

Krist između poniženja i slave

Kraft Soić, Vanda

Doctoral thesis / Disertacija

2013

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Catholic Faculty of Theology / Sveučilište u Zagrebu, Katolički bogoslovni fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:222:929397>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-04-26**

Repository / Repozitorij:

[Repository of the Catholic Faculty of Theology](#)
[University of Zagreb](#)





Sveučilište u Zagrebu
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET

Vanda Kraft Soić

**KRIST IZMEĐU PONIŽENJA I SLAVE
– ZNAČENJE UTJELOVLJENJA
U *DE TRINITATE*
HILARIJA IZ POITIERSA**

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2013.



University of Zagreb
CATHOLIC FACULTY OF THEOLOGY

Vanda Kraft Soić

**CHRIST BETWEEN HUMILIATION AND
GLORY – THE MEANING OF THE
INCARNATION
IN HILARY OF POITIERS'
*DE TRINITATE***

DOCTORAL THESIS

Zagreb, 2013.



Sveučilište u Zagrebu
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET

Vanda Kraft Soić

**KRIST IZMEĐU PONIŽENJA I SLAVE
– ZNAČENJE UTJELOVLJENJA
U *DE TRINITATE*
HILARIJA IZ POITIERSA**

DOKTORSKI RAD

Mentor: Prof. dr. sc. Ivan Bodrožić

Zagreb, 2013.



University of Zagreb
CATHOLIC FACULTY OF THEOLOGY

Vanda Kraft Soić

**CHRIST BETWEEN HUMILIATION AND
GLORY – THE MEANING OF THE
INCARNATION
IN HILARY OF POITIERS'
*DE TRINITATE***

DOCTORAL THESIS

Supervisor: Prof. Dr. Ivan Bodrožić

Zagreb, 2013.

PODATCI O MENTORU

Prof. dr. sc. Ivan Bodrožić, rođen je u Svibu 20. kolovoza 1968. Osnovnu školu pohađao je u Svibu i Splitu. Klasičnu izobrazbu stječe u Nadbiskupskom sjemeništu u Splitu od 1983. do 1987. Po maturi stupa u Centralno bogoslovno sjemenište; od 1987. do 1990. pohađa filozofsko-teološki studij pri Teologiji u Splitu da bi studij dovršio na Sveučilištu Santa Croce u Rimu gdje je i diplomira o 1994.

26. lipnja 1994. zaređen je za svećenika Splitsko-makarske nadbiskupije. Iste godine upisuje poslijediplomski studij Patrologije na Patrističkom institutu "Augustinianum" u Rimu gdje u veljači 1998. postiže licencijat obranivši tezu *Predestinacija u Komentaru na Ivanovo Evanđelje svetog Augustina (La predestinazione nel Commento al Vangelo di san Giovanni di sant'Agostino)*. 15. lipnja 2000. brani doktorsku disertaciju pod nazivom *Numerologija u misli svetog Augustina (Numerologia in sant'Agostino)*.

Po završetku studija, od 2000. do 2003. u Splitu vrši službu nadbiskupova tajnika. Od srpnja 2003. predstojnik je Tiskovnog ureda nadbiskupije u kojemu djeluje i kao urednik i voditelj radijske emisije *Vjera i život*, te televizijske emisije *Ustanite, hajdemo*. Među ostalim bio je i odgovoran za dopisništvo *Glasa koncila*, IKA-e, surađivao s Hrvatskim katoličkim radiom, *Katoličkim tjednikom* i drugim medijima; ujedno vodi brigu o biskupijskim publikacijama, među ostalim i kao urednik *Vjesnika Splitsko-makarske nadbiskupije* te drugih izdanjima (monografija, zbornika) koja su objavljena u tom razdoblju.

U istom razdoblju kao vanjski suradnik započinje predavati Latinski jezik I i Latinski jezik II na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Splitu.

Na istom visokom učilištu 2004. godine izabran je u znanstveno-nastavno zvanje (naslovnog) docenta, a 2005. godine na radno mjesto u znanstveno-nastavnom zvanju docenta iz znanstvenog područja humanističkih znanosti, znanstvenog polja teologije te iz grane patrologije pri Katedri povijesti kršćanske literature i kršćanskog nauka Katoličkog bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Splitu. Od veljače 2007. vrši dužnost v. d. pročelnika Katedre povijesti kršćanske literature i kršćanskog nauka, a od rujna iste godine i dužnost pročelnika Katedre, koju obnaša sve do 28. veljače 2010. kada prelazi na Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu s kojim je suradnju započeo još 2008. kao vanjski suradnik. 2009. godine izabran je u znanstveno-nastavno zvanje izvanrednog profesora, te od

1. ožujka 2010. primljen u radni odnos na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Od 2010. vrši dužnost pročelnika Katedre povijesti kršćanske literature i kršćanskog nauka.

Objavio je više knjiga znanstvenog i duhovnog karaktera, te sudjelovao na brojnim domaćim i međunarodnim znanstvenim skupovima, dajući svoj doprinos teološkim istraživanjima i vrednovanju kršćanske misli u društvu.

Aktivan je u nedjeljnom pastoralu na župama a također vodi duhovne vježbe svećenicima, redovnicima i redovnicama, bogoslovima i sjemeništarcima, te vjeroučiteljima i vjernicima laicima diljem Hrvatske.

Popis radova

A) Knjige

a) Znanstvene

1. *Svećeniče, upoznaj svoje dostojanstvo*, Crkva u svijetu, Split, 2005.
2. *Euharistija od povijesti do vječnosti*, Glas koncila, Zagreb, 2002.
3. “Preghiera nei Padri latini dei secoli IV e V, in Preghiera nei Padri dei secoli IV e V”, u: *Dizionario di spiritualità biblico-patristica* (ur. Salvatore A. Panimolle), sv. 53, Borla, Roma, 2009, str. 50–137 (poglavlje u knjizi).
4. “Il regno di Dio in s. Girolamo e s. Ilario”, u: *Dizionario di spiritualità biblico-patristica* (ur. Salvatore A. Panimolle), sv. 58, Borla, Rim, 2011., str. 110–205 (poglavlje u knjizi).
5. *Svjedočanstva vjere. Aktualne teme iz ranog kršćanstva*, Split, Crkva u svijetu, 2013.
6. “La sapienza in sant'Ilario, san Girolamo e sant'Agostino”, u: *Dizionario di spiritualità biblico-patristica : La sapienza nei Padri della Chiesa* (ur. Salvatore A. Panimolle), Rim, 2013.(u tisku).

b) Homiletika i knjige meditacija

1. *Srce na putu spasenja*, Verbum, Split, 2004. ²2008.
2. *Il cuore sulla via della salvezza*, Edizioni il Melograno, Castiglione del Genovesi (SA), 2005. (talijanski prijevod knjige *Srce na putu spasenja* , prijevod I. Bodrožić–Antonella Fontana).
3. *Zrcalo neba*, Katolički tjednik, Sarajevo, 2006.

4. *Križni put s desnim razbojnikom*, Katolički tjednik, Sarajevo 2007.
5. *U svjetlu radosne vijesti. Nedjeljne i blagdanske propovijedi za godinu B*, Tomislavgrad, 2009.
6. *A tada licem u lice ... Križni put sa svetim Pavlom*, Zagreb, 2009.
7. *U svjetlu radosne vijesti. Nedjeljne i blagdanske propovijedi za godinu C*, Tomislavgrad, 2010.
8. *U svjetlu radosne vijesti. Nedjeljne i blagdanske propovijedi za godinu A*, Tomislavgrad, 2011.
9. *Na putu za Velikim Svećenikom. Svećeničko služenje Crkvi i obitelji*, Zagreb, 2011.

B) Članci

a) Znanstveni

1. “‘Vjera’ između prvog i drugog stoljeća”, u: *U križu je spas. Zbornik u čast nadbiskupa-metropolita mons. Ante Jurića*, Split, 1997., str. 221–240.
2. “Ancora sulla data del Libellus di Leporio”, u: *Augustinianum*, (1998.), br. 2, str. 385–412.
3. “L'uso della 1 Pt nella polemica antiariana in Fulgenzio di Ruspe”, u: *Atti del VI simposio di Tarso su s. Paolo Apostolo*, Rim, 1999., str. 229–251.
4. “Sadržaj, temelj i značenje euharistije u djelima Marka Marulića”, u: *Colloquia Maruliana XIII* (2004.), str. 131–148.
5. “Crkva – nacija – država”, u: *Nova prisutnost*, 1 (2003.), br. 1–2, str. 257–264.
6. “Lik Antikrista u *Instituciji*”, u: *Colloquia Maruliana*, XVI (2007.), str. 87–106.
7. “Vjerski običaji Zabiokovlja u službi očuvanja identiteta”, u koautorstvu s prof. Elzom Jurun i prof. Snježanom Pivac, u: *Zavičajna baština*, HNOS i kurikulum, Književni krug Split, Split, 2007., str. 106–122.
8. “Učiteljska odgovornost u svjetlu Augustinova djela *De magistro*”, u: *Crkva u Svijetu*, 42 (2007.), br. 3, str. 482–504.
9. “Benedikt XVI. i apostolska pobudnica *Sacramentum caritatis*. Glavne hermeneutske odrednice”, u: *Služba Božja*, 47 (2007.), br. 4, str. 381–408.
10. “Augustinov hod od ljubavi prema filozofiji do filozofije ljubavi”, u: *Filozofska istraživanja*, 27 (2007.), br. 3, str. 581–593.

11. "Tropologija brojeva u Marulićevom djelu *De humilitate*", u: *Colloquia Maruliana* XVII (2008.), str. 221–245.
12. "Eshatologija salonitanske kršćanske zajednice", u: *Salonitansko-splitska Crkva u prvom tisućljeću kršćanske povijesti*, Crkva u svijetu, Split, 2008., str. 261–274.
13. "Hodočašća kao način zbližavanja kršćana u Europi", u: *Teologija i Crkva u procesima europskih integracija. Zbornik radova međunarodnog znanstvenog skupa u Splitu, 25. i 26. listopada 2007.*, Crkva u svijetu, Split, 2008., str. 199–228.
14. "Jeronimov utjecaj na Marulićev opis četvorice Evanđelista u djelu *De humilitate et gloria Christi*", u: *Colloquia Maruliana*, XVIII (2009.), str. 249–264.
15. "La dignità della donna tra le leggi imperiali e il cristianesimo nel pensiero di san Girolamo", u: *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 114, Rim, 2009, str. 463–475.
16. "Hodočasničke značajke Međugorja za Zabiokovlje", u: *Zavičajna baština – komparativna prednost i temeljnica održivog razvoja Zabiokovlja*, Književni krug, Split, 2009., str. 301–316.
17. "San Girolamo e la disputa sulla superiorità tra il sacerdozio e il diaconato", u: *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 117, Rim, 2010., str. 399–412.
18. "Kršćanstvo kao filozofija. Poimanje prve Crkve u misli Josepha Ratzingera", u: "*Multorum fratrum vehementissima postulatione et maxime tua iussione compulsus*", *Zbornik radova u čast prof. dr. sc. fra Marijana Mandaca prigodom 70. obljetnice života*, Split, 2010., str. 267–287; u koautorstvu s Tonijem Plenkovićem.
19. "Odnos kršćanstva i filozofije u misli Josepha Ratzingera", u: *Teologijom svjedočiti i naviještati. Zbornik radova u čast profesoru emeritusu Tomislavu Ivančiću*, Zagreb, 2010, str. 129–146; u koautorstvu s Tonijem Plenkovićem.
20. "Kršćanska vjera i helenistička kultura: između susreta i sraza, blagoslova i izazova", u: *Bogoslovska smotra*, 81 (2011.), br. 3, str. 607–628.
21. "Poimanje obitelji u misli Ivana Merza", u: *Obnovljeni život*, 66 (2011.), br. 3, 325–341.
22. "Hilarije iz Poitiersa i Datirana sinoda", u: *Diacovensia* 19 (2011.), br. 1, str. 29–46.
23. "Odgojna cjelovitost pojedinca i obitelji u službi cjelovitog razvoja Zabiokovlja", u: *Cjelovitost Zabiokovlja. Pluridisciplinarni pristup* (ur. Anđelko Mrkonjić – Davorin Medić), Mostar, 2011., str. 260–286; rad je u koautorstvu s A. Čondićem i M. Parlovom.

24. "Patrističke alegorijske reminiscencije u Marulićevoj Drugoj poslanici Katarini Obirtića", u: *Bogoslovska smotra*, 82 (2012.), br. 2, str. 263–283.
25. "Klement Aleksandrijski i prihvaćanje grčke filozofije u Aleksandrijskoj Crkvi koncem 2. stoljeća", u: *Vrhbosnensia*, 16 (2012.), br. 2, 291–306.
26. "Non recipit mendacium veritas, nec patitur religio impietatem. La reazione di Ilario di Poitiers contro la legislazione dell'imperatore Costanzo", u: *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 135 (2013.), str. 521–533.

b) Stručni

1. "Povijesna razdoblja i milenarizam kod Augustina", u: *Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije*, 12 (1999.), str. 783–788.
2. "Utjelovljenje, uskrsnuće i euharistija u Ivanovoj tradiciji", u: *Vjesnik Splitsko-makarske nadbiskupije*, 1 (2001), str. 22–24.
3. "Duhovska razmeđa. Teološko razmišljanje uz blagdan Duhova", u: *Vjesnik Splitsko-makarske nadbiskupije*, 2–3 (2001.), str. 46–50.
4. "Euharistija i župna zajednica", u: *Vjesnik Splitsko-makarske nadbiskupije*, 5 (2002.), str. 19–25.
5. "Bibliografija Drage Šimundže", u: *Na granicama riječi* (uredio A. Ančić), Crkva u svijetu, Split, 2005., str. 577–618.
6. "Stopama vjere u trećem mileniju", *Crkva u svijetu*, 39 (2004.), br. 2, str. 203–206.
7. "Euharistija i mučeništvo", *Glasnik Gospičko-senjske biskupije*, 6 (2005.), br. 1–2 (18–19), str. 56–61.
8. "Euharistija od 2. do 5. stoljeća", u: *Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije*, 3 (2005.), str. 192–194.
9. "Od nemirnog do cjelovitog srca. Povijest jednog obraćenja", u: *Triljski most*, 1 (2006.), br. 1 (1), str. 27–29.
10. "Euharistija, izvor, vrhunac i srce kršćanskog života", u: *Svjedok*, 13 (2006.), str. 6–12.
11. "S mačem u ruci. Pavao i riječ Božja", u: *Lađa*, 3 (2008.), br. 4 (10), str. 20–31.
12. "Novootkrivene propovijedi svetoga Augustina", u: *Bogoslovska smotra*, 79 (2009.) br. 4, str. 909–914.

SAŽETAK

Disertacija je podijeljena u dva dijela. U *prvom* poglavlju prvog, uvodnog dijela služeći se relevantnim studijama autorica smješta djelo *De Trinitate* Hilarija iz Poitiersa u kontekst arijanske kontroverzije pedesetih godina IV. stoljeća pri čemu se razviđa kako je njegov nastanak neposredno potaknut “blasfemnom” vjeroispoviješću sinode u Sirmiju 357. godine, te da je prvotni cilj *De Trinitate* pobijanje arijanskoga nauka izlaganjem vjere Crkve. U *drugom* poglavlju autorica na temelju recentnih studija prikazuje kronologiju i strukturu nastanka djela i Hilarijevu teološku metodu. U Drugom, središnjem dijelu rada autorica rekonstruira, analizira i sustavno prikazuje nauk o utjelovljenju – njegovu narav, svrhu i učinke – na temelju dogmatsko-polemičkog Hilarijevog djela *De Trinitate*, polazeći od neposrednog povijesno-teološkog konteksta. U *prvom* poglavlju autorica kao primarne Hilarijeve oponente u polemici vezanoj uz utjelovljenje identificira (homejske) arijance, dočim on također pobija nauke Fotina iz Sirmija i Marcela iz Ancire/sabelijanizam. U *drugom* poglavlju autorica utvrđuje da se prema Hilariju Sin Božji utjelovio uzevši od onoga što je čovjekovo jednu konkretnu i cjelovitu ljudsku narav – dušu i tijelo, kojoj je on sam jedino počelo. U ostalim poglavljima ovoga dijela rada autorica analizira Hilarijevo shvaćanje utjelovljenja s formalnog aspekta te potom nastoji utvrditi kako je Hilarije pojmio njegove učinke. Tako u *trećem* poglavlju autorica zaključuje kako je po Hilariju utjelovljenje rezultiralo jednim subjektom, naime da se sjedinjenje Sina Božjega i ljudske naravi ostvarilo u jednoj osobi, te da je neodijeljeno odnosno neodjeljivo za svu vječnost. U *četvrtom* poglavlju autorica pokazuje da je Isus Krist nakon utjelovljenja za Hilarija i Bog i čovjek. U *petom* poglavlju autorica utvrđuje da se po Hilariju sjedinjenje božanskog i ljudskog ostvarilo u božanskoj osobi Isusa Krista, koja je za Hilarija istovjetna preegzistentnoj osobi Sina Božjega. U *šestom* poglavlju autorica je pokazala da Hilarije eksplicitno tvrdi i dokazuje Kristovu opstojnost u dvije cjelovite i zbiljske naravi, božanskoj i ljudskoj, te ih jasno razlikuje uočavajući i razlikujući njihove vlastitosti i različita djelovanja kojima su one počela. Božanska narav Isusa Krista, argumentira autorica, po Hilariju nije pretrpila nikakvoga umanjenja – promjene. Nakon utjelovljenja – koje je za njega kenoza, snishodljivost, ali nipošto gubitak po božansku narav – Krist, ostajući u božanskoj naravi, po Hilariju posjeduje i cjelovitu ljudsku narav – dušu i tijelo. Isusa Krista Hilarije, pokazuje autorica, prepoznaje kao pravoga Boga i “savršenoga” čovjeka. Zbog svojega počela koje je u njemu samome Krist, po Hilariju, utvrđuje autorica, nije uzeo grešne mane naše naravi te je stoga, iako pravi čovjek, bezgrešan i nesagrješiv, izvan naše grešne/manjkave (*uitiosa*) slabosti i mana ljudskih trpnji (*passionum*). Prema Hilariju, stoga, valja reći – pokazuje autorica – da je Isus Krist rođen i u ljudskoj naravi i u sličnosti ljudskoj naravi, kao čovjek no i čovjeku sličan. Autorica na poslijetku utvrđuje da je za Hilarija ljudska narav Isusa Krista, iako prava ljudska, jedinstvena i iznad naše, te on zato nije podložan ograničenjima i nužnostima ljudske naravi, niti osjećaju bola/patnji.

Ključne riječi: Hilarije iz Poitiersa, *De Trinitate*, kristologija, utjelovljenje, kenoza, proslava, narav, osoba, arijanizam, Fotin iz Sirmija, Marcel iz Ancire/sabelijanizam.

SUMMARY

The dissertation is divided into two parts. In the *First Chapter* of the *First*, introductory *Part* the author has contextualised, by using the relevant studies, Hilary's work *De Trinitate* within the Arian controversy of the fifties of the fourth century. This shows that the 'blasphemous' creed of the synod in Sirmium in 357 was the immediate cause of the work's appearance, while its main aim is to refute the Arian teaching by presenting the faith of the Church. In the *Second Chapter* the author presents, by using the recent studies, the chronology of and the structure according to which the work has been written, as well as Hilary's theological method. In the *Second*, main *Part* of the thesis, the author tried to reconstruct, analyse, and systematically present Hilary's doctrine on Incarnation – its nature, purpose, and effects – according to his work *De Trinitate* and starting with the work's immediate historical-theological context. In the *First Chapter* of this part the author has identified (Homoian) Arians as Hilary's primary polemical opponents as regards the teaching on the Incarnation, while he also engaged in refutation of Photinus of Sirmium and Marcellus of Ancyra (Sabellianism). In the *Second Chapter* of this part the author presents Hilary's doctrine of Incarnation as the Son of God's assumption of one concrete and complete human nature – that is, a soul and a body, to which the Son of God is the only and exclusive principle. In the remaining chapters of this part of the thesis the author analysed Hilary's thought on Incarnation from the formal aspect while trying to establish its immediate effects. Therefore, in the *Third*, main *Chapter* of this part, the author concludes that according to Hilary the Incarnation resulted in one subject, that is, that the unification of the Son of God and a human nature happened in one person and is, hence, undivided and inseparable for eternity. In the *Fourth Chapter* the author presents Jesus Christ as – according to Hilary – at once, incarnated God and a human being. In the *Fifth Chapter* the author establishes that Hilary argues that unification of the Divine and the human happened in the Divine person of Jesus Christ and that this person is the same as the pre-existent person of the Son of God. In the *Sixth Chapter* the author has shown that Hilary explicitly argues for and proves Christ's existence in the two complete and real natures, the Divine and the human. These two are clearly distinguished in Hilary's thought, which is evident from their traits and their distinctive activities that proceed from these traits. It is shown that the Divine nature has not suffered any diminishment or change. After the Incarnation – which is seen by Hilary as kenosis, but not as a diminishment of his Divine nature – and while being in the Divine nature, Christ assumed the human nature – a soul and a body. Christ is for Hilary, the author

claims, the true God and the 'perfect' human being. Because of his source that remains in him, Christ did not assume the sinful flaws of our nature. Therefore, he is, although a true human being, sinless and flawless, that is, beyond our sinful/wanting (*uitiosa*) weakness and flaws of human passions (*passionum*). Hilary will, hence, state that Christ has been born with a human nature and in similarity to the human nature, as a human being and as similar to the human being. This means that his human nature is, although truly human, also unique and beyond ours and, therefore, not subjected to limitations and necessities of the human nature nor the feeling of suffering/pain.

Key Words: Hilary of Poitiers, *De Trinitate*, Christology, Incarnation, kenosis, glory, nature, person, arianism, Photinus of Sirmium, Marcellus of Ancyra (Sabellianism).

SADRŽAJ

PODATCI O MENTORU.....	1
SAŽETAK.....	6
SUMMARY.....	7
UVOD.....	13

I. DIO

PRAEAMBULA BIOGRAPHICA ET HISTORICA

1. HILARIJE IZ POITIERSA I HOMEJSKI ARIJANIZAM. POVIJESNO-TEOLOŠKE PERSPEKTIVE.....	20
---	----

1. 1. Život sv. Hilarija i njegovo djelovanje do progonstva.....	20
--	----

1. 2. Odlazak u progonstvo i okolnosti koje su ga uvjetovale.....	23
---	----

1. 3. Hilarijev boravak u progonstvu (350. – 360.) i uključanje u arijansku (homejsku) kontroverziju.....	30
---	----

1. 3. 1. Hilarijeva djela nastala tijekom prvih godina izgnanstva.....	32
--	----

1. 3. 1. 1. <i>Excerpta ex opere historico</i>	32
--	----

1. 3. 1. 2. <i>De Fide</i>	35
----------------------------------	----

1. 3. 2. Zrela egzilska djela: <i>De Trinitate</i> i <i>De Synodis</i>	35
--	----

1. 3. 2. 1. <i>De Synodis</i>	37
-------------------------------------	----

1. 3. 2. 2. <i>De Trinitate</i>	44
---------------------------------------	----

1. 3. 3. Datirani <i>credo</i> (359.). Sinoda u Seleuciji/Riminiju (359.). Carigrad (360.)	44
--	----

1. 4. Povratak u Galiju i nastavak borbe protiv homejskog arijanizma, na Zapadu.....	49
--	----

1. 4. 1. <i>Liber in Constantium Imperatorem</i>	50
--	----

1. 4. 2. Pariška sinoda (360./361.)	51
---	----

1. 4. 3. Hilarije i homejski arijanizam u Italiji. <i>Contra Auxentium</i>	53
--	----

2. <i>DE TRINITATE</i> . NASLOV, KRONOLOGIJA, STRUKUTURA, TEOLOŠKA METODA.....	56
--	----

2. 1. Naslov i svrha djela.....	56
---------------------------------	----

2. 2. Formalna struktura, kronologija, struktura rasprave.....	57
2. 2. 1. Formalna struktura.....	57
2. 2. 2. Dva različita stava o kronologiji i strukturi djela	58
2. 2. 2. 1. Uvriježeno mišljenje.....	58
2. 2. 2. 2. Charles L. Beckwith – “Od <i>De Fide</i> do <i>De Trinitate</i> ”.....	62
2. 3. Teološka metoda <i>De Trinitate</i>	66
2. 3. 1. Izvori znanja o Bogu.....	68
2. 3. 2. Odnos vjere i razuma.....	68
2. 3. 3. Odnos prema <i>Svetom pismu</i>	71

II. DIO

DEUS IN FORMA SERUI – HOMO IN GLORIA DEI

1. UVJETOVANOSTI HILARIJEVA GOVORA O UTJELOVLJENJU U <i>DE TRINITATE</i>.....	77
--	-----------

1. 1. Neposredni kontekst i povod Hilarijeva govora o utjelovljenju – Deveta i Deseta knjiga.....	77
--	-----------

1. 2. Uvjetovanosti Hilarijeva govora o utjelovljenju.....	80
---	-----------

1. 2. 1. Pobijanje arijanskoga subordinacionizma.....	80
---	----

1. 2. 2. “Optužbe protiv nas” – Sabelije, Marcel iz Ancire i Fotin iz Sirmija.....	85
--	----

1. 2. 2. 1. Sabelije i Marcel iz Ancire.....	85
--	----

1. 2. 2. 2. Fotin iz Sirmija.....	89
-----------------------------------	----

1. 2. 3. Arijanska osuda koncepcije “ <i>homo purus</i> – $\psi\iota\lambda\omicron\nu\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu$ ”.....	98
---	----

1. 3. Završni opažaji.....	102
-----------------------------------	------------

1. 4. Zaključak.....	106
-----------------------------	------------

2. ČOVJEŠTVO	108
---------------------------	------------

2. 1. Čovještvo koje Krist uzima – Kristovo čovještvo ontološki “prije” utjelovljenja.....	108
---	------------

2. 1. 1. Zaključni pogled.....	118
--------------------------------	-----

2. 2. Začet po Duhu Svetomu, rođen od Marije Djevice. Podrijetlo Kristove ljudske naravi.....	119
2. 2. 1. Zaključni pogled.....	132
3. SJEDINJENJE	133
3. 1. Utjelovljenje – otajstvo Božje slobodne volje i ljubavi za čovjekovo spasenje.....	134
3. 2. Termini i formulacije kojima Hilarije izriče utjelovljenje.....	138
3. 3. Analiza tekstova i termina relevantnih za Hilarijevo shvaćanje utjelovljenja s “formalnog” gledišta.....	142
3. 4. Analiza Hilarijeva shvaćanja sjedinjenja.....	156
3. 4. 1. Negativno određenje sjedinjenja.....	156
3. 4. 2. Analiza Hilarijeva shvaćanja sjedinjenja i pozitivno određenje njegova učinka u neposrednom kontekstu antiarijanske polemike: jednota subjekta–osobe.....	159
3. 5. Zaključak.....	182
4. ISUS KRIST JE I BOG I ČOVJEK.....	184
4. 1. Kristovo bogočovještvo u svjetlu Hilarijeva poimanja spasenja.....	184
4. 2. Nekoliko sustavnih napomena.....	205
4. 3. Zaključni osvrt.....	207
5. OSOBA U KOJOJ SE OSTVARILO SJEDINJENJE BOŽANSKOG I LJUDSKOG BOŽANSKA JE KRISTOVA OSOBA, ISTOVJETNA PREEGZISTENTNOJ OSOBI SINA.....	209
5. 1. Sjedinjenje se ostvarilo u božanskoj osobi Riječi.....	209
5. 2. Božanska osoba Kristova u kojoj se ostvarilo sjedinjenje istovjetna je osobi Sina.....	212
5. 3. Zaključni pogled.....	222
6. DVIJE NARAVI ISUSA KRISTA UTJELOVLJENA.....	223
6. 1. Kratka rekapitulacija heretičkih naukâ.....	223

6. 2. Isus Krist, “Posrednik” između Boga i ljudi	228
6. 2. 1. <i>Forma Dei i forma servi</i>	228
6. 2. 2. Sustavni pogled: “savršen u svojem i istinit u našem”	244
6. 2. 2. 1. <i>Božanstvo Krista utjelovljena</i>	252
6. 2. 2. 2. <i>Čovječstvo Krista utjelovljena</i>	258
6. 2. 3. Dvostruka “istobitnost”	268
6. 3. Zaključni osvrt.....	269
 ZAKLJUČAK.....	 272
 LITERATURA.....	 279
 ŽIVOTOPIS AUTORICE I POPIS OBJAVLJENIH RADOVA.....	 284

UVOD

Najvažnije dogmatsko djelo crkvenoga oca i naučitelja Hilarija iz Poitiersa, teološka rasprava *De Trinitate*, nastala je s određenim povodom i s određenom svrhom. Novija istraživanja utvrdila su kako se na njegovo sastavljanje sv. Hilarije odlučio neposredno potaknut vjeroispoviješću kojom je urodila filoarijanska sinoda održana u Sirmiju 357., a koja je, u skladu s izvornim arijanizmom, na radikalna način istaknula Sinovu inferiornost u odnosu na Oca sve do otvaranja mogućnosti trpljenja njegove (božanske) naravi u čovječstvu. Ta vjeroispovijest Sina radikalno odvaja od Očeve zbilje, dočim prešućuje sve što Oca i Sina međusobno povezuje. Može se reći da je sinoda implicitno afirmirala Sinovu nesličnost Ocu. Inzistirajući usto na neizrecivosti Sinova rađanja, dokument iz Sirmija zabranjuje porabu termina *ousia* (bît) u trinitarnim raspravama izostavljajući istom u vjeroispovijestima tradicionalno prisutnu osudu glavnih arijanskih doktrinarnih postavki i ovim “aktom tolerancije” u odnosu na radikalne arijance (anomejce) dokida nicejsku teologiju.

Arijanski nauk koji je – pod trinitarnim vidom – Drugu Božansku Osobu, Sina, sveo na drugoga, manjega, slabijeg Boga koji se ne rađa realno iz Očeve bîti već je (*ex nihilo* odnosno iz druge, drugačije bîti od Očeve) tek stvorenje (*creatura*), stvoreno odlukom Očeve volje, u službi stvaranja i otkupljenja svijeta, savršenije doduše u odnosu na druga stvorenja i vječno s obzirom na budućnost, no ipak samo stvorenje, imao je i svoju daljnju, kristološku protegu. Utjelovljenje ovako pojmljene Riječi, kojoj se uslijed stvorenjske naravi ni božanska savršenstva ne mogu pripisivati u apsolutnom smislu, za arijanizam će predstavljati transformaciju u vidu daljnjeg slabljenja njegove naravi. Sukladno *Logos-sarx* shemi, arijanski će nauk utjelovljenje pojmiti kao asumpciju tijela, a ne cjelovita čovječstva u smislu tijela i duše. Od čovječjega bi Riječ uzela tek *soma apsychon*, a Riječ bi u Isusu Kristu zauzela mjesto ljudske duše. Na taj bi način sâm Bog Riječ, Sin – koji za arijance nije bio ni Bog ni Sin u pravom smislu – u svojoj božanskoj naravi, po združenosti s tijelom bio neposredno izložen iskustvima trpljenja. U Sirmijskoj vjeroispovijesti iz 357. godine vjerojatno se iščitava upravo odjek toga nauka. S ovih gledišta valja razumjeti arijanske tvrdnje prema kojima je Krist (i kao preegzistentan i kao utjelovljen) slab(ij)e naravi i inferioran u odnosu na Oca koji je jedini pravi Bog i ni u kojem pogledu nije podložan mjeni.

Hilarijev gorljivi, životni angažman u antiarijanskoj/antihomejskoj polemici koji je aktivno započeo njegovim odlaskom u progonstvo na Istok ima, slijedom njegovih vlastitih riječi, napose pastoralnu, štoviše soteriološku motivaciju. Već u Prvoj knjizi Hilarijeva *De Trinitate* bjelodano se razviđa njegovo poimanje spasenja koje počiva na vjeri u utjelovljenje

Sina, Boga Riječi, istobitna Ocu, u kojemu “tjelesno prebiva punina Božanstva” (Kol 2, 9), koji je postao pravim čovjekom kako bi se ozbiljilo otajstvo *admirabile commercii*, naime kako bi po Božjemu očovječenju čovjek postao Bogom. Na temelju svega rečenoga jasno je da će, lativši se pisanja *De Trinitate* kako bi pobio arijansku herezu koju drži smrtonosnom u spasenjskom pogledu, Hilarije nužno posegnuti i za tumačenjem otajstva utjelovljenja kako bi iznio – kao vjeru Crkve – pravovjerno i spasotvorno poimanje osobe Isusa Krista i njime se poslužio kao argumentom protiv heretikâ.

U svojem radu kanimo rekonstruirati, analizirati i sustavno izložiti cjelovito Hilarijevo poimanje utjelovljenja i njegovih učinaka prema Hilarijevu djelu *De Trinitate*. Tu smo pak zadaću naumili ozbiljiti pod specifičnim vidom, naime polazeći od konkretnog povijesno-teološkog konteksta kojim je – vidjeli smo – sastavljanje Hilarijeva djela motivirano, i to na taj način da napose u samome tekstu *De Trinitate* identificiramo arijanske dogmatske tvrdnje s kojima naš autor polemizira, a koje su izravno potaknule Hilarija na njihovo pobijanje pozitivnim izlaganjem odgovarajućega nauka Crkve o utjelovljenju; isti će slučaj biti i s ostalim heterodoksnim poimanjima s kojima naš autor polemizira u *De Trinitate*.

Upravo ovu kontinuiranu i detaljnu kontekstualizaciju u gore opisanom obliku, u vidu identifikacije i stalnog referiranja na heterodoksne nauke koje naš autor nastoji osporiti iznošenjem vlastitoga nauka kojega vidi kao vjeru Crkve ne nalazimo u dosad objavljenim studijama koje se bave proukom cjeline Hilarijeva nauka o utjelovljenju.

U realizaciju svojega rada krećemo s *hipotezom* prema kojoj, osporavajući arijanske tvrdnje i tvrdnje ostalih heterodoksnih nauka s kojima polemizira u svojem djelu *De Trinitate* Hilarije iz Poitiersa prikazuje utjelovljenje kao otajstvo, vrhunac i dovršenje Božjega slobodnog nauma spasenja čovjeka potaknutog Božjom ljubavlju za čovjeka, kojemu je svrha objava Boga kao Oca jedinorođenoga Sina priopćavanjem božanskoga života čovjeku. To je čovjekovo oboženje omogućeno utjelovljenjem osobe pravoga Sina Božjega/Boga Riječi – njegovom snishodljivošću (kenozom) kojom je uzeo cjelovitu ljudsku narav rođenjem od Djevice. Po ostvarenom hipostatskom jedinstvu božanske naravi i cjelovitoga čovještva – duše i tijela, i božanska narav Sinova (time i njegova osoba) i uzeto čovještvo po Hilarijevu mišljenju ostaju cjeloviti. Snagom hipostatskog jedinstva, Sinovim povratkom Ocu i njegovom proslavom “kod Oca” o uskrsnuću/uzašašću, Kristovom čovještvo biva komunicirana “slava”, odnosno sâma božanska narav Riječi, uslijed čega on postaje *Deus totus*, odnosno “Bog sve u svemu” (1 Kor 15, 28). O paruziji i općem uskrsnuću Krist će svojom božanskom snagom preobraziti tijela (čovještvo) vjernika i suobličiti ih svojem proslavljenom tijelu čime će oni biti uzeti u jedinstvo božanske naravi Oca i Sina. Još za

zemaljskoga života u pojedincu se spasenjski učinci utjelovljenja aktualiziraju slobodnim pristankom krsne vjere i po sakramentima.

Svoj ćemo rad koncipirati u dva dijela.

Prvi dio

Kako bi nakana, cilj i pristup Hilarijeva *De Trinitate* mogli biti posvema jasni i razumljivi, u *Prvom* ćemo poglavlju iznijeti povijesno-teološke uvjetovanosti koje su potaknule nastanak ovoga Hilarijeva djela i unutar kojih je ono bilo pisano i dovršeno. Budući da je *De Trinitate* dogmatsko-polemičko djelo a ne sustavna trinitarno-kristološka rasprava, Hilarijeva misao koju ono donosi ne može se dokraja ispravno razumjeti ukoliko se ne iščitava upravo iz povijesno-teološkog konteksta unutar kojega je napisano. U tu ćemo se svrhu poslužiti relevantnim studijama koje se bave arijanskom kontroverzijom IV. stoljeća s povijesno-teološkog gledišta, te studijama koje donose i analiziraju vjeroispovijesti relevantne za razdoblje kojim se bavimo. Posegnut ćemo također i za novijim znanstveno utemeljenim Hilarijevim životopisima, budući da je arijanska kontroverzija uvjetovala i opečatila Hilarijev život i djelovanje od zreloga doba gotovo do njegova svršetka. U interpretaciji dostupnih podataka poslužit ćemo se povijesnom i teološkom metodom, metodom kompilacije, komparativnom, kritičko-analitičkom metodom i metodom sinteze.

U *drugom* ćemo poglavlju prvoga dijela rada donijeti prikaz kronologije nastanka i strukture *De Trinitate* te teološke metode kojom se Hilarije služi.

Poznavanje kronologije nastanka i strukture djela od velike nam je važnosti budući da je ono nastajalo kroz duže vremensko razdoblje tijekom kojega se autorovo poznavanje aktualne kontroverzije i teoloških kategorija kojih se ona neposredno ticala produbljivalo. *De Trinitate* sadrži starije i mlađe tekstove, te nam je u našoj nakani od bitne važnosti poznavanje datacije pojedinog teksta kako bismo ga bili u mogućnosti ispravno interpretirati uočivši eventualnu evoluciju Hilarijeve misli o pojedinom pitanju unutar cjeline djela. Ispravno pojmljena struktura privodi nas ispravnom poimanju autorova cilja.

Upoznavanje Hilarijeve teološke metode nužno je za ispravno razumijevanje njegove argumentacije i pristupa tretiranoj problematici, kao i za shvaćanje njegova odnosa prema nauku svojih oponenta. Navedene ciljeve ostvarit ćemo služeći se kompilacijskom metodom, metodom analize, metodom komparacije i sinteze.

Drugi dio

U *prvom* poglavlju ovoga, središnjeg dijela disertacije propitat ćemo uvjetovanosti Hilarijeva govora o utjelovljenju. Polazeći od samoga teksta *De Trinitate*, no služeći se i stručnom literaturom nastojat ćemo identificirati sve heterodoksne teološke pozicije u

polemici koju u svojem djelu vodi vezano uz nauk o utjelovljenju, te rekonstruirati orise njihova nauka na temelju prikaza koji nam je ponudio Hilarije. Usput ćemo se referirati i na njihov prikaz u recentnoj stručnoj literaturi.

U *drugom* poglavlju istražiti ćemo pitanje što je od čovjekova Krist uzeo kako bi se utjelovio i postao čovjekom, te razmotriti i vrlo važno pitanje podrijetla Kristova čovještva. Ovu problematiku dosljedno ćemo analizirati osvrćući se i na adekvatan heterodoksni nauk Hilarijevih protivnika.

U *trećem* poglavlju bavit ćemo se Hilarijevim poimanjem samoga utjelovljenja s formalnog aspekta. Na početku poglavlja donijet ćemo temeljne napomene vezane uz Hilarijevo shvaćanje utjelovljenja kao otajstva Božje slobodne volje za spasenje ljudi. Potom ćemo analizirati termine kojima Hilarije izriče utjelovljenje kako bismo i iz njih deducirali Hilarijevo poimanje njegova učinka. Uslijedit će prouka izdvojenih tekstova *De Trinitate* koji promatraju događaj utjelovljenja, naime samo utjelovljenje, s formalnog aspekta, kao i njihove nosive termine, ponovno s nakanom da nas upute u Hilarijevo shvaćanje učinka utjelovljenja. Na poslijetku ćemo donijeti sustavnu analizu Hilarijeva shvaćanja sjedinjenja Sina Božjega s njegovim čovještvom počevši od toga da utvrdimo, na temelju Hilarijeva prikaza heterodoksnih poimanja utjelovljenja, što za Hilarija utjelovljenje *nije*, da bismo potom pozitivno utvrdili poimanje učinka sjedinjenja prema našem autoru, polazeći od pretpostavke da je učinak utjelovljenja jedan subjekt, odnosno da se utjelovljenje ostvarilo u jednoj osobi.

U *četvrtom* poglavlju nastojat ćemo na temelju rekonstrukcije nekih aspekata vrlo složenoga i višeslojnoga Hilarijeva poimanja spasenja, odnosno na temelju nekih vidova njegove soteriološke koncepcije, pokazati kako je za Hilarija Isus Krist koji je Spasitelj i Otkupitelj, jedan i isti, nužno i (pravi) Bog i (pravi) čovjek, a koje uvjete poimanje osobe Isusa Krista njegovih oponenta u polemici ne ispunja. Poglavlje ćemo zaključiti sustavnim opažajima vezanima uz načine na koje Hilarije izriče bogočovještvo Isusa Krista, odnosno analizirat ćemo izričaje iz kojih se može deducirati iznesena tvrdnja te ukazati na one koji Kristovo bogočovještvo nakon utjelovljenja eksplicitno izriču.

U *petom* poglavlju nastojat ćemo pokazati da se sjedinjenje onog božanskog i onog ljudskog ostvarilo u božanskoj osobi Isusa Krista. Pokazat ćemo i da je ta božanska osoba Kristova u kojoj se ostvarilo utjelovljenje istovjetna preegzistentnoj osobi Sina Božjega tj. da sjedinjenjem božanske i ljudske naravi nije nastala “nova osoba”.

U *šestom* ćemo poglavlju propitat učinke utjelovljenja gledom na cjelovitost božanske i ljudske naravi, opet u usporedbi s heterodoksnim poimanjem njegovih oponenta u polemici.

U prvom ćemo dijelu ovog poglavlja razmotriti zbilju utjelovljenja i njezine učinke kroz termine *forma serui* i *forma Dei* kojima se Hilarije – gradeći ovaj aspekt svojega nauka o utjelovljenju i proslavi na Fil 2, 5–11 – poslužio kako bi utjelovljenje prikazao kao kenozu božanske osobe Sina, no istom i posvjedočio Kristov diofizitizam nakon utjelovljenja. Isti su termini i isto svetopisamsko nadahnuće Hilariju omogućili prikazati i Sinovu proslavu kao kretanje suprotno utjelovljenskoj snishodljivosti, kretanje koje urađa proslavom Sinova čovječstva. U drugom ćemo dijelu poglavlja razmotriti učinke sjedinjenja na Kristove naravi oslanjajući se na drugi niz tekstova nadahnutih i utemeljenih na Fil 2, 8.7 i Rim 8, 3. Poći ćemo od pretpostavke da je Hilarije bio uvjeren kako su i nakon sjedinjenja obje naravi Isusa Krista ostale nepromijenjene i cjelovite (ovo “nakon” gledom na ljudsku narav drži se tek u ontološkom pogledu budući da prije utjelovljenja ona kronološki nije, sama za sebe, postojala), te je on nakon ostvarena sjedinjenja bio i pravi Bog i pravi čovjek.

Ovaj drugi, središnji dio disertacije iziskuje novo čitanje *De Trinitate*, ovoga puta navlastito u svjetlu povijesno-teološkog konteksta arijanske (homejske) kontroverzije, naime polemike s heterodoksnim naucima. U tu svrhu valja izdvojiti tekstove relevantne za tematiku utjelovljenja. Djelo *De Trinitate* je izvorno napisano na latinskom jeziku, te ćemo se pri njegovu iščitavanju služiti recentnim kritičkim izdanjem *Sources Chrétiennes* koje rabi kritičko izdanje CCSL 62–62A s mjestimičnim novim čitanjem, a po potrebi konzultirat ćemo i izdanje objavljeno u nizu *Patrologiae cursus completus. Series latina* (0315–036). Uslijedit će analiza izdvojenih tekstova ne gubeći iz vida cjelinu djela, uvijek u perspektivi užeg i šireg konteksta. S obzirom na jezik izvornika, nužan preduvjet ostvarenja ove etape jest prijevod relevantnih tekstova na hrvatski jezik pri čemu nam valja konzultirati i neke objavljene prijevode *De Trinitate* na važnije svjetske jezike.

Kako bismo na temelju izdvojenih tekstova rekonstruirali Hilarijev nauk o utjelovljenju, a istom i heterodoksne dogmatske iskaze koji su potaknuli njegovo izlaganje i nesumnjivo utjecali na strukturu, način i naglaske njegova izlagaja, načinit ćemo analizu izvora – Hilarijeva teksta – posluživši se analitičkom i teološkom metodom, te metodom sinteze u interpretaciji rezultata. U svim etapama izlaganja i interpretacije Hilarijeva nauka o utjelovljenju nastojat ćemo ga dovesti u vezu i komparirati s krivovjernim tvrdnjama gledom na relevantnu problematiku, eksplicitno ili implicitno sadržanima u samom Hilarijevom tekstu. Nastojat ćemo pokazati da je Hilarijevo izlaganje uvjetovano heterodoksnim stavovima zašlaca koje on nastoji pobiti njima usuprot iznoseći odgovarajući pravovjeran nauk. U ostvarivanju ciljeva postavljenih gledom na drugi dio disertacije vodit ćemo računa o bitnim rezultatima istraživanja s područja Hilarijeve trinitarne teologije, kristologije i studijâ

koje se bave njegovim poimanjem utjelovljenja odnosno pojedinih njegovih aspekata. Njih ćemo nastojati, gdje to držimo potrebnim, inkorporirati u vlastitu studiju te ih, gdje to valja, usporediti s rezultatima vlastitoga istraživanja.

Gledom na strukturu te teološku metodu i argumentaciju ovoga, drugoga dijela našega rada ugledali smo se (s udivljenjem) na 3.–6. poglavlje disertacije *Kristologija Prokla Carigradskog* Tomislava Janka Šagi-Bunića (Zagreb, 2009.) ne pretendirajući ni iz daleka doseći dubinu i inventivnost njegove spekulacije k tomu obogaćene golemom širinom njegova poznavanja patristike i teologije u cjelini.

Očekivani *znanstveni doprinos* naše disertacije očitovao bi se u zaokruženom i sustavnom izlaganju poimanja utjelovljenja Hilarija iz Poitiersa na temelju njegove teološke rasprave *De Trinitate*. Za razliku od dosadašnjih istraživanja vezanih uz tu i srodnu problematiku, disertacija će cjeloviti Hilarijev nauk o utjelovljenju smjestiti u neposredni povijesno-teološki kontekst arijanske (homejske) kontroverzije IV. stoljeća u kojemu je djelo *De Trinitate* nastalo, te u svim uočljivim aspektima ukazati na uvjetovanost Hilarijeva izlaganja krivovjernim teološkim stavovima njegovih protivnika. Kada kažemo uvjetovanost, ne mislimo, naravno, na sadržaj njegova nauka već na ukazivanje na heterodoksne pozicije koje su potaknule Hilarija na njihovo pobijanje pozitivnim iznošenjem vjere Crkve o utjelovljenju. Ukazat ćemo i na eventualnu anticipaciju pojedinih vidova Hilarijeva nauka koje su kanonizirali budući sabori. Mogući doprinos ove disertacije razviđa se i gledom na činjenicu da je na hrvatskom jeziku o Hilariju iz Poitiersa pisano vrlo malo.

Na poslijetku valja napomenuti da se pri navođenju *De Trinitate* služimo latinskim tekstom i odgovarajućom numeracijom redaka izdanjâ *Sources Chrétiennes*. Citirat ćemo ga oznakom broja knjige (rimskom brojkom), poglavlja (arapskom brojkom) i retka (arapskom brojkom). Hrvatski prijevod navoda iz *De Trinitate* je naš. Prijevod biblijskih navoda jest onaj *Biblije* Kršćanske sadašnjosti, a naš je tek u onim slučajevima gdje Hilarijev predložak odstupa od spomenutog hrvatskog prijevoda.

I. DIO

PRAEAMBULA BIOGRAPHICA ET HISTORICA

1. HILARIJE IZ POITIERSA I HOMEJSKI ARIJANIZAM. POVIJESNO-TEOLOŠKE PERSPEKTIVE

“Borba protiv onodobnog oblika arijanizma, odlučna obrana nicejske vjere i uloga posrednika među biskupima Istoka i Zapada (...) najistaknutije su karakteristike Hilarijeva života.¹

1. 1. Život sv. Hilarija i njegovo djelovanje do progonstva

Crkveni otac i naučitelj Hilarije iz Poitiersa rodio se, prema izvješću sv. Jeronima,² u Poitiersu (Pictavium) u Galiji, literatura navodi između 300. i 320. godine³. Raspolažemo tek oskudnim, relativno pouzdanim podacima o Hilarijevu životu nakon njegova odlaska u progonstvo god. 356.; informacije o razdoblju koje progonstvu prethodi gotovo su nepostojeće i nepouzdanе.⁴ Ipak, uvid u Hilarijevu biografiju – ma koliko on bio fragmentaran – te poznavanje (crkveno-)povijesnog konteksta koji je bitno uvjetovao i obilježio njegov život i svekoliko djelovanje bit će neizostavni u cjelovitom i ispravnom razumijevanju njegova pisanog opusa, a isto tako i za razumijevanje teme našeg istraživanja.⁵

¹ Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, u: HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, sv. I, Sources Chrétiennes 443, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999., str. 17.

² JERONIM, *Commentariorum in Epistolam Beati Pauli ad Galatas libri Tres*, II, 3, u: *Patrologiae cursus completus. Series latina* (prir. Jacques-Paul Migne) (nadalje: PL), 26, 355b; podatak preuzima i VENANCIJE FORTUNAT, *Carmina Miscellanea*, II, 19, u: PL, 88, 109B i VIII, 1, u: PL, 88, 261C; tako Charles KANNENGIESSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, u: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*, sv. VII/1, Beauchesne, Paris, 1969. stup. 466; Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, u: *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers 29 septembre – 3 octobre 1968 à l’occasion du XVI^e Centenaire de la mort de saint Hilaire*, Études Augustiniennes, Paris, 1969., str. 20; André ROCHER, “Introduction” u: HILAIRE DU POITIERS, *Contre Constance*, Sources Chrétiennes 334, Éditions du Cerf, Paris, 1987., str. 9; Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 12.

³ Usp. Charles KANNENGIESSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 466; Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 12 i Sara PETRI, *Introduzione a Ilario di Poitiers*, Morcelliana, Brescia, 2007., str. 6; Berthold ALTANER, *Patrologia*, Marietti, Casola, str. 315, pak datira Hilarijevo rođenje u g. 300.; Michael DURST, “Hilarius, hl. von Poitiers”, u: *Lexikon für Theologie und Kirche* (nadalje: LThK), sv. 5, Herder, Freiburg – Basel – Wien, Sonderausgabe 2006., stup. 100 smješta ga oko god. 315., tako i Juraj PAVIĆ – Tomislav Zdenko TENŠEK, *Patrologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993., str. 261.

⁴ Usp. Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, u: *Theologische Realenzyklopädie* (nadalje: TRE), sv. 15, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1986., str. 315; Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 12; Sara PETRI, *Introduzione a Ilario di Poitiers*, str. 6.

⁵ Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 12, bilj. 2 ukazuje na sljedeće, detaljnije Hilarijeve biografije: Carl Frederick August BORCHARDT, *Hilary of Poitiers’s Role in the Arian Struggle*, La Haye, 1966.; Charles KANNENGIESSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 466–499; Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, u: *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers 29 septembre – 3 octobre 1968 à l’occasion du XVI^e Centenaire de la mort de saint Hilaire*, Études Augustiniennes, Paris, 1969., 19–42; Hans Christof BRENNECKE, *Hilarius von Poitiers und die Bischofopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337–361)*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1984., napose str. 223–247; 335–367; ISTI, “Hilarius von Poitiers”, str. 315–322; Pierre. SMULDERS, “Hilarius von Poitiers”, u: Martin GRESCHAT (ed.), *Alte Kirche*, sv. 1, Stuttgart, 1984., str. 250–265; André ROCHER, “Introduction” u:

Moguće je pretpostaviti da je Hilarije potekao iz obitelji koja je pripadala višim, imućnijim društvenim slojevima.⁶ Toj tvrdnji išla bi u prilog činjenica da Hilarijeva djela svjedoče o klasičnoj – retoričkoj, filozofskoj i književnoj izobrazbi koju je primio njihov autor;⁷ sv. će ga Jeronim tako nazvati “Rodanijem zapadne elokvencije”⁸. Mišljenja gledom na mogućnost da je Hilarije bio oženjen i otac kćeri Abre podijeljena su.⁹

Nije moguće sa sigurnošću tvrditi je li Hilarije podignut u obitelji koja je bila kršćanska ili poganska.¹⁰ Pouzdan dokaz u prilog prvoj tvrdnji ne predstavlja ni podatak koji donosi Venancije Fortunat,¹¹ njegov biograf iz 6. st., a potkrepu bi bilo sasama pogrešno tražiti u Prologu Prve knjige Hilarijeva djela *De Trinitate* (I, 1–14), koji govori o autorovoj potrazi za istinom koju on započinje u djelima poganske filozofije, da bi ga konačno dovela do upoznavanja *Svetoga pisma* i prigrbljivanja kršćanske vjere u odrasloj dobi.¹² Kršten je, također prema vlastitim riječima, kao odrastao, oko godine 345., da bi nakon nekog vremena, oko god. 350. a prije odlaska u progonstvo, bio posvećen za biskupa Poitiersa¹³ – vjerojatno je

HILAIRE DU POITIERS, *Contre Constance*, Sources Chrétiennes 334, Éditions du Cerf, Paris, 1987., str. 9–67; Jean DOIGNON, “Hilarius von Poitiers”, u: *Reallexicon für Antike und Christentum*, sv. 15, Stuttgart, 1991., stup. 139–167. Vidjeti i Pierre COUSTANT, *Vita Sancti Hilarii Pictaviensis episcopi ex ipsius scriptis ac veterum monumentis nunc primum concinnata*, u: *PL* 9, 125–184 te Sara PETRI, *Introduzione a Ilario di Poitiers*, str. 5–15.

⁶ Usp. Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 315; Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 20; Charles KANNENGISSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 467.

⁷ Hilarijevo literarno stvaralaštvo svjedoči o njegovu poznavanju grčkog i latinskog, kršćanskih pisaca, djela Cicerona i Kvintilijana a tako i dobru upućenost u zapadnu teologiju u tradiciji Tertulijana, Ciprijana i Novacijana, usp. Carl L. BECKWITH, *Hilary of Poitiers on the Trinity. From De Fide to De Trinitate*, Oxford University Press, New York, 2008., str. 8.

⁸ JERONIM, *Commentariorum in Epistolam Beati Pauli ad Galatas libri Tres*, II, 3; također i u: Marijan MANDAC, *Sveti Jeronim Dalmatinac*, Crkva u svijetu, Makarska, 1995., str. 259., usp. Charles KANNENGISSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 467; Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 315.

⁹ Tako izvješćuje VENANCIJE FORTUNAT, *Vita S. Hilarii* I, 3. 6. 13; ovo je mišljenje moglo poteći iz starije mjesne tradicije, usp. H. Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 315. Usp. i Charles KANNENGISSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 468. Pismo Abri nalazi se među Hilarijevim djelima u *PL*, 10, 549–552 i *aCSEL*, 65, 237–244. Literatura o ovom pitanju u Carl L. BECKWITH, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, str. 8, bilj.8.

¹⁰ Na temelju Hilarijevih riječi, primjerice u *De Trinitate* VI, 19.21; *Tractatus super Psalmos* 146, 12 o tome se donose odlučne ili manje odlučne prosudbe, usp. Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 20; Charles KANNENGISSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 467; Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 13 itd. Venancije Fortunat, Hilarijev biograf iz 6. st. tvrdi kako je Hilarije svakako iz kršćanskog doma, usp. VENANCIJE FORTUNAT, *Vita S. Hilarii*, 1, 3, u: *PL* 88, 441A–B.

¹¹ Usp. *Isto*.

¹² Usp. HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, sv. I, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999., I, 1–14; Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 13; Sara PETRI, *Introduzione a Ilario di Poitiers*, str. 6.

¹³ “Regeneratus pridem, et in episcopate aliquantis per manens, fidei Nicaenam nunquam nisi exsulatus audivi ...”, HILARIJE IZ POITIERSA, *Liber de Synodis seu de Fide Orientalium* (nadalje: *De Synodis*), 91, u: *PL*, 10, 545A; HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, sv. I, VI, 21. Usp. i JERONIM, *De Viris Illustribus Liber Ad Dextrum Praefectum Praetorio* (nadalje: *De Viris Illustribus*), 100, u: *PL*, 23, stup. 738C–739A. Oko godine 350. kao godine Hilarijeva biskupskog posvećenja slaže se većina autora, usp. Charles KANNENGISSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 468; ovdje i opširnije o toj dataciji. Usp. i Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 14.

bio i prvi biskup svojega rodnoga grada¹⁴. Nije poznato je li prethodno primio red prezbiterata. U to je vrijeme, dakle, morala biti utemeljena i poitierska biskupija. Uslijed nedostataka povijesnih izvora malo je toga znano o Galiji Hilarijeva vremena, a ni njegova djela nisu baš rječita u tom pogledu. Galija je bila jedna od provincija Rimskoga Carstva udaljena od njegova žarišta i ozračja carske pompe, na rubu aktualnih teoloških rasprava.¹⁵ Čini se da je desetljeće prije pretpostavljene godine Hilarijeva biskupskog posvećenja za Galiju bilo razdoblje mira pod Konstansovom vladavinom. Na vjerskom planu karakterizirano je širenjem kršćanstva u urbanim sredinama (u provinciju ono prodire nešto kasnije) – o čemu svjedoči i sâm Hilarije u djelu *Tractatus super Psalmos*,¹⁶ 67, 20 – s time da je sredinom 4. stoljeća većina galskoga stanovništva još uvijek poganska.¹⁷ Ako je suditi prema Hilarijevim djelima koja, kao što smo spomenuli, svjedoče o njegovoj intelektualnoj formaciji i odišu Vigilijem, Ciceronom, Salustijem i Kvintilijanom, u Galiji je u njegovo doba bilo moguće primiti vrsnu izobrazbu.¹⁸ Što se onodobne teologije u Galiji tiče, Hilarijeva su djela jedini teološki uratci nastali nakon danas izgubljene rasprave Reticija iz Autuna i prvog primjera kršćanske poezije, *Laudes Domini*. Hilarijevo pak svjedočanstvo¹⁹ prema kojemu je za nicejsku vjeroispovijest čuo tek neposredno pred odlazak u progonstvo (356.) ide u prilog činjenici da je Poitiers u njegovo doba nije bio u žarištu aktualnih trinitarnih i ostalih teoloških rasprava.²⁰

Kao biskup, Hilarije je u poitierskoj dijecezi proveo razdoblje otprilike od 350. do 356. godine, te vrijeme nakon povratka iz progonstva, od god. 356. do svoje smrti oko god. 367. Unatoč činjenici da manjak izvora priječi razvidjeti detalje vršenja njegove pastirske službe, dade se uopćeno zaključiti kako je poput drugih onodobnih biskupa uz upravljanje

¹⁴ Usp. Jean-Rémy PALANQUE, “La Gaule chrétienne au temps de saint Hilaire”, u: *Hilaire et son temps*, str. 13; Brennecke ističe kako je Hilarije u svakom slučaju prvi nama znan biskup ovoga grada: usp. Christof BRENECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 315. Jean DANIÉLOU u radu “Hilaire de Poitiers, Evêque et Docteur”, u: *Nouvelle Revue Théologique* 90 (1968.), str. 531 ističe kako su biskupi često birani iz vodećih društvenih slojeva.

¹⁵ Usp. Jean DOIGNON, “Hilaire de Poitiers avant l’exil. Bilan d’une recherche”, u: *Revue des Études Augustiniennes*, 17 (1971.), str. 315–321.

¹⁶ HILARIJE IZ POITIERSA, *Tractatus super Psalmos*, u: *PL*, 231–890A; *Tractatus super Psalmos* I, u: *CCSL-PB*, 61.

¹⁷ U to doba Galija broji pedesetak biskupija, a crkvene pokrajine pojavljuju se tek krajem stoljeća. Počinje gradnja katedralâ unutar gradskih zidina, dok su starija svetišta locirana u predgrađima. Kler je vezan celibatom tj. uzdržljivošću; moguće je razmišljati i o prvim zasadama asketskog odnosno monaškog života – koje bi vjeroravno bile potaknute Atanazijevim boravkom u Trieru tijekom njegova progonstva na Zapad – a i o statusu posvećenih djevica o kojima govore kasniji dokumenti. Usp. Jean-Rémy PALANQUE, “La Gaule chrétienne au temps de saint Hilaire”, str. 11–17.

¹⁸ Usp. Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 13; Sara PETRI, *Introduzione a Ilario di Poitiers*, str. 6–7.

¹⁹ Usp. *Ovdje*, bilj. 13.

²⁰ Usp. Jean-Rémy PALANQUE, “La Gaule chrétienne au temps de saint Hilaire”, str. 16.

biskupijom njegova služba uključivala i društvenu dimenziju sukladno kojoj je zadaća biskupa bila i zaštita sirotinje (biskup kao *protector civitatis*). U Hilarijevu se egzegetskom djelu *Commentarium in Mattheum* (PL, 231–890A) napisanom između 353. i 355.²¹, primjerice, – koje očituje izvorno govornu formu – ogledaju njegove homilije, naime njegovo naučavanje, naučiteljska služba koju je vršio u svojoj dijecezi.²²

1. 2. Odlazak u progonstvo i okolnosti koje su ga uvjetovale

U osvit 350. godine, nadvladavši Magnencija, koji je pak bio detronizirao i pogubio njegova brata Konstansa, Konstancije postaje jedinim vladarom Rimskoga Carstva, dotad politički, kulturno no i crkveno – disciplinarno i doktrinalno – podijeljenog na Istok i Zapad, koji su bili međusobno neprijateljski nastrojeni i jedan o drugome uvelike neovisni.²³ Prevladavajuća crkvena struja toga doba na Istoku bila je ona umjerena protunicejska,²⁴ takozvanih euzebijevaca.²⁵ Stranku euzebijevaca činila je fronta istočnih biskupa, koja je okupljala međusobno “različite ideološke tendencije, od prave i izvorne teologije u nicejskom duhu, no koja ne prihvaća termin *homoousion*, sve do začahurenog oblika arijanizma izrečena u umjerenim terminima”, a ujedinjavao ih je zajednički protunicejski (u njihovim očima: protusabelijanski), protuatanzijevski a konačno i protuzapadni interes.²⁶

²¹ Usp. Carl L. BECKWITH, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, str. 7 i bilj. 7 s lit. o dataciji ovoga djela.

²² Usp. Charles KANNENGIESSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 473; Jean DOIGNON, “Introduction”, u: HILAIRE DE POITIERS, *Sur Matthieu*, sv. 1 (uvod, kritičko izdanje, prijevod i bilješke Jean Doignon), Les Éditions du Cerf, Paris, 1978., str. 20.

²³ Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum patristicum “Augustinianum”, Roma, 1975., str. 212.

²⁴ Simonetti ističe da je Istok bio gotovo u potpunosti protunicejski orijentiran, no valja imati u da nisu sve struje to bile u jednakom smislu. Među njima nalazimo one otvoreno arijanske (Eudoksije), kao i one koje gledom na nicejsku dogmu nisu prihvaćali tek termin *homoousios* (Ćiril Jeruzalemski); usp. *Isto*, str. 214.

²⁵ Naziv “euzebijevci” koristi još sv. Atanazije (*peri ton eusebion*); *Isto*, str. 137. Manlio Simonetti ističe nužnost njihova razlikovanja od pravih i izvornih arijanaca, razlikovanja kojega stari nisu poznavali poistovjećujući ih (bivaju stoga često nazivani i *semiarijancima*); to je poistovjećivanje euzebijevaca s izvornim arijancima na liniji simplifikacije kojoj su pogodovali Atanazije i Marcel i koja se ukorijenila na Zapadu i otpočetak sa sobom nosila brojne gorke posljedice, usp. *Isto*, str. 124, bilj. 78; str. 204. Na čelu euzebijevaca, kao njihova nezamjenjiva kohezivna sila, bio je Euzebije Nikomedijski; Arijev pobornik od početaka, ipak biva primoran potpisati Nicjesku vjeroispovijest no ne i Arijevu osudu te je zbog svoje filoarijanske orijentacije neko vrijeme po Nicejskom saboru proveo u progonstvu. Obratom carske vjerske politike nedugo nakon Niceje i njegova se sreća okreće nabolje. Uz prave arijance uz Euzebija će s iz različitih motiva pristajati i umjereni origenisti, koji su se na Nicejskom saboru 325. izjasnili protiv Arija, no jednako tako nisu mogli prihvatiti ni termin *homoousios* vidjevši u njemu opasnost od tumačenja u smislu sabelijanskoga monarhijanizma, timviše što je upravo Marcel iz Ancire bio jedan od njegovih najgorljivijih zagovornika. Može se reći kako je za euzebijevce karakterističan nauk onaj Euzebija iz Cezareje i Aleksandra Aleksandrijskog kao zastupnika teologije hipostazâ. Usp. *Isto*, str. 124, bilj. 78, str. 102 s bilj. 7.

²⁶ Usp. i nav. Manlio SIMONETTI, *Isto*, str. 240. Unutar stranke euzebijevaca nalazila se tako cijela paleta stajališta, “od filoarijanskih stajališta Valensa, Urzacija i Leoncija, preko Euzebija iz Cezareje i Euzebija Emeškoga sve do teologije Ćirila Jeruzalemskoga koja je na liniji one koju bismo mogli definirati najstrožom

Dok je pronicejska struja, ona homousijaca, na Istoku u to doba predstavljala tek manjinu izloženu represiji, Zapad se odlikovao homogenošću u svojoj pronicejskoj orijentaciji. Temeljno disciplinarno pitanje koje je razdvajalo Crkvu bilo je pitanje izgnanih istočnih biskupa, na čelu s Atanazijem Aleksandrijskim osuđenim još 335. godine odlukom sabora u Tiru.²⁷

Vjerska politika koju je započeo Konstancijev otac, Konstantin Veliki – prema kojoj je car bio u određenom smislu glavar i Crkve i države, koje su međusobno tijesno povezane – nakon smrti Konstancijeva brata suvladara nalagala je s političkim ujedinjenjem i ponovno ujedinjenje na crkvenom području, pri čemu je crkveno jedinstvo imalo jamčiti i ono političko.²⁸

Preuzevši po očevoj smrti vlast nad istokom Carstva Konstancije je, poput oca, očuvanje tegobno uspostavljenog vjerskog mira vidio u politici podupiranja prevladavajuće, najumjerenije srednje struje – u Konstancijevo je doba to, vidjeli smo, stranka euzebijevaca. Ovo favoriziranje bilo je, razumljivo, nauštrb ekstremâ, koje je u tom času, kao i Konstantin Veliki po zaključenju Nicejskoga sabora (325.), car našao u zastupnicima radikalnoga arijanizma, no jednako tako i u pobornicima Nicejskoga *creda*. Ova je dva u tom trenutku “ekstremna” stajališta Konstancije držao najizvjesnijom opasnošću za krhki vjerski mir.²⁹ Simonetti će stoga zaključiti kako je careva filoarijanska orijentacija vjerojatno više uvjetovana crkvenom politikom koju je provodio, nego što je ona odraz njegova osobnog vjerskog uvjerenja.³⁰

Ambiciozni plan protunicejski usmjerenog doktrinarnog ujedinjenja Istoka i Zapada započet je provedbom unifikacije na disciplinarnom području, naime novim nizom mjerâ pozduzetih protiv Atanazija Aleksandrijskoga.³¹

Upravo u tom kontekstu valja promatrati i prve donekle pouzdane vijesti o Hilariju iz Poitiersa³² – 356. godine on sudjeluje na saboru u Béziersu, posljednjem od tri sabora

prednicjeskom teologijom na brazdi origenističke tradicije”, Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 209; usp. i str. 137; 165; 240.

²⁷ Usp. *Isto*, str. 213. O saboru u Tiru 335. usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 124–128.

²⁸ Usp. *Isto*, str. 212; André ROCHER, “Introduction”, u: HILAIRE DE POITIERS, *Contre Constance*, Sources Chrétiennes, 334, Les Éditions du Cerf, Paris, 1987., str. 10.

²⁹ Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 136–137 i Sara PETRI, “Introduzione”, str. 8. O motivima takve vjerske politike – napose političkima, a ne vjerskima – Konstantina Velikog, koji je do svršetka Nicejskoga sabora podupirao Arijeve protivnike da bi se u razdoblju koje mu je uslijedilo okrenuo protiv njih, usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 101. Detaljno o razdoblju od promjene Konstantinova stava prema promicateljima nicejske vjeroispovijesti do Konstancijeva preuzimanja vlasti nad cijelim Carstvom usp. *Isto*, str. 100–209.

³⁰ Usp. *Isto*, bilj. 27.

³¹ Usp. *Isto*, 212–214.

(prethode mu sabori u Arlesu, 353., i u Milanu, 355.) koji su razmatrali slučaj aleksandrijskog biskupa Atanazija s ciljem njegove osude na disciplinarnoj osnovi;³³ Atanazije se nedugo prije tog sabora bio vratio na Istok – kao vatreni promicatelj i branitelj Nicejskoga *creda*, no jednako tako zbog svoje moći i golema utjecaja koji su smetali caru, Atanazije je još po zaključenju Nicejskoga sabora došao na udar ponicejske vjerske politike Konstantina Velikog te je tijekom života pet puta boravio u progonstvu.³⁴

Iako se na sva tri sabora, onom u Arlesu, te saborima u Milanu i Béziersu, raspravljalo o pitanjima crkvene discipline, izbjegavajući istom doktrinarna pitanja, konačni učinak išao je u prilog careva nastojanja oko vjerskoga jedinstva Carstva s filoarijanskim predznakom. Otvorila se izvrsna prigoda da se i na Zapadu provede carska vjerska politika koja se pokazala tako učinkovitom na Istoku. Sprega carevih savjetnikâ u vjerskim pitanjima, najekstremnije filoarijanski orijentiranih predstavnika stranke euzebijevaca, biskupâ Valensa i Urzacija, vrlo utjecajnih na tekućim saborima,³⁵ te careva autoriteta (u čijim su se gradovima – rezidencijama, vjerojatno i s nakanom, odvila prva dva navedena sabora), pokazala se vrlo učinkovitom: ne bi li potpisali Atanazijevu osudu na temelju optužbi disciplinarne naravi, u pogledu čega se na njih vršio pritisak, pronicejski orijentirani biskupi – odnosno oni koji su se protivili Konstancijevoj vjerskoj politici – bili bi odstranjeni progonstvom na Istok.³⁶ Izbjegavajući raspravu o doktrinarnim pitanjima, putem disciplinskih mjerâ na saborima pod dominacijom Valensa, Urzacija i Saturnina³⁷ provodila se carska filoarijanska crkvena

³² Usp. Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 14.

³³ Weedman ističe izvješća rimskoga biskupa Liberija koji također drži da su sabori sazvani s tom svrhom – *Collectanea Antiariana Parisina*, Series A, VII. 2, u: CSEL, 65, 90 te Hilarijevo iz 356., u: *Collectanea Antiariana Parisina* Series B. I. 4 (= *Liber adversus Valentem et Ursacium*), u: CSEL, 65, 101; Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, Supplements to Vigiliae Christianae, Brill, Leiden – Boston, 2007., str. 45–47.

³⁴ Usp. Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 316; Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 49; Sara PETRI, *Introduzione*, str. 8. O prilikama i događanjima koja su neposredno prethodili novim neprijateljskim mjerama protiv Atanazija detaljnije usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 212–216. Weedman ukazuje na činjenicu kako izravnih dokaza da se i sabor u Béziersu poveo poradi Atanazijeve osude nema, usp. Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 44 i 10. Na udar crkvene politike Atanazije dolazi još u doba Konstantina Velikog. On ga u uzavrelim i nestalnim prilikama nakon Nicejskoga sabora vidi kao jedinoga koji stoji na putu rješenja Arijeva i melecijanskoga pitanja, odnosno do potpune uspostave mira u Crkvi. Tim više, “autoritarna narav” i djelovanje moćnih antiarijanskih biskupa koji su stolovali u važnijim gradovimaa carstva nisu bili po volji caru koji ih je nastojao zamijeniti onima nad kojima bi imao veći utjecaj. Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 102; 114;

³⁵ Tako o njima te biskupu Germiniju Manlio SIMONETTI, u: *Isto*, str. 230. Valens je bio biskup Murse (danas Osijek), a Urzacije Singidunuma (danas Beograd). Weedman ih krasi pridjevkom “agents of emperor Constantius”, usp. Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 4. Kannengeiser će ih okarakterizirati kao “principaux promoteurs latins de l’arianisme”, usp. Charles KANNENGISSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 468.

³⁶ Tako događaje na ovim saborima rekapitulira Weedman, usp. Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 6–7.

³⁷ Saturnin je bio biskup Arlesa.

politika.³⁸ Tako na saboru u Arlesu god. 353. okupljeni biskupi, većma zapadnjaci, ne uspijevaju u pokretanju doktrinalne rasprave u nadi osude arijanizma, već su pod pritiskom Valensa i njegovih suradnika prisiljeni potpisati Atanazijevu osudu bez ustupaka – svi osim Paulina iz Trieri koji je stoga prognan u Frigiju.³⁹ Sabor u Milanu sazvan je god. 355. kako bi se ponovno razmotrila problematika iz Arlesa. Pozvan s ostalima osuditi Atanazija, Euzebiju iz Vercellija, onemogućen raspravljati o pitanju nauka i – uvjeren da među prisutnima ima heretikâ – postaviti pitanje njihove vjere, iznosi Nicejsko vjerovanje te tvrdi da će potpisati što se traži ukoliko prisutni potpišu Nicejski *credo*. Valens nasilno prekida započeto potpisivanje. Sabor se nastavlja u carskoj palači i sukladno očekivanjima zaključuje se Atanazijevom osudom koju ne žele potpisati tek Euzebiu iz Vercellija, Dioniziju Milanski i Lucifer iz Cagliarija koji bivaju deponirani i izgnani.⁴⁰

Nije moguće sa sigurnošću utvrditi je li Hilarije sudjelovao na saborima u Arlesu i Milanu; na ovom posljednjem vjerojatno nije. Jednako nam tako danas nisu razvidne ni okolnosti ni razlozi Hilarijeve osude na saboru u Béziersu 356. godine.⁴¹ Uvriježeno se drži⁴² kako je Hilarije bio prisiljen pojaviti se na tom saboru nakon što se po zaključenju sabora u Milanu – a tada je car nastojao od zapadnih biskupa ishoditi ratifikaciju saborske osude Atanazija⁴³ – našao na čelu pronicejski orijentirane skupine galskih biskupa koji su se usprotivili odlukama iz Milana, s njima se odijelio od zajedništva s filoarijanskim biskupima Saturninom, Valensom i Urzacijem i uputio caru pismo u korist Atanazija, a protiv

³⁸ Weedman u ovim i sljedećim saborima pod dominacijom Valensa, Urzacija i Saturnina vidi “skrovito sredstvo” provođenja “the Emperor’s pro-‘Arian’ agenda in the West”, usp. Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 6–7 i 44–45. Pritom se oslanja na izvješće Sulpicija SEVERA, *Chronica*, II, koji također u pozadini triju saborâ pronađe skroviti doktrinarni plan, usp. *Isto*, str. 45, i bilj. 2s. O mogućnosti takvog plana usp. i: Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 113–114; Simonetti pak, imajući u vidu “skromne” likove Valensove i njegovih suradnika izriče kako sumnja u mogućnost postojanja takvog dalekosežnog plana nije neosnovana, usp. *Isto*, str. 214.

³⁹ Prema *Isto*, str. 217.

⁴⁰ Prema *Isto*, str. 218–220.

⁴¹ Usp. Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 316. Gledom na Hilarijevu osudu, autori se razilaze u mišljenjima: Brennecke, u *Isto*, govori o depoziciji, ekskomunikaciji i progonstvu; Michael DURST, “Hilarius, hl. von Poitiers”, spominje depoziciju i progonstvo a tako i Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 14; André ROCHER, “Introduction”, str. 16, eksplicitno isključuje depoziciju, tako i Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 24 i Sara PETRI, “Introduzione a Ilario di Poitiers”, str. 10; Charles KANNENGISSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 469. spominje tek progonstvo. Beckwith skreće pozornost na činjenicu kako je Jeronim jedini drevni povjesničar koji eksplicitno donosi podatak da je Hilarije izgnan na saboru u Béziersu (JERONIM, *De Viris Illustribus*, 100, u: *PL*, 23, stup. 700B); usp. Carl L. BECKWITH, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, str. 9 bilj 11; tu i bibliografija s podacima o tom pitanju koje donose ostali drevni historičari.

⁴² Brennecke napominje kako je uvriježeno gledanje izniklo na temelju Hilarijevih riječi iz *Contra Const.*, 2 i *Liber I Ad Const.* s tim da se taj posljednji spis smatrao sinodalnim pismom galske (pariške) sinode održane 355/6. – za potvrdu uvjerenja o ovoj dataciji usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 220, bilj. 18.

⁴³ Na temelju SULPICIJ SEVER, *Chronicorum*, u: *PL*, 20, 81B–96A.

filoarijanca⁴⁴ (*Liber I Ad Constantium*). Odbivši u Béziersu potpisati odluke svojih protivnika Hilarije biva, zajedno s Rodanijem iz Toulousea, osuđen na progonstvo u Frigiju.⁴⁵

H. Ch. Brennecke i M. Weedman upozorit će i na drugačija tumačenja okolnosti i razlogâ Hilarijeve osude u Béziersu, tumačenja koja su utemeljena uglavnom na novijim istraživanjima.⁴⁶ Uzme li se, naime, među ostalim u obzir mogućnost da *Liber I Ad Constantium* nije pismo sinode održane u Galiji (pariške) iz 355/6., kao što se držalo,⁴⁷ već se odnosi na sabore u Serdici (343.) i Riminiju (359.), organizirani otpor galskog episkopata Konstantinovoju carskoj politici unatoč Hilarijevu izvješću iz *Contra Constantium*,⁴⁸ Brennecke ne drži vjerojatnim, niti – čemu u prilog svrstava i riječi samoga Hilarija napisane u progonstvu (*Ad Constantium*, 2 i *De Synodis*, 91) – protivljenju Atanazijevoj osudi iz Milana dopušta pridavanje pronicejskog karaktera.⁴⁹ Ukratko, Brennecke će ustvrditi kako

⁴⁴ Filoarijanci tj. umjereni arijanci, prema Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 382. bilj. 7.

⁴⁵ Tako Isto, str. 220–221 na temelju Hilarijevih *De Synodis*, 2; *Contra Constantium*, 2; *Liber I Ad Constantium* i SULPICIJ SEVER, *Chronicorum*, II, 39. Usp. također i gledište koje izriče Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 22, a koje preuzimaju i noviji radovi poput Sara PETRI, “Introduzione a Ilario di Poitiers”, str. 9; tako i Carl L. BECKWITH, u: *Hilary of the Poitiers on the Trinity*, str. 30–31 i napose 45–48 opširnije argumentira kako Hilarije biva izgnan zbog svoje vjeroispovijesti u Béziersu, odbacujući time predloženu mu vjeroispovijest (autor predmnijeva kako je ova posljednja vjerojatno antinicejska i utemeljena na vjerovanju i anatematizmima sabora u Sirmiumu 351.). Izneseno uvriježeno gledište podržava i Michael DURST, u: “Hilarius, hl. von Poitiers”, stup. 101, te u: “Die *Epistula de synodis* des Hilarius von Poitiers”, u: Adolf PRIMMER (ur.) *Textorden und Textkritik*, Akademie der Wissenschaften in Wien, Beč, 2002., str. 59.

⁴⁶ Usp. Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 316–318. Brennecke se poziva i na svoj rad Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers und die Bischofposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des Arianischen Streites 337–361”, u: *Révue de l'histoire des religions*, 205 (1988.), br. 3; Usp. i Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 10–13. Weedman se oslanja na rezultate novijih radova: Daniel H. WILLIAMS, “A Reassessment of the Early Career and Exile of Hilary of Poitiers”, u: *Journal of Ecclesiastical History*, 42 (1991.), str. 202–217; Michael R. BARNES, “Hilary of Poitiers on His Exile”, u: *Vigiliae Christianae*, 46 (1992.), str. 129–140; Carl BECKWITH, “The Condemnation and Exile of Hilary of Poitiers at the Synod of Béziers (356 C.E.)”, u: *Journal of Early Christian Studies*, 13 (2005.), str. 21–38; Paul C. BURNS, “Hilary of Poitiers’s Road to Béziers: Politics or Religion?”, u: *Journal of Early Christian Studies*, 2 (1994.), str. 273–289.

⁴⁷ Tako je, primjerice, držao i Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 220, bilj. 18. Zapravo bi prvi dio *Liber I Ad Constantium* bio vezan uz sinodu u Serdici, a drugi dio uz sabor u Riminiju, usp. Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 317–318.

⁴⁸ “Ergo, Fratres, ut mihi omens, qui me vel audiunt uel familiaritate cognitum habent, testes sunt, grauissimum fidei periculum longe antea prouidens, post sanctorum uirorum exilia Paulini, Eusebi, Luciferi, Dionisi, quinto abhinc anno a Saturnini et Vrsaci et Valentis communicatione me cum Gallicanis episcopis separavi, indulta ceteris consortibus eorum respiscendi facultate, ut nec pacis abesset voluntas et principalium morborum fetida et in corruptione totius corporis membra proficientia desecarentur, sit amen hoc ipsum beatissimis confessoribus Christi edita decreta tum a nobis manere placuisset. Qui postea per factionem eorum pseudoapostolorum ad Biterrensem synodum compulsus, cognitionem demonstrandae huius hereseos obtuli. Sed hi timentes publicae conscientiae, audire ingesta a me noluerunt, putantes se innocentiam suam Christo posse mentiri, si uolentes nescirent quod gestura postmodum essent scientes. Atque exinde toto hoc tempore in exilio detentus, neque decedendum mihi esse de Christi confessione decrevi, neque honestam aliquam ac probabilem ineundae unitatis rationem statui respuendam ...”, *Contra Constantium* (*In Constantium*), 2, u: HILAIRE DU POITIERS, *Contre Constance*, Sources Chrétiennes 334, Éditions du Cerf, Paris, 1987., str. 170 i 172.

⁴⁹ Usp. Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 318. Kratki pregled problematike vezane uz datiranje spisa *Liber I Ad Constantium* s navodom relevantnih autora usp. i: Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 74–76.

“istaknuta Hilarijeva crkvenopolitička uloga u razračunavanju s crkvenom politikom Konstancija II. i s homejskim arijanizmom”, odnosno prijepori oko Niceje u kojima je imao – kako Brennecke ističe – odlučujuću ulogu, počinju tek s njegovim progonstvom, a nikako ranije.⁵⁰ Općeprihvaćeno mišljenje prema kojemu je Hilarije u Béziersu osuđen zbog opiranja odlukama iz Milana (prema *De Synodis* 2; *Ad Constantium* 2; *Contra Constantium*, 2) Brennecke također ne drži vjerojatnim, i ukazuje na činjenicu da sâm Hilarije izvješćuje kako je osuđen zbog *lažnih optužbi* koje je biskup Arlesa, Saturnin, podastro protiv njega cezaru Julijanu. Uz bok Brenneckeu stoji i Weedman koji propituje okolnosti Hilarijeva egzila sabirući rezultate novijih istraživanja.⁵¹ Weedman sučeljava Hilarijeve vlastite izjave o toj stvari. S jedne strane, na raspolaganju su nam Hilarijeva izvješća iz *De Synodis*, 2⁵² i *Liber II Ad Constantium*⁵³, koja razlogu njegova egzila pridaju *osobni* karakter: vide ga u *Saturninovoj obmani* cara, odnosno u *lažnoj optužbi* (ne pojašnjujući), što se teško može povezati s odbijanjem potpisivanja Atanazijeve osude.⁵⁴ Poput Brennecke, Weedman navodi *De Synodis*, 91 u prilog kasnije datacije Hilarijeva uključenja u nicejsku kontroverziju.⁵⁵

S druge pak strane, izvješće *Contra Constantium*, 2 razlog Hilarijeva dolaska u Béziers, kao i njegove osude, vidi u prokazivanju Saturninove, Urzacijeve i Valensove hereze.⁵⁶ Izvješće ističe moment prekida zajedništva Hilarija i galskih biskupa s filoarijanskom (homejskom) trojicom prije Béziersa i uvelike je utjecalo na zaključke o dataciji Hilarijevog uključenja u nicjesku/arijansku kontroverziju. Na taj bi potez Saturnin reagirao sazivajući sabor u Béziersu koji Hilariju nije omogućio očitovanje, i na kojemu je iz već navedenih razloga osuđen.⁵⁷ Weedman, zajedno s Williamsom⁵⁸ koji je u *Contra*

⁵⁰ Usp. Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str., 316.

⁵¹ Usp. Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 10–13. Za radove na koje se oslanja usp. *Ovdje*, bilj. 47.

⁵² U: *PL*, 10, 459: *Sed beatae fidei vestrae litteris sumptis, quarum lentitudinem ac raritatem de exilii mei et longitudine et secreto intelligo constituisse; gratulatus sum in Domino incontaminatos vos et illesos ab omni contagio detestandae haereseos perstitisse vosque comparticipes exilii mei, in quod me Saturninus, ipsam conscientiam suam veritus, circumvento imperatore detruserat negata ipsi usque hoc tempus toto jam triennio communionem (...)*”.

⁵³ HILARIUS PICTAVIENSIS, *Liber II Ad Constantium*, 2; u: *CSEL*, 65, 198. Engl. prijevod u: Lionel R. WICKHAM, *Hilary of Poitiers: Conflicts of Conscience and Law in the Fourth-century Church*. Against Valens and Ursacius: the extent fragments, together with his Letter to Emperor Constantius, Liverpool University Press, Liverpool, 1997., str. 104–111: optužbe “impious men with no knowledge of guilty acts on my part”...

⁵⁴ Usp. Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 10; u *Isto* Weedman ističe kako pretpostavka da je Hilarije osuđen stoga što je stao u Atanazijevu obranu nije bezrazložna, imajući u vidu sudbine biskupâ u Arlesu i Milanu; ipak, drži da je to tek pretpostavka, ističući kako nema dokumentacije o Atanazijevoj osudi u Béziersu.

⁵⁵ Usp. *Isto*, str. 10–11.

⁵⁶ Usp. *Isto*, str. 12.

⁵⁷ Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 220–221 na temelju Hilarijevih *De Synodis*, 2; *Contra Constantium*, 2; *Liber I Ad Constantium* i SULPICIJE SEVER, *Chronicorum*, II, 39; Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 22–23.

Constantium, 2 prepoznao jedan kasniji teološki osvrt (“a reflection of theological hindsight”), drži kako je to izvješće Hilarije sastavio sa sviješću kasnije spoznaje da su progoni biskupâ – među kojima se i sâm našao – dio, odnosno sredstvo za ostvarivanje, plana Atanazijeve depozicije tj. provedbe careve (filoarijanske) crkvene politike i na Zapadu. Weedman pritom ipak ne isključuje mogućnost da se Hilarije na saboru u Béziersu u svoju obranu pozivao na neku protuhomejsku vjeroispovijest, što ne podrazumijeva nužno i njegovu pretkoncilsku antiarijansku – antihomejsku aktivnost.⁵⁹

Brennecke drži najizvjesnijim da je Hilarije osuđen i potom prognan iz razloga političke naravi, koji bi, pretpostavlja, mogli biti vezani uz netom ugašen Silvanov puč⁶⁰; među otežavajućim okolnostima bilo bi Hilarijevo svrstavanje uz Lucifera iz Cagliarija koji je bio osuđen kao izdajnik.⁶¹

Pitanje Hilarijeva uključenja i upućenosti u aktualnu fazu arijanske kontroverzije prije progonstva vezano je i uz njegovo egzegetsko djelo iz toga razdoblja, – *In Evangelium Matthaei Commentarius*,⁶² najstarije cjelovito očuvano zapadno tumačenje *Matejeva evanđelja*.⁶³ Može se pretpostaviti da je taj komentar nastao nešto prije no što je Hilarije upoznao Nicejsku vjeroispovijest (djelo ne spominje nicejski članak o vječnom rađanju Sina) – do čega je došlo netom prije odlaska u progonstvo –, a nakon sabora u Arlesu 353.⁶⁴ Uglavnom se prihvaća da *In Matthaeum* odaje upoznatost s herezama, naime s arijanizmom, iako ne postoji usuglašenost mišljenja oko autorova odgovora na rečene heretičke postavke, koja se kvalificira svakojako – od neangažiranoga poznavanja hereza pa do njihova izravnog pobijanja.⁶⁵

⁵⁸ Daniel H. WILLIAMS, “A Reassessment of the Early Career and Exile of Hilary of Poitiers”, str. 209 prema Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 13.

⁵⁹ Usp. *Isto*, str. 12– 13 i 44–45. Weedman ističe kako su pozadina i konzekvence zbivanja u Arlesu i Milanu postali razvidni napose po donošenju sirmijskoga “blasfemnoga” *creda* 357., usp. *Isto*, str. 44.

⁶⁰ Uz Hansa Christopha BRENNECKEA, stup. 316, ovu mogućnost spominje i Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, st. 24; u *Isto*, bilj. 35 i prethodna bibliografija o toj hipotezi.

⁶¹ Usp. *Isto*, “Hilarius von Poitiers”, stup. 316.

⁶² HILARIUS PICTAVIENSIS, *In Evangelium Matthaei Commentarius*, u: *PL*, 9, 917–1078A; kritičko izd. s francuskim prijevodom: HILAIRE DE POITIERS, *Sur Matthieu*, sv. 1 i 2 (introduction, texte critique, traduction et notes Jean Doignon), Les Éditions du Cerf, Sources Chrétiennes 254 i 258, Paris, 1978. i 1979. Za detaljniji uvid u ovo Hilarijevo djelo usp. vrijedan *Uvod* u ovo izdanje.

⁶³ Usp. Jean DOIGNON, “Introduction”, u : HILAIRE DE POITIERS, *Sur Matthieu*, sv. 1 str. 19. Djelo nije moguće preciznije datirati, no opće je uvjerenje kako potječe iz prvih godina Hilarijeva episkopata; preciznije o datiranju usp. *Isto*, str. 19–20 i bilj. 1. Usp. i Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 317.

⁶⁴ Usp. Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 19–20.

⁶⁵ Usp. opširnije o tom pitanju: Charles KANNENGISSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 472–474; Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 21–22. Usp. i Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, stup. 317. Dosta se autora slaže oko činjenice Hilarije odgovara adaptacijom starije zapadne teologije (Tertulijan) u polemici s onodobnim herezama, ne posežući za suvremenim vjeroispovjestima i formulacijama, ne očitujući, dakle, aktualnost; usp. *Isto*.

1. 3. Hilarijev boravak u progonstvu (350. – 360.) i uključanje u arijansku (homejsku)⁶⁶ kontroverziju

U progonstvo je Hilarije pošao već iste, 356. godine.⁶⁷ Jeronim, Sulpicije Sever i Venancije Fortunat navode provinciju Frigiju kao mjesto Hilarijeva izgnanstva,⁶⁸ dok će Hilarije svoju braću po biskupstvu u Galiji iz progonstva izvijestiti kako prebiva unutar deset provincija Azije⁶⁹ spominjući također svoj boravak na Istoku⁷⁰ no i u više gradova rimskih provincija⁷¹. Ni o njegovu progonstvu nije nam mnogo toga znano.⁷² Iz navedenih izvješća zaključuje se o određenoj slobodi kretanja koju je uživao, o održavanju, iako tegobnom, pismenog kontakta s galskim biskupima,⁷³ te činjenici da – za razliku od nekih drugih prognanih biskupa – nije bio izložen zlostavljanju i nasilju.⁷⁴

Boravak u progonstvu za Hilarija predstavlja prekretnicu u svakom pogledu. Tek je sada u prilici detaljno se upoznati s vjerskim i ckrvenopolitičkim prilikama na Istoku, koje su daleko kompleksnije no što ih poima onodobni Zapad. Susrest će se sa postojanjem cijele palete teoloških stajališta, i sa svom složenošću arijanske kontroverzije u koju je kršćanski

⁶⁶ “Homejcima” suvremena znanost označuje u prvom redu istočne i zapadne biskupe koji su 359./360., usuprot nicejaca, homojusijaca te radikalnih arijanaca – anomejaca pristali uz vjeroispovijest koja Sina definira “sličnim” (*homoios*) Ocu po Pismima, koju je favorizirao car Konstancije. Za razliku od ostalih onodobnih teoloških grupacija homejce nije u tolikoj mjeri karakterizirao određen nauk, koliko njihov angažman u potpori i provedbi careve nakane da ujedini biskupe carstva pod okriljem vjeroispovijesti poput netom navedene koja bi, kao vrlo široka i općenita – poput vjeroispovijesti iz Riminija 359. i Carigrada 360. – omogućila široko tumačenje i polučila pristanak brojnih biskupa. Iako je značenje ove “homejske” vjeroispovijesti napose političko, u pozadini leži promicanje filoarijanskih doktrinarnih stajališta; usp. Manlio SIMONETTI, “Omei“, u : *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane* (Angelo di Berardino, ur.), sv. 2, Istituto patristico Augustinianum–Marietti, drugo, posuvremenjeno i prošireno izdanje, Rim, 2007., stup. 3599–6000. Brennecke će homejce u navedenim događanjima naukovno smjestiti između nicejaca i arijanaca, prema *Isto*. Govorimo li o homejskoj kontroverziji, recimo da provedba navedene unifikacije započinje već s opisanim događanjima vezanima uz Atanazijevu osudu i saborima u Arlesu, Milanu i Béziersu a u pozadini kojih su bili biskupi koji su se kasnije očitovali kao homejci; dotad skroviti naum očitovao se i to s jasno proarijanskom (homejskom) orijentacijom objavom Srimijske “blasfemne” vjeroispovijesti 357. godine, da bi navedena “homejska” kontroverzija ili kriza kulminirala vjeroispovijestima donesenima na navedenim saborima u Riminiju i Carigradu zahvaljujući sprezi homejskih biskupa i cara Konstancija. “Homejskom” kontroverzijom ili “krizom” može se nazvati ova “epizoda” arijanske kontroverzije koja je, započevši s Arijem, trajala kroz stoljeća.

⁶⁷ Usp. Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 25 (i detaljnije o dataciji i problemima uz nju vezanima. U *Isto* gledom na izvješće Sulpicija Severa (*Chronicorum*, II, 42, 2) prema kojemu je u rujnu 359., o saboru u Seleuciji, Hilarije već bio u 4. godini progonstva, autor zaključuje kako je Hilarije u progonstvo morao otputovati najkasnije u rujnu 356. god. Tako i Pierre COUSTANT, *Vita sancti Hilarii*, 38, u: *PL*, 9, 142B; Charles KANNENGEISSER, “Hilaire de Poitiers”, stup. 469; André ROCHER, “Introduction”, str. 14

⁶⁸ Usp. JERONIM, *De Viris Illustribus*, 100, u: *PL*, 23, stup. 699; SULPICIJ SEVER, *Chronicorum*, II, 42, 2, u: *PL*, 20. VENANCIJE FORTUNAT, *Vita Sancti Hilarii*, 5, u: *PL*, 9, stup. 188B.

⁶⁹ Usp. HILARIJE IZ POITIERSA, *De Synodis*, 63, u: *PL*, 10, 522C. André ROCHER, “Introduction”, str. 15, pojašnjava kako bi riječ bila o Azijskoj biskupiji koju su reorganizirali Dioklecijan te Konstans i Konstancije.

⁷⁰ *Isto*, 8.

⁷¹ Usp. *Isto*, 1, u: *PL*, 10, 479B; 485B.

⁷² Usp. Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 316.

⁷³ Usp. HILARIJE IZ POITIERSA, *De Synodis*, 1s.

⁷⁴ Usp. Charles KANNENGEISSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 472; André ROCHER, “Introduction”, str. 15–16.

zapad donedavna bio uključen tek periferno.⁷⁵ Ukazujući na raskorak između mlađih i starijih Hilarijevih refleksija nad razlozima svojega izgnanstva, Weedman će zaključiti kako je predegzilska Hilarijeva uključenost u kontroverziju koja je buktila na Istoku morala biti neznatna odnosno neizravna.⁷⁶ U ovom kontekstu valja također podsjetiti i na vlastito Hilarijevo svjedočanstvo prema kojemu je Hilarije Nicejsku vjeroispovijest upoznao tek neposredno pred odlazak u progonstvo.⁷⁷ Brennecke drži da s njom dolazi u dodir vjerojatno uslijed Konstancijeva pokušaja da ju službeno dokine i zamijeni drugom sirmijskom formulom iz 357.; otad postaje njezin ustrajni teološki i crkvenopolitički zagovornik.⁷⁸ Kao pobornik Niceje, u borbi protiv homejskoga arijanizma i crkvene politike cara Konstancija Hilarije će imati istaknutu, pa i ključnu ulogu.⁷⁹

U tom pogledu nesumnjivo je izuzetan utjecaj na Hilarijevu misao i djelatnost u progonstvu imala takozvana Druga sirmijska vjeroispovijest iz god. 357., koju će Poitierski biskup nazvati “blasfemnom”⁸⁰. Uspješno – naime, za cara i euzebijevce – dokončanje saborâ u Arlesu (353.), Milanu (355.) i Béziersu (356.), odnosno Atanazijeva posvemašnja osuda i na Zapadu, osiguralo je jedinstvo Crkve s disciplinarnog gledišta. Biskupi svih važnijih gradova Carstva tada su već bili ili filoarijanci, ili nisu imali zamjetnoga utjecaja. Caru je valjalo provesti još i doktrinarno ujedinjenje pronicijejski orijentiranog Zapada i Istoka, koji se uglavnom pozivao na općenitiju Antiohijsku vjeroispovijest⁸¹ iz 341.⁸² Ostvarenje tog ujedinjenja vidjelo se kroz doktrinarno pojašnjene do kojeg se planiralo doći na saboru u Sirmiju sredinom 357., u ozračju u svoj Crkvi obnovljene teološke aktivnosti, koja se napose očitovala, s jedne strane, u Atanazijevim djelima koja s antiarijanske strane vraćaju u promišljanje i uporabu termin *homoousios*, s druge pak strane u pojavi anomejstva u osobi Aecija koji je radikalizirao arijanske postavke naučavajući Krista neslična (ἀνομοιος) Ocu, te, konačno, u međupoziciji skupine maloazijskih euzebijevaca koji su nastojali produbiti i pojasniti pojmove Antiohijske vjeroispovijesti iz 341., što je rezultiralo njihovim udaljavanjem od stajališta filoarijanskog ekstremizma.⁸³

⁷⁵ Usp. André ROCHER, “Introduction”, str. 20.

⁷⁶ Usp. Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 13.

⁷⁷ Usp. HILARIJE IZ POITIERSA, *De Synodis*, 91.

⁷⁸ Hans Christof BRENECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 316.

⁷⁹ *Isto*, str. 316.

⁸⁰ HILARIJE IZ POITIERSA, *De Synodis*, 10.

⁸¹ O Antiohijskoj vjeroispovijesti iz 341. usp. John N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, Longman, ³1972., str. 263–274.

⁸² Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 227–228. Simonetti ističe kako su se kao filoarijanci deklarirali, bilo iz uvjerenja, okolnosti ili interesa, svi biskupi važnijih sjedišta carstva, od Aleksandrije do Antiohije, od Sirmija do Milana, Od Cezareje do Palestine, usp. *Isto*, i bilj. 34.

⁸³ Usp. *Isto*, str. 228–229.

Sabor malobrojnih, filoarijanskih biskupa – predvođenih Valensom, Urzacijem i Germinijem – u Sirmiju 357. iznašao je vjeroispovijest u skladu s vlastitim stajalištima,⁸⁴ prema kojoj je samo Otac pravi Bog, te koja implicitno odbacuje realno rađanje Sina od Oca i ističe Sinovu subordinaciju Ocu, sve do toga da neizravno dopušta mogućnost da bi Sinova božanska narav trpjela u ljudskoj naravi; novost koju čini u odnosu na prethodne vjeroispovijesti, u skladu s izvornim arijanizmom, jest zastupanje radikalne inferiornosti odnosno subordinacije Sina u odnosu na Oca odvajanjem Sina od Očeve zbilje, koje u konačnici Sina implicitno kvalificira nesličnim Ocu. Namjesto tradicionalnih osuda arijanskoga nauka, dokument zabranjuje uporabu pojmova *ousia* – a stoga i *homoousios* i *homoiousios* – u trinitarnim raspravama jer su nesvetopisamski i sporni.⁸⁵

O boravku poitierskoga biskupa u egzilu oskudni su nam podatci.⁸⁶ No o njegovoj istaknutoj protuarijanskoj aktivnosti i nastojanju oko ujedinjenja Crkve – koje provodi na crkvenopolitičkom i na teološkom području svjedoče njegova opsežna literarna ostvarenja, te ćemo se na njih osvrnuti manje i li više opširno, već prema važnosti za naš rad.

1. 3. 1. Hilarijeva djela nastala tijekom prvih godina izgnanstva

1. 3. 1. 1. *Excerpta ex opere historico*

Vjerojatno ponajprije s nakanom da se sâm temeljito uputi u povijest i detalje arijanske kontroverzije na Istoku i s njome povezanih nijansiranih teoloških rasprava, a potom o njima informira svoju galsku subraću, Hilarije prikuplja i prevodi obimnu dokumentaciju vezanu uz povijest kontroverzije od 342. te ju povezuje i prati vlastitim komentarom. Tako

⁸⁴ Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 230: latinski tekst donosi Hilarije, u *De Synodis*, 11 (Hahn, *Bibliothek der Symbole*, str. 199s), također dostupan i u Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 230–231; grčki tekst kod Atanazija, *Synod*, 28 (SOCR., *HE* II 30). Engleski prijevod u: John N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, str. 285–286.

⁸⁵ Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 232–233. U zabrani termina *homoiousios* Simonetti vidi možda i prvotni razlog sastavljanja ove vjeroispovijesti, čime su se nadali ugušiti začetak novoga, protuarijanskog promišljanja termina relevantnih u trinitarnim raspravama, promišljanja koje se javlja u redovima samih euzebijevaca; inicijatore i aktere ovoga novog nastojanja po terminu karakterističnom za njihovu teologiju nazvat će *homousijcima*. Zajedno s Gummerusom Simonetti ovu vjeroispovijest drži dokončanjem nicejske teologije i aktom tolerancije gledom na radikalne arijance – anomejce Usp. *Isto*, str. 233. I Weedman, pozivajući se i na Richarda P. C. HANSONA, *The Search for the Christian Doctrine of God*, T&T Clark, Edinburgh, str. 1988., str. 350. drži mogućim kako je zabrana porabe pojma “ousia izrečena upravo protiv Bazilija iz Ancire”, usp. Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 93, bilj. 3. I John N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, str. 287 ovu će vjeroispovijest kvalificirati s “virtually anomoean”.

⁸⁶ Usp. Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 316.

priredeni tekstovi o tijeku kontroverzije do 367., necjelovito očuvani, sabrani su u zbirku *Excerpta ex opere historico (Collectanea antiariana parisina)*,⁸⁷ očuvanu fragmentarno. Među bitnije dokumente koje ona sadrži mogu se pribrojiti oni o Atanazijevoj osudi i sinodi u Serdici, najstariji poznati latinski tekst Nicejske vjeroispovijesti, spis *Liber I ad Constantium*, pisma pape Liberija, akti sinode u Riminiju/Seleuciji i njezinim posljedicama.⁸⁸ Pojedine dijelove *Excerpta* autori različito datiraju, sadržajno određuju i pripisuju im različite autorove nakane.⁸⁹

Prema donedavna uglavnom prihvaćenoj podjeli i mišljenju,⁹⁰ tekst *Excerpta* bio bi nastajao kroz tri razdoblja te bi zbirku konačno činila tri samostojna, nepovezana dijela odnosno knjige od kojih bi prva⁹¹ – koja nas u ovom slučaju prvenstveno zanima budući da druge dvije zasigurno datiraju nakon Hilarijeva povratka u Poitiers – nastala neposredno prije Hilarijeva progonstva, i to u cilju njegove obrane/opravljanja nakon odsudnih događaja na sinodi u Béziersu.⁹² Kasnije bi prva knjiga bila pripojena drugoj – koja sadrži akta sinode u

⁸⁷ Objavljeno kao: Alfred FEDER, *Collectanea antiariana parisina*, CSEL, sv. 65, Vindobonae, 1916, 42–193, CPL 436. U Federovu *Praefatio* i informacije o podrijetlu, naravi i povijesti fragmenata; literarna povijest teksta u *Praefatio* str. XX–LXIX. Fragmenti su preneseni u rukopisima iz 9. i 15. st. Prijevod na engleski jezik: *Hilary of Poitiers: Conflicts of Conscience and Law in the Fourth-century Church. Against Valens and Ursacius: the extent fragments, together with his Letter to the Emperor Constantius* (translated into English with Introduction and notes, from the edition by Alfred Feder in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum* vol. LXV (1916) pp. 41–205 by Lionel R. Wickham), Liverpool University Press, Liverpool, 1997. U uvodu, str. xxii–xxvi, kratko izvješće o literarnoj povijesti teksta na temelju onoga u Federovu *Praefatio*. Kao bitnu literaturu vezanu uz ovo djelo Wickam navodi: Hans Christof BRENNECKE, *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II.: Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337–361)*, Pierre SMULDERS, *Hilary of Poitiers' Preface to his Opus Historicum: Translation and Commentary*, Leiden–New York–Köln, 1995; dočim kao temeljna lit. za prouku navodi se *Praefatio* ovdje navedena izdanja Alfreda FEDERA kao i njegove “Studien I und II zu Hilarius von Poitiers in Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil-Hist Klasse 162.4 i 166.5, Wien, 1910. i 1911.

⁸⁸ Tako Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 317.

⁸⁹ U tom smjeru i André ROCHER, “Introduction”, str. 17

⁹⁰ Tako 1971. godine Jean DOIGNON, *Hilaire de Poitiers avant l'exil. Recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IV^e siècle*, Études Augustiniennes, Paris, 1971.; prenosi god. 1987. André ROCHER, “Introduction”, str. 17 i Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 74 – misli se na podjelu do koje se došlo na temelju radova B. MARX, “Zwei Zeugen für die Herkunft der Fragmente I und II des sogenannten Opus historicum s. Hilarii. Ein Betrag zur Lösung des Fragmentsproblems”, u: *ThQ*, 88 (1906.), str. 399–400; André WILMART, “Le ‘De mysteriis’ de saint Hilaire au Mont-Cassin”, u: *Revue Bénédictine*, 27 (1910.), str. 12–21; ISTI, “L’Ad Constantium Liber primus de saint Hilaire de Poitiers et les Fragments historiques”, u: *Revue Bénédictine*, 24 (1907.), str. 302–306 (kod Brennecke: str. 149–179); ISTI, “Les fragments historiques et le synode de Béziers de 356.”, u: *Revue Bénédictine*, 25 (1908.), str. 225–229 i Alfred FEDER, studije navedene *Ovdje*.

⁹¹ Sastavljena svakako nakon sabora u Milanu 355, na kojega se navraća, i 358. kada je spominje Febadije iz Agena u svojem djelu *Liber contra arianos* iz 358., PL 20, 13C. usp. Charles KANNENGISSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 474 i Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 76.

⁹² Usp. Charles KANNENGISSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 474–475; Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 25; Jean DOIGNON, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, str. 426–428; Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 317–318. Neka novija istraživanja sugeriraju i drugačije podjele: primjerice Isto, str. 318 prvome dijelu uz akte vezane uz Atanazijevu osudu i sinodu u Serdici pridodaje i Liberijeva pisma; drugi bi dio bio vezan uz događaje sinode u Riminiju/Seleuciji s ciljem da legatima iz Riminija ukaže na događaje u pozadini tamošnje homejske prevage te ulogu koju su pritom imali Valens i Urzacije; Brennecke se pritom poziva na svoje djelo *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition*, str. 325s. I Michael

Seleuciji/Riminiju – sastavljenoj 359.–360., a koju spominje Jeronim (*De viris illustribus*, 100, PL 23, 699B) pod naslovom *Adversus Valentem et Ursacium* (pod kojim se često navode cijela *Excerpta*); treći bi dio bio pridodan prethodnima oko 366–367.⁹³ *Excerpta* smo, odnosno prvu njihovu knjigu, odlučili navesti među ranim egzilskim radovima na temelju datacije novijih istraživanja koja navedene spise smiještaju u razdoblje Hilarijeva izgnanstva.⁹⁴

Komentari koji povezuju dokumente očituju da je u tom ranom razdoblju svojega izgnanstva Hilarije proniknuo kako u pozadini Atanazijeve osude, a tako i iza osuda, depozicijâ i progonâ zapadnih biskupâ 350.–ih među kojima se i sâm našao, stoji skroviti plan s teološkom motivacijom arijanskih (homejskih) heretikâ, plan koji ugrožava vjeru Crkve.⁹⁵ Radovi koji prvi dio *Excerpta* datiraju u izgnanstvo drže kako je Hilarije s Istoka komunicirao galskim biskupima to saznanje kao upozorenje.⁹⁶

U ovom će djelu, zajedno s *De Fide* o kojemu će biti riječi, Weedman vidjeti “prve pokušaje Hilarijeva suprotstavljanja homejcima”, odnosno njegova uključenja u homejsku kontroverziju te, uspoređujući ga s predegzilskim spisom *In Matthaeum*, ukazuje na njegov polemički karakter i na “dobro poznavanje ključnih tekstova, aktera i tema uključenih u kontroverziju”.⁹⁷ Uz rečeno pronicanje crkvenopolitičkog i teološkog smjerenja svojih protivnika Hilarije bi – i to sa zamjetljivim učinkom – u ovim ranim egzilskim spisima, po Weedmanu, taj “prvi korak” učinio i u suprotstavljanju herezi na teološkom planu, nastojeći utvrditi koja su teološka pitanja ključna u gorućoj polemici i iznaći načina da na njih da adekvatan teološki odgovor.⁹⁸

DURST, “Hilarius, hl. von Poitiers”, stup. 101, sugerira podjelu u 2 dijela: 1. iz 356. ili 357. te drugi iz 360. a nadopunjen 367. I Brennecke i Durst slažu se u tome da su dva dijela vjerojatno po Hilarijevoj smrti spojena u jedno djelo.

⁹³ Usp. Charles KANNENGIESSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 474.

⁹⁴ Tako Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 76 smiješta spis u god. 356–357., prve godine nakon odlaska u Frigiju; Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 318. datira ju nakon 357. vidjevši u u njoj Hilarijev odgovor na Sirmijsku “blasfemiju” 357.; jednako tako i Daniel H. WILLIAMS, “A Reassessment”, str. 214, prema Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 76 bilj. 6. u ovom posljednjem radu, str. 75–76 neki suvremeni argumentima gledom na dataciju spisa.

⁹⁵ Usp. Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 318; Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 77.

⁹⁶ Usp. Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 318; Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 77 – u Weedmana, str. 76 s bilj. 7 saznajemo kako je to i mišljenje i Pierre SMULDERSA, *Hilary of Poitiers' Preface to his Opus historicum: Translation and Commentary*, E. J. Brill, Leiden, 1995., str. 23.

⁹⁷ Usp. Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 74; 91.

⁹⁸ Usp. *Isto*, str. 77–83 i 91. Weedman ističe kako je svakako riječ o stupnjevitom procesu čije se napredovanje može susljedno pratiti kroz Hilarijeva djela. U *Isto*, na temelju Hilarijeva komentara uz Nicejsko vjerovanje Weedman zaključuje kako u ovoj fazi uključenja u aktualnu kontroverziju Hilarije ključnim njezinim pitanjem

1. 3. 1. 2. *De Fide*

Budući da je spis *De Fide* Hilarije kasnije integrirao u svoje djelo *De Trinitate*, na njega ćemo se opširnije osvrnuti kasnije, u drugom poglavlju prvoga dijela našega rada.

1. 3. 2. Zrela egzilska djela: *De Trinitate* i *De Synodis*

Spomenuta sirmijska “blasfemija”⁹⁹ iz 357. godine, koja Sina implicate definira nesličnim Ocu, “filoarijanska u većoj mjeri od sviju do sada”,¹⁰⁰ polučila je mnogostruke učinke i burne reakcije na Zapadu i na Istoku. Na Zapadu je ona dočekan s odbijanjem i uz proteste i osudu, a u susljednom razdoblju nastaju i zapažena djela u cilju njezina pobijanja.¹⁰¹ Težak udarac zapadnjacima predstavljalo je saznanje da je “blasfemnu vjeroispovijest” potpisao i Hozije iz Córdobe¹⁰², čiji je golemi autoritet bio vezan uz njegovu istaknutu ulogu u zbivanjima oko Nicejskoga sabora¹⁰³. Ovom se udarcu pridružilo i onaj rimskoga biskupa Liberija koji je u progonstvu potpisao Atanazijevu osudu.¹⁰⁴

Na Istoku su pak potezi radikalno arijanski orijentiranih euzebijevaca (napose Valensa, Urzacija i Saturnina) kao i ustoličenje anomejski orijentiranog Eudoksija¹⁰⁵ na biskupsku stolicu u Antiohiji, počeli alarmirati umjerenije predstavnike stranke euzebijevaca¹⁰⁶ te oni, dotad usredotočeni uglavnom na prijetnju neosabelijanskog modalizma koju su vidjeli u pronicejskoj teologiji Zapada i u terminu *homoousios*, postaju sve pozorniji gledom na radikalne elemente iz vlastitih redova te ih počinju – u čemu će u konačnici i uspjeti – “identificirati i izolirati i pobijati”.¹⁰⁷

drži *vječno rađanje* – smatra kako bi dokaz o Sinovoj vječnosti bio dostatan dokazati protiv arijanaca njegovu jednakost Ocu. Nicejski nauk o istobitnosti (*homoousios*) Sina Ocu omogućuje izbjeći arijansku zabludu.

⁹⁹ Tako Hilarije naziva formulu iz Sirmija 375. u *De Synodis*, 10.

¹⁰⁰ Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 234.

¹⁰¹ Usp. *Isto*, str. 234; riječ je o već spomenutu djelu FEBADIJA IZ AGENA, *Liber contra arianos* iz 358., u: *PL* 20, 13C. i MARIJA VIKTORINA *Adversus Arianum*, u: *CSEL*, 83. O protestima biskupa i saboru galskih biskupa koji formulu osuđuje u *De Syn*, 2 i *Contra Const.*, 26 – prema *Isto*.

¹⁰² Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 234 (prema HILARIJU, *De Synodis*, 87 (o žestokoj Hilarijevoj reakciji i još nekima usp. *Isto*, str. 234, bilj. 50 i str. 235 i bilj. 51) i ATANAZIJU, *HA*, 45; *AA*, 89 i *AF*, 5).

¹⁰³ Pripisivalo mu se predsjedanje Nicejskim saborom, pa čak i autorstvo samoga Nicejskoga *creda*.

¹⁰⁴ Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 235; Liberijeva pisma vezana uz Atanazijevu osudu očuvana su, kao što smo već naveli, u Hilarijevima *Excerpta ex opere historico*.

¹⁰⁵ Koji je bio patron Aecijev, i Eunomija, teoretičara anomeizma, usp. *Isto*, str. 234

¹⁰⁶ To su upravo oni među kojima je (napose maloazijcima), predvođenima Bazilijem iz Ancire, došlo do inicijative ponovnog promišljanja i produblivanja ključnih termina vezanih uz trinitarne rasprave. Zanimljivo je kako su u to doba neki istaknuti pripadnici euzebijevaca – među kojima i Grgur iz Laodiceje, Asterije a možda i Euzebije iz Nikomedije, nekoć Arijevi pobočnici – svojim stavovima postali daleko umjereniji i svrstali se u srednju poziciju, usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 234. i bilj. 61.

¹⁰⁷ Usp. *Isto*, str. 237–238 i 240–241.

Na objavu sirmijske vjeroispovijesti homojusijci¹⁰⁸ započinju reakciju inicijativom Grgura iz Laodiceje i Bazilija iz Ancire; pred Uskrs 358. godine Bazilije saziva sinodu u Anciri.¹⁰⁹ Sinoda donosi sinodalno pismo¹¹⁰ – “manifest”¹¹¹ popraćen s devetnaest anatematizama koji, kako ocjenjuje Weedman, “izričito ne napadaju dokument iz Sirmija iz 357. godine, već pokušavaju ponuditi alternative njegovoj teologiji”¹¹².

Pismo započinje vjeroispovijestima: Carigradskom (336.), Antiohijskom (341.), te onom iz Serdike (odnosno Filipolija, 343.) i Sirmija iz 351., koja su, primjećuje Weedman, redom usmjerena protiv različitih oblikâ modalizma, no ujedno u “različitom stupnju osuđuju i arijanizam”, te bi tako predstavljala “parametre” unutar kojih se mora orijentirati teološko promišljanje.¹¹³ Usljeđuje im trinitarnoteološko izlaganje izniklo iz prethodnog promišljanja i produbljivanja koje su, kao što smo već bili naveli, poduzeli njihovi maloazijski predstavnici. Kako bi izreklo odnos Oca i Sina, izloženo gledište poseže za terminom *homoiousios*, prema kojemu bi Sin bio Ocu sličan (*homoios*) po biti (*kat’ ousian*), u uvjerenju kako taj termin adekvatno izriče i puno Kristovo božanstvo i sinovstvo, i njegovu različitost od Oca, jasno izbjegavajući ekstreme marcelijanskog sabelijanizma i arijanizma.¹¹⁴ Njegovi zagovornici *homoiousios* vide kao “pojam između (*moyen terme*) neomiljenog i na pogrešno shvaćanje osuđenog nicejskog *homoousios* s jedne strane, i anomejskoga nauka s druge”.¹¹⁵ U devetnaest anatematizama koji usljeđuju sažet je sveukupan nauk sadržan u izlaganju. Jedan od njih osuđuje i sabelijansku interpretaciju termina *homoousion*.¹¹⁶

¹⁰⁸ Ovaj im naziv pridaju kasnija stoljeća poradi termina karakteristična za njihovu trinitarnu teologiju, čije će značenje biti razjašnjeno u tekstu koji slijedi.

¹⁰⁹ Usp. *Isto*, str. 239.

¹¹⁰ Sinodalno pismo prenosi EPIFANIJE, *Panarion*, 73, 2–11; o sinodi i SOZOMEN, *Historia Ecclesiastica*, IV, 13. Autorima se drže ili Grgur iz Laodiceje ili Bazilije iz Ancire, koji su i inicijatori ove reakcije na Sirmium 357. Bazilije je bio i inicijator novoga teološkog promišljanja, usp. Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 92, bilj. 1 i dalje – u ovoj bilješci i literatura vezane uz autorstvo “manifesta” koje se pripisuje ili Grguru iz Laodiceje ili Baziliju iz Ancire.

¹¹¹ Tako Michael MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 29; Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 92, bilj. 1 i dalje.

¹¹² Usp. Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 93.

¹¹³ Usp. *Isto*, str. 93–95. Vjeroispovijest, ipak, karakterizira subordinacionistička tendencija.

¹¹⁴ Argument polazi od svetopisanskih imenâ Otac i Sin, te se drži da ona izriču nešto o Božjoj naravi. U prirodi pak otac uvijek rađa sina sebi slična, te je za zaključiti kako je uzrok biti poput svoje. Čuje li se pak naziv “sin”, može se vjerovati da je sličan ocu čiji sin jest. Apstrahira li se od svih materijalnih konotacija – fizičkog rađanja i trpnji – dolazi se do ispravnog poimanja o sličnosti, odnosno biti: Otac je Otac biti slične svojoj; Sin je pak “sličan Ocu po biti”. Prema: Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 95–96; Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 239–240.

¹¹⁵ Usp. Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 27.

¹¹⁶ Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 239–240. Detaljnije o nauku sinodalnoga pisma u kontekstu sveukupnog trinitarnog promišljanja homojusijaca usp. *Isto*, str. 259–267.

S inicijativom da bi tako shvaćen nauk o *homoiousios* mogao biti prikladan kao obvezujuć za sve Carstvo,¹¹⁷ homojusijci¹¹⁸ se u Sirmiju utječu caru koji se, ozlovoljen istupima anomejaca, od ovih posljednjih odvraća i podupire homojusijce; homojusijci ishoduju sabor na licu mjesta, održan u ljeto 358., koji preuzima vjeroispovijest iz Antiohije 341., anatematizme protiv Fotina, Marcela i radikalnog arijanizma izrečene u Sirmiju 351. i modificirane anatematizme homojusijaca iz Ancire, te čita pismo homojusijaca o *homoousion* i *homoiousion* koje je bilo podastrijeto caru. Nad anomejcima su izrečene oštre mjere.¹¹⁹

Car najavljuje novi opći sabor 359. god., na razini Nicejskoga, koji bi konačno uspostavio toliko željeni vjerski mir u carstvu: za zapadnjake trebao se odvijati u Riminiju, za istočnjake u Seleuciji.¹²⁰

1. 3. 2. 1. *De Synodis*

Hilarijevo djelo *De Synodis seu de fide Orientalium*¹²¹ nastalo je kao odgovor na pismo koje su mu galska subraća biskupi¹²² poslali krajem 357. ili samim početkom 358.¹²³ Njime ga obavješćuju da su sirmijsku vjeroispovijest iz 357. osudili čim im je priopćena;¹²⁴ daju mu usto na znanje da ustraju u uskraćivanju zajedništva Saturninu iz Arlesa, te izriču želju primiti dotadašnje istočne vjeroispovijesti zajedno s Hilarijevim sudom o njima.¹²⁵

¹¹⁷ Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 28.

¹¹⁸ Bazilije iz Ancire, Eustazije iz Sebaste i Eleusije iz Cizika, usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 241.

¹¹⁹ Tako Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 241–242. Prema *Isto*, str. 241., riječ je o Trećem sirmijskom saboru 358. koji nije donio novu vjeroispovijest već preuzeo gore navedene izričaje (na temelju SOZOMENA, *Historia Ecclesiastica* IV 15 i HILARIJA, *De Synodis*, 90); prema Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 27, riječ je o Četvrtom saboru u Sirmiju 358. koji donosi “treću sirmijsku vjeroispovijest” čiji su redaktori Bazilije iz Ancire, Eustazije iz Sebaste i Eleusije iz Cizika koja bi preuzimala prvu sirmijsku vjeroispovijest iz 351. i 19 anatematizama iz Ancire (kod Simonettija 18).

¹²⁰ O razlozima sazivanja sabora Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 241; o izboru mjesta usp. *Isto*, str. 243.

¹²¹ HILARIJE IZ POITIERSA, *De Synodis seu de fide Orientalium*, u: *PL*, 10, 315–367.

¹²² Spis *De Synodis* Hilarije u obliku pisma upućuje biskupima *Germaniae primae, et germanae secundae, et primae Belgicae, et Belgicae secundae, et Lugdunensi primae, et Lugdunensi secundae, et provinciae Aquitanicae, et provinciae Novempopulanae, et ex Narbonensi plebibus et clericis Tolosanais, et provinciarum Britinnarum episcopis*, HILARIJE IZ POITIERSA, *De Synodis*, podnaslov.

¹²³ Datacija Michael MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 27. André ROCHER, “Introduction”, str. 18 datira spis u kraj 358. godine.

¹²⁴ Usp. HILARIJE IZ POITIERSA, *De Synodis*, 2.

¹²⁵ Usp. *Isto*, 5; Michael MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 27. Prema *De Synodis*, 1 Hilarije je 356./357. već bio pisao galskim biskupima, no nije primio odgovora; pobojavao se da su pali u herezu i pristali uz Saturnina te odlučio da im više ne piše; primivši njihovo pismo saznaje da pošta kasni zbog udaljenosti i skrovitosti njegova prebivališta, i raduje se dobrim vijestima.

Hilarijev odgovor, spis *De Synodis* epistolarna oblika, sastavljen je na samom kraju 358. ili početkom 359. godine.¹²⁶ Meslin će reći kako ga Hilarije piše “u dvostrukom entuzijazmu” – s jedne strane uslijed odbacivanja sirmijske “blasfemije” od strane zapadnjaka te, s druge strane, zbog careve potpore stavovima homojusijaca u Sirmiju 358., a sve u ozračju iščekivanja “odsudnog” dvostrukog sabora koji se 359., tek za nekoliko mjeseci, trebao održati u Riminiju odnosno Seleuciji s ciljem doktrinarnog ujedinjenja Crkve.¹²⁷

Rekli smo već kako je boravak u progonstvu na Istoku omogućio Hilariju upoznati i shvatiti nadasve složene prilike Istoka – u povijesno-političkom no i u teološkom pogledu – i to bolje od bilo kojeg zapadnjaka do tada. U tom je smislu ključnu ulogu imao kontakt s predstavnicima euzebijevaca – homojusijcima: taj je susret ponajprije omogućio Hilariju uvidjeti da neprihvatanje termina *homoousios* ne isključuje pravovjernost, čime je Hilarije nadišao “simplicističko” zapadnjačko poimanje prema kojemu su svi istočnjaci koji ne prihvaćaju nicejski pojam – arijanci.¹²⁸ Čini se da se Hilarije s homojusijcima povezoao nakon sabora u Anciri i njihova odbacivanja sirmijske “blasfemije”.¹²⁹ Brennecke drži da otad datira Hilarijevo “literarno i praktično” nastojanje oko pomirenja (homojusijskog) Istoka i Zapada.¹³⁰ Utjecaj homojusijske teologije na Hilarija u tom pogledu široko je prepoznat.¹³¹ Simonetti će ustvrditi kako je taj utjecaj Hilariju omogućio produbiti trinitarne postavke koje su dotad bile elementarne.¹³² U svojoj je studiji Weedman nastojao pokazati kako je uz sirmijsku “blasfemiju” iz 375. eminentno homojusijska teologija pomogla Hilariju u poimanju naravi nauka svojih arijanskih/homejskih protivnika, te da je upravo na uvidima homojusijskog trinitarnog promišljanja pišući *De Synodis* iznašao teološke kategorije koje bi bile učinkovite u njegovu pobijanju.¹³³ Među njima će kao ključnu kategoriju prepoznati onu Sinove biti (*substantia*).¹³⁴

¹²⁶ O datiranju usp. Michael MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 28.

¹²⁷ Usp. *Isto*, str. 30.

¹²⁸ Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 248. Jednako tako neopravdano Istočnjaci drže Zapadnjake pristalicama neosabelijanske (Fotinove, Marcelove) hereze: usp. André ROCHER, “Introduction”, str. 19.

¹²⁹ Usp. Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 316.

¹³⁰ Usp. *Isto*, str. 316.

¹³¹ Usp. *Isto*, str. 318.

¹³² “Teologicamente gli permise di approfondire di molto la sua fino allora elementare impostazione trinitaria”; Simonetti cilja na teološki razvoj u odnosu na njegov spis *In Mtt*. Usp. i nav. *Isto*.

¹³³ Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 92. i 114–115. Hilarijevo uočavanje mogućnosti homojusijske teologije u pobijanju anomejske ugroze iz Sirmija primjećuje već Michael MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 34. O tome da su homojusijci teološki utjecali na Hilarija u njegovu nastojanju teološkog pomirenja Istoka i Zapada usp. Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 316. Detaljna studija o utjecaju homojusijske teologije na razvoj Hilarijeve teologije u *De Synodis*, usp. Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, Chapter Four: Hilary, Basil of Ancyra and Sirmium 357., str. 92–115. “Hilary’s language and theology reflects Homoiousian theological heritage and concerns, not only his insistence on the priority of the Biblical names Father and Son, but also his scriptural

U iščekivanju sabora sazvanog za god. 359., odsudnog u očima onih koji su u njega polagali nade dokončanja podjele Crkve, Hilarije drži ključnim teološki pomiriti i ujediniti antarijance Istoka i Zapada i u tu svrhu sastavlja spis *De Synodis*, upućen i zapadnom i istočnom episkopatu.¹³⁵

Spis je koncipiran u dva dijela. U prvom dijelu (br. 1 – 65) Hilarije odgovara na molbu galskih biskupa da bi ih što bolje uputio u povijest kontroverzije i u aktualna zbivanja uoči sabora kojemu će nazočiti u Riminiju: ponajprije donosi Sirmijski *credo* iz 357. (br. 3; 9–11), jednako odbojan i Zapadu i homojusijcima, ne komentirajući ga; potom navodi dvanaest anatematizama homojusijskog manifesta iz Ancire (br. 12–27), te vjeroispovijest iz homojusijskog uskrsnog manifesta: Antiohijsku (431.), vjeroispovijest iz Serdike (343.) i Prvu sirmijsku (351.) s njezinih 26 anatematizama, te ih komentira (br. 29–61).¹³⁶ Vjeroispovijesti su očito iznesene “retoričkim”, a ne kronološkim redoslijedom, s “blasfemijom” – koju osuđuju i Zapad i homojusijci – na najistaknutijem mjestu.¹³⁷ U potezu donošenja vjeroispovijesti ih homojusijskog manifesta Weedman vidi dio Hilarijeve “polemičke strategije” u suprotstavljanju homejcima – preuzete od homojusijaca – naime, “smještanje svoje misli unutar tradicije koja je sadržana u ovim vjeroispovijestima”.¹³⁸ Gledom na prvi dio spisa *De Synodis*, Meslin je, uspoređujući Hilarijev tekst s njegovim izvorima izdvojio nekoliko momenata koje valja navesti. Hilarije, primjerice, možda suprotno očekivanju, izbjegava spomen određenih osobâ: tako čak i Atanazija, te Bazilija iz Ancire, Liberijevo potpisivanje Atanazijeve osude; o drugima pak prežestoko sudi (Hozije).¹³⁹ Način na koji Hilarije zapadnim biskupima komunicira tekstove također odaje određenu autorovu nakanu: gledom na Antiohiju 431. on donosi tek drugu vjeroispovijest i u prijevodu ju za nijansu

exegesis and use of theological concepts such as ‘life’ and ‘image’”, Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 114.

¹³⁴ Usp. Isto, str. 92.

¹³⁵ Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 248; André ROCHER, “Introduction”, str. 19; Michael MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 32; Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 316. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 248, mišljenja je da je *De Synodis* upućen prvotno Istočnima.

¹³⁶ Usp. Michael MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 28.

¹³⁷ Isto, str. 28, zapaža kako redoslijed prati određenu logiku; Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 98 prema Burnsu (Paul C. BURNS, “West meets East in *De Synodis* of Hilary of Poitiers”, u: *Studia Patristica*, 28 (1993.), str. 26) govori o *retoričkom* redoslijedu i ukazuje na polemički kontekst ovoga djela koji drži uglavnom previđanim, iz čega, izgleda, izuzima Meslina. Sara PETRI, *Introduzione a Ilario di Poitiers*, str. 32 vidjet će u ovoj prvoj točki točku konvergencije Istoka i Zapada koju postavlja Hilarije – naime identifikaciju protivnoga nauka koji valja pobijati i koji u istoj mjeri odbacuje i Istok i Zapad – polazište za “raspršivanja ozračja sumnjičavosti” koje je dugo vladalo među dvijema stranama. Podsjećamo kako je Zapad, neopravdano pojednostavljujući probleme, doživljavao istočnjake uglavnom kao arijance, dok je Istok jednako neopravdano zapadnjake sumnjičio za sabelijanizam.

¹³⁸ Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 99.

¹³⁹ Usp. Michael MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 28–30.

modificira (*De Syn*, 28–29), ne spominjući uopće treću i četvrtu koje osuđuju herezu na Zapadu podržavanog Marcela; što se tiče Serdike 343., Hilarije donosi tek sinodalno pismo Istočnjakâ (*De Syn*, 33–34) ne spominjući okolnosti – lom između Istoka i Zapada do kojega dolazi zbog Atanazijeva pitanja; sirmijskoj formuli iz 351. prešućuje autore – Valensa, Urzacija i Germinija, te Bazilijev pristanak (*De Syn*, 38). Jednako tako komunicira samo dvanaest od devetnaest anatematizama homojusijskog “uskrsnog manifesta” (njegove ublažene verzije iz Sirmija 358.), izostavljajući subordinacionističke anatematizme i one koji osuđuju sabelijanističku uporabu termina *homoousios* (*De Syn*, 12–27).¹⁴⁰

Način¹⁴¹ na koji je Hilarije prikazao vjeroispovijesti Istočnih od 341. do 358. – izdvajajući kao krivovjernu tek Sirmijsku vjeroispovijest iz 358. – daje zaključiti kako je Hilarije sve navedene formule, a zapravo teološko stajalište homojusijaca (koji se upravo na njih u svojem manifestu pozivaju), – jer s pravom mjerom izriču i jedinstvo i razlike gledom na Trojstvo¹⁴² – nastojao prikazati pravovjernima,¹⁴³ pa i sa zapadnoga gledišta, s konačnim ciljem zbližavanja zagovornika Niceje i homojusijaca.¹⁴⁴

U drugom dijelu spisa *De Synodis* (66–92) biskup Poitiersa raspravlja o “odnosu terminâ *homoousios*¹⁴⁵ i *homoiusios*”.¹⁴⁶ Vodit će se pritom idejom kako “razlika formulâ, ukoliko se u njima ogledaju divergentni načini razmišljanja Istoka i Zapada nije u opreci s

¹⁴⁰ Usp. Michael MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 30–32.

