

Понятието „патристика“ и неговата православна употреба

Георги Каприев

Abstract. *The Term “Patristics” and its Use in Eastern Orthodox Culture.* The paper explains the genesis of the term “patristics” in the West. Coined in the 17th century, it focuses on the period from the beginning of Christian literature to the beginning of the Western Middle Ages. Examining the canonization of Gregorios Palamas, the paper shows that the term “Patristic theology” (ἡ πατερικὴ θεολογία) does not refer to a historical period. It defines the work of the Orthodox Fathers of all times. The research aims to re-date the fixation of a canonization procedure in the Orthodox Church.

Keywords: Patristics, theology of the Fathers, canonization procedure, theological education, Philotheus Kokkinus, Gregorius Palamas

1. Западната употреба на понятието

Съвременните понятия „патристика“ и “патрология“, се появяват през XVII в. на Запад. Първото съчинение, озаглавено “Патрология“, е посмъртно публикуваната през 1653 г. книга на лутеранския богослов Йохан Герхард (*Patrologia, sive de primitivae Ecclesiae Christianae doctorum vita ac lucubrationibus opusculum posthumum*). Понятието „патристика“ се формира през същия времеви период. И до днес двете понятия биват понякога равнополагани. Твърди се, че патристиката стои редом с *theologia biblica, scholastica, symbolica et speculativa* и е следователно дисциплината, която има за предмет теологията, респ. догматиката на църковните отци. Когато обаче патристиката бива различавана от патрологията, тогава чрез второто понятие се има предвид изследването на ученията на църковните отци и учители, а чрез първото историческата епоха на древната църква,

траяла от II в. до началото на средновековната църковна история¹.

В този контекст патристиката се определя в западната култура като един, и то първи главен период от историята на християнското богословско и философско мислене. Той обхваща латинските автори от Тертулиан и останалите апологети до мислителите на VI в., при което като последен в редицата се споменава Григорий Велики, но понякога се добавят още Исидор Севилски, Бонифаций или Беда Достопочтени. След него идват периодите на ранната, високата и късната схоластика, продължени от богословието на Новото време, които от своя страна също биват подразделени на периоди². Тежко се подчертава основоположната роля на патристиката за средновековната теология, при което се отстоява съдържателният и методичен континуитет между латинската патристика и различните форми на схоластиката³. Въпреки едно авторитетно мнение, според което схоластиката, като ново творение, се обявява срещу начина на мислене в отеческото време⁴, усилията са насочени по-скоро към откриване на корените на схоластиката и нейните методи в патристиката и на зависимост на схоластиката от патристиката⁵.

Към патристичните автори биват причислявани и гръкоезичните автори от Юстин мъченик и философ до Йоан Дамаскин. Дори се заявява, че гръцките отци като цяло се вписват в една по-спекулативна тенденция с оглед на метода и начин на изразяване, дължащ се на класическото образование и устояван въпреки натиска на господстващата латинска прагматична тенденция⁶. Твърденията на отците, настоява се, имат за средновековните богослови характера на

1 И. Цоневски, Патрология, София, 1986, 7; K. S. Frank, Patristik, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 6, Stuttgart – Weimar 1999, 1793-1796; H. R. Drobner, Patristik, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg in Br. – Basel – Rom – Wien 1998, 1475-1477; E. Mühlberg, Patristik, in: Theologische Realenzyklopädie, B. 26, Berlin – New York 1996, 97-106.

2 M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie, Freiburg im Br. 21961, passim.

3 Ibid., 15-24.

4 A. Ehrhart, Katholisches Christentum und moderne Kultur, München, 1907, 58.

5 M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode, Bd. 1, Freiburg im Br., 1909, 55.

6 M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie (като бел. 2), 16.

„auctoritates“, на „dicta authentica“⁷, при което се полагат усилия да се внуши един „consensus Patrum“ и да се акцентира особената тежест на авторите, формиращи традицията⁸.

По-късните византийски мислители се оценяват обаче в най-добрия случай като писатели, не отиващи отвъд произведенията на своите предшественици. Обичайно те се таксуват по-скоро като отпаднали от истината на вярата схизматици или еретици, скъсали със собствената си традиция. Не е чудно, че дори при западните теолози от Новото време византийската теология и философия стават предмет на внимание „само в лицето на католическите ѝ представители и на такива, стоящи близо до идеята за унията и за научната връзка между гръцката и латинската теология“⁹.

