

Дмитрий Бирюков

Линии проблематики универсалий у Григория Паламы*

DMITRY BIRIUKOV

DELINEATING THE PROBLEM OF *UNIVERSALIA* IN GREGORY PALAMAS

ABSTRACT. Gregory Palamas uses the principles of union-in-distinction and undivided division to substantiate the differentiation between the divine essence and divine energies. In order to elucidate these principles, he touches upon the topics of body and its boundary, nature and the natural, the universal and the particular/the many. Elaborating on the last topic, Palamas speaks of it in terms of the threefold mode of existence of universals and rejects existence of the universal outside/ahead of things. Focusing on the historical context of this theme, and on how exactly the topic of the universal comes to light in other works of Palamas, the author shows that Palamas' doctrine apparently includes lines of assumption presupposing the existence of the universal ahead of things, which calls for a conclusion about inconsistency in Palamas' teaching. KEYWORDS: universals, particulars, union, distinction.

1. Введение

В настоящей публикации я коснусь специфики философской позиции Григория Паламы (ок. 1295–1359) относительно универсалий. Отправной точкой для меня послужит 81-я глава трактата

© Д.С. Бирюков (Санкт-Петербург). dbirjuk@gmail.com. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

* Исследование выполнено при поддержке гранта РГНФ № 15-03-00665, проект «Многообразии гуманизма и его путей: поздневизантийское интеллектуальное наследие XIII–XIV веков».

Григория Паламы «Сто пятьдесят глав». В этом тексте, затрагивающем сразу несколько важных тем, Григорий Палама иллюстрирует, так сказать, «диалектичность» своего богословского метода, что предполагает использование принципов единения в различении и неделимой делимости в их приложении к реальности Божественного. По Паламе, это является основанием для различения в Божестве сущности (природы) и энергий, где для сущности (природы) характерны единство и неделимость, а для энергий — различенность и разделенность.

2. Анализ раскрытия принципов неделимой делимости и единения в различении в 81-й главе трактата «Сто пятьдесят глав»

Итак, обратимся к 81-й главе «Ста пятидесяти глав»:

Говорят, что на наружных вратах школы Платона было написано: «Не геометр да не войдет». А не знает геометрии тот, кто не способен мыслить и рассуждать о неделимых как о делимых. Ведь невозможно, чтобы была граница (πέρας) без ограничиваемого. Геометрия же — [наука] о границах, которым иногда дается такое определение и которые представляются так, будто они существуют сами по себе, отдельно от того, что они ограничивают, потому что ум разделяет неделимое (χωρίζοντος τὰ ἀχώριστα). Если человек никогда не учился отделять в уме тело от того, что вокруг него (περὶ αὐτὸ), то как он может понять природу саму по себе? Ибо природа не только неотделима от природных свойств (τῶν φυσικῶν), существуя в них, но никогда не может существовать отделенно (χωρὶς) от них. Как может [несогласный с этим] человек понимать универсалии (τῶν καθόλου)? — каковые [в действительности] существуют в качестве универсалий в частных (ἐν τοῖς μερικοῖς), но отделимы (διαιρούμενα) от них лишь в уме и рассудке, и мыслятся до многого (πρὸ τῶν πολλῶν), хотя они никаким образом не существуют вне многого (τῶν πολλῶν ἄνευ) — [таковы], по крайней мере, правильные рассуждения. Как может такой человек понять умное и умопостигаемое (νοητῶν καὶ νοεῶν)? Как поймет он нас, утверждающих, что каждый ум содержит мысли, а каждая из этих мыслей есть наш ум? Разве не будет он смеяться

и кричать о том, что мы учим, что каждый человек обладает двумя или более умами? Кто не может слышать и говорить об этих неделимых как о делимых (περὶ τῶν ἀδιαίρετων ὡς διηρημένων), разве способен говорить или учить такое же о Боге, в отношении Которого, по богословам, существуют и усматриваются многие единения и различия?¹

Это важное место отсылает сразу к нескольким неразрывно связанным друг с другом контекстам. Это 1) рассуждение о границах тел; 2) рассуждение о природе и природном, и 3) проблема универсалий. Все эти рассуждения Палама проводит с целью прояснения его понимания соотношения делимого и неделимого. Прояснение этого соотношения ему нужно для того, чтобы проиллюстрировать принцип взаимосвязи категорий единения и различия, каковой Палама заимствовал у Дионисия Ареопагита². В свою очередь, этот принцип нужен Паламе для прояснения его понимания соотношения сущности и энергий в Божестве. Это понимание предполагает два положения. Первое положение состоит в том, что сущность и энергии, с одной стороны, суть реалии отличные друг от друга, с другой — они неотделимы друг от друга. Согласно второму положению, сущность как таковая неделима, энергии же — делимы.

