

## TEOLOŠKA VAŽNOST „POSLANICE ŠESTORICE BISKUPA” IZ GOD. 268.

Tomislav J. ŠAGI-BUNIĆ

Nazivom *Epistula sex episcoporum* obično označavamo jedan od vrlo važnih tekstova za razumijevanje razvoja kristoloških razmišljanja u otačkoj Crkvi u vremenu prije izbijanja arijevske krize, pa prema tome i za prednicejsku teologiju općenito, tekst koji je nastao u krugu Origenovih učenika<sup>1</sup>. Sačuvao nam se taj tekst samo u dva rukopisa koji su pisani negdje između IX. i XII. stoljeća (*Vaticanus gr. 1431* i *Coislianus 299*) pod naslovom *Antígraphon epistolês pemphthêises Paulô tō Samosatē hypó toñ orthódokson episkópōñ prìn e kathairethénai autón*, tj. „Prijepis poslanice poslana Pavlu Samosatskom od ortodoksnih biskupa prije nego što su ga skinuli”. Autori poslanice imenovani su na početku, u uobičajenoj pozdravnoj formuli: „*Hymenaios, Theóphilos, Theotéknos, Máximos, Próklos, Bolanos, Paulò en Christò khaírein*”. *Himenej* nam je poznat kao biskup Jeruzalema; on je, čini se, napisao i druge spise koji su, međutim, danas izgubljeni. Maksim Ispovjednik<sup>2</sup> spominje njegove spise, što se vjerojatno ne može razumjeti samo o ovoj poslanici. *Teotekno* je bio biskup u Cezareji Palestinskoj, a *Maksim* u Bostri u Arabiji. *Teofil* je – po Harnacku – vjerojatno bio biskup u Tiru u Feniciji. Nisu nam poznate biskupske stolice *Prokla* i *Bolana*. Ta se imena nalaze među imenima biskupa koji su osudili Pavla Samosatskog, na čelu sinodalnog pisma koje je antiohijska sinoda 268. g. rasposlala drugim stolicama. Helenos iz Tarza, prvi na popisu toga sinodalnog pisma, ne nalazi se među ovom šestoricom. Najvjerojatnije je da su i Proklo i Bolanos bili biskupi nekih gradova Palestine ili Fenicije ili Arabije: to su područja u kojima je Origenov crkveni utjecaj u kasnoj periodu njegova života bio naročito velik. Poslanica je napisana poslije prvog sučeljavanja između Pavla i drugih biskupa, jer u početku govori o tome da su autori „već

1 Tekst poslanice vidi kod: F. Loofs, *Paulus von Samosata*, Leipzig, 1924 /*Texte und Untersuchungen* 44,5/; Schwartz, *Eine fingierte Korrespondenz mit Paulus dem Samosatener*, München, 1927, str. 42–46; G. Bardy *Paul de Samosate*, Louvain, 1929<sup>2</sup>, str. 13–19. – Lit.: H. de Riedmatten, *Les Actes du procès de Paul de Samosate, Etude sur la christologie du III<sup>e</sup> siècle*, Friebourg (Suisse), 1952, str. 121–134.

2 *Procl. oper. s. Dionys. Areop.*, PG 4,20.

pokazali svoju vjeru" u usmenom suočavanju s Pavlom. Prema tome, njezin nastanak treba staviti u predvečerje sinode od g. 268. Poslanica je poslije sinode, uz stenogram dispute između Pavla i Malhiona, našla mjesto u dosjeu koji su sinodalni oci dodali svojem sinodalnom pismu i rasposlali ga zajedno s njime, valjda da pokažu kako su biskupi pokušavali pismeno „izliječiti" Pavlovu bolest prije nego što su pristupili njegovu sinodalnom svrgavanju. Dosje je u starini bio poznat; u njemu su *Poslanicu šestorice biskupa* imali pri ruci sastavljači tzv. *Prvog sirmijskog vjerovanja* (g. 351.)<sup>3</sup>, koji su se njome obilno poslužili u redigiranju svojih anatematizama<sup>4</sup>. Origenovski utjecaj na autore *Epist. sex episcoporum* ne može biti stavljen u pitanje jer teologija poslanice odaje sigurna origenovska trinitarna polazišta.

U oba kodeksa koji su nam je sačuvali *Poslanica šestorice biskupa* nalazi se u društvu dvaju očito lažnih spisa, koji se predstavljaju kao djela Dionizija Aleksandrijskog, upravljena također Pavlu Samosatskom. Inače *Vatic. gr. 1431* donosi te tekstove unutar opširnije protukalcedonske zbirke, koja je najvjerojatnije nastala u monofizitskim krugovima za vrijeme cara Zenona (474–491.), kako je dokazao Ed. Schwartz<sup>5</sup>, a *Coislianus 299* (Bibl. Nat. Paris) donosi ih među tekstovima koji nisu tako ideološki određeni (u njemu nalazimo rasprave protiv Židova i jedan antimonofizitski dijalog). Loše društvo ps.dionizijevskih krivotvorina, u kojem se našla *Poslanica šestorice biskupa*, prouzročilo je da su se mišljenja istraživača o njezinoj autentičnosti vrlo razlikovala. O. Bardenhewer bio je, na primjer, vrlo skeptičan prema njezinoj autentičnosti<sup>6</sup>, a odlučno je autentičnost zabacio Ed. Schwartz<sup>7</sup>. Za autentičnost se izjasnio A. Harnack, a posebno se za nju zalagao F. Loofs<sup>8</sup>. Poslije Ed. Schwartza nanovo se za autentičnost založio G. Bardy<sup>9</sup>. Konačno je H. de Riedmatten<sup>10</sup> valjanim dokazima definitivno utvrdio da nema razloga dvojiti u autentičnost toga teksta; po našem mišljenju ne može više biti sumnje da on doista potječe od onih čija imena nosi u svojoj prvoj rečenici.

