

UDK: 272-31-144.894

272-31-166

27-9"04"

Pregledni članak

Primljeno: ožujak 2024.

**Josip KNEŽEVIĆ**

Univerzitet u Sarajevu – Katolički bogoslovni fakultet

Josipa Stadlera 5

BIH - 71000 SARAJEVO

josip.knezevic25@gmail.com

## **KRISTOLOŠKE KONTROVERZIJE IZMEĐU EFEŠKOG (431.) I KALCEDONSKOG KONCILIA (451.)**

### **Sažetak**

Autor ovog članka želi predstaviti jednu od najvažnijih kristoloških kontroverzija koja je uključivala više protagonista, ali nekako se najviše koncentrirala na Ćirila, patrijarha Aleksandrije, i Nestorija, patrijarha Carigrada. Utjecala je i na sazivanje koncila u Efezu (431.) i Kalcedonu (451.). Autor stoga u prvom dijelu predstavlja kristološku kontroverziju između Ćirila Aleksandrijskog i Nestorija analizirajući pisma koja su oni uputili jedan drugomu. U drugom dijelu prikazuje period koji ide od predvečerja Efeškog koncila do predvečerja Kalcedonskog koncila. U tom periodu dogodila se prva osuda Nestorija u Rimu, koja je potvrdena na Efeškom koncilu, što je dovelo do shizme između Aleksandrije i Antiohije koja je privedena kraju kompromisnom Formulom ujedinjenja. Budući da neke grupacije oko Ćirila nisu prihvaćale tu kompromisnu formulu, Ćiril je morao dati pojašnjenje kroz Pisma Sukcensu, no već su te ekstremne grupe počele otvarati drugi dio kontroverzije koja će se profilirati u stvarni monofizitizam koji je prvi prepoznao Teodoret Cirski. U kontroverziju će se uključiti i papa Leon Veliki te će biti sazvan Kalcedonski koncil koji će dovesti do terminološke jasnoće i Definicije vjere u jednu osobu Isusa Krista i dvoje naravi.

**Ključne riječi:** kristologija, Nestorije, Ćiril Aleksandrijski, Efeški koncil, Teodoret Cirski, Kalcedonski koncil.

### **Uvod: zaleđe kristoloških kontroverzija**

Već od samih početaka kršćanstva prvi su se evangelizatori u navješčaju Krista i njegova otkupiteljskog djela morali suočavati s mnogim izazovima kada su željeli predstaviti lik Isusa Krista. Tako je kroz povijest Crkve bilo različitih načina jer, ne shvaćajući otajstvenost kršćanstva, bilo je nekih koji su držali da je Isus Krist obični čovjek kojeg je božanstvo „okrnulo“, kao da bi bio neki „superčovjek“ koji je primio pobožanstvenjenje poput nekih likova iz grčke mitologije. Drugi su ga držali samo Bogom koji nema što raditi s materijom (tijelom), te su slijedom toga nijekali utjelovljenje Druge

božanske osobe. Apologeti su, s druge strane, naglašavali da je Isus Krist Sin Božji ne zanemarujući ni njegovu ljudsku dimenziju. Zato je nastao problem koji je trebalo riješiti: Kako čovječstvo može koegzistirati s boštvom u jednom Isusu Kristu, Sinu Božjem?

Već su gnostici govorili o božanskom Logosu kao plodu emanacije, a apologeti su ga shvaćali kao individualni entitet ne dovodeći u pitanje boštvo Logosa.<sup>1</sup> Origen je također pripadao toj teologiji Logosa. Prema njemu, Logos oduvijek postoji kod Oca kao Sin. Sva božanska bit Sina dolazi od Oca preko duhovnog rađanja koje je *ab aeterno*. Da bi to objasnio, on uvodi pojam ὑπόστασις koji shvaća u aristotelovskom smislu οὐσία πῶτη, odnosno individua, subjekt, za razliku od οὐσία δεύτερα, što označava vrstu, rod, odnosno bit.<sup>2</sup> I Origen je bio subordinacionist, ali poput apologeta nikada nije dovodio u pitanje boštvo Logosa.

Početakom IV. stoljeća Arije iz Aleksandrije otišao je u svojem naučavanju u krajnost govoreći da je Isus Krist stvorenje i prema tome podređen Ocu. Arijev nauk vodi do poništenja čak i umjerenog subordinacionizma prednicejske teologije. Arijev je nauk prvo osuđen na Nicejskom (325.), a potom i na Carigradskom koncilu (381.), koji su u svojim simbolima vjere<sup>3</sup> definirali pravo boštvo Isusa Krista dajući ideju njegova poistovjećivanja s božanskim Logosom.

Nakon arijanske kontroverzije, koja je bila više trinitarnog karaktera, fokus se premjestio na pitanje o posebnoj konstituciji Druge božanske hipostaze koja je partikulrana hipostaza. U čemu se sastoji njezina partikularnost? Sastoji se u tome da je ona hipostaza i boštva i čovječstva u Isusu Kristu. Međutim, postavlja se temeljno pitanje: Kako dvije naravi mogu savršeno koegzistirati u jednom te istom subjektu?

O tom problemu je prvi raspravljao Apolinar, biskup Laodiceje u Maloj Aziji, Antiohijac, ali školovan u Aleksandriji, i antiarianac. Antiohijci su oduvijek pažljivo razlikovali „niske stvarnosti“, zemaljske, od „slavnih stvarnosti“, božanskih, u Isusu Kristu. Apolinar je uvidio koji je problem u tom odvajanju. Ako je čovjek odvojen od Boga, postavlja se pitanje: Tko je umro na križu? Ako je čovjek umro na križu, onda je djelo otkupljenja ljudsko djelo, a ne božansko. Ali Krist je jedini mogao spasiti čovjeka jer je Bog! Apolinar je pokušavao reducirati to razdvajanje vla-

<sup>1</sup> O tome vidi različite priloge u: Roberto RADICE – Alfredo VALVO (ur.), *Dal Logos dei Greci e dei Romani al Logos di Dio. Ricordando Marta Sordi* (Milano: V&P, 2011.).

<sup>2</sup> O tome: Manlio SIMONETTI, „Sulla teologia trinitaria di Origene“, u: M. SIMONETTI, *Studi sulla cristologia del II e III secolo* (Roma: IPA, 1993.), 109-143.

