ісламом було змінено порядок успадкування, і доньки отримали право на частку майна. Однак традиційне суспільство арабів опиралося цим змінам і не хотіло включати жінок у коло спадкоємців. На думку автора, саме араби створили перші сімейні вакфи, щоб передати майно лише хлопцям [290, s. 5]. Висловлена теза Нешетом Чагатаєм є продовженням дослідження, котре проводили Фуад і Бюлент Кьопрюлю [355; 356; 354]. Тракткування виникнення вакфу під таким кутом зору – ще одне

підтвердження теорії, що вакф не був суто мусульманським інститутом і мав значно глибші корені.

У вісімдесятих роках минулого століття вчені зверталися до питання освітніх і соціальних послуг, які отримувало населення на території вакуфних установ Османської імперії. На думку Ібрагіма Атеша, традиція надання соціальних послуг має давнє походження, а усвідомлення необхідності допомагати нужденним стало частиною османської культури [263]. З огляду на це вчений визначив сутність вакфу як важливого чинника розв'язання соціальних проблем. У цей час дослідники зосередили увагу на «кюлліє» – великих вакуфних комплексах у складі кількох закладів. Дослідники вивчали причини заснування кюлліє, адміністративні принципи функціонування, їхнє економічне і соціальне значення, розглядали послуги, які надавались населенню, тощо.

Абдусселям Улучам досліджував кюлліє Арсланпаши, до якого входили мечеть, школа, бібліотека, гостинний двір, лазні, ринок, млин [429]. Основу дослідження становить аналіз архітектури кюлліє, аналіз стану збереження об'єктів. Гакки Аджун вивчав кюлліє Ісгака Челебі в Манісі [255]. Манісу вважають одним з центрів Анатолії, що справив визначний вплив на розвиток архітектурних канонів цього регіону [429, s. 127]. У статті детально розглянуто особливості побудови і оздоблення мечеті, яка була центральною будівлею кюлліє.

Мегмед Ондер вивчав кюлліє Сейїда Харруна в Сейдішехірі [375]. У центрі комплексу традиційно розташовувалася мечеть, особливостям забудови якої відведено велику роль. У цих дослідженнях описано план забудови об'єктів, їхнє зовнішнє та внутрішнє оздоблення, проаналізовано мистецьку цінність [375, s. 20–25]. Це вказує на те, що вакуфні комплекси ставали не просто місцем благодійності, а були важливими культурними центрами, в яких приділяли увагу не лише їх побудові, а й оздобленню та формам утілення.

Наприкінці 1980-х років до історії вакфів звернувся турецький дослідник Назіф Озтюрк, який присвятив цій проблематиці основну увагу своєї наукової діяльності. У його дослідженнях піднімаються різноманітні проблемні питання, що стосуються ролі вакфів у заснуванні Анкари [393], концепцій творення вакфів [397], функціонування окремих кюлліє [394], місця вакфів у ісламській і турецькій культурі [395]. На думку автора, інститут вакфу в тюркському суспільстві справив такий великий вплив на здійснення справедливого управління, якого не мав у жодній іншій державі [393, s. 330]. Кюлліє відігравали важливу роль у порозумінні носіїв різних культурних уявлень і традицій, які проживали на одній території [393, s. 330]. Для комфортного проживання у містах для їхніх жителів будували вакуфні комплекси, які надавали всі необхідні соціально-побутові послуги. З цієї метою навколо мечеті зводили такі об'єкти, які відповідали хоча б мінімальним інфраструктурним потребам.

У дослідженні Назіфа Озтюрка ідеться про те, що кюлліє були «каталізаторами», які сприяли розвитку соціальних установ. Тобто кюлліє будували не лише заради потреб певного кола осіб. Назіф Озтюрк наголошував, що система вакфів відповідала потребам усіх верств населення. Діти здобували початкову освіту в школах, підлітки опановували основи релігійного вчення у мечетях, овдовілі, вдівці та одинокі отримували їжу й одяг, сироти – можливість навчатись і жити при школах, хворі – лікуватись. У вакуфних комплексах було передбачено і місце для поховань. Таким чином багаті проявляли милосердя до тих, хто цього потребує, а нужденні засвідчували повагу до багатих [393, s. 330]. Назіф Озтюрк робить висновок, що вакфи стали продовженням закладеної в ісламі обов'язкової милостині для утримання балансу між бідними і багатими у суспільстві [393, s. 330].

Важливим для вивчення історії вакфів є питання їхнього заснування на землях, захоплених османцями, де проживали християни. У дослідженні

Айдина Юкселя [448] проаналізовано історію заснування вакфів у Болгарії та їхній вплив на політику ісламізації. У його дослідженні було розглянуто процес османізації завойованих територій на прикладі болгарських земель. Після завоювання у містах і селах починали будувати установи релігійного призначення. Спершу зводили мечеть, школу, бібліотеку, а потім хан, кервансарай, фонтани з питною водою і безкоштовні їдальні. У результаті міста змінювали образ і за невеликий проміжок часу набували османських рис [448, s. 468]. Пізніше навколо цих центрів розбудовували інфраструктуру, прокладали мости через річки, заїжджі двори поряд із важливими шляхами, фортеці тощо. Айдин Юксель надає дані про вакфи в Болгарії та доходить висновку про їхню значну кількість. Найбільше було побудовано релігійних установ – мечетей, медресе і мектебів, а найменше соціальних – мостів і гробниць [448, s. 468]. Тему розбудови вакфів на завойованих османцями територіях турецькі історики висвітлюють у позитивному світлі. У їхніх працях першорядним є соціальний складник вакфів, суть якого полягає у допомозі нужденним, перебудові міст за османським взірцем, створенні зручної інфраструктурної системи тощо [448, s. 468].

Однак дослідження істориків тих країн, які були завойовані османцями, містять інші акценти. Болгарська дослідниця Марія Стайнова розглядає вакф як один із двох основних методів колонізації новозавойованих територій османцями. До першого методу було віднесено поселення великої кількості дервішів-місіонерів під час і після завоювання Балкан, а до другого – «створення вакфів і вакуфних комплексів у великих військово-адміністративних і стратегічно важливих поселеннях» [228, с. 85–86]. Під колонізацією автор має на увазі комплексний процес, а не тільки поселення. На думку Марії Стайнової, колонізація – лише один із основних засобів ісламізації. Дослідниця зазначає, що перші великі міські вакуфні комплекси, які будувалися на території Болгарії, були справжніми і належали до типу «асил» або «хайрі» [228, с. 93]. Найперші

комплекси зводилися задля відновлення зруйнованих і створення нових поселень. Відбудові цих комплексів сприяло те, що важливі шляхи були підконтрольні османцям. У дослідженні наголошено, що у такий спосіб суспільне обслуговування здійснювали здебільшого вакфи, які користувались повною фінансовою і адміністративною незалежністю [228, с. 93]. Щодо основних джерел фінансування цих установ, то у роботі зазначено, що відбувалося воно за рахунок збору податку із сіл, які було перетворено на вакф. Автор робить висновок, що основним методом ісламізації болгарських земель були поселення великих османських родів, які належали до найвищих військових, духовних і адміністративних прошарків суспільства Османської імперії, а також створені ними ісламські вакуфні установи [228, с. 98]. Результати досліджень болгарських істориків украй важливі для розуміння роботи вакуфних комплексів на завойованих територіях. Оскільки османські вакфи існували і на території сучасної України, ми можемо використовувати ці результати для аналізу аналогічних процесів на теренах України.

Дослідниця з Болгарії Росіца Градева вивчала проблему формування османської системи управління у XIV–XVI століттях. Аналізуючи часи правління Мегмеда II, історик підкреслює бажання султана підірвати стабільність економічного становища аристократії. На підтвердження своєї думки автор зазначає, що в середині 70-х років XV століття Мегмед II прийняв рішення вилучити поземельні мюльки і вакфи на користь держави, які потім роздавались як тімари [152, с. 46–47]. Політиці правління Мегмеда II Фатіха протиставлено політику Баєзіда II, який своїм указом повернув вилучені мюльки і вакфи попереднім власникам. Проте за часів Селіма II було утворено лише чотири вакфи [152, с. 47]. Автор переконана, що практика і кількість утворених вакфів у період правління того чи іншого султана є свідченням тенденції до централізації і зосередження в руках султана всієї повноти влади або, навпаки, більшої децентралізації.

Вивчаючи становище християнської церкви в Османській імперії, чеська дослідниця Зденка Весела не оминула увагою інститут вакфу [144]. Автор зазначає, що християнські церкви зберігали свою екстериторіальність, і духовенство мало право забезпечувати себе за рахунок церковних податків і зборів [144, с. 121–122]. У дослідженні порівняно давній християнський звичай віддавати частину майна церкві та мусульманський вакф. Зазначається, що в османських документах на позначення майна християнської церкви також використовували термін «вакф» як найближчий відповідник мусульманського права. Воно вважалось повною власністю християнської церкви, збільшувалось і зберігалось за рахунок податків і пожертв на користь «вакфу», мало той самий юридичний статус, що і мусульманські благодійні фонди «вакф аль-хайрі», а головне – не підлягало оподаткуванню [144, с. 122]. Зденка Весела дійшла висновку, що церковне майно мало таке ж призначення, що і мусульманські релігійні фонди. Разом з тим автор підкреслює, що доцільно порівнювати лише з вакфами «хайрі», тобто благодійними, а не сімейними, незважаючи на їхню спільну благодійну мету [144, с. 122].

У дослідженнях Алі Сінана Більгілі висвітлено історію османських вакфів на території сучасних Ірану, Азербайджану і Вірменії [278]. Особливу увагу він приділив питанням роботи вакфів на території анатолійського бейліку Гасан Гюсейін Юксель [446]. На основі 31 тексту вакфіє дослідник проаналізував роботу вакфів району та зрозумів, що основним джерелом доходів вакфу були села, поля, господарства, фруктові сади, а найменше – податок з немусульман джиз'я [446, с. 42]. З благодійних об'єктів найбільше було побудовано релігійних закладів – завіє, текке, медресе, мечетей та месджідів [446, с. 43].

Вакфу Омера Паші у районі Бесні присвятив дослідження Фарук Сойлемез [415]. Омер Паша був збирачем податків Малатії і побудував там вакф з мечеті і медресе. Для фінансування вакфу він заповів доходи з десяти крамниць у районі Бесні. Фарук Сойлемез дійшов висновку, що адміністратори

вакфу зловживали своїм становищем і не виконували роботу належним чином, тобто не спрямовували доходи від крамниць у достатній кількості на утримання й забезпечення належного функціонування вакфу. Це призвело до того, що мечеть і медресе було зруйновано [415, s. 96–97].

Ібрагім Сезгін обрав для дослідження вакфи у місті Дельвіне, яке нині належить Албанії [408]. Османці завоювали цю територію у 1537 році, після чого активно почали її ісламізовувати. На цей процес впливала розбудова вакфів. У місті та навколишніх селах було побудовано 19 мечетей, 3 месджіди, 3 медресе, 3 сиб'ян мектебі та 6 завіє [408, s. 5]. Вплив політики заснування вакфів у регіоні Ніксар на ісламізацію чорноморського регіону розглядав Мегмет Фатса [311]. Одне з досліджень Гасана Гюсейна Гюнеша присвячено кварталу в Єрусалимі [324]. Дослідник зауважує, що успішну діяльність протягом тривалого в регіоні панування османців забезпечували вакуфні комплекси, які з часом займали територію цілого кварталу міста.

Ця тема породжує цікавість і у сучасних істориків. Зокрема, Гіт Лаурі опублікував декілька праць, у яких розглянув проблему вакфів в Османській імперії [358; 359; 360; 361; 362; 363]. Він висловив важливу думку про те, що вакфи на території Анатолії та Румелії мали характерні відмінності. Гіт Лаурі описав численні вакфи, побудовані на Балканах після завоювання цього регіону османцями. Дослідник висловив припущення, що у містах, де населення ще залишалось у переважній більшості християнським, вакфи будували не з благодійною щодо мусульман метою. Заснування благодійних фондів мало викликати у місцевого населення симпатії до османців [363, p. 26–29].

У 1990-х роках серед науковців зросла зацікавленість особливостями функціонування окремих кюлліє. Каміль Шагін вивчав вакф Меліке Гатун в Анкарі [403, s. 77–82]. Фатіх Мюдеррісоглу займався вивченням великого султанського вакфу Баезіда II в Едірне [372, s. 151–198]. У дослідженні проаналізовано його економічні показники: дохід, витрати, розподіл коштів,

рівень заробітної плати. Після загального огляду описано кожен установу, яка була складовою частиною вакфу. Дослідники виробили певні підходи до вивчення мечеті, медресе (школа), дарюшшифи (лікарня), імарету (комплекс, до якого входили кухня, їдальня, комора). Спочатку розглянуто функціональне значення кожного окремого закладу, а потім – архітектурні особливості їхньої побудови й оздоблення.

У праці Мегмеда Озкарджи проаналізовано діяльність кюлліє Лала Мустафа Паші, який обіймав високі посади при дворі Сулеймана Кануні (1520–1566), Селіма II (1566–1574) і Мурада III (1574–1594) [391, s. 39–66]. Основна увага дослідника була спрямована на особливості забудови і оздоблення установ вакфу, тому він докладно розкрив саме його архітектурні особливості. Мустафа Денкташ займався вивченням кюлліє Кара Мустафа Паші [303]. Він не просто описав ці будівлі, а й порівняв їх з іншими подібними та підкреслив, що вакфи, крім соціальної ролі, відігравали важливу місію – формували архітектурне обличчя міста [303, s. 193–224].

Дослідження означеного періоду сфокусовані, головним чином, на аналізі зовнішнього та внутрішнього вигляду вакуфних комплексів, а також на функціях цих установ. Звернення наукової спільноти до проблеми оздоблення й архітектури будівель засвідчило необхідність поглибленого вивчення особливого османського стилю у будівництві. Водночас науковці відійшли від вивчення самої суті вакуфних комплексів, що актуалізувало потребу всебічного розгляду інституту вакфу.

Корифей історичної науки Туреччини Галіль Іналджик неодноразово звертався до вивчення впливу вакфів на розвиток османських міст та присвятив цьому окрему увагу [335]. У його монографії з історії Османської імперії розглянуто особливості спорудження імаретів у містах. Галіль Іналджик використовує термін «імарет» стосовно комплексів, які було побудовано як вакф. Автор зауважив, що розбудова вакуфних установ забезпечувала місто

громадськими службами, які відігравали важливу роль у його зростанні [166, с. 153]. У роботі зазначено, що майже всі мусульманські благодійні заклади утворювались як вакфи. Це давало змогу таким установам існувати тривалий час, адже прибутки з визначеного джерела заповідалися вакфу навічно [166, с. 154].

Наприкінці ХХ століття історики активніше звертають увагу на різну природу створення вакфу і форм функціонування. Прибуткам і грошовому забезпеченню функціонування вакфів присвячено дослідження Мурата Чизакча [297; 298]. На його думку, вакфи були автономними установами і їхнє право на самоврядування поважали до кінця ХVІІІ століття. Держава фактично не втручалась у справи вакфу та обмежувала свої повноваження лише інспектуванням цих установ. Порядок діяльності вакфу визначав його засновник, що забезпечувало децентралізацію їхнього функціонування. Мурат Чизакча підкреслює поширеність так званих грошових вакфів від часу їхньої появи на території Османської імперії у ХV столітті і до кінця ХVІ століття [297, р. 8]. На практиці грошові вакфи утворювала особа, яка передавала готівку у якості кредиту кільком позичальникам. Дохід від цих інвестицій спрямовували на релігійні та соціальні потреби [297, р. 3].

Наприкінці ХХ – на початку ХХІ століть розпочато дослідження біографій та світогляду меценатів і фундаторів вакфів. Особливу увагу приділено особам із султанської родини та високопосадовцям. Такий інтерес можна пояснити тим, що у джерелах міститься більше інформації про мешканців палацу і факти їхньої біографії віднайти легше. Найменш вивчена в цьому напрямі тема засновників вакфів, які не належали до султанської сім'ї і не обіймали високих адміністративних посад при османському дворі. Серед низки праць варто виокремити дослідження, що вивчають біографії османських митців, які ставали засновниками і меценатами вакфів [345, s. 35–50].

На межі XX–XXI століть дослідження з історії вакфів почали з'являтися у працях про соціально-економічне життя Османської імперії та про історію османської цивілізації загалом [326]. Цим наукова спільнота визнала, що вакфи мали значний вплив на всі сторони життя османського суспільства. Вакфи було поставлено в один ряд з найважливішими елементами турецької культури. У монографіях з історії Османської імперії дослідники висвітлюють питання про управління вакуфним майном, імовірні джерела прибутку для утримання благодійних установ, мету утворення вакфу тощо. В окремих роботах звернено увагу на соціальні об'єкти, які існували за рахунок вакфів [387, s. 168].

Започатковані тенденції та підходи до вивчення вакфів розвиваються й у XXI столітті. Цивілізаційний підхід до розгляду вакфів, що отримав широке застосування наприкінці XX століття, розвиває турецький історик Зія Казиджи [347]. У центр наукових пошуків було поставлено питання вагомого внеску вакфів у становлення і розвиток османської цивілізації. Вакф розглядають, як інститут, що одночасно регулюється у релігійній, правовій і соціальній площинах. На думку Зія Казиджи, вакф відіграв важливу роль у збереженні миру і спокою в Османській імперії, а також позитивно впливав на економічний і соціальний розвиток [347, s. 231–348].

У перше десятиліття XXI століття дедалі більшу зацікавленість породжують особливості економічної діяльності вакфів. Започаткував цю тенденцію історик Кайхан Орбай, у працях якого розглянуто фінансову ефективність вакфів [378; 379; 380; 381; 382]. В одному з досліджень запропоновано аналіз наслідків політики втручання у фінансові справи вакфів з боку влади. Кайхан Орбай вказує на те, що вакфи не рідко слугували грошовим донором для державної скарбниці, що зводило до нуля їхні власні матеріальні ресурси. Пильний контроль урядових інституцій за фінансовими справами благодійних організацій призводив до бюрократизації системи, внаслідок чого з XVII століття чимало вакфів занепало [378, p. 31–50]. Висновки Кайхана Орбая

суперечать результатам досліджень Мурата Чизакча, який вважав вакфи повністю автономними від держави інститутами. Велику увагу Кайхан Орбай приділяв аналізу імперських (султанських) вакфів, що провадили активну економічну і соціальну діяльність, надавали багато послуг у різних сферах [378, р. 37]. Автор зазначає, що вакфи такого типу не були засновані для отримання прибутку. Ці установи діяли за чітко встановленими правилами, записаними у вакфіє, і підпадали під контроль вищих державних органів [381, р. 11]. Кайхан Орбай зацікавився проблемою, чому вакфи не перетворилися на прибуткові підприємства. На його думку, причина полягала у суворих умовах вакфіє, які обмежували роботу установ, а також у тривалій традиції їх заснування. Крім того, вакфи фактично були перетворені на державний інструмент, який усіяко використовували з метою соціального контролю, а також для поповнення державної скарбниці [381, р. 12].

У дослідженні турецького історика Аднана Ертема зазначено, що не можна вважати вакфом будь-який інститут, створений з релігійною та благодійною метою. Адже кожне суспільство на певному етапі свого розвитку створювало схожі установи. Проте автор висловив ідею, що подібні саме до вакфів інститути були відомі туркам ще у домусульманський час і є власне тюрко-турецьким феноменом [307, s. 33]. Саме тому тюрки легко сприйняли нововведення ісламу і разом з новою релігією обрали культурне багатство замість того, щоб опиратися йому [307, s. 34]. На думку автора, стрімкий розвиток вакфів за часів Османів не був би можливим, якби тюрки не мали досвіду створення релігійних і суспільних інститутів [307, s. 34]. У цій самій статті наголошено на різноманітності діяльності вакфів, сказано про їхній вплив на економічну, культурну і соціальну сфери. Автором було окреслено спектр послуг, які надавали вакфи. Зокрема, це релігійні, освітні, оздоровчі, а також у сфері містобудування та впорядкування інфраструктури. Виділено соціальні функції вакфів, до яких належать запобігання соціальним конфліктам,

налагодження міжетнічних стосунків, розподіл доходу з вакуфного майна, а також створення робочих місць [307, s. 36–38]. Окрему увагу приділено функції суспільної інтеграції, під чим розуміють розвиток солідарності і взаємодопомоги завдяки створенню вакфів [307, s. 39].

Турецьким дослідником Енгіном Ф. Ісіном було розглянуто вплив вакфів на формування світогляду свідомого громадянина [339]. Зазначену тему вивчено в ракурсі великого дослідження під назвою «східне громадянство» («oriental citizenship») [339, p. 223]. Автор переконаний, що роль соціальних, релігійних і благодійних інститутів у формуванні свідомих громадян, які здатні висунути претензії та визнати вимоги інших, надзвичайно важлива. Саме таким інститутом в Османській імперії, як вважає Енгін Ф. Ісін, був вакф. Враховуючи вплив вакфів на утворення нових міст, є підстави твердити, що вони, безумовно, були елементом міської культури. У статті також наголошено, що для розвитку цього напрямку досліджень у майбутньому потрібно продовжувати вивчати місце благодійних інституцій (вакфів) і їхній вплив на процес самоуправління в міллетах, на встановлення відносин між міллетами і державними органами та налагодження зв'язків між мусульманами і немусульманами [339, p. 222].

У дослідженнях турецьких істориків в останні роки було знову відновлено дискусію про втручання держави у справи вакфу. Про це йдеться у монографіях Мегмеда Алі Юнала [430], а також Юсуфа Галачоглу [326]. Поза тим, автори праць зауважують позитивний вплив втручання держави. Це проявлялось у контролі за дотриманням умов вакфіє. На думку Мегмеда Алі Юнала, саме завдяки державному втручанню цей інститут зміг стати одним з найстабільніших в історії Османської імперії [430, s. 249]. Проте з цим не погоджується Кайхан Орбай, який стверджує, що втручання держави у справи вакфів мало і негативний результат [381].

Окремої уваги заслуговує праця Есата Сариджаоглу [406], в якій досліджено моральну сторону заснування вакфів, а також поступову

бюрократизацію вакуфної системи. Остання, на думку автора, призвела до поглиблення кризи османської держави. Відбувся перехід землі у власність держави через передачу її до вакфів, створення вакфів як запобіжного заходу проти розподілу майна і конфіскації. Врешті такі процеси спричинилися до негативних проявів діяльності вакфів у галузі науки і культури. Питання, окреслені автором, найчастіше стають темою дискусії серед учених. Незважаючи на значні проблеми і суперечності розвитку вакфів, Есат Сариджаоглу переконаний у тому, що вакф був важливим інститутом Османської імперії, який мав багато функцій у різних сферах [406, s. 60].

До проблеми благодійного складника функціонування вакфів зверталася ізраїльська дослідниця Емі Сінгер. У її працях розглянуто соціальне значення безкоштовних їдалень на території Османської імперії, утворених як вакф [315, р. 79–80]. Крім того, проаналізовано візантійський чинник як один із ключових у розвитку системи вакфів. На думку Емі Сінгер, благодійна діяльність у Візантійській імперії у формі фондів під назвою «*riae causae*» була поширеним явищем і спрямовувалася, головним чином, на заснування в Константинополі й інших містах імперії монастирів, церков, лікарень, а також притулків для бідних, паломників і нужденних [410, р. 84].

Питання вакфу як інституту для здійснення благодійності в ісламі, його видів, адміністрування і функціонування з точки зору класичного мусульманського права порушено у колективній праці Пауля Стіббарта, Девіда Расселла і Блейка Бромлея [416]. У роботі досліджено проблему чинності сімейних вакфів, заснованих лише для потреб членів однієї родини. Автори дійшли висновку, що сімейні вакфи можна вважати благодійними, позаяк іслам не забороняє добродійність щодо родичів.

Тематика вакфів залишається невід'ємною частиною узагальнювальних праць із соціально-економічної історії Османської імперії [320; 325; 336]. У подібних дослідженнях вакфи схарактеризовано комплексно й наголошено на

їхній важливості у соціальному й економічному житті імперії завдяки благодійним соціальним послугам, які отримувала мусульманська громада. Зазначено, що за допомогою вакфів держава економила колосальні кошти на підтримку міських комунікацій, освоєння новопідкорених територій і збереження загального високого статусу імперії. Користуючись великими надходженнями з різних фінансових ресурсів, таких, як сільськогосподарські землі, млини у сільській місцевості, торговельні пункти, готелі, лазні та різноманітні майстерні у містах, вакфи були потужною економічною силою. Окрему увагу звернено на те, що завдяки значній купівельній спроможності вакфи відігравали центральну роль в економічному житті як конкретних регіонів, так і імперії загалом. Таким чином, держава могла економити чималі кошти зі своєї скарбниці, зменшуючи соціальні видатки.

Значення вакфу у соціальній політиці Османської імперії проаналізовано у дослідженнях російського науковця Павла Шликова [244; 245; 246; 247; 248; 249]. У його працях акцентовано на універсальності інституту вакфу, який задовольняв потреби на індивідуальному, колективному та державному рівнях. Павло Шликов наголошує, що вакфи були важливим фактором соціальної політики і володіли «сервісно-благодійними» та «соціально-інтегративними» функціями. Підсумовуючи, дослідник зауважує, що діяльність вакфу стосувалася культурної, освітньої, а також соціальної сфер і мала сприяти виникненню симпатій новозавойованого населення [244, с. 16–17]. Основну увагу у його роботах приділено вакфам Турецької Республіки, а добротинні фонди Османської імперії проаналізовано у порівнянні з турецькими ХХ–ХХІ століть.

З другої половини ХХ століття турецькі, а також західні історики розпочали розглядати вакф як багатогранний феномен і відійшли від вивчення суто юридичних засад функціонування вакфу. Однак в історіографії арабо-мусульманських країн юридичне регулювання вакфів в ісламському праві

залишається основною темою. Останнім часом навіть можна помітити збільшення інтересу до вивчення вакфів. Дослідники ставлять за мету виявити вплив добродійних фондів у минулому, а також визначити їхнє місце у суспільстві сьогодні. В арабській історіографії приділено увагу джерелам формування вакфу, спільним і відмінним рисам між обов'язковою пожертвою (закят), добровільною милостинею (садакою) і вакфом. У праці Закарія Мугаммада Абдель-Гаді було розглянуто закят, садаку і вакф як класичні мусульманські інститути [254]. Витоки вакфу в ісламі, а також трактування ключових його положень мусульманськими мазгабами проаналізовано у праці Лаячі Феддада [314, р. 13–43]. Вакф з погляду класичного ісламського права досліджено в роботі Мугаммада Зубайра Аббасі [253, р. 121–153]. Утім, арабські вчені досліджують вакф лише як класичний мусульманський інститут. У їхніх працях не висвітлено проблему функціонування цього феномену на території Османської імперії, не названо інших джерел формування вакфу, окрім Корану і Сунни, не порівняно етнічних особливостей, які існували на різних територіях поширення вакфу.

У вітчизняній історичній науці перші сходознавчі студії з'явилися у 1920-х роках. Цей процес нерозривно пов'язаний з іменем орієталіста Агатангела Кримського, який написав першу історію Туреччини українською мовою [174]. Тематику вакфів у праці окремо не висвітлено, проте згадано про благодійну діяльність Роксолани, дружини султана Сулеймана Кануні. Говориться, що султанша побудувала богоугодний будинок для бідних мусульман і мечеть [174, с. 194]. Це свідчить про те, що Агатангел Кримський був знайомий з поняттям вакфу, але не загострював увагу на його дослідженні. Проте, Агатангел Кримський робить дуже важливу примітку, яка вказує на мету заснування вакфів в Османській імперії – спасіння душі, щоб заслужити шану в обох світах. Зазначається, що Роксолана збудувала імарет і мечеть для того, щоб

«наперед забезпечити собі цими будовами царство небесне і спокійно підбити Сулеймана на синовбивство» [174, с. 194].

У січні 1926 року було створено Всеукраїнську наукову асоціацію сходознавства (ВУНАС), яка приділяла увагу вивченню сторінок османської історії. У 1928–1929 роках відбулося відрядження до Туреччини групи вчених – членів ВУНАС Олександра Гладстерна, Всеволода Зуммера, Олександра Сухова, Павла Тичини для налагодження наукових і культурних зв'язків між двома країнами. Її результатом стало створення комісії для вивчення історії українсько-турецьких взаємин на основі документів з українських та турецьких архівосховищ [229, с. 134]. Саме ВУНАС, Тюркологічна комісія та окремі діячі культури наприкінці 20-х – у 30-ті роки підтримували діалог між двома країнами й налагодили наукові контакти з турецькими колегами [229, с. 94]. Сталінські репресії 1930-х років, жертвами яких стала плеяда вчених, зокрема сходознавців, на тривалий час перервали сходознавчі дослідження українських істориків. Тотальне винищення інтелігенції, ідеологічний тиск на наукове життя значно гальмували розвиток як історичної науки, так і сходознавчих студій.

Зі здобуттям Україною незалежності серед українських науковців посилюється інтерес до османознавчих студій. Важливе місце у цьому процесі належить Омеляну Пріцаку. Завдяки його зусиллям у 1991 році було засновано Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського. Метою наукових пошуків інституту стало дослідження історії, філософії, релігії, мов народів Азії, Сходу, Північної Африки [215, с. 21]. Українські науковці дедалі частіше порушують питання османського періоду історії Туреччини. Варто зазначити, що першість у дослідженні вакфів в Україні належить представникам археологічної науки, які виявили низку знахідок османського періоду на території нашої країни. Незважаючи, що дослідження вакфів не набуло висвітлення українськими істориками у 90-х роках ХХ століття, вивчення цього інституту потребує звернення до соціально-економічного і політичного розвитку Османської

імперії. Саме тому нам важливо орієнтуватися у просторі тих студій, що становлять основу української історіографії.

Для нашого дослідження важливо знати, яким чином території, на яких розвивалися вакуфні установи, потрапили під владу османців. У цьому контексті варто згадати роботи Ігоря Срібняка, який вивчає військову історію Османської імперії. У його працях держава османців представлена з позицій особливих явищ світової цивілізації, показано її вплив на перебіг світової історії, проаналізовано військові успіхи османців [225; 226; 227]. На відміну від російських учених (наприклад, Арона Новічева [207], Юрія Петросяна [211]), у дослідженнях Ігоря Срібняка не списано на випадковість здобутки османців у військових кампаніях.

Одним з важливих напрямів наукової діяльності історика Тараса Чухліба є відносини українських козаків і яничар. У 2010 році вийшла друком його монографія, яка розкриває проблему України у християнсько-мусульманських війнах 1500–1700 років [239]. У праці зазначено, що спочатку Україна була «заручником війн між Сходом і Заходом», а вже наприкінці XVI століття заявляє про себе, як про активного учасника бойових дій. Тарас Чухліб пише про військові успіхи козацтва у боротьбі проти османців, зокрема у походах на фортеці Білгород (Ак-Керман), Кілію, Ізмаїл, Бендери (Тягиню), Очаків (Озю) та Азов (Азак) [239, с. 337–338]. Дослідник порушував питання щодо суб'єктивізації козацької України у довголітньому християнсько-мусульманському конфлікті саме з XVI століття [232, с. 95–103].

Вивченню політики османців на території України у XVI столітті присвячено монографію Богдана Сергійчука та Володимира Сергійчука [220]. Автори аналізували процес утворення козацтва як такої сили, що могла протистояти нападам з боку татар і турків в умовах тогочасного міжнародного становища українських земель, що перебували у так званому трикутнику між Московським царством, Річчю Посполитою й Османською імперією [220, с. 9].

Здобутком української дипломатії названо поїздку Дмитра Вишневецького у 1533 році до османського султана Сулеймана I, причинами якої були політичні амбіції самого Вишневецького і необхідність розв'язувати власні проблеми, як от визволення з полону своїх родичів [220, с. 20–22]. На жаль, праця оминає увагою культурні взаємини, а тому історія вакфу залишилася невисвітленою.

Доробок львівського історика Ярослава Дашкевича, який також досліджував відносини України з Туреччиною, стосується прихильного ставлення української козацької старшини до Османської імперії. Зокрема, в одній з його статей ідеться про те, що українці воліли б опинитися під протекторатом віротерпимої Османської імперії, аніж жити під владою поляків [156, с. 61–65]. Відчуваючи проосманські тенденції в українському суспільстві, польська влада звинувачувала населення України у зраді на користь османців. Таке потрактування Ярославом Дашкевичем українсько-османських відносин засвідчує зміну поглядів українських учених на історію Османської імперії з радянських часів.

Внесок Олександра Галенка у вітчизняну османістику визначається працями з історії тюркських народів і Османської імперії [145; 146; 147; 148]. У 2016 році вийшов друком здійснений Олександром Галенком та Олесем Кульчицьким переклад хроніки Мустафи Наїми, а саме повідомлень про Україну. У студіях до перекладу наголошено на необхідності вивчення спільного минулого Османської імперії та України. На думку Олександра Галенка, «всі людські спільноти, які існували на території України, належить віднести до чинників історії України» [28, с. 196]. Таким чином, до об'єкта історії України слушно включати минуле території України, які входили до складу Османської імперії; стосунки османців з українцями, що перебували у складі інших держав; стосунки Османської імперії з іншими державами, які наявні на території сучасної України; участь населення з території України у стосунках Османської імперії з іншими державами; українців в Османській

імперії; османців за межами їхньої держави на території України [28, с. 196–197].

До кола наукових інтересів турецьких учених входить вивчення функціонування османських вакфів України. Гамза Келеш досліджував вакфи, що діяли на території сучасної України, а саме нинішньої Одеської області. У 2001 році вийшла його стаття, присвячена вакфу султана Селіма Явуза, який було збудовано у XVI столітті в Аккермані [348]. У розвідці описано фінансові джерела, завдяки яким працював вакф, а також перелічено послуги, що надавались на території вакфу. Мустафа Ишик на основі податкового опису (тахрір дефтері) 1574 року дослідив Аккерманський санджак у XVI столітті [340]. У статті проаналізовано етнічний і релігійний склад населення до та після завоювання регіону османцями. Результати дослідження дають змогу прослідкувати наслідки політики ісламізації, яку проводили османці на цій території.

У контексті українсько-турецьких взаємин, а також тюркського впливу на українську історію вітчизняний археолог Світлана Біляєва у своїх студіях звертається до тематики забудови османцями територій Північного Причорномор'я після їх захоплення. У 2012 році вийшла друком її монографія «Слов'янські та тюркські світи в Україні (з історії взаємин у XIII–XVIII ст.)», в якій науковець виокремлює три етапи українсько-османських відносин [140]. Так, XVI століття, на думку автора, належить до першого етапу, характеризується не лише становленням і розвитком торгово-економічної взаємодії через порти чорноморського узбережжя, яким загрожували козацькі походи, а й «початками протурецької орієнтації» української еліти з 50-х років XVI століття [140, с. 259–260].

В одній із праць дослідниця докладно розглядає масштабні архітектурні проекти, які втілювали османці на території Північного Причорномор'я [136]. У результаті археологічних досліджень виявлено, що у сучасних Білгороді-

Дністровському та Очакові було побудовано мечеті, медресе, керван-сараї, торговельні вулиці, житлові квартали, портові та захисні споруди, житлові будинки для адміністрації міст, солдатські казарми, комори, складські приміщення, хамами і чешме. Здійснювався також і благоустрій міст [136, с. 18]. Окремі етапи османського будівництва пов'язані з розвитком самої Османської імперії, політика якої була спрямована на підвищення обороноздатності об'єктів і надання містам османських рис [136, с. 19]. Світлана Біляєва наголошує, що фортеці Північного Причорномор'я є одними з основних тюркських цивілізаційних осередків, які існували на території України, а отже, є «частиною нашої історії і джерелом інфільтрації елементів культури та традицій» [140, с. 212]. Перший період експансії Османської імперії на територію Північного Причорномор'я і Приазов'я у другій половині XV – першій чверті XVI століть пов'язаний із розбудовою інфраструктури, яка притаманна мусульманським містам і частиною якої були вакуфні комплекси [138, с. 119].

Під керівництвом Світлани Біляєвої на територіях Північного Причорномор'я регулярно проводяться розкопки. У цьому напрямі працюють також учені Олена Фіалко [139] та Ірина Карашевич [168; 169]. У їхніх статтях висвітлено результати археологічних розкопок, які засвідчують активне будівництво османцями вакуфних об'єктів на території України [137]. Дослідженням Аккерману і Очакова разом зі Світланою Біляєвою та Віктором Остапчуком займалась британська дослідниця Керолайн Фінкель [326]. У 2005 році вийшла друком її монографія про історію Османської імперії від часу створення до занепаду (1300–1923) [317]. У виданні, окрім багатьох інших питань, було розкрито концепцію імперського бачення османців, яке дало їм змогу розширити кордони держави, застосовуючи принципи справедливого управління.

Розбудову вакфів на території України висвітлено у праці польського історика Даріюша Колодзейчика. У 2000 році вийшов друком його переклад муфассал дефтері (докладний перепис) еялету Каманіче (Кам'янець) і студії до нього [87; 88]. Увагу зосереджено на історії панування османців на території Поділля у XVII столітті. У роботі йшлося про важливе значення, яке мали вакфи у розбудові османських міст і розповсюдженні ісламської релігії [87, р. 52]. Також було висловлено переконання, що мусульманські вакфи засновувались не лише з релігійною метою, а головно для поширення османської міської культури, адже будівництво лазень, шкіл, бібліотек, мостів, фонтанів заохочувалось не менше, ніж спорудження мечетей [87, р. 54]. Щоб забезпечити розвиток мистецтва і ремесел, дуже часто центри міст включались у систему вакфів, за що отримували податкові пільги. У той час доходи з прибуткових установ були спрямовані на утримання мечетей, шкіл, бібліотек, інфраструктури міста тощо [87, р. 54].

В останні роки в Україні розвивається новий напрям наукових досліджень – когнітивна лінгвістика. Зазначеною тематикою в галузі тюркології займається Ірина Покровська, яка наголошує на міцному зв'язку між релігією і суспільством у Турецькій Республіці [213]. На підтвердження цієї теорії вчений наводить низку фразеологізмів з використанням ім'я Аллага, що їх активно використовують у сучасній турецькій мові. Наприклад, *Allaha şükür!* (букв. «подяка Аллагу!»); *Allaha aşkına!* (букв. «заради Аллага!») [213, с. 99]. Результати дослідження Ірини Покровської підтверджують, що однією з причин поширення мусульманського добродійного інституту вакфу в Османській імперії є великий вплив релігії на свідомість османців. Такі поєднання дають можливість прослідкувати особливості становлення світоглядної системи османців, різнобічно проаналізувати ідеологічну основу формування їхньої управлінської системи.

Аналіз літератури демонструє, що з кінця XIX століття накопичилося чимало різних за спрямуванням і фактологічним наповненням праць, об'єднаних навколо єдиної центральної теми – вакфу. До таких питань, які вже знайшли своє відображення, можна віднести організаційну структуру вакфу, його економічне значення, місце вакуфного майна серед інших видів власності, процедуру перетворення майна на вакф тощо. Однак дискусійним залишається питання походження вакфу та джерел, які вплинули на його виникнення як у мусульманській традиції, так і в османській. Працям попередніх періодів притаманне зображення вакфу як статичної системи. Науковці оминають питання його видозміни і трансформації, в тому числі в Османській імперії впродовж XVI століття. Потребує подальшого дослідження розбудова вакфів на території Північного Причорномор'я. У зародковому стані в історіографії залишається порівняння мусульманського й османського вакфів, а також особливості функціонування цього інституту в Османській імперії, безпосередній вплив тюрксько-кочової, перської та арабо-мусульманської традицій на формування систем благодійності і соціального забезпечення в державі османців. Утім наявність значної кількості робіт вказує на те, що у суспільстві та науці стабільно зростає зацікавленість до вивчення вакфів в Османській імперії.

1.2. Джерельна база дослідження

Джерельна база дослідження вакфів в Османській імперії дуже різноманітна. Це пов'язано з тим, що вакф є надзвичайно широким поняттям і стосується багатьох сфер життєдіяльності турецького суспільства одночасно. Оскільки дослідження османських вакфів неможливе без аналізу витоків цього феномену, задля всебічного його вивчення варто послуговуватись як власне османськими, так і арабськими, перськими і візантійськими джерелами.

Одним з основних джерел вивчення вакфу як мусульманського феномену є Коран – священна книга мусульман. У ній міститься чимало строф (аят), присвячених милостині й добровільним пожертвам на користь нужденних під назвою «закят» і «садака». Появі феномену вакфу як виду благодійності передували саме ці поняття. Особливості розвитку традиції тлумачення Корану зобов'язують нас звертатися у дослідженні до Сунни, що записувалась у пізніші часи і значно розширюють поле діяльності як закяту, так і садаки. Саме в Сунні з'явилися перші згадки про вакфи, що засвідчують появу цього феномену в арабському суспільстві. Зокрема, про вакфи міститься інформація у Сунні імама Мусліма та Мугаммада ібн Ісмаїла аль-Бухарі [27], даотваній IX століттям, Сунні «Булуг аль-Марам», складеній наприкінці XIV – не початку XV століття [15].

У перше століття поширення ісламу у суспільстві постала потреба тлумачення різних приписів Корану. З цієї причини почали виникати школи шаріатського права – мазгаби. Засновники цих шкіл та їхні послідовники трактували положення мусульманства, які вони викладали у своїх творах. У нашому дослідженні використано праці членів чотирьох мазгабів ортодоксального сунітського ісламу, адже на більшій частині території Османської імперії був поширений сунізм. Оскільки роз'яснення і погляди між представниками мазгабів та навіть усередині однієї школи часто різнилися і навіть суперечили одне одному, виникала дискусія, яка спричинила появу кількох теорій щодо правил функціонування вакфу. Основним питанням, яке обговорювали всі мазгаби, була проблема власності і вакфу. Думки ісламських правників кардинально розходилися щодо того, кому належатиме майно, що перейшло у вакф. Цю дискусію було висвітлено у працях членів чотирьох мазгабів. Доробок Абу Ханіфи, засновника Ханафітського мазгабу, систематизовано у працях «Аль-Фікг аль-акбар» (з араб. «великий фікг») [1]. Твердження малікітського мазгабу викладено у творі Маліка ібн Аннаса «Аль-

Муватта» (з араб. «легкий, доступний») [74]. Погляди Шафіїтського мазгабу було представлено у багатьох працях, серед яких твір ас-Шафії «Аль-Рісала» [45], а також Імама ан-Нававі «Рійад ас-Саліхін» [117]. Результат багатолітньої роботи засновника Ханбалітського мазгабу Ахмада ібн Ханбаля вміщено у збірнику «Муснад», у якому записано понад тридцять тисяч Гадисів [62; 63].

Культура благодіянь поширена серед різних народів і релігій, що дає підстави вченим розглядати можливість запозичення арабо-мусульманською традицією надбань інших культур. Попри тривалу історію вивчення означеної проблеми, науковці не виробили єдиної позиції щодо першооснов, на ґрунті яких формувалася система вакфів. Близькість і великий вплив візантійського і перського, а також тюркського факторів на формування мусульманської та османської цивілізацій зокрема є приводом розглянути ці теорії, спираючись на джерела. Для досягнення цієї мети у роботі було використано перські, візантійські та тюркські джерела.

Важливе значення для дослідження витоків вакфу має пехлевійський суддебник VII століття «Книга тисячі судових рішень» про соціально-правові інститути сасанідського Ірану [34]. Зазначене джерело – єдиний текст із судової практики домусульманського періоду, який дійшов до наших днів. Документ становить не кодифікацію законів, а компіляцію справ, зібраних протягом тривалого часу з судових документів і протоколів, заповітів, коментарів фахівців з різних галузей та інших втрачених документів. Уклав «Книгу тисячі судових рішень» Феррахмард, про що зазначено у преамбулі. Жодних відомостей про його особу нам не відомо, окрім того, що він був мітраїстом з огляду на його ім'я. Можна також припустити, що Феррахмард був правником, адже добре розбирався у правовій системі, юридичних термінах, а також мав доступ до судових записів та інших юридичних джерел. У збірнику міститься опис благодійних перських фондів «для душі», процедура функціонування яких у багатьох рисах схожа з вакфом. Автор перекладу Анаїт Періханян у вступній

частині зауважила, що датувати написання збірника можна приблизно 620 роком [34, с. XIII]. Це означає, що у «Книзі тисячі судових рішень» відображено традиції сасанідського періоду і відсутній вплив ісламу пізнішого часу. З огляду на це, збірник дає можливість дослідити благодійні фонди Персії домусульманського часу і визначити їхній вплив на формування ісламського благодійного інституту вакфу.

Традиції благодійності перського суспільства мале широке застосування на ниві соціальної політики і в часи мусульманства. У «Сіасет-наме. Книга правління вазіра XI століття Нізам ал-Мулька» автор приділяє велику увагу значенню благодіянь для розвитку держави [35]. Тож благочинність стала інструментом державної політики, що відображено у писемних пам'ятках. У цьому творі особливо детально розглянуто принципи правління державою, важливе місце серед яких належить діянням на благо народу. У вигляді повчань і різноманітних історій автор ставить за мету підсумувати досвід попередніх правителів на ниві державотворення і сформували власні образи ідеальної держави та ідеального правителя. У тексті твору кілька разів згадано про необхідність благодійності правителя, що забезпечуватиме панування справедливості в державі. Потрібно зазначити, що Нізам ал-Мульк був перським державним діячем, але служив везіром у тюрків-сельджуків. Він передавав перську державну традицію тюркам, а потім її запозичили османці. Таким чином, османці перепрацювали досвід персів не в чистому вигляді, а через призму тюркських традиційних уявлень.