Bardenhewera je posebno zbunjivala rečenica: „Stoga i ono tijelo (*sôma*) iz djevice, koje je obuhvatilo svu puninu božanstva na tjelesan način (*somatikōs*), božanstvu nepretvoreno (*átreptōs*) ujedini i pobožanstveni" (c. 8), a naročito, čini se, baš sam adverb *átreptōs*: mislio je da takav način govora pretpostavlja da je već postojala nestorijevska kontroverzija, tj. da je poslanica morala nastati poslije g. 428. U stvari, to je po svoj prilici i jedini zaista ozbiljan problem u vezi s autentič-

---

3 v. *DS*, 139–140.

4 Usp. H. de RIEDMATTEN, *Les Actes du procès de Paul de Samosate*, str. 129–131.

5 *Codex vaticanus gr. 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos*, München, 1927.

6 Usp. *Gesch. der altk. Lit.*, II, 278.

7 *Eine fingierte Korrespondenz mit Paulus dem Samosatener*, str. 47–58.

8 *Paulus von Samosata*, *TU* 44,5, Leipzig, 1924.

9 *Paul de Samosate*, Louvain, 1929.<sup>2</sup>

10 *Nav. dj.*, str. 121–134.

nošću toga spisa jer je za kristološki *átreptōs* teško otkriti sasvim sigurnu paralelu iz onoga ranijeg razdoblja. Međutim, prije svega treba imati na umu da *Epist. sex episcoporum* uopće nije kristološki tekst, nego trinitarni, i da on o kristologiji govori vrlo malo, samo koliko je potrebno za njegovu trinitarnu svrhu. Teško je pretpostaviti da bi neki falsifikator u jeku rasplamsanih kristoloških borbi poslije nestorijevske krize bio išao sastavljati tekst koji je sav orijentiran trinitarno, a ne kristološki. Osim toga, *átreptōs* je na ovom mjestu upotrijebljen u drukčijoj perspektivi nego što se taj izraz, čini se, naglašavao u nestorijevskim krugovima (i nego što je unesen u kalcedonsku dogmatsku definiciju g.451.): u ovom je tekstu naglasak na tome da se *tijelo* nije pretvorilo u božanstvo, dok je u nestorijevskim borbama *átreptōs* služio za to da se osigura da se *Bog Lógos* nije *pretvorio* u tijelo, makar se kaže da je *postao* tijelo, jer se riječ „postade” ima razumjeti kao „uze” tijelo. Kristologija ove poslanice, općenito, odaje vrlo arhajske oblike.

E. Schwartz se, u stvari, nije mnogo upuštao u analizu naše *Poslanice šestorice biskupa*, nego je preciznije analizirao samo ona dva spisa što dolaze pod imenom Dionizija Aleksandrijskog. On je držao da su tri spisa tako usko povezana, posebno što su do nas došla zajedno, da postoji „der Verdacht dass alle drei das Produkt einer einheitlichen Fiktion sind”<sup>11</sup>, pa je, prema tome, isti falsifikator isfabricirao sva tri spisa. Schwartz priznaje da u *Poslanici šestorice biskupa* nema toliko anahronizama kao u spomenuta dva ps.dionizijevska spisa, ali drži da je to zbog toga što *Poslanica* ne želi davati objašnjenja ni dokaze za pravovjerje, nego donijeti samo predano i formulirano pravovjerje: uslijed toga je sastavljena iz povezanih biblijskih citata. Kao anahronizam, koji zahtijeva već rasplamsanu apolinarističku debatu, Schwartz iz *Poslanice* navodi spomenuto mjesto s izrazom *átreptōs*, stavljajući poseban naglasak baš na samu riječ *átreptōs* (str. 49.). Schwartz u *Epist. sex episcoporum* ne nalazi ni onih jezičnih barbarizama i solecizama kojim vrve dva ps.dionizijevska spisa (str. 50.). Ipak zaključuje da su sva tri spisa „Teile derselben Fiktion” (str. 53.). On isključuje mogućnost da bi ti spisi bili napisani protiv Nestorija (str. 55–56.); smatra da ih je napisao neki apolinaristički orijentiran katolik u prvim desetljećima V. stoljeća: to znači prije buknuća nestorijevskog spora; napisani su protiv Teodora Mopsuestijskog (+ 428.) kao predstavnika antiohijske kristologije (str. 56–58.).

H. de Riedmatten podvrgao je solidnoj analizi baš *Poslanicu šestorice biskupa* upozoravajući posebno na stilske i jezične razlike između tog teksta i pseudodionizijevskih tekstova na temelju kojih se mora zaključiti da ti spisi ne mogu potjecati od istog pera. Spisi se dapače i teološki međusobno suprotstavljaju: *Epistola sex episcoporum* upotrebljava *agénnetos* kao prvi epitet Boga Oca, dok Ps. Dionizije govori protiv toga. De Riedmatten, međutim, pokazuje da se pisac ps. dionizijevskih tekstova svakako služio *Poslanicom šestorice biskupa*, pa tako dobivamo izvanjski dokaz da je naša *Poslanica* postojala kao autoritet u doba kad je falsifikator pisao svoje krivotvorine. Osobito je vrijedan argument u prilog autentičnosti *Epist. sex episcoporum* donio H. de Riedmatten pokazavši kako je ona poslužila