¹⁴¹ Usp. *Isto*, str. 32–33 komentirat će ga na sljedeći način: “Dans ce but, Hilaire est allé très loin dans la voie des concessions verbales, des interprétations bienveillantes, si loin même qu’il risquait d’introduire dans l’esprit de ses lecteurs occidentaux une confusion d’où n’aurait pu sortir qu’une union reposant sur l’équivoque. Une telle tactique amène inévitablement à ‘taire ce qui nous sépare pour ne parler que de ce qui nous rapproche’.”

¹⁴² Tako Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 110.

¹⁴³ U tom smislu autori često navode primjer *De Syn*., 32 gdje Hilarije nastoji izrijek Antohijske formule iz 341. koji jedinstvo božanskih hipostaza vidi u njihovu suglasju izjednačiti s *homoousios*: usp. Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 33 i Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 249, bilj. 85.

¹⁴⁴ Usp. Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 318; Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 248.

¹⁴⁵ Weedman će analizirajući ovaj dio *De Synodis* upozoriti na pitanje onodobnog autoriteta Nicejskoga vjerovanja na Zapadu u svjetlu mogućnosti da ono nije bilo naširoko poznato sve dok se za njega nisu počeli zalagati njegovi pobornici, poput Hilarija i Euzebija iz Vercellija; stoji li ta pretpostavka, dio spisa koji se odnosi na *homoousios* jednako bi bio upućen i zapadnjacima i istočnjacima; usp. Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 110, bilj. 66. André ROCHER, “Introduction”, str. 20, pozivajući se na *De Syn*., 91 ističe kako je u vrijeme u kojemu Hilarije piše *homoousios* na Zapadu poznat tek onedavna. Carl L. Beckwith u svojem radu nastoji pokazati put Nicejskog vjerovanja na Zapad; potaknut Barnesovim uvidom da bi adresat Atanazijeva spisa *De Decretis*, izvješće o Nicejskom saboru u kojemu tumači nicejske izričaje “iz očeve biti” (*ek tes ousias*) i istobitan (*homoousios*) mogao biti rimski biskup Liberije (Timothy D. BARNES, *Athanasius and Constantius*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1993., str. 199) koji bi ga primio 352./353. Beckwith prati problematiku sve do Liberijeva pisma caru Konstanciju iz 354. u kojemu ga potiče na utjecanje Nicejskom *credu*, kao mjerilu pravovjerja koje bi osiguralo jedinstvo i mir u Crkvi. Car to nije učinio, no *credo* je ipak našao svoje zapadne zagovornike, što se očitovalo i na saboru u Milanu 355. gdje je Euzebije iz Vercellija zahtijevao njegovo potpisivanje. Usp. Carl L. BECKWITH, *Hilary of Poitiers on Trinity*, str. 25–29.

¹⁴⁶ Usp. Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 110.

usuglašavanjem u bitnome”.¹⁴⁷ Nastojat će stoga svesti na minimum razlike dvaju termina kako bi pokazao njihovu sržnu istovjetnost.¹⁴⁸

U prvom njegovom poddjelu Hilarije će ponajprije upozoriti na pogrešne interpretacije termina *homoousios*;¹⁴⁹ među njima se ona modalistička u neosabelijanskom smislu,¹⁵⁰ koje Zapad dugo nije bio svjestan, pokazala najpogubnijom po odnose Istoka i Zapada.¹⁵¹ Hilarije, stoga, upozorava: rabi li se ta riječ *indefinita*, to pogoduje herezi.¹⁵² Kao što sama uporaba termina *homoousios* očito ne jamči pravovjerje, tako on nema ni toliku važnost da mimo njega ne bi bilo prave vjere.¹⁵³ Ispravan govor o istobitnosti zahtijeva ponajprije uz Oca i Sina navijestiti odnos rađanja u kojem oni međusobno stoje, kao i razlikovanje Sinove osobe od Očeve, te sličnost (bîti) Sina Ocu koje proizlaze iz odnosa rađanja, a tek onda ustvrditi jednotu njihove biti – njihovu istobitnost (*unam substantiam*) koju je nakon izrečenog grešno nijekati.¹⁵⁴

Što se tiče izričaja *homoiusios* – ‘sličan po biti’ – Hilarije termin “sličnost” (*similitudo*) vidi prikladnim za izricanje jednakosti (*aequalitas*) Oca i Sina, te drži da ove

¹⁴⁷ Usp. Michael MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 34.

¹⁴⁸ Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 346.

¹⁴⁹ Usp. HILARIJE IZ POITIERSA, *De Synodis*, 68.

¹⁵⁰ Hilarije se napose trudi (Istočnima) pokazati kako pravo značenje *homoousios* ne odgovara neosabelijanskom tumačenju, usp. *De Synodis* 81, 86. Usp. André ROCHER, “Introduction”, str. 19.

¹⁵¹ Problem izvire iz činjenice da su Grci termin *ousia*, koji Zapad uzima kao semantički kalk termina *substantia*, ‘bît’, rabili kao sinonim termina *hypostasis* odnosno *prosopon*, odnosno ‘osoba’. Usp. Paul GALTIER, “Saint Hilaire trait d’union entre l’Occident et l’Orient”, u: *Gregorianum*, 60 (1959.), br. 4, str. 617; usp. i Sara PETRI, *Introduzione a Ilario di Poitiers*, str. 33.

¹⁵² Usp. HILARIJE IZ POITIERSA, *De Synodis*, 68; usp. i Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 112. Termin uvijek valja pojasniti, usp. HILARIJE IZ POITIERSA, *De Synodis*, 67; 69; 71 i Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 308.

¹⁵³ Usp. HILARIJE IZ POITIERSA, *De Synodis*, 69: “Neque hoc quasi maximum teneat, tamquam siue hoc vera fides nula sit”.

¹⁵⁴ Usp. *Isto*, 69: “Dicturus unam catholicus substantiam Patris et Filii, non inde incipiat: necque hoc quasi maximum teneat tamquam siue hoc vera fides nulla sit. Tuto unam substantiam dicet, cum ante dixerit, Pater inginitus est; Filius natus est, subsistit ex Patre, Patri similis est virtute, honore, natura. Patri subjectus est, ut auctori; nec se per rapinam Deo, cujus in forma manebat, aequavit; obediens usque ad mortem fuit. Non est ex nihilo, sed nativitate est. Non est innascibilis, sed contemporalis. Non est pater, sed ex eo filius est. Non est portio aliqua, sed totus est. Non est autor ipse, sed imago est: imago Dei ex Deo in Deum nata. Non est creatura, sed Deus est. Non alter Deus in genere substantiae, sed unus Deus per substantiae indifferentis essentiam. Non persona Deus unus est, sed natura: quia nihil in se diversum ac dissimile habeat natus et generans. Et post haec, unam substantiam Patris et Filii dicendo, non errat: aut unam substantiam negando, jam peccat. *De Synodis*, 70: Ante nativitas Filii, ante subjectio, ante natura similitudo predicanda est; ut non impie unius esse et Pater et Filius substantiae praedicetur”; *De Synodis*, 71: “Sit una substantia ex naturae genitae proprietate, non sit aut ex portione, aut ex unione, aut ex communione.” Usp. i Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 111. Paul GALTIER, “Saint Hilaire trait d’union entre l’Occident et l’Orient”, str. 615 parafrazirat će to ovako: “Ne devra-t-il- faire (i.e. naviještati istobitnost Oca i Sina, naša napomena) nije li se prethodno jasno ustvrdilo kako se Sin, rođen od Oca, od njega razlikuje na razini osobe (*en est personnellement distinct*), te upravo svojemu rođenju duguje posjedovanje, bez ikakve razlike i u cijelosti, same Očeve biti (*substance même du Père*)”.

termine valja uzimati kao sinonime.¹⁵⁵ Tvrdeći Sinovu posvemašnju sličnost Ocu, tvrdi se njihova savršena jednakost.¹⁵⁶ Hilarije pritom upozorava da se po sebi višeznačan¹⁵⁷ termin “sličan po naravi” uzima pravovjerno jedino ako je shvaćen kao “jednakost naravi”.¹⁵⁸ Naposljetku zaključuje kako je pravovjerno “jednu bît (*unam substantiam*) Oca i Sina ne poricati, jer je slična: a sličnom ju je ispravno naviještati, jer su oni jedno (*quia unum sint*)”.¹⁵⁹ Meslin drži kako je Hilarije ovim – u nakani pomirbe nauka o *homoiusios* i onog o *homoiousios* – naime, zaključujući o “jednoj i istoj bîti” Trojstva na temelju poistovjećivanja izričaja “sličan po biti” s onim “jednake biti” – “simplicistički”, no, s obzirom na višeznačnost termina *homooiousios*, ne i “nelegitimno”, “sveo nauk homojusijaca na onaj nicejski”.¹⁶⁰ Uz pomirbenu, Hilarijeva je motivacija u ovom izlaganju, kako ističe Weedman, i polemička: naime, gledom na sirmijsku (357.) zabranu porabe termina *ousia* u trinitarnim raspravama, naš autor nastoji i istočnjake i zapadnjake uvjeriti kako je kategorija bîti, upravo *homooousios*, nužan u pobijanju homejskoga nauka.¹⁶¹

Posljednji je dio (drugi poddio drugoga dijela, br. 78–91) Hilarijeva *De Synodis* upućen navlastito homojusijcima.¹⁶² Brennecke ističe kako im se Hilarije obraća u nadi da će zajedno s njima privoliti cara da podupre njihovu inicjativu u cilju ponovnog ujedinjenja

¹⁵⁵ Usp. HILARIJE IZ POITIERSA, *De Synodis*, 72: “Quero quo modo possim alterum ad alium nisi per similitudinem coaequare? (...) Non est aequalitas in dissimilibus, nec similitudo est intra unum. (...) Non sunt itaque dissimiles aequales. Et quod possunt esse similes quam aequales, cum in dissimilibus non sit aequalitas?”

¹⁵⁶ Usp. *Isto*, 73. Ovaj zaključak, odnosno zaključak da je svaki sin snagom rođenja svoje naravi savršeno jednak svome ocu po tome što ima narav sličnu njegovoj, Hilarije temelji na Svetom pismu: *Post* 5, 3; *Iv* 5, 18; 19. Weedman ukazuje kako se u Hilarijevu izboru svetopisamskih tekstova i porabi termina “sličnost” u izricanju odnosa Oca i Sina očituje utjecaj homojusijske trinitarne spekulacije, usp. Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 112.

¹⁵⁷ O mogućim njegovim tumačenjima usp. Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 34.

¹⁵⁸ Usp. *Isto*, 73.

¹⁵⁹ Usp. *Isto*, 76: “Haec pia fides est (...) unam substantiam Patris et Filii non negare, quia similis est: similem vero ob id praedicare, quia unum sint”. André ROCHER, “Introduction”, str. 19 drži pak kako Hilarije “U očima zapadnjaka (...) daje prihvatljiv smisao formuli koju osobno ne odobrava – stoga što je napola heretička, semiarijanska! – no čiji se pobornici doimlju pravovjernima u odnosu na anomejce”.

¹⁶⁰ Usp. Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 34. Meslin smatra kako Hilarije po sebi višeznačan izričaj “sličan po bîti” tumači u smislu u kojem on “ističe zbilju bîti (*réalité substantielle*) jednoga i drugoga, te jasno pokazuje da je Sin očeva slika ne nijećući stoga identičnost njihove bîti”. Istom Meslin upozorava da homojusijski tekstovi za kojima poseže Hilarije eksplicitno ne spominju ni jednakost ni identičnost bîti, *Isto*. Zanimljivo, Weedman navodi i stavovitu Hilarijevu “adaptaciju” pojma *homooousios* na temelju koje čita kako je naš autor skloniji govoriti o jednakosti no o identičnosti naravi Oca i Sina; Weedman nadalje zaključuje (pozivajući se napose na *De Synodis*, 71) kako Hilarije (moguće također pod utjecajem Bazilija iz Ancire) vjerojatno ne zastupa identičnost supstancije Oca i Sina te bi oni bili “jedno” samo po tome što su oba u posjedu božanske bîti te su utoliko *jednake* (ali ne i iste) bîti. Usp. Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 112. Paul GALTIER, “Saint Hilaire trait d’union entre l’Occident et l’Orient”, str. 615, čini se, pretpostavlja kako Hilarije zastupa “numerički istu esenciju odnosno supstanciju, ne isključujući realne razlike Oca i Sina”.

¹⁶¹ Usp. Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 110.

¹⁶² Pred kraj spisa nekima se obraća imenom, na način koji ukazuje na to da se dobro poznaju. Usp. HILARIJE IZ POITIERSA, *De Synodis*, 81.

Crkve.¹⁶³ Hilarije upućuje homojusijce u termin *homoousios* i daje razloge za njegovo prihvaćanje. Posebno će se usredotočiti na njihove prigovore zbog kojih u svojem tekstu iz Sirmija 358. osuđuju *homoousios*. Po Hilariju, učinili su to stoga što drže da *homoousios* može ukazivati na preegzistirajuću supstanciju koju bi Otac i Sin podijelili, nadalje zato što je taj termin u smislu u kojem ga je tumačio Pavao Samosatski, naime u smislu nediferencirane monade, osudio sabor u Antiohiji 268., te konačno, jer drže da su *homoousios* nicejski oci bili prisiljeni prihvatiti zbog onih koji su tvrdili da je Sin stvorenje, a nisu trebali, jer termin nije svetopisamski.¹⁶⁴ Prva dva prigovora Hilarije odbacuje kao poimanja po sebi mrska i pod osudom svega kršćanstva. Što se posljednjeg tiče, ustvrđuje kako ni *homoiousios* nije moguće naći u *Svetom pismu*, te tumači kako je Nicejski sabor uporabio *homoousios* u ispravnom smislu pobijajući arijanski nauk koji je poricao mogućnost Sinova rođenja iz Očeve biti pripisujući mu stvorenost *ex nihilo*.¹⁶⁵ Kao potkrepu Hilarije navodi Nicejsko vjerovanje te ističe kako ono ispovijeda Sina *rođena* iz Očeve biti, čime izriče njegovo božanstvo naspram poimanja o njegovoj stvorenosti; iz istoga razloga ispovijeda Sina *istobitnim* Ocu. Istobitnim ne u smislu monade, već kako bi se izreklo da – budući je Sin rođen iz Očeve biti, ne primajući subzistenciju iz drugoga počela – imaju istu esenciju, bez razlike (*unam atque indissimilis ... essentia*).¹⁶⁶ Poput *homoousios*, i *homoiousios* može biti pogrešno shvaćen. Prava sličnost samo je ona na temelju jedinstva naravi (*ex unitate naturae*).¹⁶⁷

Hilarije poziva na činjenicu kako je vjera i jednih i drugih ista, bez obzira je li izrečena (ispravno protumačenim) terminom *homoousios* ili pak (jednako tako ispravno protumačenim) terminom *homoiousios*, te ti termini ne smiju ostati kamenom spoticanja već se valja usuglasiti oko njihove istoznačnosti,¹⁶⁸ odstranjujući nesporazume¹⁶⁹. Weedman će zaključiti kako je, kao i u prvome dijelu spisa *De Synodis*, Hilarijeva nakana bila “pokazati kako obvezujući (*authoritative*) *credo* pobija aktualnu herezu i ujedinjuje sve stranke za antihomejsku stvar”.¹⁷⁰

¹⁶³ Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 316, pozivajući se na *De Synodis*, 78.

¹⁶⁴ Usp. HILARIJE IZ POITIERSA, *De Synodis*, 82.

¹⁶⁵ Usp. *Isto*, 83.

¹⁶⁶ Usp. *Isto*, 84. Usp. i Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 114. U *De Synodis*, 88 Hilarije će ponovno pojasniti što podrazumijeva pod izričajem *homoousios*: *Homoousion, (...) intelligo ex Deo Deum, non dissimilis essentiae, non divisum, sed natum, et ex innascibilis Dei substantia congenitam in Filio, secundum similitudinem, unigenitam nativitatem*. U nastavku navodi kako je u rečeno vjerovao i prije no što je čuo za sam termin *homoousios*, no je on potpomogao njegovoj vjeri.

¹⁶⁷ Usp. HILARIJE IZ POITIERSA, *De Synodis*, 89

¹⁶⁸ Usp. *Isto*, 88.

¹⁶⁹ Usp. *Isto*, 91.

¹⁷⁰ Mark WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, str. 110. Paul GALTIER, “Saint Hilaire trait d’union entre l’Occident et l’Orient”, str. 614, reći će kako je u nakani nadilaženja beznadnoga jaza između

1. 3. 2. 2. *De Trinitate* – budući predmet našega rada, ovog djela dotaknut ćemo se opširnije u Drugome poglavlju ovoga dijela našega rada.

1. 3. 3. Datirani *credo* (359.). Sinoda u Seleuciji/Riminiju (359.). Carigrad (360.)

O mjestu sazivanja dugo očekivanoga sabora, koji se napokon održao u Riminiju (za Zapadnjake) i Seleuciji (za Istočnjake) odlučivalo se dugo, a u tom su razdoblju filoarijanci uspjeli ostvariti znatan utjecaj na Konstancija i izvojevali da se sabor održi na dva odvojena mjesta čime su razdvojili i oslabili svoje protivnike, homojusijce i homousijce.¹⁷¹ Odlučeno je također da će filoarijanski usmjeren Marko iz Aretuse već u Sirmiju s prisutnim biskupima prirediti vjeroispovijest koja bi poslužila u raspravama na predstojećem saboru (i. e. formula četvrtoga sabora u Sirmiju ili “Datirana vjeroispovijest”, od 22. svibnja 359.).¹⁷² Ova formula definirala je Sina posvema/po svemu (*kata panta*) sličnim (*homoios*) Ocu koji ga je rodio,¹⁷³ prema Pismima (*kata tas grafas*); toliko široka i općenita formulacija omogućavala je potpuno različite interpretacije “sličnosti”.¹⁷⁴ Istom argumentacijom poput sabora u Sirmiju 375., i ova vjeroispovijest zabranjuje uporabu termina *ousia* u trinitarnim raspravama, te implicitno i termina *homoousios* i *homojusios*.¹⁷⁵ O rođenju Sinovu ne smije se govoriti, jer ga nitko ne može pojmiti.¹⁷⁶

Istoka i Zapada, do kojega nije moglo doći bez uzajamnoga nerazumijevanja dviju strana, cilj koji si je Hilarije zacrtao bio “privesti i jedne i druge usuglašavanju oko smisla koji će pridati nicjejskom vjerovanju”.

¹⁷¹ Tome su prema Sozomenu (IV 16. 17) kumovali Akacije, Eudoksije, Valens, Urzacije, Euzebijе prijatelj Eudoksijev; Filostorg zagovara utjecaj Patrofila i Narcisa, usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 244 i bilj. 74.

¹⁷² Prema Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 344–345. Tekst vjeroispovijesti; ATANAZIJE ALEKSANDRIJSKI, *De Syn*, 8, u: *PG*, 26, 692s); SOCR. *Hist. eccl.* 2, 37, u: *PG*, 67 (= HAHN, *Bibliothek der Symbole*, str. 204s) i prenosi da je izvornik bio latinski. Podatci o saboru su oskudni, na temelju EPIFANIJE, *Panarion*, 73 (Germinijevo pismo iz 367) i HILARIJE IZ POITIERSA, *De Synodis*, 8: usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 245, bilj. 77. U *Isto*, str. 245 i središnji, kristološki dio na talijanskom jeziku.

¹⁷³ Po terminu *homoios* koji obilježava ovu vjeroispovijest, kao što smo bili rekli, njegovi se zagovornici nazivaju *homejcima*, usp. *Isto*, str. 246.

¹⁷⁴ Simonetti ovu formulu karakterizira kao “političku”, odnosno kao formulu kompromisa između Sirmijske iz 375. i sinodalnog pisma iz Ancire 358.: u njezinom nastojanju da, uz određene ustupke sviju, upravo po njezinoj širini i uopćenosti svi njome budu zadovoljni – Sinova se sličnost mogla protumačiti na homojusijski način, kao sličnost “po biti”, no jednako tako i biti svedena na sličnost volje i djelovanja kao što su zagovarali filoarijanci; usp. *Isto*, str. 245–246.

¹⁷⁵ Usp. *Isto*, str. 246.

¹⁷⁶ Usp. Paul GALTIER, “Saint Hilaire trait d’union entre l’Occident et l’Orient”, str. 617.

Očekivanja i nastojanja poitierskoga biskupa nisu se ozbiljila;¹⁷⁷ Rocher će primijetiti kako u novonastaloj situaciji Hilarijev stav koji zrcali *De Synodis* više nije bio primjenjiv.¹⁷⁸

Unatoč poticaju Valensa, Urzacija, Germinija i Gaja iz Sabarije da sabor u Riminiju¹⁷⁹ – koji je započeo u svibnju 359. – prihvati Datiranu vjerosipovijest iz Sirmija 359. i zadrži “doktrinalnu neutralnost”¹⁸⁰, zapadni biskupi izriču svoju vjernost Nicejskoj vjeri.¹⁸¹ Sabor osuđuje imenovane biskupe zbog hereze i uzurpacije Crkve, a tako i arijanizam zajedno sa svim prethodno osuđenim herezama, pri čemu se, primjećuje Simonetti, iščitava stav kako je *homousios* djelotvoran u pobijanju sviju njih.¹⁸² Prema carevu zahtjevu, sabor šalje svoje izaslanike s ovim odlukama na odobrenje Konstanciju u Carigrad; no, Valens i njegovi pobornici ih pretječu; car odbija audijenciju Zapadnjacima i šalje delegaciju u Hadrijanopolis¹⁸³ pa u Nike¹⁸⁴. Izolirani i izloženi carskim prijetnjama te laži kako su Istočnjaci na svojem saboru osudili porabu termina *ousia*, delegati potpisuju “formulu iz Nike”,¹⁸⁵ koja uglavnom prenosi Datiranu vjerosipovijest (359.) s tom razlikom da je *posvema sličan* po Pismima reducirano na, još uopćenije, *sličan* Ocu po Pismima¹⁸⁶. Pogođeni tom viješću, izloženi pritiscima i uvjeravani kako će skriviti neuspostavljanje jedinstva s Istočnima, biskupi u Riminiju potpisuju, nešto kraću i jednostavniju, grčku redakciju vjeroispovijesti iz Nike popraćenu nizom anatematizama arijanskoga nauka.¹⁸⁷

¹⁷⁷ O Hilarijevu stavu prema Datiranoj sinodi upućujemo na iscrpnu studiju: Ivan BODROŽIĆ, “Hilarije iz Poitiersa i Datirana sinoda”, u: *Diacovensia*, XIX (2011.), br. 1, str. 29–46.

¹⁷⁸ Usp. André ROCHER, “Introduction”, str. 22.

¹⁷⁹ Iscrpno o saboru u Riminiju 359. usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 314–325.

¹⁸⁰ Kvalifikacija Simonettijeva, usp. *Isto*, str. 316.

¹⁸¹ Tako *Isto*, str. 317. Usp. i Paul GALTIER, “Saint Hilaire trait d’union entre l’Occident et l’Orient”, str. 617. Tekst izjave prenosi HILARIJE IZ POITIERSA, *Fragmenta Historica*, 7, 3 – Simonetti ističe kako su galski biskupi u Riminiju bili nesmiljeni protivnici filoarijanaca, što se ima zahvaliti i Hilariju, usp. *Isto*, str. 315.

¹⁸² Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 317: tekst u HILARIJE IZ POITIERSA, *Fragmenta Historica*, 7, 4 i grčki u: ATANAZIJE ALEKSANDRIJSKI, *De Synodis*, 11.

¹⁸³ Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 319. O razlozima njegova neprihvatanja *Isto*, str. 318.

¹⁸⁴ Usp. *Isto*, str., 320

¹⁸⁵ Usp. *Isto*. Pritom je vjeroispovijest Valensa, Urzacija, Germinija i Gaja proglašena pravovjernom te su primljeni natrag u zajedništvo, usp. *Isto*, str. 321.

¹⁸⁶ Usp. *Isto*, str. 321. Ujedno se zabranjuje, poistovjećujući njezino značenje sa značenjem termina *substantia*, govoriti o samo jednoj hipostazi kada su u pitanju *prosopa* Oca, Sina i Duha Svetoga, usp. *Isto*.

¹⁸⁷ Usp. *Isto*, str. 322 – tekst prenosi JERONIM, *Lucif.*, 17; također i u Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 323. Nepokolebivi Febadije iz Agena potpisuje tek kada je dodao niz anatematizama protiv arijanizma, usp. *Isto*.

Na saboru u Seleuciji, otpočetom krajem rujna 359., nazočni su se svrstali u dva žestoko suprotstavljena bloka: malobrojne homousijce s prevladavajućim homojusijcima na jednoj strani, te homejce (s Akacijem na čelu) s nevelikim brojem anomejaca na drugoj.¹⁸⁸

Sulpicije Sever i sâm Hilarije izvješćuju o njegovom sudjelovanju na ovom saboru: Sulpicije svjedoči kako je pogreškom carske administracije i Hilarije, iako kao izgnanik na to nije imao prava, bio pozvan i kao jedini zapadnjak uzeo udjela na ovom saboru, pridruživši se homojusijcima. Kako bi sudjelovao, pred sazvanima morao se doktrinarno izjasniti u antisabelijanskom smislu.¹⁸⁹ Sulpicije, u hvalbenom tonu, ističe kako je ispovjedio nicejsku vjeru i bio srdačno dočekan; Meslin drži kako je u zbilji nauk koji je ispovjedio morao biti onaj iz *De Synodis*: o bliskosti *homoousios* i *homoiousios*, uz odbacivanje sabelijanskog tumačenja onog prvog.¹⁹⁰ U kojoj je ulozi i na koji način Hilarije na saboru uzeo udjela, ne znamo: sigurni smo tek u njegovu nazočnost.¹⁹¹

Homojusijska većina usuglašuje se oko potpisivanja Antiohijske vjeroispovijesti iz 341.,¹⁹² dočim akacijevi pobornici inzistiraju na formuli koja se službeno u bitnom drži suglasnom Datiranoj vjeroispovijesti; u odnosu na nju briše izričaj prema kojemu je Sin sličan Ocu koji ga je rodio, prema Pismima; ne prihvaćaju se termini *homoousios* i *homoiousios* budući sporni, a *anomoion* se osuđuje; Sina se kvalificira *sličnim* Ocu na temelju Kol 1, 15: *Krist je slika Boga nevidljivoga*.¹⁹³ Protivnička strana odbija nauk i potvrđuje vrijednost Antiohijske formule; akacijevci odbijaju sudjelovati u nastavku sabora koji potom deponira

¹⁸⁸ Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 326. O stavovima svake od četiri skupine usp. *Isto*, str. 328.

¹⁸⁹ Usp. *Isto*, str. 326–327 prema SULPICIJE SEVER, *Chron.* 2, 42 (precizira kako je to bilo tijekom četvrte godine Hilarijeva izgnanstva) i HILARIJEVU vlastitu svjedočanstvu u *Contra Constantium*, 12. Prema Sulpiciju administrativni se propust dogodio Božjim zahvatom; usp. i: Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 35 (ističe kako se morao opravdavati zbog Akacijeve, tj. homejske, optužbe za sabelijanizam); Paul GALTIER, “Saint Hilaire trait d’union entre l’Occident et l’Orient”, str. 617; Charles KANNENGIESSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 476 (koji drži da je Hilarije imao pravo sudjelovanja budući da je nije bio deponiran s biskupske stolice u Poitiersu); André ROCHER, “Introduction”, str. 22–23; Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 12; Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 316–317.

¹⁹⁰ Usp. Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 36.

¹⁹¹ Usp. André ROCHER, “Introduction”, str. 23 i bilj. 3; Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 36 drži da je, poznavajući minucioznost istočnih u obdržavanju prava, mogao sudjelovati tek kao promatrač, “à titre privé”, no s time da je mogao sudjelovati u diskusijama, sudeći po *Contra Const.*, = *In Const.* 14; 13; 12; 115; 18.

¹⁹² Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 329.

¹⁹³ Usp. *Isto*, str. 330–331. Prema *Isto*, tekst dostupan u: ATANAZIJE ALEKSANDRIJSKI, *De Synodis*, 29; EPIFANIJE, *Panarion*, 73, 25; SOKRAT, *Historia Ecclesiastica*, 2, 40. Simonetti u ovoj formuli vidi kompromis, pokušaj na liniji Euzebija Nikomedijskog, između dvaju ekstrema osuđujući *anomoion* te ne prihvaćajući *homoousios* i *homoiousios*; no, primjećuje Simonetti, među ekstreme sada su svrstani i homojusijci, dotad u centru. Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 331; rasprave su pokazale da akacijevci, za razliku od svojih protivnika koji zagovaraju Sinovu sličnost po biti, *sličnost* Sinovu vide tek u sličnosti volje; usp. *Isto*, 332; Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 16 prema HILARIJE, *In Const.*, = *Contra Const.*, 14.

Akacija i vođe, a ekskomunicira ostale i sabor se raspušta.¹⁹⁴ Saborsko izaslanstvo – homojusijci – zapućuju se u Carigrad izvijestiti cara o odlukama sabora, no u tome ih pretječu akacijevci.¹⁹⁵ Homojusijskom izaslanstvu pridružuje se i Hilarije.¹⁹⁶ U Carigradu se nastavljaju žestoke diskusije u carevoj nazočnosti, te biva osuđen i izgnan Aecije zbog anomejstva. Usred rasprava pojavljuje se delegacija Zapanjaka, na čelu s Valensom i Urzacijem, i obznanjuje pristanak biskupâ sazvanih u Riminiju uz formulaciju iz Nike – prema kojoj je Sin tek sličan Ocu, prema Pismima – a anatematizme s antiarijanskom nakanom tumači u arijanskom smislu.¹⁹⁷ Delegacija se susreće s delegacijom homojusijaca i homejaca, te unatoč upozorenju homojusijaca na opasnost anomeizma,¹⁹⁸ ulazi u zajedništvo s homejcima (akacijevcima) koji ne vide zapreke potpisivanju formule iz Riminija.

Vijest o ishodu sabora u Riminiju morala je teško pogoditi Hilarija u njegovim nastojanjima oko ujedinjenja, što se očituje u *Fragmenta Historica*, 10 (druga knjiga *Adversus Valentem et Ursatium*) u kojemu govori o izdaji zapadnjakâ za koju su odgovorni Valens i Urzacije.¹⁹⁹

U cilju provedbe izmirenja dvaju dijelova carstva, car naređuje i homojusijcima potpisivanje vjeroispovijesti iz Riminija.²⁰⁰ Netom prije razriješenja ove situacije, Hilarije se pismeno utječe caru molbom (spisom *Ad Constantium* [II]) da mu dopusti u njegovoj prisutnosti povesti raspravu o vjeri sa Saturninom iz Arlesa, nazočnim u Carigradu, no molba ostaje bez odgovora.²⁰¹ Brennecke će u ovom spisu vidjeti Hilarijev “posljednji pokušaj

¹⁹⁴ Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 333–334.

¹⁹⁵ Usp. *Isto*, str. 334–335.

¹⁹⁶ Prema Sulpicije Sever, *Chron.*, 2, 45 usp. Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 36 – Meslin drži da je pošao kako bi pomogao homojusijcima te da tada još vjerojatno nije znao kako su Zapadni pristali uz formulu iz Nike; usp. i André ROCHER, “Introduction”, str. 24, koji ponovno upozorava na slobodu koju je Hilarije uživao.

¹⁹⁷ Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 325 i 366–367; tekst donosi HILARIJE IZ POITIERSA, *Fragmenta Historica*, 10, 1–2 i prenosi događaje, 10, 3. Krist je prema tako protumačenim anatematizmima ipak stvorenje, vječan tek gledom na budućnost, ne na početak, usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 325.

¹⁹⁸ Homojusijci su uzalud pokušali upozoriti Zapadnjake na opasnost anomeizma; pismo upozorenja i vezane događaje prenosi Hilarije, *Fragmenta Historica*, 10, 1.

¹⁹⁹ Usp. Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 36: ovdje i više detalja o tekstu; Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 337; prema HILARIJE, *Fragmenta Historica*, 10, 2–3. Meslin drži da je ovaj spis priređen prije no što su 31. 12. 359. istočni delegati pristali uz službeni, homejski nauk; usp. Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 36. Hans Christof BRENNKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 318, drži kako je spis nastao 360./361. u Galiji i da je upućen delegatima iz Riminija te “otkriva pozadinu homejske pobjede u Riminiju i ulogu dvorskih biskupa Valensa i Urzacija” (= *CPL* 438; 439; 454–56).

²⁰⁰ Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 325; 336–337. Simonetti primjećuje kako je ovaj carev potez u korist homejaca poduprijet pristajanjem Zapadnih uz taj nauk, a podupiranje termina *homoios* koji se mogao široko interpretirati odražava njegovu sklonost takvim općenitijim formulacijama i nastojanje da se udalji od ekstrema; usp. *Isto*, str. 337 i bilj. 62.

²⁰¹ Usp. Paul GALTIER, “Saint Hilaire trait d’union entre l’Occident et l’Orient”, str. 619; Usp. Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 36, ovdje i o mogućim razlozima careve šutnje, pripisujući Hilariju “iznenađujuću naivnost”; Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 337; André ROCHER,

pridobivanja cara za put ujedinjenja na temelju nicejske vjere kako je zacrtan u *De Synodis* (odlučno se ograđujući od Marcela i Fotina, pogl. 9).²⁰² Čini se da se od njega, kao izgnanika, nije tražilo da potpiše vjeroispovijest iz Riminija.²⁰³ Pod pritiscima i posljednji homojusijci potpisuju je kao svoj veliki poraz, u noći 31. prosinca 359.;²⁰⁴ o desetoj godišnjici svoje vladavine Konstans proglašava vjerski mir u carstvu uspostavljenim.²⁰⁵ Vjera Crkve otada službeno postaje homejska.²⁰⁶

Sabor u Carigradu sazvan je za god. 360. kako bi formula iz Riminija i Seleucije bila konačno potvrđena na velikom saboru, a ujedno se riješila još otvorena pitanja pojedinaca.²⁰⁷ Nazočni biskupi priređuju vjeroispovijest koja u pojedinostima odstupa od one iz Nike/Riminija (i Datiranog creda).²⁰⁸ Naime, uz ponavljanje prethodno uvedene eliminacije termina *ousia* iz trinitarnih definicija, zabranu govora o samo jednoj ($\mu\iota\alpha$) hipostazi gledom na *prosôpon* Oca, Sina i Duha Svetoga, zamijenila je zabrana (ikakvoga) spominjanja termina *hypóstasis* govori li se o Ocu, Sinu i Duhu Svetome.²⁰⁹ Simonetti ukazuje na bitni značaj uvedene razlike: zabrana govora o jednoj hipostazi u kontekstu prethodnih formula imala je antisabelijansko značenje; posvemašnje zabranjivanje njezina spominjanja u trinitarnim

“Introduction”, str. 24–25; ovdje i o mogućim razlozima careve šutnje; Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 317 i 319.

²⁰² Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 319. Ovaj autor datira spis u zadnje tjedne 359. god., usp. *Isto*. U ovom je djelu, pozivajući se napose na *Ad Constantium* [II], 2 sasvim suprotno Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 35–36 prepoznao prijedlog (*projet*): “vjernost Evanđelju, što će reći nesumnjivo odbacivanje nesvetopisamskih termina, utječući se *liturgijskoj*, obrednoj formuli, nesumnjivo ne toliko preciznoj, no stoga i svima prihvatljivijoj”.

²⁰³ Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 337 s detaljnijim objašnjenjem; Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 317.

²⁰⁴ Usp. Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 36; Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 337.

²⁰⁵ Usp. *Isto*, str. 338 prema SOZOMEN, *Historia Ecclesiastica*, 4, 23. Car je, prihvaćanjem vjeroispovijesti dovoljno široke da može biti tumačena već prema uvjerenjima pojedinca, realizirao svoju orijentaciju “srednjeg puta” između krajnosti koje su, s jedne strane, predstavljali anomejci a s druge strane homojusijci i homoousijci., usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 347, opširnije o tome str. 347–349.

²⁰⁶ Usp. John N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, “Longman, London, ³1976., str. 293. Ovaj je ishod događaja sv. Jeronim popratio riječima: “Ingenuit totus orbis, et Arianum se esse miratus est” (*Dial. con. Lucif.*, 19, u: *PL*, 23, 172, usp. *Isto*; Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 348 navodeći isti Jeronimov citat reći će da su Rimini i Carigrad predstavljaju “veliku i zbiljsku pobjedu arijanizma”. Ipak, Simonetti u *Isto*, 348–349 ističe kako je podjela Istočnjakâ s posljedičnom “izolacijom” arijanaca unutar vlastitih redova do koje je došlo tijekom 358. imala dalekosežnije i bitnije posljedice po rješenje arijanske kontroverzije no događaji 359./360. i ukazuje na odsudnu ulogu homojusijaca u doktrinarnom produbljivanju no i političkom rješenju koje se našlo upravo u rečenoj izolaciji arijanaca.

²⁰⁷ Sudionici sabora, većinom homejci, uglavnom su biskupi Bitnije; Usp. *Isto*, str. 338; John N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, str. 293.

²⁰⁸ Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 338; John N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, 294 – tekst vjeroispovijesti prenosi ATANAZIJE, *De Synodis*, 30; SOKRAT, *Historia Ecclesiastica*, 2, 41. Grčki tekst s usporednim engleskim prijevodom dostupan i u John N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, str. 293–294.

²⁰⁹ Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 338–339.

definicijama, zajedno s terminom *ousía*, zaključuje Simonetti, rezultira time da “kao jedini izričaj vjere ostaje zakonit onaj koji Sina definira Sina *sličnim* Ocu prema Pismima”.²¹⁰ Prema Kellyju, carigradska vjeroispovijest iz 360. postaje službena vjeroispovijest “arijanizma”²¹¹ čime aktualna kontroverzija otvara novu svoju etapu²¹².

1. 4. Povratak u Galiju i nastavak borbe protiv homejskog arijanizma, na Zapadu

Ne primivši odgovora na pismo upućeno caru, iste 360. godine Hilarije se vraća u Galiju. O razlozima povratka može se tek spekulirati: Sulpicije Sever nudi nam dva danas malo vjerojatna razloga: prema onom u *Kronici* naređeno mu je da se vrati, budući “širitelj nesloge i uznemiravatelj Istoka” pri čemu mu osuda na izgnanstvo ostaje na snazi,²¹³ u *Vita Martini* izvješćuje kako mu je car, pokajavši se, dao dopuštenje da se vrati²¹⁴. Autori se po tom pitanju danas različito izjašnjavaju. Meslin drži da je u pitanju iznenadan bijeg u bojazni za vlastitu sigurnost.²¹⁵ Rocher na temelju *Ad Constantium* [II], 2 izriče mogućnost da bi Saturnin, koji je i skrivio njegovo izgnanstvo, ishodio i njegov povratak kako bi ga se riješio tijekom svojega boravka na Istoku. Povoljnim okolnostima za povratak pridonio bi nedavni ustanak cezara Julijana u siječnju 360.²¹⁶ Moguće je da je Hilarijev povratak vezan i uz

²¹⁰ Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 339. Sabor je ujedno odbacio sve prethodne vjeroispovijesti te zabranio iznalaženje novih, usp. John N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, str. 294. Onkraj homejstva, André ROCHER, “Introduction”, str. 73 u odstranjivanju termina *ousia* i *hypostasis* u svođenju sličnosti tek na moralnu vidi čak i anomejstvo.

²¹¹ John N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, str. 294. Pritom Kelly upozorava kako u stvari nije adekvatno rabiti naziv “arijanizam” imajući u vidu širinu termina “sličan” uporabljenog bez dodatnih pojašnjenja – širinu kojoj je Konstantin težio, a zbog koje su formulu kao svoju mogli prihvatiti kršćani vrlo širokog spektra uvjerenja; usp. *Isto*, 294–295; André ROCHER, “Introduction”, str. 74. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 348, ističe kako su se od ovoga trenutka, polazući pravo na ispovijedanje svojeg nauka, arijanci pozivali na Rimini. Vjeroispovijest su primili i morali potpisati svi biskupi kršćanskoga svijeta; usp. *Isto*, str. 340–341. U nastavku sabora Aecije i neki njegovi pobornici, no u visokoj mjeri i vodeći pripadnici stranke homojusijaca, deponirani su i zamijenjeni onima koji su dotad bili đakoni i prezbiteri pripadnici umjerene struje, usp. *Isto*, str. 338–340.

²¹² Prema *Isto*, str. 353.

²¹³ “Quasi discordiae seminator et perturbator Orientis absque exilii indulgentia”, SULPICIJ SEVER, *Chron.*, 2, 45, 4 (CSEL, 1, str. 98). Argumenti protiv ovoga razloga: Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 37 i Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 356 i bilj. 7.

²¹⁴ “Sancto Hilario comperisset regis paenitentia potestatem indultam fuisse redeundi”, SULPICIJ SEVER, *Vita Martini*, 6, 7 (SC, 133, p. 266); nav. prema i usp. Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 37; usp. i André ROCHER, “Introduction”, str. 27–28. Argumenti protiv ovog razloga, koji se pozivaju na carevu nepomirljivu narav, *Isto*, str. 27–28.

²¹⁵ Usp. Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 37.

²¹⁶ Usp. André ROCHER, “Introduction”, str. 28–29. I Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 317, ukazuje na mogućnost utjecaja ovog događaja na Hilarijev povratak.

pretpostavljeni privilegij slobode kretanja koji je uživao u izgnanstvu.²¹⁷ Točan datum povratka također nam nije poznat.²¹⁸ Putem prema Galiji zauzet je protuarijanskom djelatnošću; spominje se zaustavljanje u Sirmiju i u Rimu²¹⁹ kod rimskog biskupa Liberija²²⁰. Prema Jeronimu, u domovini je dočekan “trijumfalno”.²²¹

1. 4. 1. *Liber in Constantium Imperatorem*

Borbu protiv arijanizma razočaranjem pogođeni biskup Poitiersa nastavlja i u domovini, još prije Konstantinova preminuća.²²² U tom kontekstu spominjemo djelo *Liber in Constantium Imperatorem*²²³ (= *Contra Constantium*). Upućeno je zapadnim crkvama, odnosno njihovim biskupima.²²⁴ Ova – kako primjećuje Brennecke – za Hilarija “neuobičajeno oštra polemika” s homejskom teologijom koju je car, uspoređen s Neronom i nazvan Antikristom, “pogrešno” podržavao od 351. godine rezultat je Hilarijeva razočaranja rezultatima nedavnih zbivanja u Seleuciji/Riminiju i Carigradu.²²⁵ Prema “tradicionalnoj tezi”²²⁶ spis je nastao tijekom prvih mjeseci god. 360., nakon sabora u Carigradu,²²⁷ kao reakcija na sankcioniranje homejske vjere. Rocher, priređivač kritičkoga izdanja objavljenog u *Sources Chretiennes*,²²⁸ drži kako djelo sadrži spise koji su nastajali u nekoliko susljednih etapa – počevši još od izgnanstva – i tako kolali u javnosti, da bi bili objedinjeni i u tom

²¹⁷ Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 356., bilj. 7; Charles KANNENGISSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 481. također ukazuje na mogućnost “vlastite inicijative”.

²¹⁸ Pretpostavke se kreću od siječnja/veljače (tako André ROCHER, “Introduction”, str. 26 koji, poput Manlija SIMONETTIJA, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 356, bilj. 7, drži da se Hilarije zaputio kopnenim putem) pa sve do kraja godine – usp. Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 38 i bilj. 105.

²¹⁹ Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 356 prema RUFIN IZ AKVILEJE, *Historia Ecclesiastica*, 1, 30; *Alterc. Heracl.*, PLS 1, 345; put u Rim prema SULPICIJ SEVER, *Vita Martini*, 6;

²²⁰ Usp. Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 38; poput Charlesa KANNENGISSERA, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 481, i Meslin ovaj podatak drži neupitnim; Meslin izriče mogućnost da je došao obavijestiti rimskog biskupa o homejskoj pobjedi i ispitati ga o njegovim doktrinalnim stavovima, usp. *Isto*, str. 38–39) prema SULPICIJ SEVER, *Vita Martini*, 6, 7. Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 317 drži da prema Sulpicijevu izvještaju pitanje zaustavljanja u Rimu nije jasno.

²²¹ Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 356. prema JERONIM, *Lucif.*, 19.

²²² Usp. *Isto*, str. 355.

²²³ HILARIJE IZ POITIERSA, *Liber in Constantium Imperatorem* (= *Contra Constantium*), u: CPL, 461; HILAIRE DE POITIERS, *Contre Constance* (uvod, kritičko izdanje, prijevod, bilješke i kazalo prir. André Rocher), *Sources Chrétiennes* br. 344, Les Éditions du Cerf, Pariz, 1987.

²²⁴ Obraćanje caru tek je retorička figura; usp. André ROCHER, “Introduction”, str. 41–43 gdje i pregled ovoga pitanja s lit. Tako i Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 319.

²²⁵ Usp. *Isto*, str. 317 i 319.

²²⁶ Tako André ROCHER, “Introduction”, str. 30.

²²⁷ Usp. Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 38; André ROCHER, “Introduction”, str. 30 i bilj. 1. Prema *Isto*, u Meslinovu radu zastupljeno je “tradicionalno” mišljenje koje dijele i Largent, Duchesne, Batiffol, Bardy, Griffiffe. Drugo bi mišljenje zastupali Coustant, Galtier, Blaise.

²²⁸ HILAIRE DU POITIERS, *Contre Constance* (kritičko izdanje, Uvod, prijevod, bilješke i kazalo: André Rocher) Éditions du Cerf, Sources Chrétiennes 334, Paris, 1987.

obliku objavljeni nakon Konstancijeve smrti (3. XI. 361.) (kako izvješćuje i sv. Jeronim²²⁹).²³⁰ Prema Rocheru, Hilarije piše *In Constantium* s ciljem “da u duhu svojih kolega stane na kraj tradicionalnoj predodžbi o caru odanom katoličkoj vjeri, i da rasprši iluziju kako homejska formula nametnuta u Riminiju ne ugrožava vjeru i da je u odnosu na nju indiferentna”.²³¹

1. 4. 2. Pariška sinoda (360./361.)

Po Konstancijevoj smrti, prilike su se u carstvu pod Julijanovom vladavinom uvelike promijenile,²³² a u Galiji su se sada činile dovoljno povoljnima za pokušaj povratka pravovjerja²³³. U tom kontekstu valja promatrati sinodu u Parizu (Luteciji), jednu u nizu sabora u Galiji koje spominje Sulpicije Sever (*Chron*, II, 45, 5), koji su za cilj imali povratak galskih biskupa na nicejsko pravovjerje²³⁴. Nema, doduše, potvrde da je Hilarije na njoj sudjelovao, no bio je, kako ističe Simonetti, njezina “duša”.²³⁵ Vraćajući se, naime, iz izgnanstva, Hilarije je u Galiju donio pismo istočnih biskupâ – vjerojatno homojusijaca,²³⁶ u kojemu detaljno upućuju zapadne biskupe u okolnosti koje su dovele do toga da pokleknju pod pritiskom protivnikâ. Biskupi sabrani u Parizu odgovaraju sinodalnim pismom.²³⁷ U njemu se ogleda Hilarijeva teologija, odnosno se nastavlja njegovo nastojanje oko pomirenja s homojusijcima.²³⁸ Biskupi se odriču od svojega pristanka uz odluke sabora u Riminiju (359.),²³⁹ potvrđuju ponovno svoj pristanak uz *homoousios* odbacujući istom njegovo sabelijanističko tumačenje, prihvaćaju sličnost Oca i Sina kao onu pravoga Boga pravomu

²²⁹ Usp. JERONIM, *De viris illustribus*, 100.

²³⁰ Usp. André ROCHER, “Introduction”, str. 30–38. Detaljan plan djela: *Isto*, str. 38–40. Doktrinalni aspekti djela: *Isto*, 68–84.

²³¹ *Isto*, str. 76. Meslin ističe Hilarijevo poimanje prema kojemu je “pravovjernost careve vjere” čini “princip legitimiteta njegove političke moći”, usp. . Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 38.

²³² Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 354–355.

²³³ Usp. Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 39.

²³⁴ Usp. *Isto*; Charles KANNENGISSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 481. Kannengeisser gleda na ove sabore kao na Hilarijevu inicijativu: “Par une série d’autres rencontres semblables, *Hilaire* sut regrouper l’épiscopat des provinces gauloises dans l’orthodoxie nicéenne” (naša istaka), usp. *Isto*. Početak te aktivnosti pripisuje Hilariju već prije sinode u Béziersu.

²³⁵ Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 39; Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 356. Meslin, u *Isto*, navodi kako je datum održavanja sinode nepoznat; FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 18, navode tek okvirno razdoblje 360. – 361.

²³⁶ Usp. Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 39; Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 356. Mnogi su od homojusijaca nakon posljednjih istočnih sabora završili u progonstvu.

²³⁷ Prenosi HILARIJE IZ POITIERSA, *Fragmenta Historica*, 11, 1–4, u: *CPL*, 437. Ovo je sinodalno pismo jedini izvor vezan uz Parišku sinodu.

²³⁸ Usp. Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 39; Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 356; Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 317.

²³⁹ Usp. FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 17.

Bogu razlikujući *unitas secundum nativitatem* od *unio singularis* te, napokon, pojašnjavaju (bitnu) razliku između izvanvremenskog rađanja Sina i nerođenosti.²⁴⁰

U ovom sinodalnom pismu studije iščitavaju Hilarijeva stajališta izrečena u *De Synodis*, u cilju nadilaženja nerazumijevanja i ujedinjenja Istoka i Zapada,²⁴¹ a istom u njemu vide i “eho”, odnosno ostvarenje nakane koju je htio polučiti pišući *Liber in Constantium Imperatorem*²⁴². Prepoznajući u ovom doktrinalnom dijelu pisma tipično Hilarijeve teološke koncepcije, Simonetti zaključuje kako je barem tome njegovom dijelu Hilarije autor u strogom smislu riječi.²⁴³

Biskupi sabrani u Parizu, upućeni (od strane Hilarija i homojusijaca) u prave razloge pristanka uz Carigradsku formulu, osuđuju Valensa, Urzacija, Gaja, Megazija Justina i Auksencija, pripadnike drugoga izaslanstva iz Riminija koji su uvelike zaslužni za taj pogubni ishod, a osuđen je i najistaknutiji predstavnik filoarijanaca u Galiji, biskup Arlesa, Saturnin.²⁴⁴

Na već spomenutim onodobnim saborima u Galiji, a jednako tako i na saborima održanima u Španjolskoj, Makedoniji, Aleksandriji i Akaiji (?) 361./362., stav biskupa prema potpisnicima formule iz Riminija, svjesnih prisile kojoj su ovi bili izloženi, bio je upravo zahvaljujući Hilariju krajnje pomirljiv i namjesto kažnjavanja zadovoljavalo se njihovim povratkom na pravu vjeru. Oštro se postavio tek prema “izuzetno kompromitiranim” pojedincima, te se Galija otad mogla držati slobodnom od hereze.²⁴⁵

Spomenimo tek kako je ova pomirljivost i blagost Hilarija koštala žestokog sukoba s radikalnim, beskompromisnim pristalicama Niceje, na čelu s Luciferom iz Cagliarija, da bi ga neki njegovi podupiratelji čak i ekskomunicirali.²⁴⁶

²⁴⁰ Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 356; Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 39 prema HILARIJE IZ POITIERSA, *Fragmenta Historica*, 11.

²⁴¹ Usp. Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 39; Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 356–357.

²⁴² Usp. André ROCHER, “Introduction”, str. 76.

²⁴³ Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 356. Meslin će reći kako ovo sinodalno pismo “rendit homage à Hilaire” i u tom smislu ide u prilog Sulpicijevoj tvrdnji (*Chron.*, 2, 45, 7) da radost izbavljenja od hereze Galija duguje samo Hilariju, usp. Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 39.

²⁴⁴ Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 357; Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 39 (ovdje i podatak kako je osuda bila na zamolbu homojusijaca i kako je riječ o obnavljanju osude izrečene u Riminiju 21. srpnja 359; prema: HILARIJE IZ POITIERSA, *Fragmenta Historica*, XI, 2.

²⁴⁵ Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 357 i 381 prema SULPICIJU SEVERU, *Chron.*, 22, 45; ATANAZIJU, *ep. ad Rufinian*, u: PG, 26, 1180 i BAZILIJU, *ep.* 204, 6. Charles KANNENGIESSER ovu postegzilsku Hilarijevu aktivnost naziva “djelom pomirenja i sloge”, u kojem vidi “praktičnu primjenu uvjerenja do kojih je došao ili ih produbio tijekom izgnanstva, usp. “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 481.

²⁴⁶ Usp. Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 317; Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 357.

1. 4. 3. Hilarije i homejski arijanizam u Italiji. *Contra Auxentium*

Cilj posljednjeg Hilarijevog, nažalost neuspješnog “pohoda” protiv homejskoga arijanizma tijekom zime 364./365. god. bila je depozicija heterodoksnog milanskog biskupa Auksencija koji ni na koji način nije bio pogođen osudama izrečenima na saboru u Riminiju (359.) i sinode u Parizu (360./361.).²⁴⁷ Ovo posljednje shvatljivo je imamo li u vidu posve drugačije vjerskopolitičke prilike koje su od 364. god. zavladaile u Zapadnom Rimskom Carstvu dolaskom na vlast pronicejski orijentiranog cara Valentinijana, čija se intervencija – za razliku od Konstancijeve – u postojeće sukobe i aktualne omjere snagâ ograničavala tek na situacije koje bi ugrožavale javni red i mir.²⁴⁸ Taj podržavani *status quo* omogućavao je pronicejskoj strani zadržati prevlast do koje je došla 362./363., no ista je inercija dopuštala i arijanskim biskupima legitimno ostati na svojim biskupskim sjedištima.²⁴⁹

Pokušaj depozicije homejskog biskupa Auksencija²⁵⁰ i povratka nicejskoga pravovjerja u Milano, tada najvažnije zapadno biskupsko sjedište, valja promatrati u širem okviru stalnih napada lokalnih pronicejaca na arijance u njihovim malobrojnim “oazama”, napada koje su potpomagali i biskupi određenoga područja.²⁵¹ Hilarije se u tom nastojanju našao rame uz rame s Euzebijem iz Vercellija, koji se bio vratio iz progonstva.²⁵² Protiv Auksencija pred carom je podignuta optužnica i on se, neuspješno izmičući, bio prisiljen očitovati pred sudom maloga sabora u Milanu, što je i učinio iznijevši svoju “načelno nicejsku” vjeru u “Krista, pravoga Boga *et unius cum deo patre divinitatis atque substantiae*” – koja je zapisana i predložena caru.²⁵³ No car prima još jedno pismo, naime od

²⁴⁷ Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 39: za Meslina je nesumnjivo Martin iz Toursa Hilarijev izvor informacija o tamošnjim prilikama; Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 381. smješta taj pokušaj u razdoblje “oko 364.”.

²⁴⁸ Usp. *Isto*, str. 380 prema SOKRAT, *Historia Ecclesiastica*, 4, 1 i SOZOMEN, *Historia Ecclesiastica*, 6, 6; Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 40.

²⁴⁹ Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 380: riječ je o Milanu u Italiji, Singidunumu u Sirmiju te Mursi i još nekim središtima u Panoniji i Iliriku.

²⁵⁰ Kapadočanin Auksencije izabran je za milanskog biskupa nakon što je na filoarijanskom saboru u Milanu 355., odbivši potpisati Atanazijevu osudu, dotadašnji biskup Dionizije deponiran i poslan u progonstvo te tamo i umro. Iscrpnije u: *Isto*, str. 219–220.

²⁵¹ Opširnije o tim nastojanjima *Isto*, str. 380–381, uz primjer rješavanja jednog primjera u Iliriku koji prenosi Hilarije u *Fragmenta Historica*, 12, 3; jednako su se tako oni nepomirljivi, radikalni pronicejci odnosili prema biskupima koji su jednoć bili pristali uz odluke filoarijanskih saborâ, no su blagošću svoje pravovjerne subraće uz obnavljanje pristanka uz Niceju zadržali svoje službe.

²⁵² Usp. Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 40. Meslin ovdje hipotetizira i o mogućim motivima poduzimanja takva pothvata od strane Euzebija i Hilarija. Što se Hilarija tiče, Meslin drži mogućim kako je on htio očitovati svoju pravovjernost pred napadima Lucifera iz Cagliarija koji je Hilariju žučljivo i oštro spočitavao blagost gledom na krivovjerce. Manje vjerojatnim drži da je u pitanju motiv solidarnosti u borbi protiv arijanizma koji bi Hilarija i Euzebija povezivao na temelju njihove jednake “asketske duhovnosti”.

²⁵³ Usp. i nav. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 381 i bilj. 4.

Auksencija, kojim homejac Hilariju i Euzebiju osporava položaj optužitelja i tereti ih kao izazivače nereda. Ujedno se ograđuje od Arija, što prati namjerno općenitijim, višeznačnim doktrinarnim formulacijama koje se mogu široko tumačiti, pa tako implicitno izricati i arijanski nauk. Podsjeća i što je ispovijedio dan prije.²⁵⁴

Prema Valentinijanovoj odluci, Auksencije je zadržao svoju biskupsku stolicu, i na njoj ostao sve do smrti 373., a Hilarije se, ne dobivši ni priliku ukazati na “nedostatnost i dvosmislenost” njegova teksta, morao vratiti u Poitiers.²⁵⁵ Nakon povratka sastavit će spis *Contra Auxentium*²⁵⁶ kojim svojoj zapadnoj subraći biskupima prenosi događaje iz Milana prokazujući Auksencijev nauk kao homejski.²⁵⁷

Sve do svoje smrti Hilarije ostaje predan literarnom i pastoralnom poslanju. Njegov doživotni interes za pitanje arijanske kontroverzije i povratka na nicejsku vjeru očituje se u prikupljanju i objavljivanju odnosne dokumentacije koja će tvoriti tzv. treći dio knjige *Adversus Ursacium et Valentem*.²⁵⁸

U Galiji Hilarije nastavlja i svoju predegzilsku egzegetsku aktivnost, sada obogaćenu uvidima stečenim tijekom boravka na Istoku. Datacija njegova egzegetskoga djela *Tractatus super psalmos*,²⁵⁹ prvog latinskog tumačenja *Psaltira*,²⁶⁰ nije pouzdana, no njegov nastanak

²⁵⁴ Usp. i nav. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 382; ovdje i opširnije o nauku iznesenu u Auksencijevu pismu. Pismo prenosi HILARIJE IZ POITIERSA, *Contra Auxentium*, i pobija ga u pogl. 8 i 11.

²⁵⁵ Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 382–383; Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 40–41. Meslin zaključuje kako se Auksencijev uspjeh bitno temelji i na tome što se on tijekom ovih zbivanja domišljato prikazao kao mirotvorac; bio bi tako od cara nagrađen što mu je omogućio da se ne mora miješati u crkvena pitanja. Pritom bi, drži Meslin, Hilarije – imajući u vidu već spomenutu carsku politiku – bio fatalno pogriješio ponajprije stoga što je bunio stanovništvo protiv zakonitoga biskupa, i to u carskoj rezidenciji, a nadalje u tome što se najprije utjecao carskoj vlasti, a po razočaranju joj nijekao pravo rješavanja doktrinarnih problema uspoređujući cara s Neronom i Antikristom; usp. *Isto*, 40–41.

²⁵⁶ HILARIJE IZ POITIERSA, *Contra Auxentium (Contra Arianos vel Auxentium Mediolanensem)*, u: CPL, 462; kao “elegant libellus contra Auxentium” spis spominje JERONIM, *De viris illustribus*, 100.

²⁵⁷ Usp. Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 41; na kraju spisa Hilarije poziva čak i na zasnivanje šizmatičke protucrke u Milanu. Usp. i Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 319; u svrhu prokazivanja Auksencijeva nauka kao homejskoga spis u 7. poglavlju donosi i Auksencijevu vjeroispovijest te njegovo pismo caru koje sadrži i izlaganje vjere, usp. *Isto*.

²⁵⁸ Usp. Michel MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 41: riječ je o *Fragmenta historica*, XI – XV.

²⁵⁹ HILARIJE IZ POITIERSA, *Tractatus super Psalmos. Instructio Psalmorum, In psalmos I–XCI (= In ps.)* (cura et studio Jean Doignon), u: CCL, 61. Djelo spominje JERONIM, *De viris illustribus*, 100 i HILAIRE DE POITIERS, *Commentaires sur les Psaumes*, sv. I: *Psaumes I–14* (kritičko izd. CCL Jean Doignon, uvod, prijevod bilješke i kazala Patrick Descourtieux, Les Editions du Cerf, Sources Chrétiennes, 515, Pariz, 2008. Priređivač prvoga cjelovitoga prijevoda ovoga djela na suvremeni jezik, Antonio ORAZZO, “Introduzione”, u: ILARIO DI POITIERS, *Commento ai Salmi/I (1–91)* (Uvod, prijevod i bilješke Antonio Orazzo), Città Nuova Editrice, Rim, 2005., str. 19, o njemu piše: “Vrativši se u domovinu kao pastir u vlastitu biskupiju, Hilarije je u Psalteriju prepoznao biblijski tekst koji je bio najpogodniji za izricanje sazrijevanja njegova nauka i iskustva kao čovjeka, vjernika i biskupa. Oslobođen zahtjeva i uvjeta koje je postavljala trinitarna kontroverzija, on više u pedagoškoj i duhovnoj perspektivi izlaže doktrinarnu sadržaje i pastoralna iskustva/saznanja kojima se obogatio tijekom godina, iščitavajući i tumačeći kroz Psalme vlastitu ljudsku i kršćansku povijest.”, *Isto*, str. 19. Lit: *Isto*, str. 6 – 84; Charles KANNENGISSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 481–483;

²⁶⁰ Usp. Antonio ORAZZO, “Introduzione”, str. 5.

može se smjestiti između 364. i godine Hilarijeve smrti, 367.²⁶¹ Djelo sadrži Hilarijevo tumačenje 58 psalama (*Ps* 1 – 2; tumačenje naslova *Ps* 9; *Ps* 13 –14; 51 – 69; 91; 118 – 150).²⁶² U njima “odjekuje” Hilarijevo prethodno usmeno izlaganje.²⁶³ Ključ razumijevanja svih psalama jest Kristovo utjelovljenje. Po utvrđivanju literarnoga smisla valja ih tumačiti tipološki i alegorijski kako bi komunicirali spoznaju Kristovih spasenjskih djela.²⁶⁴

U istom razdoblju nastaje i Hilarijevo djelo *Tractatus mysteriorum*²⁶⁵ koje tumači pojedine znamenitije momente Staroga zavjeta i hermeneutski se nastavlja na tumačenje Psaltira.²⁶⁶ U djelu *De viris illustribus* (br. 100) Jeronim izvješćuje o Hilarijevu autorstvu djela *Liber hymnorum et mysteriorum*, a Izidor Seviljski (u: *De ecclesiasticis officiis*, I, 6; umire 636.) drži ga prvim zapadnim autorom himana.²⁶⁷ Očuvana su tri kristološka himna koja mu se mogu pouzdano pripisati (rukopis iz Arezza, oko 1060.; objavljeni su u Rimu, 1885.), a Hilarije ih je sastavio u cilju “doktrinarne akulturacije svojih vjernika”.²⁶⁸

Prema Jeronimu, Hilarije bi još bio i autor danas izgubljenih spisâ naslovljenih *Liber contra Valentem et Ursacium*, *Liber ad praefectum Sallustium sive contra Dioscorum* te *Tractatus in Iob* (od kojega su očuvana dva fragmenta u Augustina (CSEL, 65, 229–31 i 65, 227s; 232s).

Prema Sulpiciju Severu (*Chronica*, II, 60), Hilarije umire u rodnom gradu tijekom šeste godine svojega povratka; u većine autora datum njegove smrti smješten je oko godine 367./368.²⁶⁹

²⁶¹ Usp. Antonio ORAZZO, “Introduzione”, str. 19; Charles KANNENGISSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 481. I Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 319 također donosi informaciju da se djelo može datirati nakon 364.

²⁶² O opsegu i nakani djela usp. Antonio ORAZZO, “Introduzione”, str. 15–21.

²⁶³ Tj. Hilarijevo naučavanje. Usp. Isto, “Introduzione”, str. 21; Michael DURST, “Hilarius, hl. von Poitiers”, stup. 101.

²⁶⁴ Usp. Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 319.

²⁶⁵ HILARIJE IZ POITIERSA, *Tractatus mysteriorum*, u CPL, 427.

²⁶⁶ Usp. Manlio SIMONETTI, “Ilario di Poitiers”, stup. 1752.

²⁶⁷ Usp. Charles KANNENGISSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 484 – ovdje i opširan prilog o djelu; Hans Christof BRENNECKE, “Hilarius von Poitiers”, str. 320.

²⁶⁸ Usp. Manlio SIMONETTI, “Ilario di Poitiers”, stup. 1752.

²⁶⁹ Za pregled datacijâ Hilarijeva preminuća usp. A.-J. GOEMANS, “La Date de la mort de saint Hilaire”, u: *Hilaire et son temps*, Actes du Colloque de Poitiers 29 septembre – 3 octobre 1968 à l’occasion du XVI^e Centenaire de la mort de saint Hilaire, Études Augustiniennes, Pariz, 1969., str. 107–111.

2. DE TRINITATE. NASLOV, KRONOLOGIJA, STRUKUTURA, TEOLOŠKA METODA

2. 1. Naslov i svrha djela

Naslov ovog najvažnijeg Hilarijevog dogmatskog djela,¹ *De Trinitate*, koji se može pratiti do 6. stoljeće, o kojemu svjedoče Kasiodor i Venancije Fortunat, svakako nije izvorni naslov koji je Hilarije dao svojem djelu.² Među više naslova koji su mu tijekom povijesti pridjevani, najstariji i najučestaliji su *De fide* (Euzebij–Rufin, *Historia Ecclesiastica*, X, 32, u: *GCS*, 2, 1908, str. 994, 13; Ivan Kasijan, *De incarnatione*, 7, 24, u: *PL*, 50, 251) i *Adversus* (ponekad *Adversum*) *arianos* (Jeronim, *De viris illustribus*, 86 i 100; *Epist.* 55, 3, u: *CSEL*, 54, str. 490, 11–12; usp. Augustin, *Contra Julianum*, I, 3, 9, u: *PL*, 44, 645: “adversus haereticos”) odnosno *Contra Arianos*.³ Prema Simonettiju, prvi bi naslov pokrивao knjige I–III, katehetskoga karaktera, dočim bi se pod drugim nalazilo polemičko djelo koje obasiže knjige IV–XII.⁴ U svojem Uvodu u francuski prijevod i najnovije izdanje latinskog teksta *De Trinitate*, M. Figura i J. Doignon u nedostatku podataka drže najizvjesnijim da Hilarije uopće nije naslovio ovo svoje djelo.⁵

Prema Newlandsu, svrha *De Trinitate* jest “iznošenje određenoga nauka u kontekstu biblijskog učenja o tom predmetu, i ujedno obrana nauka – o božanstvu Isusa Krista – protiv napada arijanaca”, pozivajući se na *De Trin.*, II, 2.⁶ U bilješci uz ovo mišljenje uputit će i na *De Trin.*, I, 16 s napomenom kako ovi redci dozivlju dvije grupacije protivnika – sabelijanske i arijanske.⁷

¹ Usp. Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 11.

² Usp. *Isto*, str. 53. Autori ističu kako se prema Smuldersovoj *enumeratio verborum* u *CCL*, 62 riječ “Trojstvo” pojavljuje tek dvaput, što potvrđuje zaključak.

³ Usp. Charles KANNENGISSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 476; Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 53 pozivajući se na Smuldersa, *CCL*, 62, 6*–8*; i Doignona, 1971; autori ističu za ovo pitanje bitnu činjenicu kako u svemu djelu Hilarije niti jedanput ne rabi riječ “arijanci”; dodaju kako se djelo pojavljivalo i pod naslovima *De Trinitate*, *De Trinitate aduersus Arianos (uel contra haereticos)*, *De Trinitate contra omnes haereses*.

⁴ Usp. Manlio SIMONETTI, “Note sulla struttura e la cronologia del ‘De Trinitate’ di Ilario di Poitiers”, u: *Studi Urbinati*, 39 (1965.), str. 286–294, prema Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 53. Preuzima i Kannengiesser, usp. Charles KANNENGISSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 479.

⁵ Usp. Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 54.

⁶ George M. NEWLANDS, *Hilary of Poitiers: A Study in Theological Method*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, Oregon, 2008. (prvi puta objavljeno od izdavača Peter Lang, Bern, 1978.) str. 101 pri čemu se poziva na *De Trin.*, 2, 2: “Sed conpellimur hereticorum et blasphemantium uitiiis inlicita agere, ardua scandere, ineffabilia eloqui, inconcessa praesumere (...)”.

⁷ Usp. *Isto*, str. 101, bilj. 3.

2. 2. Formalna struktura, kronologija, struktura rasprave

De Trinitate je po svojem obliku teološka rasprava, koju velikim dijelom čini teološko tumačenje tekstova *Svetoga pisma*⁸ – uglavnom onih tekstova na kojima se temelje tvrdnje njegovih protivnika koje u raspravi nastoji izravno pobiti, odnosno dokazati suprotno⁹. Stil i struktura Hilarijeve rasprave odaju veliku pomniju.¹⁰

Za naš rad poznavanje strukture nije od zanemarive važnosti, budući da nam ono omogućuje proniknuti u nakanu našega autora, i razumjeti njegov cilj.

2. 2. 1. Formalna struktura

Newlands je mišljenja da, manje stroga no u kontinuiranoj egzegezi, formalna struktura *De Trinitate* nema toliko utjecaja na konačne autorove zaključke.¹¹

U odnosu na Hilarijevo egzegetsko djelo *In Mt.*, G. M. Newlands primjećuje kako Hilarije svetopisamske tekstove u *De Trinitate* rijetko detaljnije egzegetira. Razlog Newlands nalazi u tome što Hilarije biblijske navode rabi uglavnom kao *epitome* – oni, naime, u ovom djelu imaju ulogu “sažetog ponavljanja ili pak potkrepe već postojećeg teološkog zaključka (*point*) koji se ili pretpostavlja (*assumes*), ili se do njega došlo na neki drugi način”.¹² U nastavku ovoga poglavlja upoznat ćemo se s najvažnijim Hilarijevim načelima kako ih je proniknuo Beckwith – prema kojima pri tumačenju svetopisamskoga teksta uvijek valja imati u vidu širi kontekst pojedinog retka/odlomka, odnosno pripovijedanje same spasenjske povijesti koja je od središnje važnosti i kojom se vodi sve Pismo, i onoga da se pojedinom biblijskom tekstu ne smije nametati unaprijed utvrđeno značenje. U tom svjetlu zanimljiv je Newlandsov zaključak da Hilarije u egzegezi tekstova ne uzima u obzir kontekst; “Sâm tekst se rijetko egzegetira (...) sve ukazuje na glavnu temu djela, na Isusovo božanstvo”.¹³ Smješteni većma na početku Hilarijevih tekstova, ovi epitomizirani svetopisamski tekstovi, drži Newlands, donose glavnu temu rasprave, koja usljeđuje u obliku njihova razmatranja.

⁸ Usp. George M. NEWLANDS, *Hilary of Poitiers: A Study in Theological Method*, 101 i 102.

⁹ Usp. *Isto.*, str. 101, koji se poziva na rezultate studije Alejandra MARTÍNEZA SIERRE, “La prueba escriturística de los arrianos”, u: *Miscelanea Comillas*, 41 (1964.), str. 293–376 i 42. (1964.), str. 43–153; prenosi također (*Isto*, bilj. 4) podatak Paula LÖFFLERA (*Die Trinitätslehre des Bischofs Hilarius von poitiers zwischen Ost u. Westen*, disertacija, Bonn, 1959., str. 88s) prema kojemu *De trinitate* donosi 1272 biblijska navoda.

¹⁰ Usp. George M. NEWLANDS, u: *Hilary of Poitiers: A Study in Theological Method*, str. 102.

¹¹ *Isto*, str. 102–103.

¹² *Isto*, str. 103 i bilj. 10 i 11. Tako porabljjeni tekstovi po Newmanu predstavljaju usp. *Isto*, bilj. 10.

¹³ *Isto*, str. 103.

Prethodi im uvodna fraza.¹⁴ Usuprot načelâ tumačenja biblijskih tekstova koja je, prema Beckwithovoj studiji – vidjet ćemo – iznio sam Hilarije, Newlands drži da u *De Trinitate* značenje teksta biva uvjetovano Hilarijevim vlastitim zaključcima/interesima (*the nature of his argument determines the meaning*) a ne toliko samim biblijskim kontekstom.¹⁵

Egzegezom *De Trinitate*, dakle, dominira teološki interes, pri čemu biblijski tekst u Hilarijevoj teologiji ima bitnu važnost.¹⁶ Tipološko tumačenje nije često zastupljeno.¹⁷

Newlands zajedno s Martinezom drži kako se djelo u cjelini može okarakterizirati “teološkim i egzegetskim dijalogom s arijancima”.¹⁸ Sukladno vremenu, u *De Trinitate* razlučuju se natruhe homiletske pareneze s ekshortacijama upućenima i vjernicima i hereticima.¹⁹

2. 2. 2. Dva različita stava o kronologiji i strukturi djela

2. 2. 2. 1. Uvriježeno mišljenje

Kronologija

Carl L. Beckwith, autor opsežne novije studije o kronologiji, strukturi i teološkoj metodi *De Trinitate* istaknuo je kako je zbog “zbunjujućeg” konačnog oblika *De Trinitate* upravo pitanje kronologije i strukture ovoga djela do sada ostalo najmanje proučeno.²⁰ Datacija nastanka pojedinih dijelova *De Trinitate* bit će od nam od velike važnosti pri donošenju teoloških zaključaka, stoga nam se čini opravdanim detaljnije prikazati ovu problematiku.

U pitanju kronologije i strukture Hilarijeva *De Trinitate* u znanstvenom svijetu naširoko su prihvaćeni rezultati studije Manlija Simonettija, “Note sulla struttura e la cronologia del ‘De Trinitate’ di Ilario di Poitiers”.²¹ Njezine rezultate prihvaćaju stručni

¹⁴ Usp. George M. NEWLANDS, *Hilary of Poitiers: A Study in Theological Method*, str. 104.

¹⁵ Usp. *Isto* str. 104. Ovaj je pristup, ističe Newlands, različit od onog kojim se tekst tumači unutar svog svetopisamskog okvira, odnosno egzegetira na temelju samoga svojeg sadržaja, usp. *Isto*. Dodaje nadalje kako ovakav pristup nije stran teologiji niti je uvijek negativna pojava, usp. *Isto*, str. 104–105.

¹⁶ Usp. *Isto*, str. 105.

¹⁷ Usp. *Isto*, str. 103.

¹⁸ *Isto*, str. 105, imajući u vidu neke manje razlike u odnosu na klasični dijalog.

¹⁹ Usp. *Isto*, str. 105. i bilj. 19–

²⁰ Usp. Carl L. BECKWITH, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, str. 1 i 71; Beckwith u djelu konstatira “kronološke nedosljednosti, uredničke pogreške, i bitne promjene u sadržaju i argumentima”, *Isto*.

²¹ Manlio SIMONETTI, “Note sulla struttura e la cronologia del ‘De Trinitate’ di Ilario di Poitiers”, u: *Studi Urbinati*, 39 (1965.), str. 274–300.

prikazi i studije *De Trinitate*, pa tako i Uvod u posljednje izdanje ovoga ovoga Hilarijevoga djela^{22 23}.

Uglavnom se drži kako je djelo *De Trinitate* napisano u razdoblju između 356. i 360. god.

Oko mišljenja da su knjige IV – X nastale tijekom njegova boravka u progonstvu ne spori se. Stavovi se razilaze gledom na prve tri knjige, a sigurnost ne postoji ni gledom na završetak djela: posjedujemo tek svjedočanstvo knjige X, 4, da je ona pisana još u izgnanstvu.²⁴

Što se prve tri knjige *De Trinitate* tiče, pitanje njihove datacije vezano je uz konstataciju prema kojoj su one prvotno činile samostalnu, o ostatku djela neovisnu cjelinu, izuzevši poglavlja I, 20–36 koja donose sažetak odnosno sinopsis sviju dvanaest knjiga. Ovaj zaključak podupiru i riječi samoga Hilarija koji se u knjizi IV, 1 (a tako i aluzija na već napisane knjige u IV, 2) na, uglavnom se drži, knjige I–III osvće kao na *anterioribus libellis quos iam pridem conscripsimus*.²⁵ U prilog specifičnosti prvih triju knjiga govori i njihov sadržaj, naime većma se iznose mišljenja da one predstavljaju pozitivno izlaganje o vjeri, nepovezano s trinitarnom polemikom knjigâ IV–XII.²⁶ Sve je veća suglasnost oko mišljenja da su i prve tri knjige *De Trinitate* nastale na Istoku, tijekom Hilarijeva progonstva,²⁷ čemu nesumnjivo pridonosi već navedena studija M. Simonettija koja u prilog tom mišljenju iznosi dva bitna argumenta²⁸: prvi je Hilarijev citat – u knjizi III, 8 (i ponavlja se u VIII, 3) – jedne od bitnih arijanskih tvrdnji: *Nasci nihil potuit ab uno, quia omnis ex duobus nativitas est*, koju je Hilarije mogao čuti tek na Istoku.²⁹ Drugi argument u prilog datacije prve tri knjige u

²² Primjerice, Charles KANNENGIESSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 476–480; uvod u francuski prijevod *De Trinitate* usporedno s kritičkim izdanjem latinskog teksta: Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 46–52.

²³ Mi ćemo pratiti glavne naglaske Simonettijeve studije koje su izdvojili autori radova navedenih u bilj. 2. Pregled pitanja do Simonettijeve studije u: Carl F. A. BORCHARDT, *Hilary of Poitier's Role in the Arian struggle*, Martinus Nijhoff, Hag, 1966. (prama Beckwith, str. 71, bilj. 1)

²⁴ Usp. Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 46.

²⁵ Usp. Michael MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 26; Charles KANNENGIESSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 477; Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 46–47;

²⁶ Usp. *Isto*, str. 46–47; 54.

²⁷ Predegzilsku provenijenciju djela zastupali su: Pierre COUSTANT, “Praefatio generalis”, u: *PL*, 9, 11–126, kojega slijedi Paul GALTIER, *S. Hilaire de Poitiers. Le premier docteur de l'Eglise latine*, Editions Beauchesne, Pariz, 1960., prema: Michael MESLIN, “Hilaire et la crise arienne”, str. 26. bilj. 47. Mogućnost drugačijeg mišljenja kao da još uvijek dopušta i Michael DURST, “Hilarius, hl. von Poitiers”, stup. 101: “Bücher 1 – 12 viell. noch in Gallien separate publ. und spatter integriert” (naša istaka).

²⁸ Usp. Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 47, pozivajući se na studiju Manlio SIMONETTI, “Note sulla struttura e la cronologia”, str. 280–286.

²⁹ Ovaj bi arijanski argument koji nalazimo u *De Trin* na neki način sažimao homiliju anomejca Eudoksija Aleksandrijskog (sukladan Aecijevu nauku) kako ga donosi HILARIJE, *In Const*, 13 (*SCh*, br. 234, str. 194–196; Usp. Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 47. Charles KANNENGIESSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 476–477.

izgnanstvo (dakle, nakon 356.) nađen je u knjigama I, 16–17 i II, 4; 23, gdje Hilarije na zapadnjacima tada još nepoznat, no zato na istočnjacima vlastit način suprotstavlja Sabelija i Arija.³⁰ Knjige I–III bi, dakle, bile napisane po Hilarijevu dolasku na Istok krajem 356. odnosno početkom 357. godine.³¹

Što se tiče knjigâ IV–X, indikacije za njihovo datiranje nalaze se također u Hilarijevim spisima. Prvi pokazatelj bila bi poraba riječi *similis* i *similitudo*, za kojima Hilarije poseže samo u djelima *De Synodis* i u *De Trinitate* – i to s izuzetnom čestotnošću u knjizi VII, te je za zaključiti kako su spis *De Synodis*, sastavljen krajem 358./početkom 359., i knjiga VII djela *De Trinitate* pisani istodobno.³² Još se jedan, posljednji, pokazatelj pomalja iz usporedbe ovih dviju Hilarijevih djelâ: i knjiga X, 4 *De Trinitate* i *De Synodis*, 8 govore o Hilarijevu progonstvu u povezanosti s temom Božje riječi koja ne može biti zauzdana,³³ što bi značilo da su knjige IV–X *De Trinitate*, započete krajem 357./početkom 358.,³⁴ bile dovršene početkom 359. god.³⁵ Djelo bi, možda još i prije povratka u Poitiers no ne isključujući ni moguć utjecaj Pariške sinode na njega,³⁶ u cjelini bilo dovršeno 360.³⁷

Struktura

Vrlo bitno pitanje nutarnjeg jedinstva Hilarijeva *De Trinitate* u mnogim aspektima polučilo je različita mišljenja.

S jedne je strane zastupano mišljenje kako *De Trinitate* zapravo čine dva različita djela: jedno dogmatsko-katehetsko, danas knjige I – III, i drugo dogmatsko-polemičko, danas knjige IV – XII.³⁸ S druge je pak strane istaknuto i mišljenje da je Hilarije otpočetak imao na umu, pa tako i realizirao, “organski homogeno” djelo, mišljenje koje se oslanja napose na

³⁰ Usp. *Isto*, stup. 477; Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 47.

³¹ Usp. Charles KANNENGISSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup.478 Kannengiesser će precizirati: u razdoblju od kraja 356. do proljeća 357.; Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 49, oba rada preuzimaju argumente Manlija SIMONETTIJA, “Note sulla struttura e la cronologia”. U natuknici “Ilario di Poitiers”, u: *Dizionario patristico e di antichità cristiane* (ur. Angelo Di Bernardino), sv. 2 (G–Z), Marietti, Rim, 1984., stup. 1749, ovaj autor će ustvrditi da je ova knjiga ostatku djela dodana na kraju (“per ultimo”).

³² Usp. Charles KANNENGISSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 478 i Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 48–49 na temelju Pierre SMULDERS, “Index theologicus”, u: *CCL*, 62 A: “Similis”, “Similitudo”.

³³ Usp. Charles KANNENGISSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup.478 i Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 48 na temelju Manlio SIMONETTI, “Note sulla struttura e la cronologia”, str. 299.

³⁴ Usp. Charles KANNENGISSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”,stup.478. i Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 48.

³⁵ Usp. *Isto*.

³⁶ Usp. *Isto*, str. 49.

³⁷ Usp. Charles KANNENGISSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 478; Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 49.

³⁸ Usp. Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 50: zastupnik bi bio Paul GALTIER, *S. Hilaire de Poitiers*, str. 36–42.

poglavlja 20–36 knjige I, koja čine sinopsis svih dvanaest knjiga, a u kojima se vidjelo “unaprijed utvrđeni plan” svega djela.³⁹ Pokazalo se, ipak, sljedom spomenute nezaobilazne Simonettijeve studije, kako su poglavlja 20–36 knjizi I dodana naknadno, te da nisu mogla nastati prije knjigâ II – XII.⁴⁰ Ovaj je autor u samom djelu naišao i na daljnje pokazatelje na temelju kojih se zaključuje da je počevši pisati (današnje) knjige IV–XII Hilarije nakanio i započeo pisati posve drugo djelo od onoga kojega su činile današnje knjige I – III.⁴¹ Ukratko, Simonetti je utvrdio kako se, pišući kraj knjige V odnosno započinjući knjigu VI, Hilarije predomislio, odustao od prvotne nakane izložene u IV, 1 – naime, minuciozno i naširoko izložiti i sustavno pobiti heretički nauk izložen u Arijevom pismu Aleksandru Aleksandrijskom (IV, 12–13) – te se, možda zatečen obimom nakanjena poduhvata, a i u spoznaji kako samo Arijevo pismo neće biti dostatno polazište za posvemašnje i zadovoljavajuće pobijanje herezâ, odlučio za “sažetije, a istom i pozitivno izlaganje vjerskih istinâ koje je pobijao Arije”.⁴² Taj bi se obrat ponajprije očitovao ponovnim navođenjem i na nov način realiziranim komentarom Arijeva pisma u VI, 1 –19, a nakon čega⁴³ bi, a svakako prije pisanja IX, 10⁴⁴ Hilarije odlučio ujediniti dva djela u jedno jedinstveno, koje bi činila rasprava o vjeri (knjige I–III) i pobijanje kristoloških herezâ (knjige IV–XII).⁴⁵ Zanimljivo je da u jednom svojem kasnijem prikazu *De Trinitate* Simonetti knjigama II–III u cjelini – izdvajajući iz pretpostavljene, prvotno napisane cjeline, knjigu I ustvrđujući da je napisana na koncu svega djela – pripisuje bavljenje “materijom vezanom uz arijansku kontroverziju”.⁴⁶

Nutarnje jedinstvo koje je Hilarije nakanio djelu *De Trinitate* potvrđuje i konačna molitva (XII, 52–57).⁴⁷

³⁹ Usp. *Isto*, str. 50; Charles KANNENGIESSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 477–478; Kannengiesser u *Isto* donosi informaciju kako je već Erazmo priređujući svoje izdanje *De Trin* iz god. 1523. u njegovu predgovoru ustvrdio, imajući u vidu Plinija, kako se prva knjiga takve naravi piše na kraju no ovo mišljenje u budućnosti biva zanemareno; Pierre Coustant, Bardy i Smulders oslanjajući se na Bardenhewera bili su uvjereni kako je cijelo djelo nastalo prema na početku utvrđenu planu.

⁴⁰ Usp. Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 50; Charles KANNENGIESSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 477: ovdje i detaljnije o nedosljednostima koje potvrđuju zaključak.

⁴¹ Usp. Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 50; Charles KANNENGIESSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 478.

⁴² Usp. i nav. *Isto*, stup. 478; usp. Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 51–52.

⁴³ Da je Hilarije odlučio ujediniti dva djela tek tijekom pisanja današnje knjige VI vidljivo je iz njegovih propusta: u (današnjoj) knjizi VI, 4 (današnju) knjigu IV naziva prvom, a u (današnjoj) knjizi V, 3 istu knjigu V naziva drugom, usp. Charles KANNENGIESSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 478; Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 50–51, prema Simonettiju.

⁴⁴ U knjizi VII, 1 već govori kao o “sedmoj knjizi”, a u IX, 10, smjerajući na knjigu I, 13, napominje kako je o tome već prije govorio.

⁴⁵ Usp. KANNENGIESSER, “Hilaire de Poitiers (saint)”, stup. 478; Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 51–52.

⁴⁶ Usp. Manlio SIMONETTI, “Ilario di Poitiers”, stup. 1749.

⁴⁷ Usp. Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 52.

2. 2. 2. 2. Charles L. Beckwith – “Od *De Fide* do *De Trinitate*”

Nakon uvodnih poglavlja svoje novije studije *Hilary of Poitiers on the Trinity. From De Fide to De Trinitate* (2008.), gledom na pitanje strukture i kronologije djela kojim se bavimo Ch. L. Beckwith nutka povesti čitatelja nešto dalje od dosad objavljenih studijâ,⁴⁸ ponajprije uvidjevši ono što su one dosad previđale. Nastojat ćemo sumirati bitne rezultate Beckwithova istraživanja.

Za razliku od prethodno opisana pristupa, u *De Trinitate* će Beckwith vidjeti integraciju *triju* djela. Što se tiče knjigâ II–III i IV–VI *De Trinitate*, na temelju nedosljednosti i nelogičnosti na koje se nailazi u Hilarijevu tekstu⁴⁹ i Beckwith opaža dva inicijalno posve neovisna spisa – *De Fide* (danas knjige II–III *De Trin.*), koji bi po njemu bio napisan netom nakon Hilarijeve osude u Béziersu u nakani očitovanja vlastite pravovjernosti,⁵⁰ te raspravu *Adversus Arianos* (danas knjige IV–VI *De Trin.*)⁵¹, čijega bi se pisanja Hilarije, drži Beckwith, latio netom po dolasku u progonstvo na Istok, krajem 356. odnosno početkom 357. godine, iz čega implicitno zaključujemo da nastanak *De Fide* prema ovom autoru prethodi dolasku u Frigiju⁵².

Neposredno potaknut događajem “homejske” sinode u Sirmiju 357. Hilarije bi se ostavio dovršavanja rasprave *Adversus Arianos*, i u cilju pobijanja protunicejskih teologijâ donio odluku o pisanju djela *De Trinitate*, s kojim bi započeo nakon homojusijske reakcije na “blasfemiju” o Uskrsu sljedeće godine, dakle negdje u jesen 358.⁵³ Kao što smo već vidjeli, svoju odluku Hilarije nije ostvario započevši pisati u cijelosti novo djelo koje bi izricalo njegovu pronicejsku teologiju obogaćenu “polemičkim i teološkim strategijama” homojusijaca, poglavito Bazilija iz Ancire, već je za njegovo sastavljenje odlučio iskoristiti svoj postojeći spis *De Fide* i raspravu *Adversus Arianos* koju je netom bio prekinuo pisati i

⁴⁸ Usp. Carl L. BECKWITH, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, str. 71.

⁴⁹ U VI. knjizi (*De Trin.*, VI, 4, 26–30) tu istu knjigu naziva šestom, dočim današnju četvrtu naziva prvom. U V. knjizi, očito imajući u vidu nadodavanje *De Fide*, govori o prethodnim *knjigama* (*De Trin.*, V, 1, 1) kako bi nešto kasnije (*De Trin.*, V, 3) V. knjigu nazvao *drugom*; o prethodnim *knjigama* govori, naime, u naknadno nadodanom predgovoru V. knjizi (V, 1–2), a V. knjigu naziva *drugom* u njezinom izvornom uvodu, dok je još činila djelo *Adversus Arianos*, usp. *Isto*, str. 75–76. Riječ je o diskrepancijama koje je – vidjeli smo – uočio već Simonetti, no nije prepoznao i naknadno dodane uvode. O integraciji dvaju djela u knjigama II–VI Beckwithu svjedoči i *De Trin.*, IV, 2: *anterioribus libellis quos iam pridem conscripsimus* (u koje Beckwith ne ubraja knjigu I za razliku od mišljenja prenesenog *Ovdje*, str. 2; usp. *Isto*, str. 76).

⁵⁰ Usp. *Isto*, str. 92.

⁵¹ Ograničavanje spisa *Adversus Arianos* na knjige IV–VI *De Trinitate* također bi bio jedan od doprinosa Beckwithova rada budući da su brojni prethodni radovi pod *Adversus Arianos* uvrštavali knjige od IV–XII, usp. *Isto*, str. 4; 71–73; 213.

⁵² Usp. *Isto*, str. 73.

⁵³ Usp. *Isto*, str. 72–73; 94: Hilarijevi zahvati odaju utjecaj homojusijaca, napose Bazilijevoga sinodalnoga pisma iz 358.

kojoj je nadodao *De Fide*. Ove dvije rasprave po Beckwithu tvore knjige II–VI *De Trinitate*.⁵⁴ Po tomu je napisao knjige I i VII–XII koje je nadodao dvama spomenutim spisima.⁵⁵

Za razliku od Simonettija,⁵⁶ Beckwith drži kako je odluku o sastavljanju jedinstvenoga djela *De Trinitate* Hilarije donio upravo lativši se pisanja knjige VII današnjeg *De Trinitate* – koja predstavlja Hilarijevo “najs sofisticiranije izlaganje njegove pronicejske teologije” i očituje homojusijske utjecaje – te je ona stoga i prva knjiga nove, jedinstvene rasprave. Do ovoga je zaključka Beckwith došao na temelju podudarnosti s početkom sinopsisa svega djela iz knjige I.⁵⁷

Naime, prema Beckwithu, presudna je činjenica koju su dosadašnje studije previdale⁵⁸ ta, da je Hilarije tek odlučivši se za novo, jedinstveno djelo, *De Trinitate* – i lativši se u toj novoj nakani pisanja knjige VII – napisao i knjigu I zajedno sa sinopsisom svega *De Trinitate* (I, 20–36), i smjestio je na njegov početak, kao uvodnu.⁵⁹ Ona – prema Beckwithu – sadrži “duže razmatranje o izvorima znanja o Bogu, o odnosu vjere i razuma u teološkom istraživanju i ispravnom pristupu i tumačenju Svetoga pisma”.⁶⁰ Po Beckwithovu mišljenju knjiga I nikada nije bila dio njegova spisa *De Fide*.⁶¹ Tako bi se “iam pridem” iz IV, 1 1–2, budući da se nalazi u predgovoru ovoj knjizi dodanog tek nakon započinjanja *De Trinitate*) zapravo odnosilo na vrijeme proteklo od dovršetka *De Fide* i početka pisanja *De Trinitate*.⁶²

⁵⁴ Usp. i nav. *Isto*, str. 72. U prvoj rečenici prologa nadodana knjizi IV nakon odluke o sastavljanju *De Trinitate* (IV, 1, 1–2) Beckwith čita glavne razloge pripajanja spisa *De Fide* onom *Adversus Arianos*: uz revizije načinjene na ta dva djela ovako zajedno jasnije očituju njegovo odbacivanje ekstremâ modalizma i subordinacionizma i pripadnost vjeri Crkve, usp. *Isto*, str. 92–93.

⁵⁵ Usp. *Isto*, str. 73.

⁵⁶ Opetovanje pobijanja Arijeva pisma u knjizi VI nakon što je to već činio u IV. knjizi – u kojemu je Simonetti čitao očitovanje obrata u Hilarijevu prvotnom naumu pobijanja arijanizma koji je u konačnici rezultirao i sastavljanjem *De Trinitate* Beckwith pravda promjenom argumentacije; dok je u IV. knjizi Arijev nauk pobijan na temelju Staroga zavjeta, u VI. knjizi Hilarije to čini na temelju Novoga zavjeta, a također i činjenicom da su ove dvije knjige bile na dispoziciji čitateljstvu neovisno jedna o drugoj te kao takve primale kritike, usp. *Isto*, str. 75.

⁵⁷ Usp. *Isto*, str. 74; 77–78; 93. Beckwith opaža kako Hilarije s nakanom ističe ovu knjigu kao sedmu po redu no i kao prvu i najvažniju u razumijevanju otajstva savršene vjere (VII, 1, 1–4), te važnost svojega novog gledišta i nakane izlaganja i obrane sveukupne trojstvene vjere koje slijedi i započinje knjigom VII, usp. *Isto*, str. 77.

⁵⁸ Beckwith tu upućuje na Manlio SIMONETTI, “Note sulla struttura e cronologia”, str. 278; 286–94, usp. *Isto*, str. 72 i bilj. 2. Podsjećamo da se Simonetti u kasnijem prikazu *De Trinitate* predomislio i zaključio da je knjiga I napisana nakon svih knjiga, usp. Manlio SIMONETTI, “Ilario di Poitiers”, stup. 1749.

⁵⁹ Usp. Carl L. BECKWITH, “Hilary of Poitiers on the Trinity”, str. 72; 78. Do ovoga je zaključka Beckwith došao uočavajući zajedničku uporabu pojmova *arduum* i *scandere* (kao ‘strm’, ‘tegoban’ put [evandeoskog nauka] kojim se ‘uspinje’ odnosno ‘uzdiže’ čitatelj u svom napretku) u četiri navrata: I, 20; II, 2 (u novom predgovoru koji je Hilarije ovoj knjizi nadodao započevši *De Trinitate*); VII, 1 i VII, 3 (predgovor knj. VII).

⁶⁰ Dakle je metodološkog karaktera, usp. i nav. Usp. *Isto*, str. 81.

⁶¹ Usp. *Isto*, str. 151.

⁶² Usp. *Isto*, str. 93. Hilarije ne bi dakle imao u vidu vremensko razdoblje koje je proteklo od dovršavanja *De Fide* do početka sastavljanja *Adversus Arianos* (danas *De Trin.*, IV–VI), kao što smatraju Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 47–48.

Dosadašnje prouke, ističe Beckwith, također nisu uočile ni da je Hilarije, kako bi prikrio kompiliranje i da bi njegova nova rasprava djelovala uređeno i jedinstveno, knjigama II–VI nadodao i nove uvode.⁶³

Previđena je dosad, drži Beckwith, i bitna, katkad “drastična” revizija izvornoga sadržaja *De Fide*, odnosno knjigâ II–III novoga djela *De Trinitate*, koja se sastojala u dodavanju dugačkih dijelova postojećem spisu.⁶⁴ Beckwith izriče svoje čuđenje dosadašnjom kvalifikacijom spisa *De Fide* kao katehetskog djela koje pozitivno iznosi trojstveni nauk Crkve – iako bi se to moglo izreći za njegov izvorni sadržaj, nadodani dijelovi polemičkog karaktera prema Beckwithu svakako mijenjanju njegovu izvornu narav.⁶⁵

U svojoj studiji Beckwith je razlučio izvorni sadržaj *De Fide* od zahvatâ koje je Hilarije na tekstu ove rasprave načinio nakon što ju je, oko dvije godine po njezinu dovršenju, odlučio ucijepiti u novo djelo – *De Trinitate* – koje je netom započeo sastavljati. Hilarije bi, po Beckwithu, revidirao i ažurirao *De Fide* uvidjevši kako postojeći tekst koji se doimlje kao, tako Beckwith, “homiletsko promišljanje” o Trojstvu kojemu “često nedostaje teološka dubina” i nije mogao biti adekvatan odgovor na aktualne prijetnje modalizma i subordinacionizma. Zahvati načinjeni na knjigama II i III današnjeg *De Trinitate* odražavali bi “Hilarijevo zrelo poimanje nijansi tih [trinitarnih] rasprava [tijekom 350.-ih]” te “kreativnost u integriranju” uvidâ (polemičke i teološke strategije) homojusijske u vlastitu pronicejsku teologiju.⁶⁶

Knjiga II *De Trinitate*, utvrdio je Beckwith, izvorno je sadržavala raspravu o Ocu (II, 6–7), o Sinu (II, 9; 11; 22, 1–18; 24–28) i Duhu Svetomu (II, 29–35).⁶⁷ Hilarije ju revidira⁶⁸ dodajući joj predgovor (II, 1–5) u kojemu, tragom Bazilija iz Ancire, polemički rabi Matejevu krsnu formulu;⁶⁹ najopsežnije prerađuje dio o Sinu dodajući “egzegetske, teološke i polemičke” tekstove II, 8, 1–9, 8; 10, 1–11, 3; 12, 1–21 (važan ekskurs o vječnom rađanju Sina koji pobija monarhijanizam Fotina Sirmijskog i adopcionizam), 16; 22, 19–23, 26.⁷⁰ Beckwith će primijetiti kako je ovim zahvatima Hilarije izvorno homiletsko promišljanje

⁶³ Usp. Carl L. BECKWITH, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, str. 72; 74. Knjiga V, 1–2, str. 76; VI, 1–3, str. 75;

⁶⁴ Usp. *Isto*, str. 72–73.

⁶⁵ Usp. *Isto*, str. 73 i bilj. 1. *De Fide* katehetskim djelom drže Paul GALTIER, *Saint Hilaire de Poitiers, le premier docteur de l'église latine*, Beauchesne, Pariz, 1960., str. 36–42; Charles KANNENGISSER, “Hilaire de Poitiers”, stup. 479; Manlio SIMONETTI, “Note sulla struttura e la cronologia”, str. 278 (u kasnijem osvrtu “Ilario di Poitiers”, stup. 1749. iz 1984. Simonetti će reći da se knjige II–III kao cjelina bave materijom vezanom uz arijansku kontroverziju) te napokon Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, str. 50.

⁶⁶ Usp. Carl L. BECKWITH, “Hilary of Poitiers on the Trinity”, str. 95; 108 i 125.

⁶⁷ Usp. *Isto*, str. 95.

⁶⁸ Detaljno o revizijama knjige II usp. *Isto*, str. 96–125.

⁶⁹ Usp. *Isto*, str. 96–106.

⁷⁰ Usp. *Isto*, str. 108–109; 126; detaljno o reviziji dijela o Sinu usp. *Isto*, 108–123.

Druge knjige transformirao u “teološko pobijanje antinicejskih stajališta 350.-tih”, polemičkog karaktera, i konstatirati kako u ovom obliku ona predstavlja “velebnu formulaciju pronicejske teologije”.⁷¹

Sadržaj Treće knjige, prema Beckwithovim rezultatima, Hilarije je – sada umnogome upućeniji u aktualne rasprave – “drastično” revidirao kako uslijed vlastita nezadovoljstva postojećim tekstom, tako potaknut i kritikama koje je primao. Učinio je to ponajprije “rekontekstualizirajući” izvornu raspravu i odgovarajući na dva temeljna upućena joj prigovora – naime, prigovora zbog neadekvatne uporabe analogijâ te onog metodološkog, naime poticanja na vjeru bez razumijevanja – dodavanjem novoga predgovora (III, 1–4). Po njemu slijede izvorno razmatranje o Sinovu rađanju, a potom i izvorna raspava o Isusovim čudesima (III, 5–8; 18–21) s ciljem zaključivanja o Isusovu božanstvu na temelju njegovih božanskih djela te razumijevanja Sinova vječnog rađanja i utjelovljenja na temelju analogije koja se nije pokazala uspješnom, dapače se mogla nepoželjno razumijeti, a što Hilarije sada predusreće umetanjem poduže “egzegetske rasprave” o Isusovoj velikosvećeničkoj molitvi iz Iv 17 (III, 8–17) koja “dokazuje međusobnu jednakost i suvječnost Oca i Sina bez utjecanja bilo čudesima bilo analogiji”. Intenzivno polemički obojen dodatak III, 22–23 pod jakim utjecaj homojusijske teologije Hilarije upravlja protiv homejaca predbacujući im da niječu Oca gledajući u Sinu tek stvorenje koje je plod volje, odnosno odvajajući ga od Očeve biti u kojoj imaju zajedništvo i po kojoj su jedno, istom se razlikujući kao Otac i Sin.⁷²

Analizirajući tekst pridodan ranijim djelima koja je uključio u *De Trinitate* Beckwith je iščitao tri glavna razloga koji su Hilarija mogli ponukali da napusti pisanje *Adversus Arianos* kako bi napisao *De Trinitate*. 1) Nesustavnost (*disorganization*) rasprave, nejasno izlaganje te neaktualan odnosno anakron prikaz vlastitih protivnika u *Adversus Arrianos*, zbog kojega je Hilarije morao primati kritike. Kroz kasnije nadodan tekst Hilarije će isticati kako će njegovo izlaganje biti postupno i sustavno tj. pratiti utvrđeni tijek u cilju lakšega napredovanja čitatelja; u prvu će knjigu inkorporirati sinopsis koji upravo očituje ovu preokupaciju.⁷³ 2) Po Beckwithu glavni razlog Hilarijeva predomišljanja i odluke da sastavi

⁷¹ Usp. i nav. Carl L. BECKWITH, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, str. 125.

⁷² Detaljno o zahvatima u knjizi III usp. *Isto*, str. 127–147. Navod na str. 135.

⁷³ Usp. *Isto*, str. 94; izvornom tekstu *De Fide* koje opisuje kao “homiletsko razmatranje o Trojstvu” Beckwith predbacuje bavljenje tek “pitanjima od drugotne važnosti” za rasprave koje su se vodile tijekom 350.-ih, izvorni pak arijanizam predstavljen kao protivnik u *Adversus Arianos* u doba homejske kontroverzije nije više predstavljao aktualni izazov pronicejskoj teologiji. Oba djela, po Beckwithu, odaju neupućenost svojega autora u aktualna teološka pitanja, usp. *Isto*, str. 78–79. Hilarije je očito, upozorava Beckwith, dobivao kritike gledom na strukturu i organizaciju izlaganja svojih prethodnih rasprava. Beckwith će čak i u sinopsisu svega djela (I, 20–36) vidjeti apologiju strukture svoje – nove – trojstvene rasprave; Hilarijevu zaokupljenost strukturom i

De Trinitate vezan je uz primjenu ispravne teološke metode u teološkim raspravama te navlastito uz uporabu analogijâ iz čovjekove zbilje u “priopćivanju istine o Sinovoj naravi i rađanju”;⁷⁴ ovaj je Hilarijev “novi senzibilitet” prema Beckwithu posljedica njegove dotadašnje neadekvatne porabe analogija (izvorni sadržaj knjige III) zbog koje je, primjećuje, dobivao kritike, a u toj je perspektivi njegova pozornost izoštrena zasigurno i stoga što u novom djelu rabi analogije Bazilija iz Ancire (otac/sin). Isticanje ograničenosti no i neizostavnosti analogija i njihovo tumačenje nalazimo u knjizi I, prologu knjige IV, te u knjigama VI i VII.⁷⁵ 3) Hilarijeve revizije (knjige I, predgovori i dodatci knjigama II i III te predgovori knjigama V i VI) usmjerene su također (polemičkom) ograđivanju vlastite teologije od Fotinova i arijanskoga nauka s kojima su ga, očito, polemički povezivali njegovi protunicejski protivnici no i radikalni luciferijanci. Hilarije inzistira na tome da pristaje isključivo uz vjeru Crkve.⁷⁶ Ova se posljednja činjenica provlači kroz cijelo djelo, postajući jednom od kritika upućenih arijancima – njihova teologija, za razliku od Hilarijeve, namjesto da bude teologijom Crkve, zadržava se na ravni racionalizma.

2. 3. Teološka metoda *De Trinitate*

Nedavna studija C. Beckwitha, na koju smo se opširnije osvrnuli baveći se pitanjem strukture i kronologije *De Trinitate*, smjestila je pitanje teološke metode u samo žarište Hilarijevog teološkog interesa u ovome djelu. Prikazat ćemo sažetije njezine rezultate nastojeći u svoj prikaz inkomponirati zaključke prethodnih studija.

redosljedom izlaganja Beckwith će uočiti eksplicitno u I, 20, 1–6; VII, 3, 9–12 te u njegovu *De Synodis*, 6 (PL, 10, 483C–484AB) pisanu u isto doba kada i VII. knjiga *De Trin.*, te u V, 2, 4–5; usp. *Isto*, str. 79–80; 91

⁷⁴ Usp. *Isto*, str. 90.

⁷⁵ Usp. *Isto*, str. 94; Kao što smo već rekli, ispravnu je teološku metodu Hilarije utvrdio već u knjizi I, usp. *Isto*, str. 81 te cijelo 7. poglavlje Beckwithove studije, *Isto*, str. 151–170 a napomene vezane uz metodu prožimlju sve djelo; usp. sažetak teol. metode iznesene u I i u II, 5, 21–26, str. 106; o njezinoj važnosti i u prologu knj. IV, 1, 14–16; pitanje porabe analogija raspravlja u I, 19, 1–16, str. 86; 89–90; predgovoru knjizi III, 1, 11–14, str. 86; predgovoru knjizi IV, 2, 12–17, str. 84–85; revizija u knj. VI, 9, str. 87–88; VII, 28–30, str. 89.

⁷⁶ Usp. *Isto*, str. 94. Hilarijeva pozornost gledom na “neprihvatljive teološke izričaje o Bogu” očituje se u identifikaciji protivnika – Marcela iz Ancire te “arijanaca”, naime zastupnikâ homejske teologije izražene 357. u Sirmiju, dakle modalizma i subordinacionizma, povezujući ih s osuđenim Fotinom – u knjizi I (I, 16); u knjizi VII, 3–9 na njih se ponovno navraća i od njih ograđuje pod očitim utjecajem homojusijaca, a tako i u novododanom predgovoru knjizi IV (IV, 1, 14–16; usp. *Isto*, str. 82–84. U predgovoru knjizi VI (VI, 1–3) Beckwith bilježi Hilarijevo suprotstavljanje “arijanskog” nauka vjeri Crkve i soteriološku motiviranost Hilarijeva nastojanja oko njegova pobijanja, na koje gleda kao na dio svoje biskupske službe; u predgovoru V. knjizi (V, 2, 4–6) ponovno se ograđuje od upadanja u bilo koji od navedenih ekstremâ, usp. *Isto*, str. 91–92, dok se u predgovoru knjizi IV, prema Beckwithu, upravo očitovanje prigrljivanja vjere Crkve i ograđivanje od ekstremâ modalizma i subordinacionizma pokazuje jednim od temeljnih razloga revizijâ načinjenih na *De Fide* te *Adversus Arianos* kao i međusobnog pripajanja ovih dvaju djelâ, usp. *Isto*, str. 92–93. Revizije načinjene na II. i III. knjizi u cilju su pobijanja dvaju heretičkih ekstrema, usp. *Isto*, str. 94.

Već smo rekli kako je Beckwith utvrdio da je knjigu I *De Trinitate* Hilarije u cijelosti napisao tek kada se odlučio “preusmjeriti svoja nastojanja” na sastavljanje novoga djela, *De Trinitate*,⁷⁷ te ju s određenom svrhom stavio na sam njegov početak⁷⁸.

Prema Beckwithu, problem je gotovo svih dosadašnjih studijâ o knjizi I bio taj što su je one držale prvom knjigom spisa *De Fide* i stoga u njoj prepoznavale tek ulogu uvoda odnosno prologa.⁷⁹ Za Beckwitha upitni nisu dosadašnji zaključci vezani uz knjigu I, već neopravdano “sužavanje njezina značenja”. Rečeno izdvajanje knjige I iz pretpostavljenog korpusa *De Fide* i uočavanje njezinog pravog mjesta u *De Trinitate* Beckwith drži ključnim za njezino razumijevanje, kao i za dohvaćanje prave svrhe ovog Hilarijevog djela.⁸⁰ Prema Beckwithovu mišljenju, uz to što je njome nastojao dati povezanost svemu svojem novom djelu, u knjizi I Hilarije je također utvrdio teološki – njegov je interes bitno pronicejski⁸¹ – i polemički plan (*agenda*) rasprave,⁸² naime u njoj je razradio “pomno osmišljenu” teološku metodu pristupa otajstvu Boga te “egzegetsku i polemičku strategiju” kojih će se držati kroz cijelo djelo⁸³. Hilarijeva je motivacija pritom i apologetska⁸⁴ i polemička.⁸⁵

U knjizi I Hilarije će – prema Beckwithovu čitanju – tako raspraviti pitanja izvora znanja o Bogu (I, 1–8), odnosa vjere i razuma u teološkom istraživanju (9–14) te pitanje ispravnoga pristupa *Svetom pismu* (15–19).⁸⁶ Ova će se teološka metoda moći pratiti i biti prepoznatljiva kroz cijelo Hilarijevo djelo: u dijelovima dodanima u knjige II–VI kao i u knjigama napisanima počevši s knjigom VII.

⁷⁷ Napisana je dakle kada je odlučio napisati *De Trinitate*, neposredno potaknut sinodom u Sirmiju 357. i kontaktom s Homoijusijcima čije će teološke uvide integrirati u svoje buduće djelo – i odustao od pisanja *Adversus Arianos* koje je bilo u tijeku te, u novo djelo inkorporirao oko dvije godine ranije dovršen spis *De Fide* kao knjigu II i III novoga djela, te dotad dovršena poglavlja *Adversus Arianos* kao knjige IV–VI *De Trinitate*, latio se pisanja knjige VII, dodao nove predgovore knjigama II–VI i temeljito redigirao i ažurirao knjige II–III.

⁷⁸ Usp. *Isto*, str. 151.

⁷⁹ Usp. *Isto*, str. 152. Radovi su se po Beckwithovu sudu uglavnom ili iscrpljivali u ocjeni povijesne vjerodostojnosti Hilarijeva “intelektualnog puta do kršćanske vjere” (navod *Isto*, str. 152) opisanog u autobiografskom obliku, zanemarujući pitanje njegove svrhe, ili su svrhu ovog opisa – uočavajući njegove retoričke sličnosti s Kvintilijanovom *Institutio Oratoria* – vidjeli u pridobivanju čitateljstva (služi kao *exordium*), ili su u njemu ipak nazrijeli teološku nakanu koju nisu temeljito ni dokraja istražili. Usp., a također i Beckwithov sumarij znanstvenih prosudbi knjige I *De Trinitate* u *Isto*, str. 152–157.

⁸⁰ Usp. *Isto*, str. 151–153.

⁸¹ Usp. *Isto*, 158.

⁸² Usp. *Isto*, str. 152–153.

⁸³ Usp. *Isto*, str. 154–155.

⁸⁴ Kao što je već rečeno, Beckwith je uočio kako je Hilarije morao primati kritike zbog utjecanja utjecanja “jednostavnoj vjeri bez razumijevanja” (simple and unreflective faith) i “nekritičkom prihvaćanju Pisma”. Opširnije u *Isto*, 171–172.

⁸⁵ Usp. *Isto*, str. 175.

⁸⁶ Usp. *Isto*, str. 158; 170.

2. 3. 1. Izvori znanja o Bogu

Već na samom njezinom početku, u “autobiografskoj pripovijesti” o putu njegove duše do vjere kojem je čitatelj pozvan pridružiti se (I, 1–14), Hilarije će – zaključuje Beckwith – knjigu I, no i čitavo djelo, smjestiti u soteriološki okvir: uvidjevši neizbježnost smrti, svi se ljudi pitaju o svojoj konačnoj, vječnoj sudbini, životu i smrti.⁸⁷ Unatoč nekim ispravnim uvidima – naime da kao Božje stvorenje čovjek nije od svojega stvoritelja osuđen na kraj, već na vječni život – naravni razum prepušten sebi nema potrebnu sigurnost: ovaj uvid Hilarije komunicira kroz susret duše s različitim filozofskim stajalištima koja su često međusobno oprečna, a nerijetko odudaraju i od temeljnih uvida naravnog razuma o Bogu. Sigurnost svojih slutnji naravni razum pronalazi u *Svetom pismu* – Božjem svjedočanstvu o sebi samom – u obećanju spasenja koje je utemeljeno na činjenici da je Bog postao čovjekom.⁸⁸ Hilarije ukazuje na nužnost uviđanja beskrajnoga jaza koji ograničenog čovjeka dijeli od neograničenog i vječnog Božjega veličanstva, kao i čovjekovu nesposobnost da razumski pojmi Božju narav i djela – uslijed čega čovjek treba osjetiti i osjećati poniznost – no to Bog od nas niti ne očekuje, već silazi k nama i to nam objavljuje. Svoje ispravne slutnje o Bogu razum iskrivljuje ukoliko Boga nastoji prilagoditi vlastitom poimanju odnosno sam procijeniti koje tvrdnje o Bogu su prikladne i njega dostojne.⁸⁹ Beckwith prepoznaje Hilarijev “polemički potez” usmjeren protiv njegovih protivnika: nastoje pojmiti Boga vlastitim silama (poput već spomenute filozofije) pretjerano se oslanjajući na razum i ne dopuštajući Bogu da siđe i objavi se – time dokidaju sigurnost vjere. “Oslanjajući se na razum namjesto na vjeru u pokušaju poimanja tko je Bog iskrivit će ono što je Bog za nas učinio.”⁹⁰

2. 3. 2. Odnos vjere i razuma

Drugi dio “autobiografske naracije” (I, 9–14) prema Beckwithu Hilarije je posvetio raspravi o odnosu vjere i razuma. Sigurnost za kojom čovjek traga Hilarije prepoznaje tek u utjelovljenju – Bog postaje (pravim) čovjekom kako bi se čovjek uzdigao k Bogu: spasonosna vjera u ovu zbilju ljude čini sinovima Božjim. Sâm Bog se, poradi čovjekove nemogućnosti uzdići se do Boga i spoznati ga, snizuje i uzima slabosti našega čovječstva kako bismo ga mi mogli upoznati – osvjestiti vlastite granice i slabosti, te se po Kristu uzdići k Bogu. Ne ponizi

⁸⁷ Usp. Carl L. BECKWITH, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, str. 160.

⁸⁸ Usp. *Isto*, str. 160–161.

⁸⁹ Usp. *Isto*, str. 161–162.

⁹⁰ Usp. *Isto*, str. 162.

li se čovjek poput Boga i posvjesti si vlastita ograničenja, odnosno spozna sebe sama, te njegov naravni razum zaniječe ili pravo Kristovo božanstvo ili pravo čovječstvo, iskrivljuje i sâm spasenjski događaj utjelovljenja, a istom i vlastito čovječstvo. Polemičkom gestom Hilarije ove propuste pripisuje Fotinu i suprotstavlja ga pobožnu čitatelju koji ponizan prepoznaje u Pismu poziv na preporođenje, vječni život, po vjeri.⁹¹ Spasenjske istine, koje naravni razum po sebi nije uspio dohvatiti, razumije vođen “bezgraničnom vjerom”. Hilarije navodi Kol 2, 8–9, u čijim riječima Beckwith vidi izvor njegove teološke i polemičke metode – istom su potporanj Hilarijevoj metodi, dok svaka njoj oprečna metoda u svjetlu ovih redaka “potkopava božanstvo Isusa Krista (...) i njegovo spasenjsko djelo”. Beckwith ističe kako prema Hilarijevu gledištu “ukoliko se Boga mjeri prema onom što mi držimo njemu prikladnim, skloni smo si stvoriti predodžbu o Bogu koja proturiječi Pismu i Božjem vlastitom svjedočanstvu o sebi”. Spoznati Boga, drži Beckwith, za Hilarija znači upoznati njegova spasenjska djela za čovjeka, koja može razumjeti tek vjera, koja, kao i spasenje, počiva na zbilji da je Krist pravi Bog i pravi čovjek.⁹²

Hilarijevo produbljeno i nijansirano poimanje vjere i razuma Beckwith čita i u prologu knjizi III nadodanom godine 358., u kojemu Hilarije, raspravljajući o tome kako međusoban odnos Oca i Sina nadilazi ljudsko razumijevanje, ističe kako je Bogu moguće ono što ljudima nije, no autoritet Božjih riječi ne drži dostatnim da bi se razumjelo njihov smisao, već vidi potrebu njihove prouke i razumijevanja kako bismo mogli više cijeniti svjedočanstvo Pisma (III, 1, 13–14).⁹³

Beckwithove zaključke o odnosu vjere i razuma u Hilarijevu *De Trinitate* prikazat ćemo u sažetom obliku.

– Sposobnost razuma. Hilarije, prema Beckwithu, razlikuje “naravni” razum (filozofi, modalistički i arijanski protivnici) i “nebeski” razum. Beckwith ustrvrđuje kako Hilarije ne nalazi razlike u samoj sposobnosti razuma koja je, kao i njezine mogućnost, ista u oba slučaja: razlika je u služenju njome. Prvi je onaj lišen vjere, dok “nebeski” “informira” vjera i daje se voditi Duhom Svetim i omogućuje pravovjerno poimanje Boga.⁹⁴

– Ograničenja naravnog razuma. Iako drži da Hilarije nije na zadovoljavajuć način objasnio razlog iz kojega naravni razum ne može doći do jasnog i “dosljednog” razumijevanja/poimanja Boga, Beckwith razviđa dva uzroka njegova ograničenja kako ih razlučuje Hilarije. Prvi argument tvrdi kako su netočne i nesigurne tvrdnje rezultat pogrešnog

⁹¹ Usp. Carl L. BECKWITH, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, str. 162–163.

⁹² Usp. *Isto*, str. 164–165.

⁹³ Usp. *Isto*, str. 173–174.

⁹⁴ Usp. *Isto*, str. 177.

poimanja mogućnosti naravnoga razuma – naime, njihova preuveličavanja odnosno precijenjivanja.⁹⁵ Drugi je pak razlog, primjećuje Beckwith, u naravnim, nutarnjim ograničenjima same sposobnosti razuma – bilo razumnog, bilo nebeskog – koja proizlaze iz činjenice da se njome služi stvoreno razumsko biće, koje je kao takvo ovisno o Bogu, nesavršeno i ograničeno po samoj naravi, te među ostalim nije u mogućnosti u potpunosti razumjeti naravi i bića viša od sebe. Postoji stoga potreba svijesti o sebi i svojim mogućnostima odnosno ograničenjima, što bi trebalo rezultirati poniznošću i određenim suzdržavanjem od pokušaja podvrgavanja našim ograničenjima onoga što im nije moguće podvrgnuti. Tek u toj svijesti moguće je očekivati određeno znanje o Bogu. Nastojanje da dosegne ono što nadilazi mogućnosti naravnoga razuma dodatno će ga oslabiti te neće biti u mogućnosti pojmiti niti ono što bi po sebi mogao. Za sve više od toga potrebit je beskrajne vjere.⁹⁶

– Uloga Duha Svetoga u stjecanju teološke spoznaje. Čovjek posjeduje naravnu sposobnost spoznati Boga, no kako bi došao do teološke spoznaje nužan mu je dar Duha Svetoga primljen po vjeri (koju Hilarijevi protivnici u ovom slučaju zabacuju) – tada um u spoznavanju Boga premašuje mogućnosti razumijevanja naravnoga razuma kao i čovjekova očekivanja po tom pitanju.⁹⁷

– *Ratio caelestis/caelesti sapientia*. Do njih se prema Hilariju, primjećuje Beckwith, dolazi “kada nas Duh Sveti po milosti pozove na vjeru i naša vjera dâ puninu našem razumu”.⁹⁸ Svrha je toga nebeskoga razuma razumijevanje vlastite vjere, kao i pobijanje njezinih protivnika. Za razliku od izvornog teksta *De Fide* koji je u teškim pitanjima pozivao na fideizam, revizije i tekstovi koje je Hilarije napisao nakon 358. potiču čitatelja na vjeru razumijevanja (*intellegentiae fidem*) i, zaključuje Beckwith, promišljanje vjere (*reasoning of faith*). “Nebesko razumijevanje” Boga i njegova spasenjskoga djela moguće je tek kada čovjek postane svjestan sebe odnosno mogućnosti i ograničenja vlastitoga razuma, te potom dopusti da ga vodi vjera. To zahtijeva ispravno usmjerenu volju. Svojim protivnicima i filozofima predbacuje “zloporabu” dara razuma jer mu daju prvenstvo pred vjerom u vodstvu i odlučivanju što je prikladno vjerovati o Bogu.⁹⁹

Odnos vjere i razuma u Hilarijevu *De Trinitate* Beckwith sumira sljedećim riječima:

⁹⁵ Usp. Carl L. BECKWITH, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, str. 177–178.

⁹⁶ Usp. *Isto*, str. 178–181.

⁹⁷ Usp. *Isto*, str. 181–183.

⁹⁸ Usp. *Isto*, str. 183.

⁹⁹ Usp. *Isto*, str. 183–184.

“(…) vjera, dar Duha Svetoga, ispravno usmjerava volju koja daje ispravno razumijevanje sebe sama i dar naravnoga razuma. Iako je po sebi vjera dostatna za spasenje, Bog nas nije lišio dara razuma, nebeskoga razuma, kako ga naziva Hilarije, da bismo, koliko smo god to u mogućnosti, razumjeli otajstva evanđeoske i apostolske vjere. U slučaju koji dopušta Hilarije, naime, mogućnosti spoznaje o Božjoj opstojnosti izvan vjere, razum nastoji sâm ponuditi ispravno i smisleno tumačenje o Bogu. Baš kao što je našoj sposobnosti vida potrebno svjetlo kako bi se u cijelosti mogla služiti darovima kojima je obdareno oko, tako i, primjećuje Hilarije, naš razum treba svjetlost Duha Svetoga kako bi se u cijelosti mogao služiti svojim darovima i ostvariti mogućnost dosezanja nebeske mudrosti i razumske vjere.”¹⁰⁰

2. 3. 3. Odnos prema *Svetom pismu*

Uz pitanje odnosa vjere i razuma u teološkom promišljanju, u “autobiografskoj pripovijesti” Knjige I Hilarije će se, primjećuje Beckwith, posvetiti vrlo bitnoj temi normativne uloge *Svetoga pisma* u teološkom promišljanju, na koju će se navraćati i kroz cijelu svoju raspravu.

Beckwith nalazi kako je Hilarijevo razmatranje normativne uloge *Svetoga pisma* u stjecanju teoloških spoznaja prvenstveno polemički motivirano: imajući u vidu da se i njegovi homejski protivnici u svojim teološkim tvrdnjama pozivaju upravo na Pismo kao na njihov temelj, ne odričući mu dakle normativnu ulogu – što pak Hilarije ne drži dostatnim i za ispravno razumijevanje Pisma – uočit će kako prijeporna točka nije uloga Pisma kao izvora znanja o Bogu, dakle njegovo, kako to izriče Beckwith, a do sličnoga zaključka dolazi i Newlands, “mjesto u teološkom promišljanju”, već uporaba Pisma i pretpostavke čitatelja/tumača vezane uz njegov tekst.¹⁰¹

Beckwith uočuje sljedeće bitne momente – a koje ćemo nastojati rezimirati – koje, prema Hilariju, čitatelj u susretu s *Pismom* mora imati u vidu kako bi njegovo razumijevanje teksta bilo autentično i ispravno:

– Pismo je, budući Božja riječ, jedini mjerodavan izvor spoznaje ograničenom i nesavršenom čovjeku o savršenom i neograničenom Tvorcu, Bogu. U raspravama o Bogu valja se utjecati samo Božjim riječima. Pismo je Božje svjedočanstvo o njemu samome – i

¹⁰⁰ Usp. Carl L. BECKWITH, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, str. 185.

¹⁰¹ Usp. *Isto*, str. 186; George M. NEWLANDS, *Hilary of Poitiers: A Study in Theological Method*, str. 109–110.

Newlands i Bechwith primjećuju kako je Hilarije tijekom cijele svoje rasprave inzistira na tome da je Boga moguće spoznati samo po njemu samome (*De Trin.*, I, 18.21–3; usp. II, 6–7; III, 9; IV, 14; V, 20; VIII, 43; IX, 40; IX, 60).¹⁰² Samo Pismo mora voditi naše promišljanje o Bogu. Iako isto tvrde i Hilarijevi protivnici, u nastojanju obeskrjepiti tekstove koji ne potkrepljuju njihove tvrdnje suprotstavljaju međusobno svetopisamske retke ne osvrćući se na širi svetopisamski kontekst, te dopuštaju da o “prihvatljivom sadržaju njihove vjere” i tumačenju Pisma odlučuje njihov ograničeni ljudski razum, zlorabljujući tako tu sposobnost, a ne samo Pismo, koje se na ovaj način pogrešno tumači i iskrivljuje.¹⁰³ Dobar čitatelj odnosno tumač promišljat će o Bogu “u vjeri” (*De Trin.*, I, 18, 8–12) i “*Dei naturam non naturae suae legibus metiatur, sed diuinas professions secundum magnificentiam diuinae de se protestationis expendat. Optimus enim lector est, qui dictorum intellegentiam expectet ex dictis potius quam inponat et rettulerit magis quam adtulerit, neque cogat id uideri dictis contineri quod ante lectionem praesumpserit intellegendum*” (*De Trin.*, I, 14–18).¹⁰⁴ Newlands naznačuje kako izostanak naših pretpostavki i intencija gledom na tekst omogućuje razumjeti *virtus* riječi Pisma.¹⁰⁵ Dopušteno je – primjećuje nadalje Beckwith – pretpostavljati tek Božje potpuno znanje o samome sebi kao zbilju i da je Boga moguće spoznati samo na temelju njegovog vlastitog svjedočanstva.¹⁰⁶

– Govor Pisma. Utvrdivši kako je smisao *Svetoga pisma* čovjeku objaviti tko je Bog i što je za nas učinio, Hilarije ponajprije zaključuje kako se Bog objavio riječima koje su najbolje prilagođene našoj ograničenoj naravi (primjerice *De Trin.*, VIII, 43, 1–4; I, 5, 7–9; VIII, 16; IX, 40, 14–18), te se, izvodi iz rečenoga Hilarije, naš eventualni neuspjeh u njihovu ispravnom razumijevanju ima pripisati isključivo našoj vjeri (*De Trin.*, VII, 38). Budući da Pismo ukazuje na nebeske zbilje koje beskrajno nadilaze mogućnosti našega uma i govora, Hilarije ističe nužnost porabe analogije u njihovu izricanju, koje – iako ih nisu u mogućnosti u

¹⁰² Usp. Carl L. BECKWITH, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, str. 188; George M. NEWLANDS, *Hilary of Poitiers: A Study in Theological Method*, str. 109 – koji će na temelju VIII, 18; VII, 31; 5, 20 i 27 pojasniti kako se Boga može spoznati po Kristu.

¹⁰³ Beckwith će zaključiti kako se prijepor između Hilarija i njegovih protivnika vodi oko “načina na koji se riječima Pisma omogućuje objaviti tko je Bog”, usp. Carl L. BECKWITH, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, str. 190.

¹⁰⁴ “O Božjoj naravi neće prosuđivati prema zakonima vlastite naravi, već će njegova poimanja o Bogu biti razmjerna veličanstvu Božjega svjedočanstva o sebi samome. Najbolji je čitatelj onaj koji dopušta riječima da mu otkriju svoj smisao mjesto da im ga on nameće, koji od njih radije prima no da im pridaje i ne nastoji u njima pronaći unaprijed utvrđeni smisao.” (*De Trin.*, I, 14–18); usp. *Isto*, str. 189–190.

¹⁰⁵ George M. NEWLANDS, *Hilary of Poitiers: A Study in Theological Method*, str. 110.

¹⁰⁶ Usp. Carl L. BECKWITH, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, str. 190.

punini izraziti – ipak u određenoj mjeri komuniciraju njihovu sliku (*De Trin.*, I, 19, 1–16, VI, 9, 29–35; VII, 28, 9–4), dakle omogućuju “bolje razumijevanje vjere”.¹⁰⁷

– Jedinstvo i kontekst Pisma. Hilarije, prema Beckwithu, konstatira kako je Jedan te isti Duh jamčio autentičnost i razumijevanje (otajstava) vjere protagonistâ spasenjske povijesti Staroga i Novoga zavjeta, te je u istoj ulozi na djelu i danas u vjernicima (*De Trin.*, V, 38, 1–4; II, 32, 12–15). Upravo ta činjenica omogućuje razvidjeti jedinstvo *Svetoga pisma* – Pisma koje za Hilarija, prema Beckwithu, predstavlja “instrument kojim Duh Sveti priopćuje istine o Bogu i našem spasenju” – kao i postupnost Božje objave kroz Stari i Novi zavjet (*De Trin.*, I, 30).¹⁰⁸

Nastoji li se donijeti teološki zaključak na temelju pojedinoga retka odnosno odlomka, kako bi se razumio njegov pravi motiv odnosno smisao (*ratio*) nužno je, prema Hilariju – primjećuju Beckwith i Newlands – razmotriti širi svetopisamski kontekst i utvrditi razlog odnosno motiv (*causa*) dotičnoga retka/odlomka (*De Trin.*, II, 31, 3–4).¹⁰⁹ Upravo zanemarivanje šireg konteksta Pisma Hilarije predbacuje svojim protivnicima koji podrivaju djelo Duha, tj. jedinstvo Pisma i postupnost objave, izvlačeći riječi iz izvornog konteksta i nakane te ih koristeći u drugom kontekstu s drugačijom nakanom uslijed čega ne dohvaćaju njihov autentični smisao (*De Trin.*, IX, 2, 28–30).¹¹⁰ Newlands ovomu domeće i opaženo Hilarijevo načelo prema kojemu riječi *Pisma* valja tumačiti u svjetlu događajâ na koje se odnose, nikako obrnuto.¹¹¹

– Svrha, odnosno nakana Pisma – pripovijedanje spasenjske povijesti (*soteriological narrative of Scripture*). Kako bi se na autentičan način tumačio svetopisamski tekst, sve iznesene Hilarijeve metodološke upute mora upotpuniti poznavanje svrhe, odnosno nakane *Svetoga pisma*.¹¹² Ona je prema Hilariju, drži Beckwith, *soteriološka*, što Hilarije u svojem tumačenju stalno ima u vidu, što znači “da zadaći čitanja i tumačenja Pisma Hilarije pristupa s pretpostavkom da je Isus Krist, pravi Sin Božji, došao na svijet, uzeo tijelo, trpio i umro na križu kako bi vratio Ocu sve one koji u njega vjeruju. Štoviše, ova povijest (*narrative*) pokazuje i zahtijeva, inzistira Hilarije, da otac i Sin budu međusobno jednaki i suvječni (...) ono što Hilarije želi reći jest da prvo valja imati Duha Svetoga da bi čitao riječi nadahnute Duhom”.¹¹³ Ispravan pristup *Svetom pismu* bio bi upravo onaj – ponizni i vjernički – duše

¹⁰⁷ Usp. Carl L. BECKWITH, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, str. 190–192.

