



Novi pogled u monergetizam i monoteletizam.

Studija.

Dr. Josip Marić.

Danas je već nedvoumno dokazana istina, da historički monofizitizam imade i svoj ortodokсни smjer. Kritika je posve otvoreno i jasno priznala dokaze, što sam ih i ja za tu istinu iznio iznajprije u djelu »De Agnoetarum doctrina« (1914.), a onda iskoristio protiv modernih Agnoeta u djelu »Das menschliche Nichtwissen kein soteriologisches Postulat« (1916.). Kardinal Billot veli: »Sed effugium inveniebant (adversarii sc. circa Agnoetas ad divinitatem Domini ignoratiam referentes) in monophysitismo, quem Agnoetae profitebantur, quasi nempe nullus eis relinqui posset locus distinguendi inter idiomata humanitatis et idiomata divinitatis, ex quo utramque in unam eandemque naturam confundebant. Et hoc effugium perbelle et penitus eis aufers, ostendendo (quod nullus quem sciam antea fecerat), quantum distabat monophysitismus Agnoetarum ab illo Euty-chianorum, et quomodo non rem huius haereseos prae se ferebat, sed nomen tantum in sensu formulae Cyrillianaе.«¹ »Endlich gab es solche«, piše P e s c h, »die Gottheit und Menschheit unversehrt erhalten wissen wollten, aber beide sich zu einer Natur vereinigen liessen ähnlich wie Leib und Seele im Menschen.«² U istom se smislu izjaviše profesor Dr. A t z b e r g e r (München),³ Dr. W. K o c h (Tübingen),⁴ Dr. Fr. D i e k a m p (Münster),⁵ H. B r u d e r s S. I. (Innsbruck),⁶ Dr. S.

¹ U jednom pismu.

² Stimmen der Zeit, Nov. 1914., 2. sv. str. 171.—172.

³ Theol. prakt. Monats-Schrift, Mai 1916., str. 592.—593.

⁴ Tüb. Quartalschrift, 1915., I., 148.

⁵ Theol. Revue, 1915., 98.—102.

⁶ Zeitschrift für kath. Theologie, Innsbruck, 1914., III., 592.

Widauer (Salzburg),⁷ Dr. L. Koplek (Linz),⁸ Dr. R. Špaček (Prag)⁹ i drugi.

Ne bih međutim iscrpio svu istinu, kad bih na osnovu historičkih podataka ustvrdio samo to, da historički monofizitizam imade i svoj ortodoksni smjer. Pogled u povijest svjedoči mi daleko više. Ja držim, da eutihijanizam ili monofizitizam u pravom heretičkom smislu riječi zapravo i ščezava u povijesti pred monofizitizmom ortodoksne konstitucije i posve ortodoksne tendencije. Ova će študija biti najboljim dokazom, da povijest monofizitizma u njegovoj jezgri, u glavnim njegovim nuancama čini de facto ortodoksni monofizitizam t. j. monofizitizam t. zv. severijanski, koji se samo terminologijom udaljio od katoličke nauke o Kristovoj osobi i njegovim naravima. Držim, da to po svoj prilici naslućuje i Fixeront, kad veli: »Le monophysitisme eutykien, ... avait poussé jusqu'au bout le principe de l'unité de nature en Jesus-Christ. Mais ce n'est pas chez lui que se trouvaient les meilleures têtes ni les grands chefs de l'hérésie. A côté de ce monophysitisme à tendance mystique, s'en développait un autre de sens plus rassis et plus raisonneur...»¹⁰ I u tom smislu morat će se provesti ogromna korektura u svim dojakošnjim historičkim prikazima monofizitizma.

Hoću da pokročim dalje. Svjedoči li nam povijest za ortodoksni monofizitizam, to je, ako ne posve sigurno, a ono barem veoma vjerojatno, da je i historički monergetizam i monoteletizam imao i svoj ortodoksni smjer — ako su — samo se sobom razumije — predstavnici monofizitizma izvodili logičke zaključke iz svojih premisa. I ovdje eto hoću da pružim nesumnjive dokaze, da je u 5., 6. i 7. vijeku bio propagiran monergetizam i monoteletizam i u ortodoksnom smislu.