2. Западното приложение на понятието към ромейската традиция

Знаменателно е как Мартин Грабман акцентира константинополските спорове на Уго Етериано от 60-те и 70-те години на XII в. Според него Уго „се проявява в своите съчинения ... като превъзходен познавач на гръцката патристика и византийската теология (Фотий)“¹⁰. С това ясно е прокарана демаркационната линия, отделяща „гръцката патристика“ от „византийската теология“. Тя преминава през междинното пространство между делото на Йоан Дамаскин и това на Фотий. Както съвременните западни историци на теологията, така и средновековните латински богослови определят Фотий като разрушителя на църковното единство или поне като онзи, който е дал решителния тласък за това рушене. Неговата фигура се гледа като парадигма за поведението на повечето ромейски мислители, осъждани като отстъпници от великата традиция на гръцките отци.

Схемата, разделяща „гръцката патристика“ и „византийските църковни писатели“, спонтанно се пренася и в изследванията върху ромейската мисловна традиция. Още Карл Крумбахер (или по-точно Алберт Ерхард във второто издание на История на византийската ли-

7 Ibid., 19.

8 K. S. Frank, *Patristik* (като бел. 1), 1794.

9 M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie* (като бел. 2), 142.

10 Ibid., 34.

тература) обявява яловостта на „гръцкия интелект“ във времето след Йоан Дамаскин¹¹. Схемата е експлицитно налична при Ханс-Георг Бек в неговото христоматийно съчинение¹². Даже Василий Татакис, който в първопроходния си труд *La philosophie byzantine* от 1949 г. датира началото на византийската философия с IV в., говори в по-късен текст за един предходен „предвизантийски“ период, който бива наричан „патристичен“ и различаван от „византийския“¹³. Същата схема се възпроизвежда при Герхард Подскалски като саморазбираща се. За разлика от Грабман, той диагностицира методичните размишления на гръцките отци като „оскъдни и противоречиви“. Мнението му за „византийците“ е още по-ниско: „Масата от църковните писатели във Византия се движи в една методично неизбистрена ‚опосредваща‘ теология между Писание, отци, събори и рационални доказателства“¹⁴. Схемата е налице и при Линос Бенакис¹⁵. Така очертаната линия намира продължението си чак до XXI в. С нея се въвежда една периодизация, чужда на източно-християнската традиция.

Независимо от това, в повечето православни богословски факултети се преподава дисциплината „Патристика“, включваща горе посочените времеви рамки. Това не бива да изненадва, ако се познава историята на богословското образование в източно-християнските култури. Във Византия не възниква университет и никога не е била преподавана дисциплина „теология“. Богословското образование се разбира като духовна практика. Първата богословска образователна структура в културната сфера на православието се открива през 1576

11 K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527-1453)*, München, 21897, 428.

12 H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur in Byzanz*, München, 1959, 279 sq.

13 V. Tatakis, *La philosophie grecque patristique et byzantine*, in: *Histoire de la philosophie I: Orient, Antiquité, Moyen Age*, Paris, 1969, 936-1005.

14 G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.)*, seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung, München, 1977, 106.

15 Cf. e.g. L. Benakis, *L'heritage patristique et la philosophie byzantine*, in: *Les Philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, V. 1, Ottawa, 1995, 65-73; репринтирана в: L. Benakis, *Texts and Studies on Byzantine Philosophy*, v. 1, Athens, 2002, 87-95.

г. в Острог, в днешна Украйна, и то като алтернатива на основаните в региона протестантски и католически висши училища. Първата университетска катедра по богословие започва работа през 1819 г. в Москва. Основаните след това богословски факултети в така наречената *byzantine commonwealth* следват модела на католическите и протестантските факултети в средна и западна Европа с техните учебни планове и програми, често заемайки съответните – преведени, адаптирани или имитирани – учебници. Въпреки всичко това, така стилизираната „патристика“ няма всъщност нищо общо със собствената традиция на източно-православното християнство.

