

Владимир Цветковић

Одељење за културу и друштво Универзитета у Орхусу, Орхус - Данска

СВЕТИ АЛЕКСАНДАР АЛЕКСАНДРИЈСКИ И АРИЈЕ О РОЂЕЊУ СИНА БОЖИЈЕГ

Апстракт: Рад има за циљ да укратко изложи основна питања око којих се водила дебата у раном периоду аријанског спора, са посебним освртом на улогу појма времена у тој дебати. Рад анализира аргументацију у раној преписци вођеној од стране Арија и Светог Александра, епископа александријског, како међу собом, тако и са осталим значајним личностима тог времена, као и могуће изворе те аргументације. Пошавши од сличних поставки развијених у александријској традицији, посебно од стране Оригена, ова два ранохришћанска аутора имају различите погледе на својство „нерођености” Бога Оца, питање Синовљевог почетног или беспочетног рађања, као и везе између рађања Сина и стварања света у времену.

Кључне речи: *Св. Александар Александријски, Арије, Бог Отац, нерођеност, Син Божији, време.*

Проблем времена већ је био у центру пажње хришћанских мислилаца у III веку, али је првенствено био сагледаван у односу на стварање света. Као такав, он је био више ствар дебате између хришћанских мислилаца и представника разних филозофских школа који су, у већини, заступали став о вечности света. Дебата је вођена на једном филозофском плану и ни на који начин није ометала нормални живот Цркве, која је од Миланског едикта 313. године престала да буде прогоњена. Међутим, само неколико година после овог догађаја, који је хришћанима у царству донео слободу вероисповести, над Црквом се надвила нова опасност. Ова опасност није претила од споља, већ је дошла из самог средишта на коме се заснивао црквени живот, из учења о Сину Божјем, Господу Исусу Христу. Полемика која се водила око учења о Исусу Христу није била ствар пуке интелектуалне дебате међу ученим хришћанима, већ се дубоко тицала могућности људског спасења или сотириологије. Питање људског спасења лежало је у основи оба учења, и аријанског и православног¹. Теолошке несугласице између александријског епископа Александра и његовог презвитера Арија убрзо су прешле оквире помесне Цркве и постале ствар опште дебате међу хришћанима у целом царству. Црква, која је три века одолевала прогонима Римске империје и сведочила своју веру мучеништвом својих припадника, у једном тренутку нашла се увучена у филозофске распре које нису биле тако безазлене, јер су претиле да поткопају темељ на коме је вековима грађена. Између

1 Више о томе видети у: Robert Gregg и Denis Groh, *Early Arianism – A View of Salvation*, Philadelphia and London, 1981, посебно поглавље о аријанској сотириологији „Adoption as Salvation: Common to us and to the Son”, стр. 50-70.

осталог, и проблем времена нашао се у средишту дебате која није више била са платонистима и следбеницима осталих филозофских школа, већ је вођена на домаћем терену, међу самим хришћанима, и тичала се одређења самог Божијег бића.

Постоји прећутна сагласност научника да извор учења која су уздрмала Цркву у IV веку лежи у александријској традицији, али је још увек предмет полемике који је главни извор Аријевог учења. Студије у вези са главним извором учења ишла су махом у два правца. Један правац је ка александријској традицији, пре свега, апологетској, док је други правац указивао да зависност Аријевог учења можда не треба тражити у александријској, већ у антиохијској традицији (пре свих у учењима Игњатија Богоносца, Теофила Антиохијског и Павла Самосатског). Заговорници првог правца јесу: Лесли Барнард (Lesli W. Barnard)², Манлио Симонети (Manlio Simoneti)³, Роберт Хансон (Robert P. C. Hanson)⁴, Рудолф Лоренц (Rudolf Lorenz)⁵ и Роуан Вилијамс (Rowan Williams)⁶. Постоје и различита становишта унутар овог правца о томе ко је од представника александријске традиције извршио највећи утицај. Доминантно је становиште да је Арије доследан Оригену, док Хари Волфсон (Harry A. Wolfson)⁷ заступа релативно усамљено мишљења да су корени његовог учења у Филону Александријском. У скоријим истраживањима, Аријево име све се чешће везује за Светог Методија Олимпског. Такав став први пут је изнео Брук Отис (Brook Otis)⁸, а убрзо је прихваћен и од Лојда Патерсона (L. G. Patterson)⁹ и кардинала Алојза Грилмејера (Aloys Grillmeier)¹⁰, који ће то заступати у својој обимној христолошкој студији. Други правац представљају научници који у Арију виде и баштиника антиохијске традиције, пошто је Арије био ученик Лукијана Антиохијског, и то су: Морис Вајлс (Maurice F. Wiles)¹¹, Томас Полар (Thomas E. Pollard)¹² и Симонети¹³ у својој раној студији о изворима аријанства. Постоје и усамљена мишљења да је Аријево учење јединствено и независно од традиције и заступа га Чарлс Каненгејзер (Charles Kannengeisser)¹⁴.

Према традиционалном тумачењу, Арије је покушао да реши проблем који је створио Ориген учењем о вечном рађању Сина и вечном стварању света. Под

2 Lesli W. Barnard, 'The Antecedents of Arius', *Vigiliae Christianae* 24, 1970, 172-88. и 'What was Arius' Philosophy, *Theologische Zeitschrift*, 28, 1972, 110-117.

3 Manlio Simoneti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Rome, 1975. и Review of Lorenz (1978), *Revista di storia e letteratura religiosa* 16, 1980, 455-60.

4 Robert P. C. Hanson, 'Did Origen apply the word Homoeousios to the Son?', у: Jacques Fontaine and Charles Kannengiesser (eds), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris: Beauchesne, 1972, 292-303.

5 Rudolf Lorenz, 'Arius judaizans?' *Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, Göttingen, 1978.

6 Rowan Williams, *Arius. Heresy and Tradition*, London: Darton, Longman and Todd 2001², посебно стр. 117-156.

7 Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. 1, Cambridge, Mass., 1956, стр. 585.

8 Brook Otis, 'Cappadocian Thought as a Coherent System', *Dumbarton Oaks Papers* XII, 1958, 95-124.

9 Lloyd G. Patterson, 'The Creation of the World in Methodius' Symposium', *Studia Patristica* IX, 1966, 240-50. и 'Origen and the Arian Dispute', *Studia Patristica* XVII, vol. 2, 1982, 912-23.

10 Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol I, Atlanta, 1975, 53.

11 Maurice F. Wiles, 'In Defence of Arius', *Journal of Theological Studies* 13, 1962, 339-47.

12 Thomas E. Pollard, *Johannine Christology and the Early Church*, Cambridge, 1970.

13 Manlio Simoneti, 'Le origini dell' Arianesimo', *Revista di storia e letteratura religiosa* 7, 1971, 317-30.

14 Charles Kannengiesser, *Holy Scripture and the Hellenistic Hermeneutics in Alexandrian Christology: the Arian Crisis*, Berkeley, 1982.

