

UDK 271.2

ISSN 1409-5483

**УНИВЕРЗИТЕТ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“ – СКОПЈЕ  
ПРАВОСЛАВЕН БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ  
„СВЕТИ КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“ – СКОПЈЕ**

# ГОДИШЕН ЗБОРНИК

**КНИГА 31**



**СКОПЈЕ, 2025**

Годишен зборник бр. 31  
2025

Уредувачки одбор:

Д-р Ѓоко Ѓорѓевски, главен и одговорен уредник

Д-р Виктор Недески

Д-р Дарко Анев

Меѓународниот редакциски одбор:

проф. д-р Георгиј (Ѓорѓевски) Митрополит Дебарско-кичевски – Православен богословски факултет „Св. Климент Охридски“, Скопје (претседател)

проф. д-р Константин Преда – Православен богословски факултет во Букурешт, Романија (член)

проф. д-р Предраг Драгутиновиќ – Православен богословски факултет во Белград, Србија (член)

проф. д-р Ивајло Најденов – Православен богословски факултет во Софија, Бугарија (член)

проф. д-р Марио Цифрак – Католички богословски факултет во Загреб, Хрватска (член)

проф. д-р Милан Жуст – Понтификален Универзитет Грегоријана во Рим, Италија (член)

проф. д-р Карл-Вилхелм Нибур – Теолошки факултет при Универзитетот во Јена, Германија (член)

Секретар:

Д-р Анета Јовковска

Лектура и компјутерска подготовка:

Зорица Велкова

Печат: Контурa – Скопје

Тираж: 100 примероци

Скопје, 2025

ВИКТОР НЕДЕСКИ

### ТЕОЛОШКАТА ПОДЛОГА НА ПОДЕЛБАТА: НОВ ПОГЛЕД КОН АРИЈАНСКИОТ СПОР

Аријанскиот спор, еден од најдлабоките теолошки конфликти во историјата на христијанството, одамна се перципира низ призмата на поларизацијата меѓу „правоверните“ и „еретиците“. Сепак, зад ова поедноставено толкување се крие многу посложена и подинамична слика, во која различни теолошки школи, термини и традиции се обидуваат да го формулираат односот меѓу Отецот и Синот. Во сржта на спорот не стои само личноста на Ариј, туку длабока методолошка разлика меѓу два богословски пристапи – едниот што инсистира на единствената божествена ипостас, и другиот што разликува повеќе ипостаси во рамки на еден Бог. Овој текст се стреми да ја расветли таа теолошка дихотомија, ослободувајќи ја од наметнатите термини и идеолошки тежини, за да се разбере автентичната природа на конфликтот од IV век.

Тешко е да се разбере како учењето на Ариј толку брзо стекнало голем број приврзаници во Сирија и Мала Азија, ако неговата доктрина била нова и непозната на овие територии. Понатаму, интересен е фактот што епископите од Истокот одбивале да бидат нарекувани „аријанци“, и во своите симболи на верата редовно ги осудувале карактеристичните аријански ставови, како што се тврдењата дека Синот е создаден од ништо, дека има различна ипостас од Отецот, или дека постоело време или период кога Синот не постоел. На крај, интересно е што повеќе од три децении по 325 година, Никејскиот собор речиси не бил споменуван, а терминот „едносуштен“ се употребувал многу ретко.

Некои од овие недоследности можат да се објаснат со фактот дека постапите истражувања значително се потпилале на делата на свети Атанасиј

како основен извор.<sup>1</sup> Ова е разбирливо, бидејќи неговите дела обезбедуваат најопширна документација за историјата на теолошкиот спор, но истовремено тие го отсликуваат само неговиот поглед на настаните. Кога спорот се разгледува од различни перспективи, како што се оние на Маркел Анкирски или други епископи и теолози од Мала Азија, Сирија или Палестина, се добива една поширока и понепристрасна слика. Свети Атанасиј, заедно со многумина од своите следбеници, ги опишува своите противници како „аријанци“, но ова именување не мора да биде најдобрата основа за разбирање на проблемите и дискусиите што се развивале во тој период на богословски план.

Изборот на термини за означување на двете спротивставени страни во теолошкиот спор од четвртиот век има големо значење, бидејќи тие термини го обликуваат начинот на кој се толкуваат настаните. Некои од термините што биле користени во минатото не се доволно прецизни. На пример, термините „аријанци“ и „никејци“ се анахрони и понекогаш носат изразен догматски тон. Именувањата „антиохијци“ и „александријци“ може да создадат забуни. Иако терминот „евсевијанци“ за едната страна е историски точен, нема соодветен пандан за спротивната страна.

Најчесто употребуваните термини за двете спротивставени страни во спорот се „аријанци“ и „никејци“, и веројатно не постои друг поим кој популарно го дефинира теолошкиот конфликт од четвртиот век, како што е „аријанскиот спор“. Сепак, Адолф Мартин Ритер во својата анализа на аријанството истакнува дека оваа теологија треба да се нарекува така само под три услова.<sup>2</sup> Прво, треба да се признае дека влијанието на Ариј во овие спорови било релативно мало; второ, дека теолозите од четвртиот век често го користеле терминот „аријански“ без да ги разгледаат детално мотивите и намерите на оние кои биле така именувани; и трето, дека „аријанството“ не било само теоретска категорија, туку се разбира во контекстот на специфичната историска ситуација.