Джерелами для вивчення візантійських благодійних фондів послуговували «Кодекс Юстиніана» [115] та «Інституції Юстиніана» [18], а також том VII праці Прокопія Кесарійського «Про будівлі» [99]. За часів свого правління Юстиніан I прийняв рішення кодифікувати право Східної Римської імперії, тож названі джерела є компіляцією законодавчих актів різних часів. Кодифікація передбачала розроблення кодексу, дигестів та інституцій, які стосувалися б

різних сфер права. Метою створення документів можна визначити бажання Юстиніана відновити єдність держави і вибудувати правову систему. Для досягнення зазначеної мети джерела мали відображати традиційну для суспільства юридичну практику. З цієї причини ми можемо використовувати відомості з «Кодексу» та «Інституцій» у дослідженні. У документах міститься інформація про благодійні фонди, добровільні пожертви на користь церкви, а також про передачу церковної нерухомості на благодійність. У трактаті «Про будівлі» подано опис лікарень і хоспісів, які побудував Юстиніан у Константинополі. Це дає змогу порівняти благодійні фонди у візантійській традиції з мусульманськими вакфами і запропонувати розв'язання дискусії щодо рецепції одного інституту іншим.

Джерела, про які йшлося вище, висвітлюють вплив різних культурних традицій на формування системи вакфу у класичному мусульманському варіанті. Однак потрібно враховувати, що османський вакф, який розвивався паралельно з державою османців, мав свої вектори впливу. Такою визначною і потужною для османців була тюркська традиція, яка відрізнялась від інших світоглядом, що сформувався завдяки кочовому способу життя. Навіть після прийняття тюрками ісламу засадничі принципи сприйняття дійсності, притаманні їм, не було викорінено.

Серед тюркських джерел, у яких простежується вплив на формування системи вакфів Османської імперії, ми звертаємося, зокрема, до поеми «Огуз-наме» [32]. Літературна традиція, покладена в основу епічної поеми, сформувалась в епоху огузів, але письмову фіксацію отримала пізніше. Метою написання поеми стало обґрунтування генеалогії тюрків, що створило певний спосіб сприйняття цього твору. Для тюрків поема «Огуз-наме» мала значення головної книги, з якої вони брали моделі побудови взаємин у суспільстві. У ній міститься інформація про необхідність благодіянь. Текст «Огуз-наме» засвідчує, що у світоглядній системі тюрків-огузів на першому місці перебували звичаї та

усталені часом правила поведінки, яких вони дотримувалися. Традиційні уявлення були вихідною точкою соціальних взаємин огузів, невиконання яких жорстоко каралося. Зрозуміло, що писаних законів не існувало, але населення потребувало загальновідомих норм поведінки, які забезпечували б стабільність влади і державний достаток, визначали соціальну ієрархію, а також тримали б народ у покорі. «Огуз-наме» розповідає про численні походи Огуза, у результаті яких постійно збільшувалася територія його володінь. Завойовані землі мали становити певну єдність, необхідною умовою якої була покора одному правителю. Зважаючи на порівняну примітивність світогляду тюрків того часу, покори народу досягали залякуваннями та жорстокими діями щодо ворога. Однак огузи мали своє уявлення про добро і добрі вчинки, яке можна віднести до основоположних принципів існування їхньої держави. Саме ці поняття про засади благодійності, що існували в середовищі тюрків-огузів і вплинули на формування османської системи вакфів, описано у поемі «Огуз-наме». Це джерело не втратило своєї актуальності і стосовно XVI століття, адже виражає звичаєві норми османського суспільства.

Дидактична поема «Кутадгу біліг» містить відомості про уявлення давніх тюрків щодо моралі, права й державного управління і становить важливу частину нашого дослідження [2]. Автор твору, Юсуф Хас Гаджиб Баласагуні, жив і працював у державі Караханідів в XI столітті, був надзвичайно ерудованою людиною, вченим і філософом. У поемі оспівано загальнолюдські цінності, ідеали, прагнення і подвижницьку діяльність на благо держави. Унікальність твору полягає, по-перше, у змістовному навантаженні і важливості даних, а по-друге, у значенні поеми для тюркських народів, які можуть вести відлік власної писемної літератури саме з шедевра «Кутадгу біліг». Потрібно також зважати на те, що поему «Кутадгу біліг» написано вже у мусульманській державі, тому морально-етичні уявлення, про які йдеться у творі, виходять з норм шаріату, але пам'ять про кочове минуле і доісламська ідеологія все одно

наявні у тексті. Автор надає сюжету другорядне значення, а на перше місце висуває діалоги героїв, вкладаючи в їхні слова роздуми про плинність життя і необхідність творити добро на землі, про важливість служіння богу, про сталість людських чеснот і цінностей [2].

Вивчення архівних джерел османських часів має свої особливості і труднощі для українських дослідників. Важливо зазначити, що доступ до османських архівів відкрито далеко не для всіх учених. Саме тому історики, які займаються тематикою Османської імперії, перебувають в певній залежності від кількості опублікованих джерел. Для українських дослідників османської минувшини охопити архівні матеріали, які ще не введено до наукового обігу, передбачає труднощі. Однак завдяки тому, що опрацювання, систематизація та публікація османських архівних джерел – одне з найважливіших завдань, яке ще у 1940-х роках поставило перед собою Турецьке історичне товариство (Türk Tarih Kurumu), уже опублікованих джерел цілком достатньо для вивчення інституту вакфу в Османській імперії. Основний масив джерел, які висвітлюють історію вакфу, було надруковано у статтях періодичного наукового видання «Журнал про вакфи», а також збірнику джерел, підготовленому Омером Лютфі Барканом у 1940-х роках. У цих роботах джерела перекладено з османської сучасною турецькою мовою. Знання автором турецької дало змогу використати їх у нашому дослідженні.

Джерела власне османського періоду представлені різними видами документів. Основними для дослідження вакфів є вакфіє, або вакф-наме – фундаційна грамота від імені засновника вакфу, в якій записано всі умови функціонування інституції: склад, джерела фінансування, статті видатків, управління, права засновника та його спадкоємців, спеціальні умови. Сама структура цього виду документів несе в собі велику кількість інформації. Засвідчено ім'я засновника (вакифа), характер його занять, імена і посади свідків, а також підписи державних суддів (каді), які визнавали юридичну

чинність документа. Основний текст вакфіє містив перелік майна, яке засновник передавав у вакф, функцій, які мав виконувати цей вакф, з якою метою створений та на чию користь. Вакиф за бажанням міг призначити управляючого вакфу (мютевеллі), що також занотовувалось у вакфіє. Фактично документ вакфіє був інструкцією для мютевеллі і всього персоналу вакфу з його функціонування.

Для виявлення особливостей функціонування османських вакфів у XVI столітті було обрано вакфіє, складені у XV та XVI століттях щодо вакфів по всій території імперії. Вакфіє XV століття залишаються актуальними для вивчення, якщо вакуфний комплекс продовжував діяти у XVI столітті. Ця обставина пояснюється тим, що майно передавалось у вакф навечно і засновник складав документи тільки раз. Завдяки цьому можемо не обмежуватись вакфіє, що належать лише до XVI століття.

У дослідженні найперше звернуто увагу на вакуфні грамоти великих султанських комплексів. До них можна віднести вакфіє, яке засвідчує заснування вакфу на території Османської держави султаном Орхана I, вакфіє султана Мегмеда Фатіха, султана Баєзіда II, султана Сулеймана Кануні. У роботі використано переклади документів зі староосманської турецькою мовою, які здійснили турецькі історики Ф. Мюдеррісоглу [60], А. Юнвер [67] та І. Атеш [76; 96]. Султанські грамоти вакфіє містять детальну інструкцію щодо функціонування вакфу, опис складових частин комплексу, перелік послуг, інформацію про обслуговуючий персонал, його обов'язки і заробітну плату. Оскільки султанські вакфи природньо були найбільшими в Османській імперії, то їхні вакфіє відображають масштабність і значення, яке вони відігравали у системі соціального забезпечення та державної політики Османської імперії.

Позаяк вакфи в Османській імперії стали важливим елементом державної системи і набули поширення, особливості їхнього практичного застосування було зафіксовано у різноманітних за призначенням документах. У дослідженні

використано султанські законодавчі акти канун-наме; жалувані султаном грамоти на власність – берати, темліки, мюльк-наме; податкові переписи земельних володінь; реєстри вакуфних володінь.

Збірки законодавчих актів канун-наме, які видавав султан, слугували джерелом світського закону, застосування було передбачене на всій території Османської імперії або в окремих провінціях. Закони, що діяли в різних еялетах і санджаках, дають змогу відслідкувати спільні та відмінні риси функціонування вакфів на різних територіях, виокремити податки, які збирали на вакуфних землях до державної та місцевої казни і проаналізувати загальний рівень життя населення.

Дефтери (реєстрові книги) земельних володінь, які складали на прохання султанів, також містять інформацію про вакуфні землі. У таких реєстрах розміщено перелік сіл, перепис населення (поділено на мусульман і немусульман), перелічено податки, що утримувались. Увесь дохід із вакуфних земель ішов на утримання певного вакфу, якому належали ці села. Інколи робили загальний підрахунок доходів і витрат вакфу. Серед витрат вакфу зазначали виплату заробітної плати, а також інші витрати на утримання. Обов'язково вказували, що вакф знову було включено у реєстр і умови вакфіє визнано дійсними. У такий спосіб земельні дефтери засвідчували статус вакфу. Інформацію про нові вакфи вносили з відповідною поміткою. Інколи складали окремі реєстри лише вакуфних володінь. Так само, як і дефтери земельних володінь, вони містили перелік сіл, які були частиною вакфу у певному регіоні. Такі реєстри зазвичай складались на завойованих територіях або на прохання нового султана з метою переобліку і занесення у новий султанський реєстр.

У державі Османів була дуже поширена практика перетворення приватного майна на вакф, тому у дисертаційному дослідженні використано інформацію з грамот, що засвідчують пожалування султаном власності, яку з часом було перетворено у вакф. Найчастіше землі у приватну власність султан

дарував за особливі досягнення під час військових кампаній і завоювання нових територій. Щоб заохотити особисту відданість султанові, а також для османізації новозахоплених земель володар жалував у власність землі саме зі щойно завойованих. Потім ці землі перетворювали на вакф, що сприяло поширенню османської міської культури. Механізм перетворення приватних земель на вакф висвітлено у земельних дефтерах, у реєстрах про збирання податків з населення, у худуд-наме (документах про демаркацію кордонів), муафієт-наме (грамотах про привілеї).

Для дослідження практики застосування вакфів джерелом слугує «Історія походження законів яничарського корпусу», яка містить ґрунтовні відомості про один із прошарків османського суспільства – військових [26]. У джерелі описано правила і деталі набору до війська, умови його утримання, порядок просування по службі, основні посади османського двору та інші аспекти. Відомості, викладені у джерелі, дають змогу дослідити умови участі військових у створенні вакфів в Османській імперії.

Зазначимо, що державні документи містять обмежену інформацію про соціальне життя Османської імперії. До джерел, які значно доповнюють матеріали офіційних документів, належать подорожні записки мандрівників. І хоча вони дають дуже важливі знання, до поданих них відомостей варто ставитися обережно, піддаючи об'єктивній критиці. Такими джерелами є для нас подорожні записи німецького мандрівника Йогана Шільтбергера [100], французького мандрівника Бертрандона де ля Брок'єра [52], фламандського дипломата і письменника Ож'є Гіслена де Бусбека [53], а також мандрівника Евлії Челебі [40; 41]. Йоган Шільтбергер побував у державі Османів у XIV столітті і описав відвідувачів перших благодійних закладів Бурси. Бертрандон де ля Брок'єр був у Бурсі у 1432 році й зауважив існування там кількох закладів, які схожі на хоспіс і в яких роздають безкоштовно їжу та напої. Згадки Йогана

Шільтбергера і Берtrandона де ля Брок'єра дають можливість прослідкувати стан ранніх вакфів Османської держави і порівняти їх з більш пізніми [100; 52].

Де Бусбек у XVI столітті відвідав Османську імперію і виклав свої спогади про подорож у вигляді «Турецьких листів» [53]. Важливими для нашого дослідження є його спогади про кервансераї, в яких він зупинявся, а також його загальне враження від імперії, сприйняття східного світу представником західної культури. Відомий турецький мандрівник Евлія Челебі, який їздив по Османській імперії, залишив безліч згадок і описів вакфів [40]. У подорожніх записках Евлії Челебі зазначено про важливі аспекти функціонування вакфів, вказано відомості про їхніх засновників тощо. Беззаперечне значення для дослідження вакфів мають унікальні свідчення мандрівника про існування османських вакфів на території сучасної України [41].

У цьому дослідженні ми зверталися не лише до документальних джерел, а й до результатів археологічних розкопок, які проводили на території України у пошуках знахідок османського часу. Результати археологічних розкопок на території Північного Причорномор'я дають важливі свідчення про існування османських вакфів на території України, зокрема в Ізмаїлі, Кілії, Аккермані. Архітектурні особливості побудови вакуфних об'єктів містять для нас інформацію щодо їхнього функціонування. Мечеті, імарети, хани, кервансераї, медресе, сиб'ян мектебі, бібліотеки, хамами, чешме будували у великих комплексах з низкою характерних ознак, притаманних лише одному виду будівлі.

Отже, джерельна база для дослідження трансформації інституту вакфу в Османській імперії XVI століття є достатньою. Документальні свідчення, якими ми володіємо, представляють розвиток вакфу в історичній ретроспективі. Наявні перські, візантійські, а також тюркські джерела дають можливість виявити вплив різних культурних традицій на формування османської системи вакфу. Різноманітні офіційні записи, як-от вакфіє, земельні реєстри, облікові

книги тощо, містять свідчення про організаційну структуру вакфів, процес їхнього заснування, перебіг функціонування, матеріальне забезпечення. Спогади мандрівників, які відвідували Османську імперію в різні часи, органічно доповнюють інформацію офіційного характеру. Окрім писемних джерел, результати археологічних розкопок, які були проведені на території Північного Причорномор'я, засвідчують будівництво османських вакфів на території України.

1.3. Теоретико-методологічні основи дослідження

Написання роботи та досягнення поставленої в ній мети потребує постановки проблеми дослідження, а також використання різних методів дослідження, що забезпечать ґрунтовне вивчення теми. Задля реалізації завдань дослідження у роботі використано як загальнонаукові, так і спеціальні наукові методи.

Серед загальнонаукових методів пізнання, які були задіяні, одним з основних є діалектичний. Його застосування дало змогу дослідити вакф, враховуючи суперечливі погляди на характер цього інституту, встановити взаємозв'язок між перською, мусульманською, візантійською і тюркською традиціями благодійності, які вплинули на виникнення вакфу. Також обґрунтовано вплив вакфу на сфери життєдіяльності османського суспільства.

На всіх етапах дослідження було застосовано й інші загальнонаукові методи пізнання. Під час пошуку наукової літератури і джерел використано методи класифікації та систематизації, здійснено аналіз історіографічної і джерельної бази дослідження. Знайдений матеріал піддано внутрішній і зовнішній критиці. Завдяки методам аналізу та порівняння виявлено вектори впливу на процес формування інституту вакфу в Османській імперії. Принцип системності забезпечив ефективність дослідження, сприяв цілісному

висвітленню його предмета, а також створив умови для вивчення вакфу в усій багатоманітності його проявів.

Під час Міжнародного симпозіуму до 25-річчя встановлення дипломатичних відносин між Україною та Турецькою Республікою «Турецька культура на землях Дешт-і кипчак» (Київ, 5–9 вересня 2017 року) професор Академії культурних наук К. Учюнджю зазначив, що тюркологічні дослідження потребують перегляду методів задля глибшого переосмислення історичного процесу. Повнота наукової праці можлива завдяки застосуванню міждисциплінарного підходу, який дає можливість залучити здобутки інших наук та напрямів, зокрема турецької філології, юриспруденції, філософії, психології, мистецтвознавства. Безперечно, вивчення вакфів в Османській імперії не буде повним без використання методів інших наук. Особливу вагу для цієї роботи має філологія, зокрема її новітній напрям – когнітивна лінгвістика, яка досліджує мову як різновид пізнавальної діяльності людини.

Теоретико-методологічною основою представленого дослідження є принципи історизму та наукової неупередженості. Реалізації цих принципів досягнуто завдяки використанню методів спеціально-наукового дослідження. Серед них – історико-системний, проблемно-хронологічний, конкретно-історичний, порівняльно-історичний, дескриптивний, статистичного аналізу.

Метод конкретно-історичного аналізу передбачає дослідження появи і розвитку явища вакфу в його послідовності. Вивчення проблеми вакфів Османської імперії розпочато з виявлення джерел цього явища, які стали фундаментом для появи, поширення і трансформації вакфу в середовищі османців. Порівняльно-історичний метод використано під час аналізу роботи вакуфних комплексів на територіях Османської імперії. На території держави османців, основу якої становила Анатолія, вакфи створювали головним чином для того, щоб задовольнити потреби населення. На новозавойованих територіях на вакфи покладали більш широкі завдання. Вакфи ставали методом ісламізації

і османізації місцевого населення. Статистичні дані дали нам змогу оцінити ефективність політики ісламізації на прикладі санджаку Аккерман. Дескриптивний метод допоміг здійсненити опис та реконструкцію процесу трансформації інституту вакфу в Османській імперії XVI століття. Застосування синхронного методу дає можливість говорити про регіональну специфіку османських вакфів та функції, які вони виконували на різних територіях.

Донині в історіографії тема вакфу дуже суперечлива, оскільки одночасно належить до сфер релігії, благодійності, права, економіки та соціальної політики. Різноманітна природа джерел походження вакфу формує різні підходи щодо сутності інституту. Саме тому існує надзвичайно багато визначень феномену вакфу, частину з яких наведемо нижче. Термін «вакф» походить від арабського дієслова «вакафа» (وقف), що означає «стояти, зупинитися, затримувати». У контексті інституту вакфу мається на увазі «затримка» прав людини на власне майно, яке вона віддає на потреби інших.

Словники зазвичай наводять значення цього терміна у загальному контексті, нехтуючи регіональними особливостями функціонування вакфу. Наприклад, в Оксфордському словнику ісламу написано, що вакф – це передача майна в інтересах філантропії з метою заборонити будь-яке його використання за межами конкретного призначення, а прибуток має надходити без розтрати самого майна [424, р. 335]. В українському словнику-довіднику з релігієзнавства сказано, що вакф – майно, подароване або відписане за заповітом релігійним або добродійним організаціям [242, с. 69].

Французький вчений Ежен Клавель, який одним із перших почав вивчати вакф у мусульманському праві, вважає, що вакф – це іммобілізація (замороження) певного майна на час можливого користування ним конкретними особами з релігійною або благодійною метою [299, р. 167]. Схожим є визначення історика Сергія Муртузалієва: вакф – це майно (переважно земля), яке не обкладали податком і не відчужували, передавали у вигляді дару або за

заповітом релігійним чи благодійним установам [203, с. 75]. На думку турецького історика Галіля Іналджика, вакф – це земля чи інші джерела прибутку, які по смерті заповідача передаються з побожною метою на добродійні справи [166, с. 246]. Наведені визначення об'єднують ідея про те, що вакф – це майно, яке використовують з релігійною або благодійною метою.

Однак майно не може бути вакфом без оформлення у благодійний фонд. В Османській імперії вакф сам ставав релігійною та благодійною установою одразу після передачі певного майна. На нашу думку, найбільш влучним є визначення турецького вченого Тімура Курана. У його статті подано два тлумачення: вакф – це благодійна установа, заснована відповідно до ісламських законів живим чоловіком або жінкою для надання послуг соціального призначення на необмежений термін [357, р. 842]; вакф – це установа, що гарантувала економічний захист власникам приватного майна в обмін на фінансування соціальних послуг [357, р. 845]. Трактуючи Тімура Курана відрізняється від інших тим, що історик визначає вакф як установу, а не просто майно.

Підсумувавши доробок науковців, за основу у дослідженні ми взяли дефініцію Тімура Курана. Окрім цього, у роботі запропоновано терміни на позначення двох різновидів вакфу. Вакф «аль-аглі» – вакф, який створювали на користь засновника та його нащадків для забезпечення їхніх потреб протягом життя, а після їхньої смерті використовували на побожні чи благодійні потреби. Вакф «аль-хайрі» – вакф, який утворювали з побожною та/або благодійною метою.

Отже, задля досягнення поставлених завдань було використано перелічені вище методи наукового дослідження. Теоретико-методологічною основою стали як загальнонаукові, так і спеціально-наукові методи. Завдяки міждисциплінарному підходу збільшено методологічну базу, що істотно розширило дослідження та збагатило його важливою інформацією.

Узагальнюючи, можна стверджувати, що від часу появи перших студій щодо вакфу наприкінці XIX століття і до сьогодні накопичено чимало праць. Проте трансформація інституту вакфу в Османській імперії XVI століття не стала центральною темою спеціальних наукових досліджень. Більшість розвідок зосереджені на розгляді вакфу в мусульманському та османському праві, аналізі соціально-економічних засад цього інституту. Значна кількість питань залишається невирішеною або дискусійною. Це, зокрема, питання появи вакфів у мусульманській та османській традиціях, особливості практики застосування вакфів в Османській імперії та їхньої розбудови на території Північного Причорномор'я. Процес появи вакфу в османському суспільстві і достосування його до умов багатонаціональної імперії у XVI столітті згадано побіжно. Наявна джерельна база дає можливість для дослідження й аналізу раніше не розв'язаних питань. Комплексне вивчення джерел, опрацювання відповідної наукової літератури та застосування обраних методів дослідження забезпечили вирішення завдань, визначених у роботі.

РОЗДІЛ 2

ПОХОДЖЕННЯ ТА ПЕРЕДУМОВИ ВИНИКНЕННЯ ІНСТИТУТУ ВАКФУ В ОСМАНСЬКІЙ ІМПЕРІЇ

2.1. Зародження традицій вакфу в мусульманському світі

Однією з проблем, навколо якої донині тривають дискусії, є походження вакфу. В історичній науці досі не вироблено єдиної позиції щодо першооснов формування системи вакфів. Погляди дослідників різняться у питаннях джерел і різноманітних чинників, які вплинули на появу вакфу в ісламі. Незважаючи на це, у більшості праць першооснови вакфу виводять із традицій мусульманства. Однак багатокультурна різноманітність, під впливом якої сформувався іслам, дозволяє нам говорити, що соціальні, релігійні, політичні інститути мусульманства виникали на фундаменті більш давніх традицій інших релігій та звичаєвого права різних народів. Вакф не є винятком. Тим паче, що благодійні фонди й установи відомі у різних формах чи не в кожній культурі. Відрізняється лише їхня специфіка. Процедура заснування вакфів знаходить своє відображення в подібних благодійних інститутах Персії, які існували ще до часу формування ісламу і відображають морально-етичні засади зороастризму. Завдяки широкому пошануванню традицій благодійності, які були глибоко вкорінені у народну свідомість, вони органічно увійшли в контекст мусульманської культури.

Основою формування феномену вакфу стали домусульманські уявлення, правова система і релігійні погляди персів. У VII столітті було завершено завоювання Ірану арабами-мусульманами, що поклало край правлінню династії Сасанідів і пануванню зороастризму. Однак на території Ірану дуже сильними залишались домусульманські уявлення, вплив яких на різні сфери життя іранського суспільства відчувався протягом багатьох століть. Нова релігія

накидала свої правила і норми суспільству, але й місцеві традиції проникали в мусульманську культуру. Одним з таких запозичень став феномен, який в ісламському світі отримав назву «вакф». В Ірані часів зороастризму були поширені благодійні фонди «для душі», які і стали основою для зародження мусульманського вакфу.

Зороастризм приділяв велику увагу ритуалам, частина яких супроводжувалась пожевною їжі та напоїв померлим і нужденним [288, р. 270]. Традиція вшановувати мертвих шляхом справляння певних обрядів вважалась надзвичайно важливою в перському суспільстві. З цієї причини заможні люди засновували фонди, які проводили б такі ритуали після їхньої смерті. Завідували установами спадкоємці померлого, які відповідали за забезпечення виконання релігійних обрядів і церемоній [288, р. 272]. Зороастризм заклав ідею самостійної відповідальності людини за свою душу. Через це перси завжди піклувались про перебіг свого життя на землі, щоб після смерті заслужити «достойне існування». Заснування благодійних фондів стало однією з форм проявів благочестивих намірів, опіки над душею засновника і членів його родини [210, с. 3].

В епоху Сасанідів традиція засновувати фонди з метою спасіння своєї душі не зникла. У судебнику «Книга тисячі судових рішень» містяться статті, присвячені фондам «для душі». Процедура заснування і функціонування фондів демонструє подібність інституту вакфу з іранськими благодійними організаціями. У судебнику зазначається, що у фонд засновник передавав майно, яке він вважав за потрібне. Доходи з нього йшли на утримання цього фонду, а також на виплату податків, платню попечителю тощо [34, с. 99]. Якщо засновник передавав у ролі «основи» плодів дерева, то ці плоди також належали фонду «для душі» [34, с. 99].

Можна говорити про існування кількох обов'язкових умов для заснування фонду, які притаманні також і вакфам. По-перше, потрібен засновник, який

виявляв бажання перетворити своє приватне майно у фонд. По-друге, це майно мало приносити дохід, бо з нього утримувався фонд. По-третє, мав бути попечитель, який за певну плату опікувався справами організації. Важливо зазначити, що в перській традиції з майна, яке передавалось у фонд, сплачували податки.

Іранські фонди «для душі» не були суто благодійними установами, а мета їхнього створення залежала в багатьох аспектах від волі засновника. Про це він мав зазначати у документі: «(Якщо) він написав таке: “Я оголосив про (передачу майна як фонду) для створення культових обрядів для душі”, то (дохід з майна може бути використаний) лише для здійснення культових обрядів» [34, с. 100]. Організація перських благодійних фондів передбачала також той випадок, коли засновник не вказував, яким чином фонд має провадити діяльність. Людина, яка оголошувала про передачу майна у фонд «для душі», могла не вказувати характер його діяльності, а зробити це обов'язком попечителя або тієї особи, яка отримувала це майно у власність. Саме вона вирішувала долю фонду на власний розсуд і самостійно визначала, що буде більш доцільним і корисним для душі засновника [34, с. 100]. Ця інформація є також свідченням доволі широких повноважень попечителя: він розпоряджався доходами фонду і міг скеровувати його діяльність. За це попечитель отримував платню: «Якщо він заявив про (заснування цільового) майна “для душі” і на попечительство (“володіння”) одній особі (передав) і розпорядився, щоб відому частину плодів (=доходу) той, кому він (цільове майно) на попечительство передав, забирав собі» [34, с. 101], а також міг залишати собі надлишковий дохід, який лишався після виплати обов'язкових витрат: « [...] плоди (=дохід), які від цього вкладу залишаться у надлишку, будуть належати попечителям [...]» [34, с. 100].

Передане майно в такі фонди не підлягало поверненню. Це положення також запозичила арабо-мусульманська традиція. У «Книзі тисячі судових

рішень» зазначено, що річ, яка була віддана у фонд «від душі», з фонду «для душі» назад отримана бути не може, тому що суть благочестя полягає у передачі «для душі» [34, с. 102]. Майно не можна було продати чи передати іншій особі, відповідальність за що лежала на людині, яку визнавали попечителем: «я оголосив річ (фондом, заснованим) “для душі” і передав її на попечительство Міхрену, то Міхрен або інша особа річ продати або передати не можуть, (і) лише плоди можуть продати, основу ж, на тих же засадах, на яких вона йому дісталась, передати (іншому) він не має права, і вона має перейти до його родичів (на попечительство)» [34, с. 103]. Таким чином, управління фондами «для душі» зосереджувалося в руках роду і передавалось у спадок. До того ж плату за опікування справами фонду отримував член родини засновника фонду, а потім – його нащадки. Тож родина не втрачала майно повністю, але позбавлялася права його продати чи передати іншій особі та розпоряджалась ним на правах попечителя, а не власника.

Існували випадки відсторонення від попечительства у разі неналежного виконання своїх обов'язків: «Якщо людина збиток, завданий (фондовому) майну “для душі” і для здійснення культових обрядів (=літургій), яке йому дісталось на попечительство, відшкодує, тому що (попечительство) переходить по лінії споріднення (“до родичів”))» [34, с. 103]. Щоправда, не до кінця зрозуміло хто саме відстороняв попечителя від виконання його обов'язків. Імовірно, такі функції були в компетенції родичів засновника фонду «для душі». Сім'я засновника була зацікавлена в тому, щоб попечителем залишався родич, який би діяв у їхніх інтересах. Саме тому випадки заміни попечителя іншим шляхом, окрім успадкування цієї посади іншим членом роду, траплялися рідко.

Засновник фонду «для душі» ставив свого родича попечителем також тому, що в разі нестачі коштів на відправлення обрядів попечитель мав закласти власні гроші: «Якщо приросту виявиться недостатньо на те, щоб можливо було здійснити на нього обряди повністю, то те, що підлягає здійсненню, якщо він

виконає це, буде (йому зараховано) як акт високої (релігійної) добродійності» [34, с. 104]. У такий спосіб засновник сподівався, що його родич виконуватиме обов'язки попечительства належно і відповідально ставитиметься до волі засновника після його смерті, а також продовжуватиме проводити обряди, навіть якщо фонд не приносить потрібного доходу.

Цілком можна погодитися із думкою дослідниці Анаїт Періханян про те, що мусульманський інститут вакфу став рецепцією іранських фондів «для душі» [210, с. 17]. З цього випливає, що розглянуті вище іранські фонди стали одним з головних джерел формування інституту вакфу. Мусульмани використали цей досвід юридичного оформлення та засад функціонування у своїй культурі. Це також означає, що мусульманство, яке прийшло на територію Ірану після завоювання її арабами, не було інструментом викорінення давніх традицій персів. Звичаї, устрій життя, правові норми, культура Ірану були адаптовані та підпорядковані ісламським догмам. Цей факт дає нам можливість установити приблизний час зародження вакфу і віднести цей процес до VIII століття, тобто після остаточного поширення ісламу на території Ірану. До того часу арабам не була знайома традиція заснування благодійних фондів. Запозичили вони таку форму діяльності на благо людей з іранської практики, яка завдяки широкому пошануванню серед суспільства була вписана у контекст ісламської культури, що знаходить своє підтвердження у джерелах мусульманського періоду.

Після запозичення арабо-мусульманами іранської традиції створення благодійних установ виникла необхідність вписати цю ідею у мусульманську культуру. В ісламі основними джерелами вакфу було визначено Коран і Сунну. Проте в самому Корані не використовується термін «вакф», а відповідно і не регламентується його застосування. Цей факт підтверджує дату виникнення вакфу – не раніше VIII століття, бо на час запису тексту Корану такого феномену ще не існувало. Попри це, багато аятів Священного Писання

мусульман присвячено благодіянням. Записане в Корані послугувало поштовхом до розвитку різноманітних форм благочинності, тому мусульманська культура легко сприйняла іранську традицію благодійних фондів. Ідея створення таких установ, якими стали в ісламі вакфи, нерозривно пов'язана з побажанням до кожного мусульманина робити добрі справи, допомагати бідним, хворим і нужденним [355, s. 5]. Заклик у Корані до мусульман віддавати частину майна на користь суспільства слугує зв'язком між Священним Писанням і вакфом у системі мусульманської релігії.

Іслам як релігія не визнає впливу інших культур на його становлення, оскільки основоположним і єдиновизнаним є слово Аллага. З цієї причини в мусульманській традиції відправною точкою зародження феномену вакфу вважається діяльність Мугаммада на користь мусульман. У місті Мекка було побудовано мечеть Куба, а також висаджено сім садів зі священними для мусульман плодами фініків, які разом із землями Фадак і Гайбар Пророк передав на потреби ісламської общини [257, s. 65]. В ісламі вважається, що подаровані мусульманам землі і сади фініків, якими вони могли безкоштовно користуватися, стали першим вакфом [257, s. 65]. Відповідно прообразом вакфу і архітектурною формою його втілення стали мечеть Куба і прилегла до неї територія. Саме у такій формі вакф укорінився у традиційну культуру мусульман. В Османській імперії, як і в інших ісламських країнах, теж найчастіше будівництво вакфу починали з мечеті. Найімовірніше, зародження вакфу було прив'язано до діяльності Пророка у пізніші часи. У такий спосіб мусульманам було пояснено, що саме Мугаммад заклав основну ідею цієї установи, яка полягала у безкорисливій передачі свого майна на потреби суспільства.

Світоглядні орієнтири ісламу спрямовані на взаємодопомогу, тому благодійність – важливе поняття у системі цінностей мусульманського віровчення. У Корані сказано: «Благочестя полягає не в тому, щоб ви повертали

свої обличчя на схід чи на захід, а благочестивим є той, хто увірував в Аллага, в Останній День, в ангелів, у Писання та у пророків, хто віддає навіть дороге йому майно – родичам, сиротам, бідним, подорожнім і тим, хто просить його; той, хто витрачає на звільнення рабів, хто звершує молитву, дає закят; ті, які виконують обіцянку, коли обіцяють; які мають терпіння у бідності, у хворобі та в буремні часи. Саме такі є праведниками, і такі є богобоязливими» [31, с. 25].

Ісламське віровчення закликає кожного мусульманина робити благі справи, що дозволять заслужити прихильність Аллага, який вирішує долю кожного. Виходячи з приписів і настанов релігії, основною метою благодіянь в ісламі є задоволення Бога, щире служіння Йому, істинні прояви милосердя і благочестя. Іслам визначає загальні принципи, в яких правовірний мусульманин живе і проявляє милосердя. Благодійність має бути звернена до тих, хто найбільше цього потребує, і має задовольнити саме їхні потреби: «Тебе запитують про те, що необхідно жертвувати. Скажи: Що б ви не жертвували, воно повинно дістатися батькам, родичам, сиротам, біднякам та подорожнім. І яке благо ви не робили б, воістину, Аллаг знає про це!» [31, с. 29–30]. Заборонено давати людині те, що її згубить, або те, що не потрібне благодійнику: «О ви, які увірували! Жертвуйте ті блага, які отримали ви, а також те, що Ми проростили для вас із землі. Але не бажайте давати у жертву погане – те, що ви й самі не узяли б, окрім як заплющивши очі. І знайте, що Аллаг – Багатий, Хвалимий!» [31, с. 37].

Коран містить чіткі та конкретні настанови до вірянина, які стосуються кожної сфери життєдіяльності людини. Діяльність, звернена на благо людей, не є винятком. З огляду на те, що будь-яка релігія має кілька рівнів осмислення, кожен з яких звернений до людей з різним інтелектуальним рівнем, текст Священного Писання будь-хто може адаптувати для себе. Іслам не потребує від кожного вірянина глибокого осмислення своїх дій. Достатньо лише механічно засвоїти приписи Корану і слідувати їм. Це означає, що деталізація правил

поведінки у різних ситуаціях, а також перелік необхідних ритуалів були зрозумілі великій масі населення, яке почало застосовувати їх у своєму житті щоденно. Таким чином, ісламом було враховано досвід більш давніх культур, який стосується правил та процедури надання благодійності, і зрозуміло викладено для суспільства. Ідея діяльності на благо інших у Священному Писанні мусульман знайшла втілення в різних формах, які передували виникненню вакфу. У Корані згадано про дві форми благодіянь – закят і садаку. Тож деякі правила їхнього функціонування потім було поширено на вакфи.

Серед п'яти стовпів ісламу після шагади і намазу третім визнано закят – обов'язкову щорічну виплату відсотка з доходу на користь нужденних. У Корані сказано: «Звершуйте молитву, давайте закят та схиляйте коліна разом із тими, хто вже робить це» [31, с. 11]. Частка закяту становила близько 2,5 відсотків від доходу на рік [254, р. 72]. Однак точну суму для виплати вираховував імам. Безкорислива допомога у формі закяту спрямована на очищення душі людини, пробудження у ній милосердних настроїв, встановлення у суспільстві матеріального і морального балансу шляхом допомоги багатих бідним [250, с. 219].

Мусульман закликали давати закят, про що є згадка в Корані: «Воістину, ті, які увірували, творили добрі справи, звершували молитву і давали закят, матимуть винагороду у Господа їхнього. Немає страху їм, і не будуть засмучені вони!» [31, с. 38]. Той, хто дає закят, не має бути скупим, бо щедрість – велике благо людини, а скупість, навпаки, є лихом. На підтвердження цьому в Корані записано: «Нехай же не думають ті, які виявляють скупість у тому, що Аллаг дарував їм зі своєї ласки, що це краще для них! Та ж ні, це гірше для них. У День Воскресіння те, на що вони скупилися, повисне навколо їхньої шиї! Аллаг – спадкоємець небес та землі, і Йому відомо те, що робите ви!» [31, с. 56]. Також у Корані сказано, що той, хто віддає, обов'язково буде за це винагороджений: «Прикладом тих, які жертвують своє майно на шляху Аллага,

є зернина, з якої виросло по сім колосків, а у кожному колоску – сто зернин. Аллаг дає більше тому, кому побажає. Аллаг – Всеосяжний, Всезнаючий» [31, с. 37].

Задля збереження рівноваги в соціумі і поваги одне до одного між представниками різних прошарків населення в мусульманській релігійній практиці існують рекомендації щодо меж дії закяту. Згідно з приписами ісламу виплачувати закят має повнолітній мусульманин, який досяг нісабу (тобто рівня багатства, що дорівнює приблизно 80 грамам золота) [250, с. 221]. Зазначимо, що до нісабу не входять податки і витрати на речі першої потреби, тож фактично він є чистим прибутком. Закят може бути спрямований на задоволення потреб бідних, нужденних, боржників, новонавернених в іслам, а також осіб, які займаються збором закяту. Про це в Корані говориться: «Милостиня призначена для нужденних і бідних, тих, хто її збирає та роздає, тих, від чийх сердець чекають прихильності, [для викупу] рабів, для збанкрутілих боржників і подорожніх. Так установлено Аллагом. А Аллаг – Всезнаючий, Мудрий!» [31, с. 141].

За нормами ісламу виплачувати добровільну допомогу можна всім, окрім батьків і дітей, чоловіка або дружини, маленьких дітей, психічнохворих, а також багатих людей і немусульман [250, с. 222]. Виконання приписів щодо закяту давало змогу багатій людині проявити свою покірність і висловити вдячність Аллагу за ті матеріальні блага, якими вона розпоряджається. Зі свого боку бідна людина, на користь якої виплачено закят, з гідністю приймає допомогу, тому що знає, що отримує її по праву. Принцип установлення рівноваги у соціумі між багатими і бідними завдяки здійсненню благодійності було перейнято й закладено у мету діяльності вакфу.

Необхідно зазначити, що закят – це не лише гроші, золото або срібло. Давати закят можна різними видами майна, наприклад, поголів'ям худоби й орною землею. Підтвердження цьому передано засновником малікітської школи

шаріатського права в ісламі (араб. мазгаб) Маліком ібн Анасом у VIII столітті. У Сунні «Аль-Муватта» сказано: «Яхья переповів мені від Маліка, який чув, що Омар ібн Абд-аль Азіз написав губернатору Дамаску про закят: “Закят виплачується на продукти з обробленої землі, золота і срібла, а також із поголів’я худоби”» [92]. Головною вимогою до майна є його цінність, непошкодженість і корисність для тієї людини, якій його подаровано. Ту саму вимогу пізніше було поширено і на вакф.

Попри те, що закят визнано одним із п’яти стовпів ісламу і рекомендовано до виконання для всіх мусульман, його виплата є бажаною і безкорисливою допомогою. У цьому можна переконатися на прикладі кількох аятів з Корану, які містять у собі характер побажання та заохочення і не передбачають покарання за невиконання приписів: «Ті, які жертвують на шляху Аллага і не супроводжують те, що пожертвували, докором та образою, матимуть у Господа свою винагороду! Немає страху їм, і не будуть засмучені вони!» [31, с. 37]; «Прикладом тих, які витрачають своє майно, прагнучи до вдоволення Аллага та переконуючи самих себе, є сад на пагорбі. Якщо зросить його дощ, то вдвічі примножаться його плоди. А якщо не зросить його дощ, то зросить хоча б мряка. Аллаг бачить те, що робите ви!» [31, с. 37]; «Шайтан лякає вас бідністю і закликає вас до розпусти, а Аллаг обіцяє вам прощення та ласку Свою. Аллаг – Всеосяжний, Всезнаючий» [31, с. 37]. Тож ідея благодійності в ісламі була заснована на вільному виборі кожної людини, а не на примусі, що підкріплено багатьма аятами в Корані. Визначальною у світоглядній системі мусульман є не просто допомога нужденним, а її добровільний характер. Цей принцип було також покладено в основу вакфу.

Окрім рекомендованого Пророком закяту, в ісламі існує ще одна форма допомоги бідним, яка називається «садака». Від закяту її відрізняє, головним чином, добровільне бажання людини здійснити багодіяння, яке може доповнювати закят. Тобто садака – це бажана безкорислива допомога в

мусульманстві, яка здійснюється на додачу до закятю (обов'язкової щорічної виплати). Мусульманин, який виплачує садаку, мусить робити цей акт благодіяння з добрими намірами й абсолютно безкорисливо, не чекати нічого у відповідь, не розголошувати свої дії і в жодному разі не принижувати гідність тієї людини, якій він допомагає. У Корані сказано: «Якщо ви даєте милостиню відкрито, то є добром вона. А якщо ви приховуєте її та даєте нужденним, то це краще для вас. Аллаг пробачить вам деякі злі вчинки ваші, та Аллагу відомо те, що ви робите» [31, с. 38].

У перекладі смислів українською мовою з оригінального арабського тексту на позначення терміна «садака» застосовують поняття «милостиня». Це означає, що мусульманський феномен «садака» для українського менталітету і світосприйняття найзрозуміліше передається через поняття «милостиня». Проте неправильно буде вважати, що милостиня – єдина форма реалізації садаки, адже існують й інші. Наприклад, садакою буде вважатися прощення боргу: «Якщо [боржник] буде у важкому становищі, то почекайте, доки його становище не полегшиться. А якщо ви пробачите йому це, зробивши милостинею, то це буде краще для вас, якби лише знали ви!» [31, с. 39]. Садакою вважається будь-який вид благодіянь, навіть найпростіший вчинок, який зроблено від щирого серця, з добрим наміром принести користь, як-от усмішка до мусульманина, допомога хворим, нужденним, мандрівникам, передача води мусульманину, справедливе розв'язання суперечок між людьми тощо.

У XIII столітті імам Ан-Нававі у складеному ним збірнику «Сорок Гадисів» написав: «Передають зі слів Абу Хурайри, нехай буде задоволений ним Аллаг, що посланник Аллага, нехай благословить його Аллаг і вітає, сказав: “Кожен суглоб із (суглобів, наявних у тілах) людей повинен давати садаку кожен день, у який сходить сонце: прояв тобою справедливості, коли між двома людьми виникає суперечка, є садака, і надання тобою допомоги людині, яку ти підсадив на її тварину або якій допоможеш піднести її поклажу, є садака, і добре

слово – це садака, і за кожен крок, який ти робиш на шляху до молитви, (тобі зарахується) як садака, і усунення тобою зі шляху того, що заподіює шкоду людям, є садака”» [36]. Можемо стверджувати, що пізніші тлумачення садаки, записані у Сунні, значно розширили поле діяльності цього виду добродійності. Отже, садака – це вид благодіянь, який утворився в результаті синтезу приписів Корану і звичаєвих традицій Аравії, які не викорінювались разом із приходом ісламу на нові землі. Схожим був процес розвитку іншої форми благодійності – вакфу.

На ґрунті поєднання традицій зороастризму, ісламу і життєвих норм, які існували на території Аравії та завойованих арабами землях, приблизно у VII–VIII століттях починає формуватись інститут, який пізніше буде названо вакфом. Як довічне пожертвування приватного майна з благодійною метою вакф зустрічається лише у Сунні. В ісламі вважається, що Сунна складена сподвижниками Пророка і містить інформацію про Його слова та вчинки. Це означає, що процес творення Сунни розпочався ще за життя Пророка. Достовірними, тобто «сахіх», Гадисами вважаються ті, ланцюг передачі яких не переривається і веде до Мугаммада. Першою збіркою достовірних Гадисів вважається та, що була складена Маліком ібн Аннасом [74]. Однак у його збірнику, як і в Корані, про вакф не йшлося. Першою писемною згадкою про цей інститут є збірка повідомлень про Пророка Мугаммада (*Sahih Muslim*) імама Мусліма середини IX століття. Однак потрібно враховувати, що інформація потрапляла у Сунну в результаті міцного вкорінення у життєву дійсність. З огляду на це, а також з урахуванням впливу перських традицій на іслам, який припадає на VII–VIII століття, появу феномену вакфу можна віднести до VIII століття.

У Сунні імама Мусліма сказано: «Передають, що Ібн Омар, нехай буде задоволений Аллаг ними обома, сказав: “Отримавши землю після [завоювання і розділу] Гайбару, Омар прийшов до Пророка, щоб порадитися з ним про це, і

сказав: “О посланнику Аллага, я отримав землю в Гайбарі, і у мене ніколи не було майна, ціннішого, ніж [ця земля]. Що ти хочеш, щоб я робив з нею?” [Посланник Аллага] сказав: “Якщо хочеш, заповідай як вакф її основу і давай садаку [за рахунок того, що вона буде тобі приносити]”. Омар став давати садаку, [заявивши], що [цю землю не можна буде] ні продавати, ні купувати, ні заповідати, ні дарувати. [Що стосується доходів, які вона приносила, то] Омар [направляв їх на надання] допомоги бідним, близьким родичам і подорожнім, на [звільнення] рабів, для [витрачання] на шляху Аллага, а також для [прийому] гостей. Якщо ж керуючий [таким майном] буде харчуватися [тим, що воно приносить], в межах [розумного] або нагодує свого друга, не отримуючи [ніякого іншого прибутку], у цьому не буде нічого поганого» [27, с. 395]. З наведеної цитати стає зрозумілим, що першопочатково у вакф віддавали землю як цінне майно, що могло приносити дохід. З цього доходу людина давала милостиню, тобто садаку, яка була спрямована на допомогу бідним та всім нужденним. Це вказує на те, що вакф створювався з благодійною метою.

Сунна імама Мусліма містить важливу інформацію, що садаку, на відміну від закяту, можна виплачувати на користь близьких родичів. А отже, доходи від вакфу також дозволено було передавати родичам. Ця умова активно поширювалася на території Османської імперії, а натомість у мусульманській традиції інколи заперечувалась. Із тексту Сунни випливає, що з доходу від вакфу людина не могла давати закят, бо закят виплачується з приватного майна, а вакф переставав бути таким, тому що його не можна було ні продати, ні передати у спадок, ні купити. Таким чином передане у вакф майно втрачало правові ознаки приватної власності. Замість колишнього власника за майном слідкував спеціально призначений керуючий, який міг витрачати частину доходу з вакуфного майна на свої потреби, тобто як плату за роботу.

