

# СВЯТИТЕЛЬ ИОАНН ЗЛАТОУСТ КАК УЧАСТНИК АРИАНСКИХ СПОРОВ<sup>1</sup>

*Петр Борисович МИХАЙЛОВ,  
доцент ПСТГУ, научный сотрудник Института философии РАН*

Доклад на III Богословской научной конференции  
«Экзегетика и герменевтика Священного Писания»,  
посвященной 1600-летию преставления свт. Иоанна Златоуста

Московская православная духовная академия  
Сергиев Посад, 29-30 ноября 2007 года

Электронная версия доклада (в авторской редакции)  
Размещена на сайте Кафедры библеистики МДА ([www.bible-mda.ru](http://www.bible-mda.ru))

В последние десятилетия в мировой гуманитарной науке наметились определенные тенденции по пересмотру привычных представлений о еретических учениях древнего христианства. В частности, это касается ереси, известной в церковной истории под именем арианства. Пересматривается, с одной стороны, терминология, с другой — круг основополагающих представлений. В первом случае указывается на принципиальное отличие Ария от того широкого богословского движения, получившее благодаря святителю Афанасию Александрийскому название «арианства», или от еще более позднего и совсем уже необоснованно обобщенного богословского течения, названного святителем Епифанием Кипрским «полуаринством»<sup>2</sup>. Во втором случае речь идет о гораздо более серьезном предмете — попытках реабилитации фундаментальных идей Ария и его последователей. Так, например, издатель сохранившихся текстов Евномия Ричард Пол Ваджбоне приписывает основную посылку арианского богословия историческим особенностям греческого мышления IV века — «столетия скрытного номинализма сделали для нас практически невозможным представить, что значит для идеи существовать вне нашего сознания в качестве вещи, к которой мы, с одной стороны, причастны, а с другой — не являемся ее творцами... знать Имя Божие означает не что иное, как признавать наличие в нашем сознании Сущности, которую оно представляет»<sup>3</sup>. На материале антиарианских гомилий святителя Иоанна Златоуста хорошо видно, что церковные богословы апеллировали не к сомнительным уверениям в реальном существовании неких идей, а к основным категориям человеческого бытия, таким

<sup>1</sup> Журнальный вариант доклада опубликован в «Альфа и Омега», № 2 (48) (М., 2007), с. 59-67.

<sup>2</sup> См., например: *Wiles M. Attitudes to Arius in the Arian Controversy // Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts / Ed. M. R. Barnes, D. H. Williams. Edinburgh: T & T Clark, 1993. P. 42-43.*

<sup>3</sup> *Vaggione R. P. Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution. Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 254.*

как сознание собственной ограниченности и одновременно с этим возможности ее преодоления в вере и любви.

В ходе арианских споров можно условно выделить три периода: 1) деятельность основателя ереси Ария с начала проповеди своего учения до самой смерти (318-336), 2) поиски компромиссного решения — выделение партий омиусиан, омиев, аномеев, проведение соборов в Сардике (342) и Сирмии (357-359); 3) первое осуждение аномейства — окончательной версии арианства, представленной двумя богословами — Аэцием и Евномием (ок. 350 до смерти Евномия в 398 г.). Святитель Иоанн Златоуст принял участие именно в последнем периоде арианских споров, причем, в его заключительной фазе. До нас дошло 12 гомилий, имеющих отношение к полемике с арианами. В *editio princeps* Фронтон де Дюка (1609 г.) эти гомилии собраны вместе и озаглавлены: *Contra anomeos*, однако не все они имеют непосредственное отношение к арианским спорам. Обыкновенно они рассматриваются в двух группах: 1) 1-5 о непостижимости Божией<sup>4</sup>, 2) с 6 по 12 о единосущности, которые лишь отчасти соответствуют своему назначению и в целом посвящены обоснованию никейского учения о равенстве Сына Отцу по сущности<sup>5</sup>. Обоснованность данного разделения среди прочего подтверждается рукописной традицией, в которой первые пять представлены в едином цикле<sup>6</sup>. Гомилии против аномеев имеют вполне определенные датировки — первая группа создана в 386 г. в Антиохии, в бытность Златоуста пресвитером, вторая — в Константинополе, когда Иоанн был епископом, и датируется временем после 397 г.<sup>7</sup>.

