

ПОЛОЖЕНИЕ ЗИММИ И КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОЙ ПАТРИАРХИИ В ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ XV–XVI вв.

Проблема исламско-христианского диалога, столь актуальная в наши дни, зародилась почти четырнадцать столетий назад. В период средневековья сложилась и закрепилась дошедшая до нас идея исторического противоборства ислама и христианства. С позиций военно-политической и религиозной конфронтации оценивались в историографии и завоевания турок-османов и падение Константинополя 29 мая 1453 г. Это на столетия определило парадигму развития христианского мира, но в особенности социокультурную эволюцию народов Балканского полуострова, ставшего важной и неоднозначной по последствиям контактной зоной цивилизационного обмена между Востоком и Западом.

Примеры неоднозначного и не однолинейного отношения европейцев к османам и вероучению мусульман содержат источники XV–XVI вв., свидетельствующие о значительном числе поклонников турок-османов, особенно среди угнетенной и эксплуатируемой части населения Балкан, Венгрии, Западной Европы, России и Магриба. Туркофильство и идеализация османских порядков (например: Г. Розенплют, И.С. Пересветов, Т. Кампанелла, Ф. Альбергати, Л. Цукколо, Ибн Абу Динар и др.) породили мифы о веротерпимости, о народолюбии турок, о “крестьянской правде” османских султанов и сановников. Все это хорошо показано в работе Н.А. Иванова, который справедливо отметил, что только “на рубеже XVI–XVII вв. рухнул миф о крестьянской идиллии под харизматической властью дома Османов”¹.

Решение данной проблемы требует изучения всей совокупности и многообразия исламо-христианских контактов. В этом ряду исследований важное место занимает вопрос о положении завоеванных христиан – зимми – и роли Константинопольской патриархии в механизме османской системы управления, вопрос, имеющий значительный “разброс” мнений о роли и характере политики Константинопольской патриархии в отношении христианских народов, о ее туркофильстве, о статусе православного миллета и т.д.

Изучением указанных вопросов занимались многие ученые, в силу чего мы не можем согласиться с утверждением историка из Праги З. Весела о том, что “до сих пор нет исследований, в которых бы прослеживалось положение церкви в рамках османского государства и его феодальной структуры...”². В то же время автор совершенно прав, говоря, что обращение к такому принципиальному вопросу “сейчас, когда разработана лишь незначительная часть существующих источников”, можно рассматривать только “как призыв к дальнейшему исследованию проблемы”³.

¹ Иванов Н.А. Османское завоевание арабских стран. 1516–1574. Изд. 2-е, доп. М., 2001. С. 242–244, 251, 257.

² Весела З.К. К вопросу о положении христианской церкви в османском государстве // Османская империя. Государственная власть и социально-политическая структура. М., 1990. С. 118.

³ Там же.

Задачей нашей статьи является очередная попытка дать краткую характеристику положения православной паствы (миллета) и церкви в османском государстве, определить место и роль Константинопольской патриархии в системе управления мирянами, выяснить юридическое положение христиан в европейских (балканских) владениях Османской империи в XV–XVI вв.

Расширение границ мусульманского государства на Балканах, как известно, приводило к ликвидации местных православных автокефалий и подпадению все новых территорий под власть Константинопольских (Вселенских) патриархов, которые стремились к уничтожению национальных церквей, заботясь о сохранении и расширении своего господства над православной паствой. Данный фактор сыграл далеко не последнюю роль в последующем вхождении Константинопольской патриархии в административный организм Высокой Порты.

Таким образом, еще задолго до падения Византии сфера влияния Константинопольской патриархии стала возрастать одновременно с османскими завоеваниями. Одну из причин подобного симбиоза следует искать, по-видимому, в зависимости патриархии в 40–60-х годах XIV в. (это и время начала активной экспансии турок на Балканах) от светской власти Византийской империи (положение духовного владыки было довольно шатким): главным желанием патриархов было сохранение своего веса в клерикальном мире, а завоевания османов представляли для этого прекрасную возможность. Не случайно протурецки настроенные элементы византийского общества (Алексей Макремволит, Лука Нотара и др.) готовы были признать власть мусульманских завоевателей⁴.