У наступному Гадисі тієї ж Сунни імама Мусліма сказано: «Передають зі слів Абу Гурайри, що посланник Аллага сказав: “Коли людина вмирає, [всі] її

справи закінчуються за винятком трьох: безперервної милостині, знань, якими зможуть користуватися [інші люди], праведних дітей, які стануть звертатися до Аллага з молитвою за нього”» [27, с. 395]. Під безперервною милостинею маються на увазі ті речі, що покійний заповів роздавати після його смерті бідним, або майно, яке він передав у вакф з благодійною метою [27, с. 395]. З цього можна зробити висновок, що майно, яке передавалось у вакф, мало давати дохід постійно, не перериватися зі смертю засновника, а навпаки функціонувати якомога довше. У наведених Гадисах ішлося лише про перетворення у вакф землі, яка може приносити дохід. Таким чином, найбільш цінною власністю були землі сільськогосподарського призначення, врожай з яких можна було передати на потреби мусульманської общини. Оскільки в разі належного догляду за землею її можна використовувати доволі довго, це давало право вважати такий вакф «безперервною милостинею».

З’ясовуючи особливості формування інституту вакфу, варто пам’ятати про домусульманську традицію суспільства Аравії. Цей вплив не був визначальним, тому що формування інституту вакфу відбувалося тривалий час на ґрунті суспільних традицій добродійності різних народів, що увійшли до складу арабо-мусульманського світу. Тим паче, розселення арабів серед народів Передньої Азії було анклавним, тому піддається сумніву можливість арабів насаджувати свої соціальні уявлення більш розвиненим суспільствам. Тож можливо говорити лише про ті причини, які зумовили досить легке сприйняття арабами чужих традицій. Зокрема, ідеться про майнові права жінок і чоловіків. В історіографії поширеною є думка про те, що до часу приходу мусульманства соціальне становище жінки на цій території було незахищеним, від народження вона не мала жодних прав і прирівнювалася до стану майна чоловіка. Крім того, жінки і дівчата у разі смерті батька часто не могли претендувати на частку його майна [290, с. 3]. Проте ми не маємо достатньої кількості джерел домусульманського періоду, які засвідчили б надзвичайно низький статус

жінки. Ми можемо лише припустити, що становище жінок було різним і залежало від тих звичаїв, у яких їх виховували. Тобто права жіночої лінії роду визначали традиції, які сповідувались і шанувались на певній території.

Одним із нововведень ісламу було те, що нова релігія принесла з собою єдиний закон, який регулював різні сфери життєдіяльності, у тому числі майнові права чоловіків і жінок. Якщо в Корані було зафіксовано майнові права жінок, що закріпило їхній статус у суспільстві, значить, потреба у цьому існувала. Деякі аяти Корану навіть зрівнюють між собою права чоловіка та жінки: «Чоловіку належить частка від того, що залишили батьки та інші родичі; і жінці належить частка від того, що залишили батьки та інші родичі – як від малого, так і від великого. Такою є встановлена частка» [31, с. 59].

За законами ісламу після смерті чоловіка залишене ним майно в першу чергу витрачають на поховання і виплату боргів, якщо такі є. Після цього власність померлого розподіляється між кровними родичами. Навіть наявність заповіту не залишить членів родини без спадку, бо заповідати можна не більше третини від усієї маси [206, с. 92]. Дружина і доньки померлого обов'язково отримують спадкову частку: «Аллаг заповідає вам відносно дітей ваших – сину належить частка двох доньок. Якщо ж усі діти чисельністю більше двох є жінками, то їм належить дві третини спадку. А якщо лишилася одна донька, то їй належить половина [...]» [31, с. 60]. Очевидно, що жінки все одно не були рівними з чоловіками, але мусульманська релігія надала їм офіційне право претендувати на частку майна.

На думку турецького дослідника Нешета Чагатая, традиційне суспільство Аравії опиралося цим змінам і намагалось за будь-яких обставин позбавити жінок спадкових прав [290, с. 3]. Якщо брати до уваги таку позицію, то виходить, що однією з причин утворення вакфів було прагнення повністю усунути жінок від можливості претендувати на спадок. Араби-мусульмани могли засновувати вакфи на користь синів, щоб обійти мусульманське спадкове

право і залишити власних дочок без спадку. Ми не можемо повністю погодитися з позицією Нешета Чагатая, адже жінки в домусульманський період не були абсолютно беззахисними. Їхнє життя підпорядковувалося звичаєвим традиціям роду, а після прийняття ісламу – мусульманським правовим нормам, які суспільство Аравії поступово сприймало. Тож не видається можливим, що у вакф передавали майно з єдиною метою позбавити жінок спадку. Найімовірніше, вакф могли використовувати на свою користь заможні люди, які хотіли вберегти власне майно від поділу між членами роду за нормами шаріату.

Отже, про вакф не йшлося у Корані. Першою писемною згадкою про цей інститут є збірка повідомлень про Пророка Мугаммада (Сагіг Муслім) імама Мусліма середини IX століття. На час її укладання в ісламському суспільстві вже було встановлено основні правила функціонування вакфу, більшість з яких залишаються незмінними досі. Згадані у тексті норми, що стосувалися вакфів, перегукуються з тими, що були характерні для перських благодійних фондів «для душі». Тому не становить сумніву, що ісламський вакф увібрав зороастрійські традиції доброчинності, які збереглися у Сасанідському Ірані, де мусульмани познайомилися з ними внаслідок завоювання у VII–VIII століттях. Рецепція цієї форми благодійності викликала необхідність узгодити вакф із настановами ісламського права. Такими настановами стали рекомендований до виконання закят і добровільна садака – благодійні пожертви на користь бідних, нужденних, хворих, які передували виникненню вакфу. Запозичена ідея вакфу відкривала мусульманам передусім можливість заслужити спасіння оцим проявом благочестя. Зрозуміло, доброчинність приносила суспільне визнання жертводавцям. Водночас вакф надавав чимало суто практичних вигод. Зокрема, ця практика допомагала долать опір суспільства Аравії змінам, які вніс іслам у право успадкування (віднині жінки могли претендувати на частку майна). Вакф надавав можливість передати майно в управління лише визначених осіб і в такий спосіб не ділити його між багатьма членами родини. Зазначимо також, що

від перської традиції було перейнято тільки форму здійснення благодійності, тоді як ідея допомоги нужденним була першопочатково прописана в Корані. Завдяки цьому вакф набув значного поширення в мусульманській культурі саме як релігійний і благодійний феномен.

2.2. Інституціалізація вакфу

Процес суспільно-правового оформлення вакфів відбувався протягом кількох століть і відображає механізм перетворення його на ефективний економічний, соціальний і політичний інститут, який вплинув на розвиток мусульманського суспільства. Вчені пов'язують суспільно-правове закріплення вакфів із визначальними процесами систематизації ісламського права, яке називається «фікх» [404, р. 61]. Основне завдання ісламських правників полягало в узгодженні норм Корану з повсякденною дійсністю. Що більше часу минало з моменту запису Корану, то більше виникало питань і дискусій щодо трактувань окремих його положень. З цієї причини почали виникати мазгаби – правові школи ісламу, які займалися адаптацією цих норм до нових умов життя [163, с. 23]. Оскільки в мусульманстві було утворено кілька правових шкіл, погляди яких розходилися щодо положень фікху, то виникла поляризація думок щодо вакфів та природи їхнього заснування [299, р. 168]. Трактування правових шкіл відображають стан вакфу в різний період, процес його видозмін і є результатом поглинання різних культурних і звичаєвих надбань, а також суспільних впливів, про які ми говорили вище.

В ісламі існують чотири мазгаби ортодоксального сунітського ісламу: ханафітський, малікітський, шафіїтський і ханбалітський. Представники цих шкіл займалися також трактуванням положень вакфу. Ханафітський мазгаб був заснований Абу Ханіфою, який жив у VIII столітті. Від його імені пішла назва цієї правової школи. Ханафітський мазгаб претендує на звання найбільш

толерантного серед інших шкіл. Ліберальне ставлення щодо інших стало однією з причин його активного поширення серед мусульман. Великі держави, серед яких і Османська імперія, були найбільш прихильні саме до ханафітів. У прийнятті рішень вони керувалися насамперед змістом, а не формальним визначенням. Абу Ханіфа та його учні широко застосовували метод судження за аналогією (кьяс), а також істихсан [163, с. 25–26], що означає відмову від недоцільного рішення, навіть якщо воно вважається правильним. Важливою характеристикою цього мазгабу є врахування місцевих особливостей, що проявлялось у позитивному вирішенні питань на підставі звичаєвого права [163, с. 25–26]. Доробок Абу Ханіфи викладено у праці «Аль-Фікг аль-Акбар» («Велике знання») [1].

Малікітський мазгаб було утворено завдяки зусиллям Маліка ібн Аннаса у VIII столітті. Представників цього мазгабу можна назвати більш консервативними порівняно з ханафітами. Це пояснюється тим, що вони керувалися принципом істіслях. Цей принцип допускає йти у розріз із принципами Корану і Сунни лише в тому випадку, коли під загрозу підпадають інтереси умми (мусульманської общини) [1, с. 24]. Малікіти вирізнялися надзвичайною вірністю приписам Священної Книги мусульман і Гадисів, тому не часто допускали індивідуальне трактування. Основні твердження малікітського мазгабу викладено у творі Маліка ібн Аннаса «Аль-Муватта» («Протоптана стежка») [74].

Шафіїтський мазгаб також названо за ім'ям його засновника – Ідріса ас-Шафії. Правову школу було утворено на початку IX століття. Сам ас-Шафія був учнем Маліка ібн Аннаса, але після смерті останнього заснував власне вчення. Шафіїти відмовилися від принципу ханафітів істихсан, а метод консенсусу (іджма) розглядали як спільну думку всіх улемів як представників умми [164, с. 27]. Оскільки шафіїтський мазгаб утворився після ханафітського і малікітського, то однозначно ас-Шафія користувався їхніми надбаннями в

процесі обґрунтування власної теорії. Свої погляди ас-Шафія виклав у працях, серед яких «Аль-Рісала» («Послання») [45]. З цієї причини мазгаб містить суперечливі положення, а також є синтезом двох інших шкіл. Потрібно зазначити, що широкого розповсюдження така течія не отримала.

Найконсервативнішим мазгабом є ханбалітський, який утворено Ахмадом ібн Ханбалем у IX столітті. Ідеальними він вважав порядки, які існували при житті Пророка і його сподвижників. Ханбаліти були противниками будь-яких нововведень. Вони вважали, що основою життя має бути віра. Це означає, що не потрібно замислюватися над природою страждань, потрібно лише вірити у релігійні догми та суворо їх дотримуватися [163, с. 29]. Серед збережених творів Ахмада ібн Ханбаля – збірник «Муснад», у якому записано більше тридцяти тисяч Гадисів [62; 63; 64].

Мазгаби можна розглядати як течії трактування приписів Корану і Сунни, що змінювалися під впливом різних соціальних умов. Засновники правових шкіл мали достатньо велику кількість учнів і прихильників, які також впливали на розвиток цих течій у подальшому. Це спричинило суперечки навіть всередині одного мазгабу, що ще більше ускладнює роботу історика. Однак позитивним у цій дискусії є те, що вона слугує відображенням суспільної думки певного періоду.

У трактуваннях мазгабів щодо вакфів часто використовують термін «заморожене майно». У мусульманському праві це поняття застосовували в тому випадку, коли у центрі вакуфного комплексу будували мечеть. У такому випадку вакфи з точки зору фікгу «належали» Аллагу. З цієї причини вони не могли бути об'єктом майнових відносин [253, р. 127]. Тобто продавати, здавати в оренду або передавати такий вакф було заборонено, що ніби «заморожувало» його.

На переконання засновника ханафітського мазгабу Абу Ханіфи, вакф – це замороження майна, яке залишається у власності вакифа, а прибутки з вакфу

йдуть на користь нужденних [1]. Схожою була думка його учнів Абу Юсуфа і Мугаммада ібн Гассана. Вони також вважали, що адміністративно така установа була схожа на узуфрукт (право користування чужим майном з можливістю вилучення з нього доходів), а метою її утворення була допомога суспільству. Однак, на їхнє переконання, вакиф втрачав право власності на майно, яке ставало вакфом [313, р. 237]. Думка іншого прихильника цього мазгабу Аль-Гассафа демонструє, що навіть усередині однієї правової школи серед її послідовників не існувало одного беззаперечного погляду на проблему. Аль-Гассаф у своїй праці «Ахкам аль-аукаф» висловив думку, що вакф не може бути об'єктом власності ні зі сторони засновника, ані з боку його спадкоємців. Вакуфне майно не може бути поверненим нащадкам як сімейна цінність [43]. Таким чином, перехід майна був безповоротним, а родичі чи нащадки не могли претендувати на зміну юридичного статусу. Таке положення охороняло вакф від посягання невдоволених спадкоємців.

Прихильник шафійського мазгабу Імам ан-Нававі вважав, що вакф є замороженим майном, доходи з якого йдуть на благодійність [117, р. 346–52]. Однак, на його думку, вакф ставав так званим трансферним шляхом, через який майно переходило у власність до Аллага [313, р. 237]. Тобто бенефіціар чи вакиф не набували права власності, а лише управляли цим майном від імені Аллага.

Визначення вакфу представника ханбалітського мазгабу Ібн Ханбалля ґрунтується на ідеї про відчуження майна на користь іншої особи в момент створення вакфу. Таке майно не може бути предметом купівлі-продажу, дарування або успадкування. З майна вилучалися прибутки, а їхнім цільовим призначенням розпоряджався вакиф. Мета діяльності вакфу була благодійною, а форма її реалізації обумовлювалась у документах [313, р. 237]. Таким чином, за переконанням ханбалітів, вакф – це заморожене майно, яким засновник не може володіти [329, р. 48]. Також Ібн Ханбаль визнавав за дійсне пожертву рухомого

майна. Кардинально іншу точку зору обстоювали представники малікітської школи. Вони дотримувалися думки, що майно разом із правами на нього переходило до бенефіціара (особа або фонд, який розпоряджається отриманим майном) [401, р. 270]. У такому разі останній ставав його власником і мав право вільно ним розпоряджатися.

Неоднозначність поглядів ісламських правознавців на вакфи є свідченням того, що процес їхньої інституціалізації тривав кілька століть і мав свої особливості в кожному окремому регіоні. Відсутність згадок у Корані про вакфи давала змогу ісламським правникам досить вільно трактувати правила щодо їх заснування. Погляди представників різних мазгабів в основному збігалися в тому, що в момент створення вакфу його засновник втрачав свої права на майно і переставав втручатися у справи установи. Це підтверджено у Сунні «Булуг Аль-Марам» («Досягнення мети»), складеній наприкінці XIV – на початку XV століття. У ній сказано, що майно вакфу заборонено продавати або передавати іншій особі, а засновник утрачав усі права на нього [15, с. 276]

Основні погляди сунітських мазгабів на вакфи можна поділити на три групи. Згідно з першою думкою, яку підтримували малікіти і ханбаліти, засновник вакфу передавав свої права особі, яка отримувала благодійну допомогу. Шафіїти вважали, що майно не передається одержувачу, а переходить до Аллага. Саме через цю обставину прибутки витрачали на богоугодні справи – будівництво мечеті, школи, їдальні для нужденних тощо. За мисленням ханіфітів, засновник залишався користувачем невідчужуваного майна, проте не мав права його продати, передати чи подарувати. З часом трактування вакфу дедалі більше розгалужувалися. У підсумку оформилися кілька різновидів вакфів відповідно до правничих трактувань та/або специфічних суспільних потреб.

У мусульманській традиції сформувалися два види вакфів – «аль-хайрі» (араб. «на благо») і «аль-аглі» (араб. «людський») [333, р. 146]. Вакфи «аль-

хайрі» утворювали з релігійною та/або благодійною метою. Вакф ставав релігійним, якщо кошти витрачалися на утримання мечеті та інших установ, які були з нею пов'язані. Благодійним вакф був тоді, коли доходи з нього спрямовували на задоволення потреб хворих, нужденних, бідних тощо [333, р. 146]. Вакфи «аль-хайрі» засновували переважно заможні люди, представники правлячого роду і державного управління, які могли побудувати на одній території кілька установ і надавати безкоштовні послуги населенню. Типовими благодійними установами були школи, лікарні, бані, кухні для бідних, фонтани з питною водою тощо.

Вакф «аль-аглі» створювався на користь засновника та його нащадків для забезпечення їхніх потреб протягом життя, а після їхньої смерті використовувався з релігійною чи благодійною метою [333, р. 146]. Таким чином, вакф «аль-аглі», який утворювався для одного роду, після смерті останнього члена родини перетворювався на вакф «аль-хайрі» і переходив у користування всією уммою. Особлива роль майнових і спадкових відносин, складність процесу успадкування у мусульманському середовищі сама по собі зумовила необхідність звернутися до інституту, який би зберігав майно всередині однієї родини. Для того, щоб після смерті майно померлого не було поділено між великою кількістю родичів, власник великих статків міг виявити бажання залишити своє майно в руках визначеного лише ним кола спадкоємців.

За мусульманськими законами більша частина спадку завжди переходить по чоловічій лінії. З цієї причини вакфи також використовували, щоб залучити жінок до кола тих спадкоємців, які отримували велику частку майна [291, р. 302–303]. Потрібно зауважити, що вакфи «аль-аглі» були абсолютно законними й утворювалися згідно з нормами мусульманського права. Незважаючи на те, що сімейні вакфи мали спадковий характер, вони належали до розряду благодійних, а в ісламі дозволено добродійність щодо родичів [416, р. 787]. Оскільки вакф потрібно заповідати на користь реальної особи чи

певного закладу, вакиф (засновник) призначав членів своєї сім'ї першочерговими бенефіціарами [180, с. 145]. Суспільна користь такого вакфу відходила на другий план, але після смерті засновника та його спадкоємців набувала головного і єдиного значення [416, р. 788]. Таким чином, майно вакфу використовувалося для забезпечення родичів.

Усі положення й умови функціонування вакфу засновник фіксував у спеціальному документі під назвою «вакфіє». У документі вакфу «аль-аглі» вказували частку витрат на потреби засновника пожиттєво, а після його смерті – на його нащадків. Пожиттєве забезпечення могли отримувати всі спадкоємці або лише ті, про кого сказано у документах [205, с. 90]. За мусульманськими законами майно померлого розподіляється між усіма родичами. Однак розподіл доходу вакфу «аль-аглі» міг стосуватися лише певних осіб (не обов'язково родичів), про що засновник вакфу мав подбати заздалегідь і зафіксувати у вакфіє. На практиці могла виникнути ситуація, коли люди, на користь яких утворювали вакф, відмовлялися від нього. У такому разі вакф переходив у користування бідними й нужденними. Згідно з іншим трактуванням, майно поверталось назад до засновника вакфу або його спадкоємців [253, р. 134]. Вакфи «аль-аглі» часто засновували на користь дервішів або інших служителів культу, які фактично володіли землею вакфу. Після їхньої смерті землі переходили до людини того самого релігійного статусу [253, р. 127].

У результаті симбіозу різних культур, традицій, звичаїв, релігій, правових практик, трактувань мазгабів, які впливали на творення суспільно-правового оформлення вакфів, вони поступово почали виокремлюватися в окремий інститут. Найімовірніше, цей процес тривав у період між IX і XI століттями. Вище було визначено, що вакф постав не раніше VIII століття. Саме з цього часу з'являються згадки про нього у Сунні і трактуваннях мазгабів. Найпізніший сунітський мазгаб було засновано в IX столітті. Це означає, що до цього часу ще не було напрацьовано єдиного погляду на вакфи. Важливим

також є те, що в Арабському халіфаті, на території якого зародився феномен, який потім було названо вакфом, заснування благодійних установ залишалося приватною ініціативою. Тобто, державні органи не створили механізмів впливу чи контролю за вакуфним майном. Тож державні документи цього процесу не фіксували. Засновники вакфів керувались Сунною, трактуваннями мазгабів ісламського релігійного права. Приблизно з IX століття, коли мусульманське право зіштовхнулося з життєвими реаліями, почали формуватися загальні правила оформлення вакфів. Зазначимо, що процес утворення вакфу в мусульманстві був чітко визначеною і достатньо простою в реалізації процедурою.

Щоб заснувати вакф, потрібно було дотримуватися кількох умов. До них належали наявність засновника (араб. «вакиф»), майна, доходу з нього і документа (араб. «вакфіє»), що містив умови функціонування майбутнього вакфу [313, р. 244]. Вакиф мав бути юридично дієздатним, повнолітнім, а також мав обґрунтувати причини передачі власності у вакф. Важливою умовою був задовільний стан здоров'я дарувальника, в тому числі психічного, що мало підтверджувати його добровільні наміри передати своє майно на потреби общини або конкретних осіб та унеможливити будь-які претензії на це майно. Окрім цього, вакиф мав підтвердити свій задовільний матеріальний стан, щоб справа не мала вигляд захисту майна від власного марнотратства [313, р. 244]. Вакиф обов'язково мав бути єдиним і повноправним власником майна, яке заповідав [205, с. 87]. Такі умови були визначені, щоб зберегти благодійну мету створення вакфу і запобігти випадкам шахрайства.

Майно, яке передавалося до вакфу, мало також відповідати кільком умовам. По-перше, воно мало бути законним і цінним. Наприклад, неприпустимо було заповідати те, що заборонено релігією. В основному до вакфу передавали нерухоме майно. Це можна пояснити зручністю його користування. Представники ханафітського мазгабу категорично не визнавали

можливість передачі до вакфу рухомого майна. Вони вважали, що до вакфу можна передати лише нерухоме майно і лише на додаток – рухоме [205, с. 87]. Зокрема, ферма з худобою або будинок разом з меблями мають набагато більшу цінність, аніж окремі рухомі речі, які не будуть давати прибутку. Будинок можна здавати в оренду або використовувати як школу чи лікарню, а ферма з худобою, необхідним обладнанням для її утримання даватиме в рази більший дохід, аніж саме місце під ферму [190, с. 22].

По-друге, вакуфне майно мало давати постійний дохід, щоб підтримувати життєдіяльність благодійних установ безперервно [180, с. 146]. Релігійні і благодійні послуги в мусульманстві розцінюються як вічні, бо спрямовані на постійне задоволення потреб нижчих верств населення, про що заповідав Аллаг. Аллаг невмирущий, тож і його приписи мають виконуватися безкінечно. За визначенням ханафітського і шафіїтського мазгабів «вічність» вакфів пояснювалася також повічною метою їхнього створення [253, р. 131]. Однак малікітський мазгаб визнавав за можливе засновувати тимчасові вакфи [416, р. 789]. Таку умову щодо створення вакфів підтверджує їхня здатність перетворюватися з вакфу «аль-аглі» на вакф «аль-хайрі» . Тобто вакф мав функціонувати довше, аніж будуть жити всі члени роду, щоб потім виконувати релігійні та благодійні цілі на користь умми.

По-третє, майно вакфу не могло бути повернутим. За мусульманськими звичаями будь-які дарунки заборонено забирати назад, що підтверджується в Сунні, зокрема «Булуг аль-марам» [15, с. 276], а також працях факігів [74]. Правила оформлення вакфу забороняють засновникові повертати і продавати вакуфну нерухомість, навіть для власних потреб [253, р. 133]. Умова безвідкличності майна вакфу зберігається лише разом з передачею права власності іншій особі або певному фонду, який бере на себе обов'язки розпорядника вакфу. Посада розпорядника або, іншими словами, адміністратора вакфу називалася «мютевеллі». Часткове слідування правилам створення вакфу,

збереження за вакифом права продавати або дарувати вакуфне майно робить такий вакф недійсним. Вакф фактично набував статусу юридичної особи, коли вакиф передавав законні права розпоряджатися та керувати майном на постійній основі певній особі [313, р. 240]. У цьому разі фонд відповідав перед судовими органами і на нього покладалися обов'язки забезпечити належне управління та обслуговування вакуфного майна.

По-четверте, майно вакфу ставало невідчужуваним. Така умова слугувала гарантією цілісності вакфу «аль-хайрі» проти конфіскації, розподілу майна і зубожіння, а також вакфів «аль-аглі» в ролі гарантування фінансового забезпечення своїх нащадків [291, р. 304]. Однак невідчужуваним, так само як і без можливості бути поверненим, майно ставало лише після передачі майна бенефіціарам або фонду під управлінням мютевеллі [253, р. 133].

При утворенні нового вакфу адміністратора зазвичай призначав особисто засновник або його довірена особа. Інколи мютевеллі ставав сам засновник. Посаду мютевеллі вважали престижною. Вона надавала можливість кар'єрного росту і потребувала від кандидата високих професійних якостей. Адміністратор фонду слідкував за дотриманням положень документа «вакфіє», який складав засновник. В ідеалі адміністратор вакфу був зацікавлений у дотриманні пунктів вакфіє, якісному наданні послуг суспільству, щоб представити власний авторитет. Одним з основних завдань мютевеллі було оберігати майно вакфу. Не менш важливим його обов'язком було примножувати дохід вакфу на користь тих осіб, які мали можливість користуватися послугами вакфу [416, р. 790]. Якщо в документі вакфіє не вказано особу на посаду мютевеллі і не було іншої кандидатури, кадї (суддя) міг узяти на себе повноваження адміністратора або самостійно призначити людину. Наступних мютевеллі призначав лише місцевий кадї [416, р. 790]. Таким чином, мютевеллі виконував основні функції із забезпечення роботи вакфу, дбав про його стан, слідкував за матеріальними

потоками і розпоряджався ними згідно з тими положеннями, які були вказані у вакфіє.

Основними об'єктами вакфу, які надавали суспільні послуги, були мечеті, школи (медресе), лікарні, кухні для бідних, мости, дороги, дитячі будинки, постійні двори для подорожніх (хани), фонтани питної води тощо. Для забезпечення життєдіяльності вищеназваних пунктів використовували майно, яке могло приносити дохід. Найчастіше у вакф віддавали крамниці, сільськогосподарські землі, пасовища, села, базари, хамами. Прибуток йшов на утримання об'єктів вакфу, оплату праці робітників, закупівлю необхідних продуктів, ремонтні роботи в установах і т. д. Масштаб вакуфного комплексу мав відповідати прибуткам, які надходили на його обслуговування. Вакфи, які не отримували достатнього фінансового забезпечення, не могли функціонувати якісно і виконувати свої цільові завдання.

Отже, процес суспільно-правового оформлення вакфів тривав досить довго і відбувався паралельно із систематизацією ісламського права. Основне завдання ісламських правників полягало в узгодженні повсякденної дійсності з нормами Корану. Що більше часу минало з моменту запису Корану, то більше виникало питань і дискусій щодо трактування окремих його положень. З цієї причини почали виникати мазгаби – правові школи ісламу, які вирізнялися тлумаченням правових норм та відповідно їхньою адаптацією до умов життя. В ісламі сунітського толку виникло чотири таких школи. Кожна з них дещо інакше трактувала вакф. Відсутність згадок у Корані про цей феномен давала змогу ісламським правникам досить вільно трактувати правила щодо їх заснування.

2.3. Поява і вкорінення вакфу в традиції Османської імперії

Вакф як динамічний феномен у різних суспільно-політичних системах мав свої варіації. В Османській імперії він став унікальним інститутом, який мав значні відмінності порівняно з традиційними мусульманською і перською версіями. На формування османського варіанта додатково вплинув тюркський елемент, який вніс нові положення у його розвиток і правове закріплення. Османська імперія була державою, в якій поєднувалися традиції тюрків, зокрема огузів і сельджуків, з ісламом. Інститут вакфу в імперії османців, який увібрав у себе зазначені течії, є відображенням їхнього гармонійного поєднання. Однак, перед тим як говорити про практику застосування вакфів у османців, потрібно проаналізувати ті традиції, які вплинули на формування саме османських вакфів.

Перська традиція, що стала визначальною для зародження вакфу взагалі, мала свій вплив через призму ісламу і на османський інститут. Адже розвинена у перському суспільстві благодійність, що зародилася в зороастризмі, продовжувала широко застосовуватися на ниві соціальної політики за часів мусульманства. У джерелі «Сіасет-наме. Книга правління вазіра XI століття Нізам аль-Мулька» автор приділяє велику увагу значенню благодіянь для розвитку держави. Це дає нам підстави вважати, що благодійна діяльність була сприйнята суспільством і навіть стала інструментом державної політики, що відображається у писемних пам'ятках. У вигляді повчань і різноманітних історій автор «Сіасет-наме» ставив за мету підсумувати досвід попередніх очільників на ниві державотворення і створити власні образи держави та правителя. Як прихильник традиційних поглядів Нізам аль-Мульк створює ідеальний образ володаря. Далеко не останнє місце серед якостей, якими має володіти правитель, посідає добре ставлення до населення: «він дав йому усе, що належить царям; гарну зовнішність, добру вдачу, справедливість [...]»

прихильність і милосердя до народу, вірність у виконанні обітниць і обіцянок [...] постійну благочинність, гарне ставлення до бідних, добросердя і привітність до слуг, уміння оберігати народ від гнітителів» [35, с. 12].

Розвиток традиції благодіянь персів також знаходить своє підтвердження у творі: «Треба прагнути, наскільки можливо, творити добро, творити справедливість народу, здійснювати благодіяння» [35, с. 81]. Не раз автор загострює увагу на важливому значенні благих справ на користь суспільства, підкреслюючи, що «благодіяння є добро» [35, с. 149]. Згадки про благодійність у творі, який передає саме державницьку традицію, вказують на те, що в XI столітті в Сельджуцькому султанаті благодійність вийшла за межі приватної ініціативи і почала інкорпоруватися у систему державного управління. Навіть більше, добровільну діяльність на благо суспільства почали використовувати як інструмент, завдяки якому можна було впливати на населення, а також створювати і підтримувати позитивний образ правителя. У XVI столітті імперський уряд активно використовував вакфи з цією метою.

Нізам аль-Мульк був везіром за часів правління Алп Арслана (1063–1073) та Малік Шаха (1073–1092). У період владарювання Малік Шаха відзначено перетворення імперії Сельджукідів на ісламську державу і відхід від тюркських традицій. Такі зміни відбулися за безпосередньої участі Нізам аль-Мулька [302, р. 8]. Його трактат «Сіасет-наме» містить поради для Малік Шаха управляти імперією за традиційною ірано-мусульманською моделлю, яку підтримували династії Саманідів і Газнавідів [302, р. 9]. Поза тим, сельджуцька система мала низку відмінностей від попередньої і відображала спадщину тюрків. Таким чином, традиція вакфів передалася від арабів-мусульман через персів і тюрків до османців. Іслам був далеко не єдиним джерелом транслявання вакфу до Османської імперії. Перський вплив відзначається не лише на мусульманську, а й на тюркську і османську культури зокрема. Потрібно також враховувати, що османці перейняли досвід персів через призму тюрксько-сельджуцьких уявлень.

Особливість середовища тюрків – кочовий спосіб життя, який був основою для формування їхньої світоглядної системи. У її центрі знаходиться рід, який очолює старійшина. Першість роду закарбовано навіть у назвах державних утворень: держава Огузів, Сельджуцька імперія, Османська імперія. З-поміж усього населення тюркська традиція виділяла правителя і його рід, а за повноцінне джерело влади тюрки визнавали волю свого суверена. Із прийняттям тюрками мусульманства волю володаря було прирівняно до основних джерел ісламського права, тобто Корану і Сунни. У такий спосіб було закладено основи для рівноправного панування законів шаріату (релігійного закону) і кануну (світського закону) в Османській імперії. Тим паче, що канун утвердився на Близькому Сході ще до часу постання османців [166, с. 80].

Кочова традиція, яка мала вплив на розвиток вакфів в Османській імперії, відображена в уявленнях племені тюрків-огузів. Вважається, що османці ведуть свій родовід від трьох старших синів Огуз-хана. Належність до давнього роду тюрків була серйозною заявою з боку османців на привласнення азійської спадщини, яка проявилась у концепції імперського суверенітету, законодавства, державотворення, а також соціальної політики [323, р. 95]. Традиційні уявлення тюрків-огузів, які ми маємо можливість досліджувати, нерозривно пов'язані з мусульманством. Відомо, що ця релігія перемогла буддизм, маніхейство та іудаїзм і навернула до своїх лав огузів на початку X століття. Контакти з мусульманами, головним чином, проходили трьома шляхами: по-перше, під час набігів, облог на південних кордонах, у результаті чого до полону потрапляли представники обох сторін конфлікту; по-друге, через подорожніх мусульманських дервішів та суфіїв; по-третє, шляхом торгівлі. Ми погоджуємось з думкою Нормана Ітцковіца, що найбільш впливовим був саме економічний компонент у процесі спілкування [341, р. 5].

Наприкінці X століття ісламська релігія остаточно закріпилася серед огузів, які на той час були відділені від решти мусульманських територій зі

сходу тільки рікою Сирдар'я. Через те, що огузи вели кочовий спосіб життя і не мали звички залишати по собі писемні згадки, ми не володіємо значним матеріалом для дослідження історії огузів до прийняття мусульманства. Традиції кочового ладу життя тривалий час залишалися впливовими і тримали першість, незважаючи на великий вплив нової релігії – ісламу.

Одне з центральних місць у проголошеній владою системі цінностей тюрків посідало невпинне слідування благородним цілям, відсутність егоїстичного налаштування лише на задоволення власних потреб, що забезпечувало процвітання та багатство всього населення. Згадуючи про Адама, який був створений із землі і перетворився на прах, Огуз промовляв: «...І всі ми перетворимося на прах. Якою би сильною не була людина, вона не повинна забувати про це і зобов'язана творити добро, а не зло» [32, с. 27]. Наведена цитата з поеми «Огуз-наме» є свідченням існування підґрунтя для розвитку традиції благодіянь у середовищі тюрків-огузів. У творі Юсуфа Баласагуні, в якому також транслюється тюркська традиція, вказано на необхідність творення добрих справ на благо суспільства: «Тепер і твій час настав – будь вірний звершенню доброї справи. Той, що живе, помре, тіло в землю сховав, хто був благий до смерті – той і в імені живий. Два імені є в нашій мові: для слави по смерті – добро або зло» [2, с. 48]. Як ми можемо переконатися, в уявленні тюрків благі справи мали забезпечити людині достойне існування після смерті. Наведені вище рядки перегукуються з мусульманським твердженням про те, що залишає людина після себе на землі, а саме три речі: добрі справи (садака або вакф), знання, які людина передає, а також син, який буде за неї молитися [15, с. 129].

Однак благодійна діяльність, яка існувала в тюркській традиції і є основою вакфу, не була єдиною тюркською течією впливу на формування цього інституту в Османській імперії. У поемі «Кутадгу біліг» сказано про чотири опори, на яких тримається благополуччя держави: твердий порядок

(законність), сильне військо, надійні доходи до державної скарбниці і достаток народу. Підтвердженням наведеного твердження слугують слова: «Справедливий закон – перша підвалина, друга – війська обдаровувати щедро» [2, с. 179]. Автор твору Юсуф Баласагуні стверджує, що процвітати держава може за умови, якщо править мудрий володар, який дає народу гарний закон і сам є гарантом справедливості: «За мудрого володаря країна розквітла. [...] Найкраще – закон, що на благо він дав» [2, с. 62]. Таким чином, забезпечені правителем справедливі закони, грошова стабільність і безпека держави зумовлюють економічну і соціальну активність населення. За рахунок збільшення масштабів економічної діяльності зростають прибутки населення і надходження до державної скарбниці. За таких умов держава може утримувати велику і сильну армію, яка охоронятиме кордони від зовнішнього втручання, і водночас збільшувати її території. Однак така ситуація, окрім позитивних, має і негативні наслідки. Оскільки неможливо забезпечити однаковий дохід всьому населенню держави, виникає таке явище, як соціальна нерівність. Одним з ефективних розв'язань цієї проблеми в Османській імперії стало заснування вакфів. З цієї причини державницький досвід тюрків можна вважати однією з причин поширення вакфів в Османській імперії.

Із другої половини ХХ століття не припиняється дискусія щодо відображення візантійських соціальних установ в інституті вакфу Османської імперії. Сучасні історики Емі Сінгер та Джон Р. Бернс розглядають візантійський чинник як один з ключових у розвитку системи вакфів. На думку дослідниці Емі Сінгер, благодійна діяльність у Візантійській імперії у формі фондів під назвою «*riae causae*» була поширеним явищем і спрямовувалась, головним чином, на заснування в Константинополі та інших містах імперії монастирів, церков, лікарень, а також притулків для бідних, паломників і нужденних [410, р. 84].

Прихильником думки про значний вплив візантійської традиції на формування вакфів є також Джон Р. Бернс. Дослідник вважає, що між благодійними фондами Візантійської імперії і мусульманськими вакфами можна провести аналогії, які є свідченням впливу християнської традиції на ісламську [273, р. 13]. Схожим є те, що перед засновником була поставлена обов'язкова для виконання умова про те, що майно не можна було продавати або передавати третій стороні. Також фонди засновували з релігійною метою, часто в ім'я Господа і Церкви [273, р. 15]. Завдяки цьому по всій території Візантії, а особливо у таких великих містах, як Константинополь і Александрія, було закладено велику кількість церков, монастирів і благодійних об'єктів [273, р. 13]. Веденням справ благодійних фондів займалися керівники, яких називали орфанотрофи і які відносилися до прошарку найвищих чиновників імперії [399, р. 77].

Можна погодитися з думкою дослідників, що у Візантійській імперії благодійні інститути були поширеним явищем. Існували різні види благодійних установ, які відрізнялися між собою напрямом роботи: будинки для людей похилого віку, бідних, мандрівників і хворих, сліпих, безхатченків, дітей-сиріт [399, р. 77]. Заснуванням закладів опікувалися правителі держави, члени їхніх сімей, заможні громадяни. Наприклад, Юстиніан побудував лікарні та хоспіси у Константинополі, Єрусалимі та інших містах і передав їх у благодійний фонд [365, р. 65]. В описі будівель Константинополя Прокопія Кесарійського зазначено, що Юстиніан відновив лікарню, яка була побудована раніше благодійником Самсоном [99, р. 37]. Цей заклад призначався для хворих та знедолених, хто страждав від втрати як здоров'я, так і майна [99, р. 37]. Імператор забезпечив лікарню грошовим утриманням, що дозволяло хворим повністю перебувати на утриманні цього закладу до повного одужання [99, р. 38]. Фонд у Єрусалимі налічував двісті місць для хворих, а на його утримання Юстиніан виділяв щорічно велику суму – 1850 золотих [365, р. 65]. Окрім

цього, Прокопій додав, що Юстиніан створив два інших хоспіси у Будинку Ісидора і Будинку Аркадія [99, р. 38]. У тексті Прокопія вказано, що ці та інші численні заклади Юстиніан присвятив Христу [99, р. 39]. Автор джерела наголошує на благих намірах правителя, на його бажанні опікуватися нужденними. Ця обставина справді вказує на схожість між візантійськими благодійними фондами і мусульманськими вакфами.

Свідчення «Кодексу Юстиніана», які стосуються благодійних фондів Візантії, також дають можливість говорити про певну подібність з вакфами: «Нехай кожен, під час його смерті, має право залишити будь-яку частину свого майна, яку він вибирає для святої і поважної християнської громади, і нехай його розпорядження не будуть відкладені; тому що немає нічого, на що люди мають більше права, ніж виконати свою останню волю, оскільки згодом вони не зможуть цього зробити» [115]. Варто зауважити, що візантійські фонди засновували винятково задля релігійних потреб. Натомість мусульманські вакфи були спрямовані насамперед на задоволення потреб цивільного населення та меншою мірою пов'язані з інститутом Церкви. Окрім цього, існує ще кілька істотних відмінностей. Однією з них є те, що у Візантії до фондів передавали, головним чином, нерухомість і землі церкви, а до вакфів віддавали приватну нерухомість, яка приносила дохід [330, р. 54].

Якщо говорити про приватне майно, то у Візантійській імперії від власності відділяли узуфрукт. В «Інституціях Юстиніана» його потрактовано так: «Узуфрукт полягає у праві користування й отримання доходів з чужих речей без знищення їхньої сутності. Саме право є правом на річ; з її знищенням має зникнути і саме право» [18, с. 99]. Однак ми не можемо вважати візантійський узуфрукт підґрунтям для виникнення вакфу з огляду на відсутність благодійної мети його створення.

Візантійський і мусульманський благодійні інститути об'єднує те, що обидва створювалися через відмову від майна певною особою з релігійною та

благодійною метою. Більше того, засновник передавав контроль за майном до рук іншої людини. Для функціонування фонду дозволялося використовувати тільки доходи, а саме майно мало залишитися цілим. Фонди створювали в ім'я бога і вбачали в них добру справу, яка забезпечить покійному гідне потойбіччя [426, s. 48–49]. Схожість мусульманського і християнського благодійних фондів доводить, що ісламська й османська культури не формувалися відсторонено від зовнішніх впливів. Мусульманський вакф, який з'явився пізніше, зазнав впливів інших релігій та традицій. Однак ця обставина не заперечує важливість вакфу як визначального феномену в мусульманській та османській культурах. Візантійська традиція проявилася більше у благодійних вакфах «аль-хайрі», проте сімейні вакфи аль-аглі» містять багато відмінностей між вакфами і візантійськими фондами [426, s. 50]. Сімейні вакфи мали на меті забезпечувати лише нащадків заповідача, чого не існувало у Візантійській імперії.

Тобто дискусія в історіографії щодо впливу візантійського чинника на формування мусульманських вакфів виправдана. Підставами для цього є низка відмінностей і спільних рис між вакфами і візантійськими церковними фондами. На нашу думку, вплив візантійської традиції на формування вакфу був відчутним на територіях Османської імперії. У XIV столітті, коли вакфи вперше почали засновувати у державі османців, останні вже мали тривалу історію стосунків з візантійцями. А після 1453 року, коли було завойовано Константинополь і візантійські чиновники почали з'являтися на державних посадах Порти, вплив візантійців на творення османської культури став ще помітнішим. Потрібно враховувати, що вакф османського зразка, формування якого припадає на XIV–XV століття, суттєво відрізняється від класичного мусульманського. З огляду на це доцільно говорити про вплив візантійської культури благодіянь на творення традицій саме османської, а не мусульманської благодійності. Цей вплив простежується в ідеї розбудовувати вакфи у потужні комплекси з надання великої кількості різноманітних безкоштовних послуг

суспільству на одній території, що перегукується з візантійськими добродійними закладами.

Вакф в Османській імперії від часу своєї появи перебував під впливом місцевих культурних традицій. Так само титулатура, яка використовувалась на території османської держави, демонструє багатокультурний вплив. Виокремимо такі титули: бей, хан, хакан, худавендігяр, газі, кайзер, султан, емір, халіф [165, с. 108]. Власну концепцію походження і вживання титулів має французький дослідник Фредерік Гітцель. Він вважає, що до абсолютного монарха прийнято застосовувати титул арабського походження – султан, але доречно також використовувати перський титул – шах або падишах, як і тюрко-монгольський – хан. Це розмаїття титулів відображає різні культурні традиції, з якими пов'язували себе османці. Сюди також можна додати титули цезаря і базилевса Риму й Візантії [237, с. 101]. Окрім цього, османці сприймали себе наступниками Аббасидів та Сельджукідів з огляду на мусульманські титули, які вони собі приписували у XIV столітті [358, р. 78]. Так само під впливом багатьох факторів формувалась і система благодійності, центральне місце якої посідала політика соціального забезпечення нижчих верств населення.

Основними причинами появи вакфів в Османській державі були історичні закономірності та сприятлива для цього економічна ситуація. Під історичними закономірностями ми розуміємо впливовий і беззаперечний мусульманський фактор, спадок інших народів (арабів, персів, тюрків, візантійців, греків), а також довготривалу традицію благодіянь. Окрім цього, держава потребувала додаткових джерел для надання населенню соціальних послуг. Не можемо оминути й етно-релігійний чинник, який також був однією з причин поширення вакфів. Багатонаціональна держава відчувала необхідність у благодійних установах, діяльність яких була б звернена до всього населення. Німецький мандрівник Йоган Шільтбергер залишив спогади про відвідування Бурси. Він зазначив, що там наприкінці XIV століття вакфи відвідували не лише

мусульмани, а і християни та євреї [100, р. 129–130]. У записках французького мандрівника Бертрандона де ля Брок'єра від 1432 року сказано, що у трьох чи чотирьох закладах Бурси, схожих на хоспіс, часто подають хліб, м'ясо і вино в ім'я Бога [52, р. 133]. Автор не описує релігійну належність відвідувачів, але й не згадує про обмеження і заборони щодо немусульман. Бертрандон де ля Брок'єр, як християнин, зазначив би про виключення християн з відвідувачів благодійних закладів [358, р. 81].

Упродовж XIV століття вакф утвердився як окремий інститут, який виконував покладені на нього функції. Відзначимо, що в Османській імперії вакфи виконували значно більше завдань, аніж це було передбачено ісламською традицією. Уже з появою перших вакфів на османській території йому було передано функцію розв'язання міжетнічних конфліктів, які могли виникати на різних територіях. Це коло діяльності вакфів набуло особливого значення і розвинулось у XVI столітті. Перш за все завдяки тому, що утримувати соціальний баланс у багатонаціональній імперії значно складніше. Державу османців населяли люди різного віросповідання (мусульмани, християни, євреї тощо) та етнічної належності (тюрки, татари, араби, курди, вірмени, греки, албанці, серби, боснійці, хорвати, болгары, румуни, угорці, євреї та інші) [350, р. 112]. Для ведення політики примирення потрібно було застосовувати більш гнучкі методи управління, за допомогою яких можливо враховувати і реалізовувати потреби всього населення.

