



Novi dokazi protiv modernih Agnoeta: Schella, Lebretona i modernista.

Dr. Josip Marić.

Kada sam prošle godine protiv spomenutih a i nekih drugih bogoslova dokazivao u „Bogoslovskoj Smotri“, da su Agnoeti s Temistijem, aleksandrijskim đakonom na čelu, za to bili osuđeni kao heretici, jer da su pridijevali neznanje Kristovoj čovječjoj duši, rezultati moji nijesu se osnivali niti na djelima Temistijevima niti na djelima suvremenih njegovih protivnika, n. pr. Teodozija, patrijarke aleksandrijskoga, jer nam nam na žalost polemička djela spomenutih pisaca nijesu sačuvana. Na osnovu izvještaja Leoncijeva znademo naime sigurno, da je Teodozije pisao protiv Temistija i njegovih pristaša.¹ Focije nam svjedoči, da je Teodor, aleksandrijski monah, udario bio na Temistija i oborio sva četiri dokaza, kojima je Temistije nastojao utvrditi neznanje u Kristu.² Temistije udari na to na Teodora, a ovaj napiše 3 knjige protiv Temistija.³ Ni od ove polemike nije nam ništa ušćevano.

Prema tomu sam bio glede Temistijeve nauke o znanju respct. neznanju Kristovu bio upućen na svjedočanstva Leoncija, Eulogija, pape Gregorija Velikoga, Sofronija, Ivana Damascenca i Liberata.⁴ Kako protivnici ova svjedočanstva sebi u prilog tumače, to sam svoje dokaze na

¹ Migne, P. G. sv. 86 (1). str. 1232.

² Focije nam ne pripovijeda, u kojem je smislu Temistije Kristu pridijevao neznanje.

³ Migne, P. G. sv. 103. str. 381.

⁴ „Bog. Smotra“, g. III. 1912. str. 276.—287.; 361.—409.

osnovi tih dokumenata novim načinom razvio i nastojao obraniti od protivničkih prigovora, a držim — i obranio.

Međutim poslije sam naišao na neke fragmente iz Temistijevih i Teodozijeveih polemičkih djela. U 4. broju „Bogoslovske Smotre“ od prošle godine razlagao sam naime bio Temistijevu nauku na osnovu sinodičkoga pisma, što ga je Sofronije, jeruzalemski patrijarka upravio bio na carigradskoga patrijarku Sergija. To je pismo odobrio bio VI. opć crkveni sabor u Carigradu g. 680.—681. Poslije sam se nastojao uvjeriti o tome, da li je inače tijekom sjednica bilo govora u tom koncilu o Temistiju. Držao sam nevjerovatnim, da bi se njegovo ime tek na koncu spominjalo, kada su se dijelili anatemi — a da prije nije bilo uopće govora o njemu. I doista: čitajući i prateći cijeli tok spomenutoga koncilskoga zasijedanja našao sam više fragmenata iz jednoga Temistijevoga djela napisanoga protiv Teodozija, koji je bio posvetio jedno svoje djelo carici Teodori, u kome je napadao na Temistija. Povrh toga bilo je na koncilu citirano nekoliko mjesta i iz ovoga Teodozijevega djela. Mjesta ova odaju mišljenje patrijarke aleksandrijskoga o naravi, spoznaji i o djelovanju Kristovu.

Kako su se ovi fragmenti na VI. opć. crkvenom saboru čitali, da se pokaže, e su Temistije i Teodozije naučavali jedno spoznanje, jednu volju i jedno djelovanje u Kristu,⁵ pogledao sam si i sjednice lateranskoga koncila od 649. g., ne bi li i ovdje našao koji odsjek iz djela ove dvojice. Ovdje sam našao do 20 fragmenata iz djela što Temistija, što Teodozija, što iz djela nekoga Kolluta, koji se bio priključio Teodoziju u polemici, što ju je ovaj vodio s Temistijem.

Ako i jesu ovi fragmenti bili citirani na rečenim crkvenim saborima poglavito u tu svrhu, da se njima pokaže monoteletizam i monoergetizam spomenutih pisaca, to se ipak iz njih dade razabrati mišljenje, što su ga branili o znanju odnosno o neznanju Kristovu i to baš na osnovu argumentacije, koja se vodila s jedne i s druge strane i koja je, kako ćemo vidjeti, bazirala također na osnovu Kristova htijenja i djelovanja.

Teorija o nauci Agnoeta, što ću je razviti na temelju ove polemike, utvrditi će potpunoma predašnje moje izvode. Osvi-

⁵ Poslije ćemo vidjeti, u kojemu su smislu poricali u Kristu dva spoznanja i dva djelovanja kao i dvije volje.

jetliti će prije svega navedene nazore uopće o monofizitizmu, na kojemu **moderni protivnici** grade glavni svoj argumenat; pružiti će nadalje nove dokaze za to, da je Temistije ispovijedao taj, u objektivnom smislu posve ortodokсни monofizitizam i da je de facto pridijevao neznanje nekih stvari Kristovoj čovječjoj duši, te da je dosljedno Teodozije protiv njega branio relativno sveznanje Kristove čovječje duše. Ova će napokon — držim — polemika unijeti mnogo svijetla u historijat monoteletizma i monorge-tizma, a time u njegovo nužno objektivno poimanje

I.

Temistije kaže braneći se od napadaja Teodozije-vih, da on i njegovi pristaše ne vjeruju, da je Krist „dvo-jaka narav“; da ne vjeruju, e je Krist „u dvjem nara-vima premda je iz dviju i sastavljen“, nego u jednu utjelovljenu narav Riječi Božje, jednu hipostazu i jednu osobu.⁶ Iz ovoga mjesta razabiremo, da je Teodo-zije iz Temistijeve nauke o neznanju Kristovu⁷ izvodio ispovijest „dviju naravi“ bilo kao nužnu podlogu bilo kao nužnu posljedicu ove nauke. Kako su Teodozije i Temi-stije sebi zamišljali izraz „narav“ odnosno izraz „dviju naravi“, pokazao sam već izloživši u najglavnijim crtama monofizitizam, što su ga oni ispovijedali u zajedini sa Severijem, antiohijskim patrijarkom.⁸ I doista: dok su antiohijski bogoslovi isticali vazda izričitim riječima u Kristu savršenoga Boga i savršenoga čovjeka, aleksandrijska je škola kročila drugim putem. Toj školi lebde prije svega i nada sve riječi Ivanove⁹ „Et Verbum caro factum est“, te Pavla Galaćanina¹⁰ „At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum muliere, factum sub lege, ut eos, qui sub lege erant, redimeret, ut adoptionem fili-

⁶ ... ἡμεῖς ... οὐ δύο φύσεις εἶναι πιστεύομεν τὸν Ἐμμανουήλ, καὶ ἐκ δύο συντίθεται, οὐδὲ ἐν δύο ταῖς φύσασιν διαιρητικὸν γὰρ ἐκατέρον· ἀλλὰ μίαν τοῦ Θεοῦ λόγον φύσιν σεσαρκωμένην, μίαν ὑπόστασιν, καὶ πρόσωπον ἓν . . . Acta conciliorum (P. I. Harduini) sv. III., str. 1241.

⁷ Za sada ne tvrdim, da je Teodozije imao pred očima isključivo zna-nje Kristove čovječje duše, jer baš to hoću da dokažem.

⁸ „Bog. Smotra“ Ib. 187.—195.

⁹ 1, 14.

¹⁰ 4, 4.

orum recipere¹¹ i Filipljanima¹¹ „... qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo: sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo“. Ideja vodi-ljica ove škole bila je održati, sačuvati apsolutnu jedinstvo i posvemašnju istovjetnost Riječi Božje i Isusa sve faze njegova života. Riječ, sin Božji ostao je jedinstvo i nepromjenljiv u svim prilikama svoga života i svoje djelatnosti.¹² Aleksandrijska škola ispovijeda uza sve to jasno i kategorički dvovrstu istobitnost utjelovljene Riječi Božje t. j. istobitnost njegovu s Bogom Ocem i istobitnost njegovu s nama.¹³ Ova jasna i kategorička ispovijest dvovrstne Kristove istobitnosti već dokazuje, da su aleksandrijski bogoslovci priznavali, e se božanska i čovječanska bit¹⁴ nijesu u Kristu niti smiješale a još manje jedna u drugu pretvorile. Međutim baš ovu ideju ističu napose, da ih se krivo ne shvati, budući da oni neće ništa da čuju o ispovijesti „dviju Kristovih naravi“ — koja na zapadu vlada — nego ispovijedaju „jednu utjelovljenu narav Riječi Božje“ (*μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγον σεσαρκωμένη*) ili „jednu narav sastavljenu“ (*μία φύσις σύνθετος*) a to zato, jer ovim načinom govorenja drže, da poriču Nestorijevu herezu o dvostrukom Kristu, dvostrukom Sinu. Oni, kako istakosmo, identificiraju izraze: narav i hipostazu (*φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον*). Izraz „narav“ njima ne označuje specifične biti, bitne kakvoće, kojom se jedno biće razlikuje od drugoga, nego konkretno individualno biće, koje imade vlastito svoje bivstvovanje. Izraz „narav“ označuje dakle subjekat, osobu. Ispovijedati prema tomu Krista „u dvjema naravima“ znači za aleksandrijske bogoslovce podijeliti Krista *διαιρεῖν, διατέμνειν, καταδιστάναι*), t. j.

