

"ISUS JE SIN BOŽJI"

Ogled o genezi arijanizma

Branko Jozić

Premda je kršćanstvo religija Knjige, ono je prvenstveno religija Osobe. Naime, kršćanstvo je zaživjelo mnogo prije konačnog definiranja kanona Sv. pisma. Dakle, nastanak Crkve vezuje se isključivo uz pojavu – nauk i djelovanje Isusa iz Nazareta, dok su tek naknadno bili zapisani neki momenti iz njegovog života i nauka. Ove "izvještaje" (evanđelja) o Isusovu nauku i djelovanju slijedili su drugi spisi koji su stekli autoritet sve-topisamskih knjiga.¹ Ukratko: naprije Osoba, tek kasnije dolaze Sv. knjige, no u njima nije do kraja artikuliran ni izražen stav o Isusu. I dok je od početka objavljena istina respektirana, ukoliko je bila sakrosanctna baština Apostola, njezino je teološko tumačenje bilo znatno fleksibilnije. Tek postupno se pojačavala tendencija inzistiranja na preciznim definicijama i strogoj jednoobraznosti, kako na dogmatskom, tako i na liturgijskom području. Međutim, već od samog rađanja Crkve u njoj postoji svijest da je Isus onaj koga je naviještala židovska tradicija, da je on obećani i iščekivani Mesija, *Hristos*, Pomazanik (Gospodnji), Krist.² Osim toga, u nekim ambijentima uočljiva je i tendencija vidjeti kako Isusovo mesijanstvo izlazi iz okvira dimenzija Mesije koga su Židovi očekivali: on se očitovao ne samo u svojem stvarnom čovječstvu sposoban trpjeti i umrijeti, nego se također objavio i u dimenziji svoje transcendentnosti, zbog čega je bio shvaćen kao dionik iste transcendentne stvarnosti, Sin Božji, tj. Bog sam (tako npr. Pavao, Ivan, Hebrejima) po kojem je svijet ne samo otkupljen, nego i stvoren. Istina, nauk o jednom Bogu, Ocu i stvoritelju bio je neosporna premisa crkvene vjere protiv poganskog politeizma, gnostičkog emanacionizma i marcionitskog dualizma. No, u taj osnovni crkveni stav trebalo je integrirati i specifično kršćansku datost vjere – pojavu i osobu Isusa Krista kao i opravdati krštenje "u ime Oca, u ime Krista Sina njegova i Duha Svetoga Božjeg".

Teološko se razmišljanje, naravno, vrlo brzo našlo pred dva pitanja: jednim trinatarnim i drugim kristološkim. Ako je, naime, Krist Bog, kako se u kontekstu tradicionalnog monoteizma što ga je kršćanstvo baštinilo od židovstva njegovo božanstvo pomiruje s božanstvom Boga Oca? Drugo je pitanje kako se u Kristovoj osobi zajedno nalaze božanska i ljudska dimenzija? Nas će ovdje prvenstveno zanimati prvo pitanje, premda u arijevskej kontroverziji nisu isključene reference i ovog više kristološkog pitanja. U prva tri stoljeća bile su ponuđene više-manje zadovoljavajuće provizorne teorije, koje kroz cijeli niz nedozrelih izraza reflektiraju širok spektar različitih mišljenja. Ponovimo, iluzorno je tu očekivati doktrinalnu

¹ Najstariji katalog o kojem imamo vijesti je onaj rimski sadržan u tzv. Muratorijevom fragmentu. Datiran na kraj drugog stoljeća donosi popis većine danas prihvaćenih novozavjetnih knjiga, no proces utvrđivanja kanona i njegovog univerzalnog prihvaćanja potrajat će svo do petog stoljeća.

² Usp. Dj. 2, 22–36.

homogenost. Ova problematika svakako premašuje ambicije ovog ogleđa i ovdje ćemo je, zapravo, tek naznačiti.

Izvan spomenute problematike ostale su samo neke židovsko-kršćanske grupe koje su Krista shvaćale na način tradicionalnog mesijanizma kao običnog čovjeka obdarenog posebnim božanskim karizmama, kao pravog proroka (*Ps. Klementine*). No, ova židovsko-kršćanska struja nazvana *ebionitima* brzo se našla na margini doktrinalnih previranja i već je u 2. st. smatrana heretičkom. U drugim ambijentima koji su bili pod snažnim utjecajem žido-kršćanstva pokušavalo se Kristovu transcendenciju izraziti predstavljajući ga u andeoskom obliku. Kao po pravilu u tim ambijentima, u kojima se izbjegava definirati Krista kao Sina Božjeg u strogom smislu, premda ga se pridružuje Očevoj transcenciji, od njega se čini neko božansko biće nižeg ranga.

U ambijentima u kojima su se miješali židovski i helenistički utjecaj Kristova se transcencija izražava pojmom duha (*pneuma*).³ U nekim slučajevima izraz "duh" predstavlja osobno ime Krista *qua deus*, identificiranog, dakle, katkad s Duhom Svetim. U nekim pak tekstovima Krist je shvaćen kao pravi Sin Božji, a sporadično mu se pridaje naziv Logos (*Ps. Barnaba, Ignacije*). Koncem 1. i početkom 2. stoljeća sve ove teme više su skicirane nego organski razvijene, a ponekad i slabo koherentno izmiješane. Češće je riječ o svjedočenju vjere tradicije, nego o interpretacijama i pokušajima da se shvati njezine izričaje.

