

Josip KNEŽEVIĆ

Univerzitet u Sarajevu – Katolički bogoslovni fakultet
Josipa Stadlera 5
BiH – 71000 SARAJEVO
josip.knezevic25@gmail.com

NICEJSKI POJAM *HOMOOUSIOS*: POČETAK PODJELA I MODEL JEDINSTVA MEĐU KRŠĆANIMA

Sažetak

Autor se u radu bavi nicejskim pojmom ὁμοούσιος predstavljajući njegov razvoj od uzroka podjela do modela jedinstva. U prvom redu predstavljena je trinitarna teologija s terminološkim problemima koji će izaći na vidjelo na Nicejskom koncilu kroz različite struje kojima su pripadali kršćanski autori tog razdoblja. Nakon toga, budući da je Nicejski simbol s pojmom ὁμοούσιος ostavio mnogo nejasnoća, autor predstavlja podjele kršćanskih autora uzrokovane prihvaćanjem ili odbacivanjem toga pojma. Konačno, na kraju predstavljena je afirmacija nicejskog pojma ὁμοούσιος u nauku Atanazija i Kapadočana kao model jedinstva koje je došlo na Carigradskom koncilu (381.).

Ključne riječi: Nicejski koncil, arijanizam, ὁμοούσιος, homouzijci, homoiuzijci, anomejci, homejci, Kapadočani, neoniceizam, Carigradski koncil.

Uvod

Nesloga i razjedinjenje među kršćanima, koji su kao tumor prisutni od samih početaka Crkve, nemilosrdno su razdirali Kristovu nešivenu haljinu, odnosno Crkvu koju je ustanovio. Prvo „razdiranje“ te Kristove nešivene haljine prisutno je već na stranicama Novog zavjeta kada Pavao upozorava Korinćane na njihove prepirke o tome tko je Apolonov, tko Petrov, a tko Pavlov (usp.: 1 Kor 1,12-13) te se nastavilo kroz prva tri stoljeća s raznim krivovjernim pokretima koji su svoj vrhunac vidjeli u arijanskoj kontroverziji IV. stoljeća u koje se smješta jedan od najvažnijih događaja za ranu Crkvu – Nicejski koncil. On je također iza sebe ostavio podjele među kršćanima koje su dovele sve do Carigradskog koncila (381. godine) kada se došlo do trinitarne jasnoće na temelju jedinstvenog djelovanja raznih crkvenih otaca koji su upregnuli sve svoje intelektualne snage i sve svoje teološko znanje kako bi pronašli zajednički jezik u koji bi se uklopio

i ovaj „vrlo diskutabilni“ pojam ὁμοούσιος u svrhu postizanja jasnoće i čistoće pologa vjere u Presveto Trojstvo.¹

1. Trinitarna teologija u prva tri stoljeća

Sva trinitarna teologija u prva tri stoljeća može se svesti na jedno temeljno pitanje: Kakav je odnos između Gospodina Isusa Krista i Boga Oca, kojeg nam je upravo Gospodin Isus objavio? Zato se sva trinitarna teologija prva tri stoljeća kretala između dvije krajnosti koje su nastojale dati odgovor na to pitanje.

1.1. Teologija Logosa

Mnogi novozavjetni tekstovi govore o Isusu Kristu kao Sinu Božjem, koji je bio u Bogu i prije negoli je svijeta bilo, koji stvara svijet te u punini vremena postaje čovjekom kako bi otkupio čovječanstvo (usp.: Iv, 18; Rim 9,5). S druge strane, za Pavla Krist je Mudrost i Božja snaga koja surađuje s Bogom u stvaranju svijeta (usp.: 1 Kor 1,24). Krist je „slika Boga nevidljivoga“ (Kol 1,15).

Taj nauk preuzeli su i apologeti II. stoljeća slijedeći nauk sv. Ivana prema kojem Bog oduvijek ima u sebi Logosa kojeg u trenutku stvaranja svijeta izgovara u svrhu stvaranja svijeta i preuzima izvanjski izričaj Riječi. Na taj način Logos biva eksterioriziran, poslan u svijet da u ime Božje upravlja svijetom. Po tom nauku Logos postaje subjekt teofanija u Starom zavjetu koji je unaprijed navijestio i pripremio najveću teofaniju – utjelovljenje – kojom Logos dovodi do izvršenja djelo otkupljenja svijeta paloga kao plijen grijeha.² Prema tome, Logos ima posredničku ulogu. Međutim, takav nauk ima tendenciju subordinacionizma Sina (Logosa) Bogu Ocu, što će kasnije uvelike zastupati Arije, premda apologeti nikad nisu doveli u pitanje božanstvo Logosa.³

Po tom nauku proizlaženje Logosa od Boga predstavljano je kao rađanje koje je plod Božje slobodne želje kojom čini Logosa subzistentnim

1 O počecima kontroverzije vidi: Richard P. C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381* (Edinburgh: T&T Clark, 1988.). O povijesnim događanjima oko saziva Prvog nicejskog koncila, rasprava i odluka vidi: Charles PIERTI, „Lo sviluppo del dibattito teologico e le controversie nell'età di Costantino: Ario e il concilio di Nicea“, u: Charles e Luce PIETRI (ur.), *Storia del cristianesimo. La nascita di una cristianità* (Borla-Città Nuova, 2000.), 256-263.

2 Usp.: Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo* (Roma: IPA, 2010.), 5-6.

3 Usp.: George PRESTIGE, *Dio nel pensiero dei Padri* (Bologna: Mulino, 1969.), 135-147.

uz sebe kao Sina koji ravna stvaranjem svijeta. Međutim, budući da se stvaranje ne može shvatiti kao vječno stvaranje, apologeti su razlikovali dva momenta u odnosu između Oca i Sina (Logosa): jedan u kojem Logos postoji vječno u Ocu kao imanentan (Λόγος ἐνδιάθετος) i personalno neodvojiv, a drugi sukcesivan u kojem je Logos izgovoren od Boga (Λόγος προφορικός) u svrhu stvaranja svijeta, koji subzistira uz Oca kao različita Osoba, kao Sin. Međutim, ta koncepcija nosila je sa sobom opasnost od razdvajanja Sina od Oca koje bi išlo za tim da ga čini „drugotnim bogom“, inferiornim, što dolazi do izražaja kada se govori o Logosovu posredovanju između Boga i svijeta. Da bi se izbjegla ta opasnost, naglašava se da je Sin Božja snaga koja je neodvojiva od Oca, kao svjetlost sunca na zemlji koja je neodvojiva od svojeg izvora (sunca). Tako rađanje Logosa nije proizvelo ni dijeljenje, ni umanjenje Očeve biti.⁴

Ovu „teologiju Logosa“ najviše je razvio Origen prema kojem Logos vječno postoji kod Oca kao Sin. Sva bit Sina dolazi od Oca koji je izvorište Sina, koji dolazi preko vječnog duhovnog rađanja, koje isključuje svako odvajanje u fizičkom smislu. I da bi to objasnio, on uvodi pojam ὑπόστασις koji ima značenje subjekta djelovanja i za Origena postaje ključnim pojmom kako bi definirao odnose u Presvetom Trojstvu. A čime Origen garantira jedinstvo Božje biti? Tri hipostaze su jedno na temelju zajedničkog htijenja i djelovanja.⁵ Origen, dakle, inzistira na konkretnoj i od Oca različitoj individualnosti Sina, što se prenosi kasnije i na Duha Svetoga u subordinacionističkom smislu. Prema njemu Logos nije manje Bog zbog činjenice da nije izvor božanstva kao Otac. Nije se dogodila transformacija Božje biti u Sina, niti je Otac rodio Sina iz nekog nepostojećeg elementa ili pak izvan vlastite biti na način da bi postojalo vrijeme u kojem Sin nije postojao.⁶

1.2. Monarhijanizam

Međutim, prema nekim autorima u azijskim ambijentima ovakva impostacija inficira monoteizam kršćanske vjere koji su shvaćali kao „božansku monarhiju“ te uvodi dvoboštvo. Zato je nastao otpor teologiji Logosa u kojem je nakana bila „spasiti“ jedincatost kršćanskog Boga. Taj je otpor kasnije poprimio naziv „monarhijanizam“ i pribjegavao je dvama rješenjima.⁷

4 Usp.: M. SIMONETTI, *La crisi ariana*, 5-7.

5 O tome: Manlio SIMONETTI, „Sulla teologia trinitaria di Origene“, Manlio SIMONETTI (ur.), *Studi sulla cristologia del II e III secolo* (Roma: IPA, 1993.), 109-143.

