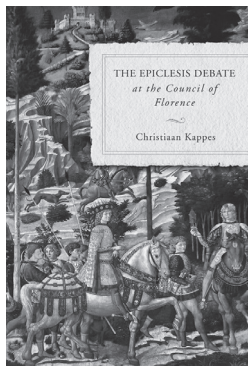


## РЕЦЕНЗИИ



Kappes Chr. W., fr.

### THE EPICLESIS DEBATE AT THE COUNCIL OF FLORENCE.

Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press,  
2019. 396 p. ISBN: 978-0-268-10637-9 (hardback);  
978-0-268-10640-9 (WebPDF);  
978-0-268-10639-3 (Epub)

УДК 82-95 (27-528) (27-9)  
DOI: 10.31802/BCA.2020.7.3.010

Великий логофет Феодор Метохит (ок. 1270–1332), говоря о писательском труде, однажды выразился следующим образом: «Таковой муж (писатель. — Д. М.), воистину, достоин изумления не только за плодovitость и скорость, с которой он создаёт свои труды, но и за изящество и непринуждённость (τῆς χάριτος), каковыми окрашено всё, что он делает»<sup>1</sup>. Перечисленные достоинства вполне приложимы к трудам одного из ведущих американских патрологов — свящ. Кристиана Кэппса. Впрочем, дело ими не ограничивается, ибо важнейшее свойство всего написанного К. Кэппсом — фундаментальность и глубина подхода к любой проблеме. В данной книге, как и в предыдущих публикациях, автор связывает между собой целые века (XIV–XV вв. и нашу современность) и духовные миры (латинские: томистский и францисканский — и византийский православный), при этом выказывая глубину понимания духовных процессов, происходивших во всех этих мирах, и искреннюю симпатию к византийской духовности вообще и св. Марку Эфесскому, как одному из её виднейших представителей, в частности.

Основная часть книги состоит из предисловия (с. 1–9), девяти глав и трёх приложений, а также примечаний, списка избранной литературы и индекса имён и понятий. В приложениях приводится выполненный автором перевод трёх важнейших источников, о которых идёт речь

1 *Theodorus Metochites. Comparatio oratorum Demostheni et Aristidis 9 // Teodoro Metochites. Saggio critico su Demostene e Aristide / a cura di M. Gigante. Milano; Varese, 1969. (Testi e documenti per lo studio dell'antichità; vol. 27). P. 55.23–25.*

в основном тексте книги. Это Первая речь Иоанна Торквемады «О материи и форме Святейшей Евхаристии» (с. 231–235), «Книжечка об освящении Святых Даров во время Евхаристии» св. Марка Эфесского (с. 236–246) и Вторая речь Иоанна Торквемады «О материи и форме Святейшей Евхаристии» (с. 247–251). Именно с этих приложений — после предисловия и, может быть, первой, вводной главы — удобно начать знакомство с книгой.

Чтобы почувствовать общий дух и общую настроенность автора, сразу же приведём цитату из гл. 9 «Навстречу церковному воссоединению греков и римлян». Св. Марк Эфесский, пишет К. Кэппс, «...воплощает всю ту богословскую мудрость, которой должны учиться и которую должны хранить чада Римского престола, сообразно с его теперешним желанием» (с. 228). Это значит, что, как минимум, возглавляемое членами Общества Иисусова руководство престижного католического университета Ноутр-Дэйм, во многом задающего стандарт в американской и международной патрологии, библеистике и церковной истории, понимает, что необходимо пересмотреть устаревшие взгляды на деятельность выдающихся фигур византийского и восточноевропейского средневековья. Наверное, в этом — один из залогов подлинного *aggiornamento*, которое следует только приветствовать (ср. с. 26). Но что же за мудрость воплотил Марк Эфесский и как на это повлияла флорентийская полемика с кардиналом Иоанном Торквемадой? Какие вопросы поднимались в ходе состоявшегося в 1439 г. спора об эпиклезе, на каких авторов ссылались обе стороны? Какие фундаментальные расхождения в сакраментологии и экзегетике были выявлены и в каком историческом контексте? На эти вопросы и отвечает в своей книге свящ. К. Кэппс. И делает это энциклопедическим образом.