Gnostička je misao predstavljala napredak istraživanja o ovoj temi. Iz gnoza koje su najviše kršćanske (valentinovska i bazilidovska) proizlazi jasan pojam Logosa: on je preegzistentan zemaljskom životu; on je Očeva emanacija i stoga je nižeg ranga; on je tvorac čitavoga kasnijeg razvoja povijesti božanskog i ljudskog svijeta. Zanimljivo je primjetiti da je za gnostičku misao karakterističan dualizam te dosljedno tome i nijekanje ikakve mogućnosti spasenja materijalnog svijeta pa tako i ljudskog tijela. S tim u skladu, na temelju uvjerenja da je Krist preuzeo samo ono što je otkupio, gnostici su nijekali da je Krist, utjelovljujući se, preuzeo stvarno tijelo; Isusovo je tijelo bilo čisti privid. Ovaj nauk nazvan *doketizam* (grč. *doketn* – činiti se, izgledati) pojavio se vrlo rano, što potvrđuju polemički Ivanovi odlomci, a što sa svoje strane govori o vrlo ranom kontaktu kršćanstva s helenizmom.⁴

Svakako, apologeti su prvi pokušali strukturirati intelektualno zadovoljavajuće objašnjenje odnosa Krista i Boga Oca. Važno je istaknuti da su svi bili gorljivi monoteisti odlučni ne kompromitirati ovu temeljnu istinu. Bit njihovog rješenja se dade sažeti ovako: Krist, ukoliko preegzistentan, Očeva je misao ili um; ukoliko je očitovan u stvaranju i u objavi, on je izraz i izlaženje ove misli. Taj se nauk nadovezuje na filonski, odnosno stoički nauk o logosu (*logos endiathetos* te *logos proforikos*). Dakle, definiciju Krista *qua deus*, kao Božjeg Logosa prihvatili su mnogi katolički

³ U stoičkoj koncepciji i duh je zapravo suptilna materija, što su neki kršćanski mislioci iskoristili da izraze onaj supstrat božanske prirode na kojoj su participirali Otac, Sin i Duh Sveti.

⁴ Usp. npr. 1 Iv 2, 18 sl. i 2 Iv 2, 7 sl., gdje aludira na one koji su nijekali Kristovo božanstvo ili njegovo stvarno čovještvo.

teolozi. No, u kontekstu onovremenog medioplatonizma, koji je stupnjevito razmještao niža božanstva kao posrednike između vrhovnog, transcendentnog Boga i svijeta, za mislioce druge polovice 2. st. božanski Logos koji je *ab aeterno* inpersonalno imanentan u Bogu, *ante tempus* je od njega rođen u vidu ekonomije stvaranja i upravljanja svijetom.⁵ Ukoliko potječe od Boga, on je Sin Božji, i on je Bog, mada niži od Oca, od njega osobno različit iako ne i odijeljen. On u sebi sjedinjuje sav odnos između Boga i svijeta: stvara ga, providonosno uzdržava, otkupljuje, posvećuje i na koncu će mu suditi.⁶ U antignostičkoj polemici inzistira se na preuzimanju stvarnog tijela prilikom utjelovljenja te, dosljedno principu što je preuzeo to je i otkupio, na spasenju čitavog čovjeka, a ne samo duha i duše.

Svakako *logoskristologija*, koja je Krista uzdizala na rang božanstva, izazvala je reakciju koju se općenito smješta pod nazivnik *monarhijanizma*. Riječ je o pokretu koji je svoje protivnike optuživao za uvođenje dvoboštva, koje potječe od grčke filozofije te koji je nastojao spasiti monoteističku koncepciju Boga (božansku monarhiju). U tom kontekstu susrećemo dva rješenja: dinamički monarhijanizam shvaća Krista kao običnog čovjeka (*psilos anthropos* – *psilantropizam*), premda obdarenog izuzetnim božanskim darovima, božanskom silom (*dynamis*) kojeg je Bog posinio (*adopcionizam*). Modalistički pak monarhijanizam shvaća ga kao način (*modus*) na koji se očituje i djeluje sam Otac koji se utjelovio, na križu trpio pod prividom Sina (*patripasijanizam*, *sabelijanizam*).

U antimonarhijskoj polemici pisci prve polovice 3. stoljeća (Hipolit, Tertulijan, Novacijan) ističu da razlikovanje Oca i Sina ne kompromitira božansko jedinstvo⁷ koje Tertulijan shvaća kao jedinu božansku supstancu od koje participiraju Otac, Sin i Duh.⁸ Razlika u jedinstvu istaknuta je izrazom *prosopon* (Hipolit) što je jednako izrazu *persona* (Tertulijan, Novacijan) kojeg pripisuju Ocu i Sinu, a Tertulijan i Duhu Svetom.⁹ Origenov trinitarizam briljantna je reinterpretacija tradicionalne norme trojstvene vjere. U polemici protiv monarhijanizma on je razliku između Logosa i Oca još više naglasio upotrebom izraza *hipostasis*, što označava individualnu i samostojnu stvarnost. On je izbjegao govor o jedinstvu koje bi potjecalo od neke božanske supstance na kojoj bi participirale tri božanske hipostaze jer je uočavao opasnost da se božansko radanje shvati kao dijeljenje božanskog supstrata. Zbog toga je radije govorio o dinamičkom jedinstvu Oca i Sina, o jedinstvu htijenja i djelovanja. Predstavio

⁵ Stoički nauk o *Logos endtathetos*, i o *Logos profortikos*, imanentnoj Božjoj mudrosti izraženoj kao Riječ, u svoje je vrijeme predstavljao dobro rješenje i bio prihvaćen od crkvenih mislilaca (usp. Justin, *Apol.* 6; Teofil, *Ad Autol.* 2, 10–22; Hipolit, *Refut.* 10, 33, 1; Origen, *De Princ.* 1, 3, 5; *In Joh.* 2, 21).

⁶ Budući da je Logos / Sin iscrpljivao svu posredničku ulogu u odnosu Oca prema svijetu, bilo je teško pronaći mjesto i odrediti ulogu Duha Svetoga. Zbog toga se opravdano govori o binitarizmu jer se uglavnom ograničavalo samo na ponavljanje formule u kojoj se spominje Duh Svetoga o čijem će se mjestu i funkciji tek kasnije razviti polemike i formalna rješenja.

⁷ Premda Jedan, (Bog) bijaše Mnogostruki (*monos on, polys en*) jer nije bio bez svoje Riječi, svoje Mudrosti, svoje Sile (Hipolit, *Contra Noetum*, 10).

⁸ Sin i Duh su *consortes substantiae Patris* (Adv. Prax. 3).