<sup>11</sup> *Nav. dj.*, str. 48.

kao autoritativan izvor i predložak homejusijskim sastavljačima Prvog sirmijskog vjerovanja (str. 121–134). Dodajmo da elemenata koji bi se po Schwartzu odnosili na Teodora Mopsuestijskog (npr. etički orijentirana kristologija) ima u *Epist. sex episcoporum* tako malo, a oni se opet tako dobro slažu s onim što inače znamo o kristologiji Pavla Samosatskog da postaje upravo u najvišem stupnju nevjerovatno da bi neki Teodorov protivnik bio išao izmišljati onaj – daleko najveći – čisto trinitarni dio poslanice koji uopće nije pogađao Teodora, pogotovo kad znamo da je Teodorov trinitarni nauk bio direktno suprotan Pavlovom. Ukoliko bi se i bio dao na to da fiksira trinitarni nauk, onda taj nauk ni u kojem slučaju ne bi bio tako arhaičan kao što je onaj koji nalazimo u *Poslanici šestorice biskupa*, nego bi bio većma u skladu s apolinarovskom trojstvenom teologijom, tj. bio bi više nicejski, a manje naizgled subordinacionistički. Smatramo dakle da je taj tekst sasvim sigurno autentičan.

*Poslanicu šestorice biskupa* prvi je izdao Franciscus Turrianus (Torres) u Rimu g. 1608. (posthumno izdanje) po kodeksu *Vat. gr. 1431*, odakle je ušla u zbirke koncila<sup>12</sup> Kritičko izdanje, upotrijebivši i *Coisl. 299*, priredio je F. Loofs g. 1924. Novo je kritičko izdanje priskrbio Ed. Schwartz g. 1927, a poslije njega G. Bardy. Mi citiramo po izdanju G. Bardy, gdje je poslanica podijeljena u 10 poglavlja. F. Loofs je pretpostavio da u sačuvanom tekstu na više mjesta postoje praznine (*lacunae*); ponekad je pokušao te praznine ispuniti. Kasniji se istraživači ne slažu u svemu s njegovim hipotezama; posebno su u tom pogledu važne primjedbe H. de Riedmattena.

*Sadržaj. Epistola sex episcoporum* nije rasprava ni spekulativna obrada ili produbljanje; to je – po literarnoj vrsti – nešto blizu *vjeroispovijesti*, uz dodavanje svetopisamskih citata koji imaju funkciju utemeljivanja onoga što se vjeruje. Šest biskupa žele izložiti Pavlu što oni zajednički vjeruju kako bi se Pavao mogao izjasniti slaže li se on s tom vjerom ili se ne slaže. U kratku *uvodu* izriče se nakana da se pismeno izloži vjera primljena od početka, koja postoji kao predanje „u svedoj katoličkoj Crkvi do današnjeg dana”, „po nasljedstvu” (*ek diadoches*) od apostola, i koja se naviješta „iz Zakona i Proroka i iz Novog zavjeta” (*c. 1*). ...

Zatim se ukratko fiksira sadržaj te vjere: Bog je „neroden, jedan, bez početka, nevidljiv, nepromjenljiv”; njega nitko od ljudi nije vidio i ne može ga vidjeti; njegovu slavu i veličinu ne može ljudska narav ni misliti (*noésai*) ni rastumačiti (*exegésasthai*) kakva je u sebi; misao *ennoían*) o njemu, kako god umjerenu, imamo po objavi njegova Sina (*apokalyptóntos tou̯ hyiôu̯ autoû̯*). A taj je Sin „rođen (*généton*), „jedinorođeni sin”, „slika nevidljivoga Boga”, „prvorodenac svega stvorenja”, „Mudrost i Riječ i Sila Božja” (*sophían kai̯ lógon kai̯ dýnamin Theôu̯*); on je prije vjekova, ne po predznanju (*ou̯ prognôsei*), nego po biti (*ousiã*) i hipostazi (*hypostásei*) Bog Sin Božji. To su oni spoznali u Starom i Novom Zavjetu, pa to ispovijedaju i naviještaju (*c. 2*). „A tko bi pobijao da se ne smije vjerovati ni ispovijedati da je Sin Božji Bog prije stvaranja svijeta, govoreći da bi se propovijedala dva boga (*dýo theôus*) ako bi se naviještalo da je Sin Božji Bog (*hyiôs tou̯ theôu̯ théos*), za

12 Usp. MANSI, I, 1038–1040.

takva smatramo da se nalazi izvan crkvenog pravila (*allótrion tou ekklesiastikou kánonos*), i sve su katoličke Crkve s nama u suglasju." (c. 3).

Pošto je tako zacrtana bit problema između autorâ *Poslanice* i Pavla Samosatskog, u daljnjem se tekstu najprije donose navodi iz Starog i Novog zavjeta u kojima se — po autorima *Poslanice* — Sinu Božjemu pridaje predikat *Bog*, te se zaključuje da sve nadahnuto Pismo Sina Božjega proglašava Bogom (c. 3).

Slijedeći odlomak precizira ulogu Sina, koji „uvijek jest s Ocem” (*syn tō Patri aei ónta*), u odnosu prema stvaranju svijeta (c. 4). Sin ispunjava Očevu volju u stvaranju svih stvari (*tôn hólōn*) pokoravajući se Ocu (citira se Ps 148,5; Post 1,26; Iv 1,3 i Kol 1,16 te Izr 8,30). Otac je po njemu sve stvorio, ne samo kao po nekom instrumentu ili kao po golom nesubzistentnom znanju (*hos di'epistémēs anypostátou*), nego tako da je Otac Sina rodio kao živu i subzistentnu energiju (*hos zōsan energeían kai enýpóstaton*); Sin je djelovao sve u svemu, nije samo gledao ili samo bio prisutan, nego je baš djelovao u stvaranju svih stvari (*prōs tēn tōn hólōn demíourgían*).

