

Д. С. БИРЮКОВ

О ТРАКТАТЕ «ПРАВИЛО БОГОСЛОВИЯ» СВ. НИЛА КАВАСИЛЫ
И ТЕМЕ РАЗЛИЧИЕНИЯ МЕЖДУ СВЕТОМ И ТЕПЛОМ ОГНЯ
У СВ. НИЛА КАВАСИЛЫ И СВ. ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ*

В данной статье я сделаю обзор основных положений публикуемого выше трактата св. Нила Кавасилы «Правило богословия»¹ и проанализирую предысторию в паламитском богословии одной немаловажной для этой богословской традиции темы, затрагиваемой в трактате, а именно, темы различения между теплом и светом огня (Солнца). В качестве аналогии, используемой для пояснения учения о различии между Божественной сущностью и энергиями, а также энергий между собой, эта тема касается центрального вопроса паламитских споров.

Итак, Кавасила начинает свой трактат с того, что говорит о намерении различить значения понятия «природа», употребляемого богословами в разных смыслах, что позволит, согласно Нилу, прийти к уразумению, в каком смысле следует понимать слова св. Григория Нисского о том, что нет ничего нетварного кроме Божественной природы², и, соответственно, избежать неверного понимания соотношения Божественной сущности и энергий (гл. 1). Так, «природа» употребляется в значении «сущности»; но в древнем богословском языке это понятие могло использоваться и в смысле ипостаси. Кроме этого, «природой» могут называться природные свойства, а также — Сам Бог. Именно в этом последнем значении следует понимать слово «природа» в обсуждаемой фразе

* В настоящей статье использованы материалы исследования, выполненного при поддержке Российского государственного научного фонда; проект № 13-33-01299. Выражаю благодарность В. Л. Иванову за любезно предоставленные сведения по теме различия между Божественной сущностью и атрибутами в западной схоластике, приведенные в прим. 9 настоящей статьи.

¹ Я привожу краткое название трактата, данное ему издателем.

² См.: Greg. Nyss. C. *Eun.* XII.2: II.1.213.3 [GNO 1960], PG 45, 981B.

Григория Нисского (гл. 2). Слово же «Бог» охватывает все относимое к Богу: сущность, ипостась и природную нетварную Божественную энергию (гл. 3). Те же, кто утверждают, что слово «природа» в этом высказывании Григория указывает только на общее бытие (сущность) Троицы и поэтому и Божественная энергия, отличаясь от природы (сущности), представляет собой нечто тварное, неправы, потому что, если следовать их логике, и ипостаси, отличаясь от сущности, являются тварными, что нелепо и представляет собой нечестие, худшее, чем арианство. Если же мы признаем различие в Боге между сущностью (природой) и ипостасью, каковое, как показано, не противоречит высказыванию Григория Нисского (так как в его высказывании понятие «природа» указывает на Бога как такового), то и учение о различии между Божественной сущностью и Божественной энергией также не противоречит указанному высказыванию (гл. 4). Отличие же Божественной сущности (природы) и Божественных ипостасей и их нетождественность можно видеть хотя бы из того, что Божественная сущность представляет единство в Троице, Божественные ипостаси же отличны друг от друга; соответственно, не может быть тождественным друг другу то, на основании чего нечто является единым, и то, на основании чего в нем имеет место различие (гл. 5). И в оросе I Вселенского собора утверждается, что Сын Божий — не из иной сущности и ипостаси, чем Отец, что, как поясняет св. Василий Великий, свидетельствует о том, что сущность и ипостась — не одно и то же (гл. 6). Имеет место отличие и между Божественной сущностью и природными свойствами Бога. Сущность и свойства Бога относятся друг к другу как единство и множество; как причина и причиненное; (далее Нил, не оговаривая этого специально, подменяет речь о свойствах речью об энергиях) как непричастное и причастуемое; как то, из чего Божественные ипостаси, и то, из чего тварное сущее; как непознаваемое и познаваемое (гл. 7). Затем Нил обращается к вопросу о различии между категориями ипостаси и энергии в Боге. Первое исчислимо (в Боге три ипостаси) и определено, последнее — неисчислимо и беспредельно; первое существует самостоятельно, последнее же не имеет самостоятельного существования и находит свое существование в первом; первое непричастуемо, последнее допускает причастность к себе (гл. 8). Сказав выше об отличии между Божественной сущностью и энергиями, Нил уравнивает это положение и ведет речь о том, что энергии в Боге хотя и отличны от сущности, но являются действительно Божественными, т. е. они нетварны. Согласно Нилу, о нетварности Божественных энергий свидетельствуют V и VI Вселенские соборы: V Собор в контексте осуждения учения Оригена в словах о неограниченной силе к творению, которой обладает Бог от вечности, и VI собор в словах о том, что Христос обладает двумя природными энергиями —

нетварной по Своему Божеству, и тварной — по человечеству (гл. 9). Единство и троичность соотносятся в Боге следующим образом: Бог един не по числу, но по природе; в отношении числа же Бог троичен. О свойствах в Боге говорят как о многообразных. То есть, к природе Божества относится единство, которое не есть число³; число же, согласно Нилу, относится к ипостасям и природным энергиям (гл. 10).

Отметим здесь, что, имея в виду данный тезис Нила, остается неясным, как он согласуется с его же утверждением, сделанным в гл. 8, согласно которому энергии являются *неисчислимыми* (об этом говорится в цитате из Василия Кесарийского⁴, которую приводит Нил) и беспредельными (неопределенными). Таким образом, либо текст Нила является самопротиворечивым, либо, по Нилу, об энергиях говорится как о *неисчисляемых* в смысле невозможности для человека сосчитать их, при том что сами по себе они являются счетными, в отношении же *беспредельности (неопределенности)* энергий либо речь идет об энергиях как беспредельных в смысле неопределенности для познания, но в самих себе имеющих предел, либо о беспредельности энергий говорится все же в смысле актуальной бесконечности⁵, а приложимость к ним категории числа в таком случае могла бы пониматься наподобие роли числа в рамках понимания равномоности бесконечных множеств в современной математике.

Итак, поскольку единство Божественной природы выше числа, число же относится к ипостасям и природным энергиям Божества, то — насколько можно понять мысль Нила — нельзя говорить о сложности в Божестве и нет различия в отношении нетварности между сущностью Бога и Его ипостасями и энергиями (гл. 10).