⁹ Usp. Tertulijan, *Adv. Prax.* 5 i 7; Hipolit, *Refut.* 9, 11; Novacija, *De Trin.* 31.

je rođenje Logosa od Oca kao vječno i trajno rađanje (*aei genna auton*), zbog čega Sin oduvijek i neprestano prima božanski život od Oca. Naime, budući da je Bog savršena dobrota i moć, uvijek je imao objekt na koji ih je aplicirao. On je, dakle, u postojanje uveo svijet duhovnih bića ili njemu suvječnih duša.¹⁰ Ipak, kao posrednika između njegove apsolutne jedinstvenosti i njihovog mnoštva on ima Sina kao svoju izraženu sliku, mjesto susreta pluralizma "aspekata" (*epinoiai*), što objašnjava dvostruki odnos Sina s Ocem i sa svijetom.¹¹ Otac i Sin su dvojica s obzirom na njihove osobe, ali jedno u jednodušnosti, harmoniji i istovjetnosti volje (*onta dyo te hypostasei pragmata en de te homonoia kai te symfonia kai te tautoteti ton boulematos*).¹² Sin potječe od Oca kao volja od uma i u ovom procesu ne podliježe nikakvom dijeljenju.¹³ Jedinstvo Oca i Sina odgovara jedinstvu svjetla i njegova sjaja, vode i njezine pare. Različiti u formi, oba dijele istu bitnu narav iako je u strogom smislu samo Otac Bog, ne zato što i Sin ne bi bio, nego stoga što posjeduje božanstvo samo po participaciji ili po tome što ga prima.¹⁴ Dakle, Otac je jedini izvor božanstva (*pege tes theotetos*)¹⁵ i prema Origenu evanđelist Ivan je namjerno Sina nazvao jednostavno *Theos*, a ne *ho Theos*.¹⁶ On nije apsolutna dobrota i istina, nego slika Očeve dobrote i istine¹⁷ i stoga mu pripada drugorazredna čast u odnosu na Oca. Otac, naime, nadilazi Sina i Duha Svetog koliko oni nadilaze svijet nižih bića.¹⁸

U kontekstu antimonarhijske polemike koja se nastavila kroz drugu polovicu 3. st. i prvu polovicu 4. st. ponekad, da bi se istaknula razlika Sina od Oca, naglašavana je njegova inferiornost u odnosu na Oca.¹⁹ Sve ove doktrinalne struje sukobljavale su se osobito u Aleksandriji (uz Atenu i Antiohiju) jednoj od triju orijentalnih metropola. To je razumljivo jer su se u Aleksandriji, tom administrativnom, trgovačkom i kulturnom središtu, ispreplitali helenistički, židovski i orijentalni elementi koji su na ovaj ili onaj način utjecali na razvoj kršćanske misli. Budući da se u ovom slučaju radilo o centralnoj dogmi – o Božanstvu, iznenada je buknila kontroverzija koja će kulminirati u formulaciji trinitarne ortodoksije koju i danas ponavljamo recitirajući ispovijest vjere u misnom slavlju.

Naime, u četvrti Baukalis oko 320. god. p. Kr. djelovao je vrlo utjecajan svećenik Arije, koji je počeo širiti ideje o Trojstvu koje su izazvale polemike pa i intervenciju mjesnog biskupa Aleksandra. Uslijedila je javna rasprava i osuda Arija. Osuđen u Aleksandriji, Arije je našao pristaša izvan Egipta na Orijentu: bili su to neki biskupi učenici Lucijana Antiohijskog,

¹⁰ *De princ.* 1, 2, 10; 1, 4, 3; 2, 9, 1.

¹¹ *C. Cels.* 2, 64; *In Joh.* 1, 20, 119.

¹² *De oratione*, 15, 1; *C. Cels.*, 8, 12.

¹³ *De princ.* 1, 2, 6; 4, 4, 1.

¹⁴ *In Joh.*, 2, 2, 16.

¹⁵ *In Joh.*, 2, 3, 20.

¹⁶ *Hom. in Is.*, 4, 1.

¹⁷ *De princ.* 1, 2, 13; *In Joh.* 13, 25, 151; 32, 28.

¹⁸ *In Joh.*, 13, 25, 151; *In Matth.* 15, 10.

¹⁹ Dionizije Aleksandrijski je išao dotle da je Sina nazvao stvorenjem (*poiema*) našto je uslijedila prepiska između njega i istoimenog Rimskog biskupa. Istina Atanazije (*De sent. Dnyys.* 14–18) ga nastoji prikazati pravovjernim, dok ga Bazilije (*Ep.* 92) oštrije prosuđuje.

koji je utemeljio katehetsku školu u Antiohiji i umro kao mučenik tijekom posljednjeg velikog progonstva (za vrijeme Dioklecijanova carevanja 312. g.) među kojima su bili utjecajni Euzebij Nikomedijski, Euzebij Cezarejski i drugi koji su ga podržavali, premda s njim nisu dijelili radikalni subordinacionizam i kao takvi nalazili su se između Aleksandra i Arija. Oštra je polemika izazvala i carsku intervenciju. Naime "prvi kršćanski car" Konstantin je u kršćanstvu vidio onu duhovnu energiju sposobnu tako djelovati da se postigne duhovno jedinstvo ogromnog i heterogenog carstva. Da bi postigao taj ideal Konstantin je nastojao prekinuti razdornu prepirku te je poslao svog delegata Ozija iz Kordobe da riješi spor. Na lokalnom koncilu u Antiohiji 325. g. pod Ozijevim predsjedanjem bili su osuđeni Euzebij Cezarejski i drugi Arijevi pobornici. No, budući da je pokušaj Ozijeva posredovanja ostao bez stvarnog uspjeha, možda na nagovor istog Ozija ili Aleksandra, car je sazvao ekumenski koncil, tj. sabor svih kršćanskih biskupa u Niceji u Maloj Aziji u proljeće 325. g. Na koncilu, na kom je sudjelovalo više od 250 biskupa, skoro svi orijentalni, brojne Arijeve pristalice nadvladala je koalicija umjerenih origenovaca predvođenih Aleksandrom i monarhijanaca azijske tradicije kojima su na čelu bili Marcelo iz Ancire i Eustahije iz Antiohije. Na koncilu je donesena formula vjere kojom su bile osuđene osnovne arijanske tvrdnje i Sin je bio definiran kao *homoousios* (iste supstance, konsupstancijalan) s Ocem. Gotovo svi biskupi, mada neki pod pritiskom carske prijetnje, podložili su se i potpisali formulu. To nisu učinili Arije i dva libijska biskupa koji su bili osuđeni i prognani u Ilirik. Nešto kasnije u Galiju su također prognani Euzebij Nikomedijski i Teognid Nicejski, koji su nastavili podržavati Arijeve pristalice.