Poslije toga se prelazi na utvrđivanje uloge Sina u povijesti spasenja u užem smislu: Sin se ukazao Abrahamu i uopće patrijarsima izvršavajući Očevu volju (*ekplerōn tēn patrikēn boulen*); u Pismu se ponekad naziva „angelom”, ponekad „gospodinom” (*kyrios*), ponekad Bogom (*theos*) (c. 5). Mojsiju je Zakon dan po službi Sina Božjega (*diakonoúntos tou hyiōu tou theōu*) jer „ne znamo za drugog posrednika između Boga i ljudi osim njega” (c. 6). On se Mojsiju ukazao u gorućem grmu (Izl 3.2.3.16; 4,1.2) i on je uopće govorio s Mojsijem (c. 6). To se potvrđuje iz Ivanova evanđelja (Iv 6,46; 5,37; 1,18) i iz Prve Timoteju (1,17), jer Oca nitko nije vidio ni čuo, te da je, prema tome, nevidljiv (c. 7).

Iza toga se samo vrlo kratko govori o utjelovljenju (c. 8), no očito u sklopu općenito utvrđivanja da Sin Božji postoji odvijeka kao drugi od Boga i Bog. Autori *Poslanice* izriču svoje vjerovanje da je „Sin, koji jest kod Oca kao Bog i Gospodin svega što je postalo, poslan od Oca s nebesa, te se pošto je otjelovljen, učovječio (*sarkothénta enenthropekénai*). Stoga se i ono tijelo (*sōma*) iz djevice, koje je obuhvatilo svu puninu božanstva na tjelesan način, božanstvu nepretvoreno ujediniilo i pobožanstvenilo; uslijed čega je isti proročki naviješten *Bogom i čovjekom* Isus Krist, u Zakonu i Prorocima; i u svoj se Crkvi koja je pod nebom tako vjeruje” (c. 8).

Konačno autori *poslanice* konstatiraju da se Krist na taj način u Svetom pismu i prije utjelovljena (*sarkóseos*) naziva *Kristom*: u tom se, pomoću oseburne egzgetske kombinacije, pozivaju na jedno mjesto iz Jeremijinih tužaljki (4,20) (c. 9.).

Napokon, u *zaključku* autori žele od Pavla Samosatskog znati da li on isto tako misli i naučava te traže da naznači da li se s napisanim slaže ili ne (c. 10).

*Nauk i važnost.* Sam književni oblik i namjena *Poslanice šestorice biskupa* daje tome tekstu osobito značenje za prednicejsku kršćansku teologiju i za daljnji teološki razvoj u smjeru prema Niceji. Spis je napisan s nakanom da bude na neki način *normativan tekst* u razrješavanju jedne kontroverzije koja je zadirala u srž kršćanske vjere. Šest je biskupa nastupilo autoritativno, želeći iznijeti ne svoja osobna shvaćanja, nego stav za koji tvrde da je to suglasan stav svih crkava. Oni su htjeli načiniti tekst koji će u konkretnom slučaju biti mjerilo ortodoksije. To još,

doduše, nije bilo zamišljeno u onom smislu kako će kasnije postupiti Nicejski sabor (g. 325) donoseći *općeobvezatan normativan tekst* vjerovanja (Nicejski simbol), jer šestorica biskupa nemaju nakane da se taj tekst službeno usvoji kao općeobvezatna formulacija. Ali je on očito *pripravna stepenica* za buduće stvaranje općeobvezatnih formulacija. Čisto ekspozitivan oblik, s osloncem samo na citacije iz Biblije, također predstavlja značajan korak za budući razvoj takva crkvenog *književnog roda*. To je možda prvi slučaj u crkvenoj povijesti da se nalazimo pred svjesno formuliranim tekstom koji se nekome na takav način predlaže da ga prihvati kao dokaz svojeg pravovjerja.

Najosnovniji cilj dokumenta sastoji se u tome da se jasno utvrdi da „prije stvaranja svijeta”. „prije vjekova”, postoji „Sin Božji Bog”, i to da on „jest prije vjekova Bog Sin Božji, ne po predznanju (*prognósei*), nego po biti (*ousiá*) i po hipostazi (*hypostasei*) (c. 2): drugim riječima, želi se onemogućiti takvo objašnjavanje biblijskog govora o Sinu Božjem po kojem bi on bio samo čovjek kojemu bi Bog na bilo kakav način samo dodijelio dostojanstvo svojeg sinovstva, ili makar božanstva, ali Sina Božjega ne bi bilo od početka, osim u golom Božjem predviđanju. Sav je tekst napisan da se jasno izrazi i zacrti ta osnova teza. Očevidno, to je trinitarna, a ne kristološka teza premda treba pripomenuti da *Poslanica* u stvari ništa ne govori o Duhu Svetome, već se sva usredotočuje samo na utvrđivanje prijevremenskog postojanja Božjega Sina kao *drugoga* od Boga i kao *Boga*. To se još jasnije potvrđuje odlučnim odbacivanjem suprotnog mišljenja koje su autori, očito, uključno pripisali Pavlu Samosatskom: „Onaj koji bi se suprotstavljao vjerovanju i ispovijedanju da Sin Božji jest Bog prije stvaranja svijeta, govoreći da se *'propovijedaju dva Boga'* ako se Sin Božji naviješta kao Bog, za takvoga smatramo da se nalazi izvan crkvenog pravila” (c. 3), to jest da ne priznaje crkveno „pravilo vjere”.