Не следует считать, что учение о Божественных энергиях предполагает рассечение и разделение в Боге, как вносящее в Бога инаковость, поскольку следует признать, что принцип инаковости имеет место в Божестве, а именно, благодаря ипостасям Святой Троицы; если же ипостаси Троицы, будучи инаковыми по отношению друг к другу, не разделяют Ее, то и об энергиях нельзя говорить это (гл. 11). Число различает, но не разделяет. При том что сущность и

³ Возможно, этот тезис следует из того понимания, по которому Божественная природа есть единственная в своем роде, не имеющая чего-то подобного себе и потому она не может быть счисляемой с чем-то другим; ведь счисляемость подразумевает, что счисляемые всегда относятся к одному и тому же виду или роду.

⁴ См.: Vas. Magn. *De spiritu sancto* 19.49.1–2 [Pruche].

⁵ О двух смыслах понятия беспредельности в предшествующей по отношению к Нилу философской и богословской литературе см. нашу статью в предыдущем выпуске настоящего журнала: Бирюков 2012a.

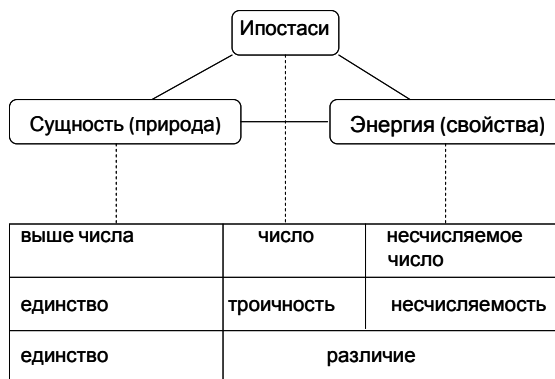
ипостась отличны друг от друга, тем не менее, одно не существует без другого. То же верно для сущности и энергии. Они не тождественны друг другу и отношение между ними описываются Нилом через категории единства и различия: при том что сущность и энергии не тождественны, единство между ними реальное, о различении же между сущностью и энергией Кавасила говорит как о мысленном (очевидно, о единстве здесь говорится в другом смысле, чем когда категория единства выше прилагалась к Божественной сущности) (гл. 12). Далее Кавасила использует пример света и тепла, исходящих от огня. Эти силы не тождественны друг другу, но отличны как друг от друга, так и от их сущности — огня, однако при этом они не существуют отдельно друг от друга (подробнее темы света и тепла в паламитском богословии я коснусь ниже) (гл. 13). Таким образом, если среди физических явлений встречается то, что отделяется друг от друга лишь в умозрении — когда некие нетождественные друг другу вещи различаются без разделения, то и в Божестве, где единство преобладает над различием (здесь Нил использует формулу Пс.-Дионисия⁶), также следует мыслить различие подобным образом (гл. 14). На этом трактат заканчивается.

В целом трактат Нила имеет определенный школьный оттенок. Его «схоластическая» составляющая заключается, в частности, в последовательном обсуждении различий между сущностью, ипостасями и свойствами=энергиями Божества; сначала в ходе трактата обсуждается отношение между сущностью и ипостасями, потом — между сущностью и свойствами=энергиями, и затем — между ипостасями и энергиями.

Терминологически Нил различает в трактате категорию различения (различия) (διάκρισις), приложимую к сущим, которые нетождественны друг с другом, но сосуществуют нераздельно друг от друга (таков, согласно Нилу, способ сосуществования ипостасей, сущности и энергий в Божестве), и категорию разделения (διάρεσις), указывающую, очевидно, на вещи, которые могут сосуществовать отдельно друг от друга. Кроме этого, Нил (на мой взгляд, не совсем удачно) соединяет эту терминологию с языком умозрительного и реального: чтобы сделать акцент на нераздельности при различии нетождественных, он говорит об их мысленном различии и реальном единстве (применительно к различию Божественной сущности и энергий, а также энергий как таковых) и использует для тех же целей глагол χωρίζω, указывающий на раздельное существование сосуществующих, вкпе с указанием на его умозрительность (гл. 12, 14).

⁶ Ps.-Dion. *De div. nom.* 2.11: 137.5–6 [Suchla].

Можно предложить следующую схему, представляющую соотношение между понятиями «сущность», «ипостась» и «энергия» («свойство»), с одной стороны, и некоторыми другими категориями — с другой, как о них говорится в трактате Нила:



Следует отметить, что, говоря о мысленном различии сущности и энергий в Божестве в рассматриваемом трактате, Нил Кавасила следует линии, прослеживающейся как у некоторых антипаламитов, так и у многих паламитов, стремившихся, как считает Джон Димитракопулос, несколько смягчить в ходе полемики акцент св. Григория Паламы на различии между сущностью и энергиями в Боге и отклонить обвинение в многобожии со стороны антипаламитов [Demetrascououlos 2011, 264]. То, что эта тема встречается у Нила Кавасилы, — неудивительно. Он, как и еще один паламит, учивший о мысленном различии между Божественной сущностью и энергиями, — св. Филофей Коккин⁷, является одним из авторов паламитского синодального томоса 1351 г., в котором также идет речь о том, что различие между сущностью Бога и Его энергиями — в умозрении, в то время как их единство реально⁸. Кроме того, как замечает Димитракопулос в своей обобщающей статье, посвященной теме мысленного различия Божественной сущности и энергий в полемике вокруг паламитизма, авторы эпохи паламитских споров, учившие о мысленном различии между Божественной сущностью и энергиями, нередко находились под влиянием латинской схоластической мысли, известной им через переводы

⁷ Philotheos Kokkinos. *Antirr.* 5, PG 151, 878C, 880D; 8, PG 151, 983AB, 994C.

⁸ Tomi synodici tres in causa Palamitarum 27, PG 151, 737B–C, 739A–B [Καρμίρη 1952, 325–326, 327].

