

Ю.А. Соколов, протоиерей Константин Костромин

КРИЗИС СРЕДНЕВЕКОВЫХ УНИВЕРСУМОВ НА СТЫКЕ РОМАНСКОЙ И ГОТИЧЕСКОЙ ЭПОХ В ЗНАКОВОЙ СИСТЕМЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Проблема взаимоотношений Востока и Запада имеет особенное значение при изучении проблемы разделения Церкви в IX–XIII веках. В настоящей статье разделение Церкви вписано в широкий идейно-семантический фон жизни Европы. Показана неразрывная связь разделения Церкви с кризисом романской эпохи, началом строительства национальных государств Европы, разрушением принципов построения государственных и церковных универсумов. Трансформация мировоззрения, произошедшая на стыке романской и готической эпох, послужила причиной не только юридического разделения Церкви, но и формирования стойкого ощущения чуждости Востока и Запада, последствия которого ощутимы до сих пор.

Ключевые слова: Церковь, Европа, Восток и Запад, национальное государство, Средневековье, романская эпоха, готическая эпоха, империя, универсум, разделение, символ, искусство.

Разделение Церквей на Православную (восточную) и Католическую (западную) традиционно датируется 1054 годом; событие это обычно рассматривается в церковно-каноническом поле или в историко-церковном контексте¹. Подобный подход к изучению одного из самых трагических по последствиям сюжетов в мировой истории — разрушения единства христианского мира — подход привычный и канонизированный, но он не является исчерпывающим. Датировка не может быть признана окончательной, а контекст — изученным.

Год 1054-й представляется «роковым» скорее ретроспективно, в современном мифологизированном восприятии, к тому же обнаруживающем

Протоиерей Константин Костромин — кандидат исторических наук, кандидат богословия, преподаватель Санкт-Петербургской Духовной Академии (k.a.kostromin@mail.ru).

Юрий Алексеевич Соколов — преподаватель Санкт-Петербургского государственного института культуры, Музыкального лицея Комитета по культуре Санкт-Петербурга (hrogik@mail.ru)

1. См.: *Лебедев А.П.* История разделения церквей в IX, X и XI веках. СПб., 2001; *Поснов М.Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). Брюссель, 1964. С. 527–566. Здесь может быть упомянута любая литература о схизме, изданная в XIX — первой половине XX вв., да и до сих пор эта традиция господствует в научной и церковной литературе.

тенденцию к упрощенности. Прежде всего потому, что любые попытки переосмысления истории межконфессионального разделения приводят к постановке важной и в то же время вечной темы — противостояния Востока и Запада, многогранно проявляющегося в истории человечества.

В драматургии вечного (поскольку он прослеживается на протяжении всего исторического пути цивилизации) конфликта Востока и Запада присутствует жесткая установка, вполне четко обозначенная еще французскими просветителями: данный конфликт есть противостояние прогресса и регресса, добра и зла, мрака и света, и т.д.² Европейская мысль в этом «историческом театре» отводит Западу роль положительную, ибо в нем воплощена позитивная перспектива цивилизационного развития. Востоку же присваиваются качества отрицательные — это мир жестоких деспотий, мертвящего консерватизма и органической неспособности к какому-либо прогрессивному движению. Восток рассматривается как постоянный источник угрозы, а его победа в цивилизационном противостоянии понимается не иначе, как гибель человечества.

История как наука сформировалась в Западной Европе в эпоху Нового времени, и потому тенденциозный евроцентризм естественен. Последние три века тенденция выдавалась (не без успеха) за исчерпывающую «истину». Но мир больше Европы, да и Восток (не лишне будет напомнить) в историко-культурном плане значительно старше Запада. Конечно, «привычка свыше нам дана, замена счастию она», — в привычке выражается инерция мысли. Прошлое же все время нуждается в переосмыслении по очевидной причине — мы находимся всегда внутри исторического процесса, находящегося в постоянном движении. «Лицом к лицу лица не увидать, большое видится на расстоянии» (С. Есенин) и, следовательно, исследовательская ретроспектива «растягивается» и вместе с тем усложняется, изменяя соотношения привычных сюжетно-смысловых доминант, выявляя новые доминанты, раскрывая новые акценты и нюансы в развитии событий давно минувших дней.

А. Тойнби назвал главный труд своей жизни «Постижение истории», имея в виду историю не «постигнутую», а «постигаемую», и проницательно обнаруживая эсхатологический характер развития человечества во времени. История есть прежде всего — процесс, т.е. движение во времени и пространстве. И изучение («постижение», по А. Тойнби) истории — также процесс. И противостояние Запада и Востока — процесс, идущий со времен

2. Репина Л.П., Зверева В.В., Парамонова М.Ю. История исторического знания. М., 2004. С. 136–143.

архаической античности; это противостояние имеет устойчивую традицию, вряд ли предполагающую завершение в обозримом будущем. Традиция же имеет множество фундаментальных оснований для конфликта: тема противостояния Востока и Запада отнюдь не исчерпывается противостоянием ипостасей христианского мира. И, заметим, ни одна из «тем» не является и не может быть по определению законченной и монолитной — каждая из них вбирает в себя всю полифонию исторически накопленных противоречий. Исходя из вышесказанного, и «разделение Церкви» представляет собой не единовременное событие, а исторически обусловленный и полифоничный — религиозный в той же степени, что и цивилизационный, культурный, этнический и т.д. — процесс, весьма значительный по временной протяженности.

Важно отметить: полноценно проблема противостояния Востока и Запада еще не рассматривалась при изучении истории разделения Церкви. Разумеется, значение границы между Восточной и Западной Европой, конфликтного различия церковных традиций Рима и Константинополя всегда были на первом месте в исследованиях, поскольку к ним часто сводили и сводят всю суть произошедшего разделения. Однако проблема взаимовосприятия, в том числе указанного выше и бывшего одним из плодов схизмы — сознания эпохи Просвещения, еще не учитывается в полной мере. В частности, необходимо вычлнить тот этап вечного противостояния Востока и Запада, который привел к разрушению единства христианской Церкви. Понятно, что события такого масштаба не могут происходить одномоментно и полностью зависеть от произвола той или иной исторической личности и даже нескольких из них. Такие противостояния носят всеобщий характер и представляют собой длительный процесс³.

Еще в XIX в. такая точка зрения уже получила некоторое признание. Процесс разделения Церквей некоторые историки начали отсчитывать от конфликта патриарха Фотия и папы Николая I, а его завершение видели в событиях отлучения кардиналом Гумбертом Константинопольского патриарха Михаила Керуллара в 1054 г.⁴ После появления экуменического движения такой подход оказался также подвергнут корректировке. В из-

3. См.: *Рансимен С.* Восточная схизма. Византийская теократия. М., 1998. С. 112–119; *Флоря Б.Н.* У истоков религиозного раскола славянского мира (XIII в.). СПб., 2004; *Назаренко А.В.* Древняя Русь и славяне (историко-филологические исследования) / Древнейшие государства Восточной Европы. 2007 год. М., 2009. С. 315–325; *Костромин К.А.* Разделение Церквей в контексте взаимоотношений Киевской Руси с Западной Европой во второй половине XI в. // Вестник СПбГУ. Сер. 2. 2010. Вып. 3. С. 85–89.

4. См.: *Лебедев А.П.* История разделения церквей в IX, X и XI веках. СПб., 2001.

вестной работе Вильгельма де Фриса история разделения Церквей оказалась вписана в общую историю идей и межцерковных конфликтов, которые сопровождали всю историю христианской Церкви⁵. Данный подход развивается и далее, однако по-прежнему он применяется почти исключительно в рамках рассмотрения канонико-правовых причин конфликта⁶.

В последнее время нашла распространение и иная точка зрения. Многие историки считают, что конфликт Михаила Керулария и Гумберта нужно рассматривать как пример межличностного противостояния, не имевшего столь уж глубоких последствий, по крайней мере — в массах⁷. Современникам было известно, что при всей остроте ситуации в Константинополе финальное действие кардинала Гумберта (возложение буллы с отлучением патриарха Михаила от Церкви на алтарь Софийского собора) не имело юридической силы и являлось незаконным, поскольку в связи с кончиной папы Льва IX функции легата автоматически прекращались. Современникам известно было также и то, что в диспуте Гумберта и Никиты Стифата в присутствии императора Константина IX Мономаха неосторожно поднятый вопрос о *filioque* был проигнорирован, как незначительный в конфликте Рима и Константинополя⁸. Если до 1054 г. в Константинополе действовали латинские храмы, которые оказался правомочен закрывать Константинопольский патриарх (храмы латинского обряда были, впрочем, вновь открыты после низвержения патриарха Михаила Керулария), то даже отсутствие в диптихах имени Римского епископа не является свидетельством разделения. Послание императора Алексея Комнина к папе Урбану II, ставшее одним из оснований крестовых походов, свидетельствует об отсутствии сознания церковного раскола как безусловной данности и на Западе, и на Востоке: в первых трех крестовых походах Византия и западноевропейские королевства являлись союзниками. Более того, заметим, что, при всей сложности взаимоотношений, Византия была более надежным союзником, нежели крестоносцы из западноевропейских королевств друг в отношении друга.

5. См.: *Фрис В.* Православие и католичество. Противоположность или взаимодополнение? Брюссель, 1992.

6. См.: *Суттнер Э.Х.* Исторические этапы взаимных отношений Церквей Востока и Запада М., 1998. *Суттнер Э.Х.* Христианство Востока и Запада в поисках зримого проявления единства. М., 2004.

7. *Поснов М.Э.* История Христианской Церкви... С. 559–560. Здесь же и литература об этом событии.

8. *Рансимен С.* Восточная схизма... С. 43–45.

Крайней точкой, когда разделение Церквей стало очевидным фактом, все чаще и чаще принимают 1204 год — год взятия Константинополя крестоносцами: тогда антагонизм между противоборствующими силами достиг высшей точки, стал совершенно очевиден и обрел ужасающие по демонстративной жестокости формы⁹. Разграбление Константинополя, бегство оттуда греков, перемещение Константинопольской патриархии в Никею, распространение на захваченных территориях «латинской» церковной иерархии и традиций (т.е. распространение на европейскую часть Византии Римской церковной юрисдикции), а особенно — резонанс, который получили эти события среди народов всего рах Christiana, позволяют историкам с уверенностью заключать, что именно 1204 год стал точкой невозврата в процессе межцерковного разделения, именно он является годом подлинной великой схизмы. Недавние исследования в области русской церковной истории подтвердили эти выводы применительно к истории Русской церкви¹⁰.

Однако если процесс разделения Церквей (в свою очередь, как часть более длительной, идущей со времен поздней античности жесткой конкуренции Церквей Запада и Востока) теперь в глазах историков растягивается на целую эпоху — от IX до начала XIII вв., то не только позволительно, но и представляется весьма плодотворным искать объяснения как самого факта разделения, так и причин длительности данного процесса не столько в различии или даже конфликтности местных традиций (это вечный процесс!) и тем более не в межличностном конфликте лидеров Церквей, а в более глубоких и фундаментальных процессах исторического бытия.

Думается, что поиск должен учитывать следующую особенность выявленной динамики: в IX–XI вв. конфликты носили исключительно межличностный характер и не имели последствий для межцерковного общения в широком смысле, зато в течение одного XII в., кстати, не сопровождавшегося драматическими эпизодами межцерковных диспутов и конфликтов, разделение легко оказалось принято массами. Иными словами, некие глубокие процессы, происходившие в XII в., сделали разделение понятным и приемлемым для людей, что говорит о том, что были найдены универсальные, культурно-семиотические маркеры, позволившие сознанию масс легко его воспринять. Выражения этих маркеров, несомненно, обнаружи-

9. См.: *Мещерский Н.А.* Древнерусская повесть о взятии Царьграда фрягами как источник по истории Византии // *Византийский временник*. М., 1956. Т. 9. С. 170–185; *Назаренко А.В.* 1054 и 1204 годы как вехи русской истории... С. 315–325.

10. См.: *Назаренко А.В.* 1054 и 1204 годы как вехи русской истории...; *Костромин К.А.* Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.). Страницы истории межконфессиональных отношений. Saarbrücken, 2013.

ваются прежде всего в феномене художественной культуры, где проявляется как сознательное, так и подсознательное, где философия времени выкристаллизовывается в образах-символах. В отличие от иных источников, художественная культура в силу своей природы (исповедальной, если мы говорим не о ремесле, а об искусстве — т.е. о «процессе перехода бессознательного в сознательное», где сам процесс может быть как бессознательным, так и сознательным) предельно откровенна. При всем своеобразии своего языка искусство является прежде всего своеобразной формой мышления¹¹.

Прежде чем начинать разговор о причинах тех или иных изменений в средневековом искусстве, необходимо сделать несколько важных оговорок. Во-первых, искусство, являясь внешним отражением мировоззрения, оперирует символами и знаками, понятными прежде всего чувственному познанию. Иными словами, изучая историю искусства, необходимо прежде всего как обращаться к семантике самих явлений искусства, так и находить семантические объяснения явлениям гражданской или сакральной истории, а также учитывать бытовую знаковую систему. Во-вторых, и это во многом вытекает из первого, поскольку искусство как язык мироощущения оперирует символами, условно заданным знаком, оно напрямую связано именно с религиозным мироощущением: Церковь пользуется прежде всего символическим языком и для описания мистического откровения, и для передачи и запоминания основ христианского мировоззрения (так как речь идет о Европе на рубеже тысячелетий, то мусульманский мир мы оставляем в стороне, хотя он подчиняется тем же законам). Кроме того, и разделение в религиозной традиции неизбежно проецируется в знаково-семантическую систему. Старообрядцы и православные, православные и католики противопоставляют себя друг другу прежде всего различными внешними атрибутами, например крестным знаменем¹², имеющими глубокое смысловое значение¹³.

Период нарастающего церковного конфликта, завершившегося схизмой, совпадает со стилевой эпохой Средневековья, именуемой историками искусства романикой¹⁴. Однако необходимо определить, какие вре-

11. *Борев Ю.Б.* Эстетика. М., 2002. С. 114–115.

12. См.: *Успенский Б.А.* Крестное знамение и сакральное пространство: Почему православные крестятся справа налево, а католики — слева направо? М., 2004.

13. *Михаил (Семенов), еп.* Нужны ли обряды? // Родина. М., 1990. №9 (Церковь № 0). С. 19–21.

14. *Костромин К., свящ.* Разделение Церквей на Руси и европейское романское искусство // Труды Киевской Духовной Академии. 2011. №15. С. 176–186; *Костромин К., свящ.*

менные рамки охватывают романский стиль в художественной культуре. Необходимо также оговориться, что как само понятие стиля несколько неустойчиво и трудноопределимо, но в то же время реально существует и может быть познано через ощущение, знак, философию, историко-социальную периодичность, так и периодизация культуры в известной степени условна (как, впрочем, условна вообще всякая периодизация), но необходима и вполне возможна. Условное стилевое деление средневекового искусства, при всем разнообразии подходов и убедительности логической аргументации, подкрепляемой иллюстративным рядом, как кажется, не вполне вписывается в историю государств или Церкви и с трудом согласуется с историей средневекового быта.

Средневековое искусство обычно делят условно на два больших периода — романский и готический. При этом в искусствоведении принято отделять от романики два самостоятельных периода, неравномерных по продолжительности — раннехристианскую культуру (V в.) и до-романскую культуру (VI — начало IX вв.)¹⁵. В последний период входит и культура «варварских королевств» эпохи «темных веков Средневековья» (VI–VIII вв.), и культура Каролингов (конец VIII–IX вв.), и посткаролингская культура (X–XI вв.). Только сравнительно короткий период конца XI–XII вв. считается романским.