Исследователи по-разному оценивают роль Геннадия (в миру – Георгия) Схолария – одного из главных представителей антиуниатского и протурецкого направления среди православных кругов Константинополя. Основываясь на материалах и выводах немецких историков, К. Маркс характеризовал деятельность Схолария как политику “предательского фанатизма”⁵. Диаметрально противоположную оценку деятельности Схолария дает английский византинист Стивен Рансимен, считающий, что после падения Константинополя “только Схоларий... был призван сыграть конструктивную роль в создании нового мира, в объединении своего народа вокруг церкви и устройства патриаршего двора...”⁶. При всех несомненных достоинствах труда С. Рансимена, считаем, что ученый переоценивает особую заботу султана Мехмеда II “о благосостоянии церкви”, который вместе со своим “другом Схоларием” разработал “новый свод законов для греческого миллета”⁷.

Вероятность совместной работы над сводом законов для христиан вполне допустима и возражений не вызывает. Что же касается особой заботы султана о православной церкви, то С. Рансимен сам же отмечает: “В целом это были условия, которые мусульмане *обычно* (курсив наш. – С.М.) предписывали завоеванным христианским общинам”⁸. “Особая забота” Мехмеда

⁴ Удалыцова З.В. Борьба византийских партий на Флорентийском соборе и роль Виссариона Никейского в заключении унии // ВВ. 1950. Т. 3; Она же. Предательская политика феодальной знати Византии в период турецкого завоевания // ВВ. 1953. Т. 7.

⁵ Архив Маркса и Энгельса. Т. VI. М., 1939. С. 207.

⁶ Рансимен С. Падение Константинополя в 1453 г. М., 1983. С. 165.

⁷ Там же. С. 138, 139, 142.

⁸ Там же. С. 140.

Фатиха о православной церкви объясняется, на наш взгляд, осознанием трудности, а то и невозможности управлять иноверным населением без сохранения некоторых прежних византийских институтов. По словам Бенедикта Курипешича (1530), который входил в состав посольства короля Фердинанда I в Османскую империю, турки сами признавали, что не смогли бы подчинить балканские народы, если бы не разрешили им сохранить свою религию: "...султан оставил веру... лишь бы они обрабатывали землю. Также позволил им сохранить священников, церкви и другие свои порядки"⁹.

Таким образом, желание нормализовать хозяйственную и административную жизнь в захваченных землях вынуждало османов проводить достаточно гибкую политику, что нашло свое выражение в известном покровительстве восточноправославной церкви и ее институтам. Предпосылки и условия такого решения проблемы османскими властями сложились еще в конце XIV – начале XV в., т.е. еще до завоевания Константинополя¹⁰.

Существовали, разумеется, и иные причины сохранения и/или заимствования прежних структур, позволявших управлять огромным многоконфессиональным и полиэтническим государством. Одним из таких социально-политических институтов были миллеты – конфессиональные общины, не дифференцированные по этническому признаку, хотя та или иная этническая группа могла входить в тот или иной миллет.

Ислам, пришедший на Балканы извне и лишенный глубоких корней в местном обществе, не мог на равных соперничать с конфессиями, которые утвердились здесь значительно раньше. Объективная оценка конфессиональной ситуации привела к тому, что в конце XV в. в Османской империи было дозволено существование трех инорелигиозных общин: православной, армяно-грегорианской и иудейской. Христианское население империи объединялось в так называемую "ромейскую общину", или "рум-миллети". В учрежденных общинах османы осуществляли управление подданными – зимми – в соответствии с предписаниями Корана и шариата.

Согласно исламской концепции, термин "зимми" фиксировал юридический статус немусульманских общин – "людей Писания", т.е. христиан и евреев, живущих под "покровительством" мусульманского государства. Как отмечает Бат-Йеор, многие положения, касающиеся зимми были созданы самой православной церковью – она явилась "истинным творцом будущей зимма. Кодекс Феодосия II (438) и кодекс Юстиниана (534) представляли собой гармоничную и хорошо организованную юридическую систему, оправдывавшую преследования язычников, еретиков и евреев на всей территории" Византии¹¹.

Османские завоеватели творчески позаимствовали многие из этих положений, касающихся зимми, приведя их в соответствие с предписаниями Корана, шариата и хадисов, добавив подушный налог – джизью и харадж¹², плата которого должна была гарантировать протекцию зимми.

⁹ Немски и австрийски пътеписи за Балканите XV–XVI в. София, 1979. С. 143.

¹⁰ Ломизе Е.М. К вопросу о раннеосманской религиозной политике в отношении христиан на завоеванных землях // Славяне и их соседи. Вып. 4. М., 1992. С. 11–20.

¹¹ Бат-Йеор. Зимми. Евреи и христиане под властью ислама. Иерусалим, 1991. С. 92, 127–129.

¹² Подобный поземельный налог уже существовал в Византии накануне османского завоевания. В Османской империи харадж иногда объединялся с джизьей.