¹¹ 2, 6—8.

¹² L' alexandrin ne changeait nullement l' objet direct de ses considerations en passant du Fils au Christ; sa preoccupation constante était de maintenir l' unité absolue et l' identité totale de Verbe avec lui-même avant et après l' union à la chair. I. Lebon, Le monophysisme sévérien, Louvain 1909. str. 178.

¹³ Les monophysites dont nous parlons, et Sévère en particulier, acceptent cette conclusion sans hésiter: la double consubstantialité du Christ est pour eux un dogme.... Tixeront, Histoire des dogmes, III. Paris. 1912. str. 122.

¹⁴ Bit, narav oni zovu *οὐσία*.

priznati dva Krista, dva Sina — znači priznati dvije osobe.¹⁵ Ovim bi načinom govorenja oni — kako vele — priznali nestorijanizam, od kojega toliko zaziru i radi kojega se silnom energijom opiru i riječima kalcedonskoga koncila: *ἐν δύο φύσεσιν*.¹⁶ S toga razloga oni ispovijedaju „jednu utjelovljenu narav Riječi Božje“, „jednu sastavljenu narav“ t. j. jednu jedincatu osobu božansku, u kojoj su božanska i čovječanska bit ujedinjene, a da se nijesu smijesale niti jedna u drugu pretvorile. Aleksandrijska dakle škola ne ispovijeda zapravo monofizitističke nauke. Ona kroči istim putem kao sv. Ćiril Aleksandrijski, i vodi ju baš ovim putem isti motiv t. j. i ta se škola služi na oko monofizitističkim načinom govorenja, da ne bi izgledalo, e propovijeda nestorijanizam.¹⁷

Kada je dakle Teodozije predbacivao Temistiju, da ovaj pridijevajući Kristu neznanje eo ipso priznaje, da je Krist „dvojaka narav“, da je Krist „u dvjem naravima“, imao je na umu Temistija okriviti s nestorijanizma. Drugim riječima: Teodozije je tvrdio, da Temistije može pridijevati Kristu neznanje jedino na osnovu nestorijanističke hereze. Tko nije nestorijanac, tko priznaje jednu utjelovljenu narav Riječi Božje t. j. jednu osobu Kristovu, koja je nosiocem božanske i čovječanske biti, taj ne može obijediti Krista s neznanja. Ili ako to učini, valja da prizna i dvije osobe, jednu nosiocem božanske, a drugu nosiocem čovječanske biti. U tom smislu držim da valja shvatiti prigovor, što ga je Teodozije upravo bio na Temistija.

Temistije se brani od nestorijanizma. Ne priznaje on, da je krist „dvojaka narav“; ne ispovijeda on Krista, u „dvjem naravima.“ Navodi on i razlog, jer veli „*διαίρετικὸν γὰρ ἐκατέρου*“. Ili mi — misli Temistije — rekli, da je Krist „dvojaka narav“ ili isticali Krista „u dvjem naravima“, u svakom smo slučaju razdijelili Krista t. j. priznali dvije osobe, dva Krista, dva Sina. Temistije dakle od bojazni, da ne bi

¹⁵ „Brojem se uopće ne smijemo služiti kada govorimo o utjelovljenoj riječi Božjoj — vele oni — jer „broj“ imade divizioni i separativni karakter.

¹⁶ Krist nije „dvojaka narav“ znači dakle: Krist nije dvojaka osoba.

¹⁷ Potvrđuje to i Lebon kada veli: „On reconnaitra qu'en agissant de la sorte, en se rattachant surtout à la doctrine johannique et paulinienne, les monophysites marchaient dans la voie de celui qu'ils vénéraient comme leur Docteur et leur Père, l'illustre S. Cyrille d'Alexandrie. Op. c. str. 234.

zapao u nestorijanizam, ispovijeda „jednu utjelovljenu narav Riječi Božje, jednu hipostazu, jednu osobu“. On zabacuje nestorijanizam, u koliko ovaj uči dvije Kristove osobe te se priznaje monofizitom u koliko ispovijeda jedinstvo i apsolutnu istovjetnost osobe Riječi Božje s osobom Isusovom. Drugim riječima: Temistije priznaje stvarnost božanske i čovječanske biti sastavljene i ujedinjene u Kristu — kako to najbolje pokazuje jedini razlog, što ga navodi za svoj tobožnji monofizitizam — ali poriče, da svaka bit imade svoga nosioca, svoj subjekt, svoju osobu. Pošto povrh toga jedinstvo i apsolutna istovjetnost božanske osobe Riječi s osobom Isusovom ne iziskuje nipošto po svom pojmu, da se ima držati, e su se biti u Kristu smiješale ili jedna u drugu pretvorile — jer bi tad katolička nauka o naravima u Kristu bila besmislena — to imademo i ovdje 2 dokaza (1 unutrašnji), da je Temistije pristaša istoga monofizitizma kao i Severije i Teodozije. Da je Temistije naučavao grubi monofizitizam t. j. monofizitizam u pravom smislu riječi, drugojačije bi se on branio bio od napadaja Teodozije. Uostalom znamo, da ga s ovakvog monofizitizma Teodozije nije ni opadao, nego s nestorijanizma.

Zanimivo je pitanje, da li se iz ovoga mjesta dade izvesti, da je Temistije imao na umu čovječju dušu Kristovu te joj pridijevao neznanje nekih stvari. Držim da se to može dokazati; samo treba imati na umu dvije dokazane činjenice: 1. da je Temistije uopće pridijevao neznanje Kristu; 2. da je Teodozije dokazivao Temistiju i njegovim pristašama, da se nauka o neznanju Kristovu ili osniva na nestorijanizmu ili da vodi do nestorijanizma. Svoj bi dokaz prema tomu razvio na slijedeći način. Da uzmognemo pridijevati Kristu neznanje, valja da razdijelimo Krista; treba da prihvatimo nestorijanizam t. j. dvije osobe: jednu božansku i drugu čovječansku. Kristu pako možemo da pridijevamo neznanje apsolutno govoreći: a) s obzirom na njegovu čovječansku bit, b) s obzirom na božansku njegovu bit, c) s obzirom na jednu i drugu, d) s obzirom na jednu njegovu bit, koja je recimo nastala u toliko, u koliko su se biti međusobno smiješale, i napokon e) i opet s obzirom na jednu bit, koja je nastala u koliko se ili bit čovječanska pretvorila u božansku ili božanska u čovječansku

hjegovu bit. Apsurdno bi bilo pridijevati Kristu neznanje s obzirom na njegovu božansku bit. Nije nadalje od potrebe, da dijelimo Krista i priznamo u njemu dvije osobe, da uzmognemo pridijevati neznanje božanskoj njegovoj osobi kao subjektu. Toliko s obzirom na prvu hipotezu i prvi dio zadnje. Hoćemo li da pridijevamo neznanje Kristu s obzirom na njegovu božansku i čovječansku bit, i opet nije od potrebe prihvatiti nestorijanizam, jer ako je per absurdum Krist mogao biti subjektom neznanja s obzirom na božansku svoju bit, posve je naravno, da bi a fortiori ista njegova božanska osoba mogla biti subjektom neznanja kao nosioc čovječanske biti. Posve je suvišno također dijeliti Krista u dvije osobe, prihvatimo li četvrtu hipotezu, koju brane Schell, dr. Schmid, Lebreton i drugi. Prema toj hipotezi valjalo bi reći apsurd: da je naime Teodozije držao, e se jedino na stanovištu nestorijanizma može pridijevati neznanje cijelomu Kristu t. j. Kristu s obzirom na jednu njegovu bit, koja je nastala, u koliko su se biti u njemu smiješale. Temistije bi se pako branio od ispovijesti „dviju naravi“ u Kristu i priznao se pristašom monofizitizma u pravom smislu riječi ali dodao jedan apsurd: da on uza sve to pridijeva neznanje cijelomu Kristu! Preostaje nam ili prva hipoteza i drugi dio posljednje, koji je također u toliko isključen, u koliko znamo, da Temistije nije učlo, da se božanska bit pretvorila u Kristu u čovječansku njegovu bit. Međutim ne bi ova hipoteza ni bila u prilog protivnika, koji baš uporno poriču, da su Temistijanci pridijevali neznanje isključivo Kristovoj čovječjoj duši. Jedino prva hipoteza daje nam potpuno razjašnjenje Teodozijeve argumentacije. Hoćemo li da Kristu pridijevamo neznanje s obzirom na čovječansku njegovu bit, e tada valja da dijelimo Krista t. j. priznamo dvije osobe, da uzmognemo čovječanskoj njegovoj osobi kao subjektu pridijevati neznanje, jerbo držimo, da jedinost i apsolutna identičnost osobe Riječi Božje s osobom Isusovom t. j. hipostatsko ujedinjenje božanske i čovječanske biti u Kristu ne dopušta, da čovječanstvo njegovo bude podvrženo neznanju, što mu ga Temistije pripisuje. Argumentaciju Teodozijevu razumijemo dakle samo onda, ako prihvatimo, da je Temistije pridijevao neznanje Kristovoj čovječjoj duši. Napada mi se Teodozijev jednako čini apsurdnim kao i Temistijeva