«Суммы против язычников», «Суммы теологии» и «О потенции» св. Фомы Аквинского⁹, выполненных Димитрием (учеником Нила Кавасилы и впо-

⁹ Следует отметить, что история вопроса о типе различия/дистинкции между божественной сущностью и сущностными свойствами (стандартно именуемыми на Западе «атрибутами»), а также между этими свойствами как таковыми, в западной схоластике является в целом недостаточно исследованной и весьма сложной, — как потому что этот вопрос оказался связан с рядом важнейших теологических и метафизических проблем, так и потому что сама проблема типа различия существенно видоизменялась в ходе схоластических дискуссий середины XIII — начала XIV в., приобретая у разных ученых разную значимость. Вопрос о статусе различия между божественной сущностью и свойствами обсуждался первоначально лишь в контексте рассмотрения божественных имен (в рамках традиции, определенной для Запады Пс.-Дионисием, но прежде всего Августином) и проблемы их множественности в сопоставлении с единством сущности, позднее же по-преимуществу рассматривался систематически либо во 2 дистинкции (о единстве Бога), либо в 8 дистинкции (о простоте Бога) первой книги схоластического «Комментария на Сентенции Петра Ломбардского». Бонавентура (версия *ординации* — около 1253–1257 гг.) лишь кратко упоминает проблему множественности атрибутов в ходе своей дискуссии о божественных именах и о личных свойствах лиц Троицы (Sent. I d. 22 a. in. q. 4, d. 26 a. in. q. 1). Фома Аквинский первоначально ставит эту проблему в виде традиционного вопроса о *множестве* божественных атрибутов в раннем (версия *ординации* — около 1256–1259 гг.) «Комментарии на Сентенции» (Sent. I d. 2 q. 1 a. 2), однако его решение оказывается амбивалентным, вероятно, в силу отсутствия нужды в особой экспликации, поскольку проблема к этому времени еще не оценивается в теологической среде как предмет *актуальной* контрверсии. Вероятно, это же является объяснением того факта, что такого эксплицитного обсуждения нет и в его основных трактатах, переведенных позднее на греческий; тем не менее, в трактатах «Сумма против язычников», «Сумма теологии» и в диспутациях «О потенции» имеется достаточно мест, из которых можно сделать вывод о различии свойств *secundum rationem* (согласно разуму, т. е. о *рациональном* различии), и о их *единстве в вещи* (Боге). Данный вопрос традиционно затрагивается Фомой главным образом в контексте проблематики божественных имен и аргументации относительно того, почему божественные имена *не пустые синонимы*, но имеют некое реальное основание в самом Боге (см. в первую очередь: De potentia q. 7. a. 6 et 5 (около 1265–1268 гг.), Summa theologiae I. q. 13 a. 4, также a. 2, 6 et 12; q. 3. a. 6; q. 4 a. 2 (около 1265–1267 гг.); Summa contra gentiles I. c. 31, 35, 36 (около 1264 г.). Однако Фома был принужден высказаться по вопросу о типе различия между атрибутами более эксплицитно и развернуто: в 1265–1267 гг. в Риме он провел диспутацию, которая позже (возможно, около 1269 г.) была специально переработана им и включена задним числом как раздел 3 вопроса 1 дистинкции 2 в ранний «Комментарий на Сентенции». Этот текст, получивший в современной исследовательской литературе название «Вопрос об атрибутах», оказал наибольшее влияние на последующую традицию и считается окончательной версией решения Фомой данной проблемы. Несмотря на уже имеющуюся здесь эксплицитность *постановки проблемы*, само решение (вкратце оно состояло в том, что хотя атрибуты есть истинным образом в самой вещи, но их *множество* проистекает из того, что эта вещь — божественная сущность — превосходит наш интеллект, атрибутирую-

следствии автором направленного против Нила трактата¹⁰) и Прохором Кидонисами¹¹⁻¹². Нил Кавасила, бесспорно, относится именно к таким авторам.

ший Богу простые совершенства, исходя из познания твари, см.: Sent. I d. 2 q. 1 a. 3 со), оказалось во многом неудовлетворительным для последующих теологов. Скорее как раз после смерти Фомы Аквинского (приблизительно с 1270-х гг.) проблематика, связанная с вопросом о статусе дистинкции между божественной сущностью и атрибутами, а также атрибутами как таковыми, стала собственным предметом теологических дискуссий, так что в период с 1270-х по 1330-е гг. мы не найдем ни одного значительного теолога, кто бы не посвятил ей отдельное обсуждение. В ходе этих школьных дискуссий были сформулированы основные позиции по вопросу о типе и фундаменте различия между сущностью и атрибутами в Боге, а именно: является ли оно рациональным/интенциональным/мысленным (здесь уточнялось, какой именно интеллект, каким именно способом и на основании чего его мыслит — доминиканцы, Эгидий Римский, Готфрид де Фонтене и Генрих Гентский), или реальным (из природы вещи или как формальное не-тождество атрибутов сущности и между собой — Дунс Скот), или же коннотативно-концептуальным (позиция Ауреоли), или чисто номинальным (Оккам). Как кажется, тема мысленного различия сущности и свойств в Божестве пришла в византийское богословие из этих школьных дискуссий в западной схоластике, будучи заимствованной в качестве некоего общего места. Развернутого исследования проблемы дистинкции между сущностью и атрибутами в Высокой схоластике в виде опубликованной монографии на сегодняшний день не существует, хотя Garrett R. Smith в University of Notre Dame (USA) подготавливает в качестве диссертации (Ph.D. in Medieval Studies) исследование на тему: «The Multiplicity and Distinction of Divine Attributes: Thomas Aquinas to Duns Scotus». Относительно общей теории божественных атрибутов у Фомы Аквинского см. раздел в классической книге: Wipfel 1984, 215–241. Исторические обстоятельства создания «Вопроса об атрибутах» Фомы Аквинского освящены М. Rubio [Rubio 2007]. Краткий обзор истории развития проблемы можно найти у М. J. F. M. Hoenen [Hoenen 1993, 35–62]. Истории обсуждения позиции Фомы и в целом данной проблемы в последней трети XIII в. посвящена классическая статья L. Hödl [Hödl 1978, 113–134]. Исследованию типов дистинкции в контексте тринитарной проблематики (т. е. конституции лиц) от Фомы Аквинского до Оккама посвящена большая статья М. McCord Adams [McCord 2008, 101–168]. Она же исследовала формальную дистинкцию Скота и ее критику у Оккама [McCord 1976, 5–74]. Анализ истории схоластических дискуссий о дистинкциях в горизонте тринитарной теологии см. в: Iribarren 2005 (особенно 29–88) и Friedman 2013 (*ad indicem*). См. в этой связи также труднодоступную диссертацию Н. G. Gelber [Gelber 1981]. Современные исследования темы формальной дистинкции у Дунса Скота и у его первых последователей см. в статьях: Dumont 2005, 7–62, а также Noone 2009, 127–149. О позднейшей истории схоластического учения о дистинкциях см.: Knebel 2002, 145–173, idem 2006, 415–437.

