



ВИЗАНТИЯ ЕВРОПА РОССИЯ

социальные практики
и взаимосвязь духовных
традиций



Архив конференции
Выпуск 2

Санкт-Петербург
2022

Федеральный научно-исследовательский социологический центр
Российской академии наук
Социологический институт РАН — филиал ФНИСЦ РАН

**ВИЗАНТИЯ, ЕВРОПА, РОССИЯ:
СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ
И ВЗАИМОСВЯЗЬ ДУХОВНЫХ ТРАДИЦИЙ
АРХИВ КОНФЕРЕНЦИИ**

Выпуск 2

Материалы международной научной конференции
(Санкт-Петербург, 22–24 сентября 2022 года)

Санкт-Петербург
Издательство РХГА
2022

УДК 1:2
ББК 86:87
В42

Утверждено к печати Учёным советом ФНИСЦ РАН

Рецензенты:

д-р филос. наук, проф., С. В. Никоненко (СПбГУ)
канд. социол. наук Р. Г. Браславский (СИ РАН — филиал ФНИСЦ РАН)

Редакционная коллегия:

О. Н. Ноговицин (отв. ред.), Е. А. Маковецкий, А. А. Иваненко,
А. Д. Пантелеев, А. В. Малинов, О. Ю. Гончарко, А. А. Сеницын

В42 Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций. Архив конференции. Выпуск 2: материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 22–24 сентября 2022 г.) / Отв. ред. О. Н. Ноговицин ; ФНИСЦ РАН. — СПб. : Издательство РХГА, 2022. — 452 с.

ISBN 978-5-89697-406-2

DOI 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022

EDN ATFRRU

В издании представлены статьи по материалам докладов второй международной научной конференции «Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций», прошедшей 22–24 сентября 2022 г. в Социологическом институте РАН — филиале ФНИСЦ РАН. Конференция была посвящена интеллектуальной истории трех основных комплексов практик цивилизационного развития в европейском, средиземноморском и евро-азиатском регионах в исторических истоках их возникновения и существования — Византийской, Западноевропейской и Русской цивилизаций, а также цивилизаций, входящих в ареалы их влияния и взаимодействия.

Статьи адресованы специалистам по философии, социологии, теологии, истории, филологии, политическим наукам, искусствоведению.

УДК 1:2
ББК 86:87

ISBN 978-5-89697-406-2

© Авторы, текст, 2022
© ФНИСЦ РАН, 2022
© Издательство РХГА, 2022

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии 7

РУССКАЯ МЫСЛЬ МЕЖДУ ВИЗАНТИЗМОМ И ЕВРОПЕЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИЕЙ

<i>Грякалов А. А.</i> Диалог, событие и субъект-свидетель — топо-модерн?	11
<i>Евлампиев И. И.</i> Идея «народной монархии» в творчестве А. Хомякова и И. Киреевского: сходства и различия	31
<i>Фомин В. В.</i> Размышления А. С. Хомякова о русском языке	42
<i>Матвеева И. Ю.</i> Влияние философии славянофилов на концепцию семьи и народной религиозности в романе Л. Н. Толстого «Война и мир»	52
<i>Николаев Н. Ю.</i> «Война очень большое зло, однако не самое большое»: Н. Я. Данилевский о войне и мире	66
<i>Малинов А. В.</i> Византийское наследие России в интерпретации В. И. Ламанского	74
<i>Медоваров М. В.</i> Развитие представлений В. И. Ламанского о западной и южной границе «Среднего мира»	85
<i>Володин А. В.</i> Конфликт с метафизикой и «альтернатива сердца» у А. Ф. Лосева как основание мифологической вне-науки	94
<i>Попов Д. А.</i> Музей в проекте русского космизма	105
<i>Синицын А. А., Богатов М. А.</i> Античность — Европа — Россия: О «роковых интерпретациях» в языковом и культурном переводах (замечания к взглядам Франсуа Федые, изложенным в книге о русской культуре)	112

<i>Тантлевский И. Р.</i> Библейский «коррелят» наименования «Россия» как “prooftext” для обоснования доктрины «Москва — Третий Рим»	122
<i>Ноговицин О. Н.</i> Политическая теология в России конца XX — начала XXI вв. и ее европейский контекст	130
<i>Даренский В. Ю.</i> Апология Византии в новейшей русской историографии	146
<i>Ищенко Н. С.</i> Ослепление претендента на престол в византийской и русской культуре	163

ЕВРОПЕЙСКАЯ МЫСЛЬ ОТ АНТИЧНОСТИ К МОДЕРНУ И ЕЕ РЕЦЕПЦИИ В РОССИИ

<i>Протопопов И. А.</i> Бесконечный разум как основание бытия чувственно воспринимаемых вещей, сообразно принципу причинности и взаимодействия в ранних произведениях Канта	179
<i>Лёшев В. А.</i> Генезис исторической и моральной религии в учении Иммануила Канта	196
<i>Шевцов А. В.</i> Логическое учение Людвиг Кондратьевича фон Якоба в контексте критической философии	204
<i>Куприянов В. А.</i> Проблема обоснования права на революцию в политической философии Дж. Локка и И. Г. Фихте	213
<i>Иваненко А. А.</i> Философия религии И. Г. Фихте и христианство	222
<i>Паткуль А. Б.</i> Позитивная философия Ф. В. Й. Шеллинга и онто-тео-логия	233
<i>Муравьев А. Н.</i> Гегель об абсолютной религии как результате исторического развития религиозного духа	242