Uzmemo li u ruke djela bilo koje vrste, koja nam prikazuju povijest monergetizma i monoteletizma, uvjerit ćemo se odmah, da sva bez iznimke drže monergetizam i monoteletizam čedom sedmoga vijeka. Svi su dojakošnji pisci toga mnijenja, da je začetnikom monergetizma i monoteletizma lu-

⁷ Kath. Kirchenzeitung, Salzburg, 1916., br. 18, 177.

⁸ Linzer Quartalschrift, 1915., III., 140.

⁹ Časopis kat. duch. Prag, 1916., br. 3.—4., 289.

¹⁰ Histoire des dogmes, Paris, 1912., III., 117.

kavi tobože *Sergije*, patrijarka carigradski (610.—638.) u zajednici sa savremenim svojim carem *Heraklijem* (610.—641.). Političke prilike bile su povodom, da se iz monofizitizma rodio monergetizam i monoteletizam. Ogromna je većina pokrajina *Heraklijeva* carstva, Egipta, Sirije i Armenije bila odijeljena od državne crkve, jer je pripadala monofizitskoj sekti. Kako je pak *Heraklije* očitio vidio, da su mu carstvo i njegove pokrajine ugrozili Perzijanci, nije nikakovo čudo, da si je uzeo za zadaću oživotvoriti zamišljeni politički postulat i nastojao prvom zgodom da privede sretnom formulom sve svoje podložnike monofizite u državnu ortodoksnu crkvu. *Sergije*, kao desna ruka careva, prihvatio se posla i našao tobože tu sretnu monergetičku monoteletičku formulu, koja će učiniti u *Heraklijevom* carstvu kraj šizmi, što no je vladala tamo od vremena *kalc. koncita* (450 g.) Kao neposredni povod velikom monergetičkom i monoteletičkom pokretu bila je po sudu dojakošnjih historičkih pisaca unija, što ju je na ponuku *Sergije* v u proveo g. 633. *Cy ro*, patrijarha aleksandrijski s monofizitskim *Teodozijancima* (*Severijancima*). *Cy ro* je ovdje postigao veliki uspjeh, jer je velika egipatska sekta, koja je bila gotovo dvjesto godina odijeljena od prave crkve, prihvatila izraz *kalcedonskoga koncita* »in duabus naturis«. *Ali je* — kažu — nasjeo, jer je uz odobravanje *Sergije* vo pristao na monofizitsku formulu o »jednom *Kristovom* teandričkom djelovanju« (*μία θεανδρικὴ ἐνουργία*). Svjedoči nam to 7. članak ove unije, koji kaže:

»Si quis unum dominum nostrum Jesum Christum in duabus considerari dicens naturis, non eunden unum de Trinitate confiteatur sempiternae quidem ex Patre genitum Deum Verbum, novissimis autem saeculi temporibus eundem incarnatum, atque genitum ex sanctissima, et intemerata domina nostra, Dei genitricis, semperque virgine Maria, sed alterum hunc noscit, et alterum, et non unum eundemque secundum sapientissimum *Cyrillum*, in deitate perfectum, et in humanitate eundem perfectum, ex hocque solo in duabus contemplandum naturis, eundem passum, et non passum secundum aliud, et aliud, sicut idem sanctus *Cyrillus* ait: et patientem quidem humanitas carne, secundum quod homo est: permanentem vere impassi-

bilem, ut Deum, in passionibus propriae carnis, eundemque unum Christum et Filium, operantem Deo decibilia, et humana una deivirili operatione, secundum sanctum Dionysium, sola contemplacione discernens ea, ex quibus unio facta est, et haec intellectu considerans, inconvertibilia, et inconfusa post eorum naturam est secundum subsistentiam unionem manentia, in hisque indivise, atque inseparabiliter unum eundemque Christum, et Filium recognoscens, juxta quod duo adinvicem inconfuse convenientia considerat intellectu cansativam eorum contemplationem faciens, et non phandasia mendaci, atque inanibus mentis figmentis, nullatenus vero disjungit quasi perempta jam illa, quae in duo est, sectione propter ineffabilem, et inconfusam, et inexcogitabilem unionem, dicens secundum sanctum Athanasium: Simul enim caro, simul Dei Verbi caro: simul caro animata rationalis: sed ad divisionem per partes hujusmodi assumit vocem, anathema sit.«¹¹

