

Европейската интелектуална мрежа Изток-Запад: текст, контекст, крос-контекст и виртуална библиотека

Един случай: Уго Етериано, неговите дебати и техните прочити

Георги Каприев

Резюме: Текстът очертава източно-западната интелектуална мрежа на вече вътрешно отчуждената *Christianitas* от последните десетилетия на XII век. Той се опитва да я обясни през един симптоматичен случай: рецепцията и въздействието на *De minoritate ac aequalitate Filii hominis ad Deum Patrem* – текст на Уго Етериано (род. ок. 1120 – поч. 1182), резултат от участието му в подготовката и работата на Константинополския събор от 1166 г. Съществено е проследяването на фигурирането и структурата на комуникативната мрежа, дешифрирането на нейния формат със съответния контекст (или контексти), крос-контекст и обща виртуална библиотека, в не малка степен стоящи по форма в основата и на днешния интелектуален обмен.

Ключови думи: текст, контекст, рецепция, влияние, европейска интелектуална мрежа, Изток-Запад

Д-рн Георги Каприев е професор по философия в Софийския университет „Св. Климент Охридски“

1. Контекстуалните рамки

Различията между Изтока и Запада на *Christianitas*, набелязващата се Европа, се проявяват видимо още при замисления като вселенски Сердикийски събор от 343 г., който се разцепва на Сердикийски (западните) и Филипуполски (източните епископи). През напреженията от VI и особено от IX век, с оглед и на ислямските териториални завоевания, *Christianitas* за дълго време живее като елипса с два фокуса, които само условно могат да бъдат именувани чрез еклисиологичните си центрове: Константинопол и Рим.

Така наречената велика схизма от 1054 г. не е нито велика, нито схизма, а междинен конфликт. Тогава агресивно се сблъскват две невъздържани персони: патриарх Михаил Керуларий и кардинал Хумберт от Силва Кандида, водач на дипломатическа делегация в Новия Рим. Хумберт и неговите спътници, кардинал Фридрих от Лотрингия и Пиетро от Амалфи, анатемосват Керуларий, Лъв от Охрид и секулария Константин, а Михаил им отговаря със същото. И в двата документа се уговаря, че не се визират съответните църкви. Напрежението между шестима нервни църковници може да бъде видяно като схизма само по много по-късни идеологически съображения. Тогава обаче и двете страни се опитват да забравят този конфузен епизод.

Още през 1055 г. се подхващат преговорите между папството и Византия за коалиция срещу норманите. Те са продължени през 1057 г. от папа Стефан IX, тоест Фридрих от Лотрингия, делегат в легацията от 1054 г. Император Алексий отправя през 1089 г. питане до Константинополския синод дали има някаква официална информация за канонично легитимно разделение между църквите и отговорът е отрицателен. През 1098 г. в Бари се провежда събор на Римски и Константинополски епископи с личното участие на папа Урбан II, където говорителят на Рим е Анселм Кентърбърийски. Съборът уточнява действителните спорни въпроси между двете църковни учения.¹ Всичко това е немислимо в условия на схизма.

¹ Cf. Peter Gemeinhardt, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlin – New York: De Gruyter, 2002, 370, 400 и 415; Stephen Runciman, *The Eastern Schism. A Study of the Papacy and the Eastern Churches during the Eleventh and Twelfth Centuries*, Oxford: Oxford Press, 1955, 57; Thomas Pratsch, “Stationen einer Entfremdung. Papsttum und Byzanz am Vorabend der Kreuzzüge (9.-11. Jahrhundert)“, *Byzanzrezeption in Europa*, ed. F. Kolovou, Berlin – Boston: De Gruyter, 2012, 24; Axel Bayer, *Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054*, Köln – Weimar: Böhlau Verlag, 2002, passim.