<i>Тимофеев А. И.</i>	
Г. В. Ф. Гегель и А. Н. Бердяев: две концепции духа	249
<i>Ляшко И. А.</i>	
Различие понятия и представления в философском наследии Э. В. Ильенкова и Г. В. Ф. Гегеля	258
<i>Maikovetsky E. A., Kuzin I. V., Sokolov E. G.</i>	
The Imaginary Speeches about the Imaginary Pictures: Mimesis and Fantasy in the Basis of Art	266
<i>Darovskikh A. A.</i>	
Ethics of pandemics: the resource allocation problems	273

ВИЗАНТИЯ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОМ И СЛАВЯНСКОМ КОНТЕКСТАХ

<i>Даниш М.</i>	
Научные взгляды словацкого византолога Александра Авенариуса	285
<i>Варламова М. Н.</i>	
«Ἄταυ τὸ κινούμενον ὑπὸ τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι»: проблема движения по природе и самодвижения одушевленного в «Физике» Аристотеля	299
<i>Виноградов Д. А.</i>	
Предмет и метод первой и второй философии Аристотеля	314
<i>Пантелеев А. Д.</i>	
Бедность и богатство в раннехристианской традиции: от Нового Завета до начала III в.	329
<i>Баранов В. В.</i>	
Одушевление тела в трактате «О сотворении мира» Иоанна Филопона	341
<i>Ноговицин О. Н.</i>	
Между аллегорезой и буквальным толкованием книги Бытия: экзегетический метод Иоанна Филопона в трактате «О сотворении мира»	363
<i>Щукин Т. А.</i>	
По образу Сына Божия? Полемика Иоанна Филопона с оригенизмом в VI книге трактата «О сотворении мира»	393

<i>Курбанов А. В., Спиридонова Л. В.</i> Житие Космы и Иоанна Дамаскина ВHG 394: датировка и мотивы написания	403
<i>Акишин С. Б.</i> Учение о богах в «Первоосновах теологии» Прокла и особенности его интерпретации у Николая Мефонского и Иоанэ Петрици	418
<i>Макаров Д. И.</i> Бог и виртуальные миры. Размышления византолога над книгой К. Г. Фролова «Очерки аналитической метафизики»	433

ОСЛЕПЛЕНИЕ ПРЕТЕНДЕНТА НА ПРЕСТОЛ В ВИЗАНТИЙСКОЙ И РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

ИЩЕНКО

Нина Сергеевна

Кандидат философских наук, доцент.

Луганский государственный педагогический университет, Луганск, Россия.

E-mail: niofterna@gmail.com

Ключевые слова:

русская культура, диалог культур, Россия, Византия, династический принцип, царская власть, телесность, ослепление.

В статье проводится культурно-исторический и философско-культурологический анализ специфического отношения к ослеплению претендента на княжеский стол в древнерусской культуре. Рецепция византийской правовой нормы анализируется в контексте диалога культур. Показана решающая роль интуиции телесности в греческой культуре, рассмотрена трансляция этой интуиции в процессе христианизации Византии. Телесность царя для грека выступает символом космического порядка и Божественного благословения, выраженного в царском образе, поэтому слепец, чья телесная целостность нарушена, не может стать царем. В русской культуре унаследованное от языческого периода отношение к телесной красоте позволяет трактовать телесное совершенство как принадлежность мира, который должен отринуть христианин, телесность царя не связана напрямую с духовностью и божественностью. Таким образом, византийская казнь ослеплением основана на культурном архетипе телесности, который не был сохранен в русской культуре в ходе культурного диалога. В работе показано, что единство рода Рюриковичей и политическое положение Руси в течение первых столетий ее истории способствовало размыванию и уничтожению византийской правовой нормы при несомненном доминировании византийской культуры в диалоге.

Диалог культур Византии и Руси продолжался несколько столетий. Римейская империя была для Руси религиозным образцом, источником культурных парадигм и правовых норм. Тем интереснее специфика культурного трансфера, когда нормы, обычные для Византии, но не прижившиеся на Руси, позволяют увидеть культурные различия, полагающие пределы влиянию одной культуры на другую. Исследуем разницу культур на примере такой византийской нормы как ослепление политического противника или претендента на престол. В Византии подобная казнь практиковалась широко, считалась гуманной по сравнению с убийством, и надежно отсекала претендента от императорского

трона, поскольку в Византии слепец не мог быть государем. На Руси же, несмотря на подавляющее влияние Византии в правовой сфере, ослепление не стало нормой и практиковалось крайне редко. Более того, в XV в. Василий Темный, ослепленный своим политическим соперником, сумел удержать за собой московский трон великого князя. Византийский сюжет на русской почве привел к невыносимым результатам. Постараемся понять, какие культурные предпосылки к этому привели.