Перші вакфи, які будували у XIV столітті в Османській державі, були наближені за своєю формою і процедурою заснування до вакфів на території Аравії. Османські вакфи так само починалися з конкретного майна, яке приносило дохід. Найраніше свідчення про утворення вакфу в Османській державі датується 1324 роком. Його заснував принц Орхан I (1326–1362), син першого османського султана Османа, який відписав селище Мекедже у Віфінії [362, р. 72]. Майбутній правитель заснував благодійний вакф, робота якого була

спрямована на те, щоб нагодувати і надати нічліг подорожнім, нужденним, біднякам, дервішам [362, р. 73]. У документі вакфіє було прописано основні умови, за яких мав функціонувати фонд. Згідно з текстом адміністратором вакфу Орхан призначив свого звільненого раба євнуха Шерефеддіна Мукбіля, а пожертви з вакфу мали витратитися в інтересах бідних, злиденних, суфіїв і тих, хто шукає знання, хто мешкатиме у суфійському домі [362, р. 76]. Султан зазначав, що жоден з його нащадків не має права претендувати на майно вакфу. А того, хто порушить султанську волю, чекатиме божа кара [362, р. 76–77].

У центрі османських вакфів стояла мечеть, для утримання і ремонтування якої виділяли доходи з земель, громадських лазень, крамниць, садів тощо [277, s. 128]. Будівництво мечеті у центрі вакуфного комплексу відсилає нас до прообразу вакфу в ісламській традиції – мечеті Куба. Власність, яка перебувала у віданні вакфу на території Аравії, зазвичай мала вигляд сільськогосподарської землі. Адже саме про таку форму йдеться у Сунні імама Мусліма. Султан Орхан започаткував традицію, яка прижилася в Османській державі: вакф став місцем опіки над тими, хто цього потребує. Для цього потрібно було не лише передати майно, а й побудувати певний комплекс богоугодних закладів, які забезпечували б харчування, ночівлю і догляд.

Вакфи початково засновували коштом величезної здобичі, зосередженої у власності османських правителів та ватажків – як воєнних (передусім так званих удж-бегів, чи то пограничних князів), так і релігійних (проводирів дервішських суфійських орденів). Інакше кажучи, у вакф передавалося особисто здобуте або надане султаном у вигляді умовних пожалувань майно. В Османській імперії держава заохочувала утворення вакфів різноманітними привілеями, такими як звільнення від податків та військової повинності [240, с. 75–81].

Держава була зацікавлена контролювати роботу вакфів. Втручання відбувалося через державні посади кадї, головного євнуха (кизлар агаси) та наглядача (назір). При утворенні нового вакфу адміністратора (мютевеллі)

завичай призначав особисто засновник або його довірена особа, а наступних мютевеллі затверджував місцевий каді (суддя). Управління благодійними фондами і контроль над благодійними установами в масштабі міста забезпечував голова євнухів [196, с. 110]. Між посадами кизлар агаси і мютевеллі був назір. До його компетенції входила функція контролю за виконанням умов документа вакфіє. Майно вакфу в Османській імперії залишалося невідчужуваним, але підконтрольним державі. У кожному вакфі адміністратори вели облікові книги, на основі яких потім надсилали звіти чиновникам. Будь-які зазіхання на кошти вакфу з боку держави були незаконними і в разі їхнього виникнення спричинювали спротив населення [378, р. 33].

Процедура, мета створення та принципи розподілу коштів у вакфах лишалися незмінними і зберігали ту форму, яку було запозичено від персів. Однак значною відмінністю є те, що зороастрійська традиція благодійних установ відповідала насамперед приватним потребам, а благодійні цілі оплачувались за надлишковим принципом. В Османській імперії ситуація склалась навпаки. Вакфи перетворилися на цілу систему розв'язання соціальних проблем держави, які оплачувались за рахунок приватних коштів. У вакуфних комплексах будували початкові школи й заклади середньої та спеціальної освіти, лікарні зі штатом лікарів, які лікували різні хвороби і робили операції. Про це свідчать згадки у вакфіє про хірургів, окулістів і табібів (українським відповідником поняття «табіб» є «лікар-терапевт») [67, с. 40]. У вакфах відвідувачі користувалися послугами лазень і фонтанів з питною водою, а також безкоштовних їдалень. Важливими об'єктами кюлліє були кервансараї та хани, в яких залишалися ночувати купці, мандрівники, дервіші, суфії, нужденні, злиденні. Місця для перепочинку на довгих торгівельних шляхах впливали на розвиток економіки в Османській імперії і створювали позитивний імідж держави за її межами.

Османські вакфи стали показником високого статусу жінки в державі. У державі османців жінки часто ставали засновницями і мютевеллі вакфів. Жінка, яка мала певні статки, могла абсолютно самостійно розпоряджатися своїм майном, на що не впливали ні її соціальне, ні сімейне становище. Таким правом часто користувалися представниці султанської родини, а також дружини і доньки заможних чоловіків. У перській традиції жінки могли стати опікунами благодійних установ, але засновницями – надзвичайно рідко. На відміну від чоловіка, жінка не могла відмовитись від цієї посади, але після того, як вона виходила заміж, обов'язки опікуна переходили до її чоловіка [210, с. 7]. Османська традиція зберігала право жінки бути повноцінним учасником майнових відносин і залишала її права власності недоторканими.

До заснування вакфів приєднувалися представники різних соціальних верств, серед яких низку найбільших благодійних установ побудували представники правлячого роду. В Османській імперії султани вважали своїм обов'язком передати майно у формі вакфів на потреби населення. Завдяки таким фондам в імперії з'являлися мечеті, школи, бібліотеки, кервансараї, комерційні центри, базари, мости, лікарні, їдальні для бідних, постійні двори, фонтани, лазні, водогони тощо. Кюлліє несли в собі важливе внутрішнє наповнення, та окрім цього, ставали об'єктами високої архітектурної майстерності і технічних досягнень. Безперервність будівництва великих благодійних комплексів була відображенням характеру політичної ситуації в країні – правління одного роду. Масштабне заснування вакфів султанами започаткував Мегмед II Фатіх (1444–1446, 1451–1481).

Завоювання Османською імперією Візантії в 1453 році поставило перед османцями нову вимогу, яка полягала у врегулюванні міжрелігійних і міжетнічних конфліктів. Османські правителі заклали до основ управління один надзвичайно важливий принцип – узгодження інтересів різних етнічних і релігійних груп. Необхідність зняття соціальної напруги спонукала до

впровадження великої кількості політичних, соціальних і культурних інститутів [339, р. 221], важливе місце серед яких зайняв вакф. Розширення кордонів імперії ставило нові завдання для вирішення перед османськими султанами. Останні намагалися не допустити масштабних соціальних вибухів серед населення. Для цього Мегмед II започаткував політику, спрямовану на узгодження етнічних і релігійних суперечностей, як основного фактора контролю спокою серед населення. Османці активно користувалися інститутом вакфу для утвердження своєї влади та навіть ісламізації населення на новозавойованих територіях, адже доброчинність спрямовувалася не лише на мусульман, а на усіх підданців. Це добре помітно на Балканах з переважно православним християнським населенням з греків та слов'ян.

Вакф виступав важливим знаряддям для османської експансії. Не випадково перші османські султани навіть спонукали своїх впливових прибічників до заснування вакфів. Останні ж в умовах деспотичної влади султанів у патримоніальній державі самі були зацікавлені інвестувати у вакфи на умовах збереження власного контролю над своїми здобутками. Власне вакфи навіть слугували підпорою персонального авторитету удж-бегів, тому одним із заходів посилення султанської влади за правління Мегмеда II Завойовника було повернення майна вакфів до султанської скарбниці.

Користувалося послугами вакуфних установ усе населення Османської імперії, тобто представники різних релігійних та етнічних груп. Тим паче, що Коран і Сунна не містять рекомендацій щодо уникнення соціальних суперечностей у поліетнічному суспільстві. Існують лише заклики до встановлення матеріального балансу між багатими і бідними. Вакфи ж були зручним і законним інструментом з налагодження міжетнічного діалогу, поширення османської культури на новозавойовані території.

Наприкінці XV століття вакуфні комплекси в Османській імперії почали створювати за рахунок грошових пожертв. Уже у XVI столітті грошові вакфи

стали широко вживаною формою благодійності в Анатолії та на Балканах [364, р. 289]. Важливо зазначити, що грошові вакфи визнавали чинними лише в Османській імперії. Вакфи на території Аравії ніколи не існували за рахунок грошей, а створювались переважно із земель сільськогосподарського призначення. Навіть в арабських провінціях Османської імперії не засновували вакфи на основі грошових коштів [297, р. 54]. Це доводить, що мусульманська правова традиція не визнавала законними вакфи, утворені без нерухомого майна. Хоча деякі вчені вважали чинною практику заснування благодійних фондів з рухомого майна, до якого включали і гроші. Така різноманітність поглядів пояснюється нестабільністю грошових банкнот, які не можуть зберігати свою цінність протягом тривалого часу. Поява грошових вакфів в Османській імперії говорить про можливий вплив держави на політику заснування благодійних фондів. Влада розглядала залучення приватних грошових ресурсів до ведення соціальної політики вигідною справою. З цієї причини пік заснування грошових вакфів збігається в часі з періодом найвищого економічного розвитку держави в XVI столітті.

В Османській імперії вакф став не просто майном, яке передавали з благодійною метою, а цілісною системою, що містила в собі три елементи: хайрат (добро), акарат (нерухоме майно) і вакф (у цьому контексті – вакуфний комплекс). Хайрат є мотиваційним чинником, цільовим завданням заснування вакфу. Акарат означає прибуткові джерела, з яких утримували благодійні об'єкти кюлліє. Вакф у визначеному ланцюгу є установою з надання різноманітних послуг населенню, які здійснювались у мечетях, школах, громадських кухнях, кервансараях, лазнях, бібліотеках, лікарнях, ханах тощо [439, р. 763–769]. Тобто вакф в Османській імперії став потужним інструментом, який забезпечував пом'якшення соціальних суперечностей у дусі толерантності та благодійності.

Отже, ісламське віросповідання тюрків в Анатолії ще від епохи Сельджукідів (XI–XIII століття), самої правлячої династії Османів та, відповідно, правлячого класу Османської імперії зумовило поширення інституту вакфу у цій державі. Проте культурна специфіка османців, що визначалася їхньою належністю до цивілізації кочових скотарів Євразійського Степу, справила сильний вплив як на Османську державу в цілому, так і на її інститути зокрема. Тому інститут вакфу в Османській імперії мав специфічні риси, що вирізняли його від традиційного мусульманського вакфу. Певно, свій відбиток лишила перська традиція, що взагалі сильно впливала на османців аж до завоювання арабських країн у XVI столітті. Нарешті, помітні сліди візантійського впливу, і дискусії з цього приводу вже тривалий час точаться в історіографії. Зокрема, зіставлення візантійських і османських благодійних практик вказує на те, що ідею будувати вакфи у вигляді великих комплексів із надання безкоштовних послуг суспільству османці перейняли саме від візантійців.

Узагальнюючи, зазначимо, що ідея благодійності описана в Корані, а формами її втілення є закят і садака. Проте ця рекомендована для здійснення допомога спрямована лише на обмежене коло людей. Вакф, який з'явився не раніше VIII століття після арабського завоювання Сасанідського Ірану, надав можливість створювати благодійні фонди на користь всієї громади. Процедура заснування і принципи функціонування вакфу було запозичено від перських благодійних установ «для душі». Процес перетворення цього феномену на повноцінний інститут відбувався зусиллями ісламських правознавців у межах чотирьох сунітських мазгабів. Їхні трактування дозволили пристосувати вакф до потреб умми. На територію держави Османів вакф поширився через сприйняття традицій тюрків, які до XIII–XIV століть поєднали у своєму світобаченні принципи кочового життя, ісламу, а також культурні надбання персів і візантійців. В Османській імперії вакфи відомі від часу її утворення на початку

XIV століття. Найраніше з наявних свідчень датоване 1324 роком. Це *вакфіє* принца Орхана, сина першого османського султана Османа, на вакф, до якого було відписане селище Мекедже у Віфінії. Насильна реквізиція вакфів за правління Мегмеда II лише тимчасово загальмувала зростання їхньої кількості, і наступні султани Баєзід II (1481–1512) та Селім I (1512–1520) повернули колишнім власникам вилучені вакфи.

РОЗДІЛ 3

ОСОБЛИВОСТІ ФУНКЦІОНУВАННЯ ВАКФУ В XVI СТОЛІТТІ

3.1. Особливості практики застосування вакфів в Османській імперії XVI століття

До XIV століття вакф увібрав характерні риси арабо-мусульманської, перської, тюркської та візантійської традицій. Інститут, формування якого відбулося на основі такого культурного синтезу, потрібно було пристосувати до дійсності. Вакф в Османській імперії XVI століття було підпорядковано утриманню політичної влади у поліетнічній імперії. Османська імперія постала на землях, численне населення яких не сповідувало іслам. Султани проводили обширні заходи, спрямовані на ісламізацію та османізацію населення. Порівняно з відвертими насильницькими заходами, як-от виселення, різноманітні обмеження щодо немусульман, вакфи являли собою інструмент так званої «м'якої сили», що викликав позитивне ставлення до Османської держави через надання послуг населенню.

У Корані та Сунні немає вказівок щодо механізмів урегулювання соціальних суперечностей усередині поліетнічної держави, проте тогочасні реалії потребували активних дій у цьому напрямі. У зв'язку з цим вакф став надзвичайно зручним інструментом для залагодження суспільних негараздів. Згадаємо, що коранічний закят дозволяє виплачувати милостиню лише мусульманам, а вакф є абсолютно законним ісламським інститутом, який не забороняє благодійності щодо немусульман. Тож османські правителі, які підтримували політику заснування вакфів, не порушували законів шаріату та діяли в інтересах своєї держави.

Османські султани мали враховувати інтереси всього населення, в тому числі немусульман. Оскільки в імперії проводилась політика ісламізації, яка надавала численні привілеї, то відсоток немусульман завжди залишався

меншим. Однак у межах імперії кількість представників інших релігій та етносів усе одно була значною, тож держава мусила враховувати їхні потреби та проявляти прихильність. Одним зі свідчень толерантного ставлення до немусульман є практика їх набору в османське правляче коло, яку активно застосовували султани після завоювання Мегмедом II Константинополя у 1453 році. Він перетворив столицю Візантійської імперії на османську столицю, затвердив грецького православного та вірменського патріархів, запросив головного рабина проживати у столиці. Синів грецької знаті призначали на державні посади, використовували грецьку мову в листуванні. Постійний інтерес до християнства та до європейської культури може бути інтерпретований як показник гарного ставлення до немусульман при османському дворі. Наприклад, султан Сулейман запросив окуліста-єврея Муса бін Хамуда на посаду особистого лікаря [265, р. 2]. Етнорелігійна різноманітність в Османській імперії могла стати великою загрозою для її існування, якби османці не намагалися створити їм комфортні умови проживання в мусульманській державі. Повне пригнічення потреб немусульманських підданих унеможливило б піднесення османців у XVI столітті. Зважаючи на це, османці не могли винести немусульман за межі соціального забезпечення, яке здійснювалося великою мірою через вакфи.

Османські султани, як мусульманські правителі, не могли допомагати немусульманам, але обов'язок правителя змушував їх контролювати рівень соціальної напруги. Невдоволення немусульманського населення могло мати для держави катастрофічні наслідки. Вийти з цієї ситуації султанам допомагав вакф, який, з одного боку, був богоугодною справою, а з іншого – інструментом для задоволення потреб немусульманського населення. Фактично султан не порушував мусульманських приписів, але допомагав немусульманам не лише через те, що він правитель, а тому що він праведний мусульманин. Таким чином, вакф в Османській імперії став важливим державним інститутом. Вакфи

розбудовували, щоб надавати послуги всьому населенню, утримувати баланс у суспільстві між бідними і багатими, а також створювати умови для спільного проживання мусульманського і немусульманського населення на одній території. Ігнорування султанами релігійних суперечок у XVIII і XIX століттях було однією з причин поступового занепаду імперії, що в результаті обернулося для неї крахом. Виважена етно-релігійна політика у XVI столітті дозволила османським султанам, зокрема Сулейману Кануні, вивести імперію на пік її розвитку.

Перед правителями Османської імперії стояло завдання пристосувати суто мусульманський інститут до своїх потреб. Для цього у звичну ісламську систему вакфів було внесено ряд змін. Перш за все власне термін «вакф» в османському варіанті мав особливе трактування. Слово «вакф» використовувалося у двох значеннях. Перше – це соціально-економічне явище, тобто майно, яке приносить прибуток, а друге – це комплекс споруд, який утримувався коштом вакфу. Власне вакф був одночасно і доходами, і видатками. До видатків можуть належати витрати на утримання мечеті, школи, їдальні, лікарні, лазні, заїжджих дворів, кервансараїв, фонтанів з питною водою тощо. В Османській імперії вакф з'явився як величезний комплекс установ, який надавав безкоштовні послуги населенню. Говорячи про османські вакфи, ми не розділяємо ці терміни окремо, бо одне поняття не може існувати без іншого. Це поєднання якраз є результатом синтезу тих джерел, які вплинули на формування вакфу Османської імперії.

У спорудженні благодійних комплексів з кількох причин була зацікавлена держава. Про необхідність утримувати баланс у суспільстві було сказано вище. Окрім цього, надання послуг населенню коштом вакфу не потребувало залучення коштів з державної скарбниці. Таким чином, султани були зацікавлені у розбудові таких комплексів та у XVI столітті особливо заохочували їх створення. У такий спосіб імперія не виділяла коштів зі

скарбниці на розширення мережі соціальних установ по всій території. До того ж вакф був інститутом, який забезпечував створення робочих місць. Отримані від вакуфного майна кошти йшли не лише на підтримку великого комплексу установ, а й на утримання персоналу, який там працював. Це також підтверджує, що вакфи були економічно вигідним інститутом для держави.

У XVI столітті процес трансформації вакфів відбувався завдяки активній завойовницькій політиці османських султанів. Процедура заснування вакфу не змінювалася століттями. Але у XVI столітті необхідність підпорядковувати вакф умовам багатоетнічної держави постала нагально. Під тиском зовнішніх чинників посилилось значення вакфу як важливого інструмента у соціально-економічній політиці імперії.

Особливістю вакфів в Османській імперії було те, що їхніми засновниками ставали представники державної влади. Уже з XIV століття вакфи створювали султани. Це ж засвідчує найдавніший османський документ про утворення вакфу султаном Орханом, який зберігся донині. У «Вакуфній грамоті султана Мурада I» зазначено, що султан перетворив на спадковий вакф ділянку землі в районі Малкара для спасіння душі і полегшення свого потойбічного існування [4, с. 167]. У XVI столітті традицію розбудови султанських вакфів було розвинуто. Вакфи, засновані султанами, були найбільшими за всіма ознаками. Цьому сприяли фінансові умови і необмежені можливості султана в імперії для будівництва великих вакфів. Один султанський вакф міг дорівнювати ста фундам, які засновували менш заможні і впливові в імперії особи [381, р. 1]. Згідно з правилами заснування благодійних фондів османські султани віддавали у вакф власне майно і ставали засновниками як приватні, а не державні особи.

Османські султани запрошували видатних архітекторів і майстрів для будівництва вакфів, забезпечували їх найкращими матеріалами і не шкодували коштів. Наприклад, для будівництва установ, які утримувалися на кошти вакфу

султана Сулеймана, з Єгипту було привезено граніт і мармур для оздоблення будівель [272, s. 11]. Майстерно і пишно побудовані благодійні установи ставали символами величі султана й усієї імперії та були частиною ідеологічного впливу на населення. У такий спосіб османські падишахи створювали зовнішній образ могутньої імперії.

У XVI столітті було закладено низку великих вакфів, які стали втіленням традицій вишуканої імперської архітектури. В Османській імперії вакфи переросли у великі комплекси з надання різних послуг населенню під назвою «кюлліє» [350, р. 71], що відрізняло їх від подібних інститутів в інших державах. У центрі кожного з комплексів обов'язково стояла мечеть, навколо якої будували різні інфраструктурні і прибуткові об'єкти, які забезпечували життєдіяльність усього комплексу і безперервність надання послуг общині в галузі освіти, охорони здоров'я, харчування, соціального захисту найнижчих верств населення. На території великих вакуфних комплексів імперії облаштовували лікарні (осм. дарюсшіфа, дарюссиха, марістан, шіфахане), хани й кервансараї, кухні для бідних (осм. імарет), бані (осм. хамам), фонтани з питною водою (осм. чешме, себіл), школи (осм. медресе) тощо. Інколи у великих кюлліє будували лікарню для душевнохворих (осм. тімархане, бімарістан, бімархане) [319, р. 25], а також інфраструктурні проекти – систему водопостачання, дороги, мости.

Зовнішній вигляд султанських вакфів підкреслювався пишністю в усьому: чисельних доходах для їхнього утримання, різноманітності послуг, що надавалися, територіальних масштабах тощо. З цієї причини для утримання вакфів султани виділяли велику кількість земель та іншої нерухомості. Наприклад, імперські вакфи Баєзіда II в Амас'ї і Сулеймана Кануні у Стамбулі розпоряджались доходами в один і п'ять мільйонів акче на рік відповідно [381, р. 2]. Великі прибутки були показником ефективності султанських вакфів, завдяки чому вони мали можливість надавати різноманітні соціальні послуги,

допомагати бідним і нужденним. Султан Баєзид II побудував наприкінці XV століття в Едірне вакуфний комплекс для забезпечення потреб населення. До кюлліє було включено мечеть, лікарню, школу, їдальню, бані, млин, лавки тощо [60, s. 152].

В Османській імперії було запроваджено централізований контроль за роботою вакфів. На відміну від вакфів в Аравії, заснування благодійних установ в Османській імперії виходило за межі приватної ініціативи. З цієї причини держава мусила контролювати справи вакфу. У кожному добродійному фондї мютевеллі вели облікові книги, на основі яких потім надсилали звіти чиновникам Дівану. Будь-які зазіхання на кошти вакфу з боку держави були незаконними і в разі їхнього виникнення спричинювали спротив населення [378, p. 33]. У правовій системі Османської імперії діяльність вакфів регламентували кануни, тобто, світські закони. Таким чином, функціонування вакфів в Османській імперії забезпечували не лише релігійні закони шаріату, а й світське законодавство.

У «Книзі законів султана Селіма I» знаходимо згадку про звільнення від податків тих, хто тримає вакфи: «З тих, хто володіє вакфами мечеті, дьонюм акчесі скасовано і дохід з них у дефтер не записано. Навіть сам аваріз з них повністю скасовано. Коли настане час [збирати аваріз], хай їх не обкладають» [21, с. 44–45]. З тексту зрозуміло, що в Османській імперії султани на законодавчому рівні заохочували утворення вакфів. По-перше, вакифи відписували у вакф подаровані султаном у власність землі, щоб забезпечити їх недоторканність. По-друге, вакифи звільнялися від податків. Це означає, що засновники благодійних комплексів були зацікавлені інвестувати у вакфи.

У «Книзі законів султана Сулеймана Кануні» підтверджуються запроваджені Селімом I положення щодо вакфів: «З імамів, які володіють вакуфом мечеті, ресм-і чіфт скасовано, і в дефтері він записаний як дохід [вакфу]. Аваріз же з імамів категорично скасовано і, поки вони є імамами,

обкладати їх [аварізом] не потрібно» [22, с. 36]. У законах султана Сулеймана Кануні визначався механізм отримання вакфами коштів. Райяти, які сиділи на землі вакфу, віддавали ушр (десятину), що йшла на утримання вакфу [22, с. 34]. У визначений термін проводився обмір усього врожаю і з нього вираховувався дохід. Десяту частину цих вакуфних земель реайя віддавали на користь вакуфного комплексу. Закони ліви Айдин підтверджують таку ж практику щодо нерайятів, які тримали землі у вакфі. Вони також за законом виплачували податки власнику, якщо у вакфі або мюльку хто-небудь з нерайятів тримав землю [83, s. 7].

Зазначимо, що села і сільськогосподарські землі, які належали вакфам, одночасно виплачували податки власникам вакфу й мюльку на додачу до десятинного податку (ушру) та подушних стягнень з немусульман (гарач). У «Кануні ліви Галеб» зафіксовано одночасне стягнення кількох податків, а також вказано частку, яка виплачувалася на користь вакфу, мюльку й ушру. Закон передбачав, що з переданих у вакф сіл і мезре'а з земель вищої якості потрібно було збирати на користь власників вакфу і мюльку після виплати ушру – сьому частку врожаю, а з сіл і мезре'а з земель середньої якості – восьму частину врожаю [70, s. 208–210]. Закони ліви Галеб засвідчують більшу частку податку, який збирався на користь вакфу порівняно з ушром. Наприклад, після того, як було зібрано гарач, необхідно було врожай з дерев поділити на три частини. Дві частини плодів ішли на користь вакфу, а на користь ушру – лише 1 частина [70, s. 209–210]. Інформація з «Кануну ліви Галеб» свідчить, що частка вакфу була більшою від усіх інших податків, які стягувалися з населення сіл. Однак вакуфні землі все одно постійно поповнювали державну скарбницю. З цих земель продовжували стягувати податок на користь громади (ушр) і податок з немусульман (гарач).

Контроль за вакфами відбувався фактично на всіх етапах їх створення. Наприкінці XV століття було проголошено, що сільськогосподарські землі

Османської імперії належать султанові. Однак для передачі у вакф придатним було лише те майно, яке перебувало у приватній власності. Таким чином, для створення вакфу потрібно було звернутися до султана за документом, який би підтверджував право власності особи на землю. Таким актом був темлік або мюльк-наме [166, с. 160].

У «Трактаті Алі Чауша з Софії про тімаріотську організацію в Османській імперії» згадано про категорію земель малікіяне, що було передано чи подаровано султанами за певні досягнення на правах спадкової власності [37, с. 99]. Це означає, що власник мав право розпоряджатися цим майном на свій розсуд: «За бажанням їх можуть продати, подарувати кому-небудь або перетворити на вакф. І до того часу, поки не буде видано указ про закінчення роду або про вилучення, ними володіють на правах власності» [37, с. 99–100]. У тому ж трактаті окреме місце відведено вакфам: «[...] перетворені у вакф села і орні землі, які раніше знаходились у власності на основі грамот – мюльк-наме – як мюльки. До цього часу ними володіють на основі вакуфних грамот. Так само, поки їх буде визнавати султан, до кінця віку, вони будуть існувати на умовах вакфу» [37, с. 10]. Для утворення благодійних установ до султана могли звертатися члени його родини, високопосадовці, яким правитель передавав землі, які потім вони перетворювали на вакф. У такий спосіб вони отримували великі земельні наділи під заснування благодійних об'єктів, а також забезпечували себе і своїх нащадків стабільними доходами [166, с. 160].

Законодавчі акти Османської імперії засвідчують, що особа, яка передавала у вакф своє майно, ставала власником вакфу. В османських документах зафіксовано, що податок із земель вакфу сплачується на користь власника вакфу. Наприклад, «[...] власник вакфу вираховує $1/7$ і $1/8$ частку» [70, с. 208], «[...] він виплачує податки власнику мюльку або вакфу» [83, с. 7]. Важливо зазначити, що ця османська практика щодо правових відношень між майном вакфу і власником цього майна суперечить класичній мусульманській.

У попередньому розділі ми говорили про дискусію між представниками різних мазгабів, які віддавали право власності над вакуфним майном різним особам, тобто не лише безпосередньому власнику майна та навіть Аллагу. З тієї причини, що вакф в Османській імперії надавав можливість утримати майно у своїй власності, у XVI столітті до процесу заснування вакфів активно приєднувалися державні службовці та жінки.

Державні службовці переводили отримані від султана у користування джерела прибутку, зокрема й землі, помістя, села, у вакф і фінансували коштом їхніх прибутків величні вакуфні комплекси кюлліє. Таким чином вони водночас спокутували гріхи, себто провини перед суспільством, і утримували пожалування від правителя у своїх руках. Маємо розуміти, що усе в Османській імперії вважалося власністю султана, який мав виключне право як передавати землі комусь у користування, так і відбирати назад. Вакф був чи не єдиним законним способом залишити подаровані землі й інші джерела прибутку за собою та передати у спадок своїм нащадкам.

Великий везір часів правління султана Сюлеймана Кануні, Селіма II і Мурада III Соколлу Мегмед Паша (1565–1579) побудував у Стамбулі, Паясі, Люлебургазі та Гавсі кілька таких комплексів кюлліє. Як представник вищого класу чиновництва, він мав великі статки і привілеї під час зведення комплексів. Везір Османської імперії Лютфі Паша, який обіймав цю посаду у 1539–1541 роках, у своєму творі «Асафнаме» так оцінює статки везіра: «Великий везір розпоряджається хассом з доходом в 1 200 000 акче. Якщо зібрати половину з приписаного йому, то це становитиме приблизно 2 000 000 акче. А якщо додати до цього 2–3 юка (міра довжини) з навколишніх курдських емірів та [інших] могутніх емірів, то все це становитиме 2 400 000 акче на рік» [23, с. 128]. У цьому ж тексті сказано про воєнну здобич і подарунки, які везіри отримували під час походів і які не враховані до основного доходу. Частку з цих доходів високопосадовці та військові нерідко віддавали на благодійність: «А отримане в

поході як військову здобич і подарунки від бейлербеїв, а також від ушра додавав на милостиню» [23, с. 128].

Вакфи засновували також очільники адміністративних округів Османської імперії, які у такий спосіб вкладали власне майно та/або гроші у розвиток міст та селищ, які їм підпорядковувались. Так само, як і султани, вони віддавали у вакф лише своє приватне майно. Так правителі демонстрували зусилля, які вони покладали на розвиток місцевості та добробут населення. Наприклад, санджакбей Трабзону за часів правління султана Селіма II (1566–1574) Іскендер Паша заснував там вакф, у який входили мечеть, медресе, хамам, хан, фонтан з питною водою [352, s. 9–15].

Жінки також брали активну участь в утворенні вакуфних комплексів. В одному з досліджень історика Габріель Баер наведено дані, що в середині XVI століття третину всіх вакфів створили жінки [268, р. 10]. Дослідник наголошує, що у вакф жінки передавали земельні утримання, а також нерухомість, яка перебувала в їхній безпосередній власності [268, р. 10]. Цей факт доводить, що в Османській імперії жінки мали право розпоряджатися своїм майном, вирішувати, яким чином і з якою метою перерозподілити прибутки з нього. Шляхом заснування подібних комплексів жінки мали навіть певний вплив на внутрішню соціально-економічну ситуацію в країні, адже на території їхніх вакфів також суспільство отримувало безкоштовні послуги. Результати досліджень Омера Лютфі Баркана, Екрема Хакки Айверди [270, s. 436–449] та Габріель Баер [268, р. 13–14] доводять, що найчастіше жінки ставали засновницями, а не розпорядницями чи наглядальницями вакфів.

Серед жінок-засновниць вакфів варто виокремити членів султанської родини: матері, дружини і доньки султанів. Представниці османського двору, у розпорядженні яких перебувала немала сума коштів, мали змогу засновувати середній за розмірами вакуфний комплекс. Жінки нижчого статусу створювали в основному сімейні вакфи «аль-аглі» й маленькі за розмірами вакфи. Це можна

пояснити тим, що зазвичай жінки, які не мали від народження великих коштів, спадкового майна і не належали до вищого соціального стану, рідко потім змінювали своє суспільне та матеріальне становище. Для них першочергову роль відігравала потреба захистити свій матеріальний стан, тому благодійні вакфи (або «вакф аль-хайрі») серед засновниць середнього класу траплялись значно рідше.

Жінки із султанської родини передавали у вакфи землі, які перебували у повному їхньому розпорядженні. Дружина Селіма Грізного і мати Сулеймана Пишного Айше Гафса Султан отримала від свого сина темлік у місті Урла для власного користування [56, s. VII]. Доходи, які надходили з міста, стали основою для створення кюлліє в Манісі. Гафса Султан побудувала безкоштовну кухню (імарет), медресе, заклад початкової освіти для дітей (сіб'ян мектебі), лікарню, ханаку [56, s. 3]. Кюлліє Гафси Айше Султан у Манісі працювало з доходів міста Урла, а саме від вирощування пшениці, олив, нуту, льону, бавовни [56, s. 16]. Частина прибутку спрямовувалася від податку джиз'я, яке сплачувало немусульманське населення [56, s. 7]. Окрім податків з Урли, на роботу вакфу йшли доходи з хамамів у Манісі, торгових крамниць у Манісі і Ментеше, млинів у Гюрлейе тощо. У сумі доходи без урахування Урли становили близько 78 000 акче на рік [56, s. 14]. Вакф Валіде Султан Гафси Айше є свідченням того, що частина грошей з провінцій, включно з податками, йшла на утримання соціальних інституцій. Держава не інвестувала кошти напряму у будівництво і функціонування кюлліє, але створювала умови для розвитку політики соціального забезпечення. Функціонування вакфу Валіде Султан Гафси Айше засвідчує, що податок джиз'я, яке сплачувало немусульманське населення імперії, йшов для забезпечення роботи вакуфних комплексів. Цей факт підтверджує, що послугами кюлліє користувалося все населення імперії без винятку.

Донька султана Сулеймана і його дружини Гюррем Султан Міхрімах побудувала у Стамбулі велике за розміром кюлліє. Створений за рахунок вакфу, такий комплекс складався з релігійних і благодійних фондів. Кюлліє Міхрімах Султан, розташоване в районі Юскюдар, охоплювало мечеть, медресе, навчальний заклад сиб'ян мектебі, імарет, гостинний двір, хан, фонтани з питною водою [256, s. 84].

Окрім спорудження соціально значущих установ для забезпечення потреб суспільства, жінки піклувались і про добробут своїх нащадків. Як правило, жінки вносили у вакфіє імена своїх дітей, на чю користь вони передавали майно у вакф. Наприклад, онука відомого у XVI столітті вчителя Шейха Абдуррахіма Румі Айше Гатун отримала у спадок від дідуся виноградник, сад і будинки. Це майно вона передала у вакф на користь сина Мустафи Челебі й доньки Селіме Хатун. Також у вакфіє Айше Гатун зазначила, що це майно має перейти у розпорядження імама і муедзіна мечеті в районі Джедід [47, s. 95].

Жінки могли брати участь не лише у створенні вакфів, а й у процесі управління ними. Зазвичай при утворенні нового вакфу адміністратора (мютевеллі) призначав особисто засновник чи його довірена особа. Найчастіше першим мютевеллі ставав сам засновник або засновниця. Евлія Челебі зазначав: «Оскільки більшість цих благодійних і богоугодних будівель належить Рустемупаші, то вакфом управляє його мютевеллі» [40, с. 58]. У XVI столітті в Османській імперії посаду мютевеллі обіймали переважно чоловіки. Однак деякими фондами керували жінки, які перебували на посаді мютевеллі вакфу впродовж багатьох років, змінюючи одна одну [290, s. 3]. Хоча, на думку Габріель Баер, така кадрова політика не була популярною, і навіть жінки-засновниці віддавали перевагу чоловікам-управителям [268, p. 14].

В Османській імперії, окрім членів султанської родини і високопосадовців, засновували вакфи військові. Таку можливість їм надавало право володіння землями, які вони отримували за несення військової служби.

Оскільки їхні права на землю були обмеженими, то передавати їх у вакф було вигідно. Таким чином отримувати доходи з цих земель могли не лише засновники вакфів, а й їхні нащадки. Військовий міг перетворити своє майно у вакф, а після його смерті воно переходило до спадкоємців. Мютевеллі і назіри мали вирахувати грошову суму з відсотками і передати її нащадку, коли той досягне повноліття: «Як тільки [син померлого] досягне повноліття, сироті віддають ці гроші з відрахуванням використаних відсотків. Якщо сума [відданих у вакф] грошей зростає, віддають [гроші з приростом]» [26, с. 86].

Однак військові створювали не лише сімейні вакфи, а і багато благодійних. Своє майно військові здобували під час війн або за проявлену хоробрість, яку відзначали своїми дарунками султани. Оскільки джерело їхніх доходів пов'язане з убивством людей та захопленням територій, то заснування благодійних організацій через передачу майна у вакф було для них способом спокутувати свої гріхи, скоєні під час воєнних дій. Дані про вакфи міста Едірне свідчать, що більше половини вакфів, які були засновані військовими, були благодійними [322, р. 34]. Такі вакфи створювалися для безкоштовного надання послуг суспільству і не передбачали збереження коштів і майна засновника для його збагачення.

Відомі випадки, коли військові підтримували релігійних діячів, засновуючи для них вакфи: «За рахунок яничарської казни купили імаму [цієї мечеті] будинок за 80 тисяч акче і перетворили його на вакф» [26, с. 150]. Зазначимо, що для створення вакфу у цьому випадку використали гроші яничарської казни, а не приватні. Видається, що такий вакф створено не за правилами. Однак заможні яничари також могли бути донорами для поповнення казни. Вони жертвували кошти зі своїх збережень, а потім перетворювали їх на вакф [26, с. 233]. Тобто створювати вакфи військові могли зі своїх збережень або з коштів казни, яку вони також поповнювали за рахунок пожертв.

В Османській імперії, спираючись на давні традиції, було визначено, що до вакфу можна передати будь-які об'єкти нерухомого і рухомого майна (наприклад, зброю, коней, книги, одяг), а також гроші [205, с. 87]. Османська імперія стала єдиною мусульманською державою, в якій грошові вакфи (осм. пара вакфи) набули великого поширення. Це нововведення імперії пов'язане з тим, що представники нижчих класів не мали великих земельних наділів у своїй власності. Однак вони могли заробити достатньо велику суму коштів, займаючись різними видами діяльності. Проголошення панівним в Османській імперії ганафітського мазгабу, який вважав гроші повноцінним джерелом вакфу, стало правовим підґрунтям для визнання грошових вакфів законними [279, р. 73]. Грошові вакфи в Османській імперії набули поширення саме завдяки популярності у середовищі реая. Піддані султана, які виплачували податки і займалися в основному торгівлею, не могли отримати від нього дозволу на володіння землею. Саме тому найлегшим для них шляхом уберегти свої статки і віддати частину на соціальне забезпечення населення був грошовий вакф.

Практика заснування грошових вакфів була достатньо простою. Грошовими вакфами фактично називали такі, що починалися із грошових вкладень. Для прикладу, житель Едірне передав 30 000 акче для будівництва школи та ще 70 000 акче для її утримання [322, р. 36]. М'ясник з Галіполлі заснував мечеть і будинок для дервішів, передав на їхні потреби 23 магазини, 18 кімнат, а також віддав у позику 20 000 акче [322, р. 36]. Тобто людина передавала гроші на будівництво певної установи і на її утримання. По суті гроші вкладали у будівництво певних благодійних об'єктів, які потім давали прибуток.

Грошові вакфи завдяки своїй зручності досягли великої популярності у XVI столітті серед представників реайі та почали поширюватись серед інших верств населення. Зокрема, грошові вакфи підтримували життєдіяльність

державних структур. В «Історії походження законів яничарського корпусу» згадано про те, що вакфи компенсували нестачу грошей у спільній касі яничарської ода (дюзені) [26, с. 85]. У джерелі описано процедуру поповнення дюзену за рахунок грошового вакфу: «Для того, аби допомогти [своїм товаришам у закупівлі] продовольства, деякі добродійні йолдаші передавали у вакф по 10–15 тисяч акче. А деякі перетворювали на вакф гроші, щоб [допомогти товаришам у закупівлі] олії для освітлювачів, дров, хліба і частування з приводу священного рамазана» [26, с. 85]. Відсоток з цих грошей, які передали у вакф, ішов на закупівлю продовольства. У цьому випадку доходом від грошей, переданих у вакф, були відсотки від лихварства [26, с. 233].

Мусульманська традиція, яка проголошувала, що вакф міг заснувати представник будь-якого стану суспільства, який бажав віддати своє майно на потреби інших, розвинулася в Османській імперії. Економічне піднесення держави у XVI столітті, а також завойовницька політика султанів сприяли будівництву вакфів. Було встановлено, що в Османській імперії XVI століття серед засновників вакфів були представники фактично всіх станів османського суспільства. Держава заохочувала їх і не висувала жодних додаткових обмежень та правил, окрім тих, що існували в ісламі.

В Османській імперії процедура заснування вакфу тривалий час залишалася незмінною. Так само свідченням передачі майна у вакф був документ під назвою «вакфіє», який підписував і складав особисто засновник. У документі він прописував усі умови, за якими потім працював вакф. Щоб робота вакфу відбувалася належно, спеціально призначався опікун (мютевеллі). Про зайняття посади піклувався сам засновник або місцевий суддя (каді) і визначав розмір його заробітної плати. У вакфіє засновник зазвичай прописував перелік послуг, які мав надавати вакф. Цей перелік був відображенням цільових завдань роботи вакфу, тобто мети його створення, яка мала відповідати

благодійному характеру утворення [439, р. 769]. Можна погодитися з турецьким дослідником Ібрагімом Атешем у тому, що відповідність між майновими можливостями засновника і цілями створення вакфу була основою діяльності кожного благодійного фонду [263, с. 56]. Тобто засновник особисто вирішував ключові питання роботи вакфу, прописував обов'язкові умови його функціонування, перелік послуг, впливав на кадрову політику, міг самостійно чи опосередковано контролювати діяльність вакфу.

Засновники великих вакфів часто мали у своїх руках владу і вплив на політичну та соціально-економічну ситуацію. Якщо їхній благодійний фонд обслуговував чимало людей, тримав великий штат робітників, то від діяльності вакфу перебували в залежності жителі певного регіону [267, р. 271]. Важливо зауважити, що окрім заробітної плати, великі вакфи забезпечували виплату пенсій: «Одними з тих, хто не бере участі у військових походах, були отураки. З давніх-давен згадані отураки отримували свою пенсію із залишків [доходів від вакфів] соборних мечетей» [26, с. 97]. Великі вакфи також надавали постійну грошову допомогу вдовам і робітникам вакфу на пенсії [378, р. 35–36].

Оскільки вакф в Османській імперії набув неабиякого поширення і перетворився на потужний державний інститут, було значно розширено його організаційну структуру. Першою особою, від якої залежала ефективність роботи вакфу, був мютевеллі. Ця посада не була спадковою, але часто мютевеллі ставали родичі засновника або люди з його близького оточення. В Османській імперії таку посаду високо цінували, бо вона надавала можливість кар'єрного зростання. З цієї причини адміністратор вакфу був зацікавлений у дотриманні всіх положень вакфіє, якісному наданні послуг суспільству, що засвідчувало його власний авторитет. В «Історії» Мустафи Селянікі занотовано, що наприкінці XVI століття Мустафу Челебі, який обіймав посаду мютевеллі вакфу Мурадїє в Едірне, було підвищено і призначено мютевеллі значно більшого за розмірами доходів вакфу Сулейманїє у Стамбулі [101, с. 741]. Проте

доступ до великої суми грошей, значної кількості майна, який був зосереджений у руках мютевеллі, ставав причиною різноманітних зловживань. Відомі випадки звільнень з посади мютевеллі через нерадиве виконання обов'язків. Мустафа Селянікі наводить приклад, коли мютевеллі вакфу Мустафи II Алі Челебі було звільнено через розкрадання вакуфного майна [101, s. 569].

Для того, щоб захистити майно вакфу від розкрадання, вакифи були зацікавлені у забезпеченні високої заробітної плати мютевеллі. Грошові питання обговорювались у вакфіє і прямо залежали від доходу вакуфного комплексу. Найбільшим заробіток мютевеллі був у великих султанських вакфах. Наприклад, мютевеллі вакфу султана Баязида II отримував заробітну платню у розмірі 1 500 акче на місяць [60, s. 155]. На практиці траплялися випадки, особливо у благодійних вакфах «аль-аглі», коли вони отримували значно більше, аніж це передбачено у вакфіє [205, с. 91]. Якщо у вакфіє не було вказано про оплату праці мютевеллі, то він мав право звернутися за виплатою до кадї [416, p. 790].

Окрім матеріальної вигоди, існувала велика кількість інших переваг у посаді адміністратора вакфу. Потенційних мютевеллі приваблювали високий соціальний статус, можливості впливу в суспільстві, оскільки від того, як мютевеллі виконував свої обов'язки, залежав добробут великої кількості людей. А саме: люди, які читали Коран і молились за сім'ю засновника, службовці і обслуговуючий персонал вакфу, жителі міст, які отримували від вакфу частину комунальних послуг (наприклад, водопостачання), релігійні служителі, суфії, дервіші, викладачі й учні навчальних закладів, подорожні тощо. Щоправда, повноваження мютевеллі були обмеженими. Незадоволені відвідувачі могли поскаржитись на мютевеллі до місцевого кадїя.

За роботою мютевеллі зі сторони держави пильно слідкували назіри. Вони могли звільнити з посади мютевеллі у разі неналежного виконання роботи. До компетенції назіра, а також кадї входила функція контролю за виконанням умов

вакфіє [289, s. 204]. Однак цей обов'язок назіра мав суто теоретичний характер, а тому найчастіше покладался на посадовців при дворі, за що вони отримували непоганий додатковий дохід. За виконання достатньо невеликого обсягу роботи виплачувалися чималі кошти [196, с. 135]. Раз на рік назір і вище начальство обговорювали справи вакфу, влаштовували аудит прибутку і видатків. До створення Міністерства зі справ вакфу у 1826 році благодійні організації залишалися автономними від центральних органів влади. Регулярний контроль з боку держави відбувався задля забезпечення правильного функціонування благодійних закладів [166, с. 154].

Посади мютевеллі і назіра можна було поєднувати з іншими державними посадами. Наприклад, якщо вакф був створений для компенсації нестачі в дюзенах яничар, то посади мютевеллі і назіра займали люди зі штату яничарів: «Мютевеллі такого вакфу є одабаші, а йолдаші – назірами. Якби таких вакфів не було, йолдашам довелся б важко. Кожен одабаші, який обіймав посаду, бере на себе бухгалтерські розрахунки йолдашів, тому вакфи не вичерпуються» [26, с. 86]. У деяких випадках назір міг виконувати функції мютевеллі. Такий висновок ми можемо зробити, посилаючись на текст вакфіє Умур-бея: «Кушаксиз оглу Аллаеддіна і Огуза оглу Хаджи Алі я зробив назірами. У день вони отримуватимуть по чотири акче» [97, р. 119]. Про посаду мютевеллі в тексті не згадано, але, враховуючи її важливість, ми припускаємо, що його функції виконував назір.