obrana, ne prihvatimo li, da je Temistije pridijevao neznanje isključivo Kristovoj čovječjoj duši. Kako pako Temistije odbija od sebe nestorijanizam, to odatle slijedi, da po njegovom mnijenju hipostatsko ujedinjenje nema nikakovoga utjecaja na čovječju dušu Kristovu s obzirom na njeno znanje.

Ovo moje tumačenje potvrđuju uostalom Pohle,¹⁸ Lebreton¹⁹ i Preuss,²⁰ kada vele, da je Temistijeva nauka o Kristovu neznanju logički osnovana jedino na nestorijanizmu. I sâm Gregorije Veliki piše Eulogiju, patrijarki aleksandrijskomu: „Res autem est valde manifesta, quia quisquis Nestorianus non est, Agnoita esse nullatenus potest.“²¹ Ovu sam misao i izrabio, da dokažem, e je Gregorije Veliki osudio Temistijance, u koliko su pridijevali neznanje Kristovoj čovječjoj duši.²²

Prije negoli prijedem na drugi dokaz, rado bih još da se osvrnem na jednu primjedbu dra Schmid a. Da dr. Schmid utvrdi poznatu svoju teoriju o monofizitizmu, što su ga tobože Temistijanci ispovijedali, pozivlje se na rječi kardinala Hergenröthera,²³ koji veli: „Die übrigen Severianer fanden bei den Themistianern eine Anerkennung von zwei Naturen in Christus da man doch nur von der menschlichen Natur das Nichtwissen aussagen könne, nicht von der Gottheit: diese aber wollten ihrerseits nach der Grundlehre der Monophysiten nichts von der Unterscheidung der zwei Naturen wissen und praedicierten das Nichtwissen von der einzigen nach Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen vorhandenen Natur des Erlösers.“ Prvi dokaz, što sam ga razvio potvrđuje ono, što sam već prije napisao bio, da je naime činjenica, što je kard. Hergenröther; istinita, ali da tumačenje te činjenice nije ispravno. Dosljedno

¹⁸ Wirklich hat der Agnoetismus trotz seines monophysitischen Ursprunges eine innere Berechtigung nur auf dem arianischen oder nestorianischen Standpunkte . . . Lehrbuch der Dogmatik, 5. izdanje 1912. sv. 2. str. 148.

¹⁹ . . . , mais que l'agnoëtisme n'était logiquement compatible qu'avec le nestorianisme. Isp. Les origines du dogme de la Trinité, 1910. str. 459.

²⁰ In point of fact, though of Monophysitic origin, Agnoëtism ist ultimately reducible either to Arianism . . . or to Nestorianism, which rejects the Hypostatic Union. Christology, St. Luis, 1913., str. 269.

²¹ P. Ewald — L. M. Hartmann, Monumenta Germaniae historica, Gregorii Registrum epistolarum, Berlin 1895., sv. 2., strana 258.

²² Bogoslovska Smotra. Ib. str. 389.

²³ Kirchenlexikon I. sv. str. 342—343.

ne odgovaraju historičkoj istini ni izvodi, do kojih je došao dr. Schmid na osnovu spomenute tvrdnje.²⁴ Naprotiv: prikaže li se činjenica, što je spominje Hergenröther u pravom njenom historičkom svijetlu, to ona dokazuje — kako smo vidjeli — da su Temistijanci pridijevali neznanje Kristovoj čovječjoj duši.²⁵

II.

Drugi dokaz nije zapravo drugo negoli druga forma prvoga dokaza. Izložiti ću ga, jer nam odaje u konkretnijem obliku tobožnji monofizitizam, što su ga ispovijedali Teodozijanci i Temistijanci.

Temistije se brani od napadaja Teodozijevih veleći, da on ne priznaje dva spoznanja, kako mu to imputira Teodozije.²⁶ Iz ovih riječi razabiremo, da je Teodozije izvodio iz Temistijeve nauke (o neznanju Kristovu) da valja u Kristu priznati dva spoznanja. Prema onomu, što sam razvijao u prvom dokazu, ne znači to ništa drugo nego da je Teodozije iz Temistijeve nauke o neznanju Kristovu izvodio — bilo kao njenu posljedicu bilo kao njenu podlogu — dva subjekta, dva nosioca, dvije osobe, dva principa quod spoznaje i znanja Kristova. Da je tomu doista tako, uvjerit ćemo se povrh toga izričitom Teodozijevom naukom o spoznanju Kristovu, koja mi se čini u objektivnom smislu posve katoličkom. Katoličku nauku o spoznanju Kristovu u kratko i dobro izriče Stentrup, kada veli: „In Christo scientiam et cognitionem divinam inesse, res est explorata, quaeque ab iis solis negari potest, qui Christum naturam divinam habere, verumque Deum esse impio ac blasphemio ore negant. Quod igitur demonstrandum unice nobis est, huc revocatur: Praeter divinam aeterni Dei propriam, aliam habuit Christus scientiam et cognitionem, eam nempe, quae hominis propria, non increata, sed creata est. Nihil autem hac demonstratione facilius. Sane multis argumentis effecimus, duas in Christo esse naturas easque perfectas, adeo ut nulla ad eas spectans proprietates iis defuerit, sed contra omnibus naturalibus dotibus ornatae fuerint. Praesertim contra Ari-

²⁴ Zeitschrift für kath. Theologie, Innsbruck 1895., str. 659.

²⁵ Bogoslovska Smotra. Ib. str. 396—397.

²⁶ . . . ἀλλ' οὐ αὐτοῦ δόο γνώσεις . . . φάμεν . . . Acta conciliorum . . . str. 1240.

anos probavimus, assumptam a Verbo fuisse animam humanam, contra Apollinaristas vero, hanc a Verbo assumptam animam non ratione carentem fuisse, sed rationalem. [Atqui, quomodo naturam humanam Christi perfectam nullaque naturali proprietate et dote destitutam profiteri potuerit is, qui Christo humanam et creatam scientiam subtraxerit? Quomodo, si eandem hanc scientiam in Christo fuisse negetur, affirmari potuerit, Verbum animam humanam ideoque rationalem et intellectualem assumptione suam fecisse? . . . Itaque iure merito haereticam declaramus opinionem, qua statuitur, Christum humanam et creatam scientiam non habuisse; opinio namque est, quae scripturarum testimoniis et innumeris sanctorum Patrum sententis contraria, tot concillorum decretis confixa est, quot contra Arianos, Apollinaristas, Monophysitas et Monotheletas edita sunt.²⁷ Katolička nauka o dvojakoј spoznaji i dvojakom znanju Kristovu nužna je posljedica nauke, što je kat. crkva ispovijeda o naravima Kristovim u kalcedonskom koncilu g. 451.²⁸ Teodozije i njegovi pristaše ispovijedaju nauku kalcedonskoga koncila o Kristovim naravima u objektivnom smislu, ali ju izražavaju na monofizitističku. Oni su samo dosljedni svom osnovnom principu, kada se izražavaju na monofizitističku govoreći o spoznanju Kristovu. Kao što je jasno dokazano — veli Teodozije u djelu, što ga je posvetio bio carici Teodori — i mi se povodimo ponajvećma za naukom svetih otaca, kada ispovijedamo jednu te istu božansku mudrost i jedno spoznanje Riječi Božje i razumne duše, kojom je oživiljeno nada sve sveto tijelo njegovo. Očitije naime — čitamo dalje — dokazujemo nepomiješano hipostatsko ujedinjenje i isključujemo odasvud sumnju dvojstva. Kada ne bi dodali (riječ) „istu,“ morali bismo dosljedno, kako reče veoma mudri Severije, priznati u Kristu dvije naravi, dva djelovanja, dvije osobe. To je blasfemija Teodorotova . . . a ne naša, koji vjerujemo u jednoga te istoga Krista i u jedno njegovo božansko spoznanje i djelovanje.²⁹

²⁷ Praelectiones dogmaticae, Christologia, sv. 1., str. 1032—33.