¹⁰⁸ Usp. i nav. *Isto*, str. 192.

¹⁰⁹ Usp. *Isto*, str., 192; George M. NEWLANDS, *Hilary of Poitiers: A Study in Theological Method*, str. 110.

¹¹⁰ Carl L. BECKWITH, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, str. 192–193.

¹¹¹ Usp. George M. NEWLANDS, *Hilary of Poitiers: A Study in Theological Method*, str. 110.

¹¹² Usp. Carl L. BECKWITH, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, str. 194.

¹¹³ *Isto*, str. 194–195.

tjeskobne pred pitanjima o životu i smrti iz “autobiografske” pripovijesti s početka Prve knjige *De Trinitate*, pitanjima na koje Pismo donosi odgovor kao utjehu. Nijekanje Sinove jednakosti i suvječnosti Ocu – nijekanje od strane Hilarijevih protivnika – za Hilarija je jednako podrivanju Božjega spasenjskoga djela. “Čitanje i tumačenje *Svetoga pisma* izvan okvira povijesti spasenja izvrće sveukupnu svrhu Pisma i vodi varavim, ako ne i pogrešnim teološkim zaključcima.”¹¹⁴

Iako su razlike u tumačenju najvažnijih tekstova *Svetoga pisma* i načinu na kojima se njima služi u tekstu sastavljenom prije 358. i u onima nastalom nakon te godine očite, Hilarijevo poimanje naravi Svetoga pisma kroz različite etape nastanka *De Trinitate* nije se mijenjalo.¹¹⁵

Rezimirajući svoje poglede na Hilarijevu teološku metodu Beckwith će istaknuti preduvjet nužan za autentično čitanje Pisma – čitanje u skladu s nicejskom dogmom –, odnosno za ispravno poimanje Boga: to je ispravno poimanje samoga sebe: naime, svijest o vlastitoj ograničenosti i smrtnosti do koje čovjek dolazi promišljajući o vlastitom životu popraćena pitanjem o vječnoj vlastitoj sudbini koja je smrt ili život. Ova svijest omogućuje ponizan pristup Svetomu pismu koje tješi čovjeka otkrivajući mu kako je Bog Stvoritelj ujedno njegov Spasitelj i Otkupitelj, što je i sama svrha Pisma, objavljujući istom “međusobnu jednakost i suvječnost Oca i Sina”. Ono što je za vječnost potrebno, jest “vjerovati da je Isus uskrsnuo od mrtvih i ispovijediti da je on Gospodin”.¹¹⁶

Beckwith će na temelju rečenoga vodilju Hilarijeve pronicejske teologije prepoznati upravo u ovom pastoralnom interesu (*concern*) i pastoralnom poimanju *Svetoga pisma* koju Beckwith prozire u Hilarijevoj teološkoj metodi koje se on drži kroz sve svoje djelo, a očituje ih već sâm početak njegove prve knjige, odnosno “autobiografska” naracija o potrazi duše za odgovorom na temeljna egzistencijalna pitanja koja kojom Hilarije soteriološki kontekstualizira cijelo djelo.¹¹⁷ Čini se naime da u perspektivi ovih Beckwithovih uvida nije pretjerano ustvrditi da o ispravnosti teološke metode, naime pristupa Božjemu otajstvu, koja počinje ispravnim samopoimanjem, prema Hilariju stoji dakle ili pada ne samo ispravan govor o Bogu, što je i jedna bitna nakana *De Trinitate*, već i samo spasenje pojedinca, koje počiva na upoznavanju Boga i njegovih djelâ za nas. Ne čudi nas stoga Hilarijeva izjava da se

¹¹⁴ Usp. Carl L. BECKWITH, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, str. 193–195; nav. str. 195.

¹¹⁵ Usp. *Isto*, str. 187.

¹¹⁶ Usp. *Isto*, str. 208–209.

¹¹⁷ Usp. *Isto*, 208–209.

izlaganja pravovjerna nauka o Trojedinom Bogu laća, i shvaća ga kao dio svoje biskupske službe, upravo u cilju spasenja – jednako samih zašlaca, kao i onih koji su povjerovali njihovu nauku.

II. DIO

DEUS IN FORMA SERUI – HOMO IN GLORIA DEI

1. UVJETOVANOSTI HILARIJEVA GOVORA O UTJELOVLJENJU U *DE TRINITATE*

1. 1. Neposredni kontekst i povod Hilarijeva govora o utjelovljenju – Deveta i Deseta knjiga

U kontekstu aktualnog momenta arijanske kontroverzije kojim se naš autor našao potaknut sastaviti *De Trinitate* kako bi pobio arijanske heretičke postavke – njihovu “perfidnu i potmulu zarazu” kojom “kvare zdravlje duša koje njome zahvaćaju” – i iznio “zdrave riječi vjere”, odnosno “zdrav nauk”, jasno je kako će vodeća nakana sv. Hilarija biti očuvati odnosno dokazati pravo i neugroženo božanstvo i božansko sinovstvo Isusa Krista i na temelju nauka o njegovu utjelovljenju. Jasno je da razumijevanje načina na koji je Hilarije pojmio utjelovljenje omogućuje i shvatiti na koji je način naš autor pojmio osobu Isusa Krista.

Glavnina se Hilarijeve zrele teologije utjelovljenja u *De Trinitate* može iščitati iz Devete i Desete knjige. Sa zadaćom obrane pravoga i punoga božanstva Isusa Krista sv. Hilarije će se u Devetoj knjizi uhvatiti u koštac suočen s arijanskom naukom karakterističnim za svoje vrijeme – onim radikaliziranim, obilježenim i pojavom anomejstva. Služeći se upravo evanđeoskim otajstvom, otajstvom utjelovljenja, arijanci nastoje dokazati inferiornost Sina, Boga Riječi, u odnosu na Oca, inferiornost koja seže čak i do njegove nesličnosti Ocu.

Kako bi polučili svoj cilj, izvješćuje sv. Hilarije, arijanci posežu za riječima utjelovljenoga Sina koje tumače izvan njihova izvornog konteksta, pridajući im smisao u skladu s vlastitim naukom i nakanama.¹ Svetopisamski *dossier* arijanaca s kojim se Hilarije suočava u Devetoj knjizi sadrži sljedeće Kristove riječi: “Što me zoveš dobrim? Nitko nije dobar doli Bog jedini” (Mk 10, 18);² “A ovo je život vječni: da upoznaju tebe, jedinoga istinskog Boga” (Iv 17, 3); “Sin ne može sam od sebe činiti ništa, doli što vidi da čini Otac” (Iv 5, 19); “Otac je veći od mene” (Iv 14, 28) te “A o onom danu i času nitko ne zna, pa ni anđeli na nebu, ni Sin, nego samo Otac” (Mk 13, 32).^{3,4}

¹ Usp. IX, 2, 7–8.

² U arijanskoj polemici heretici su se ovim tekstom služili kako bi relativizirali Kristovo moralno savršenstvo; Hanson nam prenosi kako se s njegovom arijanskom egzegezom nose i Epifanije u djelima *Ancoratus*, 18, 1; *Panarion*, 2, 26 i Pseudo-Didim u *De Trinitate*, I (J. Hönscheid, ur.), Meinsheim am Glan, 1975., I, 18, 35–43 (str. 114–116); III, 15 (str. 864.), usp. Richard P. C. HANSON, “The Arian Doctrine of Incarnation”, u: Robert C. Gregg (ur.), *Arianism. Historical and Theological Reassessments*. Papers from The Ninth International Conference on Patristic Studies, September, 5–10, 1983, Oxford England, The Philadelphia Patristic Foundation, Ltd., Patristic Monograph Series, br. 11, str. 186.

³ Pitanjem “neznanja” Isusa Krista Hilarije se bavi u poglavljima IX, 59–75.

⁴ Usp. IX, 2, 9–22 (prijevod tekstova: KS). Grgur Nazijanski (*Orationes*, III, 18; usp. i IV, 6.12) svjedoči kako se Eunomije služio retkom Iv 14, 28 u prilog tvrdnje o inferiornosti vječne kao i utjelovljene Riječi u odnosu na

Ove tekstove, ističe naš autor, heretici “uzimaju iz evanđeljâ i svojim umijećem sofizama (...) prisvajaju u vlastitu korist”.⁵ Zgusnuto će Hilarije na sljedeći način formulirati svoj prigovor na heretičko tumačenje svetopisamskih tekstova: “Niti se služe razumom kako bi to sve [i.e. svetopisamske tekstove kojima se služe] shvatili, niti razlikuju prilike (razdoblja) na koje se odnose, niti ih razumiju u svjetlu evanđeoskih otajstava, niti im je poznato značenje riječi kako bi o tome stekli pojam”⁶.

Sv. Hilarije uz rečeno iznosi i ključan prigovor arijancima: sve što je Isus Krist činio i govorio po svojoj ljudskoj naravi arijanci pripisuju njegovoj božanskoj naravi, tvrdeći tako njezinu slabost.⁷ Pripisivanje ljudskih slabosti i ograničenja utjelovljene Riječi ne tek onom ljudskom u Isusu Kristu (za Arijanice – ljudskom tijelu) već i samoj Riječi u njezinoj božanskoj naravi karakteristično je za arijanski nauk o utjelovljenju u svim njegovim etapama, i predstavlja bitnu potporu arijanske tvrdnje o inferiornosti Riječi – i one preegzistentne i one utjelovljene – u odnosu na Oca, koja za arijance nije vječna pa je zato manja od Oca. Hilarije je jedan od bitnih izvora u tom pogledu, omogućujući nam uvid u dio svetopisamskog *dossiera* kojim su se arijanci služili u potporu svojih tvrdnji.⁸ Vidjet ćemo nešto kasnije da se ove arijanske tvrdnje temelje na pretpostavkama koje pogađaju samo srce pronicejske kristologije, a možemo reći i one koja je svoje ozakonjenje u konačnici dobila na saboru u Kalcedonu 451. godine.

U našoj će nam analizi od izuzetnoga značenja biti primjedba koju naš autor stavlja na dušu svojih protivnika: “Stoga što je *jedan te isti* koji izgovara te riječi, oni drže da je o sebi govorio u svim navedenim slučajevima.”⁹ Ne anticipirajući zadatak koji nam tek prethodi, na

Oca, a također i tvrdnjom da Sin sam od sebe ne može ništa učiniti, te onom o njegovu neznanju, usp. Richard P. C. HANSON, “The Arian Doctrine of Incarnation”, str. 186.

⁵ X, 5, 7–8: “Secundum falsiloquii sui artem ex euangelis heretici praesumunt”.

⁶ X, 2, 28–30: “Sed haec omnia nec ratione intelligentes nec temporibus discernentes nec sacramentis euangelicis adprehendentes nec dictorum uirtutibus sentientes”.

⁷ Usp. IX, 15, 1–5. Usp. također i: IX, 5, 16–18: “Ono što je govorio kao čovjek lažno prikazuju kao da je izrečeno zbog slabosti njegove božanske naravi” – “Quae ab eo secundum hominem dicta sunt, dicta esse secundum naturae diuinae infirmitatem mentiantur”. Hanson donosi podatak prema kojemu je najraniji svjedok pripisivanja božanskoj Riječi slabosti i ograničenja utjelovljenog Krista Eustatije Antiohijski za kojega su zbilje Kristova ljudskog života, od rođenja od Djevice do podložnosti Zakonu i smrti na križu “dokaz da je Logos vezan uz ljudski organizam podložan slabosti, ograničenjima, smrti”, usp. Richard P. C. HANSON, “The Arian Doctrine of Incarnation”, str. 185.

⁸ Usp. Richard P. C. HANSON, “The Arian Doctrine of Incarnation”, str. 185–188: rad ovdje donosi autore koji zastupaju rečeni nauk, izvore, te svetopisamske retke na koje se oslanjaju. O Hilariju kao izvoru i komentatoru str. 186–187.

⁹ IX, 5, 18–19: “Et quia unus ad quae idem est loquens omnia quae loquatur, de seipso omnia eum locutum esse contendunt” (*naša istaka*). Čitajući ovu rečenicu valja imati u vidu sveukupnost konteksta odlomka čiji je subjekt Bog Jedinorođenac, Sin. Nakana mu nije bila tvrditi da se riječi Isusa Krista čovjeka ne smiju pripisivati osobi utjelovljene Riječi, već želi kazati da su svetopisamske izričaje, riječi koje je Krist izgovorio kao čovjek, po ljudskoj naravi, arijanci bez razlike pripisivali njegovoj božanskoj naravi.

temelju ove Hilarijeve tvrdnje već možemo ustvrditi da će u temelju naznačenog problema biti radikalno razilaženje u shvaćanju same Kristove Osobe.

Na temelju navedenih Kristovih riječi i arijanskih metodâ njihova tumačenja, konačni je cilj arijanaca prema Hilariju pokazati nesličnost božanstva (*dissimilitudo diuinitatis*) Oca i Sina (kako utjelovljena, tako i preegzistentna) kako bi zanijekali nerazlučivo jedinstvo naravi (*naturae indifferens unitas*) Oca i Sina kojim rezultira vječno rađanje te bi Sin, posljedično, bio Bog tek po imenu, a ne po naravi.¹⁰ Nijećući jedinstvo božanske naravi Oca i Sina, oni tvrde da ih veže tek jedinstvo volje (*uoluntatis unitas*): “Budući da heretici ne mogu nijekati ono što je Gospodin naučavao kako bi objavio otajstvo rađanja, nastoje to zaobići pokušavajući prikazati kao da se odnosi na suglasje volje, te bi prema tome između Boga Oca i Boga Sina postojalo jedinstvo, ali ne ono božanstva, već volje.”¹¹

U iznesenim stajalištima nije teško raspoznati odjek “blasfemne” formule sabora u Sirmiju 357. godine (Druga sirmijska vjeroispovijest koja je, vidjeli smo u prvom dijelu našeg rada, potaknula Hilarija na pisanje *De Trinitate*), kao i radikaliziranog arijanskog nauka anomejaca, jedne od filaoarijanskih grupacija Hilarijeva doba, na čelu s Aecijem.¹² Druga sirmijska vjeroispovijest – argumentirajući riječima Iv 14, 28 koje i Hilarije navodi kao dio arijanskog svetopisamskog *dossiera* – izriče kako je “Otac veći od Sina koji mu je subordiniran”; od Sina je Otac “veći (...) po časti, dostojanstvu, sjaju, veličanstvu, i samom imenu Oca”; samo Oca taj *credo* izriče “nevidljivim, besmrtnim i netrpnim” ne uključujući i Sina u te božanske prerogative, štoviše otvara mogućnost njegove trpnosti po tijelu uzetu od Djevice. Usto, pod izlikom neshvatljivosti i nespoznatljivosti Sinova rađanja te njihove nesvetopisamske provenijencije, formula zabranjuje porabu i naviještanje termina *substantia/ousia*, kao i *homoousion* i *homoeusion*.¹³ Na temelju rečenog taj je *credo* ocjenjivan kao implicitno anomejski.¹⁴

¹⁰ Usp. IX, 2; X, 15, 10–11.

¹¹ IX, 70, 1–5: “Haec itaque ad significandum natiuitatis sacramentum a Domino praedicta heretici, quia negare non possunt, ita conantur eludere, ut ad uoluntatis concordiam referant: ut in Deo Patre et Deo Filio non diuinitatis sit unitas, sed uoluntatis.” Upravo pobijanjem arijanskog svođenja jedinstva Oca i Sina na jedinstvo volje bavi se Osma knjiga *De Trinitate*.

¹² Usp. *Ovdje*, Prvo poglavlje I. dijela našega rada.

¹³ Sirmijska formula iz 357. u: August HAHN – G. Ludwig HAHN – Adolf von HARNACK, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, E. Morgenstern, Breslau, 1897., 199–201; također ATANAZIJE ALEKSANDRIJSKI, *De Synodis*, 28. HILARIJE IZ POITIERSA, *De Synodis*, 11. Ovdje doneseni navodi i prijevodi prema engleskom prijevodu u: John N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, str. 285–286. Ovdje iznesena interpretacija ove vjeroispovijesti: Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 232–233.

¹⁴ Tako John N. D. KELLY, u: *Isto*, 287, usp. *ovdje*, Prvo poglavlje I. dijela našega rada.

U Desetoj knjizi Hilarije polemizira s arijancima, koji ljudska ograničenja, nužnosti i slabosti – poput gladi, žeđi, žalosti – pripisuju slabosti Riječi.¹⁵ Također će arijanci, na temelju riječi Isusa Krista tijekom muke¹⁶ – a to su “Duša mi je nasmrtna žalosna” (Mt 26, 38)¹⁷; “Oče moj! Ako je moguće, neka me mimoide ova čaša” (Mt 26, 39); “Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio” (Mt 27, 46); “Oče, u ruke tvoje predajem duh svoj!” (Lk 23, 46) – i opet, izvađenih iz konteksta, tvrditi da se on plašio (*timuit*) muke i osjećao bol trpljenja (*doluit*)¹⁸, što bi svjedočilo o slabosti (*infirmetas*) njegove naravi, na temelju čega će mu arijanci odricati netrpljivu božansku narav (*impassibilis Dei natura*), a samim time i božanski prerogativ nepropadljivosti (*incorruptio*).¹⁹ Štoviše, i sama podložnost trpljenju, a i smrt Isusa Krista, s arijanske je strane pripisana nužnosti²⁰ koja je uslijed njezine slabosti pripisana samoj Riječi. Ni u ovom slučaju nije teško načuti odjek anomejskog nauka Sirmijske “blasfemije” iz 357. Ukoliko bi sve rečeno stajalo, zaključuje Hilarije, isključivalo bi sličnost (*similitudo*) po jednakosti naravi (*exaequata natura*) Oca i Sina kojom bi trebalo rezultirati Sinovo rađanje od Oca, a Sinova bi narav morala biti slab(ij)a, inferiorna (*inferioris*) u odnosu na Očevu, i drugačija (*diuersa*) od njegove.²¹ Sve navedeno je, prema Hilariju, imalo za konačni cilj pokazati kako je “Jedinorođeni Bog stran snazi i zbilji Boga Oca, ili je u našoj vjeri Bog drugačije vrste, ili uopće nije Bog”²², već stvorenje (*creatura*)²³. Iz rečenoga, dakle, jasno proizlazi da Hilarije izlažući “zdrav nauk” o utjelovljenju zapravo brani upravo ono što arijanska kristologija sa svojom egzegezom svetopisamskih tekstova dovodi u pitanje – a to je nicejska vjera u istobitnost Oca i Sina.

1. 2. Uvjetovanosti Hilarijeva govora o utjelovljenju

1. 2. 1. Pobijanje arijanskoga subordinacionizma

Gore izneseni prigovori arijanaca dostaju da bi se uvidjelo kako je Hilarije suočen s posvema drugačijim poimanjem osobe Isusa Krista od onog pronicejskog, koji i sam zastupa.

¹⁵ Ovim se pitanjima Hilarije bavi u X, 24;

¹⁶ Usp. X, 9, 8–12.

¹⁷ Ovim se pitanjima Hilarije bavi u X, 36–48.

¹⁸ Problematikom osjećaja bola Hilarije se bavi napose u poglavljima X, 44–47.

¹⁹ Usp. X, 9.

²⁰ Usp. X, 48; 49.

²¹ Usp. X, 9.

²² X, 3, 7–9: “Unigenitus Deus a potestate et ueritate Dei Patris alienus, aut alterius generis Deus sit in fide nostra, aut Deus non sit”.

²³ Usp. X, 3, 2.

Po sebi je jasno da shvaćanje osobe Isusa Krista ovisi o načinu na koji se poima utjelovljenje vječne Riječi. Kako bi obezvrijedio i pobio arijanske tvrdnje navedene napose u Devetoj i Desetoj knjizi no i kroz sve *De Trinitate*, biskup iz Poitiersa iznijet će vlastito shvaćanje utjelovljenja, “zdrav nauk” i, posljedično, razumijevanje osobe Isusa Krista. Imajući u vidu polemički karakter *De Trinitate*, ne čudi što naš autor to neće učiniti na način sustavne kristologije, već će njegovo izlaganje biti uvjetovano zahtjevima polemike. Jasno je dakle da će svojem govoru o utjelovljenju prići upravo na onaj način koji mu omogućuje pobiti nauk svojih oponenta po tom pitanju, i na taj način prokazati heretičnost i pogrešnost njihova poimanja Kristove osobe.²⁴

Što se tiče prikaza arijanskog nauka o utjelovljenju uopće, Hilarije će biti prilično štur. Sve što o njemu od naučitelja iz Poitiersa možemo saznati svodi se uglavnom na konstataciju neposrednih učinaka čina utjelovljenja, i to na način na koji ih je interpretirao naš autor.

Razmotrimo pozajprije sljedeća tri navoda:

“(…) Ili je Bog Riječ postao dušom tijela promjenom (*per demutationem*) naravi kojom bi se oslabio (*infirmantis se*) te bi prestao biti (*defecerit*) Bogom Riječi”.²⁵

“Bog Riječ bi se (...) umanjio (*defecerit*) dok ne bi bio tek duša i više ne bi *ostao* (*permanserit*) Bog Riječ.”²⁶

Tako i:

“Heretički duhovi nastavljaju tim bezbožnim uvjerenjima kao za njih pripravljenim putem sve dotud da se po njihovu mišljenju ili Bog Riječ posvema sveo (*defecisse*) na dušu tijela – tako ili Isus Krist Sin Čovječji ne bi bio isti onaj tko i Sin Božji, ili bi se Bog Riječ umanjio (*reducirao*) sve do toga da bi prestao biti on sâm (*se defecerit*) preuzimajući ulogu duše kako bi oživljavao tijelo (...)”.²⁷

²⁴ Zanimljivo je da nije ostalo očuvano ništa što bi posvjedočilo riječi samoga Arija o utjelovljenju. Prema Hansonu, sve do njegovoga rada na koji se upravo referiramo nije objavljen niti jedan koji bi se bavio navlastito arijanskim naukom o utjelovljenju. Neposredni su izvori rijetki, arijanska misao često modificirana pod utjecajem pronicejskih autora koji ju prenose. Vidjet ćemo da ni Hilarije po tom pitanju nije iznimka. Usp. Richard P. C. HANSON, “The Arian Doctrine of Incarnation”, str. 184. Hansonov rad na koji se pozivamo temelji se na nekim tada upravo rekonstruiranim autentično arijanskim izvorima.

²⁵ X, 51, 2–4: “(...) ut aut Deus uerbum anima corporis per demutationem naturae se infirmantis extiterit et uerbum Deus esse defecerit”.

²⁶ X, 51, 8–9: “(...) ut aut Deus uerbum in animam defecerit nec permanserit Deus uerbum”.

²⁷ X, 50, 1–6: “Quin etiam ad inreligiositatis huius tamquam ad praeparatam sibi uiam per id ingenia heretica contendunt, quod aut defecisse omnino Deum uerbum in animam corporis uolunt, ut non idem fuerit Iesus Christus hominis filius qui est Dei Filius; et aut se defecerit Deus uerbum dum corpus officio animae uiuificat”.

Osvrnimo se po najprije na prvi navod: Bog Riječ je *postao* dušom tijela. Kako bi izrekao učinak utjelovljenja, Hilarije rabi glagol *exsto*, 1., koji uz najuvriježenije značenje – ‘postojati’ – ima još konotaciju ‘dati se vidjeti’, ‘vidjeti se’, ‘očitovati’.²⁸

O formalnom aspektu arijanskog shvaćanja utjelovljenja od Hilarija ne saznajemo ništa i očito je izvan njegova interesa – razvidno je naš autor usredotočen na njegove učinke, a o nekim dimenzijama formalnog aspekta zaključit ćemo implicitno.

Sagledamo li gornja tri navoda, dolazimo do sljedećega.

Hilarije ponajprije zaključuje da za arijance Bog Riječ u činu utjelovljenja prolazi promjenu naravi koja ga oslabljuje (*per demutationem naturae se infirmantis*). Iz toga pak zaključujemo dvoje: prvo, narav koja postaje slaba ne može biti jednaka onoj Boga Oca²⁹ i, drugo, narav koja se podlaže *demutationi* nije *immutabilis* – nepromjenljiva. Hilarije dakle želi ukazati da po arijanskom poimanju ni preegzistentna Riječ nije pravi Bog, budući da je nepodložnost promjeni i prema Hilariju bitna Božja vlastitost: Bog je “onaj koji jest, i ne mijenja se (*nec demutatur*) ”;³⁰ “Bog se ipak u odnosu na sebe sama ne mijenja (*non demutatur*), niti kada se daje vidjeti kao čovjek, niti kada se rađa kao čovjek.”³¹ Arijanci su uz druge i ovaj božanski prerogativ pripisivali isključivo Bogu Ocu.³² Valja pritom naglasiti da termin “*demutatio*” već po sebi ima konotaciju promjene “na gore”, degradacije, pogoršanja.³³

Učinak rečene “*demutationis*” očituje se na dvije razine iste zbilje, što Hilarije izriče rabeći za obje glagol “*deficio*”³⁴: Bog Riječ se smanjuje, svodi, reducira (*defecerit, defecisse*) na dušu tijela te Isus Krist Sin Čovječji više nije Sin Božji;³⁵ uslijed te redukcije nestaje, mîne, trne, prestaje biti (*defecerit, se defecerit*) on sâm – naime, Bog Riječ prestaje biti Bog Riječ³⁶.

Ovo Hilarijevo viđenje čini se odgovara i onomu što je pokazala i znanstvena prouka arijanizma, naime da se inferiornost arijanskoga Boga Riječi u odnosu na Boga Oca očituje već u tome u tome što arijanizam u svim svojim inačicama i razdobljima utjelovljenje vidi kao

²⁸ Usp. “*Exsto (exto)*”, Félix GAFFIOT, *Dictionnaire illustré latin-français*, Hachette, Paris, 1934., str. 639.

²⁹ Usp. arijanske prigovore u X, 9.

³⁰ X, 58, 7–8: “*Qui est nec demutatur*”, pozivajući se na Mal 3, 6. Usp. “*Indemutabilis*”, u: Claudio MORESCHINI, “*Il linguaggio teologico di Ilario di Poitiers*”, u: *Scuola Cattolica*, 103 (1975.), str. 347–348.

³¹ V, 17, 17–18: “*Non tamen Deus a se demutatur, cum in homine nobis aut uidetur aut nascitur*”.

³² Usp. V, 8.

³³ Usp. “*Demutatio*”, u: Félix GAFFIOT, *Dictionnaire illustré latin-français*, str. 495; “*Demutatio*”, u: Karl Ernst GEORGES: *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, Hannover, 1913., reprint Darmstadt, 1998., sv. 1, stup. 2039.

³⁴ O svim nijansama značenja ovog termina usp. “*Deficio*”, u: Félix GAFFIOT, *Dictionnaire illustré latin-français*, str. 482.

³⁵ Usp. X, 50, 2–5.

³⁶ Usp. X, 50, 5–6; X, 51, 2–4; 8–9.

čin koji neizostavno uključuje određenu “redukciju” odnosno “umanjenje” s Božje strane, te ga nužno mora poduzeti “božansko, no ne u potpunosti božansko biće” – budući da Višnjemu Bogu ne dolikuje mjena u vidu utjelovljenja ili se on pak ne bi niti mogao mijenjati.³⁷

Naš će autor nadalje i negativno odrediti učinak utjelovljenja – precizira što utjelovljenje *nije* – upravo imajući pred očima arijansko poimanje:

“[Vjera Crkve] ne ništi (*absumit*) Sina Božjega u Sinu Čovječjemu (...) Ona također ne ništi (*absumat*) Boga Riječ u dušu i tijelo”.³⁸

Na rečeni način Bog Riječ prema Hilariju *ne ostaje* (termin *permaneo* Hilarije će rabiti kao kontrast izričući opstojnost i trajnost/stalnost Kristova božanstva i njegove božanske osobe po utjelovljenju) Bog Riječ,³⁹ već dolazi do “defectio Dei ad hominem”⁴⁰ – arijanski Bog se, gledano Hilarijevim očima, ništi u (*absumit*) odnosno smanjuje, svodi, reducira (*deficit*) na čovjeka.⁴¹

Uz to što (ili zato što) bi Bog Riječ prestao biti Bogom Riječi – zaključit će Hilarije svoj pogled – također ni Sin Čovječji “ne bi bio isti onaj tko i Sin Božji”.⁴²

Za zaključiti je kako je u skladu s Hilarijevim shvaćanjem učinak utjelovljenja – sjedinjenja božanskog i ljudskog prema arijanskom nauku, u konačnici jedan subjekt, i to “Sin Čovječji”, čovjek bez božanskog “čimbenika”. Tako Hilarije.

Naravno, nauk arijanaca nije iz Hilarijeva pera izišao prikazan bez svojevrsnih pretjeranosti ili pak pojednostavljenja, što i ne čudi imamo li na umu polemičku narav njegova djela. Na svaki način, “arijansko” shvaćanje jedinstva utjelovljenje Riječi prema Hilarijevu viđenju nije posve odgovaralo onomu arijanskom, a iz cjeline će se Hilarijeva izlaganja implicitno razvidjeti da je i on toga bio svjestan. To se navlastito tiče činjenice da mu je, nazvavši arijanskog Isusa Krista čovjekom – što s Hilarijeve točke gledišta on svakako i jest – Hilarije odrekao svako božanstvo. Kasnije ćemo pokušati dokučiti i neke razloge iz kojih to čini.

³⁷ Usp. Richard P. C. HANSON, “The Arian Doctrine of Incarnation”, str. 182 potkrepljujući tvrdnjama Asterija, Demofila, Eunomija, Paladija i Maksimina na str. 182–185.

³⁸ Usp. X, 52, 6–7.10–11: “Non absumit Filium Dei in filium hominis. (...) neque rursum Deum uerbum in animam et in corpus absumat.”

³⁹ Usp. X, 51, 8–9.

⁴⁰ X, 7, 13; X, 22, 32–33.

⁴¹ Pripomenimo tek da smo ovime dobili još jednu potvrdu da Hilarije drži kako potpunog čovjeka čine duša i tijelo, pri čemu ne osjeća potrebu posebno isticati nazočnost razumske duše, već ju implicate u rečeno uključuje.

⁴² X, 21, 4–5.

Iz Hilarijeva prikaza arijanskoga shvaćanja utjelovljenja jasno izlazi da se Riječ utjelovila od ljudskoga uzevši tek *soma apsychon*⁴³. Valja nam razvidjeti iz kojega je razloga ova činjenica, kao što Hanson zaključuje na temelju prouke arijanskih izvora “vrlo važna dimenzija arijanske kristologije”⁴⁴. Upravo se, naime, na temelju odsustva ljudske duše u Kristu te povezanosti Riječi s ljudskim tijelom moglo – a protiv čega, istaknuli smo, Hilarije s gorčinom podiže glas⁴⁵ – “slabosti i ograničenja utjelovljena Krista pripisivati jednako božanskoj Riječi kao i tijelu”.⁴⁶

Naučavajući odsutnost ljudske duše u Kristu, arijanci su Boga Riječ po uzetom tijelu izravno izložili neposrednom iskustvu sviju ljudskih iskustava – pa tako i onog trpljenjâ. Da je i Hilarije itekako toga svjestan razviđa se i iz njegova tumačenja načina na koji čovjek osjeća (koji među ostalim iznosi kako bi i na to ukazao):

“Takva je narav tijelâ koja su, po združenosti s dušom (*ex consortio animae*), oživljena osjetima, recimo tako, osjetilne duše te postaju više od nepokretne, beživotne materije. Naprotiv, kada ih se dotakne, osjećaju; kada ih se ubode, boli ih; kada je hladno, mrznu; zagrije li ih se, raduju se; gladovanjem mršave, hrana ih deblja. Protkanošću dušom koja ih održava i prožimlje, ovisno o okolnostima u kojima se nalaze osjećaju zadovoljstvo ili bol. Prema tome, osjećaju li probodena ili posječena tjelesa bol (*dolent*), to im omogućuje osjetilnost duše ulivene u njih.”⁴⁷

Ova koncepcija – odsutnosti Kristove ljudske duše te odnosnog pasibiliteta Riječi – teško da nam u kontekstu *De Trinitate* ne evocira već spominjanu kristološku koncepciju sirmijske “blasfemne” vjeroispovijesti,⁴⁸ koja je istaknuvši Očevu superiornost Sinu dodala i sljedeće:

“A sâm Sin Božji, naš Gospodin i Bog, kako čitamo, uzeo je pùt odnosno tijelo, što će reći čovjeka (*carnem vel corpus, id est hominem, suscepisse*), od Marije Djevice, prema

⁴³ I ovaj je nauk jedna od konstanata arijanizma, usp. Richard P. C. HANSON, “The Arian Doctrine of Incarnation”, str. 192.

⁴⁴ Isto, “The Arian Doctrine of Incarnation”, str. 188.

⁴⁵ Usp. X, 15, 1–5.

⁴⁶ Usp. Richard P. C. HANSON, “The Arian Doctrine of Incarnation”, str. 185 i 188, s oprimjerenjima na str. 185–188. Hilarije kao svjedok na str. 186–187.

⁴⁷ X, 14, 1–9: “Ea enim natura corporum est, ut ex consortio animae in sensum quondam animae sentientis animate, non sit haebes inanimisque materies, sed adtacta sentiat et compuncta doleat et algens rigeat et confota gaudeat et in aedia tabescat et pinguescat cibo. Ex quodam enim obtinentis se penetrantisque animae transcurso, secundum ea in quibus erit, aut oblectatur aut laeditur. Cum igitur compuncta aut effossa corpora dolent, sensum doloris transfusae in ea animae sensus admittit.”

⁴⁸ Usp. tako i Richard P. C. HANSON, “The Arian Doctrine of Incarnation”, str. 190 i Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 232–233.

anđelovu navještenju. I kao što uči sve Pismo, a navlastito sâm Apostol, učitelj narodâ, uzeo je od Marije Djevice čovještvo po kojemu je trpio.”⁴⁹

Ta je koncepcija, pokazao je Hanson proukom arijanskih izvora, i “istaknuta i naširoko posvjedočena karakteristika arijanske teologije”.⁵⁰ Kao što je uvidio i Hilarije – pokazali smo na početku ovoga poglavlja – takvo poimanje utjelovljenja služilo je arijancima kao argument u tvrdnji o inferiornosti i drugosti Sinove naravi u odnosu na Očevu.⁵¹

1. 2. 2. “Optužbe protiv nas” – Sabelije, Marcel iz Ancire i Fotin iz Sirmija

1. 2. 2. 1. Sabelije i Marcel iz Ancire

Nakon što je na samom početku Desete knjige istaknuo temeljne postavke arijanskoga nauka – poimanje Sina Božjega kao stvorenja, stranost Očevoj naravi i moći sve do potpuna nijekanja njegova božanstva,⁵² Hilarije će u X, 5 rezimirati vlastito dotadašnje nastojanje⁵³ i piše:

“Jednako smo tako, prema daru Duha Svetoga, ustrojili izlaganje sveukupne vjere na takav način da oni [arijanci] ne mogu niti izmisliti neku optužbu protiv nas.

Oni običavaju puniti uši vjernika protiv nas optužujući nas da naučavajući jedinstvo božanstva niječemo rađanje, i govore da u riječima ‘Ja i Otac smo jedno’ vidimo samotnoga Boga: nerođeni Bog, silazeći u utrobu Djevice, rodio bi se kao čovjek. Izjavu bi započeo s ‘ja’, aludirajući na ekonomiju utjelovljenja, a potom dodao ‘i Otac’ kako bi ukazao na svoje božanstvo, kao da bi bio Otac samome sebi kao čovjeku; a kao onaj koji se zapravo sastoji dvojice (*duobus*), čovjeka (*hominem*) i Boga, o sebi govori: ‘jedno smo’”.⁵⁴

⁴⁹ Navod i prijevod prema engleskoj inačici u: John N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, str. 286. Latinski tekst ovoga izvadka u: Richard P. C. HANSON, “The Arian Doctrine of Incarnation”, str.190.

⁵⁰ Richard P. C. HANSON, “The Arian Doctrine of Incarnation”, str. 188 i 189. Autori i radovi koji svjedoče tu raširenost: *Isto* i bilj. 46.

⁵¹ Manlio SIMONETTI, u *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 51, tako piše: “No svojim naukom o utjelovljenju oni [arijanci] su se nadasve poslužili kako bi poduprili svoje naučavanje da je Sin po naravi stran Ocu. U tom smislu olakšala im je činjenica da su zastupali kristologiju tipa *logos/tijelo*, za koju smo kazali da je bila vrlo proširena Istokom u ambijentu u kojemu je prevladavala aleksandrijska pozicija: odsutnost ljudske duše u Kristu omogućila je da se Logosu sigurno mogu pripisati trpnje kojima se prema evandeoskom svjedočanstvu bio podložio Krist: bol, strah, itd.” Tako i Hanson, usp. Richard P. C. HANSON, “The Arian Doctrine of Incarnation”, str. 189. Najranije svjedočanstvo ovoga nauka nalazimo u Asterija, *Asterii Sophistae Comment. XXXI.2* (243), usp. *Isto*.

⁵² Usp. X, 3.

⁵³ Usp. X, 5, 1–14.

⁵⁴ X, 5, 10–22: “Eam quoque nunc secundum sancti Spiritus donum temperauimus totius fidei demonstrationem, ut ne quid ementiri saltim aduersum nos criminis posserit.

Izneseni nauk podudara se s neimenovanim naukom iznesenim u Prvoj knjizi u kojoj Hilarije upoznaje čitatelje s krivovjernim naucima kojima se suprotstavlja, a koji literatura prepoznaje kao nauk Sabelijev, odnosno onaj Hilarijeva suvremenika Marcela iz Ancire.⁵⁵

“[Heretici] niječu rađanje Boga Jedinorođenca pod pobožnim izgovorom ispovijedanja jedincatoga Boga. Bila bi dakle riječ o protezi (*protensio*), a ne o silasku u čovjeka; a onaj koji je bio Sin Čovječji u trenutku u kojem je uzeo tijelo ne bi prethodno uvijek bio i ne bi bio Sin Božji; u njegovu slučaju ne bi bila riječ o rađanju Boga no o istome od istoga (*ex eodem idem sit*). Taj neprekinuti neoslabljeni kontinuitet očuvao bi, vjeruju, netaknutom vjeru u jednoga Boga: Otac, protežući se (*protensus siti*) u Djevicu postao bi sam sebi sinom.”⁵⁶

Stavljajući nešto kasnije isti nauk o protezi (*protensio*) Oca u Sina pod Sabelijevo ime, Hilarije će istaknuti kako u navedenom slučaju Sina valja držati tek imenom a ne zbiljom, budući da ga Sabelije poistvjećuje s Ocem:⁵⁷ “Čak i Gospodinove riječi: ‘Otac i ja jedno smo’ [Iv 10, 30] idu u korist ludosti ovoga grešnog mišljenja. Jedinstvo bez razlikovanja na razini naravi poslužilo je, protiv svake vjere, pogrešnom uvjerenju o monadi; vidjevši u njoj samo jednu Silu (*virtus sola*), nisu je razumjeli.”⁵⁸ Niječući osobnu opstojnost Sinovu, za razliku od Fotina Sabelije/Marcel priznaje da je u uzetom tijelu na djelu bio pravi Bog.⁵⁹

Rezimiramo li ovaj monarhijanistički nauk kako ga vidi Hilarije, zaključujemo da je riječ o poimanju istobitnosti s ciljem očuvanja Božje monarhije koje niječe osobne razlike između Oca i Sina: pri utjelovljenju ne bi bila riječ o rađanju, već o protezi (*protensio*) Oca u Sina pri čemu bi oni bili istovjetni, a razlika među njima tek nominalna. Sin bi prema Hilariju

Solent enim ita de nobis implere aures ignorantium, ut nos adserant negare natiuitatem, cum unitatem diuinitatis praedicamus; et dicant solitarium a nobis per hoc: *Ego et Pater unum sumus*, significari Deum: ut innascibilis Deus descendens in uirginem homo natus sit, qui ad dispensationem carnis sit quod ita coeperit: *et Pater*, tamquam huius hominis sui pater esset, ex duobus uero consistens, homine scilicet et Deo, de se locutus sit: *unum sumus*.”

⁵⁵ Autor bilješki u: HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, sv. I, str. 234, bilj. 4 uz I, 16 drži da Hilarije ovdje ima u vidu “nauke poput onih Sabelija i Marcela iz Ancire; Carl L. BECKWITH, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, str. 82, drži ovaj pasus prikazom Marcelova nauka. Usp. i rad Ivice RAGUŽA, “Markel iz Ankire, ‘Datirani sabor’ i neki vidovi današnje trinitarne teologije”, u: *Diacovensia*, 19 (2011.), br. 1, str. 93–114.

⁵⁶ I, 16, 4–12: “Ut sub unius Dei pia tantum professione natiuitatem unigeniti Dei abnegat: ut protensio sit potius in hominem quam decensio: neque ut qui filius hominis secundum tempora adsumptae carnis fuit, idem antea semper fuerit adque sit Dei Filius; ne in eo natiuitatis Dei sit, sed ex eodem idem sit: ut unius Dei, ut putant, inuiolabilem fidem series ex solido in carnem deducta conseruet, dum usque ad uirginem Pater protensus ipse sibi sit in filium.” Usp. Isti nauk o protezanju (*protensio*) Oca u Sina u II, 4

⁵⁷ Usp. I, 26.

⁵⁸ “Succedit quoque ad huius prauae opinionis stultum furorem etiam hoc dictum Domini: *Ego et Pater unum sumus*. Naturae enim indissimilis unitas inreligiose ad unionis profecit errorem, et rationem dicti uirtus sola intellecta non tenuit.”

⁵⁹ Usp. I, 26, 7–8: “Ignorabat enim Sabellius subsistentem Filium, dum Deum uerum operatum in corpore non ambigit.” Usp. I, 26, 18.

tako bio tek protega, način Očeva djelovanja.⁶⁰ Utjelovljenje bi rezultiralo dvama subjektima – osobama. Rođeni Sin Čovječji prema rečenom ne bi, ni tada ni u preegzistentnom smislu, bio Sin Božji budući da bi se rodio isti od istoga.

Arijansko etiketiranje nicejskoga nauka “sabelijanskim” ima višestruku konotaciju. Osvrnimo se na Hilarijeve riječi u Četvrtoj knjizi u kojoj razlaže heretičko tumačenje termina *homoousios*, te u Šestoj knjizi, kojima komentira Arijevo pismo Aleksandru Aleksandrijskom. Počnimo od Četvrte. Budući da poglavlje koje prethodi govori o arijancima (završavajući spominjanjem nauka homejaca⁶¹), upravo bi oni trebali biti na mjestu skrivenog subjekta u tekstu koji slijedi:

“Štoviše, kada čuju da su biskupi minulih vremena naučavali istobitnost (jednotu biti) Oca i Sina, kako bi oslabili te riječi bacaju na njih sumnju heretičnosti dodajući čak i sljedeće tumačenje: Tvrde da su oci, služeći se njime u raspravi, termin koji označuje jednotu biti, na grčkom *homoousios*, rabili tako da bi on podrazumijevao da je Sin ujedno i Otac. Drugim riječima, poradi svoje bezgraničnosti on bi se protegnuo u Djevicu (*protensus sit*), od koje bi uzeo tijelo i, štoviše, u tome uzetom tijelu dao bi si ime Sin. To je prva zabluda gledom na *homoousion*.”⁶²

Hilarijeva Šesta knjiga donosi Arijevo pismo Aleksandru Aleksandrijskom u kojemu Arije među ostalim kritizira hereze, pa tako i onu Sabelija: “Otac je rodio Sina Jedinorođenca (...) ne kako drži Sabelije koji dijeli monadu, tvrdeći da je Sin isti tko i Otac”.⁶³ Nadalje ističu arijanci kako bi tumačenje izričaja “od njega” (*ex ipso*), “iz krila” (“*ex utero*”, Ps 110,3) i “izišao sam od Oca i došao na svijet” (Iv 16, 28) u Sabelijanskom smislu, naime da bi Otac “istegnuo dio svoje jedincate supstancije kao nekovrstan produžetak (*uelut patrem eius unius substantiae et quasi prolationem extendens intellegitur*)” značilo da je Otac “sastavljen, djeljiv, promjenljiv i tjelesan (*conpositus et diuisibilis et conuertibilis*)”, naime da bi “on, bestjelesan, snosio posljedice tjelesnosti”.⁶⁴ Arijanci su bestjelesnost i rađanje držali apsolutno nepomirljivima.⁶⁵

⁶⁰ Usp. XII, 54.

⁶¹ Tako HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, sv. I, str. 16, bilj. 1 uz IV, 4.

⁶² IV, 4, 1–10: “Quin etiam id adiciunt, cum unius substantiae Patrem esse et Filium audiunt ab anterioribus episcopis praedicatum, ut id subtiliter per speciem hereticae opinionis infirment, dicentes eos uerbi huius significationem, id est 'unius substantiae' quod graece homousion dicitur, hoc sensu usurpare adque eloqui tamquam ipse sit Pater qui est Filius, ex infinitate uidelicet sua protensus in uirginem, ex qua corpus adsumens sibi in eo corpore quod asumpsit Fili nomen addiderit. Et haec quidem de homousion eorum falsitas prima est.”

⁶³ IV, 12, 6.8–9 i u VI, 5, 6.13–14: “Deum geniusse Filium unigenitum (...) nec sicut Sabellius qui unionem diuidit, ipsum dixit Filium quem et Patrem”.

⁶⁴ Usp. i nav. VI, 6, 15–20.

⁶⁵ Usp. VII, 2, 1–12.

Iz arijanskih prigovora jasno izlazi pogrešno, materijalističko poimanje termina *homoousios*.

Hilarije pak pokazuje smisao Arijeve osude Sabelija, a u konačnici i imputiranja Sabelijanizma pronicejskoj teologiji: “No heretici ne osuđuju tek tako zablude jednog heretika. Htijući da ne bude ništa što je jedno u Oca i Sina, pripisuju krivicu zbog dijeljenja monade Sabeliju, kod kojega dijeljenje monade ne rezultira rađanjem, već se *isti dijeli* u Djevicu.”⁶⁶ Ističući da prava vjera odbacujući sabelijansku monadu (*unio*) čuva Božje jedinstvo po rađanju (naravi)⁶⁷ Hilarije zaključuje: “No razlog iz kojega pokazuju Sabelijevu bezbožnost o monadi jest da bi iz vjere Crkve eliminirali pravu vjeru u to jedinstvo.”⁶⁸

U Prvom poglavlju I. dijela rada već smo bili spomenuli kako se Hilarije, da bi sudjelovao na istočnom saboru u Seleuciji 359. godine morao očitovati u antisabelijanskom smislu.⁶⁹

Izvorni je sabelijanizam naučavao samo jednu hipostazu i samo jedan prosopon Oca, Sina i Duha Svetoga i zastupao patripasijanizam. Sabelije je s istoga osuđen još 220. godine u Rimu.⁷⁰

Tijekom IV. stoljeća redovito predstavnici “teologije *Logosa*” sve oblike monarhijanizma stavljaju pod zajednički nazivnik “sabelijanizma”, pa tako i Marcela iz Ancire,⁷¹ Hilarijeva suvremenika kojega on u navedenim slučajevima vjerojatno i ima u vidu.

Istaknuta točka Marcelove teologije jest očuvanje božje jednote i nedjeljivosti, pod dubokim utjecajem Iv 4, 24: “Bog je Duh”. Ne rabeći termine triju hipostaza, u okviru jedne *ousia-e/pneuma-e* govori o “trijadi”, ne iznalazeći doista osnove za razlikovanje unutar nje.⁷²

Riječ je za njega Bog, budući Bog po naravi, i Sin, vječno rođen od Oca i u vremenu od Djevice, no uvijek ostaje u Bogu, kao Božja *dynamis* i mudrost. U utjelovljenju se Riječ–*Logos* odvaja od Boga i postaje aktivna energija (*energeia drastiké*) da bi se sjedinila u čovjeka; istodobno ne prestaje prebivati u Bogu kao *dynamis*, snaga koja počiva u Bogu, ni u

⁶⁶ Usp. VI, 11, 4-7: “Non simpliciter ab hereticis in heretico damnatur. Volentes enim nihil inter Patrem et Filium esse unum, diuisae a Sabellio unionis crimen exprobrant, cuius unionis diuisio non naturam intulit, sed eundem diuisit in uirginem.”

⁶⁷ Usp. VI, 11, 8–15.

⁶⁸ VI, 11, 16–17: “Idirico autem unionis in Sabelio inpietas praetenditur, ut ecclesiae fidei unitatis religio aueratur.”

⁶⁹ Usp. I. dio našega rada, 1. 3. 3.

⁷⁰ Usp. Manlio SIMONETTI, “Sabellio-sabelliani”, u: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane* (ur. Angelo di Berardino), sv. 3, Institutum patristicum Augustinianum – Marietti, 2., osuvremenjeno i prošireno izdanje (1. izd. 1983.), Rim, 2008., stup. 4631.

⁷¹ Usp. *Isto*.

⁷² Usp. Alois GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, sv. I/1: *Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia* (451.), (naslov izvornika: Alois GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. I/1: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*), Paideia editrice, Brescia, 1982., str. 531 i 535.

jednom trenutku ne zadobivajući “obogaćenje” bîti u smislu “postajanja” budući da, za Marcela, ona već postoji u punom smislu. Kao duh, Riječ je isto što i Bog; gledom na uzeto tijelo, božanstvo se protegnulo, (no uvijek samo) kao djelatna, aktivna sila, ne dijeleći monadu, kao pojava Riječi. Izvorno Marcel na utjelovljenje ne gleda tek kao na inhabitaciju, već kao na stvaralačku aktivnost koja se očituje već u djevičanskom začecu. Pritom “slika Boga nevidljivoga” nije sama Riječ, već čovjek Isus – njegovo *tijelo* – koji je osnažen božanskom energijom. Tijelo animira Logos po svojoj *energeiji*. Marcel ne spominje Kristovu ljudsku dušu. Poslušnost kao otkupiteljski čin čin je *energeie* Logosa. Što se pak trpljenja tiče, trpjelo je tijelo, i ono je bilo pokopano. Polučivši svrhu, vraća se u Boga.⁷³ Istok ga osuđuje Trećom vjeroispoviješću sabora u Antiohiji 341., odluka se ponavlja na Saboru u Serdici 342. koju potvrđuju i zapadnjaci.

1. 2. 2. 2. Fotin iz Sirmija

U nastavku Desete knjige Hilarije će se, suočivši čitatelja s arijanskim pripisivanjem slabosti utjelovljena Krista njegovoj božanskoj naravi i lepezom njihovih svetopisamskih potkrijepa, latiti pobijanja njihovih optužbi istim putem kojim su iznesene, naime po otajstvu ekonomije utjelovljenja, izlažući vlastitu teologiju po tom pitanju. Iznijet će pritom i odgovarajuće heterodoksne nauke, arijanski, koji smo već analizirali, i uvijek tijesno njemu uz bok njegov antipod, naime nauk koji se jasno može pripisati tada već osuđenu Fotinu iz Sirmija.⁷⁴ Fotin je bio đakon Marcela iz Ancire, kasnije biskup Sirmija u Panoniji. Prvi je puta osuđen na saboru u Serdici 344. godine (*Ekthesis makrostichos*⁷⁵); Zapad ga osuđuje 345. godine u Milanu i 347. u Rimu, no bez posljedica uslijed njegove omiljenosti u narodu. Konačno je proglašen heretikom, osuđen i deponiran s biskupske stolice na temelju odluka sabora u Sirmiju 351. godine koji je iznio tzv. Prvu sirmijsku vjeroispovijest popraćenu s 27 anatematizama. Ovi u skladu s tradicijom ponajprije osuđuju radikalni arijanizam i diteizam. Potom anatematiziraju “monarhijanizam, adopcionizam i koncepcije dilatacije i kontrakcije”⁷⁶

⁷³ Usp. Alois GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, sv. I/1, str. 539–545.

⁷⁴ O Fotinovu nauku usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi Ariana nel IV secolo*, str. 202–206; Daniel H. WILLIAMS, “Monarchianism and Photinus of Sirmium as the Persistent Heretical Face of the Fourth Century”, u: *Harvard Theological Review*, 99 (2006.), br. 2, str. 187–206.

⁷⁵ Ova vjeroispovijest Fotina (podrugljivo, “Scotinus”) i Marcela iz Ancire drži učenicima Pavla Samosatskoga s objašnjenjem da naučavaju “da nije bio ni Krist ni Sin Božji ni posrednik ni slika Božja prije vjekova; postao je Kristom i Sinom Božjim tek uzevši tijelo od Djevice”, usp. Daniel H. WILLIAMS, “Monarchianism and Photinus of Sirmium”, str. 196; tekst vjeroispovijesti ATANAZIJE, *De Synodis*, 26, 5–6, u: *PG*, 26, 730C; 731A, nav. i prev. prema Daniel H. WILLIAMS, “Monarchianism and Photinus of Sirmium”, str. 196.

⁷⁶ Tako *Isto*, str. 200.

a među njima i Fotinov nauk.⁷⁷ Ovaj posljednji Williams je identificirao u posljednjoj anatemi koja izopćuje onoga koji poriče da je Krist Bog, da opstoji prije vjekova, da je bio sustvoritelj s Ocem u stvaranju svijeta, te tvrdi da je tek nakon što je rođen od Marije bio nazvan Kristom i Sinom te počeo biti Bogom.⁷⁸ Među anatemiziranim stajalištima koja bi se mogla izdvojiti kao zajednička monarhijanističkim i adopcionističkim pozicijama te koncepcijama dilatacije i kontrakcije izdvojio je Williams ono prema kojemu Sin nije sudjelovao u stvaranju svijeta s Ocem, da Riječ nije rođena od Oca prije svih vjekova, te da su Otac, Sin i Duh sveti tek jedan *prosopon*.⁷⁹

U Desetoj knjizi Hilarije Fotina neće imenovati, no nauk iznesen ovdje u određenim se dijelovima identificira s onim iznesenim u nekim ranijim knjigama,⁸⁰ gdje ga mjestimice pripisuje upravo Fotinu kojega, baš poput nekih arijanskih spisa o kojima nas izvješćuje Hanson, naziva Ebionom⁸¹ te s njime i eksplicitno poistovjećuje⁸².

Pogledajmo kako je biskup iz Poitiersa razumio Fotinov nauk.

“No zabluda ove apsurdne hereze seže tako daleko u svojoj bezbožnoj drskosti da Isus Krist prije no što se rodio od Marije ne bi bio Krist; nije se rodio onaj koji već bijaše, već bi tek u trenutku kada je rođen započeo postojati. Rečenomu dodaju još i ovu zabludu: Bog Riječ bi se, poput nekoga dijela Božje sile protegnula nekom vrstom neprekinutog kontinuiteta i nastanila čovjeka koji je započeo postojati u Mariji te bi mu ucijepila moći božanskoga djelovanja iako je on živio pokretan naravi svoje vlastite duše.”⁸³

⁷⁷ Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi Ariana nel IV secolo*, str. 202–203; Daniel H. WILLIAMS, “Monarchianism and Photinus of Sirmium”, str. 200.

⁷⁸ Usp. Daniel H. WILLIAMS, “Monarchianism and Photinus of Sirmium”, str. 201. Detaljnije o ovoj vjeroispovijesti usp. John N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, str. 281–282. Drevni izvori: ATANAZIJE, *De Synodis*, 27; SOKRAT, *Historia Ecclesiastica*, 2.30.5–30; HILARIJE IZ POITIERSA, *De Synodis*, 38 s komentarom u *De Synodis* 39s.

⁷⁹ Usp. Daniel H. WILLIAMS, “Monarchianism and Photinus of Sirmium”, str. 201.

⁸⁰ Na Fotinov se nauk Hilarije referira u: II, 4; II, 15; II, 17; II, 23; VII, 3; VII, VII, 7; 11; VIII, 40; IX, 37; X, 20; X, 21; X, 22; X, 50; X, 51; X, 61; XII, 36; XII, 54. Nisu svi autori suglasni gledom na sve ove reference. Neke se pripisuju Marcelu iz Ancire. No u našem slučaju to nije u svakoj točki presudno, budući da Hilarijeva polemika smjera protiv monarhijanističkih i adopcionističkih koncepcija uopće. Već smo rekli kako on iznosi svoj nauk uvijek izbjegavajući krajnosti arijanizma s jedne strane, te monarhijanističkih koncepcija s druge strane. Beckwith je pokazao kako je u tome Hilarije usvojio “polemičku strategiju” homojusijaca. Usp. Carl L. BECKWITH, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, str. 103 i drugdje.

⁸¹ Usp. II, 4; II, 23, 8; VII, 3, 23

⁸² VII, 3, 23: “Natum quoque Dei Filium ex Maria dicturo Hebion, quod est Fotinus” – “Ebion, što će reći Fotin, govori da je Sin Božji rođen od Marije”, VII, 3, 23; također VII, 7, 1–2: “Hebion, qui Fotinus est” – “Ebion, koji je Fotin”.

⁸³ X, 50, 8–16; “Sed ridiculae huius peruersitatis error in maiorem se inpietatis extendit audaciam, ne Iesus Christus, antequam ex Maria natus est, Christus sit: dum non qui erat natus est, sed ad id tum primum quod natus est coeperit. Per quod etiam illud uitii adiungitur, ut Deus uerbum tamquam pars aliqua uirtutem Dei quodam se

Početak Sina tek u rođenju od Marije,⁸⁴ prema Hilariju, Fotin vidi stoga što “prije toga, po Hebionu, u Riječi nije bila narav jednorodnoga Sina Božjega obdarena egzistencijom”,⁸⁵ te “Djevica nije u sebe primila preegzistentnog Boga Riječ, ‘Riječ koja je u početku bila kod Boga’”⁸⁶; to nije “Bog Riječ koji subzistira (*subsistens*) i prebiva u liku Božjem”,⁸⁷ nego “ono što je riječ onima koji govore, to bi Sin bio Bogu Ocu”.⁸⁸ “Riječ, to je zvuk glasa (*sonum vocis est*), koja pripovijeda događaje, izriče misli” koja “bijaše u početku”⁸⁹, po svojoj naravi – izgovorena riječ (*prolatio vocis*).⁹⁰ Ta je riječ “neki dio Božje sile”⁹¹, “nutarnja aktivnost [Očeve] moći ili misli”⁹². “Istovjetna je onomu što nekome uvijek ostaje nutarnje”.⁹³

Sirmijska vjeroispovijest iz 351. koja je osudila Fotina također osuđuje tumačenje starozavjetnih tekstova Post 1, 26; 18, 1; 19, 24; 32, 26 i Ps 110, 1 na Fotinov način stoga što se, svjedoči Hilarije u *De Synodis*, 50, njima Fotin služio kako bi porekao Sinovu opstojnost prije njegova rođenja od Marije, odnosno nijećući Sinovu osobnu opstojnost pripisivao Ocu dijelove tekstova koji se odnose na Sina.⁹⁴

Nadalje, vidjeli smo iz prvoga Hilarijevog poduzetog navoda, na ovaj bi se način pojmljena Riječ “protegnula nekom vrstom neprekinutog kontinuiteta (*tractu continuationis extendens*)”⁹⁵ “poput sile glasa koji se proteže (*extensae*)”.⁹⁶ Hilarije ovoj i sličnim koncepcijama (poput *series* i *fluxus*⁹⁷) predbacuje neodijeljenost od svojega “iskona” koji unatoč protezi ostaje samotan te ne prihvaća njihovu pomirbu s pravim rađanjem.⁹⁸

tractu continuationis extendens, hominem illum qui a Maria esse coepit habitauerit et uirtutibus diuinae operationis instruxerit, animae tamen suae motu naturae uiuentem.”

⁸⁴ Ista misao u II, 23, 8–9 te nadodaje da Hebion prepoznaje Riječ tek otkada je uzela tijelo; slično VII, 3, 23; VIII, 40, 9–10: “Qui de tempore adque ex carne Filium deputat” – “Koji Sinov početak pripisuju vremenu i tijelu”; X, 50, 9–10.14; XII, 36, 9–10. Sabor u Srimiju koji je 351. godine definitivno osudio Fotina; među ostalim osuđuje i one koji ispovijedaju da je Sin prije no što se rodio od Marije postojao tek po providnosti (predznanju) i predestinaciji. Usp. Daniel H. WILLIAMS, “Monarchianism and Photinus of Sirmium”, str. 201.

⁸⁵ II, 4, 8–11: “Quia in uerbo antea, non existentis unigeniti Dei naturam dicat, sed sonum uocis elatum”.

⁸⁶ II, 4, 7–8: “Neque subsistens antea quod in principio apud Deum erat Deus uerbum”, prizivajući Iv 1, 1–2.

⁸⁷ X, 21, 5: “Ne subsistens uerbum Deus et manens in forma Dei, ut quod loquentibus est suum uerbum, hoc sit Patri Deo Filius”, usp. i X, 21, 2.

⁸⁸ X, 21, 4–5: “Ut quod loquentibus est suum uerbum”.

⁸⁹ II, 15, 1–3: “Verbum sonum uocis est et enuntiatio negotiorum et elocutio cogitationum (...) in principio erat”.

⁹⁰ Usp. VII, 11, 15–16.

⁹¹ X, 50, 13: “Pars aliqua uirtutum Dei”.

⁹² VII, 11, 19–20: “Internae potestatis aut sensus effica motus”.

⁹³ VII, 11, 23–24: “Idipsum (...) esse quod unicuique semper internum est”.

⁹⁴ Usp. HILARIJE IZ POITIERSA, *De Synodis*, 50, u: PL 10, 517B; usp. i Daniel H. WILLIAMS, “Monarchianism and Photinus of Sirmium”, str. 201.

⁹⁵ X, 50, 13–14.

⁹⁶ X, 51, 7–8: “Quasi potestas extensae uocis”.

⁹⁷ O ovim koncepcijama detaljnije usp. Claudio MORESCHINI, “Il linguaggio teologico di Ilario di Poitiers”, str. 339.

⁹⁸ Zanimljivo je primijetiti kako Hilarije povezuje kritiku ovih teoloških predodžbi s neprihvatanjem određenih, uvriježenih i tradicionalnih analogija koje su imale ilustrirati odnos rađanja Sina od Oca: “Kao što smo već

Marija rađa po toj (takvoj!) riječi.⁹⁹ Hilarije izlaže: “Mnogi, u skladu s metodom kojom podupiru svoju herezu, žele obmanuti uši neukih zabludom: budući da su Adamovi tijelo i duša bili u grijehu, Gospodin bi primio od Djevice Adamove tijelo i dušu, a Djevica ne bi začela čovjeka posvema snagom Duha Svetoga.”¹⁰⁰

Nesubzistentna Božja riječ se protegnula i nastanila u *čovjeku* (inhabitirala ga) kojega je na rečeni način začela i rodila Marija. U njemu bi boravila poput proročkoga Duha koji je bio u prorocima¹⁰¹ – kako bi mu ucijepila (*instruxerit*) moći (*uirtutibus*) božanskoga djelovanja (*operationis diuinae*), i to “ojačavši ga izvana (*estrinsecus*)”,¹⁰² dočim bi pak on “živio pokretan naravi svoje vlastite duše”¹⁰³. Od toga trenutka može se, prema Hilarijevu viđenju Fotinova nauka, govoriti o Sinu Božjemu i o Riječi.¹⁰⁴ No, izvješćuje nas Hilarije, ova božanska inhabitacija nije trajne naravi. Na križu “Bog Riječ povlači tu protegu (*contracta rursum protensione*), napušta ga, te se on jada: ‘Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?’”¹⁰⁵

Koncepciju kontrakcije i dilatacije osudio je Sirmijski sabor iz 351. godine anatemama 6 i 7.¹⁰⁶ U *De Synodis*, 45 Hilarije izvješćuje kako je ona izvorno imala izreći nepromjenljivost Božju, da bi ipak izišla povodom herezi.¹⁰⁷ On će reći: “Stezanje i širenje (*contrahi et dilatari*) tjelesna je trpnja: Bog pak, koji je Duh i koji puše gdje hoće, niti se širi niti steže promjenom biti”.¹⁰⁸ Williams zaključuje da će upravo zahvaljujući ovoj koncepciji

višeput spomenuli, u jedinstvu Boga Oca i Boga Sina nema mjesta nesavršenim ljudskim koncepcijama kao što su *extensio*, *series*, *fluxus*. Ili kao vrelo iz kojega izvire potok, ili poput stabla koje ima grane usađene u deblu, ili vatra koja isijava toplinu u svoju okolinu. Sve ove stvari ostaju vezane za ono što je još uvijek u njima, poput neodjeljivih produžetaka, koji ne postoje zasebno: toplina je u vatri, grana na deblu, potok u vrelu. A zbilja o kojoj je riječ nastavlja biti samotna, za sebe, a ne da neka druga zbilja prima od nje opstojnost, jer od stabla ne može nastati drugo biće samo po grani, niti od vatre po toplini, niti od vrela po potočiću.” Te zbilje, dakle, nemaju subzistencije u pravom smislu.

⁹⁹ Usp. II, 4, 9.

¹⁰⁰ X, 20, 1–5: “Quamquam multi confirmandae hereseos suae arte ita aures imperitorum soleant inludere, ut quia et corpus et anima Adae in peccato fuit, carnem quoque Adae adque animam Dominus ex uirgine acceperit, neque hominem totum ex Spiritu sancto uirgo conceperit.”

¹⁰¹ Usp. X, 21, 9–10: “Ut in prophetis Spiritus prophetiae, ita in Iesu uerbum Dei fuerit” – “Već, kao što je Duh proroštva bio u prorocima, tako bi Bog Riječ bio u Isusu”. Također i X, 50, 7–8.

¹⁰² X, 51, 12–13.

¹⁰³ Usp. i nav. X, 50, 13–16, usp. i X, 51, 12–14.

¹⁰⁴ II, 23,8: “Ebion Sinu Božjemu pripisuje početak počevši od Marije i prepoznaje Riječ počevši od dana kada je uzela tijelo!”

¹⁰⁵ X, 51, 14–16: “A Dei uerbo contracta rursum protensione desertus clamet: *Deus Deus meus, quare me dereliquisti?*”

¹⁰⁶ Usp. HILARIJE IZ POITIERSA, *De Synodis*, 45, u: *PL*, 10 490D

¹⁰⁷ Usp. *Isto*, 514C. Pokazali smo, kao materijalističku, koncepciju protege osuđuju i arijanci, usp. VI, 17, 7–10.

¹⁰⁸ “Contrahi et dilatari corporalis est passio: Deus autem, qui spiritus est et spirat ubi vult, non se per demutationem substantiae aut dilatat aut contrahit”, HILARIJE IZ POITIERSA, *De Synodis*, 45, u: *PL*, 44, 415D. O pojašnjenju kreta kontrakcije i dilatacije božanske supstancije i gledom na Fotinov nauk usp. Daniel H. WILLIAMS, “Monarchianism and Photinus of Sirmium”, str. 201–202.

Fotina njegovi suvremenici proglasiti “teološkim nasljednikom” Pavla Samosatskoga, Sabelija, pa čak i Ebiona.¹⁰⁹

Komentirajući Fotinov nauk iznesen u *De Trinitate*, X, 20, Simonetti izriče sljedeće mišljenje:

“U doba tijekom kojega je na Istoku prevladavala kristologija tipa *logos*-tijelo, Fotinovo inzistiranje na nazočnosti ljudske duše u Kristu išlo je u prilog kvalificiranju i prikazivanju njegova nauka kao jednog oblika adopcionizma, naime je pretjerano isticao Kristovo čovječstvo. U biti, preko Marcela se ostvaruje uočljiva povezanost između Fotina i Pavla Samosatskog. Istočnjaci su uostalom u Serdici jasno istaknuli povezanost Pavla i Marcela.”¹¹⁰

Svođenje Fotinova nauka¹¹¹ na puki adopcionizam Simonetti drži prepojednostavljivanjem, upozoravajući na one izvore koji svjedoče o tomu da se sam Fotin izjasnio o tome kako se “riječ transformirala u tijelo”;¹¹² simplicistički pristup njegovu nauku duguje se upravo izvorima koji ga prenose¹¹³.

Ipak, u svojoj prouci valja nam pred očima držati Fotinov nauk kako ga prenosi Hilarije, budući da upravo u odnosu na tako pojmljen vodi svoju polemiku i od njega se ograđuje.

Hilarije je, obraćajući se zastupnicima Fotinove koncepcije, jasan po pitanju ishoda ovako pojmljena “utjelovljenja”:

“A vi, koji dijelite Krista na tri – Riječ, dušu i tijelo, ili svodite (*contrahentes*) svega Krista, Boga Riječ, tek na čovjeka koji je običan pripadnik svoje vrste (...)”.¹¹⁴

¹⁰⁹ Usp. Daniel H. WILLIAMS, “Monarchianism and Photinus of Sirmium”, str. 202.

¹¹⁰ “In un periodo in cui è dominante in Oriente la cristologia del tipo *logos/carne*, l’insistenza di Fotino sulla presenza in Cristo di un’anima umana favoriva la qualificazione e la presentazione della sua dottrina come di una forma di adozionismo, che cioè insistesse in maniera troppo accentuata su Cristo uomo. In sostanza, attraverso Marcello, si coglie una notevole continuità fra Fotino e Paolo di Samosata. Del resto gli orientali a Serdica avevano chiaramente rilevato la connessione fra Paolo e Marcello.” – Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 206. Pavao Samosatski razlikovao je Logosa Sina i Isusa Krista kao čovjeka kojega je rodila Marija. Sina Božjega prepoznavao je tek od sjedinjenja toga čovjeka s Mudročću (odnosno Duhom Svetim). Također je odbijao *homousios* razumijevajući ga u materijalističkom smislu. usp. P. de NAVASCUÉS, “Paolo di Samosata”, u: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, stup. 3859–3860.

¹¹¹ O Fotinovu nauku usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel VI secolo*, str. 202–206; Daniel H. WILLIAMS, “Monarchianism and Photinus of Sirmium”, str. 187–206.

¹¹² To su EPIFANIJE, *Panarion*, 71 i anatematizam 12 *Ekthesis makrostichos*, usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 204.

¹¹³ Uz Epifanija i Prvu sirmijsku vjeroispovijest Simonetti kao izvore za poznavanje Fotinova nauka navodi sljedeće autore: SOKRAT, *Historia ecclesiastica*, II, 29; SOZOMEN, *Historia ecclesiastica* IV, 6 te NESTORIJE, *Sermo* 12, 15 (PL XLVIII, 856) i HILARIJE, *De Trinitate* X, 20; 50; 61. Usp. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, str. 203–204.

¹¹⁴ X, 61, 3: “Vos nunc uel tripertientes Christum in uerbum et animam et corpus, uel totum Christum Deum uerbum in solum communis generic hominem contrahentes (...)”. Ovdje osuđen nauk mogao bi se poistovijetiti i s nekom prethodnikom apolinarizma, usp. HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, sv. III, str. 271, bilj. 2.

Razložimo ponajprije drugi dio tvrdnje.

Prema onomu kako Hilarije poimlje Fotinovu zabludu, od Marije se rađa Isus Krist koji je samo “čovjek”¹¹⁵ – tek biće vidljivo izvana (*exteriozem nudam*)¹¹⁶ u kojemu Fotin ne uviđa božansku narav¹¹⁷ – “čovjek s običnom dušom i tijelom”,¹¹⁸ kojega oživljuje i pokreće samo (*sola*) narav vlastite duše¹¹⁹.

S druge strane, s obzirom na činjenicu da prema Hilariju Fotin drži kako Riječ prije inhabitacije nema osobnu subzistenciju¹²⁰ i tek je “(...) prazno ime koje se uklapa u neku od teorija koje od njega čine način [Očeva/Božjega] djelovanja”,¹²¹ Sin Božji odnosno Riječ ima svoj početak tek rođenjem od Marije¹²² – stoga on nije bio ni stvoritelj svijeta.¹²³ Marija po nesubzistentnoj riječi Božjoj rađa¹²⁴ i čovjek u njoj biva tom rječju inahibitiran¹²⁵. Sinov je “početak u vremenu i s tijelom”.¹²⁶

Stoga Hilarije i može reći da “Ebion [i. e. Fotin] (...) ne nudi čovjeka koji je od Boga, već Boga koji je od ljudskoga bića”,¹²⁷ “prisvaja sinovstvo u korist čovjeka”¹²⁸.

Kako Hilarije razumije Fotinovo poimanje spone onog božanskog i onog ljudskog u Isusu Kristu koji se rodio? – Prisjetimo se, nesubzistentna riječ proteže se u čovjeka čiji je početak u Mariji,¹²⁹ boravi u njemu “poput proročkoga Duha”¹³⁰, *izvana* ga osnažuje podjeljujući mu moći božanskog djelovanja i, konačno, povlači tu protegu¹³¹. Sveza dakle nije trajne naravi, niti ga zahvaća na ontološkoj razini. To je stoga – drži Hilarije – što se, prema Fotinovu nauku, “nije Bog Riječ koja subzistira i prebiva u liku Božjem rodio kao Krist čovjek. Ako je taj čovjek primio dušu, duguje ju svojem ljudskom podrijetlu, a ne otajstvu

¹¹⁵ Usp. cijelo poglavlje X, 50.

¹¹⁶ Usp. X, 51, 4.

¹¹⁷ VII, 7, 20–21: “Fotin si prisvaja čovjeka, no u prisvojenom čovjeku ne prepoznaje Božju narav” – “Hominem autem Fotinus usurpat, sed in usurpato sibi homine natiuitatem Dei ante saecula ignorat” (Hilarije često rabi termin *nativitas* kako bi označio božansku narav Sina ukazujući tako na njegovu vlastitost rođenosti; usp. i HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, sv. I, bilj. uz I, 34, 12.

¹¹⁸ X, 51, 11: “Animae solum communis et corporis homo”. Primijetimo: *obične* duše. Ne Riječi-duše, kao što su učili arijanci.

¹¹⁹ Usp. X, 50, 16 i X, 51, 5–6.

¹²⁰ Usp. II, 4, 7–11; X, 21, 2.5.

¹²¹ XII, 54, 4–5: “(...) non protensio, non seccundum efficientiarum opinionem nomen aliqod inane”.

¹²² Usp. II, 23, 8.

¹²³ Usp. VII, 7, 15–16.

¹²⁴ Usp. II, 4, 9.

¹²⁵ Usp. X, 51, 12–13.

¹²⁶ VIII, 40, 9: “De tempore adque ex carne”. Sažeto u X, 51, 10–13: “Christus ante partum Mariae non fuerit: quia Christus Iesus, animae solum communis et corporis homo, hoc habeat sui quo esse homo coepit exordium, quem extrinsecus protensis sermonis potestas ad uirtutem operationum confirmauerit.”

¹²⁷ II, 24, 5–6: “Hebion (...) non ex Deo hominem sed ex homine Deum proferat”.

¹²⁸ VII, 7, 7: “Homo ab eo usurpatur in filium”.

¹²⁹ Usp. X, 50, 14–15.

¹³⁰ X, 50, 7–8.

¹³¹ Usp. X, 51, 14–16.

duhovnog začeca; on ne bi bio Bog Riječ koji je postao čovjekom rođenjem od Djevice, već, kao što je Duh proroštva bio u prorocima, tako bi Bog Riječ bio u Isusu.”¹³²

Hilarije na sljedeći način vidi učinak takvog (poimanja) jedinstva božanskog i ljudskog: to su *dva subjekta*. Polemizirajući s Fotinovima poimanjem prema kojemu su duša i tijelo Krista utjelovljena tek od Djevice, on piše:

“No, kako si je od Djevice vlastitim činom uzeo tijelo, tako si je [Bog Riječ] svojom snagom uzeo dušu. (...) I taj Sin Čovječji isti je onaj koji je i Sin Božji jer, (budući) čitav Sin Čovječji, čitav je on Sin Božji. Kako je dakle apsurdno *uz Sina Božjega koji je ‘Riječ tijelom postala’ naviještati i drugoga (ne znam koga), kojega bi poput proroka animirala Riječ Božja*, kada je Gospodin Isus Krist istom i Sin Čovječji i Sin Božji?!”¹³³

Istu zbilju izriče i na sljedeći način, negativnim određenjem: “Nije rođen *kako bi bio drugi i drugi*, no kako bi onaj tko je bio Bog prije no što je postao čovjekom, uzevši na sebe čovjeka, mogao biti spoznat kao Bogočovjek.”¹³⁴

Jasno je iz posljednje rečenice preposljednjega, opširnijeg navoda: Prema Hilariju ispravno pojmljeno utjelovljenje (koje je, utvrdili smo u prošlom poglavlju, rezultat čina vlastite snage Riječi Božje) rezultira jednim subjektom–osobom (a to je Gospodin Isus Krist) koji je i i čovjek i Bog. Nasuprot tomu, ne rezultira pukim ljudskim subjektom–osobom (Hilarije, primijetimo, rabi izričaj “drugi ne znam tko” – *alius nescio quis*, koji jasno svjedoči da nije riječ o naravi, o čovječstvu) kojega, što smo imali prilike vidjeti, animira i pokreće samo narav vlastite duše¹³⁵ k tomu je i inhabitiran–animiran i Riječju Božjom¹³⁶: ne rezultira, dakle, dvama subjektima, za razliku od rezultata utjelovljenja koji proizlazi prema prikazu Fotinova nauka. Veza među njima tek je akcidentalna i prolazne naravi.

Pogledajmo što Hilarije piše u *De Synodis*, donoseći i komentirajući anateme Sirmijskog sabora iz 351. koji među ostalim osuđuje i Fotina:

¹³² X, 21, 5–9: “Ne subsistens uerbum Deus et manens in forma Dei Christus homo natus sit: ut cum hominem illum humanae potius originis causa, quam spiritalis conceptionis sacramentum animauerit, non Deus uerbum hominem se ex partu uirginis efficiens extiterit”.

¹³³ X, 22, 1–3.5–10: “Sed ut per se sibi ex uirgine corpus, ita ex se sibi animam adsumpsit, quae utique numquam ab homine gignentium originibus praebetur. (...) Et cum ipse ille filius hominis ipse sit qui et Filius Dei, quia totus hominis filius totus Dei Filius sit, quam ridicule praeter Dei Filium qui *uerbum caro factum est*, alium nescio quem tamquam profetam uerbo Dei animatum praedicabimus, cum Dominus Iesus Christus et hominis filius et Dei Filius sit!”

¹³⁴ X, 22, 16–18: “Natus autem est, non ut esset alius adque alius, sed ut ante hominem Deus, suscipiens hominem, homo Deus posset intellegi”. Zanimljivo je da Hilarije u ovom kontekstu ipak rabi izričaj “uzevši čovjeka” koji insinuira upravo adopcionizam, uzeće osobe, ne naravi!

¹³⁵ Usp. X, 50, 13–16; X, 51, 12–14.

¹³⁶ Usp. X, 22, 8–9.

“[anatema] IX. ‘Govori li tko god da je Sin samo čovjek rođen od Marije: neka je izopćen.’ Ne možemo tvrditi da je Sin Božji rođen od Marije ne tvrdeći da je on i Čovjek i Bog. No kako ta tvrdnja da je i Bog i čovjek ne bi dala povoda obmani, Sabor neposredno dodaje,

X. ‘Razumije li itko pod tim, rekavši da je Bog i čovjek rođen od Marije, da je riječ o Nerodivomu Bogu: neka je izopćen.’”¹³⁷

Isus Krist je doista, prema Hilarijevu viđenju Fotinova nauka, podijeljen na troje.¹³⁸ Stoga Hilarije s pravom može reći da je prema Fotinovu nauku spasenje ostvareno tek po (običnom) čovjeku (s dušom i tijelom) kojega je rodila Marija.¹³⁹

Istaknimo još jednu konzekvencu Fotinove kristologije u Hilarijevim očima: za razliku od “arijanskoga” Sina Božjega koji bi, postavši dušom tijela transformacijom naravi, prestao biti Sin Božji,¹⁴⁰ prema Fotinovu nauku – a kako ga shvaća Hilarije – “Isus Krist, prije no što se rodio od Marije, ne bi bio Krist; nije se rodio onaj koji već bijaše (i. e. preegzistentan), već bi tek u trenutku kada je rođen započeo postojati”,¹⁴¹ te stoga “uopće nije u pitanju Bog Riječ, jer bi Krist započeo postojati tek rođenjem (*partus*) od Marije”¹⁴².

Navratimo se iznova na navod X, 5, 14–22 kojim naš autor upoznaje čitatelja kako se nalazi pod arijanskom optužbom za sabelijanizam, i obratimo pozornost na učinak utjelovljenja prema ovoj potonjoj koncepciji: “onaj koji se sastoji od dvojice (*duobus*), čovjeka (*hominem*) i Boga” – uz Božju osobu jasno se govori i o čovjeku (*homo*), ne o čovještvu.

Ne završava li ova optužba istom tvrdnjom, naime da navedena koncepcija utjelovljenja rezultira dvama subjektima među kojima je tek akcidentalna spona?

U prvome dijelu našega rada rada već smo ukazali na činjenicu da je u svojoj monografiji Charles L. Beckwith utvrdio kako se Hilarije dao na sastavljanje *De Trinitate* upravo potaknut homejskom sinodom u Sirmiju 357., imajući pred očima homejske arijance

¹³⁷ HILARIJE IZ POITIERSA, *De Synodis*, 46–47, u: *PL*, 10, 515B: “IX. ‘Si quis hominem solum dicat de Maria Filium. anathema sit.’

Filium Dei de Maria non praedicamus, nisi et hominem et Deum praedicamus. Sed ne id quod, quod Deum et hominem praedicamus, fraudis habent occasionem, continuo subjectis.

X. ‘Sed quis Deum et hominem de Maria natum dicens, Deum innascibilem sic intellegit: anathema sit.’”

¹³⁸ Usp. X, 61, 3 i drugdje.

¹³⁹ Usp. VII, 7.

¹⁴⁰ Usp. X, 51, 2–4.

¹⁴¹ X, 51, 9–11: “Ne Iesus Christus, antequam ex Maria natus est, Christus sit: dum non qui erat natus est, sed ad id tum primum quod natus est coeperit”. Usp. i: VII, 7, 11–12.

¹⁴² X, 51, 22–23: “Aut omnino nec fuerit Deus uerbum, dum Christo Iesu Mariae solum partus exordium est” (naš kurziv).

kao prvotne oponente. U istom je radu identificirao upravo Fotina iz Sirmija kao još jednoga Hilarijeva oponenta, antipoda homejskom arijanzizmu. Pokazao je kako su se istočni biskupi osuđujući Fotina u njegovu biskupskom sjedištu 351. godine poslužili i njegovom i Atanazijevom povezanošću s Marcelom iz Ancire kako bi Atanazijevu vezu s Marcelom iskoristili da bi samoga Atanazija neutemeljeno povezali s netom osuđenim Fotinom. Činili su to kako bi ishodili Atanazijevu osudu (do koje je – kao što smo bili vidjeli¹⁴³ – i došlo u Arlesu 353. godine), i osujetili nicejsku vjeru.¹⁴⁴

I na temelju primjera samog *De Trinitate* imali smo prilike uvidjeti kako su na temelju pogrešna, materijalističkog poimanja termina *homoousios* pronicejsku teologiju njezini oponenti poistovjećivali sa sabelijanizmom. Sabelijanizam i Fotinov nauk u bliskoj su vezi budući da oba čuvaju jedincatost Božje monade i božanstvo Sinove biti inzistirajući na jednoosobnosti Božjoj.¹⁴⁵ Beckwith je istaknuo kako je za protunicejske autore u to doba “pristajati uz Niceju značilo prihvaćati monarhijanističku teologiju Marcela iz Ancire i Fotina Sirmijskog u duhu herezizarha Sabelija”. Na temelju Hilarijevih revizija načinjenih na Drugoj i Trećoj knjizi *De Trinitate* koje su nekoć činile njegovo djelo *De Fide*, te Prve knjige u kojoj je naš autor iznio svoju teološku metodu i plan rasprave, Beckwith je uočio Hilarijevo stalno nastojanje da vlastitu pronicejsku teologiju “distancira od bilo kakve optužbe za Fotinov adopcionizam”.¹⁴⁶ Beckwith je, štoviše, utvrdio kako je naš autor pod utjecajem homojusijaca “artikulirao svoje pronicejsko teološko stajalište između dvaju ekstremâ – homejskog arijanzma, te Fotinova odnosno Marcelova monarhijanizma.”¹⁴⁷

Sve nam ukazuje na to da će Hilarije istu metodu slijediti i iznoseći svoj nauk o utjelovljenju. Očituje se to i na primjeru Desete knjige. U prvom i drugom poglavlju ukazat će na pogrešnu teološku metodu kao ishodište sviju hereza. U trećem i četvrtom poglavlju iznijet će temeljne postavke arijanskoga nauka. U petom će iznijeti arijansku optužbu koja Hilarija i njegove istomišljenike etiketira kao modaliste. U šestom će ukazati na odnos rađanja koji Sina čini Očevom slikom, i koji ne ostavlja mjesta vjeri u “dva Boga koji bi bili različite vrste (*per*

¹⁴³ Usp. Prvo poglavlje I. dijela našega rada.

¹⁴⁴ Usp. Carl L. BECKWITH, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, str. 36–43. Usp. i mišljenje koje o toj konstrukciji izriče John N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, str. 282. Gledom na Sirmium 351. primjećuje da se *ousia*-terminologija, za razliku od Četvrte antiohijske ispovijesti iz 341. koja se s modifikacijama ponavlja i u Serdici 343., u *Ekthesis makrostichos* u Antiohiji 344. i u Sirmiju 351. rabi tek na ovom posljednjem saboru i to u anatomama vezanim uz Fotina s nakanom njegova povezivanja s Nicejom, usp. Carl L. BECKWITH, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, str. 64 i bilj. 36.

¹⁴⁵ Usp. Daniel H. WILLIAMS, “Monarchianism and Photinus of Sirmium”, str. 203.

¹⁴⁶ Usp. i nav. *Isto*, str. 31.

¹⁴⁷ Daniel H. WILLIAMS, “Monarchianism and Photinus of Sirmium”, str. 68.

diuersitatem generis), niti za samotnoga Boga”¹⁴⁸. U nastavku Desete knjige iznijet će i pobijati nauk arijanaca i Fotina.

1. 2. 3. Arijska osuda koncepcije “*homo purus* – ψιλὸν ἄνθρωπον”

U već spominjanu Hansonovu radu o arijanskom nauku o utjelovljenju susreli smo se s dva njegova uvida koji su nam bili od velike vrijedosti za razumijevanje načina na koji je Hilarije koncipirao izlaganje vlastitoga nauka o utjelovljenju (i.e. nauka Crkve). Prenosimo ponajprije, zbog ilustracije, iz Hansonova rada odlomak Eudoksijeva *Pravila vjere*:

“Postao je [Krist] tijelom, ne čovjekom, jer nije uzeo ljudsku dušu već je postao put, kako bi zbog čovjeka mogao biti nazvan ‘s-nama-Bogom’ (θεὸς ἡμῖν) po tijelu, kao po vélu; nije bilo dviju naravi, jer nije bio potpun čovjek, već Bog u tijelu namjesto duše; cjelina bijaše jedna složena narav; bio je trpan po utjelovljenju (οἰκovoμῖαν); jer, ako su trpjeli tek duša i tijelo, on nije mogao spasiti svijet. Neka nam dakle odgovore kako je ova trpna i smrtna osoba mogla biti istobitna s Bogom koji je onkraj tih stvari, trpljenja i smrti”.¹⁴⁹

Prvi od dva Hansonova uvida koja su nam u središtu interesa dade se iščitati i iz netom navedenoga teksta: arijanska *soteriološka* koncepcija zahtijeva trpnoga Boga, što se po arijanskom poimanju ni u kojem slučaju ne može pripisati Višnjemu Bogu (Otac). Ove postavke Hanson drži sržnim dijelom arijanskoga nauka:¹⁵⁰ “Dolazimo do samog srca arijanizma. Žele Boga koji može trpjeti, ali ne mogu pripisati trpljenje Višnjemu Bogu, a to je ono što su (ne bez razloga) vjerovali da podrazumijeva nauk o *homoousios*”¹⁵¹, piše Hanson.

To nas dovodi do drugoga Hansonova uvida koji nam je vrijedan.

Hanson je ponajprije na temelju arijanskih tekstova utvrdio da je konstantna i bitna točka njihova nauka bilo poimanje prema kojemu utjelovljena Riječ Božja nije imala ljudske

¹⁴⁸ X, 6, 6–7: “Neque deos duos per diuersitatem generis in fide esse, neque rursum singularem quia solum Deum”.

¹⁴⁹ “He became flesh, not man, for he did not take a human soul but he became flesh, in order that he might be called for men ‘God for us’ (θεὸς ἡμῖν) by means of the flesh as by mean of a veil; there were not two natures, because he was not a complete man, but he was God in the flesh instead of a soul; the whole was a single composite nature; he was passible by the incarnation (οἰκovoμῖαν); for if only soul and body suffered he could not have saved the world. Let them answer then how this passible and mortal person could be consubstantial with God who is beyond this things, suffering and death.” Nav. i prijevod na temelju engleske inačice i preuzet iz: Richard P. C. HANSON, “The Arian Doctrine of Incarnation”, str. 190; tekst izvorno u: August HAHN – G. Ludwig HAHN – Adolf von HARNACK, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, str. 261–262.

¹⁵⁰ Usp. Richard P. C. HANSON, “The Arian Doctrine of Incarnation”, str. 190.

¹⁵¹ *Isto*, str. 190.

duše i izravno je prolazila (“kušala”) sva ljudska iskustva; Riječ je uzela *soma apsynchon*,¹⁵² dočim je “tijelo bilo tek fizički organizam lišen duše u kojemu je Logos zauzimao mjesto uma odnosno duše”.¹⁵³

Potom je Hanson izdvojio arijanske tekstove – Asterijev, Eudoksijev, Pseudo-Ignacijev, i onaj djela *Opus imperfectum in Matthaëum*¹⁵⁴ koji osuđuju tvrdnje prema kojima Isus Krist jest, ili pak prema kojima na križu trpi, tek *homo purus* – ψιλὸν ἄνθρωπον¹⁵⁵, odnosno tek (ljudska) duša i tijelo¹⁵⁶. Po Asteriju, “nije raspet tek *anthropos psilos*, već i Bog kao i čovjek”.¹⁵⁷ Po Eudoksiju pak, kao što smo čitali u navodu na početku podcjeline, “ako su trpjeli tek duša i tijelo, on nije mogao spasiti svijet”¹⁵⁸. Napose je zanimljiv Hansonov primjer segmenta arijanskoga *Opus imperfectum in Matthaëum* (koji tumači Mt 21, 33 – prema Hansonu: “Čovjek, domaćin, koji je iznajmio svoj vinograd”):

“Misli li tkogod da je Krist morao imati tek ljudsku dušu (*anima*) stoga što ga se naziva ‘čovjekom’, trebao bi čuti [tekst] gdje je Bog Otac nazvan čovjekom [i.e. *paterfamilias*]. Sin Božji, znajući unaprijed da će se – zbog toga što će biti nazivan čovjekom – svetogrdno tvrditi da je puki čovjek (*homo purus*), nazvao čak i Boga Oca, koji je nevidljiv, čovjekom te bi, budući da je Otac nazvan ‘čovjek’, Sin bio slobodan od svetogrdâ heretikâ.”¹⁵⁹

Isti će autor nešto potom ustvrditi da Sin “uzevši ljudsku narav nije bio puki čovjek (*homo purus*)”.¹⁶⁰

Na temelju gornjega teksta Hanson poistovjećuje sintagme *homo purus* i ψιλὸν ἄνθρωπον, te izriče mišljenje da za arijanske autore one ne označuju neizostavno “ebionitsku predodžbu onoga tko je čovjek a ne bog”, već drži da bi one mogle odgovarati “pronicejskom

¹⁵² Usp. *Isto*, str. 192.

¹⁵³ Usp. i nav. *Isto*, str. 188: “The body was simply a soul-less physical organism in which the Logos supplied the place of mind or soul”. Hanson ističe da se arijanizam nikada nije bavio pitanjem uma (*nous*) ni duha (*pneuma*), usp. *Isto*, str. 203.

¹⁵⁴ *Opus imperfectum* Hanson smješta u početak petog stoljeća, a relevantan je i za našu tematiku budući da je autor rada pokazao konstantnost navedenih arijanskih pozicija gotovo od same pojave toga krivovjerja. Usp. Richard P. C. HANSON, “The Arian Doctrine of Incarnation”, str. 208, bilj. 64.

¹⁵⁵ Primjer Asterijev (koji ne govori izravno o odsutnosti duše), *Isto*, str. 190; Pseudo-Ignacijev, *Isto*, str. 191.

¹⁵⁶ Primjer Eudoksijev, *Isto*, str. 190; također primjer *Opus imperfectum in Matthaëum*, *Isto*, str. 191.

¹⁵⁷ Usp. i nav. *Isto*, str. 190: “It was not a mere man who was crucified, but God as well as man”.

¹⁵⁸ *Isto*, str. 190.

¹⁵⁹ *Opus Imperfectum in Matthaëum*, IX, prema: *Isto*, str. 92 i pripadajuća bilješka. Naš prijevod prema Hansonovom engleskom prijevodu: “If anyone thinks that Christ must have had only a human soul (*anima*) for this reason, because he is called ‘man’, he should listen [to this text where] God the Father is called a man [i.e. a *paterfamilias*]. The Son of God, knowing beforehand that because of his being called by the name of a human being he would be blasphemously alleged to be a mere man (*homo purus*), called even God the Father who is invisible a man, so that since the Father is called ‘man’ the Son should be free from the blasphemies of the heretics.”

¹⁶⁰ Usp. *Opus Imperfectum in Matthaëum*, XLI, 2, prema Hansonovom engleskom prijevodu: “He was not a mere man (*homo purus*), as he assumed human nature”; usp. Richard P. C. HANSON, “The Arian Doctrine of Incarnation”, str. 193.

nauku o utjelovljenoj Riječi koja posjeduje dvije naravi ili elementa od kojih je jedan potpuni čovjek s ljudskim umom”.¹⁶¹ Istom Hanson pokazuje da navedeno pronicejsko poimanje isključuje ono arijansko, prema kojemu je “božanska Riječ izravno iskusila ljudske osjećaje i iskustva i nije od njih bila zaštićena, kao što su pronicejci od polovine 4. stoljeća nadalje tvrdili, ljudskom dušom ili umom”,¹⁶² čime pronicejska kristologija, deducira Hanson, ugrožava samu bît arijanskoga nauka o spasenju: “puki čovjek koji nije imao božanski Logos na mjestu uma nije mogao spasiti čovječanstvo”.¹⁶³ Navedena bi argumentacija, primjećuje Hanson, u ovom pitanju bila identična apolinarističkoj, no ne tvrdi i da je stoga od potonje i baštinjena.¹⁶⁴ Kako je upravo soteriologija u pitanju, Hanson potvrđuje podsjećajući na Eudoksijev tekst naveden na početku, te ilustracijom u vidu još jednoga izvadka djela *Opus imperfectum in Matthaëum*, u kojemu sve dosad rečeno nalazimo na zgusnut način,¹⁶⁵ a prethodi mu lista pronicejskih “zabluda”: “Puki je čovjek (*purum hominem*) razapet dušom i tijelom – a ne Bog u tijelu – u kojemu nema božanstva (...) Jer, ako je puki čovjek trpio, predajem se, jer smrt nas čovjeka – a ne Boga – ne spašava.”¹⁶⁶

Za naš rad posebno je zanimljiv primjer djelâ Pseudo-Ignacija, kojega Hanson unatoč identificiranju interpolacija u njegovim tekstovima po vlastitom mišljenju s dovoljnim razlogom drži homejskim arijancem¹⁶⁷. U njegovim tekstovima uz stalnu afirmaciju – prema Hansonovu sudu – pro-arijanskoga subordinacionizma, nailazi se na mnogokratne osude nauka prema kojemu bi Krist bio *psilos anthropolos*, kao i polemike protiv toga nauka. Ono što nas posebno intrigira jest i činjenica da u svojim djelima – prenosi nam Hanson – Pseudo-Ignacije “s neprijateljstvom” spominje “one koji podlažu Boga Svemogućega ljudskim iskustvima ili poistovjećuju Oca i Sina”, za što Hanson misli da se može držati aluzijom na pronicejski nauk, te primjećuje kako uz te osude Pseudo-Ignacije svaki puta spominje također i one koji Krista drže pukim čovjekom (moglo bi se reći i: “tek čovjekom”); također, u

¹⁶¹ Usp. i nav: *Isto*, str. 192: “Pro-Nicene doctrine of the incarnate Word possessing two natures or elements one of which was a complete man with a human mind.”

¹⁶² Usp. i nav: *Isto*, str. 192: “Divine Logos directly experienced human emotions and experiences and was not shielded from these, as the pro-Niceans tended to claim from the middle of the 4th century onwards, by a human soul or mind.”

¹⁶³ Usp. i nav. *Isto*, str. 193: “A mere man who did not have the divine Logos as his mind could not save mankind.”

¹⁶⁴ Usp. *Isto*.

¹⁶⁵ Kao što smo naveli, ovo djelo vremenski izlazi izvan naših okvira no ipak je za našu temu relevantno.

¹⁶⁶ Navod i prijevod prema engleskoj inačici iz: Richard P. C. HANSON, “The Arian Doctrine of Incarnation”, str. 193: “A mere man (*purum hominem*) was crucified in soul and body, not just God in a body, in which there was no deity ... For if a mere man suffered, I give up, because the death of a man, not of God, does not save us.”

¹⁶⁷ Usp. *Isto*, str. 194 i 196.

njegovim se tekstovima nailazi i na poimanje prema kojemu Krist nije imao ljudske duše, dočim je božanska Riječ prebivala u tijelu.¹⁶⁸

Za ovog je autora heretički Krist “opasnih ebionitâ” “*psilon anthropon*”, a ne Jedinorođeni Bog ni Mudrost i Riječ Božja¹⁶⁹, onaj koji se sastojao tek od duše i tijela, dočim kao pravovjernu koncepciju predstavlja ovu: “Gospodin Bog je prebivao (κατῴκει) u ljudskom tijelu, bivajući Logos u njemu, kao duša u tijelu, jer onaj koji u njemu prebiva jest Bog, a ne ljudska duša (ψυχή)”.¹⁷⁰ Hanson drži opravdanim zaključak da se zagovornike *psilon anthropon* koje spominje Pseudo-Ignacije može vidjeti u Pseudo-Ignacijevim pronicejskim oponentima koji “inzistiraju na cjelovitosti Kristove ljudske naravi koja uključuje i ljudsku dušu, kako bi božansku Riječ zaštitili od ljudskih iskustava”.¹⁷¹

Nailazimo i zanimljiv detalj koji nam prenosi Hanson, naime da je gore navedeni tekst nauk o *homo purus* pripisvao ebionitima; u odgovarajućoj svojoj bilješci (br. 73) Hanson izriče mišljenje kako je izglednije da autor, rabeći naziv tih krivovjeraca kojih u njegovo doba više nije bilo, pogrdno označuje pronicejce; istom bilješkom Hanson izvještuje kako Mai/Grysonov fragment (XV Mai, V Gryson) nauk o *psilos anthropos* (koji Hanson u istoj bilješci sažimlje kao: “*hominem tantummodo ... corpus et animam non Deum*”) pripisuje Fotinu i njegovim prethodnicima, na što Hanson u zagradi pridodaje: “Marcelu, a moguće i pronicejcima”, dočim nauk o *homo purus* iznesen u fragmentu, budući da niječe osobnu opstojnost Kristovu prije utjelovljenja, sâm Hanson drži Fotinovim.¹⁷²

I, naposljetku, u vezi sa spomenutim zaključkom da je Pseudo-Ignacijeva polemika oko poimanja Krista kao *psilon anthropon* usmjerena protiv pronicejaca, Hanson iznosi vrlo zanimljivu sugestiju, naime da bi trebalo “iznova proučiti neke dijelove spisâ pronicejskih autora koje se dosad držalo antiapolinarističkima i proučiti imaju li više smisla promatra li ih se kao antiarijanske”¹⁷³.

¹⁶⁸ Usp. *Isto*, str. 193–194.

¹⁶⁹ “*Pylon anthropon* ... not Only-begotten God and Wisdom and Word of God”, *Isto*, str. 194.

¹⁷⁰ Usp., nav. i prijevod prema engleskoj inačici u Richard P. C. HANSON, “The Arian Doctrine of Incarnation”, str. 194. “God the Lord dwelt (κατῴκει) in a human body because of the dweller in it being God, but not a human soul (ψυχή).”

¹⁷¹ Usp. i nav. Richard P. C. HANSON, “The Arian Doctrine of Incarnation”, str. 194–195: “Who insist that Christ’s human nature was complete with a human soul, in order to shield the divine Word from human experiences.” Isto mišljenje i na str. 196. Valja upozoriti da Pseudo-Ignacijeva djela sadrže i segmente koje navedeno mišljenje niječu, no, kao što smo već naveli, Hanson te dijelove identificira kao interpolacije. Usp. *Isto*, str. 195–196.

¹⁷² Usp. Richard P. C. HANSON, “The Arian Doctrine of Incarnation”, str. 209, bilj. 73.

¹⁷³ *Isto*, str. 196.

1. 3. Završni opažaji

Zanimljivo je primjetiti, kako u Desetoj knjizi (X, 21; X, 22; X, 50; X, 51; X, 61) iznesen adopcionistički nauk o utjelovljenju i okarakteriziran kao krivovjeran, izložen uz bok s onim arijanskim, a koji je identificiran kao Fotinov,¹⁷⁴ što nesumnjivo i jest, sv. Hilarije nigdje nije eksplicitno stavio pod Fotinovo ime, niti se ovog heretika, za razliku od ostalih knjigâ¹⁷⁵ koje tretiraju njegov nauk, nigdje u Desetoj knjizi izrijeком imenom spominje¹⁷⁶, čak ni kada se Hilarije izravno obraća njegovim zagovornicima: “A vi, koji dijelite Krista na tri – Riječ, dušu i tijelo, ili svodite (*contrahentes*) svega Krista, Boga Riječ, tek na čovjeka koji je običan pripadnik svoje vrste (...)”.¹⁷⁷

Podsjetimo da upravo svoje prvotne oponente, arijance, Hilarije iz retoričkih i polemičkih razloga, za razliku od ostalih heretika, pa i Fotina u ranijim knjigama, baš nikada ne imenuje. Osvrnimo se s time na umu primjerice na poglavlje X, 20, u kojemu naš autor također osuđuje nauk koji bi se mogao identificirati kao Fotinov:

“Mnogi, u skladu s metodom kojom podupiru svoju herezu, žele obmanuti uši neukih zabludom: budući da su Adamovi tijelo i duša bili ukaljani grijehom, Gospodin bi primio od Djevice Adamove tijelo i dušu, a Djevica ne bi začela cijelog čovjeka od Duha Svetoga. Kada bi ti ljudi razumjeli otajstvo uzetoga tijela, razumjeli bi i otajstvo onog istog koji je i Sin Čovječji i Sin Božji. Kao da je, pretpostavljajući da je uzeo tijelo samo od Djevice, od nje morao uzeti i svoju dušu; dok je tijelo uvijek rođeno od tijela, svaka je duša djelo Božje.”¹⁷⁸

Hilarijev pasus bez daljnjeg iznosi nauk koji se može identificirati kao Fotinov: Gospodin uzima dušu i tijelo od Djevice, naime cjelovito čovječstvo, kako bi ga otkupio, budući da je i sav Adam sagriješio. Pri tome bi “Mnogi, u skladu s metodom kojom podupiru

¹⁷⁴ Usp. primjerice HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, sv. III (prijevod, bilješke i kazala Georges-Matthieu de Durand – Gilles Pelland – Charles Morel), Les Éditions du Cerf, Paris, 2001., str. 200, bilj. 3 uz X, 21 nalazi Fotinov nauk u svim navedenim poglavljima osim X, 20.

¹⁷⁵ Usp. X, 51.

¹⁷⁶ Tako i *Isto*.

¹⁷⁷ X, 61, 3: “Vos nunc uel tripertientes Christum in uerbum et animam et corpus, uel totum Christum Deum uerbum in solum communis generis hominem contrahentes (...)”. Pripomenuli smo da je moguće riječ i o ranim apolinaristima.

¹⁷⁸ X, 20: “Quamquam multi confirmandae hereseos suae arte ita aures inperitorum soleant inludere, ut quia et corpus et anima Adae in peccato fuit, carnem quoque Adae adque animam Dominus ex uirgine acceperit, neque hominem totum ex Spiritu sancto uirgo conceperit. Qui si intellexerent sacramentum carnis adsumptae, intellexerent et sacramentum eiusdem et hominis fili et Dei Fili. Quasi uero si tantum ex uirgine adsumsisset corpus, adsumsisset quoque ex eadem et animam: cum anima omnis opus Dei sit, carnis uero generatio semper ex carne sit.”

svoju herezu, žele obmanuti uši neukih zabludom” logično bili upravo zastupnici Fotinova adopcionizma, što nesumnjivo i stoji.

No, nije li netom naveden Hilarijev protufotinovski tekst koncipiran upravo tako da se istodobno može shvatiti i kao prokazivanje arijanske kritike pronicejskog poimanja utjelovljenog Krista s ljudskom dušom i tijelom? Hilarije upravo ovdje govori o “onima koji žele obmanuti uši neukih”.¹⁷⁹ No, ne možemo ne primijetiti da se u optužbi iz poglavlja X, 5 prema kojoj Hilarije sa svojim istomišljenicima naučava sabelijanizam¹⁸⁰ sličan izričaj, “običavaju puniti uši vjernika protiv nas” odnosi upravo na arijance;¹⁸¹ u VII, 1 upravo arijanci “riječima uznemiruju uši jednostavnih koji su se držali sigurnima”,¹⁸² a u IX, 15 arijanci se služe ekonomijom otajstava kako bi “zaveli neuke”¹⁸³; u XII, 20 Hilarije na njih smjera potičući da valja poučiti one jednostavne (neuke) “kako ih ne bi orobili ovi ljudi”;¹⁸⁴ općenito se u *De Trinitate* upravo arijancima pripisuje da riječima manipuliraju i obmanjuju jednostavne i nedostatno informirane vjernike¹⁸⁵.

Ne bi li se poglavlje X, 20 dakle moglo shvatiti tako da Hilarije, izlažući Fotinov nauk, prokazuje također i arijance koji nastoje poljuljati vjernike u njihovoj vjeri interpretirajući pronicejsku kristologiju, koja u Kristu prepoznaje i ljudsku dušu, na taj način da bi ta koncepcija rezultirala dvama subjektima, pri čemu bi Isus Krist bio tek običan čovjek koji, k tomu, nije izuzet od grijeha?

Sljedeće je poglavlje (X, 21) još indikativnije u tom pravcu:

“No oni bi htjeli da Jedinorođeni Bog, koji u početku bijaše Bog Riječ kod Boga ne bude subzistirajući Bog, nego riječ izgovorena glasa; tako, ono što je riječ onima koji govore, to bi Sin bio Bogu Ocu. Time žele insinuirati da se to nije Bog Riječ koji subzistira i prebiva u liku Božjem rodio kao Krist čovjek. Ako je taj čovjek primio dušu, duguje ju svojem ljudskom podrijetlu, a ne otajstvu duhovnog začeca; on ne bi bio Bog Riječ koja se učinila čovjekom (*hominem se ... efficiens*) rođenjem od Djevice, već, kao što je Duh proroštva bio u prorocima, tako bi Bog Riječ bio u Isusu. Često nas optužuju da govorimo kako Krist nije rođen kao čovjek, s našim tijelom i našom dušom, dok mi naviještamo Riječ koja je postala tijelom i Krista koji

¹⁷⁹ X, 20, 1–2.

¹⁸⁰ O optužbama za sabelijanizam već smo pisali u Prvome poglavlju prvoga dijela našega rada. O optužbama za zastupanje Fotinova nauka usp. Carl L. Beckwith, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, str. 30–44.

¹⁸¹ X, 5, 14–15: “Solent enim ita de nobis implere aures ignorantium”.

¹⁸² Usp. VII, 1, 14: “Ut omnium simplicium aurium securitatem uerbis falleret”.

¹⁸³ IX, 15, 1–2: “Ostensa itaque sacramentorum dispensatione, per quam heretici ignorantes quosque fallerent”.

¹⁸⁴ XII, 20, 13: “(...) et simpliciores ne ab his spolientur, et obstruere et instruere”.

¹⁸⁵ Usp. neke od navedenih referenci.

se oplijenio lika Božjeg kako bi uzeo lik sluge, savršena u suobličnosti čovjeku i rođena kao čovjeka na našu sličnost – na taj način da je uistinu onaj koji je pravi Sin Božji uistinu i pravi Sin Čovječji: nije manje čovjek stoga što je rođen od Boga, niti manje Bog budući čovjek rođen od Boga.”¹⁸⁶

Tekst, čini se, zadržava svoju logiku i ukoliko pod “oni” razumijemo arijance, koji govore o nauku pronicejske kristologije prema kojemu Krist ima i (našu) dušu i tijelo, te po arijancima više nema nikakva stvarnog identiteta između toga običnog čovjeka i Boga Riječi, tek akcidentalna spona, a ne jednota subjekta.

Pogledamo li tekst koji nedugo potom slijedi, X, 22, 11–16: “No, zato što mu je ‘Duša (...) nasmrt žalosna’, i stoga što ima moć položiti svoju dušu i opet ju uzeti, oni žele dušu promatrati kao nešto što dolazi izvana (iz nekog drugog izvora) – isti je slučaj sa začecem tijela – a ne od Duha, iako je Riječ Božja rođena kao čovjek trajno ostajući u otajstvu svoje naravi. Nije rođen kako bi bio netko drugi”.¹⁸⁷ Svakako se navedene riječi razumiju i kao argument adopcionista; no, primijetimo također da je pozivanje na Mt 26, 38 bitan *arijanski* argument u aktualnoj polemici u prilog Sinove inferiornosti Ocu – Hilarije razvija protuargument i nadugačko ga egzegetira u duhu vjere Crkve u istoj, Desetoj knjizi (X, 36s) upravo u antiarijanskom duhu. Ne doimlje nam se bez osnove pretpostavka da bi imputacija izrečena u posljednjem navodu mogla biti i arijanske provenijencije, poglavito imajući u vidu koliku važnost u kontroverziji ima upravo pitanje opstojnosti ljudske duše u Kristu.

U istom smislu obratimo pozornost još i na X, 51, 7–14:

“Ova prepredena i pogubna doktrina vodi ih do sljedećih zabluda [i. e. heretičke duhove, subjekt prethodnog poglavlja X, 51] (...) Bog Riječ bi se ili umanjio u dušu i više ne bi ostao Bog Riječ, ili pak Krist ne bi bio postojao prije

¹⁸⁶ X, 21, 1–18: “Sed uoletnes unigenitum Deum, qui in principio apud Deum erat Deus uerbum, non substantium Deum esse sed sermonem uocis emissae, ut quod loquentibus est suum uerbum, hoc sit Patri Deo Filius, argute subripere uolunt, ne subsistens uerbum Deus et manens in forma Dei Christus homo natus sit: ut cum hominem illum humanae potius originis causa, quam spiritalis conceptionis sacramentum animauerit, non Deus uerbum hominem se ex partu uirginis efficiens exstiterit, sed ut in prophetis Spiritus prophetiae, ita in Iesu uerbum Dei fuerit. Et arguere nos soleant, quod Christum dicamus esse natum non nostris corporis adque animae hominem, cum nos uerbum caro factum et se ex forma Dei euacuantem Christum et formam serui adsummentem, perfectum secundum habitum conformationis humanae et nostrae similitudinis natum hominem praedicemus: ut uere Dei Filius uerus hominis filius natus sit, neque non natus ex Deo homo, neque quia natus ex Deo homo ideo Deus esse deficiens.”

¹⁸⁷ X, 22, 11–16. “Per id uero, quod *tristis est anima sua usque ad mortem* et quod potestatem habet animae suae ponendae et resumendae, uolunt extrinsecus animam, non ex Spiritu sancto, ut et corpus ex eo conceptum deputare: cum uerbum Deus in sacramento naturae suae manens, homo natus sit. Natus autem est, non ut esset alius adque alius”.

svoga rođenja od Marije, jer Krist Isus, čovjek tek s običnom dušom (*animae solum communis*) i tijelom i nema drugoga podrijetla osim onoga trenutka kojim je počeo biti čovjekom, on kojega je snaga riječi koja se protegnula ojačala izvana, dajući mu snagu djelovanja.”¹⁸⁸

Navedeni pasus izvrsno ilustrira kako u X, 50 i X, 51 Hilarije iznosi i arijanski i Fotinov nauk o utjelovljenju rame uz rame, ne imenujući njegove zagovornike, nazivajući ih tek heretičkim dušama. Kao polemički potez, ne bi bilo ni čudno ni neuobičajeno staviti oponente čak i posve oprečnih pozicija pod isti nazivnik – onaj heretikâ. No razmotrimo malo potanje gornji navod: “jer Krist Isus, čovjek tek s običnom dušom (*animae solum communis*) i tijelom i nema drugoga podrijetla”. Čemu – govori li se isključivo o Fotinovu nauku, prema kojemu je Isus Krist ionako *homo purus* – naglastiti upravo uobičajenost njegove duše? Gledom na Fotinov nauk, u odnosu na pronicejsku kristologiju je ionako sporno tek pitanje njezine provenijencije – naime pitanje je li ona od Adama ili od Boga, a ne pitanje njezina kviditeta. Hilarije naglašava da je ionako svaka duša djelo Božje.¹⁸⁹ Što bi dakle trebao značiti taj naglasak na “tek običnoj duši”? Iščitavamo li gornji odlomak tako kao da bismo sav tekst stavili u usta arijancima, on bi mogao poprimiti i novu dimenziju – onu arijanske kritike upućene pronicejskoj kristologiji: Bog Riječ je, kako naučavaju arijanci, zauzeo mjesto duše u tijelu, a ako tomu nije tako, ako ima *tek običnu dušu* (a ne Boga Riječ na njezinu mjestu) i tijelo, kao što drži pronicejska kristologija, u njemu nema ničega preegzistentnoga, njegovo je jedino podrijetlo u Mariji, te biva Bogom tek akcidentalno inhabitiran.

Čini nam se stoga kako nije neutemeljeno držati da je tekstove Desetoga poglavlja (X, 20; X, 50; X, 51; X, 61) u kojima iznosi Fotinov nauk Hilarije koncipirao izuzetnom spisateljskom i spekulativnom vještinom upravo na taj način da se istom mogu shvatiti i kao arijanska interpretacija pronicejske kristologije/teologije koju Hilarije otklanja, i kao (Fotinov) nauk kojega Hilarije u isti mah prokazuje kao heretički i pobija.

Ako smo u pravu, čini nam se da su ovdje već navođene riječi: “A vi, koji dijelite Krista na tri – Riječ, dušu i tijelo, ili svodite svega Krista, Boga Riječ, tek na čovjeka koji je običan pripadnik svoje vrste (...)”¹⁹⁰ koje nesumnjivo prokazuju predstavnike Fotinove hereze (a moguće, koju mogućnost literatura sugerira, i apolinarove), u jednakoj mjeri

¹⁸⁸ X, 51, 7–14: “Adque ita omni modo inpiisimae intellegentiae aditus pandatur, ut aut Deus uerbum in animam defecerit nec permanserit Deus uerbum, aut omnino Christus ante partum Mariae non fuerit: quia Christus Iesus, animae solum communis et corporis homo hoc habeat sui quo esse homo coepit exordium, quem extrinsecus protensi sermonis potestas ad uirtutem operationum confirmauerit.”

¹⁸⁹ Usp. X, 20, 9.

¹⁹⁰ X, 61, 3: “Vos nunc uel tripertientes Christum in uerbum et animam et corpus, uel totum Christum Deum uerbum in solum communis generis hominem contrahentes (...)”. Argument heretikâ oslanja se na Mt 26, 38 i Iv 10, 18.

upućene i arijancima koji Hilarija i pronicejce optužuju da Krista razumiju kao “pukog čovjeka” u kojemu ne vide božanstva, jer u njemu, na mjestu duše, ne boravi Bog Riječ, te je za njih on tek čovjek kojega akcidentalno zahvaća neosobna sila koja se realno ne razlikuje od Oca – a koji nauk u zbilji odgovara onom Fotinu iz Sirmija. A upravo će do istog zaključka, vidjeli smo – opet izuzetan potez i s polemičkog gledišta – doći Hilarije analizirajući arijansku teologiju utjelovljenja, naime da arijanizam – ništa manje od Fotina – ne svodi Boga Riječ na obična čovjeka, iscrpljujući ga u tijelo i dušu.

1. 4. Zaključak

Na temelju svega rečenog u ovom poglavlju, držimo opravdanim zaključiti kako je svoj nauk o utjelovljenju u *De Trinitate* Hilarije iznio pobijajući subordinacionistički nauk arijanaca s jedne strane, te sabelijanistički/Marcelov i Fotinov monarhijanistički nauk s druge strane, i to na taj način da istodobno, gdje god je to moguće, otkloni prigovore svojih arijanskih oponenta prema kojima bi i sâm bio zastupnikom Sabelijevog, Marcelovog ili Fotinovog monarhijanizma, prigovora koji su istaknuti bilo uslijed pogrešnog shvaćanja termina *homoousios*, bilo zbog eksplicitne afirmacije opstojnosti ljudske duše u Kristu, u čemu je Hilarije među onodobnim teolozima bio među prvima.

Hilarijev odgovor na izazove arijanaca i monarhijanista nalazimo sažet u pasusu iz Devete knjige, kao i uvijek, sa soteriološkim predznakom:

“U sebi sazdan kao posrednik za spasenje Crkve, samim otajstvom posrednika između Boga i čovjeka on je u sebi samom istom (= ujedno) i jedno i drugo: po naravima ujedinjenima u istom, on sam je ista zbilja i jedne i druge naravi. No to je na takav način da mu poradi jednog stanja ne nedostaje nešto od drugoga, tako da ne prestaje na neki način biti Bog rodivši se kao čovjek, ili, obratno, da ne bi bio čovjek kako bi ostao Bogom.

To je dakle prava vjera čovjekova blaženstva: naviještati Boga i čovjeka, ispovijedati Riječ i tijelo; znati da je Bog također i čovjek te da je tijelo također i Riječ.”¹⁹¹

¹⁹¹ X; 3, 16–24: “Mediator ipse in se ad salutem ecclesiae constitutus, et ipso illo inter Deum et homines mediatoris sacramento utrumque unus existens”: dum ipse ex unitis in idipsum naturis naturae utriusque res eadem est, ita tamen ut neutro careret in utroque, ne forte Deus esse homo nascendo desineret, et homo rursum Deus manendo non esset.

Haec itaque humanae beatitudinis fides uera est, Deum et hominem praedicare, uerbum et carnem confiteri, neque Deum nescire quod et homo sit, neque carnem ignorare quod uerbum sit.”

Na nama je da kroz poglavlja koja slijede razlučimo na koji je način Hilarije to precizno pojmio.

2. ČOVJEŠTVO

2. 1. Čovještvo koje Krist uzima – Kristovo čovještvo ontološki “prije” utjelovljenja

U ovom poglavlju nakana nam je ponajprije utvrditi “čime” se prema sv. Hilariju Krist utjelovio kako bi “Riječ postala tijelom” odnosno “Sin Božji postao i Sin Čovječji”. Promotrit ćemo dakle kako naš autor poima Kristovo čovještvo, logički gledano, “prije” samog utjelovljenja, odnosno sjedinjenja s božanskom naravi, iako, naravno, ono kao takvo nikada samome utjelovljenju nije preegzistiralo niti se može tvrditi njegova opstojnost neovisno o jedinstvu s Kristovom božanskom naravi odnosno s osobom Sina Božjega. Razmotrit ćemo također i Hilarijevo poimanje podrijetla tako promatrana Kristova čovještva. Rezultati istraživanja u ovome poglavlju bit će nam od velikog značaja u razumijevanju Hilarijevog poimanja osobe Isusa Krista i njegovih dviju naravi nakon utjelovljenja, soterioloških posljedica utjelovljenja no i Hilarijeve polemičke strategije u pobijanju protivnika koje smo identificirali u prošlom poglavlju.

Kako bismo pokušali utvrditi što je od onoga čovjekova Krist na sebe uzeo čime bi se utjelovio odnosno postao čovjekom ponajprije ćemo promotriti stariji Hilarijev tekst uvršten u *De Trinitate* koji će nam pomoći rasvijetliti to pitanje. Budući da u tom svojem dogmatsko-polemičkom djelu sv. Hilarije ne iznosi svoj kristološki nauk na sustavan i pozitivan način već je struktura njegova izlaganja uvjetovana metodom pobijanja protivnikâ, njegov nauk o utjelovljenju, već smo naznačili, nalazimo u nekoliko knjiga. U Drugoj knjizi naš autor izlaže trojstveni nauk na temelju Matejeve krsne formule u okviru polemike s arijanskim i monarhijanističkim naucima, (Sabelije/Marcel iz Ancire, Fotin) napose u njihovoj trojstvenoj dimenziji, no i u onoj nekih njihovih kristoloških posljedica. Drugi dio Druge knjige donosi Hilarijevo izlaganje o Sinu. Zaključna poglavlja toga izlaganja bave se Sinovim utjelovljenjem (II, 24–28). Druga knjiga *De Trinitate* izvorno je pripadala djelu *De Fide* koje je biskup iz Poitiersa sastavio netom nakon odlaska u progonstvo na Istok. Budući da u izvornom obliku, kao što smo naveli u Prvome dijelu svojega rada, djelo *De Fide* nije moglo odgovoriti zahtjevima aktualne polemike, našlo se inkorporirano u *De Trinitate* revidirano, uz brojne dodatke i zahvate koji su izvorno homiletskom djelu dali dogmatsko-polemički

karakter.¹ Poglavlja Druge knjige koja izlažu Sinovo rođenje u vremenu (II, 24–28) pripadaju neredigiranim dijelovima *De Fide*, odnosno njegovom izvornom tekstu.²

U svojem nastojanju krenuti od njih, da bismo nastavili s uvidima stečenima na temelju kasnijih i zrelijih promišljanja biskupa iz Poitiersa.

Krenimo stoga redom, od tekstova Druge knjige:

“Zbog ljudskoga roda se, naime, Sin Božji rodio od Djevice i Duha Svetoga, koji se stavio sam sebi u službu u ovu svrhu; sjenom vlastite osjenjujuće sile, što će reći (očito) Božje, zasijao si je početke vlastita tijela i ustanovio same začetke svoje puti. Tako bi, postavši čovjekom, od Djevice u sebe primio narav tijela da bi se na taj način, zahvaljujući združivanju nastalom tim prismiješanjem, tijelo ljudskoga roda našlo posvećeno u njemu.”³

Primijetiti ćemo sljedeće: izneseni nauk – o djevičanskom Kristovom začecu – sv. Hilarije temelji na svetopisamskom tekstu Lk 1, 28–35 (to postaje eksplicitno u II, 26). Biskup iz Poitiersa drži kako Sin Božji–Duh Sveti vlastitom – božanskom – silom začinje svoje tijelo, štoviše zameće same početke svoje tjelesne opstojnosti.⁴ Taj njegov zahvat, razviđa se nadalje, dovodi do toga da se on, Sin Božji, rađa od Djevice kao čovjek, odnosno da prima (*accipio*) narav tijela (*naturae carnis*) – tjelesnu narav. Začecu vlastitim činom i snagom sv. Hilarije očito prikazuje kao sâm početak utjelovljenja, odnosno očovječenja. Bit će to još razvidnije na temelju navoda koji slijede.

Taj će zahvat Sina–Duha Svetoga učitelj iz Poitiersa pojasniti sljedećim riječima:

“Duh Sveti saći će nad te i sila će te Svevišnjega osjeniti”; silazeći Duh Sveti posvetio je Djevicu u cijelosti i, dahnuvši na nju (jer Duh puše gdje hoće) umiješao se u narav/zbilju ljudskoga tijela i svojom moći i silom prihvatio ono što mu je bilo strano. Kako zbog slabosti ljudskoga tijela ne bi došlo do neuspjeha, sila Svevišnjega osjenila je Djevicu, osnaživši, recimo tako, njezinu slabost sjenom

¹ Usp. Drugo poglavlje I. dijela našega rada.

² Usp. Carl L. BECKWITH, “Hilary of Poitiers on the Trinity”, str. 95.

³ II, 24, 3–7: “Humani enim generis causa Dei Filius natus ex uirgine est et Spiritu Sancto, ipso sibi in hac operatione famulante; et sua, Dei uidelicet, inumbrante uirtute corporis sibi initia consequit et exordia carnis instituit: ut homo factus ex uirgine naturam in se carnis acciperet, perque huius admixtionis societatem sanctificatum in eo uniuersi generis humani corpus existeret”.

⁴ O ovom poistovjećivanju osobe Sina s onom Duha Svetoga nešto ćemo više reći kasnije, razmatrajući Hilarijevo poimanje podrijetla Kristova čovještva.

kojom ju je obavio: ta sjena božanske sile prilagodila je supstanciju tijela za prokreativni učinak Duha koji je ušao u nju.”⁵

Svoje tjelesne začetke Sin Božji–Duh Sveti inicira na taj, dakle, način da “ulazi” (*ineo*) u supstanciju tijela, miješa se (*miscuo*) u narav (*natura*, zbilju) ljudskog tijela i tako ju prihvaća (*praesumo*) kao nešto što mu je dotad strano.

Na temelju dvaju navedenih odlomaka moglo bi se pomisliti da je ono “čime” se Krist utjelovljuje tek tijelo, tjelesni aspekt ljudske naravi, što rezultira rađanjem čovjeka. Imamo li pred očima arijanski nauk koji je, usvajajući *Logos-sarx* shemu, u čovještvu kojim se Krist utjelovljuje vidio tek ljudsko tijelo u kojemu na mjesto – ili namjesto – duše dolazi sâm Bog Riječ, Hilarijev govor ne čini se dovoljno jasnim. Ipak, valja u obzir uzeti i sljedeće njegove riječi:

“Nevidljiva slika Božja nije odbila sramotu ljudskih početaka; prošao je sva poniženja naše naravi: začće, rođenje, plač i koljevku.”⁶

U ovom navodu Hilarije začće ne veže ne uz puko tijelo, već ga ističe kao ono što pripada *naravi*, i to *našoj* naravi, samom njezinom početku. Začinjući svoje zemaljske početke u utrobi Djevice Bog Sin dakle uzima sâme početke *naše* naravi, dakle ljudske, one kakvu posjeduju svi ljudi – ta riječ ne obgrljuje nešto što bi od “nas” bilo različito – “naša” bi narav posljedično mogla implicirati i njezinu cjelovitost, a ne tek tjelesni njezin aspekt. A da Hilarije smjera upravo na uzimanje naravi kakva je ona sviju ljudi, ljudske naravi, a ne neke okrnjene, daje se misliti i na temelju sljedećih riječi:

“Jedini Bog Jedinorođenac neizrecivo izišao (i. e. rođen) od Boga unišao je u utrobu svete Djevice i tamo rastao u liku majušnoga ljudskoga tijela. Onaj koji sadrži sve stvari, od koga je i po kome je svemir, došao je na svijet u skladu sa zakonitostima ljudskoga rađanja.”⁷

Začće je dakle popraćeno rastom, razvojem u majčinoj utrobi, mjenom odnosno trpnjom karakterističnom za našu narav, što će reći za narav svakoga čovjeka. Iako začet djevičanskim začćem, Bog Riječ dolazi na svijet “u skladu sa zakonitostima ljudskog rađanja”; iz neposrednog konteksta je jasno da ima na umu ono što usljeđuje samom začću a prethodi rađanju i uključuje ga, a ne tek na sâm porod. Hilarije će tu za njega vrlo bitnu

⁵ II, 26: “*Spiritus sanctus superueniet in te et uirtus altissimi obumbrabit tibi*. Spiritus sanctus desuper ueniens uirginis interiora sanctificauit, et in his spirans quia *ubi uult Spiritus spirat* naturae se humanae carnis inmiscuit, et id quod alienum a se erat ui sua ac potestate praesumpsit. Adque ut ne quid per inbecillitatem humani corporis dissideret, uirtus altissimi uirginem obumbravit, infirmitatem eius ueluti per umbram circumfusa confirmans, ut ad sementiuam ineuntis Spiritus efficaciam substantiam corporalem diuinae uirtutis inumbratio temperaret.”

⁶ Isto: “Dei igitur imago inuisibilis pudorem humani exordii non recusauit, et par conceptionem partum uagitum cunas omnes naturae nostrae contumelias transcurrit.”

⁷ II, 25: “Inenarrabilis a Deo originis unus unigenitus Deus in corpusculi humani formam sanctae uirginis utero inseritus adcreuit. Qui omnia contineret, et intra quem et per quem cuncta sunt, humani partus lege profertur.”

činjenicu, kao što ćemo vidjeti, isticati višekrat kroz kasnije knjige *De Trinitate*. Imamo dakle osnove za mišljenje da Hilarije drži kako se Sin Božji utjelovljuje naravljju koja je poput one sviju ljudi, i to konkretnom naravi u smislu I. supstancije, uzimajući ju od samih njezinih početaka i to upravo na onaj način koji je svojstven svim ljudima.

Ipak valja uočiti da za razliku od tijela (*corpus*) i pùti (*caro*) (II, 24) Hilarije doista u Drugoj knjizi izrijekom ne spominje ljudsku dušu. Ovakva nedorečenost u perspektivi arijanskoga nauka o utjelovljenju, a imajući u vidu i moguće pomaljanje apolinarizma u to doba, doista može dovesti do neželjenih zaključaka. Na svaki je način učitelj iz Poitiersa naspram docetskih predodžbi zastupao zbiljsko utjelovljenje Riječi, zbiljskim tijelom, štoviše pùti, odnosno ljudskom – našom – naravi. U prilog mišljenju da je Hilarije na umu imao cjelovitu ljudsku narav, a ne tek tjelesni njezin aspekt govori i ovaj kratak tekst iz Treće knjige:

“Naravno, ono što je rodila, nije primila: tijelo je rodilo tijelo bez sramote karakteristične za naše prve trenutke; rodila je od sebe savršeno biće ne umanjivši se. Bez sumnje bilo bi dolično držati da nije nemoguće Bogu ono što je učinio svojom silom u ljudskom biću.”⁸

Rođeno tijelo, kao izravna posljedica djevičanskoga začeća, jasno je poistovijećeno s izričajem “savršeno biće”, dakle cjelovito, ono, kojemu ništa ne nedostaje.

U vrijeme u koje je pisao navedene tekstove (kao *De Fide*), i sa onodobnim teološkim predodžbama i nakanom – katehetskom, izlaganja pozitivnog (crkvenog) nauka, sv. Hilarije je po svemu sudeći bio uvjeren da je ispunio svoju zadaću, uz rečeno još i jasno dajući na znanje da je onaj koji se utjelovljuje pravi Bog i pravi Sin Božji (Slika Božja!), te da je sâm čin “uzimanja”, djevičansko začeće – “očito”⁹ – Božje djelo. Na svaki je način naučitelj iz Poitiersa čak i iz kasnije perspektive, uključujući *De Fide* u *De Trinitate* i s nakanom detaljnije razraditi ovu koncepciju u završnom dijelu tog novoga djela, držao da navedeni tekstovi u svojem neposrednom kontekstu zadovoljavaju u dostatnoj mjeri da, rekontekstualizirani, uđu u konačnu verziju *De Trinitate*.

Rezimirajmo ukratko opažanja na temelju dosadašnjih tekstova:

- subjekt koji se utjelovljuje jest Sin Božji, odnosno Duh Sveti, i utjelovljuje se vlastitim činom;
- utjelovljenje je čin njegove snage, naime božanski;

⁸ Usp. III, 19, 4–7: “Et certe non suscepit quod edidit, sed caro carnem sine elementorum nostrorum pudore prouexit, et perfectum ipsa de suis non inminuita generavit. Et quidem fas esset, non impossibile in Deo opinari quod per uirtutem eius possibile fuisse in homine cognoscimus.”

⁹ II, 27, 5.