6 Usp.: G. PRESTIGE, *Dio nel pensiero dei Padri*, 149-150.

7 Usp.: M. SIMONETTI, *La crisi ariana*, 7.

Prvo rješenje bio je adopcionizam koji je zastupao Pavao iz Samosate, koji je predstavljao Isusa Krista kao običnog čovjeka na kojeg je sišla božanska snaga u trenutku krštenja te je postao posinjenim Sinom Božjim. Pavao iz Samosate suprotstavlja se nauku teologije Logosa niječući Kristovu preegzistenciju držeći da se može govoriti o Sinu Božjem tek nakon utjelovljenja. Osim toga, Logos za njega nije hipostatski subzistentan, nego ga smatra samo imenom, operativnom djelatnošću u službi Boga Oca.⁸ Taj Pavlov nauk je osuđen na jednoj sinodi u Antiohiji 268. godine od strane biskupa koji su bili skloni Origenovu trinitarnom shvaćanju jer su podržavali njegov nauk o tri vječne i subzistentne hipostaze. Zanimljivo je primijetiti da je Pavao iz Samosate osuđen jer je naučavao da su Otac i Sin ὁμοούσιος. Međutim, problem je bio taj što je Pavao shvaćao pojam οὐσία u smislu individualne biti, što dovodi do toga da je shvaćao i pojam ὁμοούσιος u smislu da Otac i Sin formiraju jedinstveno homogeno biće te da je Logos samo impersonalni govor koji izlazi iz Božjih usta.⁹

Drugo monarhijanističko rješenje nazivano je različitim imenima – patripasijanizam i sabelijanizam – ali je u modernom vremenu poprimalo naziv modalizam. Prema tom nauku Sin, koji je postavljen uz jedinoga Boga Oca, nije ništa drugo nego samo način (*modus*) po kojem se jedini Bog manifestira u otkupljenju. U tom smislu na križu je u liku Sina trpio Otac. Zato pojam patripasionizam. Drugi naziv – sabelijanizam – vezan je uz ime libijskog svećenika Sabelija koji u taj odnos Oca i Sina uvodi i Duha Svetoga, ali izbjegava govoriti o utjelovljenju i trpljenju Oca kako su naglašavali patripasijanci. Međutim, držao je da se jedincati Bog manifestira u tri forme. Te tri forme bila su samo tri načina predstavljanja jedine božanske biti i ništa drugo jer je iza različitih „maski“ (grč. πρόσωπον) bio jedan „glumac“ koji se u stvaranju predstavlja kao Otac, u otkupljenju kao Sin, a u pentekostalnom događaju kao Duh Sveti.¹⁰

1.3. Kontroverzija „dvojice Dionizija“ kao preludij arijanske kontroverzije

Upravo je protiv monarhijanaca polemizirao Arije predstavljajući najradikalniju poziciju unutar origenističke tradicije koja se formirala

8 O tome: Manlio SIMONETTI, „Per la rivalutazione di alcune testimonianze su Paolo di Samosata“, M. SIMONETTI, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, 239-271.

9 Usp.: John N. D. KELLY, *Early Christian Creeds* (New York: Continuum, 2008.), 247-248.

10 Usp.: G. PRESTIGE, *Dio nel pensiero dei Padri*, 132. Za više o sabelijanizmu vidi: Manlio SIMONETTI, „Sabelio e il sabelianismo“, u: M. SIMONETTI, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, 217-238.

krajem III. stoljeća u Aleksandriji s Dionizijem Aleksandrijskim, koji je poznat po tzv. kontroverziji „dvojice Dionizija“ što se zbilja između 257. i 258. godine. Naime, Dionizije Aleksandrijski je zastupao teologiju Logosa naglašavajući u Presvetom Trojstvu tri individualna entiteta i sva tri subzistentna – Oca, Sina i Duha Svetoga – što je karakterizirano pojmom ὑπόστασις. U svojoj raspravi sa sabelijancima predstavljao je svoj nauk koji je u temeljima bio subordinacionistički i popraćen izrazima zbog kojih se činilo kako smješta Sina na nivo stvorenja. Neki su se vjernici, sabelijanske tendencije, sablaznili i napisali pismo Dioniziju Rimskom, papi, optuživši svojega biskupa kako naučava da je Sin Božji drukčije biti od Oca, tj. nije ὁμοούσιος. Dionizije Rimski je u svojem odgovoru osudio one koji dijele božansku monadu u tri božanstva te je potvrdio vjeru u Boga Oca svemogućega, u Isusa Krista, Sina njegova i u Duha Svetoga, naglašavajući da je božanski Logos ujedinjen s Ocem zaključivši kako se na taj način čuva božansko Trojstvo te κερύγμα o božanskoj monarhiji (kršćanski monoteizam).¹¹

Na te optužbe Dionizije Aleksandrijski replicirao kako pojam ὁμοούσιος nije biblijski, ali prihvaća njegovo značenje u smislu „sudioništva u istoj naravi“. Isto tako, u pitanju inferiornosti Sina u odnosu na Oca Dionizije Aleksandrijski branio se da je time želio bolje naglasiti razlikovanje hipostaza. Ipak, nije oklijevao povući se pred optužbom glede najvažnijih točaka precizirajući kako Sin nije drukčiji u odnosu na Očevu bit, ostajući vjeran origenističkoj tradiciji, ali što se tiče pitanja triju hipostaza, međusobno različitih i odvojenih, smatrao je ako to odbacimo, onda odbacujemo Presveto Trojstvo.¹²

Valja reći da je u toj kontroverziji Dionizije Aleksandrijski slijedio Origenov nauk iz njegove polemike s monarhijancima u kojoj je naglašavao tri hipostaze i suvječnost Sina s Ocem, dok je Dionizije Rimski predstavljao umjerenu monarhijansku tendenciju koja nije nijekala božanstvo Logosa, ali je imao nakanu predstaviti pravu vjeru kao ekvidistanciju između sabelijanskog nauka te nauka o trima hipostazama. No, čini se da se Dionizije Rimski informirao o nauku o tri hipostaze samo od optužaba koje su došle do njega. Iako odbacuje definiciju o trima entitetima kao trima hipostazama, ipak valja napomenuti kako Dionizije Rimski ne suprotstavlja jednu hipostazu nauku o tri hipostaze, ali se limitira na govor o božanskoj monarhiji osuđujući sabelijansko poistovjećivanje Oca, Sina i Duha Svetoga, te se stoga ne može držati kako je imao tendencije koje bi

11 O tome: Manlio SIMONETTI, „Aspetti della cristologia del III. secolo: Dionigi di Alessandria“, M. SIMONETTI (ur.), *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, 273-297.

12 Usp.: M. SIMONETTI, *La crisi ariana*, 15-16.

upućivale na radikalni monarhijanizam. On također spominje i teologiju Logosa prihvaćajući ovaj naziv Logos ako se referira na Krista. Drugim riječima: on ih identificira. Međutim, u svojoj nakani posredovanja prikazuje se prilično neuravnoteženim s obzirom na monarhijanizam – pa makar bio i umjereni – koji od ovog trenutka počinje poprimati karakteristike negiranja nauka o trima hipostazama.¹³

Uglavnom, ova je kontroverzija vrlo važna jer, osim što otkriva razliku postavki u trinitarnim pitanjima, pomaže nam i shvatiti kako je bilo jednostavno u antimonarhijanskim ambijentima „razdražiti“ umjereni origenistički subordinacionizam toliko da se Sina „udalji“ iz sfere božanstva te ga se smjesti u sferu čovječstva.¹⁴ Upravo na temelju toga ova se kontroverzija može smatrati anticipacijom arijanske kontroverzije jer je sjeme arijanizma već bilo posijano.

2. Terminološki problem

Bilo bi pretjerano reći da evolucija trinitarnog nauka ne bi bila toliko racionalan razvoj koliko jednostavan intelektualni izbor između nekoliko ideja koje su u to vrijeme kolale u helenističkom svijetu. Mnoge od tih ideja uzete su iz antičke kulture i filozofije, ali su uklopljene u jedan novi kršćanski ambijent.¹⁵ Takav je slučaj bio i s temeljnim pojmovima uzetim iz antičke filozofije: *ὑπόστασις* i *οὐσία*.

Pojam *ὑπόστασις* odigrao je u povijesti trinitarne teologije važnu ulogu. Ima značenje „onoga što stoji ispod“.¹⁶ Riječ je o prije svega metafizičkom pojmu koji je imao značenje „onog što postoji po sebi“, a primijenjen na božanske osobe, želi reći da one nisu čista imena, ili funkcije, ili pak atributi, nego objekti koji imaju vlastitu subzistenciju.¹⁷ U trinitarnoj teologiji IV. stoljeća postat će nezaobilazan te će imati značenje osobne individualne subzistentne stvarnosti, stvarnog bića koje postoji onako kako se manifestira u konkretnoj jedinki.¹⁸

S druge strane, pojam *οὐσία* predstavlja se kao puno kompleksniji. Ima značenje „onoga što uistinu postoji kao takvo“, odnosno supstanci-

13 Usp.: Manlio SIMONETTI, „Il problema dell'unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi“, M. SIMONETTI (ur.), *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, 208-211.

14 Usp.: M. SIMONETTI, *La crisi ariana*, 17-18.

15 Usp.: G. PRESTIGE, *Dio nel pensiero dei Padri*, 13.

16 Vidi: André DE HALLEUX, „‘Hypostase’ et ‘Personne’ dans la formation du dogme trinitaire (ca. 375-391)“, *RHE* 79 (1984.), 313-369; 625-670.

17 Usp.: G. PRESTIGE, *Dio nel pensiero dei Padri*, 20.

18 O tome vidi: Basil STUDER, „Hypostasis“, *NDPAC*, 249-250.

ja, bit, esencija.¹⁹ Međutim, već je Aristotel pravio razliku između οὐσία πρώτη i οὐσία δεύτερα. Prvi pojam označava individuua, a drugi označava vrstu i rod, odnosno bit. Tako bi ova οὐσία πρώτη bila individualna οὐσία svakog bića i prema tome sinonim za ὑπόστασις, dok je οὐσία δεύτερα ona što označava bit koja je zajednička svim bićima istoga roda.²⁰

Pojam je, dakle, često u trinitarnim pitanjima bio poistovjećivan s pojmom ὑπόστασις, međutim, pojam ὑπόστασις referira se na Boga koji se objavio, a pojam οὐσία na Boga kao biće. Premda su pojmovi često bili smatrani ekvivalentnima, ipak nikada nisu bili smatrani rigorozno identičnima jer po tome vidimo da pojam οὐσία teži k izražavanju internih karakteristika, odnosno metafizičke stvarnosti, a pojam ὑπόστασις naglašava karakter izvanjske konkretizacije biti, odnosno njezinu empirijsku objektivnost.²¹

3. Teološke pozicije na Nicejskom koncilu

Glavne sudionike Koncila možemo svrstati u dvije grupe. Prvu grupu činili su autori teologije Logosa origenističke tradicije (Arije, Aleksandar, Euzebij Cezarejski i Euzebij Nikomedijski), a drugu autori monarhijske tradicije (Marcel iz Ancire i Eustahije iz Antiohije).