Благодійні фонди й установи вакфу входили до системи міських служб, які включали в себе судові інституції, поліцію, нагляд за шляхами сполучення, постачання продуктів харчування і ринки [196, с. 111]. Управлінням благодійними фондами і контролем над благодійними установами в масштабі міста займався голова чорних євнухів – кизлар-агаси або дарюссааде-агаси [196, с. 110]. За часів правління султанів Мегмеда Фатіха (1444–1446, 1451–1481), Селіма I (1512–1520) і Сулеймана Кануні (1520–1566) контроль над вакфами

було ввірено вищому ешелону державних посадовців, таких як кадї Стамбула, дарюссааде-агаси, шейхюльїслам [326, s. 163]. Свідченням прямого втручання зі сторони держави у справи вакфу є підписи державних чиновників на вакфіє поряд із підписами свідків, які засвідчували законність створення вакфу [402, s. 139]. На вакфіє Махмуда Бея, створеному в XVI столїтті, стоять підписи шейхюльїслама Мустафи Ефенді, кадїаскера Анатолїї Алї, кадї міста Нїгде [402, s. 139]. Серед свідків свої підписи залишили факїг (знавець фікгу), молла (старший з улемів), ходжа (вчитель, мудра людина) [402, s. 139]. Державний контроль над справами вакфу в XVI столїтті входив до компетенції такої важливої посади, як шейхюльїслам, що підтверджує інтегрованість вакфів у державну систему.

Завдяки вакфам здійснювалася політика османських правителів, спрямована на розбудову держави, заснування нових районів навколо інфраструктурних комплексів, а також створення османського духу в кожному місті величезної імперії, яку населяли різноманїтні етнічні спільноти з різним віросповіданням. У такий спосіб міста і містечка вбирали у себе характерні ознаки мусульманських поселень: мечетї, базари, кервансараї, хамами, медресе, бедестани, хани у виконанні кращих архїтекторів наповнювали Османську імперію.

Султанська жалувана грамота на володіння земельною ділянкою «Берат на чїфтлїк Арик-оглу, що розташований поблизу Караман Кисиги» засвідчує, що деякі вакфи були засновані з метою утримання саме інфраструктурних об'єктів. У джерелі вказано: «Землі чїфтліка, відомого під назвою чїфтлїк Арик-оглу, перетвореного у спадковий вакф для утримання колодязя Кум і розташованого поблизу мосту у місцевості Караман Кисиги в нахіє Енгї і підлеглий Сарухану, віддані у вакф покїйним Сарухан-оглу» [3, с. 164]. Далі в документі зазначено, що султан визнав право дїтей покїйного Сарухана-оглу на володіння цим вакфом, а також несення служби з охорони мосту і колодязя [3, с.

164]. Таким чином, вакфи були важливим інструментом держави, який допомагав здійснювати інвестування у свої провінції, підвищувати їхній рівень життя, надавати притулок та їжу охочим, поширювати культуру і створювати умови для додаткового доходу імперії.

Отже, вакф в Османській імперії XVI століття було підпорядковано умовам поліетнічної держави. Султани мали враховувати інтереси не лише мусульман, а й представників інших релігій. Вакф, що не суперечив положенням османського права, себто ані ісламському шаріату, ані султанському кануну, глибоко вкорінився в османському суспільстві. Проста процедура заснування сприяла тому, що засновником вакфу міг стати кожен мусульманин. До процесу заснування вакфів були залучені заможні представники багатьох станів імперії, як-от султани та члени династії, представники правлячого класу, міщани. Основні зміни інституту вакфу в XVI столітті стосувались організації системи вакфів. Османський вакф став важливим складником державної системи управління та соціального захисту підданих. У XVI столітті система вакфів активно розбудовувалася, чому сприяли заохочення з боку держави. Визначено, що імперія була зацікавлена у розширенні вакуфних комплексів, тому що за їхній рахунок населенню надавали соціальні послуги. Тим паче, що землі і села, які були віддані у вакф, не переставали поповнювати державну скарбницю податками, зокрема подушним та джиз'єю. Було посилено централізований контроль за роботою вакфів, розширено його організаційну структуру. За виконанням умов вакфіє наглядали назір і кадї, а у масштабі міста – голова чорних євнухів.

3.2. Функції вакфів в Османській імперії

Османська імперія була багатоетнічною і багаторелігійною державою, тому султани не могли ігнорувати питання захисту немусульман. У зв'язку з

тим, що Османи виступали за світове панування, правителі мали захищати всіх страждених, незважаючи на їхнє походження. Захист населення був одним із головних принципів управління державою, який отримав в ісламському світі назву «коло справедливості». В Османській імперії ці принципи було викладено у праці юриста XVI століття Кинализаде Алі Челебі [86]. Ця ідеологічна концепція складалася з таких базових принципів: верховна влада дарована Богом, тож не може бути оскаржена; як Бог обирає правителя, так він і надає кожному своє місце у соціальній ієрархії; справедливість є основою буття; головний обов'язок правителя – забезпечувати справедливість; суспільний поділ на два основних класи – аскері та реая – можливий лише за умови збереження справедливості; прояв справедливого управління – у виявленні віротерпимості і толерантності щодо населення [86, с. 332–340]. Вакф як державний інститут також було вмонтовано у систему «кола справедливості» (див. додаток В). Щоб забезпечити захист усіх підданих імперії і панування справедливості в державі, султани використовували вакф.

Вакф як частина системи управління державою мав чітко окреслені функції, які проявлялись у вигляді послуг. Найголовнішою соціально значущою послугою, яку надавали вакфи населенню, була безкоштовна роздача їжі. Усі, хто потребував їжу, отримували її у публічних кухнях або їдальнях під назвою «імарет». Серед істориків побутує кілька підходів щодо змісту поняття «імарет». У колективній праці «Історія османської держави, суспільства і цивілізації» термін «імарет» визначають як великий архітектурний комплекс із мечеттю в центрі [165, с. 411]. Інша група істориків, серед яких Емі Сінгер, розглядає термін «імарет» у значенні «soup kitchen», тобто загальнодоступної і безкоштовної кухні [410, р. 82]. Це слово прийшло з арабського «імара», що означає проживання, культивування, обробку землі. У староосманській мові слово перетворилося на вже знайоме нам «імарет» і мало два загальних значення. Перше тлумачилось як будівничий комплекс, який сприяв створенню

нових поселень, забезпеченню необхідних елементів інфраструктури для життя, і перегукується з терміном «кюлліє». Друге значення – громадська їдальня, один з багатьох елементів комплексу, а також бенкетна зала або будівля для харчування [410, р. 82]. Тож термін цей багатозначний і потребує додаткового уточнення під час використання. Досліджуючи вакуфні комплекси доречно вживати «імарет» у значенні безкоштовної кухні та їдальні.

Імарети-їдальні будували з метою нагодувати велику кількість осіб: учнів шкіл, учителів, суфіїв, службовців, численних мандрівників, місцевих жителів, безхатченків та нужденних [412, р. 31]. Що більше був комплекс, то більше людей його відвідувало щодня. Вакуфний комплекс Мурадїє в Бурсі забезпечував харчуванням викладачів і учнів медресе, а також весь персонал мечеті [319, р. 50]. За даними вакфіє, імарет на території кюлліє Мегмеда Фатїха в Стамбулі, окрім відвідувачів, обслуговував весь персонал комплексу від лікарів, викладачів, студентів, катїбів, імамів до прибиральників з різноробочими [67, s. 42–43].

В імаретах їжу подавали зазвичай два рази на добу: зранку і ввечері. У вакфіє часто прописували раціон, кількість продуктів, перелік страв, які мали готувати на кухні. З документа вакфіє кюлліє Мегмеда Фатїха видно, що найчастіше відвідувачів годували рисовим супом, стравами з пшениці, хлібом на основі висівкового борошна (фодла), подавали також сезонні овочі [67, s. 41]. В імаретах пригощали і солодкими стравами, які традиційно подавали у визначені для цього дні, а також у п'ятницю – день великої молитви гутби. У вакфіє відзначено десерт з інжиру, кураги, родзинок і цукру під назвою зірва і схожу на рисове желе з додаванням шафрану і цукру страву зерде [67, s. 41]. Обов'язково у вакфіє прописували умови, за якими готували їжу під час посту Рамазан. Оскільки адміністративний персонал вакфу, а також державні наглядачі пильно слідкували за дотриманням умов вакфіє, ми можемо припустити, що відвідувачі імаретів насправді отримували такі страви. На

різноманітність раціону в їдальнях імарету вказує Евлія Челебі: «Кожен день, вранці і в обід, учням дають по одній чашці супу й одному коржику. По п'ятницях уночі роздають звичайний плов, плов, заправлений шафраном, тушковане з цибулею м'ясо. Такі умови благодійника – хвала йому!» [40, с. 39].

Імарети мали власну ієрархію, яка виражалась у порядку роздачі їжі. Першим подавали їжу викладачам, студентам і служителям медресе, за ними приходили учні шкіл, що розташовувалися поряд, дервіші, наглядачі учнів, персонал імарету, потім могли їсти мандрівники і бідні люди. Проте ми не можемо казати, що такий порядок був чітко визначеним і єдино прийнятим по всій імперії. Кожен заклад міг установлювати зручні для себе правила, змінювати їх, вдосконалювати залежно від обставин, але привілейовані верстви завжди відчували за собою першість. У деяких імаретах представники різних верств користувалися різними приміщеннями. Наприклад, у Трабзоні було побудовано їдальню спеціально для студентів: «До кухні добудована окрема їдальня, призначена спеціально для учнів» [40, с. 39].

Оскільки найбільше відвідувачі благодійних комплексів приходили до імаретів, то і обслуговуючий персонал публічних їдалень був найчисельнішим. Вакфіє і облікові книги вакфів містять інформацію про заробітну платню, яку отримували робітники. З них можна також дізнатися про різновид робіт, завдяки яким функціонували імарети. За даними вакфіє, складеного для кюлліє Фатіха, писар (катіб), який займався веденням бухгалтерії, отримував найвищу платню у розмірі 6 акче в день. Для порівняння у XVI столітті в Османській імперії великий коржик хліба коштував 1 акче [165, с. 456]. По 5 акче отримували економ, кладовик, по 3 акче одержували прибиральники, які відповідали за освітлення, помічник шейха та інші робітники, які носили м'ясо, очищали і розподіляли зерна пшениці. Кухарі і хлібороби в день заробляли 4 акче. Лакей отримував 5 акче. Найменше, тобто 2 акче, заробляли робітники, які прибирали в коморах і носили дрова [67, s. 41].

Важливе місце належить безкоштовній роздачі чистої води, придатної для вживання. Зазначимо, що в мусульманській традиції жертвувати кошти на видобування та подачу води населенню є богоугодною справою. З огляду на це часто за рахунок вакфів на потреби громади будували фонтани з питною водою. Чешме (саме таку назву мали фонтани) споруджували в кожному османському місті, проте вони мали місцеві особливості. Найпростіший тип чешме – це ніша у стіні, в якій через кран подавалася вода, що падала в мармуровий басейн. Над нішею часто каліграфічно писали ім'я засновника та дату будівництва. Традиція будувати чешме поступово розвивалась і потребувала досконалішого мистецтва їхнього оздоблення. Засновники запрошували османських поетів і митців, щоб вони склали і написали епіграму чи вислів над фонтаном. За право викарбувати свій вираз змагалися найкращі поети імперії [319, р. 28]. Цей факт підкреслює значення й особливо поважне ставлення, яке проявляли до фонтанів як до безцінного джерела постачання питної води населенню.

Традиція безкоштовно споруджувати фонтани питної води переросла у звичай будувати у складі вакуфних комплексів окремі споруди для подачі води. Такі будівлі мали назву себілхане, або просто себіл, і також мали на меті безкоштовно роздавати воду. На відміну від вуличних чешме, в себілах уже працював персонал, який з посудин наливав воду спраглим перехожим. У спогадах Евлії Челебі є згадки про себілхане – «чарівні будівлі, в яких зберігається і безкоштовно роздається вода» [40, с. 125].

Не менш важливою послугою, яку надавали на території вакуфних комплексів, було медичне обслуговування. Велика кількість захворювань тих часів стала справжньою катастрофою людства, яке було вкрай зацікавлене у лікарях і належному догляді. Однак середньовічні держави ще не створили систему медичного забезпечення. Відповідно, лікарі зазвичай надавали свої послуги на приватній основі, а скористатися їхніми послугами через високу ціну могли далеко не всі. З цієї причини спорудження установ з надання

безкоштовного медичного обслуговування є великою заслугою Османської імперії, яка піклувалася про здоров'я своїх підданих. За спостереженнями фламандського дипломата і письменника Ож'є Гіслена де Бусбека, османські вакфи були основою для розвитку системи оздоровчих закладів [53, р. 340].

Лікарні найбільших вакфів, засновниками яких переважно ставали султани, мали достатньо великий штат працівників. У лікарні на території кюлліє Мегмеда Фатіха в Стамбулі працювало два лікарі (табіб), окуліст (кеххал), хірург (джеррах), а також велика кількість людей з обслуговуючого персоналу. За даними вакфіє табібі щоденно отримували по 20 акче кожний, а кеххал і джеррах – по 8 акче щоденно [67, s. 40]. Потрібно зауважити, що заробітна плата у 20 акче в день була досить високою, навіть порівняно з грошовою винагородою, яку отримували інші лікарі. Це є свідченням того, що у лікарнях благодійних комплексів працювали висококваліфіковані лікарі, на оплату праці яких закладали значні суми грошей. Вакф султана Баезіда II також працював із великим штатом лікарів і робітників.

За інформацією вакфіє султана Баезіда II, лікар отримував 20 акче в день, а головний лікар – аж 30 акче; окуліст і хірург – по 14 акче, що майже вдвічі більше, ніж у кюлліє Мегмеда Фатіха. Для порівняння, опікун (мютевеллі) всього вакуфного комплексу султана Баезіда II отримував 50 акче на день [60, s. 155]. У вакфіє Баезіда II згадано про фармацевта, денна заробітна платня якого становила 6 акче [60, s. 162]. Крім того, функціонування медичної сфери забезпечували й інші спеціалісти. Зокрема, обслуговували лікарню Мегмеда Фатіха один кладовик (кілерджі), один економ (векілхарч), два кухарі (ашчи) і один робітник, який готував напої (ешрабе таббахи). Кладовик і економ отримували по 4 акче в день, кухар – 3, а ешрабе таббахи – 6 акче. На рівні з лікарем оплачувалася робота шейха [67, s. 40]. У лікарні Баезіда II кладовик і економ одержували щоденно по 4 акче, кухар – 6 акче, чорноробочі – по 3 акче [60, s. 162].

Коран наголошує на п'ятиразовій молитві щодня, а перед цим потрібно омити тіло водою. Ритуал омовіння мав велике значення, тому для цього зводили спеціальні приміщення – лазні, які османською називали хамам. Мечеть і лазні часто будували поряд, щоб зручно було здійснювати процедуру духовного й тілесного очищення. Лазні відвідувало багато людей, що робило хамами дуже прибутковими. Передбачливі засновники вакфів часто тримали лазні для покриття витрат неприбуткових об'єктів вакфу. Архітектурним прообразом османських хамамів стали римські терми, які склалися з трьох секцій. Перша кімната – аподітеріум – в османському варіанті мала назву джамекан. Тут відвідувачі переодягались, а після процедур пили чай. Зазвичай інтер'єру джамекан приділяли найбільше уваги. Для цієї кімнати відводили найбільше приміщення. У його центрі облаштовували фонтан, а під стінами розташовували кабінки для переодягання. Друга кімната, тепідаріум, або османською соуклук, зберігала теплу температуру і була перехідною частиною між холодним і жарким приміщенням. Третя частина лазні називалася харарет. Температурні показники в цій кімнаті були найвищими. Пар ішов із центру кімнати зі спеціальної платформи і рівномірно розподілявся. Великі хамами мали дві парові кімнати – окремо для чоловіків і жінок. Однак традиційно чоловіки і жінки відвідували лазні нарізно у спеціально відведені для парових процедур дні [319, р. 27]. Прикладом великого хамаму з двома окремими паровими кімнатами для жінок і чоловіків є лазня, яку побудовав відомий османський архітектор Сінан на замовлення великого везіра Соколлу Мегмеда Паші [319, р. 86].

Багатство Османської імперії було зумовлене також її присутністю на торгових шляхах. Географічне розташування дозволяло державі османців бути активним учасником торговельних відносин між різними країнами. Це потребувало від Порти створити належні умови для купців і мандрівників, які проходили крізь її територію. Оскільки кліматичним умовам Анатолії

притаманні зміна температур, холод і сніги, тому подорожнім, мандрівникам, купцям і дервішам потрібно було відпочивати дорогою достатньо часто. З цієї причини кервансараї і хани (місця перепочинку і ночівлі караванів) будували на великих торгових шляхах через кожні 30–40 км [383, s. 341]. Каравани мали продовжувати свій шлях у будь-яких умовах, тому держава була зацікавлена у вакуфних комплексах, які також робили торгові шляхи в Османській імперії комфортними і привабливими для купців. Безкоштовні місця для перепочинку подорожніх, купців, їхніх тяглових тварин також входять до переліку послуг вакфу.

Кервансараї знаходились не лише на території вакфів, для їхнього будівництва виділяли кошти також з державної скарбниці. У такому випадку кервансараї і хани були самостійними будівлями, до складу яких входили свої кухні і їдальні, ванні кімнати, кузні й маленькі мечеті [319, p. 26]. Також кервансараї і лавки часто були доходними об'єктами вакфів, за рахунок яких утримували інші, тобто неприбуткові вакуфні споруди. У вакфіє, текст якого розміщено на мечеті Умур-бея в Бурсі, зазначено наступне: «На користь цієї мечеті я побудував хамам, який передав у вакф мечеті, також кервансарай, що знаходиться у Туз Базари, лавки, що розташовані навпроти, мої будинки, мої виноградники в Аязмі» [97, p. 118–120].

Хани та кервансараї зазвичай мали два або більше поверхів і будувались навколо внутрішнього двору. На верхніх рівнях розташовувалися кімнати для відпочинку купців та приміщення для зберігання товарів. Нижчі поверхи та комори призначались для коней і верблюдів. Останні могли завжди розраховувати на нічліг і їжу в кюлліє. Турецький історик і мандрівник Евлія Челебі, описуючи місто Гебзе, яке після завоювання Стамбула заселив і забудував Мегмед II, вказує: «Біля цієї мечеті (Коджа Мустафа-паши) є кервансарай, який є хорошим постійним двором для мандрівників, у якому розміщується 300 людей і 200 коней» [40, с. 57]. Челебі подає свідчення того,

що, окрім приміщення для перепочинку, були і їдальні: «Для всіх мандрівників і прочан є приміщення для їжі, де будь-якого місяця і року старим і молодим, чоловікам і жінкам виставляють достатньо їжі...» [40, с. 57].

Фламандський дипломат і письменник Ож'є Гіслен де Бусбек, який у XVI столітті відвідав Османську імперію, виклав свої спогади про подорож у вигляді «Турецьких листів». Де Бусбек у своїх записках залишив враження про османські кервансараї. У маленькому містечку Нісса Ож'є Гіслен де Бусбек зупинився на нічліг у кервансараї, зовнішній вигляд якого він описав так: «Він (кервансараї) складається з величезної будівлі, довжина якої дещо перевищує ширину. У центрі будівлі відкритий простір, де розташовувались верблюди з мулами і обоз. Відкритий простір обнесений стіною в три фути заввишки, яка з'єднана із зовнішньою стіною, що охоплює всю будівлю...» [53, р. 97]. За переказами де Бусбека, у будівлі знаходились спальні кімнати, кухні та їдальні, а каміни були вбудовані у зовнішню стіну [53, р. 97].

Європейський дипломат з подивом згадує у своїх листах, що перебування в кервансараї бачать усі присутні там і немає жодної приватності у діях. З цієї причини він висловлював бажання розділити кімнату з бідним християнином, який би не сприймав європейського мандрівника з прискіпливою увагою [53, р. 97–98]. Однак публічність і відкритість вакуфних установ були свідченнями дбайливого ведення вакуфного господарства, чесності перед гостями. Відвідувачі могли переконатись у свіжості продуктів, чистоті приміщень, тому що будь-хто і навіть високопосадовці могли відвідати вакф. Тим паче, у належному нагляді за функціонуванням вакфу був зацікавлений весь персонал. Таким чином, Евлія Челебі та Ож'є Гіслен де Бусбек стверджують про надзвичайну доступність кервансараїв для всіх, хто потребував ночівлі та їжі без будь-яких обмежень за матеріальними статками, релігійними поглядами чи етнічною належністю.

Система вакфів передбачала заснування об'єктів, які підвищували б культурний та освітній рівень. У ієрархії послуг важливо виокремити освітні центри, які активно розбудовувалися на території Османської імперії завдяки вакфам. Історія заснування навчальних закладів у мусульманських державах сягає часу появи ісламу. Виникнення першої мусульманської школи відносять до 622 року, коли в Медині Пророк Мугаммад побудував мечеть і наказав навчати там читанню Корану [264, s. 30]. Відтоді в мусульманському суспільстві традиційно склалося, що медресе і школи з читання Корану і Гадисів будували при мечетях. В Османську імперію традиція заснування навчальних закладів прийшла з Сельджуцького султанату. Тюрки-сельджуки будували безкоштовні школи, фінансування яких здійснювалося з державного бюджету. На думку Ібрагіма Атеша, організація шкіл в мусульманському суспільстві переросла в традицію саме після сельджуків [264, s. 30].

В Османській державі перше відоме нам медресе побудував султан Орхан I на території міста Ізнік у 1330 році [407]. Його син, султан Сулейман, для побудови медресе віддав у вакф фруктовий сад, виноградники і колодязь [407]. У такий спосіб султани Орхан I і Сулейман I заклали фундамент для розвитку двох шляхів розбудови системи освітніх закладів для населення імперії. Перший спосіб створення медресе потребував залучення державних коштів, а другий передбачав заснування шкіл з доходів від благодійного фонду. Вакфи були зручною і функціональною платформою для заснування освітніх закладів із приватних майнових джерел, бо брали на себе частину державних функцій і надавали можливість заможним представникам різних суспільних станів проявити свої благі наміри. Можна стверджувати, що вакфи створили сприятливу ситуацію розбудови мережі навчальних установ, до чого долучалися султани, члени їхньої родини, високопосадовці й заможні люди, які займались благодійністю.

Освіту в Османській імперії можна було здобути у медресе, сиб'ян мектебі, медичних школах, закладах читання Корану і Сунни, а також бібліотеках. Ми розглянемо систему навчання і виховання, яка діяла на території освітніх установ, що були побудовані як вакф. Механізм створення навчальних закладів як вакф не відрізнявся нічим від створення інших об'єктів. Засновник, який добровільно передавав своє майно у вакф, зазначав у вакфіє про необхідність побудови медресе. Умур-бей так записав у вакфіє: «У Карагісарі я побудував мечеть і медресе, поряд звів хамам і кервансарай; у селі Саруджа Пинар і Хома я придбав рисові поля, які я передав у вакф на користь мечеті і медресе в Карагісарі» [97, р. 120]. З тексту документа стає зрозумілим, що у цьому вакфі неприбутковими об'єктами були мечеть і медресе, які існували за рахунок доходів з рисових полів. Гані-султан, онука султана Мегмеда II, наказала побудувати навчальний заклад для хлопчиків на території земель, які вона передала у вакф. Це було засвідчено у вакфіє: «[...] щоб було побудовано на землі описаної ділянки училище, щоб навчати в ньому хлопчиків Корану преславному і слову божому» [5, с. 113]. Як ми бачимо, у вакфіє було зазначено про рівень навчального закладу і мету його створення. Так само у вакфіє прописували інші умови, за якими мав діяти заклад.

В Османській імперії за рівнем освіти можна виділити два основних типи навчальних закладів – сиб'ян мектебі (початкова школа) і медресе (старша школа). Школи для найменших учнів могли входити до складу медресе або будуватись окремо [319, р. 25]. До двох типів навчальних установ, які було названо вище, в історіографії додають школи для вивчення Корану і Сунни [264, с. 30]. На нашу думку, ці освітні заклади можна включити до системи медресе, адже навчання основам Корану входило до обов'язкової програми будь-якої мусульманської школи.

Найбільший внесок у розвиток системи медресе зробили султани Османської імперії Мегмед II Завойовник і Сулейман Кануні. Перший з них

побудував групу медресе Сахн-і Семан у 1463–1471 роках, а другий – групу медресе Сулейманіє у 1550–1557 роках. Важливо зауважити, що обидва комплекси були побудовані як вакф. Саме в цих навчальних закладах надавали освітянські послуги найвищого рівня в імперії завдяки значному матеріальному забезпеченню, різностороннім навчальним програмам і багатим бібліотекам [165, с. 202].

В Османській імперії дітей віддавали на навчання, коли ті вже могли опанувати правила читання. Освіта була безкоштовною, безоплатно надавали учням одяг і їжу, а також оплачували одну подорож на рік [414, р. 166]. У вакфіє султана Баезіда II сказано, що «в Стамбулі в медресе і мектебі, які були побудовані як вакф, учителі отримували заробітну платню, а учнів забезпечували одягом...» [106, s. 42]. Сума добового утримання навчального закладу різнилась і залежала від статків засновника, які він передав на функціонування вакуфного комплексу. Оскільки найбільшими вакфами в Османській імперії були комплекси, які заснували султани, члени їхньої родини та високопосадовці, то в їхніх школах сума утримання була високою. Наприклад, у вакфіє султана Мегмеда Фатіха йдеться про щоденне утримання бідних учнів у 6 акче [107, s. 52–53]. В іншому вакфіє, датованому 1551 роком, також ідеться про утримання учнів: «Для одягу учнів-сиріт виділяти щорічно 100 дирхам» [55, s. 53]. Наведені цитати засвідчують, що матеріальне забезпечення в медресе або інших видах шкіл учнів, які походили з бідних родин або були сиротами, окремо зазначалось у документі вакфіє. Тобто в навчальних закладах, на утримання яких ішли кошти з вакуфних об'єктів, учні отримували не лише освітні послуги, а й матеріальну підтримку.

Соціальне забезпечення учнів на території сиб'ян мектебі і медресе зумовлено благодійною метою роботи вакуфних комплексів. Традиції спорудження вакфів і медресе в мусульманському суспільстві мають спільні джерела і відходять до життя Пророка Мугаммада. Обов'язкова в ісламі

благодійність щодо бідних і нужденних була повністю сприйнята в Османській імперії. З цієї причини всі об'єкти, які діяли на території вакфів, хоч і виконували різні завдання, але були об'єднані метою допомоги незабезпеченим класам суспільства. На території медресе найменш захищеними були діти з бідних сімей або діти-сироти. Ми змогли переконатися, що документ, який регулював роботу вакфів і навчальних закладів зокрема, містив окремі пункти щодо додаткового утримання учнів. Найчастіше учням видавали одяг та оплачували одну або кілька поїздок на рік. Харчування також було безкоштовним і здійснювалось на території вакфів, у безкоштовній їдальні-кухні «імарет». Такі їдальні відвідували не лише учні, а й учителі, безоплатне харчування яких було обов'язковою умовою праці. Як ми бачимо, навчальні заклади на території вакфів утворювали цілісну систему, яка забезпечувала основні потреби учнів і викладачів.

Свідченням багатофункціональності османських освітніх установ слугують архітектурні особливості їхньої побудови. Більшість вакуфних медресе будували навколо внутрішнього двору кюлліє. Кожна школа складалась з кількох приміщень. Великий клас для занять (дерсхане) знаходився в центрі, біля нього були розташовані кабінет учителя (ходжі) і кімнати для учнів [319, р. 25]. Це говорить про те, що дітей забезпечували не лише одягом і харчуванням, а й безкоштовним житлом на час навчання. Це давало змогу навчатися різним за матеріальним станом і етнічним походженням дітям. Засновники шкіл піклувалися про комфортні умови, в яких учні здобували освіту. З цієї причини класи для занять будували на вищих поверхах, щоб уберегти дітей від сирості, шуму і забезпечити їм краще освітлення [383, s. 333].

Навчальні заклади Османської імперії можна схарактеризувати не лише за соціальними привілеями, а й за якістю освіти, рівень якої був високим. Учні учили читанню Корану, основам мусульманської релігії, каліграфії, арифметиці, арабській і перській мовам. Приділяли увагу також мистецтву, зокрема існували

заняття музикою. Особливістю системи освіти в імперії Османів було те, що вчитель мав визначити здібності кожної дитини, від чого залежав термін її навчання у школі. Якщо діти одночасно розпочинали свої заняття, то це зовсім не означало, що вони разом закінчать навчання. Початкова школа надавала ґрунтовну підготовку для продовження освітянського шляху в медресе – вищому навчальному закладі, в якому переважно вивчали Коран, шаріат і богослов'я. Випускники медресе могли отримати місце в адміністративно-судовому апараті. В османських медресе існувало розмежування напрямків навчання, що підтверджує архітектура побудови медресе. У великих освітянських закладах будували класи за професійним спрямуванням, які розміщувалися окремо один від одного на різних поверхах, рівнях або у протилежних частинах медресе. Класи зазвичай поділялися на теологічні, медичні, правові [383, s. 333]. Окремої уваги заслуговує медичний напрям освіти, який досяг високого рівня в Османській імперії.

У вакфах, які були засновані із солідних матеріальних статків, часто будували лікарні з великим медичним персоналом. Для укомплектування штату лікарів Османська імперія потребувала достатньої кількості навчальних закладів. Такими освітніми установами стали «тип медресе», тобто медичні школи. Першу таку школу було побудовано на території вакфу султана Сулеймана в середині XVI століття [265, р. 3]. У вакфіє комплексу Сулейманіє вказано, що школу побудовано для тих, «хто хоче вивчати мудрість і медицину» [110, s. 12]. Перевага навчання в тип медресе на території великих кюлліє полягала в тому, що студенти отримували не лише теоретичні знання, а й ходили на практику до лікарні, аптеки і табхане (місця, де хворі проживали під час видужування). В Османській імперії широко застосовували практику лікування психічно хворих. У вакфіє султана Сулеймана згадано про нетрадиційний методи лікування, такий, як музична терапія, якою користувалися на території лікарні Сулейманіє [110, s. 10]. Оскільки всі учні

мали доступ до лікарняних відділень, ми можемо переконатися, що в тип медресе учні отримували можливість здобути різноманітні вміння та навички для роботи в галузі медицини.

Учні османських медресе мали змогу після навчання працювати в навчальних закладах імперії. Випускники тип медресе могли обійняти посаду лікаря у дарюсшіфа. У «Мебде-і канун-і йенічері оджаги таріхі» згадуються данішменди – випускники медресе, які, закінчивши навчання, ставали мюлязімами, тобто кандидатами на посади мюдерріса або кадія [26, с. 221]. Це є свідченням впливу системи вакфів на полегшення шляху просування соціальними сходами в Османській імперії. Щоб отримати освіту, не потрібно було жодного матеріального втручання батьків. Сам освітній процес також був безкоштовним. Більше того, харчування і місце в так званому гуртожитку забезпечував вакф. І лише особисті старання учня на ниві навчання відкривали йому шлях до кар'єрного зростання.

Персональний штат медресе зазвичай не був великим і складався з викладача (мюдерріс або ходжа), помічника (ноктаджи), охоронця (бевваб) і прибиральника (ферраш). Більшу кількість людей утримувати в медресе не було сенсу, тому що необхідні роботи виконували працівники інших об'єктів кюлліє. Не було потреби в кухарях, лікарях, різноробочих тощо, бо вчителі й учні мали доступ до всіх служб вакуфних комплексів. Оскільки штат не був великим, то головною особою, навколо якої гуртувались учні, був мюдерріс. Звання викладача в Османській імперії було надзвичайно поважне і засвідчувало його авторитетність у різних науках [166, с. 180]. З огляду на поступовий розвиток системи освіти в османській державі інколи на посаду викладача запрошували поважних осіб з інших країн, бо імперія ще не могла забезпечити заклади освіти османськими фахівцями. Викладач мав бути розумним і начитаним, професіоналом своєї справи, піклуватись про своїх учнів. У вакфіє султана Сулеймана мюдерріса тип медресе прирівняно до Платона й Арістотеля,

зазначено про те, що вчитель має знатися на всіх тонкощах медичної науки, слідувати у викладанні визначеним правилам, ділитися з учнями власним досвідом зцілення хворих, за що він отримував 20 акче в день [110, s. 10].

Османцям вдалося створити таку систему суспільного виховання, яка була побудована на принципах доступності освіти, толерантності, чіткої дисципліни і взаємодопомоги. Османські султани змогли підняти престиж освіти на достатньо високий рівень і надати гарний стимул для навчання. Система медресе на території вакуфних комплексів є свідченням гармонійної співпраці держави з приватним сектором. Держава не витрачала кошти зі скарбниці, але заохочувала численними привілеями власників великих статків витратити своє майно на благодійні проекти. Що стосується медресе, то учні отримували безкоштовну освіту, мали шанс за власні старання отримати бажану посаду. Дитина знала: якщо буде добре навчатися – зможе гідно влаштувати своє життя, тож ніколи не соромилася свого походження. За навчання учнів забезпечували місцем проживання, їжею та одягом [195, с. 124]. Продумана політика султанів допомагала їм утримувати величезну імперію у своїх руках протягом шести століть, бо лише та людина, яка знає ціну своєї посади, буде старанно виконувати свої обов'язки. Саме тому в Османській імперії завжди дбали на державному рівні про розвиток освіти, яка мала на меті виховувати гідних, освічених підданих. Розгалуження системи вакфів по всій території Османської держави, розбудова медресе за благодійний кошт і навчання на безоплатній основі були основними рушійними силами розвитку освітніх закладів в імперії.

Багатофункціональні вакуфні комплекси створювали широкий простір для соціальної комунікації. Важливим місцем спілкування слугували мечеті. Оскільки мечеть була основною спорудою майже кожного вакфу і символом благодійної мети його створення, не видається можливим прирівняти значення мечеті, яке їй надавали мусульмани, до інших об'єктів вакфу. Саме тому ми не будемо вводити мечеть до ієрархії послуг вакфу. Мечеті існували у

безпосередній комунікації з іншими вакуфними спорудами, але водночас мали більше значення і прихильніше ставлення з боку населення [195, с. 125]. Сюди на масовий намаз по п'ятницях приходили учні, вчителі, службовці, мандрівники, знедолені, сироти, хворі, нужденні, які знайшли притулок у кервансараї. Потім відбувався сніданок, починалися заняття, працювали лікарні, в усипальницях віддавали дань померлим [195, с. 126].

За даними Емі Сінгер, мечеть Мегмета Фатіха у Стамбулі двічі на день відвідувало близько півтори тисячі людей, серед яких частими гостями були сановники, мандрівники, студенти і вчені з навчальних закладів при мечетях, охоронці медресе і шкіл, персонал імарету й лікарні [315, р. 85]. Ніхто з відвідувачів не був ображений, нікому не відмовляли у їжі. Евлія Челебі описує імарети Трабзона і звертає увагу на щедрість, яка була їм притаманна: «Імарет Абуль-Фатіха в Середній фортеці; тут багатим і бідним завжди щедро подають [...] Усім, хто потребує, надають щедрю милість і годують. В одній пекарні з благодійною метою печуть ситний білий хліб і щедро годують бідних, які прийшли до мечеті. Для зберігання припасів є велика комора, повна продуктів» [40, с. 40].

Вище було зазначено, що, окрім купців і мандрівників, вакфи часто відвідували дервіші. Суфії вели мандрівний спосіб життя, постійно пересувалися з одного місця в інше. Вакуфні комплекси в Османській імперії стали невід'ємною частиною життя дервішів. Тут вони часто зупинялись, зустрічалися з різними людьми і могли поширювати своє вчення. Залишалися переночувати вони в табгане [319, р. 119], поряд з яким знаходилась невелика мечеть (месджід), текке або завіе (спеціальна церемоніальна кімната дервішів). В Османській імперії султани, члени їхніх родин та державні чиновники часто засновували вакфи, мета яких полягала в оновленні, ремонті або реставрації обителів дервішів [294, с. 124]. У XVI столітті в місті Едірне переважна частина благодійних комплексів була побудована з метою утримання мечеті та будинків

для дервішів [322, р. 35]. У вакфіє комплексу султана Мурада III прописано утримання завіє і щоденну заробітну платню для його працівників. Наприклад, посада шейха, в обов'язки якого також входила охорона завіє, оплачувалась в 5 акче. На свічки і килимки в мечеті і завіє виділялось по 1 акче щоденно. Так само було передбачено в разі необхідності витратити на ремонт у мечеті, завіє і бібліотеці 1 акче в день [294, s. 126]. Потрібно зазначити, що посада шейха завіє вважалася престижною і оплачувалася на рівні мютевеллі, тобто попечителя всього вакфу, та імама.

Вакфи в Османській імперії були важливим елементом у соціальній політиці та системі соціального забезпечення. На території вакуфних комплексів будувались лікарні з великим штатом лікарів та робітників, імарети, хамами, хани, кервансараї, чешме і себілхане. Послугами перелічених об'єктів користувалось усе населення імперії без поділу на етнічні та релігійні групи. Наявність благодійних центрів для імперії мала надзвичайно важливе значення, адже користь отримували не лише відвідувачі, а й робітники вакфів. Ми змогли переконатися, що добове утримання вакфу потребувало значних грошових вкладень, які держава отримувала з альтернативних джерел. Заохочуючи приватну ініціативу заснування вакфів, держава отримувала численні привілеї, основним з яких стало зниження соціальної напруги всередині імперії. Окрім місцевих жителів, вакфи відвідували мандрівники, купці, дервіші, шлях яких пролягав через землі Османської імперії. Тобто на території «Дар-уль-іслам», на території миру, з точки зору світогляду мусульманина, допомога у вакуфних камплексах була добродійною, а отже, безкоштовною. Релігійні та етнічні ознаки не брались до уваги, що підкреслює толерантне ставлення османців до інших.

Залишені враження Ож'є Гіслена де Бусбека передають ставлення османців до представників інших релігій, зокрема християн: «Турки вважають своїм обов'язком і благодійністю зробити послугу християнину, про якого вони

мають гарну думку. Вони беруть участь в їхніх обрядах і релігії, сподіваючись порятувати, якщо це в їхніх силах, людину, якій суджені вічні муки. Вони вважають, що такі старання варто сприймати за велику честь і за вияв високої доброти, яку вони можуть проявити» [53, р. 235]. Спогади де Бусбека є показовими, адже передають враження прибічника європейських цінностей. Потрібно зазначити, що Ож'є Гіслен де Бусбек достатньо критично зображує реальність Османської імперії. Його спогадам притаманне навіть негативне сприйняття держави османців. Та навіть попри це, де Бусбек не може оминати тих позитивних речей, які його вразили. Одним з таких вражень є толерантне ставлення турків до інших, зокрема християн, а також велика популярність благодійних закладів в імперії.

Отже, вакфи в Османській імперії надавали безкоштовну допомогу населенню у релігійній та соціальній сферах. До релігійної можна віднести спорудження й утримання храмів, релігійну освіту у школах і медресе. Соціальної сфери стосувалися допомога нужденним безкоштовною їжею, лікування, підтримання торговельної інфраструктури тощо. У функціонуванні вакфів побожні та соціальні місії були взаємопов'язані. Головними об'єктами вакфу вважалися мечеті. Поряд з мечеттю будували лазні, що забезпечувало дотримання як ритуальної чистоти, так і звичайних норм гігієни. Їдальні розподіляли безкоштовну їжу, а водогони з фонтанами доставляли питну воду. У лікарнях безкоштовно консультували лікарі, існували навіть окремі заклади для душевнохворих. До ісламських вищих шкіл (медресе) приймали й талановитих дітей бідняків на повне утримання коштом вакфів. За рахунок вакфів прокладали і ремонтували дороги, будували мости, водогони, базари тощо. Це допомагало підтримувати шляхи сполучення в імперії. На зупинках купців будували кервансараї, що служили місцями перепочинку, скаладами та базарами водночас. Вакфи створювали велику кількість робочих місць, пропонуючи навколишньому населенню стабільне джерело прибутку. Про

чисельний персонал, який було залучено до процесу обслуговування вакфу, є свідчення у багатьох вакфіє. Потрібно зазначити, що населення отримувало суспільно значущі послуги, а користуватися ними могли всі нужденні. Більше того, відвідування вакуфних комплексів не принижувало гідність людини. Навпаки – робота вакфу була зорієнтована на велику кількість людей, які вільно приходили туди, харчувалися, спілкувалися.

3.3. Вакфи на території Північного Причорномор'я у XVI столітті

Видатний український історик Омелян Пріцак наголошував на тому, що «всі процеси етнічно неукраїнських державних структур повинні вивчатися об'єктивно, нарівні з етнічно українськими державами» [217, с. 205]. Україна з кордонами, які були визначені зі здобуттям незалежності, охоплює території, які у XVI столітті були захоплені османцями. З цієї причини об'єктом вивчення історії України є минуле території України у складі Османської імперії, а також стосунки українців з османцями [28, с. 196–197], необхідно включити питання розбудови османських вакфів на землях Північного Причорномор'я. Потрібно також зазначити, що тема будівництва і функціонування вакфів на території України вже висвітлювалась у працях, але в основному стосувалася території Криму. Зокрема, у 2013 році на базі Кримського відділення Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського Денисом Конкіним було захищено дисертацію «Вакуфне землеволодіння в Криму в кінці XVIII – початку XX ст.» [170]. Однак вакфам на території Північного Причорномор'я не було присвячено окремої роботи, чим пояснюється аналіз вакфів саме цього регіону у дослідженні.

Упродовж XVI століття османці активно займалися розширенням кордонів імперії. Одним з напрямків завойовницької політики були землі північного чорноморського узбережжя. В результаті завоювань на ці території

було принесено різні форми османської культури, важливе місце серед яких належить вакфам. Вакфи в Османській імперії впливали на горизонтальну мобільність населення, тобто переміщення містян із села у місто для поселення на нових місцях [165, с. 403]. Дослідження вакфів на території сучасної України дасть змогу виявити особливості функціонування вакфів на завойованих землях, проаналізувати вплив османської культури, а також виокремити причини розбудови благодійних установ.

Завоювання османцями Константинополя у 1453 році відкрило їм дорогу до Європи, а разом з тим – до західного і північного берегів Чорного моря. Це означало розширення торговельних шляхів, освоєння нових територій. Амбіції османських султанів розширити кордони імперії зростали з приходом до влади кожного нового володаря. Тож розширенням територіальних меж Османської імперії, зокрема на північ від Стамбула, активно займалися нащадки Мегмеда II Фатіха (1444–1446, 1451–1481) – Баєзід II (1481–1512), Селім I (1512–1520) і Сулейман Кануні (1520–1566). Соціально-економічні і політичні переваги виходу до чорноморського узбережжя завжди становили особливий інтерес для османців, які бажали перетворити Чорне море на своє «внутрішнє озеро». Попри те, що Мегмеда Завойовника вважали володарем Середземного і Чорного морів, остаточно останнє увійшло до складу Османської імперії на початку XVI століття. Але завоювання земель північного чорноморського узбережжя розпочалося з кінця XV століття. У 1484 році Баєзід II підкорив Кілію, а за нею Аккерман.

У 1538 році було утворено Аккерманський санджак, до складу якого увійшли Кілія, Буджак, Тигина, Очаків. У другій половині XVI століття було створено бейлербейлик Озю з центром в Очакові (1569 року було введено податковий кодекс Очаківського порту [137, с. 97]), а також бейлербейлик Азов. Перший бейлербейлик охоплював санджаки Північного Причорномор'я, а другий – санджаки азовського узбережжя [173, с. 196]. Цей регіон був для

османців можливістю розвивати торгово-економічну діяльність, збагачувати османські міста за рахунок додаткових прибутків від торговельних операцій, а також забезпечувати своє населення продуктами харчування і товарами [138, с. 119]. У XVI – на початку XVII століть Кафа, Кілія, Аккерман були важливими портами Османської імперії, які забезпечували основний потік торгових шляхів регіону [131, с. 349]. Саме тому вже перший період експансії Османської імперії на територію Північного Причорномор'я та Приазов'я у другій половині XV – першій чверті XVI століття був пов'язаний із розбудовою інфраструктури, яка притаманна мусульманським містам [138, с. 119].

Тож наприкінці XV – на початку XVI століть османці здобули контроль над Ізмаїлом, Кілією, Татарбунарами, Аккерманом. Потрібно зазначити, що ці міста мали стратегічне значення для Османської імперії, в контролі яких вона відчувала особливу потребу. Ізмаїл, Кілія, Аккерман були важливими осередками торгівлі, адже мали виходи до моря. Писемні згадки, а також археологічні знахідки свідчать про активну забудову цих місць. Окрім фортець, османці зводили будинки, мечеті, хамами, школи, крамниці, кервансараї. Навіть на території невеликої фортеці в Татарбунарах було побудовано мечеть, комору і житла [140, с. 213]. Щодо міста Ізмаїл, то мандрівник Евлія Челебі його описав так: «Зараз цей прекрасний порт є вакфом Мекки і Медини. За встановленим записом і традиційним визначенням він є вільним вакфом Аллага» [41, с. 31]. Вакфи Мекки і Медини – двох священних міст – означали позицію Османської династії як такої, що захищає іслам. Очевидно, що таке високе ім'я – вакф Мекки і Медини – надали місцю особливого призначення. Це також значить, що податки з міста Ізмаїл було перетворено у вакф, які передавали у Мекку і Медину. Вакф Мекки і Медини в Ізмаїлі засвідчує, що основа вакфу, яка приносить дохід, могла розташовуватись в одному місті, а вакф, який надавав послуги суспільству, – в іншому.

Населення на цих територіях Північного Причорномор'я було неоднорідним. Окрім мусульман, тут проживали греки, вірмени і євреї, які сповідували християнство та іудаїзм [140, с. 213]. Це становило для османців додаткові ризики повстань у разі соціальних суперечностей і невдоволень. Для забезпечення потреб усього населення, незважаючи на його релігійну та етнічну належність, у містах північних берегів Чорного моря будували вакфи.