Общеизвестна взаимная антипатия доминиканцев и паламитов, сложившаяся к 1439 г. (с. 7). Можно ли в этой связи говорить о том, что византийская сакраментология была окрашена в паламитские нотки, а западная, соответственно, — в томистские? Это было бы чрезмерным упрощением. С одной стороны, «на Западе никогда не было догматических определений по вопросу о точном моменте пресуществления Даров и о той молитве, которую подобает читать в этот момент» (с. 48). Не менее сложно обстояли дела и на Востоке. Можно ли предположить, спрашивает К. Кэппс, что обсуждение вопроса об эпиклезе во Флоренции шло преимущественно в паламитском русле? «Существует ли “паламитская литургика” или же паламитский взгляд на проблемы богослужения? Необходимо честно ответить на этот вопрос: относительно

природы и задач эпиклезы не было никакого особого паламитского (или, если угодно, исихастского) варианта развития византийского учения о литургии, по крайней мере, в том, что касается писаний Григория Паламы и сформулированного им учения. Тем не менее показательно, что духовные писатели новейшего (перед Флорентийским собором. — Д. М.) времени, служившие для византийцев первичными источниками во время спора об эпиклезе во Флоренции, либо были друзьями Паламы, либо богословствовали по-паламитски» (с. 8).

По большому счёту, во Флоренции св. Марк Эфесский опирался на традицию св. Николая Кавасилы и свт. Григория Паламы, воспринятую им через учителей, особенно Иосифа Вриенния, через которого Марк узнал и антипаламитскую литературу (поскольку Иосиф долго общался с Димитрием Кидонисом и доминиканцем Мануилом Калекой) (с. 29). А поскольку из трудов Калеки многое почерпнул и второй главный латинский оратор на Соборе — митр. Родосский Андрей Хрисоверг (ок. 1375–1457), постольку Марку Эфесскому не могло не показаться, будто перед ним *Calacas redivivus*, то есть «возрождённый Калека»<sup>2</sup> (с. 32). Торквемада же опирался на чисто томистские критерии и в своём богословии вообще, и в опыте общения с византийцами в частности (с. 14). «Тем не менее до наших дней не было создано подробного и точного исторического исследования той роли, которую сыграл Марк Эфесский в этом историческом споре» (с. 15). Сделав данное заключение, К. Кэппс переходит к формулировке непосредственной цели своего труда: «Таким образом, данная книга стремится восполнить зияющую лакуну, поскольку Марк не только предоставил латинянам и грекам *византийский* (курсив автора. — Д. М.) ответ на богословский вопрос, не дававший покоя обеим сторонам, но и, поистине, снабдил каждую из партий источниками, необходимыми для того, чтобы преодолеть ставший очевидным тупик и достичь консенсуса в этом вопросе, обладающем столь непреходящей важностью для католического и православного вероучения. Цель моей книги — рассказать читателю об истории жизни Марка и о том разрешении данного конфликта, которое было им найдено» (с. 15). К тому же, «выдающимся характеристикам богословия Марка было посвящено на удивление мало научной литературы» (с. 33, ср. с. 15, 35). И это справедливо не только для американской и западноевропейской историографии...

2 Латинско-греческий словарь Ульриха-Куманудиса так и рекомендует переводить *redivivus* как *παλινζωος* (Λέξικον λατινοελληνικόν / έκδ. 'Ε. Ούλερίχου, Σ. Α. Κουμανούδη. Ἐν Αθήναις, 1854. Σ. 728).

В книге отчётливо звучат апологетические нотки в отношении фигуры св. Марка Эфесского, чья роль в церковной жизни того времени была сильно искажена в католических исследованиях XVII — второй трети XX в. (с. 35–37), тогда как Иоанну Торквемаде достаётся изрядная доля критики. Вторая глава «Жизнь и эпоха Марка Эфесского» (с. 27–34) даёт добротный очерк биографии св. Марка. Поскольку мы уже обращались к материалу этой главы, отметим здесь лишь знание Марком (а потом Схоларием) трудов Дунса Скота и Нила Кавасилы, причём изучать последние Марка уполномочил император (с. 32). Из трудов Нила Марк читал разделы о самом главном: о Filioque, примате папы и паламитском различии между Божественной сущностью и энергиями (с. 32), очевидно усматривая некоторое сходство между учениями Паламы и скотистов.