Священной книгой мусульман устанавливалось, что первоначально весь род человеческий был одной религиозной общиной (2:209; 10:2)¹³, но когда было дано “Писание”, тогда возникла религиозная ненависть, и люди “разошлись” по разным общинам, для каждой из которых Господь установил особые порядки (22:66), причем мусульманская община (умма), разумеется, объявлялась самой лучшей (3:100; 3:106). Это означало, что “неверный” (инаковерующий) никогда не может властвовать над мусульманами. Отстранение зимми от исполнения общественных обязанностей также основывалось на нескольких аятах Корана (3:27, 113, 5:56) и на хадисах.

Исследуя проблему межконфессиональных отношений, нельзя не согласиться с Бат-Йеор, заметившей: “Ирония истории состоит в том, что на территориях, подпадавших под власть ислама, ислам оказался способен использовать для разрушения восточного христианства ту самую систему подавления, которую создала и довела до совершенства византийская церковь. Вводя антиеврейское законодательство, отцы церкви – бессознательные агенты истории – готовили почву для разрушения восточного христианства. И точно так же, как церковь доказывала превосходство своей догмы, унижая иудаизм, так и ислам в свою очередь утверждал свое собственное превосходство, унижая церковь”¹⁴.

Вместе с тем следует заметить, что в XV–XVI вв. положение зимми в Османской империи было несколько лучше, нежели в других мусульманских государствах. Одной из главных причин большей терпимости османов к зимми служит, на наш взгляд, тот факт, что являясь субъектами налогообложения (вспомним знаменитое “рая – казна падишаха”), которых в любое время можно было принудить выполнять ангарии, зимми снабжали своих завоевателей средствами и ресурсами, усиливая тем самым мощь османского общества и содействуя дальнейшей экспансии турок. В османской армии было много христиан с Балканского полуострова – славянская речь звучала в большей части армии¹⁵. Славянский язык в XVI в. был разговорной речью султанского двора и янычарского войска, на греческом языке говорило большинство жителей Стамбула и других старых византийских городов. А.Е. Крымский даже считал возможным говорить об Османской империи XV–XVI вв. как о “государстве славянском, только с религией мусульманской”¹⁶.

После взятия Константинополя Мехмед II повелел уточнить религиозно-мировоззренческие основы официальной доктрины Порты и приступить к составлению обновленной османской “редакции” шариата. Как отмечает Н.А. Иванов, это нашло отражение в труде богослова Мехмеда ибн Фирмурзы, или муллы Хюсрева, “Дурар аль-хуккам” (“Жемчужины правителей”, 1470 г.) и в фундаментальной работе Ибрахима аль-Халеби “Мультака аль-абхур” (“Слияние морей”, 1517). В более практической плоскости новая трактовка шариата была закреплена в султанских канун-наме Баязида II (1481–1512) и Сулеймана Великолепного (1520–1566), а также в трудах

¹³ Здесь и ниже ссылки даются на Коран. Первая цифра означает номер суры, вторая – стиха (аята). Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. М., 1963.

¹⁴ Там же. С. 128.

¹⁵ Бартольд В.В. Халиф и султан // Сочинения. Т. VI. М., 1966. С. 61.

¹⁶ Крымский А. История Турции и ее литературы. От расцвета до начала упадка. М., 1910. С. 125–127.

шейх-уль-ислама Абу-с-Сууда эфенди, занимавшего свой пост в 1544–1574 гг.¹⁷

Таким образом, многие византийские законы, прежде действовавшие при иной системе ценностей, перешли в исламское законодательство, а Константинопольские патриархи, получившие название “миллет-баши”, стали выразителями интересов прежде всего зажиточной части греческого населения Порты и посредниками между христианской райей (зимми) и султанами. Кажущаяся полная несовместимость господствующей идеологии – ислама – и христианства не помешала патриархии войти в механизм османского государства и постепенно превратиться в орудие государственной политики завоевателей¹⁸.

Вопрос о правах и обязанностях патриархов и церковного клира в XV–XVI столетиях во многом остается неясен из-за отсутствия документальных свидетельств о какой-либо юридической их фиксации. В частности, не доказано, регулировались ли они уже Мехмедом II или же существовал другой не дошедший до нас правовой акт? С. Рансимен придерживается иного мнения, хотя сам же отмечает отсутствие подобного документа¹⁹. Однако очевидно, что именно при Мехмеде II были заложены основы того статуса Константинопольской патриархии, который нашел отражение в дошедших до нас султанских бератах более позднего времени²⁰. Посредством этих бератов, без которых патриархи и митрополиты не могли вступать в должность, подтверждалось верховенство власти султанов над церковью. Специальные документы уведомяли местные османские власти о новоназначенных христианских иерархах. О нарушениях ими порядка при исполнении служебных обязанностей местные власти со своей стороны извещали визирей Высокой Порты, которые отправляли свои предписания уже в патриархию. Иногда православное духовенство согласовывало свои действия непосредственно с местными османскими властями или прямо в столице империи – Стамбуле²¹.

