

ІСТОРІЯ РЕКОНСТРУКЦІЇ БОГОСЛОВСЬКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ СИСТЕМИ МАКСИМА СПОВІДНИКА В ЗАРУБІЖНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

Максим Сповідник (580–662) – видатний мислитель, продовжувач традиції останніх античних неоплатоників, автор візантійського філософсько-богословського синтезу, що став предметом спеціальних досліджень видатних вітчизняних та зарубіжних дослідників. Вивчення творчої спадщини Максима пережило певну еволюцію в науці. Від початку (в 50-ті роки XIX ст.) наукового вивчення спадщини цього видатного мислителя і до середини 60-х років XX ст. зусилля вчених були спрямовані на реконструкцію теологічної системи Максима. З 1965 року до початку 80-х років XX ст. тривав етап зацікавленості антропологією Максима. Одночасно був підготовлений ґрунт для вивчення його творів як пам'яток останнього етапу розвитку філософії античних неоплатоників. Більшість досліджень творчості Максима здійснено з позицій історії теології, а історико-філософських праць майже немає. Але і в межах історико-теологічного дискурсу здійснено велику роботу, і здобуті результати часто мають принципове значення для історико-філософського аналізу спадщини видатного візантійського мислителя.

Історія вивчення життя і творчості Максима Сповідника стала об'єктом спеціального дослідження А.Ніла “Візантійське благовістя. Максим Сповідник в сучасних дослідженнях” [1]. В цій праці здійснено критичний аналіз різних аспектів теологічно-філософського синтезу Максима. Проаналізовані сучасні дослідження В. Кроче про метод теології, П.Піре – про триадологію і христологію, М.Есбрука – про маріологію, Л.Тунберга і А.Ріу – про космологію і еклезіологію, Л.Тунберга – про антропологію, Ж.-М. Гарігеса – про сотеріологію Максима Сповідника. В якості додатку до цієї книги подано виклад загальної історії рецепції творів Максима в західній і східній традиції, наукових досліджень спадщини Максима від самого їх початку – в XVIII ст. столітті. Але такий огляд літератури здійснений А.Нілом з історико-теологічної точки зору. Історико-філософська ж оцінка досліджень творчості Максима Сповідника все ще не здійснена жодним з авторів.

Вперше науковий аналіз творчості Максима був здійснений визначним істориком вселенських соборів К.Гефеле в статті “Софроній і Максим про дві волі во Христі” [2], що була видана у 1857 р. К.Гефеле звертає увагу на принципову важливість для історії патристики Максимового “Диспуту з Пірром”, який містить, за Гефеле, найкращий захист діофілетизму. У 1859 р. Дж. Хубером в праці “Філософія отців Церкви” була здійснена перша спроба реконструкції системи цього мислителя. На 17 сторінках [3, 341–358], присвячених теології Максима, Дж. Хубер описує характер мислення Максима, що знайшло своє підтвердження під час подальших досліджень у XIX і особливо у XX ст. Дж. Хубер вважає Максима найбільш зрілим теологом грецької церкви, який зробив значний внесок в патристику у вигляді догматичної доктрини, містичного споглядання, алегоричного тлумачення Біблії. Дж. Хубер першим усвідомив, що вираз християнського світогляду в творах Максима увібрав найкращі досягнення своїх попередників. Х.Везер в дисертації 1869 р. [4] вперше зрозумів оригінальність Максимових христології та сотеріології, а також їх взаємозв'язок через теорію обоження. Ф.А. Преус в 1894 р. видав дисертацію [5], що містила ескіз системи Максима за темами: апофатична і катафатична теологія, одкровення, творення світу, Трійця, втілення, спокутування, любов, обоження і спасіння. Така цілісна реконструкція системи Максима стала найвищим досягненням дослідників XIX ст.