²⁸ Denzinger, Enchiridion, br. 148.

²⁹ . . . και ἡμεῖς μίαν και τήν αὐτήν θεοαρρεπή σοφίαν, και μίαν γνώσιν λέγοντες τοῦ Θεοῦ λόγον και τῆς νοερᾶς ψυχῆς, ἣ ἐψύχωνται τὸ αὐτοῦ πανάγιον σῶμα . . . σαφέστερον δὲ και τῆς καθ' ὑπόστασιν ἀσυγχύτου ἐνώσεως τὴν ἀπόδειξιν ἐργαζόμεθα, και τὴν τῆς ὑνάδος πανταχόθεν ὑποψίαν προανασιέλλο-

Teodozije priznaje dakle u Kristu jedan spoznajni princip quod. On ne samo da isključuje svaki čovječji elemenat u Kristu, nego priznaje dva međusobno nepomišljena spoznajna principa quibus t. j. božanski i čovječanski. Spoznanje je u Kristu jedno te isto u subjektivnom smislu, u koliko je svojinom jedne te iste osobe; zove se to spoznanje i božanskim, jer je ono svojinom jedne te iste božanske osobe. U objektivnom smislu spoznanje je Kristovo božansko i čovječansko. Kada prema tomu Teodozije zabacuje dva spoznanja u Kristu, znači to, da ne prihvata dva spoznajna principa quod t. j. dvije osobe; a govori o jednom spoznanju „Riječi Božje i razumne (njevogve) duše“ jerbo protiv Nestorijanaca uči jedan spoznajni princip quod t. j. jednu osobu u Kristu. Kada je dakle Teodozije predbacivao Temistiju, da ovaj uči dva spoznanja u Kristu, okrivljivao ga je s nestorijanizma.

Temistije odvrća Teodoziju, da on nipošto ne ispovijeda dva spoznanja u Kristu, budući da je u istinu u utjelovljenoj Riječi jedno djelovanje i jedno znanje i sve što znademo o Kristu, znademo o jednomu Kristu, premda nekoje stvari spoznaje na božanski način, a neke opet na čovječanski način.³⁰ Temistije se potpunoma slaže s Teodozijem u pogledu znanja Kristova. Potvrđuju to i druga mjesta iz Temistije vih raznih spisa. Jedno je u Kristu spoznanje — veli on — jer jedan bijaše, koji je spoznao.³¹ Budući da je Krist samo jedan, jedno je u njega i spoznanje.³² Jedno je u Kristu spoznanje kao i djelovanje, jer jedan te isti bijaše, koji spoznao i djelovao,

μεν εἰ γὰρ μὴ προσθήσομεν τὴν ἀδελφὴν, ἔφονται καὶ ἡμῖν ἀκολούθως, ὡς Σεβήρος ὁ σοφώτατος ἔφησεν, αἱ δύο φύσεις, καὶ αἱ δύο ἐνεργεῖαι, καὶ αἱ δύο σοφίαι ἐπὶ Χριστοῦ ταῦτα δὲ τῆς Θεοδορίτου βλασφημίας ἐστὶ Ib. 1245.

³⁰ *ἀλλ' οὐ ἀπὸ τοῦ δύο γνώσεις . . . φάμεν. μία γὰρ ὡς ἀληθῶς ἡ τοῦ σαρκωθέντος λόγου ἐνεργεῖα τε καὶ γνώσις, καὶ ἐνὸς ἴσμεν τὰ πάντα Χριστοῦ καὶ τὰ μὲν θεοορεπῶς γνώσκει καὶ ἐνεργεῖ διὰ τῆς ἰδίας σαρκός, τὰ δὲ ἀνθρώπινος. Ib. str. 1340.* Samo se po sebi razumijeva, da Temistije ovim riječima hoće samo da istakne čovječanski elemenat u kristu, a nipošto nema na umu, da ograniči moć bilo božanskoga njegovoga spoznanja bilo djelovanja.

³¹ *Μία γὰρ ἡ γνώσις ἐπὶ Χριστοῦ . . . καὶ γὰρ εἰς ἦν ὁ γνώσκων . . . Ib. str. 893.*

³² *Τοῦ μὲν γὰρ Χριστοῦ, ὡς ἐνός, μίαν λέγομεν τὴν γνώσιν . . . str. 896.* (Isp. Acta concil. Philip. Labbei et Gabr. Cossarti S. I., sv. 7. str. 325. Venez. 1729).

bilo na božanski bilo na čovječanski način,³³ Temistije dakle priznaje u Kristu božansko i čovječansko spoznanje u objektivnom smislu, ali govori o jednom Kristovom znanju, u koliko, imajući na umu herezu Nestorijevu, ističe jednu osobu kao jedan princip quod božanske Kristove i čovječanske spoznaje. Kada prema tomu Temistije Teodoziju odgovara, da ne ispovijeda dva znanja u Kristu, misli time reći, da poriče dva principa quod spoznaje t. j. dvije osobe. On se brani od nestorijanizma, što mu ga imputira Teodozije.

Ako je tomu tako, to se na istu činjenicu, dade nadovezati ista argumentacija kao i u prvom dokazu. Teodozije je mogao izvoditi nestorijanizam iz Temistijeve nauke o neznanju Kristovu samo zato, jer je ovaj pridijevao neznanje Kristovoj čovječjoj duši. Temistije se brani od nestorijanizma t. j. njemu hipostatsko ujedinjenje naravi u Kristu, što ga otvoreno ispovijeda, nije kao Teodoziju razlogom, poradi kojega bi on držao Kristovu čovječju dušu prostom od neznanja. Kada bi protivnička tvrdnja bila istinita, valjalo bi reći, kako sam već jednom spomenuo, da je Temistije energično poricao nestorijanizam t. j. ostao kod hipostatskoga ujedinjenja u Kristu, ali uza sve to držao, da može pridijevati neznanje cijelomu Kristu t. j. s obzirom na jednu njegovu narav, koja je nastala, u koliko se božanska njegova narav smiješala s čovječanskom. K tomu imademo ovdje izričiti dokaz protiv dra Schmidta,³⁴ Schella,³⁵ Lebretona³⁶ i Pohlera,³⁷ da su Temistijanci ispovijedali božansko spoznanje u Kristu nepomiješano s čovječanskim njegovim znanjem.

III.

Treća se vrsta argumentacije, kojom su se služili Teodozije i Temistije, osniva na djelovanju Kristovom. Obojica

³³ *Μία μὲν γὰρ ἐτέρωσ ἢ τοῦ Χριστοῦ γνῶσις, ἐπειτοὶ καὶ ἡ ἐνέργεια. καὶ γὰρ εἰς ἀνήρχε καὶ ὁ ἀδότης, ὅτε γινώσκων, καὶ ἐνεργῶν, εἶτε ἀνθρωπίνως, εἶτε θεοπεπῶσ . . .* str. 897.

³⁴ l. c. str. 659—660; 1906; str. 669—670.

³⁵ *Katholische Dogmatik*, Paderborn, 1897. Ibidem, 3(1), str. 146.

³⁶ *Thémistius et ses partisans ne pouvaient dire qu'il ignorait comme homme et savait comme Dieu; d'après eux, sa nature divine, en se mêlant à sa nature humaine, avait perdu son omniscience. Isp. Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910; str. 458—459.

³⁷ *Lehrbuch der Dogmatik*, sv. 2. 1912. Paderborn, str. 147.

su i ovdje sebi dosljedni te se izražavaju na monofizitističku. Ova argumentacija daje nam još konkretniju sliku monofizitizma, što su ga ispovijedali spomenuti pisci. Sama narav ovoga dokazivanja iziskuje od nas, da dobro omjerimo njihove monofizitističke izraze, kojima se služe, kada govore o Kristovom djelovanju te vidimo, nijesu li možda predaleko zašli. Za normu ortodoksnosti neka nam služi katolička nauka. Pošto spomenuti pisci dosta detaljno govore o Kristovom djelovanju, nužno je, da imademo i mi pred očima neke konkretnije momente nauke katoličke crkve u tom, ako hoćemo nepristrano da sudimo o njihovoj nauci. Samo se posebi razumijeva, da ćemo uspješnije polučiti svoj glavni cilj t. j. dokazati, da je argumentacija Temistija i Teodozija, što no se osnivala na Kristovom djelovanju, služila isključivo u tu svrhu, da se utvrdi, e je Krist bio podvržen neznanju s obzirom na svoju čovječansku bit odnosno, da je bio dionikom relativnoga sveznanja u istom smislu.