Ovaj je članak doista prvi topovski hitac, koji je navijestio strašnu borbu, koja je na kristološkom polju trajala sve do 680 g. Kako nam ujedno ovaj članak odaje kristologiju, što su je ispovijedali egipatski monofizite, to sam ga donio u cijelosti. Cyro javlja slavodobitno veliki svoj uspjeh Sergiju. Pošto se Sofronije, kasniji jeruzalemski patrijarka, opirao svom žestinom na tu uniju, koja je rodila monoteletizmom, obratio se Sergije na papu Honorija (625—638). Tako dolazi papa Honorije u vrtlog ove borbe. On ima da odluči na polju, na kojem se radi o monergetizmu i monoteletizmu u pravom heretičkom smislu riječi. Kruna svemu je — pisalo se dosada — poznata osuda, koja je papu Honorija zapala na šestom općem saboru crkvenom u Carigradu g. 680.

Jedva imade u teologiji koje pitanje, koje je izazvalo toliko kontroverzija kao Honorijevo pitanje. Beskrajna je to tako rekući literatura. Jedini razlog ovoj gotovo nepreglednoj literaturi jest po mom sudu taj, što pisci, koji su se Honorijevim pitanjem bavili, nijesu imali pred očima pravog monofizitizma, koji je došao do izražaja u spomenutoj aleksandrijskoj uniji g. 633., a koja je dala povoda poznatom pismenom saobraćaju između Sergija i Honorija

¹¹ Mansi, Concilia, sv. 11., 563.—567.

djelovanju i volji Kristovoj. Da je bilo malo dubljeg historičkoga pogleda u pravo stanje stvari, ne bi ni danas znali za desperatersku teoriju Onuphriusa Pauvinius-a († 1568.), kardinala Bellarmina (1542.—1621.), Baronija (1538.—1607.), Alberta Pighius-a († 1553.), kardinala Sfondratia (1644.—1719.), biskupa Bartola od Feltre (1750.) i drugih, prema kojoj su listovi Sergijevi i Honorijeви krivotvoreni. Da su korifeji na polju historijskoga umjeća pronikli u temelje spomenute aleksandrijske unije, ne bi danas bilo toliko spisa uperenih protiv pape Honorija. Sjetimo se samo od starijih Richera (1560.—1631.), Du Pina (1657.—1719.), kardinala La Luzerne (1738.—1821.), Bossueta i drugih. A i apologije Honorijeve odsijevale bi daleko savršenijom harmonijom, da je bilo temeljitijeg i svestranoga pogleda u kristološke borbe 5. i 6. vijeka. Ovdje imam na pameti kardinala Turrecrematu (1388.—1468.), Melchiora Canus-a († 1560.), biskupa Argentréa (1673.—1844.), Alexandra Natalis-a o. Pr. (1639.—1724.), Garnièra S. I. (1612.—1681.), Papebrocha S. I. (1628.—1724.), kardinala Orsia (1692.—1761.), Muzzarella S. I., kardinala Littu (1756.—1820.), Tournelya, biskupa Langueta i druge.¹²

Imena navedenih pisaca dokazuju, da se o Honorijevom pitanju raspravljalo veoma živo u 17. i 18. vijeku. Na vatikanskom koncilu vrijedila su pisma, što ih je papa Honorije pisao Sergiju, kao glavna poteškoća protiv dogme o papinoj nepogrješivosti.¹³ Biskup Hefele iznosi ovdje u ime znanosti historički materijal na osnovu Honorijevih pisama protiv dogme nepogrješivosti.¹⁴ Hefeleu

¹² Na svu² ovu literaturu osvrnut ću se u drugoj studiji, u kojoj ću podati novu egzegzu Honorijevih pisama.

¹³ Die dritte Schrift (Causa Honorii Papae. Scripsit Carolus Josephus de Hefele, episcopus Rottenburgensis. Napoli 1870.) veli Grandérath — beschäftigt sich nicht... mit der Frage der Unfehlbarkeit nach ihrer ganzen Ausdehnung, sondern nur mit der Hauptschwierigkeit, die immer wieder gegen diese Lehre vorgebracht wurde, mit den Briefen des Papstes Honorius an den Patriarchen Sergius von Konstantinopel...« Geschichte des vatik. Konzils, Herder 1906., III. 31.