3.1. Arijeva pozicija

Iz nekih Arijevih tekstova da se zaključiti kako je stavljao naglasak na radikalno razlikovanje Sina od Oca svodeći ga na status stvorenja Očeva, iako jedinstvenog i privilegiranog.²² U *Pismu Euzebiju iz Nikomedije* izlaže svoj nauk koji se može definirati izrazito radikalnim. Naglašava da Sin nije suvječan Ocu te da je stvoren ni iz čega poistovjećujući pojam „stvoren“ s pojmom „rođen“: „A što mi tvrdimo, mislimo, što smo učili i učimo? ... voljom i odlukom Očevom došao je u postojanje prije vremena i stoljeća ... I prije nego je rođen ili stvoren ... nije postojao!... Zato smo progonjeni jer smo rekli: 'Proizlazi ni iz čega!'“²³

19 Usp.: ARISTOTEL, *Metafizika*, 1017b 10-25; 1042a 26-30; 1042b 9-11., Tomislav LADAN (ur.), *Aristotel, Metafizika* (Zagreb: Globus, 1988.).

20 Usp.: ARISTOTEL, *Kategorije*, 4-5, Filip GRGIĆ (ur.), *Aristotel, Kategorije* (Zagreb: HSZ, 1992.).

21 Usp.: G. PRESTIGE, *Dio nel pensiero dei Padri*, 201.

22 Vidi: Luigi PADOVESE, *Introduzione alla teologia patristica* (Casale Monferrato: Piemme, 2000.), 74.

23 ARIJE, *Pismo Euzebiju iz Nikomedije*, 4, Manlio SIMONETTI (ur.), *Il Cristo II. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo* (Roma: Mondadori, 2009.), 72-73.

U *Pismu Aleksandru Aleksandrijskom* vide se promjene u nekim izričajima, osobito onim radikalnim. Tako, ne govori više da je Sin stvoren *ni iz čega*, ali ostaje pri tom da Sin prije nego je rođen (stvoren) nije postojao. Arije se volio poigravati pojmovima, pogotovo kad je u pitanju njegovo shvaćanje pojmova rođen-stvoren. On tvrdi da je Sin rođen (ali zapravo želi reći „stvoren“) *ex nihilo* u duhovnom rađanju. Za Arija je Sin „niži Bog“, s prilično neodređenim značenjem (Θεός – bez člana), dok je Otac jedini pravi Bog (ὁ Θεός – s članom) koji posjeduje potpuno božansku bit jer ne postoji nitko tko bi bio Bogu jednak ili pak iste časti, budući da je bez početka i vječan, dok je Sin stvorenje koje nije postojalo prije, nego je primio svoje postojanje voljom i odlukom Očevom.²⁴ A kao potvrdu toga koristi se sve-topisamskim tekstom iz knjige Izreka: „Jahve me stvori kao počelo svoga djela kao najraniji od svojih čina, u pradoba.“ (Izr 8,22).

Arije, dakle, polazi od činjenice da je Otac jedini Bog, a Sin je rođen (stvoren) od Oca prije stvaranja. I premda Sinovo rađanje (=stvaranje) ne možemo opisati vremenskim kategorijama, po njemu se ne može reći da je Sin suvječan s Ocem.²⁵ Prema tome, Sin ne posjeduje ništa što bi bilo vlastito Ocu jer nije jednak Ocu, niti je iste biti. Po njemu postoji Trojstvo, ali u nejednakim slavama jer njihove subzistencije (hipostaze) nisu pomiješane međusobno. Otac je nešto drugo po biti u odnosu na Sina jer je bez početka, a Sin ima početak. Sin, dakle, postoji po Očevoj volji.²⁶

3.2. Pozicija Aleksandra Aleksandrijskog i Euzebija Cezarejskog

Aleksandar – i kasnije njegov nasljednik Atanazije – predstavljao je umjerenu origenističku struju, koja je također naučavala subordinacionizam Sina Ocu. Prema njemu, Sin je suvječan Ocu te je rođen od Oca u vječnom rađanju. Sin nije stvoren, nego rođen od Oca. I to je ono što ga razlikuje od Oca. Po njemu Sin je odsjaj svjetla Očeva. Ako postoji jedan, postoji i drugi. Ipak, izbjegava koristiti pojam οὐσία Oca i Sina kako bi izbjegao dvosmislenosti, ali se koristi pojmom ὑπόστασις. U svojem *Pismu svim biskupima* Aleksandar kaže da je Otac oduvijek Otac i da je Sin oduvijek Sin. Dakle, nije postojao trenutak u kojem Sin nije bio rođen, nego je rođen u vječnom rađanju. Prema njemu Logos je „hipostazirana“ Očeva razumnost.²⁷

24 Usp.: ARIJE, *Pismo Aleksandru Aleksandrijskom*, M. SIMONETTI (ur.), *Il Cristo II.*, 77-79.

25 Usp.: Lewis AYRES, *Nicea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (New York: OUP, 2004.), 54.

26 Usp.: Rowan WILLIAMS, *Arius. Heresy and Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 2002.), 101.

27 Vidi: M. SIMONETTI (ur.), *Il Cristo II.*, 82-91.

U konačnici Aleksandar uspoređuje Arijev nauk s adopcionizmom Pavla iz Samosate govoreći da je Arije učenik Lucijana iz Antiohije koji je bio nasljednik Pavla iz Samosate želeći prikazati kontinuitet ovog nauka od Pavla, preko Lucijana, do Arija. Međutim, čini se da je Lucijan bio origenist i prema tome u radikalnoj opoziciji prema Pavlu koji je na jednoj sinodi u Antiohiji i osuđen od strane tih ekstremnih origenista.²⁸

Euzebije Cezarijeski stajao je između njih dvojice. Blizu je Ariju u naglašavanju subordinacionizma Sina, ali ne isključuje ni Sina, ni Duha Svetoga iz božanstva, kako to čini Arije, nego ih, slijedeći Origena, smatra hipostazama. Prema tome, njegova su uvjerenja bila prožeta Arijevim naukom, premda nikada nije zastupao njegove najradikalnije teze. Odbacivao je pogotovo tezu da je Sin stvoren ni iz čega, naglašavajući kako je Sin rođen od Oca, premda je izbjegavao istraživati način tog rađanja. Euzebije se uključio u arijansku kontroverziju podržavajući Arija protiv Aleksandra zbog čega je bio i osuđen na jednoj sinodi u Antiohiji (324.), ali, da bi udovoljio želji cara Konstantina, prihvatio je Nicejski simbol koji definira Sina kao istobitnog. No, nakon toga bio je žestok protivnik Marcela iz Ancire i Eustahija iz Antiohije, ali i Atanazija.²⁹

3.3. Monarhijanska pozicija Marcela Ancirskog i Eustahija Antiohijskog

Marcel iz Ancire je bio pobornik dinamičkog monarhijanizma, koji je stavljao jak naglasak na božansku monarhiju.³⁰ Protivio se nauku o hipostazama u Bogu, nauku koji ima origenistički *background*. Taj je nauk, prema Marcelu, bio bliži triteizmu jer govoriti o tri hipostaze, bilo je slično govoru o tri biti jer je po njemu *ὑπόστασις* isto što i *οὐσία*. Zato on kaže da je Bog nedjeljiva monada, a Logos je operativna sposobnost (*δύναμις*) koja nema stvarnu subzistenciju. U trenutku utjelovljenja monada se „rastegnula“ u dijadu, a poslanjem Duha Svetoga u trijadu, ali bez razlikovanja hipostaza. U eshatološkom trenutku dvije *δυνάμεις*, koje su izišle od Oca, vratit će se Ocu kao svojem izvoru. Iz tog se vidi da je njegov nauk bio vrlo blizak nauku Pavla iz Samosate s kojim je dijelio temeljnu ideju Logosa koji nije supstancijalan niti je personalno subzistentan. Prije

28 O tome vidi: Gustave BARDY, *Recherches sur Saint Lucien D'Antioche et son école* (Paris: Beauchesne, 1936.).

29 Usp.: Jon M. ROBERTSON, *Christ as Mediator. A Study of Theologies of Eusebius of Caesarea, Marcellus of Ancyra and Athanasius of Alexandria* (New York: OUP, 2007.), 70-96. O Euzebijevu nauku i ulozi u arijanskoj kontroverziji vidi: Lewis AYRES, *Nicea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (New York: OUP, 2004.).

30 O Marcelovu nauku vidi: J. M. ROBERTSON, *Christ as Mediator*, 104-126.

utjelovljenja Logos je bio samo Logos, shvaćen kao impersonalna operativna djelatnost koja je služila Ocu u trenutku stvaranja svijeta prešavši iz mogućnosti u zbiljnost. No, taj čin kod njega nikad nije bio shvaćen kao personalizirajući čin jer je Logos ostao δύναις.³¹

Osim što ga je misao vezala s Pavlom iz Samosate, Marcel je vjerojatno primijenio i Sabelijeve koncepcije na nicejski pojam ὁμοούσιος. Budući da je bio monarhijanac, prihvatio je taj pojam, ali kao oblik sabelijanizma. Razlog za to priznanje leži u činjenici da su se pojmovi οὐσία i ὑπόστασις shvaćali kao sinonimi. Naime, kao što smo vidjeli pojam οὐσία mogao je označavati individualnu supstanciju, to jest ὑπόστασις, zatim individu (kao οὐσία πρώτη) te kao οὐσία δεύτερα može označavati zajedničku bit. Sve je ovisilo o pojedincima koje će značenje primijeniti u shvaćanju pojma ὁμοούσιος.