У 1902 р. М. Мішо [6] звертає увагу на важливу тему – теорію апокатастасису, тобто кінцевого відновлення. Максимова інтерпретація апокатастасису як відновлення природних сил при воскресінні відрізняється від аналогічної теорії Орігена, який обстоював повне спасіння всіх створених істот, навіть диявола. М. Мішо вперше поставив проблему співвідношення теорій апокатастасису в творах Орігена і Максима, а також спробував показати відмінність ортодоксальної інтерпретації Сповідника від Орігена. В 1906 р. Х. Штраубінгер видав фундаментальну монографію про христологію Максима [7], систематично розглянувши роль енергії, волі та страждання людської природи Христа у спокутуванні. В 1907 р. він доповнив монографію статтею [8, 81–109, 175–198, 251–265], в якій доводить вплив на христологію Максима його вчителя Софронія Єрусалимського, а також висуває припущення про аналогічність вчень про людство Христа, згідно з Максимом та Фомаю Аквінатором. У 1926 р. В. Грумель видав статтю про теорію іпостасного союзу в христології як аналогії до поєднання в особистості душі та тіла [9], що підтвердило вплив неохалкідонізму Леонтія Візантійського на Максима. Ця стаття сприяла усвідомленню того факту, що категорії сутності, іпостасі, іпостасного союзу, “воіпостазування”, “синтезу без злиття, по суті” є основою не лише для христології, а й для всієї системи Максима. В. Грумель показав, що різниця між Леонтием та Максимом в інтерпретаціях термінів, у використанні їх в христології та антропології має принциповий характер і відрізняється як неоорігенізм та ортодоксія.

В 1930 р. М. Т. Діздієр видав статтю “Догматичні основи духовності Максима Сповідника” [10]. Вона була дуже претензійною і ґрунтувалась на цілому ряді грубих помилок, оскільки автор висував твердження, не підкріплені текстами Максима. Найголовнішою з таких помилок була теза, що, згідно з Максимом, образом Божим в людині є розум, що є надприродним та благодатним центром особистості. Максим багато говорить про те, що розум є найголовнішою природною здібністю душі, що саме душа є образом Божим. М. Т. Діздієр, таким чином, став автором помилкового твердження, згідно з яким в грецькій патристиці особистість мислиться як щось надприродне, а також як тотожне з “нусом”. В тому ж таки 1930 р. М. Вілль видав дослідження джерел Максимового вчення про духовний розвиток у творах орігеніста Єваґрія [11, 156–184, 239–268, 331–336]. М. Вілль показав, як саме Максим переінтерпретовував орігеністський аскетизм Єваґрія для потреб теоретичного виразу положень ортодоксального християнського світогляду щодо духовного життя. І. Хаусхерр в 1936 р. [12] дослідив джерела вчення Максима про пізнання Бога через безкінечне незнання (мовчання) і довів, що на Максима певною мірою вплинуло вчення Єваґрія про вище (“суттєве”) знання, але найглибшим був вплив творів Псевдо-Діонісія.

Великим науковим досягненням стала видана в 1941 р. праця католицького теолога ХХ ст. Г. У. фон Бальтазара “Космічна літургія” [13]. Оскільки увага Максима спрямована на три реальності – Бога, світ та людину, то і система Максима складається з теології, космології та антропології. Г. У. фон Бальтазар доводить, що структура онтології Максима ґрунтується на метафізичних категоріях, на системі формальних понять. Важливим досягненням Г. У. фон Бальтазара була перша цілісна гіпотеза щодо генезису системи Максима. Бальтазар висунув гіпотезу про те, що Максим спочатку був орігеністом, але потім став ортодоксальним мислителем. При другому виданні “Космічної літургії” в 1961 р. [14] Г. У. фон Бальтазар відмовився від гіпотези про першопочатковий орігенізм Максима. Адже для того, щоб вивчати Орігена, в VII ст. зовсім не треба було бути орігеністом. Г. У. фон Бальтазар аналізує “орігеністський” та “еваґріанський” мотиви, досліджує визначальний вплив Псевдо-Діонісія. Вивчивши всі впливи, Г. У. фон Бальтазар утвердився в думці про творчу оригінальність мислення Максима, якого він порівнює як мислителя-систематика з Гегелем. Висока оцінка Максима Г. У. фон Бальтазаром, що сам був одним з найбільших авторитетів серед теологів, сприяла підвищенню інтересу до творів Сповідника. Дивно, але видатний теолог Г. У. фон Бальтазар, який до того ж був прекрасним знавцем філософії, не помітив неоплатонічного характеру мислення Максима