Исследование проводится с помощью историко-культурологического и философско-культурологического инструментария. На основе доступных материалов византийской и русской культур выявляются культурные архетипы, лежащие в основе правовых норм, и показана их реализация в конкретно-исторической ситуации Московской Руси. Работа основана на результатах Б.А. Успенского, Ф.Б. Успенского, А.Ф. Литвиной, Т.В. Седуновой, Д.А. Савченко, М.С. Деминцева и других исследователей русской и византийской культуры.

Межкультурный диалог Руси и Византии начался в период Крещения и продолжался несколько столетий вплоть до реформ Петра (Лотман 1992, 121–128). Этот диалог пережил стандартные три фазы: прием транслируемого культурного материала, инверсию культурного пространства, собственную трансляцию культурных парадигм.

Диалог структурируется попеременной активностью передающей и принимающей культуры. Сначала принимающая сторона осваивает язык чужой культуры и учится правилам создания текстов, культурных объектов и культурных систем на этом языке. На следующем этапе происходит принципиальное изменение — чужая традиция трансформируется в соответствии с культурными механизмами принимающей стороны и становится своей, инокультурные системы включаются в собственную социокультуру, часто коренным образом меняя свой облик. В этот критический момент происходит инверсия культурного пространства, бунт периферии против центра, когда прежнее положение источника парадигмы в центре культурного пространства подвергается переосмыслению, и именно своя культура оказывается ценнее и важнее культуры-источника. В этот период меняется направление культурного влияния, и поток текстов принимающей стороны может многократно превосходить тот, который она усвоила на первом этапе диалога. Замечательно, что ответ в диалоге культур может получить вовсе не та культура, которая инициировала изменения.

Интересующий нас сюжет царствования Василия Темного имеет место в XV в., т.е. в ходе второго этапа диалога культур Византии и Руси. Русская культура несколько столетий усваивает византийские нормы, общим языком коммуникации является греческий, и на Руси

существует достаточное количество людей, которые его знают. В то же время переводная литература, визуальная и музыкальная культура доносит византийские образцы до тех слоев, которым греческий недоступен. Византия является безусловным культурным гегемоном этого периода. Тем не менее в царствование Василия Темного уже произошла инверсия культурного пространства. В ходе второго этапа диалога происходит осмысление Руси как равноправной участницы христианского мира. Распространяются легенды, подчеркивающие независимость русского христианства и русской письменности от греков: русских крестил Андрей Первозванный, а русские буквы изобрел черноризец Храбр. Эти письмена видел Константин Философ и использовал вместе со своим братом Мефодием для создания славянской азбуки. На этой мифологеме основано общее для русской культуры допетровского периода представление о преимуществе кириллической грамоты перед всякой другой, в частности, перед греческой: греческие буквы придумали язычники греки, которые поклонялись демонам и всячески грешили, а русские буквы созданы внушением самого Бога (см. по этой теме работы В.М. Живова (Живов 2000, 553), В.Я. Петрухина (Петрухин 2000, 236), А.М. Ранчина (Ранчин 2007,12)). Таким образом, на втором этапе диалога культур русские культурные нормы оцениваются выше, чем греческие. Согласно закономерностям второго этапа диалога, в русской культуре интерпретируется и греческая норма ослепления.

Ослепление постоянно использовалось в Византии как индивидуальная карательная мера. Имеются яркие свидетельства того, как византийцы старались по возможности избегать смертной казни, компенсируя ее членовредительством, ослеплением, ссылкой или заточением в монастырь (Деминцев 2014, 30).

Ослеплению в Византии подвергали претендентов на престол и политических противников императора. Эта категория византийцев была довольно широкой, включая лиц от участников восстаний до членов императорской семьи. Даже рядовой участник восстания считался посягнувшим на императорскую власть. Война с христианскими народами иногда осмысливалась византийскими авторами как гражданская война, что и проявилось в случае с болгарами в 1014 г., когда, по сообщению Скилицы, император Василий Болгаробойца повелел ослепить 15000 пленных болгар (Филипчук 2016, 334). Мы оставляем в стороне вопрос о том, соответствует ли этот факт действительности, по поводу чего есть обоснованные сомнения. Для нас главное, что для византийской ментальности такое поведение является реакцией на восстание и посягательство на престол.

Ослепляли также возможных претендентов в императоры и свергнутых императоров, а также членов императорских семей. Так, в 797 г. императрица Ирина приказала ослепить своего сына Константина VI. В 1042 г. был ослеплен свергнутый император Михаил V Колофат. В 1071 г. император Роман IV Диоген был ослеплен по приказу предавших его сыновей (Савченко 2017, 155).

Русь после Крещения заимствовала из Византии как религиозные, так и правовые нормы, включающие ослепление. Эта норма применялась в первую очередь в той сфере общественной жизни, которая подверглась наиболее сильному греческому влиянию, т.е. в церковной практике.

Летописи свидетельствуют о том, что в первые столетия усвоения византийской культуры на Руси имели место отдельные случаи ослепления, и происходило это в большинстве случаев по решению иерархов церкви. Так, в 1169 г. прибывший из Греции в Киев в качестве митрополита Константин II, по сообщению летописи, «обвини» епископа Феодора «всеми винами, и повеле ... глаза ему вынаша». Сам Феодор ранее также приговаривал тех, кого считал преступниками, к ослеплению («очи выжигаше») (Савченко 2017, 155).