¹⁰ А именно, трактата «Против обличений Нилом Кавасилой глав блаженного Фомы об исхождении Святого Духа» (не издан). Этот трактат Димитрия Кидониса посвящен полемике с трактатом Нила «Об исхождении Святого Духа».

¹¹ Димитракопулос пишет: «On the one hand, the anti-Palamites liked this idea, because it served their abasement of the ontological *status* of the divine 'energies'. On the other, the Palamites felt it necessary to soften the harsh Palamite distinction between God's 'essence' and 'energies'»

Будучи автором антилатинских сочинений, Нил, как отмечает Йон Ван Россум, не только атакует Фому, но и несколько раз ссылается на него как на авторитет [Van Rossum 1985, 35]¹³. Ван Россум даже называет его латентным паламитским томистом («a latent “palamite Thomist”» [ibid., 38]). В связи с этим можно говорить, что учение о мысленном различии Божественной сущности и энергий представляет собой плод влияния в том числе западной схоластической традиции. Я, тем не менее, не согласен с проводимой Д. Димитракопулосом в его статье линией понимания этой темы у паламитов, в числе которых и Нил, в том смысле, что формула мысленного различия Божественной сущности и энергий отсылает к различию только в уме (в связи с этим Димитракопулос утверждает, что Палама вряд ли одобрил бы позицию паламитов относительно мысленного различия [Demetracopoulos 2011, 264]¹⁴).

И хотя указание Нила на мысленный характер различия (δῆακρῖσις) между сущностью и энергиями, несомненно, вводит терминологическую неоднозначность в текст трактата, как мне представляется, в своем трактате Нил учит о различии между сущностью и энергиями в Божестве, как о действительном и только постигаемом в умозрении, о чем свидетельствует, в частности, неоднократно озвучиваемый им тезис о *нетождественности* Божественной сущности и энергий; тема же мысленного различия появляется у него в полемических целях, и эта тема у Нила не противоречит традиционному паламитскому учению о действительно существующем, а не только мысленном различии в Боге сущности и энергий, каковое и проводится Нилом в его трактате. В самом деле,

as well as between the various ‘energies’ themselves and adopted the Patristic idea that God is simple *ex parte objecti* but multiple *ex parte subjecti* (κατ’ ἐπινοίαν or λόγῳ, i. e., conceptually or by reason); and they interpreted Palamas’ distinctions this way. Further, in so doing, most thinkers on both sides were influenced by Demetrios and Prochoros Cydones’ translations of Thomas Aquinas’ *Summa contra Gentiles*, *Summa theologiae*, and *De potentia*» [Demetracopoulos 2011, 264; ср.: ibid., 370, n. 330]. О томистской традиции в Византии см.: Fyrigos 2004.

¹² Следует указать, что переводы Фомы Аквинского Димитрием Кидонисом появились уже после синодального томоса 1351 г. (где проговаривается тема мысленного различия) и, по всей видимости, после написания Нилом «Правил богословия»; а именно, свой перевод «Суммы теологии» Димитрий окончил в 1354 г. Поэтому, если принять тезис о томистском влиянии на византийских мыслителей в вопросе о мысленном различии (что представляется мне оправданным), то можно предположить, что это влияние имело место благодаря личному общению паламитов с Димитрием Кидонисом, начитанным в схоластической литературе, либо в отношении Нила принять (как это делается в работе: Goltsoy 1988, 17), что он знал латынь и читал Фому сам — что кажется мне маловероятным.

¹³ Например: Nilus Cab. *De Processione Spiritus Sancti*: 206.21–26 [Candal].

¹⁴ Кажется, Димитракопулос следует в этом отношении М. Жюжи [Jugie 1932, cols. 1795, 1797].

обоснованию нетождественности Божественной сущности и энергий (свойств) Нил посвящает специальную главу трактата, а именно, 7 главу. Кроме того, из тезиса, высказываемого Нилом Кавасилой в 5 главе трактата: «...Божия природа — я имею в виду общую сущность трех ипостасей — вовсе не тождественна Божественной ипостаси, равно как и природной и сущностной ее энергии», следует, что категорию «нетождественности» Нил использует равным образом, говоря о нетождественности сущности и ипостасей в Божестве и нетождественности сущности и энергий. Имея в виду то, что сущность и ипостась, согласно Нилу и ортодоксальному византийскому богословию в целом, отличаются друг от друга в действительности, можно утверждать, что и в словах Нила о нетождественности Божественной сущности и энергий понятие нетождественности отсылает именно к действительности различия между ними и не может пониматься в 12 главе трактата (где идет речь об их мысленном различии и реальном единстве), например, как нетождественность только для ума.

Поэтому, на мой взгляд, слова о мысленном различии Божественной сущности и энергий в трактате Нила следует понимать так, что они указывают на присутствие в человеческом уме их действительно существующего различия.

Единственной иллюстрацией тезиса о мысленном различии при реальном единстве в трактате Нила оказывается проводимая им аналогия света и тепла, каковая является отголоском световой метафизики, имеющей длительнейшую историю в европейской философской и богословской традиции¹⁵, но у Нила находит особое применение.

Как уже отмечалось, тема различия света и тепла, испускаемых огнем, возникает в 13 главе «Правил богословия» Нила Кавасилы. Нил пользуется этим различием в качестве аналогии, чтобы проиллюстрировать принцип различения без разделения, имеющий место, согласно защищаемому им паламитскому учению, между сущностью, ипостасями и энергиями в Божестве. Непосредственный смысл аналогии света и тепла в «Правиле богословия» заключается в иллюстрации реального единства и мысленного различия между сущностью и энергиями в Божестве, а также энергиями как таковыми. Опираясь на эту аналогию, Нил говорит о реальном единстве, в смысле единства, которым обладают тепло и свет в отношении их сущности — огня, и мысленном различии, в смысле взаимного отличия тепла и света, а также их общего отличия от огня как единого источника их бытия. Здесь смешиваются проблемные контексты собственно паламитской (см. ниже), ареопагитской (в смысле высказывания Ареопагита о преобладании в Божестве единства над различием) и, вероятно, томистской (см. выше) традиций.

¹⁵ См., например: Beierwaltes 1957.