3. Византийската употреба на понятието

„Патристиката“, ή πατερική θεολογία, никога в тази традиция не е била обозначение за някакъв времеви отрязък. Вярно е, че периодът на седемте вселенски събора винаги е бил схващан като нормативен, а тезите на църковните отци постоянно се гледат като критерий и коректив на богословския дискурс, понеже там се формулира догматичната и канонична база на църковното учение¹⁶. В противоречие със западното схващане обаче, в православие то редът на църковните отци се продължава континуитетно през цялата история на църквата. Съществуването на църковните отци е при това доказателството за жизнеността на Православната църква и нейната традиция¹⁷. Ако някой иска да предвиди край на отеческото време, тогава той трябва да съвпада с края на църквата и света. Във всички епохи следва да се очакват хора, които биха могли да се определят като църковни отци¹⁸. Патристиката и византийското богословстване не следва да се разбират като времево следващи се феномени. Πατερική θεολογία не е обозначение на един исторически период, а понятието, обхващащо опита на християнските отци от всички времена. При „патристика“ и „византийско богомислие“ става дума за съдържания от различен порядък, принадлежащи към различни класификации. Става дума за понятия, изработени въз основа на несъизмерими критерии, които не

16 J. Meyendorff, *L'Écluse orthodoxe*, Paris, 21995, 33.

17 G. Galitis, G. Mantzarides, P. Wiertz, *Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie*, München, 21988, 24.

18 И. Цоневски, *Патрология (като бел. 1)*, 12.

допускат да бъдат включвани в схеми от един и същи клас¹⁹.

3.1. Един казус: канонизирането на св. Григорий Палама

3.1.1. Процедури и критерии за канонизация

Когато в днешния свят тръгне реч за процедурите и критериите по провъзгласяването на светци, под прожектора обикновено попада католическият канонизационен ред. Описват се и се обсъждат неговата юридическа структура, двете степени на провъзгласяване на светостта (беатификация и санктификация) и съответната вгледаност в наличието и количеството извършени чудеса. Обратно на това, когато става дума за канонизацията в православните църкви обикновено се прави сухата заявка, че те нямат единна процедура.

Самото православие е на друго мнение, въпреки поставянето на ударението върху един или друг от критериите и елементите от страна на различните автокефални църкви при утвърждаването на вписване на свети жени и мъже в каталога на светците. Неизменно се изтъква задължително съборният характер на канонизацията, при което инициативата идва от местните християни с обръщение към техния епископ. Към устойчивите критерии се числят установяването на християнски добродетелен живот и наличието на чудеса приживе или посмъртно. Актът на канонизирането завършва чрез определяне на ден за честване, написване на житие, съставянето на съответна църковна „служба“, изписването на икона²⁰.

Съвременните изследвания отбелязват, че в православието дълго време няма „фиксирана схема“ за канонизиране. Общоприето е, че първият потвърден от писмени източници случай на заговаряне за чин и обичай при прогласяването на святост е писмото от 1339 г. на Йоан XIV Калека, патриарх на Константинопол 1334-1347 (впрочем, същият, който отлъчва Григорий Палама през 1344 г.). В него той дава наставления на московския митрополит Теогност как да по-

19 Cf. G. Kapriev, *Philosophie in Byzanz, Würzburg*, 2005, 14-15; G. Kapriev, *Latinische Rivalen in Konstantinopel: Anselm von Havelberg und Hugo Eterianus (= Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales – Bibliotheca 15)*, Leuven, 2018, 242-246.

20 Вж. напр. Провъзгласяването на светците (канонизация), <http://www.pravoslaviето.com/books/agiologia/10.htm> [електронен ресурс към 18 май 2020].

стъпи с мощите при канонизацията на митрополит Петрос, неговия предшественик. Не са установени формализирани предписания за протичане на канонизацията преди това. Тя е ставала чрез включване в литургични текстове, при което синод се е свиквал само в спорни случаи. Настоява се, че това положение запазва принципната си значимост до 1453 г. След тази дата постепенно следва да е започнало установяването на формални правила: в името на единството на християните при новите политически обстоятелства и съответните им властови отношения. През XVI в. вече са фиксирани четири ясни условия: наличие на литургичен текст, житие, добри дела, чудеса (както става ясно например от четвъртата глава на „Стоглав“: руския каноничен текст от 1551 г.). Там впрочем се вижда, че чудесата остават на четвърто място и са с факултативен характер: проявява се въздържаност относно този критерий²¹.