Кроме того, ослепление могло применяться к восставшим против княжеской власти, в соответствии с византийской нормой. Первой из упомянутых в летописях коллективных карательных акций явилась расправа, осуществленная над жителями Киева весной 1069 г., когда были репрессированы (отсечение головы и ослепление) участники восстания против киевского князя Изяслава. Под влиянием византийского опыта этой расправе была придана форма не обычной мести, а правомерного возмездия за злодеяние, совершенное жителями города (Савченко 2017, 151).

Помимо церковной жизни и политической борьбы князей с другими слоями населения, ослепление по логике византийской жизни должно было применяться к членам княжеских семей, которые претендовали на престол и звание великого князя. Удивительно, что при всем известных усобицах, потрясающих домонгольскую Русь, ослепление князя не стало доминирующей практикой, более того, оно было отторгнуто народным сознанием. В 1069 г. произошло ослепление князя Василька Теребовльского. Это событие вызвало огромный резонанс. Ненависть к мучителям и сочувствие к Васильку были настолько велики и повсеместны, что Владимир Мономах нашел возможным использовать свою позицию мстителя за Василька для укрепления собственной власти и занятия наивысшего места в княжеской иерархии.

Владимир Мономах на прямой совет византийского посла ослепить своих противников ответил, что отнять у человека дар видеть свет Божий есть смертный грех. Узнав об ослеплении Василька князьями Давыдом и Святославом, Мономах «ужасеся и всплакав, и рече: сего не бывало есть на Русьской земли... сякого зла... Если мы этого не поправим, то еще большее зло встанет в нас и начнет брат брата залакать и погибнет земля Русская, а враги наши половцы, пришедши, возьмут землю Русскую». Спустя три месяца после ослепления Василька Владимир Мономах начал военный поход на Киев. Киевское вече направило к Мономаху просьбу «не губить русской земли». В результате переговоров Святополк принял обязательство схватить или прогнать со стола Давыда (Савченко 2017, 155).

Бояре, подговорившие Давыда на ослепление Василька, были повешены. По-видимому, это решение стало одним из первых, регламентировавших ответственность князя и боярина в ходе политической борьбы. Союз князей судил своих членов за деяния, совершенные одним князем против другого, и за нарушение общего порядка («мира»). Единственным наказанием, которое совет князей мог назначить виновному князю, признавалось лишение его волости. Лишение жизни или телесные наказания для них не допускались в отличие от бояр, которые могли «отвечать головой» за нарушение совместных княжеских решений (Савченко 2017, 156). Таким образом, спецификой применения византийской нормы на Руси является то, что она не использовалась против князей. В том же случае, если это случалось, князь сохранял власть, как несчастный Василько.

В XV в. неписанная норма, противная византийскому праву, была нарушена снова. Почти четверть века пришлось бороться за московский престол князю Василию Васильевичу II (1415–1462), сначала с дядей Юрием Галицким и Звенигородским, а затем и с двоюродными братьями Василием Косым и Дмитрием Шемякой. В 1446 г. Василий II был пленен и по повелению Шемяки ослеплен, отчего получил прозвище Темный. Междоусобная война отличалась особой жестокостью и «злодействами». Но многочисленные раны, потеря нескольких пальцев и даже ослепление не помешали князю участвовать в военных походах и отстоять право на отцовский престол (Микиртичан 2021, 72).

Итак, в Византии слепец не мог занимать престол, а на Руси ему ничего не мешало оставаться при власти. Юридические, правовые и моральные нормы опираются в данном случае на некий культурный архетип, который мы и попытаемся прояснить.

Христианская византийская культура создала концепцию царской власти, не свойственную языческому миру. Царь в византийской

концепции власти является главой всей христианской обитаемой земли. Как наместник Бога на земле, царь выступает в качестве устроителя земного порядка, отражающего порядок небесный. Как на Небе правит Пантократор (Вседержитель), на Земле царствует космократор, царь. Царь подчиняется Божественной воле, и таким образом утверждает собственную власть, которая получает легитимацию только от Божественного могущества единого Бога (Седунова 2008, 157).

Наивысший статус царя является отражением наивысшего статуса Бога, которого он представляет на земле. В то же время для того, чтобы занять трон, претендент должен был сохранять телесную целостность, не должен быть слепым, кастратом, калекой. Что характерно, для обоснования этой нормы не приводятся христианские идеи, она не кодифицируется, а остается негласной, существует на уровне народных верований и фактов общественного сознания. Общественное сознание, многоуровневое и многоплановое, является пространством сохранения традиционных представлений, часто сознательно отвергнутых и опровергнутых, однако возрождающихся вновь и вновь благодаря опоре на коллективную интуицию, лежащую в основе данной культуры. Как показал О. Шпенглер, в основе греческой культуры лежит интуиция телесности. А.Ф. Лосев поясняет: «Древнегреческое мироощущение есть узрение и осязание мира как тела. Здесь все сводится к живым телам... Боги суть совершенные и прекрасные тела. Люди — тела. Космос — живое тело. Число — тело. Так же телесна и стационарна и музыка» (Лосев 1993, 84).