Характерът на отношенията добива особен нюанс след началото на XII век като следствие от т.нар. спор за инвеститурата. Започнала през втората половина на XI век като каноничен спор относно лицата, правомощни да връчват инсигниите на абатите и епископите (които дотогава са светските владетели), и разбушувала се след 1075 г. в свадата между папа Григорий VII и император Хайнрих IV, тази борба се прехвърля във всички измерения на социалното. В последна сметка това води до разтрошаването на големите рамки на *orbis latinus*: на единния дотогава Запад. Разглобяването на света е срыв не само на връзките между църква и държава, но и между *terrestria* и *celestia*, между *temporalia* и *spiritualia*. Към края на века се стига до разпад на социалната и ценностната структура на западния свят. Той е налице в обществен, общностен и личен план. Светът е сринат и трябва да бъде изграден отново.

Около началото на XII век задачата пред умовете на Запада е не ре-формиране, а ново формиране и конструиране на социалното в определящите му измерения, за каквото не са налице изпитани шаблони. С новото структуриране на света се захваща едно поколение, преживяло борбата за инвеститурата и активно работещо за превъзможването на нейните ефекти както преди, така и след Вормския конкордат от 1122 г. Нововъзникналият слой на интелектуалците² формира чрез своите често несъвместими проекти новата социална структура и облика на западна Европа³. Светът, който трябва да се изгради, трябва да бъде несъмнено универсален. Затова определящ тон на това поколение в отношенията с Византия е опитът тя да бъде някак вместена в този свят, пък било то и в схемата „ние-те“. За него Византия е „нашето друго“.

До края на 50-те години на века почти всички „архитекти на Запада“ са физически мъртви. Новото поколение западни стратегии заварва своя свят като завършен и добре структуриран. За него византийците са не-свои, далечни, чужди, в някакъв смисъл излишни. Интелектуалната мрежа на вече вътрешно отчуждената Christianitas от последните десетилетия на XII век е тема на този текст, опитващ се да я обясни през един симптоматичен случай. Съществено е проследяването на фигурирането и структурата на комуникативната мрежа, дешифрирането на нейния формат със съответния контекст (или контексти), крос-контекст и обща виртуална

² Вж. Жак льо Гоф, *Интелектуалците през средновековието*, прев. Мария Дракова, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1993.

³ Вж. Георги Каприев, *Механика срещу символика*, София: Изток-Запад, 2017, 9 сл.

библиотека, в не малка степен стоящи по форма в основата и на днешния интелектуален обмен.

2. Уго Етериано и съборът от 1166 г.

Уго Етериано (род. ок. 1120 – поч. 1182) идва в Константинопол около средата на 60-те години на XII век и остава там до 1180 г., заемайки се с богословска полемика. Той става мълниеносно популярен със съчинението си *De minoritate ac aequalitate Filii hominis ad Deum Patrem*, резултат от участието му на събора от 1166 г. и в неговата подготовка.

Уго разказва, че в началото на 1166 г. бил поканен от императора в двореца, и то през нощта, за да представи мнението на Римската църква по една спорна богословска тема. Става дума за решение на въпроса, внасящ вече шест години смут в Константинополския църковен живот. Той има за основа тълкуването на Христовите думи „Моят Отец е по-голям от Мене“ (Иоан. 14:28). Обстоятелствата са сравнително добре документирани. Някой си Димитриос от Лампе, завръщайки се от Германия (ἐκ τῆς ἡώρας ... Ἀλαμανδῶν), разяснил на императора как онези народи защитавали извратеното мнение, че Христос бил едновременно и по-малък от Бог Отец, и равно голям с Отца. Владетелят обаче се застъпил за „латинската“ теза. Въпреки това Димитриос написал книга по въпроса. Твърденията му намерили обилна подкрепа сред клира⁴.

Съборът е свикан от императора през 1166 г. Първото заседание е на 2-ри март и, според самия Уго и брат му Лео Гускус, Етериано има роля в него. Той е запитан за догмите на Римската църква. Владетелят и някои слушатели приемат неговата *sententia*. Други се противопоставят. Уго аргументира чрез субтилна понятийност и логически заключения. Особено е горд със следния силогизъм: Всичко, което е свойствено на Бог по природа, няма начало; плътта Христова има обаче начало; следователно Христос е принадлежен на Бога не по природа, а само посредством единение (*tantum unione*). При следващото заседание, на 6-ти март, е наложена отстояваната от императора теза: Христос следва да се изповядва като по-малък от Отца поради своята човечност⁵.