Nauk

Glavni izvor informacija o Arijevoj misli nalazimo u nekoliko pisama te u njegovom djelu *Thalia* (Gozba) – pučkoj mješavini proze i stihova koju je Atanazije sačuvao u svojim polemičkim spisima. U pismu upravljenom caru Konstantinu, koje sadrži ispovijest vjere, Arije ističe da je osnova njegovog nauka Biblija. Kao i u ostalim dogmatskim kontroverzijama sukobljene strane pozivale su se na autoritet Sv. pisma. No, izbor i interpretacija svetopisamskih odlomaka obiju strana u kontroverziji bili su određeni teološkom i filozofskom premisom kao i posebnom koncepcijom monoteizma. Tako su arijanci prikupili ogromnu kolekciju svetopisamskih odlomaka, koji su trebali poslužiti kao oslonac za njihov nauk, a u kojima su u odnosu na Sina upotrebljeni izrazi kao *načiniti*, *stvoriti* i sl. Tako npr. Izr. 8,22 (Gospodin me stvorio...); Dj. 2, 36 (Bog ga učini Gospodinom i Kristom); Kol 1, 15 (Prvorodenac sveg stvorenja); Rim 8, 29 (Prvorodenac od mnogih); Heb, 3, 2 (On koji bijaše vjeran onome koji ga je stvorio); Iv 14, 28 (Otac je veći od mene)... za koje nisu prihvaćali alegorijsku interpretaciju.²⁰

²⁰ Kompletno razmatranje spornih tekstova nalazi se u Atanazija, *Contra Ar.* i u Epifanija, *Haer.* 69, 12, 79.

Temeljna premisa arijanskog sustava je tvrdnja o apsolutnoj jedinstvenosti i transcencijiji Boga, nerođenog izvora (*agennetos arhe*) svekolike stvarnosti. Ispovijest vjere koju je Arije zajedno sa svojim bliskim suradnicima poslao Aleksandru²¹ počinje odlučnom i preciznom tvrdnjom: "Priznajemo samo jednog Boga koji je jedini nerođen (*agennetos*, tj. samostojan), jedini Vječan, jedini bez početka (*anarhon*), jedini istinski, jedini besmrtn, jedini mudar, jedini dobar, jedini suveren, jedini sudac svih..." Budući da je jedini transcendentan i nedjeljiv, bit (*ousia*) Božanstva ne može biti podijeljena ili komunicirana drugima. Ako bi Bog prenio svoju supstanciju nekom drugom, koliko god uzvišenom biću, značilo bi da je on djeljiv (*diaretos*) i podložan promjeni (*treptos*), što je nedopustivo. Osim toga ako bi neko drugo biće u bilo kojoj mjeri participiralo od božanske prirode, rezultiralo bi dvojstvo božanskih bića, dok je Božanstvo po definiciji jedno. Dakle, sve što postoji postalo je ne po komuniciranju Božanskog bića, nego činom stvaranja, tj. pozvano je u postojanje iz ničega. Tako je i Sin stvorenje (*ktisma, poiema*) formiran iz ničega Božjim fiat pa stoga izraz "roditi" (*gennan*) treba shvatiti u čisto figurativnom smislu.²² Naravno, Sin je savršeno stvorenje koje se ne može usporediti s ostatkom stvorenja,²³ ali svoje postojanje u potpunosti duguje Očevoj volji odakle je očito kako nije samostojan.

Istina, "on je postao prije vremena i vijekova"; ne može biti drugačije budući da je on tvorac i samog vremena kao i svega što pripada kontigentnom svijetu. Ipak, koliko god bio "rođen izvan vremena (*ahronos gennethis*)... on nije postojao prije svoga rođenja".²⁴ Odavde glasoviti slogan što ga je Arije stalno ponavljao: bilo je kad ga nije bilo (*en pote hote ouk en*).²⁵

Ako postavimo pitanje kako se od tolerabilnog subordinacionizma došlo do onog netolerabilnog, nužno je vratiti se preporodu platonizma (medioplatonizam i početak neoplatonizma) kao i nauku o tri principa svijeta prema shemi:

od koga	u kome	po kome
Bog	ideja	materija
Otac	Logos/nous	Pneuma/Psyhe – Hyle

Slijedeći neke arijanske izraze koncepcija Boga i svijeta podsjeća na stupnjevanja svojstvena medioplatonizmu. I platonsko božanstvo zamišljeno je u stupnjevitom obliku. Zapravo, samo je Monada savršena, dok proširena u dijadu uključuje dualnost i dosljedno nesavršenost budući da drugi princip – posrednik dolazi u kontakt sa svijetom koji je općenito prihvaćen kao nesavršen ukoliko je na razini nastajanja i nestajanja. U svom djelu *Thalia* Arije izričito kaže: "Otac nema veze sa Sinom po biti –

²¹ Atanazije, *De syn.*, 16.

²² Atanazije, *Contr. Ar.*, 1, 5; 1, 9.

²³ *Ep. ad Alex.* u Atanazija, *De syn.*, 16.

²⁴ *Ep. ad Alex.* "Progoni nas se jer tvrdimo da Sin ima početak dok Bog nema početka", piše Arije (*Ep. ad Eusebium Nicom.* u Epifanija, *Haer.*, 69, 6).