традиционалним тумачењем у ширем смислу, узимамо линију интерпретације углавном англосаксонских научника, започету још у XIX веку од стране Хенрија Њумена (Henry Newman)¹⁵ и Хенрија Гваткина (Henry M. Gwatkin)¹⁶, а настављене у послератном периоду делима Л. Барнарда, М. Симонетија, М. Вајлса и Кристофера Стида (Christopher G. Stead), до савремених сазнања изнетих у делима Р. Хансона и Р. Вилијамса. Студије аријанства започеле су унутар англиканске Цркве са намером да се укаже на сличност која је постојала између раног аријанства и данашњег либералног протестанског становишта. Код највећих познавалаца аријанства, данас англиканског надбискупа Вилијамса и почившег бискупа Хансона, може се уочити склоност ка оправдању аријанских мотива, али истовремено и снажна подршка православаној тројичној теологији, произашлој из аријанске кризе¹⁷.

Још у Оригеновим делима, Бог као Творац био је доведен у нужну везу са светом. Аријанство, уопштено гледано, ту је везу учинило још нужнијом, давши Сину Божјем посредничку улогу између Бога и света. Оваквом нужном везом са светом, и поред посредника у Логосу Божијем, Божија трансценденција била је угрожена. Зато је требало Бога ослободити од онтолошке нужности и потврдити његову трансценденцију. Тиме веза која постоји између Бога и света не би угрожавала Божију слободу. На основу каснијег теолошког доприноса, посебно Светог Атанасија Великог, то се могло постићи ако се стварање представи не као акт Божије природе, која носи одређену нужност, већ као дело Божије воље и слободе. Међутим, овакво решење нужно доводи у питање саму природу Сина или Логоса Божијег као посредника. Иако ће тек каснији теолошки развој јасније указати на онтолошки јаз који постоји између Бога, као нестворене, и света, као створене природе, питање да ли је Логос Божији на страни Бога или на страни творевине већ је било имплицитно постављено. Опет кроз призму каснијег Св. Атанасијевог и, посебно, доприноса Кападакијаца, то питање могло је бити постављено и на начин да ли је Синовљево рађање израз воље Оца или његове природе. У Оригеновом делу могу се наћи обе могућности, прва – по којој су Отац и Син исте природе¹⁸, и друга – по којој је Син производ Очеве воље и прворођени целе творевине¹⁹. Арије ће се одлучити за другу, учећи да је биће Сина различито од бића Бога, чиме ће Сина изједначити са творевином. Оваквим становиштем, према мишљењу Арија, решена је оригенистичка тензија и очувала се Божија слобода, јер свет није морао да постоји. Пошто је Логос другачији од Бога, Он је истовремено део света и, као такав, створен је „ни из чега” (ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο) актом слободне воље²⁰.

Поричући вечно постојање Логоса и смештајући га на страну творевине, Арије је засновао учење о Богу као о монади. Према Аријевом мишљењу, Бог је „једини нерођен, једини вечан и једини беспочетан, једини истински, једини

15 Henry Newman, *The Arians of the Fourth Century*, London: Revington, 1833.

16 Henry M. Gwatkin, *Studies of Arianism, Chiefly Referring to the Character and Chronology of the Reaction Which Followed the Council of Nicaea*, London: Deighton, Bell and co. 1882, као и: *The Arian Controversy*, London: Longmans, Green and co. 1889.

17 Више о овоме видети у: Maurice Wiles, *Archetypal Heresy – Arianism Through Centuries*, Oxford University Press, Oxford, 2001, посебно поглавље V, Faith and Historical Judgement in British Arian Scholarship.

18 Ориген, *Commentarii in evangelium Joannis* 10, 37, у: C. Blanc, *Origène. Commentaire sur saint Jean*, [Sources chrétiennes 120], Paris: Éditions du Cerf, 1966, 246.

19 *De principiis* 1, 2, 6 (H. Görgemanns and H. Karpp, *Origenes vier Bücher von den Prinzipien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976) и *Commentarii in evangelium Joannis* 1, 20, 119.

20 Rowan Williams, *Arius; Heresy and Tradition*, стр. 177.

бесмртан, једини мудар, једини добар, једини владајући” (μόνον ἀγέννητον, μόνον αἰδίον, μόνον ἀναρχον, μόνον ἀληθινόν, μόνον ἀθανασίαν ἔχοντα, μόνον σοφόν, μόνον ἀγαθόν, μόνον δυνάστην)²¹. У овом низу дефиниција које одређују Бога, последњих пет јесу новозаветни изрази²², док су прва три већ утврђена у хришћанском предању. Арије ће посебно инсистирати на нерођености, односно беспочетности (ἀγεννησία) Бога, који, као монада, представља извор свега и који свему претходи (ἀλλ’ ὡς μὴ καὶ ἀρχὴ πάντων, οὕτως ὁ θεὸς πρὸ πάντων ἐστὶ)²³.

Бивајући нерођен, односно беспочетан (ἀγέννητον), Бог је, по дефиницији, прост, један, недељив, нужно постојећи и вечан. По тој логици²⁴, није било места за постојање два беспочетна принципа (δύο ἀγέννητα)²⁵ и Син је морао бити смештен на страну створених бића, односно да буде γέννημα или κτίσμα τοῦ θεοῦ. Учење о Богу Оцу као апсолутној монади и о Сину као нечему што уводи мноштво, наметало је закључак по коме Син није по природи једнак Оцу. Уколико би Син био исте природе или суштине са Оцем, онда би морао да дели исте карактеристике Очеве суштине, односно да буде нерођен и беспочетан. За Арија, појам Бога никако није могао да буде општи појам, који покрива класу која броји више од једног члана, зато Син није могао подједнако да дели исту Божанску природу са Оцем, те је, самим тим, морао бити другачије природе од Оца.

Овако би укратко могли представити логику Аријевог учења. На који начин је онда Арије увео проблем времена у богословску проблематику? Школски уџбеници обилују фразама да је Арије увео ново учење у коме стоји „да је било времена када Сина није било“. Ова фраза, међутим, већ је постојала у александријској традицији²⁶, али у форми „беше, када не беше“, коју је Арије преузео не да би порекао вечност света, већ да би изразио субординацију Сина у односу на Оца као беспочетни принцип. Арије би се могао сматрати баштиником платонистичке традиције *Тимаја*, по којој је време настало са светом, јер, иако у својој формули изричито не помиње време, њен основни смисао изражава темпоралним категоријама као што су беше, не беше, пре и после.

Покушаћемо, на основу преписке између Арија и Светог Александра Александријског, као и на основу других писама која су претходила Сабору у Никеји,

21 Из Аријевог писма упућеног епископу Александру, познатом под називом *Ἡ πίστις ἡμῶν*, у: Свети Атанасије, *De Synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria*, 16, 2 (Opitz, Hans Georg, *Athanasius Werke*, vol. 2, Berlin, 1934, Urkunde 6).

22 Јован 17, 3; I Тимотеју 6, 16 и 17; Марко 10, 18, I Тимотеју 6, 15.

23 *De Synodis* 17, 4; Opitz, U 6, 4.

24 Више о филозофским претпоставкама Аријевог учења видети у: Christopher Stead, *The Platonism of Arius*, *The Journal of Theological Studies* 15, I, 1964, 16-31. и: Rowan Williams, *The Logic of Arianism*, *The Journal of Theological Studies* 34, 1983, 56-81.