⁴ Вж. Iohannes Cinnamos, *Historiarum libri septem*, VI, 2, PG 133, 616B-620C.

⁵ Писмо до Петър от Виена, в: Antoine Dondaine, „Hugues Ethérien et le concile de Constantinople de 1166“, *Historisches Jahrbuch*, 77 (1958), 481.

Решението е видимо в полза на уж латинската теза. Уго е обаче свършено недоволен. Почти беснеейки, той пише на своя философски съмишленник Петър от Виена за *semiviva correctio* на спорния въпрос⁶, а в обобщението на книгата си квалифицира събора като *supervacuum scandalum atque inutile*⁷. Какво е разгневило привидния победител? Това е от една страна според него неправилно приложената добавка, че Божията слава е присъща и на човешката природа, и на плътта на Христа⁸. Етериано е обаче най-фрустриран от отказа на „гърците“ да ползват логиката и от техните – според него – неясни дефиниции. Той настоява заключенията да се правят след прецизно изследване в сферата на всички дисциплини. Примката на чумата мъчи и най-учените гърци, пише той до Петър, и предизвиква рани, от които отдавна тече горчилка. Макар Гърция да е много образована в науките, змията Левиатан се опитва да отклони овците Божии, ако не може да ги отвлече⁹.

Още тук срещаме ранните етапи на западния „ориентализъм“. Полагат се основите на клишетата за ориенталския обскурантизъм, за мистичния и в ядрото си алогичен Изток¹⁰. Тяхна база е отказът да се придава каквато и да е валидност на собствено източната традиция и на свойствените ѝ начини за ползване на рационалността. Даже тълкуването на собственото интелектуално наследство се осъжда от перспективата на западната интерпретация на античното и ранновизантийското мисловно наследство като предателство спрямо собственото минало.

3. Западната следа. Герхох от Райхерсберг

Нашият сюжет не свършва тук. Неговата романна структура се разгръща, и то на Запад. Копие от латинския вариант на *De minoritate* попада в съвсем особени ръце: в ръцете на големия историчен метафизик Герхох от Райхерсберг (поч. 1169). Извадки от книгата са коментирани по забележителен начин лично от него (или обаче от неговия роден брат и съратник Арно). За Герхох и неговия кръг тъкмо Димитриос е *catholice fidei defensor*. Уго бил говорил против учението за славата на Сина човешки от

⁶ Писмо до Петър от Виена, в: A. Dondaine, „Hugues Ethérien et le concile“, 481.

⁷ Peter Classen, „Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner“, *Byzantinische Zeitschrift*, 48 (1955), 364.

⁸ Cf. Niketas Choniates, *Thesaurus orthodoxae fidei*, XXV, PG 140, 265B-268A.

⁹ Писмо до Петър от Виена, в: A. Dondaine, Hugues Ethérien et le concile, 482.

¹⁰ Tia Kolbaba, „Ambiguity and Ambivalence in Byzantine Responses to Latin Theology“, *Proceedings of the 21st. International Congress of Byzantine Studies*, Vol. II, ed. Elizabeth Jeffreys, Fiona K. Haarer, Aldreshot: Ashgate, 2006, 16.

перспективата на човешката философия и елементите на света. Въпреки общите формулировки на каноните Райхерсбергци заявяват доволството си от решението на събора, особено от ударението върху тезата, че славата Божия е присъща и на човешката природа на Христа.

Интересът на Герхох и неговото изказване не са случайни. От 40 години в немския югоизток тече мощен спор за славата и божествеността на Христа и тълкуването на неговото „по-малко“ относно Отца. Той е провокиран тъкмо от Герхох. До края на живота си той е ангажиран с христологични битки против магистрите на новите Парижки школи. От самото начало той (както още Руперт от Дойц) се обявява против идеята за някакъв *filius adoptivus*, отстоявайки тезата за *filius proprius*. Той я отстоява срещу развиваните от Абелар и Жилбер от Поре учения, които схващат човека само като хабитус, респ. като субсистенция на божественото Слово. Според спасително-историческия възглед на Герхох решаващо за спасението е исторически конкретното, „природно“ зачеване на плътта от Духа¹¹.