S druge strane, kad je riječ o Eustahiju Antiohijskom, u njemu nalazimo vjesnika onoga što će biti poznato kao „divizivna“ *Logos-anthropos* kristologija koja će dovesti do pojave nestorijanizma u V. stoljeću. Eustahije je bio umjereni monarhijanac koji je blizak Marcelu po nesklonosti k Arijevu subordinacionizmu, kao i prema nauku o trima hipostazama, što za njega predstavlja triteizam.³²

Eustahije je bio uvelike povezan s naukom Pavla iz Samosate preko zajednice u Antiohiji koja je u temeljima bila monarhijanske tradicije. Jasno naglašava da je Isus Krist stvarni Sin Božji, te je stoga njegovo promišljanje uvelike slično nauku o Logosu. Mnogo inzistira na razlikovanju naravi u Kristu naglašavajući tu razliku između onoga što pripada Logosu i onoga što pripada čovjeku. Da bismo izbjegli pripisati Logosu patnje i sve što pripada ljudskoj naravi, potrebno je u Kristu dobro razlučiti što pripada Logosu, a što pripada čovjeku. Upravo u tom razlikovanju on se uvelike brinuo oko prikaza Božjeg jedinstva (monarhije) na temelju nauka o jednoj hipostazi koja se artikulira u dvije prosope. Riječ je o nauku koji je naglašavao personalizirajuću tenedenciju karakterističnu za nauku o Logosu, ali se od njega razlikuje po tome što, u očuvanju Božje monarhije, ide k odbacivanju razlikovanja hipostaza Oca i Sina.³³

31 Usp.: M. SIMONETTI, „Il problema dell'unità di Dio in Oriente dopo Origene“, M. SIMONETTI, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, 334-335.

32 Usp.: L. PADOVESE, *Introduzione*, 76.

33 Usp.: M. SIMONETTI, „Il problema dell'unità di Dio in Oriente dopo Origene“, 326-328.

4. Pojam *ὁμοούσιος*: razlog podjela

Koncilski su oci držali da je potrebno riješiti trinitarno pitanje odnosa Oca i Sina kako bi eliminirali svaki privid subordinacionizma. Zato se krenulo u stvaranje simbola vjere koji bi bio jedinstven za sve biskupije. To je prva formula koju je donio jedan ekumenski koncil.³⁴ Najvažniji teološki prilog ovog simbola je pojam *ὁμοούσιος* kojim se željela izraziti istobitnost Sina s Ocem. Prema riječima Euzebija Cezarejskog taj je pojam unesen voljom samog cara Konstantina.³⁵ Njime se odbacuje svaki privid koji bi ukazivao na to da bi Sin bio stvoren od Oca predstavljajući tako barijeru protiv nauka o stvaranju Sina i kao takav pojam je shvaćen odmah kao najjasniji izričaj uperen protiv arijanizma.³⁶

Međutim, imao je i dvosmislena tumačenja jer etimološki on označava „ono što je iste biti“ ili „što je iste materije“, pa je mogao biti shvaćen i u posve materijalnom smislu. Osim toga, ekvivočnost tog pojma dolazi i od polivalencije pojma *οὐσία* koji, između ostalog, može označavati individualnu bit jednog objekta (*οὐσία πρώτη = ὑπόστασις*), ali i zajedničku bit svih bića jednog roda (*οὐσία δεύτερα*). Od toga dolazi opasnost da se taj pojam protumači u smislu da Sin participira u istoj individualnoj biti, to jest hipostazi, Oca. Ta je tvrdnja mnogima zvučala kao sabelijanizam. Uza sve to pojam nije biblijskog podrijetla.³⁷

Nicejski simbol donesen je i potpisan na Koncilu. Riječ je o jednoj vrsti kompromisa između dvije struje – origenističke (Euzebije Cezarejski i Aleksandar Aleksandrijski) i antiorigenističke (Marcel Ancirski i Eustacije Antiohijski) – koji je poslužio da se privremeno riješi pitanje Arijeva krivovjerja. Međutim, kao i u svim kompromisima Simbol je ostavio mnogo zbunjenosti i nadasve nezadovoljstva. Čak su i anatematizmi upućeni protiv arijanizma unijeli zbunjenost jer osuđuju one koji prihvaćaju da Sin proizlazi iz druge *ὑπόστασις* ili *οὐσία* osim Oca.³⁸ Samo po sebi je negativan pandan da je Sin rođen iz Očeve biti, ali ovdje je glavni problem izjednačavanje pojmova *οὐσία* i *ὑπόστασις*.³⁹ U svakom slučaju zbog problema nedefiniranja glavnih pojmova početno nezadovoljstvo će se samo

34 O Nicejskom simbolu vidi: J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, 205-216.

35 Usp.: Euzebije CEZAREJSKI, *Pismo svojoj zajednici o Nicejskom simbolu*, M. SIMONETTI (ur.), *Il Cristo II.*, 106-107.

36 Usp.: G. PRESTIGE, *Dio nel pensiero dei Padri*, 227.

37 Usp.: M. SIMONETTI, *La crisi ariana*, 89-90.

38 Usp.: Henryk PIETRAS, *Il concilio di Nicea (325) nel suo contesto* (Roma: G&B Press, 2021.), 179.

39 Usp.: M. SIMONETTI, *La crisi ariana*, 94.

rasplamsavati, a do vrhunca će doći u godinama nakon Konstantinove smrti (337.) kada će nastupiti antinicejska reakcija kada se i događa korjenita promjena carske politike prema nicejcima jer koncilske odluke nisu polučile željeni ishod iako Konstantin nikad za života nije dopuštao da se dovodi u pitanje Nicejski simbol. Mnogi su uviđali opasnost od monarhijanskog tumačenja pojma ὁμοούσιος čime se mogu objasniti njihove simpatije prema arijanzizmu. Upravo zato će taj pojam postati krucijalnim u idućim godinama jer će dovesti do velikih podjela među kršćanskim autorima IV. stoljeća koji će se uglavnom svrstati u dvije skupine: nicejci ili antiarijanci te antinicejci ili filoarijanci. Prva skupina imat će i dvije podskupine s homouzijcima i homoiuzijcima, a i druga skupina imati će svoje dvije podskupine s anomejcima i homejcima.

4.1. Homouzijci

U najkraćim crtama homouzijci su oni kršćanski autori koji su podržavali nicejski pojam ὁμοούσιος te im je zajedničko bilo odbacivanje Arijeva nauka. Međutim, vidjeli smo kako ta antiarijanska fronta nije bila monolitna. Iako je Aleksandar (i kasnije Atanazije) bio protivnik Arijeva krivog nauka, nije bio predstavnik svih antiarijanaca. Postojala je određena razlika između različitih mišljenja jer uz Aleksandrov umjereni origenezizam tu su bili Marcelov i Eustahijev monarhijanizam. Poteškoće koje su oni donosili sa svojim monarhijanizmom učinit će Atanazija prvakom pravovjerja koji će u svojim polemikama protiv arijanaca donijeti maksimalnu sigurnost s teološke točke gledišta.

Atanazije Veliki uistinu je neiscrpan izvor u ponavljanju koncepcije da je Isus Krist pravi i stvarni Sin Božji, onaj koji je rođen iz Očeve biti, plod Božje naravi po kojoj je Bog uvijek onaj koji rađa svojega Sina u vječnom rađanju. Odbacujući arijanski stav, Atanazije smatra Oca pravim Ocem, ne kao očevi u ljudskom smislu, jer samo u Njemu odnos sa Sinom je čvrst i trajan, te je stoga Sin pravi Bog po kojem je sve stvoreno.⁴⁰ Naime, prema Atanaziju božansko rađanje, za razliku od fizičkog, ne pretpostavlja neku preegzistencijalnu materiju, niti trpljenje, odvajanje, odsjecanje, niti nešto prije ili poslije. Sin nije dio Oca, kako je smatrao Arije. Kao što sunčeva svjetlost pripada suncu i opet se po svojoj emanaciji ne dijeli niti umanjuje sunce kao svoj izvor, tako se i događa u božanskom rađanju Sina.⁴¹ Dakle, unatoč tome što Sin dolazi od Oca, oni ostaju ujedinjeni –

40 Usp.: Atanazije VELIKI, *Orationes contra arianos* (dalje: CA), I, 9.10.33; II,31 (citati i referencije: PG 26, 12-468).

41 Usp.: CA II,23.

Sin u Ocu i Otac u Sinu (usp.: Iv 14,10-11). I premda je rođen, to ne znači da dolazi poslije Oca, nego je suvječan s njime razlikujući ontološki ἀρχή od kronološkog ἀρχή Sina zbog čega može, negirajući kronološki ἀρχή, potvrditi vječnost Sina kojemu je Otac ontološki ἀρχή.⁴²

Za razliku od Aleksandra, Atanazije se uvelike koristi pojmom οὐσία, i to najčešće u značenju jedine biti Očeve, te taj pojam identificira s pojmom φύσις (narav).⁴³ Upravo će se i u tom smislu shvatiti njegovo prihvaćanje pojma ὁμοούσιος, koji je dugo vremena izbjegavao, jer Sin je, po njemu, iste biti Očeve razlikujući njegovo značenje od onog monarhijanskog.⁴⁴ U tom kontekstu on kaže: „Mi priznajemo samo jedno počelo i ne kažemo da je stvoritelj Logos imao način postojanja različit od jedinoga Boga ukoliko ima počelo u Njemu. Više bi se arijance moglo optužiti za politeizam i ateizam jer oni blebeću da je Sin stvorenje i različit i da je, na neki način, i Duh Sveti stvoren ni iz čega. Na taj način Logos nije Bog ili, tvrdeći da je Bog – kako veli Sveto pismo – ali da ne pripada Očevoj biti, oni moraju priznati više bogova zbog njihova različita roda jer (po njima) jedan je božanski rod koji je i u Logosu, a drugi je Bog Otac koji postoji sam po sebi i koji je iznad svega i koji se objavljuje u Sinu, ukoliko vlada nad svim, i u Duhu Svetomu, ukoliko djeluje u svemu po Logosu koji je u Njemu.“⁴⁵

Iz toga se vidi da su homouzijci, slijedeći nauk sv. Atanazija, naučavali da kao što Bog nikad nije bio bez svojeg Logosa, tako ni Otac nije bio bez svojeg Sina. Stoga, Otac i Sin koegzistiraju zajedno od vječnosti jer od vječnosti Otac rađa Sina, što su shvaćali pojmom ὁμοούσιος čime su priznavali puno Sinovo božanstvo jer Sin dijeli s Ocem istu bit.