Терминот „аријански“ веројатно е создаден од свети Атанасиј, кој го користел како едно од омилените имиња за своите противници. Сепак, јасно е дека источните епископи не биле свесни за тоа дека ги нарекуваат „ари-

---

<sup>1</sup> Ова особено доаѓа до израз кај аврорите од XIX век. Види: Johann Adam Möhler, *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus*, т. 1 Kupferberg, Mainz 1827; John Henry Newman, *Arians of the Fourth Century*, Rivingtons, London 1833.

<sup>2</sup> Adolf-Martin Ritter, „Arianismus“, *Theologische Realenzyklopädie* 3 (1978) 693. Види и: Robert C. Gregg, *Arianism: Historical and Theological Reassessments: Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies (5-10 September 1983, Oxford, England)*, Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge 1985.

јанци“ сè до 341 година. Во таа година, папата Јулиј Римски им испратил писмо на источните епископи, кое е од клучно значење за разбирање на формирањето и дефинирањето на спротивставените страни во спорот, како и за согледување дека противниците почнале да се идентификуваат како посебни групи дури околу 341 година, а не порано.<sup>3</sup>

Во 340 година, делегација од источните епископи патувала за Рим, за да го изложи својот став против свети Атанасиј, Маркел Анкирски и други, и да го побара признанието на Пистус за легитимен епископ на Александрија. Истовремено, Маркел, свети Атанасиј и Асклепиј од Газа, отпатувале за Рим во надеж дека ќе ги оправдаат своите ставови. Папата Јулиј ја искористил оваа ситуација за да свика собор што ќе ги разгледа случаите на свети Атанасиј и Маркел, и ги повикал источните епископи да учествуваат. Источните епископи го одбиле повикот, аргументирајќи дека одлуките на претходниот собор (Тирскиот собор од 335 година, што го осудил свети Атанасиј) не можат да бидат поништени од друг. Сепак, Јулиј продолжил со организирање на соборот, кој ја потврдил православноста и невиноста на свети Атанасиј, Маркел и другите, и ги примил во заедништво. Потоа, Јулиј испратил писмо до источните епископи, во кое ги објаснил своите дејства. Во тоа писмо, Јулиј јасно ги дефинирал двете спротивставени страни, именувајќи ги како „евсевијанци“ (οἱ περὶ Εὐσέβιον) и „атанасијанци“ (οἱ περὶ Ἀθανάσιον). Терминот „евсевијанци“ бил изведен од името на Евсевиј Никомидиски, бидејќи Евсевиј Кесариски веќе бил починат. Дополнително, Јулиј предизвикувачки ги нарекол евсевијанците „аријанци“, поврзувајќи го името на свети Атанасиј со Маркел Анкирски, што имплицирало постоење на две спротивставени страни. Изворот на Јулијевото знаење за спорот на источните епископи најверојатно биле свети Атанасиј и Маркел. Неговото именување на источните епископи како „аријанци“ не било мотивирано од нивната доктрина, туку од нивната поддршка за Пистус, кој бил екскомунициран од Александар Александриски и подоцна бил поставен за епископ од страна на епископ што бил наклонет на Ариј.

Источните епископи реагирале со големо изненадување и негодување на тоа што биле именувани како „аријанци“. Во летото 341 година, собрани на собор во Антиохија за осветување на црква, тие одговориле на писмото на папата Јулиј. Овој одговор бил вклучен во текстот познат како „Првиот символ на верата на Антиохија“, кој е извадок од писмото што епископите му го испратиле на Јулиј, како потврда на „верата предадена од почеток“. Во воведниот дел на символот, тие го изразиле своето незадоволство: „Ние

<sup>3</sup> Повеќе за писмото види во: Leslie William Barnard, „Pope Julius, Marcellus of Ancyra and the Council of Sardica: A Reconsideration“, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 38 (1971) 69–79.

никогаш не бевме следбеници на Ариј. Како епископи, како можевме да следиме еден презвитер? Ниту примивме друга вера, освен онаа што беше предадена од почеток. Ние самите го испитувавме и проверувавме неговото [т.е. Ариеовото] учење. Ние го признавме, а не го следевме.“<sup>4</sup>

Обвинението од страна на Јулиј ги изненадило и повредило евсевијанците, особено ако се земе предвид дека тие уште во 335 година во Ерусалим донеле одлука да го примат Ариј повторно во заедништво, а тоа ќе го направеле и во Константинопол во 336 година, доколку Ариј не починел кратко пред тоа.<sup>5</sup> Слично, кога станува збор за терминот „никејци“, важно е да се нагласи дека теологијата на оние кои се спротивставувале на „аријанците“ не била експлицитно темелена на Никејскиот собор. Исто така, за Никејскиот собор да биде сметан за авторитетен, требало да поминат неколку децении по неговото одржување. Во првите две или три децении по соборот, авторите не го користеле символот на верата од Никеја како единствен авторитет или терминот „едносуштен“ како критериум за православие.<sup>6</sup> Интересно е што најголемото влијание на соборот било во тоа што повеќе симболи на вера и теолози ја прифатиле никејската анатема како точна дефиниција на ересите кои треба да се осудат и редовно ја цитирале за да ја потврдат својата православност.<sup>7</sup>

Некои истражувачи се обиделе да го објаснат конфликтот преку термини како „александријци“ и „антиохијци“. Точно е дека дел од „аријанците“ по-

---

<sup>4</sup> August Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, E. Morgenstern, Breslau 1897, 153. Види и John Norman Davidson Kelly, *Early Christian Creeds*, Longman, London 1972, 264-266.

<sup>5</sup> За последните денови од животот на Ариј види: *De synodis* 21, 2-7; Socrates, *Hist. eccl.* 1, 28; Sozomen, *Hist. eccl.* 2, 27; 13-14; Theodoret, *Hist. eccl.* 1, 13; Epiphanius, *Panarion* 68, 7; Gregory of Nazianzus, *Oration* 21, 13.