В периода 1154–1156 г. той дебатира с Петър от Виена. През 1163 г. е въввлечен в нова дискусия, инициирана от Фолмар от Трифенщайн. Двама противници на Герхох (единият изглежда пак Петър от Виена) издигат тезата, че *homo assumptus* е човек като всеки друг. Той не е природен син на Бога. След възкресението той имал само слава като тази на ангелите и светците, а не като на Отца. Фолмар застъпва следователно христологичното учение за хабитуса: изразът *Deus est homo, homo est Deus* не казал нищо за природите, а само за хабитуса.

Пред този хоризонт не е за чудене, че Райхерсбергци проявяват силен интерес към съборните актове от 1166 г., вярвайки, че могат да ги ползват като подкрепа за собствените им учения и да създадат нова обществена релевантност на позицията им. В преведените от Уго извадки от актовете те виждат почти буквално потвърждение на христологичната си доктрина.

Основната теза в писаното от Герхох през 1163 г. съчинение *De gloria et honore filii hominis* гласи: Христос е Бог не само по назоваване или осиновяване, но и по раждането си¹². Той е природен Син на Бога (*Filius Dei naturalis*) в двете природи: в божествената *naturaliter*, в човешката *mirabiliter*¹³. Въпреки че е противник на теорията за хабитуса, Герхох схваща, наистина в особен модус, възприетите божествени

¹¹ Peter Classen, *Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1960, 89-97.

¹² *De gloria*, 1, PL 194, 1080BC.

¹³ *Ibid.*, 9; 11, 1109A; 110B.

свойства на човешката природа тъкмо като „имани“. Синът Божи не се е трансфигурирал в човек, а *habitu factus est*, обличайки се в човека. Бог е станал човек *secundum habitum*. Словото Божие не се променя, ала душата и плътта – да. Съхраняват се тяхната същност и същностни различия, при което обаче имат божествена власт, мъдрост, сила и слава. *Potius per nativitatem quam per habitum*, добавя все пак Герхох¹⁴.

В *Utrum Christus homo sit Filius Dei et Deus natura an gratia* той настоява, че в случая на Христос изразите „*aliquid esse vel habere per naturam*“ и „*idem vel esse vel habere per gratiam*“ са по-скоро *quasi oppoista*. Той е наистина по-малък от Отца *secundum humanitatem*, но не е по-малък по дадената му власт (*data potestates*). Техните *gloria* и *potentia* са тъждествени. Макар природата на човешката същност да е в своята *conditio* по-малка от Твореца-*Conditor*, тя е не по-малка в своята *filiatio*, чрез която по рождение са ѝ придадени *proprietas et personalitas Verbi aeterni*¹⁵. (На това място трябва непременно да се отбележат както силно акцентираното лично битие на свойственостите, така и исторически ранната употреба на понятието *personalitas*.) Благодатта се схваща като божествена свойственост, която в известен смисъл позволява да се гледа като отделима от божествената природа, при което може да бъде придавана на контингентни биващи. Тя се схваща като реално притежание, което се има като природно имане, тоест, като субстанциална собственост и същностно свойство.

4. Византийското тълкуване в каноните от 1166 г.

Твърди се, че и на Константинополския събор решенията се подвеждат под понятията *causa, natura, tempus minorationis*¹⁶. Дори това настояване да бъде прието в най-общия му вид, трябва да се забележи, че споменатите понятия се въвеждат в чувствително различен смислов контекст. Иначе кратките формулировки на каноните потвърждават това положение. Повтаряното ударение върху изискуемото еднакво почитание на плътта и на Бога Слово наистина съвпада с изискването на Герхох. То се извежда обаче по силата на съвсем друга философско-богословска програма.

Каноните се стремят да останат верни на учителните основи на източната Църква. Вторият член обсъжда съвсем накратко обосноваването на думите „Моят Отец е по-голям от Мене“. Казва се, че според тълкуванията на отците думите на Христа

¹⁴ Ibid., 20, 4-6; 21, 3, 1149B-1150C; 1154A.