та безпосереднього впливу на нього пізніх античних неоплатоніків, відносячи всі такі впливи на користь Псевдо-Діонісія. Навпаки, Максим видався Г.У. фон Бальтазару і всім пізнішим дослідникам меншим неоплатоніком, ніж Псевдо-Діонісій. До такого висновку їх спонукало, зокрема, те, що стиль філософського і богословського мовлення Максима їм здавався менш неоплатонічним, ніж діонісієвий. Тобто враження від стилю Діонісія та Максима було настільки сильним у Г.У. фон Бальтазара та пізніших дослідників, що вони не побачили найважливішого: за змістом, по суті, Максим був не меншим неоплатоніком, ніж Діонісій. Г.У. фон Бальтазар розпочинає і змістовне порівняння Максима та Діонісія, і підкреслює, що деякі теорії Діонісія були перетлумачені Максимом більш ортодоксально. При цьому Г.У. фон Бальтазар, як і його наступники, не побачили у Максима цілий ряд неоплатонічних ідей, нових порівняно з Діонісієм. Причиною цього, на нашу думку, може бути лише недостатнє знання пізнього античного неоплатонізму та наявність у тодішніх дослідників багатьох упереджених суджень про характерні риси неоплатонізму взагалі.

В 1948 р. І.-Х. Дальме ґрунтовно дослідив центральну для Максима тему божественної любові [15], виявивши в творах Сповідника, зокрема в Другому листі (“До Іоанна Кубікулярія, про любов”), вплив платонізму і стоїцизму. Але навіть І.-Х. Дальме, на жаль, не виявив очевидної безпосередньої залежності Максимової теорії любові від першої книги “Платонівської теології” Прокла. В деяких статтях 1952–1953 років І.-Х. Дальме розглядає “Коментар на молитву Господню” Максима в якості теологічного компендіуму і вершини його аскетичних творів, що стосується вчення про духовний розвиток особистості, тоді як “Аскетичне слово” було духовним заповітом Максима як монаха [16, 17, 18, 19].

В 1955 р. П.Шервуд видає монографію “Рання Амбіґва Максима Сповідника і його заперечення оріґенізму” [20]. Побудована в стилі досліджень класичних філологів та істориків філософії античних творів, ця праця є неперевершеною до сьогодні. П.Шервуд аналізує ранній філософсько-богословський твір Максима “Амбіґва”, особливо спиняючись на так званій Сьомій Амбіґві, в якій Максим здійснює теологічне і філософське заперечення оріґенізму та обґрунтування кападокійсько-Діонісієвої ортодоксії. Результати своєї книги П.Шервуд розвинув в статті 1958 р. [21]. В результаті аналізу П.Шервуда виявляється, що Максим є не лише знавцем всіх попередніх теологів та філософів, а й самостійним мислителем, що прекрасно справився зі складним завданням критики оріґенізму. П.Шервуд показує, що Максим Сповідник розвиває динамічне розуміння створеного суцього, в якому рух і розвиток мають позитивне значення. Бог створив світ дією своєї волі, і це було “генезисом” (“народженням”, “становленням”) світу. Божественна дія створення задає певний імпульс мінливому за своєю природою суцьому. Цей імпульс робить із мінливості створеного суцього осмислений рух (kinesis) самореалізації природи у згоді з її логосом. За Максимом, рух є результатом створення Богом світу, тому він природний, а отже, – благий. Рух світу спрямований до мети всіх сутностей, до стану досконалості в єдності з Началом та Метою творення – Богом, до стану довершеності в спокої. Причому, це такий спокій вічної єдності з Богом, всередині якого є своя динаміка зростання і заглиблення у божественні енергії. Це означає, що навіть конечний спокій є вічним рухом. Тріада “походження, рух, спокій” (genesis, kinesis, stasis) була сформульована Максимом Сповідником як протилежність оріґеністської протилежної тріади “спокій, рух, походження”. За Оріґеном, початковим станом був спокій. При чому створений він був, за Оріґеном, спільнотою духовних істот – “розумів”, які перебували в єдності з Богом, а отже, в спокої споглядання і блаженства. Ці “розуми” нібито “переситилися” спогляданням Бога і здійснили рух від Бога, відвернувшись від Нього. Цей рух призводить до “виникнення” світу шляхом поступової матеріалізації спільноти “розумів”, рух від Нематеріального Бога був рухом “розумів” до протилежного – матеріального. “Розуми” стають “душами”, що мають і “тіла”. Заперечуючи онтологію Оріґена, Максим бере за основу очевидність, що речі не є вічними, але приходять в буття або шляхом народження (живі організми), або шляхом