Итак, ход мысли Григория Паламы здесь следующий. Геометрия имеет дело с границами тел. Каждое тело имеет свои границы, и, вообще говоря, работать с этими границами, отвлекаясь от тел как таковых, имеет смысл — чем и занимается геометрия, но при этом следует понимать, что в реальности границы тел неотделимы от самих тел: различие между границами тел и телами имеет место только в нашем уме. С другой стороны, границы тел реально существуют, и необходимо уметь, имея в виду эти границы, отделять тело от того, что его окружает, поскольку по своей природе тело представляет собой нечто определенное. Таким образом, граница тела, с одной стороны, неотделима от тела, с

¹ Greg. Pal. Capita CL 81, 176.1–178.23 Sinkewicz.

² См. DN II 2 ff.

другой — отличима от него и того, что его окружает. Палама говорит о границе тела как о том, что «вокруг него», отсылая, таким образом, к нормативной в византийском богословии формуле, согласно которой Божественные силы и энергии суть то, что вокруг, или около (περί) сущности.

Далее Палама переходит к теме природы и природного. Он различает природу и природные свойства, каковые отличны от природы, но при этом природа и природные свойства не существуют отделенно друг от друга, и первое находит свое осуществление только во втором. Речь Паламы предполагает аналогию между, с одной стороны, соотношением между границей тела и самим телом, и с другой — природным и природой. Затем Палама переходит к тематике универсалий. В этом контексте он отождествляет концепты частного и многого, как того, что противопоставлено универсальному, при том что универсальное, по Паламе, не может существовать без частного/многого. Согласно Паламе, универсалии существуют только в частном/многом и отделены от него только умом. В реальности же универсальное не существует «вне многого». Формулу «до многого», традиционно используемую в отношении одного из способов существования универсалий, Палама использует в смысле указания на универсалии в модусе их узваченности человеческим умом.

В целом, рассуждение о природе и природном и рассуждение об универсалиях в обсуждаемом месте из «Ста пятидесяти глав» взаимосвязаны и типологически близки друг другу. О природе говорится как о существующем «в» природном, так же как об универсалиях идет речь как о существующих «в» частном. Природное выступает здесь у Паламы как аналог частного; это — специфические природные свойства, в которых природа как целое находит свои конкретные проявления. Далее Палама настаивает на совпадении ума и его содержания. Согласно ему, мир умопостигаемого таков, что мыслящее и мыслимое совпадают в акте мышления; при этом мыслящее может мыслить разнообразное мыслимое. Значит, мыслящее и мыслимое как таковые отлича-

ются друг от друга, но при этом мыслящее совпадает с тем мыслимым, которое мыслится им актуально.

Все эти рассуждения Григория Паламы направлены на прояснение принципов неделимой делимости и единения в различении, которые, в свою очередь, должны иллюстрировать взаимоотношение сущности и энергий в Божестве, где энергии отличны, но неотделимы от сущности, и при этом для сущности характерны единство и неделимость, а для энергий — различие и разделяемость. В данном отношении рассуждение о границах физических тел проясняет это таким образом, что граница и неотделима от тела, и отделима — отделима в человеческом уме. (Речь Паламы допускает некоторую двусмысленность относительно того, каким образом границы тел отделимы от тел — только ли в уме или еще и в реальности. Если первое, то это скорее расходилось бы с паламитской доктриной, поскольку, согласно ей, нельзя сказать, что энергии отличны от сущности только в человеческом уме⁴; однако развитие Паламой рассуждения о границе тела в направлении рассуждения о природе и природном, кажется, позволяет понимать отличие границы тела от самого тела как имеющее место, согласно логике Паламы, не только в уме, но в некотором смысле и в реальности.)