<sup>3</sup> O Nicejskom i Nicejsko-carigradskom vjerovanju vidi: John N. D. KELLY, *Early Christian Creeds* (New York: Continuum, 2008.), 205-240. 296-331.

stitosti čovječstva i boštva u Kristu. Pribjegavao je kristološkoj shemi koja je bila proširena u aleksandrijskom kontekstu prema kojoj Logos preuzima u Kristu hegemonijsku funkciju koju ima *voûç* (um, razumska duša) u svakom čovjeku. No, rezultat toga je bio da je Kristovo čovječstvo bilo nepotpuno i nesavršeno jer mu je nedostajao taj *voûç*.<sup>4</sup>

Govoreći da je Logos preuzeo tijelo koje nije posjedovalo po njemu taj *voûç*, to ga je dovelo do zaključka da je ujedinjenje koje se dogodilo stvorilo jedno voljno i djelatno središte, kao teandrički kompozit, koji je izražavao formulom: „Jedna utjelovljena narav božanskog Logosa“ (*μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*).<sup>5</sup> Slabost ovoga zaključka bila je očita jer je naglašavao da je Krist *qua homo* nepotpun i nesavršen. Reakcija protiv tog Apolinarova zaključka odmah je došla iz antiohijskog tabora koji je naglašavao savršenstvo Kristove ljudske naravi. U svakom slučaju, Apolinarovi su učenici širili njegova djela pod imenima drugih autora, uključujući Atanazija Velikog, tako da je tako ta formula došla i do Ćirila Aleksandrijskog koji ju je učinio svojom. Zbog toga su Aleksandrijce Antiohijci smatrali kriptopolinaristima.<sup>6</sup>

## 1. Kristološka kontroverzija između Nestorija i Ćirila

Godine 428. Nestorije, carigradski patrijarh, došao je u sukob s Ćirilom, patrijarhom aleksandrijskim.<sup>7</sup> Njihovo međusobno rivalstvo bilo je prisutno već i prije Nestorijeva imenovanja jer se Carigradska patrijaršija nakon Prvog carigradskog koncila (381. godine), kada je i uzdignuta na rang patrijaršije, „ugurala“ na drugo mjesto između Rima i Aleksandrije. Budući da su carigradski patrijarsi većinom dolazili iz Antiohije, rodilo se i rivalstvo između ta dva, odnosno tri, crkvena središta. Sukob bi se,

<sup>4</sup> O arijanskim i apolinarističkim aspektima kristologije vidi: Alois GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa I/1* (Brescia: Paideia, 1982.), 610-620.

<sup>5</sup> Apolinar LAODICEJSKI, *Ad Iovianum 1*, Hans LIETZMANN (ur.), *Apollinaris v. Laodicea und seine Schule* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1904.), 250,7 - 251,3.

<sup>6</sup> O tome: Paul GALTIER, „S. Cyrille et Apollinaire“, *Gregorianum* 37 (1956.), 584-609; John A. McGUICKIN, „Il lungo cammino verso Calcedonia“, Antonio DUCAY (ur.), *Il concilio di Calcedonia 1550 dopo* (Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 2003.), 25.

<sup>7</sup> O Nestoriju i o kristološkoj kontroverziji između Nestorija i Ćirila vidi: Martin JUGIE, *Nestorius et la controverse nestorienne* (Paris: G. Beauchesne, 1912.); Friedrich LOOFS, *Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1914.); Luigi I. SCIPIONI, *Nestorio e il Concilio di Efeso* (Milano: V&P, 1974.); Susan WESSEL, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of a Heretic* (New York: Oxford University Press, 2004.).

stoga, mogao smatrati više političke negoli teološke naravi. Carigrad je bio važan za ambicije Aleksandrije i Antiohije jer je bio glavni grad. Svi su bili svjesni tog kontrasta. Zato se kao glavni razlog za početak ove kontroverzije može uzeti Ćirilova apsolutna netrpeljivost prema Nestoriju. Međutim, kod Ćirila je postojala i ambicija za moći koja je bila potpuno spojena s uvjerenjem da Aleksandrija predstavlja središte pravovjerja. U pozadini toga je bio i prijevor između škola: Aleksandrijske i Antiohijske.

### 1.1. Aleksandrijska i Antiohijska škola

Rasprava o načinu ujedinjenja dviju naravi u Isusu Kristu dugo je trajala te su u nju bili uključeni mnogi autori koji su proizašli bilo iz Aleksandrijske, bilo iz Antiohijske škole.<sup>8</sup>

Aleksandrijska škola je među svojim predstavnicima imala velike autore poput Klementa, Origena, Atanazija, Didima, Ćirila i dr. U kristološkom kontekstu naglašavala je *Logos-sarx* kristologiju objašnjavajući jedinstvo Gospodina Isusa polazeći od poslanja Logosa u utjelovljenju, što je dovelo do naglašavanja stvarnosti božanske dimenzije Krista, bez izričita naglašavanja potpunosti njegova čovještva. Budući da je zapravo hipostaza božanskog Logosa načelo poslanja u ekonomiji spasenja, jednostavno se kaže da je Logos postao tijelom, ali bez specificiranja cijelosti čovještva. Aleksandrijski mentalitet stoga privilegira gledište jedinstva u kojemu naglašava Logosa koji postaje čovjekom.

Antiohijska škola, s druge strane, u želji da sačuva cijelost Kristova čovještva, krenula je upravo od njegove ljudske dimenzije koja se činila prešućenom i gotovo kompromitiranom od strane Aleksandrijske škole. Odatle i naglasak na čovjeku Isusu, njegovoj cijelosti i potvrdi čovještva, a ne samo njegova tijela. Ovaj pristup se također naziva *Logos-anthropos* kristologija. Precizirajući da nema ničeg lošeg u afirmaciji cijelosti ljudske naravi, valja ipak napomenuti da predstavnici te škole, od kojih među najznačajnijima pamtimo Diodora iz Tarza, Teodora Mopsuestijskog, Nestorija i Teodoreta Cirkog, nisu uspjeli dati jasan odgovor o načinu sjedinjenja dviju naravi, što je činilo slabost njihova sustava. Oni su, naime, nastojali potvrditi jedinstvo u Kristu, ali ne na razini naravi, nego na razini osobe; koncepcija koja je težila izvjesnom prepoznavanju dviju osoba pa su govorili i o *homo assumptus* kao da je riječ o nekom novom subjektu uz već postojećeg Logosa.

---

<sup>8</sup> O školama vidi: Alois GRILLMEIER, „Die theologische und sprachliche Vorbereitung des christologischen Formel von Chalkedon“, Alois GRILLMEIER – Heinrich BACHT (ur.). *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart* I (dalje: *Chalkedon*) 3 voll. (Würzburg: Echter-Verlag, 1951-1954.), 120-152.

Teodor Mopsuestijski, kao i svaki Antiohijac, pridavao je veliku važnost pravom Kristovu čovještvu i njegova je kristologija stvarala problem u tome što se prevelikim isticanjem čovještva od njega pravi drugi subjekt, čime se dijeli Krista. Naime, narav da bi bila potpuna i savršena, mora imati svoju subzistenciju, odnosno hipostazu. Stoga pretjeranim naglašavanjem Logosa i čovjeka u Kristu jednom Aleksandrijcu to zvuči kao dijeljenje Krista u dvije hipostaze. Teodor se pokušao obraniti od kritika koje su već bile upućene njegovu učitelju Diodoru u vezi sa shvaćanjem o postojanju dva Sina. On je, međutim, odbacivao te optužbe tvrdeći da su dvije naravi ujedinjene na neizreciv i neraskidiv način u jednom Kristovu πρόσωπον.<sup>9</sup> Logos je postao čovjekom kako bi prebivao među nama uzevši ljudsko tijelo i živio u njemu kao u hramu. To se preuzimanje ljudske naravi ostvaruje καθ'εὐδοκίαν, odnosno po Božjoj dobrohotnosti prema čovjeku.<sup>10</sup> Problem je što je taj pojam πρόσωπον uvijek imao značenje „maske“ kojom su se antički glumci koristili tijekom prikaza raznih uloga u kazalištu.<sup>11</sup> Za ujedinjenje tih dviju naravi (sa svojim hipostazama) upotrijebio je izraz συνάρφεια, to jest spoj, preko koje bi čovjek, uzet od Logosa, sudjelovao u životu božanskih osoba budući da je Logos njima ὁμοούσιος.<sup>12</sup>