створення (об'єкти мистецтва та ін.). Світ в цілому є не вічним, а створеним Богом, який відповідно і є причиною (aitia) походження (genesis) світу. Як такий, що походить з небуття в акті творення, світ не може не змінюватись. Світ весь перебуває у розвитку, який є здійсненням сутнісних потенцій кожної реальності. Такий розвиток і виражається терміном kinesis, “рух”. Керує цим рухом знову-таки Бог як Промислитель, “принцип середини” (mesos). Цілковите здійснення потенцій завершується в спокої (stasis) як досягненні мети (telos). Загальною метою всього розвитку світу є Бог. Отже, є дві паралельні тріади категорій, що описують один і той самий процес, але перша з акцентом на саму динаміку створеного суцього (“походження, рух, спокій”), а друга – з акцентом на творчу, регулятивну, освячувальну функцію Абсолюту щодо динаміки створеного (“початок, середина, кінець”). Думка Максима Сповідника дуже проста: скрізь у світі ми знаходимо рух, але не знаходимо суцього, яке рухає саме себе, причину самої себе, яка була б початком всієї ланки рухів, першорухом. Отже, така причина – позасвітowa і тотожна Причині існування світу. І достатньо знати Арістотеля, щоб ототожнити цю причину з кінцем, цілком всього суцього. Виникнення цього динамізму подвійне: і самій сутності властиве бути початком буття, але першопочатком цього динамізму все ж таки є Бог, як Творець та Промислитель. І обидва ці начала динамізму абсолютно нетотожні, адже Бог і створене суще різняться саме за сутністю. Кінцевий стан спокою характеризується Максимом Сповідником як пасивне сприйняття Божественних енергій, обоження суцього, де природні енергії створеного суцього припиняються як цілком реалізовані. Але це не смерть, а життя в Богові життям самого Бога. Тому це постійно рухомий спокій чи постійно спокійний рух. Прояснення П.Шервудом онтології Максима мало принципове значення в історії досліджень системи Максима, оскільки виявила її найважливіші фундаментальні принципи.

Ця монографія П.Шервуда з очевидністю показала оригінальність системи Максима як виправдання космічного розвитку, на протилежність орігенізму, що негативно оцінював еволюцію світу. Всі подальші дослідники, насамперед, були натхненні ентузіазмом Г.У. фон Бальтазара, але обов'язково спиралися на конкретні результати головної монографії П.Шервуда “Рання Амбігва”.

І.Хаусхерр в 1952 р. видав монографію про теорію самолюбства в творах Максима [22]. І.Хаусхерр показує протилежність між самолюбством як джерелом пристрастей та любов'ю як джерелом чеснот. Любов як протилежність самолюбства своєю вершиною має “любов до Бога”, а основою – любов Бога до людей. В 1954 р. Р.А. Готьє опублікував статтю [23], в якій дослідив вчення Максима про психологію людського акту. Це вчення про психологію волі, мислення, чуттєвості, що спиралось на Арістотеля, було повторено в “Точному викладі православної віри” Іоанна Дамаскіна і мало вплив на Фому Аквіната. Це дослідження було доповнене статтею І.-Х. Дальме, виданою в 1967 р. [24]. В 1961 р. І.-Х. Дальме публікує статтю [25], в якій досліджує духовну антропологію як концепцію, визначену покликанням людини до обоження, до життя божественним життям. В цьому ж році виходить стаття, в якій І.-Х. Дальме представляє аскетичне вчення Максима ортодоксальною теорією духовного життя для монахів, що була створена як альтернатива до орігенізму [26].

У 1965 р. В.Фолькер видає монографію “Максим Сповідник, майстер духовного життя” [27]. Праця В.Фолькера доводить, що Максим в своїй онтології повністю наслідує християнський неоплатонізм Псевдо-Діонісія. В межах картини світу античного та християнського неоплатонізму Максим робить кілька кроків, що розвивають онтологію Псевдо-Діонісія у напрямку її арістотелізації. Елементами, запозиченими з арістотелізму, В.Фолькер вважав: позитивну оцінку чуттєвого світу, онтологію душі Максима, ідею руху (становлення, розвитку) як позитивного явища в чуттєвому космосі. Але ці елементи арістотелізму знову-таки входять в синтез Максима лише в їх неоплатонічній переінтерпретації. В цілому можна вважати ці тези В.Фолькера цілком правильними, з історико-філософської точки зору. В.Фолькеру можна закинути лише відсутність