Первые пять проповедей — о непостижимости — были произнесены в первые месяцы после рукоположения Златоуста во пресвитера в Антиохии — с начала сентября по 20 декабря 386 г.<sup>8</sup>. Ко времени их произнесения арианство в евномийской версии уже имело бурную и драматичную историю. Именно Антиохия была родиной аномейства и евномийства, именно здесь в 350-е гг. впервые прозвучало учение Аэция, заручившегося поддержкой правивших епископов Леонтия и его преемника Евдоксия. Учение Ария у аномеев получило свой заверченный вид: они утверждали, что им доступно знание сущности Божией; оно выражается в одной из Его характеристик — нерожденности. Христос, будучи Сыном Небесного Отца, разумеется, под эту характеристику не подпадает, стало быть, не есть Бог. Внешняя стройность и эффектность этого учения способствовала его стремительному и широкому распространению. Вскоре, впрочем, аномейство столкнулось со значительными трудностями. Последователь Аэция Евномий стал епископом, и

<sup>4</sup> *Jean Chrysostome. Sur l'incompréhensibilité de Dieu. T. I (Homélie 1-5) // SC 28 bis (1970) / Introduction de J. Daniélou, texte et notes de A.-M. Malingrey.*

<sup>5</sup> П. Христу сужает круг гомилий второй группы, имеющих непосредственное отношение в арианской полемике, до трех: 7-8, 11 — см.: *ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ ΠΕΡΙ ΑΚΑΤΑΛΗΠΤΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΥ / Εἰσαγωγή - κείμενον - μετάφρασις - σχόλια ὑπὸ Π. Χρήστου. Ἀθήναι, 1953.* Более верной представляется точка зрения Анны-Мари Маленгрей — только 6 гомилия в память Филогона выпадает из общего корпуса антиарианских гомилий (см.: *SC № 28 bis. P. 65. Not. 1*);

<sup>6</sup> *SC № 28 bis. P. 65. Not. 1.*

<sup>7</sup> Там же. P. 9.

<sup>8</sup> Там же. P. 9. Not. 1; *Χρήστου Π. Op. cit. Σ. 8-9.*

его учение стало предметом церковного разбирательства на соборе в Константинополе в 360 г., на котором Евномий представил обоснование своего учения, названное им Апологией. В результате он был лишен кафедры и отправился в ссылку, где продолжил защищать свое учение, написав к 380 г. так называемую Апологию Аполлогии. Между тем его учитель Аэций умер между 366 и 370 гг., оставив после себя популярное изложение собственного учения в сочинении, названном «Синтагма».

Церковные богословы предприняли широкую богословскую критику аномейства. Можно выделить три круга авторов: 1) каппадокийцы: Василий написал Против Евномия в 364 г.<sup>9</sup>. Ему последовали святые Григорий Богослов<sup>10</sup> и Григорий Нисский, выступивший с ответом на вторую Апологию Евномия в одноименном трактате «Против Евномия»<sup>11</sup>, написанном ок. 383 г.; 2) антиохийцы: Аполлинарий Лаодикийский<sup>12</sup>; Диодор Тарсский<sup>13</sup>; Феодор Мопсуэстийский<sup>14</sup>; 3) александрийцы: Дидим Слепец<sup>15</sup>; святой Кирилл Александрийский<sup>16</sup>, неизвестный автор, составивший анонимный диалог О Святой Троице, долгое время приписывавшийся святому Афанасию.

Златоуст стал продолжателем дела каппадокийских Отцов, выступив следом за ними вскоре после большого трактата Григория Нисского. Распространение последнего обычно датируется 383 г. Ко времени выступления Златоуста против аномейства в 386 г. это учение уже было официально осуждено на II Вселенском Соборе, однако все еще продолжало существовать. Сложно сказать, сколько было аномеев в Антиохии в середине 80-х гг., однако это не были остатки умершего учения, это была живая и активная секта, смущавшая церковную общину мнимой убедительностью своего учения.