Налице са обаче основания да се твърди, че полагането на установяване на формалната процедура за канонизация, валидна в православните църкви, в периода от втората половина на XV в. докъм средата на XVI в. има анахронистичен характер. С достатъчна сигурност може да се твърди, че носещата рамка, основните елементи и критерии за провъзгласяването на светци в православието са изработени и установени в събитийния ред, започнал с писмото на патриарх Йоан Калека, преминал през канонизационните практики при патриарх Калист и завършил с тези при патриарх Филотей Кокин. Изпълването на процедурната форма и нейното артикулиране кулминират в неговия томос, осъждащ Прохор Кидон и канонизиращ Григорий Палама. Става следователно дума за времето между 1339 и 1368 г.

3.1.2. Томосът на Филотей Кокин по канонизирането на Григорий Палама

Томосът от 1368 г. е важен тук с две от своите измерения: със задаването на самата канонизационна процедура и определянето на св. Григорий, дадено в нея. Става дума за патриаршеска канонизация чрез синодален том²², писан и прогласен от Филотей Кокин (ок.

21 Cf. C. Schmidt, Gemalt für die Ewigkeit. Geschichte der Ikonen in Russland. Köln, 2009, 69-70.

22 Синодалният Томос от 1368 г. е публикуван в Migne Patrologia Graeca, t.

1300-1379). Той съставя и богослужбното последование в чест на Палама, поместено в Постния триод за празнуване през втората неделя на Великия пост, похвалното слово и житието на светеца. Това не е прецедент. Близък по време пример са действията на патриарх Калист I (1350-1354) по канонизирането на неговия учител Григорий Синаит и на близкия му съратник Теодосий Гърновски.

Лъвският дял от този пространен текст се заема от аргументирането на еретични позиции в писанията на монаха от Великата лавра Прохор Кидон и формулирането на неговото отлъчване. От самото начало патриархът отъждествява ученията на Варлаам и Акиндин (осъдени през 1351 г. чрез томос, създаден с негово активно участие) от една страна, а от друга страна приравнява към тях позициите на Прохор Кидон, който бил надминал по неблагочестие своите учители. Философски ерудираният Филотей очевидно си затваря очите за несравнимостта на всички тези доктрини. Ученията на Варлаам и Акиндин не са взаимно съвместими. Прохор пък е най-профилираният византийски томист, плътно стоящ зад учението на Тома от Аквино.

Патриархът и с дума не споменава латинските доктрини, внушавайки по този начин мислене за Запада като за просто несъществуващ. С това той прави крачка към провинциализирането на Православната църква, прокарано чрез претенциите ѝ за безостатъчна универсалност. Заедно с това той е първият, пряко конфронтиращ учението на Григорий Палама с томизма, за който впрочем Солунският митрополит няма информация²³.

Точно в този контекст томосът въвежда неговото име. Това става далеч след средата на текста. Филотей първом посочва, че Палама е заслужил най-висша почит и любов, че удивлява с мъдростта си и

151, Paris, 1865, 693A-716C. Негово критично издание, изготвено от Антонио Риго, е отпечатано в сборника A. Rigo (ed.), *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controverse teologiche del XIV secolo bizantino*. Firenze, 2004, 99,1-134,968. Текстът ще се цитира по това издание като в скоби ще се посочва съответното място в MPG.

23 Cf. G. Kapriev, Die Verurteilung von Konstantinopel 1368 – Universalansprüche und Provinzialisierung, in: *Universalità della ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo*, eds. A. Musco, R. Gambino, L. Pepi, P. Spallino, M. Vasallo, Palermo, 2012, t. 1, 179-194.

е показал чрез писанията си, че се числи към мъдреците на Църквата, а твърденията му (δόγματα) намират всеобщо признание. На това място Григорий Палама е въведен като авторитет, на който авторът на томоса се опира, за да разобличи отделните еретически положения, открити от него в писанията на Прохор²⁴.

