

ХОШЕВ Андрей Юрьевич — кандидат технических наук, преподаватель Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. св. равноапостольных Кирилла и Мефодия (115035, Россия, г. Москва, ул. Пятницкая, 4/2, стр. 5; akhoshev@list.ru)

ЭТНАРХИЯ: ТИПОЛОГИЯ СВЕТСКОЙ ВЛАСТИ ДУХОВЕНСТВА В ИСТОРИИ ВОСТОЧНОЙ ЦЕРКВИ

Аннотация. Наряду с Западной церковью, где теократическая форма правления исторически представлена в виде папства и обрела богословское осмысление в теории «двух мечей», в православной и древней Восточной церквях элементы теократии также получили некоторое распространение в виде этнархии — совмещения духовной и гражданской власти духовенства в автономных христианских общинах, проживавших в условиях иноверного господства. Данная практика носила вынужденный характер, и, в отличие от папства, христианский Восток никогда не претендовал на ее специальное обоснование, что, впрочем, не умаляет ее значения в истории. Статья посвящена анализу правовых источников и исторических оснований этнархии, а также роли этого феномена в истории восточного христианства.

Ключевые слова: этнархия, этнарх, самоуправление религиозных меньшинств, византийское право, исламское право, Османская империя, Кипр, Черногория

Прецеденты совмещения в одном лице высшей государственной и церковной власти прослеживаются на Востоке и в Новой, и в Новейшей истории: в Черногории до 1852 г., а также в истории Кипрской Республики, создателем и первым президентом которой в 1960—1977 гг. являлся председатель Кипрской православной церкви архиепископ Макариос III (Мускос). Каноничность положения Макариоса III была в 1972 г. оспорена иерархами, предпринявшими неудачную попытку его низложения, но не была опровергнута поместными православными церквями, поддержавшими Макариоса III на Великом и Чрезвычайном соборе, созванном в Никосии 5—6 июля 1973 г. Эти примеры стали продолжением или символом давних традиций.

Кипрская православная церковь обрела автокефалию еще в 431 г., а ее архиепископы с VII в. выступали в качестве представителей православного населения острова перед сменявшимися оккупантами, начиная с арабов и кончая англичанами. В 1754 г. община обрела статус отдельного миллета, причем архиепископ управлял островом и пользовался правом сбора налогов не только со своей паствы, но и с турок, которые в 1804 г. даже подняли против него бунт [Vanezis 1974: 17–18]. Политический вес позволил архиепископам в XX в. стать лидерами в борьбе за самоопределение острова: в 1948 г. Синод Кипрской церкви учредил Совет этнархии во главе с Макариосом II [Andrekos, Michalis 2013: 246], а его преемник Макариос III был избран 13 декабря 1959 г. первым президентом Кипрской Республики.

В 1496 г. зетский господарь Георгий Черноевич, покидая Цетинье по условию турок [Fine 1994: 603–604], не распорядился об избрании себе светского преемника [Петр Петрович 1835: 64–66], а передал митрополиту Зетскому свои власть и герб: «я ему оставляю и герб, который употребляли и блаженнопочившие цари наши, а после них и прародители мои, и родители мои, и я сам». С тех пор митрополиты, с XVI в. именовавшиеся Черногорскими, совмещали свое церковное служение с элементами светской власти над союзом черногорских племен [Роганович 1899: 19–29]. Оформление признаков государства в Черногории в XVIII—XIX вв. связано с деятельностью митрополитов из династии Петровичей-Негошей [Аншаков 1998: 176–243] и в целом завершилось в правление митропо-

лита Петра II (1830–1851), который при поддержке Российской империи закончил начатое его предшественниками формирование органов государственной власти, утвердил границы и, преодолев сопротивление племенной знати, создал вертикаль управления.

Сопредельные иерархи, жившие под османской властью, критиковали черногорских митрополитов за отказ от лояльности туркам, но наличие у тех светской власти никогда не оспаривали, поскольку и сами, хотя и в более скромных масштабах (не будучи, в частности, военачальниками), были причастны к светской власти над вверенной им райей [Andrić 2004: 13–16].

Примеры из истории Кипра и Черногории связаны с традициями этнархии как автономного существования христианских общин под властью духовенства. Термин «этнарх» (греч. ὁ ἐθνάρχης, от ὁ ἔθνος – народ, племя; ἡ ἀρχή – власть) в эпоху Античности (2 Кор. 11. 32) и Средневековья [Иванова, Литаврин, 1985: 48] мог применяться либо к областеначальнику, либо к автономному правителю религиозной общины под господством иноверной власти, например иудейскому этнарху-первосвященнику под властью Рима.