Основная дискуссия охватывает главы с 3 по 8. Отметив в главе 1, что вопрос о моменте пресуществления евхаристических хлеба и вина в Тело и Кровь Господни «всё ещё представляет собой серьёзный водораздел между современным восточно-православным и римско-католическим богословием Таинств» (с. 15), первая попытка к преодолению которого была сделана именно во Флоренции (с. 25), К. Кэппс отмечает глубину св. Марка как богослова, знание им латинских и греческих отцов (Августина, как и в случае Паламы), а также отточенное умение пользоваться логикой Аристотеля в вопросах о причинности в Троице<sup>3</sup> (как мы понимаем, ключевых в оценке Filioque), смутившее доминиканца Иоанна Монтенеро (с. 37).

Итак, в 3 главе, посвящённой status quaestionis богословия св. Марка (с. 35–48), подчёркнуто, что обе стороны сохраняли в вопросе об эпиклезе свои позиции, сложившиеся уже к концу XIV в. (с. 42–45, 48). Так, Торквемада на момент произнесения своей Первой речи (16 июня 1439 г.) явным образом не знал о том, что греки учили о двух этапах освящения Святых Даров, пытаясь обвинить их в «армянской ереси» (с. 42, 43). А Николай Кавасила, размышляя над отрывком из Григория Великого, дошедшем через посредство «Сентенций» Петра Ломбардского, подчёркивал, что Дары освящает именно Святой Дух — после эпиклезы (с. 45),

3 К слову сказать, и наиболее выдающиеся современные логики полагают, что «в работах Аристотеля можно найти все элементы, необходимые для построения полной системы модальной логики... Однако Аристотель не был в состоянии соединить эти элементы правильным образом» (Лукаевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики / пер. с англ. Н. И. Стяжкина и А. Л. Субботина. М., 1959. С. 280). Думаю, св. Марк не стал бы с этим спорить (как и свт. Григорий Палама). Упомянутый вначале Феодор Метохит также, скорее всего, согласился бы с только что приведённым утверждением.

и эта позиция отражена в творениях Марка Эфесского. Примечательно, что Торквемада, судя по всему, отождествил источник воззрений Кавасилы (то есть «Сентенции»), но при этом не изменил официальной латинской позиции (с. 47), точно следуя Аквинату (с. 211). Отсюда уже становится видно, что официальное доминиканское богословие позднего средневековья стало более ригидным и менее готовым к диалогу, нежели францисканское — эта мысль звучит и в книге К. Кэппса, например, в главе 8 «Греческие варианты решения современных проблем» (с. 207–221). Так, Тридентский собор закрепил именно доминиканское богословие в 1566 г., несмотря на некоторые компромиссы (с. 208–209). То же самое мы видим, к примеру, и у папы Бенедикта XIII (1724–1730) (с. 209). В XX же столетии благодаря усилиям литургистов выяснилось, что, к примеру, в сирийских анафорах Аддая и Мари вообще нет установительных слов («Приимите, ядите...») (с. 216), поэтому сравнительно-исторический взгляд на проблему, вкупе с общей атмосферой большей открытости и доброжелательности, привёл, начиная с папы Пия XII (1939–1958), к обновлению римского Канона мессы и более тонкому пониманию природы эпиклезы, во всяком случае, к отходу от попыток во что бы ни стало соотнести призывание Святого Духа с аристотелевско-томистской системой четырёх причин (с. 216–217, 220–221, 226–227). Во всяком случае, в современном «Катехизисе Католической Церкви» о пресуществлении говорится, что оно совершается «*per Christi verba et per Spiritus Sancti invocationem*» («через слова Христа и призывание Святого Духа»; цит. по: с. 227). Здесь *invocatio* относится именно к эпиклезе, уже нет речи о том, что священник — это «инструментальная причина» освящения Святых Даров, но содержится учение о силе Святого Духа, то есть о Самом Боге как о подлинном совершителе Таинств (с. 228). Все эти процессы, идущие последние шесть-семь десятилетий, — «плод миролюбивого экуменизма в сфере православно-католических взаимоотношений» (с. 229).

В заключительной части рецензии нам хотелось бы, не оценивая сами тексты Торквемады и Марка из приложений, рассмотреть показ К. Кэппсом центральных моментов того спора между двумя выдающимися богословами, который состоялся во Флоренции в начале июня 1439 г. и, к сожалению, завершился не слишком миролюбиво. Почему же тогда не смогли сложиться предпосылки для подобного дружелюбия и взаимного уважения?