Ako su u Kristu dvije naravi — kako to uči kalcedonski koncil — među sobom nepomiješane, nepromjenljive, nerazdijeljene i nerazdružljive, to su koncil lateranski³⁸ od god. 649. te VI. općeni crkveni sabor carigradski³⁹ od godine 680—681. posvema dosljedni koncilu kalcedonskom, kada uče, da su u Kristu dvije nerazdijeljene, nepretvorene, nerazdružljive i nepomiješane naravne volje idva naravna djelovanja u istom smislu. Već s filozofskoga stanovišta moramo priznati, da je svaka duhovna narav principom htijenja i djelovanja. Ovdje međutim odlučuju i teološki razlozi. Svrha utjelovljena iziskuje naime napose, da priznamo u Kristu čovječju narav kao princip htijenja i djelovanja. Nebi li nadalje — primjećuje dobro Scheeben — priznali u Kristu čovječansko njegovo htijenje i djelovanje, to bi svekolikom njegovom djelovanju morali tražiti uzrok u božanskoj naravi kao u prin-

³⁸ Si quis secundum scelerosos haereticos 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. Can. 14. Denz. Ench. br. 267.

³⁹ Et duas naturales voluntates in eo, et duas naturales operationes indivise inconvertibiliter, inseparabiliter, inconfuse secundum sanctorum Patrum doctrinam adaeque praedicamus . . . Denz. Ib., br. 291.

cipu quo. Taj pako princip t. j. božanska narav ne pripada tek osobi Sina, pošto je zajednička cijelomu Trojstvu. Božanska bi dakle narav, zajednička svim trim božanskim osobama, bila principom quo svega htijenja i djelovanja u Kristu! Uzmemo li pako, da broj osoba iziskuje odgovarajući broj fizičkih moći htijenja i djelovanja, to bi morali svakoj božanskoj osobi da pridijevamo osebnu fizičku moć htijenja i djelovanja! Kako dakle u presv. Trojstvu jedna narav uključuje jednu volju i jedno djelovanje, tako u Kristu dvojaka narav uključuje dvojaku volju i djelovanje.⁴⁰

Pita sa sada, u kojem je odnošaju čovječje Kristovo htijenje i djelovanje prema njegovom božanskom htijenju i djelovanju — u povodu hipostatskoga ujedinjenja? Kristova božanska osoba je subjektom, nosiocem i vlasnikom svega svoga čovječanskoga i božanskoga htijenja i djelovanja. U tom se smislu Kristovo čovječansko htijenje i djelovanje može zvati božanskim. Čovječanski je nadalje princip htijenja i djelovanja u Kristu na posve oseban način pod utjecajem božanskoga principa. Ovaj se utjecaj očituje n. pr. u tomu, da čovječja narav Kristova nije podvržena prirodnim patnjama od nužde, nego jedino u koliko to pripušta božanski princip, koji ujedno nikada ne dozvoljava, da čovječanski elementat podlegne onakovim patnjama, koje bi se protivile dostojanstvu božanske njegove osobe. Sloboda volje čovječje Kristove isključuje svaku samovolju i slaboću; što više: svaka je odluka njegove volje u potpunom skladu s božanskom njegovom voljom. Utjecaj se napokon božanski u Kristu na čovječanski njegov elementat očituje u raznim čudesnim djelima, kako nam to evanđelje svjedoči mnogim primjerima. Odatle ne slijedi nipošto, da je ljudski princip u Kristu tek puki organ, puko sredstvo i oruđe njegovoga višega principa tako, da je u Kristu zapravo isključivo božansko htijenje i djelovanje. U nekom bi se smislu mogao čovječanski princip u Kristu nazvati organom, u koliko je naime božanski princip, kako rekosmo, jedini nosilac i vlasnik djelovanja (jedini operator) nižega čovječanskoga principa tako, da ovaj ne izvršuje djelatnosti u koliko sam za sebe bivstvuje nego u koliko pripada višem principu. Ali taj organ je principom vlastitoga htijenja i

⁴⁰ Handbuch der katholischen Dogmatik, 1878. Freiburg (Breisgau), sv. II., str. 817—818.

djelovanja i zato je Riječ uzela čovječju narav na sebe, da bude subjektom i čovječanskoga htijenja i djelovanja. Ako i moramo nadalje priznati da je viši božanski princip u Kristu „principium ἡγεμονικόν“, to odatle samo slijedi, da je niži princip podređen višem Kristovom principu ili kako veli Leo I., da se više djelovanje u Kristu može nazvati „operari“ a djelovanje nižega principa tek „exsequi“,⁴¹ no i ovdje se predpostavlja, da je čovječji elemenat u Kristu principom vlastitoga djelovanja i htijenja. Što se napokon tiče čudesnih djela, to im Kristova čovječja narav nije dorasla po svojim silama, ali se Krist ipak u tom djelovanju s njom služi. Ako međutim ovdje čovječja narav i imade puku instrumentalnu ulogu, to ona ipak i u ovim slučajevima na osnovu svoga osnovnoga principa quo djeluje.⁴²

Toliko sam drža nužnim, da iznesem od katoličke nauke o Kristovom djelovanju, da uzmognemo izreći nepristrani sud o Teodoziju i Temistiju.

Jedan fragmenat, što je bio čitan na lateranskom koncilu od 648. g., svjedoči nam, da se Temistije obarao na „one, koji su tvrdili, da je u Kristovu čovječanstvu sveznanje, budući da je u njega jedno božansko djelovanje.“⁴³ Ova nam se argumentacija Temistijevih protivnika čini u prvi mah veoma čudnom, jer ako je uopće u Kristu samo jedno božansko djelovanje, kako može još biti govora o čovječanskoj biti Kristovoj? Kako je dakle moguće zaključivati na sveznanje čovječe duše Kristove, ako je u njega jedno i božansko djelovanje? Valja stvar ogledati iz bliza, pa ćemo ove protivnlke Temistijeve razumjeti. Među Temistijeve protivnike, kako već od prije znademo, spada i Teodozije. Potvrđuju to dvije činjenice: 1. Teodozije ispovijedao „jedno božansko djelovanje“ u Kristu i Temistije je na nj zato udario bio; 2. Ko l-

⁴¹ Agit enim utraque forma cum alterius communionem 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. Denz., Ib., br. 144.

⁴² Čovječe Kristovo djelovanje je pod utjecajem njegovoga božanskoga principa, ali su za to ljudski Kristovi čini uzdignuti na čast božanskoga dostojanstva. Isp. Scheeben, Ib., str. 821, 824—825.

⁴³ . . . πρὸς τοὺς λέγοντας, ὅτι διὰ τὸ μίαν εἶναι θεοπροπῆ τὴν ἐνέργειαν τοῦ Χριστοῦ, πάντων εἶχε τὴν γυνῶσιν ἢ ἀνθρώπου τοῦ αἰῶνος . . . L. c. str. 895.

lut brani ovu Teodozijevu nauku od krivoga shvatanja, što ga je Temistije pripisivao Teodoziju.

Teodozije govori o Kristovom djelovanju posve jednako kao i o spoznanju. U djelu svom, što ga je posvetio bio carici Teodori veli on, da je u Kristu „jedno božansko djelovanje obiju skupa (t. j. biti)“ i to zato, jer „jednomu te istomu pridijevamo i božanska čudesa i prirodne neprekorljive patnje, što ih je na vlastitom tijelu za nas dragovoljno pretrpio.“⁴⁴ Sveti su oci — veli Teodozije — propovijedali, da je u Kristu jedno božansko djelovanje (*ἐνέργεια*) s obzirom na njegovo božanstvo i s obzirom na njegovo čovječanstvo.⁴⁵ S jedne strane prisvaja sebi Riječ Božja sve što se odnosi na njegovo tijelo, a s druge strane daje tijelu od božanske energije i tako se čovječanstvo Kristovo u jedinstvu s Bogom-Riječi obogaćuje božanskom njegovom djetatnom moću.⁴⁶ Ova činjenica — nastavlja Teodozije — pokazuje, da mu je živo tijelo združeno — posve nepomiješano i nepromjenljivo. Ako je u Kristu jedno božansko djelovanje — čitamo na drugom mjestu — to valja da je ovo djelovanje nerazdijeljeno i nerazdružljivo; i ako ne ćemo da padnemo u pogubnu i bezbožnu Nestorijevu zabludu, ne smijemo ispovijedati jedno nesavršeno Kristovo čovječasko djelovanje i drugo posve savršeno božansko djelovanje.⁴⁷

Teodozije ispovijeda jedno božansko djelovanje u Kristu u koliko je Kristova božanska osoba jedini principium quod djelovanja. To znači: u koliko valja sve čine, dakle i čine čovječanske njegove biti pridijevati božanskoj njegovoj osobi kao

⁴⁴ Ὡς λοιπὸν καὶ ἐνέργειαν τοῦ συναμφοτέρου θεοπεπῆ μίαν, ἐπειδὴ ἐνὸς εἶναι καὶ τοῦ αὐτοῦ φάμεν τὰ θεοπεπῆ θαύματα, καὶ τὰ φυσικὰ πάντα, καὶ ἀδιάβλητα πάτε, ἅπερ πέπονθεν ἐκουσίως ὑπὲρ ὁμῶν τῆ ἰδίᾳ σαρκί. str. 1105. str. 1244. Riječ *σάρξ* (tijelo) općenito se upotrebljava za čovječju narav Kristovu.