Ako problem koji je lebdio pred očima autorima *Poslanice* promatramo današnjim očima, onda bismo taj problem mogli svesti na ove tri točke: 1. pokazati da je Sin drugi od Oca; 2. da je Sin pravi Bog; 3. da je Sin oduvijek, tako da Bog nikad nije bio bez Sina; k tome bi trebalo pridodati i četvrtu točku: da se vjerovanjem da je Sin Bog ne ukida strogo jednobojstvo i ne uvode dva Boga. Zanimljivo je, prije svega, da autori *Poslanice* ne posvećuju takoreći nikakve pažnje četvrtoj točki, osim ako se o tome možda govorilo u onim – po Loofsu – eventualno izgubljenim dijelovima teksta. Autori se uopće ne trude da u toj točki izadu protivniku u susret pa da mu objasne kako vjera u jednog Boga nije stavljena u pitanje vjerovanjem da je i Krist Bog; zadovoljavaju se samo spomenutom tvrdnjom da onaj koji takav prigovor postavlja nije više pravovjeran član Crkve. Takvo potcjenjivanje prigovora o diteizmu dosta je u skladu s origenovskim načinom govora.<sup>13</sup>

Što se tiče treće točke, da je Sin *oduvijek*, autori *Poslanice*, osim što već u prvoj ekspoziciji ispovijedaju da on jest „prije vjekova” (*prò aiónōn ónta*) (c. 2) i „prije stvaranja svijeta” (c. 3), još preciziraju da on „uvijek jest s Ocem” (*syn to patri aei ónta*) (c. 4) i da je „kod Oca kao Bog i Gospodin svega što je postalo” prije nego što je poslan na zemlju (c. 8), ali se ipak dobiva dojam da oni taj prob-

13 V. ORIGENES, *Disput. cum Heracl.*, str. 122. i 124.

lem nisu u svoj njegovoj oštini uopće uočili (kako će se on oštro uočiti i doći u prvi plan kasnije, u arijevim borbama), te da je ta točka u *Poslanici* ostala nedorečena. Budući da se sve izlaga je *Poslanice* kreće na razini odnosa *Bog – svijet*, iz teksta je potpuno jasno da je Sin prije svega stvorenja jer je njegovo postojanje kao drugoga od Oca pretpostavka bilo kakvog postojanja svijeta i događanja u svijetu. No u tekstu nije tako potpuno jasno izrečeno da Sin posjeduje apsolutnu vječnost jednako kao i Otac. Takva nedorečenost, pa uslijed toga i mogućnost dvostrukog shvaćanja (v. Arije!), uvjetovana je prvenstveno svjesno izabranim književnim rodnom čiste ekspozicije, u kojoj se jedina potvrda traži u biblijskim citatima, a ne daje se mjesta spekulativnim objašnjenjima.

Argumentacija pomoću biblijskih citata sva je usredotočena na to da dokaže postojanje Sina kao subsuzistentnog božanskog bića prije uzimanja tijela od Djevice; vjera u preegzistenciju Krista prije inkarnacije (a i prije stvaranja svijeta) obilno je u *Poslanici* posvjedočena, iako o snazi dijela biblijskih argumenata moramo još nešto napomenuti. Vjerojatno su autori, u odnosu na učenje Pavla Samosatskog, sav problem i vidjeli samo u toj perspektivi, a promatranje samog Trojstva u sebi, prije svijeta i nezavisno od svijeta, nisu još nikako uočavali.

*Poslanica* je u neku ruku, u čisto trinitarnom smislu, izričitiya s obzirom na prve dvije točke: da je Sin *drugi* od Oca i da je Sin *Bog*. U pogledu prve točke, da je Sin drugi od Oca, u poslanici nalazimo, takoreći iznimno, i jedan spekulativan argument, i to na ovom mjestu: „Vjerujemo da je ovaj (tj. Sin Božji), jer je uvijek s Ocem, ispunjavao očinsku volju u odnosu na stvaranje svih stvari; jer on reče i postadoše; on zapovjedi i bjehu stvorene (Ps 148,5). *A onaj koji zapovijeda, zapovijeda nekome drugome*; taj pak (drugi), osvjedočismo se, nije nitko drugi nego jedinorođeni Sin Božji Bog, kojemu i reče: „Načinimo čovjeka na svoju sliku i priliku” (Post 1,26) (c. 4). Na tom su mjestu autori posegnuli za razumskim obrazloženjem na temelju biblijskog teksta, tvrdeći naime da odnos između onoga koji zapovijeda i onoga kojemu se zapovijed daje zahtijeva da to budu dva različita subjekta. Može se k tome još dodati i mjesto na kojem autori kažu da se smatra „bezbožnim” (*asebēs*) pridijevati Bogu svega svemira (*tôn hólōn*) naziv „anđeo” kako bi pomoću toga utvrdili da je na onim mjestima u Bibliji gdje se teofanije pripisuju *anđelu* u stvari riječ o Sinu. I to je, treba reći, spekulativan dokaz koji se oslanja – ako tu stvar izričito i ne razrađuje – ne shvaćanje odnosa *pošiljatelj – poslani*.