Такая зависимость высшего клира от султанов часто использовалась в корыстных целях и приводила к коррупции в самой церкви, что открывало широкие возможности для вмешательства Порты в выборы христианских патриархов. С начала 70-х годов XV в. Порта наживается на частой смене патриархов, взимая с них деньги за возведение во Вселенские патриархи – так называемый пескезий (пешкеш). Начиная с Геннадия Схолария (1454–1456) и кончая Матфеем II (1593–1602) патриархи сменялись 37 раз²². Иногда это было продиктовано интересами империи, иногда личными (карманными) интересами высших чиновников, иногда к помощи Порты прибегали сами представители противоборствующих группировок высшего грече-

¹⁷ Иванов Н.А. Указ. соч. С. 243.

¹⁸ Маркова З. Българското църковно-национално движение до Кримската война. София, 1976. С. 17.

¹⁹ Рансимен С. Указ. соч. С. 138–139.

²⁰ Подробнее см.: Ломизе Е.М. Становление политики Мехмета II в отношении христиан (православных и католиков) после падения Константинополя (1453) // Славяне и их соседи. Вып. 4. М., 1992. С. 20–30.

²¹ Опис турски документи за църковно-националната борба на българския народ и за християнските църкви в Османската империя XV–XX век. София, 1971. С. 55.

²² Лебедев А. История греко-восточной церкви под властью турок. От падения Константинополя (в 1453 г.) до настоящего времени. Т. 1. Сергиев Посад, 1896. С. 243, 303.

ского клира. Кроме того, османские власти часто нарушали иммунитетные права Константинопольской патриархии, согласно которым османские судебные органы не могли арестовывать и судить церковных служителей без согласия вышестоящего религиозного иерарха. Разорению и насилию подвергались монастыри и монахи. Хотя в Коране и говорилось о том, что “скиты, и церкви, и места молитвы” находятся под защитой Аллаха (22:41), однако турки-османы часто нарушали коранические предписания о неприкосновенности христианских культовых сооружений. Поэтому внутренняя автономия церкви, как и автономия религиозной жизни христиан, выглядела весьма относительной.

Патриархи представляли османскому фиску сведения о численности христиан для обложения их государственными налогами. В то же время Константинопольская патриархия собирала с православной паствы налог (“владычину”) в пользу христианского духовенства. Так как значительная часть собранных доходов поступала в различной форме в имперскую казну, султаны были заинтересованы в содействии фискальной деятельности патриархии, для чего предоставляли в распоряжение церковных налоговосборщиков отряды янычар²³.

В этих условиях и при сложившемся механизме управления положение балканских христиан православного вероисповедания было весьма сложным ввиду одновременного действия сразу нескольких несовпадающих и даже входящих в противоречие официальных правовых систем и норм обычного права. К таковым относятся: мусульманское религиозное право (Коран, шариат и хадисы), светское османское законодательство (канун-наме, ферманы, бераты), обычное право мусульман (адаты), христианское каноническое право (предписания священных книг, решения Вселенских и поместных соборов) и, кроме того, ряд унаследованных византийских и балканских государственных законов, регулировавших некоторые церковные отношения и придававших обязательный характер тем или иным канонам, и наконец, ограниченное сферой православной общины (сельской и городской) обычное право христианских народов (греков, болгар, сербов и т.д.).

Пределы компетенции указанных видов законодательства не всегда были четко очерчены, и христиане в случае возникновения спорных вопросов оказывались перед необходимостью выбора (что далеко не всегда означало свободу выбора в каждом конкретном случае) между различными судебными инстанциями. Многое зависело от характера тяжбы. Христианам следовало обратиться либо в кадийский суд (судопроизводство осуществлялось на основании государственных законоположений – канун-наме, которые обосновывались Кораном, шариатом и хадисами), либо в церковный православный суд (который руководствовался каноническим церковным правом, причем компетенция его простиралась в основном на область частного права), либо к представителям (старейшинам) своей общины, разбиравшим обыденные гражданские дела в соответствии с нормами обычного права. Разумеется, речь идет лишь о теоретической возможности свободы выбора рассмотрения дел в той или иной судебной инстанции, тогда как фактически большинство дел разбиралось кадиями и состоявшими при них муфтиями, утверждавшими решение кадия, если оно не противоречило установлениям ислама.