¹⁵ In: *Gerhohi Reichersbergensis Opera inedita*, v. 1, Roma: Apud Pontificium Athenaeum Antonianum, 1955, 279,10-13; 284,5-8; 15-18; 286,20-287,8; 20-23; 293,15-23; 297,21-22; 299,15-19.

¹⁶ Peter Classen, *Gerhoch von Reichersberg*, 301.

трябва да се разбират с оглед на неговата човековост, в която е и страдал¹⁷. В традицията се поддържа едно различаване при употребата на понятието „природа“. Природата, разбира се, може да бъде обсъждана и като вид (ἐν τῷ εἶδει). Тя обаче може да бъде срещана само като природата на някое конкретно биващо с неговото индивидуално битие (φύσις ἐν τῷ ἀτόμῳ θεωρουμένη), имаща битийна действителност единствено като субсистираща в някой конкретен ипостас¹⁸.

Най-късно тук съставителите на каноните би трябвало, ако случайно го биха били познавали, да се сбогуват с учението на Герхох за някакъв *filius naturalis* на Бог Отец с оглед човековостта на Христа. Наистина, те биха открито приели, че при ипостасното единение на Христа не иде реч за абстрактната човешка природа, а за ἐν τῷ ἀτόμῳ θεωρουμένη. Със същата откритост обаче те заявяват с тезата си, че в случая на Христовата човековост става дума за човековост в собствения смисъл на думата, нямаща сама по себе си никакъв извън- или свръхприроден *habitus*.

Вторият и третият канон се занимават с обожението и славата на Господа. Най-напред са заплашени с анатема онези, които твърдят, че обожението (θέωσις) е превърнало човешката природа в божествена, или не вярват, че благодарение на единението (ἕνωσις) тялото (σῶμα) Господне е причастно (μετασχεῖν) на божественото достойнство и величие. Затова нему подобава в приелия го Бог Логос същото поклонение (προσκυνήσις) и то е равно на Отца и Светия Дух: то им е ὁμόθρονος¹⁹. Последният съдържателен член на Каноните заявява, че плътта (σάρξ) на Господа е съвършено възвишена, защото той е станал равен Богу (ὁμόθεος) от първия момент без изменение, без промяна, без смесване и без подмяна поради ипостасното единение. Господ изцяло притежава предимствата (ἀρχήματα) на Божествеността, при което свойственостите на природите се съхраняват. С това се подчертава, че плътта Христова проявява действия на Божествеността, без обаче да ги притежава като свойствени на своята природа: и в ипостасното единение тези предимства са му свръхприродни.

Ключовите думи тук са „единение“, „обожение“ и „причастност“ в тяхното източно-църковно тълкуване. При ипостасното единение на човешката и божествената природа на преден план стои не възприемането на човешката, а че двете природи, съхранявайки същностните си свойства, се проникват взаимно. Между двете природи протича енергиен обмен, при който свойства на всяка от тях се приемат от другата, без

¹⁷ Niketas Choniates, *Thesaurus orthodoxae fidei*, XXV, PG 140,261CD.

¹⁸ Iohannes Damascenus, *De haeresibus*, PG, 94, 745B-748C. Cf. Id., *Expositio de fide orthodoxa*, III, 11, Ibid., 1021D-1024A.

¹⁹ Niketas Choniates, *Thesaurus orthodoxae fidei*, XXV, PG 140, 261D-264A.

да е налице трансформация на природите²⁰. Свойствата на едната природа не стават реално „притежание“ на другата в смисъла на нейни същностни свойства. Плътта, оставаща си плът, има причастност към божествеността по енергия и се обожават благодарение на енергийното взаимопроникване²¹; самата тя започва да действа по свръх-природен и свръх-човешки начин²². Обожението на плътта е единение, причастност с Бога по енергия.