Ещё раз обратимся в поисках объяснения к интересующему нас расхождению греков и латинян к материалу 9 главы. «Во время споров во Флоренции, — пишет автор, — нигде не было видно, чтобы кто-то

занимался реальной патрологией» (с. 225). Принятие аристотелевского корпуса в качестве основы для университетского преподавания теологии в первой половине XIII в., как казалось на Западе, навсегда закрыло проблему поиска источников и обоснований для богословия, после чего оно и стало превращаться в схоластическое. То, что для Альберта Великого было лишь богословским мнением, для Торквемады уже несло на себе печать непреложной истины (с. 225). И вот уже ученик Альберта, Аквинат, оказывается в ряде случаев посредственным патрологом, получающим информацию о прошлых этапах развития святоотеческого Предания лишь через посредство позднесредневековых сумм и флорилегиев (с. 293, примеч. 94). Что же говорить о тех, кто делал из Аквината буквально «нового пророка»?

Конечно, подобного рода состояния длительного отхода от Предания наблюдались и в Византии: достаточно привести пример Иоанна Филопона с его одиозным понятием «частной сущности» или патриарха-латинофила Иоанна XI Векка (1275–1282), не говоря уже о Михаиле VIII Палеологе (1259–1282). Но всё-таки здесь, на Востоке, такие проблемы удавалось быстрее уворачивать. Марк Эфесский — как раз один из тех, кто в любых кризисных условиях восстанавливал и сохранял живое чувство Традиции, тот подлинный экуменизм духа, которым он был готов делиться — через Церковь — со всеми желающими. Говоря так, мы не расходимся ни по сути, ни по тону высказывания и с книгой К. Кэппса: автором движет благородное чувство воздать должное великому богослову, столь долго и несправедливо изображавшемуся в гротескно-пейоративных тонах. А между тем он был и живым представителем древнего Предания, и «великолепным патрологом» (с. 140).

Спор св. Марка с Торквемадой детально описывается (с преимущественным вниманием к опоре обоих диспутантов на святоотеческую традицию) в главах 4–6 (с. 49–184), за которыми идёт глава 7 «Схолярий и пути выхода из тупика» (с. 185–205). Как и Марк Эфесский, Схолярий оценивается автором очень высоко: «Схолярий был, вероятно, единственным теологом эпохи Ренессанса, владевшим знанием обеих половин христианского мира: не только греческой традиции, но и латинского языка, латинской патристики и различных школ латинской схоластики» (с. 188). Вполне естественно рассматривать Геннадия как верного ученика и преемника св. Марка. Само по себе это ни для кого не является секретом, но глубина погружения первого патриарха Константинополя при турках в латинскую традицию не перестаёт удивлять. Тем значимее тот факт, что, по Схоларию, Святые Дары пресуществляет лишь сила

Божия (с. 192), при этом «эпиклеза служит подтверждением — или увенчанием — присущей Господу царской власти» (с. 193). Это — молитва, а само свершение (следующее за словами: «Преложи... Духом Твоим Святым...») — «проявление Промысла» (как точно подмечает К. Кэппс на той же странице). Все эти мысли и учения, как и многое другое (особенно значимы здесь для К. Кэппса мариологические параллели между Зачатием Христа Богородицей и пресуществлением Святых Даров), и для Схолария, и для его великого учителя, «являлись по самой своей сути общим наследием греков и латинян, а не персональной идиосинкразией митрополита Эфесского» (с. 110).

Обратимся, наконец, к конспективному изложению узловых моментов этой богатой и одухотворённой мысли. Они весьма удачно представлены К. Кэппсом в главах 4–6. Две главы посвящены текстам Торквемады: глава 4 «Иоанн Торквемада и его *Cedula* (букв. «график», «программа». — Д. М.): по материалам *Первой* и *Второй речей*» (с. 49–104) и глава 6 «*Вторая речь* Торквемады и воссоединение: опровержение *Книжицы* [Марка Эфесского]» (с. 141–184). Глава 5 повествует о «*Книжице* Марка Эфесского как опровержении *Cedula* и *Первой речи* [Торквемады]» (с. 105–140). Эти главы образуют взаимосвязанный триптих. В них священник К. Кэппс следует классическому принципу «*audiat et altera pars*», чего так не хватало работам его предшественников.