Сравнение с трактатами Василия Великого и Григория Нисского больше всего дают для определения значения гомилий Златоуста в арианских спорах. Ж. Даниелу удачно характеризует различные аудитории, которым адресованы их труды: «Два каппадокийца обращаются к богословам. Златоуст обращается к христи-

<sup>9</sup> *Basile de Césarée. Contre Eunome, suivi de Eunome. Apologie / Introduction, traduction et notes de B. Sesboüé avec la collaboration pour le texte et l'introduction critique de G.-M. De Durand et de L. Doutreleau. SC №№ 299, 305. Paris, 1982, 1983.*

<sup>10</sup> *Gregorius Nazianzenus. Adversus Eunomianos (orat. 27) // Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden. Düsseldorf, 1963. S. 38-60.*

<sup>11</sup> *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium. Vols. 1-2. Gregorii Nysseni Opera. Leiden, 1960.*

<sup>12</sup> *Filostorgius. Historia Ecclesiastica VIII, 12 // Die griechischen christlichen Schriftsteller. Berlin: Akademie-Verlag, 1981. T. 21. P. 114; Hieronymus. De viris illustribus. 120 // PL T. 23. Col. 711 a.*

<sup>13</sup> Свидетельство сирийского церковного историка: *Barhadbešabba. Historia Ecclesiastica 17 // Patrologia Orientalis. T. 23. Col. 315.*

<sup>14</sup> См.: *Vaggione R.P. Some Neglected Fragments of Theodore of Mopsuestia's Contra Eunomium // Journal of Theological Studies. T. 31 (1980). P. 403-470.*

<sup>15</sup> Свидетельство блаженного Иеронима, *Hieronymus. De viris illustribus 109 // PL T. 23. Col. 705 a; 120 // Col. 711a.* Кроме того, по мнению большинства современных исследователей именно Дидиму принадлежат IV и V книги «Против Евномия», которые уже в самых древних рукописях следовали за первыми тремя книгами, принадлежавшими святому Василию, и приписывались последнему, см.: *Clavis Patrum Graecorum. T. II. № 2837.*

<sup>16</sup> *Cyrillus. De sancta trinitate dialogi, i-vii // Cyrille d'Alexandrie. Dialogues sur la Trinité, 3 vols. SC № 231, 237, 246. Paris, 1976, 1977, 1978.*

анскому народу»<sup>17</sup>. Именно этим обстоятельством в значительной мере объясняется жанр этих сочинений и база аргументации их авторов. Василий писал свой трактат в качестве подготовительных материалов для церковного собора в Лампсаке (364 г.); обширный трактат Григория мог быть адресован лишь узкому кругу эрудированных богословов. Оба эти текста построены как последовательное опровержение известных сочинений, вышедших из-под руки Евномия — первой и второй Апологий. Оба каппадокийца последовательно разрушили философские основания аномейства, которые можно свести к двум основным проблемам — теории познания и теории языка.

Иоанн Златоуст не ставит перед собой задачи фундаментальной критики аномейства. Особенности устной проповеди, обращенной к самой разношерстной публике, не позволяют этого. Он ниспровергает наиболее расхожие идеи аномейства — учение о постижимости Бога, — поскольку обращается к своей пастве и к тем, кого учение аномеев повергло в богословские недоумения. Несомненно также, что Златоуст рассчитывал быть услышанным самими аномеями. Он говорит, что давно задумывал вступить в спор с еретиками, но удерживался от этого, чтобы предварительно заручиться расположением слушателей: «Я давно питал желание вести с вами речь об этом, но медлил и отлагал, видя, что многие из зараженных этою болезнию с удовольствием слушают нас; не желая отгонять добычу, я до сих пор удерживал язык от этих состязаний, чтобы, сильнее привлекая их, потом и выступить на борьбу; а так как, по благодати Божией, они сами, как я слышал, приглашают и вызывают меня на эти состязания, то я уже смело выступил на борьбу и взял оружие, помышления низлагающее и всякое возношение, взимающееся на разум Божий (2 Кор 10:4,5)»<sup>18</sup>.

В отношении своих противников, в отличие от каппадокийцев, обычно не скупящихся на сильные выражения в адрес своих оппонентов, Иоанн Златоуст руководствуется логикой пастырского участия в духовной жизни еретиков. Все пять слов о непостижимости заканчиваются не проклятиями, а пространными призывами к ним вернуться в лоно церкви. Святитель утверждает, что искоренению подлежат не сами еретики, а их заблуждения. Души аномеев нуждаются в исцелении, а истреблять следует порождения их ума. Аномеи таким образом оказываются для Златоуста не столько соперниками, сколько заблужденными сынами.