¹⁴ In den Schriften über die Honoriusfrage, primjećuje Grandérath, hatte er das ganze Rüstzeug seines geschichtlichen Wissens angeboten, um die Unmöglichkeit einer Definition nachzuweisen. Ib. 559.

se pridružuje bečki kardinal Rauscher,¹⁵ orleanski biskup Dupanloup¹⁶ i drugi. Glasovita je polemika što ju je g. 1870. vodio francuski oratorijanac Gratry¹⁷ protiv malinskoga nadbiskupa Dechampsa, koji je na vatikanskom koncilu branio papu Honorija zajedno s dublinskim kardinalom Cullenom¹⁸ i saragoškim nadbiskupom Garcia Gilom.¹⁹ I naš Strossmayer povlađuje Gratry-u.²⁰ Bez sumnje je pomenka vrijedno, da je ova borba odjeknula i u Hrvatskoj, gdje vidimo Žerjavića i Stadlera uz papu Honorija, a Ivekovića i Posilovića protiv njega.²¹

Svi dakle pisci, bilo da pišu za papu Honorija bilo protiv njega, od najstarijih pa do najnovijih griješe u tomu, što ne posmatraju Honorijevo pitanje u njegovom izvoru, u njegovim zamecima, na njegovoj pravoj historičkoj podlozi. Ne izuzimljem ni najnovije apologete pape Honorija, kao što su kardinal Franzelin, Pennachi, kardinal Billot, De San, Pesch, Palmieri, Sinthern i drugi.²²

Odatle je lako razabrati, da sam zapravo nakan pisati posve novu apologiju pape Honorija. Istina, pitanje je ovo riješeno definicijom vatikanskoga koncila o papinoj nepogrješivosti, ali držim, da ne će biti suvišno, da se na nj vratim, te da na novoj historičkoj podlozi dokažem ortodoksnost Honorijevih pisama. Dokaze protivnika, koji su u ime znanosti ugrožavali ortodoksiju Honorijevu, hoću da oborim novim, znanstvenim, historičkim putem, a apologiju pape Honorija da postavim na druge solidne temelje.

Ova študija biti će taj temelj, ta nova historička podloga novoj apologiji pape Honorija. Ali ova študija biti će i za sebe jedna cjelina, u koliko će nam prikazati u drugom, no-

¹⁵ Granderath, Ib. 22.

¹⁶ Ib. II, 300—305.

¹⁷ Ib., 522—544.

¹⁸ Ib., III, 174.

¹⁹ Ib., 171.

²⁰ Ib., II, 530.

²¹ Žerjavić, Nepogrješivost papina, Zagreb, 1870. Kat. List, 1870., Br. 21., 183; Br. 23., 207; Br. 25., 232; Br. 26., 239; Br. 32.—34.

²² Na protestantsku i škizmatičku literaturu osvrnut ću se u monografiji o ortodoksiji pape Honorija.

vom svijetlu kristologiju 5., 6. i 7. vijeka uopće, a monergetizam i monoteletizam napose.

Prema tomu mi je cilj, da u ovoj študiji osvjetlim kristologiju, što su je ispovijedali egipatski monofizite, koje je Cyro priveo uniji, i to s osobitim obzirom na njihovu nauku o Kristovom djelovanju i volji. Ovdje ću pokazati, da monoteletizam nije čedo sedmoga vijeka, nego je u reduplikativnom smislu, kao takav, star gotovo jednako kao i sam monofizitizam. Taj monoteletizam datira zapravo od sv. Ćirila aleksandrijskoga. Žestoke kristološke borbe koje su se u 7. vijeku nadovezale na aleksandrijsku uniju, zadnja su faza monoteletizma, koga već Severije, patrijarka antiohijski brani početkom šestoga vijeka kao dragocjenu baštinu od sv. Ćirila, patrijarke aleksandrijskoga i Pseudo-Dionizija Areopagite. Monoteletizam je to, kojino je u objektivnom smislu posve ortodoksan, kao što je ortodoksan i monofizitizam, što su ga ispovijedali aleksandrijski monofizite. Ovaj monergetizam i monoteletizam, što ga samo heretička terminologija dijeli od nauke katoličke Crkve, valja vjerno ocrtati u njegovoj genezi i u njegovoj evoluciji, da nam onda bude svijetlom, provodičem u kristološkim borbama sedmoga vijeka.