Думается, что в данную периодизацию следует внести некоторые коррективы. Романский период целесообразно подразделять на «раннюю романику» (соответствующую так называемым темным векам Средневековья, т.е. докаролингской эпохе, конец V–VIII вв.), Каролингское Возрождение (конец VIII–IX вв.) и «позднюю романику», или посткаролингскую культуру (X–XI вв.), в котором Оттоновское Возрождение (X в.) рассматривается и как итог всей романике, и как прамбула к готике. Такой подход к определению романики нуждается в объяснении.

Ранняя романика соответствует времени хаоса, царившего в Европе сразу после гибели римской цивилизации. В этот период варварские племена активно передвигались по всей европейской территории, государственные образования их были условны и неустойчивы. Оседание проходило постепенно, сопровождаясь кровопролитными и беспощадными войнами. «Города обезлюдели. Дороги приходили в негодность. Торговля

Церковный раскол XI века на Руси и романское искусство // Православ'я — цивілізаційний стрижень слов'янського світу. Збірник наукових праць. Київ, 2011. С. 135–140.

15. Всеобщая история архитектуры: в 12 т. М.; Л., 1966. Т. 4: Архитектура Западной Европы. Средние века. С. 85–91, 325–344.

замерла»¹⁶. Процесс варваризации бывших очагов цивилизации доминировал над романизацией пришлых племен, хотя и не перекрывал его полностью. Материальная и художественная культура античности присваивалась ее разрушителями и активно адаптировалась к новым условиям жизни. Ведущими субъектами «темного Средневековья» довольно рано стали франки (северо-восточная Франция и Бельгия), лангобарды (Северная Италия) и вестготы (Пиренейский полуостров). Данный период вполне справедливо можно именовать «варварским». Однако важно подчеркнуть: благоговейное отношение варваров к римской цивилизации как раз и выразилось в присвоении памятников античности вместо тотального их уничтожения (подобным же образом в начале XIII в. европейские народы станут преемниками и византийской цивилизации). Это и позволяет нам определить данный период как раннероманский, т.е. период, когда римское культурное наследие получило новое применение.

То, что варвары разрушили империю, не отменяет того несомненного факта, что они были исполнены восхищения перед ее культурой. Во всяком случае, перед ее внешними формами, что, в свою очередь, вызывало подражание. Собственно, в таком подражании происходил процесс присвоения и легитимации, т.е. то, что называют романизацией варваров и, взаимно и одновременно, процессом римской варваризации. Античность трансформировалась в «темные века Средневековья» в этом взаимном и неоднозначном процессе «подтягивания» (адаптации) варваров к качеству разрушенной ими же цивилизации, и «опусканию» (опрощению, т.е. тоже — адаптации) носителей ценностей цивилизации (которая пережила свой расцвет и находилась в болезненном процессе распада целостности, чистоты стиля и смыслов).

Каролингское Возрождение связано с превращением Франкского государства в империю. По сути, это была попытка возрождения Римской империи в новом качестве и с новым этническим составом. На позднюю античность будут ориентироваться и политическая, и правовая, и интеллектуальная, и культурная сферы жизни¹⁷. Христианское (с ориентацией на Рим) государство Каролингов явилось первой попыткой объединения Европы, опытом западно-христианского универсума. Оно логически вытекало из «романского мышления», и крах Каролингской империи был

16. Нессельштраус Ц.Г. Искусство Западной Европы в средние века. Л.; М., 1964. С. 41.

17. История философии в кратком изложении. М., 1991. С. 199–200. Данное явление хорошо показано в: Уколова В.И. «Последний римлянин» Бозций. М., 1987.

следствием краха идеологии универсализма. Не подкрепленный этногенезом, этот эксперимент был обречен на провал. Приемлем ли к этому периоду термин «Возрождение»? Думается — вполне: античность полифонична! Если гуманистическое Возрождение XIV — начала XVI вв. «вспоминало» языческую античность, то в эпоху Каролингов возрождалась античность поздняя, т.е. христианская. И хотя идеала достичь не удалось, хотя срок жизни Каролингской империи оказался по времени весьма коротким, но он стал периодом исключительным по значению: арианству в варварских «королевствах» был нанесен сокрушительный удар и христианство утвердилось в Германии.

Важно отметить, что одной из доминант романики как мировоззрения являлась первозданность мира¹⁸. Примечательно, что если на Руси такая первозданность имела позитивный характер, человек ощущал себя ее органической частью (в природе нет ничего враждебного, она — «Матушка природа»), то в европейском Средневековье акценты иные: первозданность воспринималась как дикость и содержала в себе опасность. Природа — первая составляющая часть страха, в котором проходит жизнь средневекового европейца¹⁹. Очевидно, первозданная дикость природы и проистекающей от нее опасности тождественна чувству христианина романского Средневековья: «дикость» — т.е. «не-христианство», угрожающий языческий мир. Отсюда — постоянное стремление «спрятаться»: за стенами замков, церквей, монастырей, городов. Отсюда — своеобразие романского стиля, где даже храмы оснащены крепостными башнями: подчеркнутая мощь и тяжеловесность компактного объема, в котором доминирующие плоскости стен прорезаны окнами-бойницами. Только под защитой стен и башен, только вместив себя в тесный ряд себе подобных, человек относительно спокоен; он всегда ищет защиты²⁰.

Посткаролингская эпоха приходится на время, когда сформировались основные европейские страны, когда закончилось разделение сословий, когда Европа вступила в фазу зрелого феодализма. Естественным в этой связи явилось и завершение формирования западноевропейской геральдики. Здесь можно говорить о «региональных» своеобразиях в культурах, которые станут основаниями национальных культур, в полной мере раскрывающихся в готическую эпоху. На это же время приходится выход

18. *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. Екатеринбург, 2005. С. 162–168.

19. Там же. С. 159–162.

20. *Ле Гофф Ж.* Герои и чудеса Средних веков. М., 2011. С. 66–69; *Окшотт Э.* Рыцарь и его замок. Средневековые крепости и осадные сооружения. М., 2007. С. 30–32.

папства из затянувшегося кризиса и начало эпохи папской иерократии. Отчуждение западной и восточной ветвей христианства проявляется все отчетливее, конфликты между Церквами становятся все глубже и острее, примером чему являются схизмы Фотия и Михаила Керуллария.

О. Шпенглер (в книге «Закат Европы») ощутил в этот сравнительно короткий период X–XI вв. (переход из романского в готическое Средневековье) ту глубинность мировоззренческой трансформации, которая позволяла говорить о смене так называемых «архикультур». Таковых, как известно, по Шпенглеру, было три. Первая — «аполлоническая» — почти полностью совпадала с античностью (точнее, с языческой античностью) и соответствовала пантеистическому идеализму. Вторая — «восточная» (она же и «мистическая») — соответствовала тому времени, где торжествовало христианство и зарождался ислам; это «архикультура», в которой торжествовал теизм и синкретизм. Третья — «фаустовская» — пролонгируется от синкретизма через эпоху Возрождения в Новое время; здесь торжествует секуляризм и рационализм. В отказе от иконописного канона, в смене условного на реалистическое О. Шпенглер видит трансформацию понимания Бога с трансцендентного на имманентное, следствием чего становится качественная смена культурного (и духовного) развития. Если в «восточной архикультуре» христианство преобразовывало человека, то в «фаустовской архикультуре» человек, все более секуляризируясь, преобразует христианство вплоть до полной инверсии²¹. Отметим, однако, что процесс, описанный Шпенглером, более характерен (во всяком случае, более очевиден) для Запада. Возможно, именно та десинхронизация, что проявилась в X–XI вв., обострила и в конце концов довела до трагической крайности конфликт западной и восточной ипостасей христианства.

При том, что граница между этими периодами кажется довольно-таки размытой, можно встретить такие утверждения: «Раннехристианское искусство не является началом развития западноевропейской художественной культуры. История его оборвалась с падением Римской империи, последовавшим в результате кризиса и разложения рабовладельческого строя. Этот кризис сделал некогда могущественнейшее государство легкой добычей для вторгшихся в его пределы в период “великого переселения народов” племен “варваров”»²². Возникает вопрос: возможно ли тогда рассматри-

21. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Мн., 2009. Т. 1: Образ и действительность. С. 541–631; Юрьев С. Похищение Европы. СПб., 2001. С. 336, 338.

22. Нессельштраус Ц.Г. Искусство Западной Европы в средние века... С. 40.

вать раннехристианское искусство как преамбулу к культуре Средневековья? Если «история оборвалась», то тогда в Средневековье все началось как бы заново, с чистого листа. А как же тогда проблема естественности культур и эпох? Наверное, здесь сделан чересчур жесткий упор на так называемый формационный подход к типологизации истории.

Романика, безусловно, явление куда более широкое, чем просто художественный стиль²³. Романская культура является органическим продолжением культуры римской цивилизации и, соответственно, античной вообще. «Романская» означает — римская. Именно в подобной художественно-стилистической трансформации варвары, наследовавшие пространства империи, ее и увидели. Можно рассматривать романику как извращение или упадок античности; можно видеть ее и как естественную трансформацию стиля — верным будет и то, и другое. Подлинный же стиль есть не просто формальный набор изобразительных средств, а весьма сложный, полифонический синтез проявления мысли вовне. Стиль неизбежно меняется вслед за изменением пространства. Движение времени и жизни предопределяет коррекцию цивилизации как совокупности культур. Изменяются идеалы и, соответственно, меняются средства выражения и формы культуры.

Романский стиль возникает плавно, плавно и сходит, давая место готике. Романское Средневековье, мировоззренчески и художественно связанное с римской цивилизацией, начиналось в IV в., а с середины IX в., т.е. с краха Каролингского «проекта», постепенно стало превращаться в готику. В художественной сфере ему, очевидно, присуще стилистическое единство. И, кстати, Византия не воспринимается в этот период Западом как предмет агрессии, поскольку она — неотъемлемая часть возрождаемой гармонии.

В период перехода романского Средневековья в готическое происходит окончательное формирование феодального вассально-синьориального режима и динамичное образование наций и национальных государств²⁴. Как следствие — уже в так называемой позднероманской культуре наличествует художественная полифония. Тем очевиднее эта полифония в готической культуре, где как вполне самостоятельные выделяются готики германская, французская, английская. В Испании и Португалии рождается оригинальная романо-мавританско-готическая стилистика²⁵. Жак Ле Гофф

23. *Лебедев Г.С.* Эпоха викингов в Северной Европе и на Руси. СПб., 2005. С. 594.

24. *Ле Гофф Ж.* Рождение Европы. СПб., 2007. С. 109–121.

25. *Кантерева Т.П.* Искусство Испании. Очерки. Средние века. Эпоха Возрождения. М., 1989. С. 22, 34, 54–81 и др.; Всеобщая история архитектуры: в 12 т. Т. 4. С. 470–493.

вообще видел в смене однородной романики национально-пестрой готикой первое веяние моды, меняющегося вкуса²⁶. Изменение же моды (как, собственно, и само понятие моды) есть не что иное, как облегченное, лишенное ответственности восприятие окружающего мира как обрамления. Понятно, что именно такое влияние поверхностного восприятия тяжелой действительности облегчило и конфликт Церквей. Готика осталась чужда культуре Италии: у итальянцев «готика» ассоциировалась с Германской империей и потому оставалась им чуждой и чужеродной. Лишь там, где немецкое влияние было достаточно сильным (Милан, и прежде всего — Верона), готика смогла проявиться, что, однако, не дает основания говорить об «итальянской готике» как о самостоятельном (подобном французскому, английскому и т.д.) явлении. Архитектура Вероны дает яркую картину «борьбы» византийско-романской и немецко-готической традиций²⁷.

Необходимо признать, что средневековый мир был не менее, а возможно, и более глобальным, чем современный нам. Пространство политики, искусства, бытового общения и церковных контактов было единым, если можно было видеть в Палестине паломников из Франции, русов в Италии, а скандинавов в Константинополе²⁸. Иными словами, пусть единый мир Европы мог быть поделен на противоборствующие политические лагеря, это разделение не мешало не только общению на персональном уровне, но и общению культурному и политическому.

Заметим, что в этот период Западная Европа начала осознавать себя как самостоятельную целостность, противопоставленную всему прочему миру. Именно в это время до предела обостряется и крещендирует противостояние западной и восточной ветвей христианства, и решается эта проблема политическими методами. Какие бы конфликты ни бушевали внутри Запада, но при столкновении с христианским Востоком (как, впрочем, и с арабским, и равно с любым иным «миром») мгновенно кристаллизовалось четкое противостояние «мы» и «они», где «мы» — «правильные», а «они» — «Богом брошенные».

26. *Ле Гофф Ж.* Герои и чудеса Средних веков... С. 39.

27. *Горяинов В.В.* Падуя. Виченца. Верона. М., 1978. С. 29–34; См. также: Всеобщая история архитектуры: в 12 т. Т. 4. С. 273, 286–287, 497.

28. См.: *Добиаш-Рождественская О.А.* Западные паломничества в Средние века. СПб., 2006.

* * *

Из вышесказанного следует, что романика есть не что иное, как проявление имперского сознания в феодально оформляющейся, в недавнем прошлом варварской Европе. Империя по определению, во-первых, многонациональна, во-вторых, универсальна с позиции права и организации власти, в-третьих, является законодателем и одновременно находит оправдание и поддержку со стороны универсальной религиозной модели. Империя имеет высший смысл и предназначение, которые заключаются в поддержании и распространении среди варварских, т.е. низших, народов высшей культуры, мысли и религиозной веры. Миссия империи всегда имеет сакральное измерение — она и обоснована божественной волей, и распространяет эту божественную волю, и сохраняет ее, и развивает²⁹. Именно этим империя легитимна. Восстановление империи «оправдывает» варварские «королевства», являющиеся без этой реконструктивной установки узурпаторами и разрушителями.

Имперское сознание посткарolingской Европы было, несомненно, результатом поглощения недавними варварами наследия античного мира. Греческая и затем римская античность долгое время несла на себе задачи религиозно-культурной миссии. Римская цивилизация, разработавшая и оправдавшая идею империи, была создана почти одновременно с появлением христианства. Собственно, варвары пришли именно в еще античную, но уже христианскую Европу. Поэтому то наследие, которое они перенимали у рухнувшей Западной Римской империи, неизбежно становилось их наследием, в том числе и идея распространения римской культуры за пределы исторически сложившегося ареала — к германцам и далее к славянам.

Более того, варвары сами захотели заимствовать пленившую их своим блеском римскую античную культуру. Они сами стали инициаторами подражания римским (и греческим) философам, апостольской проповеди. Как Римская империя была религиозно едина и в период государственного язычества (что обеспечивалось наличием пантеона)³⁰, и в период распространения и принятия христианства, так она должна была оставаться религиозно единой и в условиях ново-имперского европейского возрождения. Пока вчерашние варвары с увлечением занимались игрой под названием «восстановление Западной Римской империи», они искренне верили в незыблемость тех идеалов, которыми питалась идея империи, в попытке ре-

29. Дигесты Юстиниана. М., 2002. С. 27, 31, 49, 65, 67.

30. Штаерман Е.М. Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987. С. 107–272.

ализации которых они застали Римскую империю в IV–V веках и которые оказались столь заманчивыми в VII–VIII веках.

Примечательно, что одной из действенных форм воздействия римских пап на варварских «королей» было присваивание им римских (давно утративших прежнее значение) званий, причем в качестве уже почетных титулов. Известно, что во время своего пребывания в Франкском государстве в 754 г. папа Стефан II на коронации Пипина в Сен-Дени присвоил сыновьям короля Карломану и Карлу титулы римских патрициев³¹. Данные титулы «превращали их в избранных покровителей Рима и его населения, оправдывая предстоящее вмешательство Пипина в дела Италии»³². Будущий император очень серьезно и с пиететом относился к дарованному ему титулу. Римский епископ, раздающий почетные титулы канувшей в вечность Римской империи, воспринимался как ее хранитель и местоблюститель.