⁴⁵ L. c. str. 897.

⁴⁶ ἀκείουμος μὲν τὰ αὐτῆς, τοιούτοι τὰ τῆς σαρκός. ἐμποιήσας δὲ καὶ αὐτῆ τῆς ἰδίᾳ φύσεως τὴν ἐνέργειαν. τὸ δὲ ἐμποιήσας αὐτῆ αὐτὸ τὸ καταπλουῖσαι τῆ πρὸς τὸν Θεὸν λόγον ἐνώσει τὴν αὐτοῦ θεοπεπῆ ἐνέργειαν, τὴν ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως ἐνοθεῖσαν αὐτῷ ἔμφυχον σάρκα παρίσθησιν... str. 1105—8.

⁴⁷ τῆς γὰρ θεοπεποῦς ἐνεργείας μίας οὐσης αὐτοῦ. ἀνάγκη καὶ ἀμείριστον, εἶναι ταύτην καὶ ἀδιαίρετον, καὶ οὐ τὴν μὲν ὡς ἐν δεῦ καὶ ἐπὶ τὸ μείζον ἀναβάσεως δεομένην κατὰ τὸ ἀνθρώπινον λαβεῖν καθ' ἑμᾶς τὴν δὲ ὡς παντέλειον ὁμολογεῖν καὶ ἀνελλιπῆ κατὰ τὴν θεότητα, ἵνα μὴ εἰς τὴν ψυχῶ φθόρον καὶ ἀσεβῆ Ἡεστορίου κακοδοξίαν ἐμπέσωμεν... str. 1244.

subjektu. On dobro razlikuje božanstvo i čovječanstvo kao dva nepomišana i nepromijenjena djelatna principa *quibus*. Ovdje vrijedi isto, što smo rekli kada smo govorili o spoznaji Kristovoj. Djelovanje je Kristovo jedno te isto u subjektivnom smislu, u koliko mu je subjektom jedan te isti Krist; to svekoliko djelovanje zove Teodozije božanskim, jer ga proizvodi jedna te ista božanska osoba Kristova. U objektivnom je smislu djelovanje Kristovo božansko i čovječansko. Kada dakle Teodozije veli, da ne ispovijeda dva djelovanja, hoće da kaže, da ne ispovijeda u Kristu dva principa *quod* djelovanja t. j. dvije osobe — Nestorijevu herezu.⁴⁸ Što se napose tiče tvrdnje Teodozijeve, prema kojoj se čovječanska narav u nekim Kristovim djelima obogaćuje božanskom energijom, to se ne može reći, da odaje monofizitizam. Dosta je sjetiti se onoga prizora, kako Krist hoda po vodi. Ova misao, što je već sv. Ćiril ističe, imade svoj osnov uopće u Kristovim čudesnim djelima. Sv. Ćiril veli dapače na jednom mjestu: „*Hanc enim ob causam etiam in suscitandis mortuis non verbis tantum et nutu Deo convenienti Salvatore operatum esse comperimus, sed carnem suam quasi cooperatricem ad hoc potissimum adhibuisse, ut ostenderet illam vivificare posse ac velut unum quid cum ipso iam factam esse; enimvero proprium eius, nec alterius corpus est. Unde, cum principis Synagogae filiam suscitavit dicens: Filia surge, apprehendit manum eius, ut scriplum est; eam nempe omnipotenti suo jussu ut Deus et rursus tactu sanctae carnis vivificando, unam esse et eandem utriusque demonstrat operationem...* Sveti Ćiril izjašnjuje svoju misao kada veli: „*Divinam igitur Verbi in miraculis peragendis actionem non Verbi solum ipsius natura esse patet, sed etiam sanctae illius carnis propter conjunctionem in persona, quam sociam in divinis adhibuit*“... Ovo „jedinstvo sile i djelatnosti u Kristu“, primjećuje dobro Scheeben⁴⁹,

⁴⁸ Prema tomu Teodozije ne spada među one monergete o kojima govori Tixeront, što no su priznavali u Kristu božansku narav kao jedini aktivni princip htijenja i djelovanja, dok su čovječjemu dijelu pripisivali ulogu pukoga organa, oruđa. *Ip. op. c. str. 172—177.*

⁴⁹ *Cyr. in Ivan. 6, 54.*

⁵⁰ *Op. c. str. 821.*

predpostavlja po nauci svetih otaca čovječju narav Kristovu kao pravi aktivni princip svog djelovanja. Teodozije je uopće vjeran sljedbenik ortodoksne nauke sv. Ćirila.

Sada ćemo lako odmjeriti, u kojem se smislu argumentiralo protiv Temistija. Držim, da se argumentiralo na slijedeći način: Pošto je u Kristu jedno božansko djelovanje (u izloženom smislu), čovječanstvo njegovo nije pukim organom, pukim oruđem, nego u pravom smislu aktivni princip djelovanja jednako kao i njegovo božanstvo. Dosljedno je Kristovo čovječanstvo subjektom, dionikom barem onoga znanja, što odgovara djelovanju, na koje je određeno, u koliko je hipostatski združeno s drugom božanskom osobom. Odveć je pako jasno, da ova djelovanja, među koje valja dakako brojiti i sudjelovanje Kristova čovječanstva u njegovim čudesnim činima, nužno iziskuje relativno sveznanje. Razlog se dakle zadnji sveznanju Kristove čovječje duše ima tražiti opet u tom, što je ona hipostatski združena drugoj božanskoj osobi. Potvrđuje je drugi fragment, iz kojega vidimo, da je Teodozije izvodio iz Temistijeve nauke dva djelovanja t. j. dva principa quod djelovanja — dvije Kristove osobe. Što se tiče obrane Temistijeve, znamo i ovdje samo toliko, da je uporno poricao dva djelovanja t. j. dva principa quod djelovanja; da je unatoč svoje nauke o neznanju Kristovu ostao kod hipostatskoga ujedinjenja t. j. jedinstvi i apsolutne identičnosti osobe Riječi Božje i osobe Isusove. Mnoga izričita mjesta iz Temistijevih djela vele, da je u Kristu jedno djelovanje, jerbo je vazda jedan te isti Krist subjektom božanskih i ljudskih čina.⁵¹

Spomena je vrijedno povrh toga, da se Temistije obara na Teodozija, što ovaj uči „jedno božansko djelovanje“ u Kristu. Sveti Oci — kaže on — nijesu govorili o jednom božanskom djelovanju, jer jednomu te istomu Kristu pridjevaju čudesa i obične ljudske čine.⁵² Valja govoriti

⁵¹ Op. c. str. 893; 896; 897; 1240.

⁵² ... οὐ γὰρ μὲν δοιοὶ πατέρες μίαν ἀπολύτως εἶναι ἔφεραν τὴν ἐνέργειαν, καὶ οὐ κατὰ γὰρ τοῦτο ἐπεκλείουσι ταύτην εἰς θεοπρεπὴ μόνον, ἢ γοῶν ἑτέραν ἀνθρώπινην οὕτως καθυπερφαινοῦσιν· ἀλλ' ὡς πὰρ ἐνός καὶ τοῦ αὐτοῦ Χριστοῦ πάντων ενεργουμένων, ὅσα κατὰ τὴν οἰκονομίαν ἐστὶ θεοπρεπὴ καὶ ἀνθρώπινα, μίαν ἀπαξιακῶς, ὡς περ ἔφθην εἰπών, τοῦ Χριστοῦ φασὶ τὴν ἐνέργειαν. . . .
str. 1240.

naprosto o „jednom Kristovom djelovanju“, „o jednom Kristovom teandričkom djelovanju“, kako to uči Severije⁵³ pozivajući se na Dionizija Areopagitu,⁵⁴ ako ne ćemo da s metnemo sama djelovanje čovječanskoga elementa u Kristu, pošto je on, vazda jedan te isti, bio principom božanskih i ljudskih djela. Ljudske čine u Kristu reduplikativno kao takove ističe Temistije jednako kao i apsolutnu identičnost njegove božanske osobe. Teodozije mu se modus loquendi ne sviđa, jer mu se čini, da ovakovim načinom govorenja ne računa s Kristovim čovječanskim elementom. On se međutim mogao uvjeriti o Teodozijevoj ortodoksosti tako, te je i Kollutova obrana Teodozijevih nazora bila suvišna.