5. Източно-западната мрежа

И така, тълкуването на израза, предизвикал въодушевеното одобрение на Герхох, има основания, съвсем различни от неговата позиция. Едно и също убеждение, водещо до формулирано по сходен начин заключение, се разгръща въз основа на различни парадигми чрез предпоставки, които следва да се оценяват като по-скоро несъизмерими. В края на 60-те не преводът *sententia de sententia*, превод на смислите (каквото е например изборът на Анселм Хавелбергски и неговия Константинополски опонент през 1136 г.²³), а тъкмо *verbum de verbo*, дума за дума, буквално, осигурява единството на Герхох и съратниците му с официалните Константинополски богослови относно спорния момент. Този подход обяснява и факта, че в Райхерсберг както славят Димитриос като „защитник на католическата вяра“, така и ползват решенията на осъдилият го събор като аргумент в полза на учението за славата Христова.

Герхох винаги е ценил високо източно-християнските авторитети. Той е например първият на Запад, който (от 1147 г.) ползва христологичните глави от Πηϋή γυώσεως на Дамаскин, макар да предполага за техен автор „великия Василий“. Текстът е преведен малко преди това в Унгария от венецианеца Кербан. (Впрочем, изглежда чрез Герхох този текст преминава в ръцете на Пиетро от Ломбардия.) Не е следователно за учудване, че той насочва погледа си на изток и при христологичния дебат, а през 1170 г. Арно не се поколебава да приведе пред папата като авторитет съборното решение на „схизматичните гърци“ от 1166 г.²⁴

Така се изтъква една широка източно-западна мрежа от лични и ментални връзки. От текста на Герхох се заключава, че Димитриос се е срещал с него и представя тъкмо неговото мнение в Константинопол. Писмото на Уго Етериано пък

²⁰ Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 296D-297A.

²¹ Iohannes Damascenus, *Expositio de fide orthodoxa*, III, 17; III, 21, PG 94, 1068B-1069B; 1084B-1085A.

²² Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 5, PG 91, 1053B.

²³ Cf. Анселм Хавелбергски, *Диалози*, II, 1, прев. Георги Каприев, София: Иток-Запад, 2007, 105.

²⁴ Peter Classen, *Gerhoch von Reichersberg*, 124-125, 261, 302-303; Peter Classen, *Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner*, 349.

показва, че Петър от Виена е познавал лично Димитриос²⁵. От своя страна решенията на събора оказват известно влияние на Запад. Даже в тясната мрежа на директните връзки не може да се говори обаче за противопоставяне на някаква „византийска“ и някаква „латинска“ позиция. В контраст с мнението на Герхох например, Етериано гледа възгледа на Деметриос като анти-латински и отхвърля решенията тъкмо в частта им, приемана от Райхерсбергци. Оценките във Византия също не са единни. Докато Евстратий Солунски слави мъдрата намеса на императора в полза на праведното учение²⁶, Никита Хониат преценява решението като *ὄλερ ἄτολον* (абсурдно)²⁷.

Много по-широка е обаче активираната по този начин мрежа на въздействията, чиито възли са Константинопол, Виена, Райхерсберг, френските школи, имперският клир, Пиза, Рим, множество образователни центрове в Бавария и Франкия и т.н. Още под влияние на атаката на Фолмар през 1163 г. възникват кръгове от противници и поддръжници, които – ако вървим по следите на кореспонденцията – обхващат автори като Герхох и Арно, папа Александър III, Еберхард от Бамберг, Адам от Ебрах, кардиналите Хиацинт и Ценций, както и адресати като епископ Хартман от Бриксен, абатите Герхард от Виндберг, Хайнрих от Бибург и Еберхард от Прюфенинг, декана Персий от Вюрцбург и кардиналската колегия. В дебата са въвлечени още Петър от Виена, епископите Конрад от Пасау и Алберт от Фрайзинг, а най-сетне – чрез Фолмар, Адам и Еберхард – мнозина императорски капелани и даже самият император – самият Фридрих Барбароса²⁸.

Така изплува един сегмент от „виртуалната библиотека“ на средновековието и с това част от библиотеката, която – според една теза на Морис Оландер – човечеството изгражда, без да знае. Заедно с интерконтекстуалните връзки, с това се имат предвид и сложните отношения между писмената продукция, нейната рецепция и нейното въздействие (рецепция и въздействие не е едно и също! – Тео Кобуш), в които се включват автори и читатели, които се усвояват едни други, влияят се или се дистанцират едни от други. Тази библиотека се гради посредством непосредствени, но и сложно опосредени релации и зависимости, вследствие на които отделни нейни членове често стоят във взаимна кореспонденция, без даже да подозират съществуването на авторите, текстовете и идейните комплекси, с които кореспондират. Не е нужно, грубо казано, непременно да си чел една книга или теза, за да си под нейно

²⁵ Antoine Dondaine, Hugues Ethérien et le concile de Constantinople de 1166, 477 и 480.