Вакфи також будували для пожвавлення соціально-економічного життя віддалених районів. Ці комплекси потім ставали центрами нових поселень. Особливо важливе значення відігравали вакфи у поширенні культурної спадщини ісламо-османської цивілізації. Часто ініціатива будівництва мечеті, медресе, хамамів, бібліотек тощо йшла від приватних осіб. Наприклад, місто Едірне розбудовували представники влади (губернатори провінції) і міської інтелігенції [322, р. 36]. Поширення вакфів на території Північного Причорномор'я свідчить також про далекоглядні плани османців щодо цих земель. Здійснивши свій давній задум, вони не розглядали ці території як тимчасовий трофей і не бажали відмовлятися від нього. Османці, скеровані потребою швидкого освоєння новозавойованих земель, використовували вакфи для «горизонтальної мобільності» населення [165, с. 403–404], тобто переміщення людей по території Османської імперії. Заснування вакфів тривалий час було основним інструментом заохочення переселення на нові місця, оскільки завдяки вакфам будувались об'єкти для задоволення потреб не лише нужденних, а й усієї громади. Віддалені регіони забезпечували транспортними шляхами, мостами, площами для ведення торгівлі тощо.

За свідченнями Евлії Челебі, в Ізмаїлі була «одна баня [...] нараховано близько восьмиста крамниць» [41, с. 32]. У Кілії «всього 17 міхрабів і ще одна велика соборна мечеть, що знаходиться біля ринку, має багато прихожан. Будівля цієї мечеті, простора і тендітна, прекрасно оздоблена» [41, с. 158], а також «багато початкових шкіл» [41, с. 158]. Опис продовжено так: «у торгових

рядах на березі річки є лазня, яка вкрита свинцем. Навколо немає такої світлої і прекрасної будівлі. Є п'ятсот крамниць, у яких є представники всіляких цехів. Є також кервансараї для купців» [41, с. 158]. Завдяки вакфам, які ставали соціально-економічним центром життя, розбудовувались міста і поліпшувався стан матеріального забезпечення населення. Інформація з джерел засвідчує, що біля мечеті і лазень будувалися торгові ряди і крамниці. Для забезпечення їхньої діяльності був потрібен великий штат працівників. Традиційно у документи вакфіє, які регулювали роботу вакфів, вписували розмір заробітної плати кожного робітника. Невиплата коштів була прямим порушенням, що контролювали наглядачі.

Можна говорити, що інфраструктура Північного Причорномор'я частково була сформована завдяки вакфам. Дані археологічних досліджень на території Аккермана свідчать, що на початку XVI століття тут було побудовано мечеть і хамам для здійснення ритуалу омовіння перед молитвою в мечеті [140, с. 213]. Потрібно зазначити, що будівля хамаму в Аккермані була зведена за всіма канонами, характерними для лазень Османської імперії. Хамам складався з трьох приміщень, а саме передпокою, опалювальної частини та безпосередньо самої лазні [133, с. 32]. Під час зведення лазні було побудовано систему водопостачання та каналізації з ділянкою для водовідведення [140, с. 215]. Евлія Челебі так описує житлову частину Аккермана: «З мечетей прекрасна мечеть султана Баязда, старовинна і проста на вигляд. Мечеть хана Менглі-Гірея, мечеть Ваїз-джамі, мечеть султана Селіма хана – все це великі пожертви татарських ханів [на користь вакфу]. У сімнадцяти місцях є початкові школи і, до слова, прекрасна школа, яка знаходиться у торговельних рядах» [41, с. 38]. Уривок із записок Евлії Челебі свідчить про існування вакфу Селіма I в Аккермані, що також підтверджують інші джерела.

За даними муфассал дефтері санджаку Аккерман і Сілістрія, а також евкаф дефтері того ж санджаку встановлено, що річний дохід вакфу Селіма I в

Аккермані становив 299 397 акче, який він отримував з 87 сіл, 37 менших сіл, які називали кишлак, трьох чіфтліків і двох хамамів [348, s. 182–185]. За час правління султанів Баєзіда II, Селіма I, Сулеймана Кануні в Аккермані, тобто впродовж XVI століття, було побудовано фортецю, мечеті, заїжджі двори для купців, лазні, школи. Ці установи функціонували завдяки великому вакфу султана Явуза Селіма I. Також населення могло користуватись низкою безкоштовних послуг, які надавав цей вакф. На думку турецького дослідника Гамзи Келеша, завдяки вакфам тюрки-кочовики, які жили на півночі Чорного моря (кипчаки, печеніги, огузи), змішалися з прийшлими з Анатолії юрюками, перейшли до осілого способу життя й отуреччили Аккерманський санджак [348, s. 187].

XVI століття відзначене постійними набігами козаків на місця османського завоювання, зокрема на Аккерманську фортецю, які завдавали численних збитків. Їх відновлення потребувало постійних ремонтних робіт. Найімовірніше, ремонти окремих об'єктів могли здійснюватися з доходів від вакфу. Процедура отримання коштів з вакфу, а не з державної скарбниці могла значно пришвидшити процес відновлення споруд. Засновники вакфів зазвичай передбачали виділення коштів для проведення ремонтних робіт і прописували такі витрати у вакфіє. Це означає, що бюджет вакфу був автономний. У такий спосіб місцева османська адміністрація забезпечувала підтримку життєдіяльності вакуфних об'єктів. Можна погодитися з думкою болгарської дослідниці Марії Стайнової, що поширення вакфів на новозавойованих територіях було пов'язане з фінансовою і адміністративною незалежністю вакуфних комплексів [228, с. 93]. Така автономність давала змогу передавати основне навантаження соціального обслуговування у відання вакфів.

Хоча наприкінці XV – на початку XVI століття козацтво становило для османців загрозу, у XVII столітті помітні прояви протурецької орієнтації серед українського суспільства [138, с. 119]. Це позначилось на зміні політичного

курсу щодо територій Північного Причорномор'я та Османської імперії загалом. Зрозуміло, що такі настрої сформувалися під впливом негативного ставлення до Речі Посполитої. Проте ми можемо припустити, що толерантне ставлення до представників різних етнічних і релігійних груп, які населяли Османську імперію, також впливало на творення позитивного ставлення до османців. За нашим припущенням, вакуфні комплекси на території сучасної України османи почали будувати на початку XVI століття, тобто одразу після завоювання перших територій. Як вже було сказано вище, саме вакфи стали наочним проявом толерантного ставлення до населення. З цього випливає, що вакфи слугували інструментом у провадженні політики у соціально-економічній сфері і впливу на міжнародну політику.

Османські вакфи були інструментом османізації та ісламізації населення на завойованих територіях імперії. Незважаючи на те, що вакфи будувались в основному навколо мечеті, їхні послуги були доступні для представників усіх етнічних та релігійних груп. Це означало, що будь-хто міг заходити, користуватися всіма послугами вакфів безкоштовно. Такий інструмент виявлення толерантності щодо всього населення імперії однозначно приваблював і міг стати стимулом до прийняття мусульманства. На основі техрір дефтері 1570 року було проведено дослідження санджаку Аккерман, у результаті якого виявлено, що у другій половині XVI століття мусульманське населення становило 80 %, а немусульманське – відповідно 20 % [340, s. 31]. Зважаючи на дані статистики, ми можемо виявити, що політика ісламізації була результативною. Існування в Аккермані великого вакфу султана Селіма I дає нам підстави говорити, що надання на його території безкоштовних послуг населенню впливало на активізацію процесу ісламізації. Цікавим є свідчення Евлії Челебі про Ізмаїл: «Усі будинки, постійні двори, мечеті, які мають цегляні стіни і вкриті черепицею, знаходяться в мусульманських кварталах» [41, с. 32]. Цей запис мандрівника ніби підкреслює, що квартали, в яких проживали

мусульмани, були багатшими, бо вирізнялись кращою побудовою жител та інфраструктурою.

Розбудова вакуфних комплексів на новозавойованих територіях була методом не лише ісламізації, а й османізації. На взаємозв'язок цих процесів у випадку Османської імперії звернула увагу болгарська дослідниця Марія Стайнова [228, с. 85–86]. Попри те, що болгарська історіографія висвітлювала османців переважно у контексті «агресора», Марія Стайнова все одно говорить про «буденні» і «безкровні» процеси ісламізації, а також османізації болгарських земель. Землі сучасних Болгарії та України, які в певний час перебували під владою османців, мали схожу долю. Населення обох територій було переважно християнським, а після османського завоювання відсоток мусульман лише збільшувався. Відбувалося це за рахунок прибулих османських службовців, сімей, військового контингенту, а також у результаті переходу місцевого населення в іслам. І на території болгарських, і на території українських земель було побудовано вакуфні комплекси з надання безкоштовних послуг населенню. На нашу думку, яка перегукується з баченням болгарських дослідників, створення вакфів і вакуфних комплексів мали беззаперечний вплив на політику ісламізації та османізації цих земель.

Прихильницею думки про те, що вакфи виконували важливу роль у наверненні в мусульманство, є Емі Сінгер. Обґрунтовує свої думки Е. Сінгер тим, що у XIV–XV століттях османський полководець Евренос Бей і його послідовники створили не менше дванадцяти імаретів на півночі Греції. Вони обслуговували багатьох християн, так само, як і мусульман, що заохочувало людей залишитися на щойно завойованих османцями землях [410, р. 9]. Емі Сінгер також зазначає, що в період найактивнішої завойовницької політики османців було побудовано найбільшу кількість вакфів [410, р. 36]. Це знову підтверджує тезу про те, що в Османській імперії вакфи використовували як інструмент ісламізації, османізації. А комплекси кюлліє, які надавали численні

послуги, були свідченням піклування османського двору про всіх підданих. На думку Гіта Лоурі, османські благодійні комплекси на завойованих територіях будували більшою мірою не задля здійснення благодійності, а задля того, щоб переконати місцеве населення прихильно ставитися до Османської імперії [363, р. 130–135]. Тобто прагматичне ставлення османців переважало їхніми благодійними намірами у питаннях політики захоплення нових земель і розширення кордонів імперії.

Потрібно враховувати, що ісламізація у випадку Османської імперії надавала численні привілеї, можливість змінити свій соціальний статус, просунути в кар'єрі тощо [190, с. 24]. Не можна виключати, що місцеве населення користувалося з цього. Яскравим прикладом кар'єрного зростання є доля вихідця з Боснії Мегмета Соколлу, який у дитинстві прийняв мусульманство, що дало йому змогу здобути гарну освіту, а після – обійняти посаду великого везіра, на якій він перебував зіупродовж 1564–1579 років. За правління султана Селіма II йому було довірено всю повноту влади в державі [26, с. 217].

Розбудова вакфів на території України отримала продовження і в пізніший час. Так, у XVII столітті після завоювання Мегмедом IV Кам'янця, було продовжено політику заснування вакфів. Свідчення з дефтеру еялету Кманіче (Кам'янця) репрезентують наявність вакфів великого везіра Агмеда Кьопрюлю (1661–1676), другого везіра Мусахіба Мустафи та великого везіра Кара Мустафи (1676–1686) [87, р. 51]. Із захопленням зазначених земель на знак поширення ісламу сім церков було перетворено на мечеті, три з яких були зведені в ім'я правлячого султана, його матері та дружини. За виявлені звитяги під час облоги султан дозволив трьом везірам і проповідникові заснувати свої вакфи [87, р. 52]. Для здійснення цього задуму доходи було трансформовано з державної власності у приватну, з яких було одразу утворено вакфи [87, р. 16]. Як зазначає польський історик Даріуш Колодзейчик, вакфи були єдиною

легальною в Османській імперії формою утримання великої власності, а також забезпечення економічного благополуччя своєї родини [87, р. 52]. Це означає, що отримані від правителя у дарунок землі потрібно було перетворювати на вакф, щоб залишити їх у своїй власності. У такий спосіб султан не лише винагороджував за відвагу своїх підданих, а і стимулював османізацію новозахоплених земель.

Побудовані вакфи Мусахібом Мустафою і Кара Мустафою знаходились у стратегічно важливих місцях, біля річки Дністер. Його вакф утримувався за рахунок двох сіл, загальний дохід з яких становив 13 700 акче [87, р. 55]. У муафіетнаме (грамоті про звільнення від сплати податків) зазначено, що села еялету Каманіче додано до мюльку везіра Кара Мустафи і перетворено на придаток до його вакфу [87, р. 469]. Потрібно також зазначити, що селяни користувалися привілеями, як-от звільнення від державних податків, а їхнє становище було кращим від становища інших селян. У джерелі зазначено, що ці села і реайя, яка проживає в них, звільнені від авариз-і діваніє, текаліф-і орфіє, примусових внесків, обов'язкової закупівлі зерна, ремонтних робіт, відбудови фортець, будівництва мостів, несення варті лісу, постачання пороху і деревини, транспортування, виготовлення селітри, військової повинності дітей, тобто всіх повинностей і податків, установлених імперською владою [87, р. 469]. Звільнені від багатьох державних податків, а також під патронатом впливових людей ці території мали сприятливі умови для розвитку. Ведення справ вакфу ввірено мютевеллі [87, р. 470].

Отже, після утвердження османців у Північному Причорномор'ї, починаючи з 1475 року, на цих землях почали будувати вакуфні комплекси. Османці отримали вихід до північного узбережжя Чорного моря, поширили свій контроль над торговими шляхами, які йшли на захід і північ від імперії, отримали додаткові ресурси для постачання продуктів харчування до Стамбула і прилеглих до нього територій. Таким чином регіон почали активно

інкорпоровувати у соціально-економічну систему Османської імперії. У XVI – на початку XVII століть Кафа, Кілія, Аккерман були важливими портами Османської імперії, які забезпечували основний потік торгових шляхів регіону. Уже наприкінці XV століття османці почали розбудовувати регіон згідно з канонами османської міської культури. На територію Північного Причорномор'я було принесено інститут вакфу. В Ізмаїлі було зведено вакфи Мекки і Медини – двох священних міст. Це означало позицію османської династії як такої, що захищає іслам. Очевидно, що таке високе ім'я – вакф Мекки і Медини – надали місцю особливого призначення. Це також значить, що податки з міста Ізмаїл було відписано у вакф, що передавався у Мекку і Медину. Окрім фортець, османці будували будинки, мечеті, хамами, школи, лавки, їдальні, кервансараї. Дохід з прибуткових об'єктів (лазні, крамниці, помістя, різні земельні угіддя тощо) спрямовували на утримання інших. У такий спосіб вакф існував за рахунок доходів, які заповідав вакиф (засновник). На території Північного Причорномор'я вакфи функціонували за рахунок податків і доходів з прибуткових об'єктів. Вакф Мекки і Медини в Ізмаїлі засвідчує, що основа вакфу, яка приносила дохід, могла розташовуватись в одному місті, а вакф, який надавав послуги суспільству, – в іншому. Розбудова вакфів на території України отримала продовження і в пізніший час. Так, у XVII столітті після завоювання Мегмедом IV Кам'янця було продовжено політику заснування вакфів. Таким чином, функціонування благодійних установ на захоплених османцями землях мало кілька особливостей. По-перше, вакфи були інструментом політики ісламізації та тюркизації, по-друге, були джерелом поширення міської османської культури, по-третє, впливали на політику пожвавлення соціально-економічного життя віддалених від центру регіонів, яку Османська імперія впроваджувала на всіх завойованих територіях.

Узагальнюючи, зазначимо, що інститут вакфу в Османській імперії сягнув свого найвищого розвитку саме у XVI столітті. Упродовж XIV–XV століть

вироблено принципи його функціонування, які було підпорядковано до умов поліетнічної імперії. Відзначено, що у XVI столітті держава використовувала вакфи для вирішення багатьох соціальних завдань, як-от безкоштовне надання чисельних послуг населенню, створення позитивного іміджу імперії та династії Османів, освоєння новозавойованих територій, перенесення на ці землі елементів міської османської культури, розбудова інфраструктури. Встановлено, що вакфи були надзвичайно вигідним соціально-економічним інструментом для держави. Визначено, що османці будували вакфи на території Північного Причорномор'я після включення цих земель до складу імперії. Розбудова тут вакфів сприяла політиці ісламізації та османізації.

ВИСНОВКИ

Комплексне дослідження трансформації інституту вакфу в Османській імперії XVI століття дало змогу зробити та обґрунтувати низку висновків, винесених на захист.

Аналіз історіографії та джерельної бази дослідження засвідчив, що питання трансформації вакфу в Османській імперії XVI століття не було висвітлено у спеціальній науковій праці. До цього часу історики приділяли основну увагу вивченню різноманітних аспектів функціонування вакфу в арабомусульманській традиції та Османській імперії. Процес трансформації османського вакфу як окремого феномену розглядали досить побіжно або не аналізували взагалі. Установлено, що історію дослідження вакфів започаткували європейські вчені наприкінці XIX – на початку XX століть. У їхніх працях з історії мусульманського права зацентровано на проблемі функціонування вакуфного майна. Систематичні та глибокі дослідження вакфу розпочалися у Туреччині лише в середині XX століття. Важливу роль у цьому процесі відіграла фундація спеціалізованого періодичного видання «Журнал про вакфи» («Vakıflar dergisi»), який поклав початок системному вивченню історії вакфів Османської імперії. Дослідження вакфів турецькими істориками починалося з аналізу юридичних питань. Вакф як культурно-релігійний, соціально-економічний інститут розглядали у другій половині XX століття. Великим надбанням турецької історіографії є тенденція до дослідження вакфів з цивілізаційного підходу, тобто як важливого і впливового соціального інституту. Силами турецьких істориків проблему вакфів було поставлено в центр розвитку османської культури, зрівняно з найважливішими її феноменами. Потрібно зазначити, що фундаментальні праці з історії османських вакфів належать саме турецьким ученим. Проте деякі європейські дослідники також ґрунтовно висвітлюють процес розвитку цього інституту. Українська історіографія вакфів перебуває на початковому етапі свого розвитку. Українська

історична наука поповнюється працями з історії Османської імперії, які істотно доповнюють дослідження вакфів. Джерельна база дослідження досить широка і складається з писемних та археологічних пам'яток. Серед писемних джерел у дисертаційному дослідженні використано мусульманські тексти, а саме Коран і Сунну, які допомогли проаналізувати витoki вакфу в мусульманській традиції. Інформація з джерел перського, візантійського і тюркського походження дала змогу виявити коріння вакфу в інших культурах. Основний пласт у дослідженні становлять османські джерела: вакфіє – документ, який засвідчував створення вакфу; султанські законодавчі акти канун-наме; жалувані султаном грамоти на власність – берати, темліки, мюльк-наме; дефтери земельних володінь; реєстри вакуфних володінь. У цій роботі також використано інформацію зі спогадів мандрівників, які залишили відомості про діяльність вакфів на території Османської імперії. Крім того, залучено результати роботи археологічних розкопок на території України. Ці знахідки дали можливість говорити про існування вакфів у XVI столітті на території Північного Причорномор'я.

Установлено, що існувало кілька джерел виникнення вакфу в арабо-мусульманській традиції, а також виділено культурні вектори, які вплинули на формування саме османського вакфу. Появі вакфу в середовищі арабів-мусульман передувала перська традиція. Схожість іранських фондів «для душі» і мусульманського вакфу не породжує сумнівів і вказує на запозичення цього інституту арабами після завоювання Ірану у VII столітті. Пізнішу появу вакфів у середовищі арабо-мусульман засвідчує також те, що в Корані немає згадок вакфу. Тобто у VI–VIII століттях такого феномену ще не існувало. Першою писемною згадкою про цей інститут є збірка повідомлень про Пророка Мугаммада (Сагіг Муслім) імама Мусліма середини IX століття. Основою для вакфу в мусульманській традиції стали закріплені в Корані види благодійних подаянь – обов'язкового закяту і добровільної садаки. Османська імперія, як мусульманська держава, перейняла цей традиційний ісламський інститут. На

території османців він формувався, вбираючи здобутки різних культур. Відчутний вплив кочових скотарів Євразійського Степу, які шанували благодійні подаяння та допомогу нужденним. На формування османського вакфу також вплинула перська культура. Порівняння візантійських і османських благодійних практик вказує на те, що ідею будувати вакфи у вигляді великих комплексів із надання безкоштовних послуг суспільству османці перейняли саме від візантійців.

З'ясовано, що феномен вакфу розвивався паралельно з мусульманським правом (фікгом), і це відобразилося на процесі його (вакфу) суспільно-правового оформлення. Вакф перетворився на повноцінний благодійний інститут не раніше IX–X століть. Правники, основне завдання яких полягало в узгодженні норм Корану з повсякденною дійсністю, інколи висували абсолютно протилежні думки щодо функціонування вакфу. Трактатування правових шкіл відображали стан вакфу в різний період, процес його видозмін і були результатом поглинання різних культурних і звичаєвих надбань, а також суспільних впливів. Така особливість процесу суспільно-правового оформлення вакфу зробила цей інститут таким, який можна пристосувати до різних умов існування. Спільними лишились умови створення вакфу, а також вимоги, яким мало відповідати майно. Для заснування вакфу найперше потрібно бажання засновника передати наявне майно у вакф. Цю дію юридично закріплювали документом «вакфіє» – фундаційною грамотою від імені засновника вакфу, в яку записували всі умови функціонування інституції: склад, джерела фінансування, статті видатків, управління, права засновника та його спадкоємців, спеціальні умови. Вакиф (засновник) мав бути юридично дієздатним, повнолітнім і мав обґрунтувати причини передачі власності у вакф. Майно мало бути законним і цінним, а також давати постійний дохід, щоб підтримувати життєдіяльність благодійних установ безперервно.

Визначено, що державницький досвід тюрків також був складником формування системи османських вакфів. У поемі «Кутадгу біліг» сказано про чотири опори, на яких тримається благополуччя держави: твердий порядок (законність), сильне військо, надійні доходи до державної скарбниці і достаток народу. Забезпечені правителем справедливі закони, грошова стабільність і безпека держави зумовлюють економічну та соціальну активність. Оскільки неможливо забезпечити однаковий дохід усьому населенню держави, виникає соціальна нерівність. Одним з ефективних розв'язань цієї проблеми в Османській імперії стало заснування вакфів, на території яких люди отримували багато безкоштовних послуг. Гнучкість благодійного інституту вакфу – одна з причин його поширення на території Османської імперії. Османці пристосували вакф до умов багатонаціональної держави, що дало їм змогу контролювати настрої у суспільстві. Оскільки процес перетворення прикордонного бейліка Османа на державу, а потім – імперію тривав під впливом тюркської традиції, то і вакф османського зразка зазнав змін. Особливістю середовища тюрків є кочовий спосіб життя, який заклав важливу основу для формування їхньої світоглядної системи. У центрі цієї системи перебував рід, який очолював старійшина. Саме тому тюрки визнавали за повноцінне джерело влади волю правителя, яку з прийняттям мусульманства було прирівняно до основних джерел законів ісламу, тобто Корану і Сунни. Це положення потім відобразилося у тому, що вакфи в Османській імперії керувалися ще й канунами, тобто світськими законами. Вакфи в Османській імперії з'являлися у першій половині XIV століття. Їх формували з конкретного майна, яке давало прибуток. Потім їх розбудовували у великі комплекси під назвою «кюлліє». У центрі кожного з них найчастіше стояла мечеть, навколо якої зводили інфраструктурні і прибуткові об'єкти. Ці установи забезпечували життєдіяльність усього комплексу і безперервність надання послуг общині. Тож функції вакфів – це також надання освіти, лікування, харчування, захист

найнижчих верств населення, розбудова інфраструктури. Завдяки вакфам по всій імперії будували мечеті, лазні, їдальні для бідних, фонтани з питною водою, лікарні, школи, бібліотеки, базари, мости, дороги, заїжджі двори, водогони тощо.

Доведено, що найвищого розвитку система вакфів в Османській імперії досягла саме у XVI столітті, що перегукується з часом правління султана Сулеймана Кануні. Саме в цей період вакфи зайняли міцну позицію серед інших державних інститутів, які впливали на економічну, соціальну і культурну політику імперії. До процесу заснування вакфів активно долучалися султани, члени їхньої родини, високопосадовці, забезпечені люди, а також представники середнього класу. У вакф передавалося особисто здобуте або надане султаном майно у вигляді умовних пожалувань. Вакфи розбудовували, щоб надавати послуги всьому населенню, утримувати баланс у суспільстві між бідними і багатими, а також створити умови для спільного проживання мусульманського і немусульманського населення на одній території. Жінки також ставали засновницями вакфів. Для жінок побудувати вакф означало забезпечити своє матеріальне благополуччя на довгі роки і не залежати від чоловіка. У цей самий період активно розвивався грошовий вид вакфів. Його основою стали гроші, які закладали у будівництво благодійних фондів. Зручність передачі коштів у будівництво сприяла активізації утворення вакфів по всій території Османської імперії. Активна завойовницька політика Османів стала причиною трансформації вакфу. Процедура його заснування не змінювалася століттями, але у зазначений час вакф підпорядкували умовам багатотнічної держави. Під тиском зовнішніх чинників посилилося значення цього інституту як важливого інструмента у соціально-економічній політиці імперії.

Установлено, що основні зміни інституту вакфу в XVI столітті стосувалися організації системи вакфів. Османський вакф став важливим елементом державної системи управління та соціального захисту підданих.

Османці активно користувалися інститутом вакфу для утвердження своєї влади та навіть переклали функцію ісламізації населення на новозавойованих територіях, адже добродійність спрямовувалася не лише на мусульман, а на всіх підданців. У вакфах безкоштовно роздавали їжу і питну воду, надавали медичні й освітні послуги, для подорожніх було облаштовано місце перепочинку і ночівлі, побудовано мечеті, а біля них – хамами для того, щоб перед читанням молитви омитися чистою водою. Послугами вакфів користувалося все населення імперії без поділу на етнічні та релігійні групи. Заснування нових районів навколо інфраструктурних комплексів створювало османський дух присутності у кожному місті величезної імперії, яку населяли різноманітні етнічні спільноти з різним віросповіданням. Вакфи стали джерелом поширення ісламо-османської культурної спадщини. Після завоювання нових земель на цих територіях будувалися великі вакуфні комплекси. Османські султани спонукали своїх впливових прибічників до заснування вакфів. Та й останні в умовах деспотичної влади у патримоніальній державі були зацікавлені інвестувати у вакфи на умовах збереження власного контролю над своїми здобутками.

Визначено, що після включення території Північного Причорномор'я до складу Османської імперії тут почали будувати вакфи. Після завоювання нових територій османці продовжували політику перебудови міст на османсько-ісламський лад. Доступні писемні згадки щодо османського панування на цій території нечисленні, а тому зафіксованим письмово підтвердженням існування там вакфів є записи мандрівника Евлії Челебі. Також ми послуговувалися результатами археологічних розкопок, які підтверджують наявність османських вакфів на сучасній території материкової України. Розбудова вакуфних комплексів на новозавойованих територіях була не лише методом ісламізації, а й османізації місцевого населення. Відбувалося це за рахунок прибулих османських службовців, сімей, військового контингенту, а також у результаті

навернення місцевого населення в іслам. Тож заснування благодійних установ на захоплених османцями землях мало конкретну мету. По-перше, вакфи були інструментом політики ісламізації та османізації. По-друге, вакфи стали джерелом поширення міської османської культури. По-третє, благодійні фонди поживляли соціально-економічне життя віддалених від центру регіонів. Таку політику впроваджували на всіх завойованих територіях.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ

ДЖЕРЕЛА

1. Абу Ханифа. Аль-Фикх аль-Акбар [Електронний ресурс] / Абу Ханифа. – Режим доступу: <http://azan.kz/islam/blog/id/465.html>.
2. Баласагунский Ю. Благодатное знание / Юсуф Баласагунский ; пер. С. Иванова. – Москва : Наука, 1983. – 561 с.
3. Берат на чифтлик Арык-оглу, расположенный поблизости от Караман Кысыгы // Аграрный строй Османской империи XV–XVIII ст. : документы и материалы / сост., пер. и коммент. А. С. Тверитиновой. – Москва : Издательство восточной литературы, 1963. – С. 164.
4. Вакуфная грамота султана Мурада I // Аграрный строй Османской империи XV–XVIII ст. : документы и материалы / сост., пер. и коммент. А. С. Тверитиновой. – Москва : Издательство восточной литературы, 1963. – С. 167–168.
5. Вакуфная грамота Хани-хатун – внучки султана Мехмеда II / пер. С. Певзнер, А. Тверитинова // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник 1970. – Москва : Наука, ГРВЛ, 1974. – С. 108–133.
6. Вакуфная запись на мечети Умур-бея в Бурсе // Аграрный строй Османской империи XV–XVIII ст. : документы и материалы / сост., пер. и коммент. А. С. Тверитиновой. – Москва : Издательство восточной литературы, 1963. – С. 169–170.
7. Вакъф в каза Търнова // Турски извори за Българската история / съст. и ком. А. Цветкова, под ред. на Б. Цветкова, А. Разбойников. – София : Издание на Българската Академия на Науките, 1972. – Т. III. – С. 437–440.
8. Вакъф на текето Бали бей, син на Яхя паша // Турски извори за Българската история / съст. и ком. А. Цветкова, под ред. на Б. Цветкова,

- А. Разбойников. – София : Издание на Българската Академия на Науките, 1972. – Т. III. – С. 462–466.
9. Вакъфи на Ибрахима паша, Новоосновани // Турски извори за Българската история / съст. и ком. А. Цветкова, под ред. на Б. Цветкова, А. Разбойников. – София : Издание на Българската Академия на Науките, 1972. – Т. III. – С. 441–461.
 10. Вакъфи на имарета на покойния Фируз бей в град Търнова // Турски извори за Българската история / съст. и ком. А. Цветкова, под ред. на Б. Цветкова, А. Разбойников. – София : Издание на Българската Академия на Науките, 1972. – Т. III. – С. 430–437.
 11. Закон о вакуфах Эрзинджана // Аграрный строй Османской империи XV–XVIII ст. : документы и материалы / сост., пер. и коммент. А. С. Тверитиновой. – Москва : Издательство восточной литературы, 1963. – С. 171–172.
 12. Закон о хассах Стамбула // Аграрный строй Османской империи XV–XVIII ст. : документы и материалы / сост., пер. и коммент. А. С. Тверитиновой. – Москва : Издательство восточной литературы, 1963. – С. 174–191.
 13. Законоположение ливы Айдиын // Аграрный строй Османской империи XV–XVIII ст. : документы и материалы / Сост., пер. и коммент. А. С. Тверитиновой. – Москва : Издательство восточной литературы, 1963. – С. 44–55.
 14. Законоположение ливы Халеб // Аграрный строй Османской империи XV–XVIII ст. : документы и материалы / сост., пер. и коммент. А.С. Тверитиновой. – Москва : Издательство восточной литературы, 1963. – С. 70–76.
 15. Ибн Хаджараль-Аскалани. Булуг Аль-Марам. Достижение цели / Ибн Хаджараль-Аскалани. – Москва, 2008. – 242 с.

16. Ибрахим Эфенди Печеви. История / Печеви Ибрахим Эфенди ; пер. З. М. Бунятова. – Баку : Элм, 1988. – 100 с.
17. Имам ан-Навави. Сады праведных [Электронный ресурс] / Имам ан-Навави. – Режим доступа:
<http://hadis.info/drugie-sborniki-xadisov/sady-pravednyx-imama-an-navavi/>.
18. Институции Юстиниана / пер. с латин. Д. Расснера ; под ред. Л. Л. Кофанова, В. А. Томсинова. – Москва : Зерцало, 1998. – 400 с. – (Серия «Памятники римского права»).
19. Канун-наме вилайета Эрзурум // Армения в первой половине XVI в. – Москва : Главная редакция восточной литературы, 1971. – С. 99–117.
20. Книга законов султана Мехмеда II Фатиха // Аграрный строй Османской империи XV–XVIII ст. : документы и материалы / сост., пер. и коммент. А. С. Тверитиновой. – Москва : Издательство восточной литературы, 1963. – С. 17–21.
21. Книга законов султана Селима I / пер. А. Тверитиновой. – Москва : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1969. – 158 с.
22. Книга законов султана Сулеймана Кануни // Аграрный строй Османской империи XV–XVIII ст. : документы и материалы / сост., пер. и коммент. А. С. Тверитиновой. – Москва : Издательство восточной литературы, 1963. – С. 22–37.
23. Книга об Асафе везира Лютфи-паши // Аграрный строй Османской империи XV–XVIII ст. : документы и материалы / сост., пер. и коммент. А. С. Тверитиновой. – Москва : Издательство восточной литературы, 1963. – С. 128–130.
24. Копия нового законоположения о вакфах и эмляках в ливах Малатья, Керкер и Дивриги, составленного на основании священного указа // Аграрный строй Османской империи XV–XVIII ст. : документы и

- материалы / сост., пер. и коммент. А. С. Тверитиновой. – Москва : Издательство восточной литературы, 1963. – С. 173.
25. Макиавеллі Н. Володар / Ніккольо Макиавеллі ; пер. з італ. М. Островерхи. – Новий Йорк : G. A. Press, 1976. – 164 с.
 26. Мебде-и канун-и йеничери оджагы тарихи (История происхождения законов янычарского корпуса) / изд. текста, пер. с тур., введ., коммент. и указ. И. Е. Петросян. – Москва : Наука, 1987. – 284 с.
 27. Муслим. Сахих: мухтасар = «Сахих» имама Муслима: Краткое изложение / Заки-ад-дин ‘Абд-аль-’Азым ибн ‘Абд-аль-Кавви ибн ‘Абдуллах ибн Саяма Абу Мухаммад аль-Мунзири (сост.) ; пер. с араб., прим., указ. А. Нирша. – Москва : Умма, 2011. – 1216 с.
 28. Наїма М. Гюсейнові городи у витягу історій із Заходу та Сходу (Повідомлення про Україну) / Мустафа Наїма ; пер. з османсько-турецької О. Галенка та О. Кульчицького. – Київ : Видавництво Жупанського, 2016. – 288 с. : іл. – (Історична думка).
 29. Откъс от подробен регистър на вакъфските владения в Пловдивско и др. на Ебу Еюб Ансари от 80-е години на XVI в. // Турски извори за Българската история / съст. и ком. А. Цветкова, под ред. на Б. Цветкова, А. Разбойников. – София : Издание на Българската Академия на Науките, 1972. – Т. III. – С. 207–231.
 30. Откъс от подробен регистър на мюлькове и вакъфи в северна България от средата на XVI в. // Турски извори за Българската история / съст. и ком. А. Цветкова, под ред. на Б. Цветкова, А. Разбойников. – София: Издание на Българската Академия на Науките, 1972. – Т. III. – С. 427–430.
 31. Преславний Коран. Переклад смислів українською мовою / пер. з араб. М. Якубовича. – Дніпро : Середняк Т. К., 2016. – 480 с.
 32. Рашид ад-Дин Ф. Огуз-наме / Фазлаллах Рашид ад-Дин ; пер. Р. Шукюровой. – Баку : Элм, 1987. – 231 с.

33. Рудакі А. Поезія [Електронний ресурс] / Абу Абдаллах Джафар Рудакі ; пер. В. Мисика. – Режим доступу:
http://www.ae-lib.org.ua/texts-c/rudaki__poetry__ua.htm#09.
34. Сасанидский судебник. «Книга тысячи судебных решений» / пер. А. Периханян. – Ереван : Издательство АН Армянской ССР, 1973. – XXXI + 609 с.
35. Сиасет-Намэ. Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулька / пер. Б. Заходера. – Москва ; Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1949. – 383 с.
36. Сорок хадисов имама ан-Навави. Хадис № 26 [Електронний ресурс]. – Режим доступу:
<http://hadis.info/sorok-xadisov-imama-an-navavi-xadis-26/26383/>.
37. Трактат Али Чауша из Софии о тимариотской организации в Османской империи // Аграрный строй Османской империи XV–XVIII ст. : документы и материалы / сост., пер. и коммент. А. С. Тверитиновой. – Москва : Издательство восточной литературы, 1963. – С. 92–126.
38. Фирдоуси. Шахнаме / Фирдоуси. – Москва : Издательство Академии наук СССР, 1957. – Т. 1. – 687 с.
39. Фирдоуси. Шахнаме / Фирдоуси. – Москва : Издательство Академии наук СССР, 1960. – Т. 2. – 651 с.
40. Челеби Э. Книга путешествия: Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века / Эвлия Челеби ; сост. А. Д. Желтяков. – Вып. 3 : Земли Закавказья и сопредельных областей Малой Азии и Ирана. – Москва : Издательство «Наука», 1983. – 376 с.
41. Челеби Э. Книга путешествия / Эвлия Челеби ; пер. А. Григорьева. – Вып. 1 : Земли Молдавии и Украины. – Москва : Издательство Восточной литературы, 1961. – 338 с.

42. Шамсутдинов А. «Вакф-наме» Ибрагима бея из княжества Караман / А. Шамсутдинов. – Москва, 1956. – С. 75–87. – (Краткие сообщения института востоковедения; т. 22).
43. Abubakar Ahmad Ibn Amr al-Khassaf. Kitab Ahkam al-Awkaf / Abubakar Ahmad Ibn Amr al-Khassaf. – Cairo : Diwan Umum al-Awqaf al-Misriyyah, 1990. – P. 30–31.
44. Ak Medrese vakfiyesi // Uzunçarşılı İ. Niğde’de Karamanoğlu Ali Bey vakfiyesi / İsmail Hakkı Uzunçarşılı // Vakıflar Dergisi. – 1942. – № 2. – S. 46–62.
45. Al-Imam Muhammad ibn Idris al-Shafii. Al-Risala. Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence / Al-Imam Muhammad ibn Idris al-Shafii ; transl. by M. Khadduri, 1987. – 392 p.
46. Ankara Evkaf defteri 558 numaralı // Barkan Ö. L. Osmanlı imparatorluğunda bir iskan ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler / Ömer Lütfi Barkan // Vakıflar dergisi. – 1942. – № 11. – S. 318–319.
47. Ayşe Hatun’un Vakfiyesi // Taşan B. Merzifon’lu Şeyh Abdürrahim Rûmî ve Vakfiyesi / Berin Taşan // Vakıflar Dergisi. – 1981. – № 13. – S. 95.
48. Barkan Ö. L. XV ve XVI inci asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda ziraî ekonominin hukukî ve malî esasları. Cilt I : Kanunlar / Ömer Lûtfi Barkan. – İstanbul : Bürhaneddin matbaası, 1943. – 557 s.
49. Biga evkaf defteri 44 numaralı // Barkan Ö. L. Osmanlı imparatorluğunda bir iskan ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler / Ömer Lütfi Barkan // Vakıflar dergisi. – 1942. – № 11. – S. 316–317.
50. Biga Livası Kanunu // Barkan Ö. L. XV ve XVI inci asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda ziraî ekonominin hukukî ve malî esasları. Cilt I : Kanunlar / Ömer Lûtfi Barkan. – İstanbul : Bürhaneddin matbaası, 1943. – S. 19–21.

51. Bolu Livası Kanunu // Barkan Ö. L. XV ve XVI inci asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda ziraî ekonominin hukukî ve malî esasları. Cilt I : Kanunlar / Ömer Lûtfi Barkan. – İstanbul : Bürhaneddin matbaası, 1943. – S. 28–32.
52. Broquière B. Le voyage d'outremer de Bertrandon de la Broquière: premier conseiller de Philippe le Bon, duc de Bourgogne / Bertrandon de la Broquière. – Paris : E. Leroux, 1892. – 430 p.
53. Busbecq O. The Life and Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq / Ogier Ghiselin de Busbecq. – London : C. K. Paul, 1881. – 446 p.
54. Das Asafname des Lutfi Pascha. – Leipzig : W. Drugulin, 1910. – 36 p.
55. Daye Server Hâtûna ait Gurre-i Muharrem 959 H. Aralık 1551 M. tarihli vakfiyenin 21. sahifesi // Ateş İ. Vakıflarda Eğitim Hizmetleri ve Vakıf Öğrenci Yurtları / İbrahim Ateş // Vakıflar Dergisi. – 1982. – № 14. – S. 53.
56. Defter-i Evkâf-ı Vâlide Sultan Der Mağnisa Ayşe Hafsa Vâlide Sultan Vakfı ve XVI. Yüzyılda Urla. Terc. Bıyık Ö. – İzmir: Ege Üniversitesi Yay., İzmir Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2014. – 168 s.
57. Defter-i Mufassal-ı Livâ-i Sivas. – Ankara : Tapu ve Kadastro Genel Müdürü, 2014. – 585 s.
58. Dernschwam H. İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü / Hans Dernschwam. Çev. Y. Önen. – Ankara : Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987. – 427 s.
59. Dıyarıbekir Vilayeti Kanunu // Barkan Ö. L. XV ve XVI inci asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda ziraî ekonominin hukukî ve malî esasları. Cilt I : Kanunlar / Ömer Lûtfi Barkan. – İstanbul : Bürhaneddin matbaası, 1943. – S. 131–139.
60. Edirne II. Bayezid'in Vakfiyesi // Müderrisoğlu F. Edirne II. Bayezid Külliyesi / Fatih Müderrisoğlu // Vakıflar Dergisi. – 1991. – № 22. – S. 154–169.
61. En-Nawawi. En-Nawawi's Forty Hadith [Электронный ресурс] / En-Nawawi. – Режим доступа:
<http://www.latinodawah.org/library/english/nawawihadiths.pdf>.

62. English Translation Of Musnad Imam Ahmed Bin Hanbal / transl. by Nasiruddin Al-Khattab. Vol. 1. – Riyadh : Dar-us-Salam Publications, 2012. – 622 p.
63. English Translation Of Musnad Imam Ahmed Bin Hanbal / transl. by Nasiruddin Al-Khattab. Vol. 2. – Riyadh : Dar-us-Salam Publications, 2012. – 616 p.
64. English Translation Of Musnad Imam Ahmed Bin Hanbal / transl. by Nasiruddin Al-Khattab. Vol. 3. – Riyadh : Dar-us-Salam Publications, 2012. – 603 p.
65. Erzincan Evkafı Kanunu // Barkan Ö. L. XV ve XVI inci asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda ziraî ekonominin hukukî ve malî esasları. Cilt I : Kanunlar / Ömer Lûtfi Barkan. – İstanbul : Bürhaneddin matbaası, 1943. – S. 72–73.
66. Erzurum Vilayeti Kanunu // Barkan Ö. L. XV ve XVI inci asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda ziraî ekonominin hukukî ve malî esasları. Cilt I : Kanunlar / Ömer Lûtfi Barkan. – İstanbul : Bürhaneddin matbaası, 1943. – S. 62–72.
67. Fatih külliyesinin vakfiyesi // Ünver A. Fatih külliyesine aid diğer mühim bir vakfiye / A. Süheyl Ünver // Vakıflar Dergisi. – 1938. – № 1. – S. 39–46.
68. Hacı Cafer Efendi Vakfına ait Vakfiyesi // Kılıç Ü. Erzurum’da Cafer Efendi Vakfı / Ümit Kılıç // A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi. – 2009. – № 41. – S. 187.
69. Hafsa Sultan’ın Vakfiyesi // Konyalı İ. Kanunî Sultan Süleyman’ın Annesi Hafsa Sultan’ın Vakfiyesi ve Manisa’daki Hayır Eserleri / İbrahim Hakkı Konyalı // Vakıflar Dergisi. – 1969. – № 8. – S. 47–56.
70. Haleb Livası Kanunu // Barkan Ö. L. XV ve XVI inci asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda ziraî ekonominin hukukî ve malî esasları. Cilt I : Kanunlar / Ömer Lûtfi Barkan. – İstanbul : Bürhaneddin matbaası, 1943. – S. 206–210.

71. Haleb Livası Mufassal Tahrir Defteri (943/1536). 397 Numaralı. – Ankara : T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşiv Daire. – Başkanlığı, 2010. – 520 s.
72. Ibn Hajar al-Asqalani. Bulugh al-Maram min Adillat al-Ahkam [Электронный ресурс] / Ibn Hajar al-Asqalani. – Режим доступа: <https://islamhouse.com/ar/books/469535/>.
73. İç İl Livası Kanunu // Barkan Ö. L. XV ve XVI inci asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda ziraî ekonominin hukukî ve malî esasları. Cilt I : Kanunlar / Ömer Lûtfi Barkan. – İstanbul : Bürhaneddin matbaası, 1943. – S. 48–54.
74. İmam Malik ibn Anas. Al-Muwatta [Электронный ресурс] / İmam Malik ibn Anas // Dar al-Gharb al-Islami. – 1994. – Режим доступа: <http://www.sultan.org/books/Muatta.pdf>.
75. İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri. – İstanbul : İstanbul Fetih Cemiyeti, 2004. – 824 s.
76. Kanuni Sultan Süleyman’a ait vakfiyenin 90–97. sahifesi // Ateş İ. Vakıflarda Eğitim Hizmetleri ve Vakıf Öğrenci Yurtları / İbrahim Ateş // Vakıflar Dergisi. – 1982. – № 14. – S. 37–65.
77. Kanuni Sultan Süleyman’ın Su Vakfiyesi. – Ankara : Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987. – 58 s.
78. Kanunname-i Canbazan-ı Vilayeti Rumeli // Barkan Ö. L. XV ve XVI inci asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda ziraî ekonominin hukukî ve malî esasları. Cilt I : Kanunlar / Ömer Lûtfi Barkan. – İstanbul : Bürhaneddin matbaası, 1943. – S. 247–248.
79. Kanunname-i Kıbıtyan-ı Vilayeti Rumeli // Barkan Ö. L. XV ve XVI inci asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda ziraî ekonominin hukukî ve malî esasları. Cilt I : Kanunlar / Ömer Lûtfi Barkan. – İstanbul : Bürhaneddin matbaası, 1943. – S. 249–250.