3.1.3. Св. Григорий Палама – учител и отец на Църквата

По-нататък Палама отново е призван за авторитетен обвинител, този път като автор на Атонското определение от 1341 г. Тук обаче е наречен ὀσιώτατος (достоеен за почитание поради изпълненост със светата истина) и ἱερός (осветен от Духа чрез ръкополагането за висш богослужител)²⁵. В следващото изречение е именуван във вече собствения и висш смисъл на думата „свят“ (ἅγιος), тоест придобил богоподобие, и „богоносен мъж“²⁶. На същото място Филотей споменава онази πολιτεία τῆς θαυμαστῆς (държава на достойните за удивление)²⁷ и равноангелните, в която пребивава Палама: на великите борци срещу страстите и демоните²⁸. Веднага след това се възхваляват неговите писания, слова и дискусии за укрепване на светата Христова Църква, подкрепящи я с всички сили²⁹. Това именно е основанието му да го обяви за светец и да го включи към великите богоносни учители на Църквата³⁰. Няколко реда по-късно го определя като Ἐκκλησίας διδάσκαλος, един от „богоносните отци и учители“³¹.

3.1.4. Структура на канонизационната процедура

Тези думи, уверява патриарх Филотей, ще намерят потвърждение чрез похвални слова, чрез канони и химни, съставени от него, и написано от него житие³². В следващата фраза той много деликатно

24 Rigo, 121, 609-613 (PG 150, 708AB).

25 Rigo, 125,715-719 (PG 150, 708D).

26 Rigo, 125,724 (PG 150, 708D-711A).

27 Rigo, 125,725 (PG 151, 711A).

28 Rigo, 126,726-727 (PG 151, 711A).

29 Rigo, 126,728-730 (PG 151, 711A).

30 Rigo, 126,730-731 (PG 151, 711A).

31 Rigo, 127,782-785 (PG 151, 712B).

32 Rigo, 126,732-734 (PG 151, 711A).

и най-общо заявява, че обича и цени Григорий Палама като светец и заради неговите чудодейния (θαύματα) или – уточнява – заради лечебния източник, какъвто е станал гробът му³³. За чудеса в най-общ смисъл, общопризнавани и видими, той говори и по-надолу, обещавайки да свидетелства за тях писмено. В томоса обаче не описва нито едно конкретно.

В този именно контекст той споменава, че е бил в кореспонденция с епископите и църковниците на Солунската църква³⁴. Отбелязва също, че е съгласувал схващането и определението си със „светата императрица“ и „моя свят самодържец“³⁵. Казва още, че като патриарх е получил много писма, свидетелстващи за светостта на Палама³⁶. Специално посочва потвържденията, които има от Студийския манастир и от клира на Голямата църква³⁷. Като финал на това обосноваване посочва също общата воля на Църквата и на Светия синод³⁸. След това вметва, че всичко такова е било сторено и оповестено и по повод канонизирането на патриарх Атанасий.³⁹

Той е бил препоръчан за канонизиране от монасите на Студийския манастир, поставена е негова икона в Голямата църква, бил е честван в Неделята на православие, а после канонизацията е санкционирана от Светия синод и обявена в Голямата църква, с което е причислен към лика на светите мъже и жени. Филотей декларира, че същото е било и ще бъде направено за йерея Григорий. Механизмът и валидността на процедурата се обосновават чрез модела на тази канонизация. Може да се допусне, че с начина на канонизиране на патриарх Атанасий, с което привлича на своя страна монасите от Студит, патриарх Филотей е апробирал канонизацията на Григорий Палама. През 60-те години доста от противниците на Палама продължават да са активни и влиятелни. Патриархът внимателно си осигурява подкрепата за канонизацията му.

33 Rigo, 126,735-737 (PG 151, 711AB).

34 Rigo, 126,745-749 (PG 151, 711C).

35 Rigo, 126,750-751 (PG 151, 711C).

36 Rigo, 126, 753-755 (PG 151, 711C).

37 Rigo, 126,755-127,758 (PG 151, 711D).

38 Rigo, 127,764-766 (PG 151, 712A).

39 Rigo, 127,766-777 (PG 151, 712AB).

Филотей не оставя никакво съмнение относно същинското основание за канонизирането на Григорий Палама: неговото учение и действията по устояването му. Успоредно с това, макар и съвсем абстрактно, се споменава благочестивият му живот, както и наличието на чудеса. От текста може да се види, че чудесата не се мислят като „факултативни“, но не са и в центъра на аргументацията, а имат характера на не несъществени, но съпровождащи основания.