25 *Ἡ πίστις ἡμῶν*, Opitz, U 6, 4.

26 Упореди: Ориген, *De principiis*, IV, 4,1. Слична фраза постоји код Албина, који у коментару на *Тимаја* тврди да је Платон мислио да „беше времена када света не беше (Ὅταν δὲ εἴπῃ γεννητὸν εἶναι τὸν κόσμον, οὐχ οὕτως ἀκουστέον αὐτοῦ, ὡς ὄντος ποτὲ χρόνου, ἐν ᾧ οὐκ ἦν κόσμος-), са разликом што се код Арија не спомиње време. Види: Albinus, *Epitome doctrinae Platonicae* 14, 3. Види исто: E. P. Mejerling, ‘HN ΠΟΤΕ ΟΥΚ ΗΝ ΥΙΟΣ’, *Vigiliae Christianae* 28, 1974, стр. 161-168. и: Henry Chadwick, *The Church in Ancient Society*, Oxford University Press, Oxford, 2001, стр. 196-197.

да реконструишемо на који начин је време постало средиште полемике око Божијег бића. У свом писму из 318. године послатом епископу Јевсевију Никомидијском, Арије наводи да је, са групом истомишљеника, протеран из Александрије од стране Александра Александријског зато што се не слажу са епископовим учењем по коме:

„Бог је увек и Син је увек, и када је Отац тада је и Син, и Син беспочетно сапостоји Оцу, увек-рођен, нестворено постојећи, нити у мисли нити тренутком Бог не претходи Сину, увек Бог и увек Син, самог Бога Син“²⁷.

Арије, затим, упозорава епископа Јевсевија да и његов имењак Јевсевије Кесаријски и остали епископи Истока које даље набраја бивају тиме осуђени од стране Александра Александријског, јер и они уче да Бог постоји пре Сина (ὅτι προὑπάρχει ὁ θεὸς τοῦ υἱοῦ ἀνάρχως). У даљем тексту, Арије износи да је Син постојао „пре времена и пре векова“ (πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων), али да „пре него што је рођен, или створен, или установљен, или утврђен, њега не беше“ (καὶ πρὶν γεννηθῆναι ἤτοι κτισθῆναι ἢ ὀρισθῆναι ἢ θεμελιωθῆναι, οὐκ ἦν)²⁸. На крају писма, Арије поздравља Јевсевија као истинског следбеника Лукијана Антиохијског (συλλοικιανιστὰ ἀληθῶς), чији је и он следбеник. Овај пријатељски тон Аријевог писма не указује само на пријатељство са Јевсевијем и његово заштитништво, већ и да учење о Очевог првенству није Аријев изум, већ да постоји неки заједнички извор тог учења. Крај писма, у коме се Арије представља као Лукијанов следбеник, доказ је на основу којег можемо да закључимо да је Арије припадао антиохијској школи, о чему сведочи и Епифаније Кипарски²⁹. Што се тиче самог учења Лукијана Антиохијског, оно, нажалост, није сачувано, али се, на основу антиохијског Символа вере из 321. године, који је донет од стране његових ученика, о њему може нешто закључити. Међутим, у антиохијском Символу вере нема помена Очевог темпоралног првенства над Сином, већ, насупрот томе, у њему се осуђују они који уче тако нешто, и у томе се поклапа са никејским Символом вере. Постоји неколико места у антиохијском Символу вере, чији текст Свети Атанасије у целини преноси у 23. глави свог писма „О саборима у Аримину и Селевкији“ („De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria“)³⁰, која могу да буду протумачена у аријанском духу. Прво – по коме је Син „права слика суштине Очевог Божанства“ (τῆς θεότητος οὐσίας... τοῦ πατρὸς ἀπαράλλακτον εἰκόνα), што ће касније и добити изврнуто тумачење аномејаца. Међутим, фраза ἀπαράλλακτον εἰκόνα први пут се појављује код Светог Александра Александријског у писму Александру Солунском, познатом стручној јавности под насловом *Ἡ φίλαρχος*³¹. Друго место је да имена Отац, Син и Свети Дух именују одређене ипостаси, као и место и славу (τῶν ὀνομαζομένων

27 Opitz, U 1, 2; на основу: Theod. Hist. Eccl. 26, 7-20 (у: L. Parmentier and F. Scheidweiler, Theodoret. Kirchengeschichte, 2nd edn. Die griechischen christlichen Schriftsteller 44. Berlin: Akademie Verlag, 1954): αἰεὶ θεός, αἰεὶ υἱός· ἅμα πατήρ, ἅμα υἱός· συνυπάρχει ἀγεννήτως ὁ υἱός τῷ θεῷ, ἀειγενής ἐστίν, ἀγεννητογενής ἐστίν· οὔτε ἐπινοία οὔτε ἀτόμῳ τινὶ προάγει ὁ θεὸς τοῦ υἱοῦ· αἰεὶ θεός, αἰεὶ υἱός· ἐξ αὐτοῦ ἐστὶ τοῦ θεοῦ ὁ υἱός.

28 Theod. Hist. Eccl. 27, 1-2 (Opitz, U 1, 4-5).

29 Epiphanius, Panarion 2, 186 у: K. Holl, Epiphanius, Bände 2: Ancoratus und Panarion [Die griechischen christlichen Schriftsteller 31], Leipzig: Hinrichs 1922.

30 De Synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria 23, у: H.G. Opitz, Athanasius Werke, vol. 2.1. Berlin: De Gruyter 1940, 249.

31 *Ἡ φίλαρχος*, Opitz, U 14.

ὑπόστασιν τε καὶ τάξιν καὶ δόξαν), што подсећа на Оригена³², а може се у мало измењеном облику наћи касније и код Евномија³³.

У једном другом писму из 320. године³⁴, послатом епископу Александру Александријском, Арије у послушном тону тврди да све за шта је оптужен заправо је чуо у Цркви и на Синоду од самог епископа Александра. То се посебно односи на учење да Син, безвремено рођен пре свих векова, није постојао пре свог рођења (οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι) и да није вечан, нити савечан Оцу, нити је нерођен попут Оца (οὐδὲ γὰρ ἔστιν αἰδῖος ἢ συναἰδῖος ἢ συναγέννητος τῷ πατρὶ)³⁵.

Погледајмо делове још једног писма од стране Светог Александра Александријског упућеног епископу Александру Солунском из 324. године, да бисмо добили јаснију слику предмета око којег је вођена полемика. Иако Теодорит наводи да је писмо упућено Александру Цариградском³⁶, много је извеснија Опицова тврдња да је писмо заправо било намењено Александру Солунском³⁷, јер када је писмо одаслато, други Александар још није постао епископ цариградски. У овом писму Свети Александар Александријски говори да је Арије тврдио да „беше када Сина не беше“ и „да Он није постојао пре него што је рођен“. Међутим, Свети Александар се дотиче апсурдности Аријевог учења, по коме је Син истовремено „безвремен“ и да је било када га није било. То Свети Александар изражава следећим речима:

„Фраза ‘не беше’ мора упућивати на време или на неко временско растојање. Ако је истина да је све од њега настало и да су и време, и векови, и временско растојање, и то ‘када’, у коме се налази ‘не беше’ од њега настало, није ли онда невероватно рећи да беше када оног који је створио време и све векове и времена не беше“³⁸.