80. Kanunname-i Liva-i Karesi // Barkan Ö. L. XV ve XVI inci asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda ziraî ekonominin hukukî ve malî esasları. Cilt I : Kanunlar / Ömer Lûtfi Barkan. – İstanbul : Bürhaneddin matbaası, 1943. – S. 22–23.
81. Kanunname-i Liva-i Silistre // Barkan Ö. L. XV ve XVI inci asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda ziraî ekonominin hukukî ve malî esasları. Cilt I : Kanunlar / Ömer Lûtfi Barkan. – İstanbul : Bürhaneddin matbaası, 1943. – S. 272–277.
82. Kanunname-i Liva-i Tırabzon // Barkan Ö. L. XV ve XVI inci asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda ziraî ekonominin hukukî ve malî esasları. Cilt I : Kanunlar / Ömer Lûtfi Barkan. – İstanbul : Bürhaneddin matbaası, 1943. – S. 58–61.
83. Kanunu Liva-i Aydın // Barkan Ö. L. XV ve XVI inci asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda ziraî ekonominin hukukî ve malî esasları. Cilt I : Kanunlar / Ömer Lûtfi Barkan. – İstanbul : Bürhaneddin matbaası, 1943. – S. 6–18.
84. Kara Ahmet paşa vakfiyesi // Şerefeddin Y. Kara Ahmet paşa vakfiyesi / Yaltkaya Şerefeddin // Vakıflar Dergisi. – 1942. – № 2. – S. 83–96.
85. Karaman Vilayeti Kanunnamesi // Barkan Ö. L. XV ve XVI inci asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda ziraî ekonominin hukukî ve malî esasları. Cilt I : Kanunlar / Ömer Lûtfi Barkan. – İstanbul : Bürhaneddin matbaası, 1943. – S. 39–41.
86. Kınalızade A. Ahlak-ı Alai / Ali Çelebi Kınalızade. – İstanbul : Klasik Yayınlar, 2012. – 559 s.
87. Kolodziyejczyk D. The Ottoman Survey Register of Podolia (ca. 1681). Defteri Mufassal-i Eyalet Kamanıçe / Dariusz Kolodziyejczyk. – Harvard : Harvard University Press, 2004. – P. I. – 672 p.
88. Kolodziyejczyk D. The Ottoman Survey Register of Podolia (ca. 1681). Defteri Mufassal-i Eyalet Kamanıçe / Dariusz Kolodziyejczyk. – Harvard : Harvard University Press, 2004. – P. II. – 362 p.

89. Kütahya evkaf defteri 740 numaralı // Barkan Ö. L. Osmanlı imparatorluğunda bir iskan ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler / Ömer Lütfi Barkan // Vakıflar dergisi. – 1942. – № 11. – S. 308–315.
90. Mahmut Bey'in Vakfiyesi // Sahillioğlu H. Ramazan Oğulları'ndan Davut Bey oğlu Mahmut Bey Vakfiyesiyle Fağfur Paşa oğlu Ali Bey Paşa Vakfiyesi / Halil Sahillioğlu // Vakıflar Dergisi. – 1972. – № 10. – S. 139–141.
91. Malatya Livası Kanunu // Barkan Ö. L. XV ve XVI inci asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda ziraî ekonominin hukukî ve malî esasları. Cilt I : Kanunlar / Ömer Lûtfi Barkan. – İstanbul : Bürhaneddin matbaası, 1943. – S. 111–114.
92. Maliks Muwatta. Book 017, Hadith Number 003 [Электронный ресурс]. – Режим доступа:
<http://hadithcollection.com/maliksmuwatta/188--sp-960/19323-maliks-muwatta-book-017-hadith-number-003.html>.
93. Mantran R. Les inscriptions turques de Brousse / Rober Mantran // Oriens. – 1959. – Vol. 12. – № 1/2. – P. 115–170.
94. Menteşe defteri 718 numaralı // Barkan Ö. L. Osmanlı imparatorluğunda bir iskan ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler / Ömer Lütfi Barkan // Vakıflar dergisi. – 1942. – № 11. – S. 319–322.
95. Mirza Paşa oğlu Şemsi Ahmet Paşa'ya ait Rebiül-evvel 988 H. Nisan 1580 M. tarihli vakfiyenin 84–88. sayfeleri // Ateş İ. Vakıflarda Eğitim Hizmetleri ve Vakıf Öğrenci Yurtları / İbrahim Ateş // Vakıflar Dergisi. – 1982. – № 14. – S. 66.
96. Mısır Kanunnamesi // Barkan Ö. L. XV ve XVI inci asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda ziraî ekonominin hukukî ve malî esasları. Cilt I : Kanunlar / Ömer Lûtfi Barkan. – İstanbul : Bürhaneddin matbaası, 1943. – S. 355–387.
97. Mosquée d'Oumour Bey (Umur bey cami'i). Vakfiye // Mantran R. Les inscriptions turques de Brousse / Rober Mantran // Oriens. – 1959. – Vol. 12. – № 1/2. – P. 118–121.

98. Nizamü`L-Mülk. Siyasetname / Nizamü`L-Mülk ; çev. M. Balcı. – İstanbul : Kültür Yayınları, 1988. – 330 s.
99. Procopius. On Buildings. General Index / Procopius / transl. by H. B. Dewing. – Vol. VII. – Harvard : Harvard University Press, 1940. – 576 p.
100. Schiltberger J. The bondage and travels of Johann Schiltberger, a native of Bavaria, in Europe, Asia, and Africa, 1396–1427 / Johann Schiltberger. – London : Hakluyt society, 1879. – 324 p.
101. Selaniki M. Tarih-i Selaniki (1003–1008 / 1595–1600) / Mustafa Selaniki. – C. II. – Ankara : Türk Tarih Kurumu, 1999. – 984 s.
102. Selaniki M. Tarih-i Selaniki (971–1002 / 1563–1595) / Mustafa Selaniki. – C. I. – Ankara : Türk Tarih Kurumu, 1999. – 432 s.
103. Selim I. Kanunnameleri (1512–1520) / Y. Yücel, S. Pulaha. – Ankara : Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995. – 220 s.
104. Şemsi Ahmet Paşa'ya ait 988 H. 1580 M. tarihli vakfiyenin 84–88. sahifesi // Ateş İ. Vakıflarda Eğitim Hizmetleri ve Vakıf Öğrenci Yurtları / İbrahim Ateş // Vakıflar Dergisi. – 1982. – № 14. – S. 66–68.
105. Şeyh Abdürrahim Rûmî'nin Vakfiyesi // Taşan B. Merzifon'lu Şeyh Abdürrahim Rûmî ve Vakfiyesi / Berin Taşan // Vakıflar Dergisi. – 1981. – № 13. – S. 94–98.
106. Sivas Darüşşifası vakfiyesi // Cevdet M. Sivas Darüşşifası vakfiyesi ve tercümesi / Mehmed Cevdet // Vakıflar Dergisi. – 1938. – № 1. – S. 35–37.
107. Sokullu Şehid Mehmet Paşa'ya ait Evâhir- i Zilhicce 981 H. Nisan 1573 M. tarihli vakfiyenin 30. sahifesi // Ateş İ. Vakıflarda Eğitim Hizmetleri ve Vakıf Öğrenci Yurtları / İbrahim Ateş // Vakıflar Dergisi. – 1982. – № 14. – S. 42.
108. Süleymaniye vakfiyesi / K. E. Kürkçüoğlu. – Ankara : Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, 1962. – 218 s.
109. Süleymaniye vakfiyesi. – Ankara : Vakıflar Umum Müdürlüğü neşriyatı, 1962. – 55 s.

110. Sultan II. Beyazıt'a ait Arapça vakfiye // Ateş İ. Vakıflarda Eğitim Hizmetleri ve Vakıf Öğrenci Yurtları / İbrahim Ateş // Vakıflar Dergisi. – 1982. – № 14. – S. 42.
111. Sultan Mehmet Fatih'e ait 875 H. Aralık 1470 M. tarihli vakfiyenin 262-270, 313-314. sahifesi // Ateş İ. Vakıflarda Eğitim Hizmetleri ve Vakıf Öğrenci Yurtları / İbrahim Ateş // Vakıflar Dergisi. – 1982. – № 14. – S. 32–36, 52–53.
112. Sureti Kanunname-i Cedidi Evkaf ve Emlaki Liva-i Malatya ve Kerker ve Divrik dir ki bermucebi emrı şerif nihade bud // Barkan Ö. L. XV ve XVI inci asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda zirâi ekonominin hukukî ve malî esasları. Cilt I : Kanunlar / Ömer Lûtfi Barkan. – İstanbul : Bürhaneddin matbaası, 1943. – S. 110–111.
113. The 1324 Mekece Vakfiye of Orhan Gazi // Lowry H. The Nature of the Early Ottoman State / H. Lowry. – Albany : State University of New York Press, 2003. – P. 75–77.
114. The Book of A Thousand Judgements; A Sasanian Law Book. – Costa Mesa : Mazda Publishers, 1997. – 440 p.
115. The Justinian Code from the Corpus Juris Civilis [Электронный ресурс]. – Режим доступа:
<https://web.archive.org/web/20130727022718/http://www.freewebs.com/vit.apone1/history/justinianc.html>.
116. Ümmügülsüm Hatun Vakfiyesi // Cunbur M. Ümmügülsüm Hatun Vakfiyesi / Müjgân Cunbur // Vakıflar Dergisi. – 1962. – № 5. – S. 210–212.
117. Yahya An-Nawawi. Riyad Es-Salihine, les jardins de la vertu / Yahya Ibn Charaf Ed-dine An-Nawawi. – Paris : Universel, 2010. – 794 p.
118. Yavuz sultan Selim Han Kanunnamesi // Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri. Cilt 3 : Yavuz sultan Selim Devri kanunnameleri / A. Akgündüz. – İstanbul : Fey Vakfı, 1992. – 567 s.

119. Yemen Fatihi Gazi Sinan Paşa'ya ait 6 Reçep 994 H. 1585 M. tarihli vakfiyenin 95–96. sahifesi // Ateş İ. Vakıflarda Eğitim Hizmetleri ve Vakıf Öğrenci Yurtları / İbrahim Ateş // Vakıflar Dergisi. – 1982. – № 14. – S. 39.

ЛІТЕРАТУРА

120. Абидулин А. М. Культура османского общества: исторический опыт библиотечно-издательской деятельности / А. М. Абидулин, З. Шахин // Вестник Поволжского института управления. – 2015. – № 2 (47). – С. 114–120
121. Абу Аля Ал-Маудуді. Принципи ісламу / Абу Аля Ал-Маудуді. – Львів : Логос, 1995. – 110 с.
122. Абу Аля Ал-Маудуді. Спосіб життя в ісламі / Абу Аля Ал-Маудуді. – Львів : Логос, 1995. – 46 с.
123. Аверьянов В. А. Социальная роль братства Бекташи в XVI–XVII вв. в источниках и литературе / В. А. Аверьянов // Восточный архив. – 2009. – № 2. – С. 14–27.
124. Аверьянов Ю. А. Хаджи Бекташ Вели и суфийское братство бекташийя / Ю. А. Аверьянов. – Москва : Издательский дом Марджани, 2011. – 648 с.
125. Аль-Газали М. Нравственность мусульманина / Мухаммад Аль-Газали. – Киев : Ансар Фаундейшн, 2012. – 364 с.
126. Ангели Ф. Страницы истории Османской империи / Ф. А. Ангели. – Киев : Universul, 2002. – 468 с.
127. Балог Г. Історія і культура ісламу : (курс лекцій) / Габор Балог ; під ред. Ф. Ю. Алваша. – Київ : Фенікс, 2012. – 448 с.
128. Бачинська О. Османські фортеці Буджака на межі XVIII–XIX ст.: залоги та їхній склад / Олена Бачинська. – Одеса : Астропринт, 2013. – 168 с.

129. Беккин Р. И. Институт вакфа в социально-экономической и политической жизни мусульманских стран / Р. И. Беккин // Вестник СПбГУ. – 2008. – Сер. 5. – № 3. – С. 105–114.
130. Беккин Р. И. Исламское финансовое право и его роль в регулировании исламских финансов / Р. И. Беккин // Ученые записки Казанского университета. – 2013. – Т. 155. – Кн. 3. – Ч. 2. – С. 134–144.
131. Бережинский В. Османская фортификация в Северном Причерноморье / Владимир Бережинский // Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні. – 2012. – № 21. – Ч. II. – С. 348–354.
132. Білик Ю. Л. Османські оборонні споруди на Керченському півострові (XVII–XVIII ст.) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : спец. 07.00.02 «Всесвітня історія» / Юрій Леонідович Білик. – Київ, 2011. – 16 с.
133. Біляєва С. Археологічні дослідження пам'яток османської культури в Україні в 1999 р. / С. Біляєва, Б. Єрсой // Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні. – 2000. – № 9. – С. 32–35.
134. Біляєва С. До питання про походження Очакова / Світлана Біляєва // Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні. – 2001. – № 10. – С. 22–26.
135. Біляєва С. Методологічні аспекти досліджень взаємин України та тюркських цивілізацій / Світлана Біляєва // Східний світ. – 2012. – № 1. – С. 43–51.
136. Біляєва С. Османський будівельний період у Північному Причорномор'ї (деякі аспекти історико-археологічних досліджень) / С. Біляєва // Східний світ. – Київ, 2003. – № 1. – С. 18–25.
137. Біляєва С. Основні результати археологічних досліджень на Кінбурнській косі в 2009–2013 рр. / С. Біляєва, І. Карашевич, О. Фіалко. // Археологія. – 2014. – № 3. – С. 92–103.

138. Біляєва С. Північне Причорномор'я у контактах цивілізацій / Світлана Біляєва // Археологія і давня історія України. – 2015. – № 4. – С. 114–121.
139. Біляєва С. Результати археологічних досліджень 2011 р. на Кінбурні / С. Біляєва, О. Фіалко // Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні. – 2012. – № 21. – Ч. II. – С. 365–367.
140. Біляєва С. Слов'янські та тюркські світи в Україні / Світлана Біляєва. – Київ : Університет «Україна», 2012. – 524 с.
141. Брильов Д. В. Іслам: історія, віровчення та культова практика : підручник / Денис Валентинович Брильов. – Київ : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2011. – 140 с.
142. Бубенок О. Етнічний склад осілого населення причорноморських степів наприкінці X – початку XIII ст. / О. Бубенок // Україна в Центрально-Східній Європі : наук. вид. – Київ, 2002. – Вип. 2. – С. 14–37.
143. Бубенок О. Особливості соціально-політичного устрою об'єднань номадів Північного Причорномор'я у період між експансіями гунів і монголів (VI – початок XIII століття) / Олег Бубенок // Україна в Центрально-Східній Європі : наук. вид. – Київ, 2006. – Вип. 6. – С. 86–133.
144. Весела З. К вопросу о положении христианской церкви в османском государстве / З. Весела // Османская империя: Государственная власть и социально-политическая структура. – Москва : Наука, 1990. – С. 118–131.
145. Галенко О. Декілька порад від турецького професора, як писати історію України / Олександр Галенко // Критика. – 2017. – № 7–8. – С. 31–37.
146. Галенко О. Зрадники-герої або український варіант потурчення / Олександр Галенко // Соціум. Альманах соціальної історії. – 2006. – Вип. 6. – С. 203–231.
147. Галенко О. І. Східна Європа XVI–XVIII ст. на карті османського історика Мегмеда Різи / Олександр Іванович Галенко // Український історичний журнал. – 2014. – № 5. – С. 33–48.

148. Галенко О. Східна Європа 1704–1709 рр. у висвітленні османської хроніки Мегмеда Рашида / Олександр Галенко // Україна в Центрально-Східній Європі : наук. вид. – Київ, 2010. – № 9. – С. 263–295.
149. Галенко О. Ясир для султана: два османські канун-наме про набіги з початку XVI ст. / Олександр Галенко // Україна в Центрально-Східній Європі : наук. вид. – Київ, 2002. – № 2. – С. 18–24.
150. Гасратян М. А. Очерки истории Турции / М. А. Гасратян, С. Ф. Орешкова, Ю. А. Перосян. – Москва : Наука, 1983. – 294 с.
151. Гоман Ю. Етнічні процеси в степах Північного Причорномор'я в IX–XIII століттях / Ю. Гоман // Етнічна історія народів Європи. – 1999. – Вип. 1. – С. 12–15.
152. Градева Р. О некоторых проблемах формирования османской системы управления (XIV – начало XVI в.) / Р. Градева // Османская империя: Государственная власть и социально-политическая структура. – Москва : Наука, 1990. – С. 40–65.
153. Григор'єва Т. Велике посольство Миколая Бегановського у Стамбулі: чи існував договір між Річчю Посполитою та Османською імперією у 1654 році – «за» і «проти» / Тетяна Григор'єва // Записки Наукового Товариства ім. Т. Шевченка. – Праці Історично-філософської секції. – 2008. – Т. ССLVI. – С. 101–113.
154. Григор'єва Т. Дипломатія Речі Посполитої напередодні та під час польсько-османської війни 1672–1676 рр. / Тетяна Григор'єва. // Наукові записки НаУКМА. – 2010. – Т. 104 : Історичні науки. – С. 42–47.
155. Григор'єва Т. Укладання миру після Хотинської війни (1620–1621 рр.): спроба переоцінки досягнутих домовленостей / Тетяна Григор'єва // Україна в Центрально-Східній Європі : наук. вид. – Київ, 2010. – Вип. 9–10. – С. 42–59.

156. Дашкевич Я. Протурецька орієнтація XVI–XVII ст. в Україні та міжнародні відносини / Я. Дашкевич // Україна – Туреччина: минуле, сучасне та майбутнє / упор. Ф. Г. Туранли. – Київ : Денеб, 2004. – С. 60–66.
157. Дубровський В. Богдан Хмельницький і Туреччина / В. Дубровський // Український історик. – 1975. – № 3–4. – С. 22–27.
158. Еремеев Д. Е. История Турции в средние века и новое время : уч. пособие / Д. Е. Еремеев, М. С. Мейер. – Москва : Издательство МГУ, 1992. – 248 с.
159. Желязкова А. Босния под османской властью в XV–XVIII вв. / А. Желязкова // Османская империя: Государственная власть и социально-политическая структура. – Москва : Наука, 1990. – С. 167–184.
160. Желязкова А. Некоторые аспекты распространения ислама на Балканском полуострове в XV–XVIII вв. / А. Желязкова // Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы : сборник статей / отв. ред. С. Орешкова. – Москва : Наука, 1986. – С. 103–116.
161. Зайцев И. В. Ислам в Крыму в XIV–XVIII веках / Илья Владимирович Зайцев // Золотоордынское обозрение. – 2015. – № 2. – С. 103–128.
162. Иванов Н. Османское завоевание арабских стран / Николай Иванов. – Москва : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 287 с.
163. Исмаилов А. Мазхабы в исламе / Александр Исмаилов // Исламоведение. – 2009. – № 2. – С. 23–30.
164. История Османского государства, общества и цивилизации : в 2 т. / [под ред. Э. Ихсаноглу] ; Исслед. центр исламской истории, искусства и культуры ; пер. В. Б. Феоновой под ред. М. С. Мейера. – Москва : Восточная литература, 2006. – Т. 2 : История Османской цивилизации. – XXII + 587 с.

165. История Османского государства, общества и цивилизации : в 2 т. / [под ред. Э. Ихсаноглу] ; Исслед. центр исламской истории, искусства и культуры ; пер. В. Б. Феоновой под ред. М. С. Мейера. – Москва : Восточная литература, 2006. – Т. 1 : История Османского государства и общества. – XXXII + 602 с.
166. Іналджик Г. Османська імперія. Класична доба 1300–1600 / Галіль Іналджик ; пер. з англ. О. Галенка ; Ін-т сходознавства ім. А. Кримського НАН України. – Київ : Критика, 1998. – 287 с.
167. Калманович Д. В. Турецкая и западная историография о правовой системе Османской империи XVI в. / Д. В. Калманович // Известия российского национального педагогического университета им. А. И. Герцена. – 2011. – № 138. – С. 49–58.
168. Карашевич І. Аккерман в межах військово-ленної системи Османської імперії / Ірина Карашевич // Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні. – 2012. – № 21. – Ч. II. – С. 361–364.
169. Карашевич І. Археологічні дослідження 2012 р. на Кірнбурнській косі / Ірина Карашевич // Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні. – 2013. – № 22. – Ч. I. – С. 363–367.
170. Конкин Д. В. Вакуфное землевладение в Крыму в конце XVIII – начале XX вв. : дис. на соискание ученой степени канд. ист. наук : спец. 07.00.02 / Денис Валериевич Конкин. – Симферополь, 2013. – 245 с.
171. Кононенко Е. И. Фактор исламской благотворительности в турецком градостроении / Е. И. Кононенко // Исламоведение. – 2014. – № 4. – С. 73–79.
172. Крафесс Д. Ислам и гуманитарная помощь / Джамаль Крафесс // Международный журнал Красного Креста. – 2005. – Т. 87. – № 858. – С. 121–140.

173. Кресін О. Османська імперія: роль в історії України / О. Кресін // Україна-Туреччина: минуле, сучасне та майбутнє. – Київ, 2004. – С. 192–198.
174. Кримський А. Історія Туреччини: звідки почалася османська держава, як вона зростала і розвивалася і як досягла апогею своєї слави й могутності / Агатангел Кримський. – Київ : Друкарня Української Академії Наук, 1924. – 236 с.
175. Кушматов А. Вакфное землевладение северного Таджикистана в 1870–1917 гг. : автореф. дис. на соискание ученой степени канд. ист. наук : спец. 07.00.02 «История СССР» / Абдували Кушматов. – Москва, 1985. – 24 с.
176. Кушніренко В. Держава в політичній історії Ісламу: проблема осучаснення традиційної моделі / Володимир Кушніренко. – Київ : НаУКМА, 2011. – 158 с.
177. Лебедев А. П. История Греко-Восточной церкви под властью турок: От падения Константинополя (в 1453 г.) до настоящего времени / Алексей Петрович Лебедев. – Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко, 2012. – 704 с.
178. Лубська М. В. Мусульманське право: релігієзнавчо-правовий контекст / М. В. Лубська. – Київ : Фітосоціоцентр, 2006. – 196 с.
179. Лубська М. В. Мусульманське право: Сутність, джерела, структура / М. В. Лубська. – Київ : Академвидав, 2009. – 256 с.
180. Лубський В. І. Мусульманське право в ісламській традиції (історико-релігієзнавчий аналіз) / В. І. Лубський, М. В. Лубська. – Черкаси : Брама, 2004. – 208 с.
181. Лубський В. І. Мусульманське право: навчальний посібник для студентів факультетів юридичного, міжнародного права, міжнародних відносин, міжнародних економічних відносин, політології та філософського / В. І. Лубський, В. Д. Борис. – Київ : Вілбор, 1997. – 256 с.

182. Макаревич А. Вакф в Османській імперії у світлі турецької історіографії / Антоніна Макаревич // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Історія. – 2017. – № 1 (132). – С. 24–27.
183. Макаревич А. Вакф в Османській імперії у світлі турецької історіографії / Антоніна Макаревич // XX Сходознавчі читання А. Кримського : тези доповідей міжнародної наукової конференції (м. Київ, Україна, 17–18 червня 2016 року). – Київ, 2016. – С. 13.
184. Макаревич А. Вакф в основі системи благодійності османського суспільства XVI століття / Антоніна Макаревич // Сучасні проблеми світового співтовариства та роль суспільних наук у забезпеченні його розвитку : матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, Україна, 11–12 березня 2016 року). – Одеса : ГО «Причорноморський центр досліджень проблем суспільства», 2016. – С. 29–32.
185. Макаревич А. Вакф у системі соціальної політики в Османській імперії / Антоніна Макаревич // XXI Сходознавчі читання А. Кримського : тези доповідей міжнародної наукової конференції. – Київ, 2017.
186. Макаревич А. Вакф як метод ісламізації новозавойованих земель в Османській імперії в XIV–XVII ст. / Антоніна Макаревич // Перспективи розвитку сучасної науки : матеріали III міжнародної науково-практичної конференції (м. Харків, 4–5 грудня 2015 р.). – Херсон : Видавничий дім «Гельветика», 2015. – С. 86–88.
187. Макаревич А. Вакфи як елемент соціальної політики в Османській імперії / Антоніна Макаревич // Молодий вчений. – 2017. – № 3. – С. 184–188.
188. Макаревич А. Відображення перських та візантійських соціальних установ в інституті вакфу в Османській імперії / Антоніна Макаревич // Етнічна історія народів Європи. – 2018. – № 54. – С. 98–103.

189. Макаревич А. Вплив вакфів на розвиток системи навчальних закладів в Османській імперії / Антоніна Макаревич // Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього : матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 24–25 березня 2017 року). – Львів : ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2017. – С. 88–91.
190. Макаревич А. Етнічні особливості вакфу в Османській імперії / Антоніна Макаревич // Етнічна історія народів Європи. – 2016. – № 49. – С. 20–26.
191. Макаревич А. Значення імаретів в системі вакфу в Османській імперії в XIV–XVII століттях / Антоніна Макаревич // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – Запоріжжя : ЗНУ, 2016. – Вип. 45. – Т. 2. – С. 147–150.
192. Макаревич А. Мусульманська традиція виникнення вакфу / Антоніна Макаревич // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія : Історія / за заг. ред. проф. І. С. Зуляка. – Тернопіль : Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2017. – Вип. 2. – Ч. 3. – С. 90–94.
193. Макаревич А. Османська імперія: традиції віротерпимості й толерантності / Антоніна Макаревич // Історія і суспільствознавство в школах України: теорія та методика навчання. – 2013. – № 4. – С. 41–43.
194. Макаревич А. Особливості османського вакфу на території Північного Причорномор'я у XVI столітті / Антоніна Макаревич // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія : Історія. – Київ, 2018. – № 1 (136). – С. 37–40.
195. Макаревич А. Система суспільного виховання в Османській імперії / Антоніна Макаревич // Українознавчий альманах. – 2014. – № 16. – С. 123–127.

196. Мантран Р. Повседневная жизнь Стамбула в эпоху Сулеймана Великолепного / Робер Мантран. – Москва : Молодая гвардия, 2006. – 408 с.
197. Матвєєва Л. В. Інститут Сходознавства імені А. Кримського НАН України [Електронний ресурс] / Л. В. Матвєєва , Л. Ф. Шепель // Енциклопедія історії України. – Т. 3 : Е–Й / редкол. : В. А. Смолій (голова) та ін. ; НАН України. Інститут історії України. – Київ : В-во «Наукова думка», 2005. – 672 с. : іл. – Режим доступу:
http://www.history.org.ua/?termin=Inst_shodoznavstva_NAN_Uk.
198. Машевський О. П. Дипломатична боротьба між країнами Антанти за «Османську спадщину» в 1914–1916 роках / О. П. Машевський // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Історія. – 2012. – № 109. – С. 35–38.
199. Машевський О. П. Проблема Чорноморських проток у міжнародних відносинах / О. П. Машевський. – Київ : Аквілон-Плюс, 2010. – 792 с.
200. Мельник Л. Г. Предмет і методологія історичної науки / Л. Г. Мельник. – Київ, 1977. – 134 с .
201. Миннуллин З. С. Институт вакуфа у татар-мусульман в исторической ретроспективе / З. С. Миннуллин // Ученые записки казанского государственного университета. – 2007. – Т. 149, кн. 4. – С. 114–121.
202. Мир-Багирзаде С. Система воспитания и образования на мусульманском востоке / Самира Мир-Багирзаде // Філософія освіти. – 2013. – № 1. – С. 361–372.
203. Муртузалиев С. И. Борьба болгарского народа против исламизаторской политики Османской империи в 15–16 вв. / Сергей Ибрагимович Муртузалиев. – Махачкала : ДГУ, 1986. – 81 с.

204. Мутафчиева В. П. Аграрните отношения в Османската империя през XV–XVI в. / Вера Петрова Мутафчиева. – София : Издателство на Българската академия на науките, 1962. – 264 с.
205. Мутафчиева В. П. Османска социално-икономическа история / Вера Петрова Мутафчиева. – София : Издателска къща «Петър Берон», 1999. – 448 с.
206. Науменко О. В. Наследование в мусульманском праве / О. В. Науменко // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия : Право. – 2010. – № 18. – С. 92–95.
207. Новичев А. История Турции : в 4 т. / Арон Новичев. – Ленинград : Издательство Ленинградского университета, 1963. – Т. 1 : Эпоха феодализма (XI–XVIII вв.). – 314 с.
208. Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XV–XVI вв. / отв. ред. И. Греков. – Москва : Наука, 1984. – 301 с.
209. Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы : сборник статей / отв. ред. С. Орешкова. – Москва : Наука, 1986. – 250 с.
210. Периханян А. Г. Частные целевые фонды в Древнем Иране и проблема происхождения вакфа / Анаит Георгиевна Периханян // Вестник древней истории. – 1973. – № 1. – С. 3–25.
211. Петросян Ю. Османская империя: могущество и гибель / Юрий Петросян. – Москва : Эксмо, 2003. – 417 с.
212. Пилипенко В. Ідеалізація Османської імперії у політичній публіцистиці Речі Посполитої середини XVI – середини XVII ст. / В. Пилипенко // Сіверянський літопис. – 2015. – № 1 (121). – С. 32–38.

213. Покровська І. Л. Діалектика релігійного і світського в турецькому мовно-культурному просторі / І. Л. Покровська. – Київ : Центр учбової літератури, 2016. – 374 с.
214. Пономарьова М. Розвиток тюркології на території сучасної України / М. Пономарьова // Вісник ЛНУ імені Тараса Шевченка. – 2013. – № 12. – С. 89–95.
215. Прицак О. Про Агатангела Кримського у 120-і роковини народження / Омелян Прицак // Східний світ. – 1993. – № 1. – С. 10–27.
216. Прицак О. Українець тюркського походження Агатангел Кримський / О. Прицак // Пам'ять століть. Планета: історичний науковий та літературний журнал. – 2008. – № 4. – С. 124–142.
217. Прицак О. Що таке історія України / О. Прицак // Український історичний журнал. – 2015. – № 1. – С. 177–211.
218. Родионов О. В. К вопросу о противоречиях Турции и стран исламского мира / О. В. Родионов, И. В. Рыжов // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Международные отношения. Политология. Регионоведение. – 2012. – № 2 (1). – С. 319–326.
219. Сатаев А. Ф. Особенности судебной системы и судоустройства Арабского халифата / А. Ф. Сатаев // Бизнес в законе. Экономико-юридический журнал. – 2013. – № 10. – С. 71–77.
220. Сергійчук Б. На межі двох світів. Українсько-турецькі відносини в середині XVI – на початку XXI ст. / Б. Сергійчук, В. Сергійчук. – Київ : ПП Сергійчук М. І., 2001. – 320 с.
221. Середа А. Силистренско-Очаковският еялет през XVIII – нач. на XIX в. Административно-териториално устройство, селища и население в Северозападното Причерноморие / Александр Середа ; отв. ред. С. Дойнов. – София : Дио Мира, 2009. – 262 с.

222. Серета О. Л. Османсько-українське степове порубіжжя в османсько-турецьких джерелах XVIII ст. / Олександр Леонідович Серета. – Одеса : Астропринт, 2015. – 312 с.
223. Сиди Т. Специфика исламской экономики / Туфик Сиди // Аналітика культурології. – 2007. – № 9. – С. 236–240.
224. Снегарев И. Турското владичество пречка за културното развитие на български народ и другие балкански народи / Иван Снегарев. – София : Издание на Българската Академия на науките, 1958. – 244 с.
225. Срібняк І. Гвардія османських султанів у XIV–XVII ст. (уніформа і озброєння вояків, емблеми і прапори частин) / І. Срібняк // Студії з архівної справи та документознавства / Держкомархів України, УНДІАСД ; [редкол. : С. Г. Кулешов (голов. ред.) та ін.]. – Київ, 2010. – Т. 18. – С. 134–137.
226. Срібняк І. Інститут аджемі огланів в Османській імперії: джерела комплектування, особливості вишколу, кількісний склад / І. Срібняк // Сіверянський літопис. – Чернігів, 2011. – № 1. – С. 106–112.
227. Срібняк І. Яничарський корпус османської армії (1362 р. – кінець XVI ст.) / І. Срібняк // Україна у Центрально-Східній Європі : наук. вид. – Київ, 2010. – Вип. 9–10. – С. 26–41.
228. Стайнова М. Ислам и исламская религиозная пропаганда в Болгарии / М. Стайнова // Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы : сборник статей / отв. ред. С. Орешкова. – Москва : Наука, 1986. – С. 83–102.
229. Сходознавство і візантологія в Україні в іменах : біобібліогр. словник / упоряд. : Е. Г. Циганкова, Ю. М. Кочубей, О. Д. Василюк ; редкол. : Л. В. Матвеева (голов. ред.) [та ін.]. – Київ : Ін-т сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАНУ, 2011. – 260 с.

230. Сюикийнен Л. Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики / Леонид Рудольфович Сюикийнен. – Москва : Наука, 1986. – 255 с.
231. Удод О. Методологія історії та гуманітаризація знання / О. Удод, М. Юрій // Вища школа: науково-практичне видання / МОНМС. – Київ, 2013. – № 3 (105). – С. 54–69.
232. Україна-Туреччина: минуле, сучасне та майбутнє : збірник наукових праць / Посольство Туреччини в Україні ; КНУТШ ; упор. Ф. Г. Туранли. – Київ : Денеб, 2004. – 632 с.
233. Финкель К. История Османской империи. Видение Османа / Кэролайн Финкель. – Москва : АСТ, 2010. – 850 с.
234. Фрейденберг М. Дубровник и Османская империя / М. М. Фрейденберг. – Москва : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984. – 286 с.
235. Ханін І. Турецька Республіка та її взаємодія з Україною / І. Ханін. – Дніпропетровськ : АРТ-ПРЕМ, 2009. – 237 с.
236. Хачатуров Р. Л. О правовой системе Ирана / Р. Л. Хачатуров // Вектор науки ТГУ. – 2009. – № 6 (9). – С. 58–61.
237. Хитцель Ф. Османская империя / Фредерик Хитцель ; пер. с франц. М. Черепахиной. – Москва : Вече, 2006. – 384 с.
238. Чухліб Т. Зимовий похід 1683/1684 рр. українського козацтва проти Османів до причорноморського Степу / Т. Чухліб // Надчорномор'я: студії з історії та археології (з IX ст. до н. е. по XIX ст. н. е.). – Київ : Інститут історії України НАН України, 2008. – Вип. 1. – С. 163–180.
239. Чухліб Т. Козаки та яничари: Україна у християнсько-мусульманських війнах 1500–1700 рр. / Тарас Чухліб. – Київ : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2010. – 446 с.

240. Шамсутдинов А. М. «Вакф-наме» Ибрагима бея из княжества караман / А. М. Шамсутдинов // Краткие сообщения ИВ АН СССР. – Москва, 1956. – С. 75–81.
241. Шамсутдинов А. Проблемы становления османского государства по турецким источникам XIV–XV вв. / А. Шамсутдинов // Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы : сборник статей / отв. ред. С. Орешкова С. Сб статей. – Москва : Наука, 1986. – С. 19–38.
242. Шевченко В. М. Словник-довідник з релігієзнавства / Валентина Миколаївна Шевченко. – Київ : Наукова думка, 2004. – 560 с.
243. Шиммель А. Мир исламского мистицизма / Аннемари Шиммель. – Москва : ООО «Садра», 2012. – 536 с.
244. Шлыков П. Вакфы в социально-политической истории Турции (1923–2008 гг.) : автореф. дис. на соискание ученой степени канд. ист. наук : спец. 07.00.03 / П. Шлыков. – Москва : Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, 2010. – 31 с.
245. Шлыков П. Институт вакфа в Анатолийских провинциях Османской Империи XVI в. (по материалам бейлербейлика Диярбекир) / П. Шлыков // Кавказ. Балканы. Передняя Азия : сборник научных трудов Северо-Кавказского регионального отделения Международной научной ассоциации болгаристов. Вып. 2 (9). – Махачкала : Издательский дом «Народы Дагестана», 2004. – С. 217–228.
246. Шлыков П. Институт вакфа и его роль в жизни города в Османской империи / П. Шлыков // Школа молодого востоковеда 2004 : материалы научной конференции (26–29 февраля 2004 г.). – Санкт-Петербург, 2004. – С. 106–108.
247. Шлыков П. Институт вакфа и его роль в экономической и социально-политической жизни османского общества XVI в. / П. Шлыков //

- Международный конгресс востоковедов : труды. – Москва : Институт Востоковедения РАН, 2007. – Т. 1. – С. 429–445.
248. Шлыков П. Экономическая роль и политическое значение вакуфной собственности в жизни городов Османской империи XVI в. / П. Шлыков // Материалы XI Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов» (12–15 апреля 2004 г.). – Вып. 11. – Москва : Изд-во МГУ, 2004. – С. 112–114.
249. Шлыков П. В. Вакфы в Турции: трансформация традиционного института / П. В. Шлыков. – Москва : Издательский дом Марджани, 2011. – 560 с.
250. Язиджи С. Основы исламских знаний / Сейфеддин Язиджи. – Симферополь : Таврида, 2012. – 412 с.
251. Якубович М. Ислам в Україні: історія і сучасність / Михайло Якубович. – Вінниця : ТОВ «Нілан-ЛТД», 2016. – 264 с.
252. Якубович М. Філософська думка Кримського ханства / Михайло Якубович. – Київ : Комора, 2016. – 448 с.
253. Abbasi M. Z. The Classical Islamic Law of Waqf: A Concise Introduction / Muhammad Zubair Abbasi // Arab Law Quarterly. – 2012. – № 26. – P. 121–153.
254. Abdel-Hady Z. Islamic Thought and Culture / Zakaryya Mohamed Abdel-Hady. – Al-Ain : Al-Falah Books, 2008. – 312 p.
255. Acun H. Manisa İshak Çelebi Külliyesi / Hakkı Acun // Vakıflar Dergisi. – 1985. – № 19. – S. 127–146.
256. Ak M. Vakıf Kurucusu Bir Hanım: Mihrimah Sultan / Mahmut Ak. // Vakıflar Dergisi. – 2006. – Özel sayısı. – S. 78–87.
257. Akbulut İ. Vakıf Kurumu, Mahiyeti ve Tarihi Gelişimi / İlhan Akbulut // Vakıflar Dergisi. – 2007. – № 30. – S. 61–72.
258. Akdağ M. Osmanlı imparatorluğunun kuruluş ve inkişafı devrinde Türkiye'nin iktisadî vaziyeti / Mustafa Akdağ // Belleten. – 1950. – № 55. – S. 319–418.

259. Akgündüz A. Osmanlı devleti'nde gayrimüslerin yönetimi. Pax ottoman / Ahmet Akgündüz. – İstanbul : Timaş yayınları, 2008. – 192 s.
260. Akgündüz A. Osmanlı Hukukunda Tahsisat Kabilinden Vakıflar ve Konuyla İlgili Kanunî'ye Takdim Edilen Bir Risale / Ahmet Akgündüz // Vakıflar Dergisi. – 1990. – № 21. – S. 5–22.
261. Akgündüz A. Osmanlı Hukusunda Vakıflar Hükümleri ve Çeşitleri / A. Akgündüz // Türkler / ed. H. Celal Güzel Kemal Çiçek, Salim Koca. – Cilt 10. – Ankara : Yeni Türkiye Yayınları, 2002. – S. 447–460.
262. Angold M. Church and Society in Byzantium Under the Comneni, 1081–1261 / Michael Angold. – Cambridge : The University Press, 2000. – 604 p.
263. Ateş İ. Hayrı ve Sosyal Hizmetler Açısından Vakıflar / İbrahim Ateş // Vakıflar dergisi. – 1982. – № 15. – S. 55–88.
264. Ateş İ. Vakıflarda Eğitim Hizmetleri ve Vakıf Öğrenci Yurtları / İbrahim Ateş // Vakıflar Dergisi. – 1982. – № 14. – S. 29–100.
265. Ayduz S. Süleymaniye Medical Madrasa (Dar Al-Tıb) in the History of Ottoman Medicine / Salim Ayduz // Foundation for Science Technology and Civilisation. – 2007. – № 5. – P. 1–16.
266. Ayverdi S. Edebi ve Manevi Dünyası içinde Fatih / Samiha Ayverdi. – İstanbul : Kubbealti, 2012. – 336 s.
267. Baer G. The Waqf as a Prop for the Social System (Sixteenth-Twentieth Centuries) / Gabriel Baer // Islamic Law and Society. – 1997. – Vol. 4, № 3. – P. 264–297.
268. Baer G. Women and Waqf: An Analysis of the Istanbul Tahrir of 1546 / Gabriel Baer // Asian and African Studies. – 1984. – № 17. – P. 8–28.
269. Barkan Ö. Edirne ve Civarındaki Bazı Imaret Tesislerinin Yıllık Muhasebe Bilançoları / Ömer Lütfi Barkan // Türk Tarih Belgeleri Dergisi. – 1964. – C. 1. – № 2. – S. 235–377.

270. Barkan Ö. L. İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Târihli / Ö. Barkan, E. Ayverdi. – İstanbul : Baha Matbaası, 1970. – 504 s.
271. Barkan Ö. L. Osmanlı imparatorluğunda bir iskan ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler / Ömer Lütfi Barkan // Vakıflar dergisi. – 1942. – № 2. – S. 279–386.
272. Barkan Ö. L. Süleymaniye Cami ve İmaretini İnşaatı (1550–1557) / Ömer Lütfi Barkan. – C. II. – Ankara : Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1979. – 304 s.
273. Barnes J. An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire / John R. Barnes. – Leiden : Brill Academic Publishers, 1986. – 184 p.
274. Bayartan M. Osmanlı şehirlerinde vakıflar ve vakıf sisteminin şehre kattığı değerler / Mehmet Bayartan // Osmanlı bilimi araştırmaları. – 2008. – № X (1). – S. 157–175.
275. Bayram S. Bulgaristan'daki Türk Vakıfları ve Abideleri / Sadi Bayram // Vakıflar dergisi. – 1988. – № 20. – S. 475–482.
276. Berki A. H. Hukuki ve İçtimai Bakımdan Vakıf / Ali Himmet Berki // Vakıflar Dergisi. – 1962. – № 5. – S. 9–14.
277. Berki A. H. Vakıf kuran ılk Osmanlı padişahı / Ali Himmet Berki // Vakıflar Dergisi. – 1962. – № 5. – S. 127–129.
278. Bilgili A. S. İran, Azerbaycan, Ermenistan, Gürcistan'da Osmanlı Vakıfları: (XVI–XVIII. yüzyıllar) / Ali Sinan Bilgili. – Ankara : Vakıflar Genel Müdürlüğü, 2011. – 422 s.
279. Bilici F. Les waqfs monétaires à l'époque ottomane: droit hanéfite et pratique / Faruk Bilici // Revue du monde musulman et de la Méditerranée. – 1996. – № 79–80. – P. 73–88.
280. Bilyayeva S. Archeological investigations of monuments of the Ottoman period in Ukraine (1989–2004) / S. Bilyayeva, B. Ersoy // Crimea, Caucasus and the Volga-Ural region: Islamic art and architecture in the European periphery.

- International Symposium, Sept. 17–21, 2004, Berlin : abstracts of papers. – Berlin, 2004. – P. 2.
281. Bilyayeva S. Investigations of Akkerman Fortress / S. Bilyayeva, Yu. Boltruk // Crimea, Caucasus and the Volga-Ural region: Islamic art and architecture in the European periphery. International Symposium, Sept. 17–21, 2004, Berlin : abstracts of papers. – Berlin, 2004. – P. 2.
282. Bilyayeva S. New investigations of the intercultural relations as the contribution into formation of new citizenship identity / Svitlana Bilyayeva // CAFT. We speak the same culture. – Ankara, 2009. – P. 113–114.
283. Bilyayeva S. Ochakiv`deki Turk sehrinde arkeolojik arastirmalar / Svitlana Bilyayeva // Uluslararası Dördüncü Türk Kültürü Kongresi (1997). – Ankara, 1999. – P. 263–268; ill. 441–446.
284. Bilyayeva S. The monuments of Turks architecture in Ukraine : past and nowadays / Svitlana Bilyayeva // 38. ICANAS, 10–15.09, Ankara, Türkiye, Bilgi Özetleri kitabı Abstracts. – Ankara, 2007. – P. 480–484.
285. Bilyayeva S. The Ottoman Northern Black Sea Frontier: the View from a Historical and Archeological Project / S. Bilyayeva, V. Ostapchuk // The Frontiers of the Ottoman World. In ed. Andrew Peacock, British Institute at Ankara and Oxford University Press, New York Proceedings of the British Academy. – 2009. – № 156. – P. 137–170.
286. Black A. Modern Perspectives on Islamic Law / A. Black, H. Esmaili, N. Hosen. – Cheltenham : Edward Elgar Pub, 2015. – 320 p.
287. Boyar E. A Social History of Ottoman Istanbul / E. Boyar, K. Fleet. – Cambridge : The University Press, 2010. – 378 p.
288. Boyce M. The pious Foundations of the Zoroastrians / Mary Boyce // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. – 1968. – № 31. – P. 270–289.
289. Bülbül Z. Osmanlı Müesseseleri ve Medeniyeti Tarihi / Zekeriya Bülbül. – Ankara : Nobelyayın, 2013. – XII + 212 s.

290. Çağatay N. İslam'da Vakıf Kurumunun Miras Hukukuna Etkisi / Neşet Çağatay // Vakıflar dergisi. – 1977. – № 11. – S. 1–6.
291. Cahen C. Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale / Claude Cahen. – Damas : Presses de l'Ifpo, 1997. – 496 p.
292. Çakar E. 16. Yüzyılda Antakya Vakıfları (1550 Tarihli Evkaf Defterine Göre) / Enver Çakar // Vakıflar dergisi. – 2015. – № 43. – S. 9–40.
293. Çakar E. 16. Yüzyılda Halep'te Bir Osmanlı Vakfı: Hüsreviye Külliyesi / Enver Çakar // Vakıflar dergisi. – 2014. – № 41. – S. 67–96.
294. Çam M. Ebu'l-Hasan Harakânî Zaviyesi ve Zaviye İçin Kurulan Sultan III. Murat Vakfı / Mevlüt Çam // Vakıflar Dergisi. – 2016. – № 45. – P. 121–142.
295. Cezar M. Typical Commercial Buildings of the Ottoman Classical Period // M. Cezar. – İstanbul : TİŞ. Yay., 1983. – 315 p.
296. Charity in Jewish, Christian, and Islamic Traditions / ed. by Julia R. Lieberman, Michal Jan Rozbicki. – Lanham ; Boulder ; New York ; London : Lexington Books, 2017. – 274 s.
297. Çızakça M. Awqaf in history and its implications for modern Islamic economies / Murat Çızakça // Islamic Economic Studies. – 1998. – Vol. 6. – № 1. – P. 43–73.
298. Çızakça M. History of Awqaf in the Ottoman Empire and the Turkish Republic [Elektronik resurs] / Murat Çızakça. – Rejim dostu: https://www.academia.edu/16156826/Waqfs_in_the_Ottoman_Empire_and_the_Turkish_Republic?auto=download. – 40 p.
299. Clavel E. Droit musulman: du statut personnel et des successions d'après les différents rites / Eugène Clavel. – Paris : L. Larose, 1895. – 444 p.
300. Clot A. İki kıtanın ve iki denizin hükümdarı. Fatih sultan Mehmed / Andre Clot. – İstanbul : Doğan kitap, 2012. – 283 s.
301. Coşkun A. Şah-ı Cihan. Fatih Sultan Mehmed Han / Ahmed Coşkun. – İstanbul : BKY, 2008. – 190 s.