<sup>6</sup> Види: Hermann Josef Sieben, *Die Konzilsidee der alten Kirche*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1979. Кога свети Атанасиј го спомнува Никејскиот собор во *Orationes contra Arianos* 1, 6, кое Сиебен го датира во 339 година, за свети Атанасиј соборот не бил авторитет во смисла на позитивна норма за верата (стр. 29). Атанасиј прв пат го бранел зборот *homoousion* во *De decretis* 20, составен помеѓу 345 и 355 година (стр. 37). Во *De synodis*, напишан во 359 година, авторитетот не е фиксна формула, туку прифаќање на традицијата како таква, т.е. прифаќањето на Отците заедно (стр. 51-52). Само во *Epistula ad Iouianum imperatorem* (363) Никеја е исправна за свети Атанасиј не само затоа што е апостолска, туку и затоа што е универзалната, екуменска вера и затоа таа ја изразува божествената вера на соборната Црква (стр. 53).

<sup>7</sup> Види: Eusebius of Caesarea, *De ecclesiastica theologia* 1, 9, 6; анатемите на вториот и третиот символ од Антиохија (August Hahn, *Bibliothek*, 154, 156; John Norman Davidson Kelly, *Early Christian Creeds*, 268-273); Изложувањето со долги стихови (August Hahn, *Bibliothek*, 159); првиот символ од Сирмиум August Hahn, *Bibliothek*, 160; John Norman Davidson Kelly, *Early Christian Creeds*, 281-282).

текнувале од Антиохија или можеби биле ученици на Лукијан Антиохиски, а некои од нивните поддржувачи живееле во Сирија. Сепак, користењето на овие термини може да создаде погрешни претпоставки за постоење на интелектуален континуитет меѓу Лукијан и неговите ученици, од една страна, и подоцнежните христолошки идеи на Диодор Тарсиски, Теодор Мопсуестиски и Несториј, од друга страна.<sup>8</sup> Корените на двојната христологија не лежат во Лукијан и кругот околу Евсевиј, туку може да се најдат кај Евстатиј Антиохиски и Маркел Анкирски.

Од друга страна, свети Кирил Александриски верувал дека ја развил својата терминологија врз основа на свети Атанасиј, но како што е добро познато, една од неговите клучни формули потекнува од Аполинариј Лаодикиски.<sup>9</sup> Односот помеѓу теолошките дебати во раниот четврти век и христолошките спорови во петтиот век е многу сложен и не е лесно да се поврзат овие два периода со подоцнежни именувања. Затоа, не е корисно да се обидуваме да го толкуваме првиот период преку концепти од понатамошниот развој на теологијата.

Историски најпогодно и најпрецизно би било теологијата што често се нарекува „аријанска“ да се нарече „евсевијанска“, бидејќи претставува теолошки пристап што го делеле и поддржувале личности како Евсевиј Кесариски и Евсевиј Никомидиски. На пример, Маркел Анкирски ја разгледува богословската линија на својот противник Астериј, преку Паулин Тирски, и

---

<sup>8</sup> Види Виктор Недески, „Христологијата на Теодор Мопсуестиски“, *Годишен зборник на Православниот богословски факултет* (2022) 75–87; Виктор Недески, „Христологијата на Несториј Константинополски“, *Годишен зборник на Православниот богословски факултет* (2023) 73–87; Роберт Грант, во преглед на David Sutherland Wallace-Hadrill, *Christian Antioch: A Study of Early Christian Thought in the East*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, цитира реченица во која Валас Хадрил вели дека една од најсилните гранки на александрискиот оригенизам била поврзана со Антиохија. Во тој момент Грант прашува: „Дали традиционалната географска класификација има потреба од ревизија или дури и отфрлање?“ Се чини дека Грант мисли дека можеби ќе треба отфрлање; „Можеби“, пишува тој, „основната шема произлегува од именувањата кои им помагаат само на фаворизирачите, студентите и наставниците.“ Прегледот е во *Church History* 52 (1983) 494–95. А. М. Ритер во одличната студија (Adolf-Martin Ritter, „Dogma und Lehre in der alten Kirche“, *Handbuch der Dogmen und Theologiegeschichte 1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982, 146), исто така ги отфрла и именувањата „александриски“ и „антиохиски“ како историски неточни и погрешни. Но, Ритер преслободно го користи терминот „оригенист“.

<sup>9</sup> За фразата „Едната воплоотена природа на Бога Словото“ види: Виктор Недески, „Едната воплоотена природа на Бога Словото“ – Од Аполинариј Лаодикиски до свети Кирил Александриски“, *Годишен зборник на Православниот богословски факултет* (2020) 127–139; Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* т. 1, John Knox Press, Atlanta 1975, 473–83.

се враќа до Евсевиј Никомидиски.<sup>10</sup> Сите клучни елементи на оваа теологија може да се најдат во двете најголеми апологетски дела на Евсевиј Кесариски: *Еванџелска ѱοδοῖσῳвка* (*Εὐαγγελικὴ προπαρασκευὴ* или *Praeparatio evangelica*) и *Еванџелски доказ* (*Εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις* или *Demonstratio evangelica*). Теологијата на Евсевиј била понекогаш нарекувана „оригенистичка“, што има некоја основа, но ова може да ги затемни пошироките влијанија на Ориген на целата Источна теологија. И на крај, не постои соодветен пандан за терминот „евсевијанска“, бидејќи термин како „атанасијанска“ би бил анахрон.