Итак, греческая телесность является зримым символом божественного порядка устройства космоса. Христианское представление о божественной сущности, интеллектуальное и абстрактное, является слишком сложным для усвоения и передачи в образах. Разумеется, византийское религиозное искусство работает над тем, чтобы воплотить умозрение в красках, но культура молчаливого большинства сохраняет образы, имеющие формирующее значение для создания идентичности. Для грека, язычника или христианина, телесное совершенство — необходимый атрибут высшего божественного существа. В языческий период греческие боги осознаются и визуализируются как прекрасные тела, в христианский период телесное совершенство воплощается в человеческом образе Богочеловеком. В византийском искусстве Иисус изображается молодым человеком в расцвете сил, с идеальными пропорциями, носителем неискаженной красоты человеческого облика, присущего человеку до грехопадения.

Та же интуиция телесности определяет в народном представлении облик царя. Поскольку царь в христианский период воплощает

наивысшую божественность на земле, зримо это проявляется в совершенстве телесной формы. В частности, увечье и нарушение целостности тела является недопустимым, поскольку уничтожает символическую связь царя с божественной силой, которую он представляет. В случае телесного изъяна царя визуальное единство небесного и земного на уровне образов разрушается. Ослепленный человек не может претендовать на царский трон ни с его собственной точки зрения, ни с позиций того большинства, которым ему предстоит управлять. Таким образом, интуиция совершенной телесности как необходимого качества упорядоченного Богом космоса и человека как носителя Божественной благодати транслируется в греческой культуре с языческих времен и сохраняется в народных верованиях и неписанных нормах греческого общества.

Бунт против царя, восстание и попытка захватить трон, осмысляются в Византии в парадигме отношений государя и подданного. Государь поставлен Богом, долг подданного — повиноваться. Любая претензия на трон и политическая конкуренция означает нарушение границ между царем и подданным, т.е. разрушение божественного и космического порядка. Наказание ослеплением применяется к членам царской семьи, поскольку своим подлинным или мнимым неповиновением государю они поставили себя вне царской семьи, уравнив собственный статус со статусом подданного, который вышел за рамки и должен быть наказан.

Весь этот комплекс идей не занимает доминирующего положения в русской культуре. Концепция упорядоченного Богом космоса попадает на Русь с христианством из Византии. Связь божественного и телесного прямо противоречит спиритуализму христианства, который стремятся подчеркнуть его проповедники. Телесность предстает как часть сотворенного Богом мира, а связь телесной красоты и божественности оказывается слишком языческой, чтобы ее культивировать сознательно.

Общее индоевропейским культурам понятие святости существует в языческой культуре Руси, соединяя такие понятия как «плодородный», «изобильный», «богатый», «счастье», «благо», «цветение», «сильный», «молодой», «увеличиваться в размере», «расти», «расцвевать», «светиться». К той же индоевропейской языческой эпохе восходит представление о святой земле, которая населена святым народом, ведущим святую жизнь (Топоров 1995, 453 и сл.). В мифологических образах этого ряда благо, богатство, процветание, расцвет являются определяющими и сочетаются с мудростью, знанием, силой, которые тоже расцветают в святых местах, на святой земле. Святая земля, святой сад или река, святое растение или человек отмечены бросающейся

в глаза гармонией, особой красотой, соразмерностью, и на этом этапе не связываются с особым типом духовности.

На Руси, где языческие образы были более живыми и яркими, чем в Византии после тысячелетия борьбы с язычеством и христианизации всего образа жизни, телесность воспринимается как часть этого мира, который Христос требует отвергнуть ради духовной жизни. Телесность в русской культуре не становится знаком божественного присутствия, что выражается и в юридической, и в политической жизни.

В Византии династический принцип не стал фактом морального сознания (Скотникова 2003, 25). Император не обязательно принадлежал к правящей династии, но должен был принадлежать к политической элите общества. Будущий царь мог либо быть престолонаследником, либо соцарствовать императору, либо происходить из знатного и богатого рода (Величко 2005, 187). Выбор таких родов был ограничен, но существовал. На Руси же княжеская власть вплоть до наследников Ивана Грозного понималась как наследственная привилегия рода Рюриковичей (Юрганов 1998, 151).

Как указывают историки А.Ф. Литвина и Ф.Б. Успенский, «род Рюриковичей занимает совершенно уникальное место в русской истории, не менее уникально и его положение среди других европейских средневековых династий. Более шестисот лет власть над русской землей переходила в этом роду от предка к потомку, от родича к родичу. Московские великие князья твердо помнили о том, что власть, которой они обладают над Русью, перешла к ним от прародителей, что их наследственные права ясно, без каких-либо сбоев и отклонений просматриваются в черед поколений вплоть до X в.» (Литвина, Успенский 2006, 7).