302. Court and Cosmos: The Great Age of the Seljuqs / S. Canby, D. Beyazit, M. Rugiadi, A. Peacock. – New York : The Metropolitan Museum of Art, 2016. – 365 p.
303. Denктаş M. İncesu Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Külliyesi / Mustafa Denктаş // Vakıflar dergisi. – 1997. – № 26. – S. 193–224.
304. Duff P. The charitable foundations of Byzantium / Paul W. Duff // Cambridge Legal Essays. – Cambridge, 1926. – P. 83–99.
305. Duru M. Yozgat Çapanoğlu Camii ve Vakfiyeleri / Mehmet Duru // Vakıflar Dergisi. – 1981. – № 13. – S. 71–90.
306. Ersoy B. Özi Kalesi (Ukrayna-Ochakiv) Arkeolojik Çalışmaları / B. Ersoy, S. Bilyayeva // Uluslararası Dördüncü Türk Kültürü Kongresi, 1997. – Ankara, 1999. – S. 264–268.
307. Ertem A. Osmanlıdan Günümüze Vakıflar / Adnan Ertem // Vakıflar dergisi. – 2011. – № 36. – S. 25–66.
308. Farale D. La Turquie ottomane et l'Europe / Dominique Farale. – Paris : Economica, 2009. – 200 p.
309. Faroqhi S. A Great Foundation in Difficulties: or some evidence on economic contraction in the Ottoman Empire of the mid-seventeenth century / Suraiya Faroqhi // Revue D'Histoire Magrebine. – 1987. – № 47–48. – P. 109–121.
310. Faroqhi S. Vakıf Administration in Sixteenth Century Konya, The Zaviye of Sadreddin-i Konevi / Suraiya Faroqhi // Journal of the Economic and Social History of the Orient. – 1974. – Vol. 17. – № 2. – P. 145–172.
311. Fatsa M. Niksar Yöresindeki Ahı Vakıflarının Karadeniz Bölgesi'nin İskanı ve İslamlaşmasındaki Rölü / Mehmet Fatsa // Vakıflar dergisi. – 2013. – № 39. – S. 27–40.
312. Fatsa M. Şebinkarahisar'da Hasan Şeyh Vakfı ve Menzilhaneler / M. Fatsa // Vakıflar Dergisi. – 2011. – № 35. – S. 21–38.

313. Feddad L. Al fiqh – waqf: Présentation des différents aspects fiqhistes du Waqf / Layachi Feddad // La Zakat et le Waqf: Aspects historiques, juridiques, institutionnels et économiques: séminaire tenu au Bénin du 25 au 31 mai 1997. – Bénin, 1997. – P. 231–256.
314. Feddad L. Fiqh zakat: les biens zakataires / Layachi Feddad // La Zakat et le Waqf: Aspects historiques, juridiques, institutionnels et économiques: séminaire tenu au Bénin du 25 au 31 mai 1997. – Bénin, 1997. – P. 13–43.
315. Feeding people, feeding power: Imarets in the Ottoman Empire / ed. by N. Ergin, Ch. Neumann, A. Singer. – Istanbul : Eren Yayıncılık, 2007. – 312 p.
316. Finkel C. Historical-archeological investigations at Akkerman (Bilhorod-Dnistrovsky) fortress, Ukraine, 2008 / C. Finkel, S. Bilayeva, V. Ostapchuk // Anatolian archeology. – London, 2008. – Vol. 14. – P. 8–10.
317. Finkel C. Osman's Dream: The History of the Ottoman Empire / Caroline Finkel. – New York : Basic Books, 2007. – 674 p.
318. Finkel C. Outpost of Empire: an appraisal of Ottoman building registers as sources for the archaeology and construction history of the Black Sea fortress of Özi / C. Finkel, V. Ostapchuk // An Annual on the Visual Culture of the Islamic World, Muqarnas. – Leiden ; Brill, 2005. – Vol. 22. – P. 150–188.
319. Freely J. A History of Ottoman Architecture / John Freely. – Boston : Witpress, 2011. – 450 p.
320. Genç M. Klâsik Osmanlı Sosyal-İktisadî Sistemi ve Vakıflar / Mehmet Genç // Vakıflar dergisi. – 2014. – № 42. – S. 9–18.
321. Genca E. Osmanlı hukukunda vakıfların denetimi (Evkaf-ı Hümayun Nezareti) / Elif Genca // İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası. – 2014. – C. 72. – № 1. – S. 531–554.
322. Gerber H. The Waqf Institution in Early Ottoman Edirne / Haim Gerber // Asian and African Studies. – 1983. – № 17. – P. 29–45.

323. Göçek F. M. The Social Construction of an Empire: Ottoman State under Suleiman the Magnificent / Fatma Müge Göçek // Suleiman the Second and His Time. – Istanbul : Gorgias Press & The Isis Press, 1993. – P. 93–108.
324. Güneş H. H. Kudüs'te Bir Vakıf Mahalle: Sekiz Yüz Yıllık Meğâribe Mahallesi ve Serencamı / Hasan Hüseyin Güneş // Vakıflar dergisi. – 2015. – № 44. – S. 9–38.
325. Halaçoğlu Y. XVI ve XVII Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı / Yusuf Halaçoğlu. – Ankara : TTK Yay., 1995. – 258 s.
326. Halaçoğlu Y. XVI–XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı / Yusuf Halaçoğlu. – Ankara : Türk Tarih Kurumu, 2014. – 274 s.
327. Hammer J. Osmanlı İmparatorluğu Tarihi / J. Von Hammer. – İstanbul : İlgi kültür sanat, 2014. – C. 1. – 661 p.
328. Hammer J. Osmanlı İmparatorluğu Tarihi / J. Von Hammer. – İstanbul : İlgi kültür sanat, 2014. – C. 2. – 651 p.
329. Harasani H. Toward the Reform of Private Waqfs / Hamid Harasani. – Leiden ; Boston : Brill – Nijhoff, 2015. – 255 p.
330. Hennigan P. The Birth of a Legal Institution: The Formation of the Waqf in Third-century A. H. Hanafî Legal Discourse / Peter C. Hennigan. – Leiden ; Boston : Brill, 2004. – 245 p.
331. Herrin J. Turks: A Journey of a Thousand Years, 600–1600 [Электронный ресурс] / Judith Herrin // History Workshop Journal. – 2006. – Режим доступа:
<http://www.jstor.org/stable/25472849>.
332. Hoexter M. Endowments, Rulers and Community: Waqf Al-Haramayn in Ottoman Algiers / Miriam Hoexter. – Leiden ; Boston ; Koln : Brill, 1998. – 199 p.
333. Hussain J. Islam. It's law and society / Jamila Hussain. – Sydney : Federation, 2011. – 300 p.

334. İnalçık H. *Essays in Ottoman History* / Halil İnalçık. – İstanbul : Eren, 1998. – 271 p.
335. İnalçık H. *Istanbul: an Islamic City* [Elektronik kaynak] / Halil İnalçık // *Journal of Islamic Studies*. – 1990. – Rejim dostu: <http://jis.oxfordjournals.org/content/1/1/1.extract>.
336. İnalçık H. *Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı (Devlet, Kanun, Diplomasi)* / Halil İnalçık. – İstanbul : Tımas, 2014. – 306 s.
337. İnalçık H. *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300–1600)* / Halil İnalçık. – İstanbul : YKY, 2007. – 289 s.
338. İnalçık H. *Osmanlılar. Fütühat, İmparatorluk, Avrupa ile İlişkiler* / Halil İnalçık. – İstanbul : Tımaş yayınları, 2014. – 320 s.
339. İsin E. *Ottoman Waqfs as Acts of Citizenship* / Engin İsin // *Held in trust: Waqf in the Muslim world*. – Cairo : American University in Cairo Press, 2011. – P. 209–229.
340. Işık M. XVI. Yüzyılda Akkırman Sancağı / Mustafa Işık // *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*. – 2008. – № 18. – S. 19–37.
341. Itzkowitz N. *Ottoman Empire and Islamic Tradition* / Norman Itzkowitz. – Chicago and London : The University of Chicago Press, 1972. – 128 p.
342. Kafadar C. *Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State* / Cemal Kafadar. – Berkeley ; Los Angeles ; London : University of California Press, 1996. – XX + 224 p.
343. Karabacak A. *Sâhib Atâ Fahrü'd-dîn Ali'nin Konya, imaret ve Sivas Gökmedrese Vakfiyeleri* / Ahmet Hamdi Karabacak // *Vakıflar Dergisi*. – 1981. – № 13. – S. 31–70.
344. Karatepe Ş. *Osmanlı siyası kurumları* / Şükrü Karatepe. – İstanbul : İz Yayıncılık, 1999. – 180 s.
345. Kaya M. *Vakıf Kurucusu Olarak Osmanlı Esnafı (18. Yüzyıl İstanbul Örneği)* / Miyasa Koyuncu Kaya // *Vakıflar dergisi*. – 1995. – № 42. – S. 35–50.

346. Kayaoğlu İ. Rahatoğlu ve Vakfiyesi / İsmet Kayaoğlu // Vakıflar Dergisi. – 1981. – № 13. – S. 1–30.
347. Kazıcı Z. Osmanlı Vakıf Medeniyeti / Ziya Kazıcı. – İstanbul : Bilge Yay, 2003. – 266 s.
348. Keleş H. Akkerman Sancağında Yavuz Sultan Selim Han Vakıfları / Hamza Keleş // G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi. – 2001. – № 2. – S. 179–188.
349. Keleş H. Erzurum vakıfları: H. 988 (M. 1580–1581) tarihli Erzurum evkaf defterine göre / Hamza Keleş. – Ankara : Bizim Büro, 2000. – 217 s.
350. Kia M. Daily Life in the Ottoman Empire / Kia Mehrdad. – Oxford : Greenwood Pub Group Inc, 2011. – 295 p.
351. Kılıç Ü. Erzurum’da Cafer Efendi Vakfı / Ümit Kılıç // A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi. – 2009. – № 41. – S. 173–187.
352. Kılıç Ü. Trabzon İskender Paşa Vakfı / Ümit Kılıç // Uluslararası Karadeniz İncelemeleri Dergisi. – 2008. – № 4. – S. 9–27.
353. Konyalı İ. H. Kanunî Sultan Süleyman’ın Annesi Hafsa Sultan’ın Vakfiyesi ve Manisa’daki Hayır Eserleri / İbrahim Hakkı Konyalı // Vakıflar Dergisi. – 1969. – № 8. – S. 47–56.
354. Köprülü B. Tarihte Vakıflar / Bülent Köprülü // Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi. – 1951. – № 8. – S. 479–518.
355. Köprülü F. Vakıflar Müessesesinin Hukuki Mahiyeti ve Tarihi Tekamülü / Fuad Köprülü // Vakıflar dergisi. – 1940. – № 2. – S. 1–36.
356. Köprülü M. F. Les origines de L’Empire Ottoman / Mehmed Fuad Köprülü. – Paris : E. De Boccard, 1935. – 146 p.
357. Kuran T. The Provision of Public Goods under Islamic Law: Origins, Impact, and Limitations of the Waqf System / Timur Kuran // Law & Society Review. – 2001. – Vol. 35. – № 4. – P. 841–898.

358. Lowry H. Fourteenth Century Ottoman Realities. In Search of Hacı-Gazi Evrenos / Heath W. Lowry. – İstanbul : Bahçeşehir University Press, 2012. – 172 p.
359. Lowry H. In the Footsteps of Evliya Çelebi / Heath W. Lowry. – İstanbul : Bahçeşehir University Press, 2012. – 92 p.
360. Lowry H. In the Footsteps of the Ottomans. A Search for Sacred Spaces and Architectural Monuments in Northern Greece / Heath W. Lowry. – İstanbul : Bahçeşehir University Press, 2009. – 231 p.
361. Lowry H. Ottoman Architecture in Greece. A Review Article With Addendum & Corrigendum / Heath W. Lowry. – İstanbul : Bahçeşehir University Press, 2009. – 79 p.
362. Lowry H. The Nature of the Early Ottoman State / Heath W. Lowry. – Albany : State University of New York Press, 2003. – 197 p.
363. Lowry H. The shaping of the Ottoman Balkans, 1350–1500. The conquest, settlement & infrastructural development of Northern Greece / Heath W. Lowry. – İstanbul : Bahçeşehir University Press, 2008. – 283 p.
364. Mandaville J. E. Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire / Jon E. Mandaville // International Journal of Middle East Studies. – 1979. – Vol. 10. – № 3. – P. 289–308.
365. McGuckin J. Embodying the New Society: The Byzantine Christian Instinct of Philanthropy // Philanthropy and Social Compassion in Eastern Orthodox Tradition / ed. Mathew Pererira. – New York : Theotokos, 2010. – P. 50–71.
366. Memiş Ş. 17 ve 18 Yüzyıllarda Edirne’de Vakıf Kurucularının Toplumsal Statülerine İlişkin Bazı Tespitler / Şerife Memiş // Vakıflar dergisi. – 2011. – № 36. – S. 67–86.
367. Memişoğlu H. Bulgaristan’da Cemaati İslamiye ve Vakıf Kurumları / Hüseyin Memişoğlu // Vakıflar dergisi. – 1995. – № 25. – S. 297–308.

368. Mengüç M. C. The Türk in Aşıkpaşazâde: A Private Individual's Ottoman History / Murat Cem Mengüç // Osmanlı Araştırmaları. The Journal of Ottoman Studies. – 2014. – P. 45–66.
369. Mete Z. Osmanlı Dönemi Arazi Vakıflarının Menşei ve Hukukî Konumuyla İlgili Yeni Belgeler Yeni Yaklaşımlar / Z. Mete // Vakıflar Dergisi. – 2011. – № 25. – S. 1–20.
370. Minhaji A. Islamic Law and Local Tradition: A Socio-Historical Approach / Akh Minhaji. – Yogyakarta : Kurnia Kalam Semestra Press, 2008. – 299 p.
371. Moutaftchieva V. Le Vakif – un aspect de la structure socio-economique de l'Empire ottoman (XVe–XVIIe s.) / Vera Moutaftchieva. – Sofia : Sofia-Press, 1981. – 317 p.
372. Müderrisoğlu F. Edirne II. Bayezid Külliyesi / Fatih Müderrisoğlu // Vakıflar Dergisi. – 1991. – № 22. – S. 151–198.
373. Nicolle D. The Ottomans. Empire of Fairh / David Nicolle. – Ludlow : Thalamus Publishing, 2008. – 194 p.
374. Okumuş E. Osmanlılar'da siyasal bir kurum olarak adâlet dairesi / Ender Okumuş // SBArD. – 2005. – № 5. – P. 45–51.
375. Önder M. Seydişehir'de Seyyid Harun Külliyesi, Vakıfları ve Bânisi / Mehmet Önder // Vakıflar dergisi. – 1988. – № 20. – S. 13–28.
376. Öntüğ M. Uşak'ta Boduroğlu Vakıfları ve Vakfiyeleri / M. Öntüğ // Vakıflar Dergisi. – 2004. – № XXVIII. – S. 77–100.
377. Öntüğ Murat M. Özü ile ilgili XVII Yüzyıl mühimme hükümleri ve kalesi. Yüksek lisans tezi / M. Öntüğ // T.C. Balıkesir üniversitesi sosyal bilimler enstitüsü tarih eğitimi anabilim dalı. – Balıkesir, 1995. – 70 s.
378. Orbay K. Account books of the imperial waqfs (charitable endowments) in the Eastern Mediterranean (15th to 19th centuries) / Kayhan Orbay // Accounting Historians Journal. – 2013. – № 1. – P. 31–50.

379. Orbay K. Financial Development of the Waqfs in Konya and the Agricultural Economy in the Central Anatolia (Late Sixteenth – Early Seventeenth Centuries) / Kayhan Orbay // Journal of the Economic and Social History of the Orient. – 2012. – № 55. – P. 74–116.
380. Orbay K. Structure and Content of the Waqf Account Books as Sources for Ottoman Economic and Institutional History / Kayhan Orbay // Turcica, Revue D'Etudes Turques. – 2007. – № 39. – P. 3–48.
381. Orbay K. The Economic Efficiency of Imperial Waqfs in the Ottoman Empire / Kayhan Orbay // XIV International Economic History Congress. – 2006. – P. 1–15.
382. Orbay K. Vakıfların Bazı Arşiv Kaynakları (Vakfiyeler, Şeriyye Sicilleri, Mühimmeler, Tahrîr Defterleri ve Vakıf Muhasebe Defterleri) / Kayhan Orbay // Vakıflar Dergisi. – 2002. – № 29. – S. 27–41.
383. Osmanlı devleti 1300–1600 / M. Kunt, S. Fanroqhi, H. Yurdaydın, A. Ödekan. – İstanbul : Millet, 2000. – 479 s.
384. Osmanlı Medeniyeti Tarihi / Ekmeleddin İhsanoğlu. – C. 2. – İstanbul : Feza yay, 1999. – 849 s.
385. Osmanlı Padişahları Albümü. – İstanbul : Kaknüs tarih, 2012. – 78 s.
386. Osmanlı Tarihi I. Cilt : Anadolu Selçukluları ve Anadolu Beylikleri Hakkında bir Mukaddime ile Osmanlı Devleti'nin Kuruluşundan İstanbul'un Fethine Kadar. – Ankara : Türk Tarih Kurumu, 2003. – 425 s.
387. Osmanlı Tarihi II. Cilt : İstanbul'un Fethinden Kanunî Sultan Süleyman'ın Ölümüne Kadar. – Ankara : Türk Tarih Kurumu, 1998. – 387 s.
388. Osmanlı Tarihi III. Cilt 2. Kısım: XVI. Yüzyıl Ortalarından XVI. Yüzyıl Sonuna Kadar. – Ankara : Türk Tarih Kurumu, 1995. – 551 s.
389. Osmanlı Tarihi IV. Cilt 1. Kısım: Karlofça Antlaşmasından XVIII. Yüzyılın Sonlarına Kadar. – Ankara : Türk Tarih Kurumu, 1995. – 306 s.

390. Ostapchuk V. Five Documents from Topkapi Palace Archive on the Ottoman Defense of the Black Sea against the Cossacks (1639) / Victor Ostapchuk // *Journal of Turkish Studies*. – 1987. – № 11. – P. 49–104.
391. Özkarcı M. Gaziantep Lala Mustafa Paşa Külliyesi / Mehmet Özkarcı // *Vakıflar dergisi*. – 1995. – № 25. – S. 39–66.
392. Özme A. Ruha (Urfa)'da bir grup şehiriçi hanı / Adil Özme // *Vakıflar Dergisi*. – 2005. – № 29. – S. 287–344.
393. Öztürk N. Ankara'nın Kuruluşunda Vakıfların Rölü / Nazif Öztürk // *Vakıflar dergisi*. – 1988. – № 20. – S. 329–346.
394. Öztürk N. Bayazıtogluları Vakıfları / Nazif Öztürk // *Vakıflar dergisi*. – 1998. – № 26. – S. 45–60.
395. Öztürk N. İslam ve Türk Kültüründe Vakıflar / Nazif Öztürk // *Vakıflar dergisi*. – 2005. – № 29. – S. 7–20.
396. Öztürk N. Koca Mustafa Paşa Vakıfları ve Külliyesi / Nazif Öztürk // *Vakıflar dergisi*. – 2004. – № 28. – S. 7–76.
397. Öztürk N. Yeni Vakıfların Amaç Kavramları Üzerine Bazı Düşünceler / Nazif Öztürk // *Vakıflar dergisi*. – 1998. – № 25. – S. 291–296.
398. Pamuk Ş. Institutional Change and the Longevity of the Ottoman Empire, 1500–1800 [Электронный ресурс] / Şevket Pamuk // *The Journal of Interdisciplinary History*. – 2004. – Режим доступа: <http://www.jstor.org/stable/3656813>.
399. Rautman M. Daily Life in the Byzantine Empire / Marcus Rautman. – Westport ; London : Greenwood Press, 2006. – 349 p.
400. Refik A. Fatih ve Bellini / Ahmed Refik. – İstanbul : Yedipede, 2012. – 81 s.
401. Sahbeq S. Fiqh al-Sunna (Sunni Jurisprudence) / Sayyed Sahbeq. – Vol. 3. – Beirut : Dar al-Fiker, 1998. – P. 263–289.

402. Sahilliođlu H. Ramazan Ođulları'ndan Davut Bey ođlu Mahmut Bey Vakfiyesiyle Fađfur Pařa ođlu Ali Bey Pařa Vakfiyesi / Halil Sahilliođlu // Vakıflar Dergisi. – 1972. – № 10. – S. 136–160.
403. řahin K. Ankara'da Melike Hatun Vakıfları / Kamil řahin // Vakıflar dergisi. – 1991. – № 22. – S. 77–82.
404. řahin K. Ankaralı řeyh İzzeddin Vakıfları ve Ak Medrese (Ogüst Mabedi) // Vakıflar Dergisi. – 2005. – № XXIX. – S. 43–54.
405. Sanjuan A. Till God Inherits the Earth: Islamic Pious Endowments in Al-Andalus (9–15th Centuries) / Alejandro Garcia Sanjuan. – Leiden ; Boston : Brill, 2007. – 549 p.
406. Saricaođlu E. Osmanlı Vakıfları Hakkındaki Tartıřmalar / Esat Saricaođlu // Vakıflar dergisi. – 2007. – № 30. – S. 51–60.
407. Sarıbyık M. İlk Osmanlı Medreseleri [Електронний ресурс] / Mustafa Sarıbyık // Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi. – 2003. – Режим доступу: <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/esosder/article/view/5000067890/>.
408. Sezgin İ. Osmanlı Döneminde Delvine Vakıfları / İbrahim Sezgin // Vakıflar dergisi. – 2011. – № 36. – S. 1–24.
409. Shaw S. J. The Aims and Achievements of Ottoman Rule in the Balkans / Stanford J. Shaw // Slavic review. – 1962. – № 4. – Vol. XXI. – P. 617–622.
410. Singer A. Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem / Amy Singer. – Albany : State University of New York Press, 2002. – 239 p.
411. Singer A. Serving Up Charity: The Ottoman Public Kitchen / Amy Singer // Journal of Interdisciplinary History. – 2005. – № XXXV: 3. – P. 481–500.
412. Singer A. The Ottoman Balkans and the Middle East Compared: How Might This Be Accomplished? / A. Singer ; ed. by E. Ginio, K. Kaser // Ottoman Legacies in the Contemporary Mediterranean The Balkans and the Middle East Compared. – Jerusalem, 2013. – P. 23–40.

413. Songül M. *The Rum Seljuqs. Evolution of a Dynasty* / Mecit Songül. – London : Routledge, 2014. – 207 p.
414. Sonmez S. *Primary education system in Ottoman Empire* / Selami Sonmez // *International Journal of Humanities and Social Science*. – 2003. – Vol. 3. – No. 5. – P. 163–170.
415. Söylemez F. *Riştvanzade Ömer Paşa'nın Besni'deki Vakfı* / Faruk Söylemez. // *Vakıflar dergisi*. – 2013. – № 40. – S. 87–98.
416. Stibbard P. *Understanding the waqf in the world of the trust* / P. Stibbard, D. Russel, B. Bromley // *Trusts and Trystees*. – 2012. – № 8. – P. 785–810.
417. Stoianovich T. *Factors in the Decline of Ottoman Society in the Balkans* / Traian Stoianovich // *Slavic review*. – 1962. – № 4. – Vol. XXI. – P. 623–632.
418. Tarım Zeynep. *İstanbul'dan Hicaz'a surre alayı merasimi* / Zeynep Tarım // *Derin tarih*. – 2012. – № 7. – S. 54–57.
419. Taşan B. *Merzifon'lu Şeyh Abdürrahim Rûmî ve Vakfiyesi* / Berin Taşan // *Vakıflar Dergisi*. – 1981. – № 13. – S. 91–100.
420. Ternon Y. *Empire ottoman: Le déclin, la chute, l'effacement* / Yves Ternon. – Paris : Edition du Félin, 2002. – 575 p.
421. Tetley G. *The Ghaznavid and Seljuq Turcs. Poetry as a Source for Iranian History* / G. Tetley. – London : Routledge, 2009. – 220 p.
422. *The Cambridge History of Turkey (Book 1)* / ed. by K. Fleet. – Cambridge : Cambridge University Press, 2009. – 542 p.
423. *The Ottoman World* / ed. by C. Woodhead. – London : Routledge, 2012. – 560 p.
424. *The Oxford Dictionary of Islam* / ed. John L. Esposito. – Oxford : Oxford University Press, 2004. – 384 p.
425. *The Persian Presence in the Islamic World* / ed. by R. G. Hovannisian, G. Sabagh. – Cambridge : The University Press, 1998. – 273 p.

426. Thomas A. *Interreligious and Intercultural Traditions of Charity* / Adam Thomas // *Charity in Jewish, Christian, and Islamic Traditions* / ed. by Julia R. Lieberman, Michal Jan Rozbicki. – Lanham ; Boulder ; New York ; London : Lexington Books, 2017. – P. 45–65.
427. Tornauw M. *Le Droit musulman, exposé d'après les sources* / M. Nicolas de Tornauw. – Paris : Cotillon, éditeur, libraire du conseil d'état, 1860. – 316 p.
428. Tuncer O. *Anadolu'da Vakıflar ve Bayındırlığa Katkısı* / O. Tuncer // *Vakıflar dergisi*. – 2005. – № 29. – S. 21–26.
429. Uluçam A. *Oltu'da Arslanpaşa Külliyesi* / Abdüsselam Uluçam // *Vakıflar dergisi*. – 1983. – № 17. – S. 93–108.
430. Ünal M. *Osmanlı Müesseseleri Tarihi* / Mehmet Ali Ünal. – Isparta : Fakülte kitabevi, 2013. – 262 s.
431. Ürkmez N. *Şiran Vakıfları* / Naim Ürkmez // *Vakıflar dergisi*. – 2015. – № 44. – S. 73–94.
432. Uzunçarşılı İ. H. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı* / İsmail Hakkı Uzunçarşılı. – Ankara : TTK. Yay, 2014. – 376 s.
433. Valensi L. *Venise et la Sublime Porte: La naissance du despote* / Lucette Valensi. – Paris : Hachette, 1987. – 151 p.
434. Van Berchem M. *La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers califes* / Max van Berchem. – Geneve, 1886. – 75 p.
435. Vucinich W. S. *The Nature of Balkan Society under Ottoman Rule* / Wayne S. Vucinich // *Slavic review*. – 1962. – № 4. – Vol. XXI. – P. 597–616.
436. Yediyıldız B. *Institution du vaqf au XVIIIè siècle en Turquie – étude socio-historique* / Bahaeddin Yediyıldız. – Ankara : Kültür Bakanlığı yayınları, 1985. – 405 p.
437. Yediyıldız B. *İslâm'da vakıf* / Bahaeddin Yediyıldız // *Doğuşundan günümüze Büyük İslâm Tarihi* / Bahaeddin Yediyıldız. – C. 14. – İstanbul : Çağ Yayınları, 1989. – S. 19–68.

438. Yediyıldız B. Türk Kültür Sistemi İçinde Vakfın Yeri [Elektronный ресурс] / Bahaeddin Yediyıldız. – Режим доступа:
<http://yunus.hacettepe.edu.tr/~yyildiz/turkkultursistemiicindevakfinyeri.htm>.
439. Yediyıldız B. Turkish Wakf, or Turkish System of Charities in The Ottoman Era / B. Yediyıldız // The Great Ottoman-Turkish Civilisation / ed. Kemal Çiçek. – C. III. –Ankara : Yeni Türkiye Yayınları, 2000. – P. 763–789.
440. Yediyıldız B. Vakıf İncelemelerinde Metod Araştırmaları / Bahaeddin Yediyıldız // Vakıf Haftası Dergisi. – 1985. – № 2. – S. 16–18.
441. Yediyıldız B. Vakıf Müessesesinin XVIII. Asır Türk Toplumundaki Rolü / Bahaeddin Yediyıldız // Vakıflar dergisi. – 1982. – № 14. – S. 1–28.
442. Yediyıldız B. XVIII. Yüzyılda Türkiye’de Vakıf Müessesesi – Bir Sosyal Tarih İncelemesi / Bahaeddin Yediyıldız. – Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara, 2003. – XVIII +506 s.
443. Yerasimos S. Le Waqf du Defterdar Ebu’l Fazl Efendi et ses Bénéficiaires / Stéphane Yerasimos // Turcica Revue D’Etudes Turques. – 2001. – № 33. – P. 7–33.
444. Yıldız M. Havsa’daki Şehit Mehmed Paşazade Kasım Paşa Vakfı / M. Yıldız // Vakıflar Dergisi. – 2014. – № 21. – S. 97–114.
445. Yılmaz Ö. Osmanlı devleti tarihi / Öztüna Yılmaz. – İstanbul : Ötüken, 2013. – 484 s.
446. Yüksel H. Anadolu Beyliklerinde Vakıflar / Hasan Hüseyin Yüksel // Vakıflar dergisi. – 2007. – № 30. – S. 35–50.
447. Yüksel H. Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü (1585–1683) / Hasan Hüseyin Yüksel. – Sivas, 1998. – 263 s.
448. Yüksel İ. A. Bulgaristan’da Türk Mimari Eserleri / İ. Aydın Yüksel // Vakıflar dergisi. – 1988. – № 20. – S. 467–474.
449. Zengin S. II. Meşhurriette medreseler ve din eğitimi / Salih Zeki Zengin. – Ankara : Akçağ yayınları, 2002. – 192 s.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

В яких опубліковано основні наукові результати дисертації:

1. Макаревич А. Вакф в Османській імперії у світлі турецької історіографії / Антоніна Макаревич // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. – Серія «Історія». – 2017. – № 1 (132). – С. 24–27.
2. Макаревич А. Відображення перських та візантійських соціальних установ в інституті вакфу в Османській імперії / Антоніна Макаревич // Етнічна історія народів Європи : збірник наукових праць. – Вип. 54. – К., 2018. – С. 98–103.
3. Макаревич А. Етнічні особливості вакфу в Османській імперії / Антоніна Макаревич // Етнічна історія народів Європи : збірник наукових праць. – Вип. 49. – К., 2016. – С. 20–26.
4. Макаревич А. Значення імаретів в системі вакфу в Османській імперії в XIV–XVII століттях / Антоніна Макаревич // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – Вип. 45. – Т. 2. – Запоріжжя, 2016. – С. 147–150.
5. Макаревич А. Мусульманська традиція виникнення вакфу / Антоніна Макаревич // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. – Серія «Історія» / за заг. ред. проф. І. С. Зуляка. – Вип. 2. – Ч. 3. – Тернопіль, 2017. – С. 90–94.
6. Макаревич А. Особливості османського вакфу на території Північного Причорномор'я у XVI столітті / Антоніна Макаревич. // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. – Серія «Історія». – 2018. – № 1 (136). – С. 37–40.

В яких засвідчують апробацію матеріалів та додатково відображають наукові результати дисертації:

7. Макаревич А. Вакф в Османській імперії у світлі турецької історіографії / Антоніна Макаревич // XX Сходознавчі читання А. Кримського : тези доповідей міжнародної наукової конференції (м. Київ, Україна, 17–18 червня 2016 року). – Київ, 2016. – С. 13.
8. Макаревич А. Вакф в основі системи благодійності османського суспільства XVI століття / Антоніна Макаревич // Сучасні проблеми світового співтовариства та роль суспільних наук у забезпеченні його розвитку : матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, Україна, 11–12 березня 2016 року). – Одеса : ГО «Причорноморський центр досліджень проблем суспільства», 2016 – С. 29–32.
9. Макаревич А. Вакф у системі соціальної політики в Османській імперії / Антоніна Макаревич // XXI Сходознавчі читання А. Кримського : тези доповідей міжнародної наукової конференції (м. Київ, 17–18 листопада 2017 року). – Київ, 2017. – С. 28–29.
10. Макаревич А. Вакф, як метод ісламізації новозавойованих земель в Османській імперії в XIV-XVII ст. / Антоніна Макаревич // «Перспективи розвитку сучасної науки» : матеріали наукової конференції (м. Харків, 4–5 грудня 2015 року). — Херсон : Видавничий дім «Гельветика», 2015. – С. 86–88.
11. Макаревич А. Вакфи як елемент соціальної політики в Османській імперії / Антоніна Макаревич. // Молодий вчений. – 2017. – №3. – С. 184–188.
12. Макаревич А. Вплив вакфів на розвиток системи навчальних закладів в Османській імперії / Антоніна Макаревич // Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього : матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 24–25 березня

- 2017 року). – Львів : ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2017. – С. 88–91.
13. Макаревич А. С. «Мусульманська» теорія походження вакфів / А. С. Макаревич // Сучасні тенденції в історії, соціології, політології та філософії: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 23–24 вересня 2016 року). – Львів : ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2016. – С. 60–63.
 14. Макаревич А. С. Процедура заснування вакфу в Османській імперії / А. С. Макаревич // «UChoice: 4P» Ukrainian Choice: Public Policy, Politics, Psychology : матеріали II міждисциплінарної науково-практичної конференції (м. Одеса, 8 жовтня 2016 року) / за заг. ред. Д. В. Яковлева. – Одеса : Нац. ун-т «Одеська юридична академія», 2016. – С. 156–158.

Відомості про апробацію дослідження.

Брала участь у 8 наукових конференціях: Наукова конференція «Перспективи розвитку сучасної науки» (м. Харків, Україна, 04–05 грудня 2015 року); Міжнародна науково-практична конференція «Сучасні проблеми світового співтовариства та роль суспільних наук у забезпеченні його розвитку» (м. Одеса, Україна, 11–12 березня 2016 року); Міжнародна наукова конференція «XX Сходознавчі читання А. Кримського. До 145-річчя А.Ю. Кримського та 25-ї річниці Інституту сходознавства ім. А.Ю. Кримського» (м. Київ, Україна, 17–18 червня 2016 р.); II міждисциплінарна науково-практична конференція «UChoice: 4P» Ukrainian Choice: Public Policy, Politics, Psychology» (м. Одеса, 8 жовтня 2016 року); Міжнародна науково-практична конференція «Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього» (м. Львів, 24–25 березня 2017 року); Міжнародна наукова конференція «XXI Сходознавчі читання А. Кримського» (м. Київ, 17–18 листопада 2017 року); Міжнародна науково-практична конференція «Сучасні тенденції в історії, соціології,

політології та філософії» (м. Львів 23–24 вересня 2016 року); Міжнародна наукова конференція до 70-річчя заснування кафедри історії стародавнього світу та середніх віків історичного факультету КНУ імені Тараса Шевченка «Суспільства давньої, середньовічної і ранньомодерної доби та їх цивілізаційна спадщина» (м. Київ, 01 грудня 2017 року).

СЛОВНИК ПОНЯТЬ І ТЕРМІНІВ

Аваріз – надзвичайні податки, якими обкладалася реая у випадках крайньої потреби.

Акче – срібна монета, головна грошова одиниця для грошових підрахунків в Османській імперії.

Ахир – сарай, хлів, стайня.

Аят – окремий вірш Корану.

Бевваб – двірник, прибиральник.

Бейлік – округа чи князівство, керовані беєм.

Бімарістан, бімархане, тімархане – лікарня для душевнохворих.

Вакиф – засновник вакфу.

Вакф – благодійна установа, заснована відповідно до ісламських законів живим чоловіком або жінкою для надання послуг соціального призначення на необмежений термін.

Вакф «аль-аглі» – вакф, який створювали на користь засновника та його нащадків для забезпечення їхніх потреб протягом життя, а після їхньої смерті використовувався на побожні чи благодійні потреби.

Вакф «аль-хайрі» – вакф, який утворювали з побожною та/або благодійною метою.

Вакфіє, або вакф-наме – фундаційна грамота від імені засновника вакфу, в якій записувалися усі умови функціонування інституції: склад, джерела фінансування, статті видатків, управління, права засновника та його спадкоємців, спеціальні умови.

Везір – міністр султана і член імператорської ради.

Гадіс – писана традиція висловлювань і вчинків пророка Мугаммада.

Гарач – подушний податок з немусульман.

Гатіб – людина, яка читає хутбу в мечеті.

Данішменд – випускник медресе.

Дарюссааде-агаси – голова чорних євнухів палацу.

Дарюшшифа – лікарня.

Девшірме – набір християнських дітей для навчання на посади службовців палацу, адміністрації чи військового корпусу капикулу; юнак, призваний за таким набором.

Дервіші – мусульманські мандрівні ченці, які займалися жебракуванням, дотримувалися аскетичного способу життя.

Дервішські ордени – корпорації або братства дервішів.

Дерсхане – кімната для занять в освітніх закладах.

Дефтердар – скарбник, голова імперської скарбниці.

Діван-і-гюмаюн – імперська рада, рада великого везіра і центральний орган османського уряду.

Джерраг – хірург.

Джиз'я – подушний податок з немусульман.

Джюзхан – людина, яка читає частини Корану, або учень, який вчиться читати Коран.

Дьонюм акчесі – поземельний податок.

Екмекчі – хлібороб.

Ет хамали – носій м'яса.

Завіє – спеціальна церемоніальна кімната дервішів; оселя для дервішів і подорожніх.

Закят – обов'язкова щорічна виплата відсотка з доходу на користь нужденних, один з п'яти стовпів ісламу.

Зеамет – військовий лен зі щорічним прибутком від 20 тис. акче до 100 тис. акче.

Зерде – солодка страва, схожа на рисове желе з додаванням шафрану і цукру.

Зірва – солодка страва з інжиру, кураги, родзинок і цукру.

Іджма – узгоджена, спільна думка богословів з релігійних, правових, побутових питань, про які не йдеться у Корані та Сунні.

Імарет – їдальня для бідних, нужденних, подорожніх, учнів і вчителів медресе, суфіїв, купців, яка утримувалась коштом вакфу.

Йолдаш (від тур. йол – «шлях») – одне зі звернень до яничар у яничарському корпусі; означає «друг, із яким ділиш шлях».

Каді – суддя, який чинив правосуддя за шаріатом і кануном.

Канун – світський закон або закони, які видавались султанами і не входили до шаріату.

Канун-наме – кодекс законів; збірка султанських законодавчих актів, що не стосувалися шаріату.

Катіб – секретар, писар.

Кеггал – окуліст.

Кервансарай – великий хан (див. хан), побудований для перепочинку і ночівлі караванів на торгових шляхах.

Кизлар-агаси – голова чорних євнухів палацу.

Коран – головна священна книга мусульман.

Кюлліє – великі вакуфні комплекси у складі кількох закладів.

Мазгаб – правова школа ісламу, яка займалась адаптацією коранічних норм до умов життя.

Медресе – вищий заклад ісламської освіти.

Мезре'а – землі, які знаходилися поблизу сіл і також оброблялися; часто дохід із таких земель належав тімарам і зеаметам.

Месджід – споруда, призначена для колективної молитви мусульман.

Мечеть – релігійна культова споруда мусульман, у якій відбуваються богослужіння і виголошуються проповіді.

Мінарет – башта при мечеті, з якої мюедзін закликає вірян до намазу.

Мінбар – у мечеті кафедра зі сходинок, з якої читають Коран і виголошують проповіді.

Муарріф – перекладач, тлумач.

Мувахід – людина, яка вірить, що Аллаг єдиний бог.

Муїд – помічник учителя.

Мюдерріс – головний викладач та керуючий у медресе.

Мюедзін – людина, яка читає езан (заклик на молитву).

Мюльк – повна власність.

Мюльк-наме – дарча грамота султана на право володіння землею або іншим майном.

Мютевеллі – головний попечитель вакфу, якого найчастіше призначав засновник (вакиф).

Накіб – помічник шейха в імаретах.

Назір – наглядач за справами вакфу.

Намаз – обов'язкова п'ятиразова молитва в ісламі.

Орфанотрофи – керівники благодійних закладів у Візантійській імперії.

Реайя – підданий Османської імперії, який сплачував податки, окремий стан від правлячого військового класу.

Ресм-і чіфт – земельний податок, який збирали на користь землевласника з рейятів-мусульман.

Садака – бажана безкорислива допомога в мусульманстві, яка здійснюється на додачу до закяту.

Санджак – головна адміністративна одиниця в Османській імперії, яка керувалася санджакбеєм, підрозділом бейлербеїліка.

Санджакбей – управитель санджаку.

Сиб'ян мектебі – заклад початкової освіти.

Сунізм – один з напрямів ісламу, послідовники якого визнають святість не лише Корану, а й Сунни.

Сунна – святий переказ ісламу, що складається з висловів Мугаммада та оповідей про його діяння. Сунна пояснює і доповнює Коран і є другою після нього основою мусульманського права.

Суфізм – містична течія ісламу, послідовники якої дотримуються переконання, що людина має прагнути до возз'єднання з Богом через різноманітні практики.

Суфії – ченці в ісламі, які займалися філософською та поетичною діяльністю.

Табіб – лікар.

Табхане – гостинний двір.

Темлік – пожалування власності султаном.

Тип медресе – медична школа.

Тімар – пожалування за воєнну службу зі щорічним прибутком до 20 000 акче.

Умма – мусульманська громада.

Ушр – натуральний або грошовий податок, який ішов на потреби громади.

Ферраш – служитель, робітник.

Фікг – мусульманське правознавство, що ґрунтується на Корані, Сунні, іджмі, використовує принцип аналогії.

Фодла – вид хліба з висівкового борошна, який подавали в імаретах для бідних.

Хазіне – імперська скарбниця.

Хамам – лазня; найчастіше – великий лазневий комплекс, який складався з трьох приміщень, призначався для окремого відвідування чоловіками і жінками.

Хан – будівля, призначена для ночівлі подорожніх у поселенні або над дорогою.

Хасс – жалувані за ведення служби землі найвищим чиновникам в імперії (везірам, бейлербеям, санджакбеям) з доходом від 100 тис. акче щорічно.

Чешме – фонтан з питною водою.

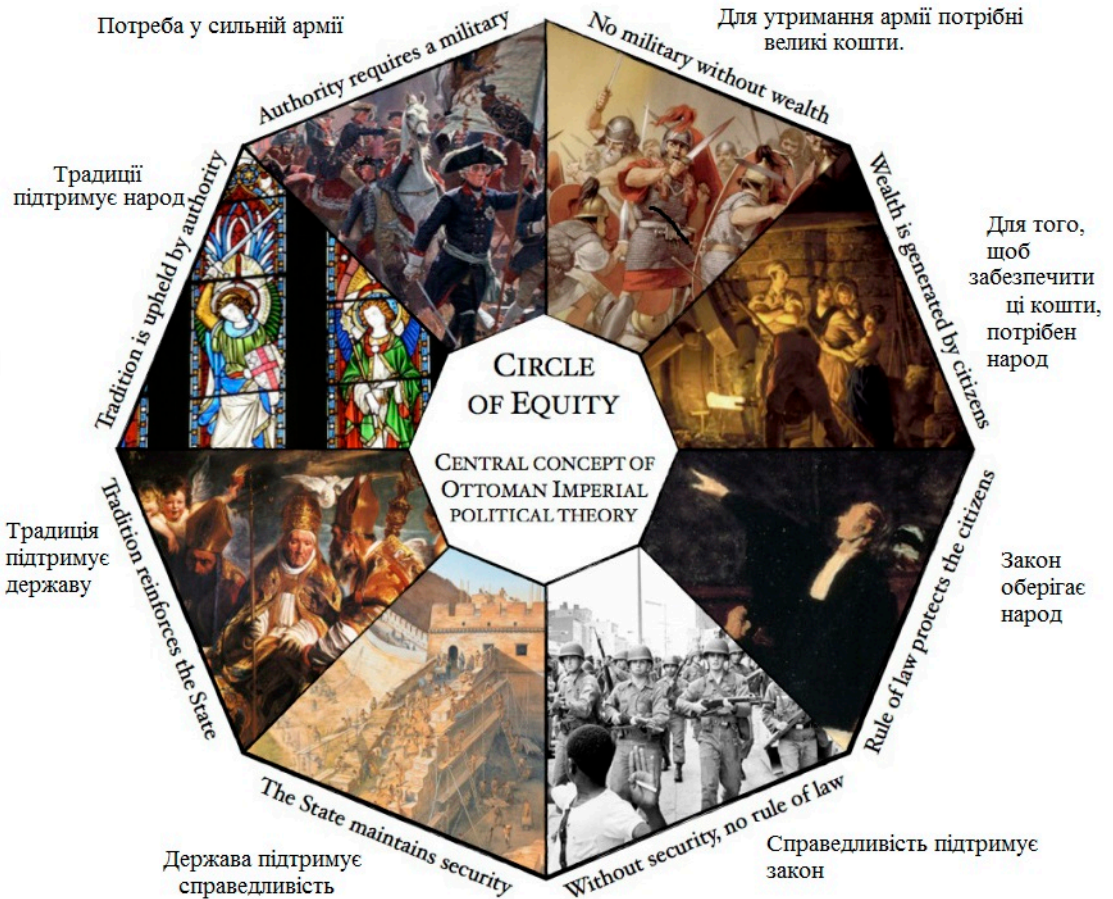
Шагада – перший стовп віри в ісламі, свідчення віри в єдиного бога Аллага та Пророка Мугаммада.

Шаріат – зведення норм мусульманського права, моралі, релігійних приписів і ритуалів, яке охоплює всі сторони життя мусульманина.

Шиїзм – один з двох основних напрямів ісламу, прихильники якого визнають Коран, але не визнають Сунну.

Яничари – постійний піхотний корпус, що поповнювався наборами девшірме й утримувався коштом імперської скарбниці.

«Коло справедливості»¹



¹ Зображення з сайта: <https://thisroughbeast.wordpress.com/2014/03/30/circle-of-equity-ottoman-imperial-rule/>.