Конфликтот во четвртиот век, всушност, претставувал судир меѓу две веќе оформени теолошки традиции. И двете биле добро воспоставени до почетокот на векот, но не биле доволно подготвени да се справат со новите теолошки предизвици кои се појавиле во втората и третата деценија. Кризата која започнала во 318 година била дел од поголем процес: премин од едноставните правила на верата кон сложени теолошки размислувања, од јазикот на исповедањето на верата кон јазикот на филозофијата и систематското формулирање на доктрините на таа вера. Правилата на верата и *lex orandi* биле јасно утврдени и прифатени од сите. Векови наназад, христијаните верувале во еден Бог, Отецот, и во Неговиот Син Исус Христос, како и во Светиот Дух. Тие се молеле на Бога, Отецот, преку Неговиот Син Исус Христос, нивниот Господ, и се крштевале во името на Отецот, и на Синот, и на Светиот Дух.

Христијаните од раниот четврти век Го гледале Христос како многу повеќе од обичен човек, но сепак не Го сметале за идентичен со Бог Отецот. Раните црковни отци лесно можеле да цитираат формули од верските симболи, но потешко ги објаснувале. Од времето на Ориген, не се појавил теолог кој би ја објаснил верата преку јазикот на теолошкото размислување и филозофија. Дополнително, во првите две децении на четвртиот век, христијаните биле принудени најпрво да се фокусираат на своето физичко преживување, бидејќи се соочувале со најсериозниот обид на римската власт да ја уништи христијанската Црква. Поради тоа, многу аспекти на теолошките прашања што се појавиле во 318 година ја затекнале Црквата неподготвена.

Постоела општа согласност за некои основни теолошки принципи. Сите христијани биле монотеисти – признавале само еден Бог. Секој христијанин ја одбивал идејата за псилантропизам – дека Исус Христос бил само човек, бидејќи тоа не го објаснувало Неговото вистинско значење. Сите се согласувале дека Христос дошол да донесе спасение за човештвото, но не биле единствени во точниот начин на кој тоа спасение се случило. Конечно, сите христијани го прифаќале авторитетот на Светото Писмо како Божјо открове-

---

<sup>10</sup> Joseph T. Lienhard, „The ‘Arian’ Controversy: Some Categories Reconsidered“, *Theological Studies* 48 (1987) 419–420.

ние; правилно толкувано, тоа ги откривало сите вистини што христијаните треба да ги знаат за Бога и Неговата врска со светот.

Несогласувањата започнале кога богословите се обиделе да ја изразат хармонијата на монотеизмот на христијаните со догмата за божественоста на Христос преку филозофскиот јазик, барајќи начин да ги објаснат аспектите на единственото и множественото во Бога. Теолозите од раниот четврти век што го користеле грчкиот јазик користеле три термини за да опишат нешто што навистина постои. Тоа биле зборовите суштина (*οὐσία*), ипостас (*ὑπόστασις*) и постоење (*ὑπαρξις*). Иако подоцна се развиле значајни разлики помеѓу „суштина“ и „ипостас“, во раниот четврти век тие термини биле речиси синоними.<sup>11</sup> Сепак, започнале да се јавуваат фини разлики. „Ипостас“ не станал технички термин, а пред 325 година, Евсевиј Кесариски и Наркис Нерониски биле подготвени да зборуваат за две суштини во Божеството. После 325 година, оваа употреба исчезнала, а најкарактеристична фраза на „евсевијанците“ за множественото во Бог станала „две ипостаси“.

Свети Атанасиј, Маркел и западните епископи, исто така, настојувале во тврдењето дека божествената ипостас, реалноста на Бога, е единствена. Како што напредувал четвртиот век, „ипостас“ станувал централен термин во теолошките спорови. Никејскиот символ на верата го анатемисал секој што ќе тврдел дека Синот Божји е „од различна ипостас или суштина од Отецот“. Вториот антиохиски символ на верата, кој бил објавен во 341 година од страна на источните епископи по приемот на писмото од Јулијан Римски, нагласувал дека Отецот, Синот и Светиот Дух се „три ипостаси во една согласност“.<sup>12</sup>

Во 342 или 343 година, на соборот во Сердика, на кој учествувале свети Атанасиј и Маркел, уште посилено се истакнало дека „ние бевме научени, ја примивме и ја држиме оваа соборна и апостолска традиција и вера, а тоа е дека постои една ипостас (која од страна на еретиците се нарекува „суштина“) на Отецот, Синот и Светиот Дух“.<sup>13</sup> Во 362 година, на собор кој свети Атанасиј го свикал во Александрија, тој првпат ја прифатил фразата „три

---

<sup>11</sup> Види повеќе: George Leonard Prestige, *God in Patristic Thought*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1952, 179–196.

<sup>12</sup> August Hahn, *Bibliothek*, 154; John Norman Davidson Kelly, *Early Christian Creeds*, 268–270.

<sup>13</sup> August Hahn, *Bibliothek*, 157. Види и Martin Tetz, „Ante omnia de sancta fide et de integritate ventatisi Glaubensfragen auf der Synode von Serdika (342)“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 76 (1985) 243–269, кој дава ново критичко издание на текстот со коментари; види и Ilona Opelt, „I dissidenti del Concilio di Serdica“, *Augustinianum* 25 (1985) 783–791.