Međutim, kako god *Poslanica* šestorice biskupa izričito ne ulazi u spekulativna obrazlaganja, već donosi samo *testimonia* Biblije, ipak moramo konstatirati da su autori, u stvari, takoreći svu snagu svojeg izlaganja, makar nesvjesno, oslonili na jednu dosta jasno vidljivu spekulativnu koncepciju o Bogu, koja leži na dnu cijeloga spisa kao njegova pretpostavka. Ta koncepcija dominira izlaganjem makar se nigdje ne ulazi u njezino spekulativno utvrđivanje niti se pokušavaju donijeti biblijska *testimonia* za nju samu kao takvu. To je koncepcija o Bogu kao apsolutno transcendentnom, koji je tako različit od svijeta da sa svijetom ne može doći u neposrednu vezu, ne može ni stvoriti svijet neposredno, nego sve to čini preko posrednika (*mesitēs*), svojega Sina. *Poslanica* to tako izričito ne iskazuje, ali je to očita podloga također znatnog dijela njezine biblijske argumentacije, poimence

postupka da se iz starozavjetnih teofanija dokazuje postojanje Sina Boga prije inkarnacije. Sličnu je koncepciju o Bogu bio razvio već Filon<sup>14</sup> koji je učio da se u starozavjetnim teofanijama objavljivao Božji Logos, a ne sam Bog. U kršćanstvu se slično shvaćanje udomaćilo onamo od Justina (Usp. ovdje § 33), kojemu je također *Lógos* posredovatelj između Boga i svijeta (i u teofanijama), samo što je kod Justina *Lógos* jasno shvaćen *osobno*. Novost, po našem mišljenju vrlo važna, *Poslanice šestorice biskupa* stoji u tome što je u njezinu tekstu govor o *Sinu*, a termin *Lógos* potisnut je sasvim u pozadinu.

Autori *Poslanice*, koji Boga, kad hoće istaknuti njegovu apsolutnost, slično kao više teologa iz II. i III. stoljeća, nazivaju *Bogom sveukupnosti* (*theòs tôn hòlòn*; c. 5.), relativno su sažeti u nabranjanju Božjih atributa; na prvom je mjestu atribut *agénētos*, što znači da nije rođen (niti ikako postao): to će kasnija ponicejska ortodoksija osporiti kao specifičan atribut božanstva. Na drugom je mjestu atribut „jedini bez počela” (ili „bez početka”) (*heìs ànarchos*): zatim „nevidljiv” (*aóratos*), te „nepromjenljiv” (*anallóiotos*), tj. koji ne može postati drukčiji, ne samo da se ne može pretvoriti u nešto drugo ili nekoga drugoga. *Poslanica* uzima te attribute, osim trećega (nevidljiv), nekako kao aksiome, ne pokušavajući ih ni na kakav način osloniti na koji biblijski citat. No na atribut „nevidljiv” (*aóratos*), koji se direktno tiče odnosa između Boga i stvorenja, pisci nadovezuju biblijsko utemeljenje: „Koga nitko od ljudi ne vidje niti može vidjeti” (1. Tim 6,16), a onda to, s područja *gledanja*, proširuju na područje *spoznaje* naprosto, pozivajući se na Evanđelje: „Nitko ne upozna Oca nego Sin, i onaj komu Sin objavi” (Mt 11,27). To *Poslanica* približe objašnjava tako da Božju slavu ili veličinu ne može čovjek po svojim naravnim moćima ni misliti (*noésai*) ni rastumačiti kako bi odgovaralo zbiljnosti, a može imati neki pojam, ograničen, samo zato i po tome što ga je Sin objavio (c. 2). Prema tome *Poslanica* na kraju krajeva usredotočuje svu pozornost na svojstvo *nevidljivosti* i *nespoznatljivosti*; atributi *agénētos* i *ánarchos* i *anallóiotos* ostaju bez daljnjeg odjeka.

Budući da *Poslanica* navedena svojstva pripisuje *Bogu*, a odmah mu u nastavku kontraponira Sina, izlazi kao da su za autore to specifična svojstva *Očeva* istodobno dok su specifična svojstva *Boga* kao takva, tj. svojstva — kako bi rekla kasnija teologija — *božanske naravi*. Kasnija je teologija, posebno u drugoj fazi trinitarnih borbi poslije Niceje (325), osporila i to da bi *nevidljiv* (*aóratos*) bio specifičan atribut *Očev*, nego se konačno iskristalizirao stav da je *nevidljiv* atribut božanske naravi, pa prema tome i atribut Sina a ne samo Oca (dok je *agénētos* samo atribut *Oca*, a ne atribut božanske naravi). U onom času kad šest biskupa piše Pavlu Samosatskom, te stvari teološki još nisu raščišćene, a ovim je biskupima za daljnje razlaganje u *Poslanici* posebno potrebna misao da je Bog Otac u sebi *nevidljiv* (i da sebe kao Oca ne može učiniti vidljivim) kako bi iz starozavjetnih teofanija, s osloncem na biblijski tekst, mogli utvrditi da je već tada postojao Sin Božji, koji može postati vidljiv (kao „slika Boga nevidljivoga”) i koji se prema tome ukazivao patrijarsima i prorocima.