Стратегия богословского опровержения св. Иоанна сводится к следующему. В качестве основного положения арианской доктрины он берет одну из дополнительных посылок, на основании которой ариане доказывают состоятельность своего учения — убеждение в доступности божественной сущности совершенному и исчерпывающему познанию. Он ниспровергает распространённое положение аномеев, утверждавших, что они знают сущность Бога не меньше и не хуже Его самого: «...о сущности своей, — читаем у Сократа Схоластика, — Бог знает несколько не больше нашего. Нельзя сказать, что Ему она ведома более, а нам менее, но что

<sup>17</sup> Daniélou J. // SC 28 bis. P. 16-17.

<sup>18</sup> Contra anomaeos I, 6.

знаем о ней мы, то же вообще знает и Он; и наоборот, что знает Он, то самое, без всякой разницы, найдешь и в нас»<sup>19</sup>. В своем опровержении Златоуст пользуется гносеологическим принципом, сформулированным еще Василием Великим — мы знаем, что Бог *есть*, но не знаем, *что* Он *есть*<sup>20</sup>. Этот принцип действует не только по отношению к богословским предметам, но и в обыденной жизни — «...я, — говорит святитель Иоанн, — хотя знаю многое, но не понимаю способа существования предметов. Знаю, что Бог существует, знаю, что Он существует целостно, но не знаю, каким образом; знаю, что Он безначален, нерожден, вечен, но не знаю, как... знаю, что Он родил Сына, но не знаю, как; знаю, что Дух происходит из Него, но как из Него, не знаю; я принимаю пищу, но как она образуется в кровь, сукровицу, желчь, не знаю. Того, что мы едим и видим каждый день, мы не понимаем, так как же мы хотим постичь само существо Божие?»<sup>21</sup> — нам достаточно знать, — заключает Святитель, — что Бог существует<sup>22</sup>.

При построении проповедей о непостижимости Иоанн Златоуст пользуется примечательным гомилетическим приемом. Для каждой из гомилий он выбирает какой-то опорный текст Священного Писания (как правило, из Нового Завета) и разворачивает речь, ориентируясь на него. Панайотис Христу так представляет себе создание гомилий о непостижимости: они не были предварительно записаны; Златоуст произнес их в церкви с амвона, имея перед глазами лишь отдельные места Писания<sup>23</sup>. Для понимания мысли святителя необходимо учитывать это обстоятельство, в противном случае последовательность рассуждений остается непонятной. При этом Златоуст очень внимателен к отбору своих опорных текстов и их последовательности.

Так, первая гомилия вводит в круг проблем полемики, сосредотачивая внимание слушателей на особенностях познавательных способностей человека. Однако начинается гомилия с темы любви, которая есть «начало, основание, источник и мать всякого блага»<sup>24</sup>. На первый взгляд, связь темы любви с темой знания кажется неожиданной, однако ниже загадка разрешается введением в слово 13 главы 1 послания апостола Павла к коринфянам. Тогда-то становится понятным ход мысли святителя, который устанавливает некое соответствие между понятием знания и добродетелью любви. Тактическая цель Златоуста заключается в том, чтобы ввести в дело третий необходимый фактор богословской достоверности — понятие веры. Именно в послании Павла понятия веры и знания сведены к единой последовательности:

*Если я говорю, — пишет ап. Павел, — языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я - медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею*

<sup>19</sup> ... ὅπερ ἂν εἰδείημεν ἡμεῖς περὶ αὐτῆς, τοῦτο πάντως κακεῖνος οἶδεν· ὁ δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνος, τοῦτο εὐρήσει· ἀπαραλλάκτως ἐν ἡμῖν — *Socrates. Historia ecclesiastica* IV.7.35-38.

<sup>20</sup> *Basilii Magnus. Ep.* 234, 2.

<sup>21</sup> *Contra anomoeos* I, 3.

<sup>22</sup> Там же II, 71-75.

<sup>23</sup> *Χρήστου Π.* 1953. § 9-10.

<sup>24</sup> *Contra anomoeos* I, 1.