- začeo je sâm početak utjelovljenja, i to je začeo djevičansko;
- začecom Sin Božji uzima, počevši od samoga njihovog početka: pùt (*caro*), tijelo (*corpus*), narav tijela/pùti (*natura carnis*), supstanciju tijela (*substantia corporalis*), našu narav, ono što mu je dotad strano;
- ljudska duša se ne izričito ne spominje;
- rečeno je Sin uzeo počevši od sámih početaka, posve u skladu sa zakonima ljudskoga rađanja;
- začeo rezultira rađanjem “savršenog (i. e. cjelovitog) bića”.

Na koji je način sv. Hilarije “dopunio” rečene nedostatke promotrit ćemo na temelju kasnijih knjigâ *De Trinitate* koje predstavljaju njegovo zrelo teološko promišljanje, u punoj svijesti o svim ulozima aktualne kontroverzije (knj. VII – XII). Najvažnije tekstove koji tretiraju ovu tematiku nalazimo u Desetoj knjizi koja će se umnogome detaljnije no Druga i Treća baviti pitanjem Sinova utjelovljenja. U njoj nalazimo bitne činjenice koje će nam pomoći sintetizirati Hilarijevu misao gledom na čovječstvo koje Krist uzima, promatrano logički “prije” samoga sjedinjenja dviju naravi odnosno čovječstva i osobe Sina Božjega i o njemu neovisno. Na neposredni kontekst ovih tekstova osvrnut ćemo se na prikladnijem mjestu, kada se dotaknemo pitanja podrijetla Kristove ljudske naravi.

Počnimo od sljedećeg teksta u kojemu naš autor iznova afirmira djevičansko Kristovo začeo:

“Jer, oplijenivši sam sebe iz lika Božjeg (*ex forma Dei*) i uzevši lik sluge, rodivši se, on – Sin Božji, (ujedno) i Sin Čovječji, bez gubitka po sebe sama i svoju moć, Bog Riječ, dao je sve savršenstvo živom čovjeku. A kako bi se Sin Božji rodio kao Sin Čovječji ili, ostajući trajno u liku Božjem uzeo lik sluge, da nije bio sposoban svojom snagom i uzeti tijelo u krilu Djevice (u Djevici) i dati tom tijelu dušu, da bi se na taj način rodio savršen čovjek Isus Krist – za otkupljenje naše duše i našega tijela – u liku sluge, uzimanjem tijela koje je začela Djevica?”¹⁰

Ovaj nam je kratak i bremenit tekst dragocjen iz više razloga; na njega ćemo se stoga još navraćati. Krenimo redom.

¹⁰ X, 15, 10–19: “Euacuans se enim ex Dei forma et formam serui accipiens, et Filius Dei etiam filius hominis nascens, ex se suaque uirtute non deficiens Deus uerbum consummauit hominem uiuentem. Nam quomodo Filius Dei hominis filius erit natus, uel manens in Dei forma formam serui acceperit, si non potente Dei uerbo ex se et carnem intra uirginem adsumere et carni animam tribuere homo Iesus Christus ad redemptionem animae et corporis nostri perfectus est natus, et corpus quidem ita adsumpserit, ut id ex uirgine conceptum formam eum esse serui effecerit?” (naš kurziv).

Sin Božji, odnosno Bog Riječ, uzima (*adsumo*) svojom snagom (*ex se*) tijelo (*caro*) u Djevici te mu dodjeljuje i dušu (*animam*).¹¹ Nešto niže sv. Hilarije će još jasnije i preciznije iznijeti isti nauk: “No, kako si je od Djevice (*ex uirgine*) vlastitim činom (*per se*) uzeo tijelo”,¹² a da bi predusreo zaključak da bi ta tijelu Riječi dodijeljena duša bila na bilo koji način sámoj Riječi izvanjska – u smislu da joj je počelo nije u Riječi, kako je držao Fotin –¹³, Hilarije dodaje i sljedeće: “tako si je [Bog Riječ] vlastitom snagom (*ex se*) uzeo dušu”.¹⁴

To “uzimanje tijela” od Djevice jest upravo *začeće*, što bjelodano izlazi iz sljedećih riječi koje ponavljaju prošli navod s upravo navedenim pojašnjenjem:

“No ako je vlastitim činom (*per se*) uzeo tijelo od Djevice (*ex uirgine*), i ako si je tom tijelu koje je *začeo* vlastitim činom (*per se*) sjedinio dušu (...)”.¹⁵

Tvrdnja o uzimanju duše i to vlastitom snagom (*ex se*) vrlo je snažan antiarijanski izričaj: dajući sâm sebi, vlastitom snagom, kao djelatni uzrok, dušu – stvara si ju – isključuje mogućnost da bi se Riječ mogla s tom istom dušom poistovijetiti u tom smislu da bi sáma Riječ postala dušom čovjeka Isusa Krista.

Na temelju mlađih Hilarijevih tekstova mogli bismo izvući sljedeće zaključke:

- Sin Božji sâm začinje svoju ljudsku egzistenciju u Djevici, djevičanskim začetom, kao jedino počelo vlastita rođenja,¹⁶ i to na sljedeći način:
- Sin Božji/Bog Riječ vlastitim činom (*per se*) uzima (*adsumo*) tijelo (*caro, corpus*) od Djevice (*ex uirgine*);¹⁷
- Sin Božji/Bog Riječ svojom snagom (*ex se*) uzima odnosno stvara si i dušu te ju pridružuje tijelu uzetu vlastitim činom (*per se*) od Djevice¹⁸
- na taj se način rodio “savršen [i. e. potpun] čovjek Isus Krist”¹⁹
- onaj koji se rađa jest Sin Božji a ujedno i Sin Čovječji.²⁰

¹¹ Usp. X, 15, 15–16.

¹² X, 22, 1: “Sed ut *per se* sibi et *ex uirgine* corpus”. Tijelo od Djevice uzima vlastitim činom (*per se*), jer “(...) caro non aliunde originem sumpserat quam ex uerbo” –“(...) tijelo svoj začetak nije primilo od druguda do od Riječi”, X, 16, 20–21; ali *ex uirgine*. Djevica, “Et quamvis tantum ad natiuitatem carnis ex se daret, quantum ex se feminae edendorum corporum susceptis originibus impenderent” – “Od sebe dala upravo ono čime žene pridonose razvoju tijela nakon što su primile *originibus* (l'etre initial, sjeme tijela)”, X, 15, 21–23.

¹³ Usp. X, 22, 13, već bi i duša dolazila od Djevice, usp. X, 20, 23–24.

¹⁴ Usp. X, 22, 1–2:] “ita *ex se* sibi animam adsumpsit.

¹⁵ X, 15, 6–8: “Quodsi adsumpta sibi per se ex uirgine carne, ipse sibi ex se animam *concepti* per se corporis copatauit (...)” (naša istaka).

¹⁶ X, 7, 6–7: “Sibi ipse origo nascendi est”.

¹⁷ Usp. X, 15, 15–16.

¹⁸ Ljudsko tijelo biva oživljeno odnosno animirano dušom, usp. X, 44.

¹⁹ X, 15, 16–17.

²⁰ Usp. X, 15, 10.

Sv. Hilarije ni na jednom mjestu izričito ne spominje da bi Krist, utjelovljujući se, uzeo i razumsku dušu. Postavlja se pitanje je li za to uopće bilo neposredne potrebe, odnosno je li naš autor bio suočen s nijekanjem Kristove razumske duše još i prije rasplamsavanja apolinarističke kontroverzije, a ipak propustio izričito spomenuti uzimanje razumske duše pri utjelovljenju. Hilarije svoj nauk o utjelovljenju u *De Trinitate* iznosi kako bi pobio nauk zašlaca i istom iznio pravovjerni nauk – nauk Crkve, što čini – razvidno je iz svega njegova djela – s izuzetnim senzibilitetom za nijanse i vrlo minuciozno. Teško bi bilo razumjeti potvrđan odgovor na pitanje koje smo si gore postavili. Ipak, nije nam dopušteno tek tako zanemariti 61. poglavlje Desete knjige *De Trinitate* u kojemu naš autor podiže glas protiv onih koji Krista dijele “na tri dijela – Riječ, dušu i tijelo ili pak svega Krista Boga svode na običnog pripadnika ljudske vrste”.²¹ Kontekst u kojemu su izgovorene ove riječi ide ka razlučivanju subjekta koji (u smrti) predaje Kristov Duh (Duh, naime, odgovara razumskoj duši), u konačnoj nakani isticanja jedinstva subjekta – osobe Isusa Krista, Bogočovjeka. U literaturi nailazimo na mišljenja prema kojima u tim redcima sv. Hilarije argumentira protiv prethodnika apolinarističke hereze, a istom i protiv Fotina.²² Uzmimo u obzir i Hilarijevu napomenu u istom odlomku: “Da 'duh' često označuje 'dušu', to nije u pitanju, i to je jasno iz same činjenice da je Isus predao Duh kada je umirao.”²³ U 55. poglavlju Desete knjige sv. Hilarije razmatra otajstvo Kristovih suzâ pripisujući pritom plač žalosti duše; plakanje bi također valjalo pripisati razumskoj duši. U X, 14 pak spominje osjetilnu dušu, čime implicitno uključuje i opstojnost one razumske, naravno, u Krista već utjelovljena.

Kako bilo, naučitelj iz Poitiersa govoreći o onomu čime se Krist utjelovio, naime o čovještvu logički promatranom “prije” sjedinjenja s božanskom naravi, ne spominje izričito uzimanje razumske duše, iako se Hilarijeva afirmacija njezine opstojnosti u Kristu čovjeku (dakle, nakon sjedinjenja dviju naravi) neizravno može tvrditi. Imamo dakle razloga zaključiti da on podrazumijeva i njezino uzimanje tvrdnjom da se uzimanjem – od strane Riječi – tijela u Djevici i uzimanjem duše koju pridružuje tomu tijelu rađa savršen čovjek Isus Krist,²⁴ dakle čovjek kojemu ništa čovječjega ne nedostaje.

U prilog cjelovitosti čovjštva kojim se Krist utjelovio odnosno očovječio nadasve govori, nazovimo ga tako, “soteriološki imperativ”, koji iščitavamo iz *De Trinitate* i koji

²¹ X, 61, 1–3: “Vos nunc vel tripertientes Christum in uerbum et animam et corpus, uel totum Christum Deum uerbum in solum communis generi hominem contrahentes.”

²² Usp. HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, sv. III, str. 271, bilj. 2; suzdržanije Michael FIGURA – Jean DOIGNON, “Introduction”, u HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, sv. I, str. 99.

²³ X, 61, 16–18: “Nam spiritum frequenter significari animam, nin ambiguum est; et uel ex hoc ipso, quod Iesus moriturus tradidit Spiritum.” O Kristovoj predaji duha vlastitom voljom još i X, 11; X, 32; X, 9; u X, 12, 4–6 propituje mogućnost strave od smrti koju osjeća Kristov *spiritus*.

²⁴ Usp. X, 15, 10–19.

“nalaže” da “ono uzeto” od strane Boga Riječi, promatrano s gledišta “prije” utjelovljenja, bude cjelovito i pravo čovječstvo. Prebogata paleta spasenjskih učinaka utjelovljenja kako ih vidi sv. Hilarije u svakoj svojoj dimenziji ovisi o činjenici da je Spasitelj Bog koji uistinu uzima cjelovito čovječstvo (no ponavljamo, ne tako da bi ono doista na bilo koji način samostalno postojalo prije sjedinjenja s božanskom naravi) i sjedinivši to čovječstvo svojoj osobi i nadalje ostaje (a ne postaje!) pravi Bog i postaje pravi čovjek. Vratit ćemo se stoga na tekst koji smo u radu već naveli, a koji u određenoj inačici izriče “otačko načelo” koje će nešto kasnije na sljedeći način divno uobličiti Gregorije Nazijanski:²⁵ Što nije uzeto, nije niti ozdravljeno. Evo i Hilarijeva teksta: “A kako bi se Sin Božji rodio kao Sin Čovječji ili, bivajući u liku Božjem uzeo lik sluga, da nije bio sposoban vlastitim činom uzeti tijelo u Djevici i dati tom tijelu dušu, da bi se na taj način rodio savršen čovjek Isus Krist – *za otkupljenje naše duše i našega tijela* – u liku sluga, uzimanjem tijela koje je začela Djevica”.²⁶ Razmotrimo i sljedeći njegov tekst: “Mnogi, u skladu s metodom kojom podupiru svoju herezu, žele obmanuti uši neukih zabludom: budući da su Adamovi tijelo i duša bili u grijehu, Gospodin bi primio od Djevice tijelo i dušu od Adama, a Djevica ne bi začela čovjeka posvema snagom Duha Svetoga.”²⁷ Iz posljednjega navoda, kojim se obara na Fotinovu kristološku zabludu, očito izlazi kako je Adamov grijeh pogodio njegovu dušu i tijelo, te da uobičajenim ljudskim začećem pogađa dušu i tijelo čovjeka koji se rađa – očito svakoga. Bili bi stoga i duša i tijelo, naime, sav čovjek, potrebiti otkupljenja. Spomenimo još i ovu Hilarijevu misao: “[Mi,] čija je duša opterećena tijelom od gline, a naš um (*mens*) zagađen i ukaljan sviješću grijeha koja ga prlja (...)”.²⁸ I na temelju ovoga primjera, razmatramo li ga imajući u pameti Hilarijevu inačicu načela prema kojemu izlazi da ono što treba biti izliječeno (u Hilarijevom slučaju – otkupljeno) mora biti i uzeto, čini se da Hilarije govori o savršenom čovjeku sazdanu od duše i tijela i u tu potpunost prešutno uključuje i razumsku dušu, možda doista uslijed odsutnosti neposredne potrebe da ju posebno istakne.

Da je Hilarije, govoreći o duši i tijelu kojima se Krist očovječio, držao da je u pitanju cjelovito čovječstvo daje se logikom razaznati i iz navoda koji slijedi. Iako se u njemu govori o Kristovu božanstvu i čovječstvu nakon izvršena utjelovljenja, ta činjenica ne utječe na logiku argumenta:

²⁵ Usp. GREGORIJE NAZIJANSKI, *Epist. ad Cledonium* (CI), u: *Patrologia Graeca*, 37, 181s.

²⁶ X, 15, 10–19 (naša istaka).

²⁷ X, 20, 1–5: “Quamquam multi confirmandae hereseos suae arte ita aures inperitorum soleant inludere, ut quia et corpus et anima Adae in peccato fuit, carnem quoque Adae adque animam Dominus ex uirgine acceperit, neque hominem totum ex Spiritu sancto uirgo conceperit.”

²⁸ IX, 40, 9–11: “Quid limosi corporis graues animae et sordente peccatis conscientia faetidae caenosaeque mentes”.

“Tako, kao što se rađa čovjek s dušom i tijelom snagom naravi koju nam je podario Bog, apsolutni gospodar našega podrijetla, isto je i Isus Krist vlastitom snagom čovjek s tijelom i dušom i Bog, posjedujući u sebi zbiljski i u cijelosti ono što je čovjek, zbiljski i u cijelosti ono što je Bog.”²⁹

Vratimo se zaključnim opažanjima vezanima uz pitanje “čime” se Sin Božji utjelovio.

Navratimo li se na nešto prije navedeni Hilarijev tekst kojim osuđuje Fotinov nauk prema kojemu je onaj rođen od Marije primio dušu i tijelo ukaljane Adamovim grijehom, primijetiti ćemo da Hilarije zaključuje konstatacijom da u tom slučaju “Djevica ne bi začela čovjeka posvema snagom Duha Svetoga”.³⁰

Imamo li na umu sve dosad rečeno na temelju Desete knjige *De Trinitate*, a imajući napose u vidu i ovaj posljednji Hilarijev izriječ, moramo se nužno zapitati i sljedeće: Na koji nam način valja razumjeti to da Djevica začine čovjeka? Hilarije je, tvrdnjom da se Krist očovijechio tijelom i dušom s jedne strane, odbacio docetsko poimanje o prividnom utjelovljenju, a s druge strane isključio arijansko poimanje utjelovljenja prema kojemu se Riječ očovječuje tek tijelom, bivajući istom svedena na dušu koja oživljava to tijelo, čime Isusa Krista svodi na pukoga čovjeka, a djelatno je i protiv apolinarizma koji tvrdi odsuće razumske duše u Kristu. No, protivi li se gore navedena Hilarijeva tvrdnja dovoljnom jasnoćom Fotinovu poimanju utjelovljenja? Valja li “čovjeka” razumjeti u smislu u kojemu ga je pojmio taj zašlac – naime, kao obična čovjeka rođena od Marije kojega bi inhabitirala dotad nesubzistentna božanska riječ, a unatoč tome on bi i nadalje “živio pokretan naravljju svoje vlastite duše”³¹, što, čini se, odgovara pojmu ljudskog “subjekta”, štoviše “ljudske osobe”?

Ono što iz dosad rečenog razviđamo, a što je u Trećoj knjizi Hilarije izričito naznačio, potvrdit će nam i sljedeće riječi: “ (...) o Gospodinu, čije je *naravi* počelo u sili Duha”.³² Izuzev Treće knjige i ovoga navoda nalazimo još jedan tekst koji se daje razumjeti u tom smislu:

“Oni [heretici] ne razumiju da samo snaga pravoga Boga može ostvariti da on postane ono što nije bio, a da pritom ne prestane biti ono što je bio. Jer uzimanje slabe *naravi* ne bi

²⁹ “Ut sicut per naturam constitutam nobis a Deo originis nostrae principe, corporis adque animae homo nascitur, ita Iesus Christus per uirtutem suam carnis adque animae homo ac Deus esset, habens in se et totum uerumque quod homo est et totum uerumque quod Deus est”, X, 19, 5–10.

³⁰ X, 20, 5: “Neque hominem totum ex Spiritu sancto uirgo conceperit” (naša istaka u prijevodu).

³¹ Usp. X, 50. 15–16: “Animae tamen suae motu naturaue uiuentem”.

³² X, 45, 9–10: “(...) in Domino, secundum uirtutem Spiritus ad naturae originem inchoata” (naša istaka).

bilo moguće osim silom moćne naravi koja je, nastavljajući biti što bijaše, istom mogla biti što prije nije bila.”³³

Sv. Hilarije dakle eksplicitno naziva ono čime se Krist utjelovljuje *naravlju*. Narav je, *čovještvo* dakle, ono čime se Sin Božji očovječuje. Kao i u Drugoj knjizi, i iz mlađih je tekstova razvidno isto poimanje: Riječ se utjelovljuje ljudskom naravlju, i to na način sukladan njezinoj vlastitoj dinamici postanka, uzimajući ju od sáma njezina početka: začeca u ženinoj utrobi.³⁴ Bit će nam od pomoći bacimo li načas u ovom nam trenutku “nedopušten” pogled u Hilarijevo poimanje “onoga nakon” sjedinjenja dviju Kristovih naravi. Nailazimo na sljedeće: “Otajstvo Krista koji je po svojoj *naravi* rođen od jedne Djevice”³⁵, ili pak “Rodivši se kao čovjek, [Gospodin je] uzeo narav našega tijela odsada nedjeljivu od njega”³⁶.

Višekrat će sv. Hilarije istaknuti upravo način na koji se Bog Riječ očovječuje ljudskom naravi, čovještvom: “Rođen je sukladno ljudskim zakonima”,³⁷ pri čemu ima na umu ono što je prethodilo rođenju; isto tako on ponavlja da je rastu i rađanju Kristova tijela Marija pridonijela onim čime po naravi nakon začeca pridonose sve žene³⁸. Bog Riječ se dakle čovječuje ljudskom naravlju uzimajući je od sáma njezina začetka, u skladu sa zakonitostima prema kojima ju primaju svi drugi ljudi.

Snagom svoje naravi, on tako *postaje* ono što dotad nije bio:³⁹ Riječ *postaje* tijelom, *postaje* čovjekom⁴⁰ na onaj način na koji ljudima postaju svi ljudi, što posvema isključuje Fotinovu predodžbu protege u već formirana čovjeka.

U prilog ove tvrdnje govori i još nekoliko činjenica. Ponajprije, Kristovo čovještvo Hilarije nigdje ne misli kao ono koje na bilo koji način opstoji autonomno tj. neovisno gledom na Kristovu osobu i utjelovljenje, niti ovom posljednjem opstojnošću prethodi, iako smo ga mi iz navedenih razloga kao takvog nastojali razmatrati. Za razliku od ljudske naravi koju uzima, Kristova osoba i njegova božanska narav prethode utjelovljenju, te je uvijek Sin–Riječ subjekt utjelovljenja: “Riječ je tijelom postala”⁴¹; “Sin Božji (...) postao je čovjekom”;⁴² “Sin

³³ V, 18, 13–18: “Non intellegentes non nisi ex ueri Dei uirtute esse, ut quod non esset esset nec tamen quod esset esse desineret: cum naturae infirmis adsumptio non esset nisi ex potentis uirtute naturae, quae cum in eo quod esset maneret, posset tamen esse quod non erat” (naša istaka),.

³⁴ Usp. II, 24, 12–13: “Pudorem humani exordii non recusauit” – “Nije odbio sramotu ljudskog početka”.

³⁵ X, 54, 4–5: “Naturam suam nati ex uirgine Christi sacramentum”.

³⁶ VIII, 13, 10–11: “Naturam carnis nostrae iam inseparabilem sibi homo natus adsumpsit”.

³⁷ X, 47, 5: “Natus sit lege hominum”.

³⁸ Usp. X, 15, 21–23; X, 16, 6–7; X, 35, 9–10.

³⁹ Usp. V, 18, 13–18.

⁴⁰ Usp. X, 54, 2–3.

⁴¹ I, 11, 21 *et saepe* – pozivajući se na Iv, 1, 14.

⁴² III, 9, 1–2;

je (...) postao tijelom”;⁴³ “Sin Božji rođen je kao čovjek”;⁴⁴ “Po ekonomiji kojom je uzeo tijelo i poslušnošću kojom se izništio iz lika Božjeg (*ex forma Dei*), Krist koji se rodio kao čovjek uzeo je novu narav (...)”;⁴⁵ “Onaj koji silazi uzlazi, no silazi ne silazeći. Onaj jest koji bijaše, a nije bio što jest”;⁴⁶ štoviše, “onaj koji bijaše se rodio”⁴⁷, te “(...) kako bi onaj tko je bio Bog prije nego što je postao čovjekom uzevši čovjeka mogao biti spoznat kao Bogočovjek”⁴⁸.

Na poslijetku recimo još i ovo: za sv. Hilarija začinjanje tijela od strane Boga Riječi zapravo jest sazdanje, štoviše stvaranje toga tijela: “Da je 'na nebesima' dolazi od snage vječne naravi: kako bi stvorila tijelo i dala mu početak (*initiatu conditaeque per se carne*) ona se nije, iz bezgraničnosti svoje moći ograničila na prostor omeđen tijelom.”⁴⁹ Iz neposrednoga konteksta u kojemu nalazimo navod (X, 16) jasno je da govoreći o tijelu Hilarije govori o ljudskoj naravi. Kao djelatni uzrok te naravi, nikako se ne može, kao Riječ, poistovijetiti s nekim njezinim elementom.

2. 1. 1. Zaključni pogled

Na temelju dosad rečenoga možemo zaključiti kako se po Hilarijevu mišljenju Riječ utjelovila konkretnom, specifičnom i cjelovitom ljudskom naravi, čovještvom, u smislu I. supstancije. Utjelovljenje je dakle, suprotno nauku doceta, zbiljsko. Riječ se nije očovječila niti tek neanimiranim tijelom kako su držali arijanci da bi ga sama oživljavala bivajući svedena na ulogu njegove duše, a Isus Krist bio bi tek puki čovjek, niti tek tijelom i osjetilnom dušom kako su držali apolinaristi, pri čemu bi Bog Riječ u Isusu Kristu zauzimao mjesto razumske duše (*nous*). Također, Riječ se nije protegnula u već formirana čovjeka, ljudsku osobu, koja bi kao samostalni subjekt bio tek osnažen božanskom snagom, a nakon povlačenja protege koja ju je osnaživala nastavila samostalnu opstojnost, kao što su zagovarale adopcionističke koncepcije.

⁴³ III, 13, 12–13.

⁴⁴ IX, 15, 5.

⁴⁵ IX, 38, 1–3.

⁴⁶ X, 54, 24–25: “Ascendit descendens, sed descendit non descendens.” Slijedom Iv 3, 13: “Nitko nije uzašao na nebo doli onaj koji siđe s neba, Sin Čovječji.”

⁴⁷ V, 18, 13.

⁴⁸ X, 22, 16–18.

⁴⁹ X, 16, 8–11: “Quod autem *in caelis* est, naturae semper manentis postestas est: quae *initiatu conditaeque per se carne*, non se ex infinitatis suae uirtute intra regionem definiti corporis copartauit.”

2. 2. Začet po Duhu Svetomu, rođen od Marije Djevice. Podrijetlo Kristove ljudske naravi

Prvi dio svojega izlaganja u ovom poglavlju zaokružili smo zaključkom da je ono “čime” se Krist utjelovio – ono od čovjeka uzeto logički promatrano “prije” sjedinjenja s osobom Sina Božjega, iako prije samostalno nije moglo postojati – upravo cjelovito čovječstvo kao konkretna, specifična ljudska narav, u smislu I. supstancije.

Podrijetla ljudske naravi utjelovljena Sina Božjega već smo se po zahtjevu našega izlaganja ukratko i dotaknuli, no sada nam valja detaljnije propitati ovu problematiku budući da se upravo na njoj temelje neki od najspornijih ali i najoriginalnijih momenata Hilarijeve kristologije – na umu nam je prvenstveno njegovo shvaćanje o specifičnosti i jedinstvenosti, a ipak posvemašnjoj ljudskosti Kristove ljudske naravi nakon sjedinjenja s onom božanskom u osobi Riječi, i posljedičnog, vrlo karakterističnog Hilarijevog poimanja naravi Kristova trpljenja, poimanja koje je u cjelini njegove teologije, čini se, polučilo najviše kritikâ, od onih za “nespretno” (pa, recimo čak i “nategnuto”) rješenje, pa sve do “optužbe” da (nehotice, rekli bismo) naučava docetizam.⁵⁰

U svojem razmatranju iznova ćemo početi od Druge knjige o čijoj smo prvotnoj nakani i kronologiji nastanka već govorili. Našu tematiku dodiruje i Treća knjiga, koja poseže za Kristovim djevičanskim rođenjem (III, 19) svrstavajući ga među Kristova čudesa. Inicijalno je i ona bila dijelom Hilarijeva *De Fide*; u izvornom je kontekstu te knjige izlaganje o Djevičanskom rođenju trebalo zajedno s ostalim čudesima poslužiti kao analogija vječnomu Sinovom rađanju od Oca. Već smo spomenuli u Drugom poglavlju Prvoga dijela rada kako je, ugrađujući *De Fide* u *De Trinitate*, nedostatnost analogijâ za kojima je prvotno posegnuo Hilarije otklonio revizijom u vidu dodataka koji svjedoče o jedinstvu naravi i realnim razlikama Oca i Sina koji su učinci vječnoga rađanja.⁵¹ Šesta knjiga, nakon izdašnog izlaganja arijanskog nauka te Manijeve, Sabelijeve i Fotinove hereze dokazuje Sinovo božanstvo na temelju Novoga zavjeta, pa u tom kontekstu i na tom temelju tek dotiče djevičansko Kristovo rođenje od Marije začecem po Duhu Svetomu (VI, 19; VI, 23).

Hilarijevo viđenje podrijetla Kristove ljudske naravi ipak najvećma iščitavamo u Desetoj knjizi koja se bavi obranom Kristova božanstva u njegovim trpljenjima, odnosno u muci. Konstatirajući u Isusa Krista strah, žalost i osjećaj boli (patnju), arijanski heretici ih

⁵⁰ Usp. npr. Richard P. C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, Grand Rapids, ²2007., str. 500–501.

⁵¹ Detaljno o zahvatima u Trećoj knjizi usp. Carl L. BECKWITH, “Hilary of Poitiers on the Trinity”, str. 127–147.

pripisuju slabosti njegove božanske naravi koja bi po njima bila drugačija od one Očeve.⁵² Ova knjiga također aktualizira i problematiku pogrešnog arijanskog poimanja utjelovljenja prema kojemu Riječ u Isusu Kristu preuzima ulogu duše, Fotinove adopcionističke koncepcije i arijanskih optužbi prema kojima pronicejska teologija zastupa upravo Fotinov nauk. Na sve ove pogrešne koncepcije Hilarije odgovara izlažući pravovjeran nauk o utjelovljenju, pri čemu pitanje podrijetla Kristova čovjštva ima vrlo važnu ulogu.

U Četvrtomu poglavlju ovoga dijela rada vidjet ćemo i koliku važnost pitanje počela Kristova čovjštva ima sa soteriološkog gledišta, budući da upravo o njemu ovisi Kristova nesagrješivost kao čovjeka. Jasno je već i iz navedenoga od kolikog je Hilariju značajan nauk o podrijetlu Kristove ljudske naravi, te je on razrađen s posebnom pomnjom.

Iz dosadašnjeg je našeg izlaganja bjelodano da Hilarije zastupa i prenosi tradiciju o rođenju Sina Božjega od Djevice kao i nauk o njegovu djevičanskom začecu po Duhu Svetomu, koji su nauci postali i člancima vjeroispovijesti na Carigradskom saboru 381., nedugo po preminuću našega autora.

Rečeni nauk o podrijetlu Isusove ljudske naravi sv. Hilarije je nesumnjivo utemeljio na biblijskom tekstu Lk 1, 28–35:⁵³

“Anđeo blagoslovi Mariju, obeća Djevici da će postati majkom Sina Božjega. Svjesna svojega djevičanstva, ona se uznemiri zbog složenosti situacije; anđeo joj tumači što je moguće Božjemu djelovanju: 'Duh Sveti sići će na te i sila će te Svevišnjega osjeniti.’”

Razmotrimo kako je naš autor razumio taj tekst.

Uteći ćemo se uglavnom tekstovima kojima smo se već poslužili u prvome dijelu izlaganja sagledavajući ih s kuta podrijetla Kristove ljudske naravi. Počnimo od nastarijega, onoga iz Druge knjige.

“Zbog ljudskoga roda se, naime, Sin Božji rodio od Djevice i Duha Svetoga, koji se stavio sam sebi u službu u ovu svrhu; sjenom vlastite osjenjujuće sile, što će

⁵² Usp. X, 2. Navedeni osjećaji kao i proživljavanje agonije prema svjedočanstvu Grgura Nazijanskog bili su Eunomijevi argumenti u prilog tvrdnji o Sinovoj inferiornosti u odnosu na Oca, kako u njegovoj vječnosti, tako i u utjelovljenom stanju. Richard P. C. HANSON, “The Arian Doctrine of the Incarnation”, str. 186.

⁵³ II, 26, 8–13: “*Mariam angelus benedicat, matrem Fili Dei uirginem pollicetur. Illa uirginitatis suae conscia difficultate facti commouetur. Angelus efficientiam diuinae operationis exponit. Ait enim: Spiritus Sanctus superueniet in te et uirtus altissimi obumbravit tibi. Spiritus sanctus desuper ueniens uirginis interiora sanctificauit, et in his spirans (...)*”.

reći (očito) Božje, zasijao si je početke vlastita tijela i ustanovio same začetke svoje pùti. (...).”⁵⁴

Već iz samoga navoda – “*Sin Božji* rodio [se] od Djevice i *Duha Svetoga* koji se stavio *sam sebi u službu* u ovu svrhu; *sjenom vlastite sile*, što će reći Božje, zasijao si je začetke *vlastita* tijela i ustanovio same početke *svoje pùti*” – razviđa se uvjerenje u kojemu naučitelj iz Poitiersa, kao dijete svojega vremena, nije usamljen: Duha Svetoga iz Lk 1, 35, koji svojom silom osjenjuje Djevicu kako bi začela, poistovjećuje sa Sinom Božjim – Drugom Božanskom Osobom.⁵⁵ Usporedi li se gornji navod s ovim koji slijedi to je sasvim razvidno:

“Jer, oplijenivši sam sebe lika Božjeg i uzevši lik sluga, rodivši se, on – Sin Božji, (ujedno) i Sin Čovječji, bez gubitka po sebe sama i svoju moć, Bog Riječ, dao je sve savršenstvo živom čovjeku. A kako bi se Sin Božji rodio kao Sin Čovječji ili, prebivajući u liku Božjem uzeo lik sluga, da nije bio sposoban svojom snagom i uzeti tijelo u krilu Djevice (u Djevici) i dati tom tijelu dušu, da bi se na taj način rodio savršen čovjek Isus Krist – za otkupljenje naše duše i našega tijela – u liku sluga, uzimanjem tijela koje je začela Djevica.”⁵⁶

Uzrok začeca (*causa efficiens*) ljudske naravi Isusa Krista poitierski biskup pripisuje Sinu Božjemu u šest,⁵⁷ Duhu Svetomu u dvanaest poglavlja,⁵⁸ dok u četiri poglavlja nailazimo na oba slučaja⁵⁹.

⁵⁴ II, 24, 3–7: “*Humani enim generis causa Dei Filius natus ex uirgine est et Spiritu Sancto, ipso sibi in hac operatione famulante; et sua, Dei uidelicet, inumbrante uirtute corporis sibi initia consequit et exordia carnis instituit*”.

⁵⁵ Usp. rad: Manlio SIMONETTI, “Note di cristologia pneumatica”, u: *Augustinianum*, (1972.), br. 12, str. 201–232. U radu Simonetti navodi sv. Hilarija među onim zastupnicima *Geistchristologie* sheme (svetopisamski utemeljene napose na Pavlovu suprotstavljanju *kata sarka / kata pneuma* u Rim 1, 3–4, te Iv 4, 24: “Bog je duh”), zasnivajućih diljem Zapada sve do konca IV. st., koji su termin *pneuma* rabili kao osobno ime preegzistentnog Krista. U doba od II. do IV. stoljeća dok je teologija bila tek na putu razumijevanja Duha Svetoga kao Treće Božanske Osobe, uslijed dvoznačnosti – Duh Sveti shvaćen kao Druga, odnosno kao Treća Božanska Osoba – dolazi do miješanja i preklapanja. Budući se uzmanje tijela od Marije u to doba – kao teologumenon – često držalo djelom samoga Krista, miješanju Duha Svetoga kao Treće Božanske Osobe i osobe preegzistentnog Krista pod istim imenom uvelike je potpomogao redak Lk 1, 35, timviše što se pod utjecajem 1 Kor 24 i “silu Svevišnjega” poistovjećivalo s preegzistentnim Kristom. Simonetti ističe kako je rečeno tumačenje Lk 1, 35 na Zapadu bilo uvriježeno sve do sredine IV. stoljeća.

⁵⁶ X, 15, 10–19: “*Euacuans se enim ex Dei forma et formam serui accipiens, et Filius Dei etiam filius hominis nascens, ex se suaque uirtute non deficiens Deus uerbum consummauit hominem uiuentem. Nam quomodo Filius Dei hominis filius erit natus, uel manens in Dei forma formam serui acceperit, si non potente Dei uerbo ex se et carnem intra uirginem adsumere et carni animam tribuere homo Iesus Christus ad redemptionem animae et corporis nostri perfectus est natus, et corpus quidem ita adsumpserit, ut id ex uirgine conceptum formam eum esse serui effecerit?*” (naš kurziv).

⁵⁷ Uz već navedeni tekst X, 15, 10–19 još i: II, 24, 3–9; IX, 7, 6–7; X, 18, 4–5; X, 22, 1–2; X, 25, 1; X, 47, 3.

⁵⁸ Uz već navedeni tekst II, 24, 3–9 još i: II, 26, 11–13; II, 27, 18–19; X, 15, 20–21.24–25; X, 16, 4–5; X, 17, 6–10; X, 18, 14–16; X, 20, 6–7; X, 22, 13–14; X, 35, 8–16; X, 44, X, 45; X, 47.

⁵⁹ II, 24, 3–9; X, 15, 10–19 / X, 15, 20–21.24–25; X, 18, 4–5 / X, 18, 14–16; X, 21; X, 22, 1–2 / X, 22, 13–14.

Razmotrimo kako sv. Hilarije razumije zbilju da je “Djevica rodila [Gospodina] začevisi po Duhu Svetomu”⁶⁰ ponajprije na temelju nauka iznesena u Drugoj knjizi.

Na početku primijetimo da je sveukupnost djelovanja Duha Svetoga po kojemu Djevica začinje, slijedom Lk 1, 35, stavljena pod termin *superuenio* – Duh *superueniet (in)* – *silazi nad* Djevicu:⁶¹ “A rekavši da je drugi čovjek s neba, svjedoči njegovo počelo (*originem*) po silasku (*ex superuenientis*) Duha Svetoga nad Djevicu.”⁶² Već sâm glagol očituje silazni kret, Božju inicijativu u događanju i njegovu snishodljivost. Taj silazak ima posvećujući učinak na Djevicu u cjelini njezina bića.⁶³ Duh silazi i *osjenjuje* ju.⁶⁴ Sjena (*umbra*) koja silazi na(d) Djevicu jest ona njegove vlastite sile (*uirtus*),⁶⁵ koja je prema našem autoru karakterizirana ne samo kao “sila Svevišnjega”,⁶⁶ kao što hoće Luka, već i “očito Božja”: “vlastitom osjenjujućom silom, *očito Božjom*, zasijao si je začetke vlastita tijela i ustanovio same začetke svoje pùti ⁶⁷. Ta je osjena, prema shvaćanju sv. Hilarija, djelatna na dvije razine. S jedne se strane očituje kao prilagodba (uporabljen je glagol *tempero*) supstancije Djevičina tijela za začecje po Duhu osnaživanjem (Hilarije rabi glagol *confirmo*) Djevičine ljudske tjelesne slabosti kako ne bi došlo do neuspjeha (očito, u rezultatu njegova djelovanja): “Osnaživši, recimo tako, njezinu slabost sjenom kojom je osjenjena: ta sjena sile Svevišnjega prilagodila je supstanciju tijela za prokreativni učinak Duha koji je ušao u nju”.⁶⁸ S druge pak strane, ta božanska sila Duha Svetoga osjenjenjem Djevice sama je inicirala začetak svojega vlastitog tijela (*corpus*), štoviše, pùti (*caro*),⁶⁹ na taj način da [se] “dahnuvši u nju [i. e. Djevicu]” Duh Sveti “umiješao u narav/zbilju ljudskoga tijela”⁷⁰ i svojom si snagom i moći (*ui sua ac potestate*) “prisvojio” (*praesumpsit*),⁷¹ odnosno “u sebe prihvatio” (*in se [...] acciperet*) “narav tijela”⁷² – naime, ono sebi strano⁷³. Došlo je do “smiješanja” (*admixtio*)

⁶⁰ X, 35, 8–9. Usp. i X, 16, 4–5.

⁶¹ Usp. II, 26, 11–13: *superueniet in [uirginem] / desuper ueniens*; II, 27, 18–19: *superueniens*; X, 17, 7: *superuenientis in uirginem*.

⁶² X, 17, 6–8. “Et cum ait secundum hominem de caelo, originem eius ex superuenientis in uirginem sancti Spiritus aditu testatus est”.

⁶³ II, 26, 12–13: “Spiritus sanctus desuper ueniens uirginis interiora sanctificauit” – “Silazeći, Duh Sveti posvetio je Djevicu u cijelosti”.

⁶⁴ Usp. II, 24, 5–7 – Duh djeluje po *inumbante uirtute*; II, 26, 11–20 (*obumbro; inumbro*); II, 26, 19 (*inumbro*).

⁶⁵ Usp. II, 24, 5; II, 26, 17; II, 27, 19.

⁶⁶ Usp. II, 26, 17 i II, 27 19: “uirtus altissimi” – usp. Lk 1, 35.

⁶⁷ II, 24, 5 (naša istaka): “Et sua, *Dei uidelicet*, inumbante uirtute corporis sibi initia consequit et exordia carnis instituit”. U istom se smislu *uidelicet* dade shvatiti i kao “naime” ili pak “što će reći”.

⁶⁸ II, 26, 16–20: “Infirmatatem eius ueluti per umbram circumfusa confirmans ut at sementiuam ineuntis Spiritus efficaciam substantiam corporalem diuinae uirtutis inumbratio temperaret”.

⁶⁹ Usp. II, 24, 5–6.

⁷⁰ II, 26, 13–15: “In his spirans (...) naturae se humanae carnis inmiscuit”. Što se tiče “daha”, Hilarije se poziva na Iv 3, 8 navodeći: “ubi *uult Spiritus spirat*”, II, 26, 13–14.

⁷¹ II, 26, 16.

⁷² II, 24, 7.

koje je rezultiralo “združivanjem” (*societas*) uslijed kojega je Duh Sveti, odnosno Sin Božji, postao čovjekom: “Tako bi, postavši čovjekom, od Djevice u sebe primio narav tijela da bi se na taj način, zahvaljujući združivanju nastalom tim primiješanjem, tijelo ljudskoga roda našlo posvećeno u njemu.”⁷⁴

Hilarijevo pojašnjenje Djevičine uloge u začeću u Drugoj knjizi još uvijek ne ide mnogo dalje od konstatacije da Duh Sveti sâm u njoj začinje početke svoje tjelesne naravi, odnosno svojega tijela, očito – budući je u pitanju djevica – na način neuobičajen za ljude. Ovo posljednje ističe se i u Trećoj knjizi, s malim ali vrijednim proširenjem:

“Naravno, ono što je rodila, nije primila: tijelo je rodilo tijelo bez sramote karakteristične za naše prve trenutke; rodila je od sebe savršeno biće ne umanjivši se. Bez sumnje bilo bi dolično držati da nije nemoguće Bogu ono što je učinio svojom silom u ljudskom biću.”⁷⁵

Novi moment je u izrijeku da Djevica rađa “savršeno biće” “od sebe”, “od svojega” vlastitim naravnim mogućnostima pridonosi ljudskom rađanju Riječi bez umanjenja po sebe. Već smo naveli da je prema izvornoj Hilarijevoj zamisli Djevičansko rađanje Kristovo u ovoj knjizi svrstano među čudesa (III, 18–21) koja su svojom neshvatljivošću trebala poslužiti kao analogija – koja se autoru kasnije pokazala neadekvatnom – vječnomu rađanju, bez umanjenja odnosno gubitka po roditelja, za razliku od arijanskog poimanja rađanja:

“Drže se obilja izjava poput: ‘Ništa ne može biti rođeno samo od jednoga (*ab uno*), jer svako je rođenje od dvaju. Ako je Sin, dakle, rođen od jednoga, primio je dio onoga koji ga je rodio; i ako je dio, znači da ni jedan od dvojice nije savršen: jer nešto nedostaje onome od koga se odvojio, a ni u njemu nema više punine, koji se sastoji od dijela (*portio*). Ni jedan od dvojice, sukladno rečenom, nije savršen, jer onaj koji je rodio gubi svoju puninu, a ne prima ju ni onaj koji je rođen.’”⁷⁶

Otud i izlika arijanskoj “osudi” nauka o istobitnosti (*homousion*) Oca i Sina, kao učinka rađanja:

⁷³ Usp. II, 26, 15.

⁷⁴ Usp. II, 24, 6–7: “Ut homo factus ex uirgine naturam in se carnis acciperet, perque huius admixtionis societatem sanctificatum in eo uniuersi generis humani corpus existeret”.

⁷⁵ Usp. III, 19, 4–7: “Et certe non suscepit quod edidit, sed caro carnem sine elementorum nostrorum pudore prouexit, et perfectum ipsa de suis non inminuita generauit.”

⁷⁶ III, 8 5–12: “(...) sententiarum collectionibus inaequentes cum dicunt: ‘Nasci nihil potuit ab uno, quia omnis ex duobus natiuitas est. Iam si ab uno natus hic Filius est, partem eius qui genuit accepit. Et si pars, neuter ergo perfectus est: deest enim ei unde decessit, nec plenitudo in eo erit qui ex portione consistet. Neuter ergo perfectus est, cum plenitudinem suam et qui genuerit amittat nec qui natus est consequatur.’”

“Treći razlog koji umišljaju kako bi osudili istobitnost (*homousii*) jest taj da ova riječ označuje da je Sin proizišao iz diobe Očeve supstancije; bilo bi to kao da je odsiječen od njega tako da je jedna jedincata zbilja podijeljena na dva dijela. O njihovoj istobitnosti (*substantiae unius*) govorilo bi se stoga što je dio koji je odsiječen od cjeline od one naravi od koje je odsiječen. No Bog ne bi mogao pretrpjeti diobu jer bi bio podložan i promjeni kada bi pretrpio umanjenje diobom, i postao bi nesavršen kada bi ga bît dijelom napustila kako bi tvorila savršenstvo drugoga.”⁷⁷

Rezimirali smo Hilarijevo izlaganje o podrijetlu Kristova čovjštva na temelju Druge i Treće knjige. S temeljima u Lukinu evanđelju, naš se autor u ovom trenutku zadovoljio time da sámo Kristovo začće prikaže kao božanski zahvat, djelo Božje sile; pobijajući istom hereze izložene u navedenim knjigama, Hilarije zagovara Sinovo pravo božanstvo naspram arijanaca, njegovu osobnu subzistenciju i prije začća u Djevici naspram Marcelova i Fotinova adopcionizma, a protiv ovog posljednjeg i činjenicu da je Sin–*Krist sâm i jedini začetnik odnosno počelo svoje ljudske naravi*. Već smo upozorili na kronologiju i prvotnu nakanu sastavljanja Druge i Treće knjige *De Trinitate*, te nas u svjetlu rečenog ne čudi isuviše što u njima ne nalazimo, primjerice, govora o Isusovoj duši i njezinu podrijetlu, vrlo bitnog argumenta u aktualnoj polemici. Nadopunit ćemo stoga ono već rečeno izlaganjem Hilarijeve teološke misli u punoj zrelosti, njegovim naukom koji je sadržan napose u Desetoj knjizi *De Trinitate*.

Izrijek da se Duh Sveti–Sin Božji, sišavši nad Djevicu i osjenivši je, umiješao u narav/zbilju ljudskoga tijela i vlastitom si, božanskom, silom uzeo narav tijela, odnosno začeo početke vlastitoga tijela/pùti, u završnim knjigama *De Trinitate* dalje se razvija kao novi argument u okviru polemičkih zahtjevâ pred kojima se Hilarije našao pišući *De Trinitate*.

Svetopisamski potporanj Hilarijeva zrelijeg nauka sada su i tekstovi Iv 3, 13: “Nemo ascendit in caelum, nisi qui de caelo descendit, filius hominis qui est in caelo”⁷⁸ te 1 Kor 15, 47: “Primus homo de terrae limo, secundus homo de caelo”⁷⁹ koje povezuje s Lk 1, 35⁸⁰. Ovim tekstovima Hilarije prvenstveno podupire nauk o jedinstvenosti Kristove ljudske naravi

⁷⁷ Usp. IV, 4, 20–29: “Tertio quoque hanc inprobandi homousii causam comminiscuntur, quod secundum uerbi huius significationem ex diuisione paternae substantiae esse Filius existimetur: tamquam desectus ex eo fuerit ita ut in duos sit res una diuisa; et ideo substantiae dicantur unius, quia portio desecta de toto in natura ea sit unde desecta est; nec posse in Deum cadere diuisionis passionem, quia et demutabilis erit, si inminutioni per diuisionem fiat obnoxius, et imperfectus efficietur, perfectionis suae in portionem alteram decedente substantia.”

⁷⁸ Navodi u X, 16, 2–4: “Nitko nije uzašao na nebo doli onaj koji siđe s neba, Sin Čovječji” i tumači kroz cijelo poglavlje X, 16.

⁷⁹ Navodi u X, 17, 3: “Prvi je čovjek od zemlje, zemljan; drugi čovjek – s neba” i tumači kroz cijelo poglavlje X, 17.

⁸⁰ Usp. X, 17, 7–8.

koja je posljedica njezinog jedinstvenog podrijetla, no bit će nam ovdje od pomoći u boljem razumijevanju Hilarijeve misli.

Da bismo dobili uvid u Hilarijevo razrađeno poimanje o podrijetlu Kristove ljudske naravi posegnut ćemo za nekim od tekstova koji su nam već poznati:

“No, kako si je od Djevice (*ex uirgine*) vlastitim činom (*per se*) uzeo tijelo, tako si je [Bog Riječ] svojom snagom (*ex se*) uzeo dušu”⁸¹ – tu dušu pridružuje uzetom tijelu⁸² usavršujući na taj način, odnosno dajući potpunost, živom čovjeku⁸³. Pritom on ne gubi niti štogod od sebe, niti na svojoj moći.⁸⁴ Primijetimo: uz činjenicu iznijetu još u Drugoj knjizi, da je Bog Riječ sâm počelo vlastita tijela (*per se* sibi ... corpus) Hilarije sada ističe i činjenicu da je on počelo odnosno stvoritelj i vlastite duše (*ex se* ... animam).

Tijelo – razvidno je iz navedenih tekstova – Sin Božji uzima vlastitim činom (*per se*) od Djevice (*ex uirgine*) – Marija uzetomu tijelu, dakle, *nije* počelom.⁸⁵ Hilarije će izričito reći da Krist nema tijelo s početkom (*inchoatum*) u “elementima ovoga svijeta”.⁸⁶

Temeljno je Hilarijevo načelo: “Riječ je o ljudskoj naravi kojoj je počelo Duh Sveti po otajstvu začeca” (*etsi originem fili hominis sanctus Spiritus per sacramentum conceptionis inuexit*).⁸⁷

U nastojanju pružiti ispravno tumačenje Izr 8, 22 (LXX); “Dominus creavit me in initium uiarum suarum”, retka koji je bio dio svetopisamskog *dossiera* arijanaca, a kojim su nastojali Sinovo vječno rađanje od Oca poistovijetiti sa stvaranjem, Hilarije progovara i o Sinovu vremenitu rođenju od Djevice koje svakako podrazumjeva dimenziju stvorenosti. U tom smislu Hilarije će govoriti o “rođenju jednoga od samo jednoga”⁸⁸ (imajući istom na umu i antiarijanski usmjerenu analogiju vremenito rađanje od Djevice – vječno rađanje Sina od Oca bez gubitka po roditelja), i u toj perspektivi posegnuti za svetopisamskim retkom Gal 4, 4: “Misit Deus Filium suum factum de muliere” razumijevajući *factus* kao Sinovo rođenje od Djevice po začecu do kojega ne dolazi ljudskim tjelesnim odnosima, odnosno ne uključuje

⁸¹ X, 22, 1–2: “Sed ut *per se* sibi et *ex uirgine* corpus, ita *ex se* sibi animam adsumpsit”. Usp. i X, 15, 6–7: “No ako je vlastitim činom uzeo tijelo od Djevice, i ako si je tom tijelu koje je svojom snagom začeo sjedinio dušu (...); – “Quodsi adsumpta sibi per se *ex uirgine* carne, ipse sibi *ex se* animam concepti per se corporis coaptavit (...); X, 15, 15–16: “svojom snagom uzeti tijelo u Djevici i dati tom tijelu dušu, da bi se na taj način rodio savršen čovjek Isus Krist – za otkupljenje naše duše i našega tijela” – “*ex se et carnem intra uirginem adsumere et carni animam tribuere homo Iesus Christus ad redemptionem animae et corporis nostri perfectus est natus*”; usp. X, 35, 11: Djevica rađa tijelo *ex se*.

⁸² Usp. X, 15, 16.

⁸³ Usp. X, 15, 13–14.

⁸⁴ Usp. X, 15, 11–12.

⁸⁵ Usp. X, 16, 5–6.

⁸⁶ X, 44, 2–3.

⁸⁷ X, 44, 3–5.

⁸⁸ X, 50, 7: “Unius ex uno nativitate”

ljudske strasti (*passionum*).⁸⁹ Rečeno priziva u pamet izrijek iz Treće knjige koja je istu zbilju koja je isključena imenovala “sramotom karakterističnom za naše prve trenutke”.⁹⁰ Zemaljskim je tijelima počelo u “uobičajenim prvotnim uzrocima”.⁹¹

Djevičina uloga u Kristovu rađanju – opisana, imali smo priliku vidjeti, u Trećoj knjizi kao rađanje “savršenoga bića” “od svojega” (*de suis*),⁹² sada je pojašnjena:

“Jer Djevica ga je rodila začevši po Duhu Svetomu; ispunivši posve, u tome rađanju, ulogu svojega spola, nije stoga i primila u sebe svoj plod u skladu s temeljnim zakonima zemaljskoga začeca. Rodila (*genuit*) je, naime, tijelo *ex se*, no koje je začeto po Duhu, tijelo koje doista u sebi ima zbilju tijela”.⁹³

Djevičino rađanje *ex se* razviđa se kao njezin doprinos kao majke⁹⁴: začecu,⁹⁵ rastu⁹⁶, razvoju⁹⁷ i (uopće) rađanju⁹⁸ tijela ona pridonosi svime onim što po naravi pripada njezinu spolu⁹⁹ nakon primanja začetaka (sjemeni)¹⁰⁰. Sin je, stoga – zaključuje Hilarije – rođen “u skladu s ljudskim zakonima”.¹⁰¹

Po Hilariju, rođenjem tijela koje je začeto po Duhu, “uzeto” u Mariji, prema Iv 3, 13 Krist postaje Sin Čovječji,¹⁰² i čovjekom prema 1 Kor 15, 47.

Kristovo rođenje od Djevice zasvjedočeno je na brojnim mjestima *De Trinitate*.¹⁰³ Hilarije ne ističe posebno Marijino djevičanstvo *in partu*, tek govori da je Isus Krist rođen od Djevice i tom se danošću ne služi kako bi dokazivao Kristovo božanstvo. O rođenju od *Marije* Hilarije će govoriti uglavnom kada želi istaknuti Kristovo čovječstvo nakon sjedinjenja.¹⁰⁴ Pravo ljudsko podrijetlo Sinove naravi od Djevice dodatno je naglašeno isticanjem njegova podrijetla – Marijinom linijom – od Davida¹⁰⁵ odnosno Jišaja¹⁰⁶.

⁸⁹ Usp. XII, 50. “*Passionum*” ovdje valja prije shvatiti kao ‘strasti’ no kao tjelesne trpnje.

⁹⁰ III, 19, 5–6: “*Caro carnem sine elementorum nostrorum pudore prouexit*”.

⁹¹ Usp. X, 45, 9–10: “*Secundum elementa causarum communium initiata*”.

⁹² III, 19, 6.

⁹³ X, 35, 11–13: “*Genuit tenim ex se corpus, sed quod conceptum esse ex Spiritu, habens quidem in se sui corporis ueritatem*”.

⁹⁴ Usp. X, 17, 5.

⁹⁵ Usp. X, 17, 5.

⁹⁶ Usp. X, 16, 6.

⁹⁷ Usp. X, 15, 21–23.

⁹⁸ Usp. X, 16, 6; X, 17, 5.

⁹⁹ Usp. X, 16, 6–7; X, 17, 5–6; X, 35, 9–10.

¹⁰⁰ Usp. X, 15, 21–23.

¹⁰¹ X, 47, 5: “*Natus sit lege hominum*”.

¹⁰² Usp. X, 16, 7–8. Prije svega se misli da uzima ljudsku narav, a ne da je ljudski subjekt, što ćemo dokazivati u idućim poglavljima.

¹⁰³ Usp. III, 15; III, 16; VI, 19; VI, 23; VII, 37; IX, 5; X, 7; X, 33, uz tekstove navedene u bilj. 5, 6 i 7.

¹⁰⁴ Usp. VII, 26; VIII, 13; IX, 26; IX, 51.

¹⁰⁵ Usp. IX, 26.

¹⁰⁶ Usp. V, 39.

Za razliku od tijela, ljudska duša Sinova je, naprotiv, samo od Sina Božjega (uzima ju – stvara – svojom snagom, *ex se*), što Hilarije dodatno ističe riječima: “Ako Djevica nije začela tijelo osim po Bogu, još je nužnije da duša toga tijela ne bude niotkud drugud do od Boga”,¹⁰⁷ uz pojašnjenje da je i pri uobičajenom ljudskom rađanju, iako je provenijencija tijela od tijela, stvoritelj duše uvijek Bog: “Dok je svaka duša djelo Božje, tijelo je uvijek rođeno od tijela”,¹⁰⁸ i k tomu: “Tako si je od sebe uzeo dušu; ni u uobičajenom ljudskom rađanju duša nikada ne dolazi od roditelja”¹⁰⁹.

Rezimira li se sve rečeno riječima samog našeg autora, Sin Božji/Duh Sveti je, prema Hilariju, u cijelosti “sâm počelom vlastita rođenja (...) rođen vlastitom snagom (*ex se*)”¹¹⁰ – podrijetlo njegove naravi je u “uirtutis suae potestate”.¹¹¹ Stoga je on i “rođen kao Bog, apsolutni gospodar svojega tijela pa tako i svoje duše”¹¹².

Dakle, iako je rođen sukladno ljudskim zakonima – u to smo se njegovo uvjerenje osvjedočili već u prvom dijelu našega izlaganja o uzetu čovještvu – za Hilarija je neophodno istaknuti da Krist “iako je rođen u skladu s ljudskim zakonima, nije začet u skladu s ljudskim zakonima”¹¹³, naime se po početlu razlikuje od ostalih ljudi¹¹⁴. To duhovno začecje za naučitelja iz Poitiersa jest *sacramentum* – otajstvo.¹¹⁵

Rečeno je za Hilarija od izuzetne važnosti iz više razloga. Pokušajmo ih utvrditi.

Ponajprije, činjenica da je Krist sâm začeo vlastitu ljudsku egzistenciju za Hilarija bjelodano tumači na koji se način uopće moglo ozbiljiti to da je Riječ postala tijelom, odnosno Sin Božji Sinom Čovječjim. Navedimo tek sljedeće primjere počevši od najranijega: “Anđeo blagoslovi Mariju, obeća Djevici da će postati majkom Sina Božjega. Svjesna svojega

¹⁰⁷ X, 22, 3–5: “Si enim conceptum carnis nisi ex Deo uirgo non habuit, longe magis necesse est anima corporis, nisi ex Deo, aliunde non fuerit.”

¹⁰⁸ X, 20, 9–10: “Cum anima omnis opus Dei sit, carnis uero generatio semper ex carne sit”.

¹⁰⁹ X, 22, 2–3: “Ita ex se sibi animam adsumpsit, quae utique numquam ab homine gignentium originibus praebetur”.

¹¹⁰ IX, 7, 6: “Sibi ipse origo nascendi est (...) ex se natus” ; X, 15, 2–3: “corporis sui, sic et animae suae princeps Deus (...) natus est”.

¹¹¹ Usp. X, 25, 3; X, 45, 12–13: ovdje Hilarije izričito navodi da je riječ upravo o podrijetlu *naravi*. Usp. X, 47, 3: rođen je snagom vlastite naravi (*uirtute naturae suae*).

¹¹² X, 15, 2–3: “Corporis sui, sic et animae suae princeps Deus (...) natus est”.

¹¹³ X, 47, 5–6: “Nam cum natus sit lege hominum, non tamen hominum lege conceptus est”; usp. i X, 15, 23–24: “(...) non tamen Iesus Christus per humanae conceptionis coagulauit naturam.” – “(...) nije formiran (*coagulauit*) uobičajenim putovima ljudskog začecja”; usp. također i: X, 35, 10–11 gdje ističe kako Djevica u sebe nije primila plod prema temeljnim zakonima ljudskog začecja.

¹¹⁴ Usp. X, 35, 8; X, 47, 23–24.

¹¹⁵ Usp. X, 21, 7: *spiritalis conceptionis sacramentum*.

djevičanstva, ona se uznemiri zbog složenosti situacije; anđeo joj tumači što je moguće Božjemu djelovanju: 'Duh Sveti sići će na te i sila će te Svevišnjega osjeniti.'¹¹⁶ Tako i, naglašenije: "A kako bi se Sin Božji rodio kao Sin Čovječji ili, ostajući trajno u liku Božjem uzeo lik sluge, da nije bio sposoban svojom snagom i uzeti tijelo u krilu Djevice (u Djevici) i dati tom tijelu dušu, da bi se na taj način rodio savršen čovjek Isus Krist, za otkupljenje naše duše i tijela".¹¹⁷ Ili, prema Iv 3, 13: "Uzrok toga da 'siđe s neba' jest da je, po svojem počelu, začeo po Duhu: Marija njegovu tijelu nije dala početak".¹¹⁸ Po tom je podrijetlu – a koje odgovara silasku Duha Svetoga nad Djevicu Lk 1, 34–35 – "drugi čovjek – s neba" (1 Kor 15, 47)¹¹⁹. A to da je Sin Čovječji "na nebesima" odgovara onomu da se taj silazak događa "ex se suaque uirtute non deficiens" – 'bez gubitka po sebe i svoju moć'¹²⁰ ostaje ono što je i bio, Bog.¹²¹ I na posljetku: "Jer Djevica ga je rodila začevši po Duhu Svetomu (...) Rodila je, naime, tijelo *ex se*, no koje je začeto po Duhu, tijelo koje doista u sebi ima zbilju tijela".¹²²

Istom se danošću sv. Hilarije još u podrijetlom starijim knjigama *De Trinitate* služi kao argumentom kako bi naspram arijanaca, koji u svim otajstvima Kristove zemaljske egzistencije vide tek ljudsku slabost, pokazao pravo Kristovo božanstvo ističući snagu koja stoji iza njegovih djela. Razmotrimo neke primjere, od kojih nam je prvi već poznat:

"Sjenom vlastite osjenjujuće sile, što će reći (očito) Božje, zasijao si je početke vlastita tijela i ustanovio same začinke svoje puti."¹²³

Na nešto argumentiraniji Hilarijev pristup od prethodnoga, u kojemu mu se, doimlje se, sâm čin djevičanskoga začeca po Sinu/Duhu Svetomu činio Hilariju dostatnim dokazom Sinova božanstva – nailazimo nešto kasnije, u Petoj knjizi:

"Oni [heretici] ne razumiju da samo snaga pravoga Boga može ostvariti da on postane ono što nije bio a da pritom ne prestane biti ono što je bio. Jer uzimanje slabe naravi ne bi bilo

¹¹⁶ II, 26, 8–13: "Mariam angelus benedicit, matrem Fili Dei uirginem pollicetur. Illa uirginitatis suae conscia difficultate facti commouetur. Angelus efficientiam diuinae operationis exponit. Ait enim: *Spiritus Sanctus superueniet in te et uirtus altissimi obumbravit tibi*. Spiritus sanctus desuper ueniens uirginis interiora sanctificauit, et in his spirans (...)".

¹¹⁷ X, 15, 13–17: "Nam quomodo Filius Dei hominis filius erit natus, uel manens in Dei forma formam serui acceperit, si non potente Dei uerbo ex se et carnem intra uirginem adsumere et carni animam tribuere homo Iesus Christus ad redemptionem animae et corporis nostri perfectus est natus".

¹¹⁸ X, 16, 4–6: "Quod *de caelo descendit*, conceptae de Spiritu originis causa est. Non enim corpori Maria originem dedit".

¹¹⁹ Usp. X, 17, 6–8.

¹²⁰ X, 15, 11–12.

¹²¹ Usp. i nav. X, 16, 8–9.

¹²² X, 35, 8–9, 11–13: "Quod ex conceptu Spiritus Sancti uirgo progenuit (...) Genuit enim ex se corpus, sed quod conceptum esse ex Spiritu, habens quidem in se sui corporis ueritatem (...)".

¹²³ II, 24, 5–6.

moguće osim silom moćne naravi koja je, nastavljajući biti što bijaše, istom mogla biti što prije nije bila.”¹²⁴

Iza istog nauka stoji Hilarije u nastavku svojega djela, pišući u jeku svojeg žestokog antiarijanskog angažmana (Deveta knjiga). Pred očima ima svoje primarne, arijanske oponente koji riječi utjelovljena Krista izvlače iz konteksta i iznose ih tako da bivaju shvaćene na neautentičan način, ne vodeći pritom – hotimice ili nehotice – računa o zbilji Kristova utjelovljenja, s ciljem da bi dokazali njegovu inferiornost – kao Sina – u odnosu na Oca.¹²⁵ Hilarije tako piše, razrađujući dalje argument iz Pete knjige: “U onome što se rađa, naime, svijet očituje uvećanje snage (*virtus*), ne posjeduje snagu umanjenja moći (*potestas*).”¹²⁶ Ni čovjek, drži naučitelj iz Poitiersa, budući podložen naravnim zakonima uvećanja, ne može postati nešto što nije umanjenjem onoga što ima.¹²⁷ “Dolikovalo je, dakle,” – zaključuje na temelju iznesenoga Hilarije – “(tek) Bogu postati nešto drugo od onoga što je nastavio biti ne prestajući stoga biti ono što je uvijek bio – naime, roditi se kao čovjek, on, Bog, ne prestajući stoga biti Bog, *umanjiti se do začeca*, kolijevke, djetinjstva, ne odričući se istom svoje božanske moći.”¹²⁸

Sinovo očovječenje – kojim se arijanci služe kako bi obezvrijedili božanstvo Sina i pokazali njegovu slabost – pa tako i sâm čin uzimanja ljudske naravi od njezinog samog početka u začecu, Hilarije argumentirano razotkriva ne kao očitovanje inferiornosti, već kao čin božanske snishodljivosti – “njegova snishodljivost naše je uzvišenje, stoga što on ne gubi to što je Bog, već za čovjeka zadobiva da bude Bog”¹²⁹ – te kao čin božanske snage i božanske moći.

Hilarijeva tvrdnja da je Riječ sama sebi, ostajući ona sama, jedino počelo duše i tijela imat će snagu ključnog argumenta u izuzetno važnoj, Desetoj knjizi u mnogo pogleda.

Naime, upravo po duhovnom, što će reći božanskom, začecu Sin Božji se može roditi kao čovjek ostajući istom Sin Božji, dakle, kao bogočovjek: “A kako bi se Sin Božji rodio kao

¹²⁴ X, 18, 13–18: “Non intelligentes non nisi ex ueri Dei uirtutis esse, ut quod non esset esset nec tamen quod esse desineret: cum naturae infirmis adsumptio non esset nisi ex potentis uirtute naturae, quae cum in eo quod esset maneret, posset tamen esse quod non erat.”

¹²⁵ Usp. IX, 2.

¹²⁶ IX, 4, 7–10: “Namque mundus in his quae nascuntur habet incrementi uirtutem, non habet diminutionis potestatem.”

¹²⁷ Usp. IX, 4, 9–20. Hilarije, naravno, ne tvrdi nemogućnost starenja, već ističe, primjerice, da starcu nije moguće ponovno postati mladićem.

¹²⁸ IX, 4, 21–24: “Deo itaque proprium fuit esse aliud quam manebat, nec tamen non esse quod manserat; nasci in homine Deum, nec tamen Deum esse desinere; *contrahere se usque ad conceptum* et cunas et infantiam, nec tamen Dei potestate decedere.”

¹²⁹ X, 4, 26–28: “Sed contumeliae suae uoluntas nostra prouectio est: dum nec amittit ille quod Deus est et homini acquirit ut Deus sit”.

Sin Čovječji ili, ostajući trajno u liku Božjem uzeo lik sluge, da nije bio sposoban svojom snagom (*ex se*) i uzeti tijelo u krilu Djevice (u Djevici) i dati tom tijelu dušu, da bi se na taj način rodio savršen čovjek Isus Krist – za otkupljenje naše duše i našega tijela”.¹³⁰ A po duhovnom začecu rodio se, po Hilariju, kao bogočovjek na taj način da je jedan i isti – jedan subjekt, jedna osoba: “Kada bi ti ljudi razumjeli otajstvo uzetoga tijela [i. e. utjelovljenja], razumjeli bi i otajstvo onog istog koji je i Sin Čovječji i Sin Božji (*sacramentum eiusdem et hominis fili et Dei Fili*). Kao da je, pretpostavljajući da je uzeo tijelo samo od Djevice, od nje morao uzeti i svoju dušu”.¹³¹ Upravo bi dakle božansko začecje, naime činjenica da je Sin Božji jedino počelo svojega čovječstva kao duše i tijela, bilo argument protiv arijanskih optužbi koje smo istaknuli u Prvome poglavlju, naime da je Isus Krist tek *homo purus* čija smrt neće spasiti svijet. Božansko začecje Hilariju omogućuje pokazati da je unatoč posjedstvu cjelovitoga čovječstva – duše i tijela – Isus Krist i Bog i čovjek, te da nije postao bogočovjekom na taj način da je mjesto ljudske duše Isusa Krista zauzeo Bog Riječ. Isto to inzistiranje na činjenici da je Sin Božji jedino počelo svoje duše i tijela omogućuje Hilariju pokazati da je Isus Krist i Bog i čovjek i to na takav način da je *jedan i isti*, jedna osoba.

Čak i ako bismo uzeli u obzir mogućnost da Hilarije u *De Trinitate* polemizira i s nekom prethodnicom apolinarizma, naime kada bi se Hilarijeve riječi: “Mnogi, u skladu s metodom kojom podupiru svoju herezu, žele obmanuti uši neukih zabludom: budući da su Adamovi tijelo i duša bili ukaljani grijehom, Gospodin bi primio od Djevice Adamove tijelo i dušu a Djevica ne bi začela čovjeka posvema od Duha Svetoga”¹³² shvatile kao apolinaristička kritika poimanja Kristova čovječstva kao cjelovita, s dušom i tijelom, uslijed činjenice da je Apolinar – koji je bio traducionist¹³³ – držao da ako Krist posjeduje cjelovitu ljudsku dušu, naime i *nous*, “nije osigurana njegova bezgriješnost” već ju jamči činjenica da Logos zauzima mjesto duhovne duše kao pokretački princip,¹³⁴ čak i u tom slučaju Hilarijeva tvrdnja da je Sin sâm jedino počelo svoje duše i tijela pruža odgovarajuć odgovor na izrečeni prigovor. Uslijed božanskog začeca – pokazat ćemo u Četvrtomu poglavlju – Krist je i kao čovjek slobodan od vlasti grijeha, grešne slabosti i nesagrješiv je. Naime, uslijed jedinstvenosti svojega počela koje je u njemu samome, jer on nije došao na svijet “po nedostacima ljudskoga začeca” (*ex uitibus humanae conceptionis*),¹³⁵ on u našoj naravi subzistira vlastitom snagom, i rođen od Djevice kao čovjek s našom naravi nije u posjedu

¹³⁰ X, 15, 13–16.

¹³¹ X, 20.

¹³² X, 20.

¹³³ Usp. Jean GALOT, *Tko si ti, Kriste? Kristologija*, đakovo 1996, str. 235.

¹³⁴ Usp. Walter KASPER, *Isus Krist*, Crkva u svijetu, Split, 2004, str. 256.

¹³⁵ X, 23, 30 i X, 25, 1–2.

grijeha (*peccatis*), ni zbilje naših mana (*naturas uitiorum*), a tako ni vlastitosti slabosti (*infirmis proprietates*) koju te mane prouzročuju.¹³⁶ Stoga će Hilarije reći i da Krist čovjek nije začeo s “početlom naših mana” (*uitiorum nostrorum origine*)¹³⁷. Pritom po Hilariju očito nije nužno da na mjestu njegove racionalne duše bude Bog Riječ, i da je pritom – što Apolinar u slučaju da bi Krist imao cjelovitu ljudsku narav nije mogao pojmiti¹³⁸ – bio jedan subjekt, jedna osoba.

Ovaj argument, da je Sin Božji jedino počelo svojega čovječstva i kao takav slobodan od ljudskih grešnih mana ponovno je – vidjet ćemo u Šestom poglavlju našega rada – presudan i u Hilarijevoj polemici gledom na arijanske tvrdnje o slabosti božanske naravi Isusa Krista u muci, u Desetoj knjizi *De Trinitate*. Arijsanci će, kako nas izvješćuje sam Hilarije, na temelju nekih Kristovih izjava tijekom muke¹³⁹ – i opet, izvađenima iz konteksta – tvrditi da se Isus Krist plašio (*timuit*) muke i osjećao bol trpljenja (*doluit*), što bi svjedočilo o slabosti (*infirmitas*) njegove naravi, poradi čega će mu arijanci odricati netrpeljivu božansku narav (*impassibilis Dei natura*), a samim time i božanski prerogativ nepropadljivosti (*incorruptio*).¹⁴⁰

Uz činjenicu da će Hilarije naspram iznesenog arijanskog nauka trpljenja i smrt Isusa Krista pripisati njegovoj ljudskoj naravi odnosno Kristu kao čovjeku, Hilarije će ktomu tvrditi i da je, uslijed jedinstvenosti svojega početla koje je u njemu samome, tijelo Krista utjelovljena “posjedovalo vlastitu, jedinstvenu narav” (*natura propria*)¹⁴¹ te je i narav njegovih trpljenja odgovarala naravi njegove duše i tijela.¹⁴²

Jedinstveno¹⁴³ začeo Isusa Krista, *conceptio spiritalis*¹⁴⁴ kako ga u nekoliko navrata imenuje Hilarije, rabi i kao argument protiv Fotinove konstrukcije prema kojoj je Isus Krist tek običan čovjek – poput svih ljudi s Adamovom dušom i tijelom, koje bi primio od Djevice¹⁴⁵ – u kojega se protegnula božanska sila–neosobna riječ.¹⁴⁶ Hilarijev je interes

¹³⁶ Iznesen je, doista izuzetno sažeto, nauk sadržan u X, 25s.

¹³⁷ X, 45, 26–27: tj, u onome u čemu je podrijetlo naših nedostataka.

¹³⁸ Usp. Walter KASPER, *Isus Krist*, str. 256.

¹³⁹ U pitanju su riječi “Duša mi je nasmrt žalosna” (Mt 26, 38); “Oče moj! Ako je moguće, neka me mimoide ova čaša” (Mt 26, 39); “Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio” (Mt 27, 46); “Oče, u ruke tvoje predajem duh svoj!” (Lk 23, 46) (prijevod: KS); usp. X, 9, 8–12.

¹⁴⁰ Usp. X, 9.

¹⁴¹ X, 23.

¹⁴² Usp. X, 15.

¹⁴³ Usp. X, 25, 1.

¹⁴⁴ X, 35, 15–16; X, 21, 7: *spiritalis conceptionis sacramentum*.

¹⁴⁵ Podsjećamo na u ovom poglavlju već naveden tekst: “Mnogi, u skladu s metodom kojom podupiru svoju herezu, žele obmanuti uši neukih zabludom: budući da su Adamovi tijelo i duša bili u grijehu, Gospodin bi primio od Djevice tijelo i dušu od Adama, a Djevica ne bi začela čovjeka posvema snagom Duha Svetoga.” – “Quamquam multi confirmandae hereseos suae arte ita aures inperitorum soleant inludere, ut quia et corpus et

dakako, kao i uvijek, ne tek polemički, već u konačnici soteriološki. Ako bi primio dušu i tijelo ukaljane Adamovim grijehom, uobičajenim začecem, i bio poput nas u posjedu grijehâ i zbilje naših naravnih nedostataka i slabosti, Bog Riječ ne bi bio u mogućnosti opravdati čovjeka, iznova stvoriti našu narav u “pravednosti i istini” i tako nam omogućiti novo rođenje kao “novim ljudima”, niti da budemo sinovi Božji; ne bi nas niti otkupio jer “noseći naše grijehe” ne bi mogao “ne grijешiti i sam” niti “s obzirom na grijeh osuditi grijeh u tijelu”;¹⁴⁷ no, o soteriološkim protegama nešto više na drugom mjestu. Podsjetimo i na to da bi “utjelovljenje”, pojmljeno na Fotinov način protegom Riječi u ljudsku osobu, a ne uzimanjem ljudske naravi od samoga začeca, rezultiralo dvama subjektima,¹⁴⁸ što bez daljnjeg ima neposredne posljedice po čovjekovo spasenje. Argument o “duhovnom začecu” također se suprotstavlja i Fotinovu odbacivanju osobne subzistencije Riječi prije utjelovljenja.

2. 2. 1. Zaključni pogled

- začece Isusa Krista jest otajstvo;
- začece je djevičansko;
- onaj koji se utjelovljuje subzistentni je Sin Božji
- Sin Božji–Bog Riječ/Duh Sveti *jedino je počelo svoje duše i tijela*; njegovo začece stoga nije u skladu sa zakonima ljudskog začeca i jedinstveno je;
- to duhovno začece djelo je božanske snage; postajući začecem ono što nije bio Bog ne prestaje, štoviše i nadalje ostaje što je bio – Bog;
- Djevica je rastu, razvoju i rođenju pridonijela svime čime uobičajeno žene pridonose nakon što su primile sjeme – Krist je rođen kao čovjek u skladu zakonima ljudskog rađanja.

anima Adae in peccato fuit, carnem quoque Adae adque animam Dominus ex uirgine acceperit, neque hominem totum ex Spiritu sancto uirgo conceperit.”; X, 20, 1–5.

¹⁴⁶ Usp. X, 21.

¹⁴⁷ Usp. npr. X, 47; XII, 48 Ovdje se tek vrlo šturo i neobuhvatno osvrćemo na soteriološke implikacije duhovnog začeca; bit će to tema Četvrtoga poglavlja ovoga dijela rada.

¹⁴⁸ Usp. X, 22, 1–18.

3. SJEDINJENJE

U prethodnom smo poglavlju utvrdili da je, kako bi se utjelovio, prema poimanju sv. Hilarija, Sin Božji–Bog Riječ od onog ljudskog – logički promatrano “prije” utjelovljenja, odnosno sjedinjenja s Bogom Riječi – u Djevici uzeo tijelo i pridružio (stvorio) mu dušu. Prema shvaćanju naučitelja iz Poitiersa Krist je, uvidjeli smo, uzeo cjelovito čovještvo, jednu konkretnu ljudsku narav, i to od samih njezinih početaka. Uzeo ju je bivajući isključivim počelom vlastitoga začeca, dočim je začecu, rastu, razvoju odnosno rađanju Djevica pridonijela svime onim čime žene po svojoj naravi uobičajeno pridonose *nakon* što su primile sjeme tijela. Bog Riječ je, dakle, kao čovjek, s pridržajem “duhovnog” začeca (počela svojega čovjštva u sebi samome), rođen u skladu sa zakonitostima ljudskoga rađanja.

Sljedeći korak nam je utvrditi kako je sv. Hilarije pojmio sjedinjenje Boga Riječi s ljudskom naravi s obzirom na način i učinak. Taj će korak biti ključan za shvaćanje osobe utjelovljena Krista.

U ovom ćemo, Drugom poglavlju pokazati da je prema Hilarijevu shvaćanju sjedinjenje osobe Riječi s njegovim čovještvom rezultiralo jednim jedinim subjektom, odnosno da nije došlo do dupliciranja subjekata, nego da se ono ostvarilo u jednoj osobi. Sljedeće ćemo, Četvrto poglavlje posvetiti tome da pokažemo kako je ta osoba u kojoj se ostvarilo sjedinjenje po Hilariju nakon sjedinjenja i Bog i čovjek. U Petom poglavlju pokazat ćemo da se, prema Hilariju, sjedinjenje ostvarilo u božanskoj Kristovoj osobi, koja je istovjetna (identična) vječnoj i preegzistentnoj osobi Sina Božjega, odnosno da sjedinjenje po Hilarijevu mišljenju ne rezultira nekom “novom” osobom. Na posljetku, u Šestom poglavlju, pokazat ćemo da ta osoba Isusa Krista nakon utjelovljenja, prema Hilarijevu shvaćanju, posjeduje i cjelovitu božansku i cjelovitu ljudsku narav.

Ono što vrlo jasno izlazi iz *De Trinitate* jest činjenica da njegov autor sjedinjenje Boga Riječi s njegovim čovještvom promatra napose kao “utjelovljenje”, odnosno “sjedinjenje Logosa s tijelom sa strane Logosa i s osobitim obzirom na sami Logos (Logos postaje utjelovljen!)”, za razliku od pristupa koji isti događaj promatra kao “sjedinjenje”, pri čemu se “stavljamo na stajalište i od božanskoga i od ljudskoga elementa neovisno te promatramo samu akciju kao takvu” (...) “Oba su pojma međusobno u najužoj ovisnosti, ne samo zato što promatraju jednu te istu stvar nego i zato što jedan bitno nadopunjuje drugi”.¹ U

¹ Tako gledišta razlikuje Tomislav Janko ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog* (prir. Anto Barišić), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009., str. 127.

pristupu za koji se odlučio i Hilarije “božanski čimbenik – koji je osoba – ima bitno dominantan položaj”².

Prisjetimo li se da je Hilarijevo djelo napisano s točno određenom, prvenstveno antiarijanskom polemičkom nakanom, ovaj je pristup i shvatljiv imamo li u vidu činjenicu da je prvotna autorova nakana bila dokazivanje i obrana pravoga božanstva i božanskoga sinovstva Kristova odnosno Sina Božjega–Boga Riječi, pa mu je tako i pri izlaganju nauka Crkve o utjelovljenoj Riječi od najveće važnosti istaknuti suverenost, neugroženost i nepromijenjenost njegova božanstva u samom utjelovljenju i njegovim učincima.

U nastavku ćemo ponajprije ukratko iznijeti nekoliko glavnih opažanja vezanih uz otajstvo utjelovljenja općenito, a po tomu razložiti Hilarijevo poimanje sjedinjenja Sina Božjeg s ljudskom naravi.

3. 1. Utjelovljenje – otajstvo Božje slobodne volje i ljubavi za čovjekovo spasenje

Pred događajem utjelovljenja Hilarije stoji u udivljenju: ono je za njega “najveće i najljepše otajstvo (uzetoga čovjeka”³).⁴

Našavši se pred zadatkom pobijanja heretičkih koncepcija o utjelovljenju i zašlacima usuprot pozitivno iznijeti nauk Crkve, odnosno protumačiti očovječenje Boga Riječi, Hilarije je itekako svjestan da se nalazi pred Božjim otajstvom koje je čovjeku neshvatljivo, ono je i “otajstvo neiskazivog tjelesnog rođenja”⁵:

“Odakle (...) to da djevica začinje, djevica rađa? (...) Što se združilo u intimi majčina krila? Otkuda tijelo? Otkud čovjek? S druge strane, što se misli silaskom s nebesa Sina Čovječjega koji prebiva na nebesima? (...)

Sin Čovječji uzlazi onamo gdje je prije bio, i koja moć razuma može to shvatiti? Sin Čovječji silazi s nebesa, on koji je na nebesima, i kako si to razumski prisposodobiti? Riječ tijelom postade, koje će riječi to izraziti? Riječ postade tijelom, što će reći, Bog je postao čovjekom, i onaj koji je čovjek je i na nebesima, i onaj koji je Bog dolazi s nebesa. Jer onaj koji silazi uzlazi, no silazi ne silazeći. Onaj jest koji bijaše, a nije bio što jest.”⁶

² Usp. Tomislav Janko ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, str. 128.

³ Ovom sintagmom Hilarije izriče Kristovu ljudsku narav, njegovo čovještvo.

⁴ X, 16, 1–2: “Maximum (...) et pulcherrimum suscepti hominis sacramentum”.

⁵ X, 17, 1–2: “Inenarrandae corporeae natiuitatis sacramentum”.

⁶ X, 53, 6.8–10.19–25: “Unde (...) uirgini conceptum, unde uirgini partum? (...) Quid intra secessus maternorum sinuum coaluisse? Corpus unde, et homo unde? Iam uero post haec, quid sit descendisse de caelis filium hominis in caelis manentem? (...) Ascendit filius hominis ubi antea fuit: et quis hoc sensus concipiet? Descendit de caelo filius hominis qui in caelis est; et quae hoc ratio praestabit? *Verbum caro factum est*; quae hoc uerba eloquentur?”

No (svi) heretici, koje Hilarije s finim sarkazmom nekom prilikom naziva i “istražiteljima nebeskih tajni”,⁷ to ne pojme, i Boga sputavaju granicama vlastitoga razuma odlučujući što je njemu moguće i za njega prikladno a što nije – postavljajući sami sebe “sudcima vjere” (*arbitri religionis*) –⁸ namjesto da njegova djela procjenjuju prema njegovoj svemoći, i to ne isključivo prema vlastitim mogućnostima poimanja, već bezgraničnom vjerom koja potpomaže naravne čovjekove mogućnosti razumijevanja.⁹ Hilarije eksplicitno izriče kako Bog *može* biti ono što je čovjeku neshvatljivo.¹⁰ A što se tiče razumijevanja, ono je *dar* i “nagrada je vjere: po njoj slabost razuma zaslužuje milost objave”.¹¹ U pozadini krivovjerjâ sv. Hilarije uočava zabludu (*uitium*) volje koja, namjesto da se daje uvjetovati (ispravnim) naukom, sebe stavlja na njegovo mjesto.¹² Heretička “bezbožna nevjera” stoga, po našem naučitelju, “nije u mogućnosti razumjeti objavu”.¹³

Za Hilarija, Sinovo je utjelovljenje “mysterium dispensationis evangelicae” – ‘otajstvo evanđeoske ekonomije’.¹⁴ Eminentno je ono i “*dispensatio* Očeve volje: Djevica, rođenje,

Fit caro uerbum, id est homo Deus; et qui homo est, in caelis est; et qui Deus est, de caelis est. Ascendit descendens, sed descendit non descendens. Est qui erat, et quod est non erat.”

⁷ X, 54, 3–4: “Arcanorum caelestium scrutatores”.

⁸ Usp. npr. I, 15: “U međuvremenu su se pojavili bezumnici bezbožna duha, sami u sebi beznadni i nemilosrdni prema svima, mjereći silnu Božju narav prema slabosti vlastite naravi, ne nastojeći se svojim pretpostavkama o beskonačnome uzdići prema beskonačnim visinama, već ograničujući ono što nema granica granicama svojega poimanja (moći razumijevanja), čineći sebe tako sudcima vjere (*arbitri religionis*) – dočim je vjernički stav onaj dužnost poslušnosti (*cum religionis opus oboedientiae esset officium*; 1 Sam 15, 22); zaboravljajući tko su (*sui innemores*), zanemarujući Božje, reformatori zapovijedi.”

⁹ Npr. I, 12–18, III, 18; III, 24–25; IV, 1; IV, 14; V, 18; V, 35; VI, 15–17; VIII, 1; VIII, 48; VIII, 53; IX, 1; IX, 40; IX, 51; IX, 72; X, 1–3; X, 53–54; X, 57; X, 63; X, 65; X, 69; XI, 23–24; XI, 44–45; XII, 20; 12, 53.

Npr. I, 12: “To je dakle nauk o božanskom otajstvu (*diuini sacramenti*) koji duh prima s radošću: uzvisiti se do Boga (*in Deum proficiens*) po tijelu, pozvani na novo rođenje po vjeri njegovom moći dopušteno nam je zadobiti nebesko preporođenje). Uvidjela je u kojoj mjeri sve to nadilazi mogućnosti ljudskoga razuma (*ultra intelligentiae humanae metiens sensum*) jer razum (*ratio*), koji svojim uobičajenim poimanjem nije u mogućnosti dosegnuti nebeski naum (*consilii caelestis*), umišlja da se u granicama zbiljskoga (mogućeg) (*in natura rerum esse*) nalazi samo ono što je u granicama mogućnosti njegova poimanja ili onoga što može ozbiljiti vlastitim mogućnostima. No uzvišena Božja djela (*Dei autem uirtutes*), duša ih je mjerila u skladu s veličanstvom njegove vječne moći, ne prema vlastitim mogućnostima poimanja, već beskonačnom vjerom. Nije stoga odbila vjerovati u Boga koji u početku bijaše kod Boga [usp. Iv 1, 1–2] ni u prebivanje Riječi koja postade tijelom *među* nama [usp. Iv 1, 14] zato što ih nije u mogućnosti razumjeti, već je prizvala u pamet da će, vjeruje li, i razumjeti.”

¹⁰ Usp. III, 1.

¹¹ XI, 23, 18–19: “Intelligentiae uero a Deo donum fidei munus est, per quam infirmitas sensus gratiam reuelationis meretur.”

¹² Usp. X, 1.

¹³ X, 63, 1. O “zajedničkom temelju sviju hereza”, usp. Pierre SMULDERS, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, Pontificia Universitas Gregoriana, Analecta Gregoriana, XXXII, Rim, 1944., str. 203–206. Detaljno o ovoj problematici usp. Carl L. BECKWITH, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, str. 150–205. Usp. i Drugo poglavlje I. dijela našega rada.

¹⁴ O terminu “dispensatio” u Hilarija: Luis F. LADARIA, “‘Dispensatio’ en S. Hilario de Poitiers”, u: *Gregorianum*, 66 (1985.), str. 429–455; zbog značaja termina donosimo sažetak rada: “Termin *dispensatio* za Hilarija ima široki spektar značenja. Temeljno mu je značenje Božanski naum spasenja koji se ozbiljuje u povijesti, navlastito u utjelovljenju Sina, ukoliko se razlikuje od božanske naravi koja opstoji vječno. U drugim se prilikama termin odnosi na jedinstvo božanskog života Oca i Sina; na istovjetnost Božje biti i njezinih

tijelo i kasnije križ, smrt, silazak nad pakao, to je naše spasenje”.¹⁵ Kao takvo, utjelovljenje pripada među “tajne nebeskih otajstava [koje su] utvrđene prije stvaranja svijeta”,¹⁶ a do Sinova pojava dolazi u punini vremena¹⁷.

Sinovo utjelovljenje Hilarije (slijedom Fil 2, 8) jasno prikazuje kao poslušnost Ocu – “No kako je imao uzeti lik sluge i biti poslušan sve do smrti, ne držeći se kao plijena svoje jednakosti s Bogom, poslušno(šću) oplijeni sam sebe (*se ... per oboedientiam exinanivit*) kako bi uzeo lik sluge”¹⁸ – poslušnost koja se očituje kao vršenje Očeve volje (slijedom Iv 6, 38):

“Budući da je Sin Božji skrbio za ljudski rod, postao je čovjekom napose zato da bi se u njega moglo povjerovati, da bi nam kao jedan od nas mogao biti svjedokom božanskih zbilja, i u slabosti našega ljudskog tijela mogao naviještati Boga kao svojega Oca nama, krhkim i tjelesnim smrtnicima, ujedno vršeći volju Boga Oca, kako i govori: ‘... jer siđoh s neba ne da vršim svoju volju, nego volju onoga koji me posla’; ne tako da on ne bi htio ono što čini, već očituje svoju poslušnost vršeći volju svojega Oca.”¹⁹

Za arijance je poslušnost Ocu, a tako i, vidjeli smo, samo utjelovljenje, očitovanje Sinove inferiornosti u odnosu na Oca.²⁰ Vršenje Očeve volje, a ne vlastite isticali su arijanci

očitovanja naizvan; na razvoj kršćanskog života s ciljem posvemašnjeg poistovjećivanja s Kristom u uskrsnuću. Različiti trenuci i vidovi Kristova života također ulaze u okvir *dispensatio*, pa tako i starozavjetne teofanije, koje predodražuju utjelovljenje, a tako i događaji o koncu povijesti. Prouka termina osvjetljuje neke od temeljnih vidova Hilarijeve teologije, napose središnjega mjesta koje pridaje Kristovu uskrsnuću.” *Isto*, str. 455.

¹⁵ II, 24, 1–3: “Iam in ceteris dispensatio uoluntatis paternae est. Virgo, partus et corpus, postque crux mors inferi, salus nostra est.” Gledom na utjelovljenje kao Očevu volju, usp. i III, 15, 4–5: “On, naime, ‘dovršava’ sve ono što je Otac htio” – “Consummat enim omnia quae Pater uoluit.”

¹⁶ IX, 7, 11–12: “Haec autem iam ante conditionem mundi sacramenta sunt caelestium mysteriorum constituta”.

¹⁷ Usp. V, 17, 8–9. “Qui secundum plenitudinem temporis esset in homine gignendus” – “On koji se u punini vremenâ (Gal 4, 4) trebao roditi u liku čovjeka” (slijedom Gal 4, 4).

¹⁸ VIII, 45, 14–17: “Sed quia suscipienda erat forma serui et oboediens esset futurus ad mortem, non sibi rapiens esse se aequalem Deo, ad susceptionem se formae seruilis per oboedientiam exinaniuit.”

¹⁹ III, 9, 1–9: “Curam ergo humani generis habens Dei Filius primum ut sibi crederetur homo factus est, ut testis diuinarum rerum nobis esset ex nostris, perque infirmitatem carnis Deum Patrem nobis infirmis et carnalibus praedicaret, uoluntatem in eo Dei Patris efficiens, ut dicit: ‘Non ueni uoluntatem meam facere, sed uoluntatem eius qui me misit.’ Non quod nolit et ille quod faciat, sed oboedientiam suam sub effectu paternae uoluntatis ostendit, uolens ipse uoluntatem Patris explere.” Hilarije govori o (Sinovu) “(stavu) poslušnosti (tijekom) ekonomije” – “dispensationis suae oboedientiam”, X, 39, 4–5. Osim na samo utjelovljenje, Sin i na sva svoja djela tijekom zemaljskog života gleda kao na čin poslušnosti Očevim zapovijedima (slijedom Iv 14, 31) – “Pripisujući sve ovo poslušnosti Očevim zapovijedima, dodao je: ‘Ali neka svijet upozna da ja ljubim Oca i da tako činim kako mi je zapovijedio Otac. Ustanite, podimo oдавde.’” – “Totum hoc autem ad paterni mandati referens oboedientiam, subiecit: *Sed ut sciat mundus, quoniam ego diligo Patrem, et sicut mandatum mihi dedit sic facio: surgite, eamus hinc.*”, IX, 55, 8–11. Poslušnost Hilarije definira kao *religiozni čin* – usp. 1, 15, 6–8: “cum religionis opus oboedientiae esset officium”; svakako će to imati i soteriološku konotaciju, budući da je proslava Sina kod Oca po uskrsnuću/uzašašću prikazana kao “nagrada za poslušnost i otajstvo sveukupne ekonomije” – “meritum oboedientiae et sacramentum totius dispensationis”, IX, 39, 6–7. Naravno, riječ je o propicijatornom činu Krista čovjeka.

²⁰ Usp. *ovdje*, prvo poglavlje drugoga dijela rada; usp. Richard P. C. HANSON, “The Arian Doctrine of the Incarnation”, str. 182s. Demofil, arijanski biskup carigradski (cca 370.–380.) artikulira ovo poimanje na sljedeći način: “Sin je jedini rođen činom Očeve volje, izvan vremena, neposredno, i postao je službenikom

kao odsuće slobodne volje u Boga Riječi, što bi značilo da je uslijed slabosti svoje naravi podložan nužnosti, što bi odvajalo Boga Riječ od Očeve naravi.²¹ Hilarije će, naprotiv, pokazati kako je Sinovo vršenje Očeve volje upravo očitovanje jedinstva/nepodijeljenosti njihove naravi (bîti), no o tome ćemo opširnije u poglavlju o dvjema naravima nakon sjedinjenja.²² S istim će ciljem naš autor također mnogoput istaknuti *voljnost* Sinova utjelovljenja: on se “htio utjeloviti”²³; “htio se roditi kao čovjek”,²⁴ njegov je “silazak na zemlju” slobodan.²⁵ K tomu, “nije *on* bio potrebit postati čovjekom”.²⁶ Hilarije ističe: “Ono što ovaj posljednji posjeduje po tijelu koje je uzeo, to je ono što je želio po svojoj dobroti”;²⁷ štoviše, iz gornjeg opširnijeg navoda Sin se po Hilariju utjelovio stoga što je skrbio (*curam habens*) za ljudski rod;²⁸ ovaj pojam ima i konotaciju ljubavi prema nekome;²⁹ također je Sin time i poslušan Ocu iz ljubavi prema njemu (slijedom Iv 14, 31).³⁰ A gledom na Oca, Hilarije govori da je on “radi našega spasenja htio čak i to da se njegov Sin rodi od Djevice kao čovjek”,³¹ i “Ljubeći svijet, Bog mu je dao svjedočanstvo svoje ljubavi u daru svoga Sina Jedinorođenca (...) Otud se rađa naša vjera u njegovu ljubav i dobrohotnost – dao je svoga Sina, svojega vlastitoga Sina, svojega Jednorodenca, za spasenje svijeta.”³² U tom smislu Sin je *poslan* od Oca; no to Sinovo poslanje nije, kao u arijanaca, dokaz Sinove inferiornosti u odnosu na Oca,³³ već ekonomijsko očitovanje Sinova rađanja od Oca koji mu je počelo,³⁴ naime objava unutartrojtvenih odnosa.

(poslužiteljem) Očevih nauma.” – prev. i nav. prema *Isto*: “The Son (...) has been begotten by the will of the Father alone, timelessly, immediately, and has become the minister of the intentions of the Father”.

²¹ Usp. IX, 49.

²² Usp. IX, 49–50.

²³ II, 24, 10: “Corporeum se esse uoluit”.

²⁴ X, 9, 12–13: “Deus homo nasci uellet”.

²⁵ X, 69, 23: “Libertas redeundi in caelum ex descendendi in terram libertate est.” Usp. i I, 32, 14: “Kao da se prepast i sloboda međusobno isključuju” – “Et cum non conueniat trepidationi et libertati”.

²⁶ II, 25, 13–14: “Non ille eguit homo effici” (naš kurziv u prijevodu).

²⁷ III, 3, 14–15: “Ea autem quae ei sunt secundum corpus quod adsumpsit, bonitatis eius (...) uoluntas est”.

²⁸ Usp. III, 9, 1.

²⁹ Usp. “Cura”, u: Félix GAFFIOT, *Dictionnaire illustré latin-français*, 455–456, posebno ad 5.

³⁰ Usp. X, 39, 4–5.

³¹ III, 16, 8–10: “Ad salutem nostram Filium suum etiam ex uirgine natum esse hominem uoluit”.³⁴

³² VI, 40, 12–13.22–24: “Deus mundum diligens hoc dilectionis suae in eum testimonium protulit, ut unigenitum Filium suum daret. (...) Hinc dilectionis et caritatis fides est, mundi saluti et Filium et suum et unigenitum praestitisse” (slijedom Iv 3, 16 “*Sic enim dilexit mundum Deus, ita ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat uitam eternam*” – “Iv 3, 16: Uistinu, Bog je tako ljubio svijet te je dao svoga Sina Jedinorođenca da nijedan koji u njega vjeruje ne propadne, nego da ima život vječni”, VI, 40, 9–11 . Usp. i VI, 45 na temelju Rim 8, 31–32, nije poštediti ni *svojega vlastitog Sina* već ga je predao za nas.

³³ Usp. Richard P. C. HANSON, “The Arian Doctrine of the Incarnation”, str. 186.

³⁴ Usp. napose VI, 29–30. Usp. također i formulaciju “izišao od Oca i došao”, V, 16, 27–31: “Kada kaže ‘izišao sam od Oca i došao’ [Iv 16, 28], je li nas ostavio u ikakvoj sumnji? Kako ne razumjeti da mu biti Bogom ne dolazi od druguda nego od Oca? Budući da dolazi od Boga, da nije rođen ni iz koje druge naravi niti bez naravi; naprotiv, svjedoči da je njegovo počelo (*auctor*) onaj iz koga govori da je izišao.” Naravno, izlaženje i slanje valja razlikovati, usp. VI, 29, jer se izlaženje tiče naravi, a dolaženje je ekonomijska zbilja, usp. VI, 31.

Hilarije dakle drži da se Sin nikakvom nužnošću – ni naravi ni poslušnosti – nije morao utjeloviti,³⁵ “no bilo je nužno za nas, nas, što Bog ‘tijelom postade i prebiva među nama’”.³⁶ Sin je “za nas tijelom”,³⁷ “sve je to postao radi nas”,³⁸ i to “radi našega spasenja”,³⁹ njegovo je rođenje za “otajstvo spasenja čovjeka”.⁴⁰ Po Hilariju Sin se utjelovio poradi onoga što su oci izricali sintagmom – iako ju u našega autora ne nalazimo – “čudesna razmjena – *admirabile commercium*”⁴¹: “Bog Jedinorođenac rodio se, dakle, od Djevice s nakanom da bi u punini vremenâ u sebi čovjeka uzdignuo da bude Bog”⁴² – naime je “postao tijelom kako bi udijelio vječni život onima koji su otpali od milosti, onim tjelesnima, koji su bili podložni smrti (...) jer slava vječnosti neće biti zadobivena nekim novim pregnućem, već samo upoznavanjem Boga”⁴³, stoga što je Bog život⁴⁴.

3. 2. Termini i formulacije kojima Hilarije izriče utjelovljenje

Sada nam valja razmotriti termine i formulacije kojima Hilarije u *De Trinitate* izriče sjedinjenje. Ugrubo smo ih podijelili u nekoliko glavnih skupina.

1. Izričaji nadahnuti na Iv 1, 14: *caro fieri*⁴⁵ i *habitare*⁴⁶; također na prvome nadahnut izraz *incarnatio*.⁴⁷ Već prema učestalosti uporabe vidljivo je koliko izričaj prema kojemu je Sin Božji/Bog Riječ “postao/la tijelom” ima za Hilarija izuzetnu važnost.⁴⁸ Upravo Ivanovim Prologom koji kulminira u retku Iv 1, 14 Hilarije u Prvoj knjizi i upoznaje čitatelja sa zbiljom

³⁵ Usp. i XI, 48.

³⁶ II, 24, 14–15: “(...) sed nos egimus ut Deus caro fieret et habitaret in nobis” (slijedom Iv 1, 14).

³⁷ VIII, 50, 17: “Dum nobis corpus est”.

³⁸ IX, 7, 1–2. “Nostri igitur causa haec omnia Iesus Christus manens”.

³⁹ III, 3, 15: “Ad salutem nostram”.

⁴⁰ V, 18, 4: “Ad sacramentum salutis humanae”, također npr. i VI, 23, 37–38: “Koji se radi otajstva našega spasenja dao vidjeti kao čovjek” – “Qui ad sacramentum salutis nostrae homo cernebatur”.

⁴¹ Konceptija *admirabile commercium* također i u: I, 11; 12, II, 25; 3, 13; IX, 4; 5; 7; X, 5; XI, 42.

⁴² IX, 5, 1–3 (*et saepe*): “Natus igitur unigenitus Deus ex uirgine homo et secundum plenitudinem temporum in semetipso prouecutus in Deum hominem”.

⁴³ III, 13, 17–19.20–21: “Caro autem factus ipse quod uitae aeternitatem erat caducis et corporeis et mortalibus redditurus. (...) cum aeternitatis gloriam non iam molitio noua sed sola Dei esset cognition sumptura”. *Admirabile commercium*, iako ne rabeći ovaj naziv, Hilarije vrlo često ističe kao bitno soteriološku svrhovitost utjelovljenja – usp. npr. I, 11; I, 12, III, 13; IX, 4, IX, 7; X, 5; XI, 42. Oboženje kojim rezuliraju spasenjska otajstva Isusa Krista Hilarije promatra pod različitim vidovima: vječnosti života, posinstva, spoznaje Boga, novoga stvaranja, spoznaje.

⁴⁴ Usp. npr. cijelo poglavlje VIII, 27.

⁴⁵ Npr.: I, 10; I, 11; I, 12; II, 26; III, 13; III, 16; III, 16; VII, 9; VIII, 13; IX, 13; IX, 38; IX, 40; IX, 55; X, 16; X, 18; X, 22; X, 26; X, 47; X, 54; X, 60; X, 62; XI, 15; XI, 16; XI, 20 (uključujući i navod “Riječ je tijelom postala” i izvedenice).

⁴⁶ Npr. II, 25; X, 26; XI, 15.

⁴⁷ II, 33 i III, 22; prema Jeanu DOIGNONU ovaj termin Zapad duguje ili Mariju Viktorinu ili čak Hilariju, usp. Jean DOIGNON, “Adsvmo et adsvmptio comme expressions du mystère de l’incarnation chez Hilaire de Poitiers”, u: *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 23 (1953.), str. 127.

⁴⁸ Napominjemo da podatci u ovoj bilješci ne pretendiraju biti sveobuhvatni i donose više referenci no npr. *Index locorum S. Scripturae* u: CCL, 62A, str. 635–636.

utjelovljenja.⁴⁹ Ne ulazeći u ovom trenutku u njegovu detaljnu analizu i povod, donosimo sljedeći Hilarijev navod koji pokazuje kako on izričaje “*caro fieri*” i “*habitare*” utemeljene na Iv 1, 14 drži vrlo prikladnima za iskazivanje utjelovljenja budući da podjednako učinkovito izriču i zbilju utjelovljenja odbijajući dva subjekta i čuva identitet subjekta koji se utjelovljuje (Sin, Bog Riječ) ne dopuštajući mu nikakve promjene:

“Riječ je postala tijelom kako bi se, po tomu što je Bog Riječ postao tijelom, tijelo uzvisilo u Boga Riječ. A kako ne bi bilo da je Riječ tijelom postala netko drugi od Boga Riječi ili da nije tijelom poput našega, “prebivala [je] u nama (*habitat in nobis*); i budući da je prebivala, i nadalje je bila (*maneret*) Bog, a s druge strane budući da je prebivala u nama nije bila drugo do Bog postao pūti našega tijela.”⁵⁰

2. *Homo fieri*.⁵¹ Sukladno biblijskoj i otačkoj predaji, *homo* bi se trebao semantički podudarati s terminom *caro*.⁵²

Sljedeću skupinu termina Doignon je okarakterizirao kao “slikovite izraze bez teoloških implikacija”⁵³:

3. *In carne/corpore esse*⁵⁴; *nasci*;⁵⁵ *nasci in homine*;⁵⁶ *homo nasci*;⁵⁷

dok bi sljedeći termini, kao apstraktni, odgovarali prethodnim, opisnima:⁵⁸

4. *Natiuitas*;⁵⁹ 6. *Dispensatio*.⁶⁰

7. *Accipere* (= a.); termin se eminentno pojavljuje u izričaju *formam servi accipere* (18 puta) i bitno je uz njega vezan; uz to i a. *ex uirgine naturam carnis*; a. *quod nostrum est*; a.

⁴⁹ Usp. I, 10s. Ivanov Prolog u Hilarievoj je egzegezi od izuzetne važnosti budući on učinkovito pobija i arijanski subordinacionizam (“Riječ bijaše *Bog*”) i monarhijanizam (“Riječ bijaše *kod* Boga”, a ne *u* Bogu). Uporabu Ivanova prologa u polemici protiv Fotina Hilarije je baštinio od homojusijaca, usp. Carl L. Beckwith, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, str. 61s; 162s.

⁵⁰ I, 11, 19–25: “Uerbum Deus caro factum est, ut per Deum uerbum carnem factum caro proficeret in Deum uerbum. Ac ne uerbum caro factum aut aliquid aliud esset quam Deus uerbum aut non nostril corporis caro esset, habitauit in nobis; ut dum habitat non aliud quam Deus maneret, dum autem habitat in nobis non aliud quam nostrae carnis Deus caro factus esset”. Uočit ćemo u onom što slijedi specifično razumijevanje Hilarijevo izričaja “*habitat in nobis*” – tumači ga ne samo kao prebivanje *među* nama, već i *u* nama, kao učinak utjelovljenskog djelovanja.

⁵¹ Npr. I, 13; II, 24; II, 25; III, 8; III, 16; V, 18; IX, 4; IX, 6; X, 21; X, 22; X, 54.

⁵² Usp. Jean DOIGNON, “Adsvmo et adsvmptio comme expressions du mystère de l’incarnation chez Hilaire de Poitiers”, str. 133.

⁵³ *Isto*, 128.

⁵⁴ Npr. II, 25, 17: *Deus in carnem consistens*; III, 16; VI, 36; IX, 14; X, 35; XI, 18;

⁵⁵ Npr. V, 17, 10–11; IX, 6, 19; X, 22, 36; X, 47, 3; IX, 7, 9, 6.

⁵⁶ Npr. II, 27, 3, 9; V, 18, 5; IX, 4,; IX, 8, 26–27; X, 7, 3–4; X, 7, 9–10.

⁵⁷ Npr. III, 16, 9–10; VIII, 13, 11; IX, 3, 19; IX, 4, 1–2; IX, 7, 2; IX, 38, 3; X, 15, 4.11; X, 15, 16–17; X, 22, 14–15; IX, 66, 24; i XII, 48 često.

⁵⁸ Tako Jean DOIGNON, “Adsvmo et adsvmptio comme expressions du mystère de l’incarnation chez Hilaire de Poitiers”, str. 128.

⁵⁹ Npr. I, 30, 17; V, 17, 19; V, 38, 23; VII, 36, 15; VIII, 15, 8; X, 17, 4; X, 25, 9–34; IX, 66, 22.

⁶⁰ Usp. Luis F. LADARIA, “‘Dispensatio’ en S. Hilario de Poitiers”, str. 434–446.

*god profectum ei; a. formam naturae adque infirmitatis corporalis; a. formae servilis sacramentum; a. animam ex uirgine;*⁶¹

8. *Suscipere / susceptio* (=s.) – s. *forma servi; s. humilitas terrena; s. homo; s. ex uirgine caro; s. passiones corporis nostri; s. servile in mysterio carnis.*⁶² Doignon je ukazao na teološku bremenitost ovoga pojma koji s izvornim značenjem “primiti odozdo” ukazuje na Kristovu utjelovljensku snishodljivost.⁶³

Naposljetku dolazimo do izričaja karakterističnih za Hilarija i za njegovu teolgiju od izuzetnoga značenja:

9. *Adsumere* (=a.) – a. *caro; a. caro corporis nostri; a. corpus; a. corpus noster; a. corpus peccati nostri; a. homo; a. natura carnis nostrae; a. condicio; a. forma; a. habitus; a. habitus creationis;*⁶⁴ imenica u značenju vlastitosti ljudske naravi + *adsumere*;⁶⁵ imenica + particip perfekta od *adsumere* u značenju uzete ljudske naravi zajedno s njezinim vlastitostima;⁶⁶ *Adsumptio* (najčešće u značenju ljudske naravi u opreci s božanskom);⁶⁷ *adsumptio* + imenica koja označuje vlastitosti ljudske naravi.⁶⁸

Prouke sveukupnog Hilarijevog djela pokazale kako su termini *adsumo* i *adsumptio* dominiraju u izricanju utjelovljenja u svemu njegovu djelu, pa tako i u *De Trinitate*, te stoga

⁶¹ O ovoj analizi i mjestima na kojima se pojavljuju navedeni termini u *De Trinitate*: usp. Giuseppe VACCARI, *La teologia della assunzione in Ilario di Poitiers. Uno studio su termini “adsumere” i “adsumptio”*, Pontificia Universitas Gregoriana, Rim, 1994., str. 10–12 i bilj. 44. Značenje termina analizirat ćemo kasnije u ovom poglavlju.

⁶² O ovoj analizi i mjestima na kojima se pojavljuju navedeni termini u *De Trinitate*: usp. *Isto*, str. 12 i bilj. 47.

⁶³ Usp. Jean DOIGNON, “Adsvmo et adsvmptio comme expressions du mystère de l’incarnation chez Hilaire de Poitiers”, str. 129.

⁶⁴ O ovoj analizi i mjestima na kojima se pojavljuju navedeni termini u *De Trinitate*: usp. *Isto*, str. 64–65 i bilj. 14–27.

⁶⁵ Tako: *infirmitas; infirmitas nostra; infirmitates hominum; humilitas; anima* – za analizu i mjesta na kojima se pojavljuju navedeni termini usp. *Isto*, str. 65–66 i bilj. 28–32.

⁶⁶ Tako: *caro adsumpta; mysterium carnis adsumptae; sacramentum carnis adsumptae; dispensation carnis adsumptae; dignatio carnis adsumptae; tempora carnis adsumptae; significatio carnis adsumptae; mysterium corporis adsumpti; sacramentum corporis adsumpti; dispensation corporis adsumpti; natura corporis nostril adsumpti; nativitas corporis adsumpti; fides corporis adsumpti; professio corporis adsumpti; homo adsumptus; omne sacramentum hominis adsumpti; sacramenta hominis adsumpti; dispensatio hominis adsumpti; veritas hominis adsumpti; natura hominis adsumpti; species hominis adsumpti; ministerium hominis adsumpti; sanctification hominis adsumpti; signification hominis adsumpti; condicio adsumpta; infirmitas adsumpta; sacramentum humilitatis adsumptae; habitus humilitatis adsumptae; infirmitas humilitatis adsumptae*; za ovu analizu i mjesta na kojima se ovi termini pojavljuju usp. *Isto*, str. 66–68 i bilj. 33–61.

⁶⁷ Tako: *adsumptio, adsumptio carnis, adsumptio carnis nostrae, adsumptio carnis unius, adsumptio corporis, adsumptio terreni corporis, adsumptio hominis, adsumptio naturae, adsumptio naturae infirmis, adsumptio formae servilis, adsumptio corporea, adsumptio nostra, adsumptio servilis*, za ovu analizu i mjesta na kojima se ovi termini pojavljuju usp. *Isto*, str. 68–69 i bilj. 62–74.

⁶⁸ Tako: *adsumptio humilitatis, adsumptio corporeae humilitatis, adsumptio humanarum passionum*; za ovu analizu i mjesta na kojima se ovi termini pojavljuju usp. *Isto*, str. 69 i bilj. 75–77. *Adsumptio* se pojavljuje još i u sljedećim nezanemarivim sintagmama: *mysterium adsumptionis corporeae, sacramentum adsumptionis nostrae, profectus adsumptionis, profectus adsumptionis nostrae*; za ovu analizu i mjesta na kojima se ovi termini pojavljuju usp. *Isto*, str. 69–70 i bilj. 78–81.

držimo opravdanim ustupiti nešto više prostora njihovim rezultatima.⁶⁹ Doignon je proučio etimologiju, sintaksu i uporabu termina *adsumo* u Hilarijevim djelima. Utvrdio je kako je etimološki smisao termina *adsumo* ‘uzeti’ (*sumo*) ‘kako bi prinio k sebi’ (*ad*) (Doignon: *prendre + pour amener jusqu'a soi*); pri tome *sumo*, ‘uzeti’, s teološkog gledišta, izriče čin kojim Riječ spašava čovjeka, dok prefiks *ad*, ‘prinijeti k sebi’, izriče finalnost navedenoga čina – pali čovjek biva uzdignut u slavu.⁷⁰ Sintaksa odaje za Boga aktivnu, za čovjeka pasivnu ulogu. Uporaba ovog termina u Hilarija, prema Doignonu, pokazuje njegovu izuzetnu fleksibilnost i bremenitost.⁷¹ Doignon je također utvrdio kako je ovaj termin dotad u biblijskoj (Mk 16, 19: *Dominus Iesus adsumptus est in caelus*) i patrističkoj tradiciji bio pridržan za izricanje otajstva uzašašća, koje je u Hilarija neodvojivo od uskrsnuća.⁷²

Vaccari je u svojoj novijoj i sveobuhvatnoj studiji ovog termina u sveukupnom Hilarijevom opusu utvrdio da “glagol *adsumere* i imenica *adsumptio* općenito označuju djelovanje po kojemu si je Sin sjedinio ljudsku narav i njezine temeljne vlastitosti”.⁷³ Pokazao je da je 1 Tim 3, 16 (“Et quidem confessione omnium magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne, iustificatum est in Spiritu, uisum est angelis, praedicatum est gentibus, creditum est in hoc mundo, *adsumptum est* in claritate”, u *De Trin.* nav. u XI, 9, 11–15) temeljno biblijsko polazište Hilarijeve teologije utjelovljenja; na njega se, prema Vaccariju, neposredno nadovezuje i Fil 2, 7 kao iskon nekih Hilarijevih izričaja utjelovljenja koji uključuju termin *adsumo/adsumere*.⁷⁴ Njihova predominacija u izricanju utjelovljenja u *De Trinitate* jasna je već iz činjenice da se termin *adsumere* u ovom djelu pojavljuje 100 puta, a *adsumptio* 42 puta, daleko više no njegovi prvotni sinonimi *accipere* (35 puta) i *suscipere* (12 puta); ostali su mu sinonimi u *De Trinitate* *sumere* (3 puta), *praesumere* (1 puta), *recipere* (4 puta, od toga 2 puta za utjelovljenje), *adoptare* (1 puta), *gerere* (1 puta).⁷⁵

⁶⁹ Prvi rad koji je ukazao na ovu činjenicu jest onaj Jeana DOIGNONA, “Adsvmo et adsvmptio comme expressions du mystère de l’incarnation chez Hilaire de Poitiers”, u: *Archivium Latinitatis Medii Aevi*, 23 (1953.), str. 123–135. Sveobuhvatna studija ovih termina koja u njihovoj prizmi analizira sveukupnu Hilarijevu teologiju: Giuseppe VACCARI, *La teologia della assunzione in Ilario di Poitiers. Uno studio su termini “asumere” i “adsumptio”*, Pontificia Universitatis Gregoriana, Rim, 1994. (doktorski rad). Poglavlje koje se ovim terminima bavi u okviru Hilarijeva nauka o utjelovljenju u: *Isto*, str. 61–181.

⁷⁰ Usp. Jean DOIGNON, “Adsvmo et adsvmptio comme expressions du mystère de l’incarnation chez Hilaire de Poitiers”, str. 129.

⁷¹ Usp. *Isto*, str. 130.

⁷² Usp. *Isto*, str. 133. Po Doignonu, prvi bi u posve pokršćanjenom smislu ovaj termin uporabio Novacijan, usp. *Isto*, str. 126. Vjerojatnom drži i mogućnost da je upravo Hilarijeva uporaba ovoga termina, imajući u vidu njegovu znamenitost i velik autoritet, za izricanje utjelovljenja pridonijela velikoj njegovoj raširenosti već početkom 5. stoljeća, usp. *Isto*, str. 124.

⁷³ Giuseppe VACCARI, *La teologia della assunzione in Ilario di Poitiers*, str. 61.

⁷⁴ Usp. *Isto*, str. 10–12.

⁷⁵ Usp. *Isto*, str. 8–13; detaljnije o porabi *accipere* i *suscipere/susceptio* na str. 10–12.

Za naš je rad vrlo bitno konstatirati činjenicu da ovaj nosivi termin, a ni prvotni njegovi sinonimi, ni na koji način ne uključuju ideju bilo kakve promjene odnosno transformacije naravi Riječi koja se utjelovljuje, a svakako nalazi svoju vrijednost u kontekstu antiadopcionizma; spomenimo s time u vezi zanimljivost da ga je porabio i Ćiril u *Adversus Nestorium*, L, I, 22.

3. 3. Analiza tekstova i termina relevantnih za Hilarijevo shvaćanje utjelovljenja s “formalnog” gledišta

Kako bismo pitanje razumjeli na koji je način Hilarije razumio utjelovljenje s formalne strane – u smislu “sjedinjenja dvaju elemenata”⁷⁶, pri čemu je za Hilarija jedan redovito određen kao Božanska osoba a rjeđe kao božanska narav, morat ćemo posegnuti i za tekstovima od kojih su nam neki već poznati iz prvoga poglavlja ovoga dijela rada, da bismo ih sada razmotriti s novoga gledišta, te im pridodati i druge tekstove jednake naravi. U analizi nećemo bježati niti od konstatacije učinaka rečenoga sjedinjenja prema Hilarijevu razumijevanju, budući da u Hilarija oni uvijek prate govor o sjedinjenju s formalne strane.

Rezultate ćemo rezimirati na koncu ovoga poglavlja.

Iz analize ćemo izuzeti tekstove koji o utjelovljenju govore s aspekta *formae dei* i *formae* servi budući da će oni biti pitanje analizirani u poglavlju o dvjema naravima Isusa Krista nakon utjelovljenja.

Počnimo s po ovom pitanju najstarijim tekstom u *De Trinitate*.

1. II, 24, 3–7:

“Zbog ljudskoga roda se, naime, Sin Božji rodio od Djevice i Duha Svetoga, koji se stavio sebi u službu u tu svrhu; sjenom vlastite moći, što će reći (očito) Božje, zasijao si je početke vlastita tijela i ustanovio sáme začetke svoje pùti. Tako bi, postavši čovjekom, od Djevice u sebe primio (*acciperat*) narav tijela da bi se na taj način, zahvaljujući združenju nastalom tim primiješanjem, (*admixturem societatem*) tijelo ljudskoga roda našlo posvećeno u njemu.”⁷⁷

⁷⁶ Tako definira Tomislav Janko ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, str. 139.

⁷⁷ II, 24, 3–7: “Humani enim generis causa Dei Filius natus ex uirgine est et Spiritu Sancto, ipso sibi in hac operatione famulante; et sua, Dei uidelicet, inumbrante uirtute corporis sibi initia consequit et exordia carnis instituit: ut homo factus ex uirgine naturam in se carnis acciperet, perque huius admixturem societatem sanctificatum in eo uniuerſi generis humani corpus existeret”.

Kao što smo već bili rekli, ovim tekstom kojim Hilarije jasno smješta trenutak utjelovljenja u trenutak začeca u Djevici isključuje shvaćanje, koje karakterizira Fotinov (i adopcionistički uopće) nauk, prema kojemu bi Djevica začela na za ljude uobičajen način,⁷⁸ a da bi se “utjelovljenje” (do kojega na rečeni način stvarno niti ne dolazi) ozbiljilo na taj način da se u tako začeta čovjeka proteže nesubzistentna Božja riječ⁷⁹ tj. da je njome začeti čovjek tek akcidentalno inhabitiran, poput proroka.

Gornji nam navod govori sljedeće: Sin Božji/Duh Sveti postaje čovjekom vlastitom snagom primajući u sebe (*in se accipere*) ljudsku narav (*caro*) duhovnim začecem u Djevici. Etimološki smisao termina *accipio* (*ad + capio = επιλαμβάνω*) jest “uzeti na sebe, uzeti si”⁸⁰, otkud i “primiti, dobiti, uzimati, preuzeti; dočekati, prihvatiti”,⁸¹ s konotacijom dobrohotnosti, dobre volje, “dragovoljno primiti”⁸².

Izričaj koji slijedi, “perque huius admixtionis societatem” – preveli bismo kao ‘zahvaljujući (ili: po tome; kroz to) združenju nastalu tim primiješanjem’; on po našem sudu potanje tumači “accipio”, odnosno što se pri začecu Sina Božjega događa gledom na način i učinak.

Po našem mišljenju glagolska imenica *admixtio* (-onis, f.) u navedenoj konstrukciji Hilarijevoj izriče *način* na koji dolazi do *societatis*, koja bi pak bila ishodom, odnosno učinkom *admixtionis*. Glagol *admisceo* iz kojeg je izvedena glagolska imenica *admixtio* složen je od glagola *misceo* (-es, ui, *mixtum*, -ere) sa značenjem ‘miješati, pomiješati, izmiješati’⁸³ i glagolskoga prefiksa *ad* koji izriče približavanje, smjer, te, posljedično početak nekoga djelovanja, ili pak dodatak.⁸⁴ Gaffiot nam nudi sljedeće značenje glagola *admisceo*: “miješajući dodati *rem rei*, jednu stvar drugoj” s vrlo zanimljivim primjerom Livijevim: “(*admisceo*) *mortiferum vitali*”, koji prevodi kao ‘(pri)miješati smrtnu supstanciju onoj koja daje živjeti”.⁸⁵ Svi Gaffiotovi primjeri “primiješanja” odnose se na primiješanje međusobno različitih (s)tvari. Sama bi se glagolska imenica *admixtio* koju Hilarije rabi mogla dakle prevesti kao “primiješanje”. Gaffiotov rječnik donosi nam i vrlo zanimljiv primjer porabe

⁷⁸ Usp. X, 20, 1–5.

⁷⁹ Usp. X, 50, 8–16.

⁸⁰ “Prendre à soi”, usp. “Capiro”, u: Alfred ERNOUT – Alfred MEILLET, *Dictionnaire etymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Librairie C. Klincksieck, Pariz, 4. izdanje u novom formatu, 2001., str. 96.

⁸¹ “Recevoir, accueillir”, *Isto*; hrvatski prijevod na temelju: Valentin PUTANEC, *Francusko-hrvatski rječnik*, Školska knjiga, Zagreb, ⁸2000.

⁸² ERNOUT – MEILLET govore o prisutnoj ideji “bonne volonté, bienveillance” – otud “accueillir volontiers”, usp. *Isto*.

⁸³ Usp. “Misceo”, u: *Isto*, str. 406: ‘mêler, mélanger’. hrvatski prijevod na temelju: Valentin PUTANEC, *Francusko-hrvatski rječnik*, Školska knjiga, Zagreb, ⁸2000.

⁸⁴ ‘L’aprophe’, ‘le direction’ i ‘le commencement d’une action’; ‘l’adition’ – dodatak, usp. “Ad”, u: *Isto*, str. 7.

⁸⁵ Usp. “Admisceo”, u: Félix GAFFIOT, *Dictionnaire illustré latin-français*, str. 47.

admixture u Cicerona: “animus omne admixtione corporis liberatus”⁸⁶ – gdje bi ovaj termin (kao, možda, “primjesa”) izricao način povezanosti tijela i (razumske) duše u čovjeku, koja je povezanost nerijetko u davnini bila slika jedinstva božanskog i ljudskog u Kristu, no koju Hilarije nikada ne rabi. Naš sud da u gornjemu navodu *admixture* izriče način akcije a ne učinak dodatno je obodren podatkom da glagol s prefiksom *ad* uz akuzativ, a to bi u našem slučaju bila imenica *societatem*, izriče *intenciju* kojoj je radnja usmjerena.⁸⁷

Prema Hilarijevu tekstu kako smo ga mi razumjeli, to “primiješanje” rezultira združenjem (*societate*).

Societas (-atis, f.) je izvedenica od *socius* (-a, -um), ‘koji prati; pridružen, član, zadrugar, pratilac, sudionik’.⁸⁸ Ernout – Meillet nude nam sljedeća etimološka značenja *societas*: “compagnie” – ‘društvo, družba, družina’; “société” – ‘društvo, zajednica, udruženje, družina; zadruga, udruga’; rabi se i u složenici ‘bračna zajednica’; “association” – ‘društvo, udruženje, zajednica; druženje, zadruga udruga; udruživanje; spajanje, povezanost (misli)’; “alliance” – ‘savez, brak, svojta, rod, srodstvo; vjenčani prsten, veza, spoj; Stari/Novi zavjet’.⁸⁹ I Gaffiot nam također, na prvom mjestu, nudi “association”, a uz “réunion” – ‘sastavljanje, spajanje, skupljanje, sjedinjenje, pripojenje, veza sveza, društvo ...’ i “communauté” – ‘zadruga, zajednica, bratstvo, istovjetnost’ – mi ćemo dodati i ‘zajedništvo’ – također može značiti i već spominjanu “société”; kao primjer nudi *societas* ljudskog roda, ljudî međusobno.⁹⁰ Na temelju ponuđenih značenja, a i gledom na tekst koji prethodi, odlučili smo se *societas* u Hilarijevom tekstu prevesti kao ‘združenje’. Primijetimo i konotaciju bračnoga zajedništva koja se opetuje u značenjima (dvoje postaju jedno).

Razmotrimo li sada cijelu posljednju rečenicu navoda kojega analiziramo, mogli bismo zaključiti da je Hilarije htio reći kako se osoba Boga Riječi u času začeca nekovrskim pri-miješanjem združila s ljudskom naravi i na taj ju način blagonaklono primila u sebe (i. e. u svoju osobu) postavši na taj način čovjekom. Rezultat akcije, “združenje”, u smislu kojem smo ga razložili, naime gdje sastavnice dolaze u određeno jedinstvo ne gubeći svoju individualnost, već nam je dovoljno indikativan u tom smislu da *admixture* koji do njega dovodi ne razumijemo kao “smiješanje” naravi u monofizitskom smislu.

⁸⁶ Usp. Félix GAFFIOT, *Dictionnaire illustré latin-français*, str. 48.

⁸⁷ Usp. “Ad”, u: Alfred ERNOUT – Alfred MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, str. 8.

⁸⁸ Usp. “Socius”, u: *Isto*, str. 631: “qui accompagne, associé avec”; hrvatski prijevod na temelju: Valentin PUTANEC, *Francusko-hrvatski rječnik*, Školska knjiga, Zagreb, 82000.

⁸⁹ Usp. *Isto*.

⁹⁰ Usp. “Societas”, u: Félix GAFFIOT, *Dictionnaire illustré latin-français*, str. 1451; hrv. prijevod na temelju Valentin PUTANEC, *Francusko-hrvatski rječnik*, Školska knjiga, Zagreb, 82000.

2. X, 44, 2– 6:

U ovom kronološki poznijem tekstu također nailazimo na termin *admisceo*:

“To tijelo [...] ne prima podrijetlo od elemenata ovoga svijeta, već je riječ o Sinu Čovječjemu koji dolazi u postojanje po otajstvu začeca po Duhu Svetomu, izmiče (izvan je) nedaćama zemaljskoga tijela. Nesumnjivo, sila Svevišnjega (*altissimi uirtus*) primiješala (*admiscuit*) je tu silu tijelu koje je Djevica rodila začeveći po Duhu Svetomu.”⁹¹

O činu utjelovljenja Hilarijev tekst ne govori ništa više od rečenog, budući da mu u danom trenutku dostaje konstatirati dvojstvo naravi utjelovljene Riječi i njihovu usku i nerazrješivu povezanost. Teško je tek na temelju navedenih redaka utvrditi govori li nam ovdje *admisceo* samo o načinu ili i o učinku uzimanja ljudske naravi, koji bi u potonjem slučaju rezultirao smiješanjem naravi. Konačni odgovor na ovo pitanje donijet će poglavlje o Kristovim naravima nakon utjelovljenja. Očito Hilarije od termina nije s vremenom odustao.⁹²

3. II, 26, 12–16:

U ovom će prikazu duhovnoga začeca u Djevici Hilarije isto djelovanje Duha Svetoga/Sina Božjega izreći tek nešto drugačijim rječnikom:

“Silazeći, Duh Sveti posvetio je Djevicu u cijelosti i, dahnuvši na nju (jer Duh puše gdje hoće) umiješao se (*se ... immiscuit*) u narav/zbilju ljudskoga tijela i svojom moći i silom prisvojio si (učinio svojim) (*praesumpsit*)⁹³ ono što mu je bilo strano.”⁹⁴

Ovoga puta Hilarije za isto djelovanje rabi drugu izvedenicu glagola *misceo* – *immisceo*, u značenju ‘umiješati’, s mogućim značenjem ‘ispreplesti’ (npr. ruke).⁹⁵ Zanimljiv podatak donose nam Ernout – Meillet: *in* kao prefiks inhoativnom glagolu označuje “ulazak u

⁹¹ X, 44, 2– 6: “Et extra terreni est corporis mala non terrenis inchoatum corpus elementis, etsi originem fili hominis sanctus Spiritus per sacramentum conceptionis inuexit. Nempe et altissimi uirtus uirtutem corpori, quod ex conceptione Spiritus uirgo gignebat, admiscuit.”

⁹² Slične izričaje rabe i Tertulijan: “Deus mixtus”, u: *Apol.* 21, 14, u: *CCL*, 1, str. 125; *Adv. Marc.* II, 27, 6, u: *SC*, 368, str. 164–165 i Novacijan u: *Trin.*, 11, 2; 24, 8; 25, 3, u: *CCL*, 4, str. 28; 59; 60. – usp. HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, sv. I, str 241, bilj. 3.

⁹³ Termin *praesumo* ima konotaciju anticipacije u različitim oblicima; usp “Praesumo”, u: Félix GAFFIOT, *Dictionnaire illustré latin-français*, str. 1228 i u: Charlton T. LEWIS – Charles Short, *A Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1879., dostupno na: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aentry%3Dpraesumo>; u ovom posljednjem rječniku nalazimo i na značenje ‘uzeti si’ (pristupljeno 2. 8. 2013.).

⁹⁴ II, 26, 12–16: “Spiritus sanctus desuper ueniens uirginis interiora sanctificauit, et in his spirans quia *ubi uult Spiritus spirat* naturae se humanae carnis immiscuit, et id quod alienum a se erat ui sua ac potestate praesumpsit.”

⁹⁵ Usp. “Immisceo”, u: Félix GAFFIOT, *Dictionnaire illustré latin-français*, str. 776.

ново stanje”.⁹⁶ Na rečeno se stoga vrlo logično nadovezuje izricanje učinka navedene akcije, u vidu “prisvojiti si, uzeti ono sebi strano”. Razmotrimo li ga u povezanosti s prvim tekstom, on se u konačnici može poistovjetiti s učinkom izrečenim u navodu iz II, 24: “u sebe primiti narav tijela”, jer mu je ta tjelesna narav doista i bila stranom. Ipak, u ovom drugom tekstu koji smo analizirali nije jednostavno bezpridržajno tvrditi da termin *in-miscuo* izriče tek *način* djelovanja, odnosno razlučiti je li do prisvajanja ljudske naravi došlo tako da se narav Sina Božjega umiješala u onu ljudsku, ili je već i *sámo* to umiješanje *rezultat* utjelovljenske akcije.