ипостаси“ како православно исповедање на Бога, иако и понатаму го преферирал изразот „една ипостас“.<sup>14</sup>

Маркел и неговите следбеници, кои му останале верни, напишале писмо до свети Атанасиј околу 371 година и го побарале неговото одобрување на нивната доктрина. Тие се откажале од многу од верувањата на Маркел, но и понатаму ја задржале доктрината за една божествена ипостас.<sup>15</sup> Соборот во Александрија во своето време имал мал ефект. Особено интересно е сведоштвото на свети Григориј Богослов од околу 380 година, кој изјавил дека фразата „три ипостаси“ и понатаму била поврзувана со аријанството од страна на западните богослови.<sup>16</sup>

Затоа, може да се заклучи дека основната карактеристика што ги разделувала двете спротивставени страни во текот на големиот дел од четвртиот век била употребата на терминот „ипостас“. Едната страна претпочитала да говори за една ипостас во Бога, додека другата говорела за две ипостаси (или три, ако се смета и Светиот Дух). Лиенхард предлага двата конфликтни теолошки пристапи да се именуваат како „едноипостатска“ и „двоипостатска“ теологија, односно теологија на една ипостас и теологија на две ипостаси. Овие термини укажуваат на значителна теолошка разлика која не се однесува само на тоа како се разбира Бог – Отецот, Синот и Светиот Дух – туку и на тоа како се опишува личноста на Христос и Неговото спасително дело.

Како кохерентен теолошки систем, двоипостатската теологија може да се опише во својата идеална форма. Иако не постои еден автор кој ги споменува сите аспекти на оваа богословска перспектива (Евсевиј Кесариски се приближува до тоа), ставовите на многу теолози кои ја поддржуваат оваа традиција можат да се сумираат на следниов начин: постои еден Бог, кој е почеток, основа, извор и причина за сè што постои. Тој е вечен, недостижен и сосема трансцендентен, и може да се опише најдобро преку *via negativa*: како беспочетен, нероден, непознатлив. Само овој Бог, Отецот, е вистински Бог во најполната смисла на зборот.

Покрај Отецот, постои и друга ипостас, која во Писмото се нарекува Син, Слово, Образ, Мудрост, Моќ и „првороден, пред секое создание“ (Кол

<sup>14</sup> M. Athanasios, *Tómos prós 'Antioxeis* PG 26, 796-809. За Томосот кон Антиохијците види и Martin Tetz, „Über nikäische Orthodoxy: Der sog. Tomus ad Antiochenos des Athanasios von Alexandrien“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 66 (1975) 194-222; Luise Abramowski, „Trinitarische und christologische Hypostasenformeln“, *Theologie und Philosophie* 54 (1979) 38-49.

<sup>15</sup> Martin Tetz, „Markellianer und Athanasios von Alexandrien: Die markellianische Expositio fidei ad Athanasium des Diakons Eugenios von Ankyra“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 64 (1973) 75-121.

<sup>16</sup> Види: Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Λόγος λα΄. Θεολογικός Ε΄, Περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, PG 36, 133-172.

1, 15). Синот Божји зазема позиција под Бога, но е над сите створени суштества. Оваа традиција не прави јасна разлика помеѓу „раѓање“ и „создавање“. Клучниот момент е дека Отецот е изворот на битието на Синот, и дека Синот зависи од Отецот за своето постоење. Оваа теолошка линија е внимателна во однос на материјалистичкото размислување и се стреми да избегне изрази кои можат да сугерираат дека суштината на Отецот се дели за да се произведе Синот, или дека Синот е еманација од Отецот.

Зависноста на Синот од Отецот ја исклучува можноста за употреба на предикатот „вечност“ во однос на Синот. Може да се каже дека Тој бил роден „пред сите векови“, надвор од времето, бидејќи времето, исто така, е нешто создадено, што постои преку Него. Во согласност со оваа традиција, Синот е, природно и очигледно, подреден на Отецот. За пропагаторите на ваквото гледиште, Писмото го потврдува ова, кога Синот вели: „Отецот е поголем од мене“ (Јн 14, 28). Рационалното оправдување на оваа субординација е тврдењето дека првиот принцип или извор е супериорен над она што произлегува од него. Поради тоа, извадоците во Стариот и Новиот завет кои сугерираат подреденост на Синот кон Отецот не се проблематични за двоипостатската теологија.

Според оваа традиција, основната улога на Синот е да биде посредник; Писмото го нарекува „посредник помеѓу Бога и луѓето“ (1 Тим 2, 5). Како посредник, Тој е инструмент преку кој Бог го создал светот: Писмото го разликува Отецот, „од Кого е сè“, од Синот, „преку Кого е сè“, и вели за Синот дека „сè преку Него стана“ (1 Кор 8, 6; Јн 1, 3). Освен тоа, Синот е и откривател и учител. Во двоипостатската теологија, на Синот Му се припишуваат и старозаветните теофаниии: Синот е Тој што прошетал во градината при вечерната ладовина, се борел со Јаков, се појавил во несогорливата грмушка, му го дал законот на Мојсеј и зборувал преку пророците. Најважно, Синот Го открива Бога, бидејќи „Тој е образ на невидливиот Бог“ (Кол 1, 15).<sup>17</sup>

Спасителната дејност на воплотениот Син се разбира преку откривањето на Бога Отецот, откривањето на целосната вистина и давањето на пример за добродетелен живот. Според толкувањето на оваа традиција, Тој не може да го спаси човечкиот род преку обожување или соединување со божествената природа, бидејќи не е божествен во најполната смисла. Во еден одреден момент во историјата, што Бог го одредил, Синот примил тело од Дева Марија. Меѓутоа, воплоетувањето не било радикално нова состојба за Синот; Тој веќе бил привремено воплотен кога се борел со Јаков.<sup>18</sup> Воплотениот Христос продолжува со својата мисија како откривател, учител и пример.