Встречая папу Стефана II близ Понтиона (753 г.), Пипин Короткий лично исполнил обязанности конюшего, взяв под уздцы папского коня и проведя папу во дворец³³. Средневековье с предельной серьезностью относилось к позиционирующим жестам, и действия Пипина имели глубокий, прежде всего политический смысл. Так встречали главы провинций и вожди вассальных народов римских императоров. Но так же и во время торжественных церемоний, в знак глубокого почтения к Римским епископам, поступали и римские императоры в конце IV–V вв.³⁴ В последнем случае Пипин делает заявку на статус императора в обозримом будущем.

Не менее очевидна семантика «жеста» и в первом случае — Пипин подчеркивает своим действием статус римского епископа как местоблюстителя империи, той империи, что ожидает своего возрождения из небытия времени. Стефан II мог быть доволен: могущественный лидер

31. *Annales Ottenburani* // *Monumenta germaniae historica. Scriptorum*. Hannoverae, 1844. Т. 5: *Annales et chronica aevi Salici*. S. 2.

32. *Лебек С.* Происхождение франков. М., 1993. Т. 1: V–IX века. С. 243.

33. *Annales Mettenses priores* // *Monumenta germaniae historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*. Hannoverae et Lipsiae, 1905. Т. 10. S. 44–46.

34. Ср. фреску «Константин Великий ведет под уздцы коня, на котором восседает папа Сильвестр I» в капелле Сан-Сильвестро (XIII в.) монастыря Санти-Куаттро-Коронати в Риме (Рис. 6 к статье: *Barelli L.* Brief history of the monastery complex of Ss. Quattro Coronati in Roma // Сайт *Monasterio dei Ss. Quattro Coronati*. URL: <http://www.santiquattrocoronati.org/NN/story.htm> (дата обращения: 05. 09. 2015)). Случай ведения монархом лошади святителя нередки, см.: *Успенский Б. А.* Избранные труды. М., 1996. Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 274–279; *Опль Ф.* Фридрих Барбаросса. СПб, 2010. С. 252. Есть и множество других примеров.

грозных франков подчеркнул особый статус Римского епископа как главы всех христиан территории бывшей Западной империи. Высокая ценность римских почетных титулов среди варварских вождей говорит не только о восхищении, которое они испытывали к Римской империи, но и о том, что эта империя продолжала жить в их мировосприятии и ее восстановление в будущем представлялось им справедливым и неизбежным.

Нельзя не обратить внимание и на то, что результатом встречи Стефана II и Пипина явилась коронация. Не странно ли это? Ведь вообще-то коронация была уже осуществлена до этого в Реймсе, и ее провел епископ-примас Франкского королевства св. Бонифаций³⁵. Зачем нужна вторичная коронация в аббатстве Сен-Дени? Стефан II не мог считать обряд, проведенный в Реймсе, нелегитимным хотя бы потому, что это означало бы нелегитимность всего франкского клира во главе со столь последовательным проводником политики Рима, как св. Бонифаций. Если это так, то в глазах Стефана II Пипин был несомненным, законным королем.

Тогда в чем смысл второй коронации? Зная последующий опыт истории, можем вполне определенно сказать — папа в Сен-Дени возводит Пипина в императорское достоинство! Обязательной преамбулой к этому является возведение претендента в сан римского патриция. В Сен-Дени папа Стефан II произвел первую часть обряда коронации императора; вторую же часть — с увенчанием императорской короной — предстояло совершить в самом Риме. Следовательно, Стефан II, как опытный политик, выращивавший из Франкского «варварского королевства» новую Западную империю, давал себе дополнительные гарантии, а Пипину Короткому — дополнительный стимул (обязательство) к походу на Рим; война франков с лангобардами становилась неизбежной. Вместе с тем, актом второго помазания Стефан II вводил понятие святости королевской власти. То, что титулы римского патриция были предоставлены далеко не всем членам рода Пипина, а только его родным сыновьям, свидетельствовало, что Церковь в лице Римского папы распространяет святость власти только на прямых наследников короля, чем легитимизируется характер преемственности власти «по прямой линии» (от отца к сыну) и упраздняется произвольность и неизбежный хаос в этом важнейшем вопросе политической системы. Следовательно, коронация в Сен-Дени — исключительной важности «жест»,

35. Vita s. Bonifacii archiepiscopi // Monumenta germaniae historica. Scripturum. Hannoverae, 1829. T. 2: Scriptorum rerum Sangallensium. Annales, chronica et historiae aevi Carolini. S. 348; Epistolae Selectae in usum scholarum // Monumentis germaniae historicis. T. 1: S. Bonifacii et Lulli epistolae. Berolini, 1916. S. 213, 237, 254.

который, во-первых, укреплял во всех отношениях Франкское королевство, перестававшее с этого момента быть «варварским», а, во-вторых, закладывал основы новой Западной империи.

Для того чтобы максимально поднять авторитет королевской власти и окончательно привязать франков к Риму, Стефан II в Сен-Дени совершает еще один «жест» — передает на хранение в аббатство и, соответственно, под защиту франкских государей, одну из важных христианских реликвий: обретенные в римских катакомбах мощи св. Петронеллы, дочери апостола Петра (числившегося первым Римским епископом)³⁶.

Образ очевиден: христианский Рим как бы сам приходил и оставался на земле франков, устанавливалась мистическая и неразрушимая связь Римских пап и франкских королей. Церковь и империя франков признавались дочерьми Римского апостольского престола — престола св. Петра. Перед нами не только связь Церкви и государства, но и связь времен! Это, кстати, позволит Франции впоследствии получить особый статус среди католических государств — право называться «первородной дочерью Церкви», а Парижу — стать столицей Франции. Нельзя не заметить и еще одного очень важного «жеста» Стефана II — в Сен-Дени он демонстрирует полную независимость от византийских автократоров. Ведь титул римского патриция до того мог присваиваться только императорами, императоры же были только в Константинополе. Теперь право — в пределах своей юрисдикции — на присвоение титулов принял на себя Римский епископ.

В контексте вышеизложенного особое место в сознании варварских королевств занимает Византия — единственная часть античной цивилизации, сохранившаяся и функционирующая. В современном восприятии Византия воспринимается скорее как контртеза Римской империи. Заметим — в такой же степени, в какой и романская культура воспринимается как полная противоположность или, точнее, как извращение римской культуры. Как-то забывается, что с конца III века (со времени Диоклетиана) происходит быстрая деградация или трансформация и содержания империи, и характера ее культуры. Во-первых, «центр тяжести» смещается к востоку и, одновременно, изменяется «философия» римской государственности. Во-вторых, наступившая вскоре победа христианства окончательно похоронила идеологию принципата, дав форме домината сакральное содержание. В-третьих, климатические изменения, приведшие к миграции сотен племен Евразии, неизбежно внесли изменения как в архитектуру (в частности), так и во всю материальную культуру (в целом). Именно в измененном

36. *Amore A. Petronilla di Roma // Bibliotheka sanctorum. T. 10. Romae, 1968. P. 514–515.*

состоянии римская цивилизация предстала перед варварами и была ими поглощена, но поглощена не полностью: Восточная империя сохранила свою независимость и воплощала в себе «дух и плоть» прежнего *Pax Romana*, который едва не был восстановлен в прежнем единстве (но при новом идейном и политическом содержании) в VI веке при Юстиниане Великом. Образ *Pax Romana* зримо и вещно воплощался в Византии и ее столице Константинополе³⁷. В стремлении показать свою легитимность (продекларировать ее столь же зримо и вещно) варварские «короли» копировали (насколько это было возможно) культуру Византии, прежде же всего — архитектуру и ритуалы.

Наиболее показательным в этом отношении было строительство Аахенского дворцового комплекса при Карле Великом. Его сооружение было программным и особо актуальным в связи с воссозданием (как казалось тогда) Западной Римской империи. Архитектура же — особый вид искусства, который правители мира использовали для декларации своей идеологии (собственно, именно идеологию и «выражает» архитектура).

Известно, что франкские короли, и это характерно для всех варварских правителей «темных веков Средневековья», не имели постоянной резиденции, т.е. такое понятие, как «столица государства» в современном понимании, в те времена отсутствовало. Временные же резиденции предпочитали размещать в сельских районах: так, например, Пипин Короткий чаще останавливался в районах Аттиньи, Вербери, Компьени, Кьерзи, Тионвиля и Эрстеля, находящихся в северной и северо-восточной Галлии³⁸. Аахен располагался там же. Собственно, это была родовая территория Пипинидов-Каролингов, привлекавшая не только богатыми дичью лесами, но и термальными источниками.

Превращение Аахена в столицу государства связано с именем Карла Великого, причем тогда, когда государство франков было предельно близко к преобразованию в Западную империю — в 794 г.³⁹ Дворцовый комплекс в основном был завершен в 798 г. Освящение же дворцового храма относится к 805 г., когда империя Карла Великого уже оформилась юридически⁴⁰. В разработке дворцового ансамбля принимали участие члены Аахенской (дворцовой) академии, образование которой, кстати, относится

37. Райс Т.Т. Византия. Быт, религия, культура. М., 2006. С. 12–17.

38. Гергей Е. История папства. М., 1996. С. 65–66.

39. Nelson J.L. Aachen as a place of power // *Topographies of power in the early Middle Ages*. Leiden; Boston; Köln, 2001. P. 219.

40. Nelson J.L. Aachen as a place of power... P. 220; *Всеобщая история архитектуры*: в 12 т. Т. 4. С. 50–51.

как раз к 794 г. Лидером академии был, конечно, Алкуин Нортумберлендский, человек исключительно разносторонних дарований и крупнейший идеолог Каролингской эпохи⁴¹. Именно он вдохновлял Карла Великого на возрождение Западной империи, убедив его в том, что политика есть средство превращения христианских общин на земле — путем их объединения — в преддверие Града Небесного. Алкуин и его товарищи по академии Павлин Аквилейский, Петр Пизанский, Павел Варнефрид были носителями той культуры, в которой наследие античности органично переплелось с христианством, также как и культура Рима переплеталась с культурой эллинизированного Востока, образуя своеобразный, не лишенный эклектизма синтез.

Прообразом Аахенского дворцового ансамбля явился, конечно, Большой императорский дворец в Константинополе. Более поздние постройки усложнили изначальный, логичный и концептуально целостный дворцовый ансамбль в столице Византии. Изначально он представлял собой возведенный параллельно Ипподрому комплекс из трех зданий: на севере — Магнавра, на юге — Хрисотриктин, в центре — протяженное и их соединяющее здание с залом правосудия, называемое Сенатом⁴². Соответственно, Аахенский ансамбль состоял из аналогичных по назначению и по общей композиции частей: на севере — Дворцовый зал (Базилика), на юге — Капелла (огромная восьмигранная ротонда) и соединяющая их галерея с открытыми галереями, содержащая в себе «зал правосудия»⁴³.

Образ в обоих случаях очевиден и одинаков — императорский дворец в архитектурной композиции являет собой единство власти светской и духовной, синтез которых — в торжестве справедливости. И в базилике (конструкция, аналогичная Магнавре), и в ротонде (конструкция, аналогичная Хрисотриктину), и в галерее имелись тронные места — на них император являлся подданным в главных своих ипостасях верховного администратора, верховного судьи и посредника между Горним и Земным мирами. Не только композиция, но и художественные формы Аахенского ансамбля максимально, насколько это возможно, приближены к византийским, чему в известной степени способствуют колонны, использованные в ярусах ротонды, — они были доставлены из Равенны.

41. См.: *Duckett E. Sh.* Alcuin: friend of Charlemagne, his world and his work. Macmillan, 1951.

42. <http://www.arkeo3d.com/byzantium1200/greatpalace.html> (дата обращения: 29.01.2013).

43. *Nelson J.L.* Aachen as a place of power... P. 221.

Каролингская империя старалась во всем — от большого до малого — копировать византийские традиции. Но неверно было бы видеть в этом только осознание вчерашними варварами своей вторичности. Византия была в их глазах подлинной империей, воплощавшей неразрывную живую традицию. Следует особо подчеркнуть: создание Каролингской империи не противопоставляет ни политически, ни религиозно Запад Востоку, и задача созданной Карлом Великим империи не в подмене ею империи старой. В возрождении Западной империи вчерашние варвары видели восстановление утраченной гармонии — ведь они встретились с *Rex Romana*, когда он «оформлен» был именно в две имперские системы, объединенные христианской Церковью.

Коронация Карла Великого в 800 г. в Риме была долгожданным и радостным для современников событием — оно явилось зенитом в романской эпохе, ибо, как тогда представлялось, осуществляло глобальную задачу преодоления хаоса. Романская эпоха, при всем внутреннем драматизме, является тем временем, когда всеми субъектами христианского мира осознавалась связь с *Rex Romana* и ставилась задача в преодолении сложившейся исторически дискретности восстановить прежнее единство, при том, конечно, что «единство» основными субъектами (Византия, варварские государства, Римская Церковь) понималось различно. Для Византии это было установление своей власти и идеологии цезарепапизма на всем пространстве христианского мира. Для варваров — их объединение в Западную империю и восстановление таким образом политического равновесия. Для папского Рима — создание собственной «политической брони» в виде Западной империи и установление иерократии в пределах собственной юрисдикции. Впрочем, у Рима была и задача «дальнего прогноза» — распространение иерократии также и на восточную часть христианского мира.

Вскоре, полтора десятилетия спустя, обнаружилась иллюзорность надежд. Во-первых, в условиях пассионарного подъема и формирования из сотен племен новых этносов, т.е. в процессе предельно динамичном, ситуации крайне неустойчивой, создать полиэтничный (в идеале — основанный, кстати, по византийскому подобию, на религиозной основе, «поверх» этнического самосознания) универсум оказалось невозможно. Во-вторых — сосуществование двух империй является доктриной абсурдной: реформы Диоклетиана, породившие две империи, были попыткой временного компромисса в условиях системного кризиса. Главное же: невозможно было преодолеть два глобальных противоречия. Первое — противоречие между византийским цезарепапизмом и римской иерократией:

если на Востоке с его историческим опытом сакрализации верховной власти вполне закономерно утвердился примат Империи над Церковью, то в Риме окончательно и, опять же на основе собственного исторического опыта, утвердилась идея примата Церкви над государством, при которой империя есть не более, чем «форма» и «инструмент» Церкви. Второе — противоречие между Римом и формирующимися нациями на Западе: иерократия в этом процессе была не заинтересована и поэтому стремилась задержать естественный исторический процесс этногенеза и, далее, национального самосознания. Короткий век Каролингской империи, тем не менее, исключительно важен для становления мировоззрения западного христианства, обнаружившего свою силу и свою органическую неспособность к синтезу с христианским Востоком.

Поэтому, как бы ни был изначально исторически обусловлен распад целостности христианского мира, этот печальный факт не отменяет того, что установление обостренно враждебных отношений между Православием и Католичеством (окончательно разошедшимися в 1204 г. после устроенного крестоносцами погрома в Константинополе) является одним из самых трагических явлений не только Средневековья, и всей истории человечества за последние две тысячи лет. Постигание этой трагедии целесообразно потому, что в нем содержатся ответы на многие и самые существенные вопросы и проблемы современности. В том числе именно в пространстве распада христианского мира находится понимание смысловых мировоззренческих изменений, произошедших в Западной Европе, тех изменений, которые сформировали западный цивилизационный эгоцентризм.

Очевидно, религиозные мотивы в XI–XII в. камуфлировали подлинные причины, лежавшие в плоскостях социально-политической, экономической и психологической. Необходимость внешней экспансии Запада требовала оправдания, равно как оправдания требовало и желание избавиться от своей вторичности относительно Византии, являвшейся естественной и законной правопреемницей великих цивилизаций древности, в том числе — и Римской империи. В известной степени конфликт между восточной и западной ипостасями христианства в готическом Средневековье есть конфликт между Византией, как «охранительницей традиций», и западноевропейскими, варварскими в своем происхождении, королевствами, которые трансформировали (модернизировали) приватизированные ими в раннероманский период традиции в соответствии с конкретными задачами своего развития.