Затем, рассуждение о природе и природном проясняет принципы неделимой делимости и единения в различении таким образом, что природное отлично от природы, но тем не менее неотделимо от нее, поскольку природа обретает свое существование в природном. Также, рассмотрение соотношения универсального и частного проясняет это так, что хотя универсальное и частное — не одно и то же, в реальности универсальное не существует вне частного, но может быть положено отдельно от частного только в мышлении человека. Наконец, рассуждение об умном и умопостижимом проясняет эти принципы таким образом, что мыслящее и мыслимое и отличны друг от друга, и нет: мыслящее отличается от мыслимого, будучи способным мыслить разнообразное

⁴ Этот вопрос обсуждается в моей статье Бирюков 2013.

мыслимое, но при этом мыслящее совпадает с тем мыслимым, которое мыслится им актуально.

3. Проблематика универсалий у Григория Паламы и ее контекст

Далее я коснусь контекста рассуждения Григория Паламы об универсалиях в обсуждаемом фрагменте из «Ста пятидесяти глав», а также того, как проблематика универсалий представлена в других сочинениях Паламы. Напомню, что в рамках этого рассуждения Палама противопоставляет многое/частное универсальному, при том что, согласно нему, последнее не может существовать без первого. По Паламе, универсалии не существуют *вне многого*, то есть отдельно от вещей, но они существуют только *в частном/многом* — в вещах, и отделимы от них только умом (когда Палама ведет речь об этом модусе существования универсалий — в их ухваченности человеческим умом, — он использует не строгую терминологию, говоря об универсальном, существующем *до многого*; в стандартной терминологии об этом говорится как об универсалиях *после многого*).

Здесь имеет место очевидная отсылка к использованию формулы *до многого, во многом, после многого* в отношении универсалий, предполагающей концепт троякого способа их существования. Концепт троякого способа существования универсалий восходит к неплатоническим авторам⁴. Как считает Л. Бенакис⁵, на византийскую мысль этот неоплатонический концепт повлиял через александрийскую философскую школу Аммония⁶ (435/445–517/526), который был учеником Прокла. Согласно Аммонии, универсалии до вещей существуют в уме Демиурга как

⁴ О предыстории этой темы см. Adamson 2013: 331–332 (ср. также в моей рецензии Бирюков 2015: 282); Helmig 2012: 154–164.

⁵ Benakis 1982; Бенакис 1984: 263–264. Ср. также: Lloyd 1990: 66–68; Лурье 2005: 5–133; Месяц 2005–2006: 670–680; Бирюков 2011а: 202–204.

⁶ В исследовательской литературе о нем иногда говорится как об Аммонии сыне Гермия, чтобы отличить его от других философов и богословов с именем Аммоний, живших в античности.

некие умные сущности, являющиеся причинами соответствующих отделенных от них универсалий в вещах, особенности которых мы воспринимаем⁷. Соответственно, Аммоний говорил о трояком способе существования универсалий: *до вещей, в вещах и после вещей*, приводя в пример троякость отпечатка печати — имея в виду узор на печати (что соответствует универсалиям до вещей), ее оттиски на различных кусках воска (соответствует универсалиям в вещах) и общие характеристики отпечатков, воспринимаемые человеком (универсалии после вещей)⁸. Такое понимание способа существования универсалий Л. Бенакис называет «концептуальным реализмом». Парадигма, заданная Аммонием, была подхвачена александрийскими комментаторами аммониевской школы (Филопон, Асклепий, Олимпиодор, Элиас, Давид) и заимствована византийскими авторами, такими как Иоанн Итал и Евстратий Никейский.

В средневизантийский период аммониевской парадигме существования универсалий следовал Иоанн Итал (1025/1030 – после 1082). При этом понимание Италом универсалий в вещах таково, что, согласно нему, роды и виды преломляются особым образом в каждой единичной вещи⁹. Также следует отметить, что в 15-й гл. своего «Изложении различных предметов» Итал, обсуждая, почему Порфирий в «Исагоге»¹⁰ говорит о роде как виде целого, обращается к 67-й теореме «Начал теологии» Прокла. В этой теореме Прокл различает *целое до частей*, как существующее согласно причине (*κατ' αἰτίαν*); *целое из частей*, как налично существующее (*καθ' ὕλην*); и *целое в части*, как сущее по причастности (*κατὰ μέθεξιν*). К. Иеродиакону, исследовавшая проблематику универсалий у Иоанна Итала, отмечает очевидную несоответственность у него между способом представления универсалий согласно аммониевской парадигме (универсалии сразу *до вещей*,

⁷ Ammonius. In Porphyrii Isagogen 41.20–42.26 Busse.