Ниже я укажу на паламитский бэкграунд темы тепла и света у Нила Кавасилы как отсылающей к *различению* и *единству*, а именно, с одной стороны, *различению* Божественных энергий как таковых, и с другой — *различению* и *единству* энергий и сущности в Божестве.

У Григория Паламы аналогия света и тепла появляется в различных сочинениях. В первую очередь, он использует ее для того, чтобы проиллюстрировать двойственный характер нетварных Божественных энергий: с одной стороны, эти энергии являются творящими и ими сохраняется в бытии все тварное сущее, с другой — они являются боготворящими (обоживающими), т. е. приводящими христиан к единству с Богом и делающими их богами по благодати. Первый аспект Божественных энергий Палама уподобляет *теплоте* Солнца, второй — его *свету*. Об этом он ведет речь, в частности, в трактате «Сто пятьдесят глав» (1349/1350 гг.):

Подобно тому как Солнце, само не умаляясь, передает тепло и свет тем, которые причаствуют [им], обладая этим теплом и светом как природными и сущностными энергиями, так и божественные раздаяния, неумалемым образом соединенные с Раздающим, суть природные и сущностные энергии Его, а поэтому — нетварны. Солнечный свет не оставляет следа, когда солнце заходит под землю и покидает пребывающих на земле, а поэтому наслаждающемуся его сиянием оку невозможно соединиться с ним, а через него — и с изливающим свет; однако же солнечное тепло и следствия этого тепла, способствующие рождению и росту чувственных [тварей] и производящие различия [их] соков и качеств, не оставляют тех, кто пребывает на земле, даже если они не соприкасаются с Солнцем через его сияние. Подобным же образом, словно по смутному чувственному образу, только устремляющиеся к сверхъестественному и наиболее чистому Свету (Фаворскому Свету. — Д. Б.) способны чистым образом причащаться обоживающей благодати и через нее соединяться с Богом. Все прочие [вещи] суть следствия творящей энергии; они приведены [в бытие] из небытия и представляют собою дар, а не являются блистаниями благодати; благодатью же называется Божие Сияние.

(Gr. Pal. *Capita* 150 2.4.92)¹⁶

¹⁶ Пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: Григорий Палама 2006, с небольшими изменениями. Ср.: Gr. Pal. *Capita* 150 2.4.94. Та же мысль проводится св. Григорием в трактате «О Божественном разделении и различении» (1341–1342 гг.): «И как солнце, без умаления сообщая причастникам тепло и свет, имеет их присущими себе и сущностными энергиями, так и божественные преподавания, без умаления имманентно присущие Преподающему, суть Его природные и сущностные энергии, а стало быть — и нетварные. <...> Ведь как даже

Эта аналогия со светом и теплом Солнца, как ее использовал Григорий Палама, призвана прояснить одно из проблемных мест паламитской доктрины, которое было предметом полемики между паламитами и их противниками: если Божественные энергии нетварны и посредством них христиане становятся нетварными по благодати, то поскольку и мир сотворен нетварными Божественными энергиями, возникает опасность мыслить его нетварным либо обладающим Божественными свойствами. Различение же между боготворящими и творящими энергиями, с одной стороны, и с другой — уподобление боготворящих энергий (Фаворского Света) свету Солнца, а творящих энергий — теплу огня, каковое *может быть воспринято без восприятия света*, предлагает путь прояснения этого вопроса¹⁷. Хотя в рамках использования Паламой примера различения света и тепла для иллюстрации двух типов Божественных энергий парадигма различения без разделения не проговаривается эксплицитно, она имеет место в неявном виде, поскольку подразумевается, что Божественные энергии отличны друга от друга, но не разделены.

В «Триадах» (1338–1340 гг.) Палама, используя аналогию света и тепла в схожем контексте, уподобляет тепло лишь одному типу из природных способностей, даруемому Богом тварному существу, — разумной и умной способности человека (всего Палама различает — по нисходящей в плане меры общности — шесть таковых способностей, которыми обладают тварные сущие в зависимости от их места в иерархии тварного бытия: бытийную, жизненную, чувственную, разумную, умную и духовную¹⁸). По мысли, которую Палама проводит в «Триадах»,

следа солнечного света не остается, когда солнце [скрывается] под землей и сущих на земле оставляет; и невозможно наслаждающемуся его сиянием взору не смешиться с ним [т. е. сиянием], а через него — не соединиться с изливающим свет [солнцем], а [присотекающая] оттуда теплота и все, что бывает от нее, способствующей появлению и возрастанию чувственных [существ] и многовидному разнообразию [их] соков и качеств, не покидает их, даже если и не будет соединена через луч с солнцем, таким же образом, — как [можно заключить] по неясному подобию [созерцаемому] в чувственных [предметах], — [бывает это у] одних лишь стремящихся всецело причаститься сверхъестественного и божественнейшего света боготворящей благодати и через нее соединиться с Богом. Все же остальное — это результаты творческой энергии, по благодати, сиречь по дару, произведенные из небытия, но не просвещаемые благодатью, которая является эпонимом светлости Божией» (Gr. Pal. *De un. et dist.* 30, пер. архим. Нектария, цит. по изд.: Григорий Палама 2007, 34). Ср.: Gr. Pal. *Contr. Acind.* 5.117.

¹⁷ Возражение со стороны Никифора Григоры см. в: Phakrasis *Disp.* 8.

¹⁸ Подробнее об этой теме, ее контекст и отсылки к местам из сочинений Паламы см. в нашей статье: «К вопросу о возникновении и особенностях темы иерархии сущего в паламитских спорах» [в печати], а также: Бирюков 2012b, 33–40.