Свети Александар наставља даље, тврдећи да Аријева хипотеза, по којој је Син настао „ни из чега“, доводи у питање и само постојање Бога као Оца. Бог је Отац ако има стални однос са Сином, по коме се и зове Отац. Ако би Син био рођен у времену или ако би постојало неко раздобље пре Синовљевог рађања, онда Отац не би био савршен Отац³⁹. Ако Син не би постојао савечно Оцу, то би значило да у

32 *Contra Celsum* VIII, 12, у: M. Borret, *Origène. Contre Celse*, vol. 3 [*Sources chrétiennes* 147], Paris: Éditions du Cerf, 1969, 200.

33 *Apologia* 25, 1-4, у: Eunomius, *The Extant Works*, (ed. and trans. R. Vaggione), Oxford: Clarendon Press 2002, 66.

34 Датуми које овде износимо дати су према Опитзовој хронологији и у проверу њихове веродостојности овде се нећемо упуштати.

35 *De Synodis* 16; Opitz, U 6, 4.

36 *Theod. Hist. Eccl.* 1, 4.

37 *Ἡ φίλαρχος*, Opitz, U 14.

38 Opitz, U 14, 22-23; (*Theod. Hist. Eccl.* 14-15): ἡ γὰρ χρόνοις ἐμπολιτεύεσθαι δεῖ τὸ οὐκ ἦν, ἡ αἰὼνός τινι διαστήματι. εἰ τοίνυν ἀληθὲς τὸ πάντα δι’ αὐτοῦ γεγονέναι, δῆλον ὅτι καὶ πᾶς αἰὼν καὶ χρόνος καὶ διαστήματα καὶ τὸ ποτέ, ἐν οἷς τὸ οὐκ ἦν εὐρίσκεται, δι’ αὐτοῦ ἐγένετο. καὶ πῶς οὐκ ἀπίθανον τὸν καὶ χρόνους καὶ αἰῶνας καὶ καιροὺς, ἐν οἷς τὸ οὐκ ἦν συμπέφυρται, ποιήσαντα, αὐτόν ποτε μὴ εἶναι λέγειν.

39 Opitz, U 14, 26; (*Theod. Hist. Eccl.* 15, 14-19): Ἀσεβεστάτης οὖν φανείσης τῆς ἐξ οὐκ ὄντων ὑποθέσεως, ἀνάγκη τὸν πατέρα αἰεὶ εἶναι πατέρα· ἔστι δὲ πατὴρ αἰεὶ παρόντος τοῦ υἱοῦ, δι’ ὃν χρηματίζει πατὴρ· αἰεὶ δὲ παρόντος αὐτῷ τοῦ υἱοῦ, αἰεὶ ἔστιν ὁ πατὴρ τέλειος, ἀνελλιπὴς τυγχάνων ἐν τῷ καλῷ, οὐ χρονικῶς οὐδὲ ἐκ διαστήματος οὐδὲ ἐξ οὐκ ὄντων γεννήσας τὸν μονογενῆ υἱόν.

одређеном временском раздобљу или раздобљу у вечности Бог није био Отац. Рађањем Сина дошло би до промене у Божијем бићу јер би Бог постао Отац, што је нешто више, но што је био пре тога. Због тога Свети Александар Александријски и одбацује постојање периода када је Бог био без свог Сина, јер би се тиме угрозило његово савршенство.

Свети Александар заправо је применио аргумент сличан Оригеновом, по коме и свет и Син морају вечно да постоје да би Бог био и Творац и Отац од вечности. Свети Александар ће, наравно, пратити Оригенов аргумент само када је у питању вечност Сина, али не и вечност света. Очигледно је да и Арије и Александар добро познају како Оригена, тако и Светог Методија Олимског, али се разликују у читању Св. Методијеве критике Оригена. Фридрих Луфс (Friedrich Loofs) заступаће становиште по коме су Арије и Александар представљали два крила оригенизма, који је био нешто попут официјелног теолошког учења у тадашњој Александрији⁴⁰. Насупрот томе, Хансон сматра да је Александрово нагињање ка оригенизму био његов лични избор и да он није могао да у Александрово време представља официјелно учење у Александрији, јер је већ четврт века био на удару критика⁴¹.

Арије је свеобухватно примењивао Методијеву критику Оригена, проширујући њену оштрицу и на вечност Сина, чиме је Сина учинио не нужним бићем, већ производом Очеве воље. Према томе, Син није могао имати атрибуте вечног бића, од којих је, како тврди Арије, најважнији атрибут нерођеност, односно беспочетност. Према савременим тумачењима⁴², Арије је доследан Светом Методију у питању временског претхођења Сина свету. На једном месту у свом делу „*О створењима*“ („*De Creatis*“), Свети Методије дотиче се проблема односа логичког почетка израженог прологом *Јеванђеља по Јовану*⁴³ и временског почетка израженог у књизи *Постања* и *Причама Соломоновим*⁴⁴. Тумачећи речи Соломонове по којима је Господ имао Премудрост, „у почетку пута својега, пре дела својих, пре сваког времена“, Свети Методије писаће да је све што је настало млађе од Премудрости, пошто је кроз њу настало⁴⁵. Премудрост означава Сина, односно Логос Божији. Свети Методије то покушава да усагласи са прологом Јовановог јеванђеља, према коме је Логос био у почетку са Богом. Он, на крају, закључује да Логос има два почетка, један беспочетни почетак који је у Оцу, после чега долази почетак свега, што је кроз њега настало⁴⁶. Ово после (μετά) не мора бити протумачено у смислу временског, већ у смислу логичког следовања, као што израз да је творевина млађа (νεώτερα)

40 Friedrich Loofs, 'Arianismus', in: Herzog-Hauck (ed), *Realencyklopedie*, Leipzig, 1897, 11.

41 Robert P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, T&T Clarc, Edinburgh, 1988, 145.

42 Stead, *The Platonism of Arius*, 30; и: Williams, *Arius; Heresy and Tradition*, 187.

43 Св. Јован 1,2: „У почетку беше Логос, и Логос беше у Бога, и Логос беше Бог“. Навод према *Свето Писмо/Нови Завет*, Београд: Свети Архиепископски Синод СПЦ 1990.

44 Прва Мојсијева 1,1 („Бог на почетку створи небо и земљу“) и Мудрости Соломонове 8,22. Навод према: *Библија или Свето Писмо Старога и Новога Завета*, Београд: Британско и инострано библијско друштво 1981.

45 *De Creatis* 11,2, у: Nathanael Bonwetsch (ed.), *Methodius*, Leipzig: Hinrichs Buchhandlung 1917, 499. Св. Методијев спис је сачуван у *Библиотеци* Светог Фотија Цариградског, codex 235, 304a 20-22: Ἦν γὰρ ἀκόλουθον καὶ πρὸ πωδέστερον πάντα ἃ εἰς γένεσιν ἦλθον εἶναι ταύτης νεώτερα, ἐπεὶ καὶ δι' αὐτῆς γεγόνασιν.