Таким образом, все князья Руси являлись друг другу родственниками. Принадлежность к единой семье Рюриковичей и определяла права на престол. Политический соперник князя на Руси всегда принадлежит одной семье, он никогда не является чужаком, который незаконно поднял бунт против властителя, нарушив установленные границы. Таким образом, князь, претендующий на власти на Руси, всегда выше по статусу, чем поданный князя. Слепление, служащее наказанием за бунт, на Руси не имеет моральной основы, поскольку позиция великого князя не выделяется принципиально в иерархии других владетельных князей. Та граница между царем и подданным, которую нарушает член императорской семьи своим бунтом, за что наказывается слеплением, на Руси еще не сформировалась.

Важным фактором, который препятствует формированию этой границы, является политическая ситуация несамостоятельности Руси

в монгольский период: ни один русский князь, даже великий, не воспринимался как царь.

В средневековой Руси доминирующим образом абсолютной власти и правителя являлся образ византийского императора, василевса и царя. С момента крещения святого Владимира древнерусское государство вошло в состав всемирной христианской империи во главе со священным императором, подобием Бога на земле, источником православия, закона, вечного блаженства. В течение последующих столетий на Руси — вне зависимости от конкретной политической ситуации — признавали легитимность, по меньшей мере, духовного или эсхатологического авторитета василевса (Чернявский 2002, 443).

Процесс усвоения этого образа, отождествления русского государя с василевсом занял длительный период времени. Настолько длительный, что еще более столетия после Флорентийской унии и падения Константинополя трон идеальной «вселенской империи» оставался незанятым, прежде чем русский великий князь был коронован как царь и самодержец (Чернявский 2002, 446).

Высшим, идеальным образцом правителя был василевс, но после 1240 г. появился иной зримый образ государя — образ хана, правившего обширной империей, в которой северо-восточная Русь была лишь провинцией. С самого начала татаро-монгольского периода местные летописи всегда ссылались на татарского правителя как на царя. Русские не скупятся на грубые прозвища татарам, но даже в качестве эпитета правителю, хану эти прозвища используются в связке с царским титулом. Следовательно, русские приписывали своему завоевателю и его преемникам титул, который как до, так и после татаро-монгольского ига сохранялся лишь за одним правителем — вселенским христианским императором (Чернявский 2002, 446). Одобрение хана и участие его представителя были необходимым и привычным условием коронации русского великого князя в период татаро-монгольского ига. Таким образом, ритуал коронации включал в себя официальное и обставленное соответствующей церемонией признание власти хана как сюзерена (Чернявский 2002, 452).

Таким образом, русский великий князь в народном сознании имел над собой два авторитета — христианского василевса-императора и язычника или мусульманина, татарского хана. Оба носителя власти назывались царями. Великий князь на Руси становится царем после падения Константинополя и распада Орды. Русский царь становится наследником обеих линий сакральной царственности — византийской и татарской, он приобретает сакральную христианскую власть и политический сюзеренитет татарского царя. Сакральность царской власти

на Руси анализирует Б. А. Успенский в своих работах о русской культуре. Он указывает, что сакральность царской власти становится феноменом народного сознания после XVI в., когда впервые в 1547 г. проводится церемония венчания на царство Ивана Грозного (Успенский 1996, 143–144). Таким образом, вплоть до середины XVI в. русский великий князь не воспринимался как царь в политическом мышлении и общественном сознании. Соответственно, парадигма бунта против василевса-космократора оставалась чужда русской жизни, и казнь, полагаемая за это преступление, на Руси не применялась.

Итак, различие византийской и русской политической культуры в вопросе ослепления опирается на разные культурные архетипы и разную политическую ситуацию Византии и Руси. В греческой народной культуре важную роль играет культурный архетип телесности, красоты, телесного совершенства. Телесная целостность является зримым воплощением космического порядка и божественного сверхкосмического мира, отраженного на земле в фигуре христианского царя. Разрушение телесности разрушает целостность образа и символическую связь между земным и небесным порядком. Хотя прямо эта мысль не проговаривается, но является фактом греческой культуры в течение многих веков, и играет свою роль в византийской политической и юридической жизни. Именно поэтому увечный царь, царь-слепец, невозможен в греческой культуре

Кроме того, концепция царской власти в Византии позволяет уравнять члена царской семьи с бунтовщиком, если он каким-либо образом не подчиняется царю. К такому бунтовщику применяется гуманная казнь ослеплением, сохраняющая жизнь, но не позволяющая больше претендовать на трон.

На Руси языческие образы святой земли, богатой, изобильной и красивой, населенной красивыми людьми, не связываются в период Крещения с особым типом духовности, что позволяет трактовать телесность и телесную красоту как принадлежность земного мира, которым нужно пожертвовать ради мира небесного. Духовность в русской культуре не связана напрямую с телесной красотой. Спиритуализм христианства усваивается на Руси без греческой языческой интуиции телесности, которая на сознательном уровне постоянно отвергается и порицается. Таким образом, внешний облик правителя не влияет на его функции в обществе, что позволяет ослепленным и калекам оставаться на княжеском столе, если они принадлежат к роду Рюриковичей.

Общая принадлежность всех князей единой семье, одному роду затрудняет в этот период формирование границы между подданным и государем, за которую можно поместить родственника-бунтовщика.