Temistije uopće rado govori o „jednom Kristovom teandričkom djelovanju“. On se povodi, — kako sam veli — za Pseudo-Dionizijem, koji također pod konac 5. vijeka uči, da je u Kristu kao u Bogu-čovjeku „novo teandričko djelovanje“.⁵⁵ U kojem smislu valja čine Kristove nazvati teandričkima, uči nas later. koncil (649 g.) kada veli: „Si quis secundum scelerosos haereticos deivirilem operationem, quod Graeci dicunt *θεανθρικὴν*, unam operationem insipienter suscipit, non autem duplicem esse confitetur secundum ss. Patres, hoc est divinam et humanam, aut ipsam deivirilis, quae posita est, novam vocabuli dictionem unius esse designativam, sed non utriusque mirificae et gloriosae unitiois demonstrativam: condemnatus sit“.

Djelovanja Kristova mogu se u trostrukom smislu zvati teandričkima. Sensu generali — veli Einig — vocari possunt operationes deiviriles actiones Christi omnes, tum quas operatur

⁵³ „Οι γὰρ τοι καὶ ὁ μακάριος Σεβήριος περὶ Χριστοῦ λέγων, ὡς τὰ μὲν θεῖως, τὰ δὲ ἀνθρωπίνως ὁ αὐτὸς ἐνήργησε, τὸ τῆς ἐνεργείας θεανθρικῶν ὁ μόνον, μέντοι θεοπρεπῆς ὁμοίως δεῖξαι προήρητο, καταδείσασθαι ἔβη. . . . str. 784. Isp. Fr. Diekamps, Doctrina sanctorum Patrum de incarnatione, Münster, 1907., str. 314.

⁵⁴ Ἡ γὰρ διὰ πάντων τοῦσα τῶν θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων ἐνεργεῖα τοῦ Χριστοῦ, οὐκ ἄλλη τίς ἦν καὶ ἄλλη, ἀλλὰ μία καὶ ἡ αὐτὴ, δηλονότι ὡς ἐνός οὔσα καὶ τοῦ αὐτοῦ. διὸ καὶ θεανθρικὴν αὐτὴ ὁ Ἀρεοπαγιτῆς ἐκάλεσε Διονύσιος . . . Ib. Εἰ δὲ αὐτὴ μόνον θεοπρεπῆς, ἀλλ’ οὐ θεανθρικὴ, καθὰ πολλάκις εἰρήκαμεν, μηδὲν καθ’ ἑμᾶς ἐνεργεῖτω . . . Ib.

⁵⁵ . . . , ἀλλ’ ἀνδροθέντος θεοῦ καινὴν τινα καὶ τὴν θεανθρικὴν ἐνεργεῖαν ἡμῖν πεπολιτευμένος . . . Ep. ad Caium. O Pseudo-Dioniziju Areopagiti isp. Bardenhewer, Patrologie, III. izd. Freiburg (Breisgau) 1910., str. 462—465.

per naturam divinam tum quas per naturam humanam operatur; idque ratione suppositi agentis: nam incarnatione peracta neque Verbum quid operatur carne veluti nudatum, quacum est semper hypostatice unitum, neque Christus homo quidquam agit divinitate desertus, cum semper homo ille sit Deus...

Sensu speciali deiviriles dici possunt operationes Christi humanae, tum quia ex una parte principium, quo eliciuntur, natura humana est, ex altera parte haec natura humana ipsius Verbi est propria, tum quia nulla est operatio naturae humanae quin dirigatur per naturam divinam tamquam principium suum *ἡγεμονικόν*. . . . Sensu specialissimo vocantur operationes deiviriles actiones Christi miraculosae, sc. actiones divinae (quae ut tales proprie non sunt nisi una operatio eaque communis tribus personis), quibuscum natura humana concurrat tamquam medium atque instrumentum ad effectum supernaturalem producendum; eae sc. operationes, quas Patres mixtas vocant. . . .⁵⁵ Znademo za Severijance, da su se za religijske disputacije u Carigradu g. 531. ili 533. pozivali na Pseudo-Dionizija.⁵⁶ Oni govore i o „jednom teandričkom djelovanju“ t. j. o jednom teandričkom principu quod djelovanja t. j. o jednom Bogu—čovjeku.⁵⁷ Temistije se povodi za Severijem⁵⁸ te govori kako vidjesmo u istom smislu o jednom teandričkom djelovanju Kristovom. Ne pripada on dakle među one monofizite, koji su tobože iskri- vili nauku Dionizijevu te stali govoriti o „jednom Kristovom teandričkom djelovanju, da time označe jedan princip quo djelovanja,“ koji je tobože nastao, u koliko se božanski princip quo djelovanja smiješao sa čovječanskim.

Temistije je vazda sebi dosljedan. On se izražava na monofizitističku, ali je ortodoksan u objektivnom pogledu. On neće da bude nestorijanac. I on priznaje jedno teandričko djelovanje u Kristu t. j. jednu Kristovu osobu kao teandrički principium quod djelovanja. Odatle pako izvodim analogno kao i u prva dva slučaja, da je

⁵⁵ Denz. Ench. br. 268.— De Verbo incarnato Treveris, 1899. str. 61—62.

⁵⁶ Bardenhewer, Ib.

⁵⁷ Lebon, op. c. str. 443—458.

⁵⁸ Severije se često služio izričitim riječima Dionizijeve rečene formule Isp. Diekamp, Doctrina, na pr. str. 309.

istinit sadržaj onoga fragmenta, što sam ga ovdje uzeo za osnov argumentacije, da se naime Temistije obarao na one koji su tvrdili, da je Kristovo čovječanstvo dionikom sveznanja, budući da je u njega jedno božansko djelovanje.“

IV.

Imademo napokon jedan fragmenat, koji se čitao na oba rečena crkvena sabora. Temistije se naime ograđuje protiv Teodozijevih izvoda veleći, da on ne ispovijeda „dvije volje“ (*δύο θελήσεις*) u Kristu — a još manje dvije međusobno oprečne volje — za to, što Atanazije kaže, da je Krist pokazao „*δύο θελήματα*“ za vrijeme svoje muke. Jedan je Krist, jedna dakle u njega i volja, koja se pokreće sada na ljudski, sada na božanski način.⁵⁹

Atanazije se dolsta pozivlje na riječi Kristove: „Pater si possibile est, transeat a me calix iste: veruntamen non mea voluntas, sed tua fiat“ i „Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma,“ te dodaje: „... duas voluntates ibi ostendit (t. j. Krist): alteram humanam quae est carnis, alteram divīnam quae Dei est.“⁶⁰ Atanazije se dakle pozivlje na navedene riječi Kristove, da njima pokaže, e su u Kristu dvije volje t. j. dvije fizičke moći htijenja. Riječju „*θελήματα*“ hoće on da označi obe Kristove fizičke moći htijenja s odgovarajućim činima, o kojima nam pripovijeda evanđelje. Čovječansku volju Kristovu prepuštenu samu sebi označuju riječi: Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste. Istu čovječansku volju, u koliko je pod utjecajem božanske njegove volje spremna da prigrli put muka, označuju riječi: veruntamen non mea voluntas, sed tua fiat. Atanazije nije misli svojih riječima posve do kraja razvio. To će možda i biti razlogom, da Stentrup spominjući ovaj Atanazijev tekst veli: „Athanasius hic significare videtur,

⁵⁹ *Ὁ δὲ γὰρ ἐπεῖται ὁ ἱερός Ἀθανάσιος δύο θελήματα ἔφη τὸν Χριστὸν δεῖκνῆναι κατὰ τὸν τοῦ πάθους καιρὸν, ἤδη καὶ δύο θελήσεις αὐτῷ περιδήσομεν, καὶ ταύτας μαχομένας ἀλλήλαις, κατὰ τοὺς σοὺς τοῦτους συλλογισμοὺς. ἀλλ' εἰσόμεθα εὐσεβῶς τὴν ὡς ἐνός μίαν θέλησιν τῷ Ἐμμανουήλ, πῆ μὲν ἀνθρώπινως κινεῖσθαι, πῆ δὲ θεοπραπῶς . . . 843; 1201.*