46 *De Creatis* 11,3 (Bonwetsch, 499): Οὐκοῦν ἀρχὴ μετὰ τὴν ἰδίαν ἀναρχον ἀρχὴν τὸν Πατέρα, αὐτὸς τῶν ἄλλων γίνεται, δι' ἧς ἅπαντα δημιουργεῖται.

може да указује да Логос у логичком, а не у временском смислу претходи свету. Не треба искључивати могућност да су темпоралне категорије којима се Свети Методије служи могле навести Арија на становиште да Логос заиста има свој стварни почетак у одређеној тачки у вечности. То, међутим, не треба да нас наведе на становиште по коме је Свети Методије настанак Логоса сместио негде „између“ вечности Оца и временитости света.

Са друге стране, Св. Александар је Методијеву критику Оригена сагледавао само у домену вечности света, чије је оповргавање она имала за циљ, док, по питању рађања Сина, он стоји у оригенистичкој традицији⁴⁷. Питање је у којој мери Свети Александар следи Оригеново учење. Сигурно да можемо уочити сличност између Оригена и Александра по питању нерођености Оца. Св. Александар, као и Ориген, говори да је једино Отац нерођен, док Син то није⁴⁸. Међутим, у којој мери Св. Александар следи Оригена у његовом учењу по коме Отац вечно рађа Сина? Св. Александар говори о беспочетном рађању Сина (ἀναρχον γέννησιν)⁴⁹ од стране Оца, да би отклонио могућност да се рађање сагледава као нешто што има свој почетак, али своје учење не усмерава у правцу Оригеновог становишта по коме је Очево рађање Сина безвремено и никад не престаје⁵⁰, већ само говори да Син увек сапостоји са Оцем⁵¹. Свети Александар говори надаље о Синовљевом рађању као о тајни која је непојмљива за словесна бића, те је недостижна не само за јеванђелисте, већ и за анђеле⁵².

Оно што се може приметити јесте то да и Арије и Свети Александар деле исту претпоставку да је „једино Отац нерођен (ἀγέννητον)“, али другачије томе приступају. За Арија, Очево нерођеност, односно нествореност нужно је наметнула Бога као први принцип из кога све следује. На разлици између грчких речи ἀγέννητος (нерођен) и ἀγέννητος (нестворен) почело је да се инсистира тек после Сабора у Никеји (325. г.) и, посебно, после Сабора у Сардики (344. г.), у чијем се *Изложењу вере* разлика између ових израза посебно подвлачи (Теодорит, *Црквена историја* II, 8). До тада су ове речи имале исти смисао и односиле су се на нешто што би се могло описати као нестворено, без почетка и вечно постојеће⁵³.

Ако би, сматра Арије, Син био Очевој природе, онда би у самом Божанству постојао један нестворен, односно нерођен принцип, Отац, и један створени, Син. Зато Арије и истиче да „Син није нерођен, нити на било који начин део нерођеног“⁵⁴. Ово место у Аријевом учењу често се сагледава у светлу утицаја Светог Методија. У

47 Према мишљењу Симонетија, Свети Александар у потпуности следи Оригена у учењу о вечном рађању Сина. Види: Manlio Simoneti, *Studi sull' Arianesimo*, 1965, 116-20.

48 *Ἡ φύλαρχος*, Opitz, U 14, 19,22: οὐχ ὅτι ἀγέννητος ἦν (ἐν γὰρ ἀγέννητον ὁ πατήρ). Види исто: Ориген, *О почелима*, 1,2,6. ... nihil ingenuitum, id est innatum, praetor solum deum patrem.

49 *Ἡ φύλαρχος*, Opitz, U 14, 52, 2.

50 Ориген, *In Jeremiam homilia IX*, 4, у: P. Nautin, *Origène. Homélie sur Jérémie*, vol. 1 [*Sources chrétiennes* 232], Paris: Éditions du Cerf, 1976, 394.

51 *Ἡ φύλαρχος*, Opitz, U 14, 26.

52 *Ἡ φύλαρχος*, Opitz, U 14, 19,22 и 46,8-47,10.

53 G. L. Prestige, 'ἀγεν[ν]ητος and γεν[ν]ητός and kindred words in Eusebius and the early Arians' *Journal of Theological Studies* 24 (1923), стр. 486-96; и: Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol I, 230.

54 Opitz, U 1, 4: ὅτι ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου κατ' οὐδένα τρόπον

свом делу „О слободној вољи“ („*De Autexusia*“), Свети Методије учио је о немогућности постојања два нестворена принципа⁵⁵.

Треба рећи да је пре Светог Методија о немогућности постојања два прва почела писао Теофил Антиохијски. Међутим, Теофилов доказ разликује се од доказа Св. Методија. Он полази од два становишта, становишта променеивости твари и становишта Божије свемоћи. Ако је твар нестворена, онда би, као и Бог, требало да буде и непромењива, што она није. Са друге стране, ако је уметник способан да твар обликује по својој жељи, онда Бог, који је свемоћан и може далеко више него човек, способан је не само да обликује у твари, већ и да створи ни из чега оно што жели⁵⁶.

Тврђење Св. Методија односило се на побијање вечности твари као Богу сапостојећег принципа, на основу кога он ствара. Ако би твар постојала од вечности са Богом, онда два ἀγένητα могу да постоје или заједно, или одвојено. Ако кажемо да твар постоји заједно са Богом и нема ничег што их раздваја, онда не можемо говорити о двама нествореним стварима, већ о једној сложеној ствари. У другом случају, ако је твар одвојена од Бога, онда мора да постоји нешто што ће бити између њих, што ће их одвајати, односно чинити евидентном разлику између њих, јер да би постојале као две ствари, а не једна, онда мора да постоји неко растојање између њих⁵⁷. Та раздаљина или растојање (διάστασις)⁵⁸ које их одваја и чини посебним представљало би трећу ствар која би исто морала бити нестворена. Опет би се могло, према мишљењу Светог Методија, поставити исто питање, да ли су ове ствари спојене или раздвојене, те би, у првом случају, опет дошли до постојања само једне нестворене ствари или бисмо, ишавши у недоглед, морали да признамо да постоји мноштво ἀγένητα. Ово место наводи научнике⁵⁹ да, у учењу Св. Методија о постојању διάστημα или διάστασις између два ἀγένητα, виде антиципацију Аријевог учења о Богу као „беспочетном почелу“ и Логосу као „почетку свих ствари“. Аријева аргументација, у сваком случају, прати Методијеву, али он није једини код кога се може уочити утицај светитељевог учења. Тако се код Светог Атанасија Великог у делу „Против Јелина“ („*Contra Gentes*“) 7, 2⁶⁰ може наћи иста аргументација по којој, да би постојала два нестворена принципа који су супротни један другом, мора да постоји и трећи који би их раздвајао и који би тиме и сам био нестворен, односно Бог. Свети Григорије Ниски пратиће Методијево учење применивши атрибут ἀδάστατος на самог Бога, у коме нема никакве раздаљине или следа.

55 *De Autexusia* V, 1 (Bonwetsch, 157), (такође у: Св. Фотије, *Bibliotheca*, codex 236, 304b, 37): ὅτι μὲν οὖν ἀδύνατον ἀγένητα δύο ᾗμα.