способность к обладанию знанием и разумную способность человека можно поставить в соответствие с *теплом*, исходящим от огня; эти способности имеют место и когда ум человека подвержен различным страстям. Способность же ума воспринять Божественный обоживающий свет — умное чувство, или глаз души, — актуализирующаяся, когда ум освобождается от страстей, соотносится со *светом*, излучаемым огнем. Как чувственное зрение не может функционировать без света извне и, видя освещенные предметы, само становится светом, возникая, таким образом, вместе со светом, так и умное чувство актуализируется посредством нисхождения Божественного Света к человеку, способному воспринять его. Соединяясь с этим Светом, ум сам как бы становится им и видит в себе и во всем этот разлитый свет:

Как огонь, прикрытый непрозрачным веществом, нагреть его может, а просветить нет, так и ум, когда на нем лежит глухое покрывало злых страстей, может произвести знание, но никак не свет. Поскольку ум есть не только умосозерцаемый свет и даже не только высший из видимых таким образом светов, но также и созерцающий свет, как бы глаз души — «сращенный с душой ум есть ее зрение» по Василию Великому¹⁹, — то как чувственное зрение не может действовать без светящего ему извне света, так и ум в качестве обладателя умного чувства не смог бы видеть и действовать сам в себе, если бы его не освещал Божий свет. И вот как зрение, начиная действовать, и само становится светом, и возникает одновременно со светом (μετὰ τοῦ φωτὸς συγγίνεται) и видит прежде всего тоже этот самый свет, разлитый по всем видимым вещам; точно так же ум, когда достигает полноты умного чувства, и сам есть целиком как бы свет и возникает одновременно со светом и с помощью света отчетливо видит свет же, возвышаясь не только над телесными чувствами, но и над всем познаваемым и вообще над всем сущим. <...> Люди, которые, не испытав Бога и не видев Его, никак не верят, что Его можно созерцать как некий пресветлый свет, и думают, что Он доступен только рассудочному умозрению, подобны слепым, которые, ощущая только солнечное тепло, не верят зрячим, что солнце еще и сияет. Если слепые начнут разуверять зрячих, говоря, что Солнце, светлейшее из всех чувственных вещей, не есть свет, они станут посмешищем для чувственно зрячих.

(Gr. Pal. Tr. I.3.9–10)²⁰

¹⁹ Bas. Magn. Const. mon., PG 31, 1340A.

²⁰ Пер. В. Вениаминова (В. В. Бибихина), цит. по изд.: Григорий Палама 1995, 68–69. Ср.: Gr. Pal. Tr. II.3.36. О том, что святые видят Божественный свет в себе, см.: Gr. Pal. Tr. I.3.5.

Возвращаясь к Нилу, еще раз обратим внимание, что контекст использования темы света и тепла, исходящих от огня, в 13 главе «Правила богословия» указывает на то, что эта тема иллюстрирует в данном случае не только различие между Божественной сущностью и энергиями — что было бы логично, имея в виду мысль, проводимую в конце 12 главы «Правила», — но и различие внутри самих Божественных энергий. Действительно, Нил различает сущность огня и то, что окрест него, отличное как от этой сущности, так и друг от друга, и затем указывает на различные свойства и силы огня (соответствующие, в рамках этой аналогии, Божественным энергиям), среди которых свет и тепло. При этом Нил делает акцент на различии, без разделения, между этими силами, которые не тождественны друг другу, но существуют нераздельно. Имея в виду контекст использования аналогии света и тепла у Григория Паламы, в рамках которого свет и тепло отсылают к двум типам Божественных энергий, можно думать, что *тепло* в этой аналогии у Нила, так же как у Паламы, соответствует *творящим энергиям Божества*, а *свет* — *боготворящим энергиям*, т. е. что здесь у Нила имплицитно появляется та же проблематика, что и ранее у Григория Паламы, а именно проблематика различения (без разделения) между творящими и боготворящими Божественными энергиями. В этом случае категория различения, сначала использовавшаяся Нилом в отношении сущности и ипостасей Божества, затем в отношении Божественной сущности и энергий (свойств), распространяется им также на энергии как таковые.

Важный нюанс учения Нила о различении и единстве Божественных энергий представляет собой и *тема (вне)временности*, возникающая в трактате Нила, когда он говорит о тепле и свете; эта тема, как она представлена у Нила, также имеет паламитский контекст.

Согласно Нилу, действие тепловой силы представляет собой функцию от времени, в то время как свет просвещает мгновенно, вневременно (*ἄχρονωσ*) тех, кто способен воспринять его. Если соотнести это с тем, что Григорий Палама, как уже отмечалось, использует чувственный свет в качестве аналогии для обозначения Божественного Фаворского Света, то можно увидеть у Нила Кавасилы аллюзию к концепту света у Паламы, согласно которому и чувственный свет, возникая, одновременно порождает обретение зрения теми, кто обладает способностью видеть (см. выше: Gr. Pal. Tr. I.3.9), и — первообраз чувственного света — Фаворский свет (наиболее важный аспект концепта света у Паламы) понимается в качестве вневременного (*ὑπέρχρονον*) (Gr. Pal. Tr. III.3.9), или невременного (*ἄχρονον*) света (Gr. Pal. Tr. I.3.28), воспринимаемого умным чувством, или глазом души. Ведет речь Нил Кавасила и о случае, когда нечто неспособное к восприятию испускаемого огнем света (рука), восприни-

мает только тепло огня, иллюстрируя этим различие (без разделения) между двумя важнейшими силами огня — светить и греть, которые, тем не менее, не существуют отдельно друг от друга. О той же ситуации упоминает и Григорий Палама, говоря о людях, не могущих воспринять нетварный Божественный свет и потому отрицающих его и настаивающих на познании Бога только посредством разумной способности; Палама уподобляет этих людей слепцам²¹, воспринимающим только солнечное тепло и не верящим, что Солнце, помимо источника тепла, является еще и источником света (см. выше, Gr. Pal. Tr. I.3.10).

Указанное различие между *временным* характером распространения тепла и *вневременным* характером распространения и восприятия света, проговариваемое Нилом Кавасилой в той же 13 главе трактата, имплицитно содержится и у Григория Паламы, когда он иллюстрирует примером различения света и тепла различие между, с одной стороны, *разумной и познавательной* способностью человека, соответствующей в рамках этой метафоры *теплу*, и с другой — *умным чувством*, соответствующим *свету* (см. выше). Насколько можно судить, общее понимание Паламой мыслительных и познавательных процессов, в их отличии от деятельности умного чувства, состоит в том, что первое возможно только во времени²², в то время как последнее, имея в виду вневременной характер Фаворского Света, представляет собою вневременное событие. Таким образом, отсыл к временной протяженности, эксплицитно выраженный Нилом при упоминании механизма распространения тепла, предполагается и у Григория Паламы, когда он соотносит разумную и познавательную способности человека с теплом огня; вместе с тем, отсыл к вневременности, эксплицитно проговариваемый Нилом в его словах о восприятии света зрячим человеком, предполагается у Паламы при соотнесении способности умного чувства со светом Солнца (огня).

²¹ Очевидно, здесь у св. Григория Паламы отсылка к его оппонентам-антипаламитам (конкретно к Варлааму Калабрийскому, с которым он полемизировал в «Триадах»).