дослідження безпосереднього впливу пізніх неоплатоників на Максима, віднесення всіх неоплатонічних елементів на рахунок Псевдо-Діонісія. Дивно, але В.Фолькер не звернув увагу навіть на те, що “аристотелізація” неоплатонізму є загальною тенденцією для пізніх неоплатоників, особливо александрійської школи, і Максим дотримується загальної філософської тенденції постпрокліанського неоплатонізму. В інших недоліках аналізу онтології Максима В.Фолькер не винен, оскільки спирався на сучасне йому розуміння античного неоплатонізму, яке вже в 70-ті роки ХХ ст. зазнало кардинальних змін завдяки працям В.Баєрвальтеса, Дж.Ріста та інших. В.Фолькер доводить, що специфіка містичної філософії та теології Максима визначається онтологією Бога. Оскільки Бог Максима, як і Діонісія, є одночасно і присутнім в світі, і трансцендентним йому, то Бог безпосередньо впливає на створене, і “зв’язок зверху” від Бога до світу наявний, але створене не може мати “зв’язку знизу” з Богом і не може його пізнавати. Пізнання Бога для створеного можливе лише в надприродному екстазі, коли створене “стає над собою” і набуває єдність з Трансцендентним. Недоліком В.Фолькера є лише неправильне тлумачення трансценденції Бога у Діонісія і Максима. Взагалі, аж до 90-х років ХХ ст. панувало неправильне ототожнення вчення християнських неоплатоників про трансценденцію Бога з аналогічним вченням Плотіна та інших античних неоплатоників. Лише поступово стала очевидною відсутність у Діонісія та Максима вчення про Бога як чистої трансценденції, чистого надбуття. А в 90-ті роки ХХ ст. – на початку ХХІ ст., завдяки працям Б.Мак-Гінна [29], Р.Светлова [30], Дж.Джонеса [31] та інших [32–35] вдалося довести, що в патристиці взагалі, і у Діонісія, зокрема, Бог є буттям, що є трансцендентним лише щодо створеного буття, але не є Надбуттям самим по собі, яким було неоплатонічне Єдине. Оскільки такий Бог є не лише Буттям, а й Розумом, така доктрина набула назви “інтелектуалізм” для чіткого вирізнення від античного неоплатонізму, в якому Єдине — не лише Надбуття, а й Надрозум. В працях дослідників сьогодення доведено, що всі твердження про Бога як “над” у Діонісія мають гносеологічний характер, а не вказують на надбуття Бога. Схожість мов християнського та античного неоплатонізму, яка не вводила в оману Діонісія і Максима щодо їх відмінності від античного неоплатонізму, на жаль, тривалий час збивала на манівці навіть таких класиків історико-філософських та історико-теологічних досліджень, як В.Фолькер. Дивно, але В.Фолькер та інші досьгоднішні дослідники Максима проходили повз пряму критику в творах Сповідника плотинівського вчення про надбуттєве Єдине лише через те, що відповідну теорію Максим критикував під назвою теоретичного “їудаїзму” [36]. Сповідник стверджує, що таке Єдине, яке лише єдине — не є християнським Богом, оскільки не існує, а християнський Бог — Суцний, хоч і трансцендентний щодо створеного.

Отже, зусиллями багатьох видатних дослідників вдалося реконструювати всі ті елементи системи Максима Сповідника, цього видатного мислителя, які мали теологічне значення. Система Максима описувалась як взірць ортодоксії, вершинний синтез александрійської, кападокійської, неохалкідонської та ареопагітської теологій. Саме спадщина Максима стала основою для візантійської теології з VIII по XV ст. Після праці В.Фолькера потенціал дослідження спадщини Максима як теологічної системи було вичерпано. Повинен був початися новий етап вивчення його творів. Поза увагою дослідників парадоксальним чином залишався філософський характер мислення Максима, філософські основи його теології. Але в працях 50–60-х років ХХ ст. намічався перехід до фундаментальних досліджень антропології Максима, які і стали панівними з 1965 по 2000 роки.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Nichols A. Byzantine Gospel: Maximus the Confessor in Modern Scholarship.* – Edinburgh, 1993.