Самоуправление общины в соответствии с ее собственным религиозным законом являлось особым правом (*jus singulare*), которое даровалось ей на условиях обеспечения политической лояльности и бесперебойного поступления налогов.

Для осуществления светской власти над членами общины этнарх нуждался в соответствующих правах также и в рамках ее внутреннего закона. Каноны, в частности Ап. 81, 83, не разрешают священнослужителю «вдаваться в народные управления» и удерживать за собой «римское начальство». Источником соответствующих прав стало византийское законодательство, особенно закон Константина Великого (*CTh. I. 27. 1*) от 318 г. об официальном признании третейского епископского суда по любым гражданским делам мирян (*audiencia episcopalis*). Этот закон был истолкован и подтвержден в 333 г. (*Const. Sirm I. 1*) и в 408 г. (*CTh. I. 27. 2*) [Рудоквас 1998: 93–97].

Nov. J. 74. 4. 1; *117. 4* отводят Церкви обязательную роль в заключении брака представителей всех сословий, кроме низших. 89-я новелла Льва Мудрого распространила эту норму на всех свободных, а 35-я новелла Алексия Комнина – также на рабов. Епископы привлекались к слушанию дел мирян в гражданских судах (*Nov. 86. 1–2*). В отсутствие губернаторов к ним дозволялось обращаться с жалобами по гражданским делам (*CJ. VII. 40. 2*; *VIII. 52. 3*).

Судебные реформы Андроника II и Андроника III возвысили роль Церкви в гражданском правосудии: как 12 судей, так и вселенские судьи ромеев приносили клятвы, в т.ч. лично патриарху, и подлежали суду Синода, где в 1337 г. под председательством патриарха и императора слушалось дело по обвинению этих судей в коррупции [Гаген 2007: 144]. В число вселенских судей – ромеев обязательно входили клирики и архиереи, а в периоды гражданских войн и осад столицы турками патриарший суд фактически являлся высшим судом империи [Гаген 2007: 169]. Его арбитражный характер, не допускавший пересмотра выносимых приговоров, обусловил быстрые темпы производства, что вкупе с некоррупционностью делало его популярным у населения, постепенно привыкшего к гражданской судебной власти Церкви.

Н. Пантазопулос усматривает признаки перераспределения функций между патриархом и императором при Палеологах по сравнению с содержанием 2-й и 3-й глав «Эпаногоги» [Pantazopoulos 1967: 41]. Император Иоанн VI именует патриарха «от Бога назначенным учителем правосудия», а патриарх в разгар политического кризиса 1327 г. заявляет о возложенной на него свыше обязанности защищать униженных и противостоять неправедным. Поэтому в 1454 г. Мехмед II, напутствуя Геннадия II Схолария словами: «сохраняй все права и

преимущества своих предшественников» [Скобей 2010: 168], имел в виду и усвоенную патриархами гражданскую судебную власть – обычай, ставший дополнительным источником их прав как этнархов.

Константинопольский патриархат стал последним из патриархатов, пришедшим к существованию в форме этнархии. «Привилегии» (τὰ προνόμια), дарованные Мехмедом II Константинопольскому патриарху как этнарху и главе православного миллета Османской империи, стали объектом исследований С. Рансимена, Н. Пантазопулоса, Г. Херинга, Н. Елевфериаду и др. и имели особенности, но сама по себе этнархия не являлась новым феноменом.

В Арабском халифате этнархия была почти повсеместным принципом организации христианских общин, от лица которых договора о сдаче в период завоевания заключались преимущественно духовенством, получавшим от арабов налоговый иммунитет, обязываясь способствовать сбору с паствы джизьи, хараджа и других налогов. У ибн Хальдуна (1332–1406) патриарх определяется как «глава христианской общины», который управляет христианами и является «халифом Мессии среди них» (данное выражение, возможно, является калькой с католического папского титула «наместника Христа», послужившего, тем не менее, у ибн Хальдуна основой для обобщения) [Ibn Khaldun 2005: 183-188]. Ислам не отделял право от вероучения, и всякий правовой вопрос рассматривался как относящийся к религии. Поэтому судебная власть над мирянами-зиммийями в гражданских вопросах, связанных со спецификой их религии (брак, наследство, клятвы и проч.), оставлялась в руках этнархов. Мохаммед Аш-Шафии даже считал нарушителями договора зиммы тех, кто, не принимая ислам, искал выгод в обращении к кадию, упорствуя в нежелании подчиниться судьям, предписанным их собственной религией [Fattal 1951: 324].