Чего стоят уже одни констатации (подкреплённые текстовым материалом) того, что Торквемада «совершенно не был знаком с греческой литургией» (с. 159, ср. с. 163)! Так что во Второй речи ему так и не удалось доказать, что эпиклеза в истолковании греческих отцов означает только установительные слова: у него не было времени заглянуть сколько-нибудь серьёзно в какой бы то ни было источник, предшествовавший Аквинату (с. 144). Кроме сумм Фомы (например, ST III, 78, 1–6)<sup>4</sup>, он смотрел только труды Мануила Калеки, откуда и проистекает ряд ошибок в атрибуции им раннесредневековых источников тому или иному автору (с. 56–57), ведь и сам Аквинат неверно прочёл ряд источников (с. 58). Только поняв, сколь концентрическими оказываются в случае Торквемады эти порочные круги, можно прийти к разумению того, что он так и не уловил основную идею византийцев: установительные слова освящают Святые Дары, но не пресуществляют их, не доводят Таинство до полноты

4 Для Аквината суть таинства Евхаристии — в пресуществлении Св. Даров, совершаемом священником (как орудием Самого Христа) при произнесении установительных слов (*Thomae Aquinatis Summa theologiae* III<sup>a</sup>, q. 78, 1. URL: <https://www.corpusthomisticum.org/sth4078.html>).

осуществления (с. 61). Торквемада механистически допускал, что слова Спасителя на Тайной Вечере сами по себе — «божественные агенты» Святого Духа (с. 75). Но ведь тогда у любого критика сакраментологии сам собой возникает закономерный вопрос: а можем ли мы поручиться, что евангелисты по прошествии стольких лет с момента описываемого ими события *в точности* передали сказанное тогда Господом? Если не можем, то и аргумент Иоанна оказывается несостоятельным. Как так получилось? «Уже не полагаясь на цитаты из отцов, доминиканец попытался приложить аристотелевские принципы для того, чтобы прийти к определённым заключениям относительно Таинств. Разумеется, это поразило бы своей странностью большую часть византийских богословов» (с. 97). И если францисканцы соглашались с византийцами в том, что только Сам Бог мог произвести столь сверхъестественный эффект, как Евхаристия (тем самым отказываясь от аристотелевского концепта причинности в учении о Таинствах), то Торквемада настаивал на том, что Бог использует священника, произносящего установительные слова, аналогично кузнецу, пускающему в ход молот<sup>5</sup> (с. 98)<sup>6</sup>. Грубость этой аналогии сегодня очевидна и самой Римской курии. А если учесть, что Торквемада не воспринял критику св. Марка в свой адрес, то станет ясно, что аргументация Иоанна не содержала каких-то особо ценных доводов (с. 99, 113, ср. с. 96). «Латынь Торквемады выдаёт изрядную порцию риторической игры, а не сколько-нибудь осмысленный ответ на позицию византийцев» (с. 155). Он неверно использовал тексты Златоуста (с. 72, 86) и других отцов. В книге подробнейшим образом разбираются святоотеческие флорилегии Торквемады (с. 55–97, 143–145, 150–164) с аналогичными выводами. По меньшей мере, доминиканская атака на византийцев во Флоренции была преждевременной и неуместной. Вывод, местами проговариваемый К. Кэппсом даже буквально, именно таков.

Напротив, «*книжица* Марка Эфесского, по сути, выбила латинян из занятых ими в окопах позиций... общий вывод, как кажется, состоит в том, что *книжица* Эфесского митрополита (курсив автора. — Д. М.) явилась документом, гораздо более полно отражающим христианское Предание в его непрерывности, а также свойственный этому Преданию словарь и святоотеческую типологию» (с. 104, 164). *Книжица* была составлена

5 Аналогично: *Thomae Aquinatis Summa theologiae* III<sup>a</sup>, q. 78, a4, ad 1.