Teodorova tendencija bila je jasna, ali metoda je nažalost bila pogrešna; zapravo, unatoč tome što je želio prepoznati jedinstveni Kristov πρόσωπον, zapao je u neke kontradikcije oko ujedinjenja Logosa i čovjeka do te mjere da bi nas „onaj koji uzima“ (Logos) i „onaj koji je uzet“ (čovjek) mogli navesti na zaključak o dva različita subjekta i konačno o dva Sina. Drugi nedostatak u njegovu mišljenju bilo je inzistiranje na konceptu συνάρφεια čiji je proizvod πρόσωπον, koji nije poistovjećivao s hipostazom druge božanske osobe Presvetog Trojstva, nego s njezinim vanjskim očitovanjem. Tako se taj πρόσωπον predstavlja kao određeni *tertium quid*. Sve te slabosti očitovat će se u kristološkoj polemici oko Nestorija.

<sup>9</sup> Usp.: Manlio SIMONETTI, „La controversia cristologica da Apollinare a Giustiniano“, Manlio SIMONETTI (ur.), *Studi di cristologia postnicena* (Roma: IPA, 2006.), 330.

<sup>10</sup> Usp.: Teodor MOPSUESTIJSKI, *Katehetske homilije*, VI, 3. Hrv. prijevod: Tomislav Z. TENŠEK (prir.), *Teodor Mopsuestijski: Katehetske homilije* (Zagreb: KS, 2004.). O tome vidi: Thomas CAMELOT, „De Nestorius à Eutychès: l'opposition de deux christologies“, *Chalcedon I*, 217.

<sup>11</sup> Vidi: Andrea MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico* (Napoli: Dehoniane, 1984.), 57.

<sup>12</sup> Usp.: J. MCGUCKIN, „Il lungo cammino verso Calcedonia“, 30-32.

## 1.2. Ćirilovo pismo Nestoriju

Nestorije je bio monah koji se isticao u propovijedanju, pa ga je car Teodozije II. 428. postavio za patrijarha glavnog grada. Uvijek su ga sumnjičili da naučava kako Marija nije Bogorodica, nego Kristorodica držeći kako taj naslov može zbuniti ljude i dovesti ih u zabludu da je Marija rodila Krista *qua Deus* umjesto samo *qua homo*. Stoga je predlagao da se Marija naziva „Kristorodicom“ (Χριστοτόκος).

Na početku korizme običaj je bio da aleksandrijski patrijarh napiše svečanu poslanicu u kojoj se naznačava datum slavlja Uskrsa. U jednoj od tih svećanih poslanica, napisanih u veljači 430. godine, Ćiril jasno optužuje Antiohijce, neovisno o Nestoriju, da su podijelili Krista. Ona nije, dakle, bila uvjetovana Nestorijevim propovijedanjem. Međutim, kad je obaviješten o lošem raspoloženju koje je izazvao Nestorije svojim propovijedanjem o Mariji, Ćiril je odmah iskoristio priliku da napiše Nestoriju pismo, kao zahtjev za pojašnjenje, čiji je stil bio prijekoran s nakanom napada na protivnika kako bi ga ocrnio. Na temelju onoga što iz njega možemo iščitati, riječ je o kratkom, ali kompletnom traktatu koji predstavlja aleksandrijsku kristologiju koja naglašava jedinstvo subjekta (hipostaze), ali i dvije naravi na temelju *communicatio idiomatum*.<sup>13</sup>

Pozivajući se na tradiciju („naši oci“) i na Sveto pismo, Ćiril započinje svoj napad govoreći kako je sablazniti jednoga grijeh, ali sablažnjavati mnoge veliki grijeh. Zato i govori o brojnoj braći koju je Nestorije sablaznio. To bi bilo opravdanje za njegovu intervenciju jer svaka predložena novotarija u nauku morala je biti potkrijepljena i opravdana Svetim pismom.<sup>14</sup> Stoga je pozivanje na „svete oce“ postalo, dakle, neizbježno, i to one koji su im prethodili i koji su sudjelovali ili na velikim koncilima, ili su bili uključeni u rasprave između Niceje (325.) i Carigrada (381.).

U svrhu osiguranja i naglašavanja jedinstva subjekta, Ćiril se poziva na njih: „Sami jedinorođeni Sin, po naravi rođen iz Boga Oca, istiniti Bog iz istinitoga Boga, svjetlo od svjetla, onaj po kome je Otac sve stvorio sišao je, postao put, učovječio se, trpio, treći dan uskrsnuo i uzišao na nebesa.“<sup>15</sup> Ćiril izvodi iz Nicejskog simbola koristan koncept za sebe, čak i ako

<sup>13</sup> Za tekst Ćirilova pisma Nestoriju (*Epistula secunda ad Nestorium*) vidi: Eduard SCHWARTZ (ur.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (dalje: ACO) (Berolini et Lipsiae: Walter de Gruyter, 1927.), ACO I, 1, 1, 25-28. Hrv. prijevod: Marijan MANDAC (prir.), Ćiril Aleksandrijski: Utjelovljenje Jedinorođenca. Jedan Krist (Makarska: Služba Božja, 2001.), 301-304.

<sup>14</sup> Usp.: ACO I, 1, 1, 26.

<sup>15</sup> ACO I, 1, 1, 26.



koncilski oci doista nisu toliko razmišljali o tome. Svaka riječ ima veliku vrijednost. On želi izbjeći tu optužbu da je apolinarist tako što će ukloniti svaki trag apolinarizma za koji su ga Antiohijci optuživali zbog prisvajanja formule: „jedna utjelovljena narav božanskog Logosa“. Zato tvrdi da je Krist imao dušu: „Riječ je pošto je neiskazivo i nepojmljivo po hipostazi (καθ' ὑπόστασιν) – a ne po samoj volji ili dobrohotnosti pa niti uzimanjem jedne osobe – sa sobom sjedinila (ἐνώσας) tijelo koje ima razumnu dušu postala čovjek i nazvala Sin čovječji.“<sup>16</sup> Odbacuje i nauk koji je popularno pripisivan Apolinaru da se „božanska narav preobrazila i postala tijelo“.<sup>17</sup>

Dakle, božanski Logos je po svojoj hipostazi sa sobom sjedinio cjelovito čovječstvo – s tijelom i dušom (νοῦς). Za Ćirila je jedino središte hipostaza božanskog Logosa. Logos je „postao tijelom“ (Iv 1, 14) te je postao pravim čovjekom, kako veli Simbol,<sup>18</sup> kojeg Ćiril parafrazira: „... postala čovjek i nazvala Sin čovječji“; i to „ne po samoj volji ili dobrohotnosti pa niti uzimanjem jedne osobe“.<sup>19</sup> Ćiril ne prihvaća da je Krist neki čovjek kojeg je svojom voljom uzeo božanski Logos „po dobrohotnosti“ (καθ' εὐδοκίαν) i po preuzimanju neke osobe (πρόσωπον) kao nekog drugog subjekta. Ćiril isključuje da možemo govoriti o Sinovu πρόσωπον. Njegova je formulacija ujedinjenje καθ' ὑπόστασιν – po hipostazi božanskog Logosa. Koristio se tim terminom kako bi naznačio ujedinjenje u smislu da je jedina hipostaza ona utjelovljenog Logosa.<sup>20</sup>