56 Видети: Теофил Антиохијски, *Ad Autolycum* II, 4, у: R. M. Grant, *Theophilus of Antioch. Ad Autolycum*, Oxford: Clarendon Press, 1970.

57 *De Autexusia* V, 2 (Bonwetsch, 158): Εἰ δὲ κεχωρίσθαι φήσῃ τις, ἀνάγκη εἶναί τι τὸ ἀνὰ μέσον ἀμφοτέρων, ὅπερ καὶ τὸν χωρισμὸν αὐτῶν δείκνυσιν. ἀδύνατον γὰρ ἐν διαστάσει ἐξετάζεσθαι τι ἀπὸ τινος, οὐκ ὄντος ἑτέρου καθ' ὃ ἡ διάστασις ἐκατέρου γίνεται. Наведени цитат, поред тога што се може наћи у *Библиотеци* Св. Фотија, постоји и код Јевсевија Кесаријског (видети: Eusebius, *Praeparatio evangelica*, 7, 22, 3, у: K. Mras, *Eusebius Werke, Band 8: Die Praeparatio evangelica* [Die griechischen christlichen Schriftsteller 43.2] Berlin: Akademie Verlag, 1956).

58 Свети Методије овде користи израз διάστασις, који, као и термин διάστημα, има значење растојање или раздаљине и у просторном и временском смислу, а може и указивати на различитост или одвојеност.

59 Rowan Williams, *Arius; Heresy and Tradition*, стр. 187.

60 Athanasius, *Contra Gentes and De Incarnatione*, Oxford: Clarendon Press 1971, 18.

Свети Методије, међутим, рекло би се, даје још више материјала аријанском становишту следећом тврдњом: „Ништа не постоји чији је један део створен, а други није. Али и ако то прихватимо, онда беше када зло још увек не беше потпуно, а то је пре него што је Бог створио твар“⁶¹.

Може да изненади термилошка сличност која постоји између Арија и Светог Методија, што сигурно указује да је Свети Методије један од Аријевих извора. Међутим, Арије је само у техничком смислу веран следбеник логики Св. Методија, јер користи термилошки апарат, као и филозофску аргументацију коју је Свети Методије користио у циљу побијања Оригеновог учења о вечности света, односно твари. Са те стране, било би у најмању руку нецелиходно видети у Светом Методију извор који је надахнуо Арија, јер код овог светитеља нема суштински никакве основе, сем логичког апарата, на којој би Арије могао утврдити своје учење о непостојању Сина од вечности. У погледу одрицања постојања учешћа у нествореном принципу, извесније је да је Арије следбеник филозофске традиције Јамблиха⁶², на шта ће указати архиепископ кантерберијски Роуан Вилијамс⁶³. Разлог за то јесте и коришћење истог термилошког апарата, попут израза монада и дијада, односно двојство. Арије ће у свом делу *Тапија*, што значи гозба, сачуваном у фрагментима код Светог Атанасија Великог, учити да је „Син стран суштини Очевој, пошто је Отац беспочетан“ и да „монада увек беше, док двојство не беше, пре но што постаде“⁶⁴. Ова терминологија много је ближа Јамблиховој, него терминологији Светог Александра Александријског, који говори о Богу као о монади у Тријади (ἐν Τριάδι μονάδα)⁶⁵.

Као што смо рекли, и Свети Александар и Арије делиће становиште по коме је Отац нерођен. Међутим, за Светог Александра, нерођеност Оца неће значити исто што и за Арија. За Арија ће нерођеност Оца бити атрибут који ће повлачити још низ атрибута који се искључиво могу применити на Очево биће, чиме ће Он постати јединствен (μονώτατος)⁶⁶. Онда ће Арије појам нерођености, односно нестворености Оца проширити на класу карактеристика које ће једино Отац као монада (μονάς) носити⁶⁷.

61 *De Autexusio* XIII, 4 (Bonwetsch, 179); (такође *Bibliotheca*, codex 236, 307b, 18-22): Οὐδενὸς δὲ τῶν ὄντων μέρος μὲν ἐστὶ γενητόν, μέρος δὲ ἀγέννητον· εἰ δὲ καὶ τοῦτο συγχωρήσαιμι τῷ λόγῳ, ἦν ποτε τὸ κακὸν ὅτε ὁλόκληρον οὐκ ἦν, τοῦτέστι πρὶν δημιουργῆσαι τὴν ὕλην τὸν Θεόν·

62 Према мишљењу Јамблиха, „у сваком поретку причаствујућима претходи непричаствујућа монада“ (πάσης γὰρ τάξεως ἡ ἀμέθεκτος ἡγεῖται μονὰς πρὸ τῶν μετεχομένων) из које следи двојство (ἡ δυάς). Видети: Јамблихове коментаре на Тимаја, књига 3, фрагмент 54, у: John Dillon, *Iamblich Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, Brill, Leiden, 1973, стр. 33. и 163. Извесно је да је Арије у време свог школовања у Антиохији могао да дође у додир са Јамблихом који је последње деценије трећег века подучавао у Антиохији и Апамеји. Види: Timothy D. Barns, ‘Emperors and Bishops, AD 324-344: Some Problems’, *American Journal of Ancient History* 3, 1978, стр. 105.

63 Види: L. G. Patterson, ‘De Libero arbitrio and Methodius’ Attack on Origen’, *Studia Patristica* 14 (1976), стр. 166; Rowan Williams, *Arius; Heresy and Tradition*, стр. 222.

64 Свети Атанасије Велики, *De Synodis* 15, 3, 15-20: ξένος τοῦ υἱοῦ κατ’ οὐσίαν ὁ πατήρ, ὅτι ἀναρχος ὑπάρχει. σύνες ὅτι ἡ μονὰς ἦν, ἡ δυὰς δὲ οὐκ ἦν, πρὶν ὑπάρξει.

65 Сократ Схоластик, *Historia ecclesiastica* I, 5,7 (у: P. Maraval and P. Périchon, *Socrate de Constantinople, Histoire ecclésiastique* (Livres I-VII). Paris: Éditions du Cerf, 2004).

66 *Ἡ πίστις ἡμῶν*, Opitz, U 6, 4.

67 *Ἡ πίστις ἡμῶν*, Opitz, U 6, 2. Stead ће дати три могућа значења термина μονάς, примењена на Бога. Према томе, Бог је монада као: а) јединствен; б) извор и почело свега постојећег и в)

На основу тога, Арије ће и одрицати вечно постојање Сина и још низ атрибута, јер би тиме признао да је и Син нерођен. Нерођеност Оца, по мишљењу Светог Александра, једини је атрибут који разликује Оца у односу на Сина, што чини основу за исправно тумачење јеванђеоске изреке „Јер Отац мој већи је од мене“ (Јован 14, 28)⁶⁸, често употребљаване од стране Арија и његових присталица, да се учење о различитим природама и библијски утемељи. За њега ће бити неприхватљиво да се, на основу атрибута нерођености, изведе и атрибут вечности, односно да се под појам вечности подведе и појам нерођености, што је управо чинила аријанска логика. Зато ће Св. Александар и подвући да „нити беше, нити вечно беше, нити беше пре векова не значи исто што и нерођен“⁶⁹. Већ се у раној фази аријанске кризе помаља интенција аријанаца да именују суштину бића, односно аристотеловским језиком речено, специфичну разлику, која ће нарочито доћи до изражаја касније, код Аетија и Евномија.