<sup>17</sup> Види: Robert Paul Charles Hanson, „The Arian Doctrine of the Incarnation“, *Arianism: Historical and Theological Reassessments*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 181–211.

<sup>18</sup> Првиот символ од Сирмиум, анатема 16 (August Hahn, *Bibliothek*, 160).

Неговото човечко тело нема нова личност или волја; Синот продолжува да функционира во совршена согласност со волјата на Отецот, исто како и пред да прими тело. Неговото страдање и смрт на крстот претставуваат пример на трпеливост и саможртва.

Со други зборови, спасението зависи од личната одлука на секој поединец;<sup>19</sup> тоа не претставува нова состојба, туку понуда на знаење. Синот ја открива вистината и служи како пример на живот според Божјата волја; христијаните се спасуваат кога ја прифаќаат и ја живеат таа вистина. Ниту воплоетувањето, ниту крстот и воскресението не предизвикаа онтолошка промена во човечката состојба. Нема „посинување и откупување“ (Рим 8, 23) на човечкиот род од Божество, ниту обожување на луѓето без нивно активно учество. Меѓутоа, со помош на вистината што Христос ја откри, и следејќи го Неговиот пример, човекот може слободно да го избере патот на спасението.

Двоипостатската теологија има свои јасни предности и недостатоци. Лесно ја објаснува разликата помеѓу евангелскиот Христос и Неговиот божествен Отец. Покрај тоа, нуди разјаснување за многуте пасуси во Новиот завет кои сугерираат подреденост на Синот кон Отецот. Оваа теологија исто така овозможува целосна слобода на човечката волја во процесот на спасението. Сепак, нејзиниот главен недостаток е неспособноста да обезбеди задоволително објаснување на монотеизмот. Предлогот на Евсевиј Кесариски дека Синот е Бог, но не и „единствениот вистински Бог“,<sup>20</sup> се покажува како најнепогодно објаснување; другите објаснувања не се суштински различни од него. Двоипостатската теологија не може да избегне поставување на втор, понизок Бог. Дополнително, концептот за спасение што го нуди оваа теологија всушност не е ништо повеќе од морализам. Помошта што Христос ја нуди на крајот се сведува на Неговото учење и мотивација.

Овие автори размислуваат според традиционалните или пререфлексивните поими од античката филозофија, во контекст на големиот синцир на битието, како начин за разбирање на сè што постои. Тие ги поставуваат различните битија на скала или во редослед, при што Бог е на највисокото ниво, додека грубата материја се наоѓа на најниското.<sup>21</sup> Овие размислувања не прават

---

<sup>19</sup> Види: Richard C. Gregg, David E. Groh, *Early Arianism—A View of Salvation*, Fortress Press, Philadelphia 1981; Richard C. Gregg, David E. Groh, „The Centrality of Soteriology in Early Arianism“, *Anglican Theological Review* 59 (1977) 260–275; Bruno Studer, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der alten Kirche*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1985.

<sup>20</sup> Фразата „Вистински Бог од Бога вистински“ од Никејскиот символ опонира токму на ваквиот став.

<sup>21</sup> Види: Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge 1936.

јасна разграниченост помеѓу несоздаденото и создаденото, како две основни категории на битието. Ова објаснува зошто некои евсевијанци го нарекуваат Синот „Бог“, додека други го нарекуваат „создадено суштество“. Суштинската точка не е разликата помеѓу овие два термина, туку фактот дека Синот зазема место под Бог, но над сите други творби. Двоипостатската теологија има очигледни сличности со средноплатонската космологија, особено со теориите на Нумениус.<sup>22</sup> Ова е јасно и поради малиот простор што се дава на Светиот Дух во оваа теологија. Иако Светиот Дух е споменат во правилото на верата, Тој едвај наоѓа место во подлабокото богословско размислување.

Едноипостатската традиција исто така може да се опише во нејзината типична или идеална форма. Оваа теологија ја поставува строгата христијанска идеја за монотеизам како почетна основа. Според неа, постои само еден Бог, кој претставува едно вистинско битие: една ипостас, една суштина и, според некои автори, едно лице. Овој еден Бог Го изговара Словото или Го раѓа Синот и е извор на Својот Свет Дух. Едноипостатската традиција не се двоуми да ги преземе овие имиња од правилото на верата и со радост исповеда вера во Отецот, Синот и Светиот Дух. Сепак, барем во своите почетни фази, има тешкотии со филозофски јазик да ја објасни суштината или природата на Словото и Духот. Таа се двоуми да припише каква било множественост на Божество, и затоа инсистира на изразот „една ипостас“. Воопшто, кога се зборува за Бог, изразот „еден“ секогаш е безбеден, додека „два“ секогаш е опасен. Множественоста е повеќе лоцирана во воплотеното Слово. Синот, за едноипостатската традиција, е Бог на ист начин како што е Отецот: Тој е „едносуштен на Отецот“, иако нејзините претставници ретко се повикуваат на Никејскиот симбол на верата. Тоа го прават дури откако ќе поминат неколку децении по Соборот.