Prema svemu tomu program bi to bio revolucionaran! Ako i jest taj program revolucionaran, to bazira i na istini kao što baziraju na istini i premise o ortodoksnom monofizitizmu, iz kojih ovaj program logičkom nuždom slijedi. Reakcijonalizam mora ovdje podleći historičkoj istini, kao što se već može reći da je podlegao i s obzirom na gore spomenute premise o ortodoksnom monofizitizmu. Jedna od najjačih historičkih baza biti će ovomu programu koncilsko zasijedanje u Lateranu (649.) i ono u Carigradu (680.—681.).

Neda se poreći, da je put, kojim valja konkretizirati spomenuti program, veoma krčevit i za to težak — pogotovo uzmemo li u obzir ogromnu literaturu, na koju se valja osvrnuti. Tu vrijedi ona: Krok za krokom! Na cijelom tom putu valja da nas prate neke norme, koje će nam davati direktivu u prosuđivanju monergetizma i monoteletizma. U prvom redu valja da imademo na pameti u glavnim crtama katoličku

na uku o Kristovim principima volje i djelovanja, te o međusobnom snošaju ovih principa. Kako se nadalje ovi monofizite vazda i svuda pozivlju na Ćirila aleksandrijskoga i na Pseudo-Dionizija Areopagitu, valja da vjerno ogledamo kristološke nazore jednoga i drugoga. Imajući na umu ove norme lako ćemo si stvoriti sud o ortodoksiji spomenutih monofizita.

1. Katolička nauka o Kristovim principima htijenja i djelovanja i o njihovom međusobnom snošaju.

Ako su u Kristu dvije naravi među sobom nepomiješane, nepromjenjive, nerazdijeljene i nerazdružive, kako to uči 4. općeniti crkveni sabor kalcedonski²³ u zajednici s dogmatskim pismom, što ga je papa Leo I. (440.—461.) upravio 449. g. na Flaviana, carigradskoga patrijarku,²⁴ to su koncil lateranski (649.)²⁵ i 6. općeniti crkveni sabor carigradski (680.—681.) posve dosljedni spomenutom koncilu kalcedonskom, kada uče u zajednici s papom Martinom I. (649.—653.) i Agatonom (678.—681.),²⁶ da su u Kristu u specifičkom smislu dva fizička nerazdijeljena, nepretvorena, nerazdruživa i nepomiješana djelovanja, t. j. dva fizička principa djelovanja i dvije fizičke volje u istom smislu.²⁷

Samo se po sebi razumije, da Crkva ističući u Kristu dvije fizičke volje i dva fizička principa djelovanja ne misli time reći, da Kristove volje i operativni njegovi principi nemogu smjerati na zajednički koji predmet ili cilj, ili da je u

²³ Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, 148.

²⁴ Denz, 143, 144.

²⁵ Si quis secundum scelerosos haereticos, kaže lat. koncil u 14. kanonu, cum una voluntate et una operatione, quae ab haereticis impie confitetur, et duas voluntates pariterque et operationes, hoc est, divinam et humanam, quae in ipso Christo Deo in unitate salvantur, et a sanctis Patribus orthodoxe in ipso praedicantur, denegat et respuit, condemnatus sit. Denz 267. Isporedi povrh toga kanon 10.—17. Denz 263.—270.

²⁶ Denz, 288.

²⁷ Et duas naturales voluntates, veli 6. općeni crkveni sabor carigradski, in eo, et duas naturales operationes indivise inconvertibiliter, inseparabiliter, inconfuse secundum sanctorum Patrum doctrinam adaeque praedicamus... Denz 291.

Kristu isključeno zajedničko djelovanje obiju volja i operativnih principa, u kojemu Kristov božanski princip pokreće, ravna i rukovodi čovječanski njegov princip htijenja i djelovanja. U Kristovom htijenju i djelovanju vlada jedinstvo u moralnom smislu, potpuna konspiracija i savršena harmonija. Jedna se volja u Kristu, uči 6. opći crkveni sabor, drugoj ne protivi. Čovječanska je Kristova volja, veli dalje spomenuti sabor, podložna božanskoj njegovoj i svemogućoj volji, te je u svemu slijedi.²⁸ Kada crkva ističe fizičku dvojakost volje i djelovanja u Kristu imade nada sve pred očima fizičku bit jednoga i drugoga htijenja i djelovanja u sebi. Drugim riječima — Crkva hoće da kaže, da je u Kristu i čovječanska njegova narav sama po sebi osebni principom (principium quo) vlastitoga htijenja i djelovanja jednako kao što je i njegova božanska narav te narav svakog drugoga čovjeka principom svoga htijenja i djelovanja.