„Kažemo da su različite naravi zajedno pristupile istinskome jedinstvu te je iz obiju jedan Krist i Sin.“<sup>21</sup> Ćiril, dakle, govori o dvije naravi koje karakteriziraju Krista. To je ustupak kojim Ćiril izbjegava optužbu za apolinarizam (μιά φύσις). Nemojmo zaboraviti da je prisvojio formulu „jedna utjelovljena narav božanskog Logosa“ misleći da je Atanazijeva. No, ovdje je Ćiril „diofizit“ jer kaže „različite naravi“, pa prema tome koristi pojam φύσις i za ljudsku narav. To stvara velike promjene u terminologiji. Te su „različite naravi“, božanstvo i čovječstvo, „ujedinjene u jedinstvo na nedokučiv i neizreciv način“. Tek na tom mjestu priznaje da postoje hipostaza i dvije naravi. Prava narav mogla se povezati samo s jednom hipostazom, a ne dvije naravi s hipostazom. Ako je jedna narav, onda je i jedna hipostaza, ako li dvije – dvije su hipostaze, što znači i dva

<sup>16</sup> ACO I, 1, 1, 26.

<sup>17</sup> ACO I, 1, 1, 26.

<sup>18</sup> Usp.: Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN (ur.), *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu* (Đakovo: UPT, 2002.), 150.

<sup>19</sup> ACO I, 1, 1, 26-27.

<sup>20</sup> Usp.: Manlio SIMONETTI, „Alcune osservazioni sul monofisismo di Cirillo“, M. SIMONETTI (ur.), *Studi di cristologia postnicena*, 354-359.

<sup>21</sup> ACO I, 1, 1, 27.

subjekta. Ovdje Ćiril priznaje dvije naravi koje se ujedinijuju u jednoj hipostazi. To se protivi uobičajenom mišljenju njegova vremena. Iz tog razloga je „neiskazivo i nepojmljivo“.<sup>22</sup> Postavio je srž svojeg nauka, ali primjećuje se i osciliranje u njegovoj terminologiji koje će još doći do izražaja.

„Zato se kaže da se Onaj ... ukoliko je rođen od Oca, također po tijelu rodio od žene.“<sup>23</sup> Dakle, na temelju nauka o *communicatio idiomatum*, prema kojem se jednom te istom subjektu (Logosu) pripisuju vlastitosti i božanske i ljudske naravi, možemo reći da je onog kojeg je rodio Otac također rodila i žena. Božanski je Logos, dakle, na temelju nauka o *communicatio idiomatum*, rođen od Marije po tijelu.

„Iz Svete se Djevice nije najprije rodio običan čovjek da potom na nj siđe Riječ. Riječ se od Majčine utrobe sjedinila i - velimo - podvrgnula tjelesnom rođenju ukoliko je učinila svojim rođenje vlastitog tijela.“<sup>24</sup> Logos je, dakle, učinio vlastitom pravu ljudsku narav u Mariji. Ćiril, stoga, zaključuje da je jedini subjekt Logos koji je prisvojio ljudsku narav, za razliku od onoga što kaže Pavao iz Samosate prema kojem je prvo rođen čovjek (sin Marijin) pa je onda Logos sišao u nju u utjelovljenju, odnosno rođenju. Prema Pavlu, dakle, prvo bi postojao Isus kojeg je Logos prisvojio.<sup>25</sup>

U tom istom preuzetom tijelu Logos (Riječ) je iskusio i trpljenje: „opet kažemo da je Ona (Riječ, op.a) trpjela za nas jer je u tijelu što je trpjelo bila Ona koja ne može trpjeti“.<sup>26</sup> Naime, Logos po svojoj božanskoj naravi nije podložan ni trpljenju, ni smrti, međutim „budući da je Božjom milošću njezino (Riječi, op. a.) vlastito tijelo za svakoga - veli Pavao - okusilo smrt (Heb 2,9), kažemo da je Riječ za nas podnijela smrt. Riječ nije - to je ludo i reći i misliti - iskusila smrt, ako se motri njezina narav, već je, upravo rekoh, njezino tijelo oskusilo smrt.“<sup>27</sup> I na taj način Ćiril se trudi potvrditi jedinstvo subjekta kao i u sljedećem paragrafu u kojem govori o samo jednom štovanju jer ne može se „jedan Gospodin Isus rastavljati na dva sina.“<sup>28</sup> Naime, zahvaljujući *communicatio idiomatum*, jednoj te istoj osobi mogu se pripisati vlastitosti i božanske i ljudske naravi. Teodor iz Mopsuestije je, s druge strane, rekao je da je Isus (čovjek) bio suštovan jer je sjedinjen s Logosom, čak i ako je štovanje samo upućeno Logosu. Ćiril

<sup>22</sup> ACO I, 1, 1, 27.

<sup>23</sup> ACO I, 1, 1, 27.

<sup>24</sup> ACO I, 1, 1, 27.

<sup>25</sup> O naučavanju Pavla iz Samosate vidi: Manlio SIMONETTI, „Per la rivalutazione di alcune testimonianze su Paolo di Samosata“, Manlio SIMONETTI (ur.), *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, 239-271.

<sup>26</sup> ACO I, 1, 1, 27.

<sup>27</sup> ACO I, 1, 1, 27.

<sup>28</sup> ACO I, 1, 1, 28.



se ne slaže s njim. Za njega su Logos i čovjek jedan te isti subjekt. Stoga se štuje samo jedan. Ne postoje dva sina, božanski sin i ljudski sin. Antiohijci su zbog toga često nailazili na probleme jer su naglašavajući ljudsku narav, od nje činili drugi subjekt. Kako su rješavali pitanje jedinstva dvaju sinova? Tako što su naučavali „jedinstvo prosopa“, kaže Ćiril. No, između redaka da se iščitati Ćirilovo pitanje upućeno Nestoriju: Što bi to bilo πρόσωπον ujedinjenja? To je nešto nejasno, pa ga Ćiril i ne prihvaća. Zato on govori o pravoj vjeri i kod svetih otaca koji se „osmjeliše reći da je Sveta Djevica Bogorodica. Nije, dakako, iz Svete Djevice početak za opstanak uzela narav Riječi niti njezino božanstvo. Ali se iz nje rodilo sveto tijelo s razumnom dušom. Kažemo da se, s njime se sjedinivši po hipostazi, Riječ rodila po tijelu.“<sup>29</sup>

Simptomatično je da se Ćiril pitanja Θεοτόκος – Χριστοτόκος dotiče tek na kraju pisma. Zapravo, bio je to samo izgovor za razgovor o nečem drugom. I koristi ovu kontroverziju da opravda svoje prethodne argumente: Logos je rođen od Marije. Ona je Majka Krista koji je umro na križu i koji je uskrsnuo. Ona je Majka Božja.