⁸ Ammonius. In Porphyrii Isagogen 41.10–20 Busse.

⁹ Joh. Italos. Quaest. quod. 5.

¹⁰ Porph. Isag. 8.1 Busse.

в вещах и после вещей) и согласно прокловскому способу описания отношения целого и частей: универсалиям *до вещей* соответствует *целое до частей*, универсалиям же *в вещах и после вещей* с определенными ограничениями и нюансами можно поставить в соответствие *целое в части* и *целое из частей*¹¹. Ученик Итала Евстратий Никейский также воспринял аммониевскую парадигму и, соответственно, позицию концептуального реализма¹².

В другой статье¹³ я утверждаю, что живший на несколько поколений позже Итала византийский богослов Николай Мефонский (ум. 1160/1166) подвергал критике эту парадигму понимания универсалий. Согласно его позиции, выраженной в трактате «Опровержение *Начал теологии* философа-платоника Прокла», в реальности не имеет места *целого до частей* и *целого в частях*, и нет таких специальных реалий, как то, что существует *до вещей, в вещах и после вещей*, поскольку «причина всего [Бог] и прежде всех вещей действует, и во всех вещах, и после всех вещей, и через все вещи»¹⁴. Имея в виду общий контекст трактата Николая Мефонского и вероятные мотивы его написания — полемику с византийскими авторами, относящимися к т.н. «Проклренессансу», — я выдвигаю предположение, что такая позиция Николая могла быть обусловлена тем пониманием, что признание существования универсального *до вещей*, соотношенного с универсальным *в вещах*, влечет учение о совечном Богу существовании тварного сущего — вечных идей и соответствующих им вещей, — за что менее столетия назад до написания Николаем «Опровержения» был осужден Иоанн Итал¹⁵. Действительно, в рамках расхожего

¹¹ Ierodiakonou 2007: 239–240.

¹² Cp. Eustratius. In An. post. librum II 264.13–19 Hayduck; In Eth. Nic. 40.18–41.37 Neylbut. См. Ierodiakonou 2005.

¹³ Бирюков 2011а.

¹⁴ Nicolaus Methonensis. Refutatio Procli 57, 60.19–21 Angelou.

¹⁵ См. анафемы на Иоанна Итала из «Синодика Православия»: «Учащим о безначальной материи и идеях (*ιδέας*) или о [бытии], собезначальном Содетелю всех и Богу, и что небо, земля и прочие творения — присносущны и безначальны и пребывают неизменными, и законополагающим против сказавшего:

платонизма, представление о котором разделяли византийские богословы, универсальное *до вещей* — идеи — традиционно наделялись атрибутом вечности. Соответственно, если в рамках этой логики допустить существование идеи/универсального *до вещей* в качестве некоей особой реальности, это предполагает совечность и сосуществование с Богом тварного сущего — самой идеи и соответствующих ей материальных вещей.

Итак, в обсуждаемом месте из «Ста пятидесяти глав» Григорий Палама также отвергает указанную парадигму понимания универсалий в смысле концептуального реализма, предполагающую существование универсалий *до вещей* (в терминологии Паламы — *вне вещей*), *в вещах* и *после вещей*, настаивая на том, что универсалии существуют только *в вещах* и в человеческом уме, но они не имеют существования в реальности независимо от вещей. Свое рассуждение, отвергающее существование универсалий *вне/до вещей*, Палама проводит для того, чтобы на примере тематики универсалий проиллюстрировать принцип единения в различии, и именно по этой причине он настаивает, что хотя универсальное и частное/многое отличны друг от друга, в реальности универсальное не существует вне частного/многого, но может быть положено отдельно от него только в мышлении человека, так же как и природа отличается от природного, но неотделима от него. Причину же того, что Палама разделяет позицию, по которой в рамках дискурса троякого способа существования универсалий универсальное не существует *вне/до вещей*, находя свое существование только *в вещах* (что и позволяет ему использовать

“Небо и земля мимоидут, словеса же Моя не мимоидут”, т.е. без труда пустословящим и приводящим божественную клятву на свои головы, — анафема. <...> При помощи иных мифических образов передельяющим от себя самих нашу образность (πλάσιν), и принимающим платонически идеи как истинные, и говорящим, что самосущая материя оформляется от идей, и открыто отмечающим самовластие Содетеля, приведшего все от несущего к бытию и как Творца, господственно и владычески положившего всему начало и конец, — анафема» (пер. под ред. П. Паламарчука, цит. по изд.: Бирюков 2011b: 385–386; греч. текст: Gouillard 1967: 59.198–202, 219–224).