Dvostruki kret

Načinit ćemo sada jednu nužnu digresiju navrativši se na sam kraj prvoga navoda kojim smo se bavili – “(...) da bi se na taj način, zahvaljujući združenju nastalom tim primiješanjem, tijelo ljudskoga roda našlo posvećeno u njemu”⁹⁷ – i razmotriti ga u povezanosti s rečenicama koje mu neposredno slijede: “Na taj bi način, po tomu što su svi u njega bili uključeni (*conderentur*) po tome što je želio postati tjelesan, jednako tako zauzvrat on ušao u sve (*referretur*) po onomu što je u njemu nevidljivo.”⁹⁸ Ponovit će to Hilarije u idućem poglavlju drugim riječima: “Bilo je nužno za nas – nas! – da Bog ‘tijelom postade i nastani se među nama’, što će reći uzimanjem jednog jedinog tijela nastanî se (*incoleret*) u svekolikom tijelu.”⁹⁹

Iz ovih se rečenica, s jedne strane, razviđa jedna od, vidjet ćemo, soteriološki ključnih Hilarijevih koncepcija: uzimajući jednu, konkretnu ljudsku narav, Krist je u sebe na neki način uzeo sveukupnu ljudsku narav.¹⁰⁰ Po Kristovom voljnom utjelovljenju, po njegovom dobrohotnom uzimanju jedne jedine ljudske naravi, *narav svega ljudskog roda* odnosno *svi* (pojedinci) bivaju u njemu posvećeni, odnosno u njemu *conderentur*, reći će Hilarije.

Ovaj posljednji termin doista je bremenit značenjem i teško je tek na temelju tog kratkog pasusa točno odrediti njegov smisao. Primarno je značenje glagola *condo* ‘staviti zajedno, sastaviti, rasute elemente’,¹⁰¹ otkud i posljedično značenje, prema Ernoutu – Meilletu,

⁹⁶ Usp. “In-”, u: Alfred ERNOUT – Alfred MEILLET, *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, str. 312.

⁹⁷ II, 24, 7–9.

⁹⁸ II, 24, 9–11: “(...) ut quemadmodum omnes in se per id quod corporeum se esse uoluit conderentur, ita rursum in omnes ipse per id quod eius est inuisibile referretur.”

⁹⁹ II, 25, 13–16: “Non ille eguit homo effici, per quem homo factus est, sed nos eguimus ut Deus caro fieret et habitaret in nobis, id est adsumptione carnis unius interna uniuersae carnis incoleret.”

¹⁰⁰ Noviji rad o rad koji raspravlja problematiku Hilarijeva shvaćanja uzete sveukupnosti ljudske naravi s referencama na dotadašnje radove na tu temu: Ellen SCULLY, “The Soteriology of Hilary of Poitiers: a Latin Mystical Model of Redemption”, u: *Augustinianum*, 52 (2012.), str. 159–195.

¹⁰¹ “Mettre ensemble, réunir (des choses éparses)” – primjerice grada, bedema, pjesme, usp. “Do”, u: Alfred ERNOUT – Alfred MEILLET, *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, str. 179.

“bâtir” – ‘sastaviti, načiniti’; “fonder” – ‘utemeljiti, osnovati’; “composer” – ‘složiti, sastaviti, slagati, napisati, komponirati’; otud je *conditor* “fondateur, créateur” – stvoritelj, tvorac, a *conditio* “action de fonder, création, κτισις” – ‘stvaranje, osnivanje, djelo’. *Condo* također ma i konotacije “enfermer” – ‘zatvoriti, prikrivati, sadržavati, obuhvatiti’, “mettre à l’abri” – ‘staviti u sklonište, zaklon, zaštitu, utočište’ te “déposer” – ‘položiti, pohraniti, deponirati’; “cacher” – ‘sakriti, zakriti’; “enfonceur” – ‘zabiti, udupsti, zaći duboko, uvući se’ te konačno “enterrer” – ‘ukopati, zakopati se’ i “ensevelir” – ‘pokopati, ukopati’.¹⁰² Iz rečenih značenja ne možemo ne iščitati glavne naglaske učinaka utjelovljenja, kako ga vidi Hilarije, gledom na ljudski rod: po utjelovljenju smo u njemu, u dubini njegova bića sadržani, obuhvaćeni, na trajan, siguran i definitivnan način; u njemu smo zaštićeni i očuvani; u njemu smo kao rod sabrani, iznova stvoreni i utemeljeni kao novi ljudi i kao novi narod, njegovim smo utjelovljenjem u njega, mogli bismo reći, “inkorporirani”. Ovaj dugi nîz nijansi značenja ne može ne prizvati u pamet koncepciju rekapitulacije, i sve teološke konotacije koje ona sobom nosi, sa svojom bitno soteriološkom usmjerenošću. Sve će ove konotacije utjelovljenja Hilarije razraditi u vidu soterioloških učinaka, no oni izmiču okvirima našega rada.

Uzimanje jedne konkretne ljudske naravi ima, s druge strane, vidjeli smo, Po Hilariju, i uzvratni učinak: Sin Božji ‘zauzvrat ulazi’ (*referretur*) u sve po “onomu što je u njemu nevidljivo”. Kako bismo utvrdili što je to po Hilariju u Boga Sina nevidljivo, izdvojit ćemo kratak, ali vrlo rječit pasus:

“Apostol ga ne naviješta kao djelomičnu (*ex parte*) sliku niti kao fragmentarni (*ex portione*) lik Boga; on naprotiv tvrdi da je on slika Boga nevidljivoga, da je lik Božji. Nije moguće Apostolu eksplicitnije naviještati nazočnost božanske naravi u Sinu. Bogu pripada biti nevidljiv; Krist je slika Boga nevidljivoga. Očito, netko vidljive supstancije ne bi davao adekvatnu sliku nevidljive naravi!”¹⁰³

Sin je Božji po utjelovljenju, dakle, u svima po svojoj božanskoj naravi.

¹⁰² Usp. “Do”, u: Alfred ERNOUT – Alfred MEILLET, *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, str. 179.

¹⁰³ XI, 6, 22–29: “Non ex parte imaginem neque ex portione formam eum Dei apostolus praedicat, sed imaginem esse eum Dei inuisibilis et formam esse eum Dei loquitur. Non potest expressius in Filio Dei diuinitatis natura ab apostolo praedicari, quam ad id quod inuisibile Dei est, inuisibilis Dei imago sit Christus: qui utique in substantia conspicabili imaginem naturae inuisibilis non referret.” Usp. također pogl. VIII, 56 u kojemu Hilarije iznosi kako u Kristu tjelesno (i. e. nepodijeljeno, u cijelosti) prebiva punina božanstva i potkrepljuje Rim 1, 20: “Uistinu, ono nevidljivo njegovo, vječna njegova moć (virtus) i božanstvo, onamo od stvaranja svijeta, umom se po djelima razabire tako da nemaju isprike.”

Tekst II, 25, 13–16, vidjeli smo, taj “uzvratni” učinak izriče na sljedeći način: “uzimanjem jednog jedinog tijela nastanî se (*incoleret*) u svekolikom tijelu”.¹⁰⁴ Glagol *colo* (-is, colui, cultum, colere) u latinskom je prvenstveno imao značenje stanovati / nastavati i njegovati, kultivirati;¹⁰⁵ ovaj prvi smisao s glagolom *colo* dijelio je i glagol *incolo*. Gledom na bogove za koje se držalo da nastavaju i štite neko mjesto *colo* je poprimio značenje “nalaziti zadovoljstvo, milinu u, živjeti u/sa” kao i “štititi, čuvati, potpomagati” te “ljubiti, voljeti” – sa strane bogova, te, uzvratno “kulta, čašćenja” od strane ljudi.¹⁰⁶ Uporabljen u ovom kontekstu, termin *incolo* mogao bi dakle izricati da se, uzevši jednu konkretnu ljudsku narav Sin Božji uzvratno u ljudima nastanio, postao u njima prisutan, iz čega ne treba isključiti konotaciju “s ljubavlju i milinom” kao ni onu “zaštite i njegovanja”.

Sve ono što je rečeno o naravi zajedništva Sina Božjega i sveukupne ljudske naravi analogno vrijedi za narav njegova zajedništva s konkretnom ljudskom naravi koju je uzeo. Bit će to sam temelj, kao što ćemo vidjeti, Hilarijeve soteriologije.

4. VIII, 13–17:

Tekstovi koje ćemo razmotriti unutar ove točke potvrđuju nam neke već donesene zaključke, ovoga puta u Osmoj knjizi, u okviru izlaganja o euharistiji. Slobodan vjernički odgovor, primanje sakramenta euharistije, a ne tek utjelovljenje bit će ovdje za Hilarija nužni uvjet Kristova prebivanja u nama.¹⁰⁷ Povod ovog Hilarijevog izlaganja jest arijanska (točnije, homejska) tvrdnja prema kojoj Oca i Sina ne veže jednota biti već tek jedinstvo volje (*uoluntatis unitas*), poput onoga koje, tvrde oni, postoji između vjernika međusobno te između nas i Boga: kao da bismo s Kristom a po njemu i s Bogom Ocem bili sjedinjeni (*unitis*) tek “obsequio tamquam ac uoluntate religionis”, a ne “otajstvom pravoga i naravnoga jedinstva (*mysterium uerae et naturalis unitatis*)” koje se ostvaruje primanjem euharistije.¹⁰⁸ Protuargument biskupa iz Poitiersa polazi upravo od zbilje utjelovljenja temeljeći se na Iv 1, 14: “Riječ je tijelom postala”, i činjenice da u sakramentu euharistije uzimamo pravo tijelo i krv Kristovu: “Ako je Krist odista uzeo meso našega tijela, i ako je čovjek koji se rodio od Marije doista Krist, i ako mi u otajstvu uistinu primamo meso njegova tijela – te ćemo stoga

¹⁰⁴ II, 25, 13–16: “Non ille eguit homo effici, per quem homo factus est, sed nos eguimus ut Deus caro fieret et habitaret in nobis, id est adsumptione carnis unius interna uniuersae carnis incoleret.”

¹⁰⁵ “Habiter et cultiver”, usp. “Colo”, u: Alfred ERNOUT – Alfred MEILLET, *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, str 132.

¹⁰⁶ *Isto*, str. 132.

¹⁰⁷ Usp. VIII, 16, 3–5: “Non enim quis in eo erit, nisi in quo ipse fuerit: eius tantum in se adsumptam habens carnem, qui suam sumpserit.” – “Nitko neće biti u njemu ukoliko On sam nije u njemu: Jedino tijelo koje koje će on uzeti bit će ono tijelo, koje bude uzelo Njegovo tijelo.”

¹⁰⁸ Usp. VIII, 17.

biti jedno, jer Otac je u njemu a on u nama, kako dakle ustrajati tvrdeći jedinstvo volje?”¹⁰⁹. Slijedom redaka Iv 6, 55–56: “Tko jede moje tijelo i pije moju krv, u meni ostaje i ja u njemu” Hilarije nadalje zaključuje da blagovanje Kristova tijela i krvi, u čiju se realnost ne smije sumnjati, rezultira uzajamnom prisutnošću – našom u Kristu, i Krista u nama.¹¹⁰ Jer, Krist je “rodivši se kao čovjek, uzeo našu tjelesnu narav odsada neodjeljivu (nerastavljivu) od njega, i primiješao (*admiscuit*) narav svojega tijela naravi vječnoga božanstva (*naturam aeternitatis*) u otajstvu tijela kojim se pričešćujemo. Na taj smo način dakle svi jedno.”¹¹¹ Izlažući “redoslijed realizacije” otajstva jedinstva koje ozbiljuje euharistija, Hilarije na temelju rečenoga izvodi za nas izuzetno važnu misao: “Kao što je on u Ocu po naravi božanstva (*per naturam diuinitatis*), mi smo u njemu snagom njegova rađanja po tijelu, a on je, sa svoje strane (zauzvrat), u nama snagom otajstva sakramenata.”¹¹² Analizirajući Hilarijevo poimanje jedinstva čovjeka i Boga koje se ostvaruje blagovanjem euharistije, Ph. T. Wild istaknuo je izuzetnu važnost ovoga (“gotovo sporednog”) odlomka u kojemu Hilarije izjednačuje naše bivanje u Kristu s njegovim bivanjem u nama, držeći ga “najeksplicitnijim tekstom” o našem jedinstvu s Kristom koje se ostvaruje po utjelovljenju. Iz cjeline rečenice izlazi da je i Kristovo (pre)bivanje u nama i naše u njemu *po naravi*, odnosno *naravno*, kao što je naravno i jedinstvo Krista i Oca.¹¹³ Wild upozorava kako se ovo naravno jedinstvo između Oca i Sina te ono između nas i Boga ipak može pravovjerno shvatiti tek u analognom smislu, dočim Hilarije ne spominje analogije, ne tvrdeći ipak kako je to jedinstvo isto, već tek to da su oba “naravna”.¹¹⁴ Hilarije nadalje nastavlja: “Na taj bismo način došli u jedinstvo s Ocem, jer bismo također bili u naravi Sina, koji je u naravi Oca po rađanju, dok je on sâm

¹⁰⁹ VIII, 13, 18–24: “Si uere igitur carnem corporis nostri Christus adsumpsit, et uere homo ille qui ex Maria natus fuit Christus est, nosque uere sub mysterio carnis corporis sui sumimus, et per hoc unum erimus, quia Pater in eo est et ille in nobis, quomodo uoluntatis unitas adseritur, cum naturalis per sacramentum proprietate perfectae sacramentum sit unitatis?”

¹¹⁰ Usp. VIII, 14, 7–19.

¹¹¹ VIII, 13, 7–13: “Si enim uere *uerbum caro factum est*, et uere nos *uerbum* carnem cibo dominico sumimus, quomodo non naturaliter manere in nobis extimandus est, qui et *naturam* carnis nostrae iam inseparabilem sibi homo natus adsumpsit, et *naturam* carnis suae ad *naturam* aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit?”

¹¹² Usp. VIII, 15, 7–10: “Ille in Patre per *naturam* diuinitatis esset, nos contra in eo per corporalem eius natuitatem, et ille rursum in nobis per sacramentorum inesse mysterium credetur.”

¹¹³ Philip T. WILD, *The Divinization of Man According to Saint Hilary of Poitiers*, Saint Mary of the Lake seminary, Mundelein – Illinois, 1950, str. 109–110. Analiza teološkog rječnika Hilarijeva koju je načinio Claudio Moreschini pokazuje kako je jedinstvo Oca i Sina “*unitas naturalis*” što se ima shvatiti u “najsveobuhvatnijem i najdubljem smislu” – kao jedinstvo *naravi*, odnosno kao jedinstvo *biti*, slijedom Hilarijeva poistovjećivanja pojmova *natura* i *substantia*, usp. Claudio MORESCHINI, “Il linguaggio teologico di Ilario di Poitiers”, str. 351.

¹¹⁴ Usp. *Isto*, 108. Wild drži da “pod naravnim jedinstvom on [Hilarije] podrazumijeva ono koje se temelji na naravi jedne ili dvije stvari povezane skupa ili jedne koja ih povezuje.

(Sin) već u nama da bi tu ostao po naravi.”¹¹⁵ Wild će na temelju Hilarijevih riječi zaključiti: “Tako tijesno jedinstvo, koje se može usporediti s jedinstvom Sina u Ocu i s onim koje Sin ima u nama po Stvarnoj Prisutnosti, spaja nas s Kristom po njegovu utjelovljenju.”¹¹⁶ Hilarije stoga zaključuje neprihvatljivim takvu vrst jedinstva držati tek jedinstvom volje. To jedinstvo jest, štoviše – na temelju već navedenog retka Iv 6, 55–56, a po ključu Iv 6, 57: “Već je prije protumačio otajstvo tog savršenog jedinstva riječima: ‘Kao što je mene poslao živi Otac i ja živim po Ocu, tako i onaj koji mene blaguje živjet će po meni’”¹¹⁷ – jedinstvo života. “Krist živi po Ocu. Kao što on živi po Ocu, tako i mi živimo, mi, po njegovu tijelu. Ovo je dakle uzrok našega života: mi, tjelesna bića, u sebi imamo Krista koji u nama prebiva po tijelu, i po njemu ćemo živjeti ono stanje koje on živi po Ocu.”¹¹⁸ Taj život je sama Božja bit.¹¹⁹ Tada se i spona Kristova čovještva i njegova božanstva – na neki način – mora ticati samih supstancija.

Vratimo li se na navod iz VIII, 13 prema kojemu je Krist “rodivši se kao čovjek, uzeo našu tjelesnu narav odsada neodjeljivu (nerastavljivu) od njega, i primiješao (*admiscuit*) narav svojega tijela naravi vječnoga božanstva u otajstvu tijela kojim se pričešćujemo”¹²⁰, primijetiti ćemo, s jedne strane, kako se ponavlja termin *admisceo* kojim se tumači način na koji se ostvaruje sveza božanske i ljudske naravi. To je sveza jedinstva. S druge strane, Hilarije nam eksplicitno izriče činjenicu koja će biti bitan moment polemike kako gledom na adopcionističke koncepcije, tako i na arijanizam: od trenutka utjelovljenja ljudska je narav od Krista neodjeljiva (nerastavljiva) (*inseparabilis*), što je već prije posvjedočio jezikom Svetoga pisma govoreći o njegovu tijelu “u kojemu će ga svi vidjeti u sudnji dan i koje će prepoznati po ranama i križu, u kojemu je bio predodnačen na gori [usp. Mt 17, 2], u kojemu je uzašao na nebo [usp. Dj 1, 9], u kojemu sjedi zdesna Ocu [Mk 16, 19], u kojemu ga je vidio Pavao [usp.

¹¹⁵ VIII, 15, 12–15: “Et ita ad unitatem Patris proficeremus, cum qui in eo naturaliter secundum natiuitatem inest, nos quoque in eo naturaliter inessemus, ipso in nobis naturaliter permanente”.

¹¹⁶ Philip T. WILD, *The Divinization of Man According to Saint Hilary of Poitiers*, str. 110. “This unity which is of such a high degree, comparable as it is to the unity of the Son in the Father, and to that which Son has in us through the Real Presence, is the unity which welds us to Christ by his incarnation.”

¹¹⁷ VIII, 16, 5–8: “Perfectae autem huius unitatis sacramentum superius iam docuerat: *Sicut misit me uiuus Pater, et ego uiuo per Patrem, et qui manducauerit carnem meam, et ipse uiuet per me.*”

¹¹⁸ VIII, 16, 8–10: “Uiuit ergo per Patrem, et quo modo per Patrem uiuit, eodem modo nos per carnem eius uiuemus.”

¹¹⁹ Usp. VIII, 16; za bolje razumijevanje teme usp. cijelo poglavlje VII, 27.

¹²⁰ VIII, 13, 7–13: “Si enim uere *uerbum caro factum est*, et uere nos *uerbum* carnem cibo dominico sumimus, quomodo non naturaliter manere in nobis extimandus est, qui et naturam carnis nostrae iam inseparabilem sibi homo natus adsumpsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit?”

Dj 9, 3–7], u kojemu ga je slavio Stjepan [Dj 7, 55–56].”¹²¹ Vidjeli smo da u okviru adopcionističkih koncepcija po dilataciji božanske supstancije slijedi kontrakcija – prema Hilarijevu prikazu Fotinova nauka, snaga riječi koja se protegnula napušta inhabitirana čovjeka na križu.¹²² Marcel iz Ancire je pak naučavao da Kristovo kraljevanje prestaje predajom kraljevstva Ocu koji tad postaje “sve u svemu”, a božanska dijada se vraća u monadu, pri čemu budućnost Kristova ljudska narav postaje nepotrebna, a sudbina tijela ostaje nedorečena.¹²³ Što se tiče arijanizma, prema tekstovima donesenim u spominjanu Hansonovu radu, ni za njega uzeto tijelo – od čega se po arijancima sastojalo uzeto Kristovo čovječstvo – nije imalo nikakvu uočljivu i jasnu eshatološku budućnost. Logosu je tijelo bilo potrebno da bi mogao trpjeti¹²⁴ pri čemu neki tekstovi kazuju da je to kako bi nas očistio od grijeha¹²⁵. Po svojem jedinstvu s uzetim tijelom sama Riječ izravno trpi, i po njemu sama Riječ umire¹²⁶. Kasniji arijanizam, koji je bio sve skloniji zagovaranju netrpnosti (impasibiliteta) Riječi, po svemu sudeći zagovara postupno odvajanje Riječi od uzetoga tijela u smrti.¹²⁷ Čini se kako arijanizam favorizira usporedbu uzetoga tijela s prevjesom (veo)¹²⁸ odnosno odorom: “Car je odjenuo grudni oklop obična vojnika a svoj, optočen zlatom, dao običnom vojniku kako bi zavarao *uzurpatora* (*tyrannos*). Prihvatio je tijelo i žrtvovao božanstvo ... prihvatio je siromaštvo i žrtvovao bogatstvo. Tu odoru (*χίτωνά*) od pūti koju je posudio Židovi su probili čavlima i proboli kopljem.”¹²⁹

¹²¹ III, 16, 33–37: “In qua eum iudicii die conpunctum et de cruce recognitum uniuersi uidebunt, in qua praefiguratus in monte est, in qua eleuatus ad caelos est, in qua Deo adsedit a dextris, in qua uisus a Paulo est, in qua honorificatus a Stefano est.”

¹²² Usp. X, 51, 4–16.

¹²³ Usp. Alois GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, sv. I/1, str. 549–552.

¹²⁴ Prema Epifaniju, 69, 19, 7–8, sama ta potreba bila je dokazom da je Riječ strana Bogu koji pak ne potrebuje ničega, prema Richard. P. C. HANSON, “The arian doctrine of incarnation”, str. 191.

¹²⁵ Usp. *Isto*, 187.

¹²⁶ Usp. svjedočanstvo Eustatija Antiohijskog prema Richard. P. C. HANSON, “The arian doctrine of incarnation”, str. 185.

¹²⁷ Usp. Fragment XIII Mai /XX Gryson 260, prema Richard. P. C. HANSON, “The arian doctrine of incarnation”, str. 199: “Even in (the flesh) the impassible God the Word suffered, and the incorruptible God endured corruption, in order that he might alter our state to incorruptibility. But the Godhead of the Word himself did not die or endure corruption, but the gradual separation of the Godhead from the body is evidenced as the corruption of the body itself.” – “Čak i u (tijelu) netrpnomu Bog Riječ je trpio, i onaj nepropadljivi podnio je propadljivost kako bi promijenio naše stanje u nepropadljivost. No samo božanstvo Riječi nije podnijelo propadanje, budući da se postupno odvajanje od tijela očitivalo kao samo propadanje tijela.”

¹²⁸ Usp. Eudoksijev tekst iz *Pravila vjere*: “Postao je [Krist] tijelom, ne čovjekom, jer nije uzeo ljudsku dušu već je postao pūt, kako bi zbog čovjeka mogao biti nazvan ‘s-nama-Bogom’ (*theos hemin*) po tijelu, kao po vélu”, Richard P. C. HANSON, “The arian doctrine of incarnation”, str. 190.

¹²⁹ Izrečeno mišljenje i navod prema (engleska inačica): Richard. P. C. HANSON, “The arian doctrine of incarnation”, str. 198: “The emperor wore a common soldier’s breastplate and gave his gold-encrusted one to a common soldier, in order to deceive the usurper (τύραννον). He accepted flesh and sacrificed Godhead ... he accepted poverty and sacrificed wealth”. Hanson ističe da tekst ne valja tumačiti u smislu odricanja Riječi od svojega božanstva već upravo izlaganje svojega božanstva trpljenju, zbog nas.

Ne čudi nas stoga što Hilarije nigdje ne rabi općeraširenu usporedbu utjelovljenja s oblačenjem držeći, očito, tu svezu suviše akcidentalnom; usporedbe štoviše, uopće ne rabi izuzevši onu sa stanovanjem, o čemu će još biti govora.

5. X, 54, 2–8:

“Sada ću govoriti o otajstvu uzetoga tijela. Konzultirat ću te istražitelje nebeskih tajni [i. e. arijance] kako bi oni mogli izreći što je u svojoj biti otajstvo Krista koji je po svojoj naravi rođen od jedne Djevice. Odakle, po njima, to da djevica začinje, djevica rađa? U njihovim raspravama, koji uzrok pripisuju počecima njegova rođenja? Što se združilo (*coalescit*) u intimi majčina krila?”¹³⁰

Tekstom kojega je gornji izvadak dijelom Hilarije je nakanio istaknuti da se u trenutku začeća u Marijinoj utrobi *coalescit* ono božansko i ono ljudsko. U ovom nas trenutku zanima na koji je način naš autor shvatio to što se s ljudskim i božanskim pri začeću u Mariji dogodilo, a što je izrekao terminom *coalesco*. Temeljno je značenje termina ‘srasti skupa, sjediniti (združiti, spojiti) se rastom’; može značiti ‘sjediniti se (postati jedan), povezati se’; također i ‘razviti se’, što se (posljednje) može odnositi i na embrij; također i u značenju: ‘ukorijeniti’.¹³¹ Dakle i ovaj tekst potvrđuje kako prilikom začeća u Djevici dolazi do određenog združenja, odnosno sjedinjenja.

6. IX, 7, 19–22:

“Bog se dakle rodio da nas uzme (u sebe) (*adsumptioni nostrae*), potom trpio da bi nas opravdao, te naposljetku umro da bi nas osvetio: dok naše čovječstvo (*homo noster*) uvijek nastavlja prebivati u Bogu (*in Deo permanet*), trpnje naših slabosti pridružene su (*sociae sunt*) Bogu (...)”.¹³²

Iz navedenog pasusa razviđaju se još dvije za nas bitne činjenice. Ponajprije, rečeno nam iznova govori nešto o “amplitudi” Kristova utjelovljenja: s jedne strane, Hilarije iznova ističe posljedicu utjelovljenja u vidu uzimanja u sebe *sveukupnosti* ljudske naravi, sa soteriološkim ciljem; potom nam još izriče i to da je ta sveza božanskog i ljudskog u Kristu nedokidiva za svu vječnost: (uzeta) ljudska narav Kristova (*homo noster*) prebivat će u Bogu

¹³⁰ X, 54, 2–8: “Interim mihi adsumptae carnis mysterium in uerbis est. Illos nunc arcanorum caelestium scrutatores consulo, ut secundum naturam suam nati ex uirgine Christi sacramentum loquantur. Vnde dicent uirgini conceptum, unde uirgini partum? Quam hanc esse genitalium originum causam disputabunt, et quid intra secessus maternorum sinuum coaluisse?”

¹³¹ Usp. “Coalesco”, u: Félix GAFFIOT, *Dictionnaire illustré latin-français*, str. 331.

¹³² IX, 7, 19–22: “Nascitur itaque Deus adsumptioni nostrae, patitur uero innocentiae, postremo moritur ultioni: dum et homo noster in Deo permanet, et infirmitatum nostrarum passiones Deo sociae sunt (...)”.

*zauvijek (in Deo permaneret).*¹³³ Govori nam se nešto i o samoj toj svezi: ljudska narav u Kristu, koja nosi naše slabosti i, posljedično, trpnje, *pridružena (socio)* je Bogu. Očito je riječ o istoj vrsti povezanosti koja je u prvom tekstu kojega smo razmatrali (II, 24) izrečena imenicom *societas*. Srodno, etimološki nam se smisao glagola *socio* nudi kao “uzeti za sudruga, udružiti, spojiti, ujediniti”¹³⁴ odnosno kao “miješati, spojiti sa, sroditi se, napraviti savez, oženiti se”¹³⁵.

7. X, 22, 19–26:

“Jer, kako je Isus Krist rođen od Marije Sin Božji ako ‘Riječ’ nije ‘tijelom postala’, drugim riječima, ako Riječ Božja koja je bila ‘u liku Božjem’ nije ‘uzela lik sluge? Uzeti (*accepisse*) lik sluge, za onoga tko je bio u liku Božjem znači spáriti suprotnosti (*contrariis comparatur*). Koliko je stvarno to što je u liku Božjem, toliko je stvarno i to što je uzeo lik sluge: uporaba iste riječi, *lik*, kako bi se označila i jedna i druga narav prisiljava nas spoznati da uistinu posjeduje obje.”¹³⁶

Ovaj s kristološkog aspekta vrlo bremenit tekst na koji ćemo se još navraćati u svojem radu daje nam i vrlo vrijedne uvide za problematiku kojom se upravo bavimo. Čin prisvajanja (*accipere*) ljudske naravi od osobe riječi Riječi ovaj tekst dodatno izriče kao “*contrariis comparo*”. Termin “suprotnosti” već nam ukazuje na činjenicu da u svezu dolaze zbilje među kojima postoji dubok jaz. Izuzetno je zanimljiva uporaba glagola *comparo* u navedenom slučaju. Njegova moguća značenja mogu se podijeliti u nekoliko grupacija, a navodimo neke koje u našem slučaju mogu biti uzete u obzir.¹³⁷ 1. “*Accoupler*” – ‘spojiti, sastaviti (u skupove)’; primjeri koji nam se u tom pogledu nude ilustrativni su i za našu problematiku, pa neke donosimo: “poput usana” – ova bi ilustracija dobro izricala spajanje dvaju elemenata koji, kao rezultat, dolaze zajedno, no zadržavaju svoju cjelovitost i različitost i ne prestaju biti što su bili; daljnji je primjer spajanja četiriju elemenata (zemlja, voda, vatra, zrak) s naglaskom na točno određenom omjeru; susljedni primjeri odnose se na “loše” spàrene

¹³³ Cilj i vrhunac ekonomije jest ulazak Kristova čovještva u slavu božanske naravi, usp. IX, 39: “Ispovijest vjere dakle će glasiti: Isus je u slavi Boga Oca; rođen kao čovjek (*natum in homine*) više nije u slabosti našega tijela već je u slavi Božjoj”.

¹³⁴ “*Associer*”, usp. “*Socius*, -a, -um”, u: Alfred ERNOUT – Alfred MEILLET, *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, str. 631. Hrvatski prijevod na temelju Valentin PUTANEC, *Francusko-hrvatski rječnik*, Školska knjiga, Zagreb, 2000.

¹³⁵ “*Allier*”, usp. *Isto*.

¹³⁶ X, 22, 19–26: “*Nam quomodo Iesus Christus Dei Filius natus ex Maria est, nisi quod uerbum caro factum est, scilicet quod Filius Dei, cum in Dei forma esset, formam serui accepit? Accepisse autem formam serui eum qui esset in Dei forma, de contrariis comparatur: ut quanta ueritas est manere in Dei forma, tanta ueritas sit accepisse formam serui. Ad proprietatem enim naturae intellegendam significatione uerbi ad id communis inpellimur. In forma enim serui est, qui et in forma Dei est.*”

¹³⁷ Etimologija koja slijedi prema “*Comparo*”, u: Félix GAFFIOT, *Dictionnaire illustré latin-français*, str. 358.

osobe, te na one koji su spàreni za bitku, ali kao protivnici – na određen način i Hilarijeva ideja “*contrariis comparatur*” slično izriče jaz među ‘sastavnicama’. 2. *Conparo* može također značiti i “spàriti, staviti na istu razinu, na isti plan”; “assimiler” – s primjerima koji izriču ‘izjednačiti, prilagoditi, usporediti’.

8. IX, 13, 11–15:

Razmotrimo još jedan odlomak u kojem se pojavljuju već nam poznati termini:

“Na temelju ovih riječi, nama priliči umrijeti našem tijelu kako bismo živjeli Bogu u Kristu Isusu; on, pošto je uzeo (*adsumens*) tijelo našega grijeha sav već živi Bogu zahvaljujući združivanju koje našu narav sjedinjuje u zajedništvo božanske besmrtnosti (*naturae nostrae societate in communione divinae immortalitatis unita*)”¹³⁸

Neposredni kontekst je onaj priopćenja božanske slave ljudskoj naravi Isusa Krista po uskrsnuću/uzašašću (usp. IX, 6–13) po čemu on postaje *totus Deus*. To je prema našem navodu moguće zbog *združivanja–societatis* po kojemu je Kristova ljudsku narav *sjedinjena-unita* u zajedništvo Božanskoga života. Prema ovome tekstu združivanje dviju naravi dovodi do *jedinstva* koje se prema našem sudu očituje kao učinak navedenog združivanja.

9. IX, 38, 13–22:

Tekst koji slijedi izlaže samo srce spasenjske ekonomije, njezin konačni cilj, i tumače uvjete mogućnosti čovjekova spasenja participacijom na Isusu Kristu – *admirabile commercium* – čiji je temelj upravo u sponi božanskog i ljudskog u Kristu, sponi čiju narav na temelju terminâ koje Hilarije rabi nastojimo utvrditi:

“Upravo je to valjalo zadobiti za čovjeka: da bude Bogom. No uzeti čovjek (*adsumptus homo*¹³⁹) ni na koji način ne bi mogao prebivati u božanskom jedinstvu da ga jedinstvo (*unitas*) s Bogom nije uvelo u (da nije polučilo) jedinstvo (*unitas*) s onim tko je Bog po naravi. Po tome što je Bog Riječ božanske naravi, i “Riječ tijelom postala” bila bi zauzvrat u božanskoj naravi. Tako, pod uvjetom da je tijelo sjedinjeno (*unita*) u slavu Boga Riječi i čovjek Isus Krist bi prebivao “u slavi Boga Oca”, a “Riječ tijelom postala” bi se vratila u jedinstvo Očeve naravi čak i u svom

¹³⁸ IX, 13, 11–15: “Et per id nos corpori nostro mori oportere, ut Deo uiuamus in Christo Iesu, qui peccati nostri corpus adsumens totus iam Deo uiuit, naturae nostrae societate in communione diuinae immortalitatis unita.”

¹³⁹ Ovom sintagmom Hilarije izriče ljudsku Kristovu narav.

čovještvo, budući da je uzeto tijelo (*caro adsumpta*) zadobilo slavu (*gloria*) Riječi.”¹⁴⁰

Uviđamo kako je u ovom slučaju Hilarije istim terminom – *unitas*¹⁴¹ – izrekao i božansko jedinstvo, i zbilju koja se utjelovljenjem ostvarila između božanskog i ljudskog u Kristu. To je vrlo snažna tvrdnja, i opet stavlja tu sponu na nekovrstan način uz rame onoj koju žive božanske osobe. Kao što božanske Osobe žive *unitatem*—jedinstvo, jednotu Očeve naravi, tako je i ono božansko i ljudsko u Kristu u odnosu određenog jedinstva (*unitatis*); termin koji Hilarije rabi dopušta različite vidove njegova ostvarenja.¹⁴²

Hilarije nam također ovim tekstom daje znati i da je jedinstvo božanskog i ljudskog u Isusu Kristu ostvareno između uzete ljudske naravi (uzeti čovjek, uzeto tijelo) i osobe Boga Riječi. “uzeti čovjek ni na koji način ne bi mogao prebivati u božanskom jedinstvu da ga jedinstvo s Bogom nije uvelo u jedinstvo s onim tko je Bog po naravi. Po tome što je Bog Riječ božanske naravi (...)”. Upravo je to jedinstvo mogućnosti komunikacije božanske slave ljudskoj naravi Isusa Krista te posljedično povratka Isusa Krista i u njegovu čovještvo u potpuno jedinstvo Očeve naravi.

10. IX, 51, 1–3:

“Mi ispovijedamo da je Bog Jedinorođenac, (pre)bivajući u liku Božjem, (pre)bivao u božanskoj naravi, i ne unosimo umah u jedinstvo (*unitatis*) božanske naravi jedinstvo (*unitatem*) s likom sluge [usp. Fil 2, 6–7].”¹⁴³

Navedeni tekst istim terminima izriče istu zbilju poput gornjeg teksta.

¹⁴⁰ IX, 38, 13–22: “Id enim homini acquirebatur, ut Deus esset. Sed manere in Dei unitate adsumptus homo nullo modo poterat, nisi per unitatem Dei in unitatem Dei naturalis euaderet: ut per hoc quod in natura Dei erat Deus uerbum, *uerbum* quoque *caro factum* rursum in natura Dei inesset; adque ita homo Iesus Christus maneret *in gloria Dei Patris*, si in uerbi gloriam caro esset unita; rediretque tunc in naturae paternae etiam secundum hominem unitatem uerbum caro factum, cum gloriam uerbi caro adsumpta tenuisset.” Nužno je ovdje anticipirati neka pojašnjenja, naime, valja naglasiti da je *adsumptus homo* jedan od uvriježenih Hilarijevih naziva za Kristovo čovještvo i da ga se nikako ne smije držati cjelovitom ljudskom osobom uz osobu Riječi, u adopcionističkom smislu, što je iz šireg konteksta vrlo bjelodano, jednako kao što “uzeto tijelo” nije tek tijelo u arijanskom smislu, već cjelovita judska narav. Također “slavu” valja shvatiti kao attribute božanske naravi tj. samu božansku narav.

¹⁴¹ Ekvivalent grč. ἑνωτης, “jedinstvo”, usp. “Unus, -a, -um”, u: Alfred ERNOUT – Alfred MEILLET, *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, str. 748.

¹⁴² Usp. “Unitas”, u: Félix GAFFIOT, *Dictionnaire illustré latin-français*, str. 1629: ad 1: sjedinjenje u smislu “faire un” – ‘činiti jedno’ s primjerom dvostruko odnosno trostruko upredene niti; ad 2: “identité” – ‘istovjetnost’. Termin bi dakle mogao obgrliti istom i istobitnost, i odnos božanskog i ljudskog u Kristu koji se ostvario utjelovljenjem.

¹⁴³ “Nos enim unigenitum Deum in forma Dei manentem in natura Dei manisse profiteamur, neque unitatem formae seruilis in naturam diuinae unitatis statim refundimus.”

11. IX, 4, 14–28:

“U sebi sazdan kao posrednik za spasenje Crkve, samim otajstvom posrednika između Boga i čovjeka, on je u sebi samom istom (= istodobno) i jedno i drugo po *naravima sjedinjenima u istom (unitis in idipsum naturis)*, *on sam je ista zbilja* i jedne i druge naravi”.¹⁴⁴

Ovaj tekst nadahnut 1 Tim 2, 5 jedino je mjesto na kojemu će naučitelj iz Poitiersa, potaknut opasnošću nijekanja bilo božanstva bilo čovječtva Isusa Krista, eksplicitno i precizno izreći da je prilikom utjelovljenja Sina Božjega, prilikom uzimanja ljudske naravi – duše i tijela – začecem u Djevici, došlo upravo do sjedinjenja – dviju – naravi. Ovaj nam tekst istom predstavlja izvrstan prijelaz na sljedeću točku našega izlaganja budući da izriče i u što se to sjedinjenje zbilo: u jedan subjekt.

3. 4. Analiza Hilarijeva shvaćanja sjedinjenja

3. 4. 1. Negativno određenje sjedinjenja

Soteriološki motiviran – kao što ćemo vidjeti – Hilarije, suočen s brojnim krivovjernim koncepcijama, nije štedio truda u svojem nastojanju što preciznije protumačiti sjedinjenje ljudske naravi i Boga Riječi. Kako bismo ostali vjerni metodi koju smo usvojili od početka svojega rada, naime da ćemo Hilarijev nauk iznijeti upravo smještajući ga u kontekst aktualne polemike, ponajprije ćemo, nakon što smo to bili već opširnije analizirali,¹⁴⁵ ukratko rekapitulirati na koji je način Hilarije razumio – ili prikazao – poimanje svojih oponenta o načinu i učinku sjedinjenja božanskoga i ljudskoga u utjelovljenju, jedan od bitnih faktora u načinu Hilarijeva izlaganja vlastitoga nauka.

Prema Hilarijevom prikazu, uzevši *soma apsychon*, Bog Riječ arijanaca “promjenom naravi koja ga je oslabila”¹⁴⁶ sveo se (*defecisse*) na ulogu duše koja oživljava tijelo¹⁴⁷: tako “ili Isus Krist Sin Čovječji ne bi bio isti onaj (*non idem fuerit*) tko i Sin Božji”¹⁴⁸, ili bi se Bog

¹⁴⁴ IX, 4, 14–18: “Mediator ipse in se ad salutem ecclesiae constitutus, et ipso illo inter Deum et homines mediatoris sacramento utrumque unus existens: dum ipse ex unitis in idipsum naturis naturae utriusque res eadem est.”

¹⁴⁵ Usp. Prvo poglavlje II. djela našega rada.

¹⁴⁶ X, 51, 3; usp. X, 51, 16–17.

¹⁴⁷ Usp. X, 50, 4–6; X, 51, 2.16–7.

¹⁴⁸ X, 50, 4–5: “Quod aut defecisse omnino Deum uerbum in animam corporis uolunt, ut non idem fuerit Iesus Christus hominis filius qui est Dei Filius; et aut se defecerit Deus uerbum”.

Riječ umanjio sve do toga da bi prestao biti on sâm (*se defecerit*). Utoliko bi ga karakterizirala slabost naravi.¹⁴⁹

S druge pak strane Hilarije ima pred očima drugi ekstrem, onaj monarhijanistički Fotinov i Sabelijev/Marcelov, odnosno – moguće – i arijanske optužbe prema kojima bi pronicejska kristologija u konačnici odgovara adopcionističkom nauku.

Rezultat Fotinova poimanja sjedinjenja prema Hilariju je, podsjećamo, sljedeći: Isus Krist, “čovjek s običnom dušom i tijelom”¹⁵⁰ rođen od Marije tek (akcidentalno) inhabitiran Božjom riječju ne bi bio Krist¹⁵¹. Budući da je ta riječ tek neosobni dio Božje sile, “Isus Krist, prije no što se rodio od Marije, ne bi bio Krist; nije se rodio onaj koji već bijaše (preegzistentan), već bi tek u trenutku kada je rođen [i. e. Krist] započeo postojati”,¹⁵² te se u konačnici uopće, zaključuje Hilarije, ne bi radilo o Bogu Riječi¹⁵³.

Sabelijevo/Marcelovo poimanje sjedinjenja rezultira sljedećim:

“Onaj koji je bio Sin Čovječji u trenutku u kojem je uzeo tijelo ne bi prethodno uvijek bio i ne bi bio Sin Božji”.¹⁵⁴ K tomu, sastojao bi se od “od dvojice (*duobus*), čovjeka (*hominem*) i Boga”.¹⁵⁵

Na temelju navedenog razumijevanja svojih oponenta, Hilarije će vjeru Crkve ograditi od dva neprihvatljiva poimanja učinaka sjedinjenja, odnosno uputiti nas u to što za vjeru Crkve učinak sjedinjenja *nije*:

U tom će smislu reći u ime vjere Crkve: “Ona poznaje ekonomiju, a ne zna za diobu (*diuisionem*). Ne podržava Isusa Krista u kojemu se Isus ne bi identificirao (*non ipse sit*) s Kristom, niti razlikuje–razlučuje (*discernit*) Sina Čovječjega od Sina Božjega, kako se slučajno ne bi previdjelo kako je Sin Božji istom i Sin Čovječji.”¹⁵⁶ Drugim riječima,

1. gledom na Fotinov nauk: on dijeli Isusa Krista na tri dijela: Riječ, dušu i tijelo,¹⁵⁷ odnosno “reducira[te] (*contrahentes*) svega Krista, Boga Riječ, tek na

¹⁴⁹ Usp. X, 51, 21.

¹⁵⁰ X, 51, 11.

¹⁵¹ Usp. X, 50, 6–8.

¹⁵² X, 50, 2–11.

¹⁵³ Usp. X, 51, 22–23.

¹⁵⁴ I, 16, 6: “Neque ut qui filius hominis secundum tempora adsumptae carnis fuit, idem antea semper fuerit adque sit Dei Filius.”

¹⁵⁵ X, 5, 21–22.

¹⁵⁶ X, 52, 4–7: “Scit dispensationem, sed nescit diuisionem. Non patitur Iesum Christum, ut Iesus non ipse sit Christus. Nec filium hominis discerit a Dei filio, ne Filius Dei forte non et filius hominis intellegatur.”

¹⁵⁷ Usp. X, 50 i X, 61, 1–3.

običnog pripadnika ljudske vrste”.¹⁵⁸ Adopcionistički Fotinov nauk prema Hilariju, dakle, dokida jednotu subjekta;

2. gledom na Sabelijev/Marcelov nauk, jednako tako dokida jednotu subjekta;
3. gledom na arijanizam: on ništi (*absomit*; iscrpljuje; dokida) Sina Božjega u Sinu Čovječjem, odnosno Boga Riječ u dušu i tijelo; arijanski nauk, u Hilarijevim očima, dakle, dokida božanstvo utjelovljene Riječi ili pak gleda Krista kao “složenog” od dva elementa: Riječi i tijela, i tako ga “razdjeljuje”.
4. ni u jednom od slučajeva – vješt看 polemickim potezom poistovjećivanja svojih protivnika u njihovoj zabludi zaključuje Hilarije – Isus Krist Sin Čovječji ne bi bio isti onaj koji i Sin Božji,¹⁵⁹ odnosno Isus Krist čovjek ne bi bio i Krist (Bog)¹⁶⁰;
5. ili se, štoviše, ni u jednom od slučajeva uopće ne može govoriti o Bogu Riječi, već o stvorenju, karakteriziranu slabošću naravi (subordinacionizam)¹⁶¹ odnosno običnom čovjeku (Sabelije/Marcel i Fotin)¹⁶². I iznova vješto uobličenom dedukcijom, Hilarije pripisuje svojim protivnicima upravo ono što se pripisuje njemu i njegovim zagovornicima.

Sljedeće formulacije biskupa iz Poitiersa 'negativno' određuju učinak sjedinjenja gledom na jedinstvo subjekta:

- neprihvatljiv je “Isus Krist gdje Isus ne bi bio isti onaj tko i (*non ipse sit*) Krist”;¹⁶³
- Krist nije *drugi* od (*aliud quam*) Isusa, niti Isus *drugi* od (*aliud quam*) Krista;¹⁶⁴
- Sin Čovječji ne razlikuje se (*discernit*, u smislu dva subjekta) od Sina Božjega;¹⁶⁵
- *nije jedan* Sin Čovječji, a *drugi* (*non alius ...neque alius*) Sin Božji¹⁶⁶, odnosno Sin Čovječji *nije drugi od onog koji je* (*non alius ...quam qui*) Sin Božji; “Nije rođen da bi bio *jedan i drugi* (*alius adque alius*)”¹⁶⁷: “Onaj koji umire *nije drugi* od onog koji kraljuje, niti je drugi onaj koji predaje duh od onoga koji izdiše, niti

¹⁵⁸ X, 61, 2–3.

¹⁵⁹ X, 50, 4–5.

¹⁶⁰ Usp. X, 50, 6–8.

¹⁶¹ X, 51, 21.

¹⁶² X, 51, 11.

¹⁶³ X, 52, 4–5: “Non patitur Iesum Christum, ut Iesus non ipse sit Christus.”

¹⁶⁴ Usp. X, 52, 13–14.

¹⁶⁵ Usp. X, 52, 5.

¹⁶⁶ IX, 40, 27–28: “Non alius sit filius hominis, neque alius sit Filius Dei”.

¹⁶⁷ X, 22, 16.

je drugi onaj koji je pokopan od onog koji je uskrsnuo”¹⁶⁸ – formulacijama “nije drugi” u mnogim se slučajevima afirmira istovjetnost subjekta kojemu se pridaju oprečna djelovanja kao jednom i istom.

- nije odijeljen od sebe (*ab se diuiduus*).¹⁶⁹

Ukratko, sjedinjenje/jedinstvo se kosi s terminima: *diuido* (podijeliti, rastaviti, rascijepiti, raspoloviti, razdijeliti)¹⁷⁰ – u daleko najvećem broju slučajeva; *scindo* (razderati, razrezati, rastavljati, razdijeliti);¹⁷¹ *separo* (odlučiti, rastaviti, razdružiti);¹⁷² *partitio* (dioba, razdioba)¹⁷³ Isusa Krista Sina Božjega od Isusa Krista čovjeka; *duplico* (podvostručiti)¹⁷⁴

3. 4. 2. Analiza Hilarijeva shvaćanja sjedinjenja i pozitivno određenje njegova učinka u neposrednom kontekstu antiarijanske polemike: jednota subjekta–osobe

Pitanje jednote subjekta jedno je od ključnih u Desetoj knjizi *De Trinitate*. Hilarijev tekst svjedoči da on, naspram gore iznesenih gledištima, eksplicitno, dapače s naglašenim inzistiranjem, ustraje na činjenici da sjedinjenje Boga Riječi i ljudske naravi, odnosno utjelovljenje Boga Riječi, rezultira jednotom subjekta. Izuzetno je zanimljiva i zadivljujuća vještina s kojom je biskup iz Poitiersa koncipirao svoje izlaganje po tom pitanju. S jedne je strane naš naučitelj suočen s arijanskim pripisivanjem straha od boli (trpljenja) i smrti, te sámog podnošenja trpljenja i smrti – shvaćenih kao nužnost i ljaga – Bogu Jedinorođencu. Rečeno, već smo pokazali u prvom poglavlju ovog dijela rada, pretpostavlja i inferiornost preegzistentne Božje Riječi, što Hilarije odbija, a tako i svjedoči o odsutnosti božanske moći u utjelovljenoj Riječi, odsutnosti božanskoga prerogativa propadljivosti, te čini njegovu narav slabom i drugačijom od Očeve.¹⁷⁵ U okviru iznošenja navedenih arijanskih prigovora nailazimo i na u našem radu već spominjanu optužbu na Hilarija i, očito, njegove pronicejske istomišljenike, da naučavaju sabelijanizam, s kojom se na određen način sukobio i

¹⁶⁸ X, 63, 9–12: “Non enim alius est moriens et regnans, neque alius est commendans Spiritum et expirans, neque alius est sepultus et surgens”.

¹⁶⁹ IX, 11; 14; X, 22, 38; X, 66, 12.

¹⁷⁰ Usp. X, 22; 52; 60–62; 65–66; 68.

¹⁷¹ Usp. X, 52; 65.

¹⁷² Usp. X, 65.

¹⁷³ Usp. X, 61; 68.

¹⁷⁴ Usp. X, 65.

¹⁷⁵ Usp. sažeto u X, 9.

u Devetoj knjizi, a koja optužba zaključuje tvrdnjom da tako koncipirano utjelovljenje rezultira dvama subjektima koji za sebe tvrde da su jedno (što za adopcionizam nesumnjivo stoji),¹⁷⁶ optužba koju Hilarije otklanja već na trinitarnoj razini.¹⁷⁷

U podcjelini koja je za nama već smo utvrdili smo kako sv. Hilarije trenutak združenja božanske i ljudske naravi Isusa Krista jasno poistovjećuje s trenutkom začeca Isusa Krista snagom Duha Svetoga (i. e. Boga Riječi) u Djevici. Kako bismo razmotrili učinke toga združenja posegnut ćemo za jednim već nam iz prošloga poglavlja znanim tekstom koji trenutak utjelovljenja razmatra s više gledišta – kao samoopljenu, uzimanje lika sluge, duhovno začece u Djevici – ovo smo posljednje već razmotrili, a ostala ćemo detaljnije proanalizirati kroz poglavlja koja slijede:

“Jer, oplijenivši sam sebe lika Božjeg i uzevši lik sluge, rodivši se, on – Sin Božji ujedno i Sin Čovječji (*Filius Dei etiam filius hominis nascens*), bez gubitka po sebe sama i svoju moć, Bog Riječ, dao je sve savršenstvo živom čovjeku. A kako bi se Sin Božji rodio kao Sin Čovječji ili, ostajući trajno u liku Božjem uzeo lik sluge, da nije bio sposoban svojom snagom (*ex se*) i uzeti tijelo u krilu Djevice (u Djevici) i dati tom tijelu dušu, da bi se na taj način rodio savršen čovjek Isus Krist – za otkupljenje naše duše i našega tijela – u liku sluge, uzimanjem tijela koje je začela Djevica.”¹⁷⁸

Neposredni učinak “conceptio spiritalis” Hilarije konstatira i potkrepljuje Ivanovim svjedočanstvom (Iv 3, 13): “To duboko i divno otajstvo uzetog čovjeka (*suscepti hominis sacramentum*) Gospodin je objavio riječima: ‘Nitko nije uzašao na nebo doli onaj koji siđe s neba, Sin Čovječji.’”¹⁷⁹ Očovječenje mu je, dakle, omogućeno upravo “duhovnim začecem”, naime uzimanje ljudske naravi, no upravo *duše* i tijela, u Djevici vlastitom snagom, pri čemu je duša isključivo od njega samoga – “Uzrok toga da ‘siđe s neba’ jest da je (gledom na svoj početak) začet po Duhu”¹⁸⁰ – što isključuje ograničavanje i umanjenje njegove naravi: “kako bi stvorio i dao početak (*initiate conditaque*) tijelu, ona se [božanska narav] nije, iz

¹⁷⁶ Usp. X, 5 i *ovdje*, Prvo poglavlje II. dijela našega rada, str. 10–12.

¹⁷⁷ Usp. X, 6.

¹⁷⁸ X, 15, 10–19: “Euacuans se enim ex Dei forma et formam serui accipiens, et Filius Dei etiam filius hominis nascens, ex se suaque uirtute non deficiens Deus uerbum consummauit hominem uiuentem. Nam quomodo Filius Dei hominis filius erit natus, uel manens in Dei forma formam serui acceperit, si non potente Dei uerbo ex se et carnem intra uirginem adsumere et carni animam tribuere homo Iesus Christus ad redemptionem animae et corporis nostri perfectus est natus, et corpus quidem ita adsumpserit, ut id ex uirgine conceptum formam eum esse serui effecerit?” (naš kurziv).

¹⁷⁹ X, 16, 1–4: “Hinc igitur maximum illud ac pulcherrimum suscepti hominis sacramentum Dominus ipse ostendit dicens: *Nemo ascendit in caelum, nisi qui de caelo descendit, filius hominis qui est in caelo.*”

¹⁸⁰ X, 16, 4–5: “Quod de caelo descendit, conceptae de Spiritu originis causa est.” Stoga je za Hilarija ‘duhovno začece’ u biti božansko začece ostvareno snagom Duha Svetoga u Mariji.

bezgraničnosti svoje moći (*uirtute*) ograničila na prostor omeđen tijelom”¹⁸¹ Također, Bog Riječ se *rađa kao čovjek* rođenjem tijela od Djevice. Hilarije će zaključiti: “Riječ je tijelom postala, i dok je bila tijelo, nije prestala biti Riječ”. Zaključit će izlaganje Hilarije: “Posljedično, čovjek Isus Krist koji ima to tijelo je i Sin Božji i Sin Čovječji; oplijenivši se lika Božjeg uzeo je lik sluge¹⁸². “Onaj koji je Sin Čovječji *nije drugi*¹⁸³ no onaj koji je Sin Božji, i onaj u liku Božjem *nije drugi* do onaj koji je rođen u liku sluge kao savršen čovjek.”¹⁸⁴ Onaj dakle, koji je vlastitom snagom i vlastitim činom uzrokovao svoje začecje u Djevici uzimajući u njoj ljudsku narav – dušu i tijelo – i, posljedično, od Djevice rođen i kao Bog i kao čovjek jedan je jedini, konkretni i zbiljski, subjekt. Ili – promatramo li istu zbilju iz drugoga kuta – združivanje Božanske Riječi i ljudske naravi koje smo analizirali u prethodnoj podcjelini ovoga poglavlja rezultiralo je sjedinjenjem u jedan jedincati realni subjekt.

Raspravu o pitanju Kristove slabosti u njegovoj muc i smrti, a koje je gore navedeni zaključak o jednoti subjekta po utjelovljenju jedan od ključnih momenata, Hilarije je vješto iskoristio kako bi unutar iste diskusije ujedno obesnažio arijanske tvrdnje o Kristovoj slabosti koja se očituje u njegovim trpljenjima i smrti, pobio u vlastitim očima jednako neprihvatljiv antipod subordinacionističkoga nauka, naime onaj adopcionistički Fotina Sirmijskoga, te ujedno, po našem mišljenju – a gdje se za to ukazala mogućnost – otklonio arijansko razumijevanje pronicejske kristologije koje se iščitava – kao što smo naznačili u uvodnom poglavlju – upravo kao nauk Fotinov.

Nužno se stoga moramo navratiti na neke tekstove već navođene u Prvom poglavlju ovoga, drugoga dijela našeg rada, a koji se u okviru istoga poglavlja nastavljaju na Hilarijevo pozitivno izlaganje vlastitoga nauka, kako bismo ih išitali upravo u svjetlu prethodnog zaključka prema kojemu je utjelovljenje rezultiralo jednim subjektom.

“Mnogi, u skladu s metodom kojom podupiru svoju herezu, žele obmanuti uši neukih zabludom: budući da su Adamovi tijelo i duša bili ukaljani grijehom, Gospodin bi primio od Djevice Adamove tijelo i dušu, a Djevica ne bi začela cijeloga čovjeka od Duha Svetoga. Kada bi ti ljudi razumjeli otajstvo uzetoga tijela [i. e. utjelovljenja], razumjeli bi i *otajstvo onog istog koji je i Sin Čovječji i Sin Božji*

¹⁸¹ X, 16, 9–11: “Quae initiata conditaeque per se carne, non se ex infinitatis suae uirtute intra regionem definiti corporis coartavit.”

¹⁸² X, 19, 1–3: “Huius igitur corporis homo Iesus Christus et Dei Filius et hominis est, et ex forma Dei se ixinaniens formam serui accepit.”. Hilarijevim interpretacijama Fil 2, 6–8 bavit ćemo se napose u poglavlju o dvijema naravima nakon utjelovljenja.

¹⁸³ Formulacije *non alius ... alius*: IX, 11; 14; 40; X, 19; 22; 63–66.

¹⁸⁴ X, 19, 3–5: “Non alius filius hominis, quam qui Filius Dei est, neque alius in forma Dei, quam qui in forma serui perfectus homo natus est.” Ista misao u IX, 14, 6–7: “Per sacramentum autem euangelicae dispensationis non alius est in forma serui quam qui in forma Dei est”.

(*sacramentum eiusdem et hominis fili et Dei Fili*). Kao da je, pretpostavljajući da je uzeo tijelo samo od Djevice, od nje morao uzeti i svoju dušu; dok je tijelo uvijek rođeno od tijela, svaka je duša djelo Božje.”¹⁸⁵

Na temelju Hilarijeva kritičkog osvrta na nauk koji se bez problema poistovjećuje s Fotinovima, koji je naučavao da je Isus Krist tek običan čovjek, jasno se razviđa njegov zaključak koji potvrđuje onaj koji smo mi donijeli na temelju Hilarijeva pozitivnog izlaganja nauka o utjelovljenju (X, 15) – naime, začće u Djevici vlastitim zahvatom i snagom Krista Gospodina – odnosno njegovo *uzimanje* (*adsumptio*; usp. *Ovdje*, 3. 2. 2.): Riječ prinosi k sebi, prisvaja si, sa soteriološkom svrhom) tijelo od Djevice kojemu vlastitom snagom stvara i pridružuje (uzima-*adsumit*) dušu – što će reći prisvaja si ljudsku narav (ali, primijetimo, ne i čovjeka kao ljudsku osobu!) – za Hilarija je i uvjet da se on rodi kao čovjek (i to pravi, cjelovit), naime kao *jedan subjekt koji je (odnosno, ostaje) i Bog i (postaje) čovjekom*. Kako bismo bolje razumjeli ovaj odlomak, valja nam promotriti i sljedeći.

“No oni bi htjeli da Jedinorođeni Bog, koji u početku bijaše Bog Riječ kod Boga ne bude subzistirajući Bog, nego riječ, izricanje glasa; tako, ono što je riječ onima koji govore, to bi Sin bio Bogu Ocu. Time žele potajice insinuirati da se to nije Bog Riječ koji subzistira i prebiva u liku Božjem rodio kao Krist čovjek. Ako je taj čovjek primio dušu, duguje ju svojem ljudskom podrijetlu, a ne otajstvu duhovnog začća; on ne bi bio Bog Riječ koja se učinila čovjekom (*hominem se ... efficiens*) rođenjem od Djevice, već, kao što je Duh proroštva bio u prorocima, tako bi Bog Riječ bio u Isusu.”¹⁸⁶

Koncepcija izensena u gornjem odlomku jasno odgovara nauku Fotina iz Sirmija: Božja riječ nema vlastite osobne egzistencije, ona nije *Bog Sin* nego je, vidjeli smo, tek dio Božje sile,¹⁸⁷ te onaj tko se rodio kao Krist čovjek ne može biti *Bog Riječ*. Krist čovjek tek je običan čovjek, čija je duša također od Marije. Ta nesubzistentna riječ tek na akcidentalan način boravi u običnom čovjeku Isusu, a nije *postala* čovjekom (ili: *učinila se čovjekom*, što

¹⁸⁵ X, 20: “Quamquam multi confirmandae hereseos suae arte ita aures inperitorum soleant inludere, ut quia et corpus et anima Adae in peccato fuit, carnem quoque Adae adque animam Dominus ex uirgine acceperit, neque hominem totum ex Spiritu sancto uirgo conceperit. Qui si intellexerent sacramentum carnis adsumptae, intellexerent et sacramentum eiusdem et hominis fili et Dei Fili. Quasi uero si tantum ex uirgine adsumpsisset corpus, adsumpsisset quoque ex eadem et animam: cum anima omnis opus Dei sit, carnis uero generatio semper ex carne sit.”

¹⁸⁶ X, 21, 1–10: “Sed uoletnes unigenitum Deum, qui in principio apud Deum erat Deus uerbum, non substantium Deum esse sed sermonem uocis emissae, ut quod loquentibus est suum uerbum, hoc sit Patri Deo Filius, argute subripere uolunt, ne subsistens uerbum Deus et manens in forma Dei Christus homo natus sit: ut cum hominem illum humanae potius originis causa, quam spiritalis conceptionis sacramentuma naimauerit, non Deus uerbum hominem se ex partu uirginis efficiens exstiterit, sed ut in profetis Spiritus profetiae, ita in Iesu uerbum Dei fuerit.”

¹⁸⁷ Usp. X, 50, 12–13..

bolje ističe utjelovljenje kao čin vlastite moći i snage: *hominem se ... efficiens*). Između nesubzistentne riječi Božje i običnog čovjeka Isusa nema stvarnoga identiteta. Riječ *nije* čovjek Isus niti je čovjek Isus Riječ. No vrlo je zanimljivo da se isti tekst, na što smo već ukazali u prvom poglavlju ovoga dijela rada, dade istom iščitati i kao arijansko razumijevanje, štoviše, moguća kritika, pronicejske kristološke koncepcije prema kojoj Krist kao čovjek ima i tijelo i autentično ljudsku dušu. Promotrimo središnji dio navoda, metu kojoj smjera eventualna strelica arijanke kritike: “Time žele potajice insinuirati da se to nije Bog Riječ koji subzistira i prebiva u liku Božjem rodio kao Krist čovjek. Ako je taj čovjek primio dušu, duguje ju svojem ljudskom podrijetlu, a ne otajstvu duhovnog začeca; on ne bi bio Bog Riječ koja se učinila čovjekom (*hominem se ... efficiens*) rođenjem od Djevice”.¹⁸⁸ Promotrimo li problematiku s arijanskoga aspekta, tekst se može shvatiti i na sljedeći način: posjeduje li (kao što pronicejska kristologija drži) Isus Krist *ljudsku* dušu, a nije Bog Riječ zauzeo njezino mjesto po duhovnu začecu, to za arijance znači da se nije Bog Riječ od Djevice rodio kao čovjek. Onaj tko je rođen s ljudskim tijelom i dušom koja je u danom slučaju također puka ljudska, običan je čovjek. Polazeći otud, do optužbe za adopcionizam tek je malen korak. U svjetlu rečenog možemo onda razumjeti i ostatak navoda: Bog dakle može u Isusu boraviti tek na neki akcidentalan način.

Nastavak Hilarijeva teksta govori o optužbi:

*Često nas optužuju da govorimo kako Krist nije rođen kao čovjek, s našim tijelom i našom dušom, dok mi naviještamo Riječ postalu tijelom i Krista koji se oplijenio lika Božjeg kako bi uzeo lik sluge, savršena u suobličnosti čovjeku i rođena kao čovjeka na našu sličnost – na taj način da je uistinu onaj koji je pravi Sin Božji uistinu i pravi Sin Čovječji: nije manje čovjek stoga što je rođen od Boga, niti manje Bog budući čovjek rođen od Boga.”*¹⁸⁹

Teško je otprve i razlučiti koja njemu protivna strana iznosi gore navedenu optužbu. Drži li ona da Hilarije naučava da se Krist nije rodio kao čovjek *s našim tijelom i našom dušom* – dakle, rodio se kao čovjek, no s dušom i tijelom drugačijom od naših – tu bi primjedbu možda mogli uputiti Fotinovi istomišljenici ukoliko bi smjerali na provenijenciju ljudske duše Isusa Krista, pod uvjetom da su vjerovali da ju je on primio po Mariji. Što se tijela pak tiče, prema Hilariju i oni su vjerovali da je tijelo Isusa Krista začeto po Riječi

¹⁸⁸ X, 21, 4–9.

¹⁸⁹ X, 21, 10–18: “Et arguere nos soleant, quod Christum dicamus esse natum non nostris corporis adque animae hominem, cum nos uerbum caro factum et se ex forma Dei euacuantem Christum et formam serui adsumentem, perfectum secundum habitum conformationis humanae et nostrae similitudinis natum hominem praedicemus: ut uere Dei Filius uerus hominis filius natus sit, neque non natus ex Deo homo, neque quia natus ex Deo homo ideo Deus esse deficiens.” (naša istaka u prijevodu).

(odnosno “riječi”).¹⁹⁰ Optužba bi mogla biti shvaćena i u tom smislu da se Krist nije rodio *kao čovjek, s našim tijelom i s našom dušom* – stoga što su mu tijelo i duša drugačiji od naših, da se ne bi mogao držati pravim čovjekom; posljednja bi se tvrdnja doista mogla ticati Hilarijeva nauka prema kojemu je Kristova ljudska narav, iako doista ljudska, uslijed svojega jedinstvenog podrijetla u Bogu Riječi bila jedinstvena i specifična te nije bila podložna ljudskim ograničenjima i nužnostima, odnosno grešnim ljudskim slabostima; prema Hilariju, primjerice, Krist nije osjećao bolí trpljenja i muke (*non dolet*). Budući da raspravu o tome otvara tek dva poglavlja dalje¹⁹¹, kako bi otklonio arijanske optužbe o slabosti Boga Riječi, ovo je tumačenje i vrlo vjerojatno. Pogledajmo kako Hilarije dalje razvija ovaj problem:

“No, kako si je od Djevice vlastitim činom (*ex se*) uzeo tijelo, tako si je svojom snagom (*ex se sibi*) uzeo (*adsumpsit*) dušu; ni u uobičajenom ljudskom rađanju duša nikada ne dolazi od roditelja. Ako Djevica nije začela tijelo osim po Bogu, još je nužnije da duša toga tijela ne bude niotkud *drugud* do od Boga. I taj Sin Čovječji isti¹⁹² je onaj (*ipse ille sit*) koji je (jednako) i Sin Božji jer, (*budući*) čitav Sin Čovječji, čitav je on Sin Božji.¹⁹³ Kako je dakle apsurdno uz Sina Božjega koji je ‘Riječ tijelom postala’ naviještati i *drugoga* (ne znam koga), kojega bi poput proroka animirala Riječ Božja, kada je Gospodin Isus Krist i Sin Čovječji i Sin Božji!”¹⁹⁴

Zavidna je vještina Hilarijeva pristupa aktualnoj polemici. Vidjet ćemo da je upravo kako bi pobio arijanske tvrdnje o Kristovoj slabosti (u ovom konkretnom slučaju vezano uz njegovu muku) te one o neautentičnu Kristovu čovještvu naš autor posegnuo i za naukom drugoga krivovjernoga ekstrema te, pobijajući njegov nauk (a ujedno, gdje se pokaže prilika, i eventualne pogrešne predodžbe o vlastitoj kristološkoj koncepciji) kroz izlaganje i tumačenje vlastitog kristološkog nauka – došao do argumenta kojim će diskreditirati tvrdnju o Kristovoj slabosti. Hilarije iznosi pravovjeran nauk o utjelovljenju korigirajući istom Fotinovu koncepciju Kristova uzimanja cjelovita čovjeka: duša je također djelo Božje (Kristovo). Upravo podrijetlo i duše i tijela u Bogu Riječi, i uzimanje čovještva što će reći nepromjenljivost/neugroženost njegova božanstva i uzimanje (*adsumo* – prinosi k sebi u cilju

¹⁹⁰ Usp. II, 4, 9.

¹⁹¹ IX, 23–35.

¹⁹² Izričaji *ipse/non ipse*: IX, 11; 40; X, 22; 61; 62; 65; 66; XI, 18.

¹⁹³ Ista misao u X, 52, 11–12.

¹⁹⁴ X, 22, 1–10: “Sed ut per se sibi et ex uirgine corpus, ita ex se sibi animam adsumpsit, quae utique numquam ab homine gignentium originibus praebetur. Si enim conceptum carnis nisi ex Deo uirgo non habuit, longe magis necesse est anima corporis, nisi ex Deo, aliunde non fuerit. Et cum ipse ille filius hominis ipse sit qui et Filius Dei, quia totus hominis filius totus Dei Filius sit, quam ridicule praeter Dei Filium qui *uerbum caro factum est*, alium nescio quem tamquam profetam uerbo Dei animatum praedicabimus, cum Dominus Iesus Christus et hominis filius et Dei Filius sit!” (naš kurziv u prijevodu).

spasenja) *cjelovite* ljudske naravi, dakle duše i tjela (a ne ljudske *osobe*!) omogućuje da se *Bog Riječ* doista rodi kao *čovjek*, dakle da između Boga Riječi i Isusa Krista čovjeka postoji odnos stvarnoga identiteta, a ne da rađanje urodi dvama subjektima – odnosno dvjema osobama – međusobno tek akcidentalno povezanim. Hilarije nadalje piše:

“No, zato što mu je ‘*Duša (...) nasmrt žalosna*’ [Mt 26, 38] i stoga što ima moć položiti svoju dušu i opet ju uzeti [Iv 10, 18], oni žele dušu promatrati kao nešto što dolazi izvana (iz nekog drugog izvora) (*volunt extrinsecus animam*) – kao što je slučaj i sa začecem tijela – a ne od Duha, iako je *Riječ Božja rođena kao čovjek ostajući* (manens) *u otajstvu svoje naravi*. Nije rođen kako bi bio *netko drugi* (*non ut esset alius adque alius*), no kako bi onaj tko je bio Bog prije no što je postao čovjekom uzevši na sebe čovjeka (*suscipiens hominem*)¹⁹⁵, mogao biti spoznat kao Bogočovjek.”¹⁹⁶

Navedenim nam redcima Hilarije donosi svetopisamsku potkrepu heretikâ kojom argumentiraju svoju tvrdnju da je Krist svoju dušu primio od Djevice; nailazimo i na onu kojom drže da ni tijelo nije začeto po Duhu (i. e. Bogu Riječi). Dok prvu tvrdnju povezujemo s Fotinom, druga nas ostavlja u nedoumici budući da Hilarije u ranijim knjigama navodi kako Djevica rađa po Riječi (odnosno nesubzistentnoj riječi). Na rečeno biskup iz Poitiersa iznova odgovara kako je “Riječ rođena kao *čovjek*” – a to je mogla jer je uzela (k sebi, prisvojila; predikat ne uključuje bilo kakvu promjenu subjekta) ljudsku narav, čovještvo, cjelovito, kojega čine duša i tijelo – no ne čovjeka kao osobu! – te kazuje kako je tim rođena upravo *Riječ Božja*, budući je ostala (i. e. “bila”) u otajstvu svoje naravi. Na temelju rečenog ponovno afirmira kako se (i) nakon utjelovljenja, tj. uzimanja ljudske naravi od strane Riječi, može govoriti samo o jednom subjektu (koji je, ktomu, i Bog i čovjek jer ima dvije naravi).

Nije nam poznato je li se Fotin sa svojim istomišljenicima služio gore navedenim redcima, logika svakako ne može odbaciti to mišljenje. No, zanimljivo je, kao što smo već naznačili u prvom poglavlju ovoga dijela rada, da je Mt 26, 38: “Duša mi je nasmrt žalosna” (Hilarije “*usque ad mortem*” zapravo tumači kao ‘sve do smrti’, vremenski, a ne kvalitativno, usp. X, 36) važan arijanski argument u prilog slabosti Kristove naravi (Hilarijevo pobijanje toga tumačenja: X, 36–39). Gore navedeni tekst ne gubi svoj smisao čak ni ako ga čitamo pod pretpostavkom da Hilarije ima u vidu arijance koji mu upućuju kritiku. Prema njihovoj

¹⁹⁵ Riječ je o ljudskoj naravi.

¹⁹⁶ X, 21, X, 22, 11–18: “Per id uero, quod *tristis est anima sua usque ad mortem* et quod potestatem habet animae suae ponendae et resumendae, uolunt extrinsecus animam, non ex Spirito sancto, ut et corpus ex eo conceptus est, deputare: cum uerbum Deus in sacramento naturae suae manens, homo natus sit. Natus autem est, non ut esset alius adque alius, sed ut ante hominem Deus, suscipiens hominem, homo Deus posset intellegi.” (naš kurziv u prijevodu).

mogućoj kritici, odnosno načinu na koji su vidjeli Hilarijevu (pronicejsku) kristologiju (usp. Prvo poglavlje ovoga dijela rada, *Ovdje*, 1. 2. 3.), autentično ljudska duša Kristova doista ne bi bila od Duha Svetoga (naime, na mjestu ljudske duše ne bi bio Bog Riječ). U ovo se gledište, ipak, ne uklapa primjedba prema kojoj bi se tvrdilo i posve ljudsko podrijetlo Kristova tijela, kao što se, barem prema onom što o njemu možemo doznati od Hilarija, ne može sasvim lako pripisati ni Fotinu. Na svaki način Hilarijev je cilj istaknuti – bilo protiv adopcionista, bilo protiv arijanaca kao Hilarijevih kritičara – kako se i po uzimanju cjelovita čovještva, duše i tijela, no snagom pravoga Boga, dakle od strane Sina Božjega, može govoriti samo o jednom subjektu, jednoj osobi, onoj božanskoj osobi Boga Riječi koja je nakon utjelovljenja i Bog i čovjek. Drugim riječima, postajući čovjekom uzimajući čovještvo Riječ ne gubi svoje božanstvo dakle svoju osobu niti utjelovljenje rezultira dvama subjektima.

“Jer, kako je Isus Krist rođen od Marije Sin Božji ako ‘Riječ’ nije ‘tijelom postala’, drugim riječima, ako Sin Božji, ‘dok je bio (bivajući) u liku Božjem’ nije ‘uzeo lik sluge’? [usp. Fil 2, 6–7]?”¹⁹⁷

Kako bi afirmirao jednotu subjekta Hilarije poseže za dva već spomenuta svetopisamska teksta na kojima temelji svoju teologiju utjelovljenja. Primijetimo da oba afirmiraju zbilju utjelovljenja, Iv 1, 14 i s naglaskom na istovjetnosti subjekta prije i nakon utjelovljenja, a drugi ističući neugroženost božanstva Boga riječi utjelovljenjem (*accipere* – ‘uzeti na sebe, primiti’, usp. *Ovdje*, 3. 4.) što se jasno vidi iz onoga što slijedi, ne ulazeći zasada dublje u Hilarijevo tumačenje Fil 2, tek s napomenom da razmatrajući utjelovljenje i s ovog gledišta Hilarije iznova afirmira zbilju da se Isus Krist rađa kao čovjek ovoga puta polazeći od jednote subjekta (koji je u dvojstvu naravi); podsjetimo samo da smo se donjim tekstom, koji ćemo detaljnije raspraviti u poglavlju o dvjema naravima, već poslužili nastojeći shvatiti narav Hilarijeva poimanja sjedinjenja i ukazali kako on izriče učinak dovođenja u jedinstvo zbiljâ koje se međusobno ne poistovjećuju, što Hilarije i ovim tekstom izriče iznova afirmirajući jednotu subjekta u dvojstvu naravi.

“Uzeti (*accepisse*) lik sluge, za onoga tko je u liku Božjem znači spáriti suprotnosti (*contrariis comparatur*). Koliko stvarno jest (ostaje) u liku Božjem, toliko je stvarno i to što je uzeo lik sluge: uporaba iste riječi, *lik*, kako bi se označila i jedna i druga narav prisiljava nas spoznati da uistinu posjeduje obje. Doista, *onaj koji ‘je u liku sluge’ jest i u liku Božjem*. Iako je ovo posljednje po svojoj vječnoj naravi a ono

¹⁹⁷ X, 22, 19–21: “Nam qommodo Iesus Christus Dei Filius natus ex Maria est, nisi quod uerbum caro factum est, scilicet quod Filius Dei, cum in forma Dei esset, formam serui accepit?”

prvo u skladu s ekonomijom, riječ ima svoje pravo značenje (*ueritatis proprietate*) u oba slučaja, jer on je i jedno i drugo: jer jednako je tako istinski u liku Božjem kao i u liku sluge.”¹⁹⁸

Hilarije će nastaviti sagledavajući Fil 2 s drugog gledišta; afirmirajući jednotu subjekta, iznova ističući činjenicu da utjelovljenje ne znači ikakav gubitak po božanstvo Riječi, odgovara na gore iznesenu optužbu “et arguere nos soleant, quod Christum dicamus esse natum non nostri corporis adque animae hominem”¹⁹⁹. U svjetlu svega rečenoga, izlazi jasno da je Hilarije odgovorio na još jednu eventualnu interpretaciju te optužbe – uzete u smislu da se Krist *nije* rodio kao čovjek, naime shvati li se utjelovljenje na način Fotinov, gdje bi supostojala dva subjekta, dvije osobe jedna uz drugu.

Hilarije zaključuje:

“Kao što uzeti (*adsumpsisse*) lik sluge nije ništa drugo do roditi se kao čovjek, tako i biti u liku Božjem nije ništa drugo no biti Bog. Budući da je *jedan te isti* ²⁰⁰ (*unum tamen eundemque*), mi ga ponad svega ispovijedamo, *njega* koji se, ne gubitkom Boga (*defectione Dei*), već aumpcijom čovjeka (*hominis adsumptione*)²⁰¹, našao istom ‘u liku Božjem’ po božanskoj naravi i ‘u liku sluge’ začecem po Duhu Svetome, čovjek po svom *habitusu* (*secundum habitum hominus repertum fuisse*).”²⁰²

Bog Riječ je dakle *postao* čovjekom, on, Bog Riječ, ne izgubivši – jasno antiarijanski naglasak – pritom ništa od onoga što je on sâm, uzevši ljudsku narav, a ne cijeloga čovjeka, tako da je onaj tko je Krist Bog *isti onaj* tko i Krist čovjek – ostaje jedan subjekt, naime jedna osoba.

Kakve su soteriološke posljedice ove zbilje dade se naslutiti iz završnog odlomka u kojemu zbilju jednote subjekta Hilarije afirmira pripisujući posvema oprečna djelovanja

¹⁹⁸ X, 22, 22–30: “Accepisse autem formam serui eum qui esset in Dei forma, de cotrariis comparatur: ut quanta ueritas est manere in Dei forma, tanta ueritas sit accepisse formam serui. Ad proprietatem enim naturae intellegendam significatione uerbi ad id communis inpellimur. In forma enim serui est, qui et in forma Dei est. Et cum hoc naturae, illud uero dispensationis sit, in eiusdem tamen est ueritatis proprietate quod utrumque est: ut tam uerus sit in Dei forma, quam uerus in serui.”

¹⁹⁹ X, 21, 10–11.

²⁰⁰ Formulacije *unum tamen eundemque*: IX, 5; X, 22.

²⁰¹ Ponovno je riječ o ljudskoj naravi.

²⁰² X, 22, 30–35: “Vt uero adsumpsisse formam serui non aliud est quam hominem natum esse, ita in forma Dei esse non aliud est quam Deum esse: unum tamen eundemque non Dei defectione sed hominis adsumptione, profitentes et in forma Dei per naturam Diuinam, et in forma serui ex conceptione Spiritus sancti secundum habitum hominis repertum fuisse.”

jednom te istom subjektu odnosno osobi (pod negativnim vidom: *non alius*) potvrđujući istom komunikaciju idiomâ po jednoti subjekta – odnosno osobe:²⁰³

“Stoga je Isus Krist koji se rodio, trpio, umro i bio ukopan također onaj koji je uskrsnuo. Slijedom tih različitih otajstava (*in his sacramentorum diuersitatibus*) on ne može biti tako razdijeljen od sebe (*diuiduus ab se*) da više ne bi bio Krist. Jer onaj koji je uzeo lik sluge *nije drugi* Krist od onoga (*neque alius quam qui ...*) koji je bio u liku Božjem; *niti je drugi* onaj koji je umro od onoga koji je rođen; *niti je* onaj koji je uskrsnuo *drugi* od onog koji je umro; *niti je drugi* onaj koji je uskrsnuo od onoga koji je na nebesima. Na nebesima *nije drugi* do onaj koji je prije bio sišao s nebasa [Iv 3, 13].”²⁰⁴

Na afirmaciju jednote subjekta Hilarije se ponovno navraća, i njome zaključuje Desetu knjigu, u okviru pobijanja arijanskih tvrdnji o Kristovoj slabosti koja bi se očitovala u njegovu strahu od smrti koja za njega predstavlja *nužnost*. Svoje tvrdnje zašlaci potkrepljuju njegovim vlastitim riječima: “Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?” (Mt 27, 46).²⁰⁵

Upravo po iznošenju ovog, jednog od snažnijih prigovora arijanaca, Hilarije u poglavljima koja slijede (X, 50–51) iznosi vlastito viđenje arijanskog poimanja utjelovljenja i njegovih neposrednih učinaka, a njemu uz bok i onog adopcionističkog (Fotin) – a kojeg se može promatrati i kao arijansko gledanje na nicejsku kristologiju – viđenje koje smo analizirali u Prvom poglavlju ovoga dijela rada²⁰⁶ a njegove zaključke rezimirali u ovome poglavlju,²⁰⁷ a prema kojima “Isus Krist Sin Čovječji ne bi bio isti onaj koji i Sin Božji”²⁰⁸ odnosno Isus Krist čovjek ne bi bio i Krist (Bog)²⁰⁹ a posljedično se o Isusu Kristu uopće ne bi moglo govoriti kao Bogu Riječi, već o stvorenju, karakteriziranu slabošću naravi (arijanci)²¹⁰ odnosno običnom čovjeku (adopcionizam)²¹¹. Takvo bi gledanje, posljedično, i omogućavalo da oba heretička ekstrema tvrde Kristovu napuštenosti od Boga na križu, bilo da je riječ o uskraćivanju Očeve pomoći kojom bi se Isus Krist, budući slab uslijed transformacije naravi koju je utjelovljujući se prošao, dotad služio (arijanci), bilo da snaga (*potestas*) riječi

²⁰³ Također i u: 1, 13; 16; II, 24; 25; III, 10; 15; 17;

²⁰⁴ X, 22, 36–43: “Itaque cum Iesus Christus et natus et passus et mortuus et sepultus sit, et resurrexit. Non potest in his sacramentorum diuersitatibus ita ab se diuiduus esse, ne Christus sit: cum non alius Christus, quam qui in forma Dei erat, formam serui acceperit; neque alius quam qui natus est, mortuus sit; neque alius quam qui resurrexit, sit in caelis; in caelis autem non alius sit, quam qui descendit ante de caelis.” “Non alius” formulacija također i u X, 51 (naš kurziv u prijevodu).

²⁰⁵ Usp. X, 49.

²⁰⁶ Usp. *Ovdje*, 1. 2. 3.

²⁰⁷ Usp. *Ovdje*, 3. 4. 1.

²⁰⁸ X, 50, 4–5.

²⁰⁹ Usp. X, 50, 6–8.

²¹⁰ X, 51, 21.

²¹¹ X, 51, 11.

koja se protegnula i dotad ga izvana osnaživala podjeljujući mu snagu djelovanja povlači svoju protegu i napušta ga (adopcionisti).²¹²

Ove će zablude potaknuti naučitelja iz Poitiersa na pozitivno formuliranje afirmacije jednote subjekta u Kristu:

“Za Crkvu, čitav je on (*totum ei*) Bog Riječ i čitav on (*totum ei*) čovjek Krist.²¹³ Ona čuva njegovu *jednotu* (*retinens suae unum*) u otajstvu koje po vjeri ispovijeda: ne vjerovati u Krista *drugog od* (*aliud quam*) Isusa, niti naviještati Isusa *drugog od* (*aliud quam*) Krista”²¹⁴ – ovdje će Hilarije posegnuti za svetopisamskom usporedbom – “njega, čija haljina otkana u komadu odozgor dodolje nije bila razderana”²¹⁵ (usp. Iv 19, 23–24). To je ujedno jedini primjer usporedbe odnosno ilustracije jedinstva božanskog i ljudskog u Kristu nekom vremenitom zbiljom na koji nailazimo u *De Trinitate* budući je Hilarije gledom na usporedbe vrlo oprezan. Jasno je da ta jednost osobe Isusa Krista kako ju vidi Hilarije nije takva da ne bi unutar sebe uključivala i određeno dvojstvo, ali je ono takvo da je nakon što je ostvareno, nerazlučivo. Možda upravo s takvim Hilarijevim poimanjem Kristove jednote možemo povezati termin *miscuo* (*ad-miscuo*, *in-miscuo*) kojim je, vidjeli smo, Hilarije označio akciju, način (iako u nekim slučajevima, možda i učinak, ali kao sjedinjenje) sjedinjenja Božanske Riječi i ljudske naravi koju je uzeo, a koji uz smiješanje/primiješanje ima i značenje isprepletenosti – poput tkanja? – naime onu konotaciju unutar koje taj termin ne isključuje nepromjenljivost dvaju elemenata koji ulaze u jedinstvo.

Jedinstvo je subjekta ostvareno na taj način da istom apsolutno isključuje bilo kakvu promjenu božanske naravi, dakle njegove osobe: “Onaj koji je čovjek je i na nebesima, i onaj koji je Bog dolazi s nebesa. Jer onaj koji silazi uzlazi, no silazi ne silazeći. Onaj jest koji bijaše, a nije bio što jest”.²¹⁶

Suočen s arijanskim optužbama za Kristovu slabost na temelju činjenice da on plače i predaje duh Ocu (umire), Hilarije ih zadivljujućom vještinom otklanja upravo argumentom jedinstva subjekta-osobe afirmirajući pritom i činjenicu da Isus Krist posjeduje i tijelo i dušu (dakle se nazočnost duše ne kosi s jednotom subjekta), a pritom otklanja i mogućnost da bi se

²¹² X, 51, 10–19.

²¹³ *Ista misao u*: X, 22, 6–7.

²¹⁴ X, 52, 11–14: “Totum ei Deus uerbum est, totum ei homo Christus est: retinens hoc in sacramento confessionis suae, nec Christum aliud credere quam Iesum, nec Iesum nec Iesum aliud praedicare quam Christum.” (naš kurziv u prijevodu).

²¹⁵ X, 52, 8–9: “Cuius desuper texta uestis incissa est”.

²¹⁶ X, 54, 24–25: “Et qui homo est, in caelis est; et qui Deus est, de caelis est. Ascendit descendens, sed descendit non descendens.”

dušu Isusa Krista moglo *poistovjećivati* s Kristom-Bogom. Istom, doista jest Krist taj koji plače, ali ne plače on u svojoj božanskoj naravi kao duša tijela (ni po – nekoj adopcionističkoj koncepciji po ljudskoj osobi koju bi uzeo) iako plače upravo on, Krist, kao čovjek, po svojoj ljudskoj naravi, sinergijom tijela i duše²¹⁷:

“Ne postoji dakle nijedan razlog koji bi ga prisilio na plač, a ipak je plakao. Stoga pitam, komu pripisati te suze? Bogu? Duši? Tijelu? No tijelo samo za sebe nema suza; prolijeva ih u bolu tugujuće duše. Još je manje opravdano reći da je Bog plakao, on, koji se imao proslaviti u Lazaru! Nije logično, s druge strane, da duša doziva Lazara iz grobnice [usp. Iv 11, 43] te da na zapovijed i snagom jedne duše tijesno združene s tijelom priziva dušu u mrtvo tijelo od kojega se već odvojila. Trpi li (*dolet*) onaj koji ima biti proslavljen? Plače li onaj koji će dati život? Nije onomu tko će dati život plakati, niti onomu koji će biti proslavljen trpjeti (*dolere*). A ipak daje život, onaj koji je plakao, i trpio (*doluit*).”²¹⁸

Mogućnost slabosti Kristova božanstva rečenim je isključena, a jednota subjekta istaknuta pripisivanjem posvema oprečnih djelovanja jednom i istom subjektu, što će nužno značiti – osobi.

I po cijenu opširnosti navest ćemo još jedan sličan primjer donesen s istom nakanom, no s jednom značajnom novom nijansom:

“I koje je, molim vas, otajstvo ovih suza? Duša koja je žalosna [Mt 26, 38], plače. Je li to bila ona koja je poslala proroke? Je li to ona koja je toliko puta htjela svojim krilima zaštititi okupljene piliće njegove [Jeruzalema]? [usp. Mt 23, 37]. S druge strane, Bog Riječ nije podložan tugovanju (*maeror*) niti Duh suzama. Ne doliči ni duši činiti štogod prije postojanja tijela. A ipak, Isus Krist je nesumnjivo plakao!”²¹⁹

²¹⁷ Hilarije to su-djelovanje razumije na sljedeći način: “Iako su suze tjelesna funkcija, određena tuga duše služi se tijelom kao slugom i izmamљуje ih kao da su znoj” – “Nam quamuis lacrimarum officium in corpore sit, animi tamen eas in ministerio corporis quasi quidam maeror exsudat”, X, 55, 7–9.

²¹⁸ X, 56, 14–23: “Et tamen quaero, cui inputabur fletus ille, Deo an animae an corpori? Sed corpus per se tantum non habet lacrimas, quas ad dolorem animae maerentis profundit. Longe autem minus est, ut Deus fleuerit, qui glorificandus in Lazaro est. Non conuenit autem, ut anima de sepulchro Lazarum uocet, et ad animae innexae corpori praeceptum adque uirtutem in mortuum suum anima iam ex eo dissoluta reuocetur. Dolet, qui glorificatus est? Flet, qui uiuificaturus est? Non est uiuificaturi flere nec glorificandi dolere; et tamen uiuificat qui et fleuit et doluit.”

²¹⁹ X, 55, 15–22: “Et quod hoc, rogo, flendi sacramentum est? Anima quae tristis est, flet. Sed numquid haec profetas misit? Numquid haec totiens uoluit congregatos pullos eius pinnarum integimento obumbrare? Non cadit aute min uerbum Deum maeror, neque in Spiritum lacrimae. Sed neque in animam conuenit, aliquid ante corpus egisse. Et tamen uere Iesum Christum flesse non dubium est.”

Vješta modifikacija u odnosu na prethodni navod je sljedeća: isključujući na jednak način kao i u prošlom odlomku istovjetnost duše i preegzistentne Božje Riječi (plače tugujuća duša – Bog Riječ ne tuguje), namjesto na temelju činjenice da nije duša imala moć zazvati umrloga iz grobnice, Hilarije će u ovom slučaju ustvrditi da duša, prije združenja s tijelom, nije mogla slati proroke i zaštititi piliće Jeruzalema jer je tada još nije bilo: nije dakle istovjetna s onim tko to jest učinio, a po Hilariju i tada uvriježenoj egzegezi sve starozavjetne teofanije pripisivane su Bogu Riječi – Sinu (usp. Petu knjigu *De Trinitate* koja dokazuje Kristovo božanstvo na temelju Staroga zavjeta), o kojemu se govori odmah u nastavku.²²⁰ A upravo tu činjenicu – teofanije kao djelo preegzistentnoga Sina Božjega – nijekao je Fotin²²¹ upravo stoga što nije priznavao osobnu opstojnost Sina odnosno Krista prije rođenja od Marije. Istim je polemičkim potezom, dakle, Hilarije negirao nauk Fotinov, arijansko zagovaranje slabosti Kristove na temelju činjenice da je on, Bog Riječ, u Isusu Kristu na mjestu duše (trpećega) tijela, te otklonio njihovo mišljenje prema kojemu opstojnost (autentično ljudske) duše u Isusu Kristu isključuje zbiljsku identifikaciju s Bogom Riječi odnosno jednotu subjekta – osobe.²²²

Istim ključem, jednotom osobe Isusa Krista koja je i Bog i čovjek s dušom i tijelom Hilarije će riješiti i najakutniji problem: arijansko dokazivanje Kristove slabosti na temelju činjenice da Krist plašio smrti, koja za njega predstavlja nužnost.²²³ Svoj će teološki dokaz Hilarije graditi na Iv 10, 17–18: “Zbog toga me i ljubi Otac što polažem dušu svoju da ju opet uzmem. Nitko mi ju ne oduzima, nego ju sam od sebe polažem. Vlast imam položiti ju, vlast imam opet uzeti ju. Tu zapovijed primih od Oca svoga”,²²⁴ afirmirajući jasno pritom da je

²²⁰ Hilarije će eksplicitno u *De Trinitate*, očito protiv Fotina, pisati: “Vremena ili razdoblja ne čine razliku u Duhu da Krist u tijelu ne bi bio isti onaj koji je po Duhu boravio u prorocima” – “Non adferunt autem tempora uel aetates Spiritus diuersitatem, ut non ipse adque idem Christus in corpore sit, qui mansit Spiritu in profetis.”, X, 18, 13.

²²¹ Fotin je teofanije (= Kristofanije) tumačio kao djelo Nerođena Boga, usp. Daniel H. WILLIAMS, “Monarchianism and Photinus of Sirmium as the Persistent Heretical Face of the Fourth Century”, str. 201.

²²² Ladaria ovaj Hilarijev tekst razumije potpuno drugačije. On vidi Hilarija suočena s problemom Kristova plača; pritom Ladaria odlomak razumije tako da na temelju toga što govori da je Kristova duša žalosna izlazi da je ona slala proroke i htjela okupiti piliće Jeruzalema, dok istom Hilarijev tekst tvrdi da Bog nije podložan tuzi, pri čemu Ladaria drži da bi moglo biti riječ o preegzistentnoj riječi. Na temelju svega rečenog Ladaria se pita nije li ovdje riječ o Hilarijevom prvotnom poimanju Kristove duše, koju je poistovjećivao s božanstvom, a koje se iščitava u njegovu Komentar na Matejevo evanđelje (*In Mt.*) – Ladaria ne sumnja u jasno uvođenje ljudske duše u Isusa kao različite od Riječi u *De Trinitate*, no smatra da Hilarijevo nekadašnje poimanje nije posvema nestalo; usp. Luis F. LADARIA, *La Cristología de Hilario de Poitiers*, str. 62.

²²³ X, 50, 10–11: “Tuži se da ga je njegov Bog prepustio nužnosti da umre” – “Ob id ad necessitatem moriendi desertum a se Deo suo quaeratur”; X, 34, 2–3: “Plašio se nužnosti umiranja” – “Mortis necessitatem timuerit”.

²²⁴ X, 57, 7–10: “Propter hoc me Pater diligit, quod ego pono animam meam, ut iterum accipiam eam. Nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a me. Potestatem habeo ponendi eam, et potestatem habeo iterum accipiendi eam. Hoc mandatum accepi a Patre.”

“Krist (...) Bog Riječ; a znamo i da je Sin Čovječji sazdan (*constitisse*) od (*ex*) tijela i duše”²²⁵ – dakle da je on isti i Bog i čovjek.

Hilarije slijedi sličnu liniju argumentacije kao i u prethodna dva primjera:

“Čija je, pitam, ta duša: tijela, ili Božja? Ako je tijela, kakvu vlast ima dakle tijelo koje je animirano, oživljeno kretanjem duše? I, je li tijelo moglo primiti kakvu zapovijed, ono koje je bez duše mrtvo i nepokretno? Pomisli li tkogod da Riječ Božja polaže svoju dušu da ju opet uzme, neka pokaže da je Riječ Božja umrla, što će reći bila bez svijesti i beživotna na način mrtvoga tijela koje, kako bi živjelo, treba opet uzeti svoju dušu, koja će ga ponovno oživjeti!”²²⁶

Potom će naš autor podsjetiti na činjenicu da – slijedom svoje nepromjenljivosti, a koju Hilarije potkrepljuje već navođenim Mal 3, 6 – “nitko obdaren razumom neće Bogu pripisivati dušu”²²⁷, ističući da su atribucije te vrste puki antropomorfizmi poput pripisivanja Bogu udova;²²⁸ duša mu nije potrebna da bi ga oživljavala, jer on “živi tako da je sam sebi život”²²⁹.

Nadalje razlaže problematiku Hilarije:

“Kako polaže dušu ili je opet uzima nakon što ju je položio [usp. Iv 10, 17–18]? I koji je smisao zapovijedi? Bog nema što položiti kako bi umro, niti opet uzeti kako bi živio. No ni tijelo ne dobiva zapovijedi da opet uzme svoju dušu, jer ju ne uzima ono samo. On je doista za hram svojega tijela rekao: ‘Razvalite ovaj hram i ja ću ga u tri dana podići.’ [Iv 2, 19]. Bog je dakle taj koji podiže hram svojega tijela. A tko polaže svoju dušu da bi ju opet uzeo? Sámó tijelo ju ne uzima natrag – njega Bog uskrisuje. Uskrisuje ono što je mrtvo, i ne polaže dušu onaj koji živi. Bog stoga nije niti umro, niti pokopan. A ipak je on rekao: ‘Izlila je tu pomast na moje tijelo – za ukop mi to učini’ [Mt 26, 12]. Ono što je bilo izliveno na njegovo tijelo, bilo je učinjeno Njemu za ukop. No biti Njegovo (*suum ... esse*) nije isto što i biti On (*se esse*). Zamjenica se rabi na posve drugačiji način kažemo li ‘to je učinjeno da on bude ukopan (*sepeliendum se fieri*)’ i kada kažemo ‘pomazanti njegovo tijelo’ (*ungueri*

²²⁵ X, 57, 11–13: “Christum enim non ambigimus esse Deum uerbum, neque rursum filium hominis ex anima et corpore constitisse ignoramus”. Hilarije rečeno potkrepljuje navodom Mt 2, 20: “Ustani, reče, uzmi dijete i njegovu majku te pođi u zemlju izraelsku jer su umrli oni koji su djetetu o duši [*animam*; u hrvatskom službenom prijevodu: “o glavi”] radili.”

²²⁶ X, 57, 16–24: “Cuius ergo haec anima est, requiro, corporisne an Dei? Si corporis, quid habet corpus potestatis, quod per animae mortum animatur in uitam? Deinde utrum mandati aliquid corpus acceperit, quod sine anima hebes emortuumque est? Si uero quisquam putauit animam suam uerbum Deum ponere, ut rursum resumat, ostendat uerbum Deum mortuum, id est ut sine sensu adque uita emortui corporis modo maneret, quod iterum animam suam ad uiuendum, qua rursum uiuificaretur, adsumpserit!”

²²⁷ X, 58, 1–2: “Sed nec Deo animam quisquam rationis particeps deputabit”.

²²⁸ Usp. X, 58.

²²⁹ X, 58, 12: “Sed ipse uita sibi uiuit”.

suum corpus); također nije isto 'biti njegovo tijelo' (*corpus suum esse*) i "biti (sâm) pokopan" (*se sepeliri*)."²³⁰

Do ovoga trenutka Hilarije je utvrdio sljedeće: kao Bog, Krist nema ni dušu ni tijelo te po njima niti umire, niti živi, a ima moć uskrisivati. Po božanskoj naravi Krist dakle nije ni umro, niti bio pokopan. S druge pak strane, tijelo samo nema moć vratiti se u život. – Ovako razložen, svetopisamski navod Iv 2, 19 dovodi u nepoželjan položaj arijansko viđenje Isusa Krista s Rječju na mjestu ljudske duše. Nadalje, slijedom Mt 26, 12: "Izlila je tu pomast na moje tijelo – za ukop mi to učini", koji afirmira činjenicu da Isus Krist ima tijelo i da je ukopan, Hilarije će, uz isticanje razlike između "imati tijelo" i "biti on sâm" afirmirati činjenicu da je Isus Krist *bio* pokopan – "Ono što je bilo izliveno na njegovo tijelo, bilo je učinjeno Njemu za ukop" – no bio je ukopan, on isti, kao čovjek, tijelom, a ne u svojoj božanskoj naravi – kako su držali arijanci²³¹ – kao Bog:

"No, razumijevanje (*intellegentia*) božanskoga otajstva sastoji se u prepoznavanju kao Boga onoga koga se prepoznaje kao čovjeka, i prepoznavanju kao čovjeka onoga koga se prepoznaje kao Boga; *u nedijeljenju* (*non diuidere*) Isusa Krista, jer 'Riječ tijelom postade' [Iv 1, 14]; u tome da se ne vjeruje da je bio ukopan on za kojega znamo da je uskrsnuo. S druge strane ne valja sumnjati da je uskrišen onaj čiji se ukop ne usuđujemo nijekati."²³²

Hilarije očito drži da je snagom hipostatske unije uzeto čovještvo u toj mjeri njegovo da se – afirmirajući posljedično komunikaciju idiomâ – bez zadržke može reći da "se besmrtni Bog podložio zakonu smrti", odnosno da "Bog umire po tijelu".²³³ Snagom zaključka o

²³⁰ X, 59, 1–10: "Et quomodo ponit animam suam uel positam resumit? Vel quae huius ratio mandati est? Vel quae huius ratio mandati est? Deus ergo nec point ad. mortem, nec resumit ad uitam. Sed nec corpus mandatum ad resumendum habet, quia nec per se resumit. Dictum enim de corporis sui templo est: *Soluite templum hoc, et post triduum resuscitabo illud*. Suscitatur ergo templum corporis sui Deus. Et quis ponit animam, ut resumatur? Corpus enim non per se resumit, sed per Deum suscitatur. Suscitatur autem quod est mortuum, et nec ponit animam quod uiuit."

²³¹ Arijski tekstovi svjedoče o njihovu uvjerenju kako je Bog bio sahranjen: Hanson nam prenosi svjedočanstvo Asterijevo koji je bio i Hilarijev suvremenik: "Anđeli i vojnici okružili su grob, i je li dakle onaj koji ga je nastavio bio neki nevažan pojedinac? Anđeli su uz grob; jer Bog je pokopan. Vojnici su čuvali grob; jer kralj je bio pokopan, kao što vojnici ne čuvaju grobove pojedinaca, ni anđeli ne bdiju nad grobom pukoga čovjeka (ανθρωπου ψιλου)." – *Asterii Sophistae Comment.*, II, 6, nav. Prema: Richard P. C. HANSON, "The Arian Doctrine of the Incarnation", str. 197, naš prijevod prema engleskom tekstu.

²³² X, 60, 1–6: "Sed sacramenti istud diuini intellegentia est, non ignorare Deum, quem non nescias hominem; non nescire autem hominem, quem non ignores Deum; Christum Iesum non diuidere, *quia uerbum caro factum est*; sepultum non putare, quem resuscitasse intellegas; suscitasse non ambigere, quem negare non audeas non sepultum." (naš kurziv).

²³³ Usp. i nav. IX, 7, 18–19: "cum se immortalis Deus intra legem mortis habuisset"; IX, 7, 23–24: "Deo per carnem moriente";

osobnom jedinstvu Hilarije, štoviše može istu tvrdnju izreći na gotovo drastičan način, izričajem “Isus Krist, Bog koji je umro”.²³⁴

Neka nam bude dopušteno tek na trenutak izići iz konteksta polemike kako bismo napomenuli da slijedom istoga argumenta Hilarije može i Kristu kao čovjeku pripisivati božanske atribute, i dopustiti si stoga, primjerice, reći: “čovjek Isus Krist koji ima to tijelo je i Sin Božji i Sin Čovječji”.²³⁵

No, vratimo se tijeku Hilarijeve argumentacije. Dotadašnji dio Hilarije zaključuje afirmacijom osobnog jedinstva Isusa Krista, posegnuvši upravo za onim svetopisamskim redcima kojima se služe arijanci u afirmaciji slabosti Boga Riječi (Mt 27, 46 i Lk 23, 46):

“Isus Krist bio je ukopan jer je također i umro. Ili, umro je onaj koji je u trenutku smrti rekao: ‘Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio’ [Mt 27, 46]. No onaj koji je govorio *također je i onaj* koji je rekao: ‘Zaista ti kažem: danas ćeš biti sa mnom u raju!’ [Lk 23, 43]. I, obećajući raj, povikao je iza glasa: ‘Oče, u ruke tvoje predajem (*commendo*) duh svoj! To rekavši, izdahnu [Lk 23, 46].”²³⁶

Koliko je pitanje jedinstva Kristove osobe u njezinu božanstvu i njezinu čovještvu vezano uz pitanje opstojnosti ljudske duše u utjelovljenom Isusu Kristu postaje jasno kada ga Hilarije razmatra upravo u kontekstu problematike Kristove smrti, nastavljajući dosadašnji svoj argument.

“A vi, koji dijelite Krista na troje – Riječ, dušu i tijelo, ili svodite (*contrahentes*) svega Krista, Boga Riječ, tek na običnog pripadnika ljudske vrste, objavite nam “veliko otajstvo pobožnosti koje se očitovalo u tijelu” [1 Tim 3, 16]: koji je duh Krist predao (*tradiderit*) i tko je predao (*commendauerit*) duh u ruke Očeve, tko će biti istoga dana u raju i tko se tuži da ga je Bog ostavio? Jer jadikovka o napuštenosti je slabost umirućega, a obećanje raja je čin kraljevanja Boga živoga. Predavanje (*commendatio*) svojega duha znak je pouzdanja onoga koji ga polaže; predavanje (*traditio*) duha odlazak je umirućega. Pitam: tko umire? Onaj tko predaje (*tradit*) duh, naravno. A tko je predao (*tradidit*) duh? Očito onaj koji je Ocu predao (*commendauit*) svoj duh. A ako je isti (*idem*) onaj koji je predao (*commendauit*) svoj duh i koji je predajući ga (*tradens*) umro, postavljam pitanje: Da li tijelo predaje (*commendet*) svoju dušu ili Bog predaje (*commendet*) dušu tijela? Da

²³⁴ IX, 54, 37–38: “Quem in gloria sua secundum Christum Deum natum, donat rursum esse in gloria sua secundum carnem Iesum Christum Deum mortuum”.

²³⁵ X, 19, 1–2: “Huius igitur corporis homo Iesus Christus et Dei Filius et hominis est”.

²³⁶ X, 60, 6–13: “Sepultus enim est Iesus Christus, quia et mortuus est. Mortuus autem est, qui et moriturus locuturus est: *Deus Deus meus; quare me dereliquisti?* Locutus autem haec est, qui et dixerit: *Amen amen dico tibi quia mecum eris hodie in paradiso*, paradisum quoque promittens magna uoce proclamauerit: *Pater, in manus tuas commendo Spiritum meum. Et hoc dicens expirauit*” (naš kurziv).

‘duh’ često označuje ‘dušu’, to nije u pitanju, i to je jasno iz same činjenice da je Isus predao (*tradidit*) duh kada je umirao.”

Slijedom rečenog, misli li netko da tijelo predaje–*commendari* svoju dušu: ono što se treba raspasti (*dissoluendo*) predaje ono što živi (*uiuentem*), ono što treba propasti (*corrumpendo*) predaje ono što je vječno, ono što treba uskrsnuti (*resuscitando*) predaje ono što opstoji (*manentem*). Nema sumnje, ovaj isti je predao (*commendauerit*) duh Ocu koji će istoga dana biti u raju s razbojnikom. Pitam onda, je li onaj koji je ukopan ostao u raju, i je li se, s druge strane, ostajući u raju, jadao da ga je Otac napustio.”²³⁷

Uporišna točka Hilarijeva argumenta jest utvrđivanje istovjetnosti – na temelju svetopisamskih izrijeaka koji oba djelovanja pripisuju istoj osobi (Isusa Krista) – onoga koji je umirući predao (*tradit*) duh odnosno dušu i onoga tko ju je u pouzdanju predao (*commendauit*) Ocu. Afirmira, dakle, jednotu osobe koja je i Bog i čovjek. S jedne strane na temelju rečenoga možemo zaključiti da Hilarije time izriče i činjenicu da Isus Krist umire – kao čovjek, predajući (*trado*) duh. Logikom nadalje eliminira mogućnost da bi tijelo bilo sposobno predati, u smislu *commendo*, svoju dušu Ocu – predaje (*commendo*) ju onaj “koji će istoga dana biti u raju s razbojnikom”, zaključuje Hilarije. Dakle, zaključujemo na temelju rečenoga, Krist–Bog, Riječ (usp. preposljednji navod, X, 60, 9–11).

Iz rečenoga možemo zaključiti da Hilarije afirmira jednotu osobe Isusa Krista, koji je istom i Bog i čovjek, istom tvrdeći da on posjeduje ljudsku dušu. Bolje rečeno, tvrdeći da je Isus Krist i čovjek s ljudskom dušom i tijelom Hilarije istom pokazuje da je on, *jedan*, isti onaj koji je i Bog. A protiv čijih je tvrdnji ovaj nauk usmjeren? Daje nam to naslutiti prva rečenica poduljega gornjega navoda – oni koji dijele Krista na troje: Riječ, dušu i tijelo, ili ga svega svode na obična čovjeka. Svakako dakle Hilarijevi zaključci pogađaju adopcionistički monarhijanizam Fotina iz Sirmija, slijedom kojega doista izlazi da je djelo spasenja ozbiljio sin Marijin²³⁸. Mogao bi možda smjerati i protiv neke prethodnice apolinarizma,²³⁹ koja Boga

²³⁷ X, 61: “Vos nunc uel tripertientes Christum in uerbum et animam et corpus, uel totum Christum Deum uerbum in solum communis generis hominem contrahentes, hoc nobis *magnae pietatis sacramentum, quod in carne manifestatum est*, reuelate: quem tradiderit Spiritum Christus, et quis in manus Patris commendauerit suum Spiritum, et quis in manus Patris commendauerit suum Spiritum, et quis in paradise die eadem fuerit, et quis derelinqui se a Deo quaestus sit. Nam quaerella derelicti morientis infirmitas est, promissio autem paradise uiuentis Dei regnum est. Commendatio Spiritus commendantis confidential est, traditio Spiritus morientis excessio est. Quaero itaque, quis moritur? Nempe qui tradit Spiritum. Deinde quis tradidit Spiritum? Vtique qui Patri commedauit Spiritum suum. Et si idem qui commendauit, idem tradens Spiritum mortuus est, interrogo utrum corpus animam commendet, an Deus corporis animam. Nam Spiritum frequenter significari animam, non ambiguum est; et uel ex hoc ipso, quod Iesus moriturus tradidit Spiritum.

Si igitur quisquam extimandum putauit, commendari animam a corpore, a dissoluendo uiuentem, a corrumpendo aeternam, a resuscitando manentem; et non ambigitur quin idem commendauerit Spiritum Patri, qui et die eadem in paradiso fuerit cum latrone; et quaero an sepulcro receptus, in paradise manserit, an uero in paradise manens, derelictum se a Deo quaestus sit.”

²³⁸ Usp. VII, 7.

Riječ smješta na mjesto razumske duše Isusa Krista. A mogao bi, kao što smo naznačili, istodobno smjerati i otklanjanju arijanskoga viđenja Isusa Krista pronicejske kristologije, s ljudskom *dušom* i tijelom, arijanskoga viđenja koje ga svodi tek na obična pripadnika ljudske vrste. Povratimo se na sam kraj gornjega navoda: “Pitam onda, je li onaj koji je ukopan ostao u raju, i je li se, s druge strane, ostajući u raju, jadao da ga je Otac napustio.” Čini se da ove Hilarijeve riječi nakanjuju dovesti do apsurdna arijanske tvrdnje prema kojima bi se onaj koji i ukopan ostaje u raju mogao, u svojoj slabosti, na križu jadatai zbog napuštenosti od Oca.

Jasno je to i iz sljedećih Hilarijevih riječi:

“Gospodin Isus Krist je dakle jedan i isti (*unus adque idem*), “Riječ tijelom postala” [Iv 1, 14] (...) Zašto se držati onoga što nam je rekao kako bismo razumjeli njegovu smrt samo kako bismo ohrabрили bezbožnost? Čemu prešućujemo ono što je on, isti, tvrdio kako bi nam objavio svoju besmrtnost? Glas i riječi su od istog onoga koji se tuži da je napušten i koji tvrdi da kraljuje, kakvo nas bezboštvo sili da dijelimo (*diuidimus*) svoju vjeru kao da to nije isti (*idem*) i u istome trenutku koji je mrtav i koji kraljuje? K tomu, isti je posvjedočio i jedno i drugo o samome sebi, i predajući (*commendans*) Duh i izdišući [usp. Lk 23, 46]. A ako je isti, predajući–*commnedans* i predajući–*tradens* Duh, umire kraljujući i umrijevši kraljuje, tada u otajstvu Sina Čovječjega i Sina Božjega imamo i umirućega gdje se kraljuje i kraljevanje gdje se umire.”²⁴⁰

U tom svjetlu ne može, kao što tvrde arijanci, u Kristovoj smrti biti nikakve nužnosti budući da on umire kako bi “po smrti besmrtnoga Boga” obnovio život ljudi²⁴¹, jer “niti je drugi onaj koji je pokopan od onog koji je uskrsnuo (*surgens*); niti je više no *samo jedan* onaj koji silazi i uzlazi”.²⁴²

Stoga u muc i križu te smrti Isusa Krista ne može biti riječi o ljagi (uvredi), kao što drže arijanci.²⁴³ U pitanju je otajstvo,²⁴⁴ i to “otajstvo velike pobožnosti” koje se očitovalo u

²³⁹ Usp. HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, sv. III, str. 271, bilj. 2.

²⁴⁰ X, 62, 1–2.11–22: “Vnus enim adque idem est Dominus Iesus Christus, *uerbum caro factum* (...) Cur hoc nobis ad intellegentiam mortis suae locutus est solum ad inpientiam retinemus, et id quod idem ad demonstrationem immortalitatis suae est professus tacemus? Si eisdem uox haec adque sermo est, se derelictum conquaerentis et se regnare profitentis, qua fidem nostrum infidelitatis ratione diuidimus, ut non idem in tempore eodem sit mortuus qui et regnet: cum idem ipse de se utrumque testatus sit, et commendans Spiritum et expirans? Quodsi idem commendans Spiritum adque tradens, et regnans moritur et mortuus regnat: habemus in sacramento fili hominis et Filii Dei et mori regnantem et regnare morientem.”

²⁴¹ Usp. X, 63, 5–6.

²⁴² X, 63, 11–12: “Neque alius est sepultus et surgens, neque non unus est descendens et ascendens”.

²⁴³ Hanson ukazuje na to uvjerenje na primjeru Asterijevu: “Udarci koje je primilo Kristovo tijelo nisu toliko vrijeđali tijelo koliko onoga tko ga je nosio; pa i ako je tijelo razapeto, Gospodin slave je visio ... pa i ako je tijelo bilo bijeno, Božanstvo je bilo uvrijeđeno, pa i ako je rob bio bičevan, gospodar je oskvrnjen” – “So the blows delivered to the body of Crhist did not so much insult the body as him who bore the body; and even if the body was crucified yet the Lord of glory was hung up ... and even if the flesh was struck, yet the Godhead was insulted, adn even if the slave was scourged, yet the master was outraged”, u: M. Richard (ur.), *Asterii Sophistae*

tijelu”²⁴⁵. Budući da je Isus Krist i čovjek “a da ga to ne cijepa (*sine partitio*)” i Bog “a da ga to ne dijeli” (*sine diuisio*):²⁴⁶ u njemu je – *jednom i istom* – mogla biti i čovjekova slabost kako bi mogao trpjeti za naše pomirenje, i Božja snaga da bi nam dao život.²⁴⁷

Vrlo je jasno to izrekao Hilarije i u Devetoj knjizi tumačeći – na temelju Kol 2, 13–15 (*Vetus Latina*)²⁴⁸ – otajstvo pomirenja i otkupljenja kojim kulminira ekonomija utjelovljenja (imajući u vidu da Hilarije Kristovo uskrsnuće snagom jedinstva naravi gleda kao djelo i Oca i Krista):

“Razumiješ li već otajstvo apostolske vjere? Shvaćaš li tko je Krist? Reci mi onda, tko je onaj koji svlači tijelo i što je to tijelo koje svlači. Apostol mi očituje dvije misli: tijelo koje svlači; onaj koji svlači tijelo. Uz to čujem i o Kristu uskrslu (*excitatum*) od mrtvih po djelovanju Božjem. Imamo dakle Boga koji podiže Krista iz mrtvih, i Krista koji je podignut iz mrtvih. Postavljam pitanje: tko je onaj koji svlači tijelo i tko je onaj koji podiže Krista iz mrtvih i oživljuje nas zajedno s Kristom? Ako to nije isti onaj (*non idem est*) koji je Krist umrli i tijelo koje svlači, reci mi ime tijela koje svlači i objasni mi narav onoga koji je svukao tijelo. Nalazim da je isti Krist Bog koji se podiže iz mrtvih i koji svlači tijelo; jednako je tako tijelo koje je svučeno Krist koji se diže iz mrtvih. Na osljetku nalazim onog Krista koji izvrgava ruglu vrhovništva i vlasti i nad njima u sebi samom trijumfira.

Razumijete li taj trijumf nad vlastima u samome sebi? Ne uvidate li da tijelo koje svlači nije netko različit (*a se non differat*) od onoga koji ga svlači?! On trijumfira u sebi samome (*in semetipso*), što će reći, u tijelu kojega je svukao (*spoliavit*). Ne uvidate li da je ovako naviješten Bog i čovjek – smrt je pripisana čovjeku a podizanje/uskrsnuće (*excitatio*) tijela Bogu, ali ne tako da bi jedan bio onaj koji je umro, a netko drugi onaj po kojemu mrtvi uskrisuje (*resurgit*)? Tijelo kojega se oplijenio Krist je, naime, umrli, a opet, onaj koji podiže/uskrisuje Krista iz mrtvih (Kol 2, 12) isti je onaj Krist koji svlači

Commentariorum in Psalmos Quae Supersunt, XXII, 5, Symb. Osloens. Fasc. Supplet. xvi, Oslo, 1956., str. 225–6, nav. prema Richard P. C. HANSON, “Arian Doctrine of the Incarnation”, str. 199. Asterije, naravno ima u vidu Riječ u ljudskom tijelu. Usp. i X, 31: “Ako su prezrenost, slabost i križ Kristov u tvojim očima ljaga nanescena Kristu (...); X, 32: “Ako su prezrenost, slabost i križ Kristov u tvojim očima ljaga nanescena Kristu (...).”

²⁴⁴ Usp. X, 62, 7.

²⁴⁵ X, 61, 4–5: “Magnae pietatis sacramentum, quod in carne manifestatum est”, Hilarijeva varijacija Pavlova “velikog otajstva pobožnosti” 1 Tim 3, 16.

²⁴⁶ Usp. X, 40–43.

²⁴⁷ X, 66, 10–12.

²⁴⁸ IX, 10, 1–7: “Evo kako se dovršava sve otajstvo aumpcije čovjeka: ‘On i vas, koji bijaste mrtvi zbog prijestupa i neobrezaonosti svoga tijela, i vas on oživi zajedno s njime. Milostivo nam je oprostio sve prijestupe, izbrisao zadužnicu koja propisima bijaše protiv nas, protivila nam se. Nju on ukloni pribivši je na križ. Svukavši tijelo javno prokaza vlasti: trijumfirajući nad njima u samome sebi’ [Kol 2, 13–15].” – “Consummatur deinde ita omne adsumpti hominis sacramentum: *Et uos mortui cum essetis in delictis et praepotio carnis uestrae, uiuificauit cum illo, donatis uobis omnibus delictis, delens quod aduersum nos erat chirografum in sententiis, quo derat contrarium nobis, et ipsum tulit de medio, adfigens illud cruci exutus carne et potestatis ostentui esse fecit, triumphatis his in semetipso.*”

tijelo (*spolians*). Po snazi (*virtute*) uskrsnuća trebali biste spoznati narav Boga! U smrti, prepoznaj ekonomiju čovjeka (*dispensatio hominis*). Iako je svako od ovih djela izvršeno po onoj naravi kojoj je vlastito (*cum sint utraque suis gesta naturis*), prisjetite se da je unatoč tome *samo jedan* Krist Isus koji je oboje (*utrumque*).²⁴⁹

Zavapit će u tom smislu biskup iz Poitiersa: “Kratkovidnosti hereze, luda mudrosti svijeta koja ne shvaćaš da je sramota Kristova sila Božja!”²⁵⁰ Hilarije ovo promišljanje temelji i potkrepljuje Pavlovim tekstom Ef 4, 9–10: “Ono ‘uzađe’ – što drugo znači doli to da i siđe u donje krajeve, na zemlju? ¹⁰*Koji siđe, isti je onaj koji i uzađe* ponad svih nebesa da sve ispuni.”²⁵¹

Krist je, za Hilarija, *samo jedan* (*unus est*).²⁵²

Jednota Kristove osobe po utjelovljenju, nakon uzimanja ljudske naravi od strane Boga Riječi odnosno pri-sjedinjenja ljudske naravi Bogu Riječi, također je i uvjet mogućnosti pobožanstvenjenja njegova čovječstva. Upravo se u rečenomu sastoji vrhunac ekonomije: “No vrhunac ekonomije (*summa dispensationis*) bijaše u ovomu: da sav Sin, što će reći i Bog i čovjek, smilovanjem (*per indulgentiam*) Očeve volje bude uveden u jedinstvo Očeve naravi.”²⁵³

U tom smislu razmotrimo već nam poznati odlomak:

²⁴⁹ IX, 11: “Iamne apostolicae fidei sacramentum intellegis? Iamne Christum cognitum habes? Quaero enim a te, qui sit carne se spolians et quae sit caro illa spoliata? Duplicis enim intellegentiae ab apostolo teneo significationem, spoliatae carnis seque carne spoliantis. Et inter haec Christum audio per operationem Dei a mortuis excitatum. Et cum sit Christum a mortuis excitans Deus, sitque et Christus excitatus a mortuis, interrogo quis est carne se spolians et quis est Christum a mortuis excitans nosque uiuificans cum Christo? Si enim non idem est Christus mortuus qui est caro spoliata, carnis spolatae nomen ostende, et rursum naturam eius, qui se carne spoliavit, expone. Eundem enim esse inuenio Deum Christum a mortuis excitatum, qui se carne spoliavit. Et rursum spoliatam carnem Christum esse a mortuis excitatum, deinde principatus et potestates ostentui reddentem et triumphantem repperio in semetipso.

Intellegisne hunc triumphantem potestates in semetipso? Sentisne quod a se non differat caro spoliata et carne se spolians? In semetipso enim triumphat, id est in ea qua se carne spoliavit. Videsne ita Deum et hominem praedicari, ut mors homini, Deo uero carnis excitation deputetur, non tamen ut alius sit qui mortuus est, et alius sit per quem mortuus resurgit? Spoliata enim caro Christus est mortuus, et rursum Christum a mortuis excitans idem Christus est carne se spolians. Naturam Dei in uirtute resurrectionis intellege, dispensationem hominis in morte cognosce. Et cum sint utraque suis gesta naturis, unum tamen Christum Iesum eum memento esse qui utrumque est.”

²⁵⁰ V, 18, 19–20: “O heretica imprudentia et stulta mundi sapientia, opprobrium Christi non intellegens Dei esse uirutem” (usp. 1 Kor 1, 18: “Uistinu, besjeda o križu ludost je onima koji propadaju, a nama spašenicima sila je Božja”).

²⁵¹ X, 65, 23–25.

²⁵² Usp. IX, 11, 27; X, 65, 37–38. Usp. i X, 63, 12.

²⁵³ IX, 38, 9–12: “Sed summa dispensationis haec erat, ut totus nunc Filius, homo scilicet et Deus, per indulgentiam paternae uoluntatis unitati paternae naturae inesset”.

“Upravo je to valjalo zadobiti za čovjeka: da bude Bogom. No uzeti čovjek (*adsumptus homo*)²⁵⁴ ni na koji način ne bi mogao biti u božanskom jedinstvu da ga sjedinjenje s Bogom nije uvelo u jedinstvo s onim tko je Bog po naravi. Budući da je Bog Riječ božanske naravi, i ‘Riječ tijelom postala’ [Iv 1, 14] bila bi uzeta u božansku narav. Pod uvjetom da je tijelo sjedinjeno sa slavom Boga Riječi i čovjek Isus Krist bi prebivao ‘u slavi Boga Oca’ [Fil 2, 11]. Stoga ga je Otac morao vratiti u svoje jedinstvo, kako bi “porod” (*nativitas*) njegove naravi iznova prebivao u njemu da bi bio proslavljen: Jer, novost ekonomije unijela je zapreku (*offensio*) jedinstvu, te ono više ne bi moglo biti savršeno kao nekad ako ukoliko uzeto tijelo (*carnis adsumptio*) ne bi bilo proslavljeno kod Oca.”²⁵⁵

Hilarije rečeno nadalje tumači u kontekstu Sinove molbe Ocu da ga proslavi (Iv 17, 5):

“Po vlastitoj proslavi (*glorificatio*) ponovno je trebao biti u naravi u čijem je jedinstvu bio po otajstvu božanskoga rađanja, kod Oca, proslavljen (*glorificatus*) kod njega. Morao ga je [i. e. Otac] proslaviti kod sebe kako bi ono što prije kod njega imaše ostalo (*ut quod apud eum ante habebat, maneret*), uzeće lika sluge (*formae servilis adsumptio*) ne bi mu otuđivalo narav lika Božjeg (Fil 2, 6–7), a Bog bi u sebi proslavio (*glorificaret*) lik sluge kako bi on trajno ostao (*ut maneret esse*) lik Božji, jer je onaj koji bijaše prebivao u liku Božjem, isti, bio također u liku sluge. Budući da je lik sluge²⁵⁶ trebao biti proslavljen (*glorificanda esset*) u lik Božji, valjalo je da to bude “kod” [usp. Iv 17, 5; Iv 1, 1] onoga u čiji je lik (*habitus*) trebao biti proslavljen (*glorificanda erat*) lik sluge.”²⁵⁷

²⁵⁴ Hilarije ovim izričajem izriče ljudsku narav Isusa Krista; jednako tako i izričajem “tijelo” i onim “carnis adsumptio”, nešto niže u istome navodu.

²⁵⁵ X, 38, 13–26.

²⁵⁶ Ovdje: Kristovo čovječstvo.

²⁵⁷ IX, 39, 29–39: “Scilicet ut in ea natura per glorificationem rursus esset, in qua sacramento erat diuinae natiuitatis unitus, essetque Patri apud semetipsum glorificatus; ut quod apud eum ante habebat, maneret, neque alienaret ab eo formae Dei naturam formae servilis adsumptio; sed apud semetipsum glorificaret formam serui, ut maneret esse Dei forma: quia qui in Dei forma manserat, idem erat in serui forma. Et cum serui forma glorificanda esset in Dei formam, apud eum ipsum glorificanda erat, in cuius formam formae servilis erat habitus honorandus.”

Istom logikom Hilarije promatra istu zbilju iz drugoga kuta: sljedom toga što je jedan i isti, proslavom Kristova čovječstva “kod Oca” i sâm Bog Riječ biva kod njega proslavljen time da mu se vraća njegova nekadašnja slava, vanjsko očitovanje naravi koja mu je vlastita: “I kada je, rođen kao čovjek, u čovjeku [i.e.čovječstvu] proslavljen, ponovno je zasjaio u slavi svoje naravi; Bog ga je u sebi proslavio, jer je u slavu očinske naravi uzet onaj koji se oplijenio po ekonomiji.”, IX, 41, 48–51. Usp. također i VIII, 46, 14–16: “Ne bude li Krist–Duh bio u naravi Božjoj – što se i misli pod izričajem ‘slava’ – budući da će Krist Isus, naime, onaj rođen kao čovjek, biti u slavi Boga Oca?” – “Utrumque in natura Dei, quae significatur in gloria, Christus Spiritus fuerit, cum in gloria Dei Patris Christus Iesus, ide st homo natus extabit?”

A u ono što je zadobiveno za Kristovo čovještvo, po njegovu ćemo utjelovljenju na koncu vremena i mi biti uzvišeni²⁵⁸ – ne zaboravimo da je po tome što je uzeo jednu konkretnu ljudsku narav Isus Krist u sebe uzeo sveukupnost naše naravi.

U perspektivi “jednog i istog” (*unus adque idem*) arijansko se poimanje Krista koji tek trpi nasilje križa i podlaže se nužnosti smrti prema Hilariju jasno očituje kao posvemašnje nerazumijevanje Božjega otajstva, nerazumijevanje koje Boga podvrgava ograničenjima ljudskoga razuma²⁵⁹ i postavlja se “sudcem otajstva”²⁶⁰. Otajstva Kristove smrti i uskrsnuća valja razumijevati, upozorava biskup iz Poitiersa, “po Pismima”, u skladu s 1 Kor 15, 3–4: “Doista, predadoh vam ponajprije što i primih: Krist umrije za grijeha naše po Pismima; bi pokopan i uskrisen treći dan po Pismima”,²⁶¹ dakle onako kako ova otajstva tumači Sveto pismo²⁶². Vjera koja odolijeva sumnji u Božju svemoć čovjeka opravdava.²⁶³ Orijentir Hilarije nalazi u Pavlovu Rim 10, 6–9: “A pravednost iz vjere ovako veli: *Nemoj reći u srcu svom: Tko će se popeti na nebo* – to jest Krista svesti? Ili: *Tko će sići u bezdan* – to jest izvesti Krista od mrtvih? Nego što veli? *Blizu ti je Riječ, u ustima tvojim i u srcu tvome* – to jest Riječ vjere koju propovijedamo. Jer ako ustima ispovijedaš da je Isus Gospodin, i srcem vjeruješ da ga je Bog uskrisio od mrtvih, bit ćeš spašen.”²⁶⁴

U tom svjetlu postaje jasno kako je Kristovo utjelovljenje bilo slobodno i voljno – on nije sveden već je sišao,²⁶⁵ a posljedica te utjelovljenske slobode jest slobodan povratak na nebo²⁶⁶. Štoviše, u toj slobodi tek postaje razvidna činjenica da je “Isus umro kako bismo u njemu imali život”.²⁶⁷ U jedinstvu osobe Isusa Krista koju tvrdi i dokazuje Hilarije razviđa sveukupnost njegova otajstva kao proegzistenciju – tvrdeći da se Krist *za nas* rodio, štoviše *sutjelovio nam se (concaratus est)*,²⁶⁸ trpio i umro – i u toj perspektivi postaje jasna propicijatornost njegove muke i smrti.²⁶⁹

²⁵⁸ Usp. X, 49.

²⁵⁹ Usp. X, 53.

²⁶⁰ Usp. X, 65, 3–4.

²⁶¹ X, 67, 1–5: “Tradidi enim uobis in primis, quia Christus mortuus est pro peccatis nostris secundum scribaturas, et quia sepultus est, et quia resurrexit die tertio secundum scribaturas”.

²⁶² Usp. cijelo poglavlje X, 67.

²⁶³ Usp. X, 68.

²⁶⁴ X, 68, 6–14.

²⁶⁵ Usp. X, 69, 14: “Non deductum sed descendente”.

²⁶⁶ Usp. X, 69, 22–23.

²⁶⁷ X, 70, 34: “Iesus Christus mortuus erat, ut in eo uiueremus”.

²⁶⁸ VI, 43, 2.

²⁶⁹ Usp. VI, 25; VI, 43: zbog nas uzima tijelo (ljudsku narav); X, 7: htio se roditi kao čovjek koji bi do vijeka ostao u Bogu; X, 15: rađa se čovjekom za otkupljenje naše duše i tijela; X, 30; 32: Krist hoće trpjeti; VI, 43; X, 37; 47: Krist moli i trpi za nas, (ne za sebe); IX, 9: trpi kako bi nas opravdao; X, 47; 48: trpio za naše grijeha i prijestupe (na temelju Iz 53, 4–5) i pomirio nas s Bogom, mukom nam darovao spasenje; IX, 7: htio umrijeti da da đavao ... ne zadrži u nama zakon grijeha; X, 12; 63: umire kako bismo mi živjeli; VI, 43: uskrisujući uzima nas sa sobom i daje nam razum za spoznaju Boga. Napose: III, 22, 21–25: “Bît Sinove ekonomije (*dispensatio*)

“Sina Božjeg prepoznaje se čovjekom, no u njegovim ljudskim djelima je Bog. Sin Božji pribijen je na križ, no na čovjekovu križu Bog pobjeđuje smrt. Krist, Sin Božji, umire, no svako tijelo biva oživljeno u Kristu. Sin Božji je u paklu, no čovjek biva vraćen (*refertur*) na nebo.”²⁷⁰

Hilarije tako potvrđuje izjavu s početka poglavlja, prije no je izložio svoje poimanje načina Kristova očovječenja – naime, da se “Bog rodio da bi bio čovjek” – pri čemu “nije rođen kako ne bi ostao Bogom, već kako bi po tome što Bog ostaje Bogom čovjek koji se rodio bio u Bogu”²⁷¹.