²⁵ Izreka se pripisuje Ariju, a podrijetlo zapravo vuče iz filozofskih rasprava o vječnosti kozmosa, na kojeg se izvorno odnosila.

esenciji, budući da je bez početka. Shvati da je Monada postojala (oduvijek), dok dijada nije postojala prije nego je ušla u postojanje." Kao i sva druga stvorenja on je u svemu izvan i različit od Očeve biti i vlastitosti njegova bića (*allos trios kai anomios kata panta tes ton patros ousias kai idiotetos*).²⁶

Kao protivnik bilo kakve diferencijacije u "Monadi", govoreći o trima hipostazama, drži da je samo prva u pravom i neograničenom smislu Bog, dok Sin i Duh moraju biti pomaknuti iz božanske sfere i smješteni u red stvorenja. Dakle, za Arija Otac je Monada apsolutno transcendentna u odnosu na Sina koji je niži od njega i različit po prirodi, a ne samo po hipostazi. Istina, i on je Bog, ali nižeg ranga, autoriteta i slave. Dok je Origen, a poslije njega i Aleksandar, tvrdio da je Sin suvječan Ocu, da je i on ontološki, a ne kronološki *arhe*, Arije je uvjeren da i Sin, ako je suvječan Ocu, mora biti nerođen kao i on. Arije vješto koristi dvoznačnost izraza *agennetos*. Prije Niceje, naime, nije se pravila razlika između *agennetos* – nerođen i *agenetos* – nestvoren. U tekucem filozofskom govoru oba su se izraza odnosila na nestvoreno – idealno, vječno i samostojno biće kojem je bio suprostavljen svijet rađanja i nastajanja; apsolutno u opoziciji onom što je ušlo u postojanje. Budući da se ne može prihvatiti dvojicu nerođenih, Sin premda prije svih vremena i svakog stvorenja dolazi poslije Oca od kojeg prima bitak. Tako je mogao tvrditi: bilo je kad ga nije bilo. Arije ne prihvaća koncepciju božanskog rađanja koju je predložio Origen; ne prihvaća da je Sin rođen od Očeve supstance (= naravi). To za njega predstavlja dijeljenje božanske biti, božanskog substrata, Monade. Pogotovo ne prihvaća koncepciju vječnog rađanja. To bi za njega, kako smo vidjeli, značilo postojanje Sina od vječnosti s Ocem i ispovijedati dva nerođena, tj. dvije Monade, dva samostojna principa (*duo agennetous arhas*), dva božanstva istog dostojanstva, što uključuje negaciju monoteizma.²⁷ Zbog toga Sin za Arija pripada svijetu stvorenja i viđen je u funkciji stvaranja. Bog ga je načinio kad je odlučio stvoriti svijet da bi se njime poslužio i preko njega stvorio prirodu s kojom nije mogao doći u dodir sam savršeni Otac. Arije je najprije (pismo Euzebiju) tvrdio kako je Očevim djelom stvoren iz ničega; kasnije ja pak izbjegavao ovaj izraz koji je izazivao skandal te je govorio o rođenju Sina od Oca, ali je ovo rođenje nastavio shvaćati kao stvaranje. Sin je jedino stvorenje (*ktisma, poiema*) izravno stvoreno od Oca; sve ostalo stvorenje djelo je Sina po Očevoj volji i u tome se sastoji isključivo prvenstveno Sina.²⁸

Arije je imao još jedan argument u prilog svojoj tvrdnji da Sin pripada redu stvorenja. Naime, iako se već ranije Origen suočio s problemom dviju naravi u Kristu i relativno uspješno ga riješio, u kasnijim razmišljanjima o Kristovom biću prevladala je koncepcija *Logos-sarks*, prema kojoj se božanski Logos utjelovio u ljudskom tijelu lišenom duše čije je mjesto i ulogu sam preuzeo.²⁹ A budući da se osobito u polemici protiv doketizma

²⁶ Atanazije, *Contra Ar.*, 1, 6.

²⁷ Usp. *Ep. ad Alex.*

²⁸ Usp. Atanazije, *Or. contr. Ar. II*, 24; *De decr. Nic. symb.* 8.

²⁹ Origenova koncepcija podrazumijeva preegzistenciju duša pa tako i Kristove ljudske duše s kojom se božanski Logos sjedinio još prije utjelovljenja. Možda se upravo pretjeranom reakcijom na sam nauk o preegzistenciji došlo čak do nijekanja prisutnosti ljudske duše u Kristu.

željelo pokazati kako je Kristovo utjelovljenje realno, naglašavali su se aspekti koji karakteriziraju Kristovo ljudsko življenje. Tako se govorilo o njegovom neznanju, progresivnom rastu u spoznaji i mudrosti, o njegovoj tjeskobi, o žalosti, o patnji... sve, naravno, potkrepljujući svetopisamskim navodima. Budući da su prema logos-sarks koncepciji sva ta duhovna proživljavanja pripisana božanskom Logosu, proizlazi da je on podložan promjeni pa i grijehu (*treptos, alloitos*).³⁰ A kako je blasfemno tvrditi da u Bogu može biti ikakve promjene, trpljenja i slično, Arije je slobodno mogao ustvrditi kako Kristu ne pripada božanski dignitet i autoritet te ga smjestiti u red stvorenja.

Rezultat arijeuskog učenja bijaše da je Sin bio sveden na neku vrstu poluboga; premda neizmjerljivo nadilazeći sva ostala stvorenja, pred Ocem nije bio drugo doli jedno stvorenje. Na pitanje u kojem smislu Sin može biti zvan Bogom ili da li je stvarno Sin Božji, arijanci su odgovarali da se zapravo radi o nekoj vrsti iskazivanja časti. "Iako zvan Bog, nije uistinu Bog osim ukoliko participira od Božje milosti (*metohe haritos*)."³¹

Korijeni arijanizma

Da bi se shvatila arijevska kontroverzija i pobliže odredili njezini izvori treba istražiti period koji joj je prethodio. No, budući da je odnosna dokumentacija za period oko Nicejskog koncila (325) vrlo oskudna, počeci kontroverzije ostaju zasjenjeni. Tako su nastale razne i ponekad oprečne teorije o korijenima arijanizma:

1. Tako Pollard³² drži da se Arijev nauk ne može sav uvrstiti u okvir aleksandrijske tradicije te ističe antiohijske utjecaje koji potječu od Lucijana Antiohijskog, Arijevog učitelja. Argumenti u prilog toj tvrdnji bili bi:

- egzegetska tehnika doslovnog tipa što je pokazuje Arije nije pomirljiva s alegorizmom koji je dominirao u Aleksandriji,

- žestoko Arijevo inzistiranje na jedinstvu i apsolutnoj Božjoj transcendenciji nije na liniji trinitarnog pluralizma aleksandrinaca,

- razlika što je Arije čini između jednog logosa uvijek imanentnog u Bogu i Sina koji nije Božji logos po prirodi, nego samo funkcionalno (*katahrestikos*) priziva tvrdnje svojstvene antiohijskom ambijentu (Pavao Samosatski).