²⁶ Cf. Peter Classen, *Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner*, 340.

²⁷ Niketas Choniates, *Historia byzantina*, De Manuele Comnenos lib. VII, 5, PG 139, 564AB.

²⁸ Cf. Peter Classen, *Gerhoch von Reichersberg*, 253-354, 270.

влияние, да я препредаваш или продължаваш. В много случаи чрез проследяването на тази библиотека става възможно да се установят социални и културни връзки и структури, които иначе дават вид на спонтанно или случайно възникващи.

6. Заключение

Нашият казус, гледан особено през формалните начала на структурата си, показва, че текстът е в екстремно нееднозначно взаимодействие с контекста, в който се появява. Още средновековната медия – със специфичните ѝ технологии – е в състояние да го въведе в крос-контекст (и то в единствено или обаче в множествено число). Това въвеждане вкарва в сложна херменевтична система смислите и буквалните значения на формулите, прекосяващи контекстуалните полета, и то далеч незадължително в своята автентичност. Целият този извънредно усложнен комплекс се самокаталогизира във виртуалната библиотека на Европа, а оттам и на човечеството, без от това да следва какъвто и да е вулгарен или друг някакъв платонизъм. В действие е не някаква мистична над-редност, а реално налична мрежа, която съществува само защото е в действие, действа и живее от въздействията, произвеждани – съзнателно или не – от нейните дейци.

Библиография:

1. Източници

Анселм Хавелбергски. *Диалози*, прев. Георги Каприев, София: Иток-Запад, 2007

Gerhoh Reichersbergensis. *De gloria et honore filii hominis*, PL 194

Gerhoh Reichersbergensis. *Opera inedita*, v. 1, Roma: Apud Pontificium Athenaeum Antonianum, 1955

Iohannes Cinnamos. *Historiarum libri septem*, PG 133

Iohannes Damascenus. *De haeresibus*, PG 94

Iohannes Damascenus. *Expositio de fide orthodoxa*, PG 94

Maximus Confessor. *Ambigua ad Thomam*, PG 91

Maximus Confessor. *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91

Niketas Choniates. *Historia byzantina*, PG 139

Niketas Choniates. *Thesaurus orthodoxae fidei*, PG 140

2. Изследователска литература

Bayer, Axel. *Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054*, Köln – Weimar: Böhlau Verlag, 2002

Classen, Peter. *Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1960

Classen, Peter. „Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner“, *Byzantinische Zeitschrift*, 48 (1955), 339-368

Dondaine, Antoine. „Hugues Ethérien et le concile de Constantinople de 1166“, *Historisches Jahrbuch*, 77 (1958), 473-483

Gemeinhardt, Peter. *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlin – New York: De Gruyter, 2002

льо Гоф, Жак. *Интелектуалците през средновековието*, прев. Мария Дракова, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1993

Каприев, Георги. *Механика срещу символика*, София: Иток-Запад, 2017

Kolbaba, Tia. „Ambiguity and Ambivalence in Byzantine Responses to Latin Theology“, *Proceedings of the 21st. International Congress of Byzantine Studies*, Vol. II, ed. Elizabeth Jeffreys, Fiona K. Haarer, Aldreshot: Ashgate, 2006, 15-16

Pratsch, Thomas. “Stationen einer Entfremdung. Papsttum und Byzanz am Vorabend der Kreuzzüge (9.-11. Jahrhundert)“, *Byzanzrezeption in Europa*, ed. F. Kolovou, Berlin – Boston: De Gruyter, 2012, 15-26

Runciman, Stephen. *The Eastern Schism. A Study of the Papacy and the Eastern Churches during the Eleventh and Twelfth Centuries*, Oxford: Oxford Press, 1955