

*Профессор М. А. СТАРОКАДОМСКИЙ,*  
*доктор богословия*

## НЕОПЛАТОНИЗМ И ХРИСТИАНСТВО

В своих опытах уяснения христианской истины отцы и учителя Церкви обращались и к построениям классической философии, поскольку они близко подходили к излагаемому ими учению или давали критическую оценку тем системам, в которых содержались нападки на христианство. Достаточно указать на святого Иустина Философа, который именовал Сократа, Гераклита и Анаксагора христианами до Христа, и Оригена, который подверг критическому анализу враждебные христианству мысли Цельса.

Неоплатонизм, по словам профессора А. Ф. Лосева, «представляет синтез всех достижений античной мысли» и является ее последней яркой вспышкой. По заключению того же мыслителя, полный анализ этого направления эллинской философии «возможен только после целого ряда монографических исследований»<sup>1</sup>; поэтому мы остановимся лишь на тех ее представителях, писания которых нашли живой отклик в творениях учителей Восточной Церкви до закрытия философских школ Юстинианом в 529 г.<sup>2</sup>

Основоположителем неоплатонизма был Аммоний Саккас († 242), который добывал себе средства к жизни первоначально поденным трудом (*σακχοφόρος* — носитель мешков), а впоследствии открыл философскую школу в Александрии. В числе слушателей Аммония был и знаменитый учитель Церкви Ориген.

Но Аммоний не оставил письменного изложения своих мыслей, поэтому истинным основателем неоплатонизма считается ученик Аммония Плотин (204—269), который углубил и расширил воззрения Аммония, внес в них новые черты и построил стройную и логически развитую систему. Свою школу он основал в Риме, но не успел завершить письменного изложения своего учения. Это сделано было его учеником Порфирием, который издал сочинения Плотина в шести энеадах по 9 статей в каждой, связанных между собою по содержанию<sup>3</sup>.

Дадим кратко изложение воззрений Плотина.

Бог был начальной и конечной идеей в философии Плотина: он исходит из мысли о Божестве и завершает требованием единения с Ним. В понимании идеи Бога Плотин доводит до крайних пределов мысль о бесконечности и премирности Высшего Существа. В основе всей его системы лежит идея беспредельности и неограниченности Божества. Никакие определения, никакие признаки, которые принад-

<sup>1</sup> А. Лосев. Философская проза неоплатонизма. История греческой литературы. М., 1960, с. 379.

<sup>2</sup> Э. Целлер. Очерк истории греческой философии. М., 1923, с. 329.

<sup>3</sup> На русском языке имеются переводы отдельных энеад в книге Браш «Классики философии» (1913) и в статьях Малеванского в журнале «Вера и разум» (1898—1900).

лежат телесному или духовному бытию, Ему приписаны быть не могут, так как ими ограничивалось бы Его бытие. Как замкнутое в Себе, Первоединое не имеет ни мышления, ибо оно связано с различением мыслящего от мысленного, ни воли, так как всякое хотение предполагает различение действующего субъекта от объекта, на которого направлено действие, ни самосознания, потому что этот акт возможен только при наличии другой противостоящей реальности. Божество представляет положительное ничто, и в то же время Оно есть все во всем, являясь источником всякой действительности.

Чаще всего Плотин именует Высшее Существо Единым и Благим, но и эти определения, по его мыслям, являются недостаточными, потому что Божество выше численных измерений, а благодать выражает отношение Его к чему-то другому.

Если существо Божие для нас непостижимо, то, как Первооснова, Божество должно мыслиться источником и основой всякой жизни и реальности. Извод конечного бытия из Бесконечного при утверждении их крайней противоположности не может быть представлен в логических понятиях; поэтому Плотин прибегает к образам, сравнивая Единое с чашей, переполненной содержимым, которое как бы переливается через края, и этим изливанием Единое образует всю действительность.

Таким образом, произведенное бытие своим происхождением обязано не свободному движению воли Первоединого, но обусловливается строгой необходимостью Его природы и поэтому стоит в полной зависимости от своего источника и стремится к нему, как к своему центру.

Это излучение Божественной энергии порождает все другие виды бытия, которые, по мере удаления от Первоисточника, последовательно становятся беднее своим содержанием.

Первым производным бытием является Ум — Νοῦς; он уже содержит в себе начало множественности — идеи, вследствие чего он ниже Первоединого, которое возвышается над мышлением и бытием. Но мышление Ума не дискурсивное, а интуитивное, его созерцание обращено на Первосущее и на самого себя. Обладая особым бытием, Ум, однако, стоит в зависимости от Единого и потому ниже Его по полноте и совершенству.