### 1.3. Nestorijevo pismo Ćirilu

Nestorije je u svojem odgovoru pokušavao pronaći način razmišljanja koji bi bio zajednički s Ćirilom, ali jasno se vidi da su oni imali dva potpuno različita načina razmišljanja. Kao i Ćiril, i Nestorije se poziva na Simbol, ali na način kako bi izbjegao govoriti o dva subjekta. Ne želi govoriti o ujedinjenju καθ'ὑπόστασιν, nego ostaje pri svojem konceptu ujedinjenja po spajanju (συνάφεια) u πρόσωπον sjedinjenja. Odbacuje temeljne implikacije koje je Ćiril iznio u razmišljanju o *communicatio idiomatum*. Kod njega subjekt svih djelovanja nije Logos, nego Krist, kao πρόσωπον sjedinjenja dviju naravi (s hipostazama). Zbog toga preferira Mariju nazvati Χριστοτόκος. On ne prihvaća da je Logos prolazan i smrtni, očito shvaćajući krivo ono što je Ćiril implicirao kad je govorio da je Logos trpio u tijelu, a ne u boštvu. U svakom slučaju iz onoga što stoji u njegovu *Pismu* nitko ga ne može optužiti da naučava dva Krista, ali u ušima jednog Aleksandrijski njegove riječi zvuče odviše ekvivočne jer u upornom predstavljanju ujedinjenja u Krista po πρόσωπον i odbijajući da je Logos prisvojio u svojoj hipostazi sve što je ljudsko, ne shvaća se dobro u čemu bi se sastojao πρόσωπον Krista.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> ACO I, 1, 1, 28.

<sup>30</sup> Za tekst Nestorijeva pisma Ćirilu (*Epistula ad Cyrillum*) vidi: ACO I, 1, 1, 29-31. Hrv. prijevod: M. MANDAC (prir.), Ćiril Aleksandrijski: Utjelovljenje Jedinorođenca. Jedan Krist, 305-310.

Prije svega Nestorije upozorava Ćirila, referirajući se na sv. Pavla (usp.: 1 Tim 4,13), da je krivo shvatio oce u smislu da je Ocu suvječan Logos bio podložan trpljenju jer koncilski oci u Niceji nisu definirali podložnim trpljenju boštvo koje je istobitno, niti s rođenim od onoga koje je suvječno Ocu, niti s uskrišenim ono „koje je uskrsnulo razoreni hram“.<sup>31</sup> Ta tema „razorenog hrama“ ideja je prisutna kod Pavla iz Samosate. Ćiril to ne prihvaća jer se stječe dojam da su bila dva subjekta.

Nestorije, nadalje, govoreći o svetim ocima, kaže: „Zamijeti da su najprije kao temelj postavili nazive za božanstvo i čovječstvo,“<sup>32</sup> te se na-dovezuje na *Poslanicu Filipljanima* u kojoj Pavao, govoreći o mucu, najprije govori o Kristu kao imenu koje se pripisuje dvjema naravima (usp.: Fil 2,5-6).<sup>33</sup> Nestorije bez problema govori o dvjema naravima i jednom πρόσωπον Krista.<sup>34</sup> Međutim, nikada ne smijemo smetnuti s uma da su kod njega dvije naravi s dvije hipostaze. Zbog toga u tome nije jasan, za razliku od Ćirila. S druge strane, Ćiril samo dva puta govori o dvjema naravima. Na drugim mjestima govori samo o božanskoj, jedinstvenoj naravi i odbacuje termin πρόσωπον.

Nestorije inzistira na „razlikovanju naravi u smislu čovječstva i božanstva i njihovu povezanost (συνάφεια) jednom osobom (πρόσωπον)“<sup>35</sup> te odbacuje mogućnost da bi Logos bio rođen od žene i bio podložan trpljenju. Ćiril to očito shvaća kao razlikovanje između (ljudskog) Krista podložnog trpljenju od (božanskog) Krista nepodložnog trpljenju.

Na temelju toga što je Logos postao čovjekom, Ćiril je inzistirao da je Logos trpio u tijelu. Nestorije to ne prihvaća tvrdeći da bi na taj način izgledalo kako su vlastitosti božanskog Logosa zapravo uništene.<sup>36</sup> Međutim, Ćiril nikada nije rekao da će božanske vlastitosti biti uništene u ujedinjenju s čovječtvom. Očito je da Nestorije ne može razumjeti Ćirilovo razmišljanje. On nije u stanju ući u mentalitet *communicatio idiomatum*. Ne razumije kako jedan te isti subjekt može biti i podložan trpljenju i nepodložan trpljenju. Međutim, Ćiril je jasno rekao da je Logos trpio kao čovjek, a ne kao Bog.

U tom kontesktu govora o trpljenju, Nestorije zaključuje da se i „Sveta Djevica naziva Kristorodicom, a ne Bogorodicom“<sup>37</sup> jer po njemu

<sup>31</sup> ACO I, 1, 1, 29.

<sup>32</sup> Usp.: ACO I, 1, 1, 29-30.

<sup>33</sup> Usp.: ACO I, 1, 1, 30.

<sup>34</sup> Usp.: ACO I, 1, 1, 30.

<sup>35</sup> ACO I, 1, 1, 30.

<sup>36</sup> Usp.: ACO I, 1, 1, 30.

<sup>37</sup> ACO I, 1, 1, 31.

tijelo je hram Sinova boštva, hram ujedinjen uzvišenim i božanskim spajanjem tako da božanska narav prisvaja vlastitosti hrama.<sup>38</sup> Čini se da ovdje Nestorije prihvaća *communicatio idiomatum*, ali u isto vrijeme odbacuje primjenu koju je Ćiril naznačio da božanski Logos također usvaja ljudske vlastitosti optužujući ga za apolinarizam i za arijanizam.<sup>39</sup> Za Nestorija, Marija nije rodila Logosa, nego tijelo u koje se Logos nastanio kao u hramu. Marija, kao stvorenje, može roditi samo onoga tko je njoj istobitan. Zato prema njemu Marija nije mogla roditi Boga. Stvorenje ne može roditi Stvoritelja. Marija je zato rodila čovjeka. Reći da je Marija Bogorodica, značilo bi prema Nestoriju da je samo boštvo rođeno od Marije. Zato je prema njemu Marija Kristorodica jer je rodila Krista u kojem se Logos nastanio kao u hramu. Međutim, razdvajati na taj način Logosa od Krista, zvučalo bi kao govor o dva sina: Sin Božji koji je vječni Logos i Sin rođen od Marije. Očito je da nije shvaćao *communicatio idiomatum*. On zapravo u potpunosti odbacuje ono što je Ćiril rekao o prisvajanju vlastitosti, odnosno *communicatio idiomatum*, da je jedan te isti subjekt koji je trpio i koji je rođen jest od Marije. Naprotiv, inzistira na antiohijskoj terminologiji nastavljajući govoriti o čovjeku kojeg je Logos uzeo i o hramu u kojem se nastanio odbacujući svako miješanje ljudskog s božanskim u Isusu Kristu razlikujući striktno dvije naravi.