эту тему для иллюстрации принципа единения в различении), можно связать с тем, что для Паламы, так же как и, кажется, для Николая Мефонского, принцип универсального *вне/до вещей* по каким-то причинам влек за собой «языческое», и в этом смысле неприемлемое, понимание трансцендентной универсалии.

Вместе с тем доктрина Паламы, в отличие от учения Николая Мефонского, в целом допускала существование реалий, соответствующих универсалиям *до вещей*. Так, в главах 24–26-й из 2-го трактата III-й Триады Палама подвергает критике приписываемое им античным философам представление, по которому парадигмы для вещей тварного мира существуют *до вещей* в качестве самосущих и сопричинных Богу начал (можно предположить, что, отвергая существование универсального *вне/до вещей* в 81-й главе «Ста пятидесяти глав», Палама исходил из недопустимости понимания трансцендентных универсальных начал в этом смысле), однако при этом там же Палама настаивает, что в Божественном уме имеют место парадигмы, по которым Бог создает тварное сущее — парадигмы не самосущие и не являющиеся отдельными от Бога причинами. Приведу показательное место из 24-й и 26-й главы «Триад»:

Как между причастуемым и непричастуемой Сверхсущностью не быть причастуемой существенности? Конечно же, все такие начала — не что иное как логосы сущего и парадигмы (οἱ λόγοι τῶν ὄντων καὶ τὰ παραδείγματα), причастуемые сущим, но из сущего изъятые как пребывающие и предсуществующие в уме Творца; по ним все возникло. <...> И низменно и недостойно Бога представили эти парадигмы (παραδείγματα) Пифагор и Сократ в качестве самосущих начал (αὐθυλάρκτους ἀρχάς), равносильных Богу. <...> Мы же и наши отцы ничто из этого не считаем ни самосущим, ни беспричинным, ни сопричинным Богу, оттого и говорим о божественных предопределениях, предзнаниях (προγνώσεις) и велениях, которые в Боге существуют прежде творения — как же иначе? — и по которым впоследствии творимое создается. <...> И пусть говорим мы не о множестве сверхсущных (ὑπερουσίους) начальных и творящих все возникшее сущностей (ουσίαις), но о Едином, отвергающем всякое раздвоение и много-

образе и сложность изводящем из своей единовидной и сверхъединой простоты, зато знаем Его всесильным и вседержущим, имеющим в Самом Себе все и до творения. Ведь если единое Солнце, скажем по великому Дионисию¹⁶, единовидно предварило в себе причины многого приобщающегося к нему, то насколько легче допустить, что и Солнца, и всего вообще Причина в своем цельном сверхсущем единении изначально предучинила парадигмы всего сущего (τὰ πάντων τῶν ὄντων παραδείγματα)¹⁷.

Таким образом, здесь и в других местах, где Палама развивает учение о парадигмах, он, следуя языку Дионисия Ареопагита¹⁸, признает существование в Боге парадигм как неких реалий, существующих *до вещей*, в соответствие с которыми творятся и существуют вещи тварного мира.

Другая линия в рамках доктрины Григория Паламы, отсылающая к учению об универсальном *до вещей*, связана с темой иерархии существующих до вещей начал/Божественных энергий, соответствующих природным способностям тварного сущего. А именно, Палама различает два вида нетварных энергий в Боге: это, с одной стороны, *творящие* нетварные энергии, и с другой — нетварные энергия *боготворения*. К различным *творящим энергиям*, по Паламе, причаствуют все тварные сущие в зависимости от их места в иерархии природных способностей; *боготворящей энергии* же сверхприродным образом причаствуют — помимо природной причастности к *творящим энергиям* — обоживаемые люди и ангельские силы, которые пригодны ей причаствовать. Палама различает — по нисходящей в плане меры общности — природную причастность следующих видов: *бытийную, жизненную, чувственную, разумную, умную* (или: *мудростную*) и, кроме того, *духовную* (для ангельских сил). Каждой из указанных способностей соответствует определенная творящая Божественная энергия — *сущностнотворная, житнетворная, мудростнотворная*

¹⁶ DN IV 4, 147 Suchla (= 697CD Migne).