Патриархът назовава ясно и всички останали елементи от процедурата по канонизацията: похвално слово, житие, канонични химни, иконично изобразяване. Светостта на Палама е потвърдена от разширен състав на Синода, подписал томоса за канонизирането му, иначе занимаващ се най-вече с осъждането на Прохор Кидон. Подписите си, освен митрополити на Константинополската църква (забелязва се липсата на Солунския, но не само неговата), представители на клира в „Св. София“, нотари на патриаршията и т.н., слагат още Александрийският и Йерусалимският патриарси.⁴⁰

4. Заключение

Томосът от 1368 г., съставен от патриарх Филотей Кокин, свидетелства за завършено формулиране на канонизационната процедура в Православната църква. Не по-малко важно е обаче определянето на Григорий Палама като учител на Църквата и причисляването му към църковните отци. Това е неоспоримо свидетелство за смисъла на понятието „патристика“, респ. „патристична теология“, в системата на православната култура. То очевидно се разминава със западната му употреба, залегнала и в православното академично богословие.

Библиография

Beck, Hans-Georg. Kirche und theologische Literatur in Byzanz, München, 1959

Benakis, Linos. L' heritage patristique et la philosophie byzantine, in: Les

⁴⁰ Rigo, 132,908-134,968 (PG 151, 715B-716C). Cf. Г. Каприев, Канонизацията на св. Григорий Палама (1368 г.) и нейното аргументиране, в: Съвременната святост: история, образи, символи, практики, съст. М. Шнитер, Е. Ковачева, Пловдив, 2018, 66-71.

- Philosophies morales et politiques au Moyen Âge, V. 1, Ottawa, 1995, 65-73
- Benakis, Linos. Texts and Studies on Byzantine Philosophy, v. 1, Athens, 2002
- Drobnen, H. R. Patristik, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg in Br. – Basel – Rom – Wien, 1998, 1475-1477
- Ehrhart, Albert. Katholisches Christentum und moderne Kultur, München, 1907
- Frank, Karl Suso. Patristik, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 6, Stuttgart – Weimar, 1999, 1793-1796
- Galitis, Georg. Mantzarides, Georg. Wiertz, Paul. Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie, München, 21988
- Gerhard, Johann. Patrologia, sive de primitivae Ecclesiae Christianae doctorum vita ac lucubrationibus opusculum posthumum, Sengenwaldus, 1653
- Grabmann, Martin. Geschichte der scholastischen Methode, Bd. 1, Freiburg im Br., 1909
- Grabmann, Martin. Die Geschichte der katholischen Theologie, Freiburg im Br., 21961
- Kapriev, Georgi. Philosophie in Byzanz, Würzburg, 2005
- Kapriev, Georgi. Die Verurteilung von Konstantinopel 1368 – Universalansprüche und Provinzialisierung, in: *Universalità della ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo*, eds. A. Musco, R. Gambino, L. Pepi, P. Spallino, M. Vasallo, Palermo, 2012, t. 1, 179-194
- Kapriev, Georgi. Lateinische Rivalen in Konstantinopel: Anselm von Havelberg und Hugo Eterianus, Leuven, 2018
- Каприев, Георги. Канонизацията на св. Григорий Палама (1368 г.) и нейното аргументиране, в: Съвременната святост: история, образи, символи, практики, съст. М. Шнитер, Е. Ковачева, Пловдив, 2018, 66-71
- Krumbacher, Karl. Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527-1453), München, 21897
- Meyendorff, Jean. L'Église orthodoxe, Paris, 21995
- Mühlhberg, Ekkehard. Patristik, in: Theologische Realenzyklopädie, B.

- 26, Berlin – New York, 1996, 97-106
- Podskalsky, Gerhard. *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*, München, 1977
 - Rigo, Antonio (ed.). *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo byzantino*. Firenze, 2004
 - Schmidt, Christoph. *Gemalt für die Ewigkeit. Geschichte der Ikonen in Russland*. Köln, 2009
 - Tatakis, Basile. *La philosophie byzantine*, Paris, 1949
 - Tatakis, Basile. *La philosophie grecque patristique et byzantine*, in: *Histoire de la philosophie I: Orient, Antiquité, Moyen Age*, Paris, 1969, 936-1005
 - Цоневски, Илия. *Патрология*, София, 1986