²² «...Также нельзя сравнить Его (Божественное Слово. — Д. Б.) и с нашим мысленным словом, хотя оно и беззвучно осуществляется совершенно бестелесными движениями; однако оно нуждается в интервалах и немалых промежутках времени (χρονικῶν οὐκ ὀλίγων διαστημάτων) для того, чтобы, постепенно исходя [из ума], стать совершенным умозаключением, будучи изначально [чем-то] несовершенным. <...> Нельзя уподобить Его (Святой Дух. — Д. Б.) и тому духу, который сопряжен, хотя и нетелесным образом, с нашим внутренним и мысленным словом, ибо этот дух есть некое устремление ума, простирающееся во времени [к предмету познания] вместе с нашим [внутренним] словом, а потому нуждающееся во временных промежутках и происходящее [как движение] от несовершенства к совершенству» (Gr. Pal. *Capita 150* I.7.35–36, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: Григорий Палама 2006, 64, 66–67).

Отмеченные пересечения между 13 главой трактата Нила и приведенными выше текстами Паламы указывают на зависимость Нила от представленной у Григория Паламы проблематики, связанной с *различием внутри Божественных энергий*.

Однако у Григория Паламы аналогия света и тепла имеет еще один контекст использования. Этот контекст позволяет прояснить соотношение между *энергиями и сущностью* в Божестве, а именно, *различие и единство Божественных энергий и сущности*.

В «Триадах» Палама ведет речь о тепле и свете, исходящих от огня (без акцента на различии между этими силами), как и Нил Кавасила в контексте эксплицированной парадигмы различения без разделения, в связи с учением о Фаворском Свете (Божественной энергии) как природном символе Божественной природы. Григорий Палама, опираясь на прп. Максима Исповедника, различает природные символы (когда символизирующее происходит из символизируемого) и неприродные (когда символ и символизируемое относятся друг к другу внешним образом), приводя в качестве примеров природных символов тепло огня и свет Солнца. Палама развивает эту тему для того, чтобы проиллюстрировать, с одной стороны, что Фаворский свет (Божественная энергия) соприсущ Божественной сущности, и с другой — что в случае природно связанных сущих, у каковых одно является причиной бытия другого (Палама говорит о них на языке природных символов), познание и приобщение происходит к символу, а не символизируемому, т. е. познание и приобщение к огню и Солнцу происходит не к ним самим, но через тепло и свет, так же как и Божество познается и становится приобщимым через Божественные энергии (Фаворский свет), оставаясь непознаваемым и неприобщимым в Своей сокровенности²³.

²³ «Природные символы всегда соприсущи той природе, символами которой они выступают. <...> И Свет (Фаворский. — Д. Б.) — в числе вещей, сущностью созерцаемых при Боге <...> И богомудрый Максим, сказав, что Христос “Сам стал символом Самого Себя из человеколюбия” [PG 91, 1165D], тем самым показал Свет (Фаворский. — Д. Б.) природным символом. В неприродном одно становится символом другого, а не что-то свое символом самого себя; мы говорим, что нечто делается символом самого себя тогда, когда символ природным образом исходит из того, символом чего выступает. Так жгучая сила огня, выставляя своим собственным символом доступное чувству тепло, делается, понятно, символом самой себя, всегда имея это тепло с собою, но все равно оставаясь единой и сама не претерпевая никакого раздвоения, природно являя тепло как свой символ всегда, когда присутствует приемлющее. Так и свет готового взойти Солнца, выставляя символом свечение зари, делается символом самого себя. Как символ мы знаем и солнечный свет, ведь он воспринимается тою же силою зрения, какую мы различаем сумерки, хотя

Отмеченная взаимосвязь дискурса тепла и света с темой природного символизма у Григория Паламы позволяет указать на еще один, не вполне выраженный эксплицитно, смысл, заложенный в аналогии тепла и света, исходящих от огня, у Нила Кавасилы. Этот смысл отсылает к контексту природного символизма у Паламы, как предполагающего, что Божественная сущность не просто отличается от энергий (аспект *различия*), но и определенным образом присутствует в энергиях (подобно тому как огонь — который есть, по Кавасиле, сущность тепла и света — присутствует в них), каковые, в силу этого, являются нетварными (аспект *единства*). Соответственно, в силу тех коннотаций, которые образы тепла и света имеют в контексте дискурса природного символизма у Григория Паламы, можно утверждать, что когда в 13 главе «Правила богословия» Нила Кавасилы возникает тема тепла и света огня, у него имеет место имплицитное обращение к тезису 9 главы, а именно, к положению о нетварности Божественных энергий, как природно относящихся к Божеству.

При этом следует отметить, что сама тема природного символизма отсылает не только к аспекту единства, но и к различию, т. е. действительному, ухватываемому мыслью, а не только мысленному различию, поскольку различие между символизирующим и символизируемым (каковые в рамках темы природного символизма в паламитской традиции отсылают, соответственно, к различию энергий и сущности Божества) именно таково.

Таким образом, за словами Нила Кавасилы о мысленном различии Божественной сущности и энергий, а также энергий между собой, можно обнаружить более глубокий контекст, отсылающий к учению Паламы о природных символах.

В итоге, изложенные наблюдения свидетельствуют о том, что использование Нилом Кавасилой аналогии тепла и света, исходящих от огня, несет в себе не только непосредственный смысл иллюстрации принципа различения без разделения, но и заключает различные не лежащие на поверхности смыслы, заложенные в эту аналогию Григорием Паламой, указание на которые способствует более глубокому пониманию текста Нила.