*[дар] пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что [могу] и горы переставлять, а не имею любви, - то я ничто... Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится. Ибо мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится, уступив место полному знанию. Аномеи претендуют на совершенное знание, но сам апостол говорит, что ныне наше знание ущербно и несовершенно. Оно будет полным, но в будущем веке, а сейчас его недостаточность восполняется верой и любовью.*

В первой гомилии святитель закладывает продолжение для своего рассуждения, которое во второй гомилии будет посвящено вере. Замечательно, что это важное богословское понятие имеет широкое применение у каппадокийцев, однако у них оно применяется не в полемике с еретиками, а в иных случаях. Василий Великий, в частности, разъясняет понятие веры в Нравственных правилах, наставляя свою паству в основах церковной аскетики. Для Златоуста назначение веры состоит в восполнении недостатка знания и оказывается ценным аргументом против притязаний ариан: «всякий раз, когда Бог открывает что-либо, это следует принимать с верой, а не вдаваться в пустые домыслы»<sup>25</sup>. Во второй гомилии опорным текстом Св. Писания служит Фил 3:7-11:

*Но что для меня было преимуществом, то ради Христа я почел тщетою. Да и все почитаю тщетою ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа моего: для Него я от всего отказался, и все почитаю за сор, чтобы приобрести Христа и найтись в Нем не со своею праведностью, которая от закона, но с тою, которая через веру во Христа, с праведностью от Бога по вере; чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его, чтобы достигнуть воскресения мертвых.*

Особенно ответственен девятый стих: *и найтись в Нем не со своею праведностью, которая от закона, но с тою, которая через веру во Христа, с праведностью от Бога по вере*<sup>26</sup>. Очевидно, здесь Златоуст сближает понятие праведности с понятием знания. Тем самым, богословское знание обрастает сотериологическими значениями. Но знание Бога является производным не человеческого воображения, а божественного откровения. Кто полагается исключительно на силы своего ума в познании Бога, тот оскорбляет Его, поскольку истине «не ум научит, но Бог откроет»<sup>27</sup>. Именно в этой дерзости человеческого ума постичь собственными силами совершенство Божие и обнаруживается корень еретического заблуждения. Закономерно возникает вопрос: каким образом мы все-таки получаем знание о Боге, пусть даже относительное и несовершенно? Об этом святитель Иоанн говорит в своей третьей гомилии о непостижимости.

---

<sup>25</sup> Там же II, 2.

<sup>26</sup> ...μη ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει.

<sup>27</sup> Οὐ λογισμὸς διδάξει, ἀλλ' ὁ Θεὸς ἀποκαλύψει — Contra Anomoeos II, 6.

Вновь возвращаясь к теме первой гомилии — непостижимости божественной сущности — он распространяет ее границы не только на человеческую природу, но и на ангелов. Знание сущности Божией, — говорит Златоуст, — неведомо и ангелам. Ангелы превосходят человека в своем знании не самого Бога, а в сознании Его непостижимости. Здесь Златоуст вплотную примыкает к апофатической традиции православного богословия, выдвигая ряд отрицательных определений Бога: невидимый, неизреченный, неизследованный, неприступный, немислимый, безобразный, незримый, непостижимый, неподверженный тлению<sup>28</sup>. Блаженное незнание есть то самое предварительное знание (1 Кор 13) — ἀγνώστια. Это не агностицизм — ты считаешь то, чего не знаешь? — это незнание сущности Божией, но знание Его существования<sup>29</sup>, ибо разные вещи — знать и понимать.

Однако даже отрицательное знание Бога есть *праведность от Бога по вере*, правда Божия, а не человеческая. Достижение ее возможно благодаря божественному снисхождению. Здесь Иоанн Златоуст пользуется дорогой для себя категорией, богословская разработка которой принадлежит именно ему. Речь идет о понятии божественного *снисхождения* (συγκατάβασις). Самые близкие к Богу сотворенные существа — серафимы (Ис 6:1, 2) — не могут созерцать Бога в Его существе, их восприятию доступно только снисхождение Божие, которое для них также почти невыносимо.

В греческой письменности лексема συγκατάβασις по преимуществу принадлежит христианской письменности. В Thesaurus Linguae Graecae употребление этого слова в различных формах на 50 % принадлежит Златоусту. П. Христу предлагает под συγκατάβασις понимать как θεοφάνεια (богоявление), ὄρασις ὁμοιότητος (созерцание в подобии)<sup>30</sup>. Св. Иоанн дает свое определение этому понятию. Примечательно, что именно эта дефиниция, сделанная молодым пресвитером, прочно входит в богословский узус греческих авторов, на что указывает буквальное воспроизведение определения Златоуста в Лексиконе Суды (X в.).