Наиболее очевидно этот конфликт дал о себе знать в момент воссоздания Каролингской империи после распада ее при внуках Карла Великого. Новая империя, созданная Оттонами, воплотила в себе те же противоречия, что и империя Карла Великого. «Священная Римская империя германской нации» (такое название империя приобрела несколько позднее — в 1495 г. оно впервые фиксируется в официальной документации, — но по сути таковой она была изначально⁴⁴) — это «горький сахар», оксюморон⁴⁵. Понимание сакральности империи, ее природы и предназначения в высшей степени уместно, поскольку обнаруживает истинные чувства по отношению к святому долгу империи перед Судьбой, Миром, Богом. Но империя категорически не может быть империей «германской нации». Империя есть «внешняя» (т.е. военно-политическая) организация христианского мира. По определению империя есть явление универсальное. Именно так ее сущность понимал Карл Великий, и вряд ли могут быть сомнения в том, что аналогичным было и понимание Оттона Великого⁴⁶. Если империя по определению наднациональна, то она никак не может принадлежать одной только «германской нации». Если же государственная система, претендующая на статус империи, акцентирует национальный фактор уже в самом названии, то тем самым она сужает свое содержание и, соответственно, не является империей. Однако искренность, с которой государству между Рейном и Одером (в сущности — разбухшему «восточному осколку» каролингского мира) было присвоено данное наименование, заставляет признать: пока достаточно пестрый германский мир еще не определился, строит ли он универсальный мир (верит ли он, что возможно воплотить имперский идеал), или национальное государство, претензиям которого не суждено сбыться. Такое положение это государство будет иметь долгие 850 лет до своего окончательного развала в 1806 г.

Впрочем, возможно, что определение «германская» введено было для того, чтобы акцентировать отличие происхождения новой Западной империи от державы Каролингов, которая была в основании своем франкской. Конфликт между франками и германцами имел давнее происхождение (еще с языческих времен) и пролонгировался на последующие века, вплоть до XX в. Римская Церковь, отчаявшись найти понимание

44. *Грёссинг* З. Максимилиан I. М., 2005. С. 252–253.

45. Ср.: *Низовский* А.Ю. Реликвии Священной Римской империи германской нации. М., 2011. С. 35.

46. *Шафф* Ф. История христианской Церкви. СПб., 2008. Т. 4: Средневековое христианство: 590–1073 г. С. 159–161; *Колесницкий* Н.Ф. «Священная Римская империя»: приязания и действительность. М., 1977. С. 26–39.

и покровительство у византийцев (с неперменным признанием первенства Римских епископов), осознав невозможность восстановления Римского мира, конечно, уже как *Rex Christiana*, силами Восточной империи ромеев, решила создать собственную империю. «Зерном», из которого выращивали империю на варварском беспокойном, далеком даже от намека на стабильность Западе, стали племена франков.

Выбор определялся тем, что франки были единственным из варварских племен, кого не коснулась арианская ересь, и, кроме того, они ранее всех вступили на путь романизации. На воплощение этого замысла в VIII в. были брошены все силы Рима, чем и объясняется стремительность роста могущества франков, ставших в короткое время лидерами варварской Европы. Ради этого старый папа Стефан II совершил впервые в истории папства — да еще зимой! — путешествие из Италии через Альпийские горы в Реймс. Империя была создана в упорных войнах: в канун Рождества 800 года Карл Великий был коронован в Риме.

Его современникам казалось, что рухнувшая к исходу V в. Римская империя возродилась к новой жизни и именно в новом качестве, — как *Rex Christiana*. Соответственно, Карл стал именоваться правителем Римской империи. Несомненно, это было торжеством романского мышления. Но уже в 843 г. Верденский конкордат зафиксировал итог междоусобной войны внуков Карла Великого — Каролингская империя распалась. Вскоре выродились и Каролинги. Идея империи возродилась в Восточно-Франкском государстве, где в 912 г. королем был избран саксонский герцог Генрих Птицелов⁴⁷. Его сын, Оттон I, по заслугам увенчанный прозвищем «Великий», не случайно избрал местом своей коронации в 936 г. Аахенский дворец — главную резиденцию Карла Великого: он с самого начала мечтал о возрождении Римской империи и в 962 г. мечту свою осуществил, будучи коронован в Риме папой Иоанном XII⁴⁸. Хотя в новую империю входили разные народы, однако государствообразующим являлись германцы, что и было, видимо, отражено в названии той империи, которая стала новой (второй вслед за Каролингами) попыткой создания универсума.

Определение империи как «германской» в контексте существования подлинно легитимного наследника Римского мира — Византии — показывает на новый этап развития мировоззрения в Европе. Обратим внимание — Карл Великий счел неуместным акцентирование роли франков в создании

47. Колесницкий Н.Ф. «Священная Римская империя»: притязания и действительность... С. 21.

48. Там же. С. 22.

империи: христианство, в его понимании, должно было растворить этническую пестроту, снять противоречия между племенами и народами, вообще полностью упразднить этнический фактор, заместив его фактором веры. В этом Карл Великий ориентировался на византийский опыт. Но Византия состояла из этносов, имевших долгую историю и находившихся в инерционной фазе развития⁴⁹. Кроме того, религиозный и социально-политический опыт этих народов давал много позитивных примеров консолидации. Народам восточного Средиземноморья приходилось на протяжении как минимум четырех тысяч лет много раз входить в разного рода универсалии. Европа же только что вышла из состояния этнической химеры, нации находились только в начале процесса формирования⁵⁰.

То, что было органично для Византии, не могло быть реализовано в Европе, где романское мировоззрение обнаружило в IX в. свою несостоятельность и неудержимо истончалось. Сказывалась разница в исторических возрастах. Для Византии универсалия была не раз апробированным опытом, и в фазе инерции — этапом естественным. Для Европы в ходе национального строительства универсалия являлась все же насильем, сдерживающим естественный ход вещей: не случайно среди наций Западной Европы Германия и Италия (а именно их территории образовывали Священную Римскую империю) обрели свою государственность позднее прочих, только во второй половине XIX в. (формально именно тогда для них завершилось Средневековье⁵¹).

Национализация универсумов-государств (империй) определила национализацию и шире. В рамках западноевропейского суперэтнуса, как его именовал Л.Н. Гумилев, как бы продолжая этот процесс, к XV в. в ходе Столетней войны сложились две важнейшие европейские нации — французская и английская (к этому же времени относится появление польского и чешского этносов)⁵². Древнерусский этнос складывался в течение XI–XII вв., что особенно видно по этно-культурным процессам XII в. (итоговые же формы государственности возникли, как и у французов, в конце XV —

49. Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. М.: Айрис пресс, 2009. С. 269.

50. Гумилев Л.Н. Конец и вновь начало. Популярные лекции по народоведению. М., 2010. С. 139–141, 164–172.

51. Ведь Средневековье — это исторический процесс образования из многочисленных и взаимно друг другу враждебных осколков античности и варварского мира новоевропейских наций, формирующий на заключительном этапе национальные государства. Собственно, с образованием таковых государств и завершается процесс Средневековья; почти везде это произошло в конце XV — первой половине XVI вв.

52. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1990. С. 115.

начале XVI в. одновременно с вызреванием великорусского этноса)⁵³. Праздник Покрова как воплощение христианских и языческих представлений, торжества культа природы и женского покровительства ознаменовал сложение древнерусского этноса как его ярчайший символ⁵⁴. Германская же нация сложилась раньше — в XI — начале XIII вв., в эпоху крестовых походов, дав толчок к разделению Церквей, хотя государство достигло зрелости намного позднее. Получается, что культуры и Церкви обозначили начало процесса национального разделения раньше окончательного сложения государственных институтов.

В ходе крестовых походов Европа приняла решение «сбросить со счетов» Византию и упразднить восточную ипостась христианства. Здесь надобно иметь в виду и то (и здесь содержалось тайное «коллективное бессознательное» «Запада»), что Византия была «вечным укором» Западу. Ведь именно она — единственный подлинно легитимный наследник античности и Римского универсума. Варвары поглотили основательно перед этим разрушенную Западную империю. Восточная империя устояла. Византия была «настоящей», в отличие от варварских королевств и формируемых на их основе «империй», в которых не было истинного универсализма. В контексте этого стремление к разрушению Византии, к ее «приватизации» — процесс естественный: это то, что должно было осуществиться, но не осуществилось в последние века античности (что не сделали в IV в. готы, а в V в. — гунны и аланы), это — окончательный «аккорд» варварства и, соответственно, завершающая точка в гибели античности и торжестве Средневековья.

Именно по этой причине определение «германская» применительно к новой империи указывает, что этничность становится как минимум не меньшим по значению фактором, чем принадлежность к западной ипостаси христианства: быть христианином римской церковной юрисдикции — значит быть подданным империи, а это значит — быть германцем. Римская императорская корона обеспечивалась короной германских королей. И это — коренное и принципиальное отличие империи, созданной в 962 г., от империи, созданной в 800 г.

Однако, несмотря на заложенные противоречия, именно Оттоновская империя породила наибольшее число имперской символики, определявшей в знаковой системе ее легитимность. Возможно, использование символов универсума было призвано сгладить противоречивость основ Оттоновского

53. Там же. С. 140, 147, 345.

54. *Бердяев Н.А.* Душа России. Л., 1990. С. 10–11.

проекта. Клейноды Священной Римской империи в большинстве (13 из 25) вошли в употребление именно в эпоху конца VIII — XII вв., причем остальные (более поздние) 12 — не более чем развитие тех инсигний, которые появились в более раннюю эпоху. Среди них: имперская корона (2-я пол. X в.), имперский крест (1024–1025), священное копьё (рубеж VIII–IX в.), держава (конец XII в.; скипетр появится только в начале XIV в.), имперский меч (2-я треть XI в.; век спустя появится еще церемониальный меч), сабля Карла Великого (2-я пол. IX в.), коронационное евангелие (конец VIII в.; в качестве параллели нельзя не вспомнить Реймское евангелие Франции), кошель св. Стефана (1-я треть IX в.), облачения: коронационная мантия (1133–1134), стихарь (1181, а с начала XIV в. еще и стола), далматик (1140; с середины XIV в. еще орлиный далматик), чулки (1170), башмаки (XII в., затем еще и перчатки). Интересно, что реликварии станут использоваться и почитать-ся как императорские реликвии только с середины XIV в.⁵⁵

По причинам, отмеченным выше, французская символика имеет более позднее происхождение, за исключением одной инсигнии — Реймского евангелия, на котором приносили присягу французские короли. Оно заслуживает специального упоминания среди множества атрибутов власти в период перехода от романики к готике. Как известно, это евангелие, на котором на протяжении восьми веков приносили клятву при интронизации французские монархи, было привезено в Париж Анной Ярославной, королевой Франции, из Киева в 1044 г.⁵⁶ То, что текст евангелия был славянским, не помешало ему в короткий срок превратиться в королевскую реликвию. Однако о принадлежности этого предмета русской княжне быстро забыли уже в начале готической эпохи, и евангелие превратилось из средства межнационального общения в национальную (и именно французскую) святыню. К данному памятнику тесно примыкают еще два артефакта: Реймская же псалтирь Ольдарика и псалтирь Эгберта, епископа Трирского, в которой сохранились латинские молитвы жены Изяслава Ярославича и пять миниатюр с изображением святых и семьи его сына — князя Ярополка. Взаимодействие византийской и западноевропейской живописных манер в миниатюрах, прослеживаемое также, как некая параллель

55. *Низовский А.Ю.* Реликвии Священной Римской империи германской нации. С. 44–45.

56. *Миронова Т.Л.* Хронология древнерусских рукописных книг XI в. на основе реконструкции их старославянских протографов // Вестник общества исследователей Древней Руси за 2001 г. М., 2003. С. 191. См.: *Жуковская Л.П.* Реймское евангелие. История его изучения и текст / Институт русского языка АН СССР. Предварительные публикации. М., 1978. Вып. 114.

миниатюрам кодекса Гертруды, в мозаиках киевского Софийского собора, свидетельствует о том, что Русь стала как бы местом встречи западноевропейской и восточнохристианской культур⁵⁷.

Этнический фактор в IX–XI вв. приобрел решающее значение, что можно наблюдать на примере церковной полемической литературы. Если в споре папы Николая и патриарха Фотия стороны именовали друг друга латинянами и греками, подразумевая тип традиции, основанной на используемом богослужебном языке⁵⁸, то к началу XII в. противостояние Священной Римской империи и Византии уже стало пониматься как противостояние германского и греческого государств (хотя на Востоке западная традиция часто по инерции продолжала именоваться латинской). Не случайно в русских памятниках XII в., начиная с Повести временных лет, представители папы или Священной Римской империи представлялись читателю как немцы, а византийцы как греки, т.е. в их восприятие был внесен национальный элемент, который шел в ущерб универсалистскому статусу претендовавших на него государств.

Обе конфликтующие стороны пытались опираться на сакральную церковную основу. Священная Римская империя, обладая Римом, пыталась руководить папством, но как раз в XI в. в результате обновления умов в ключевом движении папство стало приобретать устойчиво наднациональный, универсальный, подлинно имперский характер. Это видно по деятельности пап Григория VII, Урбана II, Иннокентия III и других. Их идейным предшественником был, без сомнения, папа Николай I. Таким образом, Германская империя в значительной мере теряла статус «священной». В то же время германские императоры пытались создать и национальную германскую Церковь, которая подчинялась бы по преимуществу императорам именно в государственно-национальном образовании. Основой этой реформы была епископальная реформа Оттона Великого, принцип же оттачивался в организации миссионерской деятельности германской Церкви, соподчиненной императору и папе, в IX — начале XI вв.⁵⁹

Аналогичные процессы происходили и в Византии (с учетом ее склонности к цезарепапизму). С одной стороны, власть византийского им-

57. *Попова О.С.* Миниатюры кодекса Гертруды в кругу византийского искусства второй половины XI в. // *Византийский временник*. М., 2008. Т. 67(92). С. 176–193.

58. *Чибисов Б.И.* Термин «латиняне» в византийских и древнерусских письменных источниках (до начала XIII в.) // *Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях... Παλαιόρωσικα ἐν χρόνῳ ἐν πρόσωπῳ ἐν εἰδέι*. Альманах. СПб.; Казань, 2014. Вып. 1. С. 94.

59. *Колесницкий Н.Ф.* «Священная Римская империя»: притязания и действительность... С. 34–35, 38–39.

ператора как василевса ойкумены опиралась на влияние Константинопольского патриарха как на патриарха ойкумены. Несмотря на кажущееся, канонически оправданное существование пентархии — четырех православных патриархатов Востока и одного западного, еще с конца V в., т.е. когда все они благополучно входили в состав одной империи, доминирование Константинопольского патриарха среди них было очевидным. Оно стало еще очевиднее, когда территории трех «второстепенных» патриархов оказались захвачены арабами. Эта универсалистская тенденция подчеркивается в борьбе Константинопольских патриархов за титул Вселенского патриарха (патриарха ойкумены). Но и здесь универсальный его статус был оттенен претензиями на национальную идентичность. Ведь в рамках Константинопольской патриархии возникли автокефальные и автономные церковно-юрисдикционные образования именно по национальному признаку! Так, выделилась болгарская Охридская архиепископия⁶⁰, Грузинская национальная Церковь⁶¹, Русская митрополия именно как национально автономная⁶² (показательно, что ни один из русских авторов не знает термина «вселенский (экуменический) патриарх», но знает «греческого патриарха»). Столь затяжные христологические споры (с начала IV по конец VIII вв.) свидетельствуют о том, что выделившиеся национальные монофизитские Церкви, прежде всего такие, как Армянская и Сирийская, долгое время пытались остаться в Ойкуменической (и в политическом, и в религиозном плане) империи как органический, полноправный участник, и что они были против национального размежевания, уничтожающего универсальный характер империи. Однако окончательное их отпадение ознаменовало поворот византийского курса в сторону преобразования империи в национальное греческое государство. Быстро и легко это не делается, поэтому процесс и затянулся до начала XII в., когда у Византии в этом отношении появился образец — ее конкурент — Священная Римская империя, потянувшая Рим. По-видимому, именно в контексте курса на национализацию нужно понимать и спор патриарха Фотия и папы Николая как спор грека и латинянина, делавших упор именно на этих, почти национальных различиях. Национальный спор решил судьбу спора универсалий.