Исламскому праву была принципиально неизвестна категория корпоративного юридического лица [Вайсс 2008: 188], поэтому у Церкви как организации прав быть не могло – ими обладал этнарх (патриарх, епископ), и они излагались в акте инвеституры (берате), выдававшемся также не Церкви и не кафедре, а конкретному лицу. С его смертью или сменой правителя берат подлежал переоформлению, причем иногда уже на несколько других условиях.

Ибн Хальдун пишет о соотношении царской и духовной власти следующее: «В мусульманском обществе священная война является религиозной обязанностью в силу универсальной миссии ислама... Таким образом, халифат и царская власть в исламе соединены... Прочие же религиозные группы не были облечены универсальной миссией, и священная война не была для них священной обязанностью... Отсюда у них пошло, что лицо, наделенное религиозными полномочиями, не было никак связано с политической силой. В руки тех, кто среди них обладал царской властью, она попала случайно... От них требовалось просто утвердить их религию среди их собственного народа». Царская власть у немусульман в случае их покорения виделась избыточной: гарантией их защиты становился договор зиммы, а их «утверждение в вере» мог обеспечить и один патриарх.

Церковный суд, принявший на себя поток дел зиммиев, по-прежнему рассматривался в статусе третейского, что следует из слов Аль-Маварди (974–1058): «Непозволительно неверному обладать судебной властью ни над мусульманами, ни над неверными. <...> Если его последователи отвергнут его как судью в своей тяжбе, то приоритет будет иметь решение мусульманского судьи» [Al-Mawardi 1984: 132]. Наказания за уголовные преступления также составляли прерогативу государства. Абу Усман Аль-Джахиз (776–868) писал, что католикос в земле ислама не имеет права заключать преступников в тюрьму или подвергать их телесному наказанию, а лишь приговорить их к уплате штрафов или отлучить [Fattal 1951: 327]. Так, сиро-яковитский номоканон Бар Эбрея (XIII в.) указывает, что

убийца «подлежит смерти от властей века сего» (34. 1), т.е. казни мусульманским государством [Nomosanon... 1838: 215-216].

Всеобъемлющая власть этнархов, обеспечившая сохранение национальной и религиозной идентичности христиан в «земле ислама», была не данностью, а результатом борьбы: Церковь развивала законодательство и судопроизводство, чтобы сократить потребность православных христиан в обращении к кадиям. Лишь к середине XVIII в., опираясь на «презумпцию компетенции», Церкви удалось распространить юрисдикцию на все сферы семейного и наследственного права, а также на ряд иных гражданских правоотношений православных христиан между собой и с внешним окружением, что уже в качестве обычая было признано и османскими властями [Pantazopoulos 1967: 44].

В номиконе Феофила Камбанийского (1788) отмечается ключевая роль духовенства в судебной власти над мирянами: «...архиереи по епархиям принимают на себя попечение о мирском: и о тяжбах, и о наследстве, и о долгах, и обо всем почти, что относится к гражданскому закону христианскому... архиереям в нынешнее время подобает быть искусными не только в церковном законе, но также и в гражданском, дабы они не судили вопреки законам» [Νομικόν του... 1960: 237]. Власть Церкви заменяла исчезнувшую власть императора — так, отмечая, что управление имуществом несовершеннолетнего в ряде случаев, в зависимости от возраста, требовало «дозволения от царя», автор поясняет: «...а ныне — от архиерея и от клира» [Νομικόν του... 1960: 140].