Hilarije je upravo na temelju jednote Krista koji je i Bog i čovjek obeskrjepio arijanski argument prema kojemu Kristovo podlaganje smrti očituje propadljivost njegove naravi²⁷² i dokaz je protiv njegova pravog božanstva, budući za naše spasenje dostaje ispovijedati “Sina Božjega koji se vratio iz mrtvih”.²⁷³

Nakon svega nam još valja istaknuti još jednu terminološku napomenu: *jedan subjekt*, odnosno *jednu osobu* koju se, kao što smo pokazali, po Hilarijevu mišljenju raspoznaje u Isusu Kristu nakon utjelovljenja Hilarije izriče formama “non alius ... non alius” – ‘nije jedan (...) a drugi’ ili *idem* – ‘isti’, odnosno “unum tamen eundemque” – ‘jedan i (ili: te) isti’, ili pak afirmira pripisivanjem oprečnih vlastitosti i radnji jednom te istom subjektu.

Na termin “persona” – ‘osoba’, doduše, u *Trinitate* doista i nalazimo jednom prilikom u kristološkom kontekstu: “Valja mi u nekoliko riječi razjasniti nauk kako biste imali na umu da govorimo o Isusu Kristu kao o osobi jedne i druge naravi (*utriusque naturae personam*).”²⁷⁴ Smulders je mišljenja da Hilarije ovaj termin ne koristi u kristološkom smislu, te da je u ovom slučaju – za razliku od dogmatskih djela u kojima ga dosljedno rabi da bi izrekao osobne razlike Oca i Sina u jednoti njihove naravi – uporabljen, kao što mu je običaj u egzegetskim djelima, “u juridičkom i scenskom smislu glumca koji bi igrao ulogu nekog

jest da upoznaš Oca. Zašto obezvrjeđuješ djela prorokâ, utjelovljenje Riječi, rođenje od Djevice, snagu njegovih djela (*virtutem operationum*), križ Kristov? Sav je ovaj teret uzet za tebe, sve darovano tebi, da bi po tome bili objavljeni Otac i Sin.” – “Summa dispensationis est Filio, ut noueris Patrem. Qui inritum facis opus profetarum, uerbi incarnationem, uirginis partum, uirtutem operationum, crucem Christi? Tibi haec omnia inpena, tibi praestita sunt, ut per haec manifestus tibi et Pater esset et Filius.”

²⁷⁰ X, 15, 6–9: “Dei Filius homo cernitur, sed Deus in operibus hominis existit. Dei Filius crucifigitur, sed in cruce hominis mortem Deus uincit. Christus Dei Filius moritur, sed omnis caro uiuificatur in Christo. Dei Filius inferis est, sed homo refertur ad caelum.”

²⁷¹ X, 7, 8–10: “In hominem Deus natus sit, non idcirco natus est, ne Deus non maneret, sed ut manente Deo homo natus in Deum sit”.

²⁷² Usp. arijanske prigovore u X, 9.

²⁷³ X, 71, 28: “Dei Filium confiteamur ex mortuis”.

²⁷⁴ IX, 14, 2

drugog”, odnosno “izriče različite uloge koje može vršiti jedan te isti subjekt”²⁷⁵. Ladaria, iako vjeruje – gledom na neposredni kontekst i neposrednu povezanost s dvojstvom naravî – da je riječ o porabi termina *persona* u kristološkom smislu, drži vjerojatnijim da ga treba razumjeti kao izričaj naravi, nego termin koji označuje jednotu subjekta u Kristu, koja pak nije upitna.²⁷⁶

Na svaki način nailazimo na izričaje koji jasno afirmiraju jednost subjekta–osobe iako ne rabe ovaj posljednji termin:

“U sebi utvrđen (*constitutus*) kao posrednik za spasenje Crkve, samim otajstvom posrednika između Boga i čovjeka [usp. 1 Tim 2, 5]) on je u sebi samom istom i jedno i drugo (*mediatoris sacramento utrumque unus existens*): Po naravima ujedinjenima u istom (*idipsum*), on sâm je ista zbilja i jedne i druge naravi (*res naturae*).”²⁷⁷

Uz bok ovom izričaju jedinstva subjekta možemo staviti i onaj već spomenut u našoj gornjoj analizi: “Kada bi ti ljudi razumjeli otajstvo uzetoga tijela (*sacramentum carnis adsumptae*), razumjeli bi i otajstvo *tog istog* koji je ujedno i Sin Čovječji i Sin Božji (*eiusdem et hominis fili et Dei Fili*),”²⁷⁸ ili pak izričaj “onaj koji ima dvije sastavnice” (*in se duos continens*)”²⁷⁹.

3. 5. Zaključak

Sjedinjenje Sina Božjega – Boga Riječi s ljudskom naravi – dušom i tijelom – koji zasebno, prije sjedinjenja s Bogom Riječi nisu postojali, sv. Hilarije smješta u trenutak začeca u Djevici Mariji. To sjedinjenje nije posljedica nužnosti naravi niti neke izvanjske nužnosti, u vidu prisile poslušnosti Ocu, već je ono slobodna odluka slobodne volje, ljubavi i skrbi Boga Riječi i Boga Oca, u čemu oni očituju jednotu naravi (i. e. istobitnost), u korist ljudi i njihova spasenja.

²⁷⁵ Usp. i nav. Pierre SMULDERS, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, str. 287–288.

²⁷⁶ Usp. Luis F. LADARIA, *La cristologia de Hilario di Poitiers*, Editrice Pontificia università Gregoriana, Rim, 1989., str. 56.

²⁷⁷ IX, 3, 14–18: “Mediator ipse in se homines mediatoris sacramento utrumque unus existens: dum ipse ex unitis in idipsum naturis naturae utriusque res eadem est”. I izričaju “res naturae” Ladaria dopušta kristološko značenje; na određen bi način on izricao “jedan subjekt (jednu istu *res*) koja participira na dvjema naravima”, usp. Luis F. Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, str. 53 i bilj. 67. Ladaria je ukazao na činjenicu da formulacija “ex unitis naturis naturae utriusque res eadem est” može dati razumjeti kako je taj jedan subjekt rezultat sjedinjenja naravî, no u sljedećem ćemo poglavlju – a jasno izlazi već i iz ovog – pokazati da tomu ne može biti tako.

²⁷⁸ X, 20, 6–7.

²⁷⁹ XI, 40, 14–15.

To sjedinjenje nije akcidentalno, da bi se moglo shvatiti kao inhabitacija neosobne božanske sile u čovjeku, već se događa na razini naravi odnosno supstancijâ.

Sjedinjenje se prema Hilariju dogodilo u jednom zbiljskom subjektu kojemu se kao jednom te istom pripisuju atributi božanske i ljudske naravi jer *de facto* ima dvije naravi, te se može zaključiti da se sjedinjenje ostvarilo u jednoj osobi, iako Hilarije ovaj posljednji termin ne rabi u tom smislu, već se, kako bi izrekao tu zbilju, služi izričajima *isti, jedan te isti, nije drugi, (samo) jedan*. Jedina usporedba koju naš autor rabi kako bi ilustrirao sjedinjenje Božanske Riječi i njezina čovještva jest ona s haljinom koja je otkana u komadu odozgor dodolje i nije bila razderana (usp. Iv 19, 23–24). Jedinstvo toga sjedinjenja, naime jednota subjekta–osobe, opire se terminima *divido* (u dominantnom broju slučajeva), *scindo, separo, partitio, duplico*. U tom se smislu – iako Hilarije to nikada eksplicitno ne izriče – može, anticipirajući na određen način pojašnjenja sjedinjenja Kalcedonskog sabora protiv Nestorija²⁸⁰ – držati nepodijeljenim / neodijeljenim (*indivise*), a također i, što naš autor eksplicitno određuje, nerastavljivim/neodjeljivim (*inseparabiliter*). Taj zaključak potvrđuju i termini i formulacije kojima Hilarije izriče utjelovljenje odnosno sjedinjenje.

Sjedinjenje Boga Riječi i njegova čovještva ima potrajati uvijek.

Jednotu subjekta Hilarije dokazuje u povezanosti s pitanjem opstojnosti ljudske duše u Isusu Kristu; suočen s problemom njegove žalosti i njegove smrti pokazuje protiv arijanaca i Fotina kako je unatoč opstojnosti ljudske duše u Isusu Kristu on sâm jedan jedincati subjekt, jedna osoba; istom protiv arijanskog uvjerenja da tuguje i umire sâm Bog Riječ, budući na mjestu ljudske duše, Hilarije pokazuje da Bog Riječ tuguje i umire po uzetom čovještvu, no sljedom toga što je *jedan i isti*, dakle snagom hipostatske unije, čini to na taj način da se može reći da tuguje i umire on sam.

²⁸⁰ Usp. Heinrich DENZINGER – Peter HUNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, Karitativni fond UPT “Ne živi čovjek samo o kruhu” Đakovo, Đakovo, 2002., 300-303.

4. ISUS KRIST JE I BOG I ČOVJEK

U prošlom smo poglavlju utvrdili da se sjedinjenje osobe Riječi i ljudske naravi prema poimanju sv. Hilarija ostvarilo u jednom konkretnom subjektu, točnije u osobi same Riječi.

U ovom ćemo poglavlju nastojati pokazati kako je prema Hilarijevu shvaćanju osoba u kojoj se dogodilo sjedinjenje božanskoga i ljudskoga elementa bogočovjek, to jest osoba u dvije naravi za koju će se s pravom reći da je i Bog i čovjek.

4. 1. Kristovo bogočovještvo u svjetlu Hilarijeva poimanja spasenja

Zbilja Kristova bogočovještva prema Hilariju modus je Božjega spasenjskoga samopriopćenja čovjeku:

“Budući da je Sin Božji skrbio za ljudski rod, postao je čovjekom napose zato da bi se u njega moglo povjerovati, da bi nam kao jedan od nas mogao biti svjedokom božanskih zbilja, i u slabosti našega ljudskog tijela mogao naviještati Boga kao Oca nama, krhkim i tjelesnim smrtnicima, ujedno vršeći volju Boga Oca kako i govori: ‘Jer sidoh s neba ne da vršim svoju volju, nego volju onoga koji me posla’ [Iv, 6, 38]; ne tako da on ne bi htio ono što čini, već očituje svoju poslušnost (*oboedientiam*) vršeći volju svojega Oca. Jednako tako, tu volju vršenja [Očeve volje] svjedoči riječima: ‘Oče, došao je čas: proslavi Sina svoga da Sin proslavi tebe i da vlašću koju si mu dao nad svakim tijelom dade život vječni svima koje si mu dao. A ovo je život vječni: da upoznaju tebe, jedinoga istinskog Boga, i koga si poslao – Isusa Krista. Ja tebe proslavih na zemlji dovršivši djelo koje si mi dao izvršiti. A sada ti, Oče, proslavi mene kod sebe onom slavom koju imadoh kod tebe prije negoli je svijeta bilo. Objavio sam tvoje ime ljudima koje si mi dao od svijeta’ [Iv 17, 1–6]. Ovim kratim i malobrojnim riječima protumačio je zadaću koja mu je povjerena, a tako i naum spasenja (*dispensatio*); očuvao je istinu vjere od nasrtaja đavolje obmane.”¹

¹ III, 9, 1–9: “Curam ergo humani generis habens Dei Filius primum ut sibi crederetur homo factus est, ut testis diuinarum rerum nobis esset ex nostris, perque infirmitatem carnis Deum Patrem nobis infirmibus et carnaliubus praedicaret, uoluntatem in eo Dei Patris efficiens, ut dicit: ‘Non ueni uoluntatem meam facere, sed uoluntatem eius qui me misit.’ Non quod nolit et ille quod faciat, sed oboedientiam suam sub effectu paternae uoluntatis ostendit, uolens ipse uoluntatem Patris explorare. Erat autem haec efficiendae uoluntatis uoluntas, cuius ipse testis est dicens: *Pater, uenit hora, clarifica Filium tuum, ut Filius tuus clarificet te; sicut dedisti ei potestatem omnis carnis, ut omne quod dedisti illi, det ei uitam aeternam. Haec est autem uita aeterna, ut cognoscant te solum uerum Deum et quem misisti Iesum Christum. Ego te clarificaui super terram, opere consummato quod dedisti mihi ut faciam. Et nunc clarifica me, Pater, apud tempetipsum claritate quam habui priusquam mundus esset apud te. Manifestaui nomen tuum hominibus quos dedisti mihi.* Verbis breuibus et paucis omne opus officii sui et per dispensationis exposuit, nihilominus fidei ueritatem aduersus omnem inspirationem diabolicae fraudulentiae communiens.”

Govoreći o atributima Boga Oca – ne isključujući iz njih ni Boga Sina – Hilarije će istaknuti nespoznatljivost Božju za čovjeka, koju deducira iz *Svetoga pisma*: “Takoder je i bestjelesan, jer rečeno je: ‘Bog je Duh i koji se njemu klanjaju, u duhu i istini treba da se klanjaju’ [Iv 4, 24]. Besmrtnan je i nevidljiv, jer Pavao reče: ‘Koji jedini ima besmrtnost, prebiva u svjetlu nedostupnu, koga nitko od ljudi ne vidje niti ga vidjeti može’ [1 Tim 6, 16], i prema evanđelju: ‘Boga nitko nikada ne vidje: Jedinorođenac – Bog – koji je u krilu Očevu, on ga obznani’ [Iv 1, 18].”² Sin je po Hilariju jednako nespoznatljiv (*ignorabilis*) poput Oca; njihova uzajamna spoznaja – a ovo mišljenje naš autor temelji na Mt 11, 27: “Sve je meni predao Otac moj i nitko ne pozna Sina doli Otac niti tko pozna Oca doli Sin i onaj kome Sin hoće objaviti”³, Iv 14, 7: “Da ste upoznali (*scitis*) mene, i Oca biste mogla upoznati”⁴, te navlastito Iv 14, 9: “Tko je vidio mene, vidio je i Oca”⁵ – ekskluzivna je i ljudima dostupna tek po objavi.⁶ Hilarije ističe kako nije ona vidljiva, dakle ljudska narav ta koja posreduje spoznaju Oca, budući da on nije materijalan.⁷ Posreduje ju božanska Očeva narav u njemu prisutna:⁸

“Činjenica da se Otac dao vidjeti u Sinu dokazuje njegovo [i.e. Sinovo] božanstvo ne oduzimajući mu rađanje. U jednom se spoznaje drugoga, posljedično, jer jedan se od drugoga ne razlikuje po naravi, i s te točke gledišta gledom na koju se ne razlikuju – dakle s gledišta naravi koja im pripada kao vlastita, možemo ih misliti ne otkrivajući pritom razliku. Nesumnjivo, onaj koji je prebivao u liku Božjem morao je po sebi (*ex se*) očitovati obličje lika Božjeg (*speciem Dei formae*).”⁹

² IV, 8, 49–55: “Hunc quoque incorporeum, quia dictum sit: *Spiritus enim Deus est, et adorantes eum in Spiritu et ueritate adorare oportet*. Hunc immortalitatem habentem et inuisibilem, Paulo dicente: *Qui solus habet immortalitatem et lucem habitans inaccessibilem, quem nemo hominem uidit neque uidere potest*; et secundum euangelium: *Deum nemo uidit unquam, nisi unigenitus Filius qui est in sinu Patris*.”. Na Iv 1, 18 Hilarije će se u tom smislu pozivati i kasnije kroz *De Trinitate*, usp. npr. i IV, 42; VI, 39.

³ U *De Trin.*: II, 6, 27; II, 10, 4; II, 10, 9; II, 20, 21; II, 20, 23; III, 23, 13; VI, 26, 6; VI, 36, 18; VII, 35, 11; IX, 50, 24; XI, 29, 10; XI, 45, 17; prema *Index Locorum S. Scripturae*, u: *CCL*, 62A, str. 634.

⁴ U *De Trin.*: VII, 34, 1; VII, 34, 9; VIII, 4, 9; prema *Isto*, str. 637.

⁵ U *De Trin.*: I, 30, 7; II, 8, 15; II, 10, 3; II, 11, 8; II, 20, 20; VII, 5, 5; VII, 34, 1–2; VII, 36, 1; VII, 37, 3; VII, 37, 12; VII, 38, 11; VII, 38, 20; VII, 38, 26; VII, 41, 8; VII, 41, 32; VIII, 4, 19; VIII, 48, 3; VIII, 49, 1; IX, 1, 23; IX, 29, 8; IX, 52, 2; IX, 54, 18; IX, 55, 24; IX, 69, 13; IX, 70, 10; XI, 12, 8; prema *Isto*, str. 638.

⁶ Usp. VI, 26. Usp. i VI, 28; XI, 35. Usp. također i II, 11, 6–9: “Inconpraehensibilis ab inconpraehensibili: nouit enim nemo nisi inuicem. Inuisibilis ab inuisibili, quia *imago Dei inuisibilis est*, et quia *qui uidit Filium, uidit et Patrem*” – “Nepojmljivi od Nepojmljivoga, i nitko ih ne poznaje osim Jedan Drugoga [usp. Iv 10, 30]; Nevidljivi od Nevidljivoga, ‘on je slika Boga nevidljivoga’ [Kol 1,1 5a] i jer ‘tko je vidio Sina vidio je i Oca’ [Iv 14, 9]”.

⁷ Usp. VII, 34–35.

⁸ Usp. *Isto*.

⁹ VII, 5, 8–14: “Cum per id quod in Filio Pater uidetur, confirmatio diuinitatis sit, non natiuitatis abolitio. Cognitio itaque alterius in altero est, quia non differt alter ab altero natura, et in quo nihil differunt, in eo indifferens contemplatio est de proprietate naturae. Nec sane ambigi potest, quin ex se speciem Dei formae qui in forma Dei manebat ostendere.” Ovaj tekst Hilarije piše protiv Sabelija (modalizma) negirajući poimanje Boga kao jednoosobnoga – monade, kao što ga je gledao Sabelije na temelju Iv 14, 9.

Jasno je, dakle, da prema Hilariju Isus Krist, kako bi bio u mogućnosti objaviti Boga, nužno mora i sâm biti Bog. Utjelovio se pak kako bi čovjeku bio spoznatljiv:

“Doista, onaj nevidljiv, netjelesan i nepojmljiv [Sin] – ukoliko od Boga rođen – primio je u sebe toliko materije i poniznosti koliko je bilo potrebno da bismo ga mogli svojim moćima pojmiti, opažati i motriti. Sišao je ususret (*obtemperans*) našim slabostima, a nije se lišio kvaliteta koje su mu bile vlastite.”¹⁰

Gledanjem i tjelesnim dodirima Sin se daje upoznati kao čovjek.¹¹ Po djelima se spoznaje kao Bog, kao Sin Božji.¹²

Usuprot arijanske tvrdnje o nužnosti utjelovljenja, na temelju navedenih tekstova možemo zaključiti da naš autor jasno daje znati kako je doista riječ o Sinovoj snishodljivosti i dobroti, koja je u konačnici soteriološki motivirana: “Ono što ovaj posljednji [Sin] posjeduje po tijelu koje je uzeo, to je ono što je želio po svojoj dobroti, radi našega spasenja.”¹³

Hilarijevo poimanje osobe Isusa Krista u *De Trinitate* jasno iščitavamo u povezanosti i međuovisnosti s njegovim poimanjem spasenja koje, konačno, u svim svojim dimenzijama nužno zahtjeva Spasitelja koji će biti ujedno i Bog i čovjek. Stoga su Hilarijeva kristologija i soteriologija u dubokoj međusobnoj povezanosti. Ovo, dakako, nema značiti da bi Hilarije držao kako je čovjekovo palo stanje u bilo kojem pogledu uvjetovalo način na koji će se pojaviti Spasitelj. Božji spasenjski naum za čovjeka, *dispensatio*, poput stvaralačkoga čina, prema Hilarijevu viđenju apsolutno je slobodan i autonoman – već smo dijelom u prošlom poglavlju imali prilike uvidjeti – u odnosu na sve unutarstvjske uvjetovanosti i, onakav kakav je realiziran, bio je – kako smo već utvrdili – utemeljen prije stvaranja svijeta.

Dosad smo već pokazali kako cijelo Hilarijevo djelo *De Trinitate* predstavlja nastojanje s ciljem dokazivanja i obrane pravoga božanstva te pravoga božanskog sinovstva Isusa Krista, jednako tako tvrdeći i ustrajući (s većim ili manjim uspjehom) na zbilji njegova čovještva. To će dokazivanje, pobijajući heretičke postavke pri čemu naš autor – vidjeli smo – polazi upravo od njih samih i svetopisamskoga *dossiera* na koji se one oslanjaju, biti prvenstvena Hilarijeva zadaća. Ne čini nam se da griješimo kažemo li da je tu zadaću biskup

¹⁰ III, 3, 15–20: “Inuisibilis enim et incorporeus et inonpraehensibilis, utpote a Deo genitus, tantum in se et materiae et humilitatis recepit, quantum in nobis erat uirtutis ad itelligendum se et sentiendum et contuendum, inbecillitati nostrae potius obtemperans, quam de his in quibus erat ipsae deficiens.”

¹¹ Usp. VII, 35, 8–9.

¹² O ovoj problematici detaljnije u Šestom poglavlju o dvije naravi Isusa Krista utjelovljena.

¹³ III, 3, 14–15: “Ea autem quae ei sunt secundum corpus quod adsumpsit, bonitatis eius ad salutem nostram uoluntas est.” Tako i I, 32; II, 24.

iz Poitiersa, od prve do posljednje knjige, koncipirao i realizirao ne tek kao spekulativnu teološku raspravu koja sustavno razmatra trinitarna i kristološka pitanja bez interesa gledom na njihove soteriološke konotacije i soteriološke konzekvencije, već u posvemašnjoj povezanosti s poviješću Božjega spasenjskog djelovanja u korist čovjeka – *dispensatio* – od stvaranja svijeta, pa sve do konca vremenâ, kako bi u konačnici pokazao da je čovjekovo spasenje uvjetovano upravo ispravnim razumijevanjem, odnosno vjerom u ispravno pojmljenu osobu Isusa Krista, koja jamči u konačnici ispravnost poimanja Boga.¹⁴ Navlastito će to doći do izražaja kroz Devetu i Desetu knjigu, u kojima će naš autor pobijajući arijanske tvrdnje o Kristovoj inferiornosti Ocu i drugovrsnosti, nesličnosti i slabosti Kristova božanstva, u Desetoj knjizi posebice o njegovoj slabosti u muci i smrti – tvrdnje koje se često temelje na tome da slabosti Kristove ljudske naravi oni pripisuju božanskoj – izložiti otajstvo Kristove osobe u skladu s vjerom Crkve, istodobno izlažući i otajstva Kristove spasenjske ekonomije, dajući na taj način uvidjeti njihovu bitnu međuovisnost, ako ne i istovjetnost.

Karakteristično za otačko razdoblje, Hilarijeva soteriološka koncepcija objedinjuje čitav splet soterioloških tema koje istu spasenjsku zbilju promatraju s različitih gledišta. Čini nam se da nećemo pogriješiti istaknemo li ipak kao Hilarijev “soteriološki *leitmotiv*” već spominjanu, ocima dragu temu “čudesne razmjene” (*admirabile commercium*) prema kojoj je Bog postao čovjekom kako bi, posljedično, čovjek postao Bogom,¹⁵ s kojom smo upoznati već u Prvoj knjizi,¹⁶ i u kojoj se u konačnici na određen način prelamaju sve ostale soteriološke teme prisutne u *De Trinitate*, pa tako i ona poimanja spasenja kao darovane vječnosti života – a vječnost je, naspram čovjekove propadljivosti–*corruptio*, Božji atribut¹⁷ – koja se iščitava iz prvoga navoda ovoga poglavlja.

U tom smislu promotrit ćemo dva već nam dijelom poznata teksta Druge knjige.

Zbog ljudskoga roda se, naime, Sin Božji rodio od Djevice i Duha Svetoga, koji se stavio sâm sebi u službu u ovu svrhu; sjenom vlastite osjenjujuće sile, što će reći (očito) Božje, zasijao si je početke vlastita tijela i ustanovio same začetke svoje pûti. Tako bi, postavši čovjekom, od Djevice u sebe primio narav tijela da bi se na taj način,

¹⁴ U svojoj monografiji *Hilary of Poitiers on the Trinity. From De Fide to De Trinitate*, Carl L. BECKWITH pokazao je kako je uz teološku metodu soteriološki kontekst u središtu sveukupnoga Hilarijevog promišljanja u *De Trinitate*. Usp. Carl L. BECKWITH, *Hilary of Poitiers on the Trinity. From De Fide to De Trinitate*, Oxford University Press, Oxford, 2008.; eksplicitno u zaključku, str. 216.

¹⁵ Usp. I, 11; II, 25; 3, 13; IX, 4; 5; 7; IX, 5; X, 5; XI, 42. O temi čovjekova oboženja u sveukupnoj Hilarijevoj misli usp. već navođenu disertaciju: Philip T. WILD, *The Divinization of Man According to Saint Hilary of Poitiers*, Saint Mary of the Lake Seminary, Mundelein, 1950.

¹⁶ Usp. I, 11, 19–20.

¹⁷ Usp. primjerice III, 2; 3-, IV, 37; 42; VII, 11; VIII, 40; IX, 3; 51; X, 16; XI, 44; 47; XII, 21, XII, 24–28 itd.

zahvaljujući združivanju nastalom tim miješanjem, tijelo ljudskoga roda našlo posvećeno u njemu. Na taj bi način, po tomu što su svi u njega bili uključeni (*conderentur*) po tome što je želio postati tjelesan, jednako tako zauzvrat on ušao u sve (*referretur*) po onomu što je u njemu nevidljivo.” (II, 24, 3–7).¹⁸

“On nije bio potrebit (i. e. nije mu bilo nužno) postati čovjekom, on, po kome je čovjek stvoren, Bilo je nužno za nas – nas! – da Bog ‘tijelom postade i nastanî se među nama’, što će reći uzimanjem jednog jedinog tijela nastanî se (*incoleret*) u svekolikom tijelu. Njegovo sniženje/poniženje (*humilitas*) naša je veličina (*nobilitas*). Njegova uvreda naša je čast. Ono što je on, on – Bog koji prebiva u tijelu, to ćemo zauzvrat biti i mi, prešavši, obnovljeni (*renovati*), od tijela u Boga” (II, 25, 13–18).¹⁹

Navedeni tekstovi izuzeti iz cjeline *De Trinitate* mogli bi se razumjeti na taj način da bi samim Kristovim utjelovljenjem, naime time što je uzeo jednu konkretnu ljudsku narav i postao čovjekom, na neki način sveukupnost ljudske naravi odnosno sve čovječanstvo kao zbir pojedinaca bilo posvećeno,²⁰ odnosno obnovljeno kao oboženo. Stavljajući naglasak na otkupiteljski učinak samoga utjelovljenja ovi su tekstovi u određenom smislu na liniji “mističke” odnosno “fizičke” soteriološke teorije.²¹ Pri tom je vrlo jasno istaknuta nužnost činjenice da onaj koji se utjelovljuje bude Bog, te da, kako bi se spasenje ozbiljilo, doista postane čovjekom.

¹⁸ “Humani enim generis causa Dei Filius natus ex uirgine est et Spiritu Sancto, ipso sibi in hac operatione famulante; et sua, Dei uidelicet, inumbrante uirtute corporis sibi initia consequit et exordia carnis instituit: ut homo factus ex uirgine naturam in se carnis acciperet: perque huius admixtionis societatem sanctificatum in eo uniuersi generis humani corpus existeret.”

¹⁹ “Non ille eguit homo effici, per quem homo factus est, sed nos eguimus ut Deus caro fieret et habitaret in nobis, id est adsumptione carnis unius interna uniuersae carnis incoleret. Humilitas eius nostra nobilitas est, contumelia eius honor noster est. Quod ille Deus in carne consistens, hoc nos uicissim in deum ex carne renouati.”

²⁰ U biblijskoj perspektivi koja je Hilariju, vidjet ćemo, vrlo bliska, svetost je božansko obilježje koje ljudi zadobivaju Božjom slobodnom odlukom i njegovom prisutnošću, kao izuzeće od svjetovnoga i bivanje Božjom svojinom. Posvećenje uključuje i čišćenje od svake nečistoće, te zahtijeva i život svetosti (“pravednost, pokornost i ljubav”) usp. “Svet”, u: *Rječnik biblijske teologije* (ur. Xavier Léon-Dufour), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1988., stup. 1312–1319, nav. stup. 1316

²¹ Povezujući utjelovljenje i otkupljenje, “mistička” ili “fizička” soteriološka teorija u samom činu Kristova očovječenja vidi “posvećenje, preobrazbu i uzvišenje” ljudske naravi, dok primarne posljedice ljudskoga pada vidi u propadljivosti i smrti. Ovu teoriju, ne uvijek s pravom, drži se karakterističnom za istočne oce; ona potječe od Ireneja i Origena: usp. John N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, Harper & Row, New York–Hagerstown–San Francisco–London, 1978., str. 375–376. U oba posljednja navedena teksta – II, 24; 25 – Kelly prepoznaje utjecaj fizičke teorije raširene na Istoku, usp. *Isto*, str. 386. Na temelju literature Elen SCULLY u: “The Soteriology of Hilary of Poitiers: a Latin Mystical Model of Redemption”, str. 160, izriče mišljenje da se Hilarija slijedom upadljive sličnosti s navedenom teorijom drži “jednim od njezinih najistaknutijih zastupnika”. Scully ističe da “mistički model otkupljenja počiva na ideji da Krist uzima svekoliko čovječanstvo (*all of humanity*)”, *Isto*, str. 163. Na koji ga način uzima predmet je otvorene diskusije. Ph. Wild drži da je Hilarijev nauk “sličan” fizičkoj teoriji, usp. Philip T. WILD, *The Divinization of Man According to Saint Hilary of Poitiers*, str. 58.

No, vidjet ćemo, konstatirajući spasotvornost sámoga utjelovljenja Sina Božjega Hilarije ne previđa soteriološke učinke njegove muke, smrti i uskrsnuća – očitujući se tako i zastupnikom tzv. “realne” teorije spasenja²² – koji, štoviše, omogućuju punu realizaciju spasijskih posljedica sámoga Kristova postajanja čovjekom. Pođimo u tom smislu od sljedećega teksta koji nalazimo u Prvoj, “programatskoj” knjizi, tumačenje Poslanice Kološanima 2, 8–15 koju prethodno navodi²³:

“On je sâm za nas umrijevši izišao iz besmrtnosti kako bi smo s njime izišli iz smrti u život. Primio je naime grešno tijelo (*carnem peccati*) [usp. Rim 8, 3] da bi uzimajući tijelo mogao otpustiti naše grijehove (*delicta*), no uzevši tijelo nije imao udjela u našem grijehu (*crimine*) [usp. Heb 4, 15], brišući svojom smrću našu zadužnicu koja je bila protiv nas [usp. Kol 2, 14] da bi novim stvaranjem našega roda u sebi poništio odluku prethodne odredbe; dopustio je da ga pribiju na križ kako bi prokletstvom križa [usp. Gal 3, 13] sva prokletstva naše zemaljske osude bila na nj zajedno pribijena [usp. Kol 2, 14] i tako izbrisana; trpeći do krajnosti kao čovjek da bi posramio vlasti (*potestates*), jer Bog je, po Pismima, trebao umrijeti i trijumfirati nad tim vlastima [usp. Kol 2, 15] u samome sebi, pouzdanjem koje je urodilo pobjedom; iako nepobjediv smrću umro je, on besmrtn, kako bi podario vječnost onima koji umiru.”²⁴

Kristovo djelo opisano u Kol 2, 13–15 na koji se odlomak među ostalim referira naveden Hilarijev tekst naš će autor okarakterizirati kao dovršenje svega otajstva aumpcije

²² Ova će teorija – usredotočivši se više na čovjekov dug nastao njegovim grijehom no na posljedice grijeha – naglak staviti na Kristova trpljenja kojima će se on podvrgnuti namjesto grešnoga čovječanstva kako bi podnio pravednošću uvjetovanu kaznu, čime bi čovječanstvo svojom žrtvenom smrću pomirio s Bogom, usp. John N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, str. 376. Prema Philip T. WILD, *The Divinization of Man According to Saint Hilary of Poitiers*, str. 57, ova je teorija tijekom IV. stoljeća bila raširena na Zapadu.

²³ I, 13, 7–16: “*In quo et circumcisi estis, circumcissione non manu facta in expoliatione corporis carnis sed circumcissione Christi: quia in ipso inhabitat omnis prenitudo diuinitatis corporaliter. In quo et circumcisi estis, circumcissione non manu facta in expoliatione corporis carnis sed circumcissione Christi, consepulti ei in baptisate, in quo et resurrexistis per fidem operationis dei, qui excitauit eum a mortuis. Et uos cum essetis in delictis et praeputatione carnis uestrae, uiuificauit cum illo, donatis uobis omnibus delictis, delens quod aduersum nos erat chirografum in sententiis, quod erat contrarium nobis, et ipsum tulit e medio, adfigens illud cruci, exutus carne, et potestates ostentui fecit, triumphatis his cum fiducia in semetipso.*” – “U njemu ste i obrezani obrezanjem ne [onim] rukotvorenim, kojim se skida puteno tijelo, već obrezanjem Kristovim: s njime suukopani u krštenju, u njemu ste i suuskrsli po vjeri u snagu Boga koji ga uskrisi od mrtvih. On i vas, koji bijaste mrtvi zbog grijehova (*delictis*) i neobrezanosti svoga tijela, i vas on oživi zajedno s njime otpustivši vam sve grijehove, izbrisavši zadužnicu koja propisima bijaše protiv nas, protivila nam se, uklonio ju je pribivši ju na križ. Svukavši tijelo, trijumfirao je nad Vlastima po pouzdanju u sebe.” Ovaj tekst s određenim varijacijama, koji tumači pod raznim vidovima, također i u: IX, 10; X, 48;

²⁴ I, 13, 32–44: “*Ipsa pro nobis ex immortalitate moriente, ut ad immortalitatem una cum eo excitaremur ex morte. Carnem enim peccati recepit, ut in adsumptione carnis nostrae delicta donaret, dum eius fit particeps adsumptione non crimine; delens per mortem sententiam mortis, ut noua in se nostri generis creatione constitutionem decreti anterioris aboleret; cruci se permittens, ut maledicto crucis oblitterata terrena damnationis maledicta configeret omnia; ad ultimum in homine passus, ut potestates dehonestaret, dum Deus secundum scripturas moriturus et in his uincens in se fiducia triumpharet, dum immortalis ipse neque morte uincendus pro morientium aeternitate moreretur.*”

čovjeka²⁵, i “djelom našega spasenja po Gospodinu”²⁶. I prije no što smo pojasnili navedeni Hilarijev tekst jasno je da ozbiljenje opisanih spasenjskih otajstava prema našem autoru ovisi o zbilji Kristova bogočovještva, naime o činjenici da je na djelu i Bog i čovjek. Hilarije tu zbilju i eksplicitno ističe:

“Svojim rođenjem, mukom i smrću [Isus Krist] prošao je kroz sve situacije vlastite našoj naravi, no u svim tim situacijama on je djelovao snagom vlastite naravi²⁷ (*virtute naturae suae gessit*): bio je sâm počelo vlastita rođenja, htio pretrpjeti ono što mu nije bilo moguće pretrpjeti (*quod pati non licet*), te umrijeti, on, živući. I dok je Bog sve to činio po čovjeku, rođen vlastitom snagom (*ex se*), trpio po sebi (*per se*) i umro vlastitom snagom (*ex se*), sve je to činio kao čovjek jer se rodio, trpio i umro.”²⁸

Prije navedeni komentar odlomka Poslanice Kološanima među ostalim ističe činjenicu od koje ćemo poći: “bijaste mrtvi zbog prijestupâ (*delictis*) i neobrezanosti svoga tijela” (Kol 2, 13). Istu će zbilju Hilarije izreći na drugim mjestima pozivajući se na 1 Kor 15, 20a.21a: “Doista, po čovjeku smrt (...) u Adamu svi umiru”.²⁹ Adamovi su duša i tijelo “ukaljani grijehom”, a takve ih baštine svi ljudi koji se rađaju začeti uobičajenim ljudskim začecem.³⁰ Čovjek (svaki), koji se rađa začet, Hilarije će reći, “po manama (*ex uitis*) ljudskoga začeca”³¹ rađa se s nedostacima (*vitia*)³² naravi, u tijelu (naravi) “okrnjenu grijehom” (*uitiosa peccatis caro*), u “tijelu grijeha” (*caro peccatis*), vlastita mu je slabost (*infirmitas*) naravi koju ti nedostaci uzrokuju, grešna slabost (*uitiosa infirmitas*), nije slobodan od grijeha (*peccatum*),

²⁵ IX, 10, 1–2: “Consummatur deinde ita omne adsumpti hominis sacramentum”. Kao što smo imali prilike uvidjeti u prošlom poglavlju, “homo adsumptus” se odnosi na uzetu ljudsku narav.

²⁶ X, 48, 11: “Salutis nostrae opus per Dominum”.

²⁷ Hilarije misli na božansku narav Boga Riječi.

²⁸ IX, 7, 4–10: “Nam tametsi in partu et passione et morte naturae nostrae res peregrit, res tamen ipsas omnes uirtute naturae nostrae suae gessit: dum sibi ipse origo nascendi est, dum parti uult quod eum pati non licet, dum moritur qui uiuit. Et tamen cum haec Deus per hominem agit, ex se natus, per se passus, et ex se mortuus, non et hominem se non egit, dum et natus et passus et mortuus est.”

²⁹ XI, 22, 5–6; XI, 39, 19–20. Uz ovu solidarnost svega ljudskog roda u grijehu praoca i njegovim fatalnim posljedicama Hilarije će već prije istaknuti solidarnost svekolikog čovječanstva koje u jednoj, Adamovoj osobi ima svoj početak: “(...) filii hominum ob id quia iam in uno Adam omne humani generis exordium constitisset”, IV, 21, 27–28.

³⁰ Rečeno deduciramo na temelju Hilarijeve osude heretičkog nauka prema kojemu “Ut quia et corpus et anima Adae i n peccato fuit, carnem quoque Adae adque animam Dominus ex uirgine acceperit, neque hominem totum ex Spiritu sancto uirgo conceperit” – “Budući da su Adamovi tijelo i duša bili ukaljani grijehom, Gospodin bi primio od Djevice Adamove tijelo i dušu a Djevica ne bi začela cijeloga čovjeka od Duha Svetoga”; X, 20, 2–5. Ljudske su “duše otežane tijelom od zemlje, zagađene i zamrljane sviješću grijeha koji ih blati”.³⁰

³¹ X, 25, 2. Uobičajeno ljudsko začecje, kao što smo već vidjeli u drugom poglavlju ovoga dijela rada uključuje ljudske *passionum* (strasti/trpnje), usp. XII, 50.

³² Termin *uitium* etimološki prvotno označuje “fizički nedostatak, mánu, defekt” (*défaut physique*), a otud “nedostatak, mana, defekt” (*défaut*), općenito “pogreška, krivnja, krivica, defekt, nedostatak” (*faute*), “mana, nedostatak, pogreška, neispravnost, porok, zloba” (*vice*), usp. “Uitium”, u: Alfred ERNOUT – Alfred MEILLET, *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, str. 741. Za zaključiti je, dakle, da je riječ o mani, defektu u fizičkom odnosno u moralnom smislu. U našem slučaju govorimo o ovom posljednjem.

niti od nedostataka ljudskih strasti/trpnji (*uitiis humanae passionis*), griješi, a također je i u posjedu (vlasti) grijeha (*in peccati proprietate est*).³³

Opravljanjem po djelima Zakon, nemoćan zbog slabosti naše naravi, nije mogao opravdati čovjeka, uviđa Hilarije.³⁴ Stoga je čovjekova “zadužnica” – odnosno odredba Zakona – za njega propisivala smrt.³⁵

No unatoč ljudskoga grijeha Bog nije digao ruke od čovjeka i u svojoj ljubavi nije odustao od inicijalnoga nauma čija je realizacija započeta u stvaranju³⁶: u toj je činjenici ishodišni moment Hilarijeve soteriologije. Hilarije ističe pozivajući se na Rim 8, 3, “Uistinu, što je bilo nemoguće Zakonu, jer je zbog tijela onemoćao (*in quo infirmabatur per carnem*), Bog je učinio: poslavši Sina svoga u sličnosti grešnoga tijela (*in similitudinem carnis peccati*) i s obzirom na grijeh (*de peccato*) osudi grijeh u tijelu” (Rim 8, 3).

Doista, u skladu s tradicijom Hilarije naučava da Isus Krist nije imao grijehâ. Iskone te zbilje također valja tražiti u Kristovu bogočovještvu. Pitanje ljudske naravi Isusa Krista detaljnije ćemo razraditi u idućem poglavlju, a sada rezimirati njegove točke relevantne za tekuću problematiku. Već smo pokazali da Isus Krist kao čovjek, za razliku od svih drugih ljudi, nije “došao u postojanje po nedostacima (*uitiis*) ljudskog začeca”³⁷ već je njegovo počelo kao čovjeka u njemu samome. Slijedom toga što je Isus Krist rođen, doista je čovjek (Hilarije se poziva na 1 Tim 2, 5: “Homo Christus Iesus”), a budući da “mu ne može nedostajati narav njegova počela”³⁸ u tom čovještvu on je nužno Riječ, Krist. Zaključno, po njegovu ljudskom rođenju “mi bismo bili u njemu”, no s izuzetkom nedostataka (*uitium*) naše naravi. Njegovo tijelo (narav) bilo bi na sličnost s “tijelom osakaćenom grijehom”, s “grešnim tijelom”, a ne grešno tijelo samo, budući čovjek, no koji uslijed svojega začetka ne posjeduje naše nedostatke, i nije u vlasti grijeha, ne griješi i sam.³⁹

³³ Rečeno smo deducirati na temelju poglavlja X, 25; 26; 35; 47; IX, 55 u kojima Hilarije raspravlja o karakteristikama koje Isus Krist ne posjeduje slijedom otajstva duhovnog začeca po kojemu je – za razliku od svih ostalih ljudi – došao na svijet.

³⁴ IX, 16; X, 25, 26–27.

³⁵ Tako Hilarije, tumačeći istu perikopu Kol 2, 13–15 (*Vetus Latina*) u X, 48, 15–16.

³⁶ I, 9, 11–13: “Cum constitutionis nostrae ea sola esse ratio intellegatur, ut quod non esset esse coepisset, non ut quod coepisset esse non esset.” – “Naime, jedini shvatljiv motiv našega stvaranja jest da ono što nije postojao započne postojati a ne da ono što je započelo postojati prestane postojati.” Slična misao u Grgura iz Nise, “In Sanctum Pascha”, u: *Gregorii Nysseni Opera*, IX, 253, 22s, usp. HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, sv. I, str. 220, bilj. 2.

³⁷ X, 25, 2: “Neque ex uitiiis humanae conceptionis existens”.

³⁸ X, 26, 15: “Originis suae non potest carere natura”.

³⁹ Usp. X, 25; 26; 47; IX, 55.

Jedinorođeni se Bog, koji je bestjelesan,⁴⁰ drži Hilarije, utjelovio kako bi nas oslobodio iz vlasti grijeha pomirivši nas s Bogom i tako s obzirom na grijeh osudio grijeh u tijelu.⁴¹ Prema Hilariju, Kristovo trpljenje i smrt, koji su utjelovljenjem postali mogući, imaju jasno ekspijatorni i propicijatorni karakter. U ovomu se Hilarije poziva na Iz 53, 4–5.⁴² Uzevši naše tijelo grijeha ne griješeći i sam, on je “ponio naše grijehe” – nosi ih u tijelu, no ne svoje, budući “poslan na sličnost našega grešnog tijela” (slijedom Rim 8, 3).⁴³ Hilarije će reći da je, budući da sâm nije bio grešnik, “proboden” “za naše grijehe” (slijedom Iz 53, 5), i sve što je prepatio i pretrpio, bilo je za nas:⁴⁴ “Nije zbog sebe rođen kao čovjek, niti je po sebi grešnik. (...) za nas je tijelom postao. Zbog naših je prijestupa proboden”.⁴⁵ Hilarije eksplicitno izriče kako je trpljenje koje je Isus Krist podnio tijekom muke vršilo ulogu kazne (*ministerium poenalis*),⁴⁶ te da se Krist rodio kako bi nas uzeo u sebe, a trpio da bi nas očistio (*patitur uero innocentiae*)⁴⁷.

Hilarije nas ne ostavlja u nedoumici niti o svrsi te “ekonomije”: Bog je po Kristu i njegovu križu otpustio ljudske grijehe kako bi ljudi tim činom bili pomireni s Bogom,⁴⁸ pri čemu se naš autor poziva na 2 Kor 5, 20–21: “Molite kako bi se po Kristu pomirili s Bogom! Njega koji ne okusi grijeha Bog za nas grijehom učini”,⁴⁹ Rim 5, 10: “Pomireni smo s Bogom smrću njegova Sina”⁵⁰, Kol 1, 19–20: “Jer svidjelo se Bogu u njemu nastaniti svu Puninu i po njemu izmiriti sa sobom sve u njemu”⁵¹; 2 Kor 5, 19: “Bog je bio u Kristu pomirujući sa sobom svijet”⁵²; 2 Kor 5, 18–19: “A sve je od Boga koji nas sa sobom pomiri po Kristu i povjeri nam službu pomirenja.”⁵³

⁴⁰ X, 47, 37: “Carnis quidem nescius” – “On koji uistinu ne poznaje tijelo”.

⁴¹ Usp. X, 47, 33–34.

⁴² Iz 54, 4–5, Hilarijev predložak: “Hic peccata nostra portat et pro nobis dolet. Et nos a seipsumus eum in doloribus esse et in plaga et in uexatione. Ipse autem uulneratus est propter iniquitates nostras, et infirmatus est propter peccata nostra.” – “On naše grijehe nosi i pati za nas; a mi, mi smo držali da je u bolima, nesreći i mucu. No on je ranjen zbog naših prijestupa i oslabljen zbog naših grijeha.”

⁴³ Usp. X, 47, 17–20.

⁴⁴ Usp. X, 47, 28–31.

⁴⁵ X, 47, 31.37–39: “Non enim sibi homo natus est, nec ex se iniquus est. (...) sed pro nobis caro factus est. Et idcirco propter iniquitates nostras est uulneratus.”

⁴⁶ 10, 23, 17.

⁴⁷ IX, 7, 19–20.

⁴⁸ Snagom jedinstva njihove naravi (*unitatis naturae*) Otac je taj koji u Kristu pomiruje sa sobom svijet po Kristu, naime tako da Krist u sebi samome pomiruje s Ocem svijet koji je sa sobom on u Kristu pomirio, usp. VIII, 51, 7–20.

⁴⁹ X, 47, 33–34: “Orantes per Christum reconciliari Deo. Eum qui non cognovit peccatum, pro nobis peccatum fecit.”

⁵⁰ VI, 44, 5–6: “Reconciliati sumus Deo per mortem Fili sui.”

⁵¹ IX, 59, 23–24: “Quia in ipso conplacuit omnem plenitudinem inhabitare, et per ipsum reconciliari omnia in eum.” Također i u VIII, 49; VIII, 50

⁵² IV, 39, 8–9: “Deus in Christo erat mundum reconcilians sibi.”

⁵³ VIII, 51, 11–13.

Na taj je način po grijehu osudio grijeh u tijelu (pozivajući se na Rim 8, 3),⁵⁴ naime grijeh nad čovjekom više nije imao moć. Hilarije također ističe kako je Krist došao ispuniti, a ne dokinuti Zakon (s pozivom na Rim 10, 4)⁵⁵; osuda grijeha u tijelu, po pravdi Zakona, očito je – slijedom Rim 8, 3 na koji se, kao što smo vidjeli, poziva – jedna dimenzija njegova ispunjenja. Vidjet ćemo da se Hilarijevo poimanje Kristova dovršenja Zakona ne iscrpljuje tek u podnošenju smrtno kazne zaslužene grijehom namjesto čovjeka.

Pomirenjem si je – zaokružuje Hilarije – po Kristu i u Kristu, dakle Otac snagom jedinstva njihove naravi djelujući u Kristu, i Krist sam djelujući, otkupio svijet.⁵⁶

Upravo ova činjenica tvori soteriološki argument, ujedno najjači Hilarijev dokaz u prilog Kristova božanstva naspram arijanaca. U Šestoj knjizi, argumentirajući protiv tih zašlaca koji Krista drže tek stvorenjem koje je došlo u postojanje činom Božje volje, drugačije biti od Oca, adoptivnim Sinom a Bogom tek po imenu,⁵⁷ ili protiv gledišta prema kojima je u njemu tek dio Očeve biti,⁵⁸ pozivajući se na Iv 3, 16: “Uistinu, Bog je tako ljubio svijet te je dao svoga Sina Jedinorođenca da nijedan koji u njega vjeruje ne propadne, nego da ima život vječni”, Hilarije iznosi snažnu tvrdnju u prilog Kristova božanstva uvjetujući snagu otkupljenja poimanjem samoga Božjega bića:

“Ljubeći svijet, Bog mu je dao svjedočanstvo svoje ljubavi u daru svoga Sina Jedinorođenca. Kad bi dokaz te ljubavi bio tek dar stvorenja stvorenjima, da je dao svijetu onoga koji je njegov dio, njega koji je došao u postojanje iz ničega, kako bi otkupio bića koja su potekla iz ničega, taj nevelik i beznačajan gubitak ne bi zaslužio tako veliku nagradu. *Svjedočanstvo ljubavi dragocjenost je dara prema čijoj se veličini ona procjenjuje.* Ljubeći svijet Bog nije dao posvojenog sina već svojeg vlastitog Sina, jednorodnoga. Ovdje je vlastitost, rađanje, istina; ne stvaranje, posinjenje, lažnost. Otud se rađa naša vjera u njegovu ljubav i dobrohotnost – dao je svoga Sina, svojega vlastitoga Sina, svojega Jedinorođenca, za spasenje svijeta.”⁵⁹

⁵⁴ Usp. X, 47, 34–35. Pomirenje također u IV, 39; VI, 44; VIII, 49; 50; 51; 52; IX, 59;

⁵⁵ Primjerice IX, 16; X, 25; napose XI, 28.

⁵⁶ VIII, 51, 17–20: “Et idcirco in eo et per eum reconciliatio est, quia per indifferentem naturam Pater in eo manens, mundum sibi ipse per eum et in eo reconciliatione reddebat.”

⁵⁷ Usp. sažetak arijanskih zablude u VI, 18.

⁵⁸ Usp. primjerice IV, 12; VI, 4; 10; 11; VI, 35.

⁵⁹ VI, 40, 12–24: “Deus mundum diligens hoc dilectionis suae in eum testimonium protulit, ut unigenitum Filium suum daret. Si dilectionis hinc fides est, creaturam praestitisse et pro mundo dedisse quod munde est et ad ea quae ex nihilo sunt substituta redimenda eum qui ex nihilo substitit praebuisse, non facit magni meriti fidem uilis et spernenda iactura. Praetiosa autem sunt quae commendant caritatem et ingentia ingentibus aestimantur. Deus diligens mundum Filium non adoptivum, sed suum, sed unigenitum dedit. Hic proprietatis est, natiuitas est, ueritas est. Non creatio est, non adoptio est, non falsitas est. Hinc dilectionis et caritatis fides est, mundi saluti et Filium et suum et unigenitum praestitisse” (naš kurziv u prijevodu).

Kao Bog, Krist se dobrovoljno darovao za otkupljenje svijeta; prinos ove veličine bio je potreban kako bi se ono moglo zaslužiti. S druge strane, on se za otkupljenje prinosi kao čovjek, za čovjeka, budući je čovjek bio taj koji je sagriješio i po pravednosti Zakona time zaslužio kaznu i smrt.⁶⁰

Hilarije u mucu pokazuje Krista na djelu u njegovu božanstvu i kao onoga koji pomiruje i otkupljuje. Svojom smrću na križu Krist čini djelo Božje: otpušta naše grijeha,⁶¹ i trijumfom nad vlastima tijelo po kojemu umire “nosi” iz smrti – koja je, vidjeli smo, bila posljedica grijeha – u život. Naučitelj iz Poitiersa poziva se, već smo vidjeli, na svjedočanstvo 1 Kol 2, 13–15 (*Vetus Latina*): “Otpustio vam je sve grijeha (*peccata*), izbrisao je zadužnicu koja propisima bijaše protiv nas, protivila nam se. Uklonio ju je, pribio ju na križ, svukao tijelo i pokazao vrhovništva i vlasti trijumfirajući s puzdanjem nad njima u samome sebi.”⁶² Taj se trijumf Isusa Krista u samome sebi, jednom i istom, “djelo našega spasenja po Gospodinu”⁶³, razviđa upravo u njegovu bogočovještvu. Isus Krist umire kao čovjek,⁶⁴ istom prinoseći sebe sama predaje u pouzdanju duh Ocu kao Bog,⁶⁵ i kao Bog ima vlast ponovno uzeti svoju dušu i podići hram svojega tijela, i na taj način, budući i Bog i čovjek, on jedan i isti, trijumfira u samome sebi, u svojem tijelu.⁶⁶

“Nesumnjivo je u pitanju trijumf traže li da ga raspnu a ne mogu izdržati njegovu nazočnost kada se predaje, biti pred smrtnom osudom a stoga doskora sjediti zdesna Sile, biti pribijen čavlima i moliti za svoje progonitelje [usp. Lk 23, 34], popiti ocat [usp. Iv 19, 30] no dovršiti otajstvo, biti svrstan među zlikovce [usp. Lk 22, 37] no udjeljivati raj [usp. Lk 23, 43], biti podignut na drvo i učiniti da se zemlja potrese [usp. Mt 27, 51], visjeti na križu no učiniti da zatamne sunce i dan [usp. Mt 27, 45], izići (*exire*) iz tijela no pozivati

⁶⁰ X, 61, 10–15: “Commendatio Spiritus commendantis confidentia est, traditio Spiritus morientis excessio est. Quero itaque, quis moritur? Nempe qui tradit Spiritum. Deinde quis tradidit Spiritum? Vtique qui Patri commendavit Spiritum suum. Et si idem qui commendavit, idem tradens Spiritum mortuus est (...)” – “Predavanje (*commendatio*) svojega Duha znak je pouzdanja onoga koji ga polaže; predavanje (*traditio*) Duha odlazak je umirućega. Pitam: tko umire? Onaj tko predaje (*tradit*) Duh, naravno. A tko je predao (*tradidit*) Duh? Očito onaj koji je Ocu predao (*commendavit*) svoj duh. A ako je isti (*idem*) onaj koji je predao (*commendavit*) svoj Duh i koji ga je predajući (*tradens*) umro (...)”

⁶¹ U ovome se poziva se također i na 1 Kor 15, 3–4: “Doista, predadoh vam ponajprije što i primih: Krist umrije za grijeha naše po Pismima; bi pokopan i uskrišen treći dan po Pismima”, usp. X, 67, 2–5.

⁶² X, 48, 3–7: “*Donatis vobis omnia peccata, delens quod adversum nos fuit chirographum in sententiis, quod erat contrarium nobis, tollens illud e medio et adfigens illud cruci, spolians se carnem, et principatus et potestatis traduxi cum fiducia triumphans eos in semetipso*”.

⁶³ X, 48, 11: “Salutis nostrae per Dominum opus”.

⁶⁴ “Inclinato capite Spiritum tradidit” – “Priguvši glavu, preda Duh” (usp. Mt 10, 39); X, 11, 9–10.

⁶⁵ Isus Krist kao Bog umire slobodno, vlastitom snagom (“potestatis suae libertate moriturus”;), usp. X, 11, 1–2; “umro [je] vlastitom snagom i vlastitim činom predao duh” – “ex se mortuus est et per se Spiritum reddidit”, X, 11, 16–17; »Oče, u ruke tvoje predajem (commendo) duh svoj! To rekavši, izdahnu.« (Lk 23, 46).

⁶⁶ Hilarije višekrat ističe tu božansku moć Isusa Krista pozivajući se na 1v 10, 17–18: Vlast imam položiti ju, vlast imam opet uzeti ju. Tu zapovijed primih od Oca svoga” (IX, 12; X, 12; 57) i Iv 2, 19: “Razvalite ovaj hram i ja ću ga u tri dana podići.” (X, 12; 57).

natrag duše u njihova tjelesa [Mt 27, 52–53], kao mrtav biti pokopan [Mt 27, 59–60] i uskrsnuti kao Bog, pretrpjeti za nas po čovječstvu (*secundum hominem*) sve slabosti, no kao Bog trijumfirati u svima njima.”⁶⁷

Bogočovještvo jedne te iste osobe Isusa Krista ključno je dakle prema Hilariju za izbavljenje Kristova čovječstva iz vlasti smrti do kojega dolazi u uskrsnuću:

“Blaženi apostol ističe dvostruki aspekt Kristov (*geminae in Christo significationis*; dvostruko određenje): naučavao je i čovjekovu slabost i snagu božanske naravi u Kristu. Tako govori Korinćanima: ‘I raspet bi, istina, po slabosti, ali živi po snazi Božjoj’ [2 Kor 13, 4]; smrt pripisuje ljudskoj slabosti, a snagu, naprotiv snazi (*virtus*) Božjoj. Tako i u riječima Rimljanima: ‘Što umrije, umrije grijehu jednom zauvijek; a što živi, živi Bogu. (...); smrt pripisuje tijelu, to jest našem tijelu, a život, naprotiv, Bogu, čijoj naravi pripada život. (...) on, pošto je uzeo tijelo našega grijeha sav već živi Bogu zahvaljujući združivanju koje našu narav sjedinjuje u zajedništvo s božanskom besmrtnošću.’”⁶⁸

Zbilja koju je u gornjem navodu Hilarije obznanio izričajem “sav već živi Bogu”, naime uzimanje u slavu “kod Oca” – uzimanje ljudske naravi Isusa Krista u jedinstvo Očeve božanske naravi, njezino posvemašnje oboženje, također se ozbiljuje po tomu što je Isus Krist, jedan i isti, istom i Bog i čovjek.

“On kraljuje u istom tom tijelu u kojemu je proslavljen i koje je njegovo, sve dok si, pošto budu obeskrjepljena vrhovništva i pobijeđena smrt, ne podloži svoje neprijatelje [usp. 1 Kor 15, 24–26]. Apostol na vrhovništva i smrt primjenjuje obeskrjepljenje, a na neprijatelje podlaganje. Kada potonji budu podloženi, on će se podložiti onome – Bogu, očito – koji je njemu sve podložio, ‘da on bude Bog sve u svemu’, kada se narav Očeva

⁶⁷ X, 48, 25–35: “Triumfus plane est, quaeri ad crucem, et offerentem se non sustineri; stare ad sententiam mortis, sed inde consessurum a dextris uirtutis; configi clavis, sed pro persecutoribus orare; acetum potare, sed sacramentum consummare; deputari inter iniquos, sed paradisum donare; eleuari in ligno, sed terram tremere; pendere in cruce, sed solem ac diem fugere; exire e corpore, sed reuocare animas in corpora; sepeliri mortuum, sed resurgere Deum; secundum hominem pro nobis infirma omnia pati, sed secundum Deum in his omnibus triumphare.”

⁶⁸ IX, 13, 1–15: “Hanc igitur beatus apostolus geminae in Christo significationis tenuit praedicationem, ut et infirmitatem in eo hominis et uirutem Dei ac naturam doceret, secundum illud Corinthiis dictum: *Nam etsi crucifixus est ex infirmitate, sed uiuit ex uirtute Dei*, mortem infirmitatis, uitam uero Dei uirtutis ostendens; et illud ad Romanos: *Quod enim mortuus esst, peccato mortuus semel, quod autem uiuit, uiuit Deo*. (...) mortem peccato, id est corpori nostro adscribens, uitam autem Deo cui est naturale quod uiuit; et per id nos corpori nostro mori oportere, ut Deo uiuamus in Christo Iesu, qui peccati nostri corpus adsumens totus iam Deo uiuit, naturae nostrae societate in communione diuinae immortalitatis unita.” Trijumf tijela u samom uskrsnuću koji se zahvaljuje njegovoj združenosti s božanstvom Hilarije opisuje sljedećim riječima: “Nascitur itaque Deus adsumptioni nostrae, patitur uero innocentiae, postremo moritur ultioni: dum et homo noster in Deo permanet, et infirmitatum nostrarum passiones Deo sociae sunt, et spiritalis nequitiae ac malitiae potestates triumfo carnis Deo per carnem moriente subduntur.” – “Bog se dakle rodio da nas uzme u sebe (*assumptioni nostrae*), potom trpio da bi nas očistio, te naposljetku umro da bi nas osvetio: dok naše čovječstvo (*homo noster* – Kristova ljudska narav) uvijek nastavlja prebivati u Bogu, trpje naše slabosti pridružene su Bogu, a zli duhovi [usp. Ef 6, 12] i zle sile podložene su trijumfom tijela, [budući da] Bog umire po tijelu [usp. Kol 2, 15].”; IX, 9, 19–24.

božanstva sjedini u narav uzetoga tijela, našega tijela. Tako će on [i. e. Krist] biti Bog sve u svemu; jer, kao Bog i čovjek, on je posrednik između Boga i ljudi [usp. 1 Tim 2, 5]; snagom ekonomije (*dispensatio*) on zadobiva sve što pripada tijelu (čovjeku); podloživši se primit će u cijelosti sve ono što je vlastito Bogu, kako bi bio Bog ne dijelom (*ex parte Deus sit*), već u potpunosti (*sed Deus totus*). Jedina je dakle svrha podlaganja: da [on] bude Bog sve u svemu, da u njemu ne ostane nikakva traga naravi zemaljskoga tijela tako da onaj koji je prethodno u sebi imao dvije [sastavnice] (*in se duos continens*;) sada bude samo Bog – i to ne odbacujući tijelo, već ga transponirajući snagom podlaganja, ne uništavajući ga kroz smrt već njegovom promjenom po proslavi, zadobivajući (si) ljudsku narav (*hominem*; čovještvo) kao Bog, a ne gubeći svoje božanstvo stoga što je čovjek. Podložio se, štoviše, ne da bi prestao biti, nego da bi bio Bog sve u svemu; zadobio je, zahvaljujući tom otajstvu podlaganja, biti, i na trajan način ostati ono što nije, a nije nestajanjem lišen sebe sama tako da ne bi više bio.”⁶⁹

Bogočovještvo Krista utjelovljena očituje se i kroz još jednu dimenziju Kristova otkupiteljskog djela: uz oslobođenje od grijeha i smrti, on kao bogočovjek oslobađa čovječanstvo od vlasti đavla.

Đavao prema Hilariju ima određenu ulogu u čovjekovoj grešnosti. Rođen, kao što smo imali prilike uvidjeti, u (grešnoj) slabosti koju uzrokuju nedostatke (*uitia*) naše naravi,⁷⁰ čovjek je podložan đavolovu utjecaju na nj, uslijed čega ostaje podložan grijehu: “đavao bjesneći trpnjama/strastima čovjekove slabosti [zadržava] u nama zakon grijeha”⁷¹ (usp. Rim 7, 23). Tumačeći eshatološke događaje o koncu vremena Hilarije govori o “knezu ovoga svijeta” odnosno, o “princu vlasti zraka”, duhu koji je na djelu u neposlušnima (usp. Ef 2, 2; 6, 12) smjerujući na đavla (slijedom Mt 25, 41). Grijeh čovjekov očito daje đavlu nad njim određeno pravo budući da je đavao “Knez ovoga svijeta”.⁷² Krist pak, vidjeli smo, trpi da bi nas očistio (od grijeha) i umire “kako se nijedna vlast, budući se besmrtni Bog podložio

⁶⁹ XI, 40: “Regnat autem in hoc eodem glorioso iam suo corpore, donec euacuatis magistratibus et morte deuicta, subiciat sibi inimicos. Et quidem ab apostolo seruatus hic modus esset, ut magistratibus et potestatibus euacuatio, inimicis uero subiectio deputaretur. Quibus subiectis, subicietur subicienti sibi omnia. Deo scilicet, ut sit *Deus omnia in omnibus*, naturae adsumpti corporis nostri natura paternae diuinitatis inuecta. Per id enim erit omnia in omnibus Deus: quia secundum dispensationem ex Deo et homine hominum Deique mediator, habens in se ex dispensatione quod carnis est, adepturus in omnibus ex subiectione quod Dei est, ne ex parte Deus sit, sed Deus totus. Non alia itaque subiectionis causa est, quam ut omnia in omnibus Deus sit, nulla ex parte terreni eo corporis residente natura, ut ante in se duos continens nunc Deus tantum sit: non abiecto corpore, sed ex subiectione translato, neque per defectionem abolito, sed ex clarificatione mutato; adquiescens sibi Deo potius hominem, quam Deum per hominem amittens; subiectus uero ob id, non ut non sit, sed ut omnia in omnibus Deus sit; habens in sacramento subiectionis esse ac manere quod non est, non habens in defectione ita se carere ne non sit.”

⁷⁰ X, 25.

⁷¹ IX, 7, 14–15: “Passionibus humanae infirmitatis diabolus desaeuens, legem in nobis peccati (...) retineret”.

⁷² Usp. XI, 32, 1–5. Hilarije istom, slijedom Iv 18, 36 naglašava da sam Krist ističe kako njegovo kraljevstvo nije od ovoga svijeta, XI, 32, 9–10.

zakonu smrti, ne bi mogla uzoholiti pred Bogom, niti bespravno prigrabiti narav stvorene snage”.⁷³

Posljednje se Hilarijeve riječi daju, čini se, razumjeti na dva načina koja mogu međusobno biti komplementarni. Afirmirajući u Desetoj knjizi jedinstvo Kristove osobe naspram onih koji ga dijele na ljudski i božanski subjekt, Hilarije će navesti sljedeće Pavlove riječi: “Nego navješćujemo Mudrost Božju, u Otajstvu, sakrivenu; onu koju predodredi Bog prije vjekova za slavu našu, a koje nijedan od knezova ovoga svijeta nije upoznao. Jer da su je upoznali, ne bi Gospodina slave razapeli” [1Kor 2, 7–8].⁷⁴ U perspektivi ovog svetopisamskoga navoda, kao i činjenice da Hilarije u nakani ukazati na Isusovu bezgrešnost ističe njegove riječi izrečene uoči muke: “Jer dolazi knez ovoga svijeta, u meni on nema ništa”⁷⁵ moguće je predmnijevati da Hilarije zastupa tzv. teoriju “đavoljega prava” prema kojoj bi nečastivi stekao određeno “pravo” nad čovječanstvom zbog njegova grijeha, koje bi izgubio posegnuvši na križu za onim nad kojim, budući je bez grijeha, nije imao prava – “prevario se” budući zavarano Isusovim čovječstvom nije uvidio njegovo božanstvo – i prekoračio granice svoje “ovlasti” te izgubio “pravo” nad čovječanstvom. Ipak, u samom *De Trinitate* ne nalazimo dodatne potkrepe da bismo gore navedeno bili u mogućnosti tvrditi. Na temelju raspoloživih tekstova čini se izglednijim predmnijevati da đavlova eventualna “presizanja” na čovjeka nisu bila ni u kojem obliku legitimna, već su bespravna, “uzurpacija”,⁷⁶ a ni Đavao prema Hilarijevoj interpretaciji “u njemu nema ništa” upravo zato što je s obzirom na grijeh osudio grijeh u tijelu, a ne tek zbog njegove bezgrešnosti.⁷⁷

Ovo dokidanje đavlove moći nad čovjekom može se, čini se, ispravnije shvatiti na taj način da po utjelovljenju i po ostvarenim pashalnim otajstvima Gospodinove muke, smrti i uskrsnuća kojima je pomirio ljude s Bogom i tako s obzirom na grijeh osudio grijeh u tijelu đavao neće imati prilike vladati čovjekom. To postaje jasno razvidimo li na koji način Hilarije poima aktualizaciju učinaka utjelovljenja i pashalnih otajstava u ljudima: oni više nisu uslijed grešne slabosti svoje naravi prisiljeni robovati grijehu. Uočiti ćemo da nije riječ ni o kakvom automatizmu koji bi bio neposredna posljedica združivanja Kristove osobe s ljudskom naravi,

⁷³ IX, 9, 17–19: “Ne qua insolens potestats aduersus Deum esset, neque create in se uirtutis posset usurpare naturam, cum se immortalis Deus intra legem mortis habuisset”.

⁷⁴ X, 64, 12–16.

⁷⁵ Usp. IX, 55, 4.

⁷⁶ Usp. IX, 9, 17–19.

⁷⁷ Usp. IX, 55, 4–8: “*Venit enim princeps huius mundi, et in me non habet nihil. Nihil in eo princeps huius mundi habet, quia ut homo habitu repertus, extra peccatum carnis manebat in similitudine carnis peccati, de peccato peccatum in carne condemnans.*” – “‘Jer dolazi knez svijeta. Protiv mene ne može on ništa’ [Iv 14, 30]. Knez svijeta u njemu nema ništa našavši se u obličju čovjeka ostao je izvan tijela grijeha, u sličnosti s tijelom grijeha i s obzirom na grijeh osudi grijeh u tijelu [usp. Rim 8, 3].”

kao što se naoko moglo činiti na temelju na početku poglavlja navedenih tekstova Druge knjige. Soteriološki se učinci, naime, aktualiziraju primanjem sakramenta krsta koji pak zahtjeva krsnu vjeru; uvjet aktualizacije spasenja naime je slobodan čin (krsne) vjere. Hilarije piše: “On nas privlači u svoju božansku narav ne primoljavajući nas više na tjelesno obdržavanje zapovijedi, ne poučavajući nas više po sjeni Zakona [usp. Kol 2, 17; Heb 8, 5] na obred koji sakati tijelo [i.e.obrezanje, usp. Kol 2, 11]”.⁷⁸

Namjesto starozavjetnoga tjelesnoga obrezanja, Hilarije ističe kako smo pozvani na Kristovo obrezanje, pozivajući se na Kol 2,11–12: “U njemu ste i obrezani ne rukotvorenim obrezanjem kojim se odstranjuje puteno tijelo, već – obrezanjem Kristovim: s njime suukopani u krštenju, u njemu ste suuskršli po vjeri u djelovanje (*operationis*) Boga koji ga uskrisi od mrtvih”.⁷⁹

Da bismo razumjeli kako je Hilarije tumačio ovaj Pavlov odlomak valja nam usporediti tri teksta koja nam to mogu pojasniti: I, 13, IX, 9 i XII, 48. Suočimo li ih, možemo deducirati sljedeće: Obrezanje Kristovo jest ono kojim on oslobađa “svake prisile tijela duh obrezan od mana (*uitiis*) i pročišćen od svih prijestupa”,⁸⁰ odnosno novo rođenje u novoga čovjeka.⁸¹ A taj novi čovjek jest upravo Isus Krist odnosno, slijedom Ef 4, 21-24, “novi čovjek stvoren prema Bogu (*secundum Deum*)”, a to je upravo Krist rođen kao čovjek; budući Sin Božji, stvoren je kao čovjek “prema (po)”⁸² Bogu” rođenu prije vijekova, “Jer onaj koji bijaše Sin Božji rođen je također i kao Sin Čovječji”.⁸³ Ono po čemu je taj čovjek (stvoren) “prema” Bogu, ili, recimo tako, u čemu je “odgovarajuć”, “vjeran” Bogu jest da je (prema Ef 4, 24) “u pravednosti i svetosti istine”, u njemu nema prevare (1 Pt 2, 22), “koji nama posta pravednost i posvećenje” (1 Kor 1, 30), koji je istina (usp. Iv 14, 6) – to je Krist kojega nam valja obući.⁸⁴ Kristovo je obrezanje ono što se ozbiljuje u otajstvu krsta. Krst je suukop s Kristom – što će reći, po Hilariju, umiranje našim slabostima (*uitia*)⁸⁵ odnosno starome

⁷⁸ I, 13, 24–27: “Qui nos ad diuinitatis suae naturam trahens, non etiamnum corporali praeceptorum obseruatione distrinxerit, neque per legis umbram ad sollemnia descendae carnis inbuerit”.

⁷⁹ IX, 9, 8: “*In quo et circumcisi estis circumcisione non manu facta in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Christi, consepulti ei in baptisate, in quo et conresurrexistis per fidem operationis Dei, qui excitauit eum a mortuis.*”

⁸⁰ I, 13, 28–29: “Omnem naturalem corporis necessitatem circumcisis a uitiiis spiritus criminum emundatione purgaret”.

⁸¹ Usp. IX, 9, 10.

⁸² Etimološki smisao: izvorno “qui suit, qui n'offre pas la résistance” – ‘koji prati, ne pruža otpora’; “conforme” – ‘vjeran, istovjetan’; “favorable” – ‘povoljan, podesan’; “il convient” – ‘odgovara’, usp. “Secundus, -a, -um”, u: u: Alfred ERNOUT – Alfred MEILLET, *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, str. 608.

⁸³ Usp. i nav. XII, 48.

⁸⁴ Usp. i nav. X, 12, 14–24.

⁸⁵ Usp. I, 13.

čovjeku (usp. Rim 6, 6),⁸⁶ a koji je (slijedom Ef 4, 21–24) onaj “kojega varave požude vode u propast”⁸⁷, dok je krštenje snaga (*uirtus*) uskrsnuća⁸⁸, preporođenje za život, rađanje za vječnost⁸⁹, život posvema za Krista.⁹⁰

Hilarije zaključuje: “Valja dakle vjerovati u Boga, čijim je djelovanjem Krist uskrišen od mrtvih, jer ta vjera (su)uskrisuje u (i sa) Kristu (om).”⁹¹

Istu će zbilju Hilarije izreći i ističući usporedbu s trsom, lozama i vinogradarom (usp. Iv 15, 1–6⁹²) nakon što je prethodno istaknuo činjenicu da Knez svijeta u njemu nema ništa uslijed toga što je bio bez grijeha i osudio grijeh u tijelu (usp. Rim 8, 3): po vjeri u Kristovo utjelovljenje ostajemo u “naravi njegova tijela” poput loza u trsu jer samo tako donosimo valjan plod, te istom ističe i Kristovo jedinstvo s Ocem i nazočnost Oca u njemu po njegovu rađanju, Oca koji u njemu čini svoja djela a siječe бесплодне loze (slijedom Iv 14, 9–11). I kroz ovu se sliku očituje zbilja da po Kristovu očovječenju dolazimo u jedinstvo s božanskom zbiljom koja nam, aktualizira li se to jedinstvo osobnim činom vjere, već u ovom životu daje, posljedično, mogućnost već spomenute “pravednosti i svetosti istine” – u skladu s biblijskim poimanjem prema kojemu svetost i Božja blizina uvijek idu pod ruku dok grijeh ovu posljednju onemogućuje – i za naše biće predstavlja *novum* u toj mjeri da se može držati novim rođenjem, a mi novim čovječanstvom.

Već se, dakle, i u ovom smislu može držati da je, omogućujući nam svojim utjelovljenjem i vazmenim otajstvima muke, smrti i uskrsnuća koji se krsnom vjerom aktualiziraju već na ovom svijetu “ostati izvan tijela grijeha” poput njega, Krist (kako Hilarije izriče govoreći o događajima koji se ispunjuju na koncu vremena ali su doista već ostvareni u Kristu) “obeskrijepio” protivno vrhovništvo Princa vlasti zraka, duha koji djeluje u neposlušnima (usp. Ef 2, 2; 6, 12), što će reći “oduzeti mu prava na vlast, da više ne postoje, te obeskrepljujući njegovu vlast dokončati njegovu vladavinu i kraljevanje”⁹³. Budući da Hilarije ne spominje nikakve otkupnine koja bi bila plaćena đavlu vjerojatno je kako je držao

⁸⁶ Usp. IX, 9.

⁸⁷ Usp. XII, 48.

⁸⁸ Usp. IX, 9.

⁸⁹ Usp. I, 13.

⁹⁰ Usp. IX, 9.

⁹¹ Usp. IX, 9.

⁹² “Ja sam istinski trs, a Otac moj – vinogradar. Svaku lozu na meni koja ne donosi roda on siječe, a svaku koja rod donosi čisti da više roda donese. Vi ste već očišćeni po riječi koju sam vam zborio. Ostanite u meni i ja u vama. Kao što loza ne može donijeti roda sama od sebe, ako ne ostane na trsu, tako ni vi ako ne ostanete u meni. Ja sam trs, vi loze. Tko ostaje u meni i ja u njemu, taj donosi mnogo roda. Uistinu, bez mene ne možete učiniti ništa. Ako tko ne ostane u meni, izbace ga kao lozu i usahne. Takve onda skupe i bace u oganj te gore.”

⁹³ XI, 32, 7–9: “Ius potestatis auferre ne maneat, et per potestatis euacuationem regni est abolere dominatum”.

da je vlast ovog posljednjeg nad čovječanstvom bespravna te ju ovaj duguje tek čovjekovu neposluhu Bogu.⁹⁴

Na posljertku ovog razmatranja zbilje bogočovještva Isusa Krista u perspektivi Hilarijeve soteriologije valja nam istaknuti i dimenziju Kristovog djela spasenja koja se provlači kroz cijelo djelo *De Trinitate*, a to je ona spasenja kao spoznaje Boga u okviru koje se Isus Krist očituje kao Bog-objavitelj i, istom, kao čovjek, čijim djelom i primjerom nasljedovanje vodi do spasenja. Vidjet ćemo da ovo Hilarijevo gledanje soteriološki vrednuje ne samo utjelovljenje kao takvo te Kristova vazmena otajstva, već i sveukupan njegov život kojega je proživio kao čovjek.

U tu se svrhu moramo pitanje navratiti na prvi navod u ovome poglavlju, koji započinje riječima: “Budući da je Sin Božji skrbio za ljudski rod, postao je čovjekom napose zato da bi se u njega moglo povjerovati, da bi nam kao jedan od nas mogao biti svjedokom božanskih zbilja, i u slabosti našega ljudskog tijela mogao naviještati Boga kao Oca⁹⁵ nama, krhkim i tjelesnim smrtnicima, ujedno vršeći volju Boga Oca kako i govori: ‘Jer siđoh s neba ne da vršim svoju volju, nego volju onoga koji me posla’ (Iv, 6, 38).” Pokazali smo već na početku kako je po sebi Bog nespoznatljiv, i kako Bog može jedino sâm sebe priopćiti; Krist nam kao čovjek priopćuje unutarbožansku zbilju koju žive on i Otac. Poznavanje Boga prema Hilariju očito je u ovisnosti sa stanjem u kojemu smo zatečeni o Kristovu dolasku: mi smo “neznalice, odmetnici, grešnici, beznadno mrtvi usred tame bezakonja”.⁹⁶

Djelo našega spasenja i zadaća koju je Krist imao izvršiti, prema navodu iz III, 9 koji pratimo, Hilarije je prepoznao u Gospodinovim riječima u Iv 17, 1–6: “Oče, došao je čas: proslavi Sina svoga da Sin proslavi tebe i da vlašću koju si mu dao nad svakim tijelom dade život vječni svima koje si mu dao. A ovo je život vječni: da upoznaju tebe, jedinoga istinskog Boga, i koga si poslao – Isusa Krista. Ja tebe proslavih na zemlji dovršivši djelo koje si mi dao izvršiti. A sada ti, Oče, proslavi mene kod sebe onom slavom koju imadoh kod tebe prije negoli je svijeta bilo. Objavio sam tvoje ime ljudima koje si mi dao od svijeta.”⁹⁷

Sin, dakle, prema Hilariju, proslavlja Oca na zemlji vršeći Očevu volju, time što je izvršio djelo koje mu je Otac povjerio.⁹⁸ A Otac je htio da se njegov vlastiti Sin rodi od

⁹⁴ Tako i Kelly o Hilarijevu soteriološkom nauku, usp. John N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, 392.

⁹⁵ Da se evangeoska objava bitno sastoji u činjenici da je Bog objavljen kao Otac Sina Hilarije naznačuje već u Prvoj knjizi: usp. I, 11.

⁹⁶ III, 13, 23–24: “Nos inperitos refugas sordidos sine spe mortuos sine lege tenebrosos”.

⁹⁷ III, 9, 10–18.

⁹⁸ Usp. III, 9; 13; 15; 16.

Djevice zbog našega spasenja;⁹⁹ vidjeli smo već da je “Ljubeći svijet, Bog (...) dao svjedočanstvo svoje ljubavi u daru svoga Sina Jedinorođenca. (...) Svjedočanstvo ljubavi dragocjenost je dara prema čijoj se veličini ona procjenjuje. (...) dao je svoga Sina, svojega vlastitoga Sina, svojega Jedinorođenca, za spasenje svijeta¹⁰⁰. Slijedom Iv 17, 2–3: “.. i da vlašću koju si mu dao nad svakim tijelom dade život vječni svima koje si mu dao. A ovo je život vječni: da upoznaju tebe, jedinoga istinskoga Boga, i koga si poslao – Isusa Krista”.¹⁰¹ Otac je htio da Sin koji je od njega primio vlast nad svakim tijelom – a za Hilarija to znači: sve – postane čovjekom kako bi “zauzvrat udijelio vječnost života onima koji su otpali od milosti, onim tjelesnima, koji su bili podložni smrti”.¹⁰² Ključno je ovdje istaknuti da – prema Hilariju – dati vlast nad svakim tijelom kako bi mu se darovao vječni život “pretpostavlja da onaj tko daje bude Otac, a onaj koji prima bude Bog”.¹⁰³ I upravo se u tome sastoji proslava Oca od strane Sina, jer (slijedom Iv 17, 3) vječni život upravo u upoznavanju istinskoga Boga, naime Oca i Sina:¹⁰⁴

“Hvála (*laus*) Oca u cijelosti je od Sina, jer ono poradi čega će se Sinu klicati (*laudabitur*) bit će pohvala Oca. On, naime, “dovršava” sve ono što je Otac htio. Sin Božji rođen je kao čovjek, no u plodu (*partus*) rođenu od Djevice Božja je sila. Sina Božjeg vidjelo se u obličju čovjeka, no u njegovim ljudskim djelima očitovao se Bog. Sin Božji pribijen je na križ, no na križu Bog pobjeđuje čovjekovu smrt. Krist, Sin Božji, umire, no svako tijelo biva oživljeno u Kristu. Sin Božji sašao je nad pakao, no čovjek biva uzdignut na nebo. Što je više toga hvaljeno u Kristu, veća će biti pohvala Onoga koji je počelo Krista kao Boga.

Na ove, dakle, načine Otac proslavlja (*clarificat*) Sina na zemlji i, opet, Sin djelima svoje moći proslavlja Onoga od kojega jest, na oči obeznanjenih pogana i ludosti svijeta.

Ta uzajamna proslava zasigurno ne teži uzdizanju božanske naravi, već slavi (*honor*) koju je primila time što su ju upoznali oni koji ju nisu poznavali.”¹⁰⁵

⁹⁹ Usp. III, 16.

¹⁰⁰ Usp. VI, 40.

¹⁰¹ III, 9; 13

¹⁰² III, 13.

¹⁰³ IX, 39.

¹⁰⁴ Usp. III, 13; 14.

¹⁰⁵ III, 16, 1–18: “Ergo absolute Patrem Filius clarificat in eo quod sequitur: *Ego te clarificaui super terram, opere consummato quod dedisti mihi ut faciam*. Laus Patris omnis a Filio est, quia in quibus laudabitur Filius, laus erat Patris. Consummat enim omnia que Pater uoluit. Dei Filius homo nascitur, sed Dei in partu uirginis uirtus est. Dei Filius homo cernitur, sed Deus in operibus hominis existit. Dei Filius crucifigitur, sed in cruce hominis mortem Deus uincit. Christus Dei Filius moritur, sed omnis caro uiuificatur in Christo. Dei Filius in inferis est, sed homo refertur ad caelum. In quantum haec laudabuntur in Christo, tanto plus laudis a quo Christus Deus est consequetur.

A da je “život vječni: (da upoznaju tebe, jedinoga istinskoga Boga, i koga si poslao – Isusa Krista)” spoznaja Boga u najjemenitnijem smislu, ne ona kognitivna, već kroz darovano zajedništvo samoga božanskoga života jasno je iz Hilarijeva poimanja konačnog ostvarenja spasenjske ekonomije kojom je Krist svojim očovječenjem omogućio naše oboženje, o paruziji, danu našega pomirenja¹⁰⁶:

”Apostol nam govori o posebnoj nagradi koja će uslijediti po tom podlaganju usavršenom po podlaganju u vjeri: ‘Snagom kojom ima moć sve sebi podložiti on će preobraziti ovo naše bijedno tijelo i suobličiti ga (*transfiguravit*) tijelu svomu slavnomu” [Fil 3, 21].¹⁰⁷

“Mi ćemo – očito, biti suobličeni (*conformes*) slavi tijela Božjega [usp. Fil 3, 21]. A Bog Jedinorođenac, iako je također rođen kao čovjek, nije nitko drugi do ‘Bog sve u svemu’ [1 Kor 15, 28]. To podlaganje tijela po kojemu je njegova tjelesna sastavnica uzeta (*deuoratur*) u narav Duha čini Bogom svim u svemu onoga koji je i čovjek uz to što je i Bog. Evo prema čemu se uzvisuje naše čovještvo (*noster autem ille homo*¹⁰⁸). A mi, mi se uzvisujemo suobličivosti slave s onim čovještvom koje je naše. Obnovljeni u spoznaju Boga, bit ćemo iznova oblikovani (*reformabimur*) u sliku (ab imaginem) stvoritelja. Prema Apostolovim riječima: ‘Jer svukoste staroga čovjeka s njegovim djelima i obukoste novoga, koji se obnavlja u spoznaju Boga po slici svoga Stvoritelja!’ [Kol 3, 9–10]. Prema tome, čovjek biva usavršen kao slika Božja. Suobličivši se slavi Božjega tijela, on nadilazi sam sebe kao slika Stvoritelja [usp. Post 1, 27], sukladno ekonomiji usvojenoj pri oblikovanju prvoga čovjeka. Ostavivši za sobom grijeh i staroga čovjeka, postavši novi čovjek za spoznaju (*agnitionem*) Boga, zadobiva savršenstvo svojega bića, upoznajući svojega Boga i po tomu slika svojega Boga, uzvisujući se *per religionem* ka vječnosti i kroz svu će vječnost opstojati kao trajna slika svojega stvoritelja.¹⁰⁹

Neka ovo dostaje kako bismo pokazali da je svojim utjelovljenjem i napose svojim vazmenim otajstvom Krist objavio Boga kao ljubećega i milosrdnoga Oca koji, kao što Sinu komunicira sve što posjeduje snagom rađanja, jednako tako, unatoč činjenici da ga čovjek ne

His igitur modis Pater Filium clarificat super terram, rursumque Filius ignorationi gentium et stultitiae saeculi per uirtutum suarum opera eum ex quo est ipse clarificat.

Et haec quidem clarificationis uicissitudo non pertinet ad diuinitatis profectum, sed ad honorem eum qui ex cognitione ignorantium suscipiebatur.”

¹⁰⁶ IX, 59: “Sva je punina u njemu, sljedom navedenoga, i sve je po njemu i u njemu pomireno i *dies illa* (dan onaj) u koji očekujemo naše pomirenje, ne zna li on taj dan, on o kojemu ovisi kada će on biti, i određuje ga njegovo otajstvo? Jer to je dan njegova dolaska (*adventus*), dan o kojemu Apostol govori: ‘Kad se pojavi Krist, život vaš, tada ćete se i vi s njime pojaviti u slavi’ (Kol 3, 4).”

¹⁰⁷ IX, 35.

¹⁰⁸ Kristova ljudska narav.

¹⁰⁹ XI, 49.

prihvaća,¹¹⁰ svjedoči svoju neprekinutu i nemjerljivu ljubav za čovjeka darujući za njegovo spasenje čak i svojega vlastitoga Sina,¹¹¹ Sina njegove ljubavi,¹¹² kako bi vlastitom žrtvom namjesto čovjekove osudio u tijelu grijeh,¹¹³ i tako čovjeka sa sobom pomirio i potaknuo “našu vjeru u njegovu ljubav i dobrohotnost”¹¹⁴, otkupio ga iz vlasti grijeha, đavla i smrti, ne tražeći ništa zauzvrat,¹¹⁵ od “djece gnijeva” učinio sinove,¹¹⁶ da bio nam u konačnici darovao – kao što smo pokazali – svoj vlastiti život, ono što je on sam. Time je doista Krist, ističe Hilarije izloživši Božji naum spasenja kako je izrečen u Iv, 17, 1–6, “očuvao (...) istinu vjere od nasrtaja đavolje obmane”¹¹⁷. Na temelju izloženoga, ne preostaje nam do zaključiti da njegova djela prokazuju obmanu onoga koji je prvoga čovjeka prijevarom od sina učinio Božjim suparnikom uvjerivši ga koliko mu toga Bog uskraćuje.

“Predat će [Krist o paruziji], dakle, kraljevstvo Bogu Ocu; no ne tako da bi se, predajući ga, odrekao svoje vlasti (*potestate*), već stoga što ćemo, suobličivši se slavi njegova tijela [usp. Fil 3, 21], mi biti kraljevstvo Božje. (...) Nas će predati kako bismo bili kraljevstvo, sukladno riječima evanđelja: “Dodite, blagoslovljeni Oca mogega! Primite u baštinu Kraljevstvo pripravljeno za vas od postanka svijeta!” (Mt 25, 34).

“Tada će pravednici zasjati poput sunca u kraljevstvu Oca svojega” [Mt 13, 43]. Jer Sin će predati Ocu kao kraljevstvo one koje je pozvao u kraljevstvo i kojima je isto tako obećao otajstvo blaženstva izjavljujući: “Blago čistima srcem, oni će Boga gledati!” [Mt 5, 8]. Ulaskom u svoje kraljevstvo uklonit će sablazni i tada će pravednici zasjati poput sunca u kraljevstvu Očevu. Predat će (tradet) kraljevstvo Bogu Ocu i tada će oni koje će kao kraljevstvo predati Bogu Boga gledati.”¹¹⁸

Dosad izneseno čini nam se dostatnim kako bismo zaključili da Hilarijeva soteriološka koncepcija nužno zahtijeva Spasitelja koji je istom i Bog i čovjek, te je ovaj soteriološki

¹¹⁰ Slijedom Iv 1, 11: “K svojim dođe i njegovi ga ne primiše”, usp. I, 10; također Iv 5, 40–44: “A vi ipak nećete da dođete k meni da život imate. Slave od ljudi ne primam, ali vas dobro upoznah: ljubavi Božje nemate u sebi. Ja sam došao u ime Oca svoga i vi me ne primate. Dođe li tko drugi u ime njegovo tj. Božje, njega ćete primiti. Ta kako biste vi vjerovali kad tražite primate slavu jedni od drugih, a slave od Boga jedinoga ne tražite!”, IX, 22; ljudi primaju Antikrista, a Krista ne primaju, što znači da ne slave jedinoga Boga, usp. IX, 23; slijedom Iv 5, 18 ljudi gledaju kako bi ubili Krista, koji je u jednakosti naravi s Ocem, usp. IX, 44 itd.

¹¹¹ Usp. VI, 40.

¹¹² Slijedom Kol 1, 13, Hilarijev predložak, usp. IX, 60.

¹¹³ Usp. X, 47.

¹¹⁴ VI, 40.

¹¹⁵ Usp. VI, 38, 1–2. 6–9: “Kako su jasne riječi koje je Bog Otac izgovorio po Izajimim ustima o Našemu Gospodinu! On, naime kaže: (...) ‘Ego suscitavi regem cum iustitia, et omnes uiae eius rectae. Hic aedificabit ciuitatem meam, et captiuitatem plebis meae conuertet, non cum praemio neque cum muneribus’ – “Ja sam podigao kralja obdarena pravednošću te su mu svi putevi pravi. On će podići moj Grad i sužnje moje vratiti bez otkupnine i naknade” [usp. Iz 45, 11–16, Hilarijev predložak].

¹¹⁶ XII, 13. “Jednoć smo, u stvari, bili ‘djeca gnijeva’ [Ef 2, 3] no postali smo sinovi Božji po Duhu posinstva” [Rim 8, 14–16]”,

¹¹⁷ III, 9, 9.

¹¹⁸ XI, 39.

zahtjev ključni pokazatelj u prilog činjenice da Hilarije drži kako je Isus Krist i (pravi) Bog i (pravi) čovjek.

Rečeno je i dodatno istaknuto Hilarijevim zahtjevom da vjera koja spašava, naime ona kojom se objektivno izvršeno Kristovo djelo spasenja aktualizira, bude upravo vjera u Isusa Krista Boga i čovjeka, koji je u prizmi sveukupnosti Božje ekonomije (*dispensatio*) za čovjeka upravo kao takav Posrednik između Boga i ljudi:

“On ne zna tko mu daje život, ne, on to ne zna, onaj tko ne zna da je Krist Isus pravi čovjek kao i pravi Bog. Ista opasnost leži u nijekanju bilo toga da je Krist Isus Duh-Bog bilo toga da je put našega tijela. “Tko god se, dakle, prizna mojim pred ljudima, priznat će se i ja njegovim pred Ocem, koji je na nebesima. A tko se odreće mene pred ljudima, odreći će se i ja njega pred svojim Ocem, koji je na nebesima” [Mt 10, 32–33]. Eto što je rekla Riječ tijelom postala [usp. Iv 1, 14] i što je naučavao čovjek Isus, Gospodin slave [usp. 1 Kor 2, 8]. Sam u sebi (*constitutus*) posrednik za spasenje Crkve, samim otajstvom posrednika između Boga i čovjeka [usp. 1 Tim 2, 5] on je u sebi samom istodobno i jedno i drugo: po naravima ujedinjenima u istome (*idipsum*), on sam je ista zbilja (*res*) i jedne i druge naravi. No, to je na takav način da mu poradi jednog stanja ne nedostaje nešto od drugoga, tako da ne prestaje na bilo koji način biti Bogom rodivši se kao čovjek, ili, obratno, da ne bi bio čovjek kako bi ostao Bogom.

To je dakle prava vjera čovjekova blaženstva: naviještati Boga i čovjeka, ispovijedati Riječ i tijelo; znati da je Bog također i čovjek te da je tijelo također i Riječ.”¹¹⁹

U nekim će drugim prilikama Hilarije isti taj zahtjev izreći tek drugačijim riječima: “Put u vječnost je za nas jednostavan i lak: vjerovati da je Isusa Bog uskrisio od mrtvih, i da je Gospodin”,¹²⁰ jer one izriču istu zbilju bogočovještva Isusa Krista i sažimlju upravo onu istinu o Bogu koju je Bog čovjeku svojim spasenjskim djelima u njegovu korist htio – kako nam je to prenio Hilarije – priopćiti. I vjera je, ističe Hilarije, ona koja čovjeka čini pravednim.¹²¹

¹¹⁹ IX, 3, 6–24: “Nescit plane uitam suam, nescit, qui Christum Iesum ut uerum Deum ita et uerum hominem ignorat. Et iusdem periculi res est, Christum Iesum uel Spiritum Deum uel carnem nostri corporis denegare. *Omnis ergo qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo qui est in caelis. Qui autem negauerit me coram hominibus, negabo et ego eum coram Patre meo qui est in caelis.* Haec uerbum caro factum loquebatur et homo Iesus Christus Dominus maiestatis docebat, mediator ipse in se ad salutem ecclesiae constitutus, et ipso illo inter Deum et homines mediatoris sacramento utrumque unus existens: dum ipse ex unitis in idipsum naturis naturae utriusque res eadem est, ita tamen ut neutro careret in utroque, ne forte Deus esse homo nascendo desineret, et homo rursus Deus manendo non esset. Haec itaque humanae beatitudini fides uera est, Deum et hominem praedicare, uerbum et carnem confiteri, neque Deum nescire quod et homo sit, neque carnem ignorare quod uerbum sit.”

¹²⁰ X, 70.

¹²¹ Usp. X, 70.

4. 2. Nekoliko sustavnih napomena

U prošlom smo poglavlju već istaknuli kako su temeljni svetopisamski redci na kojima Hilarije gradi svoj nauk o Kristovu utjelovljenju, odnosno koji izriču zbilju bogočovještva Isusa Krista Iv 1, 14 “Riječ tijelom postade” i Fil 2, 6– 7: “On, trajni lik Božji, nije se kao plijena držao svoje jednakosti s Bogom, nego sam sebe ‘opljeni’ uzevši lik *sluge*, postavši ljudima sličan; obličjem čovjeku nalik”, pri čemu ovaj posljednji navod rabi u više varijacija, o čemu ćemo detaljnije govoriti u idućem poglavlju. Naspram onih koji niječu Kristovo bilo božanstvo bilo čovještvo, reći će Hilarije: “Mi naviještamo Riječ postalu tijelom [usp. Iv 1, 14] i Krista koji se oplijenio lika Božjeg kako bi uzeo lik sluge [usp. Fil 2, 6–7]”.¹²²

Zbilju bogočovještva Isusa Krista Hilarije afirmira kroz cijeli tekst *De Trinitate*: “Isus Krist Bog Jedinorođeni tako je čovjek; po tijelu i Riječi, Sin Božji kao i Sin Čovječji, uzeo je (*sumpsit*) pravoga čovjeka sličnoga (*secundum similitudinem*; na sličnost) ljudima poput nas ne prestajući (*non deficiens*) biti Bog koji bijaše.”¹²³

Uz izričaj da je Isus Krist Bog i čovjek: “Evandeoska vjera navješta Boga i čovjeka”¹²⁴ Hilarije ovu zbilju često afirmira i izričajem prema kojemu je Isus Krist i Sin Božji i Sin Čovječji.¹²⁵ Koristi također i naziv Bogočovjek – “*homo Deus*”.¹²⁶

Isus Krist koji se rađa od Djevice je i Sin Božji, ali i Sin Čovječji: “Oplijenivši (*euacuans*) se iz lika Božjeg i uzevši (*accipiens*) lik sluge [usp. Fil 2, 6–7], on – Sin Božji rađajući se također kao Sin Čovječji”¹²⁷. Događaji koji prethode Djevičanskom začecu i oni koji prate rođenje Isusa Krista ukazuju na njegovu bogoljudsku zbilju; i njegovo ime, Emanuel (‘S-nama-Bog) to objavljuje:

“Razmotrimo, kakvo je dostojanstvo povezano s rođenjem, plaćem i kolijevkom [usp. Lk 2, 7]? Anđeo je rekao Josipu da će Djevica roditi i da će onaj kojega će roditi biti nazvan Emanuel, ‘S nama Bog’ [Mt. 1, 20–23]. Duh to naviješta po proroku, anđeo to

¹²² X, 21, 12–13: “Nos uerbum carnem factum et se ex forma Dei euacuantem Christum et formam serui adsumendum (...)”.

¹²³ Usp. i X, 23, 1–4: “Homo itaque Christus Iesus unigenitus Deus, per carnem et uerbum ut hominis filius ita et Dei Filius, hominem uerum secundum similitudinem hostri hominis, non deficiens a se Deo, sumpsit.”

¹²⁴ Usp. I, 29, 10–11: “Euangelica fide Deum adque hominem praedicari (...)”. Sin Božji i čovjek, usp. III, 16, 11–13. XI, 45, 6: “Homo et Deus”. Po 1 Tim 3, 10: “Qui Deus est et homo est”, XI, 43, 9; X, 23, 1: “Homo itaque Christus Iesus unigenitus Deus” – “Isus Krist Bog Jedinorođeni je čovjek.”

¹²⁵ X, 22, 10: “Dominus Iesus Christus et hominis filius et Dei Filius est!”; usp. i X, 23, 1–4; X, 19, 1–2: “Huius igitur corporis homo Iesus Christus et Dei Filius et hominis est” – “Čovjek Isus Krist koji ima to tijelo je i Sin Božji i Sin Čovječji”; također i III, 16, 20; VII, 24, 25;

¹²⁶ X, 22, 17; I, 13, 48: “Deus homo”.

¹²⁷ Usp. X, 15, 10–13: “Euacuans se enim ex Dei forma et formam serui accipiens, et Filius Dei etiam Filius hominis nascens”.

svjedoči: onaj koji je rođen jest S-nama-Bog [usp. Iz 7, 4]. (...) Jedno se razumije, drugo se vidi; jedno se vidi očima, drugo dušom (*animo*). Djevica rađa, rođenje je od Boga, djetesce plače, čuje se hvála anđela. Povoji su bijedni: u njima se slavi Boga. Tako dostojanstvo (*dignitas*) sile (*potestatis*) nije ni u kojoj mjeri izbugljena posvajanjem sniženja (*humilitatis adoptatur*)¹²⁸.”¹²⁹

On je, štoviše *pravi* Sin Božji i *pravi* Sin Čovječji¹³⁰ i to na taj način da mu jedno od ta dva stanja ne dokida niti ne umanjuje ono drugo: “Budući čovjek, nije manje rođen od Boga; a kako bi bio čovjek rođen od Boga, ne prestaje biti Bogom”¹³¹. Također, “Isus Krist vlastitom snagom (*virtute*) čovjek s tijelom i dušom i Bog, posjedujući u sebi zbiljski i u cijelosti ono što je čovjek, zbiljski i u cijelosti ono što je Bog.”¹³²

Zbilja bogočovještva Isusa Krista prema Hilariju također se očituje tijekom njegova zemaljskoga života i na razini njegova djelovanja: Bog sve čini “u čovjeku”, odnosno kao čovjek; već nam je poznat redak: “I dok je Bog sve to činio po čovjeku, rođen vlastitom snagom (*ex se*), trpio po sebi (*per se*) i umro vlastitom snagom (*ex se*), sve je to činio kao čovjek jer se rodio, trpio i umro.”¹³³ Ili pak: “Sve je ovo činio kao tjelesno biće, no istom izjavljujući da je Sin Božji. Otuda sve optužbe i predbacivanja: nije se razumljelo da je u otajstvu njegova ljudskoga rođenja božanska narav sve to činila u uzetom čovjeku”¹³⁴,¹³⁵

Ova se zbilja jasno razviđa i u vanjskim znacima koji prate Kristovo raspeće:

¹²⁸ Kao što primjećuje bilješka 1 u: HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, sv. I, str. 320, izbor glagola *adopto* nije jasan gledom na činjenicu da *De Trinitate* polemizira s adopcionističkim koncepcijama tvrdeći naravno sinovstvo naspram adoptivnog sinovstva krštenih, kao što je jasno razvidno iz III, 11. Gledom na *humilitas* koja je utjelovljenjem posvojena, misli se na jednu od 3 temeljne karakteristike *conditio humana* vezane uz tjelesnost – *humilitas*, *infirmity*, *corruptibilitas*, usp. *Isto*, bilj. 2, upućujući gledom na te bazične karakteristike na Alfredo FIERRO, *Sobre la gloria en san Hilario*, str. 52–69.

¹²⁹ II, 27, 1–6.19–23: “Videamus partum uagitum et cunas dignitas quae sequatur. Loquitur ad Ioseph angelus parituram uirginem et eum qui natus fuerit uocandum Emmanuel, id est nobiscum Deum. Proclamat Spiritus per profetam, angelus testis est: Deus nobiscum est ille qui nascitur. (...) Aliud intellegitur, aliud uidetur; aliud oculis aliud animo conspicitur. Parit uirgo, partus a Deo est. Infans uagit, laudantes angeli audiuntur. Panni sordent, Deus adoratur. Ita potestatis dignitas non amittitur, dum carnis humilitas adoptatur.” Usp. također i II, 26.

¹³⁰ Također i XI, 20.

¹³¹ Usp. i nav.: X, 21, 17–18: “Neque non natus ex Deo homo, neque quia natus ex Deo homo ideo Deus esse Deficiens.” Usp. i i X, 23, 1–4; X, 26, 35–37.

¹³² X, 19, 7–10: “Iesus Christus per uirtutem suam carnis adque animae homo ac Deus esset, habens in se et totum uerumque quod homo est et totum uerumque quod Deus est.”

¹³³ IX, 7, 9–10: “Et tamen cum haec Deus per hominem agit, ex se natus, per se passus, et ex se mortuus, non et hominem se non egit, dum et natus et passus et mortuus est.”

¹³⁴ Sintagma “uzeti čovjek” ovdje označuje čovještvo Isusa Krista.

¹³⁵ VII, 36, 12–16: “Et haec agere carnalem et Dei se Filium inter ista profitentem, hinc quaerellae omnis orta coquaestio est, quod in sacramento natiuitatis humanae gessisse haec in homine adsumpto Dei non intellecta natura est.”; usp. i II, 27: “Sve vrijeme koje je je proveo u čovjeku (in homine egit, baš doslovno) ispunio je čineći Božja djela”; VI, 50: “Božansko rađanje izvršava sve svoje djelo po djelovanju/službi uzetoga čovjeka”.

“Živio je kao čovjek – spavao, žedao, bio umoran, plakao, pa upravo u tom času trebao biti ispljuvan, bičevan i razapet. A zašto? Ove su zbilje trebale dokazati da je Krist tek čovjek?

No, mi ne prolazimo iskustvo križa, nismo osuđeni na bičevanje niti zlostavljani pljuvanjem. Otac proslavlja Sina. Kako? Na koncu je pribijen na križ. Što slijedi? Sunce ne zalazi, već se krije. Zašto kažem – krije? Nije ga zakrio oblak – ono nije prošlo uobičajenom putanjom, već je s drugim elementima svijeta dijelilo iskustvo njegove smrti. Kako nijedno od nebeskih djela ne bi sudjelovalo u ovom zločinu, izbjegla su nužnost suučesništva onim što bi se moglo nazvati samozatajom. Što je zemlja učinila? Drhtala je pod teretom Gospodina koji visi na drvetu, i posvjedočila da ne želi u sebe primiti onoga koji je imao umrijeti. Nisu li stijenje i kamenje također odbili sudjelovati? Pucaju, raspadaju se i gube svoju narav, potvrđuju kako grob, izduben u kamenu, ne može zadržati tijelo koje je u nj trebalo biti pokopano.

Što se potom događa? Satnik, čuvar križa, vapi: “Uistinu, Sin Božji bijaše ovaj” [Mt 27, 54]”¹³⁶

Činjenicu da je Isus Krist i Bog i čovjek Hilarije također izriče i pridijevajući mu attribute i djelovanja i ona božja i ona ljudska, primjerice: “Djetešce plače, no ono je na nebesima; dijete raste [usp. Lk 2, 40], no ostaje Bog u punini”¹³⁷; ili pak: “Koji je čovjek kada izjavljuje da je napušten do smrti [usp. Mt 27, 46]; no bivajući doista čovjek, kao Bog kraljuje u raj u [usp. Lk 23, 34]; no također, kraljujući u raj u, on kao Sin Božji predaje (*commendet*) duh Ocu; no predajući (*commendatum*) duh Ocu, predaje (*tradat*) ga kao Sin Čovječji, kako bi umro.”¹³⁸

4. 3. Zaključni osvrt

Iako cijelo Hilarijevo djelo *De Trinitate* predstavlja dokaz u prilog Kristova božanstva, nastojali smo izlaganjem njegove soteriološke koncepcije pokazati kako ona nužno zahtjeva

¹³⁶ III, 10, 20–35.III, 11, 1–2: “Etiamnum conspuendus flagellandus crucifigendus. Quid ergo? Nobis solum hominem in Christo haec erant contestatura. Sed non confundimur cruce, non flagellis praedamnamur, non sputis sordidamur. Clarificat Pater Filium. Quomodo? Tandem suffigitur cruci. Deinde quid sequitur? Sol non occidit, sed refugit. Quid refugisse dico? Non receptus in nubem est, sed de cursu operis defecit. Et interitum suum cum eo reliqua mundi elementa senserunt, et ne huic facinori ullae caelestes operationes interessent, intercessionis huius necessitate quadam sui abolitione caruerunt. Sed terra quid fecit? Ad onus Domini in ligno pendentis intermuit, eum qui moriturus erat intra se contestata non capere. Numquid et portionem suam rupes et saxa concedunt? Sed rupta dissiliunt, et naturam suam perdunt, caesamque ex se arcam incontinentem condendi corporis confitentur. Quid ad haec? Proclamat quoque centurio cohortis et crucis custos: *Vere Deus Filius erat iste.*”

¹³⁷ X, 54, 13–14: “Vagit infans, sed in caelo est; puer crescit, sed plenitudinis Deus permanet.”

¹³⁸ X, 62, 3–7: “Qui dum ad mortem derelinqui se significat, homo est; dum uero homo est, in paradiso Deus regnet; regnans porro in paradiso, Patri commendet Spiritum Dei Filius; commendatum uero Patri Spiritum hominis filius tradat ad mortem.” Također usp. i: X, 24; 48; 66; 67; 71; I, 27.

da otkupitelj ljudskoga roda bude i Bog i čovjek. Zbilju njegova bogočovještva Hilarije ističe kroz sve etape zemaljskoga života Isusa Krista, a ona se nastavlja i u vječnost s time da njegovim uskrsnućem odnosno konačnim podlaganjem Ocu njegovo čovještvo biva preobraženo primajući božansku slavu te on postaje *Bog sve u svemu*.

Zbilju bogočovještva kroz tekst *De Trinitate* Hilarije izriče pripisujući Isusu Kristu istom i božanske i ljudske attribute i djelovanja, te ističući kako kao Bog čini ljudska djela, a božja kao čovjek.

5. OSOBA U KOJOJ SE OSTVARILO SJEDINJENJE BOŽANSKOG I LJUDSKOG BOŽANSKA JE KRISTOVA OSOBA, ISTOVJETNA PREEGZISTENTNOJ OSOBI SINA¹

5. 1. Sjedinjenje se ostvarilo u božanskoj osobi Riječi

Kako bi se rečeno moralo utvrditi, ponajprije valja utvrditi činjenicu da Hilarije nije pojmio Isusa Krista kao Boga i čovjeka isključivo u tom smislu da se uvijek mora nužno reći kako je Isus Krist Bog i čovjek, već se može reći da je Isus Krist Bog, ne tvrdeći nužno istom i da je čovjek, a jednako se tako može tvrditi da je Isus Krist čovjek ne tvrdeći istom nužno i da je Bog. To ima reći da Hilarije nije držao da bi Isus Krist bio “sastavljen”, na taj način da bi mu “Bog” i “čovjek” bili dijelovi “koji bi ga sastavljali u pravom i potpunom smislu”². Kada bi Isusu Kristu “Bog” i “čovjek” doista bili pravi sastavni dijelovi, ne bi se moglo tvrditi za Krista da je Bog ne tvrdeći istom da je čovjek, i obrnuto.³

Hilarije u mnogo navrata utjelovljenoga Krista naziva Bogom ne nazivajući ga istom i čovjekom: “Mi znamo da je naš Gospodin Isus Krist Bog po imenu, rađanju, naravi, moći, po njegovim tvrdnjama.”⁴ Također: “Pavao je znao da je Krist Bog”;⁵ “Pripisujući si moć (*potestas*) ponovnog uzimanja vlastitog života i snagu (*virtus*) ponovnog podizanja hrama naučava da je on sâm Bog a uskrsnuće njegovo vlastito djelo”;⁶ “Usto ispituje Gospodara Zakona, Boga Jedinorođenca kao da je učitelj propisa i pismoznanc”⁷; “Time uči da je Bog, jer oni koji vjeruju u Boga trebaju vjerovati u njega”;⁸ “Iz ovoga razviđamo Boga u Sinu Božjemu, no ne smijemo ga držati Bogom na taj način da ga istom ne ispovijedamo Sinom

¹ U ovom poglavlju na Hilarijev smo tekst detaljno primijenili metodu dokazivanja i argumentaciju koju je Tomislav Janko ŠAGI-BUNIĆ rabio u: Tomislav Janko ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, str. 160–162.

² Ova argumentacija i nav. *Isto*, 160. Šagi-Bunić donosi u tom smislu suprotan primjer čovjeka kojega “duša” i “tijelo” sastavljaju u potpunom i pravim smislu, te se stoga ne može kazati na ispravan način da je čovjek “tijelo” ili da je on “duša”

³ Za metodu dokazivanja i logiku argumentacije usp. *Isto*, str. 161–162.

⁴ VII, 9, 1–3: “Deum igitur Dominum nostrum Iesum Christum his modis nouimus: nomine natiuitate natura potestate professione.”

⁵ VIII, 37, 5: “Sed non ignorat Paulus Christum Deum”.

⁶ IX, 12, 11–13: “Cum enim et per accipiendae animae potestatem et per suscitandi templi uirtutem ipsum se sibi resurrectionis suae Deum doceat”.

⁷ IX, 16, 12–14: “Et in lege scriptionum magistrum interrogat Dominum legis et unigenitum Deus”.

⁸ IX, 19, 23–24: “Deum se per se id docens, cum credendum in eo sit ab his qui in Deum credant”.

Božjim”;⁹ “No Jedinorođeni Bog imao je moć položiti svoj život i opet uzeti ga”;¹⁰ “Tko ne poznaje Boga koji je rođen ne poznaje ni Boga Krista”,¹¹ itd.

Također nailazimo i na mjesta gdje je Hilarije Isusa Krista naziva čovjekom a da ga usto ne naziva i Bogom: “Što se združilo u intimi majčina krila? Otkuda tijelo? Otkud čovjek?”;¹² “Živio je kao čovjek – spavao, žedao, bio umoran, plakao, pa upravo u tom času trebao biti ispljuvan, bičevan i razapet”;¹³ “Vidimo Isusa Krista čovjeka”;¹⁴ “Rođen kao čovjek, nije rođen u nedostacima (*uitiis*) ljudskoga začeca”;¹⁵ “I, budući da je Isus Krist, čovjek i sluga, izgovorio te riječi ljudima u liku sluge, nesumnjivo ima Oca, kao i drugi, u onome u čemu je čovjek, ima Boga, kao i svi, po naravi koja ga čini slugom”;¹⁶ “Pogledajmo kakvo je tijelo Krist čovjek imao”;¹⁷ “No uz to otajstvo suza, žeđi i gladi, priznajmo da se uzeto tijelo, što će reći sav čovjek, izložio naravnom djelovanju nametnutih mu trpljenja”;¹⁸ “Nije za sebe rođen čovjekom i nije po sebi (zbog vlastita ponašanja) grešnik,”¹⁹ itd.

Kada bi “Bog” i “čovjek” bili pravi sastavni dijelovi Isusa Krista kao što su duša i tijelo za čovjeka, a što smo pokazali da nije slučaj, oba bi elementa morala ontološki prethoditi sjedinjenju.²⁰ U Drugome smo poglavlju ovoga dijela rada pokazali kako je, utjelovljujući se, Sin Božji, Bog Riječ uzeo ljudsku narav, a ne čovjeka, odnosno ljudsku osobu (kako je pak naučavao Fotin). Za zaključiti je, dakle, da se prije sjedinjenja ne može govoriti o “čovjeku” odnosno osobi čovjeka, već da sjedinjenju, ali samo ontološki, nikako kronološki, prethodi tek ljudska narav, te Bog postaje i čovjekom tek uzimanjem te ljudske naravi.²¹ “Bog” dakle i ontološki i kronološki prethodi sjedinjenju s ljudskom naravi.

Hilarije u mnogo navrata tvrdi za preegzistentnoga Krista da je Bog – poglavlja 14–42 Četvrte knjige dokazuju Kristovo pravo božanstvo i njegovo pravo božansko sinovstvo većma

⁹ IX, 23, 34–35: “Deo per id in Dei Filio intellegendo, neque ita Deo intellegendo, ut non etiam Dei Filium confitendo”.

¹⁰ X, 11, 6–7: “Unigenitus autem Deus, ita potestatem habens ponendae animae ut resumendae”.

¹¹ XI, 11, 1: “Ignorat Deum Christum, qui ignorat Deum natum.”

¹² X, 54, 8–9: “Quid intra secessus maternorum sinuum coaluisse? Corpus unde, et homo unde?”

¹³ III, 10, 19–20: “Per somnum sitim lassitudinem lacrimas hominem egerat”.

¹⁴ VII, 34, 3: “Homo Iesus Christus cernitur.”

¹⁵ X, 25, 7–8: “Dum homo natus non uitii humane conceptionis est natus”.

¹⁶ XI, 14, 10–13: “Et cum haec ad homines seruius homo in serui forma Iesus Christus loquatur, non ambigitur, quin Pater sibi ut ceteris sit ex ea parte qua homo est, et Deus sibi ut cunctis sit ex ea natura qua seruius est.”

¹⁷ X, 13, 3–4: “Et uideamus cuius corporis homo Christus sit”.

¹⁸ X, 24, 10–13: “Quodsi praeter fletus et sitis et esuritionis mysterium, adsumpta caro, id est homo totus, passionum est permissa naturis, nec tamen ita ut passionum conficeretur iniuriis”.

¹⁹ X, 47, 31: “Non enim sibi homo natus est, nec ex se iniquus est.”

²⁰ Za metodu dokazivanja i logiku argumentacije usp. Tomislav Janko ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, str. 161.

²¹ Usp. *Isto*.

na temelju Staroga zavjeta, a isti je slučaj i s Petom knjigom. No argumentiramo li iz situacije u kojoj je Krist već utjelovljen, jednako tako vidimo da Hilarije o Kristu kao čovjeku govori tek po njegovu uzimanju ljudske naravi. Uzmimo primjere nekih eksplicitnih izrijeaka u tom pogledu: “No ako je Isus Krist istom i čovjek i Bog, i nije postao Bog tek kada i čovjek, niti je tada prestao biti i Bog (...) Jer, jedno je to što je bio Bog prije negoli je postao čovjek, drugo da je bio i Bog i čovjek”;²² također: “No kako bi onaj tko je bio Bog prije no što je uzeo čovjeka²³ (*suscipens hominem*) uzevši na sebe čovjeka²⁴, mogao biti spoznat (*intellegi*) kao Bogočovjek”;²⁵ također: “Riječ postade tijelom, što će reći, Bog je postao čovjekom (...). Onaj jest koji bijaše, a nije bio što jest”;²⁶ ili pak: “A kako bi se Sin Božji rodio kao Sin Čovječji ili, ostajući (*manens*) u liku Božjem uzeo lik sluge, da nije bio sposoban svojom snagom (*ex se*) i uzeti tijelo u krilu Djevice i dati tomu tijelu dušu, da bi se na taj način rodio savršen čovjek Isus Krist – za otkupljenje naše duše i našega tijela – u liku sluge, uzimanjem tijela koje je začela Djevica?”²⁷ Posljednji navod svjedoči i kako “Bog”, za razliku od “čovjek” jest ontološki prije sjedinjenja, te da je Krist Bog prije sjedinjenja.

Ukoliko se o “čovjeku” – što se pridaje Kristu – ne može govoriti prije sjedinjenja, dok Krist jest Bog i prije sjedinjenja, i “Bog” koji mu se pridaje ontološki prethodi sjedinjenju, onda je to dokaz da je božanska osoba ta u kojoj se dogodilo sjedinjenje.²⁸

Argument se može razviti i dalje. Tvrdeći da je Krist Bog, uspostavlja se identitet između rečenoga subjekta i predikata. Isto vrijedi i za subjekt “Krist” i predikat “čovjek”.

²² IX, 6, 2–4.14–15: “Sed si Iesus Christus et homo et Deus, et neque cum homo tum primum Deus, neque tum cum homo tum non etiam et Deus (...) Vt cum aliud sit ante hominem Deus, aliud sit homo et Deus (...)”.

²³ Hilarije misli na uzimanje božanske naravi.

²⁴ Usp. prošlu bilješku.

²⁵ X, 22, 16–18: “Sed ut ante hominem Deus, suscipiens hominem, homo Deus posset intellegi”.

²⁶ X, 54, 22–23.25: “Fit caro uerbum, id est homo Deus (...) Est qui erat, et quod est non erat.”

²⁷ X, 15, 10–19: “Euacuans se enim ex Dei forma et formam serui accipiens, et Filius Dei etiam filius hominis nascens, ex se suaque uirtute non deficiens Deus uerbum consummauit hominem uiuentem. Nam quomodo Filius Dei hominis filius erit natus, uel manens in Dei forma formam serui acceperit, si non potente Dei uerbo ex se et carnem intra uirginem adsumere et carni animam tribuere homo Iesus Christus ad redemptionem animae et corporis nostri perfectus est natus, et corpus quidem ita adsumpserit, ut id ex uirgine conceptum formam eum esse serui effecerit?” Usp. također: IX, 51, 20–22: “Nos enim unigenitum Deum in forma Dei manentem in natura Dei manisse profiteamur, neque unitatem formae seruilis in naturam diuinae unitatis statim refundimus.” – “Mi ispovijedamo da je Bog Jedinorođenac, prebivajući u liku Božjem, prebivao u božanskoj naravi, i ne unosimo umah u jedinstvo božanske naravi jedinstvo s likom sluge”; također XI, 19, 43–49 : “Deus igitur unguetur. Sed quaero an id quod in principio uerbum Deus erat unctum sit? Non utique, nam posterior Deo unctio est. Et cum non ea uerbi natiuitas, quod in principio apud Deum Deus erat, uncta sit, id in Deo necesse est ungueatur, quod posterius sit in dispensatione quam Deus est. Et cum Deus a Deo suo unguetur, id unguetur quidquid ab eo in mysterio carnis seruile susceptum est.” – “Bog je dakle pomazan. No, pitam, je li Riječ koja u početku bijaše Bog [usp. Iv 1, 1] bila pomazana? Ne, naravno, jer pomazanje dolazi nakon njegova božanskog rađanja. A budući da nije pomazana rođena Riječ, koja bijaše Bog u početku kod Boga, onaj tko je pomazan od Boga nužno je onaj koji u ekonomiji dolazi poslije njegova božanstva. Također, budući da je Bog pomazan od svojega Boga, pomazano je sve što je on u sebe služanjskoga uzeo u otajstvu tijela.”

²⁸ Tako Tomislav Janko ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, str. 161

Također, već je rečeno da je prvi identitet prethodio ovom drugom. Na temelju rečenoga nužno izlazi da ontološki prije sjedinjenja ne postoji “čovjek”, uzet u smislu konkretnoga čovjeka, jer bi u suprotnom ne bi moglo doći do konkretnog identiteta Krist – čovjek (kao što smo već pokazali na primjeru Fotinova poimanja sjedinjenja u prethodnom poglavlju). Stoga valja zaključiti da prije sjedinjenja čovjeka kao osobe za sebe nije bilo. S druge pak strane, Krist Bog je, naprotiv, osoba i prije (u smislu “Krist je bio Bog”) i poslije sjedinjenja, istom tom osobom naime ostaje i nakon utjelovljenja (u smislu “Krist jest Bog”); naime taj konkretni identitet ostaje očuvan od njegove preegzistencije i nastavlja se nakon sjedinjenja s ljudskom naravi. Utvrdi li se dakle konkretni identitet Krist – čovjek i Krist – Bog, nužno izlazi i konkretan identitet Bog – čovjek, odnosno identitet između Kristove božanske i Kristove ljudske osobe, te je za zaključiti je kako je u pitanju nužno Kristova božanska osoba, jer upravo ona prethodi sjedinjenju i njezin se identitet s Kristom nastavlja i nakon sjedinjenja. Konačni pak zaključak mora biti da je božanska osoba ona u kojoj se ostvarilo sjedinjenje božanstva i čovještva, te ona, slijedom rečenoga, nije produkt sjedinjenja, i nije “sastavljena” od božanstva i čovještva te bi bila nova osoba.²⁹ “Time bi bila isključena od Kristove osobe svaka prava sastavljenost iz dijelova, koji bi se međusobno nadopunjavali”.³⁰ Prilično jasno to ilustrira i sljedeći navod: “To je dakle prava vjera čovjekova blaženstva: naviještati Boga i čovjeka, ispovijedati Riječ i tijelo”.³¹

Primijenimo li rečenu analizu na Hilarijev tekst, možemo zaključiti kako je on držao da se sjedinjenje božanstva i čovještva ostvarilo upravo u božanskoj osobi.

5. 2. Božanska osoba Kristova u kojoj se ostvarilo sjedinjenje istovjetna je osobi Sina³²

U ovom nam je dijelu rada preostalo još pokazati kako je Kristova božanska osoba u kojoj se, kao što smo vidjeli, ostvarilo sjedinjenje – koja je prije utjelovljenja bila samo Bog, a nakon utjelovljenja je i Bog i čovjek – osoba Sina odnosno osoba Boga Riječi.

Tomu u prilog govori ponajprije činjenica da se Kristovoj osobi koja je i čovjek mogu pripisivati djela Sina odnosno Boga Riječi prije no što se on utjelovio:³³ “Za onoga tko drži da

²⁹ Sveukupnost argumentacije i metode: *Isto*, 161–162.

³⁰ *Isto*, str. 162.

³¹ IX, 3, 21–22: “Haec itaque humanae beatitudinis fides uera est, Deum et hominem praedicare, uerbum et carnem confiteri”.

³² Kao i u prošlom podnaslovu, i u ovom ćemo na Hilarijev tekst detaljno primijeniti metodu dokazivanja i argumentaciju koju je Tomislav Janko ŠAGI-BUNIĆ rabio u: Tomislav Janko ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, str. 163–165.

je Sinov početak u vremenu i s tijelom, neka znade da je 'jedan Gospodin, Isus Krist, po kome je sve, i mi po njemu' [1 Kor 8, 6]";³⁴ Hilarije jasno poistovjećuje Isusa Krista iz 1 Kor 8, 6 Stvoritelja svega postojećeg sa (preegzistentnim) Sinom čije je to djelo; također i:

'Nama je jedan Bog, Otac, od koga je sve, a mi za njega; i jedan Gospodin, Isus Krist, po kome je sve' [1 Kor 8, 6]. Koju je razliku je postavio tvrdnjom da je sve od Boga i da je po Kristu sve? Valja li misliti nutarnju diobu naravi i Duha na onoga 'od koga je sve' i onoga 'po kojem je sve'? Jer sve je iz ničega došlo u postojanje po Sinu i Apostol je za Boga rekao "od koga je sve", a "po kojem je sve" za Sina."³⁵

Štoviše, utjelovljenom Kristu imenovanom kao Isus, dakle Kristu koji je čovjek, u konkretnoj konfliktnoj situaciji u Iv 5, 16, pripisuje djelo stvaranja zajedno s Ocem, koje istom pridaje Sinu:³⁶

"Evo ponajprije onoga što je nužno zahtijevalo odgovor: Zbog toga su Židovi počeli Isusa napadati i gledali da ga ubiju što to radi subotom" [Iv 5, 16]. Njihov je bijes išao tako daleko da su ga poželjeli ubiti zbog djela koja je učinio u subotu. No pogledajmo što je odgovorio Gospodin: 'Otac moj sve do sada radi pa i ja radim.' [Iv 5, 18]. Što to Otac radi, pitam te, heretiče, pokaži mi. Po Sinu i u Sinu je sve, vidljivo i nevidljivo [usp. Kol 1, 16] (...). No radi li Otac u Sinu, kao što je on sam rekao: 'Riječi koje vam govorim, od sebe ne govorim: Otac koji prebiva u meni čini djela svoja' [Iv 14, 10], ne uviđaš li što želi reći: 'Otac moj sve do sada radi'."³⁷

Za Hilarija je utjelovljeni Krist i onaj koji je nadahnjivao proroke: "Vremena ili razdoblja ne čine razliku u Duhu da Krist u tijelu ne bi bio isti onaj koji je po Duhu³⁸ boravio u prorocima."³⁹

³³ Usp. Tomislav Janko ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, str. 163.

³⁴ VIII, 40, 9–10: "Ad qui de tempore adque ex carne Filium deputat, cognoscat quia *per eum omnia et nos per ipsum*".

³⁵ VIII, 38, 3–9: "Confessus enim *unum Deum Patrem ex quo omnia sunt, et unum Dominum Iesum Christum per quem omnia*, quaero quid diuersitas adtulerit, dicens ex Deo omnia et per Christum omnia? Anne possit separabili a se natura et Spiritu intellegi *ex quo et per quem omnia*? Omnia enim per Filium ex nihilo subsisterunt, et ad Deum *ex quo omnia*, ad Filium uero *per quem omnia* apostolus rettulit."

³⁶ Usp. argumentaciju Tomislava Janka Šagi-Bunića u: Tomislav Janko ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, str. 164.

³⁷ IX, 44, 1–8.12–15: "Hinc autem primum responsionis necessitas orta est: *Et propter hoc persequabantur Iudaei Iesum et quaerebant eum interficere, quoniam haec faciebat sabbato*. Ira itaque eorum usque ad cupiditatem interficiendi eum accendebatur propter opera sabbato gesta. Sed et uideamus quid Dominus responderit. *Pater meus usque modo operatur et ego operor*. Quod, rogo, istud opus Patris est, heretice, demonstra! (...) Quodsi Pater operatur in Filio secundum quod ipse ait: *Verba quae ego loquor uobis non ego loquor, sed Pater qui in me manet, ipse facit opera sua*, uidesne quid hoc sit: *Pater meus usque modo operatur*?" Usp. također i VIII, 40; 49.

³⁸ Hilarije misli na božanstvo, odnosno na božansku narav.

³⁹ XI, 18, 1–3: "Non adferunt autem tempora uel aetates Spiritus diuersitatem, ut non ipse adque idem Christus in corpore sit, qui mansit Spiritu in profetis."

Svi ovi izričaji također jasno pogađaju Fotinov nauk koji Kristovu osobnu egzistenciju vidi s početkom u Mariji.

Kristu utjelovljenu Hilarije također pripisuje i sam čin utjelovljenja,⁴⁰ utjelovljenja čije ozbiljenje pripisuje također i Sinu (Božjemu), odnosno Bogu Riječi:⁴¹ “No ako je *Isus Krist* istom i čovjek i Bog, i nije postao Bog tek kada i čovjek, niti je tada prestao biti i Bog (...) Jer, jedno je to što je bio Bog prije negoli je postao čovjek, drugo da je bio i Bog i čovjek (...).”⁴² Jasno je da se u ovom citatu prvo navođenje termina “Bog” odnosi na preegzistentnu božansku osobu, a ne utjelovljenu. Također: “Isus Krist, dakle, koji je sve to postao radi nas i, rođen kao čovjek, s našim tijelom (...).”⁴³

Hilarije osobu Isusa Krista i eksplicitno poistovjećuje s osobom Boga Riječi: “Mi znamo da je naš Gospodin Isus Krist Bog po imenu, rađanju, naravi, moći, po njegovim tvrdnjama. Što se tiče imena, držim da nema nikakve nedoumice. Čitamo: ‘U početku bijaše Riječ, i Riječ bijaše kod Boga, i Riječ bijaše Bog’ [Iv 1, 1].”⁴⁴

Poistovjećuje ga također s Bogom Jedinorođencem i Sinom Božjim, istom Jedinorođencu pridajući tjelesno rođenje: “A apostol je razumio da se rečeno odnosi na Našega Gospodina Isusa Krista, Boga Jedinorođenoga, kralja iznikla po tijelu iz panja Jišajeva”;⁴⁵ i: “Apostoli su vjerovali u Gospodina Našega Isusa Krista Sina Božjega ne tek po imenu već po naravi”⁴⁶ – Hilarije dakle izjavljuje kako su apostoli za tu konkretnu osobu Isusa Krista koja je boravila među njima vjerovali da je Sin Božji. Tako i u slučaju u kojem

⁴⁰ Usp. argumentaciju Tomislava Janka Šagi-Bunića u: Tomislav Janko ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, str. 164.