## 2. Između Efeza (431.) i Kalcedona (451.)

### 2.1. Sinoda u Rimu (430.) i Efeški koncil (431.)

Nestorije nakon svojeg *Pisma Ćirilu* više nije obraćao pozornost na ta pitanja, nego je s carem Teodozijem II. vodio pripreme za novi ekumenski koncil predviđen u Efezu. U međuvremenu Ćiril je optužio Nestorija pred papom Celestinom. Ne posjedujemo neke informacije koje bi nam prikazale način kako ga je predstavio Papi. Preveo je gore navedena pisma s grčkog na latinski i sve poslao Papi. Papa Celestin je prihvatio Ćirilove proteste protiv Nestorija te je sazvaio jednu sinodu u Rimu koja je osudila Nestorija pozvavši ga da odstupi s patrijaršijske stolice. Bila je to sinoda kojoj je nedostajala regularnost i element prosuđivanja. Nije imao ovlasti osuditi Nestorija u njegovoj odsutnosti, osim u slučaju da je bio pozvan, a on odbio doći; međutim, čini se da nije bio ni pozvan. Kazna je bila neregularna. Nije priopćena izravno Nestoriju, nego je Celestin napisao pismo osude koje je Ćiril trebao prenijeti Nestoriju delegirajući ga kao izaslanika.

<sup>38</sup> Usp.: ACO I, 1, 1, 31.

<sup>39</sup> Usp.: ACO I, 1, 1, 31.

Ćiril je uzeo vremena kako bi priopćio osudu Nestoriju. Dakle, u kolovozu 430. održana je sinoda u Rimu. U studenom Ćiril objavljuje Celestinovo pismo osude Nestorija. Napisao je i popratno *Pismo Nestoriju o izopćenju* u kojem ga se prisiljava da prihvati osudu te prilaže *Dvanaest anatemizama*,<sup>40</sup> koji su kružili Istokom prije negoli su stigli do Nestorija. *Dvanaest anatemizama* sastavljeni su tako da ih svaki Antiohijac, a posebno Nestorije, odbaci. Taj se tekst smatra najradikalnijim izrazom Ćirilova stava koji su kasnije preuzeli monofiziti.<sup>41</sup>

Primivši pismo osude i anatemizme, Nestorije se obraća Ivanu, antiohijskom patrijarhu, koji je odmah naredio Teodoretu Cirkom i Andriji iz Samosate da napišu pobijanja *Dvanaest anatemizama*. U međuvremenu car Teodozije II. je sazvaio treći ekumenski koncil u Efezu. To je prvi koncil iz antike o kojemu posjedujemo praktički sve dokumente. Pozivno pismo, upućeno metropolitima Istoka i Zapada, bilo je poslano već 430. Metropoliti su trebali otputovati nakon Uskrsa 431. (29. travnja), a koncil je trebao započeti na Duhove 7. lipnja. Međutim, otvaranje koncila je prolongirano jer mnogi biskupi još nisu bili stigli, poglavito Antiohijci.<sup>42</sup>

Iz Egipta je Ćiril sa sobom poveo oko pedeset egipatskih monaha (kao tjeleohranitelje). Iz Male Azije bilo je vrlo malo predstavnika. Kad je stigao moderator kojeg je poslao car, mnogi još uvijek nisu bili stigli, među njima papinski izaslanici te Antiohijci. Dok su biskupi pristizali čekajući početak koncila, Ćiril je 22. lipnja započeo s koncilskim zasjedanjima – premda nije imao ovlasti za to – protivno pravilima jer ga je morao otvoriti moderator kojeg je poslao car. Znao je da ima biskupa koji su protiv njega, a trebalo je doći još oko pedeset Antiohijaca. Bojao se da bi stvari mogle krenuti loše. Želio je što prije riješiti situaciju. Zato krši pravila i započinje zasjedanje koncila.

Sve se riješilo na sjednici 22. lipnja na kojoj se Nestorije nije pojavio jer je znao da je cijeli koncil bio pod Ćirilovom kontrolom. Zvali su ga tri puta i nakon toga odustali. Koncilski oci su počeli čitati prepiske između Nestorija i Ćirila te Celestina. Izaslanici iz Rima još nisu bili stigli. Ukratko, na koncilu su trebali, prema Papinu napatku, prihvatiti sve što bi Ćiril rekao. Ćirilovo *Pismo Nestoriju* je odobreno i prihvaćeno, dok Nestorijevo

<sup>40</sup> Za tekst *Pisma Nestoriju o izopćenju* i *Dvanaest anatemizama* vidi: M. MANDAC (prir.), Ćiril Aleksandrijski: Utjelovljenje Jedinorođenca. Jedan Krist, 311-322.

<sup>41</sup> M. SIMONETTI, „La controversia cristologica“, 334.

<sup>42</sup> O sazivu i događajima oko Efeškog koncila vidi: Gustave BARDY, „Inizio del nestorianesimo (428-433)“, Agostino FLICHE – Vittorio MARTIN (ur.). *Storia della Chiesa dalle origini fino ai nostri giorni* (dalje: FLICHE – MARTIN), (Torino: Edizioni S.A.I. E., 1958.-1994.), 214-232.

*Pismo Ćirilu nije, a Pismo Nestoriju o izopćenju zajedno s Dvanaest anatematizama* je pročitano, ali nije uzeto u razmatranje ni glasanje. I na kraju dana Nestorije je bio osuđen, ekskomuniciran i svrgnut.

Četiri dana nakon toga (26. lipnja) dođoše i Antiohijci te sazvaše svoj koncil na kojem osudiše Ćirila odbacivši odluke prvog zasjedanja. Obratili su se caru tražeći da se ponovno sazovu zasjedanja. Dana 29. lipnja stiže odgovor te zasjedanja ponovno započinju. Sve što je prethodno doneseno, bilo je odbačeno. Ni ovaj put se nije pojavio Nestorije, kao ni Antiohijci, jer su se bojali budući da su glavni trg u potpunosti kontrolirali Ćirilovi monasi. Dana 7. srpnja stigli su i izaslanici iz Rima i, po nalogu Pape, odmah se pridružili Ćirilu. Zapravo, sve se ponovilo kao što je bilo prije.

Dana 1. kolovoza dolazi u carev dom novi moderator koji je uzeo akte obaju zasjedanja (ćirilovskog i antiohijskog) te poslao caru samo presude. Prihvativši odluke obaju zasjedanja, car je protjerao i Ćirila i Nestorija. Nestorije je u međuvremenu zatražio ostavku i povratak u Antiohiju. Kratko nakon toga je protjeran u Egipat gdje je ostao čak do Kalcedonskog koncila (451.). Ćiril se, s carevim dopuštenjem, vratio u Aleksandriju 30. rujna, dočekan kao prvak. No, ostao je problem u vidu raskola između Aleksandrijaca i Antiohijaca. Takvo će stanje ostati do 433. godine.