Кульминации развития этнархии в конце XVIII в. вместе с тем сопутствовал рост практики предоставления османскими властями автономии, без участия Церкви, торговым и иным корпорациям, управляемым ими городам и островам [Pantazopoulos 1961: 7-8]. В ряде городов, например в 1785 г. в Смирне, миряне, недовольные растущей ролью Церкви в гражданских делах, добивались заключения своими общинами соглашений с Церковью, призванных ограничить ее судебную власть [Pantazopoulos 1967: 108]. Децентрализация наметилась и в церковном управлении — реформа патриарха Константинопольского Самуила I (Хадзериса, 1763–1768, 1773–1774) повысила роль Синода и наметила отход от системы с преобладанием единоличной власти этнарха [Pantazopoulos 1961: 12-17]. Наметилась тенденция превращения Церкви в «коллективного этнарха», что нашло отражение в термине *ἐθνάρχοσα Εκκλησία* (греч. — церковь, правящая народом). В условиях кризиса института этнархии в связи с демонтажом системы миллетов в рамках реформ Танзимата (1839–1876) Церковь сохранила видную роль в жизни греческих общин.

Влияние модели религиозного этноцентризма прослеживается и в Новейшей истории. Согласно Конституции 1960 г., Кипрская Республика состоит из двух общин, членство в которых определяется через вероисповедание: греческой православной (ст. 2, п. 1) и турецкой мусульманской (ст. 2, п. 2). При этом президентом может быть избран только представитель греческой общины, т.е. член православной церкви (ст. 1).

Список литературы

Аншаков Ю.П. 1998. *Становление Черногорского государства и Россия (1798–1856)*. М.: Институт славяноведения РАН. 387 с.

Вайсс Б.Д. 2008. *Дух мусульманского права. Усул ал-фикх*. М.-СПб: Диля. 234 с.

Гаген С.Я. 2007. *Императорский суд и судьи палеологовской Византии (1261–1453)*: дис. ... к.ю.н.. Екатеринбург. 292 с.

Иванова О.В., Литаврин Г.Г. 1985. *Славяне и Византия. — Раннефеодальные государства на Балканах, VI–XII вв.* (под ред. Г.Г. Литаврина). М.: Наука. С. 34-98.

Петр Петрович (Нѣгуш), митр. Цетиньский. 1835. Кратка история Црне Горе. – *Грлица. Календар Црногорски*. Цетинье. 136 с.

Роганович И. 1899. *Черногорская теократия*. Казань. 96 с.

Рудоквас А.Д. 1998. Юрисдикция епископского суда в области гражданского судопроизводства Римской империи в IV в. н.э. – *IVS ATIQVVM. Древнее право*. № 1(3). С. 93-101.

Скобей Г.И. 2010. Значение власти Константинопольского патриарха в турецкий период (XV–XVIII века). – *Церковь и время*. № 50. С. 165-178.

Andrekos V., Michalis N. 2013. *The Archbishops of Cyprus in the Modern Age: The Changing Role of the Archbishop-Ethnarch, their Identities and Politics*. Cambridge. 365 p.

Andrić I. 2004. *Položaj Pečke patriaršije u Osmanskom Carstvu od 1557 do 1690 godine*. Zagreb. 20 p.

Fattal A. 1951. Comment les Dhimmis étaient jugés en terre d'Islam. – *Cahiers d'histoire égyptienne*. № 3. Cairo. P. 321-341.

Fine J. 1994. *The Late Medieval Balkans: A Critical Survey from the Late Twelfth Century to the Ottoman Conquest*. University of Michigan Press. 683 p.

Ibn Khaldun. 2005. *The Muqaddimah. An Introduction to History* (transl. by F. Rosenthal). Princeton University Press. 465 p.

Al-Mawardi Abu'l Hasan. 1984. *Les statuts gouvernementaux, ou Règles de droit public et administratif* (traduit par E. Fagnan). Alger. 584 p.

Νομικόν του επισκόπου Καμπανίας Θεοφίλου του εξ Ιωαννίνων (1788). Κριτική έκδοσις υπό Δ. Σ. Γκίνη. Θεσσαλονίκη. 1960. 326 σ.

Nomocanon a Gregorio Abulpharagio Bar-Hebraeo. – *Syriace compositus et a Iosepho Aloysio Assemano in Latiman Linguam conversus*. Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus. Tomus X. Pars II (ed. by A. Mai). Roma. 1838. P. 1-268.

Pantazopoulos N.J. 1961. *Community Laws and Customs of Western Macedonia under Ottoman Rule*. Thessaloniki: Institute for Balkan Studies. 22 p.

Pantazopoulos N.J. 1967. *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*. Thessaloniki: Institute for Balkan Studies. № 92. 121 p.

Vanezis P.N. 1974. *Makarinos: Pragmatism v. Idealism*. London. 203 p.