Любой претендент на княжеский стол имеет на него те или иные права уже в силу своей принадлежности к семье и происхождения от основателя рода Рюрика. Сложная византийская концепция царской власти как отражения небесного порядка на Руси не воспринимается как имеющая отношение к местным реалиям. Здесь нет сакральной границы между князем и его родственниками в силу его княжеского статуса, поскольку этот статус разделяет с ним вся его семья. Таким образом, династический принцип, доминирующий в русской политической культуре, приводит к тому, что противник-князь не может трактоваться как восставший подданный, и караться телесным увечьем или казнью, как это имеет место по отношению к горожанам и боярам.

Политическая независимость русских князей от императора ромеев не позволяет напрямую применять нормы политической жизни Византии к русским политическим коллизиям. Даже если восстание против василевса всех христиан должно караться ослеплением, ни один русский князь этим василевсом не является, а взаимные претензии русские князья улаживают на семейной основе. Политическая зависимость русских князей от татарского хана в течение татаро-монгольского периода также не позволяет русским князьям примерять на себя царские регалии наивысшего сюзерена и практиковать соответствующие наказания. Изменение статуса русского правителя и сакрализация царской власти на Руси происходит только в XVI в., вне рамок рассматриваемого периода.

Возвращаясь к истории Василия Темного, можно сказать, что несмотря на доминирование византийских образцов в политической и юридической культуре Руси, русская культура сохраняет достаточно специфических черт, чтобы ослепленный в лучших византийских традициях правитель смог сохранить верховную власть и остаться великим князем. Вторая фаза диалога культур подразумевает подчеркивание специфических отличий культуры-донора и стремление поменять местами центр и периферию, признав свои культурные достижения более ценными, чем заимствованные. Династический принцип наследования привел к доминированию родственных отношений в наследовании княжеской власти на Руси, а политическая независимость от Византии и политическая зависимость от татарского хана замедлили формирование сакрального ореола вокруг русского князя и способствовали отмиранию византийской нормы борьбы с претендентами на престол. Усвоение на Руси книжного христианства без плотного контакта с народной низовой культурой греков не позволило транслировать греческую интуицию телесности в семантическую среду русской культуры. Изучение места телесности в системе русской культуры и ее

специфических отличий от греческого и других архетипов может стать перспективным направлением будущих исследований.

ЛИТЕРАТУРА

- Величко, А.М. (2005), “Византийский монархизм”, *Известия высших учебных заведений. Правоведение* 5 (262): 175–196.
- Деминцев, М.С. (2014), “Травмы у людей в Византии XIII века”, *Вестник Тюменского государственного университета. Гуманитарные исследования. Humanitates* 2: 26–34.
- Живов, В.М. (2000), “Slavia Christiana и историко-культурных контекст Сказания о русской грамоте”, in *Из истории русской культуры*. Т. I (Древняя Русь), 552–585. М.: Языки русской культуры.
- Литвина, А.Ф., Успенский, Ф.Б. (2006), *Выбор имени у русских князей в X–XVI вв. Династическая история сквозь призму антропонимики*. М.: Индрик.
- Лосев, А.Ф. (1993), *Очерки античного символизма и мифологии*. М.: Мысль.
- Лотман, Ю.М. (1992), *Избранные статьи в 3 т.* Т. 1: Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллин: Александра.
- Микиртичан, Г.Л., Лихтшангоф, А.З., Лисенкова, Л.Н. и др. (2021), “Династия Рюриковичей: физические и психические недуги правителей”, *Медицина и организация здравоохранения* 6.3: 64–83.
- Петрухин, В.Я. (2000), *Из истории русской культуры*. Т. I (Древняя Русь). М.: Языки русской культуры.
- Ранчин, А.М. (2007), *Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях*. М.: Новое литературное обозрение.
- Савченко, Д.А. (2017), “Принудительные меры защиты политического строя в практике древнерусского государства в XI–XIII веках”, *Историко-правовые проблемы: новый ракурс* 4: 151–164.
- Седунова, Т.В. (2008), “Образ императора в византийской культуре VI века: ‘симфония властей’”, *Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры* 178: 155–161.
- Скотникова, Г.В. (2003), *Византийская традиция в русском самосознании*: автореф. диссертации доктора культурологии. СПб.: Санкт-Петербургский государственный институт культуры.
- Топоров, В.Н. (1995), *Святость и святые в русской духовной культуре*. Т. 1: Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис; Языки русской культуры.
- Успенский, Б.А. (1996), *Избранные труды*. Т. I: Семиотика истории. Семиотика культуры. 2-е изд., испр. и доп. М.: Языки русской культуры.
- Филипчук, А.М. (2016), “Византийские подходы XI века к проблеме пленных: ослепление и убийство”, *Диалог со временем* 55: 330–340.
- Чернявский, М. (2002), “Хан или василевс: один из аспектов русской средневековой политической теории”, in А.Ф., Литвина, Б.А., Успенский (сост.), *Из истории русской культуры*. Т. II. Кн. 1: Киевская и Московская Русь, 442–456. М.: Языки славянской культуры.