¹⁷ Greg. Pal. Tr. III 2.26, пер. В. Бибикина с изм. См. также: Tr. III 2.22.

¹⁸ См. указание на соответствующие места из Дионисия в указателе: Van den Daele 1941: 111, s.v. παράδειγμα.

и т.п., к которой причаствует существо, обладающее этими способностями¹⁹. То есть творящие энергии — по крайней мере те из них, к которым причаствует тварное сущее через свои природные способности, — в рамках доктрины Григория Паламы представляют собой трансцендентные начала, соответствующие универсалиям до вещей в отношении природных способностей тварного сущего, то есть универсалиям, существующим *до частного/многого* и независимо от него²⁰.

Таким образом, доктрина Григория Паламы включает в себя несколько линий, связанных с проблематикой универсалий. Причем эти линии не согласуются друг с другом, и по этой причине можно говорить об определенной неконсистентности учения Паламы об универсалиях. С одной стороны, в 81-й главе «Ста пятидесяти глав» Палама, иллюстрируя принцип единения в различении, отрицает существование универсалий *вне/до вещей*. С другой стороны, в «Триадах» он проводит учение о наличествующих в Божестве парадигмах для вещей тварного сущего, каковые играют роль таковых универсалий; а в других сочинениях развивает учение о Божественных творящих энергиях, причаствуемых природными способностями тварного сущего, также играющих роль универсалий *до вещей*. При этом можно отметить, что когда в 81-й главе «Ста пятидесяти глав» Григорий Палама отвергает существование универсалий *вне/до вещей*, он делает это, используя и специфически трактуя определенный философский дискурс относительно универсалий (предполагающий речь об их тройном способе существования: *до, в и после вещей*) — в чем проявляется близость между позициями Григория Паламы и Николая Мефонского; тогда как учение о существовании реалий, играющих роль универсалий до вещей, Палама проводит в рамках иных философских дискурсов. Таким образом, можно сказать, что указанная неконсистентность относительно концепта универсалий *до*

¹⁹ Greg. Pal. C. Acind. V 27, 3.115-116 Chrestou; Dial. Orth. cum Barl. 46-47; Div. et deif. part. 11, 2.147 Chrestou.

²⁰ См. Biriukov 2014.

вещей у Григория Паламы отражает неконсистентность использованных им в своих сочинениях философских дискурсов.

Источники и литература

- Бибухин 1995 — Святитель Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолствующих / Пер., послесловие и комм. В. Вениаминова [В. Бибухина]. М.: «Канон», 1995.
- Angelou 1984 — Nicholas of Methone. Refutation of Proclus' Elements of Theology / A Critical Edition with an Introduction on Nicholas' Life and Works by Athanasios D. Angelou. Athens: Academy of Athens; Leiden: Brill, 1984.
- Busse 1887 — Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium / Ed. A. Busse. Berolini: G. Reimeri, 1887. (Commentaria in Aristotelem Graeca 4.1.)
- Busse 1891 — Ammonius in Porphyrii Isagogen sive Quinque voces / Ed. A. Busse. Berolini: G. Reimeri, 1891. (Comment. in Aristotelem Graeca 4.3.)
- Chrestou — Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα / Ed. B. Bobrinsky, P. Papaeuangelu, J. Meyendorff, P. Chrestou. Vols. 1–5. Thessalonike, 1962–1992 [1: 1962; 2: 1966; 3: 1970; 4: 1988; 5: 1992].
- Cohn, Wendland 1897 — Quod Deus sit immutabilis // Philonis Alexandrini Opera quae supersunt / Ed. Leopoldus Cohn et Paulus Wendland. Vol. 2. Berolini: G. Reimeri, 1887. P. 56–94.
- Gouillard 1967 — Le Synodikon de l'Orthodoxie / Édition et commentaire par J. Gouillard // Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'histoire et civilisation byzantines. T. 2. Paris: Éditions de Boccard, 1967. P. 1–313.
- Hayduck 1907 — Eustratii in Analyticorum posteriorum librum secundum commentarium / Ed. M. Hayduck. Berolini: G. Reimeri, 1907. (Commentaria in Aristotelem Graeca 21.1.)
- Heylbut 1892 — Eustratii et Michaelis et Anonyma in Ethica Nicomachea commentaria / Ed. G. Heylbut. Berolini: G. Reimeri, 1892. (Commentaria in Aristotelem Graeca 20.)
- Joannou 1956 — Johannes Italos. Quaestiones quodlibetales (Απορίαι και λύσεις) / Ed. P.P. Joannou. Ettal: Buch-Kunstverlag, 1956.
- Meyendorff 1983 — Gregory Palamas. The Triads / Edited with an Introduction by John Meyendorff. New York: Paulist Press, 1983.