Promotrimo поближе čovječansko Kristovo htijenje i djelovanje, u koliko ono imade svoj osnov i izvor u čovječanskoj njegovoj naravi, a onda si ogledajmo snošaj, što no vlada u Kristu između ljudskoga njegovoga i božanskoga htijenja i djelovanja.

Da ima u Kristu osebno ljudsko htijenje i djelovanje, to lovanje, u koliko ono imade svoj osnov i izvor u čovječanskoj naravi. Nu već s filozofskoga stajališta moramo priznati, da je svaka narav, pogotovo živuća narav, osebni princip teženju i djelovanju, a svaka duhovna narav principom i htijenja. Nije dakle čudo, da su bogoslovi od vijkada iz osebno-noga Kristovog htijenja i djelovanja zaključivali na njegovu osebnu narav čovječansku. Svrha nadalje utjelovljenja Kristova zahtijeva napose, da priznamo u njemu čovječansku narav kao osebni princip htijenja i djelovanja. Ne bi li — primjećuje dobro Scheeben — priznavali u Kristu čovječansko njegovo htijenje i djelovanje, to bi svekolikom njegovom htijenju i djelovanju morali tražiti uzrok u božanskoj

²⁸ ...et duas naturales voluntates non contrarias, absit, iuxta quod impii asseruerunt haeretici, sed sequentem eius humanam voluntatem et non resistantem vel reluctantem, sed potius et subiectam divinae eius atque omnipotenti voluntati. Denz. 291. i 292.

naravi kao u principu quo. Božanska bi dakle narav, zajednička trima božanskim osobama, bila principom quo svega htijenja i djelovanja u Kristu. Uzmemo li pak, da broj osoba zahtijeva odgovarajući broj fizičkih principa, htijenja i djelovanja, to bi morali svakoj božanskoj osobi, da pridijevamo osebni fizički princip htijenja i djelovanja. Kako dakle u presv. Trojstvu jedna narav uključuje jednu volju i jedno djelovanje, tako u Kristu dvojaka narav uključuje dvojaku fizičku volju i djelovanje.²⁹

Napose valja istaknuti, da je u Kristu, kao nosiocu potpune čovječanske naravi, osjetna moć teženja i razumna moć teženja ili volja i to volja, koja imade moć samoodluke — dakle slobodna volja. Odatle Kristu afekti uopće, a napose bolni afekti, koji dolaze u Kristu do izražaja osobito za vrijeme njegove agonije. Krist ovdje stvara odluku, da se nema izvršiti njegova volja (voluntas ut natura) nego volja Božja, kojoj on svoju volju podvrgava (voluntas ut ratio). Sva mjesta uopće, koja svjedoče, da je Krist bio poslušan, da je u svemu podlagao svoju volju božanskoj volji dokazuju, da je Kristova čovječanska narav bila osebnim principom (quo) svoga htijenja i djelovanja.

Jednako valja vazda imati na pameti, da je u Kristu čokje osobe. Čini jedne i druge naravi Kristove se ujediniuju u vječanski princip djelovanja (principnim quo) posve različan od božanskog njegovog operativnoga principa. Djelovanja čovječanske Kristove naravi čine dosljedno u fizičkom smislu jednu cjelinu za sebe, kao da potiču od druge koje osobe. Čini jedne i druge i naravi Kristove se ujediniuju svrhu zajedničkog djelovanja kao što se više osoba može složiti u tome, da sebi odaberu jedan zajednički izvanjski učinak kao cilj. Razlika je u tomu, što su čini jedne i druge naravi u Kristu ujedinijeni ne samo u moralnom smislu, u koliko imadu pred očima zajednički cilj, nego i u fizičkom, u koliko su principi Kristovoga htijenja i djelovanja u povodu hipostatskoga ujedinijenja ujedinijeni na fizički način. Rezultat dakle djelovanja jedne i druge naravi Kristove nije i ne

²⁹ Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik, Herder, Freiburg, 1878, 818.