## 2.2. Formula ujedinjenja i *Laetantur caeli*

Godine 433. došlo je do pokušaja dogovora ćirilovske i nestorijanske frakcije kada je Ivan Antiohijski poslao pismo Ćirilu koje je sadržavalo *Formulu ujedinjenja*<sup>43</sup> u kojoj je bilo očito da su napustili Nestorija jer, osim što se naglašava postojanje dviju savršenih i netaknutih naravi, ujedinjenih bez miješanja, što je uvijek bila glavna preokupacija Antiohijaca, očit je bio ustupak Ćirilovu nauku jer se naglašava da je Marija Bogorodica. Međutim, to nije bio slučaj kad je riječ o pojmu *ὑπόστασις* jer se naglašava jedina *πρόσωπον* Krista. Nadalje, naglašava se *communicatio idiomatum* i dvostruka istobitnost Sina, kao i njegovo dvostruko rađanje (ono *ab aeterno* od Oca i ono *in tempore* od Djevice Marije). Kako bi se pojasnilo da je ujedinjenje naravi bez miješanja, korišten je ćirilovski izraz *ἕνωσις*, a odbačen je antiohijski izraz *συνάφεια*. Konačno, prihvaćen je i pojam *Θεοτόκος*: na temelju *communicatio idiomatum* Marija je Majka Božja jer ne može biti samo majka Kristova tijela. Tijelo, naime, nije posjedovalo neovisno postojanje, isključujući tako svaku mogućnost drugog subjekta,

<sup>43</sup> Za tekst *Formule ujedinjenja* vidi: Manlio SIMONETTI (ur.), *Il Cristo II. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo* (Roma: A. Mondadori, 2009.), 386-387.

nego je uistinu bilo tijelo Boga Logosa koji je sa sobom sjedinio hram koji je preuzeo od nje, hram u kojem je trpio Sin Božji i ustao od mrtvih donoseći spasenje čovječanstvu. Na taj način božanski Logos ostaje nepodložan trpljenju i nepromjenljiv u svojoj božanskoj naravi.

*Formulu ujedinjenja* je Ćiril prihvatio i, uz neke preinake, uklopio u svoje pismo *Laetantur caeli*, koje je poslao Ivanu Antiohijskom<sup>44</sup> i u kojem je antiohijske teze zaodjenuo vlastitim izlaganjem shvaćenim u unitarnom smislu.<sup>45</sup> U tom pismu Ćiril se raduje zbog ponovne uspostave mira. Ublažio je svoje stavove. No, svaka je riječ u *Pismu* pažljivo odvagana kako bi se pokazalo jedinstvo subjekta. Činjenica je da se Ćiril odrekao anatematizama „žrtvujući“ i izraz *ὑπόστασις*, na kojem nije inzistirao. Ipak, čini se kako je ovdje riječ o prihvaćanju samo slova dokumenta, ali ne i doslovno.<sup>46</sup>

U svakom slučaju, ostalo je još uvijek otvoreno pitanje: Kako su dvije naravi, ujedinjene bez miješanja, ostale netaknute i različite u jednom Kristu? Ipak, zahvaljujući tim dokumentima, postignuta je veća ravnoteža između aleksandrijske i antiohijske kristologije, iako je ostala određena jezična dvosmislenost između *ὑπόστασις* i *φύσις*, što će neizbježno generirati daljnje rasprave koje će dovesti do Kalcedonskog sabora 451. godine.

### 2.3. Ćirilova *Pisma Succensu*

Nakon ublaživanja stavova Ćirilovi radikalni pristaše su vrlo dobro shvatili da je on, prihvativši *Formulu ujedinjenja*, odbacio anatematizme, što ih je prilično razljutilo. Zbog toga je morao smirivati stvari na svojoj strani. Tako će uskoro početi premještati raspravu na pojam *φύσις* prelazeći, kako tvrdi Simonetti, s diofizitizma, prihvaćenim u *Laetantur caeli* očito da bi zadovoljio svoje protivnike, na mnogo srodniji monofizitizam naglašavajući jednu utjelovljenu narav božanskog Logosa.<sup>47</sup> Vidjeli smo: u *Pismu Nestoriju* govori o ujedinjenju po hipostazi te o dvije naravi; u *Dvanaest anatematizama* vraća se monofizitskom načelu jedne naravi, a u *Laetantur caeli* ponovno prihvaća dvije naravi. No, u pismima *Succensu*<sup>48</sup> ponovno će doći do izražaja monofizitske tendencije jer nakon što je usko

<sup>44</sup> Vidi: Ćiril ALEKSANDRIJSKI, *Ep. 39 (Laetantur caeli)*, ACO I,1,4, 15-20.

<sup>45</sup> Usp.: T.-J. ŠAGI-BUNIĆ, „Deus perfectus et homo perfectus“, 224.

<sup>46</sup> O tim pitanjima vidi: Andrea FILIĆ, *Efeška kristološka kontroverzija prema djelima T. J. Šagi-Bunića – od raskola (431.) do sjedinjenja (433.)* (Zagreb: KS, 2015.), 390-396.

<sup>47</sup> Usp.: M. SIMONETTI, „Alcune osservazioni“, 367.

<sup>48</sup> Za tekstove Ćirilovih pisama *Succensu (Epistula 45 et 46 ad Succensum)* vidi: ACO I, 1, 6, 151-162.



povezao pojmove ὑπόστασις i φύσις, bilo je prirodno da će ga to dovesti do tvrdnje u kojoj jedna hipostaza savršeno odgovara jednoj naravi.<sup>49</sup>

Sukcens je bio jedan od onih biskupa koji je bio nezadovoljan Ćirilovim pristajanjem na *Formulu ujedinjenja*. Napisao je Ćirilu pismo tražeći pojašnjenje treba li se ili ne treba govoriti o dvije Kristove naravi<sup>50</sup>, a Ćiril mu odgovara *Pismom 45* koje je zapravo mala doktrinarna rasprava.

U svojem prvom odgovoru Sukcensu Ćiril prvo želi upoznati ga s antiohijskom postavkom koju je Nestorije branio zajedno s Diodorom iz Tarza.<sup>51</sup> Antiohijci su bili uvijek u većoj poteškoći jer se nisu htjeli odreći Kristova čovještva koje je toliko bilo naglašeno u sinoptičkim evanđeljima. Nikada nisu mogli objasniti što je πρόσωπον čak i ako su naglašavali dvije naravi ujedinjene u πρόσωπον. To je bila najveća slabost Antiohijaca. Zato ih Ćiril optužuje da se pretvaraju kako ispovijedaju jednog Krista, a zapravo ga dijele u dva, zbog čega i naučavaju da Marija nije Bogorodica, nego Kristorodica. Ćiril, s druge strane, naglašava jedinstvo subjekta govoreći da je „samo jedan Sin, samo jedan Gospodin Isus Krist bilo prije utjelovljenja, bilo poslije utjelovljenja“<sup>52</sup> povezujući s onim (i pravdajući se) što je rekao u *Laetantur caeli*.

Ćiril, nadalje, kaže da je optužen za apolinarizam jer miješa Logosa s tijelom. Međutim, on to strogo odbacuje govoreći kako je Logos „ujedinio sa sobom tijelo produhovljeno razumskom dušom te je rođen kao čovjek od žene, postao kao mi ne po transformaciji naravi, nego po dobroj namjeri u svrhu ekonomije spasenja“.<sup>53</sup> Ćiril jest držao da je Kristovo boštvo tijesno sjedinjeno s čovještvom, međutim uspio je objasniti kako nije bilo nikakva miješanja između božanske i ljudske naravi. Mnogi njegovi sljedbenici, manje sposobni shvatiti takvo što, otišli su tako daleko da su počeli govoriti o miješanju naravi ili pak usisavanju ljudske naravi od strane božanske (Logosa). Međutim, Ćiril je više naglašavao da je Logos „postao“, a ne „preuzeo“ ljudsko tijelo.