Первоединое чрез посредство Ума образует новый круг бытия — Мировую Душу. Находясь на границе Божественного и чувственного, Она имеет две стороны: одною обращена к Уму, а вторую — к чувственному миру. Вторая сторона Души, поражая множество отдельных душ, заполняет все части мира и так же связана с чувственным телом, как наша душа с нашим телом.

За пределами круга Мировой Души лежит материя, стоящая на границе высшего мира, за которой истощается Божественная сила. Подобно тому, как солнечный луч, удаляясь от источника света, слабеет и в отдаленных границах отблески света борются со тьмою, и Божественная стихия в последних кругах излучения сталкивается с материей, которая представляет собою небытие (μη ὄν) — начало зла. Но, вступая в эту среду, Мировая Душа вдыхает в нее жизнь в разнообразных формах, и поэтому чувственный мир, являясь тенеподобным отражением истинно-реального, носит в себе возможные для него черты совершенства и красоты.

Душа человека представляет частицу Мировой Души, обитающей в материальном теле, до соединения с которым она принадлежала к сверхчувственному миру и непосредственно созерцала Νοῦς и Первоединое. Ниспадение ее в чувственное тело, с одной стороны, порождено общим процессом излияния Первосилы, а с другой — рассматривается как наказание за грехопадение, происшедшее в сверхчувственном мире.

Отсюда в земной жизни пред человеком стоит задача — освободиться от оков чувственности и возвратиться к источнику света. На этом

пути он должен пройти три стадии. Первая — *καθάρσις* — очищение от всяких чувственных влечений и восстановление первоначальной чистоты. Но смерть для чувственного мира нельзя представлять себе в виде физического самоуничтожения, которым не искореняются душевные пороки; можно принимать смерть лишь философски, в смысле достижения полного бесстрастия путем аскетических подвигов. Вторая стадия — *θεωρία* или *λογισμός* — достигается тогда, когда путем отвлечения от всех чувственных вещей человек с помощью диалектики возвышается до созерцания чистых идей. В этом состоянии сохраняется еще самосознание и созерцающий еще отличает себя от созерцаемого.

Мышление принадлежит к природе *Νούα*, но не к природе Первоединого, ибо мысль выражается в движении, тогда как Единое неподвижно, поэтому слияния с Ним душа может достигнуть лишь в высшей стадии богопознания, каковой является *ἔκστασις*; в этом состоянии достигается отречение от себя, упрощение и полный покой. Здесь созерцающий растворяется в созерцаемом, и они совпадают как центры двух концентрических кругов. Бог озаряет душу неизреченным Божественным светом, наполняет ощущением совершенного покоя и неизреченного блаженства. В экстазе человек чувствует себя выше добра и зла, истины и красоты, растворяется в Боге и становится одно с Богом<sup>4</sup>.

Преемником Плотина был Порфирий (233—301), который собрал и систематизировал труды Плотина. Порфирий был открытым врагом христианства и написал 15 книг против христиан, но до нашего времени они не дошли, так как были сожжены по приказанию императора Феодосия II в 435 г. Весь вообще неоплатонизм проникнут религиозным пафосом, но у последующих его ярких представителей он направлен был преимущественно на реставрацию отмиравшего язычества.

Ямвлих († ок. 330), по происхождению сириец, обладал пылким воображением и идеи неоплатонизма стремился соединить не только с мыслями виднейших представителей классической философии, но и с восточными теософическими учениями и с мистическими культурами. Своей задачей он ставил философски упорядочить основанные на мифологии разноречивые языческие верования и создать из них единую осмысленную религию с определенным моральным кодексом и обрядностью, противопоставив ее христианству. Между человеком и Первоединым Началом он устанавливает в качестве посредников бесчисленное количество богов, полубогов, ангелов, демонов и героев, обнаруживая в этих построениях не столько работу логически движущейся мысли, сколько порождение необузданной восточной фантазии. В созданной им системе находят место мантика, теургия и жертвоприношения. Жрецов он ставит выше философов и считает их носителями Божественного откровения<sup>5</sup>.

К школе Ямвлиха принадлежал Юлиан Отступник (331—364), наибольшее влияние на воззрения которого имел Максим Эфесский, ревностный последователь Ямвлиха. Тяжелая обстановка детских и юношеских лет жизни Юлиана, созданная подозрительностью правящего императора Констанция, который, будучи его дядей, подозревал в нем претендента на свой трон, оттолкнула Юлиана от приставленных к нему арианских воспитателей и вызвала в нем увлечения классической древностью, по отношению к которой неоплатонизм являлся естественным завершением.