KHOSHEV Andrei Yur'evich, *Cand.Sci.(Tech.)*, Ss Cyril and Methodius School of Post-Graduate and Doctoral Studies (4/2, bld. 5 Pyatnitskaya St, Moscow, Russia, 115035; akhoshev@list.ru)

ETHNARCHY: TYPOLOGY OF THE SECULAR RULE OF THE CLERGY IN THE HISTORY OF THE EASTERN CHURCH

Abstract. Alongside with the Western Church where the theocratic form of rule has been historically represented by the Papacy and has been theologically conceptualized in the theory of 'two swords', in the Orthodox and Ancient Eastern Churches the elements of theocracy were spread around as ethnarchy, which is a combination of clerical and civil rule in autonomous Christian communities living under the conditions of the rule of some other religion. This practice was of necessity and, unlike the Papacy, the Christian East has never claimed to be specifically substantiated. However, it does not belittle its significance in history. This article analyzes legal sources and historical background for ethnarchy, as well as the role of this phenomenon in the history of the Eastern Christianity.

Keywords: ethnarch, ethnarchy, self-rule of religious minorities, Byzantine law, Islamic law, Ottoman Empire, Cyprus, Montenegro

УДК 17.023.1

РАССАДИН Сергей Валентинович – кандидат философских наук, доцент кафедры психологии и философии Тверского государственного технического университета (170026, Россия, г. Тверь, наб. А. Никитина, 22; s_r08@mail.ru)

VITA SOCIALIS БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА: МОДЕЛЬ ДЛЯ «СБОРКИ» ХРИСТИАНСКОГО СООБЩЕСТВА

Аннотация. Статья посвящена историко-философскому рассмотрению основных идей и понятий об обществе в творчестве Аврелия Августина. Автор эксплицирует основные дискурсивные механизмы, служившие выработке нового понимания феномена «социальное», разрабатывавшиеся путем соединения воззрений античных мыслителей и иудео-христианской традиции. Определяются условия и причины «сборки» *ordo amoris* – христианской модели социума.

Ключевые слова: общество, *ordo amoris*, социальные дискурсы, Аврелий Августин

Специфика средневековой схоластической мысли, заключающаяся в жестком следовании традиции, отказе от действительно нового и опоре на авторитеты, – общее место истории философии. Последнее позволяет с достаточной долей уверенности эксплицировать наиболее важные представления о ранне-христианском проекте социального у важнейшего мыслителя поздней античности, сформулировавшего многие догматы христианства, отца христианской церкви Аврелия Августина (354–430 гг.). Стоит отметить, что наиболее значимым источником для изучения социальных представлений Августина является его многолетний труд «О граде Божьем» (*De Civitate Dei*) (414–427 гг.). Нужно понимать, что данное фундаментальное сочинение не является трактатом об обществе, истории, государстве или человеке. Дискурс Августина (а точнее, дискурсы, поскольку стиль, экспрессия и сами способы рассуждения в различных сочинениях епископа Гиппонского чрезвычайно разнятся) не систематичен. Известный российский исследователь А.А. Столяров так отмечает эту специфическую черту Августина как автора: «Практически ни один его крупный трактат не занят какой-либо одной темой. При чрезвычайном обилии мыслительных конструкций и различных теорий очень трудно объединить их одной общей классификацией» [Столяров 1991: 27]. Отказ Августина от жесткой логики письма с четкими дефинициями и аргументами (примеры которых ему – профессиональному преподавателю риторики – были, безусловно, знакомы и близки) скорее всего был продиктован как стремлением донести свои мысли до более широкого круга читателей (даже если изначально текст посылался одному адресату), так и действительным разрывом автора с традицией «пустого» философствования, которой он посвятил свои молодые годы до принятия христианства: «И какая польза была для меня, что я, в то время негодный раб злых страстей, сам прочел и понял все книги, относившиеся к так называемым свободным искусствам, какие только мог прочесть? Я радовался, читая их, и не понимал, откуда в них то, что было истинным и определенным» [Августин Аврелий 1991: 121]. Утрата дискурсивной строгости, конечно, создает сложности при интерпретации мыслей Августина Блаженного, что отмечают практически все исследователи его творчества, но не отменяет при этом наличия внутренней архитектоники смыслов в его текстах. А.А. Столяров пишет: «Отсутствие внешней систематичности никак не означает отсутствия всякой упорядоченности и тем более всякого единства