4.2. Anomejci

U apsolutnoj suprotnosti s homouzijcima bili su anomejci ili neorijanci. Oni su prije svega odbacivali u potpunosti pojam ὁμοούσιος jer su držali da uključuje materijalističko shvaćanje božanstva. Prema tome, Otac i Sin bi bili shvaćeni kao dijelovi konkretne supstancije te kao da bi Sin bio konstupstancijalni dio Oca, što bi uključivalo dijeljenje božanske supstancije.⁴⁶ Glavna karakteristika te struje sastoji u naglašavanju kako Sin ni po čemu nije sličan Ocu (ὁνόμοιος) te da je u potpunosti različit od

42 Usp.: CA I,14.

43 Usp.: CA III,19.

44 Usp.: M. SIMONETTI, *La crisi ariana*, 271-274.

45 Usp.: CA III,15.

46 Usp.: J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, 238-247.

njega po naravi i k tome inferioran Ocu, što ih uvodi u radikalni arijanizam. Zbog toga su prozvani anomejcima, a glavni predstavnici te struje, kao oni koji su preuzeli Arijevo nasljeđe, bili su Aecije Antiohijski i Eunomije Cizički.

Prema Aeciju, Bog je nadređen svakoj kauzalnosti, pa prema tome i rađanju. On polazi od postavke da božanstvo mora biti nerođeno, a jedna te ista narav ne može biti u isto vrijeme i nerođena i rođena. Prema tome, budući da je Sin rođen (=stvoren), on se mora razlikovati od nerođene Božje biti, i stoga budući da je rođen, sklon je promjenljivosti, što je karakteristika stvorenja, a ne božanstva.⁴⁷ Iz toga vidimo da je Aecije s homouzijcima spreman reći da je Sin rođen, ali drži kako to nije dovoljno da bi mu se pripisala božanska narav na istom nivou kao Ocu.

S druge strane, njegov učenik Eunomije elaborirao je na osoban način Arijevo nasljeđe pa su se njegovi sljedbenici nazivali „eunomijanci“. On je tvrdio da je Trojstvo hijerarhijski strukturirano jer su djelovanja triju hipostaza međusobno različita te zbog toga pokazuju i različitost svojih biti. Bog je jedini i nedjeljiv, biće koje nije stvoreno ni od sebe, ni od drugih, nerođen, nerođena bit i na tragu svojeg učitelja inzistira na nerođenosti čime kvalificira i božansku narav. Iz toga se zaključuje da Otac koji je nerođen ne može u sebi imati rađanje, niti može imati nešto što je rođeno od njega. Stoga, Sin, koji je rođen, ne može biti jednak, nego inferioran Ocu. Time svrstava Sina na nivo stvorenja – i svjestan je da ta definicija Sina kao stvorenja izaziva sablazan – pojašnjavajući kako ljudi koriste ista imena u odnosu na različite entitete. Bog je otac i duh na različite načine, kao što su i drugi očevi i duhovi. Analogno tome i Sin je stvorenje i rođen je kao različit od drugih jer je stvoren i rođen izravno od Boga, dok je sve ostalo stvoreno po njemu Očevom voljom. Zbog toga nema nikakva razloga ne definirati Sina stvorenjem.⁴⁸ Iz tog predstavljanja vidljivo je kako su Aecije i Eunomije logikom zamijenili vjeru Crkve jer su željeli dati racionalnu demonstraciju onoga što je zapravo kršćanska predaja.

4.3. Homoiuzijci

Između homouzijaca i anomejaca smjestila se grupa biskupa koja je bila vezana uz nauk Euzebija Cezarejskog. Budući da je Euzebije podržavao Arija, Nicejski simbol je potpisao samo zato što je car to zahtijevao.

47 Usp.: Thomas BÖHM, „Ranoarijanska teologija i ‘Datirana sinoda’ u Sirmiju“, *Diacovensia* 19 (2011.), 10.

48 Usp.: M. SIMONETTI, *La crisi ariana*, 255-257.

Međutim, nakon Konstantinove smrti (337.) i on se našao sa svojim isto-mišljenicima među onima koji su krenuli u konačni „obračun“ s nicejskim ὁμοούσιος.

Godine između prva dva ekumenska koncila (325. i 381.) bile su obilježene sazivima raznih sinoda i koncila koje su donijele različite simbole vjere jer Nicejski simbol od velikog broja istočnih biskupa nije bio prihvaćen zbog njegova mogućeg monarhijanskog tumačenja. Jedan od tih simbola vjere došao je na jednom koncilu u Antiohiji (341.) koji je donio tri simbola upućena zapadnom episkopatu.⁴⁹ Prvi je vrlo kratak i prilično općenit te odbacuje da se biskupe istočnog episkopata povezuje s Arijem. Treći je također općenit i odnosi se na osudu monarhijanskih predstavnika. No, od velike je važnosti drugi koji će dugo vremena ostati jedinim pravim simbolom Antiohije te referentnom točkom za početak ujedinjenja s homouzijcima. U njemu se mogu zamijetiti tri glavna dijela. U prvom se primjećuje izostanak glavnih izraza Nicejskog simbola, kao što su: da je Sin rođen iz Očeve biti; da je rođen, a ne stvoren i glavno da je istobitan (ὁμοούσιος) s Ocem. Važno je naglasiti da je od tog trenutka taj pojam ὁμοούσιος nestao za mnogo godina. No, ostalo je inzistiranje na božanstvu Sina, ali i na njegovoj potpunoj inferiornosti Ocu te na individualnoj subzistenciji triju hipostaza, što je nedostajalo Nicejskom simbolu. S Nicejskim simbolom slaže se u tvrdnji da je Sin rođen prije vremena te odbacuje da je Sin stvorenje.⁵⁰ Očita je bila briga izbjeći suprotne radikalizacije zadržavajući jednu *via media* poziciju koju je držao Euzebije Cezarejski.⁵¹ To je bilo vrijeme u kojem su se arijanci nazivali euzebijancima jer su se okupljali oko Euzebija Nikomedijskog, „skrivajući“ se iza ovih autora koje se često nazivalo semarijancima,⁵² a koji će naknadno dobiti naziv homouzijci jer su naglašavali da je Sin sličan Ocu po biti (ὁμοιος καθ'οὐσίαν), te su bili uvjereni pobornici nauka o trima hipostazama.⁵³

Nakon koncila u Antiohiji 342./343. došlo je do saziva novog koncila istočnog i zapadnog episkopata u Serdici. Međutim, rezultat tog Koncila je bila shizma jer su euzebijanci, zbog prisutnosti Atanazija, kojeg je papa Julije rehabilitirao, odlučili napustiti zasjedanje i održati vlastito

49 Usp.: J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, 263-264.

50 Usp.: Atanazije VELIKI, *Epistula de decretis Nicaenae Synody*, XXIII (PG 25, 455-458).

51 Usp.: M. SIMONETTI, *La crisi ariana*, 155-157.

52 Usp.: John H. NEWMAN, *Gli Ariani del IV secolo* (Milano: Jaca Book, 1981.), 213-225.

53 O toj struji: Drago TUKARA, „Homouzijanska teologija Bazilija iz Ankire“, *Diacovensia* 19, 1 (2011.), 47-62. O tim događajima vidi: Ch. PIETRI, „Dalla divisione dell'Impero cristiano all'unità sotto Costanzo: la controversia ariana e il primo 'cesaropapismo', 281-290.

zasjedanje u Filipopolisu gdje su formulirali ispovijest vjere, sličnu onoj u Antiohiji (341.). Zapadni su biskupi nastavili zasjedanje na kojem su promulgirali ispovijest vjere te izopćili istočne biskupe. Osim što je ta sinoda polučila prvi raskol Istoka i Zapada, pokazala je i svu zaostalost zapadne teologije jer je bila prilično monarhijanska.⁵⁴ Odluke Koncila u Serdici potakle su istočnjake da zapadne biskupe vide kao monarhijance, a zapadnjake da istočne biskupe vide kao arijance. S druge strane, nakon tih događaja došlo je do razilaženja između semiarijanaca i euzebijanaca koji su se kao radikalni arijanci „skrivali“ iza njih.

Ti semiarijanci, kasnije na čelu s Bazilijem Ancirskim, najčešće su pristajali uz formulu iz 341. No, kada su vidjeli da prava opasnost dolazi od anomeizma koji je „srozavao“ Sina na razinu stvorenja, počeli su elaborirati pojmove *ὁμοστασις* i *οὐσία* čije im je rigidno poistovjećenje onemogućivalo da prihvate *ὁμοούσιος*, ali ih nije sprečavalo da smatraju Isusa Krista pravim Sinom Božjima čiji odnos s Ocem vide kao sličnost po biti, što nas uvodi u posebnu točku homoiuzijske teologije koja ih razlikuje od arijanaca.⁵⁵ Zato je sazvan jedan Koncil u Anciri koji je predstavljao odlučujući trenutak u povijesti arijanske kontroverzije jer su počeli naučavati da je Logos Sin u naravnom smislu, da je uistinu rođen, a ne stvoren i da pojam „sin“ naznačuje potpunu sličnost s Ocem po biti (*ὁμοιούσιος*) smatrajući da je to najbolji način definiranja Kristova punog božanstva kako bi se izbjegao rizik od pada u monarhijansko tumačenje koje je prijetilo pojmu *ὁμοούσιος*.⁵⁶ Zato, nauk Koncila u Anciri predstavlja približavanje homoiuzijaca nicejskom pravovjerju jer odbijaju monarhijansko značenje pojma *ὁμοούσιος*, a ne nicejsko.