Сви ови изрази су, како сматра Свети Александар, темпоралне категорије и њима се ни на који начин не може исказати „Божанство и началност јединородног“ (τοῦ μονογενοῦς θεότητα καὶ οἶον ἀρχαιότητα)⁷⁰. Свети Александар допушта да се ови изрази примењују на Сина, али да то буде у правој вери, имајући на уму да је Он беспочетно рођен од Оца, не доводећи у питање његово Божанство.

Становиште по коме је рађање Сина производ Очеве воље може указивати на још једну сличност између Арија и Светог Александра. Аријева позиција била је несумњива по овом питању. Он је учио да је Син рођен актом Очеве воље и да, на основу њега, и постоји⁷¹. Арије радикално примењује Методијево учење о не нужном односу Бога са светом⁷² на однос Бога и Сина. Тиме Бог, као непроменљиви принцип, престаје бити везан нужном везом не само са творевином већ и са Сином, чије се рађање сагледава као чин Очеве воље⁷³. Позиција Св. Александра није баш тако јасна по овом питању. Из сачуваних грчких извора, не може се нигде експлицитно видети да је рађање Сина чин Очеве воље. Увидом у његове фрагменте, сачуване на сиријском, Хансон⁷⁴ ће тврдити да је то становиште заступао и Свети Александар. Према томе, Свети Александар ће учити да се Син разликује од Оца, као што се зрак разликује од светлости. Отац је узрок Сина, односно „узрок Синовљеве *ипостаси*, коју рађа својом вољом“⁷⁵. Ова позиција Св. Александра може се пре протумачити као утемељеност у александријској традицији, односно у Оригену⁷⁶, а не слагање са

прост и недељив. Од три могућности које даје, Stead се понајвише опредељује за другу. Види: C. Stead, 'The Platonism of Arius', стр. 30.

68 *Ἡ φιλαρχος*, Opitz, U 14, 48.

69 *Ἡ φιλαρχος*, Opitz, U 14, 48-49: οὐτε γὰρ τὸ ἦν, οὐτε τὸ ἀεί, οὐτε τὸ πρὸ αἰώνων ταῦτόν ἐστι τῷ ἀγεννήτῳ.

70 *Ἡ φιλαρχος*, Opitz, U 14, 50.

71 Види: Opitz, U 6, 3 („Син је створен вољом Божијом *θελήματι* τοῦ θεοῦ пре свих времена и свих векова“) и: Свети Атанасије, *De Synodis* 15, 3, 23 (υἱὸς οὐκ ὦν (ὑπῆρξε δὲ θελήσει πατρός)).

72 *De Creatis* II, V.

73 Stead ће на овом месту видети утицај Платоновог *Тимеја* (41 ab). Види: 'The Platonism of Arius', стр. 27.

74 R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, стр. 143.

75 Овај фрагмент Александровог учења, сачуван на сиријском, види у: J. B. Pitra, *Analecta Sacra* IV, 199. и 433.

76 Ориген је учио да је „икона Очева створена у Сину, који се рађа од Њега, као што чин воље проистиче из ума“ (*imago patris deformatur in filio, qui utique natus ex eo est uelut quaedam*

Аријевим учењем. Међутим, у Окружној посланици александријској Цркви Св. Александра, он се противи Аријевом учењу, у коме се каже да „Син није налик Очевој суштини, нити је по природи истински Логос Божији“⁷⁷. Свети Александар још оптужује Арија да пориче да је Син прави (τῷ ἰδίῳ) Логос и Премудрост Божија. Термин ἰδιος који употребљава Свети Александар, а који ће касније користити и Свети Атанасије да би описао однос Очево и Синово учење, библијског је порекла (Јов. 5,18 и Рим. 8,32). На основу термилошке сличности у стилу, Сид (Stead) ће посланицу Св. Александра александријској Цркви приписати перу Светог Атанасија, који је у то време био секретар Светог Александра⁷⁸. И у случају да је Свети Александар прихватио становиште по коме је рађање Сина чин Очево воље, за њега чин воље представља израз сталности природе, а не случајне произвољности.

У сваком случају, дебата се није ограничила само на поимање Божанског бића у односу на време, већ је почела да се шири у многим правцима, показујући да се не ради само о *теологумену*, већ о озбиљном доктринарном неслагању, у почетку између становишта презвитера Арија и његовог надлежног епископа Александра, а, затим, и два табора на које ће се поделити Црква крајем друге деценије IV века. Аријанска јерес довешће до сазивања низа сабора, од којих ће, као најзначајнији у литургијском сећању Цркве, остати Сабор у Никеји, сазван од стране цара Константина Великог 325. године. Овај сабор ће, како по броју присутних епископа, тако и по значају донетих одлука, бити запамћен као Васељенски сабор, и то први у низу. Међутим, ни овај велики Сабор није донео очекивано помирење и мир у Цркви, већ су полемике, по овом и осталим питањима, наставиле да се воде. После смрти Св. Александра, отприлике 328. године, његов наследник на александријској патријаршијској столици постаће Свети Атанасије Велики. Он ће наставити борбу против аријанског учења не само у оквиру своје епархије већ у целокупном царству, постављајући темеље учењу кога се Црква држи до данашњег дана.

Важно је на крају истаћи, уместо закључка, да је улога Светог Александра Александријског у раном периоду аријанског спора била пресудна не само у препознавању догматски неприхватљивих елемената у Аријевом учењу, већ и у њиховом побијању, које ће касније послужити као основа било директним баштинцима његових православних ставова, попут Светог Атанасија, или индиректним, као што су кападокијски Оци. Полазећи од истих идеја, заједничким александријској традицији, које првенствено свој извор имају у Оригену, али имајући, такође, увид у дела Светог Методија и његову критику Оригенових ставова, Свети Александар и Арије су их развили у супротним правцима. Тако, атрибут „нерођен“, примењиван на Бога Оца, који је за Арија био синоним за класу осталих Божијих квалитета, који су укључивали и вечност и били обједињени у једној природи Бога Оца, која је различита од природе Сина, за Светог Александра једино је значао дистинктивно својство Оца у односу на Сина, али и једини извор његовог преимућства у односу на Сина, а опет у складу са Јеванђељем (Јован 14,28). Даље, и Арије и Свети Александар сматрали су да је Бог рађао Сина, с тим што је за Арија логичко претхођење истовремено повлачило и претхођење у темпоралном или квазитемпоралном смислу, док Свети Александар вешто избегава ову замку, као и замку Оригеновог учења, по коме Очево рађање никада не

voluntas eius ex mente procedens). *De Principiis* I, 2, 6 (160).

⁷⁷ Ἐνὸς σώματος, Opitz, U 4b, 7, 20: Οὐτε δὲ ὁμοίος κατ' οὐσίαν τῷ πατρὶ ἐστὶν οὔτε ἀληθινὸς καὶ φύσει τοῦ πατρὸς λόγος ἐστὶν...

⁷⁸ C. Stead, 'Athanasius' early written work', *Journal of Theological Studies* 37, стр. 76-91.