Воплотувањето претставува клучен момент во историјата на спасението, кој означува премин во нова етапа во историјата на Словото. Во моментот на воплотувањето, Бог се соединува со самата човечка природа. Оваа традиција ја доживува човечката природа како колективност, така што кога Словото ја прифатило човечката природа, Тоа истовремено ја прифатило човечката суштина, возвишувајќи ја на тој начин. Според едноипостатската теологија, сите библиски пасуси, кои се однесуваат на потчинетоста на Синот во однос на Отецот, треба да се толкуваат во контекст на воплотениот Христос, односно во контекст на Неговото тело. Воплотениот Христос, како човек, вели: „Отецот е поголем од мене“ (Јн 14, 28). Токму Тој е Оној што не го знае ниту денот ниту часот (Мк 13, 32). Ваквото разбирање на нешта-

---

<sup>22</sup> Види: John M. Dillon, *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, Cornell University Press, Ithaca 1977, 361–379.

та им дава можност на овие автори да размислуваат за човечката душа или човечкиот ум на Христос.<sup>23</sup> Спасението, во оваа традиција, е суштински божествен чин со кој човечкиот род се возвишува и обожува. Бог дејствува и на тој начин човечкиот род се спасува. Свети Атанасиј го изразил тоа со својата позната аксиома: „Бог стана човек за човекот да стане бог“.<sup>24</sup>

Маркел Анкирски<sup>25</sup> имал својата специфична форма на едноипостатска теологија, која во неколку точки се разликува од генералната рамка која беше изложена. Тој проповедал радикален монотеизам. Бог е една суштина, една ипостас и едно лице. Суштина и ипостас значат „битие“ или „егзистенција“. Лице значи „извор на дејствување“, а особено на рационален говор. Терминот кој Маркел го претпочитал за Бог бил третиот – лице. Бог морал да биде едно лице, бидејќи Маркел не можел да замисли две „Јас“ во Божество; ипостаста ја означува реалноста која се крие зад лицето. Словото, како Божја сила или моќ, е вечно; кога Бог говори, тогаш Неговото Слово станува активна сила. Единственото именување кое е соодветно за Предвоплотениот е „Слово“; сите други именувања се имиња на Воплотениот Христос. Словото „излегува“ од Отецот; „раѓањето“ како термин е подобро да се ограничи на зачнувањето на Дева Марија. Светиот Дух исходи од Отецот и ја добива својата улога во созданието преку Синот. Маркел исто така ја препознава потребата за човечка душа или ум во Христос. Астериј го објаснил Јн 10, 30 („Јас и Отецот сме едно“) како „совршена хармонија на волјата во секој збор и дело“. Но, Маркел истакнува дека Мт 26, 39 („но не како Јас што сакам, туку како што сакаш Ти“) покажува дека Нивните волји не биле секогаш во хармонија; оттука, Христос имал посебен центар на свест.<sup>26</sup>

Едноипостатската традиција признава дека првата и најважна разлика меѓу битијата е онаа помеѓу несоздаденото и создаденото. Несоздаденото е божествено и вечно, а создаденото е ограничено и времено. Во оваа традиција нема серија на чекори, ниту голем ланец на битие, кој може да ја премости разликата помеѓу Бог и создадените суштества. Единствениот можен мост е слободниот чин на Бога – чинот на создавање. Понатаму, штом и Словото и создадените суштества имаат свој извор во Бога, начините на кои тие

---

<sup>23</sup> Види: George Christopher Stead, „The Scriptures and the Soul of Christ in Athanasius“, *Vigiliae Christianae* 36 (1982) 233-250; Robert Lorenz, „Die Christusseele im arianischen Streit: Nebst einigen Bemerkungen zur Quellenkritik des Arius und zur Glaubwürdigkeit des Athanasius“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 94 (1983) 1–51.

<sup>24</sup> Види: Charles R. Strange, „Athanasius on Divinization“, *Studia Patristica* 16/2 (1985) 342–346.

<sup>25</sup> Види: Joseph T. Lienhard, „Marcellus of Ancyra in Modern Research“, *Theological Studies* 43 (1982) 486-503.

<sup>26</sup> Види: Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 285–286.

произлегуваат од изворот се радикално различни. Синот е роден, односно Тој доаѓа од Божјата суштина. Создадените суштества се творби; тие произлегуваат од Божјата волја.

Силните и слабите страни на двете традиции стануваат јасни кога ќе се споредат со православно решение кое го усвоила Црквата. Пропагирањето на една ипостас ја олеснува одбраната на христијанскиот монотеизам, но остава малку простор за објаснување на Света Троица која упатува на множественост во самото Божество, а не само во Божјата активност во домостројот. Прифаќањето на две или три ипостаси овозможува јасно објаснување на библиската троичност, но го прави тешко одржувањето на последичниот монотеизам и, барем во четвртиот век, речиси неизбежно води кон Платонскиот субординациски образец на големиот ланец на битието.

Во христологијата, двоипостатската традиција, (која Го гледа Синот како природно потчинет, како помала ипостас, како Божјо средство), Го гледа Синот како Оној што Го открива трансцендентниот Бог и е посредник помеѓу Бог и светот, од моментот на создавањето преку сите откровенија и теофаниии во Стариот завет, а особено во воплотувањето. Посредникот е природно средство, откривач, учител и пример. Нема потреба да се постулира ограничен, човечки ум во Христос; Синот е секогаш согласен и во хармонија со волјата на Отецот. Едноипостатската традиција, спротивно на тоа, го гледа воплотувањето како радикално нова фаза во егзистенцијата на Бог Слово. Слово е Бог, па затоа воплотувањето е длабока и нова тајна.