može da bude jedno u fizičkom smislu, ako jesu naravi sjedinjene na fizički način.²⁰

Pogledajmo sada snošaj, koji vlada između Kristovoga čovječanskog i božanskog htijenja i djelovanja. Hoćemo li, da sebi stvorimo jasan i meritoran sud o monergetizmu i monoteletizmu, treba napose da imamo vazda i svuda na pameti onaj misteriozni snošaj, što no vlada u Kristu između božanske njegove i čovječanske naravi u povodu hipostatskoga sjedinjenja. Mi ne možemo da tomu snošaju označimo točne granice, jer ga ne možemo potpuno da shvatimo. Razum prosvijetljen vjerom daje nam ipak kriterije, koji nam jamče za neke sigurne crte toga uzvišenoga snošaja.

Sigurna je i iznad svake sumnje nepomiješana, najtjesnija i najintimnija izmjenična i *inexistencija* božanske i čovječanske naravi u Kristu. Sama bit hipostatskoga ujedinjenja iziskuje nadalje, da čovječanska narav Kristova bude podređena i ovisna o božanskoj njegovoj osobi i božanskoj naravi. Božanska je narav *hegemonički* princip u Kristu, koji obuhvata i proniče čovječansku njegovu narav. Ovaj snošaj podređenosti i ovisnosti karakterizira u općenitim crtama papa Leo I. u svom pismu na carigradskoga patrijarku Flaviana slijedećim riječima: »Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est; Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est. Unum horum coruscet miraculis, aliud succumbit iniuriis. Et sicut Verbum ab aequalitate paternae gloriae non recedit, ita caro naturam nostri generis non reliquit.«²¹

Čovječanska je narav Kristova kao princip htijenja i djelovanja u dvojakom smislu podređena i ovisna o božanskom njegovom principu.

Čovječanska naime narav Kristova realizira svoje htijenje i djelovanje u koliko bivstvuje u božanskoj njegovoj osobi, kojoj kao subjektu pripada. Kao što je dakle Kristova božanska osoba subjektom, nosiocem i vlasnikom božanskoga svoga htijenja i djelovanja, tako je ona subjektom, nosiocem i vlasnikom čovječanske naravi, dakle i čovječanskoga svoga htijenja i

²⁰ Ib. 820.

²¹ D e n z, 144.

djelovanja. Božanska je osoba u Kristu jedini volens i jedini operator. U tomu se subjektivnom smislu može svekoliko čovječansko Kristovo htijenje i djelovanje zvati božanskim htijenjem i djelovanjem.

Čovječanski je nadalje princip htijenja i djelovanja u Kristu na posve oseban način pod utjecajem njegovoga božanskoga principa htijenja i djelovanja. Ovaj se utjecaj očituje n. pr. u tomu, da čovječja narav (princip) Kristova nije podvržena prirodnim patnjama od nužde, nego jedino u toliko u koliko to dopušta božanski princip, koji ujedno nikada ne dozvoljava, da čovječanski princip podlegne onakovim patnjama, koje bi se protivile dostojanstvu božanske njegove osobe. Božanskom se utjecaju imade pripisati, što sloboda čovječje volje Kristove isključuje samovolju i slabooću tako te je svaka odluka njegove volje bila u najsavršenijem skladu s njegovom božanskom voljom. Svaku je inspiraciju bož. njegove volje slijedila vazda konspiracija sa strane čovječje njegove volje. Napokon pod utjecajem božanskoga principa razvija čovječanski princip svoju djelatnost s unutrašnjom natprirodnom savršenošću kao n. pr. duševnu djelatnost razuma i volje. Pod istim utjecajem sudjeluje čovječanska Kristova narav s božanskim principom u čudesnim djelima, za koja ona nije dorasla po prirodnim svojim silama.³²

Odatle ne valja nipošto izvesti, da je ljudski princip ipak pukim organom, pukim sredstvom i oruđem njegovog višeg principa, tako da je u Kristu zapravo isključivo božansko htijenje i djelovanje. U nekom izvjesnom smislu jest čovječanstvo u Kristu organom božanskoga principa u koliko je božanski princip jedini nosioc i vlasnik djelovanja, što potiče od nižeg čovječanskoga principa, pošto ovaj ne izvršuje djelatnosti, u koliko sam za sebe bivstvuje, nego u koliko bivstvuje u višem principu. Ali taj je organ ujedno principom vlastitoga htijenja i djelovanja i zato je Riječ uzela čovječju narav na sebe, da bude subjektom i čovječanskoga htijenja i djelovanja. Ako i jest nadalje, kako