6 Во Второй речи Торквемада перечисляет все четыре «причины» Евхаристии: материя — хлеб; форма — установительные слова; деятельная причина — священник; цель — намерение «усовершенствовать» Таинство (*Kappes Chr. W., fr. The Epiclesis Debate at the Council of Florence. Notre Dame (Indiana), 2019. P. 165; ср. критику этого учения на р. 158).*

в спешке, 17–19 июня 1439 г. (с. 105), и явилась важным вкладом Марка в богословие Таинств. Благодать, которую священник или епископ призывает в эпиклезе, — та же, что осенила чрево Богородицы в соответствии с Лк. 1, 35; до её призывания Святые Дары остаются чем-то вроде образа или иконы (*Книжица* I, 5: с. 241 — англ. перевод автора). Отсюда видно, кстати, что иконоборческое учение о Святых Дарах как об иконе Плоти и Крови Спасителя неверно, потому что неполно: такой иконой можно счесть лишь вместообразное, то есть те же Дары, но до момента освящения, совершаемого через эпиклезу — вселение в них Святого Духа (*Книжица* III, 7: с. 245, 246; ср. Ин. 1, 14). Вновь мы видим, что всякий, казалось бы, частный момент вероучения связан со множеством остальных.

В разделе об источниках сакраментологии св. Марка подчёркивается её традиционность (с. 107), уточняются источники доктрины (с. 108, 110, 129–136, особо выделим раздел о Псевдо-Дионисии Ареопагите на с. 132–136), отмечается особое значение прп. Иоанна Дамаскина, повлиявшего на истолкование св. Марком литургий Иоанна Златоуста и Василия Великого (с. 109). От Дамаскина же идёт и акцент на «мариологической» параллели, отмеченный автором чуть выше (с. 109–110; см. о ней на с. 116–119, 122–128). Случай с Богородицей очень важен: смиренное «*да будет мне по слову Твоему*» (Лк. 1, 38) расценивается как тот человеческий фактор, который явился частью богочеловеческой синергии, сделавшей возможной Евхаристию (с. 123, 137–138).

Как первоклассный патролог, К. Кэппс понимает ограниченность западных схем, кренищихся к признанию двойного предопределения, и надуманность обвинений прп. Иоанна Кассиана в полупелагианстве. И он показывает принадлежность Марка Эфесского к этой же традиции синергийной антропологии, центральной для греческого Востока. Марк не просто укоренён в этой Традиции: он продолжает с того места, на котором в своей «Мистагогии» остановился прп. Максим Исповедник (Мф. 26, 29) (с. 126). Это принципиальный момент: как подчёркивает В. М. Живов, именно Дамаскин с предельной ясностью акцентировал идею о том, что в Воплощении и благодаря Воплощению «вещество стало доступно для Божественных энергий. Вхождение в Царство Небесное и есть исполнение Божественными энергиями, означающее преображение плоти... защита икон перерастает в построение православной антропологии»<sup>7</sup>. Не случайно и Марк в «Послании Георгию» называет своего

7 Живов В. М. Богословие иконы в первый период иконоборческих споров // Живов В. М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры. М., 2002. (Язык. Семиотика. Культура). С. 40–69, в частности 61.

латинского собеседника иконоборцем, обвиняющим подлинных иконопочитателей в поклонении идолам (с. 127). В водах Крещения, по Дамаскину и Марку, происходит «физическое и духовное очищение — тема, восходящая к мотиву творения» в Септуагинте (с. 127), а также к образу «рождения от воды и Духа» (Ин. 3, 5). Этот последний образ Дамаскин сопоставляет с образом внутриутробных вод Богоматери, из которых родился по человечеству Спаситель (с. 127). Связь рождения и Крещения Христа с тематикой нашего обожения проводится Дамаскином, например, в «Точном изложении православной веры» (IV, 13<sup>8</sup>; с. 127).

В кратком рассуждении на с. 118–120 К. Кэппс прослеживает библейские и докаппадокийские истоки этой темы (с опорой на работы свящ. Б. Бакура). Но для нас сейчас важнее другое. Согласно православному учению, до епиклезы Святые Дары — лишь местообразное Тела и Крови Господних. Но тогда возникает вопрос, формулируемый автором так: «Аналогично ли Тело Христа, преподаваемое в Евхаристии, но при этом остающееся “безжизненным” во время анафоры, вплоть до епиклезы, той Плоти, которая формируется в утробе Девы Марии и которой ещё только предстоит быть одушевлённой Духом в момент Благовещения?» (с. 127–128).