⁶⁰ . . . δύο θελήματα ἐνταῦθα δείκνυσσι, τὸ μὲν ἀνθρώπινον, ὅπερ ἐστὶ τῆς σαρκός, τὸ δὲ θεῖον, ὅπερ Θεοῦ. Τὸ γὰρ ἀνθρώπινον διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς παραιεῖται τὸ παθῆναι· τὸ δὲ θεῖον αὐτοῦ πρόθυμον. De Incarnatione Dei Verbi et contra Arianos c. 21.

voluntatem illam, qua mortem Christus deprecatus est, humanam, eam vero, qua promptum se ad eandem tolerandam obtulit, divinam fuisse. Quod probari prorsus non potest. Non enim Christi, quatenus Deus est, sed quatenus homo est, sunt verba: Non mea voluntas, sed tua fiat. An putas, Christum secundum divinam naturam deprecatum esse Patrem, ac secundum divinam naturam postulare, ut non sua, sed Patris fiat voluntas, quam non aliam habet nisi paternam? Si vero secundum humanam naturam haec egisse Christum constet, igitur voluntas ea, qua promptum ad mortem obeundam se praebuit, non divina, sed humana fuit...⁶¹ Primjedba je Stentrupova u sebi posve opravdana, samo što se čini, da je on ne osniva na Atanazijevom tekstu — i u toliko se meni čini suvišnom, jerbo držim, da to isto hoće — pogotovo uzme li se u obzir kontekst — Atanazije da kaže svojim riječima, koje sam naveo.

Držim da je Temistije izrabio ovu scenu Kristovu, što je spominje Atanazije, da njome dokaže, e je Krist bio podržen neznanju. Nije moja kombinacija bez osnova, kada znamo, da su se Temistijanci uopće pozivali na sv. Pismo, da dokažu svoju nauku o Kristovu neznanju; kada imademo pred očima da se Temistije brani od Teodozijeve napadaja baš radi ove nauke; kad napokon vidimo i moderne Agnoete, koji također izrabljuju spomenutu Kristovu scenu kao na pr. Schell,⁶² koji drži, da je samo neznanje Kristove čovječje duše može da protumači tjeskobu, što ju susrećemo u Kristu, kadno se približava smrtnoj borbi. Da je Krist imao pogled u budućnost te vidio slavu, koja ga čeka, ne bi na njem toliku tjeskobu zamijetili.

Teodozije izvodi iz nauke Temistijeve „dviije volje“ (*δύο θελήσεις*) t. j. dva principa quod htijenja u Kristu, protiv česa se, kako vidjesmo, Temistije obara veleći da nipošto ne priznaje u Kristu „dviije volje“ (*δύο θελήσεις*) t. j. dva principa quod htijenja, nego samo jedan princip, koji se pokreće sad na ljudsku sad na božansku. Temistije piše i protiv Kolluta, da je u Kristu jedna volja kao i jedno znanje i djelovanje. Nepromjenljivo biće kao što je Bog; biće koje je nad svakom patnjom, — veli on — u povodu ljudskih motiva uklanja se voljom svojom mucij,

⁶¹ Op. c. str. 841—842.

⁶² Op. c. str. 136—150.

a u povodu božanskih motiva ohrabruje se za muku. Oboje čini u koliko je čovjek.⁶³ Evo ispravno tumačenje Atanazijevih misli. Posve isto vele katolički bogoslovi, kada sa sv. Tomom uče, da se Kristovim riječima: transeat a me calix iste, označuje „voluntas humana quae est ut natura“ a riječima: „verumtamen non mea voluntas, sed tua fiat“ „voluntas humana quae est ut ratio“⁶⁴

Temistije posmatra dakle izričito jedino osobu u Kristu, koja je subjektom htijenja (koju zove *θέλησις*) te čine božanske i čovječanske volje (t. j. *θέληματα*); a ove posljednje pretpostavlja i uključuje kao međusobno nepomiješana principia quibus, dakle kao dvije fizičke moći htijenja. Dakle slijedi i opet, da je Temistije pridijevao neznanje Kristovoj čovječjoj duši.

Isti monoteletizam ispovijedao je i Severije, kako to svjedoči Lebon.⁶⁵ Ne mogu da se složim s uvaženim mladim francuskim naučnjakom u tomu, što veli, da se Severije na nikakav način ne osvrće na Kristove fizičke moći htijenja,⁶⁶ Dokazi, što ih Lebon navodi za monoteletizam Severijev, pokazuju, da Severije uključuje vazda božansku i čovječju fizičku moć htijenja, kadagod govori o činima obiju Kristovih volja.

* * *

Dvije su me tendencije vodile kod ove moje rasprave. Prije svega nastojao sam novim dokazima dokazati, da su Agnoete kao pristaše Severija, patrijarke razlikovali u Kristu božansku narav nepomiješanu s čovječanskom, te Kristu kao čovjeku pridijevali neznanje. Dok Temistiju jedinstvo i absolutna identičnost božanske osobe Riječi s osobom Isusovom nije zaprekom, da mu kao čovjeku pridijeva neznanje, Temistijevim protivnicima je baš hipostatsko ujedinjenje naravi u Kristu osnovom, na kojemu oni grade ono relativno sveznanje, što ga pridijevaju Kristu. Što se tiče mo-

⁶³ Ib. str. 893. Da je tako Temistije učio, svjedoči i Maksim, bogoslov VII. vijeka, koji je pobijao monoteletizam. Isp. Migne, P. G. sv. 91. str. 172.

⁶⁴ Isp. Billot. De Verbo incarnato, Roma 1904., str. 296—297.

⁶⁵ Op. c. str. 458—466.

⁶⁶ L'attention de Sévère ne se porte nullement sur deux facultés de volonté, mais bien sur des actes de volonté dont il admet la différence... Ib.

tiva, koji su Temistija vodili u njegovoj nauci, to ih ne možemo razabrati iz ovih fragmenata. No mi znamo, da su to bili soteriološki: kako nam to svjedoči Anatolije, aleksandrijski đakon. Tako sam novim dokazima obekrijepio teorije doktora Schmidta te Schella i Lebretona, o kojim sam govorio u prošlogodišnjoj „Bog. Smotri.“ Protiv modernista, a napose Losy-a⁶⁷ utvrdio sam patristički dokaz iz 6. vijeka, za relativno sveznanje Kristove čovječje duše.

Drugotni cilj mi je bio osvijetliti monoteletizam i monergetizam 6. vijeka. Spomenuti pisci a s njima i mnogi drugi upotrebljavaju izraze: spoznanje (*γνώσις*), djelovanje (*ἐνέργεια*) i htijenje, volja (*θέλησις*) u konkretnom smislu kao što i izraz narav (*φύσις*) t. j. ovi izrazi njima označuju konkretno biće s individualnim svojim bivstvovanjem; subjekat, koji spoznaje hoće i djeluje. Dok nama dakle jedno spoznanje (*μία γνώσις*), jedna volja (*μία θέλησις*) i jedno djelovanje (*μία ἐνέργεια*) označuje zapravo jedan fizički princip quo znanja, htijenja i djelovanja, njima je to jedna osoba, jedan subjekat, principium quod, kojemu treba da pridijevamo sve čine rečenih moći.⁶⁸ Nijesu dakle spomenuti pisci osuđeni kao heretici na lateranskom i carigradskom koncilu poradi svoje nauke u objektivnom smislu nego poradi svoga načina govorenja. Kada sam se bio uvjerio o objektivnoj ortodoksnosti ovoga monoteletizma i monergetizma, puklo mi je pred očima i zapitao sam se odmah: zar nam ne bi ovaj monoteletizam i monergetizam mogao unijeti svijetla u monoteletizam i monergetizam — 7. vijeka — dakle u Honorijevo pitanje? Nije li možda između Honorija i Sergija, carigradskoga patrijarke bilo govora o monoteletizmu i monergetizmu ove vrsti? No o tom, ako Bog dade, u slijedećem broju.

⁶⁷ Lamentabili, prop. 32., 33., 34., Deuz. br. 2032., 2033., 2034. Autour d'un petit liore, str. XXII., XXIII., 138--139; 148--149.

⁶⁸ *Μία μὲν γὰρ ἡ γνώσις ἐπὶ Χριστοῦ, καθάπερ καὶ ἡ θέλησις καὶ ἡ ἐνέργεια. καὶ γὰρ εἰς τὴν ὁ γνώσκων, ὡσπερ ἀμέλει τοὶ καὶ θέλων καὶ ἐνεργῶν . . .* str. 893. Isp. Diekamp, Doctrina, str. 314.