4.4. Homejci

Pokušaj doktrinarnog rješenja doći će na Koncilu u Sirmiju 357. godine, čiji će plod biti jedna doktrinarna formula, koja se doduše ne može definirati otvoreno arijanskom jer nedostaju izrazi karakteristični za radikalni arijanizam, ali ako je usporedimo s Antiohijskim simbolom, njezino je otvaranje arijanizmu očito. Između ostalog ta formula zabranjuje korištenje pojma *οὐσία*, kao i njegovih kompozita *ὁμοούσιος* i *ὁμοιούσιος*, zanemarujući sve ono što ga čini sličnim Ocu, te naglašava inferiornost Sina i sve ono što ga razlikuje od Oca. Dakle, iako nije otvoreno rečeno, karakterizira Sina nesličnim Ocu. Stoga ta formula iz 357. ne predstavlja

54 Usp.: M. SIMONETTI, *La crisi ariana*, 167-177.

55 Usp.: M. SIMONETTI, *La crisi ariana*, 259-262.

56 Drago TUKARA, „Homoiuzijanska teologija Bazilija iz Ankire“, 49-50.

samo konačnu likvidaciju nicejske (homouzijske) teologije nego i izvanrednu toleranciju prema radikalnim arijancima.⁵⁷

Ta formula nije bila prihvaćena jednodušno jer je bila toliko očito krivovjerna da nije mogla naći povoljan odjek. No, anomejci su bili zadovoljni jer samom zabranom pojma *οὐσία* zabranjuje se i svaka istobitnost, pa i sličnost Sina s Ocem. Međutim, carska politika je prisiljavala biskupe na potpisivanje formule na nekoliko koncila od kojih se posebno ističe onaj u Sirmiju 22. svibnja 359. te je taj kompromisni tekst nazvan *Datirani simbol vjere*. U njemu je potvrđena zabrana uporabe pojma *οὐσία*, te posljedično i izvedenice *ὁμοούσιος* i *ὁμοιούσιος*, pa je predložena definicija „sličan po svemu“ (*ὅμοιος κατὰ πάντα*) kao bolji izraz za definiranje odnosa Sina prema Ocu. Ta tendencija, koja ide za tim da se u potpunosti izbací pojam *οὐσία* i koja se ograničava na shvaćanje da je Sin sličan Ocu po svemu, pokazala se kao kompromisno rješenje, a „potpomognuta“ carskim autoritetom, završit će „politički“ sankcioniranim na jednom Koncilu u Carigradu (360.), koji će je ratificirati te zabraniti stvaranje novih simbola vjere u budućnosti. To je predstavljalo kompletni trijumf arijanizma koji se pod maskom homeizma maskirao po tko zna koji put i na taj način „preživio“.⁵⁸

5. Nicejski *ὁμοούσιος* – model jedinstva kršćana

Paradoksalno, ali istinito, dolaskom na vlast cara Julijana Apostate – koji je u najmanju ruku mrzio kršćanstvo i želio vratiti poganstvo u Rimsko Carstvo – događa se definitivna afirmacija nicejskog nauka. Julijan vraća sve prognanike, što se pokazalo prekretnicom u daljnjem teološkom razvoju trinitarnog nauka. U međuvremenu, homeizam i anomeizam su počeli padati u zaborav, a teološka se klima polako pretvarala u pronicejsku „vraćajući“ pojam *ὁμοούσιος*. No, ostao je još uvijek terminološki problem ispravnog shvaćanja pojma *ὁμοούσιος* između homouzijska i homoiuzijaca.

5.1. Afirmacija pojma *ὁμοούσιος*

Ispravno shvaćanje pojma *ὁμοούσιος* započinje Atanazijevim povratkom iz progonstva 362. godine. U tom se vremenu Atanazije već udaljio od Marcela koji je uvijek naginjao monarhijanizmu. Vrativši se u Alek-

57 Usp.: M. SIMONETTI, *La crisi ariana*, 233.

58 Usp.: M. SIMONETTI, „Alla ricerca dei cosiddetti omei“, u M. SIMONETTI, *Studi di cristologia postnicena* (IPA: Roma, 2006.), 267.

sandriju, odmah je sazvaio jednu sinodu 362. godine koja je imala za cilj vratiti nicejsko pravovjerje i osigurati autoritet njegova simbola. Sinoda je ratificirala trinitarnu teologiju ostavivši nam jedan dokument – *Tomus ad Antiochenos* – koji je od iznimne važnosti za ova pitanja i bio je upućen vjernicima Antiohije.

Njegov najveći doprinos jest definicija teološkog smisla pojma hipostaze. Još uvijek je homouzijce mučio njima nejasan odnos između tri hipostaze i jedne biti. Tek nakon ove sinode polako se dobiva ideja što znači ὑπόστασις, a što οὐσία i kakav je njihov međusobni odnos. Zato je Atanazije došao do zaključka da su homoiuzijci – koji su bili uvjereni pobornici nauka o trima hipostazama prema kojem se potvrđuje kako se u Trojstvu razlikuju hipostaze Oca, Sina i Duha Svetoga te da tu nije riječ o triteizmu, nego da su jedan Bog – zapravo u skladu s homouzijcima – koji jesu doduše govorili o jednoj hipostazi, ali ovdje je taj pojam uzet kao ekvivalentan pojmu οὐσία.⁵⁹ Kao što su homoiuzijci potvrdili da ne vjeruju u tri božanstva, nego u jednoga Boga u tri hipostaze međusobno različite, tako su i homouzijci potvrdili da ne prihvaćaju Sabelijev nauk i nauk Pavla iz Samosate, pojašnjivši kako pojam ὁμοούσιος nema nikakvih monarhijanskih implikacija jer Sin je rođen iz Očeve biti koja je zajednička i Duhu Svetomu.⁶⁰ Na kraju dokument potiče homouzijce i homoiuzijce Antiohije na jedinstvo kako bi „istisnuli“ anomejce.⁶¹ Tu je već napravljen prvi korak prema afirmaciji nicejskog pojma ὁμοούσιος.

5.2. Pneumatomasi: počeci penumatologije

Poznato je da se Nicejski koncil nije bavio pitanjem božanstva Duha Svetoga i njegova odnosa s Ocem i Sinom. Pojam hipostaze za Duha Svetoga potvrđen je doduše kod Arija, ali ipak ne čini se da su arijanci prve generacije pokazivali neki interes za ovakvu trinitarnu artikulaciju tako da ni sljedećih godina to pitanje nije bilo na dnevnom redu sve do sredine IV. stoljeća. Prva rasprava o naravi i porijeklu Duha Svetoga ima svoje početke oko 360. godine, i to s Makedonijem, biskupom carigradskim, koji je, u homoiuzijskim ambijentima, precizirao kako Duh Sveti nema božanskih karakteristika, nego je samo službenik ili pak sluga, ili nešto poput anđela. Svoj su nauk temeljili na činjenici da Sveto pismo nigdje ne naziva Duha Svetoga Bogom. Temeljni argument im je bio taj da,

59 Usp.: Atanazije VELIKI, *Tomus ad Antiochenos* (dalje: TA), 5-6 (citati i refrenecije: PG 26,795-810).

60 Usp.: TA 6.

61 Usp.: TA 8.

ako bi Duh Sveti proizlazio od Oca, onda bi bio Kristov brat, a to ne može jer je Krist u evanđelju nazvan Jedinorođencem. S druge strane, ako bi proizlazio od Sina, onda bi bio Kristov sin.⁶² Zagovornici ovog nauka prvo su se prozvali makedonijancima, da bi poslije dobili naziv pneumatomasi, to jest „oni koji ratuju protiv Duha Svetoga“.⁶³

Njima se također pozabavio i Atanazije u dokumentu *Tomus ad Antiochenos*,⁶⁴ ali i još prije u *Pismima Serapionu* koja predstavljaju „najraniju skicu pravovjernog pneumatološkog nauka“, te su stoga njegov doprinos pneumatologiji.⁶⁵ U tim pismima Atanazije protiv pneumatomaha, koje naziva τροπικοί,⁶⁶ naglašava kako je istobitnost Sina s Ocem očigledna i odnosi se na ono što je zajedničko. Dakle, ono što će Bazilije izraziti kada kaže da se οὐσία odnosi na ono što je zajedničko trima hipostazama, Atanazije je to već imao na pameti. Doduše ne kaže to, ali u *Drugom pismu Serapionu* očito je da na to misli distancirajući se od shvaćanja pojma ὁμοούσιος u nekakvu individualnom smislu sabelijanske tendencije: „Tko, uz te svetopisamske dokaze, ne uviđa da je Sin istobitan s Ocem?“⁶⁷ pozivajući se na koncilske oče koji su potvrdili da je Sin istobitan s Ocem i da je rođen „iz Očeve biti“.