<sup>4</sup> Учение Плотина обстоятельно изложено у Э. Целлера в «Geschichte Philosophie der Griechen. Zweite Hälfte. Platon» (Leipzig, 1880). Сокращенное издание на русском языке — «Очерки истории греческой философии». М., 1913.

Русские капитальные работы о Плотине: Владиславлев М. Философия Плотина (СПб., 1868); Блонский П. Философия Плотина (М., 1918).

<sup>5</sup> См. Э. Целлер. Цит. соч.

Сделавшись главою государства, Юлиан открыто сбросил с себя личину христианства, в котором его пытались воспитать, и произвел попытку реставрировать отмиравшее язычество. Но оно уже самой историей было обречено на гибель, и поэтому все мероприятия его потерпели полную неудачу. Царствование Юлиана было кратковременным: он погиб, получив смертельную рану в походе на персов. Борьбу с христианами он вел не всеобщим открытым гонением, а ограничением их общественных прав и стеснением в получении классического образования. В литературной полемике против христианства Юлиан не проявил себя оригинальным мыслителем, а в основном опирался на положения системы Ямвлиха<sup>6</sup>.

Из последующих наиболее ярких представителей неоплатонизма был Прокл (410—485). Воодушевленный той же идеей реставрации язычества, он обладал обширной ученостью и логической последовательностью в изложении своих мыслей, но подобно своим предшественникам по неоплатонической школе он был также аскетом и теургом, признавал оракулов и их способность непосредственно получать откровения.

Наиболее оригинальным в системе Прокла выступает закон тройственного диалектического развития. Согласно этому закону, весь круг существ, происшедших из Первоединого, проходит три основные стадии: 1) произведенное стоит в единстве с производящим, 2) в акте изведения оно выступает из производящего, 3) изведенное возвращается к своему источному началу. Но возвращение не обеспечивает адекватного соответствия произведенного бытия производящему, оно ниже его по полноте и мощи, и поэтому вся цепь, исходящая от Первосущего, последовательно убывает в жизненной силе и, являясь порождением Абсолютного Первоначала, все виды бытия обращены тяготением к своему Первоисточнику.

Закон периодического развития Прокла имеет сходство с диалектикой Гегеля, но тогда как у Гегеля диалектика реализуется лишь в понятиях как логических построениях, Прокл объявляет ее законом живой действительности.

Члены периодических порождений Первоединого Проклом отождествляются с божествами народной религии; поэтому в его системе фигурируют триады правящих мировых, звездных и стихийных богов, к которым примыкают ангелы, демоны и герои. В этом выразилось стремление одухотворить народные мифологические верования и дать им философскую основу<sup>7</sup>.

Остановимся теперь на конкретных примерах встречи христианской мысли с неоплатонизмом в патристическом богословии.

Здесь прежде всего выступает личность знаменитого учителя Церкви Оригена. Он был слушателем основоположника неоплатонизма — Аммония Сакаса, посещая его школу вместе с Плотиним. Хотя он, по свидетельству Евсевия Памфила<sup>8</sup>, прекрасно ознакомился и с другими направлениями классической философии, но неоплатонизм наложил на Оригена значительный отпечаток. Мы отметим это воздействие как с теоретической стороны, так и со стороны внутреннего мистического опыта.

В отличие от Климента Александрийского, который на первое место ставил путь рационально-философского постижения Божества, Ориген основой христианского ведения считал Божественное Откровение, но, по словам проф. А. Спасского, «если в лице Плотина эллинская философия стала обращаться в религию, то ничто не препятствовало и Ори-

<sup>6</sup> В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви. Т. III. СПб., 1913, с. 58—72.

<sup>7</sup> Э. Целлер. Цит. соч., с. 325—328.

<sup>8</sup> Церковная история Евсевия Памфила. Т. 2, книга VI, гл. XIX. СПб., 1858.

гену сделать попытку превратить религию в философию, оставляя неприкосновенным ее христианское содержание»<sup>9</sup>. Поэтому во многих сторонах своего учения Ориген оказывался более философом, чем богословом, чему способствовал применяемый им аллегорический метод толкования Священного Писания.