Kasnije u jednom drugom djelu³³ kao činjenicu dodaje mržnju egiptске crkve prema arijancima koji su naprotiv našli podršku među Lucijanovim učenicima, da bi ustvrdio kako je u ovom antiohijskom ambijentu Arije pustio korijenje svoje nauke.

³⁰ Tijekom diskusije zatečen iznenadnim pitanjem jedan od arijanaca je pripustio da je i Sin poput sotone mogao pasti u grijeh, ali Bog ga je providonosno sačuvao svojom milošću (usp. Aleksandar, *Ep. encyc.*, 10).

³¹ Atanazije, *Contra Ar.*, 1, 5; 1, 6; 1, 9.

³² Usp. *Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius*, u *Studia Patristica II* (1957), str. 282-287; *The Origins of Arianism*, u *The Journal of Theological Studies*, 1958, str. 103-111; *The exegesis of Scripture and the Arian Controversy*, u *Bulletin of the John Rylands Library*, 1959, str. 414-429.

³³ *Johannine Christology and the early Church*, Cambridge 1970, str. 141-146.

2. Wiles je pobio sva tri Pollardova argumenta držeći da se Arije može nadovezati na jednu aleksandrijsku, mada ne i origenovsku tradiciju.³⁴

3. Stead u jednom članku³⁵ pokazuje temeljni platonizam Arijeve filozofske impostacije (ne aristotelizam kako se inače držalo) i kaže da se njegov teološki nauk u potpunosti može objasniti u okviru origenovskog nauka s očitom tendencijom da radikalizira subordinacionističku impostaciju.

4. Barnard poneko polazište Arijeva nauka izvodi od Atenagore (jedinstvo i prvenstvo Boga), zatim predstavlja pregled onoga što je Arije mogao izvoditi od drugih aleksandrijskih teologa (subordinacionizam od Origena, Logos shvaćen kao stvorenje (*poiema, ktisma*) od Dionizija i Teognosta, antialegorizam od Petra...). On zaključuje da je Arije ujedinio i fuzirao u jedan ograničen sustav nesuglasne elemente koje je crpio pretežno iz aleksandrijskih autora.³⁶

Ovdje svakako treba proširiti i skrenuti pažnju na podudaranje u centralnim točkama Arijevog nauka i nauka Filona Aleksandrijskog (oko 30. pr. Kr. – 45. p. Kr.). Za Filona Bog je potpuno transcendentan; on nadilazi također i krepost, spoznaju, apsolutnu dobrotu i ljepotu kao i vječne Forme koje je postulirao njegov obljubljeni učitelj Platon. On je čisto biće (*to ontos on*), apsolutno jednostavno i samodostatno.³⁷ On može biti definiran kao onaj "bez kakvoće" (*apoiος*)³⁸ što vjerojatno znači da ne može biti obuhvaćen nijednom od logičkih kategorija kojima klasificiramo ograničena bića. Na pitanje o njegovom odnosu sa svijetom suvremeno platonsko rješenje je interpoliralo cijelu hijerarhiju božanskih bića između vrhovnog Dobra, Boga i materijalnog poretka. Filon, naravno nije mogao prihvatiti rješenje koje bi narušavalo Božju jedinstvenost. Zato je on posredničke sile (*dynameis*) shvaćao ne toliko kao različita bića, koliko kao Božja djelovanja. Od tih posrednika vrhovni, najvažniji i od stvari koje su postale najbliži Bogu, bio je Logos.³⁹ Istina, Filonov nauk o Logosu je dvoznačan i nekoherentan, ali glavne karakteristike su jasne. Logos, posrednik između Boga i svemira, ima dvostruku ulogu: on je Božji djelatnik u stvaranju⁴⁰ i sredstvo kojim um shvaća Boga.⁴¹ Očito, Filon preuzima stoičku koncepciju prema kojoj je Logos racionalni i imanentni princip realnosti koji joj daje formu i značenje. Mnogo se raspravljalo je li Filon shvaćao Logos kao osobno biće. To je, međutim, predstavljalo neshvaćanje njegove misli.⁴² Ovdje je važno njegovo shvaćanje posredničke uloge Logosa kojeg je Bog prema Mudr. 7, 25 najprvog stvorio, a potom se njime poslužio za stvaranje svijeta projicirajući ga u bezličnu materiju preoblikujući je u

³⁴ *In Defence of Arius*, u *The Journal of Theological Studies*, 1962, str. 339–347.

³⁵ *The Platonism of Arius*, *The Journal of Theological Studies*, 1964, str. 16–31.

³⁶ *The antecedents of Arius*, u *Vigiliae Christianae* 1970, str. 172–188.

³⁷ *De posteritate Caini*, 167; *Leg. alleg.*, 2, 2 sl.; *De mutatione nominum*, 27.

³⁸ *Leg. alleg.*, 1, 51.

³⁹ *Leg. alleg.*, 3, 175.

⁴⁰ *De Cherubim*, 125–127.

⁴¹ *De migrat. Abrah.*, 174.

⁴² Njegov je Logos zapravo platonski svijet Forma ili arhetipa kojih je osjetilna stvarnost kopija. Kao medioplatonisti ni on ne shvaća svijet samostojnim, nego kao jednostavni izraz božanskog uma.

realni i racionalni svemir. Budući da je on imanentan u svijetu i ujedno transcendentan u božanskom umu, on je "kapetan i kormilar svemira".⁴³ Vidimo, dakle, kako je Arijevo inzistiranje na apsolutnoj transcendenciji Oca kao i na posredničkoj ulozi Sina/Logosa nastavak određene aleksandrijske tradicije koja korijene vuče od Filona.