Atanazije je proširio pojam ὁμοούσιος i na Duha Svetoga: „Nije tajna da Duh ne pripada mnoštvu, da nije anđeo, već da je jedan. Štoviše, vlastit je Logosu koji je jedan; vlastit je i istobitan Bogu koji je jedan ... po božanstvu pripada Trojstvu“.⁶⁸ Tako da je ovo Atanazijevo korištenje pojma ὁμοούσιος dovelo do identiteta biti, što je utrlo put prema novom razvoju u grčkoj terminologiji: „Ako je Sin, budući da izlazi od Oca, vlastit Očevoj biti, nužno je da i Duh, za koga se veli da je iz Boga, vlastit Sinu po naravi.“⁶⁹ U tom kontekstu naglašava kako se Duh Sveti vrsta s Ocem i Sinom s kojima supostoji te ga treba zajedno slaviti s njima, a to bi bilo nemoguće ako bi

62 Usp.: M. SIMONETTI, *La crisi ariana*, 480.

63 O tome: Marijan MANDAC, „Duh Sveti u Carigradskom vjerovanju“, *SB* 38 (1998.), 3-32.

64 Usp.: *TA*, 3.

65 Vidi: Marijan MANDAC, „Duh Sveti u Atanazijevim ‘Pismima Serapionu’“, *BS* 49 (1979.), 241-262.

66 Taj je pojam Atanazije skovao na temelju njihovih tumačenja biblijskih tekstova jer su se pozivali na simboličko izražavanje kako bi otklonili zbiljski smisao teksta koristeći se alegorijskom i metaforičkom egzegezom za tvrdnje koje nisu mogli potkrijepiti izlaganjem svetog teksta. O tome: M. MANDAC, „Duh Sveti u Atanazijevim ‘Pismima Serapionu’“, 246.

67 Atanazije VELIKI, *Pismo Serapionu II*, 5. (hrv. prijevod: *Pisma o Kristu i Duhu*, Marijan MANDAC (prev.), Makarska, 1980.).

68 Atanazije VELIKI, *Pismo Serapionu I*, 27.

69 Atanazije VELIKI, *Pismo Serapionu I*, 25.

po naravi bio nejednak Ocu i Sinu. Iz toga vidimo da se i pneumatologija Prvog carigradskog koncila nadahnjivala preko velikih Kapadočana u kontekstu njihove trinitarne teologije.⁷⁰

Mora se priznati da je doprinos Kapadočana – Bazilija Velikog, Grgura Nazijanskog i Grgura Nisenskog – u pitanju pneumatologije nemjerljiv. Svojim su naukom o Duhu Svetom dali velik doprinos Prvom carigradskom koncilu koji je, uz rješavanje arijanskog pitanja, kao cilj imao i rješavanje pneumatološkog pitanja. Nicejsko-carigradski simbol se od Nicejskog simbola razlikuje u nekoliko dodataka od kojih je najvažniji onaj o Duhu Svetom. Naime, kad je Nicejski koncil definirao istobitnost Sina s Ocem, stvorio se temelj za daljnje pneumatološko promišljanje. Nastavljajući se na Atanazija, Bazilije će, govoreći kako Duh Sveti nije stvorenje, naglašavati i njegovu istobitnost s Ocem i Sinom jer se s njima skupa časti⁷¹ i zajedno slavi,⁷² što će ući i u Nicejsko-carigradski simbol. Budući da je prema Baziliju pojam ὁμοούσιος na Nicejskom koncilu korišten kako bi se izrazila ideja da su Otac i Sin jedno, ne postoji nikakav siguran dokaz da je imao sabelijanski smisao.⁷³ Prema tome, ne može biti neke druge naravi, a to što je na trećem mjestu, nema nikakve veze s njegovom inferiornošću jer je on po naravi svet, kao što su Otac i Sin, čak štoviše on je izvor posvećenja.⁷⁴ Međutim, mora se priznati da Bazilije nigdje za Duha Svetoga ne kaže da je Bog – kao ni doduše Nicejsko-carigradsko vjerovanje – ali zato Grgur Nazijanski ne oklijeva nazvati ga Bogom koristeći se pri tome pojmom ὁμοούσιος: „Što dakle? Istobitan? Dakako, jer je Bog!”⁷⁵

Posebno pitanje vezano uz Duha Svetoga bilo je njegovo porijeklo. Budući da je Otac nerođen i kao takav je izvorište božanstva, a Sin je rođen od Oca, za Duha Svetoga veli da proizlazi iz Oca. Tu je već postavljen *specificum* Duha Svetoga premda Bazilije nije uspio objasniti na koji način se proizlaženje Duha Svetoga razlikuje od rađanja Sina.⁷⁶ Međutim, taj izraz bit će

70 O tome: Marijan MANDAC, „‘Pisma Serapionu’ – vrelo Bazilijeve pneumatologije“, *BS* 51 (1981.), 451-471. O Atanazijevu utjecaju na Bazilija Velikog vidi: Marko DEL COGLIANO, „The Influence of Athanasius and the Homoiousians on Basil of Caesarea’s Decentralization of ‘Unbegotten’“, *JCS* 19 (2011.), 197-223.

71 Usp.: Bazilije VELIKI, *Duh Sveti*, 24,55 (hrv. prijevod: Marijan MANDAC, Makarska: SB, 1978.).

72 Usp.: Bazilije, *Ep.* 159,2 (citati i referencije na *Pisma* Bazilija Velikog: PG 32, 220-1112).

73 Usp.: Bazilije VELIKI, *Ep.* 52,2-3

74 Usp.: Bazilije VELIKI, *Adversus Eunomium* (dalje: *AE*), III,1.2 (citati i referencije: PG 29,497-669).

75 Grgur NAZIJANSKI, *Oratio* 5,10 (citati i referencije: PG 35-36).

76 Usp.: Claudio MORESCHINI, *I Padri Cappadoci. Storia, letteratura, teologia* (Roma: Città Nuova, 2008.), 256-257.

posebno razrađen kod Grgura Nazijanskog koji je naglasio da je vlastitost Duha Svetoga proizlaženje od Oca. To proizlaženje ne uključuje stvaranje, niti rađanje. Zato je na temelju Iv 15, 26 i glagola ἐκπορεύεσθαι skovao imenicu ἐκπόρευσις kojom je izrazio odnos Duha Svetoga prema njegovu vrelu, odnosno proizlaženje kojim Duh Sveti ne gubi jedinstvo s njime.⁷⁷

S druge strane, Grgur Nisenski preferirao je predstaviti vrelo Duha Svetoga u smislu da je on onaj koji intervenira s Ocem kao *causa prima* i sa Sinom kao *causa instrumentalis*.⁷⁸ Po njemu proizlaženje Duha Svetoga od Oca ide preko Sinovljeva posredovanja koje ne priječi odnos naravi koju Duh Sveti ima s Ocem. Da bi to prikazao, on se koristi slikom jednog plamena i tri baklje: Duh Sveti je kao treći upaljen od prvog preko drugog i na taj način dijeli istu narav.⁷⁹ Taj način predstavljanja proizlaženja Duha Svetoga postat će službenim naukom Crkve: božanska bit ima svoje ontološko počelo (ne kronološko) u Ocu koje se odmah prenosi na Sina vječnim rađanjem i po njegovu posredovanju na Duha Svetoga koji proizlazi od Oca.⁸⁰

5.3. Prijelaz s niceizma na neoniceizam

Nakon sinode u Aleksandriji došlo je do približavanja homouzijaca i homoiuzijaca premda je još uvijek ostao problem terminologije. No, i to je ubrzo došlo zahvaljujući Kapadočanima te će se s njima i zaključiti situacija. U prvom redu se to odnosi na Bazilija koji je započeo široku akciju s ciljem okupljanja antiarijanaca homoiuzijaca i homejaca u ujedinjenje.

Bazilije, koji se teološki formirao u homoiuzijskim ambijentima, spočetka je izbjegavao pojmove οὐσία i ὑπόστασις, vjerojatno zbog činjenice da još uvijek nije postojala razlika među njima. Njegovo djelo *Adversus Eunomium* označava temeljni iskorak njegova trinitarnog promišljanja.⁸¹ Tim djelom on inaugurira svoju neonicejsku teologiju u kojoj shvaća pojam οὐσία ne kao individualnu bit, kao homoiuzijci, nego poput Atanazija kao zajedničku bit jednoga roda te formulira na vrlo precizan način odnos između onoga što je zajedničko i što je individualno u božanstvu Oca, Sina i Duha. Bazilije, dakle, pojam οὐσία shvaća u smislu οὐσία δεύτερα kao ono što je zajedničko Presvetoj Trojici, a ne kao individualnu οὐσία

77 Usp.: Marijan MANDAC, „Duh Sveti u ‘Petom teološkom govoru’ Grgura Nazijanskog“, *SB* (2003.), 26-28.

78 Usp.: M. SIMONETTI, *La crisi ariana*, 499.

79 Usp.: Grgur NISENSKI, *Sermo de Spiritu Sancto adversus pneumatomachos macedonianos*, 6 (PG 45, 1307-1310).

80 Usp.: M. SIMONETTI, *La crisi ariana*, 501.

81 Usp.: M. SIMONETTI, „Genesi e sviluppo della dottrina di Basilio di Cesarea“, 241.

(οὐσία πρώτη). Iz toga slijedi da Otac, Sin i Duh Sveti ne označavaju različite biti, već pojedinačne vlastitosti unutar zajedničke božanske biti.⁸² Tim je razlikovanjem objasnio upotrebu formule tri hipostaze, u kojoj je vidio nužnu dopunu nicejske definicije: „Značenje koje ima ‘ono što je zajedničko’ u odnosu na ‘ono što je vlastito’, to isto značenje ima pojam οὐσία u odnosu na pojam ὑπόστασις”⁸³ čime se jasnije izražava razlika između biti i hipostaze. Također u *Ep.* 236 kaže: „Οὐσία i ὑπόστασις imaju isto razlikovanje koje imaju ‘ono što je zajedničko’ i ‘ono što je vlastito’, slično kao što imaju neko živo biće i konkretan čovjek.”⁸⁴ Zato on tvrdi da su Otac, Sin i Duh Sveti trojica u smislu ὑπόστασις (osobe), ali jedan Bog u smislu οὐσία (biti) te predstavljaju nepomiješano jedinstvo. Ta formulacija, budući da tumači nicejski ὁμοούσιος dajući pojmu οὐσία ne individualno, već generičko značenje i stoga razlikujući jedinstvenu οὐσία Boga od tri pojedinačne hipostaze, što se naziva neoniceizmom, bila je vrlo daleko od tradicionalnog niceizma utemeljenog na ekvivocnosti između pojmova ὑπόστασις i οὐσία.