⁴¹ Usp. Iv 1, 14; također X, 15, 10–19: “Euacuans se enim ex Dei forma et formam serui accipiens, et Filius Dei etiam filius homini nascens, ex se suaque uirtute non deficiens Deus uerbum consummauit hominem uiuentem. Nam quomodo *Filius Dei* hominis filius erit natus, uel manens in Dei forma formam serui acceperit, si non potente *Dei uerbo* ex se carnem intra uirginem adsumere et carni animam tribuere homo Iesus Christus ad redemptionem animae et corporis nostri perfectus est natus, et corpus quidem ita adsumpserit, ut id ex uirgine conceptum formam eum esse serui effecerit?” – “Jer, oplijenivši se lika Božjeg i uzevši lik sluge [usp. Fil 2, 6–7], rodivši se, on – *Sin Božji* također i *Sin Čovječji*, bez gubitka po sebe sama i svoju moć, *Bog Riječ*, dao je sve savršenstvo živućem čovjeku. A kako bi se *Sin Božji* rodio kao *Sin Čovječji* ili, ostajući u liku Božjem uzeo lik sluge, da nije bio sposoban vlastitom snagom i tijelo u krilu Djevice i dati tomu tijelu dušu, da bi se na taj način rodio savršen čovjek Isus Krist – za otkupljenje naše duše i našega tijela – u liku sluge, uzimanjem tijela koje je začela Djevica?” (naš kurziv).

⁴² IX, 6, 2–4.14–15: “Si Iesus Christus et homo et Deus, et neque cum homo tum primum Deus, neque tum cum homo tum non etiam et Deus (...) Vt cum aliud sit ante hominem Deus, aliud sit homo et Deus (...)” (naš kurziv).

⁴³ IX, 7, 1–2: “Nostri igitur causa haec omnia Iesus Christus manens et corporis nostri homo natus”.

⁴⁴ VII, 9, 1–5: “Deum igitur Dominum nostrum Iesum Christum his modis nouimus: nomine natiuitate natura potestate professione. Et de nomine nihil puto ambiguitatis. Legimus enim: *In principium erat uerbum, et uerbum erat apud Deum, et Deus erat uerbum.*”

⁴⁵ V, 36, 14–18: “Et apostolo idipsum ad Dominum nostrum Iesum Christum unigenitum Deum intellegente in quo secundum carnem ex radice Iessae surgente rege gentium est”. Usp. i VI, 48.

⁴⁶ VI, 32, 3–4: “Filius Dei Dominum nostrum Iesum Christum ab apostolis creditum non ex nuncupatione sed ex natura.”

Židovi optužuju za hulu Isusa koji se izjednačuje s Ocem (Iv 10, 30): “No kako se u otajstvu uzetoga tijela i u čovjeku rođenu od Marije nije raspoznavalo (*intellegebatur*) Sina Božjega, na vjeru nas potiču njegova djela”.⁴⁷

Također, kroz cijela poglavlja *De Trinitate* egzegetirajući riječi Isusa Krista iz evanđelja u cilju polemike s arijancima te iste riječi Hilarije pripisuje Sinu (usp. primjerice Šesto poglavlje).

Sinu Jedinorođencu Hilarije, nadalje, pripisuje Kristova spasenjska djela, među njima i ona utjelovljena Krista, a tako eksplicitno i ona koja su *vlastita Kristu čovjeku*, pa i attribute čovjeka⁴⁸, poput rođenja, po Djevici:

“On je, dakle, Jedini, taj koji daje svoje darove Abrahamu, govori Mojsiju, svjedoči Izraelu, prebiva u prorocima, *rađa se od Duha po Djevici*, pribija na drvo Muke neprijateljske sile koje nam se protive, uništava smrt u paklu, svojim uskrsnućem potvrđuje pouzdanje naše nade, slavom svojega tijela dokida propadljivost čovjekova tijela. Uz njega, stoga, nema drugoga [usp. Bar 3, 38 prema Hilarijevu predlošku]. Jer sve je ovo vlastito Bogu Jedinorođencu i on je jedini rođen od Boga u ekskluzivnom blaženstvu njegovih atributa.”⁴⁹

Također: “I nisi li ti, koji si preporođen, tom prilikom ispovijedio Sina Božjeg rođena od Marije”.⁵⁰ Isto Hilarije tvrdi i razmatrajući Izaijino proroštvo: “Izaija izjavljuje kako nije vidio drugog Boga osim njega [usp. Iz 64, 3]. Vidio je naime slavu Boga čije je *otajstvo uzimanja tijela od Djevice* pretekao. A ako ti, u svojoj zabludi, ne znaš da je prorok u toj slavi vidio Jedinorođenoga Boga (...)”;⁵¹ također: “Tvrdnje evanđelja i apostoli ponavljaju isti nauk i riječi iz svetih ustiju samoga tvojega Jedinorođenca, kako su zapisane u knjigama, svjedoče da je tvoj Sin, kao Jedinorođeni Bog od tebe, nerodenoga Boga, rođen kao čovjek od Djevice radi otajstva mogega spasenja.”⁵² I također: “Savršena je spoznaja: znati da je Krist Sin Božji koji opstoji prije vjekova a također je rođen od Djevice” – ovaj zaključak Hilarije

⁴⁷ VII, 26, 40–42: “Et quia sub sacramento adsumpti corporis et nati ex Maria hominis Dei Filius non intellegatur”.

⁴⁸ Za metodu dokazivanja i logiku argumentacije usp. *Isto*, str. 164.

⁴⁹ IV, 42, 29–37: “Hic ergo unus est disponens ad Abraham, loquens ad Moysen, testans ad Israhel, manens in prophetis, per uirginem natus ex Spiritu, aduersantes nobis inimicasque uirtutes ligno passionis adfigens, mortem in inferno perimens, spei nostrae fidem resurrectione confirmans, corruptionem carnis humanae gloria corporis sui perimens. Ad hunc ergo non deputabitur alius. Soli enim haec unigenito Deo propria sunt, et unus hic in hac peculiari uirtutum suarum beatitudine natus ex Deo est.”

⁵⁰ IX, 51, 13: “Et renascens non confessus es ex Maria Filium Dei natum?”

⁵¹ V, 33, 10–5: “Loquitur Esaias, praeter hunc se neminem Deum uidisse. Vidit enim gloriam Dei, cuius praenuntiauerat mysterium corporationis ex uirgine” (naš kurziv).

⁵² “VI, 19, 20–26: “Hoc mihi rursum euangelicae adque apostolicae uoces loquuntur et ex ipso sacro unigeniti tui ore condita in libros uerba testantur: Filium tuum ex te ingenito Deo unigenitum Deum, hominem ex uirgine ad mysterium salutis meae natum”.

donosi gledom na konkretnu osobu Isusa Krista kojega Židovi ne prepoznaju kao Sina Božjega (Mk 14, 61; Mt 26, 63).⁵³

Sljedeća indikacija u cilju našega dokazivanja jest pridavanje Kristovih ljudskih trpljenja i djelovanja osobi Sina (kojega istom poistovjećuje s osobom Isusa Krista) “koja je *principium quod* svih trpljenja i djelovanja Kristova čovještva. To logički slijedi iz činjenice da je (...) Božanski Logos *principium quod* i samome čovještvu koje je Božanski Logos uzeo”.⁵⁴

Sin je za Hilarija očito subjekt Kristova čovještva, o čemu svjedoči ova kratka rekapitulacija njegova zemaljskoga ljudskog života: “No, kako je Sin imao biti proslavljen? Bio je rođen od Djevice, te od kolijevke i djetinje dobi stasao do pune muževnosti. Živio je kao čovjek – spavao, žedao, bio umoran, plakao, pa i u tome času trebao biti ispljuvan, bičevan i razapet.”⁵⁵

Također i:

“‘Znamo: Sin je Božji došao’ [1 Iv 5, 20], sutjelovio se nama (*concernatus* est) i zbog nas, trpio i, uskrsnuvši od mrtvih uzeo nas i ‘dao nam razum da poznamo Istinitoga. I mi smo u Istinitom, u Sinu njegovu, Isusu Kristu. On je Bog istiniti i Život vječni’ [1 Iv 5, 20] i naše uskrsnuće.

O nesretna pameti, lišena Duha Božjega koja djeluješ u duhu i pod imenom Antikrista koja ne zna da je Sin Božji došao zbog otajstva našega spasenja, zbog čega nedostojna uvida u tako uzvišeno znanje, koja ispovijeda Isusa Krista imenom posvojena stvorenja, a ne pravim Sinom Božjim.”⁵⁶

I trpljenja i smrt su Jedinorođenoga Sina Božjega: “Jedinorođeni Bog doista je pretrpio ono što ljudi mogu pretrpjeti”.⁵⁷ Također, “Sin Božji pribijen je na križ, Krist, Sin Božji,

⁵³ Usp. VI, 49; nav: VI, 49, 14–16: “Cur enim perfecta sciencia sit, Christum Dei Filium ante saecula manentem etiam ex uirgine nosse natum”.

⁵⁴ Usp. i nav. argumentaciju Tomislava Janka Šagi-Bunića u: Tomislav Janko ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, str. 164. U tom smislu Hilarije se poziva i na Rim 8, 3: “Bog posla Sina svoga u obličju grešnoga tijela”, VI, 44; X, 25; 47; Rim 5, 10: “Pomireni smo s Bogom smrću njegova Sina”, VI, 44; Rim 8, 32 “Ta on ni svojega Sina nije poštedio, nego ga je za sve nas predao!”, VI, 45.

⁵⁵ III, 10, 17–21: “Sed quomodo clarificandus erat Filius? Namque natus ex uirgine a cunis et infantia usque ad consummatum uirum uenerat; per somnum sitim lassitudine lacrimas hominem egerat etiamnum flagelandus crucifigendus.”

⁵⁶ Usp. i: VI, 43, 1–8: “Ait enim idem: *Quia scimus quod Filius Dei uenit et concernatus est propter nos et passus est et resurgens de mortuis adsumpsit nos et dedit nobis intellectum optimum, ut intellegamus uerum et simus in uero Filio Iesu Christo. Hic est uerus et uita aeterna et resurrectio nostra.*

O infelix intellegentia et Dei Spiritu carens et in Antichristi spiritum ac nomen proficiens et nesciens ad sacramentum salutis nostrae Dei Filium uenisse (...).”

⁵⁷ X, 67, 1–2: “Passus quidem est unigenitus Deus quae homine pati possunt.”

umire, no svako tijelo biva oživljeno u Kristu. Sin Božji sašao je nad pakao”⁵⁸ U navedenom citatu Sin Božji jasno je subjekt trpljenja i smrti a pritom Hilarije njegovu osobu eksplicitno poistovjećuje s Kristom. Jasno je afirmirana komunikacija idiomâ.

Čitamo također : “Oni koji su ga pribili na križ priznaju da je on uistinu Sin Božji.”⁵⁹ Ili pak: “Jedinorođeni Bog imao je moć položiti svoj život i opet uzeti ga [usp. Iv 10, 18]; kako bi se u njemu dovršilo otajstvo smrti posvjedočio je, kada je popio ocat, da je priveo kraju djelo ljudskih trpljenja, i ‘prignuvši glavu, preda Duh’ [Mt 10, 39]”;⁶⁰ “Besmrtni umire, (...) Vječni [je] pokopan”.⁶¹

Subjekt, Sin, ostaje istovjetan i nakon smrti Isusa Krista–Sina Božjega, po uskrsnuću: “Budući da je samo to bitno za naše spasenje, ispovijedati Sina Božjega koji se vratio iz mrtvih (...)”⁶²– a također i: “Krist uskrsnu od mrtvih”⁶³.

Čovječstvo je Kristovo, no imenuje se i Sinovim⁶⁴: “I tako je od nerođena, savršena i vječna Oca izišao Sin, rođeni, savršen i vječan. Ono što ovaj posljednji posjeduje po tijelu koje je uzeo (...)”.⁶⁵ Sin je dakle onaj koji je kao Bog izišao od Oca, a po ekonomiji uzima čovječstvo. “Otac je (...) radi našega spasenja htio čak i to da se njegov Sin rodi od Djevice kao čovjek, i u tom je Sinu sve ono što je započeto njegovim djevičanskim rođenjem dovršeno u mucima.”⁶⁶

“Tijelo”–ljudska narav je Sinova: jasno je to dok moli svoju proslavu od Oca:

“Stoga, budući da je Sin Riječ, a Riječ je tijelom postala [Iv 1, 14], i Riječ bijaše Bog i u početku bijaše kod Boga [Iv 1, 1–2], a Riječ bijaše Sin prije negoli je svijeta bilo, Sin koji je sada tijelom postao moli da tijelo Ocu može biti ono što i Riječ (...) To je dakle molitva Boga, očitovanje Sina Ocu, molba tijela, tijela u kojemu će ga svi vidjeti u sudnji dan i koje će prepoznati po ranama i križu, u kojemu je bio predoznačen na gori [usp. Mt 17, 2], u kojemu je uzašao na nebo [usp. Dj 1, 9], u kojemu sjedi zdesna Ocu

⁵⁸ III, 15, 7–9: “Dei Filius homo cernitur, sed Deus in operibus hominis existit. Dei Filius crucifigitur, sed in cruce hominis mortem Deus uincit.”

⁵⁹ III, 11, 4–5.

⁶⁰ X, 11, 5–10: “Vnigenitus autem Deus, ita potestatem habens ponendae animae ut resumendae, ad peragendum in se mortis sacramentum, cum poto aceto consummasse omne humanarum passionum opus testatus esset, inclinatum capite Spiritum tradidit.”

⁶¹ I, 13, 48–49: “Cum immortalis mortuus, cum aeternus sepultus est”.

⁶² X, 71, 27–28: “Et cum nobis haec sola sit proprietas ad salutem ut Dei Filium confiteamur ex mortuis”.

⁶³ X, 39, 23: “Christus (...) ex mortuis resurrexit”.

⁶⁴ Usp. argumentaciju Tomislava Janka Šagi-Bunića u: Tomislav Janko ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, str. 164.

⁶⁵ III, 3, 14: “Ea autem quae ei sunt secundum corpus quod adsumpsit”.

⁶⁶ III, 16, 8–12: “Pater (...) dum ad salutem nostram Filium suum etiam ex uirgine natum esse hominem uoluit, in quo explentur ea omnia in passione quae de partu uirginis coepta sunt”.

[usp. Mk 16, 19], u kojemu ga je vidio Pavao [usp. Dj 9, 3–7], u kojemu ga je slavio Stjepan [Dj 7, 55–56]”.⁶⁷

Ljudsko tijelo je ono Sina, naravno – Sina kao čovjeka: “Sin [se] kao čovjek dao upoznati gledanjem i tjelesnim kontaktom”⁶⁸. Njegova je i duša: “Polaze svoju dušu sam od sebe; a tko ju polaze, pitam vas? Nema sumnje, Krist je Bog Riječ; a znamo i da je Sin Čovječji sazdan (*constitisse*) od (*ex*) tijela i duše.”⁶⁹ Isto nam govori već poznati navod, čiji je subjekt, slijedom prethodećeg teksta Krist koji se utjelovljuje: “Zbog ljudskoga roda se, naime, Sin Božji rodio od Djevice i Duha Svetoga, koji se stavio sebi u službu u ovu svrhu; sjenom vlastite moći, što će reći Božje, zasijao si je početke vlastita tijela i ustanovio same začetke svoje puti. Tako bi, postavši čovjekom, od Djevice u sebe primio narav tijela”;⁷⁰ ili: “Jedini Bog Jedinorođenac neizrecivo izišao iz Boga unišao je u utrobu svete Djevice i tamo rastao u liku majušnoga ljudskoga tijela”.⁷¹ Također:

“No, kako *si* je od Djevice vlastitim činom (*ex se*) uzeo tijelo, tako *si* je svojom snagom (*ex se sibi*) uzeo dušu; ni u uobičajenom ljudskom rađanju duša nikada ne dolazi od roditelja. Ako Djevica nije začela tijelo osim po Bogu, još je nužnije da duša toga tijela ne bude niotkud drugud do od Boga. I taj Sin Čovječji isti je onaj koji je (jednako) i Sin Božji jer, (budući) čitav Sin Čovječji, čitav je on Sin Božji. Kako je dakle apsurdno uz Sina Božjega koji je ‘Riječ tijelom postala’ naviještati i drugoga (...)”.⁷²

Za zaključiti je, dakle, da je Kristova božanska osoba, koja po utjelovljenju posjeduje i čovještvo, osoba istovjetna preegzistentnoj osobi Sina,⁷³ odnosno osobi Riječi Božje: Hilarije

⁶⁷ III, 16, 25–28.31–37: “Ergo quia Filius uerbum, et uerbum caro factum, et Deus uerbum, et hoc in principio apud Deum, et uerbum ante constitutionem mundi Filium, Filius nunc caro factus orabat, ut hoc Patri caro inciperet esse quod uerbum (...) Haec itaque oratio ad Deum est, haec ad Patrem confessio Fili est, haec carni depraeatio est. In qua eum iudicii die copunctum et de cruce recognitum uniuersi uidebunt, in qua praefiguratu in monte est, in qua eleuatus ad caelos est, in qua Deo adsedit a dextris, in qua uisus a Paulo est, in qua honorificatus a Stefano est”.

⁶⁸ Usp. VII, 35, 8–9: “Cum cognitionem Fili ipse secundum hominem corporalis et uisus et tactus ingesserit”.

⁶⁹ X, 57, 11–13: “Animam suam ab se ponit, et quaero quis ponat? Christum enim non ambigimus esse Deum uerbum, neque rursum filium hominis ex anima et corpore constituisse ignoramus.”

⁷⁰ II, 24, 3–7: “Humani enim generis causa Dei Filius natus ex uirgine est et Spiritu sancto, ipso sibi in hac operatione famulante; ex sua, Dei uidelicet, inumbrante uirtute corporis sibi initia consequit et exordia carnis instituit: ut homo factus ex uirgine naturam in se carnis acciperet”.

⁷¹ II, 25, 3–5: “Inenarabilis a Deo originis unus unigenitus Deus in corpusculi humani formam sanctae uirginis utero insertus adcreuit.”

⁷² X, 22, 1–10. Naš kurziv.

⁷³ Hilarije i terminološki naučava osobnu opstojnost Oca i Sina unutar Trojstva; usp. npr.: III, 23, 6: “Audis: Ergo et Pater unum sumus. Quid discindis et distrahis Filium a Patre? Vnum sunt, scilicet is qui est nihil habens quod non sit etiam in eo a quo est. Cum audis Filium discentem: Ergo et Pater unum sumus, personis rem adcommoda. Gignenti et genito professionis suae permittit sententiam. Sint unum, ut sunt qui genuit et genitus est.” – “Čuješ: ‘Otac i ja jedno smo’ [Iv 10, 30] . Zašto razdvajaš i dijeliš (*discindis et distrahis*) Sina od Oca? Oni su jedno, što će reći onaj koji jest ne posjeduje ništa što se ne može naći u onome od kojega jest. Kada čuješ Sina da izjavljuje ‘O i ja jedno smo’ primijeni tu izjavu na *osobe*, dopusti roditelju i rođenomu istinu koja je o njima objavljena. Oni su jedno kao onaj koji rađa i onaj koji je rođen.” (Naš kurziv u prijevodu).

to i vrlo eksplicitno izriče prokazujući arijansku zabludu: “Ne vodeći računa o ekonomiji otajstva skrivena kroz vijekove [usp. Ef 3, 9; Kol 1, 26] ne dozivaju u pamet da evanđeoska vjera naviješta Boga i čovjeka. Kako bi, naime, nijekali da je Gospodin Isus Krist Bog, da je sličan Bogu i, kao Bog Sin, jednak Bogu Ocu [usp. Fil 2, 6], rođen od Boga, i to pravim rađanjem, realno subzistira kao Duh⁷⁴ (...)”.⁷⁵ O tomu tko je Sin svjedoči i jedan od Hilarijevih sažetaka:

“U prethodnoj knjizi bavili smo se odsustvom razlika naravi (*indifferenti natura*) Oca i Sina. Pokazali smo da riječi: ‘Ja i Otac smo jedno’ [Iv 10, 30] ne vode k ideji samotnoga Boga⁷⁶ već onoj božanstva čije jedinstvo nije razlučeno (*indiscreta*) rađanjem. Bog nije odruguda (*aliunde*) već od Boga, a Bog od Boga ne može ne biti što Bog jest. Ako već ne sve, propitali smo barem dostatan broj svjedočanstava na temelju Božjih riječi i apostolâ, koje naučavaju nerazdjeljivu (*inseparabilis*) narav i snagu (*potestas*) Oca i Sina. Potom smo došli sve do odlomka gdje je vjera Apostola potaknula na riječi: ‘Pazite da vas tko ne odvuče mudrovanjem i ispraznim zavaravanjem što se oslanja na predaju ljudsku, na ‘počela svijeta’, a ne na Krista. Jer u njemu tjelesno prebiva sva punina božanstva’ [Kol 2, 8–9]. U tom Kristu, po punini božanstva koja prebiva u njemu tjelesno, poučili smo, očituje se pravi Bog, savršen i obdaren Očevom naravi. Punina koja u njemu prebiva, moramo stoga razumjeti, ne znači ni različitost ni monadu. Jer tjelesno prebivanje bestjelesnoga Boga očituje pravo (realno, striktno) jedinstvo naravi ovoga Boga s Bogom od kojega prima postojanje (*substitisset*). A to što Bog prebiva u Kristu očituje rađanje Krista obdarena egzistencijom (*subsistentis*) budući da Bog u njemu prebiva.”⁷⁷

⁷⁴ Što ima reći da subzistira uistinu kao Bog, usp. HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, sv. I, str. 254, bilj. 3 i lit.

⁷⁵ I, 29, 9–14: “Dispensationis occulti a saeculis mysterii inmemores, euangelica fide Deum atque hominem paedicatori non recordentur. Namque cum Deum esse Dominum Iesum Christum, et similime Deo esse et aequalem ut Deum Filium Deo Patri, natum et ex Deo et secundum natiuitatis proprietatem, in ueritate Spiritus subsistere negant”.

⁷⁶ Hilarije smjera na sabelijanizam koji ne prepoznaje osobnih razlika u jednoga Boga.

⁷⁷ IX, 1, 1–22: “Tractantes superiore libro de indifferenti natura Dei Patris et Dei Fili, et id quod dictum est *Ego et Pater unum sumus* demonstrantes non ad solitarium Deum proficere, sed ad unitatem indiscretae secundum generationem diuinitatis: dum neque aliunde quam ex Deo Deus natus est, et ex Deo Deus non potest non id esse quod Deus est; percursisque etsi non omnibus, tamen ad intelligentiam sufficientibus, dictorum diuinorum adque apostolicorum testimoniis, quibus inseparabilis natura ac potestas Patris et Fili docebatur; usque ad hunc apostolicae fidei locum uenimus quo ait: *Videte ne quis uos seducat per philosophiam et inanem deceptionem secundum traditionem hominum secundum elementa mundi et non secundum Christum; quia in ipso inhabitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter*. In quo per corporaliter habitantem in eo diuinitatis plenitudinem, uerum et perfectum et paternae naturae Deum demonstrari docuimus; ita ut habitans plenitudo nec diuersum intellegatur significare neque unicum: cum et incorporalis Dei corporalis habitatio proprietatem naturalis unitatis in Deo qui ex deo subsistisset doceret, et habitans in Christo Deus subsistentis Christi natiuitatem, dum eius est habitator, ostenderet.” Također i: IV, 21, 12: “Pater enim in eo quod loquitur efficit, Filius in eo quod operatur quae fieri sunt dicta componit. Personarum autem ita facta distinctio est, ut opus referatur ad utrumque.” – “Samim time što izgovara, Otac vrši; Sin, time što izvršuje ono što je rečeno da treba biti učinjeno, uređuje. Razlika osobâ, s druge strane, istaknuta je time što je djelo pripisano obojici.”

I iz ovoga se navoda, koji nam govori tko je Sin kroz njegov odnos rađanja od Boga Oca, jasno razviđa da za Hilarija božanska osoba utjelovljena Krista nije različita od preegzistentne osobe Sinove.

Utjelovljenje nije dokinulo istovjetnost subjekta, božanska osoba koja se utjelovljuje nije se uslijed toga promijenila: “Riječ tijelom postade [usp. Iv 1, 14], koje će riječi to izraziti? Riječ postade tijelom, što će reći, Bog je postao čovjekom, i onaj koji je čovjek je i na nebesima, i onaj koji je Bog dolazi s nebesa. Jer onaj koji silazi uzlazi, no silazi ne silazeći. Onaj jest koji bijaše, a nije bio što jest”.⁷⁸ Ili, kraće: “On koji bijaše Bog je i čovjek, no kao čovjek, ne prestaje biti Bog.”⁷⁹ Stoga može Hilarije reći: “No vrhunac ekonomije (*summa dispensationis*) bijaše u ovomu: da sav Sin, što će reći i Bog i čovjek, smilovanjem/pristankom (*per indulgentiam*) Očeve volje bude uveden u jedinstvo Očeve naravi (*unitati [...] paternae naturae*)”.⁸⁰

Božanska osoba Isusa Krista utjelovljena dakle istovjetna je osobi Sina koji se utjelovio, s “dobitkom” čovještva; osoba Isusa Krista utjelovljena nije, dakle, rezultat odnosno učinak utjelovljenja, “nova” osoba, što se vrlo jasno razviđa iz sljedećeg navoda:

“I, kao što Riječi tijelom postaloj ne može nedostajati ono što je naravno njezinu podrijetlu, nije mogla ne sačuvati podrijetlo svoje naravi kao Riječi, niti zbiljski ne biti smatrana Riječju tijelom postalom budući da postade takvom. Ipak, s ovim pridržajem: budući da ‘nastani se među nama’ [Iv 1, 14], to tijelo ne bijaše Riječ, već tijelo Riječi koja prebiva u tijelu.”⁸¹

I pak:

“Stoga, kao Sin Božji savršen u svemu što posjeduje, rođen prije vremenâ u punini božanstva [usp. Kol 2, 9] i sada, postavši po podrijetlu svojega tijela čovjekom (...). On, koji je Sin Božji, počeo je biti i Sin Čovječji, jer Riječ je tijelom postala (Iv 1,

⁷⁸ X, 54, 21–25: “*Verbum caro factum est*; quae hoc uerba eloquentur? Fit caro uerbum, id est homo Deus; et qui homo est, in caelis est; et qui Deus est, de caelis est. Ascendit descendens, sed descendit non descendens. Est qui erat, et quod est non erat.”

⁷⁹ IX, 66, 27–28: “Dum et qui erat Deus homo est, nec Deus destitit manere qui homo est.”

⁸⁰ IX, 38, 9–12: “Sed *summa dispensationis* haec erat, ut totus nunc Filius, homo scilicet et Deus, per *indulgentiam paternae uoluntatis unitati paternae naturae* inesset”.

⁸¹ X, 26, 14–19: “Et dum uerbum caro factum originis suae non potest carere natura, non potuit nisi in naturae suae origine permanere quod uerbum est; et dum uerbum caro factum originis suae non potest carere natura, non potuit nisi in naturae suae origine permanere quod uerbum est, neue non uere intellegi uerbum caro esse quod factum est; ita tamen ut, quia *habitauit in nobis*, non caro illa uerbum sit, sed uerbi caro sit habitantis in carne.”

14). Ne izgubivši ono što je bio, počeo je biti i ono što nije bio. Nije se odrekao onoga što je bilo njegovo, već je primio ono što je naše.”⁸²

Ovaj Hilarijev nauk o osobi Isusa Krista, čini nam se da nećemo pogriješiti sročimo li to na način koji slijedi, jasan je pristanak uz Nicejsko vjerovanje,⁸³ i na liniji njegova izlaganja; pridonosi tom našem zaključku, uz sve rečeno, i sljedeći navod:

“Naučio sam upoznati tebe, Boga u Bogu [Hilarije se molitvom obraća Bogu Ocu] – ne smiješana miješanjem (*ex permixtione confusum*), već snagom naravi, ti kao Bog prisutan u onomu koji je od tebe; ne da bi istom bio i on i u njemu⁸⁴. Tvrdnje evanđelja i apostoli ponavljaju isti nauk i riječi iz svetih ustiju samoga tvog Jedinorođenca, kako su zapisane u knjigama, svjedoče da je tvoj Sin, kao Jedinorođeni Bog od tebe, Nerodenoga Boga, rođen kao čovjek od Djevice radi otajstva mog spasenja. Zbiljom njegova savršenoga rađanja od tebe ti si u njemu prisutan, i trajna zbilja njegova rađanja od tebe očuvat će ga prisutnim u tebi.”⁸⁵

Da zaključimo, u pitanju je dakle osoba Sina koja opstoji kod Oca prije vjekova, i koja je jedna i ista odvijeka i kroz sve etape ekonomije i uvijeke:

“Treba vjerovati u Sina, po kome su stvoreni vjekovi [usp. Heb 1, 2], prema kome je oblikovan čovjek, koji je dao Zakon po anđelima [usp. Gal 3, 19; Dj 7, 53], koji se rodio od Marije [usp. Mt 1, 18–20], koji je poslan od Oca, koji je raspet i umro [usp.

⁸² III, 16, 11–13.21–23: “Itaque quia Dei Filius ex omni qua est parte perfectus, et ante omne tempus in diuinitatis plenitudine natus, nunc a carnis suae origine homo (...). Sed qui erat Dei Filius et hominis coeperat esse filius: erat enim *uerbum caro factum*. Non amiserat quod erat, sed coeperat esse quod non erat. Non de suo destiterat, sed quod nostrum est acceperat.”

⁸³ “Vjerujemo u jednoga Boga, Oca svemogućega, stvoritelja svega vidljivoga i nevidljivoga. I u jednoga Gospodina Isusa Krista, Sina Božjega, Jedinorođenca, rođenog od Oca, to jest od Očeve bšti, Boga od Boga, svjetlo od svjetla, pravoga Boga od pravoga Boga, rođena ne stvorena, iste biti s Ocem, po kojem je stvoreno sve na nebu i na zemlji, koji je radi nas ljudi i radi našega spasenja sišao i utjelovio se, i postao čovje kom, i trpio je, i uskrsnuo je treći dan, i uzašao na nebesa, i doći će suditi žive i mrtve. I u Duha Svetoga. 126 One pak koji kažu ‘Bijaše vrijeme kada njega nije bilo’ i ‘Prije nego je rođen, on ne bijaše’ i ‘On je stvoren iz ničega’ ili koji kažu daje nastao iz neke druge supstancije ili biti ili da je stvoren ili [-!]da je preobraziv ili promjenljiv, njih Katolička crkva kažnjava anatemom.” – H. DENZINGER – P. HUNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*, karitativni fond UPT “Ne živi čovjek samo o kruhu”, Đakovo, Đakovo, 2002., str. 32.

⁸⁴ Protiv sabelijanizma.

⁸⁵ VI, 19, 15–26: “Cognoui te in Deo Deum non ex permixtione confusum, sed ex uirtute naturae, dum quod tu Deus es in eo qui ex te inesses; non ut idem tu esses et inesses, sed inesse te in eo qui ex te esset, perfectae natiuitatis ueritas edoceret.

Hoc mihi rursum euangelicae adque apostolicae uoces loquuntur et ex ipso sacro unigeniti tui ore condita in libros uroba testantur: Filium tuum ex te ingenito Deo unigenitum Deum, hominem ex uirgine ad mysterium salutis meae natum, in quo te generationis ex te ueritas contineret, et quem in te manentis ex te natiuitatis natura retineret.”

Mt 27, 50], bio sahranjen [usp. Mt 27, 59-60], koji je po uskrснуću od mrtvih zdesne Ocu [usp. Mk 16, 19], koji je sudac živih i mrtvih [usp. Dj 10, 42].”⁸⁶

5. 3. Zaključni pogled

U ovom smo poglavlju pokazali kako se, prema Hilariju, za Isusa Krista može reći ne samo da je Bog i čovjek, već se može reći i da je Bog ne ističući istom da je čovjek, a jednako se tako može reći da je čovjek ne rekavši pritom da je Bog. Pokazali smo također da je Krist za Hilarija bio božanska osoba prije nego je postao Bogočovjek – što je postao tek sjedinjenjem s ljudskom naravi – te da se sjedinjenje božanstva i čovještva dogodilo u božanskoj osobi Kristovoj, što će reći da ona nije produkt sjedinjenja da bi kao “nova” osoba bila sastavljena od božanstva i čovještva. Potom smo uvidjeli da je po Hilariju ta božanska osoba Kristova istovjetna preegzistentnoj osobi Sina – Riječi Božje koji, rođen od Boga Oca pravim rađanjem kao Bog Sin, jednak Bogu Ocu i njemu sličan, zbiljski opstoji kao Bog. Konačni je naš zaključak da ova osoba Boga Sina nije rezultat utjelovljenja, već je i nakon utjelovljenja zadržala svoj identitet ostavši nepromijenjena, a istom zadobila ono što je čovjekovo – čovještvo – koje otad neraskidivo i neodjeljivo posjeduje kao svoje.

⁸⁶ VII, 6, 23–28: “Credendus est Filius, per quem saecula facta sunt, per quem formatus homo est, qui per angelos legem dedit, qui de Maria natus est, qui missus a Patreest, qui crucifixus est, mortuus et sepultus est, qui de mortuis resurgens in dextris Dei est, qui uiuorum iudex ac mortuorum est.”

6. DVIJE NARAVI ISUSA KRISTA UTJELOVLJENOGA

6. 1. Kratka rekapitulacija heretičkih naukâ

U cilju boljšega razumijevanja naših daljnjih koraka u analizi Hilarijeva nauka o utjelovljenju ukratko ćemo rekapitulirati njegovo viđenje odgovarajućega nauka njegovih oponentata. Riječ je o naucima koje smo detaljnije već izložili u prvom poglavlju ovoga dijela rada.¹

Kada je riječ o arijanskom nauku, Hilarije učinke njihova poimanja utjelovljenja vidi kao sljedeće:

– “Ili [se] Bog Riječ posvema sveo-smanjio (*defecisse*) sve do toga da postane dušom tijela (*in animam corporis*) – tako ili Isus Krist Sin Čovječji ne bi bio isti onaj tko i Sin Božji ili bi se k tomu Bog Riječ potpuno smanjio sve do toga da bi prestao biti on sâm preuzimajući ulogu duše kako bi oživljavao tijelo”.²

– “Ili je Bog Riječ postao dušom tijela transformacijom naravi koja bi ga oslabila (*demutationem naturae se infirmantis extiterit*) te bi prestao biti Bogom Riječi”.³

– “Bog Riječ bi se ili umanjio dok ne bi bio tek duša i više ne bi ostao (*permanserit*) Bog Riječ”.⁴

Što se pak tiče Fotinove monarhijanističke odnosno adopcionističke koncepcije, Hilarije zaključuje sljedeće:

– “Ili pak čovjek koji se rodio apsolutno ne bi bio Krist, jer bi Riječ Božja boravila u njemu poput proročkoga Duha”;⁵

– “Bog Riječ bi se, poput nekoga dijela Božje sile (*pars aliqua uirtutum Dei*) protegnula (*extendent*) nekom vrstom neprekinutog kontinuiteta i inhabitirala / nastavala čovjeka koji je započeo postojati u Mariji te bi mu ucijepila (*instruxerit*) moći (*uirtutibus*) božanskoga djelovanja (*operationis diuinae*), iako je živio pokretan naravi svoje vlastite duše;”⁶

¹ Budući da smo sve tekstove nauka na kojega ovdje tek podsjećamo već donijeli u svojemu radu, u bilješkama nećemo donositi latinski izvor.

² X, 50, 2–5.

³ X, 51, 2–4.

⁴ X, 51, 8–9.

⁵ X, 50, 5–6.

⁶ X, 50, 12–16. Usp. X, 51, 4–7: “Ili postoji tek biće koje vidimo odizvan, čovjek oživljen tek životom duše koja ga pokreće i u kojemu je svoje boravište uzeo Bog Riječ, recimo tako, poput sile glasa koji se širi.”

– “Isus Krist, prije no što se rodio od Marije, ne bi bio Krist; nije se rodio onaj koji već bijaše (preegzistentan), već bi tek u trenutku kada je rođen započeo postojati”.⁷

Gledom na ovu posljednju koncepciju, koja odgovara Fotinovu nauku, bili smo rekli da se izrečene primjedbe mogu shvatiti i kao način na koji arijanci razumiju nicejsku kristologiju koja utjelovljena Krista promatra u dvije naravi, obje cjelovite, pri čemu ona ljudska narav uključuje i autentično ljudsku dušu.

Obje je ove koncepcije Hilarije u spasenjskom pogledu sveo na zajednički nazivnik:

“U svakom od slučajeva smrtna je opasnost pred onome čija je vjera zabludjela, bilo da se misli (...) slabost naravi Boga Riječi, bilo da uopće nije u pitanju Bog Riječ”.⁸

Valja nam ovdje pridodati i već spomenutu sabelijanističku, odnosno neosabelijanističku koncepciju utjelovljenja (Marcel iz Ancire) koju nam donosi Hilarije, a koju su arijanci, kao što nas, vidimo, izvješćuje naš autor (IX, 5), također pripisivali predstavnicima pronicejske kristologije⁹:

“Oni običavaju puniti uši vjernika protiv nas optužujući nas da naučavajući jedinstvo božanstva niječemo rađanje, i govore da u riječima ‘Ja i Otac smo jedno’ [Iv 10, 30] vidimo samotnoga Boga: nerođeni Bog, silazeći u utrobu Djevice, rodio bi se kao čovjek. Izjavu bi započeo sa ‘ja’ aludirajući na ekonomiju utjelovljenja (*dispensationem carnis*) a potom dodao ‘i Otac’ kako bi ukazao na svoje božanstvo, kao da bi bio Otac samome sebi kao čovjeku; a kao onaj koji se sastoji od dva elementa (dvoga-dvojice), čovjeka i Boga (*homine scilicet et Deo*), o sebi govori: ‘jedno smo’”.¹⁰

Što se ovog posljednjega nauka tiče, on Kristu utjelovljenu priznaje pravo božanstvo, no ne i osobnu subzistenciju, ne razlikujući njegovo božanstvo, pod aspektom njegova osobnog posjedovanja, od onog Očevog; također, spona božanskoga i ljudskog u ovako pojmljena Krista tek je akcidentalna, kao što je slučaj u Fotinova nauka i u svih koncepcija kontrakcije i dilatacije božanskoga u cjelovita čovjeka kao osobu, te se ne može tvrditi, kao ni u Fotinovom slučaju, da je Isus Krist doista Krist odnosno Bog Riječ, već je riječ tek o inhabitiranu čovjeku.

⁷ X, 50, 8–11. Usp. i: X, 51, 9–14: “Ili pak Krist ne bi bio postojao prije svoga rođenja od Marije, jer Krist Isus, čovjek s običnom (*communis*) dušom i tijelom i nema drugoga podrijetla osim onoga trenutka kojim je počeo biti čovjekom, on kojega je snaga (*potestas*) riječi koja se protegnula ojačala izvana, dajući mu snagu djelovanja”.

⁸ X, 51, 19–22: “Omnique modo exitiabile deceptae fidei periculum conparetur, si aut in Deo uerbo significari existimetur naturae infirmitas (...) aut omnino nec fuerit Deus uerbum”.

⁹ O tom mišljenju usp. i HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, sv. 3, str. 180, bilj. 3, a također i usp. Richard P. C. HANSON, “The Arian Doctrine of Incarnation”, str. 194.

¹⁰ X, 5, 14–22.

Doista krajnje redukcionistički s naše strane, izabiremo tek ovaj kratak Hilarijev navod koji u nekoliko riječi ilustrira njegovu kristološko-soteriološku koncepciju te na jezgrovit način odgovara na rečene zablude:

“A kada se Bog rodio da bi bio čovjek, nije rođen kako ne bi ostao Bogom, već kako bi po tome što Bog ostaje Bogom čovjek koji se rodio¹¹ bio u Bogu.

Njegovo je ime tako ‘Emmanuel’, što želi reći ‘S nama Bog’ [Mt 1, 23]; tako da nije došlo do degradacije (*defectio*) spuštanja Boga u čovjeka, već je riječ o čovjekovu uzvišenju u Boga.”¹²

Naš je zadatak u ovome poglavlju detaljnije razložiti ovo Hilarijevo poimanje.

Kratki podsjetnik na heretička poimanja utjelovljenja jasno nam je predočio problem s kojim se Hilarije trebao uhvatiti u koštac u obrani pravoga čovještva i pravoga božanstva Isusa Krista utjelovljena. Što se tiče Sabelijeve, Marcelove i Fotinove monarhijanističke koncepcije, one nisu nijekale Kristovo pravo čovještvo. U Drugom i Trećem poglavlju analizirali smo Hilarijevo pobijanje one točke njihova nauka prema kojoj bi Sin Božji–Bog Riječ uzeo cjelovitog čovjeka u smislu ljudske osobe. Hilarije je utvrdio da je on doista postao pravim čovjekom, ali uzimajući ljudsku narav, čovještvo, a ne ljudsku osobu, čime je ujedno osigurao jednotu Isusa Krista tvrdeći i pokazujući da se sjedinjenje Sina–Boga Riječi i čovještva koje je uzeo ostvarilo u božanskoj osobi, odnosno u osobi Boga Riječi, naime da to sjedinjenje nije tek akcidentalno već hipostatsko. Što se tiče rečenih monarhijanističkih i adopcionističkih koncepcija u odnosu na božanstvo Isusa Krista, nikako ne valja smetnuti s uma da se Hilarije, kao što smo na temelju indicija zaključili u Prvome poglavlju ovoga dijela rada, nalazi pod arijanskom *optužbom* da je i sâm njihov predstavnik. Što se tiče optužbe za sabelijanizam prisjetimo se da ona, kao što smo pokazali (u Prvom poglavlju, podcjelina 1. 2. 1.), želi imputirati da se rađanjem Sina jedincata Očeva supstancija *dijeli*¹³ te bi, posljedično, Sin (a i Otac) bio u posjedu tek jednog njezinog dijela. Jednako tako valja imajući u vidu maloprijašnju rekapitulaciju Fotinove teološke pozicije voditi računa i o Hilarijevoj primjedbi prema kojoj bi se “Bog Riječ (...) poput nekoga *dijela Božje sile (pars*

¹¹ Sintagma “čovjek koji se rodio” jedna je od brojnih kojima Hilarije označuje ljudsku Kristovu narav očito u nakani istaknuti njezinu cjelovitost naspram arijanske redukcije.

¹² X, 7, 9–6: “Namque cum in hominem Deus natus sit, non idcirco natus est, ne Deus non maneret, sed ut manente Deo homo natus in Deum sit.”

¹³ Prisjetimo se (Prvo poglavlje, 1. 2. 1.), Hilarije nam prenosi kako arijanci optužuju Sabelija za diobu monade kako bi polučili uvjerenje da rađanje Sina od Oca uzrokuje diobu božanske biti: “No heretici ne osuđuju tek tako zablude jednog heretika. Htijući da ne bude ništa što je jedno u Oca i Sina, pripisuju krivicu zbog dijeljenja monade Sabeliju, kod kojega dijeljenje monade ne rezultira rađanjem, već se *isti dijeli* u Djevicu”, VI, 11, 4-7 (naš kurziv).

aliqua uirtutum Dei) protegnula (*extendent*) nekom vrstom neprekinutog kontinuiteta i inhabitirala (nastavala) čovjeka koji je započeo postojati u Mariji”,¹⁴ odričući također Isusu Kristu posjed punine božanstva. Hilarije će dakle biti primoran ne samo na planu “teologije” već i na onom “ekonomije” iznijeti valjane argumente kojima će pokazati da je “taj Nerođeni, prije svih vremena, rodio (...) Sina – od sebe (*ex se genuit*)”, ali ne na taj način “da bi se jedan dio (*partem*) njega odvojio, odsjekao, ili istegnuo (*uel diuisam uel discissam uel extensam*), jer Bog je netrpan i bestjelesan, dok sve ovo govori o trpljenju i tjelesnosti. A po Apostolu ‘u Kristu tjelesno prebiva sva punina božanstva’ [Kol 2, 9]”.¹⁵

I sabelijanizam i Marcelov nauk k tomu niječu osobnu opstojnost Sina Božjega u odnosu na Oca. Fotin je otišao još dalje, da bi zanijekao i Sinovu božansku preegzistenciju tvrdnjom da se o Kristu može govoriti tek počevši od njegova rođenja od Marije. U prethodnom poglavlju uvidjeli smo kako prema Hilarijevu mišljenju božanska osoba, subjekt jedinstva osobe Isusa Krista, može biti samo preegzistentni (Bog) Sin, Riječ Božja, a on je također taj koji se utjelovljuje uzimajući ljudsku narav.

Što se arijanske kristologije odnosno teologije utjelovljenja tiče, o njoj je u našem radu i u gornjoj rekapitulaciji bilo dosta rečeno, budući su (homejski, mjestimice anomejski) arijanci prvotni Hilarijevi oponenti u polemici koju on vodi pišući *De Trinitate*. S obzirom na zadatak koji je pred nama, a riječ je o tome da moramo razložiti Hilarijev nauk o Kristovim naravima nakon utjelovljenja, donijet ćemo ponovno i kratki izvadak iz Eudoksijeva *Pravila vjere*, ovoga puta razmatrajući ga u novom kontekstu, kao sažetu ilustraciju nauka kojega Hilarije nastoji pobiti:

“Postao je [Krist] tijelom, ne čovjekom, jer nije uzeo ljudsku dušu već je postao pūt, kako bi zbog čovjeka mogao biti nazvan ‘s-nama-Bogom’ (θεὸς ἡμῖν) po tijelu, kao po vélu; nije bilo dviju naravi, jer nije bio potpun čovjek, već Bog u tijelu namjesto duše; *cjelina bijaše jedna složena narav*; bio je trpan po utjelovljenju (οἰκονομία); jer, ako su trpjeli tek duša i tijelo, on nije mogao spasiti svijet. Neka nam dakle odgovore kako je ova trpna i smrtna osoba mogla biti istobitna s Bogom koji je onkraj tih stvari, trpljenja i smrti”.¹⁶

¹⁴ X, 50, 12–15.

¹⁵ III, 3, 1–2.4–8: “Hic ergo ingenitus ante omne tempus ex se Filium genuit (...) non partem sui uel diuisam uel dicissam uel extensam, quia impassibilis et incorporeus Deus est, haec autem passionis et carnis sunt, et secundum apostolum *quia in Christo inhabitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter*” (naš kurziv u prijevodu).

¹⁶ “He became flesh, not man, for he did not take a human soul but he became flesh, in order that he might be called for men ‘God for us’ (θεὸς ἡμῖν) by means of the flesh as by mean of a veil; there were not two natures, because he was not a complete man, but he was God in the flesh instead of a soul; the whale was a single

Već navedeni odlomak dostaje kako bi se uvidjelo da arijanska teologija utjelovljenja Kristovo jedinstvo vidi kao kompozit, sklop božanske osobe i ljudskoga tijela koji je Isusa Krista “osakatio” i s gledišta cjelovitosti božanske i s onoga cjelovitosti ljudske naravi.

Iako je apolinaristička kontroverzija kronološki potonja arijanskoj, upravo je Apolinar iz Laodiceje – ironično – predani antiarijanac, autor ovakva poimanja prema kojemu je Isus Krist kao čovjek kompozit božanskoga i ljudskoga, naime Boga Riječi i čovječstva lišena razumske duše (*nous*), pri čemu su oni njegovi pravi dijelovi; Apolinar, naime, nije mogao misliti da dvije potpune supstancije – tako Grillmeier – mogu ući u pravo jedinstvo.¹⁷

Prije nego što na pozadini iznesenih krivovjernih poimanja donesemo Hilarijev nauk, iznijet ćemo još jedan kratki njegov prikaz navedenih triju heretičkih nauka u kojem ih je Hilarije suočio gledom na njihove vlastitosti:

“Tako Sabelije¹⁸ proteže Oca kako bi od njega učinio Sina; riječ je o imenima, a ne o zbiljama, koja se ispovijedaju, budući da on prikazuje kao Sina istog onog kojega prikazuje kao Oca. Tako nam Ebion [i. e. Fotin], stavljajući početak svega u Mariju, ne nudi čovjeka izišla od Boga, već Boga izišla od ljudskoga bića. Djevica u sebe ne bi primila već subzistirajuću Riječ, Riječ koja “u početku bijaše Bog kod Boga” [Iv 1, 1–2]; ona bi, zahvaljujući jednoj riječi rodila tijelo. Jer prije toga, po Ebionu, što se Riječi tiče, ne bi bila u pitanju zbilja jedincatoga Sina Božjega obdarena opstojnošću, već zvuk glasa koji se širi. Tako i određeni propovjednici današnjice [i. e. arijanci] nalaze početak u ničemu, u trenutku u vremenu onog koji je lik, mudrost i snaga Božja [usp. 1 Kor 1, 24], u bojazni da bi se – ukoliko bi Sin izišao od Oca – Bog umanjio u korist Sina. U svojem neopravdanome strahu da će Otac biti izništen od strane Sina od njega rođena, hitaju u pomoć Bogu čineći da si on stvara sina: oni mu ga pribavljaju iz ničega kako bi Otac, iz kojega ništa ne bi bilo rođeno, ostao u savršenstvu svoje naravi.”¹⁹

composite nature; he was passible by the incarnation (οἰκovoμῖν); for if only soul and body suffered he could not have saved the world. Let them answer then how this passible and mortal person could be consubstantial with God who is beyond this things, suffering and death.” Nav. i prijevod na temelju engleske inačice i preuzet iz: Richard P. C. HANSON, “The Arian Doctrine of Incarnation”, str. 190 (naš kurziv); tekst izvorno u: August HAHN – G. Ludwig HAHN – Adolf von HARNACK, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, str. 261–262.

¹⁷ O Apolinarovu nauku usp. Alois GRILLMEIER, *Gesù Christo nella fede della Chiesa*, I/1, str. 607–629.

¹⁸ Naime, izvjesnije Hilarije smjera na Marcela iz Ancire, usp. Carl L. BECKWITH, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, str. 103.

¹⁹ II, 4, 3–17: “Ut Sabellius Patrem extendit in Filium, idque nominibus potius confitendum putet esse quam rebus, cum ipsum sibi Filium, ipsum proponat et Patrem; ut Hebion omne initium ex Maria concedens, non ex Deo hominem, sed ex homine Deum proferat: neque subsistens antea quod *in principio apud Deum erat Deus uerbum* urigo suscipere, sed carnem genuerit per uerbum: quia in uerbo antea, non existentis unigeniti Dei naturam dicat, sed sonum uocis elatum; ut aliqui huius nunc temporis praedicatores, qui ex nihilo adque a tempore formam et sapientiam et uirtutem Dei prouehunt, ne si ex Patre sit Filius, Deus sit inminutus in Filium, silliciti nimium ne Patrem Filius ab eo natus euacuet: adque idcirco Deo in Fili creatione subueniant, eum ex non extantibus comparando, ut intra naturae suae perfectionem Pater, quia nihil ex eo sit genitum, perseueret.” Usp.

6. 2. Isus Krist, “Posrednik” između Boga i ljudi

6. 2. 1. *Forma Dei* i *forma servi*²⁰

U svjetlu iznesenih heretičkih poimanja utjelovljenja, na početku izlaganja Hilarijeva nauka podsjetit ćemo na činjenicu kojoj smo posvetili veći dio prošloga poglavlja, naime na soteriološku težinu tvrdnji iznesenih po pitanju dviju naravâ utjelovljena Krista:

“Kao što smo pokazali u prethodnim knjigama, oni se služe ekonomijom utjelovljenja (*adsumpti corporis dispensatio*) kako bi vrijeđali božanstvo; oni se koriste otajstvom našega spasenja kako bi u njemu iznašli motive za svetogrđe. Kada bi se držali apostolske vjere, ti bi ljudi razumjeli da ‘onaj koji bijaše trajni lik Božji’ uze (*adsumpsisse*) ‘lik sluge’ [usp. Fil 2, 6–7]. Ne bi zloporabili lik sluge kako bi degradirali lik Boga, budući da lik Boga podrazumijeva puninu Božju [usp. Kol 2, 9]. Sa strahopoštovanjem bi se odnosili prema svemu što se odnosi na vrijeme i otajstva, tako da ne obeščašćuju božanstvo niti ekonomiju čine prigodom za zabludu. No već smo, čini mi se, u potpunosti osvijetlili sve rečeno i dali uvidjeti božansku moć u rođenju uzetoga tijela. Više nema mjesta sumnji: sve je dovršio/ostvario Jedinorođenac, Bog i čovjek, snagama Božjim, i u tim je snagama Božjim na zbiljski način ostvario sve što je ljudsko;

također i VII, 7: “Kakva pobjeda za našu vjeru kad je Ebion, naime, Fotin, ili pobjeđen ili pobjeđuje prokazujući Sabelija pitanjem zašto niječe da je Sin Božji čovjek. Pobijaju ga arijanski fanatici jer u čovjeku ne prepoznaje Sina Božjega. Naspram Sabelija poziva se na evanđelja u korist Sina Marijina; no Arije mu ne dopušta da evanđelja pripadaju tek Sinu Marijinu. Naspram njemu [i. e. Sabeliju/Marcelu] koji niječe Sina, on [i. e. Fotin] posvaja čovjeka u Sina. Onomu [i. e. Fotinu] koji ne zna da Sin postoji prije svijeta, proturiječi onaj [i. e. Arije] koji niječe da je Sin Božji samo od čovjeka. (...) Sabelije je svrgnut objavom opstojnosti Sina a Fotin je okrivljen za nepoznavanje odnosno poricanje rođenja Sina Božjega prije vjekova. Crkva, usred svega ovoga, utemeljena na nauku evanđelja i Apostola, nastavlja, naspram Sabelija, propovijedati opstojnost Sina, naspram Arija božansku narav Sinovu, naspram Fotina da je on Stvoritelj svijeta. (...) Sabelije ističe Kristova djela u prilog božanstva onoga tko ih je izvršio, iako ne zna da im je Sin autor. Arijanci mu pridaju oslov Sina, no ne ispovijedaju pravu božansku narav koja je u njemu. Fotin brani njegovo čovječstvo, iako pritom zaboravlja da je Krist rođen kao Bog prije vjekova.” – “Iam uero qua fidei nostrae uictoria Hebion, qui Fotinus est, aut uincit aut uincitur, dum Sabellium arguit cur hominem neget Filium Dei, dum ab Arriomanitis confutatur cur in homine nesciat Dei Filium! Aduersum Sabellium euangelia sibi ex filio Mariae defendit, Arrius ei euangelia per solum Mariae filium non relinquit. Aduersum hunc qui Filium negat, homo ab eo usurpatur in filium. Ab hoc ei, quia ante saecula Filium nesciat, Filius ei solum negatur ex homine. Vincant ut uolunt, quia se inuicem uincendo uincuntur: dum et hi qui nunc sunt de natura Dei confutantur, et Sabellius de sacramento Fili refellitur, et Fotinus natum ante saecula Dei Filium uel ignorare arguitur uel negare. Sed inter haec ecclesiae fides, euangelicis adque apostolicis fundata doctrinis, et aduersum Sabellium tenet Fili professionem, et aduersus Arrium Dei naturam, et aduersus Fotinum saeculi creatorem. Et hoc uersus, quod haec ab his inuicem non negantur. Naturam enim Dei in operibus Sabellius praedicat, sed operantem Filium nescit. Hi uero Filium nuncupant, sed ueritatem in eo naturae Dei non confitentur. Hominem autem Fotinus usurpat, sed in usurpato sibi homine natiuitatem Dei ante saecula ignorat. Ita dum quae unusquisque defendit aut damnat, ueritatem fidei nostrae haec ipsa prout sunt religiose et defendentis et damnantis ostendunt.”

²⁰ Kapitalan doprinos analizi ovih singagmi u Hilarijevoj teologiji te njegove odnosne porabe Fil 2, 6–11 dali su: Paul GALTIER, radom “La *forma Dei* et la *forma servi* selon Saint Hilaire de Poitiers”, u: *Recherches de Science Religieuse*, 48 (1960.), str. 101–118 i Alfredo FIERRO, *Sobre la gloria en San Hilario. Una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de “doxa”*, Libreria editrice dell’ Università Gregoriana, Rim, 1964., str. 160–180, te ćemo se u svom radu referirati na rezultate njihovih studija, štoviše, na onu Fierrovu uvelike ćemo se oslanjati i samim tijekom svojega izlaganja. Usp. također i analizu Luis F. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers*, str. 70–80.

jer u svojim je djelima – kao rođen od Boga – imao i narav Boga moćnog u svojim djelima i, – budući je bio rođen od Djevice – savršenu cjelovitost čovjeka; subzistirao je s pravim tijelom u naravi Božjoj i s Božjom naravi bivao u zbilji svojega tijela.”²¹

I ovom se prilikom iz Hilarijevih riječi razviđa u kojoj su mjeri u njegovoj misli suodnosne kristologija i soteriologija, odnosno, da je upravo sama osoba Krista utjelovljena (ispravno pojmljena) čovjekovo spasenje. Podsjetit ćemo da Hilarijevi arijanski oponenti zlorabe ekonomiju “pripisujući slabosti božanstva sve riječi i djela ljudske naravi, i pripisujući liku Božjem sve što je vlastito liku sluge (usp. Fil 2, 6–7)”²². U tom smislu Hilarije piše: “Za tebe dakle Krist nije Bog jer onaj koji bijaše se rodio, jer onaj koji je nepromjenljiv raste u godinama [usp. Lk 2, 40.52], jer netrpljiv trpi, jer živući umire, jer sve u njemu proturječi njegovoj naravi! Što je to drugo no svemogućnost, ono što je Bog?!”²³ Njihov je konačni cilj vidjeli smo već, dokazujući slabost i inferiornost Sinove naravi u odnosu na onu Očevu budući je od nje drugačija i njoj strana – odnosno lišavajući ga jedinstva Očeve naravi i nastojeći svesti njihovo jedinstvo tek na ono volje – pokazati kako Isus Krist nije pravi Bog već samo po oslovu, budući tek stvorenje nastalo činom Očeve volje.²⁴

Iznoseći svoj nauk, vjeru Crkve, o utjelovljenju, Hilarije je ukazao na ključ razumijevanja osobe Isusa Krista – etape spasenjske ekonomije:

“Jer, jedno je to što je bio Bog prije negoli je postao čovjek, drugo da je bio i Bog i čovjek, a drugo posve Bog i posve čovjek nakon što je bio čovjek i Bog. Ne valja, gledom na etape i vrste, unositi konfuziju u otajstvo ekonomije: jer u skladu s atributima svojih različitih naravi morao je, gledom na otajstvo svojega čovještva, na jedan način govoriti prije njegova rođenja, na drugi način prije njegove smrti i na drugi kao već vječan.”²⁵

²¹ XI, 6: “Sed ut superioribus libris docuimus, dispensationem adsumpti corporis rapiunt ad contumeliam diuinitatis, et inpietatis causas adripiunt de salutis nostrae sacramento. Qui si apostolicae fidei tenaces essent, intellegent eum *qui in forma Dei esset*, adsumpsisse *formam serui*; neque formam serui usurparent ad formae Dei dehonestatem, cum forma Dei plenitudinem in se Dei contineret; et quae essent temporum ac mysteriorum pia ratione tractarent, ut nec contumeliam diuinitas susciperet, nec dispensatio adferret errorem. Sed omnibus, ut exisitimo, iam a nobis absolutissime demonstratis, et sub adsumpti corporis natiuitate diuinae naturae uirtute monstrata, non relictus est ambigendi locus, quin omnia unigenitus Deus et homo uirtutibus Dei gesserti, et in uirtutibus Dei uniuersa hominis ueritate perfecit: habens in se et naturam Dei potentis in gestis, dum natus ex Deo est, et perfecti hominis absolutionem, dum ei est partus ex uirgine, et cum ueritate corporis subsistens in natura Dei, et cum Dei natura manens in corporis ueritate.”

²² IX, 15, 2–5: “Ut ea quae per adsumpti hominis naturam dicta gestaque sunt omnia infirmitati diuinitatis adscriberent, et formae Dei deputarent quidquid formae serui propriae aptum est”. Usp. također i: IX, 6, 15–19.

²³ V, 18, 21–26: “Deus ergo idcirco tibi Christus non est, quia qui erat nascitur, quia qui indemutabilis est crescit aetate, quia impassibilis patitur, quia uiuens moritur, quia mortuus uiuit, quia omnia in eo contra nastram sunt. Rogo hoc quid aliud est quam omnipotentem esse, quod Deus est?”

²⁴ Usp. primjerice rekapitulacije arijanskog nauka u IX, 2 i VIII, 3.

²⁵ IX, 6, 14: “Vt cum aliud sit ante hominem Deus, aliud sit homo et Deus, aliud sit post hominem et Deum totus homo totus Deus, non confundas temporibus et generbus dispensationis sacramentum, cum pro qualitate generum

Kako bi s maksimalnom mogućom preciznošću – a upravo imajući rečeno u vidu – i što sofisticiranije iznio svoje poimanje Kristova očovječenja (a tako i njegova konačna učinka, proslave odnosno oboženja uzetoga – spašenoga! – čovjštva) odbacujući istodobno sva odnosna heterodokсна poimanja koja smo naveli u uvodnom dijelu ovoga poglavlja, napose ona koja sve slabosti i trpnje Kristova čovjštva pripisuju njegovoj božanskoj naravi, Hilarije je posegnuo za Pavlovim tekstom Fil 2, 6–11 koji će mu poslužiti u izricanju otajstva Kristove osobe i njegove spasenjske ekonomije²⁶ u terminima *forma Dei* i *forma serui*. Mi ćemo se u svojem izlaganju ograničiti samo na one elemente ove Hilarijeve koncepcije koja se izravno dotiče dinamike utjelovljenja i njegovih neposrednih učinaka.

Ključ razumijevanja prvoga termina, *forma Dei*, nalazimo u 45. poglavlju Osme knjige²⁷ u kojoj Hilarije, naspram homejskih nastojanja svesti jedinstvo Oca i Sina na jedinstvo odnosno puko suglasje voljâ – kako bi ga odvojili od božanske bîti, prikazali Ocu stranim i od njega manjim, tek stvorenjem a ne Bogom²⁸ – pokazuje da jedinstvo Oca i Sina počiva u jedinstvu naravi, što će reći da po savršenom rađanju u Kristu tjelesno²⁹ (i. e. nepodijeljeno) prebiva punina božanstva.³⁰

“No navjestitelj evanđelja poučava nas u spoznaji ovoga prerogativa po Duhu Kristovu koji govori u njemu: ‘On, koji bijaše u liku Božjem, nije se kao plijena držao svoje jednakosti s Bogom, nego sam sebe ‘oplijeni’ uzevši lik sluge’ [Fil 2, 6–7]. Jer on, kojega Bog opečati [usp. Iv 6, 27], ne može biti ništa drugo do lik Božji, a onaj koji je opečaćen u lik Božji mora u sebi reproducirati cjelovitu sliku svega što je Božje (*totum in se coimaginatum habere quod Dei est*). Stoga Apostol naučava da je Onaj kojega Bog opečati – Bog koji prebiva (opstoji/jest – *manentem*)³¹ u liku Božjem. Kada govori o otajstvu uzetoga i s njime u njemu rođena tijela, Pavao kaže: ‘nije se kao plijena držao svoje jednakosti s Bogom, nego sam sebe ‘oplijeni’ uzevši lik sluge’ [Fil 2, 8]. Gledom na to što bijaše (*erat*) u liku Božjem jer ga Bog opečati, i nadalje je ostao (*manebat*) Bog. No

ac naturarum, alium ei in sacramento hominis necesse est sermonem fuisse non nato, alium adhuc morituro, alium iam aeterno.” *Sources Chretiennes* u pripadajućoj bilješci donose izvrstan sažetak Hilarijeva nauka u *De Trinitate* po tom pitanju, te ga prenosimo: “Hilaire distingue les trois étapes de la *dispensatio salutis*. Cette doctrine pénètre toute son oeuvre: *Deus tantum* – *Deus et homo* – *Deus totus*, c.-à.-d. (1) le Verbe *avant l’Incarnation* qui était Dieu seulement; (2) le Verbe incarné, vrai Dieu et vrai homme, *jusqu’au moment de sa résurrection*, et donc *adhuc morituro*; (3) le Verbe incarné, vrai Dieu et vrai homme mais *dans sa condition glorieuse de sa résurrection et son exaltation*, c.-à.-d. *iam aeterno*.”, usp. HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, sv. III, str. 26, bilj. 1, uz pripadajući tekst.

²⁶ “A este último [i. e. Hilarije] hay que reservar el mérito de haber repensado el misterio de Cristo e de su obra redentora en términos de forma de Dios y de siervo”, Alfredo FIERRO, *Sobre la gloria en San Hilario*, str. 161.

²⁷ Tako sve relevantne studije.

²⁸ Usp. ukratko VIII, 3.

²⁹ O ovom terminu detaljno u drugome dijelu ovoga poglavlja. Smisao mu je: nepodijeljeno, u cjelini.

³⁰ Usp. npr. poglavlje VIII, 56 kao zaključak cijele Osme knjige.

³¹ Galtier upozorava na specifičnu Hilarijevu porabu glagola *manere* kojim izriče *esse*, usp. Paul GALTIER, “La *forma Dei* et la *forma servi* selon Saint Hilaire de Poitiers”, str. 103.

kako je imao uzeti lik sluga i biti poslušan sve do smrti, ne držeći se kao plijena svoje jednakosti s Bogom, poslušnošću oplijeni sam sebe (*per oboedientia exinanivit*) kako bi uzeo lik sluga. Ta je samooplijena (*exinanitio*) značila izlazak iz lika Božjeg, što će reći iz vlastite jednakosti s Bogom – ne držeći pritom plijenom svoju (ne prisvajajući si) jednakost s Bogom iako je, u liku Božjem i Bogu jednak, ostao (bio, *extaret*) Bog, od Boga opečaćen.”³²

Kako bismo mogli razumjeti što Hilarije drži pod izrazom “forma dei” – ‘lik Božji’, gornji nas navod upućuje na to da je lik Božji onaj tko je opečaćen – prema Iv 6, 27: “jer njega Otac – Bog – opečati” (Iv 6, 27)³³ – u lik Božji. Prethodno je već Hilarije utvrdio da je “Bog Jedinorođenac, on, i Sin Čovječji po otajstvu našega spasenja, htijući pokazati kako se *u njemu nalaze vlastitosti Očeve naravi* (*proprietas ... paterna in se significare speciem*), rekao (...) da ga je opeçatio Bog”.³⁴ Naime, rađanjem od Oca on prima narav koja nije drugačija od Očeve i stoga se od Oca ni u čemu ne razlikuje, pa tako posjeduje i *snagu* (*uirtus*) Očeve naravi; po tom rađanju je lik Božji – Fierro će reći da ima, budući reproducira sve karakteristike njegova božanstva, “Očevu fizionomiju”³⁵ – a i njegova je slika:³⁶ “Sin je dakle sve primio od Oca [usp. Mt 11, 27], lik je Božji i ‘slika njegove biti’ [Heb 1, 3].”³⁷ Sin, Isus Krist, Očeva je slika, utoliko što *u cijelosti* reproducira Očev lik, slijedom Iv 14, 9: “Tko je vidio mene, vidio je i Oca” i Kol 1, 15: “On je slika Boga nevidljivoga” – no ne kao tjelesno, vidljivo biće.³⁸ Na temelju navedenih svetopisamskih redaka te Iv 10, 37: “Ako ne činim djela Oca svoga, nemojte mi vjerovati”, Isus Krist utjelovljeni je Očeva odnosno Božja

³² VIII, 45: “Sed nobis euangelii praedicator proprietatis huius intelligentiam Spiritu Christi per se loquentis insinuat, dicens: *Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem esse se aequalem Deo, sed se exinaniuit formam serui accipiens*. Quem enim signauerat Deus, aliud praeterquam Dei forma esse non potuit. Et id quod signatum in Dei forma est, hoc necesse est totum in se coimaginatum habere quod Dei est. Et idcirco apostolus eum, quem signauit Deus, in Dei forma manentem Deum praedicauit. Nam adsumpti et connati in eo corporis sacramentum locuturus ait: *Non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed se exinaniuit formam serui accipiens*. Quod enim in forma Dei erat per signantem se Deum Deus manebat. Sed quia suscipienda erat forma serui et oboediens esset futurus ad mortem, non sibi rapiens esse se aequalem Deo, ad susceptionem se formae servilis per oboedientiam exinaniuit. Exinaniuit autem se ex Dei forma, id est ex eo quod aequalis Deo erat; non tamen aequalem se Deo per rapinam existimans, quamuis in forma Dei et aequalis Deo per Deum Deus extaret.”

³³ Usp. VIII, 44, 3: “*Hunc enim Pater signauit Deus*”.

³⁴ VIII, 44, 10–13: “Vnigenitus uero Deus et per sacramentum salutis nostrae hominis filius, uolens proprietatis nobis paterna in se significare speciem, signatum se a Deo ait.” Hilarije tumači: “U naravi je pečata da u cijelosti reproduciraju obličje uzorka (lika) koji je u njih utisnut, a ne manjka im ništa od onoga što je bilo prenijeto pečaćenjem, i kada prime cijeli lik (sve) koji je utisnut, u sebi u cijelosti reproduciraju lik koji je utisnut.” – “Signaculorum natura ea est, ut omnem inpressae in se speciei explicent formam, et nihil minus ex eo in se habeant unde signentur; et dum totum accipiunt quod inprimitur, totum ex se praeferunt quidquod inpressum est.” No pečati odstupaju od idealne ilustracije božanskoga pečaćenja uslijed toga što su materijalni, te uključuju određenu različitost te opečaćivanje slabije naravi jačom, usp. VIII, 44, 7–10.

³⁵ Alfredo FIERRO, *Sobre la gloria en San Hilario*, str. 163.

³⁶ Usp. VII, 37.

³⁷ III, 23, 13–14: “Omnia enim Filius accepit a Patre, et est Dei forma et *imago substantiae eius*.”

³⁸ Usp. VIII, 48. Upravo je suprotno naučavao Marcel iz Ancire, usp. Alois GRILLMEIER, *Gesù Cristo nella fede della Chiesa*, I/1, str. 541.

slika očito po tome što čini njegova djela, dakle je njegova slika po *snazi* (*uirtus*) koja se očituje u njegovim djelima, po kojoj se u njemu očituje Božja, odnosno Očeva narav: “On je dakle slika Boga po *snazi* svojih djelâ (...) u njemu razviđamo narav Boga po snazi njegove naravi”.³⁹ Pojam “forma Dei” u sebi uključuje sve rečeno – naime, Kristovo božanstvo.⁴⁰ Valja nam ovdje upozoriti i na Hilarijevu specifičnu uporabu termina “narav” – njime on označuje “sveukupnost kvaliteta i vlastitosti naravi nekoga bića”, po Fierro,⁴¹ odnosno “vlastitosti naravi nekog bića”, po Galtieru.⁴² Da je Krist za Hilarija dakle božanske naravi – a tumači i zašto – potvrđuje i gornji, opširniji navod od kojega smo krenuli donijevši izuzetno bitan zaključak: onaj kojega je Bog opečatio *i sâm je* “Bog koji prebiva (*manentem*) u liku Božjem”⁴³. U Trećoj knjizi reći će Hilarije: “in forma Dei esse non aliud est, quam Deus esse” – “biti u liku Božjem nije ništa drugo do biti Bog”.⁴⁴ Bog je neodvojiv, dakle, od svojih vlastitosti, koje ga očituju. Imajući sve rečeno u vidu, nakana sintagme “in forma Dei” prema Hilariju jest da izriče da se Krist s pravom drži jednakim s Bogom te se ta jednakost ne može držati grabežom, plijenom, odnosno da nije prisvojena.⁴⁵ Galtier je na temelju rečenoga utvrdio kako se, kao u ovom slučaju, Hilarije izričajem “forma Dei” služi namjesto istoznačnim “jednakost Bogu” kako bi označio *božansku narav* koja je počelo te jednakosti, i taj je smisao koji Hilarije pridaje terminu “forma Dei” Galtier okarakterizirao kao “širi i dublji” (“large et profond”).⁴⁶ Fierro daje znati da su izraz “forma Dei” nicejci shvaćali u “najdubljem” smislu da bi (pre)bivanje u liku Božjem podrazumijevalo i istobitnost s Ocem, te je u IV. stoljeću bio najizvrsnijim dokazom u prilog Kristova Božanstva.⁴⁷

Uz jasan antisubordinacionistički smisao, izričaj “u liku Božjem” također prema Hilariju – a što je njemu, vidjeli smo, od jednakoga interesa – pobija i monarhijanistička poimanja:

³⁹ Usp. i nav. VIII, 49, 3–6.17.21–22: “Gospodin je rekao: ‘Ako ne činim djela Oca svoga, nemojte mi vjerovati’ [Iv 10, 37], učeći time da u njemu vidimo njegova Oca jer čini njegova djela. Tako bi nam se, dok uvidamo snagu naravi, očitovala narav čiju *snagu* opažamo (...) On je dakle slika Boga po snazi svojih djelâ (...) u njemu razviđamo narav Boga po snazi njegove naravi” – “Dominus enim dixerat: *Si non facio opera Patris mei, nolite mihi credere*; hinc uideri in se Patrem docens, quod opera eius efficeret, ut intellecta naturae uirtus naturam intellectae uirtutis ostenderet (...) Per horum igitur operum uirtutem imago Dei est. (...) natura in eo Dei per naturae suae uirtutem intellegenda”.

⁴⁰ Usp. Alfredo FIERRO, *Sobre la gloria en San Hilario*, str. 163.

⁴¹ “El resumen de las cualidades y propiedades naturales de un ser”, Alfredo FIERRO, *Sobre la gloria en San Hilario*, str. 172.

⁴² “Propriétés naturelles d'un être”, tako Paul GALTIER, “La forma Dei et la forma servi selon Saint Hilaire de Poitiers”, str. 103.

⁴³ Usp. VIII, 45, 8–10.

⁴⁴ X, 22, 31–32.

⁴⁵ Usp. Paul GALTIER, “La forma Dei et la forma servi selon Saint Hilaire de Poitiers”, str. 104.

⁴⁶ Usp. *Isto*, str. 105.

⁴⁷ Usp. Alfredo FIERRO, *Sobre la gloria en San Hilario*, str. 161: za sv. Ambrozija izričaj “u liku Božjem” odgovarao bi onom “in divinitas plenitudine”, a za Marija Viktorina *forma Dei* označuje supstanciju., usp. *Isto*.

“(Apostol) naviješta božanstvo Gospodina Isusa Krista [usp. Fil 2, 11] na taj način da apostolska vjera ne posrće u vjeru u dva Boga po Bogu druge naravi (*alterius generis*) niti pak, ne razlučujući Sina od Oca, otvara vrata bezbožnu nauku o samotnom Bogu, Bogu–monadi (*unici ac singularis Dei*). Jer, kada kaže ‘u liku Boga’ [Fil 2, 6] i ‘u slavi Oca’ [Fil 2, 11], Apostol naučava da nisu različiti ne dopuštajući da pojмимо biće bez subzistencije”.⁴⁸

Konačno, isti izričaj poslužiti će Hilariju da istom porekne i nejednakost božanstva preegzistentnog Krista a i proslavljenoga, onom Očevu (Božjem), dokazom koji tvrdeći njegovu osobnu opstojnost i prije utjelovljenja smjera i protiv Fotina: Ukoliko će, dakle, utjelovljeni Krist i pošto je uzeo lik sluge, biti u naravi Božjoj, u cijelosti Bog, slijedom Fil 2, 11 po svojoj poslušnosti – “u slavi Oca”⁴⁹, to više se isto to ima držati za preegzistentnoga Krista.⁵⁰ U tom smislu Hilarije također piše: “Onoga koji se, dok bijaše u liku Božjem (*esset in Dei forma*), našao u liku sluge [usp. Fil 2, 6–7], treba iznova ispovijedati ‘u slavi Boga Oca’ (...) on je u onom u kojem i bijaše”.⁵¹

Hilarijeva poraba izričaja “foma Dei” i “forma servi” sobom nosi određen kuriozitet koji je umnogome otežao razumijevanje njegovih tekstova. On se sastoji u tome, što u *De Trinitate* (a i u drugim njegovim djelima) možemo razlučiti tekstove u kojima naš autor jasno afirmira koegzistenciju odnosno kompatibilnost obiju formi u Krista, tvrdeći naime da je Krist uzeo lik sluge ostajući/bivajući u liku Boga.⁵² Drugi pak niz tekstova izriče da je Krist uzeo

⁴⁸ VIII, 47, 1–8: “Beatus apostolus fidei euangelicae indemutabilem praedicationem, ita Dominum Iesum Christum Deum praedicans, ut neque per alterius generis Deum in deos duos fides apostolica depereat, neque inseparabilis a Patre Filius Deus unicus ac singularis Dei praedicandi occasionem inpiam praebat. Dicens enim *in forma Dei et in gloria Dei Patris*, neque differre docuit, neque non existentem nos existimare permisit”.

⁴⁹ Hilarijev latinski predložak slovi: “in gloria”, a ne “in gloriam” Patri, te na tom smislu, za razliku od grčke teologije no i zapadnih teologa koji su najvećma poznavali grčki predložak, Hilarije gradi svoju teologiju slave. Usp. Alfredo FIERRO, *Sobre la gloria en San Hilario*, str. 160–161.

⁵⁰ VIII, 46, 5–16: “Postoji li netko toliko budalast i nerazuman koji bi mislio da Bog daje od sebe lik Božji [usp. Fil 2, 6–8] bilo čemu što nije Bog i da je Onaj koji je u liku Božjem po ozbiljenju otajstava uzimanja čovjeka i poniznosti [i. e. otajstava utjelovljenja] sve do poslušnosti smrti na križu u bilo kojem pogledu nešto drugo do u cijelosti Bog, čut će svaki jezik na nebesima, na zemlji i pod zemljom kako ispovijeda da je Isus ‘u slavi (*in gloria*) Boga Oca’ [Fil 2, 10–11]. Ako dakle treba ostati u toj slavi i kad je već uzeo lik sluge, pitam: što je nastavio biti bivajući u liku Boga? Nije li Krist–Duh [i. e. Krist u svojem božanstvu] bio u naravi Božjoj – što se i misli pod izričajem “slava” – budući da će Krist Isus, naime, onaj rođen kao čovjek, biti u slavi Boga Oca?” – “Sed si quis extiterit tam stultus aut uecors, ut putet quod aliud ex se Deus in Deum quam Deum formet, et qui in forma Dei sit aliud aliquid totus ipse quam Deus sit, post sacramenta hominis adsumpti et per oboedientiam consummatae usque ad crucis mortem humilitatis, audiet caelestium et terrestrium et infernorum et omnis linguae confessione Iesum *in gloria Dei Patris*. In hac igitur gloria si, cum iam forma servilis fuerit, manebit, tum cum in forma Dei est, quaero qui manserit? Vtrumne in natura Dei, quae significatur in gloria, Christus Spiritus fuerit, cum in gloria Dei Patris Christus Iesus, id est homo natus, extabit?” Tako i Ladaria, usp. analizu Luis F. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers*, str. 71; prijevod Sources Chrétiennes, u: HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, sv. II, str. 453 i 455 čini se interpretira Hilarijev tekst u smislu da bi proslava Kristova čovještva dokazivala da je božanska narav utjelovljenog Krista za zemaljskoga života bila narav pravoga Boga.

⁵¹ XI, 49, 2–4.6–7.

⁵² Tekstovi u kojima se “forma” pojavljuje u značenju ‘naravi’: II, 28; III, 23; 8, 42–51; X, 19; 22; XI, 5; XII, 6–7. Usp. Alfredo FIERRO, *Sobre la gloria en San Hilario*, str. 164 i bilj. 18. Njihovo tumačenje u *Isto*, str. 162–163. Za njih uglavnom vrijedi sve što smo o dvijema formama iznijeli do govora o samooplijeni.

lik sluge oplijenom (*euacuans / exinaniens*) “ex Dei forma”,⁵³ primjerice IX, 38, 4–5: “Oplijenivši se *ex Dei forma*, uzeo, je, rodivši se, lik sluge”.⁵⁴

Štoviše, neki tekstovi, poput ovoga koji donosimo kao ilustraciju, nijeću kompatibilnost, naime mogućnost suopstojnosti dvaju likova – Božjeg i služanjskog – u istom subjektu:

“Valja mi u nekoliko riječi razjasniti nauk kako biste imali na umu da govorimo o Isusu Kristu kao o osobi jedne i druge naravi; jer onaj koji je bio u liku Božjem (*quia in forma Dei manebat*) uzeo je lik sluge (*formam servi accepit*), po kojemu je bio poslušan sve do smrti [usp. Fil 2, 6–8]. Poslušnost do smrti ne pripada Božjem liku, kao što ni Božji lik ne pripada liku sluge. No po otajstvu evanđeoske ekonomije, onaj koji je u liku sluge nije drugi do onaj koji je u liku Božjem. Međutim, uzeti lik sluge nije isto što i prebivati/biti u liku Božjem (*in forma Dei manere*). Zato onaj koji je prebivao (*manebat*) u liku Božjem nije mogao uzeti lik sluge drugačije no samooplijenom/samoizništenjem (*nisi per euacuationem suam*), budući da je koincidiranje dvaju likova nepomirljivo (*non conveniente sibi formae utriusque concursu*).”⁵⁵

Pitanje na koji se način ova oplijena ima shvatiti polučilo je dosad brojna tumačenja, koja uključuju čak i tvrdnje da se Krist poradi očovječenja lišio vlastite božanske naravi.⁵⁶ Danas su u literaturi najprihvaćenija već spominjana tumačenja P. Galtiera i A. Fierri, pa ćemo se na njihove rezultate, napose na rješenja i korake A. Fierri, u ovom svojem izlaganju najvećma osloniti.

Protiv mišljenja da je riječ o lišavanju odnosno nestanku božanske naravi svjedoči cjelina *De Trinitate*. Prisjetimo se tek tekstova koji govore o uzimanju ljudske naravi i postajanju čovjekom svojom, vlastitom naime *božanskom snagom* Sina Božjega.⁵⁷ Hilarije to, osvjedočili smo se u Drugome poglavlju, izriče na najjasniji mogući način: “Samo snaga

⁵³ IX, 38; 54; X, 7; 15; 19; 21, usp. Alfredo FIERRO, *Sobre la gloria en San Hilario*, str. 163.

⁵⁴ “Exinaniens se igitur ex Dei forma, servi formam natus acceperat”.

⁵⁵ IX, 14, 1–12: “Haec igitur demonstranda a me paucis fuerunt, ut utriusque naturae personam tractari in Domino Iesu Christo meminissemus: quia qui in forma Dei manebat, formam servi accepit, per quam oboediens usque ad mortem fuit. Oboedientia enim mortis non est in Dei forma, sicuti nec Dei forma inest in forma servi. Per sacramentum autem euangelicae dispensationis non alius est in forma servi quam qui in forma Dei est; cum tamen formam servi accipere et in Forma Dei manere non idem sit; cumque accipere formam servi, nisi per euacuationem suam, non potuerit qui manebat in Dei forma, non conueniente sibi formae utriusque concursu.” O nepomirljivosti dviju formi usp. također IX, 51, 28–29: “No lika Božjeg više nije bilo, jer je oplijenivši sam sebe uzeo (*suscepta*) lik sluge” – “Sed Dei forma iam non erat, quia per eius exinanitionem servi erat forma suscepta”.

⁵⁶ Sumarij važnijih mišljenja do njegove rasprave usp. Alfredo FIERRO, *Sobre la gloria en San Hilario*, str. 163–164.

⁵⁷ Usp. X, 15: Krist vlastitom snagom (*ex se*) u Djevici začine tijelo i pripaja mu dušu koju sam stvara, uz naglasak: “Bez gubitka po sebe sama i svoju moć, Bog Riječ, dao je sve savršenstvo živućem čovjeku” – “Ex se suae uirtute non deficiens Deus uerbum consummauit hominem uiuentem”, X, 15, 12–13. Ista misao X, 22, 1–3.

pravoga Boga može ostvariti da on postane ono što nije bio a da pritom ne prestane biti ono što je bio. Jer uzimanje slabe (*infirmis*) naravi ne bi bilo moguće osim snagom moćne naravi (*nisi ex potentis virtute naturae*) koja je, nastavljajući biti što bijaše, istom mogla biti što prije nije bila”.⁵⁸ U prošlom smo poglavlju pokazali i kako je “Svojim rođenjem, mukom i smrću [Isus Krist] prošao je kroz sve situacije vlastite našoj naravi, no u svim tim situacijama on [je] (...) djelovao snagom vlastite naravi”.⁵⁹ Upravo je činjenica da je Bog opstojao kao čovjek pa u konačnici i da je umro kao čovjek dokaz u prilog njegove svemogućnosti, odnosno božanstva.⁶⁰ Lišavanjem božanske naravi Krist, Sin, više ne bi bio ista osoba. No u utjelovljenju nije riječ o gubitku naravi, nestanku osobe, već o Sinovoj *snishodljivosti* – o kenozi, samoizvlašćenju, koje je voljni čin: “Ne da bi se lišio svojih dobara snishodljivošću⁶¹ (*dignatio*) uzetoga tijela, jer, kao jedinorođeni Sin Očev, pun milosti i istine [Iv 1, 14], savršen je u svojem i istinit u našem”.⁶²

Tako i sami tekstovi koji govore o izništenju “ex Dei forma” poriču mogućnost Kristova gubitka božanske naravi i afirmiraju istovjetnost subjekta koji se plijeni (lika Božjeg) i uzima (lik sluge), a tekst koji donosimo jasno poriče poimanje koje samooplijeću povezuje s lišavanjem naravi:

“Ipak, onaj koji se oplijenio (*exinaniuit*) nije netko drugi niti netko različit (*non alius adque diuersus est*) od onoga koji je uzeo lik sluge. Mogućnost uzimanja ne pripada onome tko ne postoji, budući je primanje karakteristično za onoga koji subzistira.

Stoga, samoizništenje (*euacuatio*) lika nije dokidanje (nestanak; *abolitio*) naravi, jer onaj koji se izništava nije lišen sâm sebe (*non caret sese*), a onaj koji uzima – ostaje (*manet*). Budući da je isti (*ipse sit*) onaj koji se plijeni (*se euacuat*) i uzima, to što se plijeni (*se euacuat*) i uzima je otajstvo, no uslijed toga ne dolazi do uništenja (*interitum*) tako da bi plijeneći se prestao postojati (*non extet*) ili da ne bi postojao (*non sit*) uzimajući. Samoizništenje/samooplijeću (*euacuatio*) je, stoga, progres/uvećanje (*profectus*), jer po njemu se uzvisuje lik sluge, a ne da bi Krist, koji je bio u liku Božjem (*in Dei forma erit*), prestao biti Krist. Nitko do Krist, dakle, nije uzeo lik sluge. Kada se, ostajući vazda Krist–Duh [i. e. Bog, božanske naravi], izništio (*euacuauerit*), kako bi isto

⁵⁸ V, 18, 14–18: “(non intellegentes non nisi) ex ueri Dei uirtute esse, ut quod non esset esset nec tamen quod esset esse desineret: cum naturae infirmis adsumptio non esset nisi ex potentis uirtute naturae, quae non in eo quod esse maneret, posset tamen esse quod non erat.”

⁵⁹ Hilarije misli na božansku narav Boga Riječi; IX, 7, 4–6.

⁶⁰ Usp. VI, 18, 25–26: “Rogo hoc quid aliud est quam omnipotentem esse, quod Deus est?”

⁶¹ Dignatio: VI, 26 – 27, IX, 50; X, 34; XII, 2 (ista ideja: i *De Trinitate* II, 25 i napose XI, 9–11 vezano uz 1 Tim 3, 16).

⁶² I, 11, 25–27: “Per dignationem adsumptae carnis non inops suorum, quia tamquam unigenitus a Patre plenus gratiae et ueritatis et in suis perfectus sit et uerus in nostris”.

tako bio Krist–čovjek u tijelu, promjena obličja (*demutatio habitus*⁶³) i uzimanje naravi nisu uništili božansku narav koja ostaje (*non peremit naturam manentis*). Jer jedan i isti Krist mijenja obličje (*demutans habitum*), i prima narav.”⁶⁴

Tekstovi koji govore o oplijeni afirmiraju činjenicu očuvanja snage njegove naravi i uslijed oplijene, posljedičnu istovjetnost subjekta prije i nakon oplijene te ustvrđuju kako je čak i moć samooplijene djelo božanske snage, dakle naravi.⁶⁵

Bitan korak u tumačenju tekstova o samooplijeni lika Božjeg učinio je Fierro utvrdivši da u izričaju koji u njima izaziva najviše konfuzije i pogrešno se poistovjećuje s gubitkom božanstva – “*ex forma Dei euacuans/exinaniens*” – “*ex forma Dei*” zapravo, gledom na samooplijenu, predstavlja *terminus a quo* Kristove kenoze, dakle “božansko dostojanstvo” u kojem jest (odnosno ga posjeduje) Krist u trenutku u kojemu se opljenjuje, a Hilarije ga označuje još, primjerice, i izričajima “*exinaniuit se ex Dei forma, id est ex eo quod aequalis Deo erat*” ili pak “*decidere autem ex Deo in hominem nisi se ex Dei forma Deus euacuans non potuit*”.⁶⁶ Sama samooplijena – zaključuje Fierro – ni na koji način ne šteti *terminus a quo* niti uzrokuje ikakav gubitak; oplijena se ima “definirati terminom *ad quem* utjelovljenja”, i ozbiljuje se zapravo “samim uzimanjem lika sluge”, a njezin sadržaj nam, prema Fierro, Hilarije donosi u Jedanaestoj knjizi koja izlaže Kristovo božanstvo u njegovoj proslavi, što samo već govori o soteriološkoj svrsi njegove kenoze.⁶⁷

“Onaj koji je u liku Božjem (*in forma enim Dei manens*)⁶⁸, uzeo je lik sluge (*formam serui adsumpsit*), ne tako da se promijenio (*non demutatus*), već oplijenivši sam sebe (*seipsum exinaniens*) i prikrivši/pritajivši se u sebi (*intra se latens*) i izništivši se

⁶³ Za razliku od forme, kojom je Hilarije u ovom konkretnom slučaju označio ljudsku narav, *habitus* bi – ponovno u ovom konkretnom slučaju – označavao njoj adekvatnu pojavnost. Usp. HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, sv. 3, str. 43, bilj. 5.

⁶⁴ IX, 14, 16–27: “Ergo euacuatio formae non est abolitio naturae: quia qui se euacuat, non caret sese; et qui accipit, manet. Et cum ipse sit euacuans et accipiens, habet quidem in eo sacramentum, quod se euacuat et accipit; non tamen habet interitum, ne non extet euacuans, et ne non sit accipiens. Itaque euacuatio eo proficit, ut proficiat forma serui, non ut Christus qui in forma Dei erat Christus esse non maneat: cum formam serui non nisi Christus acceperit. Qui cum se euacuauerit, ut manens Spiritus Christus idem Christus homo esset in corpore, demutatio habitus et adsumptio naturae naturam manentis diuinitatis non peremit: quia unus adque idem Christus sit et demutans habitum et adsumens.”

⁶⁵ Tako u IX, 14; 38; 51; X, 7; XII, 6.

⁶⁶ Usp. Alfredo FIERRO, *Sobre la gloria en San Hilario*, str. 164; Hilarijevi navodi: VIII, 45 i XII, 6.

⁶⁷ Usp. *Isto*, str. 165 i bilj. 23. Rečeno bi napose trebalo biti evidentno na temelju početka drugoga pasusa posljednjeg navedenog citata budući da oplijena stoji uz bok uzimanju isključujući lišavanje, usp. *Isto*.

⁶⁸ Fierro pojašnjava kako izraz “*in forma enim Dei manens*”, koji se može pogrešno shvatiti (pojavljuje se u VIII, 45, 10, 5; X, 22; XI, 14; 48; XII, 6) po sebi ne označuje trajnost lika Božjeg stoga što *manere*, vidjeli smo, u Hilarija redovito znači ‘esse, katkad ‘fieri’ (usp. IX, 4). Može se uglavnom shvatiti kao “Onaj koji je bio u božjem liku”, naime kao ime Sinovo ili njegova apozicija.

(*uacuefactus*) u srce/srcu vlastite snage (*intra suam ipse ... potestatem*), sustegnuvši se⁶⁹ u lik ljudskoga načina opstojnosti (...) (*se usque ad formam temperat habitus humani*).”⁷⁰

Fierro će na temelju ovoga navoda reći da se po Hilariju Kristova kenoza sastojala u zakrivanju (*ocultamiento*) njegove snage, odnosno ograničavanju (*atemperar*) božanske naravi unutar ljudskoga lika i ljudskoga načina opstojnosti, što odgovara Pavlovim, ublaženijim izrazima.⁷¹

Promotrimo zbog jasnoće i nastavak navoda:

“(…) kako bi slabost uzete poniznosti/sniženja mogla izdržati tako moćnu i neizmjernu narav. Tolika neograničena sila ograničila se (*se moderaretur*) na mjeru koja odgovara poslušnosti sve do strpljivog prihvaćanja sebi pripojena tijela. No činjenica da se izništivši se sustegnuo unutar sebe (*quod autem seipsum intra se uacuefaciens continuit*) nije dovela ni do kakvog slabljenja njegove snage (*detrimentum ... potestatis*), jer se u tom sniženju samooplijene u sebi služio svom svojom moći snage koje se oplijenio”.⁷²

Pokazalo se, dakle, da se Kristova oplijena za Hilarija ni u kojem slučaju ne može držati lišavanjem njegove snage, što će reći njegove naravi, te da slijedom toga možemo s našim autorom kazati da je Krist “trajni” lik Božji. No, unatoč tome nailazimo i na Hilarijeve izričaje prema kojima “lika Božjeg” u Krista više nije bilo⁷³ ili se pak njegov lik “izmijenio”, no mu se jednakost lika vraća⁷⁴. Razmotrimo o čemu je riječ. Konstatirali smo, naime, da utjelovljenje prema Hilariju za Krista predstavlja samooplijenu. U Hilarijevim tekstovima koji razmatraju utjelovljenje pod ovim kenotičkim vidom posebno se ističe jedna zbilja: utjelovljujući se, Krist uzima novu (ljudsku) narav; uslijed toga – osvjedočili smo se – ne mijenja se niti nestaje njegova božanska narav, no dolazi do *promjene habitusa*, koji je, prema Fierro, određen “način opstojnosti, odnosno konkretizacija naravi”.⁷⁵ Oplijena, dakle, ne

⁶⁹ Ili čak, u određenom smislu: prilagodiivši se.

⁷⁰ “XI, 48, 6–10: “In forma enim Dei manens formam serui adsumpsit, non demutatus, sed seipsum exinaniens et intra se latens et intra suam ipse uacuefactus potestatem: dum se usque ad formam temperat habitus humani.”

⁷¹ Usp. Alfredo FIERRO, *Sobre la gloria en San Hilario*, str. 165.

⁷² XI, 48, 11–17: “(…) ne potentem immensamque naturam adsumptae humilitatis non ferret infirmitas, sed tantum se uirtus incircumscribita moderaretur, in quantum oporteret eam usque ad patietiam conexas sibi coproris oboedire. Quod autem seipsum intra se uacuefaciens continuit, detrimentum non adtulit potestatis, cum intra hanc exinaniens se humilitatem uirtute tamen omnis exinanitae intra se usus sit potestatis”.

⁷³ IX, 51, 28–29: “Posjedovao je sve vlastitosti naravi, no lika Božjeg više nije bilo, jer njegovom je oplijenom uzeo lik sluge” – “Erat enim naturae proprietates, sed Dei forma iam non erat, quia per eius exinanitionem serui erat forma suscepta”.

⁷⁴ Usp. IX, 54, 4–6: “Si enim natiuitas hominis naturam nouam intulit et humilitas formam demutauit sub adsumptione seruili, nunc donatio nominis formae reddit aequalitatem.” – “Rođenje čovjeka uvelo mu je novu narav a poniznost izmijenila lik uzimanjem služanstva, a sada mu davanje imena vraća jednakost lika.”

⁷⁵ Alfredo FIERRO, *Sobre la gloria en San Hilario*, str. 167.

pogađa narav, već mijenja (njezin) *habitus*, što se savršeno slaže s gornjim navodom koji je Fierro izabrao kako bi iznio sadržaj oplijene (XI, 48, 6–10). O toj promjeni *habitus*a, načina opstojnosti, svjedoče nam i neki primjeri iz *De Trinitate*: “Kada se, ostajući vazda Krist–Duh, oplijenio (*euacuauerit*) kako bi isto tako bio Krist–čovjek u tijelu, promjena načina opstojnosti (ili: “stanja”; *demutatio habitus*) i uzimanje naravi nisu uništili božansku narav koja ustraje”;⁷⁶ “Po ekonomiji kojom je uzeo tijelo (i poslušnošću kojom se izništio *ex Dei forma*⁷⁷, Krist koji se rodio kao čovjek uveo si je novost naravi, no ne na štetu svoje moći (*virtus*) ili naravi, već samo promjenom načina opstojnosti/stanja (*habitus demutatione*)”⁷⁸.

Vrlo su jasno istaknute dvije od tri karakteristike *conditio humana*⁷⁹ vezano uz čovjekov *habitus*, a koji je Krist uzeo zajedno s ljudskom naravi: slabost (*infirmitas*; no shvaćena kao slabost koja karakterizira ljudsku narav kao stvorenjsku, a ne grešna čovjekova slabost) i poniznost (*humilitas*): “Pokazali smo da snagom ekonomije uzetoga tijela kada se *ex forma Dei*⁸⁰ oplijenio kako bi uzeo lik sluge [usp. Fil 2, 6–7] slabost ljudskog stanja (*infirmitas habitus humani*) nije oslabila Božju narav (nije joj priopćena)”;⁸¹ “Ostajući u liku naravi koja ju je rodila, primila je lik (*formam*) tjelesne (naše) naravi i tjelesnu slabost (*infirmitas corporalis*)”;⁸² “Izništivši se (*uacuefactus*) u srcu vlastite moći (...) sustegnuvši se (...) kako bi slabost uzete poniznosti mogla izdržati tako moćnu i neizmjernu narav”⁸³.

Valja nam sada primijetiti kako termin *habitus* o kojoj govori pretposljednji niz Hilarijevih tekstova u određenim momentima semantički konvergira terminu *lik*:

“Ostajući u liku naravi koja ju je rodila [narav istovrsna Očevoj], primila je lik (*formam*) tjelesne (naše) naravi i tjelesnu slabost. Posjedovao je sve vlastitosti naravi (*erat enim naturae proprietates*), no lika Božjeg više nije bilo, jer njegovom je oplijenom uzeo (*suscepta*) lik sluge. Narav nije nestala (*defecerat*) tako da više ne bi bila već je, ostajući u sebi, božanska narav primila poniznost ljudskoga rođenja, služeći se snagom svoje naravi (*generis sui potestatum exercens*) u *habitusu* uzete poniznosti (*in habitu adsumptae humilitatis*). Bog rođen od Boga našao se (*repertus*) kao čovjek u liku sluge;

⁷⁶ IX, 14, 23–25: “Qui cum se euacuauerit, ut manens Spiritus Christus idem Christus homo esset in corpore, demutatio habitus et adsumptio naturae naturam manentis diuinitatis non peremit”.

⁷⁷ S obzirom na Fierrove opažaje vezane uz ovaj izričaj u ovom trenutku ne bismo se upuštali u njegovo prevođenje. Smisao je: On koji je u liku Božjem, opljenjuje se.

⁷⁸ IX, 38, 1–4: “Sed dispensatione adsumptae carnis et per exinanientis se ex Dei forma oboedientiam, naturae sibi nouitatem Christus homo natus intulerat, non uirtutis naturequae damno sed habitus demutatione.”

⁷⁹ Treća je *corruptio*; usp. 52–69.

⁸⁰ Ponovno, ako prema Fierro, u smislu: oplijenivši se bivajući u liku Božjem.

⁸¹ X, 7, 5–7: “Tum cum se ex forma Dei euacuans formam serui accepit, infirmitatem habitus humani Dei non ifirmasse naturam”.

⁸² IX, 51, 25–27: “Quae in forma naturae se gignentis manens, formam naturae adque infirmitatis corporalis acceperit”.

⁸³ XI, 48, 8.10–13.

istom vršeći djela Božja svojom moći (*Deum se virtutibus agens*) nije prestao biti Bog – što je učio svojim djelima i činima – a nije ni prestao biti čovjek u čijem se *habitusu* nalazio.”⁸⁴

Razmotrimo u svjetlu tih riječi i ovaj kratki navod: “Rođenje čovjeka uvelo mu je novu narav, a poniznost mu je *izmijenila lik* uzimanjem služanštva, a sada mu davanje imena vraća jednakost lika.”⁸⁵ Čini nam se valjanim zaključiti da se *habitus* i *lik* u navedenim slučajevima semantički susreću u smislu “načina opstojnosti, karakterističnoga stanja”. Pred nama je očito poraba termina “lik” drugačija od onoga koji je Galtier označio “širim i dubljim” značenjem “božanske naravi”, o kojemu smo govorili na početku podcjeline. U užem i određenijem smislu, kako ga je odredio Galtier, *forma servi* označavala bi u Hilarijevim očima služanjsko stanje – ono inferiornosti i podlaganja, a *forma Dei* jednakost slave s Bogom, stanje slave i veličanstva (usp. VIII, 45).⁸⁶ Utjelovljujući se, Krist – oplijenom – uzima novu (ljudsku) narav zajedno sa služanjskim njezinim stanjem; ono ne može koincidirati s jednakošću slave s Bogom njegove božanske naravi, shvaćenom u užem, preciznijem smislu, koji podrazumijeva njezino vanjsko očitovanje, sjaj i veličanstvo. I to je ono što je Hilarije želio polučiti protiv arijanaca koji liku Božjem pripisuju ono što je vlastito liku sluge, tvrdeći slabost Boga Riječi: utjelovljujući se, Krist je uzeo ljudsku narav no pritom nije izgubio svoju, samo što se, uzimajući ljudsku narav privremeno odrekao načina opstojnosti koji mu po njegovoj božanskoj naravi pripada.⁸⁷ Nije u pitanju slabost naravi, već voljna samooplijena.

Fierro razlučuje na koji način dolazi do pomaka od izvornog, šireg i potpunog, prema Galtieru, značenja *formae servi* ka užem: na početku smo potpoglavlja rekli kako je Riječ, Sin, po svojem rađanju lik i slika Očeve biti. Utjelovljenjem i uzimanjem služanjskoga stanja, zaključuje Fierro, “njezino obilježje slike Božje ulazi u sferu nedosljednosti i abnormalnosti”.⁸⁸ Vidjeli smo kako Hilarije uočava da s jedne strane Krist snagom svojih djela i nadalje objavljuje Oca (VIII, 48), no s druge strane on ističe kako tjelesni lik ne omogućuje u sebi zreti lik i sliku Božju (VII, 37). Na temelju rečenoga Fierro će zaključiti da

⁸⁴ IX, 51, 25–35: “Quae in forma naturae se gignentis manens, formam naturae adque infirmitatis corporalis acceperit. Erat enim naturae proprietates, sed Dei forma iam non erat, quia per eius exinanitionem servi erat forma suscepta. Neque enim defecerat natura, ne esset, sed in se humilitatem terrenae natiuitatis manens sibi Dei natura suscepit, generis sui potestatem in habitu adsumptae humilitatis exercens. Et ex Deo Deus natus, in forma servi homo repertus, Deum se virtutibus agens, neque Deus non erat, quem gestis suis docebat; neque homo in cuius habitu repertus est, non manebat.”

⁸⁵ IX, 54, 4–6: “Si enim natiuitas hominis naturam nouam intulit et humilitas formam demutauit sub adsumptione serui, nunc donatio nominis formae reddit aequalitatem” (naš kurziv u prijevodu).

⁸⁶ Usp. Paul GALTIER, “La *forma Dei* et la *forma servi* selon Saint Hilaire de Poitiers”, str. 111.

⁸⁷ Usp. Luis F. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers*, str. 79.

⁸⁸ Usp. i nav. Alfredo FIERRO, *Sobre la gloria en San Hilario*, str. 167.

u tijelu Krist nije izričaj Očev i njegova slika – “Njegov ljudski lik nije nam od koristi kako bismo zreli bestjelesnu božansku narav. U ovome se novom smislu može reći da se ne očituje u liku Božjem budući da se u čitavu njegovu biću – tako i u njegovu tijelu – ne očituju očutljive i blistave značajke božanstva”.⁸⁹

Gledom na rečeno, Ladaria je upozorio na činjenicu kako *forma* u tom smislu nije tek očitovanje bez stvarne težine imajući u vidu činjenicu koju ističe Hilarije, da je u uzetom čovještvu, s gubitkom lika koji mu po naravi odgovara, unatoč ustrajanju božanske naravi Krist izgubio jedinstvo s Ocem:

“Po ekonomiji kojom je uzeo tijelo i poslušnošću kojom se izništio *ex Dei forma* Krist koji se rodio kao čovjek uzeo je novu narav, no ne na štetu svoje moći (*virtus*) ili naravi, već samo po *habitus demutatione*. Oplijenivši se *ex Dei forma* uzeo je, rodivši se, lik sluge; ovim pak uzimanjem tijela narav Oca, s kojim je bio u jedinstvu naravi, ni u kom smislu nije bila pogođena; no uslijed ove vremenite novosti – koja mu je, doduše, dopuštala i nadalje prebivati u njegove naravi – ipak je, u uzetom čovještvu, s likom Božjim izgubio i jedinstvo naravi s Bogom Ocem.”⁹⁰

Hilarije će reći da je Krist uzeo “ponizno tjelesno stanje” i “lišio se lika očinskog veličanstva (*maiestatis*)”⁹¹.

Ova “novost” ekonomije – očitito uzeto čovještvo s odgovarajućim “likom sluge” – prema Hilariju predstavljala je zapreku (*offensio*) jedinstvu Oca i Sina – Ladaria će reći, ova novost pogađa Krista na razini osobe, i u odnosu na Oca –⁹² jedinstvu koje bi iznova postalo savršeno tek *proslavom* uzetoga čovještva kod Oca,⁹³ budući da “Onaj koji je ‘lik Božji’ ne može ne biti Bog”, ni “onaj koji je u slavi (*gloria*) Božjoj ne može biti drugo do Bog”.⁹⁴ Jer, u

⁸⁹ Usp. i nav. Isto, *Sobre la gloria en San Hilario*, str. 167: “Su figura de hombre no los sirve de muestra para contemplar la in corporal naturaleza divina. En ese nuevo sentido puede decirse que no aparece en la forma de Dios hasta que no se manifieste en todo su ser – también en su cuerpo – sensibles y esplendentes los rasgos de la divinidad.”

⁹⁰ Usp. IX, 38, 1–9: “Sed dispensatione adsumptae carnis et per exinanietis se ex Dei forma oboedientiam, naturae sibi nouitatem Christus homo natus intulerat, non uirtutis naturaeque damno sed habitus demutatione. Exinaniens se igitur ex Dei forma, serui formam natus acceperat; sed hanc carnis adsumptionem ea cum qua sibi naturalis unitas erat Patris natura non senserat; et nouitas temporalis, licet maneret in uirtute naturae, amiserat tamen cum forma Dei naturae Dei secundum adsumptum hominem unitatem.”

⁹¹ IX, 55, 18–22: “(...) ut quia *uerbum caro factum est*, naturae carnis suae tamquam uiti palmites inessemus, *a corporeae huius humilitatis adsumptione, formam paternae maiestatis alienans* tum (...)” (naš kurziv). Fierro termin “maiestas” tumači na sljedeći način: “‘Maiestas’ se pripisuje isključivo Bogu i Isusu Kristu. Izriče slavu (*gloria*) u najvišem stupnju: kao veličanstvo i veličajnost. Ogrnuta velom autoritarnosti, zadržava konkretne i očutljive značajke onoga što označujemo kao *doxa*.”

⁹² Usp. Luis F. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers*, str. 74.

⁹³ Usp. IX, 38, 22–26. O istovjetnosti *generis naturae* i *formae* usp. . Luis F. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers*, str. 74 i bilj. 133.

⁹⁴ VII, 47.

stanju utjelovljenja, Krist je ostao u snazi svoje naravi, ali ne i u *genusu*–liku naravi.⁹⁵ Fierro stoga ističe kako je – gledom na shemu Fil 2, 5–11 – za Hilarija “forma Dei” u napetosti s “gloria Dei”.⁹⁶ Proslavom se pak ne dokida Kristova božanska narav, već se proslava ostvaruje njezinom “preobrazbom” (*transformación*) u Božansku narav, a ono što nestaje jest način opstojnosti svojstven čovjeku.⁹⁷

“Bog proslavlja ‘u sebi’ Krista rođenoga kao čovjeka. Je li onaj kojega proslavlja ‘u sebi’ kojim slučajnom izvan (*extra*) njega? U sebi Kristu vraća slavu koju je ovaj imao kod njega. Kada je uzeti lik sluga uzet u lik Božji [usp. Fil 2, 6–7], Bog proslavljen u čovjeku (čovještvo) proslavljen je u njemu – Bog koji je u njemu bio prije ekonomije samoopljene, a sada je sjedinjen s njime i u liku sluga i po naravi koja mu pripada po rađanju. Jer rađanje (*natiuitas*) nije urodilo Bogom nove ili strane naravi, već je po rađanju (*generatio*) naravi došao u postojanje naravni Sin naravnoga Oca. I kada je, rođen kao čovjek, u čovjeku (čovještvo) proslavljen (*clarificatus*), ponovno je zasjao u slavi svoje naravi; Bog ga je u sebi proslavio, jer je u slavu očinske naravi uzet onaj koji je se oplijenio po ekonomiji.”⁹⁸

Navedena koncepcija protiv arijanaca jasno naučava pravo Kristovo božanstvo prije utjelovljenja, u stanju utjelovljenja, a i ono u budućoj slavi koje je također od strane arijanskog subordionacionističkog poimanja dovedeno u pitanje i s kojim Hilarije polemizira kroz Jedanaestu knjigu.

Vraćanje Kristu njegove prijašnje slave Hilarije prepoznaje kao zadovoljenje zahtjeva inherentnoga liku Božjemu: da “bude uvijek i samo Bog” a koji je – kako to formulira Fierro – “bio suspendiran na planu ekonomije, za vrijeme služanjskoga načina opstojnosti (*habitus*)”.⁹⁹ U tom svjetlu Hilarije doista može Kristovu oplijenu gledati ne, poput

⁹⁵ Usp. IX, 38, 12–13.

⁹⁶ Usp. Alfredo FIERRO, *Sobre la gloria en San Hilario*, str. 168.

⁹⁷ Usp. *Isto*, str. 172.

⁹⁸ IX, 41, 40–51: “Christum enim Deus natum hominem glorificat in sese: numquid extra se est, quod glorificat in sese? Reddit enim in se Christo gloriam, quam apud se habuit. Et cum in formam Dei adsumptio formae seruilis adsumitur, in se glorificatur glorificatus in homine Deus, qui ante uacuitatis dispensationem in se erat, et per formam sui et per naturam natiuitatis unitus. Natiuitas enim non nouae neque alienae naturae Deum fecerat, sed naturalis Filius Patri naturali generatione subsisterat. Et cum post natiuitatem hominis glorificatus in homine, in naturae suae rursus gloriam clarescit, in se eum Deus clarificat, cum in naturae paternae gloriam, ab ea per dispensationem euacuatus, adsumitur.”

⁹⁹ Usp. i nav. Alfredo FIERRO, *Sobre la gloria en San Hilario*, str. 174: “Ese imperativo de la ‘forma Dei’ rue suspendido en el plano de la economía durante el tiempo del hábito de humildad”. Ovaj Hilarijev “imperativ” prepoznaje se u tekstu VIII, 46, 5–12: “Postoji li netko toliko budalast i nerazuman koji bi mislio da Bog daje od sebe lik Božji [usp. Fil 2, 6–8] bilo čemu što nije Bog i da je Onaj koji je u liku Božjem po ozbiljenju otajstava uzimanja čovjeka i poniznosti sve do poslušnosti smrti na križu u bilo kojem pogledu nešto drugo do u cijelosti Bog, čut će svaki jezik na nebesima, na zemlji i pod zemljom kako ispovijeda da je Isus ‘u slavi Boga Oca’ [Fil 2, 10–11].” – “Sed si quis extiterit tam stultus aut uacors, ut putet quod aliud ex se Deus in Deum quam Deum format, et qui in forma Dei sit aliud aliquid totus ipse quam Deus sit, post sacramenta hominis adsumpti et per

arijanaca, kao umanjeње koje pogađa božansku narav, već u korist uzetoga čovještva, na uzvišenje čovještva: “Samoopljena (*euacuatio*) je, dakle, uzvišenje (*profectus*), jer po njemu se uzvisuje lik slugе a ne da bi Krist, koji je bio (trajni) lik Božji, prestao biti Krist.”¹⁰⁰

Slijedom činjenice da se prema Hilarijevu gledištu lik i slika poistovjećuju,¹⁰¹ proslavljeno Kristovo tijelo postat će također – zaključuje Fierro – “slika, izričaj i odraz Riječi” i njezina “vječna epifanija”, nakon što je Riječ svojemu tijelu priopćila sve svoje kvalitete – slavu, duh, božantvo i jedinstvo s Ocem.¹⁰² Time se Riječ “utjelovljuje do kraja”.¹⁰³

Nadalje, o općem uskrsnuću, “snagom kojom ima moć sve sebi podložiti on će preobraziti ovo naše bijedno tijelo i suobličiti ga (*transfiguravit ... conforme*) tijelu svomu slavnomu” [Fil 3, 21]; tada će se naša narav podložiti Kristovoj i prijeći u njezin lik; ne prestajući biti što jest preobraziti se i uzvisiti prelaskom u lik druge vrste (*species alterius generis*), koju će primiti.¹⁰⁴

“Svijet će dakle povjerovati da je Sin poslan od Oca po tome što će svi koji u njega povjeruju biti jedno u Ocu i Sinu. On nas istom uči i kako će biti jedno: “I slavu (honor) koju si ti dao meni ja dadoh njima” [Iv 17, 22]. Sada pitam: je li slava isto što i volja, budući da je volja kret uma (*motus mentis*), dok je *slava (honor) ili ures* (očitovanje) ili *dostojanstvo naravi (aut species aut dignitas)*”.¹⁰⁵

oboedientiam consummatae usque ad crucis mortem humilitatis, audiet caelestium et terrestrium et infernorum et omnis linguae confessione Iesum in gloria Dei Patris.”

¹⁰⁰ IX, 14, 20–22: “Itaque euacuatio eo proficit, ut proficiat forma serui, non ut Christus qui in forma Dei erat Christus esse non maneat”.

¹⁰¹ IX, 54, 32–38: “Otac je dakle veći od Sina; veći – očito, jer mu daje biti ono što je on [Otac] sâm, on koji po otajstvu rađanja (*nativitatis*, pasivno r.) Sinu priopćuje da bude slika Nerodivosti (*inascibilitas*), on koji ga od sebe rađa u svoj vlastiti lik, on koji ga iz lika slugе iznova obnavlja (*renouat*) u lik Božji i koji, onomu koji je rođen u njegovoj slavi kao Krist Bog, daje iznova prebivati u njegovoj vlastitoj slavi, po tijelu, Isusu Kristu, Bogu koji je umro” – “Maior itaque Pater Filio est. Et plane maior, cui tantum donat esse, quantos ipse est; cui innascibilitatis esse imaginem sacramento natiuitatis inperit; quem ex se in formam suam generat; quem rursum de forma serui in formam Dei renouat; quem in gloria sua secundum Christum Deum natum, donat rursum esse in gloria sua secundum carnem Iesum Christum Deum mortuum.”

¹⁰² Usp. i nav. Alfredo FIERRO, *Sobre la gloria en San Hilario*, str. 176.

¹⁰³ Usp. *Isto*, str. 178.

¹⁰⁴ Usp. IX, 35.

¹⁰⁵ VIII, 12, 9–15: “Per id ergo mundus crediturus est Filium a Patre missum esse, quod omnes qui credituri in eum sunt, unum in Patre et Filio erunt. Et quomodo erunt mox docemur: *Et ego honorem quem dedisti mihi dedi his*. Et nunc interrogo, utrum idipsum sit honor quod uoluntas? Cum uoluntas motus mentis est, aduero honor naturae aut species aut dignitas.”

Fierro upozorava kako se prema rečenomu ova darovana slava, *honor*, ni u kojemu slučaju ne može shvatiti tek kao puka čast, uvažavanje ili nečija dobra volja, već je nečija slava (*honor*) “nutarnje [i. e. *dignitas*] i vanjsko [i. e. *species*] savršenstvo njegove naravi”¹⁰⁶.

Izlaganje o Hilarijevu poimanju Kristova utjelovljenja kao kenoze na temelju Fil 2, 6–11 zaključit ćemo s navodom Fierrova opažanja – parafraziranje bi ga bespotrebno osiromašilo – koje upućuje na ključ razumijevanja njegove oplijene. Nakon što je ustvrdio da su – kako piše Hilarije – prije utjelovljenja i proslave Kristovi (Sinovi) sjaj i veličanstvo bili nama neočutljivi i bez spasenjske transcendencije, Fierro zaokružuje svoju analizu Hilarijeva poimanja oplijene:

“Stoga, reći da je Riječ zakrila svoju slavu i sjaj utjelovivši se zahtjeva ispravno razumijevanje ovoga prikrivanja. Nije riječ o sjaju i slavi (*claridad*) koje je Riječ nekoć imala, da bi ih izgubila postavši čovjekom. Riječ je o slavi (*claridad*) koju je, zbog svoje božanske naravi, trebao posjedovati u utjelovljenju, i koje se htio odreći. U njegovoj naravi lika Božje biti i nevidljive slike Božje počiva zahtjev da, u slučaju njegova očovječenja, slava (*gloria*) Riječi zazrači u tijelu. Izništenje se sastojalo u vremenitu odricanju te slave u ekonomiji, koja mu je, iako ju nikada nije imao, pripadala od trenutka utjelovljenja. Samo u u tom širem smislu može se govoriti o “gubitku” lika Božjeg: ne kao o lišavanju onoga što se već posjedovalo, već kao o odricanju koje se razlikuje od posjedovanja onoga što mu se duguje.”¹⁰⁷

Na poslijetku nam još valja podsjetiti i na Hilarijeve tekstove bazirane na *forma Dei* – *forma servi* shemi Fil 2, 6–7 u kojima i jedna i druga formulacija imaju – prema Galtieru, dublje i šire značenje božanske odnosno ljudske naravi, primjerice:

“Jer, kako je Isus Krist rođen od Marije Sin Božji ako nije ‘Riječ tijelom postala’, drugim riječima, ako Riječ Božja, ‘trajni lik Božji’ nije ‘uzeo lik sluge’ [usp. Fil 2, 6–7]? Uzeti lik sluge, za onoga tko je u liku Božjem, znači spáriti suprotnosti. Koliko stvarno prebiva (opstoji) u liku Božjem, toliko je stvarno i to što je uzeo lik sluge: uporaba iste riječi, lik, kako bi se označila i jedna i druga narav, prisiljava nas spoznati da uistinu posjeduje obje. Doista, onaj koji je u liku sluge jest i u liku Božjem. Iako je ovo posljednje po svojoj vječnoj naravi a ono prvo u skladu s ekonomijom, riječ ima svoje

¹⁰⁶ Usp. i nav. Alfredo FIERRO, *Sobre la gloria en San Hilario*, str. 88: “El honor de una cosa, es la perfección interior y exterior de su naturaleza.”

¹⁰⁷ “Por eso, al decir que el Verbo ha velado su gloria y esplendor al encarnarse, hay que entender correctamente este ocultamiento. No se trata de un esplendor y claridad que el Verbo tuviera antes ya, y que perdiera al hacerse hombre. Sino de una claridad que, en razón de su naturaleza divina, debió poseer al encarnarse, y a la cual quiso renunciar. En su carácter de forma esencial e imagen invisible de Dios, radicaba la exigencia de que, en caso de humanarse, la gloria del Verbo se irradiara en la carne. El anonadamiento consistió en la renuncia temporal a esa gloria de la economía, que, aunque nunca tuvo, le correspondía desde el momento de la encarnación. Sólo en ese sentido lato puede hablarse de una ‘pérdida’ de la forma de Dios: no como desposesión de lo ya poseído, sino como renuncia que difiere posesionarse de lo que le era debido.”

pravo značenje u oba slučaja, jer on je i jedno i drugo: jer jednako je tako istinski u liku Božjem kao i u liku sluge”.¹⁰⁸

Navedeni tekst jasno afirmira dvije naravi, božansku i ljudsku, u osobi Isusa Krista. U ovom su smislu i jedna i druga *forma* kompatibilne.

6. 2. 2. Sustavni pogled: “savršen u svojem i istinit u našem”¹⁰⁹

Na temelju prethodne podcjeline već nam je jasno kako Hilarije terminološki sasvim eksplicitno zastupa Kristovu opstojnost u dvije naravi nakon utjelovljenja. Počet ćemo od formulacije već nam poznate iz Trećega poglavlja u kojemu smo nastojali pokazati kako Hilarije naučava hipostatsko jedinstvo: “Valja mi u nekoliko riječi razjasniti nauk kako biste imali na umu da govorimo o Isusu Kristu kao o osobi jedne i druge naravi (*utriusque naturae personam*); jer onaj koji je trajni lik Božji uzeo je lik sluge.”¹¹⁰ Istom smo prilikom naglasili i činjenicu da termin “persona” u ovom slučaju, čini se, ne izriče upravo ono što bismo danas izrazili terminom “osoba”.¹¹¹ Drugačiji je slučaj sljedeća formulacija koja jasno afirmira opstojnost dviju naravi jednoga subjektu, jedne osobe: “Sam u sebi (*constitutus*) posrednik za spasenje Crkve, samim otajstvom posrednika između Boga i čovjeka [usp. 1 Tim 2, 5] on je u sebi samom istodobno i jedno i drugo: po naravima ujedinjenima u istome (*ex unitis in idipsum naturis*), on sam je ista zbilja (*res*) i jedne i druge naravi.”¹¹² Dok ona jasno izriče jednotu subjekta, mora joj se predbaciti činjenica da bi izričaj “*ex unitis in idipsum naturis*”¹¹³ jasno označavao taj subjekt, osobu, kao produkt ujedinjenja dviju naravi, u monofizitskom smislu, kada ne bismo, na temelju analize načinjene u Trećemu poglavlju stekli uvid da se takvo mišljenje kosi sa sveukupnošću Hilarijeva nauka te se, možda, ima dugovati neizbrušenosti formulacijâ koje će svoj konačan i dogmatiziran oblik dobiti u Kalcedonskoj definiciji (grč.: “*en dyo fysesin*”; lat.: “*in duabus naturis*”, Denzinger, 302).

¹⁰⁸ X, 22, 23–30: “Ut quanta ueritas est manere in Dei forma, tanta ueritas sit accepisse formam serui. Ad proprietatem enim naturae intellegendam significatione uerbi ad id communis inpellimur. In forma enim serui est, qui et in forma Dei est. Et cum hoc naturae, illud uero dispensationis sit, in eiusdem tamen est ueritatis proprietate quod utrumque est: ut tam ueris sit in Dei forma, quam uerus in serui.”

¹⁰⁹ I, 11, 27: “In suis perfectus sit et uerus in nostris”.

¹¹⁰ IX, 14, 1–4: “Haec igitur demonstranda a me paucis fuerunt, ut utriusque naturae personam tractari in Domino Iesu Christo meminissemus.”

¹¹¹ Usp. Podjelinu 3. 4. 2. II. dijela našega rada.

¹¹² IX, 3, 14–18: “Mediator ipse in se ad salutem ecclesiae constitutus, et ipso illo inter Deum et homines mediatoris sacramento utrumque unus existens: dum ipse ex unitis in idipsum naturis naturae utriusque res eadem est”.

¹¹³ O tome i Ladaria, usp. Luis F. LADARIA, *La cristologia de Hilario di Poitiers*, str. 54.

Već i ovi primjeri dostaju vidjeti da i božanstvo i čovječstvo Kristovo Hilarije imenuje naravima (*natura*). Božanstvo Kristovo nazivat će još primjerice i “božanskom naravi” (*natura diuina*)¹¹⁴, “Božja narav” (*natura Dei*)¹¹⁵, “*natura diuinitatis*”,¹¹⁶ “narav kojom je Bog” (*natura qui Deus est*),¹¹⁷ “Očeva narav” (*natura paterna*)¹¹⁸ ili jednostavno “njegova/vlastita narav”,¹¹⁹ ili tek “narav”,¹²⁰ te “Duh” (*Spiritus*).¹²¹

S obzirom na ljudsku narav Gospodinovu, ozivlje je mnogo bogatije. Na samom početku Trećega poglavlja (3. 2.) govoreći o terminologiji vezanoj uz utjelovljenje donijeli smo, pretpostavljamo, sve relevantne termine. Uz tradicionalni termin “tijelo” (*caro, corpus*) koji je u vrijeme arijanske kontroverzije poradi *Logos-sarx* sheme kojom su se služili mogao izazvati neželjene interpretacije, te uz termin “homo” (*h. natus; h. adsumptus*) koji je pak, “hipostazirajući” čovječstvo mogao biti pogrešno interpretiran u adopcionističkom smislu, Hilarije – vidjeli smo – rabi čitav niz izričaja kojima označuje ljudsku narav, u brojnim slučajevima zajedno s njezinim vlastitostima ili odgovarajućim stajnem (*conditio*), da bi sveukupnost tih izričaja vrlo jasno dala na znanje da nije riječ niti o krnjemu čovječstvu s kojim se Krist rađa, niti se ono uzeto – a uzeta je ljudska narav – nakon utjelovljenja premetnulo u čovjeka kao osobu. Jer, pokazali smo, uz to što je odvijeka božanska osoba, Krist postaje i ljudska osoba nakon utjelovljenja, ali sjedinjenjem vlastite božanske osobe s ljudskom naravi, a ne sjedinjenjem s čovjekom; ono što je uzeto, ljudska narav, i nakon utjelovljenja ostaje – narav: “Promatrajući njegov porod, slabost ranoga djetinjstva, rast njegova dječastva, njegovu mladost, boli njegova tijela, križ njegova trpljenja i smrt na križu, sve im to ne dostaje uvidjeti u tome pravoga Boga. *Sve je ovo u sebi rodio kako bi mu bilo narav*”.¹²² Vrlo je jasno to izrečeno (već smo bili vidjeli u drugom kontekstu) i u sljedećemu: “Po ekonomiji kojom je uzeo tijelo i poslušnošću kojom se oplijenio *ex Dei forma*, Krist koji se rodio kao čovjek *unio si je (intulerat) novost naravi*, no ne na štetu svoje snage (*virtus*) ili nararavi, već samo promjenom načina opstojnosti (*habitus demutatione*)”.¹²³

¹¹⁴ Usp. npr. X, 22; VII, 13; 18; IX, 5.

¹¹⁵ Usp. npr. 12; VII, 12; 17; 21; VIII, 3; 49; IX, 5; 11; 14; 38; 39; X, 37, XI, 7; 18; 33

¹¹⁶ Usp. npr. IX, 53; 73; *natura paternae diuinitatis*: XI, 40.

¹¹⁷ Usp. npr. IX, 66.

¹¹⁸ Usp. npr. VII, 34; VIII, 49; IX, 1; 38; XI, 5; 12; 33.

¹¹⁹ Usp. npr. IX, 5; 12; X, 47.

¹²⁰ Usp. npr. VII, 2; IX, 38; X, 7.

¹²¹ Usp. npr. I, 29; VII, 27; IX, 3; 14; X, 16; XI, 5; 13; 19.

¹²² V, 18, 7–10: “Partum natiuitatis, infantiae infirmitatem, pueritiae profectu, iuuentutis aetatem, corporis passiones et passionum crucem et crucis mortem, per haec non sentiunt Deum uerum, cum haec in se ad naturam genuerit” (naš kurziv u prijevodu).

¹²³ IX, 38, 1–4 (naš kurziv u prijevodu).

Obje su naravi Krista utjelovljena po Hilariju prave–zbiljske, potpune, odnosno cjelovite, tako da možemo reći da je Hilarije doslovno preteča buduće kalcedonske linije: Riječ je postala tijelom ali “tako da je pravi Sin Božji uistinu pravi Sin Čovječji”.¹²⁴ “Isto je i Isus Krist vlastitom snagom čovjek s tijelom i dušom i Bog, posjedujući u sebi zbiljski i u cijelosti ono što je čovjek, zbiljski i u cijelosti ono što je Bog;”¹²⁵ ili pak: “Jer, kao jednorodeni Sin Očev, pun milosti i istine, savršen je u svojem i istinit u našem”¹²⁶, a tako i: “Jer u svojim je djelima – kao rođen od Boga – imao i narav svemogućega Boga u sebi, i – kao rođen od Djevice – savršenu cjelovitost čovjeka; subzistira s pravim tijelom u naravi Božjoj i s Božjom naravi trajno je u zbilji svojega tijela”.¹²⁷

Kristova je opstojnost u obje naravi zbiljska, stvarna: “Koliko je stvarno trajno (ostaje) u liku Božjem, toliko je stvarno i to što je uzeo lik sluge: uporaba iste riječi, lik, kako bi se označila i jedna i druga narav prisiljava nas spoznati da uistinu posjeduje obje”¹²⁸ U tom navodu Hilarije jasno afirmira opstojnost Kristovu u *dvije* naravi (formulirajući izričaj tako da je jasno da je isticanjem “i jedne i druge” naravi iscrpljen skup). Također: “A Bog Riječ ne prestajući biti Riječ, *doista* je postao tijelo. Jer, Riječ koja ‘tijelom postade i nastani se među nama’ [Iv 1, 14] također je *istinski* Riječ dok prebiva među nama, kao što je i Bog *uistinu* čovjek dok je Riječ tijelo, jer da ‘se nastani’ (*habitare*) može se reći samo za onog koji jest, a da ‘tijelom postaje’ za onog koji se rađa.”¹²⁹

Dvije Kristove naravi Hilarije vrlo jasno raspoznaje i razlikuje. I nakon utjelovljenja naravi po njegovu mišljenju ostaju one same: vrlo se to dobro zrcali i u izričajima koje smo detaljno analizirali u poglavlju o sjedinjenju (3. 3.), u terminima kojima Hilarije izriče sjedinjenje naravî (odnosno Sina Božjega i ljudske naravi) u utjelovljenju s time da očituju kako u tom procesu njihova uzajamna različitost nije ugrožena: “Uzeti lik sluge za onoga tko je lik Božji znači *spáriti* suprotnosti”;¹³⁰ božansko i ljudsko *združilo se/s-raslo* (*coaluisse*) u

¹²⁴ X, 21, 16–17: “Uere Dei Filius uerus hominis filius natus sit”.

¹²⁵ X, 19, 7–10: “Ita Iesus Christus per uirtutem suam carnis adque animae homo ac Deus esset, habens in se et totum uerumque quod homo est et totum uerumque quod Deus est”.

¹²⁶ I, 11, 26–27: “Quia tamquam unigenitus a Patre plenus gratiae et ueritatis et in suis perfectus sit et uerus in nostris”.

¹²⁷ XI, 15–19: “Habens in se et naturam Dei potentis in gestis, dum ei est partus ex uirgine, et cum ueritate corporis subsistens in natura Dei, et cum Dei natura manens in corporis ueritate.”

¹²⁸ X, 22, 23–26.

¹²⁹ XI, 16, 12–18: “Verbum autem Deus neque uerbum esse desiit, neque caro non fuit. Nam *uerbum* quod *caro factum est et habitauit in nobis*, neque dum habitat non uere uerbum esse qui maneat, et carnem fieri eius intellegendum sit esse qui maneat, et carnem fieri eius itellegendum sit esse qui nascitur” (naš kurziv u prijevodu).

¹³⁰ X, 22, 22–23.

Djevici,¹³¹ narav tijela uzeta u Djevici združuje (*societas*) se s osobom Sina Božjega,¹³² po hipostatskoj uniji naše trpnje i slabosti pridružene su (*sociae sunt*) Bogu;¹³³ u Kristu *združivanje* sjedinjuje našu narav u *zajedništvo* božanske besmrtnosti.¹³⁴ Da je doista riječ o združivanju – supostojanju posvema različitih, gotovo “oprečnih”, naravi naravi iste osobe, Hilarije vrlo jasno naznačuje: “Za tebe, dakle, Krist nije Bog jer netrpjivi trpi, živući umire, jer sve u njemu *proturiječi* njegovoj [i. e. božanskoj] naravi!”¹³⁵

S Hilarijeva gledišta, dvije naravi utjelovljena Krista očituju se i kao dva principa djelovanja, djelovanja koja Hilarije jasno razlikuje i pripisuje naravima koje su im počela. Nakon utjelovljenja naravi zadržavaju svoje vlastitosti, što se očituje i po njihovim djelovanjima kojima su principima, što Hilarije također ne samo uviđa, već i eksplicitno izriče. Tako Hilarije jasno upućuje na potrebu razlikovanja riječi koje Isus Krist utjelovljeni izriče kao čovjek od onih koje govori kao Bog: “Kada ga u određenom razdoblju ispovijedamo istom i Bogom i čovjekom, valja tijekom toga perioda razlikovati riječi koje je govorio kao Bog i one koje je govorio kao čovjek”.¹³⁶ Uvidjeli smo koliku težinu ova tvrdnja ima protiv arijanaca koji su sve riječi i djela utjelovljena Krista bez razlike pripisivali njegovoj naravi Riječi kako bi ukazali na inferiornost njegove naravi u odnosu na Očevu.