солнечный круг не позволяет даже взглянуть на себя и его блеск оказывается почти невидим. Равным образом осязание воспринимает тепло огня, но познания его жгучей силы, символом которой мы назвали тепло, осязание не имеет ни малейшего, разве что знает о ее существовании, но не о том, какова она и сколько ее» (Gr. Pal. Tr. III.1.19–20, пер. В. Вениаминова (В. В. Бибихина), цит. по изд.: Григорий Палама 1995, 283–285, с небольшими изменениями).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Basile de Césarée 1968 — *Basile de Césarée. De spiritu sancto* // Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit / Ed. by Benoit Pruche, 2nd ed. Paris: Du Cerf, 1968 (Sources chrétiennes, 17 bis).
- Beierwaltes 1957 — *Beierwaltes W. Lux intelligibilis. Untersuchungen zur Lichtmetaphysik der Griechen*. Munchen: Uni-Druck Monolog u. Söllner, 1957.
- Demetracopoulos 2001 — *Demetracopoulos J. Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction between God's 'Essence' and 'Energies' in Late Byzantium* // Greeks, Latins, and Intellectual History 1204–1500 / Ed. by M. Hinterberger and C. Schabel. Leuven; Paris; Walpole, MA: Peeters, 2011. P. 263–372.
- Candal 1945 — *Candal M. Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti: novum e vaticanis codicibus subsidium ad historiam theologiae Byzantinae saeculi XIV plenius elucidandam*. Città del Vaticano, 1945 (Studi e Testi, 116).
- Dumont 2005 — *Dumont S. D. Duns Scotus's Parisian Question on the Formal Distinction* // Vivarium 43/1 (2005). P. 7–62.
- Friedman 2013 — *Friedman R. L. Intellectual traditions at the medieval university: the use of philosophical psychology in Trinitarian theology among the Franciscans and Dominicans, 1250–1350*. 2 Vols. Leiden: Brill, 2013.
- Fyrigos 2004 — *Fyrigos A. Tomismo e anti-Tomismo a Bisanzio (con una nota sulla Defensio S. Thomae adversus Nilum Cabasilam di Demetrio Cidone)* // Tommaso d'Aquino e il mondo bizantino / Ed. A. Molle. Venafro: Eva, 2004. P. 27–72.
- Gelber 1981 — *Gelber H. G. Logic and the Trinity: A Clash of Values in Scholastic Thought, 1300–1335*. Michigan: Ann Arbor, 1981. [Ph.D. Thesis 1974, University of Wisconsin].
- GNO 1960 — *Gregorii Nysseni. Contra Eunomium Libri I et II* // Gregorii Nysseni opera. / Ed. W. Jaeger, vol. 1–10. Leiden: Brill, 1960–1990. Vol. 1, 1960.
- Goltsou 1988 — *Goltsou A. Νειλου Καβασιλα Κατα Ιταλων προχειρον*. [Ph.D. Dissertation, Theological Faculty of the University of Thessaloniki, 1988].
- Hoenen 1993 — *Hoenen M. J. F. M. Marsilius of Inghen: divine knowledge in late medieval thought*. Leiden: Brill, 1993.
- Hödl 1978 — *Hödl L. Die philosophische Gotteslehre des Thomas von Aquin OP in der Diskussion der Schulen um die Wende des 13. zum 14. Jahrhundert* // Rivista di filosofia neo-scolastica 70 (1978). S. 113–134.
- Iribarren 2005 — *Iribarren I. Durandus of St. Pourçain: a Dominican theologian in the shadow of Aquinas*. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 2005.
- Jugie 1932 — *Jugie M. Palamite, controverses* // Dictionnaire de Théologie Catholique. T. 11. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1932. Cols. 1777–1818.
- Καρμύρη 1952 — *Καρμύρη Ι. Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεία*. Τ. Ι. Ἀθήνα: ἐν Ἀθήναις, 1952.

- Knebel 2002 — *Knebel S. K. Distinctio rationis ratiocinantis: Die scholastische Unterscheidungslehre vor dem Satz 'A=A' // Archiv für Begriffsgeschichte 44 (2002). S. 145–173.*
- Knebel 2006 — *Knebel S. K. What about Aureol? Mastri's Contribution to the Theory of the Distinction of Reason // Rem in seipsa cernere. Saggi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastrius (1602–1673). A cura di M. Forlivesi. Padova, 2006. P. 415–437.*
- McCord 1976 — *McCord A. M. Ockham on Identity and Distinction // Franciscan Studies. Vol. 36 (1976). P. 5–74.*
- McCord 2008 — *McCord A. M. The Metaphysics of the Trinity in Some Fourteenth Century Franciscans // Franciscan Studies. Vol. 66 (2008). P. 101–168.*
- Noone 2009 — *Noone T. B. Ascoli, Wylton, and Alnwick on Scotus's Formal Distinction: Taxonomy, Refinement, and Interaction // Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century / Ed. by Stephen F. Brown, Thomas Dewender, Theo Kobusch. Leiden: Brill, 2009. P. 127–149.*
- Pseudo-Dionysius Areopagita 1990 — *Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus / Hrsg. v. B. R. Suchla, Berlin: Walter de Gruyter, 1990 (Patristische Texte und Studien, 33).*
- Rubio 2007 — *Rubio M. Aquinas and Maimonides on the Possibility of the Knowledge of God: an Examination of the 'Quaestio de attributis'. Dordrecht: Springer, 2007.*
- Van Rossum 1985 — *Van Rossum J. Palamism and Church Tradition: Palamism, Its Use of Patristic Tradition, and Its Relationship With Thomistic Thought. N. Y.: Fordham University, 1985. [Ph.D. Theological Faculty of Fordham University].*
- Wippel 1984 — *Wippel J. F. Metaphysical Themes in Thomas Aquinas. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1984.*
- Бирюков 2012a — *Бирюков Д. С. Тó ἄπειρον: аспекты понимания у Иоанна Филопона, поздних платоников и св. Иоанна Дамаскина // EINAИ: Проблемы философии и теологии. Сетевое научное рецензируемое периодическое издание (www.einai.ru). СПб, 2012. № 1 (1). С. 325–342.*
- Бирюков 2012b — *Бирюков Д. С. Давид Дисипат, его учение и место в паламитских спорах // Монах Давид Дисипат. Полемиические сочинения. История и богословие паламитских споров / Под общ. ред. А. И. Солопова; науч. ред. Д. С. Бирюков; сост. Д. А. Поспелов; пер. З. А. Барзах, А. И. Волчкевич, А. В. Маркова, Д. А. Поспелова, Д. А. Черноглазова. М.: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2012 (Византийская философия. Т. 9; Smaragdus Philocalias). С. 7–62.*
- Григорий Палама 1995 — *Свт. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Пер., посл. и комм. В. Вениаминова [В. В. Библихина]. М., 1995.*
- Григорий Палама 2006 — *Свт. Григорий Палама. Сто пятьдесят глав / Пер. и прим. А. И. Сидорова. Краснодар, 2006.*
- Григорий Палама 2007 — *Свт. Григорий Палама. Трактаты / Пер. и прим. архим. Нектария (Яшунского). Краснодар, 2007.*