- Sinkewicz 1988 — Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters / Ed., transl., and study by R.E. Sinkewicz. C.S.B. Toronto, 1988.
- Suchla 1990 — Corpus Dionysiacum. Bd. I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus / Hrsg. von Beate Regina Suchla. Berlin · New York: Walter de Gruyter, 1990. (Patristische Texte und Studien 33.)
- Бенакис 1984 — *Бенакис Л.* Давид Непобедимый в трудах византийских толкователей Аристотеля // *Философия Давида Непобедимого* / Ред. Г.А. Брутян. М.: «Наука», 1984. С. 261–267.
- Бирюков 2011a — *Бирюков Д.С.* Николай Мефонский и византийский «Проклренессанс» // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии.* 2011. Т. 12. № 1. С. 114–122.
- Бирюков 2011b — *Книга еретиков* / Сост., предисл., коммент. Д.С. Бирюкова. СПб.: Амфора; Изд-во РХГА, 2011.
- Бирюков 2013 — *Бирюков Д.С.* О трактате «Правило богословия» св. Нила Кавасилы и теме различения между светом и теплом огня у св. Нила Кавасилы и св. Григория Паламы // *EINAI: Проблемы философии и теологии.* № 1/2 (3/4) 2013. С. 423–440.
- Бирюков 2015 — *Бирюков Д.С.* Универсальное и его приложения: рецензия на книгу *Universals in Ancient Philosophy* / Ed. Riccardo Chiaradonna, Gabriele Galluzo. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2013 // *Платоновские исследования.* Вып. II (2015/1) / Под ред. И.А. Протопоповой и др. М.–СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; РХГА, 2015. С. 274–286.
- Лурье 2005 — *Лурье В.М.* Богословский синтез VII века: св. Максим Исповедник и его эпоха // *Византия: общество и церковь.* Армавир: Армавирский гос. педаг. ун-тет, 2005. С. 5–133.
- Месяц 2005–2006 — *Месяц С.В.* К вопросу о «частных сущностях» у Аммония Александрийского. По поводу статьи В.М. Лурье «Богословский синтез VII века: св. Максим Исповедник и его эпоха» // *Богословский вестник* 5–6 (2005–2006). С. 670–680.
- Adamson 2013 — *Adamson P.* One of a Kind: Plotinus and Porphyry on Unique Instantiation // *Universals in Ancient Philosophy* / Ed. Riccardo Chiaradonna, Gabriele Galluzo. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2013. P. 329–352.
- Benakis 1982 — *Benakis L.* The problem of general Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought // *Neoplatonism and Christian Thought* / Ed D.J. O'Meara. Albany: State University of New York Press, 1982. P. 75–86.

- Biriukov 2014 — *Biriukov D.* Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Maximus the Confessor, John of Damascus and the Palamite literature // *Scrinium: Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*. № 10: Syrians and the Others: Cultures of the Christian Orient in the Middle Ages. 2014. P. 281–304.
- Helmig 2012 — *Helmig Ch.* Forms and Concepts — Concept Formation in the Platonic Tradition. A study on Proclus and his Predecessors. Berlin · New York: Walter de Gruyter, 2012.
- Ierodiakonou 2005 — *Ierodiakonou K.* Metaphysics in the Byzantine Tradition: Eustratios of Nicaea on universals // *Quaestio* 5 (2005). P. 67–82.
- Ierodiakonou 2007 — *Ierodiakonou K.* John Italos on Universals // *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 18 (2007). P. 231–247.
- Lloyd 1990 — *Lloyd A.C.* The Anatomy of Neoplatonism. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Van den Daele 1941 — *Van den Daele A.* Indices Pseudo-Dionysyani. Louvain: Presses universitaires de Louvain, 1941.