- Юрганов, А.Л. (1998), *Категории русской средневековой культуры*. М.: МИРОС.
- Chernyavsky, M. (2002), “Khan or Vasilyevs: One of the Aspects of the Russian Medieval Political Theory” in A.F., Litvin, B.A, Uspensky (coll.), *From the History of Russian Culture*, Vol. II, Part 1: Kievan and Moscow Rus, 442–456. Moscow: Languages of Slavic Culture. (in Russian.)
- Demincev, M.S. (2014), “Traumas in people in Byzantium of the 13th century”, *Tyumen State University Herald. Humanities Research. Humanitates* 2: 26–34. (in Russian.)
- Filipchuk, A.M. (2016), “Byzantine approaches of the 11th century to the problem of prisoners: blindness and murder”, *Dialogue with Time* 55: 330–340. (in Russian.)
- Litvina, A.F., Uspensky, F.B. (2006), *The choice of the name of the Russian princes in the 10th–16th centuries. Dynastic history through the prism of anthroponymy*. Moscow: Indrik. (in Russian.)
- Losev, A.F. (1993), *Essays on Ancient Symbolism and Mythology*. Moscow: Mysl. (in Russian.)
- Lotman, Yu.M. (1992), *Selected articles in 3 vols*, Vol. 1: Articles on Semiotics and Topology of Culture. Tallinn: Alexandra. (in Russian.)
- Mikirtichan, G.L., Lihtshangof, A.Z., Lisenkova, L.N., et al. (2021), “The Rurik Dynasty: Physical and mental ailments of rulers”, *Medicine and health care organization* 6.3: 64–83. (in Russian.)
- Petruhin, V.Ya. (2000), *From the History of Russian Culture*, Vol. I (Ancient Rus). Moscow: Languages of Russian culture. (in Russian.)
- Ranchin, A.M. (2007), *Old Russian bookishness in interpretations, analyses and comments*. Moscow: New Literary Observer. (in Russian.)
- Savchenko, D.A. (2017), “Compulsory measures of protection of the political system in the practice of the ancient Russian state in the 11th–13th centuries”, *Historical-Legal Problems: The New Viewpoint* 4: 151–164. (in Russian.)
- Sedunova, T.V. (2008), “The Image of the Emperor in the Byzantine culture of the VI century: ‘Symphony of the authorities’”, *Proceedings of the Saint-Petersburg State Institute of Culture* 178: 155–161. (in Russian.)
- Skotnikova, G.V. (2003), *The Byzantine tradition in Russian self-consciousness: abstract dissertations of Doctor of Cultural Studies*. St. Petersburg: St. Petersburg State Institute of Culture. (in Russian.)
- Toporov, V.N. (1995), *Holiness and saints in Russian spiritual culture*, Vol. 1: The first century of Christianity in Russia. Moscow: Gnosis; Languages of Russian culture. (in Russian.)
- Uspensky, B.A. (1996), *Selected Works*, Vol. I: Semiotics of history. Semiotics of culture, 2nd ed., rev. and add., 142–183. Moscow: Languages of Russian culture. (in Russian.)
- Velichko, A.M. (2005), “Byzantine monarchism”, *Proceedings of Higher Educational Institutions. Pravovedenie* 5 (262): 175–196. (in Russian.)
- Yurganov, A.L. (1998), *Categories of Russian medieval culture*. Moscow: Mirosl. (in Russian.)
- Zhivov, V.M. (2000), “Slavia Christiana and the Historical and cultural context of the Legend of Russian Literacy”, in *From the History of Russian Culture*, Vol. I (Ancient Rus), 552–585. Moscow: Languages of Russian Culture. (in Russian.)

THE BLINDING OF THE PRETENDER TO THE THRONE IN BYZANTINE AND RUSSIAN CULTURE

ISHCHENKO, Nina S.

CSc in Philosophy, Associate Professor.
Lugansk State Pedagogical University, Lugansk, Russia.

E-mail: niofterna@gmail.com

Keywords: Russian culture, dialogue of cultures, Russia, byzantium, dynastic principle, tsarist power, physicality, blinding.

The paper provides a cultural-historical and philosophical-cultural analysis of the specific attitude to the blinding of the applicant for the princely table in the Old Russian culture. The reception of the Byzantine legal norm is analyzed in the context of the dialogue of cultures. The decisive role of the intuition of corporeality in Greek culture is shown, the translation of this intuition in the process of Christianization of Byzantium is considered. The corporeality of the king for the Greek is a symbol of cosmic order and Divine blessing expressed in the royal image, therefore a blind man whose bodily integrity is violated cannot become a king. In Russian culture, the attitude to bodily beauty inherited from the pagan period allows us to interpret bodily perfection as belonging to the world that a Christian should reject, the physicality of the tsar is not directly related to spirituality and divinity. Thus, the Byzantine execution by blinding is based on the cultural archetype of corporeality, which was not preserved in Russian culture during the cultural dialogue. The paper shows that the unity of the Rurik family and the political situation of Russia during the first centuries of its history contributed to the erosion and destruction of the Byzantine legal norm with the undoubted dominance of Byzantine culture in the dialogue.

DOI: 10.19181/conf.978-5-89697-406-2.2022.14