³² Ove tri forme božanskoga Kristovog utjecaja na čovječanski njegov princip htijenja i djelovanja zovu sv. oci *ἔνδοσις* (permissio), *κίνησις* (motio) i *συνέργεια* (cooperatio).

sam spomenuo, niži princip ljudski u Kristu pod osebnim utjecajem višeg njegovog božanskoga principa, koji je zapravo »principium ἡγεμονικόν«, tj. onaj princip u Kristu, koji pokreće, ravna i rukovodi, to odatle samo slijedi, da je niži princip podređen višem Kristovom božanskom principu, ili, kako veli Leo I., da je djelovanje višeg božanskog principa u Kristu »operari«, a djelovanje nižega principa »exsequi«. No i ovdje se pretpostavlja, da je čovječanski element u Kristu principom vlastitoga htijenja i djelovanja. Što više: u slobodnim ljudskim činima djeluje Krist na osnovu čovječanskoga svoga principa (naravi) kao agens principale. Što se napokon tiče Kristovih čudesnih djela, to im Kristova čovječja narav nije dorasla po svojim prirodnim silama, ali se Krist ipak s njome služi u svojim čudesima. Ako međutim čovječja narav Kristova i imade u čudesima puku instrumentalnu ulogu, u koliko je uzrok čudu isključivo viši božanski princip Kristov, to ona ipak i u ovim slučajevima djeluje na osnovu svoga osebnoga principa quo.³³

Čovječanski je dakle princip u Kristu ovisan u svim svojim djelima od božanskoga njegovog principa. Ali ne treba smetnuti s uma, da čini Kristovoga čovječanskog principa po ovom snošaju odvisnosti bivaju božanski čini.

Naprotiv je božanski princip u Kristu sudjelovao s čovječanskim principom jedino u djelima, koja su u svezi s njegovim utjelovljenjem i otkupljenjem. To su ona djela, koja bogoslovi zovu djelima Kristovim. Na osnovu ovoga međusobnoga snošaja između božanskoga i čovječanskoga djelovajna u Kristu, kažu bogoslovi, da su se ljudski njegovi čini zbivali na božanski način (humana divine), a božanski čini na ljudski način (divina humane).³⁴

Na koncu valja da s osobitim obzirom na monergetizam i monoteletizam istaknem još jednu veoma važnu posljednicu hipostatskoga sjedinjenja božanske i čovječanske naravi u Kristu. Čovječanski se čini Kristovi mogu na osnovu hipo-

³³ Scheeben. Ib. 821.

³⁴ Scheeben drži, da papa Leon I. imade pred očima ovu zajednicu u djelovanju, kada veli: »Agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est...« Op. c. 823.

statske unije držati na poseban način kao djelo božanske naravi, u koliko ova po biti svojoj pripada božanskoj osobi, te je tako suvlasnicom čovječanske naravi i njenih čina. Jednako se i božanski Kristovi čini mogu zvati djelom njegove čovječanske naravi, u koliko ona u božanskim djelima sudjeluje pod vodstvom božanske sile, s kojom je hipostatski združena. U tom su smislu božanski čini djelom čovječanske naravi kao suvlasnice božanske energije.³⁵

Time sam naveo neke detaljne crte onoga misterijoznoga snošaja, koji vlada u Kristu između božanske njegove i čovječanske naravi. Ove crte neka nam budu normom, koja će nam davati direktivu u prosuđivanju ortodoksije egipatskih monofizita, koji su 633. g. prešli u katoličku crkvu. Sve navedene refleksije o spomenutom snošaju stoje, ako je čovječja narav u Kristu principium quo svoga vlastitoga htijenja i djelovanja. Priznaju li to spomenuti monofizite — ako ne baš terminologijom a ono barem u objektivnom stvarnom smislu — morat ćemo u njih naći i ortodoksne detaljne zaključke, koje samo terminologija rastavlja od prave nauke katoličke Crkve. (Nastavit će se.)

³⁵ U tom smislu nazivlju sv. oci čovječansku narav Kristovu „Caro Christi vivifica.