Сигурно е дека во раниот четврти век има малку дискусии за човечката душа на Христос, но оние што постојат потекнуваат од едноипостатската традиција. Изненадувачки е тоа што Маркел Анкирски го обвинува Евсевиј Кесариски за псилантропизам, бидејќи тој тврди дека Христос е „посредник помеѓу Бог и луѓето“ (1 Тим 2,5), додека Евсевиј го обвинува Маркел за истиот грев поради неговото уверување дека Христос имал човечка душа или ум.<sup>27</sup> Доктрината за спасението е клучна за тестирање на двете традиции. Од една страна, спасението претставува основен концепт во сите религии. Секој религиозен систем нуди некоја форма на спасение, претпоставувајќи постоење на јаз помеѓу човечкото и божественото, кој треба да се надмине или излекува. Овој концепт се сведува на едноставното, но суштинско прашање: „Што добивам јас од ова?“

---

<sup>27</sup> Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 296-301; Robert Victor Sellers, *Eustathius of Antioch and His Place in the Early History of Doctrine*, Cambridge University Press, Cambridge 1928; Henry Chadwick, „The Fall of Eustathius of Antioch“, *Journal of Theological Studies* 49 (1948) 27–35; Richard Patrick Crosland Hanson, „The Fate of Eustathius of Antioch“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 95 (1984) 171–179.

Би било едноставно и неправедно да се каже дека двоипостатската традиција е космолошка, а едноипостатската сотиролошка. И двете се размислувања за спасителниот настан во Христос. Ни една не е доволна сама по себе. Двата типа теологија можат да се сведат на два начина на поимање на спасението – или, подобро речено, на два различни начина на толкување на тоа што Новиот завет го вели за спасителното дело на Христос. Спасението има и божествен елемент и човечки елемент; ниту еден христијанин тоа не би го негирал. Бог е Тој што го нуди спасението, а човекот, кој на некој начин соработува со Бога, го прима дарот на спасението. Едноипостатската теологија се концентрира на Божјото дејство. Таа го толкува спасението како дар одозгора, како промена во редот на работите направена со Божја интервенција или, со класичен богословски термин – како обожување. Бог дејствува за да го обедини човештвото со Себе и така да го спаси. Двоипостатската теологија се концентрира на човечката реакција. Таа се задржува на слободното прифаќање на Божјото понудено спасение и, со тоа, на слободниот избор на човекот. Божјото понудено спасение се гледа како откровение, предадено учење и пример.

Прашањето за тоа кои се изворите на овие две традиции е тешко, ако не и невозможно да се одговори. Тврдењето дека двоипостатската традиција е оригенистичка може да доведе до заблуда, бидејќи Маркел исто така може да го цитира Ориген во својата одбрана<sup>28</sup>. Фридрих Лофс се обидел да направи разлика помеѓу теологија која произлегува од Мала Азија или Антиохија, која е библиска и историска, и се наоѓа кај Иренеј Лионски, на пример, од теологија која е типична за Александрија и која е филозофска, а се наоѓа, на пример, кај свети Јустин Маченик и кај Ориген.<sup>29</sup> Но, сојузот на Евсевиј Кесариски, вљубеник во Ориген и ученик на Памфил, со Ариј, ученик на Лукијан Антиохиски, ги прави овие поделби практично бескорисни. Мнозинството епископи во Мала Азија и Сирија биле поддржувачи на двоипостатската традиција. Свети Атанасиј, Маркел и западните епископи се претставници на едноипостатската традиција. Западните епископи, особено оние од Рим, од крајот на вториот и почетокот на третиот век се држеле до духот на монархиската теологија и со тоа фактички го игнорирале Тертулијан.

Изложените околности покажуваат дека времето во кое се развива Аријанскиот спор е епоха на сериозни и комплексни богословски дискусии и превирања на двете богословски традиции. И двете традиции на секој начин се

---

<sup>28</sup> За Ариевото повикување на Ориген види: Rudolf Lorenz Lorenz, *Arius Judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980.

<sup>29</sup> Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1968.

обидуваат да ја покажат својата автентичност и доследност кон библиската традиција и преданието на Црквата. Аријанскиот спор не може да се сведе на едноставен конфликт помеѓу два табора, ниту да се разбере исклучиво преку фигурата на Ариј. Тој претставува длабока криза во обидот на раната Црква да ја дефинира својата вера во Троичниот Бог и во личноста на Христос, преку јазик кој сè уште не бил целосно развиен или унифициран. Судирот меѓу едноипостатската и двоипостатската теологија го открива недоволниот развој на категориите за опишување на божественото и ја покажува тешкотијата на Црквата да го изрази она што отсекогаш го верувала. Наместо како борба помеѓу „православие“ и „ерес“, спорот треба да се разбере како процес на богословско созревање и артикулација на христијанската догма. Во таа смисла, препознавањето на пошироките теолошки струења и историски контексти ни овозможува да ја согледаме комплексноста на четвртиот век и да избегнеме поедноставени и анахрони толкувања на еден од најзначајните периоди во историјата на христијанската теологија.

VIKTOR NEDESKI

THE THEOLOGICAL FOUNDATION OF DIVISION: A NEW PERSPECTIVE  
ON THE ARIAN CONTROVERSY

*Summary*

The Arian controversy, traditionally seen as a clash between orthodoxy and heresy, was in fact a much deeper theological conflict rooted in differing understandings of the relationship between the Father and the Son. At its core, it was not merely about Arius as a person, but about two competing theological traditions: one that viewed God as a single hypostasis (one-person theology), and another that recognized multiple hypostases within the Godhead (multi-person theology). The dispute centered on how to express monotheism while accounting for the distinctiveness of the Son and the Holy Spirit. The term *hypostasis* became a key point of divergence, and the controversy ultimately reflected early Christianity's struggle to articulate its doctrinal identity and theological language. Reassessing the debate without later theological or ideological biases allows for a clearer understanding of its true nature.