14 Usp. T. ŠAGI-BUNIC, *Povijest kršćanske literature*, KS, Zagreb, 1976, str. 259–266.



Opisujući Sina, autori se *Poslanice*, možemo reći, većma oslanjaju na Bibliju nego kad govore o Ocu. Oni nižu određenja Sina, ponajviše izvađena iz Biblije, ne ulazeći međutim, u pokušaj da ta određenja spekulativno dovedu u logički sklad: Sin je „rođen” (*génētos*), „jedinorodenac”, „slika Boga nevidljivoga”, „prvorodenac svega stvorenja”, Mudrost i Riječ i Sila Božja, postoji prije vjekova (*c. 2*). Čini se da su za njih, s obzirom na svrhu njihova spisa, najvažnija Sinova određenja bila „rođen” i „slika nevidljivoga Boga”, jer je prvo (rođen), kao suprotnost Božjemu atributu „neroden”, utvrđivalo *različitost* Sina od Boga, a drugo (slika Boga nevidljivoga) pružalo podlogu da se Sin shvati kao onaj po kojem Bog postaje vidljiv, tj. da se po njemu Bog objavljuje u teofanijama Starog zavjeta. No takvo je sučeljavanje Božjega Sina s Bogom uključivalo prihvaćanje barem neke razlike između Oca i Sina u samim njihovim naravnim svojstvima, tako da se daljnjim dosljednim logičnim razglabanjem moralo doći do toga da, ako se već Sinu mora pripisivati da je Bog (a to je osnovna teza šestorice biskupa), Sin bude shvaćen nekako *drukčijim* od Oca u samoj svojoj naravi pa prema tome kao drukčiji Bog, očito manji od Oca. Učeći da Sin uvijek izvršava volju Očevu budući da mu Otac „zapovijeda”, pisci su na svaki način zapali u određeni *subordinacionizam*, bez obzira koliko su oni bili toga svjesni; da su međutim bili uvjereni u autentičnu kršćansku svojeg stava, u to ne može biti sumnje.

Budući da pisci *Poslanice* nigdje ne pokušavaju spekulativno obrazložiti kako Sinu, uza svu njegovu različitost od Boga sveukupnosti (*tôn hóton*), ipak s pravom pripada ime Bog, za koji se inače cijelim svojim spisom bore, već se zadovoljavaju samo pozivanjem na Sv. pismo da se Sin naime u Pismu faktički naziva Bogom, mi nemamo mogućnosti vidjeti jesu li oni te problematike odista bili svjesni. Uslijed toga nam nije moguće ni praviti pretpostavke kakve bi odgovore oni bili tražili da su bili zapazili samo pitanje. U tom svjetlu treba ocjenjivati vrijednost njihova odgovora na drugu gore spomenutu točku njihova temeljnog stava. Vjerom su oni zastupali da je Sin *Bog*, ali stvarnog razumskog objašnjenja te vjere nisu iznijeli. Stvar je to kompliciranija što šest biskupa, kako smo već rekli, ne posvećuju potrebnu pozornost prigovoru da naučavaju „dva Boga”. Da su se bili ozbiljno suočili s tim prigovorom, bilo bi ih to prisililo da jasno misaono odrede što im točno znači to da je Sin Božji *Bog prije vjekova*.

Za kompletnost trinitarnog shvaćanja *Poslanice šestorice biskupa* važno je napomenuti da autori nigdje ne govore da bi Otac bio rodio Sina *po svojoj volji*, tj. kad je htio, makar govore da je Sin vršio Očevu volju; to je inače bio dosta važan element učenja zastupnika subordinacionističkog Trojstva.

U funkciji utvrđivanja da je Sin različit od Oca posebno mjesto zauzima učenje *Poslanice šestorice biskupa* o ulozi Sina u stvaranju svijeta (*c. 4*). „Otac je Sina rodio kao živuću snagu” (*hōs zōsan energeían*): to znači, očito, kao neku moć koja ne subzistira samo kao Očevo svojstvo, nego je živa u sebi. A to se i kaže slijedećom precizacijom: „i u sebi subzistentnom (*enypóstaton*, za razliku od *anypóstaton*, tj. kao nešto što ima svoju realnost, a nije bez svoje osobne realnosti). Sin odista jest i djeluje (*alethōs óntos kai energontos* jer je ujedno i Riječ i Bog (*lógos háma kai theòs ón*), „čini sve u svima”, a nije samo Očev organ i golo znanje

(*epistēmē*) koje ne bi subzistiralo u sebi kao svoja realnost (*anypóstatos*). Time se hoće reći da se stvaralačka uloga Logosa ne može svesti samo na to da je on Božje znanje na temelju kojeg Bog stvara druga bića ili neki Božji organ koji nije drugi od Boga i kojim se Bog služi kod stvaranja, nego da je – kao *drugi* od Oca – u pravom smislu *suradnik*. Pisci *Poslanice* idu dalje pa preciziraju da Sin nije – kao drugi od Oca – samo promatrač kod Božjega stvaranja ili samo prisutnik, nego da je on odista *radio* za stvaranje svih stvari (*energúntos pròs tèn tòn hólōn demiourgían*). Iz toga mjesta samoga ne bi izgledalo da Bog Otac nije svijet stvarao neposredno, nego kao da je i Otac radio zajedno sa Sinom kao suradnikom. Međutim, čini se da to mjesto treba shvatiti u svjetlu onoga što je rečeno nešto prije, da je naime Bog *zapovjedio*, a Sin *izvršio Božju volju*; na ovom su se mjestu – protiv Pavla pisci trudili probijajući se mučno kroz teškoću govora samo oko toga da utvrde da je Sin kod toga doista bio *drugi* a ne samo neka imanentna Božja moć kojom je Bog stvarao.