60. *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия. София, 1995. Т. 1: От основаването и до завладяването на Балканския полуостров от турците. С. 16–51.

61. Поместные Православные Церкви: Сб. М., 2004. С. 53–54. Окончательно автокефалия была установлена Грузинской Церковью в IX в., когда она получила право самостоятельно варить мир.

62. *Голубинский Е. Е.* История Русской церкви. М., 1997. Т. 1: Период первый, киевский или домонгольский. Первая половина тома. С. 257–270.

Куда более сильным и действенным во времени, чем конфликт Фотия и Николая I, судорожно искавших, но не нашедших (именно тогда и именно убедительных) символов, к которым можно было бы в сознании привязать мировоззренческое и культурное разделение, был конфликт методов работы равноапостольных Кирилла и Мефодия, с одной стороны, — и латинских миссионеров, с другой⁶³. Будущая агрессия немцев в Восточной Европе основывалась на идее миссии как культуртрегерства (основание этому положено было в Йоркской школе и развито впоследствии стараниями Алкуина в Каролингскую эпоху)⁶⁴. Они сами недавно, будучи язычниками-варварами, восхищались античной культурой и античным христианством и, чтобы хоть как-то до них дорасти, вынуждены были учиться латинской культуре через латинский же язык и труды святых отцов, написанные на этом языке. Теперь, получив это культурное богатство, став империей, германцы оказались призваны сами нести этот «свет миру», распространяя латинский язык — путь в мир высшей культуры — среди элиты варварских уже по отношению к ним народов⁶⁵. Кирилл и Мефодий пошли наперекор этому принципу. Переводя христианство на национальное наречие язычников-славян, они тем самым подрубали основу латино-германского имперского универсума, подводя базу под национальное самосознание славян. Деятельность Кирилла и Мефодия можно без преувеличения назвать бунтом против романики и началом осмысленного созидания национальных принципов в Европе.

Еще одним результатом Оттоновской епископальной реформы стала борьба императоров Священной Римской империи и папства за первенство инвеституры. Эта борьба имела свою оборотную сторону. Император не начал бы этой борьбы, если бы епископат в Германии был, скажем, итальянского происхождения, как на Руси он был в XII в. почти полностью греческим. Но поскольку епископат пополнялся выходцами из германских монастырей, то идея национальной идентичности, в том числе

63. Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 5–51; *Taxiарос А.-Э.Н.* Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян. Сергиев Посад, 2005. С. 113–135.

64. *Freytag G., Bull Nichols A.* Karl der Grosse nebst zwei anderen Bildern aus dem Mittelalter. H. Holt, 1893. S. 49; *Haendler G., Stökl G.* Geschichte des Frühmittelalters und der Germanenmission. Geschichte der Slavenmission. Vandenhoeck & Ruprecht, 1976. S. 52; *Trempe E., Schmuki K.* Alkuin von York und die geistige Grundlegung Europas: Akten der Tagung vom 30. September bis zum 2. Oktober 2004 in der Stiftsbibliothek St. Gallen. Verlag am Klosterhof, 2010. S. 13.

65. См.: *Medieval Latin. An Introduction and Bibliographical Guide.* The Catholic University of America Press, 1996.

и в Церкви, все-таки подразумевалась в политике Генрихов III, IV и V. Папство поддерживалось итальянскими аристократическими группировками (как, например, Кресценциями или Тускалло-Фроскатти, которые получили свой статус патрициев не от императора Германии), за исключением периода «германских пап», когда была сделана попытка перемешать епископат по национальному признаку путем поставления на итальянские кафедры выходцев из Германии⁶⁶. Так или иначе, в XI в. национальный вопрос в Западной Церкви обострился, совпав по времени со спорами об инвеституре. Тем самым была обозначена проблема: универсум не представляет собой монолитности — светская (имперская) и церковная власть не тождественны, так же как и Церковь и империя не едины в своих устремлениях, и прежде всего потому, что в силу невольного желания национального самоопределения они не соответствуют высокому и жертвенному статусу универсума.

Поэтому так и получилось, что, выиграв этот спор в XII — начале XIII вв. (зенит папской иерократии, а это уже готическая эпоха), папство, в конечном счете, проиграло его. Став организатором такого «универсального» явления, как крестовые походы, оно не смогло преодолеть национализации. По культурно-национальному признаку мир разделился не только на мусульманский (ранее арабский, теперь — турецкий) Восток и христианский Запад. *Rex Christiana* разделился не только на греков и латинян, но и на германцев, франков, англоv, и продолжал дробиться далее. Если монашеский орден бенедиктинцев был общеевропейским, и даже его ответвления в виде цистерцианцев или клюнийцев также не замыкались в пределах одной нации, то рыцарские ордена быстро стали национальными. Судя по составу, ордена Храма, Госпиталя и св. Лазаря были французскими, орден Госпиталя святой Марии тевтонцев — германским, а орден св. Фомы Акрского — английским⁶⁷. Участники Второго Крестового похода — три короля — были символом не единства, а разобщения или, точнее, недоверия. Не говоря уже о том, что участие императора Священной Римской империи наравне с королями Франции и Англии ставит под сомнение само имперское достоинство. Это произошло в том числе и потому, что мир

66. Колесницкий Н.Ф. «Священная Римская империя»: притязания и действительность... С. 38–39, 52, 79–80, 97–99, 107, 109; Ковальский Я.В. Папы и папство. М., 1991. С. 96–113.

67. История орденов Средневековья. Мн., 2007. С. 27–30; Демурже А. Рыцари Христа. Военно-монашеские ордены в Средние века, XI–XVI вв. СПб., 2008. С. 43–64.

«распахнулся» перед крестоносцами, стал казаться больше, чем он казался до тех пор⁶⁸.

Более того, по Ж. Ле Гоффу, именно с XI в. «ускоряется эволюция, отдалявшая Церковь и средневековое христианство от пацифистского духа первоначального христианства. Церковь утвердилась в мысли о необходимости и даже пользе войн при определенных обстоятельствах. Эволюция оформилась окончательно, когда в конце XI в. Церковь сама предприняла священную войну — то есть крестовые походы»⁶⁹. Византия так и не ответила священной войной на священную войну (эта идея Византии была совершенно чужда⁷⁰), пав жертвой западной «священной» агрессии в 1204 г. Русь же оказалась «посредине» между Восточным миром и Западным. С одной стороны, Чудское сражение есть не что иное, как военный ответ Руси на священный поход крестоносцев против «язычников», параллель которому — знаменитый крестовый поход в степь 1111 г. под водительством Мономаха⁷¹. С другой, «взявший меч от меча погибнет» — эти слова, перефразированная новозаветная сентенция, означали несогласие с обоснованием священной агрессии.

Русь оказалась в фатальной ситуации: не ответить на агрессию было невозможно, а сам факт адекватного (в современной лексике — «симметричного») ответа закладывал основание для глобальной конфронтации с католическим миром, т.е. — с Европой. Глобальный процесс универсализма (неважно, какую он имеет основу — религиозную, экономическую и т.д.) не позволяет оставаться в стороне: неизбежно наступает момент, когда следует на этот исторический вызов дать однозначный ответ. Ответ — пас-

68. *Ле Гофф Ж.* Рождение Европы... С. 154.

69. *Ле Гофф Ж.* Герои и чудеса Средних веков... С. 82–83. Ср.: *Ле Гофф Ж.* Рождение Европы... С. 130–154. Правда, обратный процесс, по мнению Ле Гоффа, состоял в том, что рыцарство стало в большей степени христианизироваться и учиться облекать свои интересы религиозной мотивацией, след чего можно усмотреть в образе святого короля — не миротворца или целителя, как было в раннем Средневековье, а короля — «священного» рыцаря (*Ле Гофф Ж.* Герои и чудеса Средних веков... С. 83–85; *Парамонова М.Ю.* Святые правители Латинской Европы и Древней Руси: сравнительно-исторический анализ вацлавского и борисоглебского культов. М., 2003).

70. *Каптен Г., диак.* К вопросу о священной войне в Византии // Материалы II Студенческой научно-богословской конференции Санкт-Петербургской православной духовной академии. СПб., 2011. С. 103–112.

71. *Шаскольский И.П.* Борьба Руси против крестоносной агрессии на берегах Балтики в XII–XIII вв. Л., 1978; История России с древнейших времен до начала XXI века. М., 2006. С. 112–114; Книга хождений. Записки русских путешественников XI–XV вв. М., 1984. С. 19, 388.

сивный или активный — зависим от многих факторов в их совокупности и имеет, без какого-либо преувеличения, «биографический», судьбоносный характер для субъекта истории. Ответ Руси был и прост, и сложен одновременно. Представлявшее политическую химеру восточнославянское православное пространство не имело в перспективе возможности выстоять перед агрессией католического мира (на это время приходится расцвет папской иерократии) иначе, как выдвинув идею собственного универсализма либо «укрывшись» от Запада временно под универсализм, предлагаемый Востоком (не христианский, но религиозно терпимый). Пример 1204 г. был для Руси достаточно убедителен и, в конечном счете, погром Константинополя предопределил выбор и судьбу восточных славян.

Одной из причин смены поведенческой парадигмы стало изменение внутреннего стимула существования Римской Церкви. Церковному сознанию, если оно не засорено политическими амбициями, свойственна жертвенность, что особенно ярко проявилось в период гонений на христианство. Идея крестовых походов, даже несмотря на политическую и экономическую подоплеку, основывалась на идее жертвенности: Римский папа призвал христианские народы Европы пожертвовать собой ради освобождения Гроба Господня. Однако кровавый сюжет 1204 г. продемонстрировал полную инверсию изначальной и всех объединявшей идеи⁷². Таким образом стремление к универсализации подточило универсум Вселенской Церкви.

Выше было замечено, что разделение Церквей можно сопоставить с заметной и принципиальной трансформацией средневекового мировоззрения, которое было тесно связано: с одной стороны, с внезапным расширением внутреннего европейского пространства; с другой стороны, с началом формирования национального самосознания на обломках старого имперского универсума. Это изменение подметил А.Я. Гуревич: «Изучение литературы западноевропейского средневековья позволяет наметить две стадии в развитии идеи движения — воплощения одновременно пространственного перемещения и изменения внутреннего состояния человека. В раннее средневековье человека обычно мыслили как существо, осаждаемое силами зла и соблазнами, — под их угрозой он бежал от мира, уходил от друзей и родины. На этой стадии не характерны поиск нового опыта, приключения — то, что становится общим местом литературы с XII в. В этот период образ движения захватывает воображение авторов романов о рыцарях

72. Ср.: Кирилл (Говорун), архим. Несколько замечаний по поводу структуры Поместных Православных Церквей // Труды КДА. 2009. №10. С. 282.

короля Артура, аллегорий любви, описаний восхождения души к Богу. Идея движения, естественно, стала очень популярна в эпоху крестовых походов»⁷³.

В этом процессе можно уже видеть черты Предвозрождения. К сходным с А.Я. Гуревичем выводам пришел и Е.И. Ротенберг, однако он сделал акцент на другом: стремление к показательному смирению и аскезе сменяется восхищением перед красотой Божьего творения, ранее видевшегося прежде всего грешным. Об этом писал Гуго Сен-Викторский, но у него был сильный и авторитетный оппонент — Бернард Клервосский⁷⁴. Идеи последнего напоминают апологию имперского мрачно-строгого однообразия, однако, поскольку он был сыном своего века, он не мог не говорить в его категориях. К началу XII в. мир стал дробиться, и если было невозможно говорить от имени Вселенской империи и Вселенской Церкви, пришлось, во имя единства, осуждать само дробление и тех, кто «от-дробился». Этим объясняется ревность в борьбе с «восточными схизматиками», присутствующая в сочинениях Бернарда. Поскольку нет возможности путем осуждения остановить процесс дробления, пусть под удары критики попадут те, кто в результате этого неизбежного процесса оказался по другую сторону! И здесь, неожиданно для себя, следуя последовательной схоластической логике, становясь врагом созерцательности, Бернард перешел на позиции реалистов в споре с номиналистами (спор, который также логикой своей органично вписан в историю гибели имперского универсума, сопровождавшегося усилением борьбы мистического (номиналистического, паламистского) и рационалистического начал), предвосхищая европейский варлаамизм против паламизма, основывающегося на представлениях красоты⁷⁵. В этом контексте (и только в этом!) можно понять высказывание автора Повести временных лет о красоте Софийского собора Константинополя, пленившего послов Владимира⁷⁶. Этим пассажем он как будто отвечает на выпад Бернарда, который, будучи противником

73. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 86–87.

74. Ротенберг Е.И. Искусство романской эпохи. Система художественных видов. М., 2007. С. 56–57.

75. Клестов А.А. Святой Бернард и его время (хроника жизни и трудов) // *Бернард Клервосский. О любви к Богу. О благодати и свободном выборе. Трактаты*. СПб., 2009. С. 245; Аверинцев С.С. София-логос. Словарь // *Собрание сочинений*. Киев, 2006. С. 82.

76. Повесть временных лет. СПб., 1999. С. 48–49.

эстетического, был неравнодушен и к Руси, о чем мы знаем из писем краковского епископа Матвея⁷⁷.

Эстетика выходит «наружу», обнаруживая национальное сознание. Западные образы XI в. могут быть дополнены еще одной неожиданной параллелью. Контраст пещер Киево-Печерской лавры и одновременно созданного Софийского собора (подлинно романского храма, хотя и в естественной коррекции) наталкивает на мысль, что сами по себе пещеры есть также сложное подражание. Здесь, несомненно, сильно влияние византийской церковно-назидательной литературы о подвижниках, однако сами формы, в которые вылилась русская монашеская аскеза, напоминают скорее о другом. Длинные узкие коридоры, в стенах которых устроены ниши с могилами праведников и пристроившихся к ним христиан «с поверхности», заканчивающиеся маленькими храмиками, часто созданными на могилах праведников-основоположников, чрезвычайно напоминают катакомбы. Если сравнивать катакомбы в Италии, в Крыму и в районе Каппадокии, киевские пещеры более всего похожи именно на итальянские. Никто не засвидетельствовал паломничеств русских людей в конце X — первой половине XI в. в страны Западной Европы, в то время как параллели (паломничества в Святую Землю) столь очевидно свидетельствуют, что таких паломников было много, если появились подражания. Подобным образом преподобный Антоний ездил на Афон, который, в свою очередь, как раз в первой половине XI в. испытал на себе влияние клянийских уставных образцов, и это тоже, пусть и косвенная, связь с западноевропейской церковной традицией⁷⁸.

Интерьер русского храма также обнаруживает в своем характере больше «западнороманского» и катакомбного, нежели византийского. Возможно, впрочем, это сходство своей причиной имеет ограниченность строительного опыта каменного зодчества на Руси. Тем не менее, нельзя не видеть, что, кроме открытого в просвет (т.е. на всю высоту до купола) средокрестного пространства трапезной, в остальной части храма благодаря мощным столбам с подпружными арками, держащими нависающие хоры, храмовый интерьер расчленяется на суб-пространства, хоть и перетекающие один в другой, но и достаточно автономные (яркий пример —

77. Щавелева Н.И. Послание епископа краковского Матвея Бернарду Клервоскому об «обращении русских» // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1975. М., 1976. С. 113–121.