Ukratko, razmišljanja o podrijetlu arijanizma svode se na to da ga se, prema nekim znanstvenicima, uopće ne može objasniti ako se ostane unutar aleksandrijske tradicije, a kao odlučujući vidi se antiohijski utjecaj što ga je na Arija izvršio Lucijan. Drugi, naprotiv, drže da su svi osobiti karakteri Arijevog nauka shvatljivi i objašnjivi u okviru aleksandrijske tradicije.

Simonetti drži da se obje hipoteze mogu smatrati ispravnima: prva na činjeničnoj razini (Arije je uostalom bio Lucijanov učenik; a odmah nakon osude od strane aleksandrijskog biskupa Aleksandra Arije je našao utočište i pomoć kod grupe tzv. Kolucijanista); druga na formalnoj razini (uočljivi su posebni karakteri origenovske/aleksandrijske tradicije). Da bi rasvijetlio genezu arijanizma on pažnju usmjerava na pokret ekspanzije kršćanske kulture aleksandrijske impostacije što ju je započeo Origen. Ta je impostacija nastojala interpretirati, produbiti i sistematizirati podatke Objave i Tradicije u svjetlu platonističkog spiritualizma.⁴⁴

Istovremeno azijska teologija u trinitarnom kontekstu predstavljala je pravac općenito monarhijanskog karaktera koji je nastojao spasiti kršćanski monoteizam, vjerojatno ne samo protiv opasnosti od poganskog politeizma, nego također protiv slične opasnosti unutar samog kršćanstva (gnostički dualizam). Njihovo inzistiranje na Kristovom čovječstvu i adopcionističkim koncepcijama vjerojatno je bilo pod utjecajem sukoba s doketizmom kao i pod utjecajem samog židovstva. Protagonisti ove teološke tradicije vidjeli su opasnost i u logoskristologiji tj. u trinitarnoj impostaciji koja je Krista predstavljala u svojstvu božanske Mudrosti i Riječi, kao uz Oca subzistentnu osobu. Drugim riječima: azijska teologija je zastupala postojanje samo jedne božanske hipostaze, shvaćajući tri božanske osobe samo kao načine objavljivanja jedinoga Boga ili tek nešto više od toga, dok je aleksandrijska tradicija u antimonarhijanskoj polemici govorila o Ocu, Sinu i Duhu Svetome kao o trima hipostazama, tj. o trima subzistentnim entitetima, različitim, ali ne i odijeljenim u jedinstvenom Božanstvu.

Ove su se dvije teologije/kristologije sukobljavale u Antiohiji koja je kroz duga razdoblja bila pozornica oštrih konflikata u doktrinalnoj materiji, a kasnije tvrdava arijanizma i ujedno sjedište grupe nepomirljivih nicejaca. Znajući to mogli bismo prihvatiti da arijanizam ima korijene u Antiohiji, ali ne i u tradicionalnoj antiohijskoj teološkoj impostaciji. Simonetti ističe kako se ne može prihvatiti linija slijeda Pavao Samosatski – Lucijan – Arije koju je predložio Aleksandar Aleksandrijski. Naime, adopcionistički i ujedno modalistički monarhijanizam Pavla Samosatskog, koji shvaća božanski logos kao običnu silu (*dynamis*) imanentnu u Bogu, antipod je Arijeva nauka koji hipostatizira Logos jasno ga odijeljujući od Oca i podređujući

⁴³ *De Cherubim*, 36.

⁴⁴ Vidi: *Le origini dell'arianesimo*, u *Rivista di storia e letteratura religiosa*, Firenze VII (1971), str. 317–330.

ga njemu, radikalizira origenovsku i dionizijevsku subordinacionističku shemu. Aleksandrovo povezivanje Arija s već osuđenim Lucijanom, odnosno Pavlom, spada među one ne rijetke postupke kojima se protivnika želi brzo izbaciti iz igre prikazujući ga u lošem svjetlu. Povezivanje protivnika s nekim već osuđenim trebalo ga je, dakako, automatski diskvalificirati kao heretika.⁴⁵ Naprotiv, kontinuitet Pavao – Eustahije prihvatljiv je i on nam potvrđuje da je Pavlova teološka impostacija uspjela preživjeti njegovu osudu te je postala dominantna u periodu oko Niceje. Na ovaj se način kao najvjerojatnija objašnjava osuda Lucijana kao Pavlova protivnika od strane ove struje koja je propagirala Pavlovu monarhijanističku impostaciju. Jedna potvrda takve suprostavljenosti Lucijan – Pavao dolazi od druge formule koncila u Antiohiji (341. g.) koju stara tradicija pripisuje Lucijanu. Ton formule je snažno origenovski: jasno razlikuje Sina/Logos od Oca i predstavlja antipod Pavlove linije. Prema tome možemo ustvrditi da su korijeni arijanizma ipak u aleksandrijskoj tradiciji. Svakako, arijansko učenje polazi od origenovskog trojstvenog nauka. Ono je sačuvalo ideju o jednom transcendentnom i nematerijalnom Božanstvu kao i o trima hijerarhijski raspoređenim hipostazama. No, budući da se, vjerojatno pod utjecajem aristotelizma, izgubila platoniska vizija o istoj realnosti koja postoji na različitim razinama, arijanci su logično bili prisiljeni nijekati božanstvo Sina.