2. *Hefele K.J.* Sophronius und Maximus über die zwei Willen in Christus // Theologische Quartalschrift, 1857.
3. *Huber J.* Die Philosophie der Kirchenväter. – München, 1859.
4. *Weser H.S.* Maximi Confessoris praecepta de incarnatione Dei et deificatione hominis exponuntur et examinantur. – Halle-Berlin, 1869.
5. *Preuss F.A.* Ad Maximi Confessoris de Deo doctrinam adnotationes. – Schneeberg, 1894.
6. *Michaud M.S.* Maxime le Confesseur et l'apocatastase // Revue internationale de theologie. – 1902. – № 10.
7. *Straubinger H.* Die Christologie des heiligen Maximus Confessor. – Bonn, 1906.
8. *Straubinger H.* Die Lehre des Patriarchen Sophronius von Jerusalem über die Trinität, die Inkarnation und die Person Christi // Der Katholik, 3rd series. – 1907. XXXV.
9. *Grumel V.* L'union hypostatique et la comparaison de l'ême et du corps chez Léonce de Byzance et saint Maxime le Confesseur // Œchos d'Orient. – 1926. – № 25.
10. *Disdier M.T.* Le fondements dogmatiques de la spiritualite de saint Maxime le Confesseur // Echos d'Orient. – 1930. – № 29.
11. *Viller M.* Aux sources de la spiritualité de S. Maxime. Les oeuvres d'Évagre le Pontique // Revue d'Ascétique et de Mystique. – 1930. – № 11.
12. *Hausherr I.* Ignorance infinite // Orientalia Christiana Periodica. – 1936. – 2.
13. *Balthasar H.U. von.* Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner. Höhe und Krise des griechischen Weltbilds. – Freiburg, 1941.
14. *Balthasar H.U. von.* Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' Des Bekenners, 2nd edn. – Einsiedeln, 1961.
15. *Dalmais I.-H.* Saint Maxime le Confesseur, Docteur de la Charite // La Vie spirituelle. – 1948. – № 79.
16. *Dalmais I.-H.* L'oeuvre spirituelle de saint Maxime le Confesseur. Notes sur son developpement et sa signification // Supplement a la Vie spirituelle. – 1952. – № 6.
17. *Dalmais I.-H.* La doctrine ascetique de S. Maxime le Confesseur d'après le Liber asceticus // Iretikon. – 1953. – № 26.
18. *Dalmais I.-H.* Un traite de theologie contemplative. Le Commentaire de Pater de S. Maxime le Confesseur // Revue d'Ascetique et de Mystique. – 1953. – № 29.
19. *Dalmais I.-H.* La theorie des logoi des creatures chez S. Maxime le Confesseur // Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques. – 1952. – № 36.
20. *Sherwood P.* The Earlier Ambigua of Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism. – Roma, 1955.

21. *Sherwood P.* Maximus and Origenism. Arche kai telos // Berichte zum XI Internationalen Byzantisten-Kongress. – München, 1958.
22. *Hausherr I.* Philautie. De la tendresse pour soi a la charité selon saint Maxime le Confesseur. – Rome, 1952.
23. *Gauthier R.A.S.* Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humaine // Recherches de theologie ancienne et medievale. – 1954. – № 21.
24. *Dalmais I.-H.* Le vocabulaire des activites intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l'antropologie de S. Maxime le Confesseur // Melanges offert a M.-D. Chenu. – Paris, 1967.
25. *Dalmais I.-H.* L'antropologie spirituelles de S. Maxime le Confesseur // Recherches et Debats du Centre Catholique des Intellectuels Francais. – 1961. – № 36.
26. *Dalmais I.-H.S.* Maxime le Confesseur et la crise de l'Origenisme monastique // Theologie de la Vie monastique. Etudes sur la Tradition patristique. – Paris, 1967.
27. *Vülker W.* Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens. – Wiesbaden, 1965.
28. *McGinn B.* The presence of God: A history of Western Christian Mysticism. Vol. I: The foundations of mysticism. – New York, 1995.
29. *Светлов P.B.* Платонизм и происхождение “интеллектуализма” в понимании первоначала // АКАДЕМЕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 1. – СПб., 1997.
30. *Jones J.D.* An Absolutely Simple God? Frameworks for Reading Pseudo-Dionisius Areopagite // Thomist. – 2005. – № 3(69).
31. *Сидаш Т.Г.* Неоплатонизм и христианство // *Плотин*. Шестая эннеада. Трактаты I–V. – СПб, 2005.
32. *Сидаш Т.Г.* Неоплатонизм и христианство // *Плотин*. Шестая эннеада. Трактаты VI–IX. – СПб, 2005.
33. *Месяц С.В.* Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV века // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века. – М., 2005.
34. *Beirwaltes W.* Platonismus in Christentum. – Frankfurt am Main, 1998.
35. Ця критика особливо розвинута Максимом в праці “Коментар на молитву Господню”.