Значительное влияние неоплатонизма мы находим в раскрытии Оригеном понятия о Боге. Эту высшую идею он характеризует, как и Плотин, преимущественно отрицательными предикатами, не считая возможным применить к Нему даже категорию сущности; но, следуя данным Откровения, он учил о Боге как познающей Себя Личности, обладающей разумом и самосознанием<sup>10</sup>.

Значительное воздействие оказал неоплатонизм на тринитарные воззрения Оригена, в которых находим ярко выраженный субординационизм. Только Бог Отец есть Самобог — *Ἀὐτοθεός*, ὁ Θεός, тогда как Сын становится Богом по причастию, Он просто Θεός (без члена), и ведение Его менее совершенно, чем ведение Отца. Духа Святого Ориген ставит в подчиненное положение не только к Отцу, но и к Сыну. Молиться в собственном смысле можно только Богу Отцу<sup>11</sup>. То же влияние неоплатонизма сказывается в учении Оригена о непрерывном проявлении творческой силы Божества, что приводит его к признанию бесконечного ряда сменяющих друг друга миров, к утверждению предсуществования душ и их домировом падении, к уничтожительной расценке материи и к ряду других мнений, усиленных оригенистами и впоследствии отвергнутых Церковью<sup>12</sup>.

Перейдем к сопоставлению мистического опыта Плотина и Оригена.

Как выше было отмечено, по учению Плотина, в своем движении к Первоединому душа человека проходит три стадии: *κάθαρσις*, как освобождение от чувственных влечений; *θεωρία* или *λογισμός*, — подъем до созерцания чистых идей, и *ἔξτασις*, как растворение созерцающего в созерцаемом.

Как прекрасно изображено в работе П. Минина «Мистицизм и его природа»<sup>13</sup>, эти ступени типичны в мистических опытах самых разнообразных религиозных исповеданий, хотя в них вкладывается неодинаковое содержание. Особенно это нужно сказать о христианской мистике.

Нашей ближайшей задачей является описание мистического опыта Оригена в сопоставлении его с мистикой Плотина.

Тот же исследователь П. Минин различает два основных направления в древнецерковной мистике: абстрактно-спекулятивное и нравственно-практическое (с наличием различных оттенков). Первое центр тяжести полагает в диалектико-логическом движении ума и конечной целью ставит достижение в экстазе доступного человеку наивысшего постижения Бога. Второе нравственно-практической основой мистической жизни считает чувство любви к Богу и видит в экстазе выражение пламенной любви к Божеству. Таким образом, если в абстрактно-спекулятивном направлении мистик использует преимущественно мыслительные способности человеческого духа — *γνώσις*, то в нравственно-практическом он полагает в основу чувство — *ἔρωσ*, ἀγάπη<sup>14</sup>.

Если мы обратимся к Оригену, то при некоторой близости теоретических высказываний его к воззрениям Плотина в мистическом опыте

<sup>9</sup> Проф. А. Спасский. История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Сергиев Посад, 1914, с. 85.

<sup>10</sup> Там же, с. 87.

<sup>11</sup> Проф. И. В. Попов. Конспект лекций по Патрологии. Сергиев Посад, 1918, с. 112—115.

<sup>12</sup> Творения Оригена в русском переводе. Изд. КазДА. Вып. I. О началах. Казань, 1899.

<sup>13</sup> П. Минин. Мистицизм и его природа. БВ, 1911, апрель — май.

<sup>14</sup> П. Минин. Главные направления древнецерковной мистики. Сергиев Посад, 1915.

он является вполне оригинальным. В отличие от своего наставника — Климента Александрийского, который подобно Плотину в основу пути богопознания полагал *γῶσις*, Ориген выдвинул другое начало — *αἰσθησις* — чувство любви ко Христу и считается основоположником нравственно-практического направления в христианской мистике. Несмотря на наличие субординационизма в решении тринитарной проблемы, Ориген имеет великую заслугу перед христианской мыслью в том, что впервые ярко выдвинул учение об обожении как непосредственном вселении Христа — Логоса в сердце верующего христианина. Таким образом, в этой стороне своего религиозно-философского учения Ориген совершенно чужд пантеистического детерминизма Плотина и утверждает не растворение, а свободное единение души христианина с Божественной Личностью Христа.

В учении о последнем этапе мистического восхищения — *ἔξτασις* е, как выражении пламенной любви к Христу Богу, Ориген является предшественником таких великих подвижников, как Макарий Великий и Симеон Новый Богослов.