Ответ св. Марка, ссылающегося на неизвестного автора из другой части греческой традиции: да! Немного погодя после произнесения священником установительных слов, местообразное оживляется и претворяется Духом Святым в одушевлённое и Живоносное Тело (с. 128). Эта часть традиции описывала просфору как образ мёртвого Тела Христа во гробе. Не осуждая анонимного писателя (им мог быть Феодор Мопсуэстийский), Марк в целом предпочитает авторитет Дамаскина (с. 128).

Помимо того, ни одно святоотеческое произведение в «Книжице» Марка не было неверно атрибутировано, а все вместе они оказались приемлемыми и для латинян (с. 113). Уже в одной этой скрупулёзности при подходе к источникам, для Торквемады вовсе не характерной, чувствуется стремление, говоря словами А. А. Зализняка, «раскопать истину (точнее, Истину. — Д. М.) из-под груды противоречивых суждений»<sup>9</sup>.

8 *Joannes Damascenus. Expositio fidei orthodoxae* IV, 13 // PTS. 12. S. 192.29–35. Касательно связи Евхаристии, епиклезы и Благовещения см. также: *Ibid.* S. 194.71–83. См. в конце этого периода: «А теперь ты спрашиваешь: “Каким образом Хлеб становится Телом Христовым, а вино и вода — Кровью Христовой?” Отвечу тебе и я: Дух Святой нисходит на Хлеб, вино и воду и соделывает их тем, что превыше слова и помышления» (*Ibid.* S. 194.81–83).

9 Бурас М. Истина существует. Жизнь Андрея Зализняка в рассказах её участников. М., 2019. С. 306.

К чаемой христианами встрече со Христом как с Истиной ведут благодать и молитва, при этом последняя понимается как нечто гораздо большее, нежели «простое повторение или воспроизведение слов Христа, сказанных на Тайной Вечере» (с. 137). Значит, весь необъятный контекст исихастской аскетики, органично усвоенный св. Марком, также имеет самое непосредственное отношение к вопросам церковного бытия и служения. И это немудрено: ведь «сила Всевышнего», осенившая утробу Девы и осеняющая Святые Дары Евхаристии, и есть Сам Господь Иисус, Кто, как и при творении мира (Быт. 1, 1–3), до самого скончания мира посылает Своей Церкви силу и энергию Единосущного Ему и Отцу Духа Святого (с. 139).

Подводя итог, следует со всей обоснованностью отметить, что по глубине и полноте охвата и проработки разнообразного и сложнейшего по содержанию материала двух великих христианских традиций монография свящ. К. Кэппса не имеет себе аналогов в современной патрологической литературе. Она на долгие годы вперёд задаёт стандарт исследований в данной области, находящейся на стыке патрологии, церковной истории, литургики и собственно богословия Таинств. Необходимо серьёзнее заняться переводом этой фундаментальной книги на русский язык.

### Источники

Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 2. Expositio fidei / hrsg. von P. B. Kotter. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1973. (PTS; Bd. 12).

*Teodoro Metochites*. Saggio critico su Demostene e Aristide / a cura di M. Gigante. Milano; Varese: Istituto editoriale Cisalpino, 1969. (Testi e documenti per lo studio dell'antichità; vol. 27).

*Thomae Aquinatis Summa theologiae*. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.corpusthomicum.org/sth4078.html> (дата обращения 18.07.2020).

### Литература

Бурас М. Истина существует. Жизнь Андрея Зализняка в рассказах её участников. М.: Individuum, 2019.

Живов В. М. Богословие иконы в первый период иконоборческих споров // Живов В. М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры. М.: Языки русской культуры, 2002. (Язык. Семиотика. Культура). С. 40–69.

Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики / пер. с англ. Н. И. Стяжкина и А. Л. Субботина. М.: Изд. иностранной литературы, 1959.

*Kappes Chr. W., fr.* The Epiclesis Debate at the Council of Florence. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 2019.

Λέξικον λατινοελληνικόν / ἐκδ. Ἐ. Οὐλερίχου, Σ. Α. Κουμανούδη. Ἐν Ἀθήναις: Ἐκ τῆς τυπογραφίας Κ. Ἀντωνιάδου, 1854.

*Дмитрий Игоревич Макаров*