Prva faza arijanske kontroverzije, ali ne i cijela kontroverzija završila je decidiranom formulom Nicejskog koncila da je Sin istobitan (*homoousios*) Ocu. Kako smo već rekli, nakon pobjede nad Licinijem 324. ostavši jedini vladar Konstantin želi učvrstiti Crkvu na temelju doktrinalnog jedinstva i na taj način ostvariti duhovno jedinstvo cijelog carstva. Da bi radikalnu arijansku struju stavili pred zid na saboru u Niceji uveden je termin *homoousios* znajući kako su arijanci izričito nijekali da je Sin *homoousios* Ocu.⁴⁶ Formula *homoousios* je prihvaćena djelomično zbog polivalentnosti pojma *ousia* koji je mogao obuhvatiti širok spektar različitih učenja, a djelomično zbog carevog pritiska i prijetnja progonoštvom. Naime, *ousia* općenito znači biće, bit, stvarnost. Precizno značenje variralo je ovisno o filozofskoj formaciji pojedinca. U platonističkoj koncepciji istinska realnost je ideja koja je univerzalna, a pojedinačno konkretno biće ukoliko participira od dotične ideje. U tom kontekstu *ousia* je univerzalna, označava razred kojem pripada određeni broj pojedinačnih bića. To je ono što je Aristotel zvao druga (*deutera*) *ousia*. U drugom slučaju *ousia* znači "pojedinač", pojedinačno biće, subjekt kvalitete, što je zapravo Aristotelova prva (*prote*) *ousia*. Za stoičku pak misao *ousia* predstavlja samo materiju, supstancu i ništa više. Polivalentnost pojma *ousia* kao pretpostavka omogućila je da se ujedine origenisti – koji su je shvaćali kao generičku *ousiu*, i azijati – koji su je shvaćali kao individualno postojanje.⁴⁷ Gotovo bismo mogli tvrditi kako je zaista bilo tako. Međutim, u anatemama nicejske for-

⁴⁵ Arije priznaje da je "Lucijanov sljedbenik" (usp. *Ep. ad Euseb. Nicom.; Ep. ad Alex.*, 35 sl. i Filostorgio, HE 1.).

⁴⁶ U *Ep. ad Alex.* 3 Arije izričito niječe da je Sin *homoousios* Ocu jer mu to daje ideju materijalnog božanskog supstrata koji se dijeli u dva dijela.

⁴⁷ Ovdje je interesantno primjetiti kako je zbog tvrdnje da je Sin *homoousios* Ocu na koncilu u Antiohiji 268. bio osuđen Pavao Samosatski, gdje je *ousia* označavala individualni, subzistentni entitet.

mule ousia je identificirana s *hipostazom*,⁴⁸ tj. s individualnom opstojnošću, što je isključivalo nauk o trima hipostazama i simbolu dalo krajnje monarhijansko značenje. Formula je izazvala nezadovoljstvo kod većeg dijela orijentalnog episkopata i vrlo brzo je stvorena platforma koja je omogućavala organiziranje protunicejske reakcije. Tako nicejska formula nije bila kraj, nego zapravo početak vihora novih doktrinalnih sukoba, progonstava biskupa kao i pravih vjerskih ratova.

Literatura

Barnard, *The antecedents of Arius*, u *Vigiliae Christianae*, 1970, str. 172–188.

J. N. D. Kelly, *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna (Dehoniane), 1984.

J. N. D. Kelly, *I simboli di fede della Chiesa antica*, Napoli (Dehoniane), 1987, str. 213–214.

A. Orbe (uredio), *Il Cristo* (vol. I: *Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*), Valla/Mondadori, 1987.

Pollard, *Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius*, u *Studia Patristica II* (1957), str. 282–287; *The Origins of Arianism*, u *The Journal of Theological Studies*, 1958, str. 103–111; *The exegesis of Scripture and the Arian Controversy*, u *Bulletin of the John Rylands Library*, 1959, str. 414–429; *Johannine Christology and the early Church*, Cambridge 1970, str. 141–146.

M. Simonetti, *Le origini dell'arianesimo*, u *Rivista di storia e letteratura religiosa*, Firenze VII (1971), str. 317–330.

M. Simonetti, *Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di Nicea*, u *Augustinianum XIII* (1973), str. 369–398.

M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma (Augustinianum), 1975.

M. Simonetti, *Il Cristo* (vol. II: *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*), Valla/Mondadori, 1986.

Stead, *The Platonism of Arius*, *The Journal of Theological Studies*, 1964, str. 16–31.

Willes, *In Defence of Arius*, u *The Journal of Theological Studies*, 1962, str. 339–347.

⁴⁸ Nicejski simbol završava riječima: "One koji kažu: bilo je kad ga nije bilo i prije nego što je rođen nije postojao i da je postao iz ničega, i koji tvrde da je različite hipostaze ili ousie, ili da je Sin Božji podložan mijenjanju i promjeni Katolička i apostolska crkva udara anatemom (*Tous de legontas en pote hote ouk en, kai prin gennethenai ouk en, kao hoti ex ouk onton egeneto, e ex eteras hypostaseos e ousias faskontas einai, e trepton e alloioton ton hyon tuo Theou, anathematizei he katholike kai apostolike ekklesia*).” Vidimo kako se točku po točku nabrajaju sve tipične Arijanske teze, stigmatizirajući ih kao krivovjerne. (Tekst preuzet iz J. N. D. Kelly, *I simboli di fede della Chiesa antica*, Napoli (Dehoniane), 1987, str. 213–214).

JESUS IS SON OF GOD
Essey about genesis of Aryanism

S u m m a r y

The author starts from the statement that the faith of the first Church very soon confronted with two fundamental questions which the Holy Scripture explicitly does not state nor solve them: how to explain Christ's godhead inside monotheistic comprehension of God and in which way reconciles in Christ his divine and human dimension. This article primarily talks about the first question.

In the first part, the author sketches some of the most known attempts of Christian thinkers during the first three centuries, to explain more thought out relation of monotheism and Christ's divine. In frame of anti-monarchical polemics, especial attention was stated Origen's conception of God's unity and trinity. The author points out Alexandria as decisive place of conflicts of diverse doctrinaire currents.

The second part of essey talks about Aryan's learning, who starts from conviction in absolute God's unity and transcendency, then that he was undivided and unborn. These attributes do not permit Son's godhead because by that, as Aryan thinks, brings into God divisibility, changeability and dualism. The author then underlines Aryan's nearness and new Platonizm.

The third part talks about the root of Aryanism. The Author insists on obvious similarities Aryan's learning with reflections of Philo from Alexandria and he just sees in Alexandrian tradition those roots and especially in Origen's learning about trinity which was radicalized by Aryan.