U Kristu, gledom na dvije naravi, Hilarije jasno uočava i dva različita djelovanja, koja su u odnosu na naravi koje su im počela, autentična: “Sve je ostvario Jedinorođenac Bog i čovjek, snagama (*uirtutibus*) Božjim, i u tim je snagama Božjim na zbiljski način ostvario sve što je autentično ljudsko (*in uirtutibus Dei uniuersa hominis ueritate perfecit*), jer u svojim je djelima – kao rođen od Boga – imao u sebi i narav svemogućega Boga, i – kao rođen od Djevice – savršenu cjelovitost čovjeka”.¹³⁷

Posebnu težinu ovo razlikovanje djelovanjâ koja se pripisuju Kristu kao Bogu od onih koja mu se pripisuju kao čovjeku ima kada je u pitanju njegovo trpljenje i smrt koje su arijanci opet bez razlike pripisivali Kristu kao Bogu. Donosimo stoga odlomak koji smo već naveli u 3. 4. 2. govoreći o jednti subjekta. Ovoga puta uočimo kako ta jedna i ista Kristova osoba po Hilariju posjeduje (opstoji u) dvije naravi, božansku i ljudsku, koje nakon

¹³¹ Usp. X, 54, 8.

¹³² II, 24, 8.

¹³³ IX, 7, 22–23.

¹³⁴ IX, 13, 14.

¹³⁵ V, 18, 21–25.

¹³⁶ IX, 6, 6–7. O razlikovanju dviju vrsta govora također i: IX, 15, 3–9.

¹³⁷ XI, 7, 13–17: “Quin omnia unigenitus Deus et homo uirtutibus Dei gesserit, et in uirtutibus Dei uniuersa hominis ueritate perfecit: habens in se et naturam Dei potentis in gestis, dum natus ex Deo est, et perfecti hominis absolutionem, dum ei est partus ex uirgine”.

utjelovljenja zadržavaju svoje vlastitosti i obje su počela svojih (posvema međusobno različitih) djelovanja:

“Razumijete li taj trijumf nad vlastima u samome sebi? Ne uviđate li da tijelo koje svlači nije u sebi netko različit od onoga koji ga svlači. On trijumfira u sebi samome, što će reći, u tijelu kojega se oplijenio. *Ne uviđate li da je ovako naviješten Bog i čovjek* – smrt je pripisana čovjeku a podizanje/uskrišenje (*excitatio*) tijela Bogu ali ne tako da bi jedan bio onaj koji je umro, a netko drugi onaj po kojemu mrtvi uskrisuje (*resurgit*)? Tijelo kojega se oplijenio Krist je, naime, umrli, a opet, onaj koji podiže/uskrisuje Krista iz mrtvih [usp. Kol 2, 12] isti je onaj Krist koji svlači tijelo. Po snazi (*virtute*) uskrsnuća trebali biste spoznati *narav Boga!* U smrti, prepoznaj *ekonomiju čovjeka (dispensatio hominis*¹³⁸). Iako je *svako od ovih djela izvršeno po onoj naravi kojoj je vlastito (cum sint utraque suis gesta naturis)*, prisjetite se da je unatoč tome samo jedan Krist Isus koji je jedno i drugo.”¹³⁹

Ljudska je narav, jasno, počelo slabosti, trpljenja i smrti; božanska pak snage i života, uskrsnuća. Na taj je način Krist mogao “Propatiti za nas po čovječstvu sve slabosti (*secundum hominem pro nobis infirma omnia pati*) no kao Bog trijumfirati u svima njima.”¹⁴⁰ Više se nego jasno iz ovih Hilarijevih navoda razviđa soteriološka važnost ove zbilje u Kristu. Tako i već nam poznat pasus: “Blaženi apostol ističe dvostruki aspekt Kristov (*geminae in Christo significationis*): naučavao je i čovjekovu slabost i snagu božanske naravi u Kristu (...) smrt pripisuje ljudskoj slabosti, a snagu, naprotiv snazi (*virtus*) Božjoj (...) smrt pripisuje tijelu, to jest našem tijelu, a život, naprotiv, Bogu, čijoj naravi pripada život.”¹⁴¹

Ladaria je primijetio da Hilarije, štoviše, u svom nauku otišao još dalje od Leona Velikog koji u znamenitom djelu *Tomus ad Flavianum* (94, TD, 10, 26) ističe kako svaka narav u zajedništvu s drugom čini djela koja su joj vlastita; Hilarije to čini tvrdeći, kao što smo pokazali u Četvrtomu poglavlju, tvrdeći da Krist kao čovjek čini Božja djela, a kao Bog

¹³⁸ Što će reći, čovječstvo Kristovo.

¹³⁹ IX, 11, 17–28: “Intellegisne hunc triumphantem potestates in semetipso? Sentisne quod a se non differat caro spoliata et carne se spolians? In semetipso enim triumphat, id est in ea qua se carne spoliauit. Videsne ita Deum et hominem paedicari, ut mors homini. Deo uero carnis excitatio deputetur, non tamen ut alius sit qui mortus est, et alius sit per quem mortuus resurgit? Spoliata enim caro Christus est mortuus, et rursum Christum a mortuis excitans idem Christus est carne se spolians. Naturam Dei in uirtute resurrectionis intellege, dispensationem hominis in morte cognosce. Et cum sint utraque suis gesta naturis, unum tamen Christum Iesum eum memento esse qui utrumque est.” Usp. također i IX, 10, “Jer Krist je umro, svukavši tijelo. Prioni uz Krista čovjeka kojega je Bog podigao iz mrtvih, prioni uz Krista Boga koji vrši (ostvaruje) djelo našega spasenja odlazeći u smrt (*cum esset moriturus*). Kada Bog čini sve ovo u Kristu, iako Bog sve to čini, Krist je taj koji svlači tijelo i ide u smrt. A kada Krist umire, iako je djelovao kao Bog prije njegove smrti, djelovanje Božje diže Krista na život. Jer isti je koji diže Krista iz mrtvih, koji je djelovao kao Krist prije smrti i koji, uvijek isti, svlači svoje tijelo idući u smrt.”

¹⁴⁰ X, 48, 33–35: “Secundum hominem pro nobis infirma omnia pati, sed secundum Deum in his omnibus triumphare”.

¹⁴¹ Usp. IX, 13, 1–3.5–6.

ljudska¹⁴²: “Kao čovjek, govorio je i činio sve što je vlastito Bogu; s druge strane, kao Bog činio je sve što je ljudsko – i to na taj način da je, govorio na ovaj ili na onaj način, uvijek bilo jasno da je onaj koji govori i Bog i čovjek”.¹⁴³

Nadalje, moglo bi se reći da Hilarije kao svojevršno načelo iznosi tvrdnju prema kojoj biće prima narav svojega počela: “Zdrav razum isključuje mogućnost da se biće koje se rađa rađa s naravi drugačijom od naravi svojega počela”.¹⁴⁴ Tako je “u snazi svojega počela” (*in originis uirtute*) posjedovao “ono što je Bog”; po ljudskom rođenju Krist je “zadržao sve što spada na majku”¹⁴⁵, ali pritom nužno moramo nužno imati u vidu da je Sin Božji sâm počelo svojega čovještva te da njegovo ljudsko počelo nije poput onoga ostalih ljudi.

Svoju božansku narav koja ga čini Bogom i Bogu jednakim Krist prima vječnim rađanjem od Boga Oca. Uočimo jasan antiarijanski smisao riječi koje slijede ističući – protiv arijanaca – kako rađanje isključuje bilo kakvu promjenu naravi, odnosno različitost naravi rođenoga i roditelja. Sin nije stvoren *ex nihilo* činom Očeve volje, već se vječno rađa komunikacijom Očeve naravi. Imajmo također u vidu da Hilarije riječi koje slijede izgovara o Kristu utjelovljenu, tvrdeći po tom rađanju naravi od Oca pravo njegovo božanstvo i božansko sinovstvo. No jednako tako valja, po isticanju rađanja, uvidjeti i apsolutno pobijanje svih monarhijanističkih koncepcija koje niječu Kristovu osobnu opstojnost i osobnu preegzistenciju:

“Tko ne poznaje Boga koji je rođen ne poznaje ni Boga Krista. Roditi se Bogom nije ništa drugo do biti u naravi po kojoj Bog jest, jer roditi se (*nasci*) pokazuje uzrok (*causam*) rađanja, ne uzrokuje degradaciju i opstojnost u naravi drugačijoj od svojega autora. Onaj koji ne degradira u neku drugu vrstu (*non disproficit in genere*) duguje, istina, svojem autoru uzrok (*causam*) svojega rađanja, no uslijed toga ne gubi narav svojega autora. Jer rađanje (*natiuitas*) Boga ne dolazi od druguda, i nije nešto drugo; ako je od druguda, nije rađanje; ako je nešto drugo, nije Bog. Uistinu, Krist *jest* Bog od Boga i, otud, Bog Otac je za Boga Sina istom i Bog njegova rađanja i Otac njegove naravi jer

¹⁴² Usp. Luis F. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers*, str. 54, bilj. 71.

¹⁴³ IX, 5.

¹⁴⁴ VII, 14, 3–4: “Intellegentiae istud humanae sensus excludit, ut aliquid a natura originis suae nascendo diuersum sit.” Također i: VII, 25; VII, 31; IX, 41; XI, 11.

¹⁴⁵ Usp. i nav. X, 15, 25–27.

rađanje (*natiuitas*) je istom od (*ex*) Boga i u narav (tj. smiješta ga u narav) koja je Božja.”¹⁴⁶

Pasus koji slijedi nastavlja rečeno i donosi svetopisamsku potkrepu Hilarijeva stava:

“Njegovo naravno pouzdanje očituje svijest o naravi po kojoj, rađanjem, postoji (subzistira) kao Bog. Otud riječi: ‘Tko je vidio mene, vidio je i Oca’ (Iv 14, 9), i one: ‘Riječi koje vam govorim, od sebe ne govorim’ [Iv 14, 10]. Budući da ne govori od sebe, nužno duguje svojem počelu ono što govori, a budući da vidjevši njega vidimo njegova Oca, svjestan je te naravi došle u postojanje da se u njoj očituje Bog, bez razlike (*non aliena*) u odnosu na Boga, rođena da bude Bog. Ili također: ‘Ono što mi Otac dade veće je od svega’ [Iv 10, 29]; i ponovno: ‘Ja i Otac smo jedno’ [Iv 10, 30]. Govoriti o daru primljenu od Oca znači ispovijediti primanje rađanja; da su jedno, jest atribut koji proizlazi iz rađanja naravi. Ili ove: ‘Sav je sud predao Sinu da svi časte Sina kao što časte Oca’ (Iv 5, 22–23). Ako mu je predan sud, znači da rođenje nije ostalo prešućeno, ako je u pitanju jednakost časti, znači da je očuvana narav. Ili: ‘Ja sam u Ocu i otac u meni’ [Iv 14, 10] i još: ‘Otac je veći od mene’ [Iv 14, 28]. U tome što je svaki u onome drugome prepoznaje božanstvo Boga od Boga; da je Otac veći, razumije to kao priznavanje (*confessionem*) počela u Ocu. No rekao je također: ‘Sin ne može sam od sebe činiti ništa, doli što vidi da čini Otac; sve što on čini, to jednako i Sin čini.’ [Iv 5, 19]. Ne čini li ništa sam od sebe, znači po rađanju Otac mu je počelo i, ipak, ako Sin sve čini jednako kao što čini Otac znači da on ne subzistira kako bi bio bilo što drugo do Bog, već da bi činio sve što čini Bog otac budući da Očeva svemoguća narav subzistira u njemu.”¹⁴⁷

Svoje načelo Hilarije sažeto ističe: “I, kao što Riječi tijelom postaloj ne može nedostajati ono što je narav njezina počela (*originis suae non potest carere natura*), nije

¹⁴⁶ XI, 11: “Ignorat Deum Christum, qui ignorat Deum natum. Deum autem nasci non est aliud quam in ea natura esse qua Deus est, quia nasci cum causam natiuitatis ostendat, non disproficit tamen in genere auctoris existere. Quod autem non disproficit in genere, debet quidem auctori causam natiuitatis suae, naturam tamen ex se non amisit auctoris: quia natiuitas Dei neque aliunde neque aliud est: quae si aliunde est, non natiuitas est, si uero aliud est, non Deus est. Cum autem ex Deo Deus est, per id Deus Pater Deo Filio et natiuitati eius Deus est et naturae Pater, quia Dei natiuitas et ex deo est, et in ea est generis natura qua Deus est.”

¹⁴⁷ XI, 12, 6–37: “Et naturae conscientiam fiducia naturalis ostenderet, quae in Deum nascendo subsisteret. Hinc enim illud est: *Qui me uidit, uidit et Patrem*, sed et illud: *Verba que loquor non a me loquor*. Nam dum non a se loquitur, auctori eum necesse est debere quod loquitur. Cum autem se uiso Pater uidetur, naturae conscientiae est, quae ad demonstrationem in se uiso Pater uidetur, naturae conscientia est, quae ad demonstrationem in se Dei non aliena a Deo in Deum nata subsisterit. Vel illud: *Pater quod dedit mihi, maius est omnibus*, et rursum: *Ego et Pater unum sumus*. Nam et datio paterna sumptae natiuitatis proffessio est, et quod unum sunt proprietas ex natiuitate naturae est. Vel illud: *Sed iudicium omne dedit Filio, ut omnes honorificet Filium sicut honorificant Patrem*. Nam dum iudicium datur, natiuitas non tacetur; dum uero exaequatur honor, natura retinetur. Vel illud: *Ego et Patre et Pater in me*, et rursum: *Pater maior me est*. In eo enim quod in sese sunt, Dei ex Deo diuinitatem cognosce; in eo uero quod Pater maior est, confessionem paternae auctoritatis intellege. Sicuti et illud est: *Non potest Filius facere ab se quincquam, nisi quod uiderit Patrem facientem. Quae cumque enim ille facit, eadem et Filius facit similiter*. Dum non ab se facit, ad id quod agit secundum natiuitatem sibi Pater auctor est; et tamen cum quaecumque facit Pater, eadem et Filius facit similiter, non in aliud aliquid quam in Deum subsistit, ad facienda omnia quae Deus Pater faciat paternae omnipotentiae in se subsistente natura.”

mogao nego ostati (*permanere*) u počelu svoje naravi, jer je Riječ”.¹⁴⁸ Krist kao Bog prima dakle narav Očevu, bez razlike, i u njoj nužno ostaje.

Savršenstvo, odnosno potpunost i zbilju ljudske naravi po kojoj je potpuni čovjek Isus Krist, za Hilarija, ima po svojem rođenju od Djevice Marije. “Jer u svojim je djelima – kao rođen od Boga – imao u sebi i narav Boga moćnog u svojim djelima, i – kao rođen od Djevice – savršenu cjelovitost čovjeka; subzistira s pravim tijelom u naravi Božjoj i s Božjom naravi prebiva u zbilji svojega tijela.”¹⁴⁹ Božansko mu je porijeklo – štoviše, počelo, dakle u Bogu (Ocu). Valja nam se podsjetiti na uvide do kojih smo došli u drugome dijelu Drugoga poglavlja: “Djevičino rađanje *ex se* razviđa se kao njezin doprinos kao majke¹⁵⁰: začecu,¹⁵¹ rastu¹⁵², razvoju¹⁵³ i (uopće) rađanju¹⁵⁴ tijela ona pridonosi svime onim što po naravi pripada njezinu spolu¹⁵⁵ nakon primanja začetaka (sjemena)¹⁵⁶. Sin je, stoga – zaključuje Hilarije – rođen ‘u skladu s ljudskim zakonima’¹⁵⁷”.¹⁵⁸ Djevica je dakle pridonijela rađanju njegova tijela, dok je – što nam valja zadržati pred očima, a što smo zaključili u Drugome poglavlju – Sin Božji sâm počelo svojega tijela, a tako i počelo/stvoritelj svoje duše.

Kao što je Krist Bog po svojoj božanskoj naravi koja mu je, recimo tako, “prirođena”, po njegovu božanskom rađanju, tako je u konačnici – istaknut će Hilarije – Krist čovjek *po ekonomiji*, dakle po onom što je on *htio postati*, a što prije nije bio: “rođen [je] od Oca kao Bog i (...) sluga snagom ekonomije”¹⁵⁹:

“Tako je ekonomija velikog i svetog otajstva [usp. 1 Tim 3, 16] Oca božanskoga rođenja učinila još i Bogom uzetog stvorenja otud što se onaj koji bijaše lik Božji našao u liku sluge [usp. Fil 2, 6–7]. Ne bijaše sluga, budući da je po Duhu bio Bog Sin Božji. A prema općem uvjerenju, tamo gdje nema sluge nema više ni Gospodina. Bog je uistinu Otac po rađanju (*natiuitatis*) Boga Jedinorođenca, no što se tiče lika sluge, ne možemo mu pridavati Gospodina osim od trenutka od kojega jest sluga; naime, ako prije po naravi nije bio sluga, a potom je počeo po naravi biti ono što nije bio, tada ne možemo uvidjeti drugoga razloga gospodstvu osim onoga iz kojega proizlazi i služanjstvo: imao je

¹⁴⁸ XI, 26, 4–5: “Et dum uerbum caro factum originis suae non potest carere natura, non potuit nisi in naturae suae origine permanere quod uerbum est”.

¹⁴⁹ XI, 6, 13–19.

¹⁵⁰ Usp. X, 17, 5.

¹⁵¹ Usp. X, 17, 5.

¹⁵² Usp. X, 16, 6.

¹⁵³ Usp. X, 15, 21–23.

¹⁵⁴ Usp. X, 16, 6; X, 17, 5.

¹⁵⁵ Usp. X, 16, 6–7; X, 17, 5–6; X, 35, 9–10.

¹⁵⁶ Usp. X, 15, 21–23.

¹⁵⁷ X, 47, 5: “Natus sit lege hominum”.

¹⁵⁸ Usp. *Ovdje*, 2. 1.

¹⁵⁹ XI, 17, 14–15: “Ex Patre Deus natus est et ex dispensatione seruus est”.

Gospodina po (*ex*) ekonomiji naravi, otkad se uzevši čovjeka [i. e. ljudsku narav] ponudio kao sluga”.¹⁶⁰

6. 2. 2. 1. Božanstvo Krista utjelovljena

Što se božanske naravi uopće tiče, već smo u više navrata i iz više razloga, napose u Prvom poglavlju (1. 2. 1.) istaknuli nepromjenjivost božanske naravi kao temeljno Hilarijevo načelo, kojeg se naš autor čvrsto drži. Prema njemu Bog “jest i ne mijenja se” (Mal 3, 6),¹⁶¹ naime “uvijek ostaje ono što jest (...) on koji je uvijek, po sebi i za sebe, ono što jest”.¹⁶² Uočimo ovu vrlo snažnu izjavu koja će biti polazište i svake diskusije o pitanju božanske naravi u Kristu: “Vjerujem da je Bog nepromjenljiv te da nikakav nedostatak ni oplemenjenje, gubitak ni dobitak ne pogađaju njegovu vječnost, već ono što on jest – uvijek jest, jer je to Bogu vlastito.”¹⁶³

To načelo po Hilariju ne može dakle ne vrijediti za Krista koji je, vidjeli smo, Bog, po božanskoj naravi koju od Oca prima vječnim rađanjem. Istu zbilju tvrdi Hilarije za Krista poistovjećujući ga s Božjom preegzistentnom uosobljenom Mudrošću (a pozivajući se na Izr 8, 22, LXX), u polemici s arijancima koji niječu Kristovu opstojnost odvijeka tvrdeći njegovu stvorenost. Ukazujući na razliku između njegove opstojnosti, kao Boga, odvijeka po vječnom rađanju i njegova rođenja u vremenu koje se može nazvati i stvaranjem, Hilarije – imajući pred očima i Kristove starozavjetne teofanije i utjelovljenje – ističe:

“Tako je za Mudrost, istom kada izjavljuje da se sjeća onoga što je učinjeno u vremenu [Izr 8, 21a, LXX], rečeno da je stvorena (*creata*) za djela Božja i za putove [Izr 8, 22, LXX], no stvorena tako da može naučavati kako je ‘utemeljena/utvrđena (*fundata*) prije vjekova (vremenâ)’ [Izr 8, 23] *kako ne bismo pretpostavljali da to otajstvo različitih stvorenih bića koje je često uzimala mijenja njezinu narav, jer postojanost njezina*

¹⁶⁰ XI, 13: “*Dispensatio itaque magni et pii sacramenti natiuitatis diuinae Patrem insuper etiam condicionis adsumptae Deum fecit, dum qui in forma Dei erat, repertus est in forma serui. Seruus enim non erat, cum esset secundum Spiritum Deus Filius. Et secundum commune iudicium, ubi non est seruus, neque dominus est. Deus quidem et Pater natiuitatis est unigeniti Dei, sed ad id quod seruus est non possumus nonnisi tunc Dominum deputare, cum seruus est: quia si cum ante per naturam non erat seruus, et postea secundum naturam esse quod non erat coepit, non alia dominatus causa intellegenda est, quam quae extitit seruitutis, tunc habens ex naturae dispensatione Dominum, cum praeuit ex hominis adsumptione se seruum.*”

¹⁶¹ Usp. i nav. X, 58, 7–8; VII, 27; XI, 47.

¹⁶² XI, 47, 31–32: “*Manet itaque ut est semper Deus, nec profectu eget qui ad id quod est ex se ac sibi semper est.*”

¹⁶³ III, 13, 2–5: “*Non, opinor, demutabilis Deus est, neque in aeternitatem cadit aut uitium aut emendatio aut profectus aut damnum. Sed quod est, semper est. Hoc enim Deo est peculiare.*”

*utemeljenja (foundationis firmitas) ne dopušta mogućnost uznemiravanje/obaranja njezina statusa. Štoviše, kako to utemeljenje/utvrđivanje ne znači ništa drugo do rađanja (...)*¹⁶⁴

Drugim će riječima Hilarije izreći istu zbilju gledom na Kristovo božanstvo: "Vremena ili razdoblja ne čine razliku u Duhu da Krist u tijelu ne bi bio isti onaj koji je po Duhu boravio u prorocima".¹⁶⁵ Ovu smo činjenicu već mnogo puta istaknuli u našem radu.

Protiv arijanaca Hilarije ustrajno tvrdi kako se, u odnosu na samoga sebe, "Bog (...) ne mijenja, bilo da se daje vidjeti [i. e. u starozavjetnim teofanijama koje Hilarije pripisuje Kristu], bilo da se rađa radi nas u liku čovjeka".¹⁶⁶ Utjelovljenjem Krist nije prestao biti Bog¹⁶⁷, ono ne uništava (*non peremit*) božanstvo¹⁶⁸. Kao samooplijena utjelovljenje, vidjeli smo već, "nije dokidanje naravi"¹⁶⁹ niti na štetu snage i naravi¹⁷⁰, niti je oslabila božansku narav,¹⁷¹), ni tako da se promijenio (*non demutatus*),¹⁷² Krist očovječenjem ne prestaje biti Bogom (*neque ...deus esse deficiens*)¹⁷³ jer ne dolazi do degeneracije, to jest do gubitka ili spuštanja (*defectio*) Boga na razinu čovjeka¹⁷⁴ – primijetimo kako Hilarije negira upravo onu posljedicu utjelovljenja koju je, vidjeli smo na samome početku poglavlja, pripisivao arijanskom poimanju očovječenja. Krist ostaje Bogom.¹⁷⁵ I, podsjetimo se još jednom antiarijanskog izričaja Hilarijevog: utjelovljenjem ne dolazi do slabljenja božanske naravi,¹⁷⁶ niti do ništenja Boga u čovjeka, niti Boga u tijelo i dušu¹⁷⁷.

Temeljno je Hilarijevo uvjerenje: u Kristu je (tjelesno) punina božanstva¹⁷⁸ (pozivajući se na Kol 2, 9: "U Kristu tjelesno prebiva punina božanstva"). Istu zbilju Hilarije tvrdi govoreći i o preegzistentnom Sinu, i o utjelovljenu, o Kristu Isusu, ne praveći razlike u osobi odnosno naravi. Po savršenomu rađanju – onom Boga od Boga – Očevo božanstvo u Kristu

¹⁶⁴ XII, 49, 1–8: "Si igitur sapientia, memorem se eorum quae a saeculo gesta sunt dicens, in opera Dei adque in uias Dei creatam esse se dixit, adque ita creatam, ut fundatam se *ante saecula* edoceret, ne adsumptae illius uarie ac frequenter creationis sacramentum demutasse naturam uidetur, cum foundationis firmitas conuelli satus non reciperet perturbationem – aduero ne fundatio aliud quicquam quam natiuitatem uideretur ostendere (...)" (naš kurziv u prijevodu).

¹⁶⁵ X, 18, 13: "Non adferunt autem tempora uel aetates Spiritus diuersitatem, ut non ipse adque idem Christus in corpore sit, qui mansit Spiritu in prophetis."

¹⁶⁶ V, 18, 17–18: "Non tamen Deus a se dimutatur, cum in homine nobis aut uidetur aut nascitur".

¹⁶⁷ Usp. V, 18, 12–13: "Neque homo factus Deus esse desineret".

¹⁶⁸ Usp. IX, 14, 26: "Non est abolitio naturae".

¹⁶⁹ IX, 14, 16.

¹⁷⁰ IX, 38, 3–4: "Non uirtutis naturaeque damno".

¹⁷¹ Usp. X, 7, 7.

¹⁷² XI, 48.

¹⁷³ Usp. X, 21, 17–18.

¹⁷⁴ Usp. X, 7, 13: "Non defectio ad hominem sit"; također često navođeni X, 50, 2–5 i X, 51, 8–9.

¹⁷⁵ Usp. X, 7, 10.

¹⁷⁶ Usp. X, 51, 2–4.

¹⁷⁷ Usp. X, 52, 6–7.10–11.

¹⁷⁸ II, 8; 11; 20; III, 3; 15; 17; 23; VI, 10; VIII, 53–56; IX, 1; XI, 1; 8; 10; XI, 15.

prebiva tjelesno – što će reći, ne kao dio, i to na takav način da su oni jedno, i to na taj način da se kao Bog od Boga ne razlikuju.¹⁷⁹ “A Krist je takav da je punina božanstva u njemu tjelesno, no to je na takav način da punina koja u njemu prebiva mora biti shvaćena kao da nije ništa drugo do Krist.”¹⁸⁰ Ovaj snažan Pavlov izričaj Hilarije na učinkovit način rabi kako bi istom pobio arijanski subordinacionizam koji zastupa slabost i nejednakost te drugost Kristove naravi u odnosu na Očevu, sve koncepcije kontrakcije i dilatacije koje drže da je u Kristu čovjeku tek dio božanstva, kao što smo istaknuli u rekapitulaciji na početku ovoga poglavlja, te sve monarhijanističke predodžbe koje negiraju Sinovu osobnu opstojnost.

Govoreći o utjelovljenju pod aspektom kenozе istaknuli smo kako se ova činjenica za Hilarija očitovala kao istinita po tome što se, unatoč samooplijeni i služanjskom liku kojega je Krist uzeo s ljudskom naravi, snaga, *uirtus* njegove božanske naravi očitovala u njegovim djelima, po čemu se i on sam dao prepoznati kao Bog i božanske naravi i po čemu je mogao biti slika nevidljive Očeve naravi koja je u njemu i na taj način objaviti Oca: “Kako je Bog Jedinorođenac djelovao/činio odjelotvorujući Očevu Silu, pretpostavka njegovih djela bila je da čini ono što je moguće njegovoj naravi, naravi neodjeljivoj od njega, onoj Boga Oca, i da je posjeduje snagom pravoga rađanja.”¹⁸¹ Tumačeći Iv 5, 19: “Jer sve ono što čini Otac, Sin to također slično čini,”¹⁸² Hilarije uz navedeno jedinstvo naravi, protiv arijanaca, također na temelju Sinovih djela afirmira i osobnu opstojnost Isusa Krista (Sina) protiv monarhijanista:

“Tako onaj koji čini djela te naravi posjeduje istu tu narav. S druge pak strane, budući da Sin čini jednako što i Otac, sličnost njegovih djela isključuje samotnost onoga tko djeluje; tako da “slično i Sin čini” što čini Otac. Ovako valja razumjeti da je riječ o pravome rađanju i najsavršenijem otajstvu naše vjere, koja, uslijed jedinstva božanske naravi (*ex naturae divinae unitate*), ispovijeda zbilju jednoga jedinoga božanstva, bez razlike u Ocu kao i u Sinu. Sin stoga, čineći što i Otac čini slično (“similiter”), i čineći ih

¹⁷⁹ VIII, 56: “Želiš li znati što to znači prebivati tjelesno, razmisli što je govoriti u onome tko govori, dati se vidjeti u onome koji je viđen, djelovati u onome koji djeluje, biti Bog u Bogu, sve iz svega (*ex toto totum*), jedan od jednoga, i prepoznat ćeš puninu tjelesnoga božanstva. A kojega je božanstva ta punina koja prebiva tjelesno? Prisjeti se da Apostol nije to prešutio, već je rekao: ‘Uistinu, ono nevidljivo njegovo, vječna njegova moć (*virtus*) i božanstvo, onamo od stvaranja svijeta, umom se po djelima razabire tako da nemaju isprike’ [Rim 1, 20]. Božanstvo ovoga, dakle, je tjelesno u Kristu, ne dijelom (*ex parte*), već u cijelosti. Ne kao dio (*portio*), već kao punina, prebivajući tjelesno [usp. Kol 2, 9] na takav način da su jedno. Oni su jedno [usp. Iv 10, 30] na takav način da se Bog ne razlikuje (*non differat*) od Boga. Bog se ne razlikuje od Boga na takav način da savršeno rađanje daje postojanje savršenom Bogu. A to je pak rađanje tako savršeno stoga što u Bogu rođenu od Boga punina božanstva prebiva tjelesno.” Za detaljniji uvid usp. i III, 17; VIII, 54; VIII, 55 i rad: Manlio SIMONETTI, “L'esegesi ilariana di Col 1, 15a”, u: *Vetera Christianorum*, (1962.), br. 2, str. 165–182.

¹⁸⁰ VIII, 55, 10–12: “Sic uero in Christo sit diuinitatis corporaliter plenitudo, ut in eo inhabitans plenitudo nihil aliud intellegatur esse quam Christus”.

¹⁸¹ VII, 17, 35–39: “Et cum ingenuitus Deus paternae uirtutis operationibus operaretur, tantum sibi ad faciendum praesumeret, quantum in consciencia sua esset, inseparabilem a se Dei Patris, quam per legitimam natiuitatem obtinebat, posse naturam”.

¹⁸² VII, 18, 1–2: “*Omnia enim quaecumque facit Pater, eadem et Filius facit similiter.*” Hilarijev predložak.

“similiter” čini ista djela, jer označujući da djela čini “similiter” svjedoči rađanje, a označujući da čini “eadem” (i. e. isto, ono što i Otac) svjedoči o naravi.”¹⁸³

Pogledajmo koja su to djela koja svjedoče o njegovoj božanskoj naravi i nakon utjelovljenja.

– Ponajprije, što je već mnogoput u našem radu istaknuto, samo Kristovo začće odnosno čin uzimanja ljudske naravi rođenjem od Djevice djelo je njegove božanske snage, što smo detaljno izložili u Drugome poglavlju ovoga dijela rada (2. 2.).¹⁸⁴

– Isto se to odnosi i na sav njegov život kao čovjeka: “Bezbožni duh ne shvaća što Bog, rodivši se kao čovjek, ostvaruje u otajstvu za spasenje ljudi: ne vodi računa o tomu da je djelo njegova spasenja djelo snage (*uirtutem*) Božje [usp. Rim 1, 16]. Promatrajući njegov porod, slabost ranoga djetinjstva, rast njegova dječastva, njegovu mladost, boli njegova tijela, križ njegova trpljenja i smrt na križu, sve im to ne dostaje uvidjeti u tome pravoga Boga.”¹⁸⁵

– Isusova čudesa: “Morali bi razumjeti da je božanska narav njegova Oca prisutna u njemu. Njegova djela i geste bile su, naime, vlastite Bogu; hod po vodi [usp. Mt 14, 25], zapovijedanje vjetru [Mt 8, 26], činjenje – pretvorbom vina [usp. Iv 2, 1–11] i umnažanjem kruhova [usp. Mt 14, 17–21] – nepojmljivih djela koja potiču vjeru, izgon demona, bolesti, liječenje ozlijeđa, uklanjanje urođenih tjelesnih mana [usp. Mt 4, 24], otpuštanje grijeha, vraćanje mrtvih u život [usp. Mt 11, 5].). Sve je ovo činio kao tjelesno biće, no istom izjavljujući da je Sin Božji. Otuda sve optužbe i predbacivanja: nije se razumjelo da je u otajstvu njegova ljudskoga rođenja božanska narav sve to činila u uzetom čovjeku.”¹⁸⁶

¹⁸³ VII, 18, 6–16: “Adque ita in natura eadem est, cui eadem omnia posse naturae sit. Vbi uero similiter per Filium eadem omnia fiunt, similitudo operum solitudinem operantis exclusit, ut omnia quae Pater facit, eadem omnia similiter faciat et Filius. Haec est uerae natiuitatis intellegentia et fidei nostrae, quae ex naturae diuinae unitate unius indifferentisque diuinitatis ueritatem in Patre et Filio confitetur, absolutissimum sacramentum, ut eadem faciendo Filius similiter faciat, et similiter faciendo eadem sint ipsa quae faciat: quia sub una hac significatione testentur et *similiter* facta natiuitatem et *eadem* facta naturam.”

¹⁸⁴ Tek kao podsjetnik: “Samo snaga pravoga Boga može ostvariti da on postane ono što nije bio a da pritom ne prestane biti ono što je bio. Jer uzimanje slabe (*infirmis*) naravi ne bi bilo moguće osim silom moćne naravi”, V, 18, 15–18.

¹⁸⁵ V, 18, 3–10: “Ex quo fit ut, quae ad sacramentum salutis humanae Deus in homine nascendo gessit, mens inreligiosa non capiat, dum opus salutis suae non intellegit Dei esse uirtutem. Et contemplando partum natiuitatis, infantiae infirmitatem, pueritiae profectum, iuuentutis aetatem, corporis passiones et passionum crucem et crucis mortem, per haec non sentiunt Deum uerum.”

¹⁸⁶ VII, 36, 6–12: “Scilicet quia se cognito paterbae in se naturae esset intellegenda diuinitas. Cum enim ea quae gereret propria Deo essent, calcare undas, iubere uentis, inintellecta demutatione uini incremenoque panium cum gestorum fide gerere, fugare daemones, morbos depellere, damna corporum rependere, emendare uitia natiuitatis, peccata dimittere, uitam mortuis reddere; et haec agere carnalem et Dei se Filium inter ista profitetem, hinc

– Sveznanje (pronicanje srdacâ i bubregâ, Ps 7, 10):¹⁸⁷ “Po njegovim božanskim moćima (*virtutibus*) prepoznali su da je božanska narav i u njemu: sveznanje, poznavanje misli srca [usp. Mk 2, 8] karakteristični su za Sina Božjega, više nego za poslanika. Iz ovoga razloga izjavljuju da vjeruju kako je izišao od Boga: U njemu je snaga/moć (*potestas*) božanske naravi.”¹⁸⁸

– Jedan od najbitnijih dokaza Kristova božanstva i njegova božanskog sinovstva jest njegovo (samo)darivanje za otkupljenje svijeta detaljnije raspravljeno u prošlom poglavlju; kada bi u pitanju bilo adoptivno sinovstvo ili darivanje stvorenja, pomirenje i otkupljenje ne bi bili mogući.¹⁸⁹ Ističemo još jedanput tek sljedeće: “Ljubeći svijet, Bog mu je dao svjedočanstvo svoje ljubavi u daru svoga Sina Jedinorođenca. (...) Svjedočanstvo ljubavi dragocjenost je dara prema čijoj se veličini ona procjenjuje”.¹⁹⁰

– Događaji koji prate smrt Isusa Krista na križu: paranje zavjese, podrhtavanje zemlje, pucanje stijene, otvaranje grobova, uskrsnuće mrtvih – snaga djela (*uirtutis operationibus*) koju razviđa rimski satnik uz križ u njemu pobuđuju (vjero)ispovijest Isusova božanskoga sinovstva (Mt 27, 54), Hilarije eksplicitno tvrdi da satnik ispovijeda Kristovu božansku narav.¹⁹¹

– Uskrsnuće od mrtvih; apostoli shvaćaju da je Isus Bog jer je uskrsnuo: “Jer uskrsnuti sam od sebe iz mrtvih u život, to je mogla samo božanska narav.”¹⁹² Uz činjenicu da je Bog (Otac) uskrisio Krista iz mrtvih, Hilarije ustraje na činjenici da je snagom jedinstva njihove naravi Krist sam sebe uskrisio iz mrtvih, što je po sebi i dokaz božanske naravi u njemu:

”No tko će pojmiti ili izreći ovo otajstvo? Božje djelovanje uskrisuje (*suscitat*) Krista iz mrtvih, isto to djelovanje Božje oživljuje nas s Kristom i isto nam to djelovanje

quaerellae omnis orta conquaestio est, quod in sacramento natiuitatis humanae gessisse haec in homine adsumpto Dei non itellecta natura est.”

¹⁸⁷ Usp. IX, 66.

¹⁸⁸ IX, 29, 17–21: “Virtutibus in eo Dei naturam quoque Dei intellexerunt. Neque enim nosse omnia et cordium cogitationes scire, missi potius a Deo posset esse quam nati. In hoc ergo se credere profitentur, quod a Deo exierit, quia naturae in eo Dei esset potestas.”

¹⁸⁹ Ponavljamo navod koji smo već donijeli u prošlom poglavlju zbog važnosti ovoga argumenta “Ljubeći svijet, Bog mu je dao svjedočanstvo svoje ljubavi u daru svoga Sina Jedinorođenca. Kad bi dokaz te ljubavi bio tek dar stvorenja stvorenjima, da je dao svijetu onoga koji je njegov dio, njega koji je došao u postojanje iz ničega, kako bi otkupio bića koja su potekla iz ničega, taj nevelik i beznačajan gubitak ne bi zaslužio tako veliku nagradu. Svjedočanstvo ljubavi dragocjenost je dara prema čijoj se veličini ona procjenjuje. Ljubeći svijet Bog nije dao posvojenog sina već svojeg vlastitog Sina, jedinorođenoga. Ovdje je vlastitost, rađanje, istina; ne stvaranje, posinjenje, lažnost. Otud se rađa naša vjera u njegovu ljubav i dobrohotnost – dao je svoga Sina, svojega vlastitoga Sina, svojega Jedinorođenca, za spasenje svijeta”; VI, 40, 12–24.

¹⁹⁰ VI, 40.

¹⁹¹ Usp. VI, 52.

¹⁹² Hilarije tumači Iv 20, 29 i Tominu vjeroispovijest. Usp. VII, 13. Nav.: VII, 13, 26–27: “Resurexisse enim per se ex mortuis in uitam nisi Dei natura non potuit”.

oprašta grijehe, briše zadužnicu, pribija ju na križ, svlači Kristu tijelo, izvrgava ruglu vlasti i nad njima trijumfira u sebi samome [usp. Kol 2, 12–15 *Vetus Latina*]. Imamo djelovanje Boga koji diže (*excitantis*) Krista iz mrtvih, a i Krist u sebi (*in se*) čini isto ono što čini Bog.”¹⁹³

U povezanosti s time, a slijedom Iv 10, 18 Isus Krist ima moć položiti svoj život i opet uzeti ga.¹⁹⁴

– Euharistija: otajstvo jedinstva vjernika s Ocem i Sinom po njegovu utjelovljenju s jedne, te s druge strane po uzajamnom prebivanju Oca i Sina jednog u drugome po jedinstvu njihove naravi nužno iziskuje Kristovo božanstvo. Ovu smo temu dostatno rasvijetlili u Trećemu poglavlju analizirajući tekst VIII, 13–17.

– Pomirenje i otkupljenje. Bog Otac je ozbiljio pomirenje na taj način da su ova djela također ozbiljena po Kristu, što će reći da ih, snagom Očeve naravi koja je u njemu, i sam ozbiljuje:

“Budući da je u njemu pomireno, valja ti uvidjeti u njemu jedinstvo naravi (*unitatis .. naturam*) Oca koji u njemu sa sobom sve pomiruje. Budući da je po njemu sve pomireno valja ti razumjeti da on sam u sebi pomiruje s Ocem sve što je on po njemu pomirio. Isti apostol govori: ‘A sve je od Boga koji nas sa sobom pomiri po Kristu i povjeri nam službu pomirenja’ [2 Kor 5, 18–19]. Stavi sve otajstvo vjere sadržano u evanđelju uz bok ovim riječima! Da, onaj koji je viđen u viđenu Kristu, koji djeluje u Kristu koji djeluje, koji govori u Kristu koji govori, isti je onaj koji pomiruje u Kristu koji pomiruje. Eto zašto je pomirenje u njemu i po njemu: zato što si je Otac koji prebiva u njemu snagom njihove naravi bez razlike (*indifferentem*) po njemu i u njemu po pomirenju otkupio svijet.”¹⁹⁵

¹⁹³ IX, 10, 19–26: “Hoc uero sacramentum quis uel adprehendet uel eloquentur? Suscitatio operatio Dei Christum a mortuis, et haec eadem Dei operatio nos uiuificat cum Christo, et haec eadem operatio donat peccata, chirographum delet, adfigit cruci, carne se exiuit, potestates ostentui reddit, ac de his in semetipso triumphat. Habes operationem Dei Christum a mortuis excitantis, habes et Christum haec ipsa in se quae Deus operatur operantem.” Usp. također i IX, 11; 12.

¹⁹⁴ Usp. X, 11; 12.

¹⁹⁵ VII, 51, 7–20: “Cum in eo reconciliantur, paternae in eo unitatis adprehende naturam reconciliantem sibi in eo omnia. Cum per eum reconciliantur omnia, ipsum Patri reconciliantem in se omnia quae per se reconciliabat intellege. Ait enim idem apostolus: *Omnia autem a Deo, qui reconciliauit nos sibi per Christum, et dedit nobis ministerium reconciliationis. Quoniam quidem Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi*. Confers cum his omne euangelicae fidei sacramentum. Qui enim uidetur in uiso, qui operatur in operante, qui loquitur in loquente, idem in reconciliante reconciliat. Et idcirco in eo et per eum reconciliatio est, quia per indifferentem naturam Pater in eo manens, mundum sibi ipse per eum et in eo reconciliatione reddebat.” Svakako usp. i X, 48: djelovanje Božje iz Kol 2, 13–15 V. L. koje govori o pomirenju i otkupljenju: ‘Oprostio vam je sve prijestupe (*peccata*), izbrisao zadužnicu koja propisima bijaše protiv nas, protivila nam se. Nju on ukloni pribivši je na križ. Svukavši tijelo javno prokaza vlasti trijumfirajući nad njima u sebi’ koje se ovdje, u VII, 51 pripisuje Ocu, u X, 48 pripisuje se Sinu i tumači opširnije kao dokaz njegove božanske naravi.

– Uskrisivanje mrtvih – darivanje života – jedan od ključnih argumenata s izetnom soteriološkom konotacijom. Slijedom Iv 5, 21: “Uistinu, kao što Otac uskrisuje mrtve i oživljava tako i Sin oživljava koje hoće (Iv 5, 21)” – svjedoči o jedinstvu Očeve i Sinove naravi po jednakoj snazi (*uirtus*).¹⁹⁶

– Uzajamna proslava Oca i Sina. Kao što se može nazrijeti iz podcjeline ovoga poglavlja koja govori o *forma servi* i *forma Dei*, tematika proslave u *De Trinitate* vrlo je složena i nemoguće ju je izložiti ukratko. Donosimo stoga tek ovaj navod kao ilustraciju.¹⁹⁷

“Zasigurno nije slab Sin koji treba dati istu slavu jednom kada bude proslavljen. Ako nije slab, zašto onda upućuje takvu molitvu? Ište se samo ono što nedostaje. Ili je [možda] i Otac slab? Ili je pak bio toliko širokogrudan u rasipanju onoga što posjeduje da ga Sin mora proslaviti? No – ovaj to nije potrebovao, niti onaj to želi, a ipak će jedan drugoga proslaviti. Stoga molba za proslavom koja ima biti dana i uzvrćena ne oduzima ništa Ocu niti oslabljuje Sina, već otkriva istu božansku snagu (*virtus*) u svakom od njih, budući da Sin moli da bude proslavljen od Oca a Otac ne prezire proslavu od strane Sina. Te činjenice, štoviše, očituju snagu (*virtus*) u Ocu i Sinu po slavi koju daju i zauzvrat primaju.”¹⁹⁸

6. 2. 2. 2. Čovještvo Krista utjelovljena

Iz prethodne podcjeline uvidjeli smo da je Hilarije uvjeren u zbiljnost i cjelovitost čovještva kojega je Krist uzeo. U Drugom smo poglavlju bili ustvrdili da je Krist kako bi postao savršenim čovjekom uzeo cjelovitu ljudsku narav, naime dušu i tijelo. Imajući u vidu arijansku kontroverziju, sveukupno naše izlaganje vrlo jasno očituje koliko je Hilariju moralo biti bitno pokazati da je Krist uzeo cjelovito čovještvo. Jasno dokazati dvojstvo naravâ u Kristu pokazalo se najizvrsnijim i u konačnici jedinim mogućim putem kako bi se pobile arijanske optužbe za slabost Kristove božanske naravi te se objasnilo kako se njegove slabosti i trpnje imaju pripisati njegovoj ljudskoj naravi. Također smo pokazali i u kojoj je mjeri

¹⁹⁶ VII, 19. Usp. i IX, 50.

¹⁹⁷ Tematiku slave u cijelom Hilarijevom opusu sveobuhvatno obrađuje djelo Alfredo FIERRO, *Sobre la gloria en San Hilario. Una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de “doxa”*, Libreria editrice dell' Università Gregoriana, Rim, 1964.

¹⁹⁸ III, 12, 11–23: “Non ergo Filius est infirmus, uicem clarificationis ipse cum clarificandus sit redditurus. Sed si non infirmus, quid postulabat? Nemo enim nisi hoc quod eget postulat. Aut numquid infirmus est et Pater? Aut eorum quae habet ita profusus est, ut ei clarificatio sit reddenda per Filium? Sed nec hic eguit, neque ille desiderat. Et tamen alteri alter impertiet. Ergo expositulatio clarificationis dandae uicissimque reddendae nec Patri quicquam adimit nec infirmat Filium. Sed eandem diuinitatis ostendit in utroque uirtutem, cum et clarificari se Filius a Patre oret, et clarificationem Pater non dedignetur a Filio. Sed haec in Patre et Filio uirtutis unitatem per uicissitudinem dandae et repetendae clarificationis ostendunt.”

Kristovo čovještvo prema Hilarijevoj soteriološkoj koncepciji nužan uvjet našega spasenja. Imali smo također priliku uvidjeti i kako ništa manju važnost nije predstavljalo dokazivanje jednote subjekta, naime jedne osobe Isusa Krista utjelovljena, koja je osoba preegzistentnoga Sina Božjega koji je, uzevši ljudsku narav, to čovještvo učinio svojim.

U prošloj smo podcjelini pokazali kako Hilarije naučava da utjelovljenjem Kristovo božanstvo – što će reći i sama njegova osoba – nije pretrpjelo nikakvu promjenu.

Sada je na nama vidjeti je li isti slučaj s čovještvom, ljudskom naravi koju je uzeo.

Već smo uvidjeli u mnogo prigoda u ovom poglavlju da i nakon utjelovljenja, dakle sjedinjenja Sina Božjeg s ljudskom naravi, Hilarije govori o “naravi”,¹⁹⁹ koju je Krist učinio svojom i, vidjeli smo u Trećem poglavlju ovog dijela rada, otad je pa u vječnost od njega nedjeljiva. Dokazujući jednotu osobe Krista utjelovljena, u Trećemu poglavlju, pokazali smo također da je i nakon izvršena utjelovljenja po Hilarijevu mišljenju Krist imao dušu,²⁰⁰ štoviše duh, koji on poistovjećuje s dušom.²⁰¹ Imajući sve dosad izrečeno u vidu, jasno je od kolike je važnosti ova tvrdnja u okvirima arijanske kontroverzije, i koliko je truda Hilarije morao uložiti kako bi unatoč tvrdnji da je Krist imao cjelovitu ljudsku narav, odnosno da Bog Riječ nije u Isusu Kristu zauzimao mjesto duše, pokazao da je ipak riječ o jednom subjektu, jednoj osobi koja nije tek ljudska nego i božanska. Uvidjeli smo jednako tako da je po Hilariju Krist nakon utjelovljenja imao i – zbiljsko, pravo²⁰² – tijelo.²⁰³ Hilarije će reći da je Krist, uz to što je Riječ, i “Sin Čovječji sazdan (*constitisse*) od (*ex*) tijela i duše.”²⁰⁴

Vrlo će uvjereno Hilarije izjaviti kako je uzimanjem ljudske naravi i njezinog vlastitog i njoj karakterističnog načina opstojnosti Krist rođen kao potpun čovjek: “Jer, oplijenivši (*euacuans*) sam sebe lika Božjeg i uzevši (*accipiens*) lik sluge [usp. Fil 2, 6–7], rodivši se, on – Sin Božji, ujedno i Sin čovječji, bez gubitka po sebe sama i svoju moć (*ex se suaque uirtute non deficiens*, Bog Riječ, dao je sve savršenstvo živućem čovjeku.”²⁰⁵ Rođen u “liku sluge”,

¹⁹⁹ Tek podsjećamo na: “Promatrajući njegov porod, slabost ranoga djetinjstva, rast njegova dječastva, njegovu mladost, boli njegova tijela, križ njegova trpljenja i smrt na križu, sve im to ne dostaje uvidjeti u tome pravoga Boga. *Sve je ovo u sebi rodio kako bi mu bilo narav*”, V, 18, 7–10.

²⁰⁰ X, 55– 59. Za Atanazija – primijetio je Grillmeier – duša još uvijek nije “teološki čimbenik”, usp. Alois GRILLMEIER, *Gesù Christo nella fede della Chiesa*, I/1, str. 544.

²⁰¹ Usp. X, 61.

²⁰² X, 41, 17–19: “Krvavi znoj ni na koji način ne govori u prilog heretičkoj tvrdnji o slabosti; pobija herezu koja lažno govori o prividu” – “Neque ad heresim infirmitatis pertinere ullo modo poterit, quod aduersum heresim fantasma mentientem proficiat per sudorem sanguinis ad corporis ueritatem.”

²⁰³ Usp. X, 60; X, 19, 1–2.

²⁰⁴ X, 57. Također X, 57, 13: “Tako, kao što se rađa čovjek s dušom i tijelom snagom naravi koju nam je podario Bog, apsolutni gospodar našega podrijetla, isto je i Isus Krist vlastitom virtute čovjek s tijelom i dušom i Bog, posjedujući u sebi zbiljski i u cijelosti ono što je čovjek, zbiljski i u cijelosti ono što je Bog.”

²⁰⁵ X, 15. Tekst nam je već otprije poznat pa ga ne prevodimo.

ljudskoj naravi, za Hilarija je on “savršen čovjek” (*perfectus homo*).²⁰⁶ Hilarije, govoreći o utjelovljenju kao o samooplijeni Kristovoj, ističući kako postajanjem čovjekom Krist nije prestao biti Bog, jedako tako ističe da, bivajući Bogom, on nije prestao biti čovjek.²⁰⁷ Isus Krist nije “manje čovjek” stoga što je “čovjek rođen od Boga”.²⁰⁸

Da je i nakon utjelovljenja ta Kristova ljudska narav jedna konkretna – specifična ljudska narav, svjedoči već i sama činjenica da je Isus Krist bio rođen. Konkretna je u toj mjeri da Hilarije može reći: “Budući da je Sin Božji skrbio za ljudski rod, postao je čovjekom napose zato da bi se u njega moglo povjerovati, da bi nam “*ex nostris*” mogao biti svjedokom božanskih zbilja.”²⁰⁹ – “*Ex nostris*” – iz onoga što je naše, iz našega. Karakteristike ljudske naravi očituju se, daje nam znati Hilarije, već nakon samoga začeća; u Djevičinoj utrobi Krist je “rastao u liku majušnoga ljudskoga tijela”²¹⁰. Karakteriziraju ga nadalje i ostale vlastitosti ljudske naravi: “slabost ranoga djetinjstva, rast njegova dječastva”.²¹¹ Bilo ga je moguće upoznati gledanjem i fizičkim kontaktom.²¹² On je čovjek poput drugih u toj mjeri da Židovi u njemu vide tek onog rođenog od Marije i žele ga ubiti jer se izjednačuje s Bogom.²¹³ Hilarije se ne libi izjaviti da je Krist bio “ono što smo mi”.²¹⁴

Krist po Hilariju očituje svoje čovječstvo postavljajući pitanja, no samo stoga što se “prilagodio” ograničenjima naše naravi,²¹⁵ ali im nije podložan, vidjet ćemo zašto. Isto vrijedi za plač, žeđ i glad.²¹⁶ Očituje čak i udio u ljudskoj tjeskobi.²¹⁷

U cilju potpunijeg razumijevanja Hilarijeva poimanja Kristova čovječstva u nastavku moramo donijeti opsežniji tekst iz kojega ćemo donositi daljnje zaključke.

Hilarije, naime, drži da je Kristova ljudska narav u određenom pogledu bila drugačija, da je bila “ponad” od one svih drugih ljudi. Do ovoga zaključka naš autor dolazi nastojeći riješiti problem Kristovih trpljenja, naime, arijanskoga imputiranja slabosti Kristu Bogu uslijed njegovih trpljenja. Vidjet ćemo, Hilarije se nije zadovoljio time da trpljenja i patnje Kristove muke pripiše njegovoj ljudskoj naravi te bi oni, snagom hipostatske unije, bili

²⁰⁶ Usp. X, 19, 3–5.

²⁰⁷ Usp. X, 51.

²⁰⁸ X, 21.

²⁰⁹ Usp. III, 9.

²¹⁰ II, 25.

²¹¹ V, 18.

²¹² Usp. VII, 35.

²¹³ VI, 50.

²¹⁴ XI, 16, 2: “*Erat quod nos sumus*”.

²¹⁵ Usp. IX, 66.

²¹⁶ Usp. X, 23.

²¹⁷ Usp. X, 37.

trpljenja i patnje Sina Božjega dok bi njegova božanska narav kao narav ostala njima nedotaknuta. Naš je autor načinio još jedan dodatni korak kako bi božansku narav zaštitio od trpnji i očuvao ju u njezinoj nepromjenljivosti.

Problem se otvara u 23. poglavlju Desete knjige. Budući da je tekst vrlo bremenit, donijet ćemo ga u cijelosti, no smjestit ćemo ga u tablicu kako bi nam paralelizmi u kojima je izrečen, kao i njihova nakana, bili razvidniji:²¹⁸

Isus Krist Bog Jedinorođeni	tako je čovjek
Po tijelu	i Riječi
Sin Božji	kao i Sin Čovječji
uzeo je (<i>sumpsit</i>) pravoga čovjeka sličnoga (<i>secundum similitudinem</i> ; po sličnosti) ljudima poput nas	nas ne prestajući (<i>non deficiens</i>) biti Bog koji bijaše
Taj je čovjek mogao biti udaran, ranjen, stegnut užetom, obješen; osjećao je uistinu silinu (nasrtaj) trpljenja (<i>adferrent quidem haec impetum passionis</i>),	no u njemu nije bilo bolnog osjećaja trpljenja. Kako kad strelica prolazi kroz vodu, probada vatru ili ranjava zrak: nanosi sve one učinke u vidu trpljenja (<i>passiones</i> ; <i>effets passifs</i>) koji su joj je u naravi: prodor, ubod, ranu, no ti učinci u vidu trpljenja (<i>passiones</i> ; <i>effets passifs</i>) u tim bićima ne zadržavaju svoju narav, jer nije u naravi vode da bude probodena, niti u naravi vatre da bude ubodena, niti zraka da bude ranjen, iako je u naravi oružja da proдре, ubode i rani.
Gospodin Isus Krist doista je trpio dok je bio bičevan,	nije očitivalo svoju narav trpljenja

²¹⁸ X, 23: “Homo itaque Iesus Christus unigenitus Deus, per carnem et uerbum ut hominis filius ita et Dei Filius, hominem uerum secundum similitudinem nostri hominis, non deficiens a se Deo, sumpsit. In quo, quamuis aut ictus incideret, aut uulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio eleuaret, adferrent quidem haec impetum passionis, non tamen dolorem passionis inferrent: ut uelum aliquod non tamen dolorem passionis inferrent: ut telum aliquod aut aquam perforans aut ignem compungens aut aera uulnerans, omnes quidem has passiones naturae suae infert, ut foret, ut compugnat, ut uulneret, sed naturam suam in haec passio inlata non retinet, dum in natura non est, uel aquam forari, uel pungi ignem, uel aerem uulnerari, quamuis naturae teli sit et uulnerare et compugnare et forare.

Passus quidem Dominus Iesus Christus, dum caeditur, dum suspenditur, dum crucifigitur, dum moritur; sed in corpus inruens passio nec non fuit passio, nec tamen naturam passionis exseruit: dum et poenali ministerio desaeuit, et uirtus corporis sine sensu poenae uim poenae in se desaeuientis excepit. Habuerit sane illud Domini corpus doloris nostri naturam, si corpus nostrum id naturae habet, ut calcet undas, et super fluctus eat, et non degrauetur ingressu, neque aquae insistentis uestigiis cedant, penetret etiam solida, nec claussae domus obstaculis arceatur.

Aduero si dominici corporis sola ista natura sit, ut sua uirtute, sua anima feratur in humidis, et insistat in liquidis, et extructa transcurrat, quid per naturam humani corporis conceptam ex Spiritu carjнем iudicamus? Caro illa, id est panis ille, de caelis est, et homo ille de Deo est: habens ad patiendum quidem corpus, et passus est, sed naturam non habens ad dolendum. Naturae enim propriae ac suae corpus illud est, quod in caelestem gloriam conformatur in monte, quod ad tactu suo fugat febres, quod de sputu suo format oculos.”

sputan, razapet i umro. Iako je trpljenje (<i>passio</i>) koje se obaralo na tijelo Gospodina bilo doista trpljenje	
svom svojom silinom vršilo je svoju ulogu kazne	a snaga (<i>uirtus</i>) tijela podnosila silinu kazne koja se na njega obarala ne osjećajući ju (<i>sine sensu poenae</i>).
Gospodinovo bi tijelo zasigurno iskusilo bol (<i>doloris</i>) koja je nama prirođena (prirodna)	No samo je Gospodinovu tijelu prirodno (naravno) vlastitom dušom, vlastitom snagom (<i>virtus</i>) biti ponesen ponad zemlje, stajati na vodi, prolaziti kroz građevine
To tijelo, što će reći taj kruh	ono je s neba (usp. Mt 17, 1–2),
a taj čovjek,	on je od Boga
On uistinu ima tijelo koje može trpjeti, i trpio je (<i>et passus est</i>),	no nije imao narav koja osjeća bola (<i>sed naturam non habens ad dolendum</i>) Jer to je tijelo posjedovalo vlastitu, jedinstvenu narav (<i>naturae enim propriae</i> ; nature propre et particuliere; nature peculiar and proper to it; a unique nature of its own) koja je bila preobražena na gori u nebesku slavu., dodirom otklanja vrućicu (usp. Mt 8, 1), ozdravlja oči slinom (usp. Iv 9, 6–7).

Problematika se razvija dalje, u 24. poglavlju Desete knjige. Hilarije konstatira zbiljnost osjećaja gladi, žeđi i gladi, no dovodi u pitanje nužnost opstojnosti u njemu ostalih zbilja naravnih ljudskih trpljenja.²¹⁹

Potom nizom kontrastnih paralelizama podsjeća na zbilju Kristova bogočovještva:

“Onaj koji ne poznaje otajstvo tih suza, te žeđi i te gladi, neka nauči ovo: onaj koji plače daje život i ne plače zbog Lazarove smrti [usp. Iv 11, 35] već joj se raduje [usp. Iv 11, 15]; onaj koji je žedan ponudio je rijeke žive vode iz sebe [usp. Iv 7, 37–38]; onaj tko umire od žeđi ne može namiriti žeđ žednih [usp. Iv 4, 7–14]; onaj koji gladuje prokleo je stablo koje ne daje gladnima ploda [usp. Mt 21, 18–19]”.²²⁰

Potom Hilarije tumači: “Uzeto tijelo, odnosno sav čovjek” doista osjeća glad, žeđ i plače, te podnosi naravne trpnje, *ali ne i njihovu nepravdu (iniuria)*: on, *Gospodin*, ne plače

²¹⁹ Usp. X, 24, 1–3.

²²⁰ X, 24, 3–8.

zbog sebe, niti uzima hranu i piće u smislu zadovoljenja nužnosti naravi, već prilagođujući se običajima našega tijela, to jest naravi očituje njegovu zbilju.²²¹

U 25. poglavlju Hilarije otvara rješenje problema, najavljeno u prvim redcima 23. poglavlja. Kristovo je tijelo jedinstveno, zbog njegova počela (*origo*), koje je, kao što znamo, u njemu samomu. Kao što smo već pokazali u prošlom poglavlju, a što je ključno sa soteriološke točke gledišta, Hilarije u sebi nosi našu narav (*gerens nos* – sveukupnost naše naravi) po ljudskoj naravi koju je uzeo, no slobodan je od grijehâ (*peccatis*) i nedostataka/mana (*uitis*) ljudske naravi (*humani corporis*), naime ove posljednje ne bi bile u njemu zahvaljujući tomu što je sâm sebi počelom. Bio bi, dakle, rođen kao čovjek, no s izuzetkom mana (*uitia*) našega začeca.²²²

Svetopisamsku podlogu koja izriče “otajstvo ovog zadivljujućeg rođenja” Hilarije nalazi iznova u himnu Filipljanima 2, 8.7: “Sed humiliauit se formam serui accipiens, in similitudine hominis constitutus et habitu repertus ut homo” – ‘Ponizi sam sebe uzevši lik sluge, postavši ljudima sličan, obličjem čovjeku nalik’. Uzimanje lika sluge Hilarije, kao što nam je otprije poznato, tumači kao rađanje u ljudskoj naravi. Nadalje,

“Po tome što ‘je postao ljudima sličan, obličjem (*habitu*)²²³ čovjeku nalik’, pojava i zbilja tijela svjedoče o tome da je čovjek (*species quidem et veritas corporis hominem testetur*); što se tiče zbiljâ mana (*naturas uitiorum*), onaj koji se našao kao čovjek po svojem obličju (*qui ut homo sit habitu repertus*) nije ih poznavao. Jer rođen je u sličnosti naravi (*in similitudine naturae*), a ne u posjedu naših mana (*non uitiorum proprietate*). Jer rođenje ga čini sličnim po naravi (*in similitudine naturae*), a ne podjeljuje mu posjedovanje naših mana (*non uitiorum proprietate*). Jer, riječima da je “uzeo lik sluge”, kojima je očitovana narav njegova rođenja, Apostol dodaje: “postavši ljudima sličan, obličjem čovjeku nalik”. Dodao ih je stoga kako ne bismo vjerovali da je sa zbiljom rađanja Krist također primio i karakteristiku slabosti koju uzrokuju mane (*uitia*), otud što “u liku sluge” podrazumijeva pravo/realno rađanje, a “obličjem čovjeku nalik” podrazumijeva sličnost naravi”²²⁴

Iz navedenog odlomka razviđamo sljedeće: ističući uzimanje lika sluge, Hilarije želi reći kako je Krist rođen u ljudskoj naravi; riječi “postavši ljudima sličan, obličjem čovjeku nalik” s jedne strane potvrđuju Kristovu ljudsku zbilju, činjenicu da je čovjek (usp. prve retke navoda); zaključujemo, stoga, da su termini “sličnosti” (*similitudo*) i “nalikovanja” (*ut*)

²²¹ Usp. X, 24, 9–20.

²²² Usp. X, 25, 1–8.

²²³ U poglavlju X, 25 termin *habitus* ima značenje izvanjske čovjekove pojavnosti i sličnosti, usp. Alfredo FIERRO, *Sobre la gloria en San Hilario*, str. 167, bilj. 35.

²²⁴ X, 25, 13–17.

ponajprije ovdje uporabljeni kako bi izrekli istovjetnost Kristova čovještva onom našem,²²⁵ kako bi odmah potom Hilarije izjavio kako nalikovanje čovjeku po *habitusu* isključuje posjed mana (*uitia*). Potom Hilarije ističe da rođenje Krista čini “sličnim po naravi, a ne podjeljuje mu zbilju nedostataka” pozivajući se ponovno na Fil 2.8.7, što će reći da Krist doista jest rođen kao čovjek, budući da je uzeo lik sluge, s izuzećem naših nedostataka i slabosti uzrokovane nedostacima, stoga što je “postao ljudima sličan, obličjem čovjeku nalik”. Ovaj potonji izričaj čini se da je uporabljen u tom smislu da bi izrekao zbilju Kristove čovjekove naravi s jedinim izuzećem, onim ljudskih nedostataka. Analizirajući Hilarijevu trinitarnu teologiju u *De Trinitate* u odnosu na njegova prijašnja djela, Weedman je identificirao Bazilija iz Ancire i homojusijce kao izvor navedene hermeneutike, držeći da Hilarije poput Bazilija rabi termin “sličnosti” u povezanosti s Fil 2 kako bi izrekao odnos našega i Kristova čovještva, i to na taj način da na ovaj odnos analogijom primjeni pojmljeni odnos Oca i Sina koji bi bili slični po biti, ali ne i istovjetni.²²⁶ Potom Kristovo rađanje u sličnosti s tijelom okrnjenim grijehom (valja uvidjeti paralelu: sličan čovjeku/ljudskoj naravi – sličan tijelu okrnjenu grijehom) uvodi još jedan svetopisamski “ključ”: Rim 8, 3: “Uistinu, što je bilo nemoguće Zakonu, jer je zbog tijela onemoćao, Bog je učinio: poslavši Sina svoga u sličnosti (*in similitudinem*) grešnoga tijela i s obzirom na grijeh, osudi grijeh u tijelu”. Ovu smo zbilju sa soteriološkog aspekta već raspravljali u prošleme poglavlju. Rečeno Hilarije tumači tako da se Krist nije našao u čovjekovu *habitusu* “naprosto” (*non fuit habitus ille tantum hominis*), u ljudskom *habitusu*, već i u onom poput ljudskog (*sed et ut hominis*), dok mu tijelo nije bilo samo grešno tijelo već na sličnost grešnoga tijela – bilo je dakle tijelo, bez sumnje, no ne i grešno tijelo – tumačeći kako je *habitus* uvjetovan zbiljom rođenja, dočim sličnost s tijelom grijeha isključuje mane ljudskih trpnji (*et similitudo carnis peccati a uitis humanae passionis aliena est*).²²⁷ Na koncu pasusa Hilarije će ponovno povezati činjenicu Kristova bogočovještva s naravi njegova čovještva, koja je, čini se, ključna u tumačenju ove problematike:

“Tako je “čovjek – Isus Krist” (1 Tim 2, 5), a njegovo je rođenje zbiljsko (*in ueritate natiuitatis est*) budući da je čovjek, a budući da je Krist, nije mu vlastit grijeh (*et non est in peccati proprietate*). Jer onaj koji je čovjek nije mogao ne biti čovjek, slijedom toga što je rođen, i onaj koji je Krist nije mogao izgubiti to da je Krist. Tako, budući da je

²²⁵ Usp. X, 25, 13–15.

²²⁶ Usp. Marc WEEDMAN, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, 163–166, ovdje 165–167.

²²⁷ Usp. X, 25, 15–33. Hilarije, kako vidimo, govori o sličnome tijelu, a ne o identičnome, jer ljudsko tijelo je onečišćeno grijehom, dok je Kristovo, koje je on sam svojom snagom uzeo od Djevice, izuzeto od grijeha.

‘čovjek – Isus Krist’ [1 Tim 2, 5], ima rođenje čovjeka, on koji je čovjek, i nije uronjen u grešnu (*uitiosa*) slabost čovjeka, on koji je Krist.”²²⁸

U ovom posljednjem pasusu 25. poglavlja Desete knjige jasno se razviđa važnost spomenuta Hilarijeva načela prema kojemu biće ne može do ostati u naravi svojega počela – u ovom slučaju, Isusa Krista utjelovljena, bili smo naglasili i da je čovjek po rađanju od Djevice; no on je na svaki način kao Bog počelom sam sebi kao čovjeku dok mu je Bog (Otac) počelo po božanskoj naravi. Stoga je rođen kao čovjek bez vlastitosti grijeha, bez grešne-*uitiosa* slabosti čovjekove i mana ljudskih trpnji. Uočimo li činjenicu da Hilarije kao ono u čemu Krist kao čovjek nije istovjetan nama ljudima ističe *uitia* – mane, grijeh u vidu *mane*, nedostatka naravi, ovo se Hilarijevo poimanje doimlje sasvim konzistentnim s njegovom tvrdnjom da je Krist potpuni čovjek budući da ono što *nije* uzeo jest *nedostatak* odnosno *manjak*, dakle, nešto što mu po logici stvari ne može nedostajati. Doista je dakle *bio* čovjek, no *i* poput čovjeka jer njegovo tijelo nije bilo grešno tijelo već *na sličnost* tijelu grijeha.

A da je Hilarije doista uvjeren da je Krist savršen čovjek jasno nam je budući da upravo tim riječima afirmira tu činjenicu nakon što je iznio činjenicu da je, budući sam sebi počelom, rođen i čovjeku sličan i obličjem poput čovjekova (*in similitudine hominis constitutus et habitus repertus ut homo est*).²²⁹

Svoju argumentaciju koja će biti temeljem odgovora na arijanske tvrdnje Hilarije zaključuje svojevrsnim sažetkom koji donosi sve dosad rečeno, pa ga zbog važnosti prenosimo u cijelosti:

“Apostolska nas vjera poučava kako bismo razumjeli ovo otajstvo. Ona svjedoči da je čovjek Isus Krist i konkretnim načinom opstojnosti/obličjem (*habitusom*) poput čovjekova (*habitu ut hominem repertum*, Fil 2, 7), i poslan u sličnosti grešnoga tijela (*in similitudinem carnis peccati*). Budući da je konkretnim načinom opstojnosti/obličjem (*habitusom*) poput čovjeka, posljedično je u liku sluge ali ne u manama (*uitiis*) naravi; a budući da je u sličnosti grešnoga tijela Riječ je svakako tijelo, no radije u sličnosti tijelu grijeha, a ne samo grešno tijelo; i budući (da je) ‘čovjek – Isus Krist’, svakako jest čovjek, no u tom čovještvu (*in homine*) rođen kao čovjek ne može biti ništa drugo no ono što je Krist. Tako je, i po rođenju svojega tijela čovjek (*homo natus sit*); no nije uronjen u čovjekove mane (*uitia*), on koji nema isto počelo kao i čovjek. Jer ‘Riječ tijelom postala’ [Iv 1, 14] ne može ne biti tijelo koje je postala; no, Riječ nije ni u kojem slučaju, time što postade tijelom, izgubila biti ono što je Riječ. I kao što Riječi tijelom postaloj ne može

²²⁸ X, 25, 23–25.

²²⁹ Usp. X, 15.

nedostajati ono što je narav njezina počela (*originis suae non potest carere natura*), ne može do ostati u početku/iskonu svoje naravi jer je Riječ (*non potuit nisi in naturae suae origine permanere quod verbum est*), niti može ne biti zbiljski smatrana Riječju tijelom postalom budući da je to postala. Ipak, s ovim pridržajem: budući da ‘nastani se u nama’ [Iv 1, 14], to tijelo ne bijaše Riječ, već tijelo Riječi koja prebiva u tijelu.”²³⁰

Stoga ga je, snagom podrijetla isključivo u njemu samome, ljudska narav Sina Božjega “ponad one ljudske” (*supra hominem*);²³¹ “Jer to je tijelo posjedovalo vlastitu, jedinstvenu narav (*naturae enim propriae ac suae*) koja je bila preobražena na gori u nebesku slavu”.²³²

Vratimo li se na pitanje trpljenja i patnje iz 23. poglavlja, postaje nam razvidno na koji je način Hilarije objasnio pravo i zbiljsko trpljenje ali i izostanak patnje Isusa Krista u mucima²³³. I sam će reći da narav njegovih trpljenja mora odgovarati naravi njegova tijela i duše kojima je on vlastitom, božanskom snagom počelom.²³⁴

Moramo se složiti s analizom E. Cavalcanti, koja je analizirajući Fil 2, 6–7 u X. knjizi ističući posebno izričaj X, 25, 9: “*otajstvo* ovog zadivljujućeg rođenja”, držeći da se svu problematiku može promatrati isključivo u soteriološkoj perspektivi, došla među ostalim i do sljedećega zaključka: “Riječ postaje tijelom, no uvijek ostaje Riječju; nije mogla ne ostati u početlu svoje božanske naravi, ostajući jednako zbiljski tijelom”.²³⁵ Jer, kao što je Hilarije istaknuo na samom početku ove rasprave, “To tijelo, što će reći taj kruh ono je s neba (usp. Mt 17, 1–2), a taj čovjek, on je od Boga”.²³⁶

U ovom svjetlu shvatljivo je na koji je način Hilarije odgovorio na optužbe o kojima smo govorili u poglavlju o sjedinjenju, a za koje smo pripomenuli da su višeslojne po svojoj formulaciji. Spomenimo se dakle tog pasusa:

“I često nam predbacuju da govorimo da se Krist nije rodio kao čovjek, s našom dušom i našim tijelom, dok mi naviještamo riječ tijelom postalu i Krista koji se plijeni iz lika Božjeg (*ex forma Dei*) kako bi uzeo lik sluge, potpuna/savršena u svojoj suobličnosti čovjeku, i rođena kao čovjeka na našu sličnost tako da je pravi Sin Božji

²³⁰ X, 26.

²³¹ X, 44, 1.

²³² X, 23, 30–31: “*Naturae enim propriae ac suae corpus illud est, quod in caelestem gloriam coformatur in monte*”.

²³³ O Kristovim trpljenjima i razlici *pati/dolere* usp. Luis F. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers*, str. 165–177.

²³⁴ X, 15.

²³⁵ “Il Verbo si fece carne, ma rimasse sempre il Verbo; non potè non rimanere nell' origine della sua natura divina, essendo tuttavia veramente carne.” Elena CAVALCANTI, “Filip. 2, 6–11 nel de Trin. di Ilario (De Trin VIII, 45–47; X, 23–26)”, u: E. Romero Pose (ur.), *Pleroma. Salus carnis. Miscelá en homenaje al P. Antonio Orbe*, Santiago di Compostela, 1990., str. 434.

²³⁶ X, 23.

uistinu pravi Sin Čovječji: kao čovjek, nije stoga manje rođen od Boga niti je kao čovjek rođen od Boga prestao biti Bogom.”²³⁷

Pravo trpljenje, pa tako i ispaštanje za naše grijehе, Hilarije slijedom X, 23 ne dovodi u pitanje. No iako je trpio, u Kristu Isusu nije bilo bolnog osjećaja trpljenja (*non tamen dolore passionis*).²³⁸

Osjećanje boli u mucі i patnji Hilarije očito shvaća (grešnom) slabošću,²³⁹ kojoj Isus Krist čovjek uslijed svojega podrijetla, kao što smo vidjeli, nije podložan, kao ni, iz istoga razloga manama (*uitia*) ljudskih trpnji²⁴⁰, niti grešnoj/manjkavoj (*uitiosa*) slabosti²⁴¹, niti i sam griješi, iako nosi naše grijehe²⁴².

Napomenimo da konzistentno Hilarijevoj logici pravda ne bi dopuštala da on, budući da sam ne griješi, osjeća bola. Naime, u Jedanaestoj knjizi, govoreći o eshatološkim zbivanjima, Hilarije drži da ni za nevjernike svršetak vremena ne predstavlja njihov nestanak, pitajući se: “Koja je onda kazna za nevjernike budući da bi bili posve nesposobni iskusiti osvetničku kaznu budući nestankom (*defectionem*) svojega bića nije preostalo ništa što bi osjećalo bol/patilo (*patiendi*)?”²⁴³ Pa i same bi naravne nužnosti gladi, žeđi i suza, kada bi im Isus Krist morao nužnošću biti podložan, Hilarije shvaćao kao nepravdu.²⁴⁴ Zanimljiv je pripomenak autora bilješki izdanja *De Trinitate* u nizu Fathers of the Church uz navedeno tumačenje: “Toma Akvinski, S. Th., III, Q. 15, art 5 govori da Hilarije ‘rabi riječ nužnost u odnosu na prvi uzrok tih *mana*, koji je grijeh ... tako da se kaže kako Kristovo tijelo nije podložno ovim nedostacima u tom smislu što u njemu nije bilo grijeha”.²⁴⁵ Ovo bi pitanje zahtijevalo opsežniju studiju, no Tomin komentar, ovako izvađen iz konteksta, doimlje nam se konzistentnim s iznesenim Hilarijevim naukom.

Brojne su već rasprave napisane na temu Hilarijeva eventualnog docetizma gledom na izostanak osjećaja boli, odnosno patnji u njegovoj Muci. Na nama nije ovdje da o tomu donosimo suda, tek ćemo si dopustiti mišljenje da je iznesen nauk dosljedan u odnosu na

²³⁷ X, 21, 10–16.

²³⁸ Usp. X, 23.

²³⁹ X, 10, 1–2: “Ac primum antequam ex his ipsis dictis demonstramus, nec metuendi de se in eum infirmitatem incidisse aliquam nec dolendi (...)”

²⁴⁰ Usp. X, 25, 15–33.

²⁴¹ X, 25, 23–25.

²⁴² Usp. X, 47.

²⁴³ XI, 28, 28–30: “Quia quae poena impietatis est, omnino non esse ad poenarum ultimum sensum, causa in his per defectionem sui non extante patiendi?”

²⁴⁴ Usp. X, 24. Isus Krist je ove nužnosti trpio, no samo poradi očitovanja zbilje tijela i običaja radi, a ne zbog nužnosti.

²⁴⁵ Tako. bilj. Uz X, 24 u: SAINT HILARY OF POITIERS, *The Trinity* (prev. S. McKenna), Fathers of the Church, Fathers of the Church, 25, Catholic University Press, Washington, 1954., str. 417, bilj. 18.

cjelinu njegove kristologije, i upozoriti na mišljenje da je onodobna kristologija bila više zainteresirana za ontološku strukturu osobe Isusa Krista no za psihološke aspekte njegove osobe. Tako bi, doista, Hilarijevo tumačenje Kristova trpljenja odgovaralo ontološkoj strukturi njegove osobe, onako kako ju je sam Hilarije pojmio.

Za kraj spomenimo još i da Hilarije, vrlo progresivno za svoje doba, zagovara opstojnost dviju volja u Kristu. Očituje se to u pitanju molitve Kristove da Otac otkloni od njega čašu, što Hilarije tumači kao dioništvo u ljudskoj tjeskobi; s druge strane Krist kao Bog hoće trpjeti, te se njegova ljudska volja solidarizira s božanskom. Vjerojatno je ova epizoda potaknuta arijanskim tvrdnjama prema kojima Krist nije imao slobodne volje, no bilo bi razmotriti ovaj zahvat i gledom na neku prethodnicu apolinarizma koji je naučavao nemogućnost ljudske volje, zbog ukaljanosti istočnim grijehom, ispravno djelovati, te je za Apolinara bilo nužno da racionalnu dušu zamjeni Bog Riječ.

6. 2. 3. Dvostruka “istobitnost”

Mnogo je toga u našem radu rečeno o Hilarijevu poimanju unutartrinitarnog odnosa Oca i Sina te je izlišno upuštati se u dodatno dokazivanje Hilarijeva nauka o njihovoj istobitnosti čemu ovdje i nije mjesto. Uvidjeli smo svakako da Hilarije naučava jedinstvo njihove naravi.²⁴⁶

Što se tiče ontološkog odnosa Kristove ljudske i naše naravi, on ga izriče terminom *consortium*, govori o “zajedništvu naravi (*naturae consortium*) po kojemu je Gospodin naš brat” (u istom tekstu naziva ga i *communio*), a ustanovljeno je po ekonomiji utjelovljenja. Hilarije jasno naučava da Krist u tom smislu ima “braću” samo po utjelovljenju odnosno ekonomiji, a ne ukoliko je Bog.²⁴⁷ U tom smislu Krist je i naš “particeps” po utjelovljenju.²⁴⁸ U tom smislu Hilarije će predusresti pojavu sinuzijazma jasnim upozorenjem:

“Neka nitko dakle ne obeščašćuje veliko otajstvo pobožnosti koje se očitovalo u tijelu [1 Tim 3, 16] i neka se nitko ne izjednačuje s Jedinorođencem po supstanciji/bit i božanstva! Neka nam bude brat i dionik (drug) po tome što ‘Riječ tijelom postade i nastani se među nama’ [Iv 1, 14] i po tome što “Jedan je Bog, jedan je i posrednik između

²⁴⁶ Da sažmemo, donosimo odnosnu bilješku iz Sources Chretiennes: “Jedinstvo Oca i Sina Hilarije izriče različitim formulacijama govoreći bez razlike o jedinstvu naravi, supstancije, roda (*genus*) i jedanput *una atque indissimile essentia*. Među ovim izričajima, kako bi na latinski preveo *homoousion* izabire (konstantno) *unius substantiae*; kako bi izrekao vlastiti nauk još se češće, bez izravnog odnosa s *homoousion*, služi izričajem *unius naturae*, usp. Smulders, *Doctrine*, 281

²⁴⁷ Usp. XI, 15; 17;

²⁴⁸ Usp. XI, 18.

Boga i ljudi, čovjek – Krist Isus” [1 Tim 2, 5]! (...) Neka, u sakramentu bude pravi čovjek kao i pravi Bog, Bog ipse od Boga, koji ima Oca i Boga zajedničkog s nama u onom zajedništvu po kojemu nam je brat!”,²⁴⁹

6. 3. Zaključni osvrt

U ovom smo poglavlju ponajprije pokazali kako je Hilarije, posluživši se terminima *forma Dei* i *forma serui* i temeljeći svoj nauk na Fil 2, 6–7 protiv arijanskoga subordinacionizma učinkovito pokazao da svojim vječnim rađanjem Sin od Boga Oca rađanjem prima narav koja se ne razlikuje od Očeve, a time i njegovu snagu (*uirtus*), što se očituje u Sinovu djelovanju. Istim potezom Hilarije pobija i monarhijaniham kako Sabelijev/Marcelov koji ne priznaje osobne razlike Oca i Sina, tako i Fotinov koji uz rečeno ne priznaje ni Sinovu preegzistenciju. Kategorije dviju *formi* omogućile su Hilariju vrlo sofisticirano izložiti nauk o utjelovljenju pobijajući arijanske tvrdnje o slabosti Kristove naravi ukazivanjem na činjenicu Kristova utjelovljenja kao *samoopljene* (kenoze). Ona se, prema Hilariju, sastoji u uzimanju ljudske naravi zajedno s njezinim karakterističnim načinom opstojnosti (*habitusom*). Tim uzimanjem ne dolazi do dokidanja ni do slabljenja božanske naravi, već se Sin Božji uzimajući ljudsku narav s njezinim konkretnim načinom opstojnosti voljno lišava konkretnog načina opstojnosti (*habitus*), izvanjskog očitovanja božanske slave i veličanstva no koje je izraz samoga ustrojstva njegova bića, budući da dvije naravi u osobnom jedinstvu prema našem autoru mogu supostojati, dok dva konkretna načina opstojnosti ne mogu suopstojati u jednoj osobi.

Ova je promjena *habitus*a za Krista voljna i privremene naravi, no prema Hilariju ne smije se shvaćati tek kao puka pojavnost budući da – gledom na uzetu ljudsku narav – ona predstavlja zapreku njegovu dotad savršenom jedinstvu s Ocem.

Ovo jedinstvo postaje iznova savršenim proslavom Kristova čovještva u uskrsnuću i uzašašću pri čemu se Isus Krist *vraća* u jedinstvo Očeve slave, odnosno naravi: njegova ljudska narav ne biva dokinuta već preobražena u božansku pri čemu je ono što nestaje tek način opstojnosti karakterističan za čovjeka – slabost, propadljivost, poniznost (= *humilitas*, zemljanost, fragilnost). U rečenomu se razviđa kako je silazni kret utjelovljenja bio svrhom usmjeren na povratni, uzlazni kret proslave Isusa Krista pri čemu spasenjski učinci oboženja idu u korist Kristove ljudske naravi dok njegova božanska narav iznova zadobiva *habitus*

²⁴⁹ XI, 20.

kojega se snishodljivošću utjelovljenja odrekao, naspram arijanaca koji su držali da je proslava dokaz kako je Kristova narav nje potrebita budući slaba i nesavršena.

Ova proslava kao *povratak* u slavu i jedinstvo božanske naravi protiv arijanaca pokazuje božanstvo preegzistentnog, utjelovljenog i proslavljenog Sina.

Svojemu proslavljenom i preobraženom tijelu Krist će o općem uskrsnuću suobličiti i tijela vjernika čime oni ulaze u slavu odnosno u narav Oca i Sina, te se Kristovo odreknuće u utjelovljenju onoga što mu po naravi pripada očituje kao slobodni čin ljubavi u korist čovjekova spasenja.

U ovom smo poglavlju također pokazali da Hilarije naučava dvije zbiljske i cjelovite naravi utjelovljenoga Krista. Jasno ih naziva naravima i izriče da su dvije. Jasno razviđa kako je Isus Krist Bog po vječnomu rađanju, dok je čovjek po ekonomiji. Božansku i ljudsku narav Hilarije jasno razlikuje. Ukazuje i na činjenicu da je svaka od dviju naravi počelo vlastitih, međusobno različitih djelovanja, no slijedom hipostatskog jedinstva tvrdi također da Isus Krist kao Bog čini što je ljudsko i kao čovjek čini što je Božje.

Za Hilarija i u preegzistentom i u utjelovljenom Kristu tjelesno (nepodijeljeno) prebiva punina božanstva. Utjelovljenje, za razliku od arijanskog poimanja, ne ništi niti ne slabi njegovu božansku narav. Ne svodi ju niti na dušu tijela niti Sina na obična čovjeka. To se napose očituje po njegovim djelima koja su djela božanske snage: samome utjelovljenju, samooplijenju, ljudskoj opstojnosti od rođenja do smrti, čudesima, sveznanju, (samo)darivanju za otkupljenje svijeta, događajima o njegovoj smrti, uskrisivanju sebe sama, djelu pomirenja i otkupljenja, uskrisivanju mrtvih, otajstvu jedinstva u euharistiji te uzajamnoj proslavi Oca i Sina. Sva ova djela Sin čini tako da ih, slijedom jedinstva njihove naravi, čini i Otac, kojim izrijeком Hilarije pobija monarhijanističke predodžbe.

Hilarijev nauk o čovještvu Isusa Krista specifikum je njegove Kristologije. On inzistira na zbilji i cjelovitosti njegova čovještva – po utjelovljenju Krist posjeduje ljudsku narav, pravo tijelo i autentično ljudsku dušu, suprotno nauku arijanaca i apolinarista. Njegova ljudska narav očituje vlastitosti ljudske naravi: Krist se rađa, raste, spava, znoji se, gladije, žeda, tuguje, trpi i umire. Po tomu se Krist očituje kao pravi čovjek. Za Hilarija Krist je “savršen (potpun) čovjek”.

Slijedom činjenice da je Krist sâm počelo vlastita čovještva, a nije začet u manama našega začeca (na za ljude uobičajen način) – Djevica Marija je njegovu začecu, rastu,

razvoju i rađanju pridonijela onim čime žene pridonose *nakon* primanja sjemena – i inzistiranjem na načelu da biće ne može do ostati u počelu svoje naravi, dakle Krist ne može do ostati ono što je Krist, Hilarije izvodi da je, slijedom toga što je bio rođen i uzeo cjelovitu ljudsku narav, Krist bio pravi (autentični) čovjek, ali uslijed svojega počela nije bio u posjedu naših mana (*uitia*), naime bio je nesagrješiv, bezgrešan, izvan naše grešne (*uitiosa*) slabosti i mana ljudskih trpnji. Budući da je prema Hilariju Krist uzeo cjelovito čovječstvo, a ono što *nije* uzeo – a što svi ljudi posjeduju – jest *mana*, naime defekt, nedostatak, Hilarije će istaknuti kako je Isus Krist rođen i s ljudskom naravi, i u sličnosti ljudskoj naravi, a tako i kao čovjek, i kao čovjeku sličan.

Narav je Kristova uslijed oduća “grešne manjkavosti” prema Hilariju stoga jedinstvena, i “ponad” one ljudske. Ova činjenica omogućuje mu tvrditi i da je Krist mogao biti pravi čovjek no ne biti podložan nužnostima i ograničenjima ljudske naravi, da je mogao trpjeti, no ne osjećajući bola (patnju).

Na temelju svega navedenoga, mogli bismo gledom na Hilarijev nauk o božanskoj naravi Isusa Krista tvrditi kako naš autor naučava da je ona i nepromjenljiva i nepromijenjena nakon ostvarena utjelovljenja. Ovaj posljednji izričaj mogao bi odgovarati i onom “atreptos” odnosno “inconvertibiliter”, naime “nepretvoreno” Kalcedonskoga sabora.

Situacija s ljudskom naravi Isusa Krista nešto je složenija. Pokazali smo kako je Hilarije doista naučavao da se Krist utjelovio autentičnim čovječstvom, te da se rodio kao pravi i cjelovit čovjek, s pravom i cjelovitom ljudskom naravi. Ono što njegovoj ljudskoj naravi, odnosno Kristu-čovjeku *u odnosu na sve druge ljude*, ali nigdje neće reći u odnosu na pravoga čovjeka, Hilarije odriče jest sagrješivost odnosno grešnost, koja je u njegovu nauku očito povezana s grešnom slabošću, a rečeno je označeno kao *mana*, kao *defekt odnosno nedostatak*, pa se logički odsućem mane ne bi moglo ništa *oduzeti* autentičnom Kristovom čovječstvu, odnosno Kristu kao čovjeku. Hilarije očito odsuće ovih mana povezuje s posljedicom u vidu odsuća podložnosti naravnim čovjekovim nužnostima i ograničenjima, grešne slabosti, kao nemogućnost osjećanja boli/patnje, koja je prikazana kao kazna za grijeh.

Tako Hilarijev nauk, dok su diskusije o tomu koliko su njegovi zaključci ispravni ili pak predstavljaju docetizam i nadalje otvorene.

ZAKLJUČAK

Specifikum naše disertacije po kojemu ona čini odmak od drugih studija koje su se bavile problematikom utjelovljenja u *De Trinitate* Hilarija iz Poitiersa jest u tome je da ona nastoji rekonstruirati, analizirati i sustavno prikazati cjelovito poimanje utjelovljenja Hilarija iz Poitiersa upravo polazeći od konteksta i u kontekstu arijanske kontroverzije pedesetih godina IV. stoljeća. Što bi to imalo značiti i na koji smo način to realizirali razjasnit ćemo iznoseći rezultate svojega istraživanja.

Na temelju relevantnih studija pokazali smo kako je sv. Hilarije odlučio sastaviti *De Trinitate* neposredno potaknut “blasfemnom” vjeroispoviješću koju je iznijela sinoda u Sirmiju 357. godine, vjeroispoviješću koja je u skladu s izvornim arijanizmom radikalno istaknula Sinovu inferiornost u odnosu na Oca odvajajući ga od Očeve zbilje, otvorila mogućnost Sinova trpljenja u uzetom čovještvu te zabranila porabu terminâ *ousia* u trinitarnim raspravama dokidajući nicejsku vjeru otvarajući čak vrata anomejstvu. Pokazalo se kako se ovom sinodom po prvi puta javno očitovao skroviti plan cara Konstancija koji je, u sprezi s dijelom episkopata, nakanio političko ujedinjenje carstva osnažiti doktrinarnim ujedinjenjem Crkve u okrilju jedne općenite i stoga široko prihvatljive vjeroispovijesti. Ovaj je skroviti plan na djelu bio već početkom pedesetih godina IV. stoljeća, te je upravo kao njegova žrtva Hilarije poslan u progonstvo na Istok. Zbivanja koja su na crkvenopolitičkom i doktrinarnom planu uslijedila Sirmijskoj sinodi iz 375., naime iznalaženje sirmijske “Datirane vjeroispovijesti” iz 359. godine te vjeroispovijesti saborâ iz Riminija/Seleucije iste godine i Carigrada iz 360. očitovale su kako je car kao vjeroispovijest koja je imala odigrati “kohezivnu” ulogu u Carstvu podržao onu koja je Sina definirala “sličnim” (*homoios*) Ocu po Pismima, naime onu koja je bila dovoljno široka i općenita da bi polučila pristanak zastupnika širokoga spektra doktrinarnih struja i tako osigurao vjerski mir. U tekućim se zbivanjima dio episkopata koji je podupirao carevu politiku očitovao kao onaj radikalnije filoarijanske orijentacije, a prema nosivom terminu vjeroispovijestî koje je svojim nastojanjem polučilo – *homoios* – buduća su mu vremena nadjenula ime “homejaca”. Uz navedenu definiciju Sina kao “sličnog Ocu po Pismima”, Carigradska je vjeroispovijest zabranila porabu terminâ *ousía* i *hypostasis* te je u danim okolnostima predstavljala svojevrsno ozakonjenje arijanizma, koji se uslijed širine termina “homoios” mogao na nju pozivati dodatno poduprt činjenicom da je Carigradski sabor dokinuo sve dotadašnje vjeroispovijesti i zabranio donošenje novih.

Upravo je u vremenskom rasponu od Sirmijske sinode 357. do 360. godine, uvidjeli smo, nastajalo djelo *De Trinitate* kojim je Hilarije dokazujući pravo i puno božanstvo i božansko sinovstvo Isusa Krista nakanio pobiti dogmatske postavke arijanizma koji je tijekom navedenog perioda iz svoje “latentne” forme prešao u otvorenu i u tekućim crkvenopolitičkim i doktrinarnim zbivanjima zadobio prevlast. Ovaj period obilježen je i pojavom radikalnog arijanizma – anomejstva. Relevantna činjenica koju smo uočili kontekstualizirajući Hilarijevo djelo na temelju relevantnih studija jest ona da su predstavnici nicejske teologije u očima Istoka, pa tako i arijanaca, smatrani sabelijancima “marcelovskog” tipa.

Što se kronologije nastanka i strukture *De Trinitate* tiče, ukazali smo na činjenicu da novije studije utvrđuju da je naš autor u nakani sastavljanja *De Trinitate* integrirao dva svoja dotadašnja djela, *De Fide* i *Contra Arrianos* unoseći u njih – u svjetlu produbljenog upoznavanja polemike s teološkog vidika, čemu se najviše zasluge ima pripisati kontaktu s teologijom homojusijaca – značajne revizije kako bi argumentacijom i teološkim kategorijama bile dorasle i učinkovite u tekućoj polemici. *De Trinitate* realizirao je dopunjujući ovako integrirana djela (danas II.–VI. knj. *De –Trinitate*) s još šest novih knjigâ (VII.–XII. i I.), koje izriču njegovu zrelu i razrađenu teologiju.

Hilarijeva teološka metoda, situirajući sveukupnu problematiku i hermeneutiku u soteriološki okvir i u okrilje vjernosti predaji Crkve, pokazalo se, nužno vodi ispovijedanju nicejske vjere dok sva heterodoksna poimanja prokazuje kao puki racionalizam.

U nakani definiranja uvjetovanosti Hilarijeva govora o utjelovljenju, analizirajući tekstove *De Trinitate* koji izlažu njegovo zrelo poimanje utjelovljenja (Deveta i Deseta knjiga) identificirali smo, gledom na nauk o utjelovljenju, arijance kao primarne Hilarijeve protivnike. Utvrdili smo također da se Hilarije zajedno sa svojim istomišljenicima našao pod – eksplicitnom – optužbom za (Marcelov) sabelijanizam te pod onom – implicitnom – da naučava nauk identičan onom Fotinu iz Sirmija. Zaključili smo stoga da je Hilarije svoj nauk o utjelovljenju iznio pobijajući, s jedne strane, subordinacionistički arijanski nauk, a s druge strane pobijajući sabelijanističko/marcelovo stajalište ali i ono Fotina iz Sirmija – odnosno arijanske optužbe da je zagovornik ovih monarhijanističkih i adopcionističkih koncepcija.

Analizirajući što je Sin, Bog riječ od ljudskoga uzeo da bi se utjelovio utvrdili smo da se po Hilarijevu mišljenju Riječ utjelovila jednom konkretnom, specifičnom i cjelovitom ljudskom naravi, čovječtvom, u smislu I. supstancije. To je utjelovljenje dakle, naspram docetskih predodžbi, zbiljsko. Riječ se nije očovječila niti tek neanimiranim tijelom, kako su

držali arijanci, da bi ga sama oživljavala svevši se na ulogu njegove duše uslijed čega bi Isus Krist bio, po Hilariju, puki čovjek, niti tek tijelom i osjetilnom dušom kako su držali apolinaristi, pri čemu bi Bog Riječ u Isusu Kristu zauzimao mjesto razumske duše (*nous*). Riječ se također nije ni protegnula u već formirana čovjeka, ljudsku osobu, kao što su zagovarale adopcionističke koncepcije.

Što se tiče podrijetla Kristova čovještva, pokazali smo kako Hilarije inzistira na činjenici da Bog Sin – subzistirajući i preegzistentni Sin Božji – usuprot Fotinovu i Sabelijevu/Marcelovu monarhijanizmu – vlastitim činom sâm sebi (*per se*) uzima i tijelo od Djevice (*ex uirgine*), i vlastitom si snagom (*ex se*) uzima (stvara) i pridružuje tom tijelu dušu, i to “duhovnim začecem” odnosno začecem po Duhu Svetomu u Djevici, pri čemu slijedom *Geistchristologie* sheme poistovjećuje osobu Sina i Duha Svetoga iz Lk 1, 35. Sin je, dakle, prema Hilarijevu shvaćanju jedino i isključivo počelo vlastita čovještva, pri čemu je njegovom ljudskom rađanju – rađanju tijela, budući da je po Hilariju tvorac duše uvijek Bog, Djevica pridonijela svime onime čime majke odnosno žene pridonose začecu, rastu, razvoju i rađanju tijela *nakon* što su u sebe primile sjeme, te je on rođen u skladu sa zakonima ljudskog rađanja iako po njima nije začeo.

Analizirajući utjelovljenje pojmljeno u užem smislu, kao sjedinjenje Sina Božjega – Boga Riječi s ljudskom naravi – dušom i tijelom – naravi koja samostalno, prije sjedinjenja s Bogom Riječi nije kronološki postojala, utvrdili smo da ga sv. Hilarije smješta u trenutak začeca u Djevici Mariji. Utjelovljenje nije posljedica nužnosti naravi niti neke izvanjske nužnosti, u vidu prisile poslušnosti Ocu, već je ono slobodna odluka slobodne volje, ljubavi i skrbi za čovjeka od strane Boga Riječi i Boga Oca, u čemu oni očituju jednotu svoje naravi (i. e. istobitnost), u korist ljudi i njihova spasenja.

Ostvareno sjedinjenje Sina Božjega i njegove ljudske naravi nije akcidentalno, da bi se moglo shvatiti kao inhabitacija neosobne božanske sile u čovjeku, već se događa na razini naravi odnosno supstancijâ. Sjedinjenje se prema Hilariju dogodilo u jednom zbiljskom subjektu kojemu se kao jednom te istom nakon sjedinjenja pripisuju atributi božanske i ljudske naravi, te se može zaključiti da se ono ostvarilo u jednoj osobi, iako Hilarije ovaj posljednji termin – *persona* – ne rabi u tom smislu, već se, kako bi izrekao tu zbilju, služi izričajima “isti”, “jedan te isti”, “nije drugi”, “(samo) jedan”. Jedina usporedba koju naš autor rabi kako bi ilustrirao jedinstvo Božanske Riječi i njezina čovještva jest ona s haljinom koja je otkana u komadu odozgor dodolje i nije bila razderana (usp. Iv 19, 23–24). Jedinstvo toga sjedinjenja, naime jednota subjekta–osobe, opire se, prema Hilariju, terminima *divido* (u

dominantnom broju slučajeva), *scindo, separo, partitio, duplico*. U tom se smislu – iako Hilarije to nikada eksplicitno ne izriče – može, anticipirajući na određen način pojašnjenja sjedinjenja Kalcedonskog sabora protiv Nestorija – držati nepodijeljenim / neodijeljenim (*indivise*), a također i, što naš autor eksplicitno određuje, nerastavljivim/neodjeljivim (*inseparabiliter*). Taj zaključak potvrđuju i termini i formulacije kojima Hilarije izriče utjelovljenje odnosno sjedinjenje. Sjedinjenje Boga Riječi i njegova čovjštva po Hilariju ima potrajati uvijek.

U okviru aktualne kontroverzije, vrlo je važno istaknuti kako jednotu subjekta Hilarije dokazuje u povezanosti s pitanjem opstojnosti ljudske duše u Isusu Kristu; suočen s problemom njegove žalosti i njegove smrti pokazuje protiv arijanaca i Fotina kako je unatoč opstojnosti ljudske duše u Isusu Kristu on sâm jedan jedincati subjekt, jedna osoba, a koja je i božanska i ljudska; istom protiv arijanskog uvjerenja da tuguje i umire sâm Bog Riječ po svojoj božanskoj naravi, budući na mjestu ljudske duše, Hilarije pokazuje da Bog Riječ tuguje i umire po uzetom čovjstvu, no slijedom toga što je jedan i isti, dakle snagom hipostatske unije, čini to na taj način da se može reći da tuguje i umire on sam. Vezano uz nauk o hipostatskoj uniji Hilarije potvrđuje komunikaciju idioma.

Izlaganjem nekih bitnih orisa Hilarijeve soteriološke koncepcije pokazali smo kako ona nužno zahtjeva da spasitelj odnosno otkupitelj ljudskoga roda bude i (pravi) Bog i (pravi) čovjek. Zbilju bogočovjštva Isusa Krista Hilarije ističe kroz sve etape njegova zemaljskoga života, a ona se nastavlja i u vječnost s time da njegovim uskrснуćem odnosno konačnim podlaganjem Ocu njegovo čovjštvo biva preobraženo – ali ne i dokinuto – primajući božansku slavu te Krist postaje *Deus totus*.

Zbilju bogočovjštva kroz tekst *De Trinitate* Hilarije izriče i pripisujući Isusu Kristu istom i božanske i ljudske atribute i djelovanja, te ističući kako on kao Bog čini ljudska djela, a Božja kao čovjek.

Analizirajući daljnje učinke utjelovljenja pokazali smo da se, prema Hilariju, za Isusa Krista može reći ne samo da je Bog i čovjek, već se može reći i da je Bog ne ističući istom da je čovjek, a jednako se tako može reći da je čovjek ne rekavši pritom da je Bog. Pokazali smo također da je Krist za Hilarija bio božanska osoba prije no što je postao Bogočovjek – što je postao tek sjedinjenjem s ljudskom naravi – te da se sjedinjenje božanstva i čovjštva dogodilo u božanskoj osobi Kristovoj, što će reći da ona nije produkt sjedinjenja da bi kao “nova” osoba bila sastavljena od božanstva i čovjštva. Potom smo uvidjeli da je po Hilariju ta božanska osoba Kristova istovjetna preegzistentnoj osobi Sina – Riječi Božje koji, rođen od

Boga Oca pravim rađanjem kao Bog Sin, jednak Bogu Ocu i njemu sličan, zbiljski opstoji kao Bog. Konačni je naš zaključak da ova osoba Boga Sina nije rezultat utjelovljenja, već je i nakon utjelovljenja zadržala svoj identitet ostavši nepromijenjena, a istom je zadobila ono što je čovjekovo – čovječstvo – koje otad neodjeljivo posjeduje kao svoje.

Na poslijetku, analizirajući Hilarijev nauk o dvjema naravima Kristovim nakon njegova utjelovljenja, utvrdili smo kako je Hilarije, posluživši se terminima *forma Dei i forma serui* i temeljeći svoj nauk na Fil 2, 6–7 protiv arijanskoga subordinacionizma ponajprije jasno izrekao činjenicu da svojim vječnim rađanjem (preegzistentni) Sin od Boga Oca prima narav koja se ne razlikuje od Očeve, a time i njegovu snagu (*uirtus*), što se očituje u Sinovu djelovanju. Istim potezom Hilarije pobija i monarhijanizam kako Sabelijev/Marcelov koji ne priznaje osobne razlike Oca i Sina, tako i Fotinov koji uz rečeno ne priznaje ni Sinovu preegzistenciju. Kategorije dviju formi omogućile su Hilariju vrlo sofisticirano izložiti nauk o utjelovljenju pobijajući arijanske tvrdnje o slabosti Kristove naravi ukazivanjem na činjenicu Kristova utjelovljenja kao samoopljene (kenoze). Ona se, prema Hilariju, sastoji u uzimanju ljudske naravi zajedno s njezinim karakterističnim načinom opstojnosti (*habitusom*). Tim uzimanjem ne dolazi do dokidanja ni do slabljenja božanske naravi, već se Sin Božji uzimajući ljudsku narav s njezinim konkretnim načinom opstojnosti privremeno voljno lišava konkretnog načina opstojnosti (*habitus*) koji mu je kao Bogu vlastit, očitovanja božanske slave i veličanstva no koje je izraz samoga ustrojstva njegova bića, budući da dvije naravi u osobnom jedinstvu prema našem autoru mogu supostojati, dok dva konkretna načina opstojnosti ne mogu suopstojati u jednoj osobi.

Ova je promjena *habitus*a za Krista voljna i privremene naravi, no prema Hilariju ne smije se shvaćati tek kao puka vanjština i pojavnost budući da ona predstavlja, u uzetom čovječstvu, stvarnu zapreku njegovu dotad savršenom jedinstvu (naravi) s Ocem.

Ovo jedinstvo po Hilariju postaje iznova savršenim proslavom Kristova čovječstva u uskrснуću i uzašašću pri čemu se Isus Krist vraća u jedinstvo Očeve slave, odnosno naravi: njegova ljudska narav ne biva dokinuta već preobražena u božansku pri čemu je ono što nestaje tek način opstojnosti karakterističan za čovjeka – slabost, propadljivost, poniznost (= *humilitas*, zemljanost, fragilnost). U rečenomu se razviđa kako je silazni kret utjelovljenja bio svrhom usmjeren na povratni, uzlazni kret proslave Isusa Krista pri čemu spasenjski učinci oboženja idu u korist Kristove ljudske naravi dok njegova božanska narav – u svim etapama ekonomije ostajući božanska – iznova zadobiva *habitus* kojega se snishodljivošću

utjelovljenja odrekao, usuprot tvrdnji arijanaca koji su držali da je proslava dokaz kako je Kristova narav nje potrebna budući da je slaba i nesavršena.

Ova proslava kao povratak u slavu i jedinstvo božanske naravi protiv arijanaca pokazuje božanstvo preegzistentnog, utjelovljenog i proslavljenog Sina.

Svojemu proslavljenom i preobraženom tijelu Krist će o općem uskrsnuću suobličiti i tijela vjernikâ čime oni ulaze u slavu odnosno u narav Oca i Sina, te se Kristovo odreknuće u utjelovljenju onoga što mu po naravi pripada očituje kao slobodni čin ljubavi u korist čovjekova spasenja.

U ovom smo poglavlju također pokazali da Hilarije naučava dvije zbiljske i cjelovite naravi utjelovljenoga Krista. Jasno ih naziva naravima i izriče da su dvije. Jasno razviđa kako je Isus Krist Bog po vječnomu rađanju od Oca, dok je čovjek po ekonomiji. Božansku i ljudsku narav Hilarije jasno razlikuje. Ukazuje i na činjenicu da je svaka od dviju naravi počelo vlastitih, međusobno različitih djelovanja, no slijedom hipostatskog jedinstva tvrdi također da Isus Krist kao Bog čini što je ljudsko i kao čovjek čini što je Božje.

Za Hilarija i u preegzistentom i u utjelovljenom Kristu tjelesno (nepodijeljeno) prebiva punina božanstva. Utjelovljenje, za razliku od arijanskog poimanja, ne ništi niti ne slabi njegovu božansku narav. Ne svodi ju na dušu tijela niti Sina ništi u obična čovjeka. To se napose očituje po njegovim djelima koja su djela božanske snage: samome utjelovljenju, samooplijenju, ljudskoj opstojnosti od rođenja do smrti, čudesima, sveznanju, (samo)darivanju za otkupljenje svijeta, događajima o njegovoj smrti, uskrisivanju sebe sama, djelu pomirenja i otkupljenja, uskrisivanju mrtvih, otajstvu jedinstva u euharistiji te uzajamnoj proslavi Oca i Sina. Sva ova djela Sin čini tako da ih, slijedom jedinstva njihove naravi, čini i Otac, kojim izrijeком Hilarije pobija monarhijanističke predodžbe o samotnomu Bogu.

Hilarijev nauk o čovještvu Isusa Krista specifikum je njegove kristologije. On inzistira na zbilji i cjelovitosti njegova čovještva – po utjelovljenju Krist posjeduje ljudsku narav: pravo tijelo i autentično ljudsku dušu, suprotno nauku arijanaca i apolinarista. Njegova ljudska narav očituje vlastitosti ljudske naravi: Krist se rađa, raste, spava, znoji se, gladije, žeda, tuguje, brine za druge, trpi i umire. Po tomu se Krist očituje kao pravi čovjek. Za Hilarija Krist je “savršen (potpun) čovjek”.

Slijedom činjenice da je Krist sâm isključivo i jedino počelo vlastita čovještva, a nije začet u manama (*uitia*) našega začeca (na za ljude uobičajen način) – Djevica Marija je njegovu rastu, razvoju i rađanju pridonijela onim čime žene pridonose nakon primanja

sjemena – i inzistiranjem na načelu da biće ne može do ostati u počelu svoje naravi, dakle Krist ne može do ostati ono što je Krist, Hilarije izvodi da je, slijedom toga što je bio rođen i uzeo cjelovitu ljudsku narav, Isus Krist bio pravi (autentični) čovjek, ali uslijed svojega počela nije bio u posjedu naših mana (*uitia*), naime bio je nesagrješiv, bezgrešan, izvan naše grešne (*uitiosa*) slabosti i mana ljudskih trpnji. Budući da je prema Hilariju Krist uzeo cjelovito čovještvo, a ono što nije uzeo – a što svi ljudi posjeduju – jest mana, naime defekt, nedostatak, Hilarije će istaknuti kako je Isus Krist rođen i s ljudskom naravi, i u sličnosti ljudskoj naravi, a tako i kao čovjek, i kao čovjeku sličan.

Ljudska Kristova narav uslijed odsuća “grešne manjkavosti” prema Hilariju je stoga jedinstvena, i “ponad” one ljudske. Ova činjenica – iz njegove vlastite perspektive – omogućuje mu tvrditi i da je Krist mogao biti pravi čovjek no ne biti podložan nužnostima i ograničenjima ljudske naravi, da je mogao trpjeti, no ne osjećajući bola trpljenja (patnju).

Na temelju rečenoga o dvije Kristove naravi, mogli bismo gledom na Hilarijev nauk o božanskoj naravi Isusa Krista tvrditi kako naš autor naučava da je ona i nepromjenljiva i nepromijenjena nakon ostvarena utjelovljenja. Ovaj posljednji izričaj mogao bi odgovarati i onom “*atreptos*” odnosno “*inconvertibiliter*”, naime “nepretvoreno” Kalcedonskoga sabora.

Situacija s ljudskom naravi Isusa Krista nešto je složenija. Pokazali smo kako je Hilarije doista naučavao da se Krist utjelovio autentičnim čovještvom, dušom i tijelom, te da se rodio kao pravi i cjelovit čovjek, s pravom i cjelovitom ljudskom naravi, dušom i tijelom.

Ono što njegovoj ljudskoj naravi, odnosno Kristu-čovjeku u odnosu na sve druge ljude, ali nigdje neće reći u odnosu na pravoga čovjeka, Hilarije *odriče* jest sagraješivost odnosno grješnost, koja je u njegovu nauku očito povezana s grešnom slabošću, a rečeno je označeno kao mana, kao defekt odnosno nedostatak, pa se logički gledano odsućem mane ne bi moglo ništa oduzeti autentičnom Kristovom čovještvu, odnosno Kristu kao čovjeku. Hilarije očito odsuće ovih mana povezuje s posljedicom u vidu odsuća podložnosti naravnim čovjekovim nužnostima i ograničenjima, grešne slabosti, kao nemogućnost osjećanja boli/patnje, koja je prikazana kao kazna za grijeh.

Tako Hilarijev nauk, dok su diskusije o tomu koliko su ovi posljednji njegovi zaključci o ljudskoj naravi utemeljeni ili pak predstavljaju docetizam i nadalje otvorene.

LITERATURA

Izvori

- HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, sv. 1: Livres I–III (kritičko izd. P. Smulders, CCL; Uvod M. Figura i J. Doignon, franc. prijevod G. M. de Durand, Ch. Morel i G. Pelland, bilješke G. Pelland), Les Éditions du Cerf, Sources Chrétiennes, 443, Pariz, 1999.
- HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, sv. 2: Livres IV–VIII (kritičko izd. P. Smulders, CCL; franc. prijevod i bilješke G. M. de Durand, Ch. Morel i G. Pelland), Les Éditions du Cerf, Sources Chrétiennes, 448, Pariz, 2000.
- HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, sv. 3: Livres IX–XII (kritičko izd. P. Smulders, CC; franc. prijevod, bilješke i kazala G. M. de Durand, G. Pelland, Ch. Morel), Les Éditions du Cerf, Sources Chrétiennes, 462, Pariz, 2001.
- HILARIJE IZ POITIERSA, *De Trinitate*, u: *Corpus Christianorum, Series Latina* (nadalje: CCL), 62 i 62A.
- HILAIRE DU POITIERS, *Contre Constance* (kritičko izdanje, uvod, prijevod, bilješke i kazalo: A. Rocher), Les Éditions du Cerf, Sources Chrétiennes, 334, Pariz, 1987.
- HILARIJE IZ POITIERSA, *Ad Constantium Imperatorem Liber (Liber II ad Constantium)* (ur. A. Feder), u: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticum Latinorum* (nadalje: CSEL), 65, 197–205.
- HILARIJE IZ POITIERSA, *Collectanea antiariana Parisina (Fragmenta historica)* (ur. A. Feder), u: CSEL, 65, 39–177; engl. prijevod: Lionel R. WICKHAM, *Hilary of Poitiers: Conflicts of Conscience and Law in the Fourth-century Church. Against Valens and Ursacius: the extent fragments, together with his Letter to Emperor Constantius*, Liverpool University Press, Liverpool, 1997.
- HILARIJE IZ POITIERSA, *Contra Auxentium Mediolanensem Liber* (ur. P. Coustant), u: *Patrologiae cursus completus. Series latina* (nadalje: PL), 10, 609–618; CPL, 462; tal. prijevod: ILARIO DI POITIERS, *Contro Ausenzio* (uvod, prijevod i bilješke L. Longobardo), Città Nuova, 2003.
- HILARIJE IZ POITIERSA, *Liber de Synodis seu de Fide Orientalium*, u: PL, 10, 479–546; engl. prijevod: *De Synodis or On the Councils*, u: *Hilary of Poitiers, John of Damascus* (ur., engleski prijevod, uvod i bilješke: Ph. Schaff i H. Wace), Christian Classics Ethereal Library, Nicene and Post-Nicene Fathers, II/9, T&T Clark, Edinburgh, 1898., str. 144–185; tal. prijevod: ILARIO DI POITIERS, *Sinodi e fede degli orientali* (prijevod, uvod i bilj. L. Longobardo), Città Nuova, 2003.
- HILARIJE IZ POITIERSA, *Sur Matthieu*, sv. 1–2 (uvod, kritičko izdanje, prijevod i bilješke i kazala Jean Doignon), Les Éditions du Cerf, Sources Chrétiennes, 254 i 258, Pariz, 1978–1979.
- HILARIJE IZ POITIERSA, *Tracatus super Psalmos* (ur. A. Ziengerle) u: CSEL, 65, 22; CCL, 61; HILAIRE DE POITIERS, *Commentaire sur les Psaumes*, sv. I: *Psaumes 1–14* (kritičko izd. J. Doignon, CCL, 61; uvod, prijevod, bilješke i kazalo P. Descourtieux), Les Éditions du Cerf, Sources Chrétiennes, 515, Pariz, 2008.; ISTI,

Commentaire sur le Psaume 118, sv. 1 (uvod, kritičko izd., prijevod i bilješke M. Milhau), Les Éditions du Cerf, Sources Chrétiennes, 344, Pariz, 1988.

- HILARIJE IZ POITIERSA, *Tractatus mysteriorum*, u: *CPL*, 427; Les Éditions du Cerf, Sources Chrétiennes, 344, Paris, 1988.; hrv. Prijevod: HILARIJE IZ POITIERSA, *Rasprava o starozavjetnim otajstvima* (prev. M. Kirigin), Crkveni oci i pisci, Zadar, 1969.

Korišteni prijevodi *De Trinitate*:

- HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, sv. 1–3 (francuski prijevod G. M. de Durand, Ch. Morel i G. Pelland), Les Éditions du Cerf, Sources Chrétiennes, 443; 448 i 462, Pariz, 1999.–2001.
- HILARY OF POITIERS, *The Trinity* (engleski prijevod S. McKenna), Fathers of the Church, 25, Catholic University Press, Washington, 1954.
- *De Trinitate or on The Trinity*, u: Hilary of Poitiers, *John of Damascus* (ur., engleski prijevod, uvod i bilješke: Ph. Schaff i H. Wace), Christian Classics Ethereal Library, Nicene and Post-Nicene Fathers, II/9, T&T Clark, Edinburgh, 1898., str. 197–516.

Sekundarna literatura

- ALTANER, Berthold, *Patrologia*, Cassale Monferrato, 1981., str. 315–317.
- *Arianism. Historical and Theological Reassessments. Papers from The Ninth International Conference on Patristic Studies, September, 5–10, 1983*, (ur. Robert C. Gregg) Oxford England, The Philadelphia Patristic Foundation, Ltd., Patristic Monograph Series, br. 11, Cambridge, MA, 1985.
- ATANAZIJE ALEKSANDRIJSKI, *De Synodis*, 26, 5–6, u: *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* (nadalje: PG), 26.
- BECKWITH, Carl L., *Hilary of Poitiers on the Trinity. From De Fide to De Trinitate*, Oxford University Press, New York, 2008.
- BODROŽIĆ, Ivan, “Hilarije iz Poitiersa i Datirana sinoda”, u: *Diacovensia*, XIX (2011.), br. 1, str. 29–46.
- BRENNECKE, Hans Ch., “Hilarius von Poitiers”, u: *Theologische Realenzyklopädie*, sv. 15, Walter de Gruyter, Berlin – New York, str. 315–322.
- CAVALCANTI, Elena, “Filip. 2, 6-11 nel de Trin. di Ilario (Trin. VIII, 45-47; X, 23-26)”, u: *Pleroma. Salus carnis. Miscelá en homenaje al P. Antonio Orbe* (ur. E. Romero Pose), Santiago di Compostela, 1990., str. 421–441.
- COUSTANT, Pierre, “Praefacio generalis”, u: *PL*, 9, 11–126.
- DANIÉLOU, Jean, “Hilaire de Poitiers, Evêque et Docteur”, u: *Nouvelle Revue Théologique*, 90 (1968.), str. 531–541.

- DENZINGER, Heinrich – HUNERMANN, Peter, *Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, Karitativni fond UPT “Ne živi čovjek samo o kruhu” Đakovo, Đakovo, 2002.
- DOIGNON, Jean, “Adsvmo et adsvmptio comme expressions du mystère de l’incarnation chez Hilaire de Poitiers”, u: *Archivium Latinitatis Medii Aevi*, 23 (1953.), str. 123–135.
- DOIGNON, Jean, “Hilaire de Poitiers avant l’exil. Bilan d’une recherche”, u: *Revue des Études Augustiniennes*, 17 (1971.), str. 315–321.
- DOIGNON, Jean, *Hilaire de Poitiers avant l’exil. Recherches sur la naissance, l’enseignement et l’épreuve d’une foi épiscopale en Gaule au milieu du IVe siècle*, Études Augustiniennes, Pariz, 1971.
- DURST, Michael, “Hilarius, hl. von Poitiers”, u: *Lexikon für Theologie und Kirche*, sv. 5, Herder, Freiburg – Basel – Wien, Sonderausgabe 2006., stup. 293–296.
- ERNOUT, Alfred – MEILLET, Alfred, *Dictionnaire etymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Librairie C. Klincksieck, Pariz, 4. izdanje u novom formatu, 2001.
- FIERRO, Alfredo, *Sobre la gloria en san Hilario. Una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de “doxa”*, Analecta Gregoriana 144, Rim, 1964.
- GAFFIOT, Félix, *Dictionnaire illustré latin–français*, Hachette, 1934.
- GALOT, Jean, *Tko si ti, Kriste? Kristologija*, Đakovo, 1996.
- GALTIER, Paul, “La forma dei et la forma servi selon S. Hilaire de Poitiers”, u: *Recherches de Science Religieuse*, 48 (1960.), str. 101–118.
- GALTIER, Paul, “Saint Hilaire, trait d’union entre l’Occident et l’Orient”, u: *Gregorianum*, 40 (1959.), str. 609–623.
- GEORGES, Karl Ernst, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, Hannover, 1913., reprint Darmstadt, 1998.
- GREGORIIJE NAZIJANSKI, *Epist. ad Cledonium* (CI), u: *PG*, 37.
- GRILLMEIER, Alois, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, sv. I/1–2: *Dall’età apostolica al concilio di Calcedonia*, Paideia Editrice, Brescia, 1982. (naslov izvornika : GRILLMEIER, Alois, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Band I/1–2 : *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil vom Chalcedon (451)*, Mowbrays publishing division, Oxford).
- HAHN, August – HAHN, Ludwig – HARNACK, Adolf von, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, E. Morgenstern, Breslau, 1897.
- HANSON, Richard P. C., “The Arian Doctrine of the Incarnation”, u: *Arianism: Historical and Theological Reassessments* (ur. Robert C. Gregg), Philadelphia Patristic Foundation Cambridge, MA, 1985, str. 181–211.
- Richard P. C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, Grand Rapids, 2007.,
- JERONIM, *Commentariorum in Epistolam Beati Pauli ad Galatas libri Tres*, u: *PL*, 26, 307-438D; hrvatski prijevod u: Marijan MANDAC, *Sveti Jeronim Dalmatinac*, Crkva u svijetu, Makarska, 1995., str. 259.
- JERONIM, *De Viris Illustribus Liber Ad Dextrum Praefectum Praetorio*, u: *PL*, 23, 181–206B.

- KANNENGISSER, Charles, "Hilaire de Poitiers (saint)", u: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*, sv. VII/1, Beauchesne, Pariz, 1969. stup. 466–499.
- KASPER, Walter, *Isus Krist*, Crkva u svijetu, Split, 2004.
- KELLY, John N. D., *Early Christian Creeds*, Longman, London, pretisak 3. izd., 1976.
- KELLY, John N. D., *Early Christian Doctrines*, Harper & Row, Publishers, San Francisco, revidirano izd., 1978.
- LADARIA, Luis F., "Dispensatio en S. Hilario de Poitiers", u: *Gregorianum*, 66 (1985.), str. 429–455.
- LADARIA, Luis F., *La cristología de Hilario de Poitiers*, Editrice Pontificia università Gregoriana, Analecta Gregoriana, 255, Rim, 1989.
- LEWIS, Charlton T. – SHORT, Charles, *A Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1879.
- MESLIN, Michel – MARROU, Henri-Irénéé, "Hilaire et la crise arienne", u: *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers 29 septembre – 3 octobre 1968 à l'occasion du XVI^e Centenaire de la mort de saint Hilaire*, Études Augustiniennes, Pariz, 1969., str. 19–42.
- MORESCHINI, Claudio, "Il linguaggio teologico di Hilario di Poitiers", u: *Scuola Cattolica*, 103 (1975.), str. 339–375.
- NEWLANDS, George M., *Hilary of Poitiers: A Study in Theological Method*, Wipp & Stock, Eugene, 2008. (prvo izd. Peter Lang, 1978.).
- *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane* (ur. Angelo di Berardino), sv. 1–3, Institutum patristicum Augustinianum – Marietti, Rim, 2. osuvremenjeno i prošireno izdanje, 2006.–2008. (1. izd. 1983.).
- ORAZZO, Antonio, "Introduzione", u: ILARIO DI POITIERS, *Commento ai Salmi/I (1-91)* (uvod, prijevod i bilješke A. Orazzo), Città Nuova Editrice, Rim, 2005, str. 5–74.
- PALANQUE, Jean-Rémy, "La Gaule chrétienne au temps de saint Hilaire", u *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre – 3 octobre 1968 a l'occasion du 16 centenaire de sa mort*, Pariz, 1968., str. 11–17.
- PAVIĆ, Juraj – TENŠEK, Tomislav Zdenko, *Patrologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993., str. 261–264.
- PETRI, Sara, *Introduzione a Ilario di Poitiers*, Morcelliana, Brescia, 2007.
- PUTANEC, Valentin, *Francusko-hrvatski rječnik*, Školska knjiga, Zagreb, ⁸2000.
- RAGUŽ, Ivica, "Markel iz Ankire, 'Datirani sabor' i neki vidovi današnje trinitarne teologije", u: *Diacovensia*, 19 (2011.), br. 1, str. 93–114.
- *Rječnik biblijske teologije* (ur. Xavier Léon-Dufour i dr.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, ³1988.
- ROCHER, André, "Introduction", u: HILAIRE DU POITIERS, *Contre Constance*, Sources Chrétiennes 334, Éditions du Cerf, Pariz, 1987., str. 9–156.
- SCULLY, Ellen, "The Soteriology of Hilary of Poitiers", u: *Augustinianum*, 52 (2012.), str. 159–195.

- SIMONETTI, Manlio, “Note di cristologia pneumatica”, u: *Augustinianum*, 12 (1972.), str. 201–232.
- SIMONETTI, Manlio, *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum patristicum “Augustinianum”, Rim, 1975.
- SMULDERS, Pierre, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, Analecta Gregoriana 32, Rim, 1944.
- SULPICIJE SEVER, *Chronicorum*, u: *PL*, 20.
- ŠAGI-BUNIĆ, Tomislav Janko, *Kristologija Prokla Carigradskog* (ur. Anto Barišić), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2009.
- VACCARI, Giuseppe, *La teologia della assunzione in Ilario di Poitiers. Uno studio su termini “asumere” i “adsumptio”*, Pontificia Universitas Gregoriana, Rim, 1994.
- VENANCIJE FORTUNAT, *Vita S. Hilarii*, u: *PL*, 88, 439–454.
- WEEDMAN, Mark, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, Supplements to Vigiliae Christianae, Brill, Leiden – Boston, 2007.
- WILD, Philip T., *The Divinization of Man according to St. Hilary*, Pontificia Facultas Theologica seminarii sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad lauream 21, Mundelein, 1950.
- WILLIAMS, Daniel H., “Monarchianism and Photinus of Sirmium as the Persistent Heretical Face of the Fourth Century”, u: *Harvard Theological Review*, 99 (2006.), br. 2, str. 187–206.

ŽIVOTOPIS AUTORICE I POPIS OBJAVLJENIH RADOVA

Vanda Kraft Soić rođena je 26. veljače 1972. u Zagrebu.

Osnovnu školu pohađa od 1978. do 1986. godine u Zagrebu, gdje od 1986. do 1990. pohađa i srednju školu, Centar za odgoj i obrazovanje u kulturi (današnja VII. gimnazija).

1990. godine upisuje Fakultet poljoprivrednih znanosti Sveučilišta u Zagrebu.

Godine 1991. upisuje Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu gdje god. 1997. i diplomira s temom *Kristologija Leona Velikog u propovijedima za korizmu, o preobraženju, o muci, o uzašašću i o Duhovima* pod mentorstvom Tomislava Zdenka Tenšeka.

Tijekom posljednje dvije godine studija vodi župni vjeronauk za srednjoškolce na župi sv. Šimuna i Jude Tadeja u Markuševcu.

U rujnu 1997. godine zapošljava se u izdavačkoj kući Kršćanska sadašnjost d.o.o., na radnom mjestu tajnik Uredništva (VSS).

U studenom iste godine upisuje poslijediplomski znanstveni studij iz specijalizacije dogmatske teologije na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu.

Od 1999. godine kao tajnica Uredništva Kršćanske sadašnjosti d.o.o. obavlja također poslove tajnice uredništva i redakteure časopisa *Svesci-Communio*, sve do prekida u njegovu objavljivanju, 2001. godine (od broja 96/1999. do broja 105-106/2001.)

Od 2005. do 2007. godine zaposlena je na radnom mjestu redaktora u Kršćanskoj sadašnjosti d.o.o.

Tijekom rada u Kršćanskoj sadašnjosti d.o.o. prevodi šest Biblija prepričanih za djecu i dvije dječje knjige religiozne tematike.

U lipnju 2007. godine izabrana je na istraživačko mjesto znanstvenog novaka za rad na projektu "Hrvati i 'Europa duha' od 15. do 18. st.", voditelja akademika Franje Šanjeka, a u tom svojstvu i na suradničko zvanje i na radno mjesto asistenta na Katedri povijesti kršćanske literature i kršćanskog nauka Katoličkog bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu; istom je primljena u radni odnos na Fakultet na izabrano radno mjesto na rok od šest godina, počevši od 1. kolovoza 2007. godine.

U studenome 2010. godine upisala je treću, doktorsku godinu poslijediplomskoga znanstvenog studija iz specijalizacije dogmatske teologije i odslušala ju do veljače 2011. godine.

Magistarski rad naslovljen *Sveti Jeronim u glagoljaškoj kulturi srednjega vijeka i humanizma*, izrađen pod mentorstvom akademika Franje Šanjeka, brani 13. travnja 2011. godine, čime postiže akademski stupanj magistra znanosti.

Objavljeni radovi

1. “Marijina poruka suvremenoj ženi”, u: *Zbornik “Ancilla Domini – Službenica Gospodnja” u čast fra Pavla Melade – Kačić*, 32/33 (2000.–2001.), str. 305–312 (stručni rad).
2. “Ispovijed kao duhovni događaj u Zoričićevu djelu Uprava mnogo korisna ispovidnika (1781)”, u: *12. znanstveni skup “Tihi pregaoci” – “Mate Zoričić i prosvjetiteljstvo u redovničkim zajednicama tijekom 18. stoljeća”*, Skradin, 19. – 21. svibnja 2011., *Knjiga sažetaka*, Hrvatski studiji, 2011., str. 5 (sažetak).
3. “Ispovijed kao duhovni događaj u Zoričićevu djelu Uprava mnogo korisna ispovidnika (1781)”, u: *Zbornik o Mati Zoričiću. Zbornik radova sa znanstvenoga skupa “Mate Zoričić i prosvjetiteljstvo u redovničkim zajednicama tijekom 18. stoljeća”*, Skradin, 19.–21. svibnja 2011. godine (ur. Pavao Knezović i Marko Jerković), Hrvatski studiji Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 2012., str. 63–80 (izvorni rad).
4. “Nazivi *hostia*, *victima*, *sacrificium*, *holocaustum*, *oblatio* i *munus* (Vulgata, Lev 1 – 10) u hrvatskom prijevodu Bartola Kašića”, u: *Kroatologija*, II (2011.), br. 2, str. 68–85 (prethodno priopćenje).

Izlaganja na skupovima:

- “Ispovijed kao duhovni događaj u Zoričićevu djelu Uprava mnogo korisna ispovidnika (1781)”, 12. znanstveni skup “Tihi pregaoci” – “Mate Zoričić i prosvjetiteljstvo u redovničkim zajednicama tijekom 18. stoljeća”, Skradin, 19. – 21. svibnja 2011.