78. Mitterauer M. Why Europe?: The Medieval Origins of Its Special Path. University of Chicago Press, 2010. P. 189–193; Louth A. Greek East and Latin West: The Church, Ad 681–1071. St Vladimir's Seminary Press, 2007. P. 217–228.

новгородский Софийский собор). Находясь в них, прихожанин часто лишен возможности видеть алтарь и амвон, вынужден — как и в первохристианских катакомбах — ориентироваться в богослужении на слух, по диаконским возгласам.

Плавное перетекание романики в рамках средневекового пространства сопротивлялось росту национального самоопределения, процесса, старт которому был дан в результате неудавшейся попытки германцев возродить Западную империю, и длительность которого обещала быть многовековой. Именно по этой причине раскол Церквей зарождался и развивался медленно и как бы «нехотя». Описывая этот процесс как стремительный, историки часто подменяют глобальными последствиями кажущиеся внушительными страсти межконфессиональных противоречий⁷⁹. Напротив, личным конфликтам церковных иерархов Востока и Запада IX–XI вв. может быть противопоставлено отсутствие следов полемики за пределами их личной переписки (за исключением, разумеется, немногочисленных официальных церковно-канонических и церковно-политических памятников письменности).

Так, последствия схизмы патриарха Фотия и папы Николая I для международных отношений были минимальны. Если не затрагивать многочисленных чисто политических аспектов этого исторического сюжета, следует напомнить, что конфликт между двумя влиятельнейшими патриархами начался с констатации канонических препятствий для признания патриарха Фотия действующим главой Византийской Церкви. В ответ Фотий начал обвинять папу в уклонении от чистоты православного учения, указывая на наличие некоторых обрядовых и культурных отличий Церквей западной и восточной традиций, и придавая им догматическое значение⁸⁰. Однако обвинения поначалу не вышли за рамки непосредственного эпистолярного общения.

Тот факт, что конфликт IX в. имел ограниченное церковно-каноническое значение, дает повод утверждать, что он имел резонанс только в Риме, Константинополе и отчасти на Балканах, поскольку конфронтацию сопровождал спор о канонических границах патриархатов в Иллирике. В спорах участвовало считанное число полемистов — полемическое послание тогда написал один только Фотий. Несмотря на то, что непосредственный интерес

79. Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия...; Бармин А.В. Полемика и схизма. М., 2006.

80. Лебедев А.П. История разделения Церквей в IX, X и XI веках... С. 52–80; Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия... С. 31–33.

в вовлечении Болгарии и Моравии в политическую игру на своей стороне имели и Византия, и Римская Церковь, и Священная Римская империя, германский мир Европы не был вовлечен в этот спор, и это принципиально важно. Без поддержки германских или франкских королей этот конфликт был обречен на то, чтобы остаться только в рамках церковных стен. Более того, поскольку в Западной Церкви практически не нашлось оппонентов⁸¹, а в Восточной — сторонников, положение Фотия с его критицизмом выглядит совсем двусмысленно. Даже славянский христианский мир не был вовлечен в этот спор и был его пассивным свидетелем — окончательное самоопределение церкви Моравии и Балкан сделали только к концу XI в.⁸² Половина X и весь XI век здесь вполне мирно сосуществовали различные славянские, греческие, латинские и немецкие иерархии. Деятельность равноапостольных миссионеров Константина (Кирилла) и Мефодия проходила в разгар конфликта, но ни в их произведениях, ни в их поступках нет даже малейшего намека на межцерковное противостояние⁸³. В них можно наблюдать разве что конфликт с миссионерами из Германии, да и то только по причине неприятия западной миссией методов проповеди Кирилла и Мефодия. Таким образом, конфликт Фотия и Николая I можно признать не более чем прелюдией к разделению Церквей, но никак не его началом — именно по той причине, что международный резонанс вызвали исключительно канонико-правовые претензии.

Казалось бы, совсем иное можно сказать о конфликте середины XI в.: он также начинался как конфронтация двух весьма амбициозных и ищущих самоутверждения лидеров — патриарха Михаила Керуллария и папского легата кардинала Гумберта⁸⁴. Со временем этот конфликт породил богатую литературно-богословскую полемику, в которой в довольно скором

81. Те два ответа, которые были составлены по поручению папы, носят апологетический характер, из чего следует, что ответы были вынужденными. Их можно не принимать во внимание (см.: *Бармин А.В.* Полемика и схизма. С. 59–75).

82. Христианство в странах Восточной, Юго-восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. М., 2002. С. 267–339; *Kostromin K.* Relations between Western and Eastern Churches in the Balkans in context of history of churches separation in Russia // Српска теологија данас 2012. Књ. 4: Зборник радова четвртог годишњег симпозиона, одржаног на Православном богословском факултету 25–26 маја 2012. Београд, 2013. С. 11–18.

83. *Костромин К.А.* Первоначальные церковные контакты Руси с Западной Европой // Клио. 2010. № 2. С. 132–140.

84. *Поснов М.Э.* История Христианской Церкви... С. 543–552; *Лебедев А.П.* История разделения церквей в IX, X и XI веках... С. 237–251; см. также: *Пузовић В.* Црквене и политичке прилике у доба великог раскола 1054 године. Београд, 2008.

времени, а именно к началу XII в., приняло участие большинство западноевропейских и славянских государств и народов. Однако еще в середине XI в. о конфликте не было известно ни в Европе, ни на Руси⁸⁵. До конца XII в. ни германские богословы, ни русское духовенство не вступали в полемику. Древнерусская литература не сохранила реакции на события 1054 г. Отношение к факту похищения мощей Николая Чудотворца и перевоза их в Бари вызвал на Руси неожиданное позитивное отношение, явившееся основой для установления церковного праздника⁸⁶. Такая идиллическая картина наблюдается как на Руси, так и на Балканах. Те немногочисленные полемические произведения, которые, как казалось в XIX–XX вв., были написаны на Руси в IX в., лишь подтверждают правильность данного тезиса⁸⁷. В самом деле, на Руси были написаны послание митрополита Леонтия (условно — непосредственно вскоре после 1054 г.) и послание митрополита Ефрема (найденное И.С. Чичуровым, написано в 70-е годы XI в.), но только на греческом языке⁸⁸. Первое из них так и не было переведено на славянский, второе было использовано для полемики в рамках славянского мира значительно позднее — в середине XII в. на его основе было составлено произведение «О фрягах и прочих латинах». Атрибуция «Стязания с латиной» митрополиту Георгию Георгию едва ли может быть точно установлена, а послание, приписывавшееся ранее преподобному Феодосию (единственный текст, автором которого был бы русский книжник), на самом деле было написано игуменом Феодосием Греком в середине XII в.⁸⁹ Таким образом, из всей

85. См. подробнее: *Костромин К.А.* Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.). Страницы истории межконфессиональных отношений. Saarbrücken, 2013.

86. *Шляпкин И.* Русское поучение XI века о перенесении мощей Николая Чудотворца и его отношение к западным источникам. СПб., 1881; *Костромин К.А.* Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.)... С. 147–153.

87. *Костромин К.А.* Разделение Церквей в контексте взаимоотношений Киевской Руси с Западной Европой во второй половине XI в... С. 85–89.

88. *Поппэ А.В.* Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии (окончание) // *Византийский временник*. М., 1969. Т. 29. С. 95–104; *Чичуров И.С.* Антилиатинский трактат киевского митрополита Ефрема (ок. 1054/55 — 1061/62 гг.) в составе греческого канонического сборника Vat. Gr. 828 // *Вестник ПСТГУ*. Сер. I: Богословие, философия. М., 2007. Вып. 3(19). С. 107–132; *Čičurov I.* Ein antilateinischer Traktat des Kiever Metropoliten Ephraim // *Fontes Minores*. Frankfurt/M., 1998. Bd. 10. S. 319–356.

89. *Костромин К.А.* Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.)... С. 128–139. Подробнее об истории изучения и проблеме авторства см.: *Костромин К.А.* Проблема атрибуции «Слова Феодосия, игумена Печерского, о вере крестыянской и о латыньской» // *Христианское чтение*. СПб., 2011. №1(36). С. 6–97.

полемической литературы XI в. на Руси остается только послание митрополита Иоанна антипапе Клименту III, однако его экуменический характер не дает оснований считать его конфронтационным.

Однако заметим, что как Византия или ее славянские соседи, так и Западная Европа на рубеже XI и XII веков вряд ли хотели преодоления схизмы или хотя бы нахождения компромисса. Ведь компромисс лишил бы Запад оправдательной мотивации агрессии, смысл которой был в территориальной экспансии. Соответственно, в известной степени Запад сам же навязал Руси роль «Второй Византии»: собственно, после 1204 г., после варварского и демонстративного погрома Константинополя, после образования на византийских руинах Латинской империи, у русских князей не должно было оставаться каких-либо иллюзий относительно будущности Руси. Понятен драматизм ситуации, в которой оказался князь Александр Невский, и понятно, почему в трагический период русской истории, когда страна разрывалась между двумя агрессиями, — западной и восточной, — он считал менее опасным компромисс с монголо-татарами: ведь они не ставили своей задачей экспансию⁹⁰. Запад же в своей агрессии ставил конкретной задачей именно экспансию и, следовательно, по существу, возможности для компромисса не имелось. Западу нужен был не компромисс, а капитуляция. Выбранный князем Александром путь дальнейшего исторического развития нельзя назвать простым, но для сохранения самобытности и создания в конечном счете единого национального государства этот путь — безальтернативный. Альтернатива же представлена позицией современника князя Александра — князя Даниила Галицкого: компромисс с западными королевствами завершился поглощением юго-западных территорий Руси католической Европой. Русские западники-либералы склонны упрекать наших предков за их приверженность Православию, которое не позволило России стать «равноценной частью просвещенной Европы» и обрекло русских на «цивилизационную периферийность». Позиция лукавая, поскольку западноевропейские государства в своей внешней экспансии руководствовались принципами вовсе не просветительскими, а сугубо меркантильными. Именно в случае успеха западной экспансии, с утратой собственной идентичности, Россия окончательно стала бы «периферией». Ни Московского царства, ни Российской империи, ни вообще какого-либо национального русского государства не было бы, как история не знала бы и феномена

90. *Гумилев Л.Н.* Александр Невский и восточное христианство // Колпица. Князь Александр Невский. Материалы научно-практических конференций 1989 и 1994 гг. СПб., 1995. С. 73–78.

русской культуры, а равно и множества иных культур Евразии, сохранившихся именно благодаря патерналистской политике русского государства.

1204 год упразднил, так сказать, «легитимность Православия» фактом упразднения Византии и поглощения ее западными крестоносными войсками. Следовательно, принявшая восточно-христианскую традицию и укоренившаяся в ней Русь как бы утратила цивилизационную легитимность. Отсюда — закономерность западной экспансии. Не случайно «точка невозврата» исторически совпадает с активной завоевательной политикой католической Европы на северо-востоке. Сражение на Чудском озере с точки зрения военной — событие не слишком значительное, но с точки зрения судьбы России — грандиозное. В нем — водораздел отношений Западной Европы и России. До этого момента Русь — равноправный (с точки зрения «цивилизационной») субъект истории, после — субъект досадный, на который никакие права не распространяются. Вопрос — что произошло бы, если бы Русь приняла католичество? Экспансии это, во всяком случае, не остановило бы. Она приняла бы иные формы. Возможно, о них можно судить по тому, что происходило в Латинской империи XIII века. Возможно, что и на Руси процесс был бы аналогичным. Думается, что все же Запад был удовлетворен «православным упорствованием Руси», поскольку это оправдывало его колониализм.

Позднее, по мере постепенной трансформации романики в готику и торжества национального самоопределения в прошлом универсального имперского искусства посредством стилового разнообразия, разделение Церковью приобретает конкретные черты, в которых отдельные исторические фигуры прошлого приобретают статус символов⁹¹.

Если Запад игнорировал таковые в Восточной Церкви (Бернард Клервосский или Иннокентий IV в послании Александру Невскому⁹²), то Восток создал такие символы «на Западе». Это универсальная фигура Фотия по русским летописям, а также две мифические «антифигуры» — Герман и Петр Гугнивый как римские папы. И в том, и в другом случаях символ разделения стал национальным — оба папы прежде всего немцы.

Первой по времени появления вымышленной фигурой папы был папа Герман. Он упомянут в «Слове о перенесении мощей Николая Чудотворца», что заставляло некоторых исследователей сомневаться в достоверности сказания («въ третье лето пренесения его от Мур (т.е. в 1090 г.) послаша-

91. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли... С. 114–115.

92. Матузова В.И., Назарова Е.Л. Крестоносцы и Русь. Конец XII в. — 1270 г. Тексты, перевод, комментарий. М., 2002. С. 262–265.

ся к римскому папе Герману»), поскольку папы Германа не существовало⁹³. Считалось, что это имя древнерусские авторы ставили в качестве замены имени конкретного папы⁹⁴. Однако думается, в данном конкретном памятнике упоминание «папы Германа» по-своему оправдано. Какой же папа имеется ввиду? В 1090 году в Риме было два папы: Урбан II, избранный коллегией кардиналов в Террачине, поскольку Рим был оккупирован антипапой Климентом III, и сам антипапа Климент, сидевший в Риме с 1088 по 1091 г.⁹⁵ Кстати, оба урожденными немцами («германами») не были: Урбан II (Одон де Ложери) происходил из Южной Франции, а Климент III (Виберт) происходил из Пармы⁹⁶. И. Шляпкин посчитал, что под именем «Герман» имеется в виду Урбан, однако в этом можно сомневаться. Папа Урбан не был широко известен на Руси, во всяком случае, его имя не фигурирует ни в одном из дошедших домонгольских письменных произведений, что вызвано, по-видимому, тем, что Русь не имела с ним контакта. А вот с Климентом такой контакт был: сохранилось послание ему от Киевского митрополита Иоанна — в 1090 г. именно он и находился в Риме. Тогда возникает вопрос: почему же он назван Германом, если его имя хорошо известно на Руси? И почему вообще папа Герман впоследствии регулярно упоминается в различных древнерусских произведениях, в то время как такого папы не было?

Для ответа на этот вопрос нужно вновь вспомнить жития Кирилла и Мефодия, в которых доминирует идея противопоставления римской и германской Церквей, не забывая при этом о том, что папы Николай и Адриан приветствовали перевод богослужения на славянский язык и выступали защитниками братьев от нападок «еретического» епископата, который юрисдикционно относился к Церкви Священной Римской империи Германской Нации. Таким образом, та из западных Церквей, которая связана (территориально или политически) с германским императором, — особая и может быть названа «германской». В результате оттоновской епископальной реформы и введения светской инвеституры по сути была создана поместная Германская Церковь, напрямую подчинявшаяся императору и лишь посвящение получавшая в Риме. После вторжения Оттонов в Италию они попытались распространить этот принцип и на сам Рим

93. Шляпкин И. Русское поучение XI века о перенесении мощей Николая Чудотворца... С. 9.

94. Древнерусская литература. Восприятие Запада в XI–XIV веках. М., 1996. С. 41; Шляпкин И. Русское поучение XI века о перенесении мощей Николая Чудотворца... С. 14.

95. Ковальский Я.В. Папы и папство... С. 111, 123.

96. Там же. С. 110.

и, в том числе, на самого папу. Такие попытки продолжались весь XI и даже XII век. Так, в конце 80-х годов в Италии одновременно действовали два папы, которые усиленно боролись за обладание апостольским престолом; одного из них поддерживал германский император. Виберт, будучи архиепископом Равенны, в 1080 г. был избран папой коллегией из тридцати германских епископов и по инициативе короля Германии Генриха IV, которого в 1084 г. короновал в Риме уже императорской короной. Виберт, принявший имя Климента III, был настоящим «германским папой». Чтобы подчеркнуть и сделать понятным для древнерусского читателя, что речь идет о папе, которого поддерживает германский император, нужно назвать папу «германским», то есть Германом. Иначе говоря, «герман» — это вообще не имя, а существительное в родительном падеже: папа герман или германцев, а совпадение с именной формой случайно⁹⁷. Очень быстро, скорее всего уже в конце XII — начале XIII в., прилагательное стало пониматься как имя собственное, породив всеми узнаваемый символ — папу, связанного с враждебным германским миром. Как раз в это время Русь столкнулась с германской агрессией в Прибалтике, поэтому данный образ точно отражает фобии, связанные с историей конфликта Восточной и Западной Церквей⁹⁸.