«Что такое снисхождение? — спрашивает Иоанн Златоуст, — то, когда Бог является не так, как Он есть, но показывает Себя столько, сколько имеющий созерцать Его способен к этому, приспособляя явление лица к немощи созерцающих»<sup>31</sup>. У Златоуста понятие снисхождения, хорошо известное в предшествующей богословской традиции, обретает новый существенный оттенок — снисхождение это божественная энергия, или, точнее, Бог в своем явлении сотворенным существам,

<sup>28</sup> См.: Daniélou J. Op. cit. P. 17-18.

<sup>29</sup> Там же V, 5.

<sup>30</sup> Χρήστου Π. 1953. Σ 86, not. 2.

<sup>31</sup> Τί δέ ἐστι συγκατάβασις; Ὅταν μὴ ὡς ἔστιν ὁ Θεὸς φαίνεται, ἀλλ' ὡς ὁ δυνάμενος αὐτὸν θεωρεῖν οἷός τε ἐστίν, οὕτως ἑαυτὸν δεικνύη, ἐπιμετρῶν τῇ τῶν ὁράντων ἀσθενείᾳ τῆς ὕψεως τὴν ἐπίδειξιν. — Contra apomoeos III, 3. Ср.: Ad Theodorum lapsus 11, 54-57 — συγκατάβασις τὸ φαινόμενον ἦν ἀλλ' οὐκ ἐπὶ δεῖξις τοῦ πράγματος ἀκριβῆς (снисхождение было явлением, а не точным показанием существа); Adv. anom. 7 // PG 48. Col. 765: ἄγγελοι πολλάκις ἐπὶ τῆς γῆς ἐφάνησαν ἐν ἀνθρώπου τύπῳ, καὶ αὐτὸς δὲ ὁ Θεὸς, τὸ δὲ φαινόμενον οὐκ ἦν σαρκὸς ἀλήθεια, ἀλλὰ συγκατάβασις (ангелы и Сам Бог часто являлись на земле в человеческом облике, при этом являемое было не осязаемой подлинностью плоти, а снисхождением).

явлении, которое единственно доступно постижению; иными словами, снисхождение — это явление сущности в энергии. Это понимание подтверждает частое у Златоуста употребление понятия *снисхождение* вместе с понятием *сущность*. Бог являет себя в собственном снисхождении к восприятию сотворенными существами, иными словами в собственном схождении (*κατάβασις*), или в явлении Себя собственному творению. В таком прочтении понятия *снисхождения* как *энергии* открываются богатые смысловые возможности: Бог настолько является Себя, настолько открывается, насколько снисходит к своему творению, насколько мы способны Его воспринять<sup>32</sup>.

Общий итог полемическим построениям Иоанна Златоуста можно суммировать таким образом: для полемики с арианами наиболее ценно содержание первых трех гомилий, которые выстраивают перед слушателями наглядную картину всемирного искупления и обретения тем самым полного знания. Богословская логика святителя выстраивает три круга восходящего познания Бога — любовь, вера и знание — любовь переходит в веру, а к вере снисходит Бог. Златоуст в полемике с арианами не является новатором, он не создает новых приемов опровержения, не выявляет новых слабых мест в аргументации противников. В обосновании православного учения он пользуется тем, что уже было сделано его великими предшественниками. Однако ему удается в устной проповеди создать стройное и убедительное опровержение аномейства, доступное для восприятия неподготовленных слушателей, и предложить главное противоядие от этой ереси и других рационализирующих подходов к тайне Святой Троицы. Оно состоит в вере в божественное существование, в надежде обрести часть в будущем знании и в любви, пронизающей тварное бытие нетварным божественным снисхождением.

На примере одного локального эпизода в истории церковной полемики с еретиками хорошо видно, что нынешние тенденции переоценить фундаментальные положения одной из полемизировавших сторон, ставят под сомнение богословский итог тех тяжелых споров и тем самым подрывают основы восторжествовавшего православного вероисповедания.

---

<sup>32</sup> *Снисхождение* понимается впоследствии у Златоуста как синоним икономии, искупительного дела Спасителя (Ном. contra аном. VI, VII, X); это понятие применяется в трех случаях: когда речь идет о человеческой природе Христа, о немощи слушателей в восприятии божественного величия Спасителя и о наставлении христиан в смиренномудрии (Ном. X, 2).