Современником Юлиана Отступника был святой Григорий Богослов (330—390). Непродолжительное время Юлиан находился в той же Афинской школе, где получили образование святые Григорий и Василий Великий, и потому эти отцы Церкви имели возможность непосредственно ознакомиться с личностью будущего реставратора язычества. Впоследствии святой Григорий написал два «Обличительных слова на царя Юлиана». В них он дает яркую характеристику этого противника христианства и остро критикует его воззрения и проводимую им политику. В этих словах святой Григорий так описывает свои впечатления от встречи с Юлианом: «Тогда я не худо разглядел сего человека, хотя и не принадлежу к числу искусных в сем деле... Когда я увидел (его), то сказал: «Какое зло воспитывает Римская империя», и, предрекиши, желал быть ложным прорицателем»<sup>15</sup>. Далее он отмечает в характере Юлиана непостоянство, скрытность, отсутствие прямоты и ясности в суждениях и, наконец, подробно описывает его мероприятия, направленные к подавлению христианства и восстановлению языческого культа. Святой Григорий говорит, что, лицемерно допуская свободу вероисповеданий, он поставил жестокие ограничения для христиан в получении классического образования, стесняя их в гражданских правах, потворствовал разрушению христианских храмов и расхищению священных сосудов, церковного имущества и денежных вкладов, не останавливаясь в отдельных случаях перед кровавыми расправами<sup>16</sup>. Описывая стремление Юлиана одухотворить языческий культ, св. Григорий вскрывает всю нелепость этой попытки, так как в мифологических сказаниях об олимпийских богах можно найти лишь образцы распутства и пороков, которые с нравственной точки зрения никак не могут служить образцами для подражания<sup>17</sup>.

Последнее наиболее видное отражение идей неоплатонизма на ранней христианской письменности мы находим в произведениях, дошедших до нас с именем апостольского мужа Дионисия Ареопагита.

Исторической критикой установлено, что Дионисию Ареопагиту, современнику апостола Павла, сочинение, именуемое «*Cogrua Aereopagiticum*», принадлежать не может. Историко-литературные критики опираются при этом на следующие основания. Названное произведение неизвестно писателям первых четырех веков христианства. О более позднем происхождении его говорит и своеобразный стиль, и тонко обрабо-

<sup>15</sup> Творения св. Григория Богослова. Т. I. Второе обличительное слово на царя Юлиана. М., 1868, с. 198.

<sup>16</sup> Св. Григорий Богослов. Первое обличительное слово на царя Юлиана. Там же, с. 140—142.

<sup>17</sup> Там же, с. 172—174.

танная богословская терминология. Наконец, как было уже отмечено, «Corpus Aреорagiticum» носит на себе несомненное влияние идей неоплатоника Прокла.

Русские патрологи не считают возможным точно установить имя автора, написавшего это произведение. Историк грузинской философии Ш. Нуцубидзе<sup>18</sup> приписывает его грузинскому епископу Петру Иверу (412—488). Это же мнение приводится в «Антологии мировой философии»<sup>19</sup>. Отметим основные черты влияния Прокла на содержание мыслей «Corpus'a Aреорagiticum».

Оно сказывается прежде всего в учении о Боге, которое носит отвлеченно-спекулятивный характер. Автор «Corpus'a Aреорagiticum», следуя требованиям катафатического метода, применяет к Богу те же наименования, которые господствовали в неоплатонической системе: «Единый», «Благость», «Красота», причем этим определениям придается метафизический смысл: единство означает совершенную простоту и неделимость Божества, благость понимается в смысле первопричинности всех видов бытия, имеющих свои истоки в Едином Центре, и красота — это гармонический строй всего, порожденного Божественной любовью.

Далее автор «Corpus'a Aреорagiticum» не считает возможным, следуя апофатическому методу, приложить к определению Бога какие-либо положительные свойства, ибо Он выше всех видов бытия и потому не может быть назван ни жизнью, ни силой, ни премудростью, ни единством<sup>20</sup>. Он есть все во всем и в ничем ничто.

В учении о мире небесном и земном автор следует триадической системе Прокла. Высшим началом является Святая Троица; вокруг Нее мир расположен концентрическими кругами, через посредство которых Божественная сила сообщается с последовательно убывающей энергией всем видам бытия. Ближайшей к Святой Троице стоит первая высшая триада ангельского мира — херувимы, серафимы, престолы; вторая — господства, силы, власти; третья иерархия — начала, архангелы, ангелы. Небесная иерархия служит образом устройства иерархии земной Церкви. Главою земной Церкви, связуя ее с небесною, стоит Логос, Который Своим Боговоплощением соединил род человеческий с Богом. Своими страданиями и крестною смертью искупивши нас от днавола, Он положил начало нашему обожению.