Grgur Nazijanski preuzeo je to Bazilijevo razlikovanje kao *via media* između dviju krajnosti – monarhijanizma i arijanizma – te definirao Presveto Trojstvo kao nepomiješano jedinstvo i koristeći se neonicejskim tumačenjem formule μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις, naučava kako su Otac, Sin i Duh Sveti μία οὐσία, čime se objavljuje božanska narav, i τρεῖς ὑποστάσεις, čime se objavljuju vlastitosti Trojice.⁸⁵ Premda su zbog tog neonicejskog nauka o trima hipostazama unutar jedne biti Kapadočani bili optuživani za triteizam, Grgur Nisenski ispovijeda nepomiješano jedinstvo jer ako je Otac nerođen, Sin rođen, a Duh Sveti proizlazi od Oca, razlikovanje hipostaza ne uništava nepomiješanost i ne onemogućuje jedinstvo po biti.⁸⁶

Dakle, upravo je to razlikovanje između pojmova οὐσία i ὑπόστασις omogućilo „oslobađanje” pojma ὁμοούσιος od sumnji u monarhijansko zaleđe Nicejskog simbola vjere. I upravo u tom kontekstu govori se o doprinosu Kapadočana nicejskom nauku kao neoniceizmu u pogledu razlike između nicejskog pojma ὁμοούσιος i kapadočanske recepcije na temelju usporedbe njihove teologije s teologijom sv. Atanazija.⁸⁷ Na

82 Usp.: *AE*, 2,4-5.

83 Bazilije VELIKI, *Ep.* 214,4.

84 Bazilije VELIKI, *Ep.* 236,6.

85 Usp.: Grgur NAZIJANSKI, *Oratio* 21,35.

86 Usp.: C. MORESCHINI, *I Padri Cappadoci*, 278.

87 O tome: Christoph MARKSCHIES, „Was ist lateinischer Neunizänismus? Ein Vorschlag für eine Antwort“, *ZAC* 1 (1997.), 73-95. Prema ovom autoru pojam „neoniceizam” uveo je Friedrich LOOFS u drugom izdanju svojeg djela *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* (Halle, 1890.), 139-141 da bi opisao ono što je Theodor

taj je način načinjen prijelaz, odnosno prenošenje naglaska koji je bio na pojmu *ὁμοούσιος* na formulu *μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις*, što je prihvaćeno na koncilu u Carigradu 381. Riječ je zapravo o novom tumačenju pojma *ὁμοούσιος* koje artikulira jedinstvenu božansku bit u tri različite hipostaze Oca i Sina i Duha Svetoga.

Zaključak

Vidjeli smo u ovom radu razvoj pojma *ὁμοούσιος* koji je uvijek bio u središtu trinitarnih rasprava prije, za vrijeme i nakon Nicejskog koncila. Tu smo vidjeli kako je pojam prešao razvoj dogme od prvotnog odbacivanja (prije Koncila) zbog višeznačja pojma *οὐσία*, preko prihvaćanja (na Koncilu) i odbacivanja te konačnog prihvaćanja (nakon Koncila). I po tome je to pojam koji je bio uzrok podjela, ali i model jedinstva donoseći organski razvoj istine o Presvetom Trojstvu.

Pojam je posebnu ulogu imao na Nicejskom koncilu koji je bio „isprovociran“ Arijevim krivovjernim postavkama s obzirom na odnos Oca i Sina. Zanimljivo je primijetiti kako je Aleksandru Aleksandrijskom bilo važno naći saveznike te ih je pronašao u predstavnicima monarhijanske teološke impostacije koja je suprotna njegovoj poziciji. Na taj način dogodila se fraktura na poziciji teologije Logosa origenovske tradicije koja je bila podijeljena između umjerenih i radikalnih. Dogodio se svojevrsan „ples s vragom“ u cilju izoliranja i osude Arija. Je li opravdana ta „neprirodna koalicija“? Mišljenja smo kako je Aleksandar smatrao da u tom trenutku veći problem dolazi od radikalnih origenista negoli od monarhijanaca. A kao potvrdu tomu možemo navesti činjenicu da monarhijanci nakon Nicejskog koncila praktički nestaju sa scene. Jedino je Fotin, biskup Sirmija, ostao kao zapaženi predstavnik te struje, a i on je vrlo brzo smijenjen s biskupske stolice.

Međutim, s Arijem nije odbačen samo njegov specifični nauk nego i sve trinitarne impostacije koje su se temeljile na razlikovanju triju hipostaza u Presvetom Trojstvu jer činjenica je da se u Nicejskom simbolu

ZAHN uočio u pogledu razlike između nicejskog *ὁμοούσιος* i kapadočanske recepcije (*Marcelus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie* [Gotha, 1867.], 87.) i što je Adolf VON HARNACK tako reći „kanonizirao“ (*Lehrbuch der Dogmengeschichte in drei Bänden, 2. Bd. Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas I* [Freiburg: 1887.], 251-253.). Također je i Ferdinand CAVALLERA govorio o neonicenizmu (*Le Schisme d'Antioche (IVe-Ve siècle)*, [Paris: 1905.], 303-305.). O tom pojmu vidi još: Manlio SIMONETTI, „Dal nicenismo al neonicenismo“, *Augustinianum* 38 (1998.), 5-27 te Basil STUDER, „Una valutazione critica del neonicenismo“, *Augustinianum* 38 (1998.), 29-48.

ne spominju hipostaze. Riječ je o nauku koji je tradicionalno aleksandrijski. Prema tome, može se reći da je Nicejski koncil s pojmom ὁμοούσιος zapravo bio pobjeda monarhijanske teološke impostacije jer ako čitamo Nicejski simbol bez ikakva objašnjenja, čini se kao formula koja je fundamentalno monarhijanska jer ne govori o hipostazama. Zato je taj pojam ὁμοούσιος bio cijelo vrijeme opterećen monarhijanskim značenjem.

Naravno, takvo shvaćanje pojma ὁμοούσιος stvorilo je frakturu među kršćanskim autorima koji su se podijelili s obzirom na prihvaćanje ili ne prihvaćanje Nicejskog simbola te različitih tumačenja samog pojma ὁμοούσιος. No, upravo je to nezadovoljstvo potaklo kršćanske autore na pronalaženje najboljeg načina shvaćanja samog pojma. I to je najprije proisteklo iz homouzijskih krugova, od Atanazija, koji je polako počeo shvaćati kako homouzijci i homoiuzijci zapravo naučavaju isto, ali je problem bio ispravno definiranje pojmova ὑπόστασις i οὐσία. Tek kad su nadišli taj problem, njihovo približavanje počelo se događati.

Nakon toga na scenu su nastupili poznati oci Kapadočani koji su došli iz homoiuzijskog teološkog ambijenta koji su, počevši s Bazilijem Velikim, počeli jasno definirati glavne pojmove οὐσία i ὑπόστασις. Tako su došli do nauka u kojem se naglašava istobitno jedinstvo triju hipostaza Presvetog Trojstva inzistirajući na individualnosti Oca, Sina i Duha Svetoga. Kapadočani su u svojem nauku, za razliku od nicejskih otaca, polazili od triju hipostaza i došli do jedinstva božanske biti. Na taj je način potvrđena pripadnost simbola nicejskoj teologiji. Ta teološka impostacija nazvana je sredinom prošlog stoljeća neoniceizmom i kao takva izvršila je utjecaj na Prvi carigradski koncil (381.) koji je donio Nicejsko-carigradski simbol koji se, s prilagodbom nicejskih izjava, u biti uvelike koristio njihovom teologijom na koju je jednim dijelom izvršio utjecaj i Atanazije Veliki.

Stoga se može zaključiti da je Nicejsko-carigradski simbol preuzeo nicejski pojam ὁμοούσιος davši mu ispravno značenje. Formula koja sažima tu liniju je ona μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις u kojoj je sadržana personalna subzistencija Oca i Sina i Duha Svetoga te zajedničko i nedjeljivo božanstvo triju hipostaza. Međusobno razlikovanje hipostaza ne dijeli jedinstvo božanske biti. Na taj je način njihovo rješenje fiksiralo i izričaj trinitarnog pravovjerja u toj formuli. Činjenica da su svoje promišljanje temeljili na trojstvu hipostaza te jedinstvu biti, imala je sretan zaključak jer su time eliminirali subordinacionizam koji je uvijek bio uteg u razmišljanju, budući da se više nije dovodilo u pitanje jesu li Otac i Sin i Duh Sveti jednaki po božanstvu, što je Arije prvotno zanijekao.

IL TERMINE NICENO *HOMOOUSIOS*: ORIGINE DI DIVISIONI E MODELLO DI UNITÀ TRA I CRISTIANI

Sommario

Nel presente studio, l'autore tratta il termine niceno ὁμοούσιος (homoousios), presentando la sua evoluzione da causa di divisioni a modello di unità. In primo luogo, viene esposta la teologia trinitaria con le problematiche terminologiche che sarebbero emerse al Concilio di Nicea attraverso le diverse correnti alle quali appartenevano gli autori cristiani di quel periodo. Successivamente, poiché il Simbolo niceno con il termine ὁμοούσιος lasciò molte ambiguità, l'autore presenta le divisioni tra gli autori cristiani causate dall'accettazione o dal rifiuto di tale concetto. Infine, viene presentata l'affermazione del termine niceno ὁμοούσιος nella dottrina di Atanasio e dei Padri Cappadoci come modello dell'unità raggiunta al Concilio di Costantinopoli (381).

Parole chiave: Concilio di Nicea, arianesimo, ὁμοούσιος, omoousiani, omoiousiani, anomei, omei, Padri Cappadoci, neo-nicenesimo, Concilio di Costantinopoli.