²³ Маркова З. Указ. соч. С. 21.

Объясняется это тем, что система христианского “самоуправления” находилась под контролем кадиев, вмешательство которых в жизнь зимми носило двойственный характер. Выполняя волю государства, кадии выступали как притеснители завоеванных народов в условиях этноконфессиональной дискриминации. В то же время, согласно канун-наме, кадии были обязаны защищать зимми от произвола со стороны государственных чиновников, спахивей, янычар и т.д., но защита эта (постановление суда) должна была соответствовать нормам шариата (решение кадия вступало в силу только после положительной фетвы муфтия), что предопределяло неравноправное положение христианской общины и отдельных ее представителей в их взаимоотношениях с мусульманами, с представителями государственных институтов Османской империи. Такой механизм конфессионально-юридической “автономии” христиан создавал предпосылки для размежевания мусульман и христиан, для отождествления (на уровне обыденного сознания) категорий этнической и религиозной принадлежности.

Постепенно сложилась своеобразная система иерархического соподчинения этих одновременно действовавших видов законодательства. Легко заметить, что Коран и шариат занимали в этой системе ведущее положение. Даже государственные законодательные акты, издававшиеся от случая к случаю, обретали необходимую юридическую непротиворечивость лишь потому, что приводились в соответствие с предписаниями Корана и шариата. Столь же очевидно ограниченное, подчиненное положение, которое было отведено в этой системе каноническому церковному и обычному праву христиан-зимми.

Почему же оказались необходимы эти подчиненные “второстепенные” звенья правовой системы, сложившейся на захваченной османами территории? Хотя Коран и шариат являлись в Османской империи господствующим законодательством, оно было неприменимо ко многим сторонам повседневной жизни инаковерующих, в основном к сфере семейно-брачных и связанных с ними наследственных отношений. Вследствие этого в тех случаях, когда это было возможно, продолжали действовать каноническое право восточно-православной церкви и обычное право христианских народов. Попутно отметим, что шариат, несмотря на исключительное многообразие охватываемых им вопросов, не может претендовать на универсальность. Объективное признание этого содержится в нем самом – мы имеем в виду категорию “урф”. К ней относятся все местные правовые нормы, применение которых допускается шариатом постольку, поскольку они не противоречат ему. К этому разряду относились прежде всего разнообразные местные обычаи, адаты, обычное некодифицированное право различных этнических групп и мусульман и немусульман. Очевидно, под эту категорию подпадало и обычное право христиан. Более того, поскольку православное население, согласно вероучению мусульман, относилось к зимми, оно приобретало тем самым возможность сохранения своего канонического церковного права.

Таким образом, шариатское право содержало формальные основания для включения в его систему каких-то локальных норм, отражающих местные особенности и занимающих в общей системе права контролируемое, подчиненное, ограниченное положение.

Думается, излишне говорить о том, что в условиях религиозной дискриминации христиане имели веские основания остерегаться разбора дел кади-

ями. Если только дело можно было решить на основании своего обычного права, то христиане нередко воздерживались и от обращения в митрополичьи или епископальные суды.

Исходя из вышеизложенного, следует признать справедливым мнение К. Маркса о том, что “система господства духовенства над христианами православного вероисповедания в Турции и все их общество имеет своим краеугольным камнем подчинение райи Корану, который, со своей стороны, относясь к ней как к неверным, то есть как к отдельной нации в религиозном смысле, санкционирует соединение духовной и светской власти в руках их священников”²⁴. Вывод этот, сделанный применительно к XIX в., во-первых – в значительной мере характеризует положение христиан в Османской империи XV–XVI вв., а во-вторых – свидетельствует о значении и роли Константинопольской патриархии в османской системе управления христианскими народами.

Сама же система османского государственного управления представляла собой своеобразную систему баланса социально-политических сил и применялась почти на всех ее уровнях. Эффективность системы заключалась в том, что Порта осуществляла руководство империей одновременно по нескольким направлениям. Включение мусульманских богословов – улемов – в государственный аппарат показывает роль ислама как важного фактора духовного единения империи. Этому вопросу султаны уделяли большое внимание. Через административный аппарат улемы во главе с шейх-уль-исламом (с 1424 г.) регулировали жизнь империи на основе Корана и шариата, присвоив себе функции интерпретаторов²⁵ и исполнителей мусульманских законов, призванных руководить общиной единоверцев.

²⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 10. С. 168.

²⁵ Теоретически в исламе отсутствуют официальные посредники между богом и человеком.