Možda je od najdalekosežnije važnosti za kasniji razvoj trinitarne teologije činjenica što *Epistola sex episcoporum*, koja se inače toliko nadahnjuje odnosno upravo nadovezuje na raniju spekulaciju o Logosu, svoje razlaganje uopće ne razvija oko pojma *Logosa*, nego oko pojma *Sina*. Termin *Logos* dolazi u *Poslanici* samo dva puta, i to nekako usput: prvi se put, u početnom zacrtavanju stava (*c. 2*), kaže da je Sin „Božja Mudrost i Riječ i Sila” (*Sophián kai Lógon kai Dynamín Theou*; baš tim redom!), a drugi se put (*c. 4*) veli, u govoru o stvaranju, da je Sin bio „ujedno i Logos i Bog”, gdje se čini da Logos ne znači više od *riječi* u sasvim neosobnom smislu.

Što je navelo šestoricu biskupa da u nastupu protiv Pavla Samosatskog tako postupe i da iz svojeg teološkog govora takoreći eliminiraju termin *Logos*, koji je u onovremenoj teološkoj spekulaciji igrao tako golemu ulogu? To nije moguće sa sigurnošću utvrditi. Možda su podsvjesno osjećali da će termin *Sin* biti kao središnji pojam daleko uspješniji protiv Pavla jer se pomoću pojma *Sina*, termina kojim se označava odnos Krista prema Ocu, daleko lakše nego pomoću pojma *Logos* može utvrditi da je on *drugi* od Oca. Otac i Sin jesu korelativni pojmovi i nikako ne mogu označavati isti subjekt jer nitko ne može biti svoj sin i svoj otac. Ta se svijest pomalja u latinskoj teologiji u prvoj polovici III. stoljeća u polemici s patripasijanizmom (Tertulijan). Nalazimo je u origenovskoj literaturi, npr. u Origenovoj *Disputaciji s Heraklidom*: „Origen: Je li Sin različit od Oca? Heraklid: Pa kako bi mogao biti Sin onaj koji je i Otac?” (*p. 124*). Ako to uzmemo u račun, nije moguće da su šestorica biskupa čak svjesno sve centrirala na pojam *Sina*, a sasvim zanedmarila *Logosa* jer im je, kako smo vidjeli, od svega najvažnije bilo utvrditi da Bog ima *Sina* Boga, da u Bogu postoje dva različita subjekta. U tom smislu ova *Poslanica*, posebno zbog svojeg autoritativnog značenja, možda predstavlja važan međaš u razvoju trinitarne teologije. Činjenica je da u Nicejski simbol g. 325. nije unesen termin *Logos* iako je i prije i poslije Nicejskog koncila *Logos* još uvijek ostajao trinitarni termin koji će još dugo biti na neki način u prvom planu raspr. Pojam *Sin* imao je još jednu prednost za pospješivanje razvoja kasnijih trinitarnih raščišćavanja: ne samo što je prva trojstvena formula izražena tim terminom (Mt

28, 19), i što on osigurava različitost subjekata nego u isti mah taj termin u korelaciji s terminom Otac-olakšava također spekulativno prebrođavanje subordinacionizma i lakše domišljanje potpune *jednakosti* u božanstvu, kako se to pokazalo u trojstvenoj spekulaciji kasnijih nicejaca u IV. stoljeću. *Epistola sex episcoporum* je, međutim, u tom pogledu još vrlo nesavršena. Istina, ona konstantno govori o Božjem Sinu za kojeg jednako konstantno naglašava da je Bog, ali ne postavlja jasne izričite korelacije *Otac-Sin* jer svoje izlaganje de facto započinje korelacijom *Bog – Božji Sin*. Govori ona i o Ocu, naročito u biblijskim citatima, ali početna ekspozicija (c. 2) ipak daje ton cijelome tekstu, pa se dobiva dojam da šest biskupa nema prvenstveno na pameti govor o Bogu Ocu i Bogu Sinu, nego više govor o Bogu i o njegovu Sinu koji je također Bog: a to neprekidno ugurava u svijest misao da je Bog u pravom smislu zapravo samo onaj kojemu se inače daje također ime Otac, a Sin Božji da je neki *drugotni* Bog. No ta činjenica, kako god svjedoči o rudimentarnosti i arhaičnosti teologije *Poslanice šestorice biskupa*, ipak ni u kojem slučaju ne umanjuje vrijednost toga teksta kao jedne važne razvojne etape.

Specifično kristološki nauk *Epist. sex episcoporum* tako je kratkog daha i tako mršav da je jedva potrebno o njemu posebno govoriti. Međutim, ipak je važno spomenuti da je taj autoritativni tekst usvojio termin *sarkothénta* (c. 8) i *sárkosis* (c. 9) te *enénthropekénai* (c. 8), koji su time na svaki način zadobili posebnu potvrdu i koji će, osobito pošto Nicejski sabor (g. 325.) unese u svoj simbol *sarkothénta* i *enanthropésanta*, postati osnovni tehnički termini kristologije, a u obliku *inkarnirati se* i *inkarnacija*, posredstvom latinskog jezika, postati važan termin jezika zapadne civilizacije uopće.

Taj dokument uvodi u službeni ili barem poluslužbeni govor Crkve također izraze koje odaju filozofsku provenijenciju: *ousia* (bit), *hypóstasis*, *enypóstaton* i *anypóstaton*, što je također značajan precedens za kasniji razvoj.

*Poslanica* je zanimljiva i po svojem naglašavanju konstante crkvene predaje kao kriterija vjere i teologije, te apostolskog nasljedstva (*diadoché*) (c. 1). Novozavjetni kanon u to vrijeme ne samo da je već fiksiran nego *Poslanica šestorice biskupa* tim spisima dodjeljuje i skupno ime „Novi zavjet” (*Kainē diathékē*: c. 1; *neà diathékē*: c. 2).