престаје, тврдећи да је Син савечан Оцу и да је беспочетно рођен. На крају, Свети Александар јасно ставља до знања да свако раздобље које је, по Аријевом мишљењу, постојало до рађања Сина, не може бити друге природе, до временске. Овим Свети Александар указује да, иако Аријева намера није била да Сина стави у временски низ, он то неизоставно чини, тврдећи да је Отац старији од Сина. У сваком случају, аргументи Св. Александра и Арија, ма колико били *ad hoc* развијени, остаће незаобилазни у свакој потоњој критици аријанства.

Литература

- Athanasius, *Contra Gentes* and *De Incarnatione*, Oxford: Clarendon Press 1971.
 Barnard L.W., 'The Antecedents of Arius', *Vigiliae Christianae* 24 (1970), 172-88.
 Barnard L.W., 'What was Arius' Philosophy', *Theologische Zeitschrift*, 28 (1972), 110-117.
 Barns T.D., 'Emperors and Bishops, AD 324-344: Some Problems', *American Journal of Ancient History* 3 (1978), 53-75.
 Библија или Свето Писмо Старога и Новогa Завета, Београд: Британско и инострано библијско друштво 1981.
 Blanc C., *Origène. Commentaire sur saint Jean*, [Sources chrétiennes 120], Paris: Éditions du Cerf, 1966.
 Bonwetsch N. (ed.), *Methodius*, Leipzig: Hinrichs Buchhandlung 1917.
 Borret M., *Origène. Contre Celse*, vol. 3 [Sources chrétiennes 147], Paris: Éditions du Cerf, 1969.
 Chadwick H., *The Church in Ancient Society*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
 Dillon J., *Iamblichus Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, Brill, Leiden, 1973.
 Eunomius, *The Extant Works*, (ed. and trans. R. Vaggione), Oxford: Clarendon Press 2002.
 Grant. R.M. , *Theophilus of Antioch. Ad Autolycum*, Oxford: Clarendon Press, 1970.
 Gregg R. & Groh D., *Early Arianism – A View of Salvation*, Philadelphia and London, 1981.
 Görgemanns H. and Karpp H., *Origenes vier Bücher von den Prinzipien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.
 Grillmeier A., *Christ in Christian Tradition*, vol I, Atlanta, 1975.
 Gwatkin H.M., *Studies of Arianism, Chiefly Referring to the Character and Chronology of the Reaction Which Followed the Council of Nicaea*, London: Deighton, Bell and co. 1882.
 Gwatkin H.M., *The Arian Controversy*, London: Longmans, Green and co. 1889.
 Hanson R.P.C., 'Did Origen apply the word Homousios to the Son?', у: Jacques Fontaine and Charles Kannengiesser (eds), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris: Beauchesne, 1972, 292-303.
 Hanson R.P.C., *The Search for the Christian Doctrine of God*, T&T Clark, Edinburgh, 1988.
 Holl K., *Epiphanius, Bände 2: Ancoratus und Panarion* [Die griechischen christlichen Schriftsteller 31], Leipzig: Hinrichs 1922.
 Kannengiesser C., *Holy Scripture and the Hellenistic Hermeneutics in Alexandrian Christology: the Arian Crisis*, Berkeley, 1982.
 Loofs F., 'Arianismus' in: Herzog-Hauck (ed), *Realencyklopedie*, Leipzig, 1897.
 Lorenz R., 'Arius judaizans?' *Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, Göttingen, 1978.

- Louis P., *Albinos. Épitom.* Paris: Les Belles Lettres, 1945.
- Maraval P. and Périchon P., *Socrate de Constantinople, Histoire ecclésiastique* (Livres I-VII). Paris: Éditions du Cerf, 2004.
- Meijering E.P., 'HN ΠΟΤΕ ΟΥΚ ΗΝ ΥΙΟΣ', *Vigiliae Christianae* 28 (1974), 161-8.
- Mras K., *Eusebius Werke, Band 8: Die Praeparatio evangelica* [Die griechischen christlichen Schriftsteller 43.2] Berlin: Akademie Verlag, 1956.
- Nautin P., *Origène. Homélies sur Jérémie*, vol. 1 [Sources chrétiennes 232], Paris: Éditions du Cerf, 1976, 394.
- Newman H., *The Arians of the Fourth Century*, London: Revington, 1833.
- Opitz, H.G., *Athanasius Werke*, 3. vols, Berlin: De Gruyter, 1934-40.
- Otis B., 'Cappadocian Thought as a Coherent System', *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958), 95-124.
- Parmentier L. & Scheidweiler F., *Theodoret. Kirchengeschichte*, 2nd edn. *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 44. Berlin: Akademie Verlag, 1954.
- Patterson L.G., 'The Creation of the World in Methodius' Symposium', *Studia Patristica* 9 (1966), 240-50.
- Patterson L.G., 'De Libero arbitrio and Methodius' Attack on Origen', *Studia Patristica* 14 (1976), 160-166.
- Patterson L.G., 'Origen and the Arian Dispute', *Studia Patristica* 17/ 2 (1982), 912-23.
- Pitra J.B., *Analecta Sacra*, vol. 4, Paris, 1858.
- Pollard T.E., *Johannine Christology and the Early Church*, Cambridge, 1970.
- Prestige G.L., 'ἀγέν[ν]ητος and γεν[ν]ητός and kindred words in Eusebius and the early Arians' *Journal of Theological Studies* 24 (1923), 486-96.
- Simoneti M., 'Le origini dell' Arianesimo', *Revista di storia e letteratura religiosa* 7, 1971, 317-30.
- Simoneti M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Rome, 1975.
- Simoneti M., Review of Lorenz (1978), *Revista di storia e letteratura religiosa* 16 (1980), 455-60.
- Stead C., 'The Platonism of Arius', *The Journal of Theological Studies* 15, I, 1964, 16-31.
- Свето Писмо/Нови Завет*, Београд: Свети Архијерејски Синод СПЦ, 1990.
- Wiles M.F., 'In Defence of Arius', *Journal of Theological Studies* 13 (1962), 339-47.
- Wiles M.F., *Archetypal Heresy – Arianism Through Centuries*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Williams R., *Arius. Heresy and Tradition*, (2nd ed.) London: Darton, Longman and Todd, 2001.
- Williams R., 'The Logic of Arianism', *The Journal of Theological Studies* 34 (1983), 56-81.
- Wolfson H.A., *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. 1, Cambridge, Mass., 1956.

Vladimir Cvetković

**ST ALEXANDER OF ALEXANDRIA AND ARIUS
ON THE GENERATION OF THE SON OF GOD**

The paper aims to present briefly the basic issues of the debate which took place in the early period of the Arian controversy, with special emphasis on the role of time in this debate. This paper analyzes the arguments in the correspondence in which Arius and the Bishop of Alexandria St. Alexander had been engaged both between themselves and with other notable personalities of the time, and it attempts to detect the sources of these arguments. Sharing common theological presuppositions rooted in the Alexandrian tradition shaped by Origen, the two early Christian authors exercised different views on matters such as “ingeneratedness” of God the Father, the beginningless generation of the Son, and the link between the generation of the Son and the creation of the world in time.

Key words: St. Alexander of Alexandria, Arius, God the Father, unborn Father, Son of God, time.