Почти то же можно сказать и о Петре Гугнивом. Под 6496 (988) годом в Повесте временных лет вставлен отрывок из Палеи следующего содержания: «Не премай же ученья от латынь, ихъ же ученье развъращено. <...> Сего же преже римляне не творяху, но исправляху на всех сборехъ, сходящеся от Рима и от всех престоль. <...> На 7-мь сборе Оньдрьянь от Рима. <...> И си вси со своими епископы сходящеся исправляху веру. По семь же сборе Петръ Гугнивый со инеми шедъ в Римъ и престоль въсхвativъ, и развърати веру, отвергъся от престола Ярусалимска, и Олексаьндрьскаго, и Царяграда и Онтиахийскаго. Възмутиша Италию всю, сеюще ученье свое разно»⁹⁹. Папы с именем Петр в истории Римской Церкви не было. Этот сюжет в научной литературе относится к числу малоизученных. А. Попов называет Петра Гугнивого «загадочной вымышленной личностью», а то и «не личностью, а только отвлеченным противоположением св. апостолу Петру» и приводит в подтверждение своей правоты «Слово о немецком прельщении»¹⁰⁰.

97. Другое мнение см.: *Хрусталева Д.Г.* Разыскания о Ефреме Переяславском. СПб., 2002. С. 375–376.

98. Древнерусская литература. Восприятие Запада в XI–XIV вв... С. 41.

99. Повесть временных лет... С. 51–52.

100. *Попов А.* Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.). М., 1875. С. 18–27.

А. Павлов оспаривает мнение Попова относительно источников сказания о Петре Гугнивом, однако его конечный вывод совпадает с мнением Попова: «Кроме своего имени мифический Петр Гугнивый ничем не обязан историческому (имеется в виду предполагаемый прототип — александрийский еретик V века Петр Монг. — *Авт.*)»¹⁰¹. Это мнение нельзя считать верным хотя бы потому, что Петр Гугнивый в Повести временных лет имеет вполне человеческие черты. Появившись в конце XI — начале XII в., образ Петра Гугнивого эксплуатировался в русской полемической книжности вплоть до XVII в., став одним из символов разделения Церквей. Вопрос о трансформации его образа в русской книжности остается открытым.

В Петре Гугнивом сосредоточилось содержание русской идеи «антипапы», противопоставление подлинной Православной Церкви и ставшей подложной Католической Церкви, т.е. католицизм, утративший кафоличность. Важно отметить, что образ ложного папы появляется в официальном летописании на стыке княжений Святополка Изяславича и Владимира Мономаха. В литературных памятниках начала XII в. Святополк выступает как наследник «католика» Изяслава (современные знания о поездке Изяслава в Европу в 1073–1076 годах основаны на иностранных источниках, однако в древнерусской письменности достаточно намеков на то, что его поездка не была секретом), а Мономах, друг митрополита Никифора, — как наследник прогречески настроенного Всеволода. Именно тогда, в начале XII в., была поставлена окончательная точка в усобице Ярославичей, т.е. в споре западников и грекофилов.

Этот итог концептуально определяет отношение Руси к католической Европе как отношение конфликтное: как теза и антитеза. Петр Гугнивый стал очень удачным символом, свидетельствующим одновременно о противопоставлении Изяслава с детьми Владимиру Мономаху и его потомству, поскольку Петр — крещальное имя Ярополка Изяславича, сына Изяслава, который сопровождал отца в его европейском турне и представлял Русь на аудиенции у папы Григория VII. Если он гугнив, значит, его участие в этой политической акции неполноценно. Ему противопоставлен Владимир Мономах, его ровесник, сын византийской принцессы, олицетворяющий физическую полноценность и политическое полноправие. В то же время физическое убожество Петра Гугнивого, как олицетворения ереси, должно подчеркнуть его неполноценность и как церковного деятеля. Одновременно можно усмотреть контрапункт Петр — Анти-Петр подобно тому,

101. Павлов А. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878. С. 25.

как основатель Рима Ромул соотносится последнему императору Ромулу Августулу. Т.е. летописец через образ Петра Гугнивого указывает на завершенность пути европейского (христианского античного) универсализма и на фактическое завершение эсхатологических чаяний: исчерпанность Европы для христианства и для русского человека. После апостола Петра — Альфы, — наступила эпоха завершения — Омеги; Петр Гугнивый — образ потому универсально емкий, что в нем заключена понятная эсхатологическая перспектива.

В количестве символов разделения недостатка не наблюдалось. Все основные элементы церковных традиций, в которых можно было найти противоречия, были перечислены еще патриархом Фотием, а затем повторены в ходе полемики во второй половине XI в. Не имеет смысла перечислять их все, как и находить в них высокий смысл или ключевое знаковое значение. Принятие в пищу на Западе моллюсков не могло иметь принципиального значения для византийцев не столько потому, что как жители морской державы византийцы все-таки, несмотря на формальный запрет, ели все дары моря, но прежде всего потому, что моллюски не относятся к миру символов. Вообще же обвинения латинян большей частью напоминают, выражаясь современным языком, опубликованный компромат, т.е. все возможные и невозможные материалы, которые прямо или косвенно служат очернению избранной жертвы. Так, в разных полемических произведениях одной эпохи католическое духовенство могло быть обвинено в блуде при наличии законного брака и одновременно в целибате¹⁰². В течение всех IX–XII вв. продолжался напряженный поиск подходящих символов разделения. Это демонстрируют довольно-таки многочисленные полемические произведения этого периода. Большое значение играли послания Фотия, Никиты Стифата, Евстратия Никейского и многих других.

Казалось бы, для разделения Церквей принципиальное значение имело догматическое несходство в учении об исхождении Святого Духа. *Filioque*, появившиеся в символических текстах Запада при Карле Великом, традиционно впоследствии рассматривалось как основной мотив схизмы. На самом деле, появившись в спорах в годы патриаршества Фотия, символом разделения *filioque* стало *postfactum*, лишь в XIV–XV вв., когда о нем вспоминали простые граждане. В диспутах 1053–1054 гг. тема *filioque*, поднятая кардиналом Гумбертом де Сильва-Кандида в качестве предмета дискуссии, не сразу была поддержана восточными богословами. И понятно, почему.

102. См. Попов А. Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против латинян... С. 9, 23, 48–49, 74–75, 85 и др.

Богословие *filioque* — типичный пример схоластического богословия, характерный для позднероманской Европы, но не характерный для умозрительного богословия Византии.

Правда, можно заметить, что *filioque* оказалось недопустимым для Востока не по содержанию, а по факту изменения Символа веры. Возможно, что византийские богословы и простили бы богословское мнение Запада об исхождении Святого Духа в качестве теологумена, если бы не внесение его в текст Символа веры. Символ веры на то и символ, он обладает знаковой полнотой и не может подвергаться изменениям и дополнениям. Изменение знака есть изменение сути¹⁰³.

Зато понятным символом неправоты Запада для Востока с середины XI в. стали опресноки. Пресный хлеб как символ мертвости есть антитеза квасному хлебу как символу жизни: «опреснок ни кваса ни соли иматъ, яже вместо душе и ума суть»¹⁰⁴. Кроме того, в пресном хлебе византийцы видели жидовство, отвергнутое Христом в Тайной Вечере (по Иоанну, Тайная Вечеря не совпадала с еврейским Пейсахом по времени и была ему, таким образом, противопоставлена¹⁰⁵), а затем Церковью во время споров о дате празднования Пасхи. На Руси единственные два антилатинские послания XI в. — митрополитов Ефрема Киевского и Леонтия Переяславского — посвящены опреснокам, а не *filioque*. Думается, что все обвинения латинян в отступлении от правильной практики поста — пост в субботу и отказ от поста в субботу — есть лишь одна из разновидностей несогласия в отношении Хлеба для Евхаристии. Это обвинение всегда оставалось без комментариев, потому что оно недостаточно символично.

При всем положительном отношении игумена Даниила к крестоносцам и отсутствию каких бы то ни было указаний на полемическую заостренность, в тексте «Хождения» имеется единственное место, в котором можно увидеть намек на знакомство с антилатинской полемикой: «И то бысть начатокъ литургиамъ хлебомъ и виномъ, а не опресноком»¹⁰⁶. Помимо ан-

103. См.: Михаил (Семенов), еп. Нужны ли обряды? // Родина. 1990. №9. (Церковь № 0). С. 19–21; Михаил (Семенов), еп. Апология старообрядчества // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. Кострома, 2002. Вып. 4–5. С. 19–31.

104. Послание Михаила Керуллария Петру Антиохийскому. Цит. по: Попов А. Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против латинян... С. 52.

105. Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. М., 2001. С. 122–123.

106. Малето Е.И. Антология хождений русских путешественников. XII–XV века. Исследование, тексты, комментарии. М., 2005. С. 197; Подскальски Г. Христианство и бого-

тилатинских произведений, с термином «опреснок» Даниил был знаком из Евангелия, где четверг перед Распятием Христа именуется «днем опресночным»¹⁰⁷. Обращает на себя внимание, что в тексте противопоставлены опреснокам хлеб и вино. Так как о причащении мирян под одним видом (только Телом, без Крови) Даниил знать не мог, ибо такая практика появилась на Западе только с XII в. и распространялась постепенно¹⁰⁸, важно только противопоставление хлеба опреснокам. В то время как в Евангелии опреснокам противопоставляется «квасный хлеб», упоминание у Даниила просто хлеба указывает на его знакомство с грекоязычной полемикой, поскольку в греческом языке пресному хлебу противопоставляется *artos* — хлеб, по определению квасный.¹⁰⁹ Иными словами, хлеб-артос стал также символом чистоты, правильности православного обряда и вообще символом разделения Церквей, поскольку эта церковно-бытовая особенность бросалась в глаза и противопоставляла как богословские взгляды, так и вкусы (может, даже больше) Востока и Запада¹¹⁰.

* * *

Таким образом, Византия и Русь, по сути сохранившие романику, в памятниках официальной культуры декларативно сохраняли преемственность от антично-христианского римского универсума. На Западе романский стиль, достигнув зенита в Каролингском возрождении, начинает распадаться на региональные школы в уже Оттоновском возрождении, а с середины XI в. этот процесс становится очевидным¹¹¹. Следова-

словская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 325.

107. Остромирово Евангелие 1056–1057 года по изданию А.Х. Востокова. М., 2007. Л. 156 об.

108. *Кунцлер М.* Литургия Церкви: в 3 кн. М., 2001. Кн. 2. С. 156.

109. *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской церкви: в 8 кн. М., 1995. Кн. 2: История Русской церкви в период совершенной зависимости ее от константинопольского патриарха (988–1240). С. 217–218.

110. Впоследствии латинянам прежде всего припоминали «субботство», Петра Гугнивого, опресночное служение и бритье бород, а *filioque* стало просто символом заблуждения, в сущности которого никто не разбирался. См., например, отречение от латинских заблуждений по сербскому требнику XV века (*Попов А.* Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против латинян... С. 27) и примеры антилатинских обличений в житии Исидора Юрьевского (*Будилович А.* Историческая заметка о русском Юрьеве старого времени в связи с житием св. Исидора и 72 юрьевских мучеников. Юрьев, 1901. С. 4–17).

111. *Костромин К., свящ.* Разделение Церквей на Руси и европейское романское искусство // Труды Киевской Духовной Академии. 2011. №15. С. 176–186.

тельно, регионализацию, т.е. распад целостности стиля и мировоззрения, нужно рассматривать как преамбулу к распаду универсума и к готике. Готика обозначает собою отчлененность христианского Запада от Востока и выражает схизму. Не культура Византии и Руси, оставшаяся романской, отпала от готики, а, наоборот, готика, став характерным явлением западной культуры, вычленилась и отпала от романского универсума. Следовательно, схизма была результатом стараний Запада, что можно утверждать на основании памятников художественной культуры.

Зато бытовая культура не могла дать подходящего материала для символики разделения. Так, гнушение мяса зайца или медведя присутствовало только в Византии и не стало общепризнанным символом разделения Церквей. На Руси эти аргументы были озвучены в середине XII в. в послании игумена Феодосия Грека, но действия не возымели, поскольку на Руси мясо этих животных в пищу употреблялось¹¹². Нечистые животные иногда изображались как элемент декора архитектурных сооружений, правда, это более характерно для готического искусства, в то время как в романике чаще употреблялись изображения сказочных существ или христианские символические животные, образы евангелистов, агнец.

Переход от романики к готике обозначил начало процесса секуляризации символа. В рамках данного процесса в готике можно наблюдать упомянутое явление — изображение животных. Второй яркой иллюстрацией является геральдика, появляющаяся как раз в конце XI — в XII вв. Считается, что в крестовых походах геральдика впервые нашла себе применение¹¹³. В этих походах впервые проявился принцип секулярности: повод — борьба с неверными — был использован западными феодалами для захвата их земель и создания на их месте своих государств. Пиком проявления принципа секулярности можно назвать захват Константинополя в 1204 г., когда крестоносное войско захватило союзнический город, для чего, казалось бы, религиозных поводов найти не могло. Однако этот в чистом виде акт агрессии оказался воспринят обеими сторонами как акт именно религиозной вражды. Примерно тогда же геральдические

112. *Еремин И.П.* Из истории древнерусской публицистики XI века (Послание Феодосия Печерского к князю Изяславу Ярославичу о латинянах) // Труды отдела древнерусской литературы. М.; Л.: АН СССР, 1935. Т. 2. С. 21–38; *Костромин К.А.* Проблема атрибуции «Слова Феодосия, игумена Печерского, о вере крестьянской и о латыньской»... С. 6–97.

113. *Соболева Н.А.* Старинные гербы российских городов. М., 1985. С. 9–13.

символы — медведи, соколы и др., относившиеся к нечистым животным, были восприняты Востоком как пример отступления от веры¹¹⁴.

Выходит, что смена цивилизационных парадигм, произошедшая на рубеже XI–XII вв. и, надо думать, сыгравшая свою роль в том числе и в распаде только-только сложившегося, еще варварски незрелого, но имперски восторженного Киевского государства, с XII в. была причиной последовательно враждебного уничтожения всех следов несостоявшегося общеимперского и единого христианского мира, в который едва успело войти молодое Киевское государство. А поскольку связь с XII в. сохранилась только с Византией (благодаря канонической привязке к ней Русской Церкви), то только эта связь с давних времен и была оставлена в народной памяти. И так получается, что выдохшаяся и потерявшая пассионарный пыл Византия даже не пыталась приостановить процесс формирования национального самосознания в Киевской Руси, за что ее «опеку» так легко и терпели еще триста лет.

Точкой поворота опять-таки был момент формального решения споров об инвеституре, когда в Вормском конкордате 1122 г. были искусственно разведены церковная и светская инвеституры¹¹⁵. По сути, вопрос так и не был решен (и этим напоминает Энотикон императора Зинона времен монофелитских споров¹¹⁶), однако сам характер соглашения, когда светская инвеститура была признана юридически равноправной с церковной, юридически вывел Римского папу на уровень императорской власти, а при том, что разделение церковного и светского (что мы видим в Вормском конкордате) есть секуляризация, светский характер приняла власть самого папы. Здесь уместно вспомнить проблему выделения Папской области и знаменитый «Константинов дар». Таким образом, смена внутреннего облика папства, противопоставленного секуляризирующейся Священной Римской империи, где пока еще сохранялась, но, с падением влияния императора, уже испытывала глубокий кризис поместная Германская Церковь, сделала разрыв Церквей неизбежным.