В Церкви Ареопагитик различает два тройственных круга: священные чины и совершаемые. В священных чинах он описывает полномочия и круг действий трех степеней иерархии: епископа, священника и диакона. В последнем, мирском кругу он различает также три ряда: высший — монахи, чин посвящения их он приравнивает к таинству, средний — созерцательный, это весь народ, созерцающий символы, и низший — оглашенные, кающиеся и одержимые.

Приближается к Проклу автор «Corpus'a Aреорagiticum» и в решении проблемы зла.

Поскольку всякое бытие происходит от Бога, а Бог не может быть виновником зла, то зло нужно представлять себе лишь как неполноту бытия, его слабость, вызванную распадом вида бытия из положенного ему состояния на более низкую ступень. Даже демонов Дионисий не считает злыми по природе, так как и они являются созданиями Божиими и обладают положительными свойствами — жизнью и бытием. Близость Ареопагитика к неоплатонизму сказывается и в описании пути мистического восхождения к Богу. Трех ступеням, выдвинутым неоплатониками: *χιδασις*, *φωτισμός* и *θεωσις*, у Ареопагитика соответ-

<sup>18</sup> Ш. Нуцубидзе. История грузинской философии. Тбилиси. 1960, с. 88—102.

<sup>19</sup> Антология мировой философии. Т. I, ч. 2. М., 1969, с. 606.

<sup>20</sup> Св. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. М., 1898.

ствуют: *χάρασις*, *φωτισμός* и *τεθειώσις*. В последней стадии мистического процесса (*τεθειώσις*) Ареопагитик утверждает достижение вершины проникновения в тайны Божественной жизни и приобщения Божеству.

Таким образом, весь вообще процесс мистического движения по творениям Ареопагитика представляет собой яркое выражение абстрактно-спекулятивного направления мистики<sup>21</sup>. Однако при всей близости к неоплатонизму «*Coprus Aereopagiticum*» не отступает от догматических положений христианства и поэтому вошел в широкое употребление в последующей богословской литературе.

Сделаем общие выводы из сказанного.

Система неоплатонизма представляет собою динамический пантеизм, так как все виды бытия выводятся из Первоединого с роковой необходимостью; поэтому в целом виде с христианским мировоззрением она согласована быть не может. Но во многих своих положениях неоплатонизм приближается к христианской истине и тем завершает исторический процесс естественного откровения через творчество человеческой мысли.

Отметим прежде всего общий религиозный пафос неоплатонизма, который все изводит от Бога и единение с Ним ставит конечною целью устремлений для всех видов бытия. Также учение о непостижимости существа Божия, в крайней форме выраженное неоплатониками, по существу отвечает данным Откровения и положениям патристического богословия.

Приблизился Плотин в своем учении о Божестве к тринитарной проблеме и первый выдвинул термин *ὁπρότασις*, употребляя его, конечно, в своеобразном смысле.

Наконец, изображаемые неоплатониками этапы мистического восхождения к Богу фигурируют и у христианских мистиков, хотя и с различием в характере их содержания. Основоположник неоплатонизма Плотин не выявил открыто вражды к христианству, и учителя Церкви даже похваляли его за воздержанную и чистую жизнь. Известно, что Синезий, ученик неоплатонической философессы Ипатии, был принят в лоно Церкви с сохранением своих убеждений и был поставлен епископом Птолемаиды, а переводчик эннеад Плотина на латинский язык Марк Викторин в старости принял христианство<sup>22</sup>.

Влияние неоплатонизма сказалось на воззрениях святого Григория Нисского, а для блаженного Августина эта философская система послужила последним этапом на его пути к познанию христианской истины.

Таким образом, эллинская мудрость, в своей последней фазе представленная неоплатонизмом, который впитал в себя все основные течения греческой философии, несмотря на враждебные выпады отдельных его представителей, была пленена христианством и тем завершила свою историческую миссию<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> См. проф.-прот. Г. Флоровский. Богословие отцов Церкви. Византийские отцы V—VIII вв. *Coprus Aereopagiticum*, с. 95—117; П. Минин. Главные направления древнецерковной мистики, с. 18—32.

<sup>22</sup> А. П. Карсавин. Святые отцы и учителя Церкви. Париж, с. 227—235.

<sup>23</sup> Там же.