Символизация разделения достигла новых высот в период создания новой империи «Москва — Третий Рим», где приняла новые масштабы.

114. Ср.: *Пастуро М.* Символическая история европейского Средневековья. СПб., 2012. С. 227–261.

115. *Колесницкий Н.Ф.* «Священная Римская империя»: притязания и действительность... С. 109–110.

116. *Карташев А.В.* Вселенские Соборы. М., 1994. С. 301–314; *Поснов М.Э.* История Христианской Церкви... С. 426–427.

Однако эта проблематика находится уже за пределами нашей статьи, так как не имеет никаких параллелей с романикой.

Символ как инверсия аристотелевской философской логики — форма как выражение содержания — стала самодостаточной и получила право определять содержание. Постепенно автономизируясь от духовной основы, символ превращается в фетиш, отдаляясь от христианской основы в сторону идололатрии. В контексте вышесказанного невозможно не обратить внимание на предельно однозначную позицию Рима во время иконоборческих споров: Западная Церковь безизъятно поддержала иконолаторийцев.

Романика есть эпоха, в процессе которой происходило заковывание смысла и богословского творчества в прокрустово ложе формы, делавшее идею зависимой от принятого символа. Поэтому эпоха романики и стала эпохой разделения Церквей, поскольку разделились они не столько по догматическим и даже каноническим причинам, сколько по причине знакового несоответствия друг другу.

Источники и литература

1. *Аверинцев С.С.* София-логос. Словарь // Собрание сочинений. Под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. Киев: Дух и литера, 2006.

2. *Бармин А.В.* Полемика и схизма. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского, 2006.

3. *Бердяев Н.А.* Душа России. Л.: Сказ, 1990.

4. *Борев Ю.Б.* Эстетика. М.: Высшая школа, 2002.

5. *Будилович А.* Историческая заметка о русском Юрьеве старого времени в связи с житием св. Исидора и 72 юрьевских мучеников. Юрьев, 1901.

6. Всеобщая история архитектуры: в 12 т. / Под ред. А.А. Губера, Н.Д. Колли, П.Н. Максимова, И.Л. Маца и др. М.; Л.: Изд-во литературы по строительству, 1966. Т. 4: Архитектура Западной Европы. Средние века.

7. *Гергей Е.* История папства / Пер. с венгер. О.В. Громова. М.: Республика, 1996.

8. *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1997. Т. 1: Период первый, киевский или домонгольский. Первая половина тома.

9. *Горяинов В.В.* Падуя. Виченца. Верона. М.: Искусство, 1978.

10. *Грессинг З.* Максимилиан I / Пер. с нем. Е.Б. Каргиной. М.: Аст, 2005.

11. *Гумилев Л.Н.* Александр Невский и восточное христианство // Колпица. Князь Александр Невский. Материалы научно-практических конференций 1989 и 1994 гг. Отв. ред. Ю.К. Бегунов и А.Н. Кирпичников. СПб., 1995. С. 73–78.

12. Гумилев Л.Н. Конец и вновь начало. Популярные лекции по народоведению. М.: Аст, Астрель, 2010.
13. Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. М.: Айрис пресс, 2009.
14. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. Л.: Гидрометеоздат, 1990.
15. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1984.
16. Демурже А. Рыцари Христа. Военно-монашеские ордены в средние века, XI–XVI вв. / Пер. с фр. М.Ю. Некрасова. СПб.: Евразия, 2008.
17. Дигесты Юстиниана / Пер. с лат. Отв. ред. Л.Л. Кофанов. М.: Статут, 2002.
18. Древнерусская литература. Восприятие Запада в XI–XIV веках / Авт. О.В. Гладкова, А.С. Демин, Ф.С. Капица, В.М. Кириллин и др. М., 1996.
19. Еремин И.П. Из истории древнерусской публицистики XI века (Послание Феодосия Печерского к князю Изяславу Ярославичу о латинянах) // Труды отдела древнерусской литературы. М.; Л.: АН СССР, 1935. Т. 2. С. 21–38.
20. История орденов Средневековья / Авт.-сост. И.Е. Гусев. Минск: Харвест, 2007.
21. История России с древнейших времен до начала XXI века / Под ред. А.Н. Сахарова. М.: Аст, Астрель, Транзиткнига, 2006.
22. История философии в кратком изложении / Чехословацкая АН. Пер. с чеш. И.И. Богута. М.: Мысль, 1991.
23. Каптен Г., диак. К вопросу о священной войне в Византии // Материалы II Студенческой научно-богословской конференции Санкт-Петербургской православной духовной академии. СПб.: Издательство СПбПДА, 2011. С. 103–112.
24. Каптерева Т.П. Искусство Испании. Очерки. Средние века. Эпоха Возрождения. М.: Изобразительное искусство, 1989.
25. Карташев А.В. Вселенские Соборы. М.: Республика, 1994.
26. Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. М.: Русский Путь, Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского института, 2001.
27. Кирилл (Говорун), архим. Несколько замечаний по поводу структуры Поместных Православных Церквей // Труды КДА. 2009. № 10.
28. Клестов А.А. Святой Бернад и его время (хроника жизни и трудов) // *Бернард Клервосский*. О любви к Богу. О благодати и свободном выборе. Трактаты / Под ред. Ю.А. Ромашева. Пер. с лат. А.А. Клестова, Ф. Реати, Ю.А. Ромашева. СПб., 2009.
29. Книга хождений. Записки русских путешественников XI–XV вв. / Сост. Н.И. Прокофьева. М.: Советская Россия, 1984.
30. Ковальский Я.В. Папы и папство. М., 1991.
31. Колесницкий Н.Ф. «Священная Римская империя»: притязания и действительность. М.: Наука, 1977.
32. Костромин К.А. Первоначальные церковные контакты Руси с Западной Европой // Клио. 2010. № 2. С. 132–140.

33. *Костромин К.А.* Проблема атрибуции «Слова Феодосия, игумена Печерского, о вере крестьянской и о латынской» // Христианское чтение. СПб., 2011. № 1(36). С. 6–97.

34. *Костромин К.А.* Разделение Церквей в контексте взаимоотношений Киевской Руси с Западной Европой во второй половине XI в. // Вестник СПбГУ. Сер. 2. 2010. Вып. 3. С. 85–89.

35. *Костромин К.А.* Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.). Страницы истории межконфессиональных отношений. Saarbrücken: LAP Lambert Academic Publishing, 2013.

36. *Костромин К., свящ.* Разделение Церквей на Руси и европейское романское искусство // Труды Киевской Духовной Академии. 2011. № 15. С. 176–186.

37. *Костромин К., свящ.* Церковный раскол XI века на Руси и романское искусство // Православ'я — цивілізаційний стрижень слов'янського світу. Збірник наукових праць. Київ, 2011. С. 135–140.

38. *Куцлер М.* Литургия Церкви: в 3 кн. / Пер. с нем. Е. Верещагин. М.: Христианская Россия, 2001. Кн. 2.

39. *Ле Гофф Ж.* Герои и чудеса Средних веков. М.: Текст, 2011.

40. *Ле Гофф Ж.* Рождение Европы / Пер. с фр. А. Поповой. СПб.: Alexandria, 2007.

41. *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада / Пер. с фр. под общ. ред. В.А. Бабинцева. Екатеринбург: У-Фактория, 2005.

42. *Лебедев А.П.* История разделения Церквей в IX, X и XI веках / Под науч. ред. М.А. Морозова. СПб.: Алетей, 2001.

43. *Лебедев Г. С.* Эпоха викингов в Северной Европе и на Руси. СПб.: Евразия, 2005.

44. *Лебек С.* Происхождение франков. М., 1993. Т. 1: V–IX века.

45. *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви: в 8 кн. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. Кн. 2: История Русской Церкви в период совершенной зависимости ее от константинопольского патриарха (988–1240).

46. *Малето Е.И.* Антология хождений русских путешественников. XII–XV века. Исследование, тексты, комментарии. М.: Наука, 2005.

47. *Матузова В.И., Назарова Е.Л.* Крестоносцы и Русь. Конец XII в. — 1270 г. Тексты, перевод, комментарий. М.: Индрик, 2002.

48. *Мецгерский Н.А.* Древнерусская повесть о взятии Царьграда фрягами как источник по истории Византии // Византийский временник. М.: АН СССР, 1956. Т. 9. С. 170–185.

49. *Миронова Т.Л.* Хронология древнерусских рукописных книг XI в. на основе реконструкции их старославянских протографов // Вестник общества исследователей Древней Руси за 2001 г. М., 2003. С. 191.

50. *Михаил (Семенов), еп.* Апология старообрядчества // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. Кострома, 2002. Вып. 4–5. С. 19–31.

51. *Михаил (Семенов), еп.* Нужны ли обряды? // Родина. 1990. № 9. 9 (Церковь № 0). С. 19–21.

52. *Назаренко А.В.* 1054 и 1204 годы как вехи русской истории // *Назаренко А.В.* Древняя Русь и славяне (историко-филологические исследования) / Древнейшие государства Восточной Европы. 2007 год. М.: Русский Фонд содействия образованию и науке, 2009. С. 315–325.

53. *Нессельштраус Ц.Г.* Искусство Западной Европы в средние века. Л.; М.: Искусство, 1964.

54. *Низовский А.Ю.* Реликвии Священной Римской империи германской нации. М.: Вече, 2011.

55. *Окшотт Э.* Рыцарь и его замок. Средневековые крепости и осадные сооружения. М.: Центрполиграф, 2007.

56. *Опль Ф.* Фридрих Барбаросса / Пер. с нем. Ермаченко И.О., Некрасова М.Ю. СПб.: Евразия, 2010.

57. Остромирово Евангелие 1056–1057 года по изданию А.Х. Востокова. М.: Языки славянских культур, 2007.

58. *Павлов А.* Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878.

59. *Пастуро М.* Символическая история европейского средневековья. СПб.: Alexandria, 2012.

60. Повесть временных лет / Подг. текста, перев., статьи и комм. Д.С. Лихачева. Под ред. В.П. Андриановой-Перетц. Изд. 2-е, исправ. и доп. СПб.: Наука, 1999.

61. *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Пер. А.В. Назаренко. Под ред. К.К. Акентьева. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб.: Византинороссика, 1996.

62. Поместные Православные Церкви: Сб. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004.

63. *Попов А.* Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.). М., 1875.

64. *Попова О.С.* Миниатюры кодекса Гертруды в кругу византийского искусства второй половины XI в. // Византийский временник. М., 2008. Т. 67(92). С. 176–193.

65. *Поппэ А.В.* Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии (окончание) // Византийский временник. М., 1969. Т. 29. С. 95–104

66. *Поснов М.Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). Брюссель: Жизнь с Богом, 1964.

67. *Райс Т.Т.* Византия. Быт, религия, культура / Пер. с англ. О.О. Дмитриевой. М.: Центрполиграф, 2006.

68. Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия. М.: Наука, Восточная литература, 1998.
69. Репина Л.П., Зверева В.В., Парамонова М.Ю. История исторического знания. М.: Дрофа, 2004.
70. Ротенберг Е.И. Искусство романской эпохи. Система художественных видов. М.: Индрик, 2007.
71. Сказания о начале славянской письменности / Отв. ред. В.Д. Королук. Вступ. ст., пер. и ком. Б.Н. Флори. М.: Наука, 1981.
72. Снегаров И. История на Охридската архиепископия. София: Академично издателство, 1995. Т. 1: От основаването и до завладяването на Балканския полуостров от турците.
73. Соболева Н.А. Старинные гербы российских городов. М.: Наука, 1985.
74. Тахиаос А.-Э. Н. Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян. Сергиев Посад, 2005.
75. Успенский Б.А. Избранные труды. М.: Языки русской культуры, 1996. Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры.
76. Barelli L. Brief history of the monastery complex of Ss. Quattro Coronati in Roma // Сайт Monasterio dei Ss. Quattro Coronati. URL: <http://www.santiquattrocoronati.org/NN/story.htm> (дата обращения: 05.09.2015).
77. Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / Отв. ред. Б.Н. Флоря. М., 2002.
78. Хрусталева Д.Г. Разыскания о Ефреме Переяславском. СПб.: Евразия, 2002.
79. Чибисов Б.И. Термин «латиняне» в византийских и древнерусских письменных источниках (до начала XIII в.) // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Παλαιορωσικὰ ἐν χρόνῳ ἐν προσώπῳ ἐν εἰδει. Альманах / Под ред. П.И. Гайденко. СПб.; Казань, 2014. Вып. 1. С. 73–98.
80. Чичуров И.С. Антилиатинский трактат киевского митрополита Ефрема (ок. 1054/55 — 1061/62 гг.) в составе греческого канонического сборника Vat. Gr. 828 // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие, философия. М., 2007. Вып. 3(19). С. 107–132.
81. Шафф Ф. История христианской Церкви. СПб.: Библия для всех, 2008. Т. 4: Средневековое христианство: 590–1073 г.
82. Шляпкин И. Русское поучение XI века о перенесении мощей Николая Чудотворца и его отношение к западным источникам. СПб., 1881.
83. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / Пер. с нем. Н.Ф. Гарелина. Авт. коммент. Ю.П. Бубенков, А.П. Дубнов. Мн.: Попурри, 2009. Т. 1: Образ и действительность.
84. Штаерман Е.М. Социальные основы религии Древнего Рима. М.: Наука, 1987.

85. *Щавелева Н.И.* Послание епископа краковского Матвея Бернаруду Клервоскому об «обращении русских» // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1975. М.: Наука, 1976. С. 113–121.
86. *Юрьев С.* Похищение Европы. СПб., 2001.
87. *Amore A.* Petronilla di Roma // Bibliotheca sanctorum / Instituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense. Romae, 1968. T. 10. P. 514–515.
88. *Annales Mettenses priores* // Monumenta germaniae historica. Scriptorum rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi. Hannoverae et Lipsiae, 1905. T. 10.
89. *Annales Ottenburani* // Monumenta germaniae historica. Scriptorum. Hannoverae, 1844. T. 5: Annales et chronica aevi Salici.
90. *Čičurov I.* Ein antilateinischer Traktat des Kiever Metropoliten Ephraim // Fontes Minores. Frankfurt/M., 1998. Bd. 10. S. 319–356.
91. *Epistolae Selectae in usum scholarum* // Monumentis germaniae historicis. Berolini, 1916. T. 1: S. Bonifatii et Lulli epistolae.
92. *Freytag G., Bull Nichols A.* Karl der Grosse nebst zwei anderen Bildern aus dem Mittelalter. H. Holt, 1893.
93. *Haendler G., Stökl G.* Geschichte des Frühmittelalters und der Germanenmission. Geschichte der Slavenmission. Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.
94. *Kostromin K.* Relations between Western and Eastern Churches in the Balkans in context of history of churches separation in Russia // Српска теологија данас 2012. Књ. 4. Зборник радова четвртог годишњег симпозиона, одржаног на Православном богословском факултету 25-26 маја 2012. Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2013. С. 11–18.
95. *Louth A.* Greek East and Latin West: The Church, Ad 681–1071. St Vladimir's Seminary Press, 2007.
96. *Mitterauer M.* Why Europe?: The Medieval Origins of Its Special Path. University of Chicago Press, 2010.
97. *Nelson J.L.* Aachen as a place of power // Topographies of power in the early Middle Ages / Ed. by M. de Jong and F. Theuws. Leiden; Boston; Köln; Brill, 2001.
98. *Tremp E., Schmuki K.* Alkuin von York und die geistige Grundlegung Europas: Akten der Tagung vom 30. September bis zum 2. Oktober 2004 in der Stiftsbibliothek St. Gallen. Verlag am Klosterhof, 2010.
99. *Vita s. Bonifacii archiepiscopi* // Monumenta germaniae historica. Scriptorum. Hannoverae, 1829. T. 2: Scriptorum rerum Sangallensium. Annales, chronica et historiae aevi Carolini.