U *Pismu Sukcensu* on ide protiv *Laetantur caeli* jasno pokazujući da nikada nije promijenio svoje ideje u vezi s jedinstvom naravi u jednom subjektu – božanskom Logosu.<sup>54</sup> U tom kontesktu, razmišljajući o misteriju utjelovljenja, on zaključuje: „...vidimo kako su dvije naravi ujedinjene

<sup>49</sup> Usp.: M. SIMONETTI, „Alcune osservazioni“, 367.

<sup>50</sup> Usp.: ACO I, 1, 6, 151.

<sup>51</sup> Usp.: ACO I, 1, 6, 151-152.

<sup>52</sup> ACO I, 1, 6, 152.

<sup>53</sup> ACO I, 1, 6, 153.

<sup>54</sup> ACO I, 1, 6, 153.

međusobno u neodvojivu ujedinjenju nesmiješano i nepromjenljivo“.<sup>55</sup> Koristeći se analogijom jedinstva duše i tijela, iz čega rezultira jedan čovjek, Ćiril naglašava kako analogno ne činimo ništa lošeg ako tvrdimo kako je iz dvije naravi (*ἐκ δύο φύσεων*) nastalo jedinstvo, „ali nakon ujedinjenja ne dijelimo naravi jednu od druge, niti rastavljamo u dva sina jednog i nedjeljivog, nego potvrđujemo jednoga Sina i – kako rekoše Oci – jednu utjelovljenu narav Logosa ... Zato kažemo da su dvije naravi koje su se ujedinile, ali samo je jedan Krist, Sin i Gospodin, Riječ Božja, koji je postao čovjekom i koji se utjelovio.“<sup>56</sup>

Monofiziti će se držati ovog nauka govoreći da Krist dolazi iz dvije naravi, ali postoji u jednoj naravi, identificirajući pojmove *ὑπόστασις* i *φύσις*. Dvije naravi ujedinjene postaju središte monofizitizma. S druge strane, difiziti će reći da jedan Krist dolazi iz dvije naravi i postoji u dvije naravi nakon ujedinjenja. Ćiril se očito nalazi u situaciji da mora odgovarati na kritike iz svojega tabora. Odgovara i naglašava koncept ujedinjenja – jednu utjelovljenu narav Logosa – ali opet govori o dvojtstvu naravi.

Mnogima, kao i Sukcensu, to nije bilo jasno. I zato mu ponovno piše pitajući zašto ne prihvaća ljudsku narav ako u isto vrijeme potvrđuje da je ljudska narav bila potpuna, a Ćiril ponovno odgovara *Pismom 46.* koje se vrti oko pitanja trpljenja Kristova u ljudskoj naravi. Naime, već u prethodnom *Pismu Sukcensu* moglo se vidjeti kako je Ćiril napravio „prijelaz“ s pojma *ὑπόστασις* na pojam *φύσις* poistovijećujući ih. To se vidi i u ovom *Pismu*, pogotovo kada kaže da se Logos, koji je rođen od Oca i kojemu je istobitan, utjelovio i postao čovjekom ujedinivši se s tijelom koje je produhovljeno razumskom dušom, ne iskusivši pri tome nikakvu promjenu svoje (božanske) biti.<sup>57</sup>

Polazeći, nadalje, od dvostrukog rađanja Logosa *ab aeterno* i *in tempore*, Ćiril naglašava jedinstvo subjekta odbacujući njegovo dijeljenje u dvije prosope i dva sina, kao i svaku mogućnost miješanja naravi: „niti bi narav Logosa prešla u narav tijela, niti narav tijela u narav Logosa“,<sup>58</sup> nego je svaki element ostao sa svojim vlastitostima.

Na prigovor da se niječe potpunost i savršenstvo Kristove ljudske naravi, Ćiril daje svoje objašnjenje koje se vezuje uz pojam „utjelovljenja“ (*σσεαρκομένη*) koje će biti temeljno i kod kasnijih neokalcedonskih autora.<sup>59</sup>

<sup>55</sup> ACO I, 1, 6, 153.

<sup>56</sup> ACO I, 1, 6, 153-154.

<sup>57</sup> Usp.: ACO I, 1, 6, 158-159.

<sup>58</sup> ACO I, 1, 6, 159.

<sup>59</sup> O tome vidi: Josip KNEŽEVIĆ, *Neokalcedonska kristologija Leoncija Jeruzalemskog* (Sarajevo: KBF – Zagreb: GK, 2024.), 115-118.

U kontekstu toga on naglašava savršenstvo i potpunost ljudske Kristove naravi koje se potvrđuje upravo riječju *σῆσαρκομένη* jer nijekanjem utjelovljenja, nijeće se i postojanje savršenstva čovječtva budući da se tom riječju (*σῆσαρκομένη*) potvrđuje i Logosovo postajanje čovjekom!<sup>60</sup>

Na kraju *Pisma* izjašnjava se protiv antiohijskog shvaćanja pojma „narav“ koji smatraju da su dvije naravi subzistentne, odnosno da imaju hipostaze. Stoga, koristeći se analogijom jedinstva duše i tijela u kojem razumom možemo vidjeti razliku među njima, on kaže: „Ne razdvajamo naravi ... nego tvrdimo da one pripadaju jednom subjektu. Na taj način dvije naravi nisu zapravo dvije, nego jedna i druga realiziraju jedno živo biće. Prema tome, ako se Emanuelu pripiše jedna narav po čovječstvu i jedna narav po boštvu, čovječstvo postaje vlastito Logosu i zato se drži jedan Sin zajedno s njom.“<sup>61</sup> U tom kontekstu se kaže da je Sin trpio u ljudskoj naravi, odnosno u tijelu. Postoje, dakle, dvije *φύσεις*, a ne *μία φύσις* u Utjelovljenom: jedna je božanski Logos, a druga je čovječstvo koje ima tijelo, razumsku dušu koje je Logos učinio svojim. Zbog toga Ćiril veli kako se može reći da je on (Logos) trpio.<sup>62</sup> Nasuprot, Apolinaru, koji je uklonio svaku mogućnost da se Kristova ljudska narav nazove „narav“, Ćiril potvrđuje postojanje dviju naravi jer kad bi u Kristu zapravo postojala samo jedna narav, onda bi patnju trebalo pripisati božanskoj naravi.

Uglavnom tim pismima Ćiril objašnjava svoju poziciju tako da na određeni način ona predstavljaju finalni stadij njegove misli. U monofizitskoj tradiciji Severa Antiohijskog ta su pisma smatrana potpunim i autentičnim izrazom njegove misli. Ćiril jest dosta oscilirao, kao što smo vidjeli. No, prihvaćanjem *Formule ujedinjenja* (u *Laetantur caeli*), potaknuo je mnoge svoje radikalnije sljedbenike koji će krenuti u konačni obračun s antiohijcima.

#### 2.4. Teodoretov *Eranistes*

Nakon smrti Ćirila Aleksandrijskog (444. godine) došla je do izražaja radikalna skupina njegovih pristaša koji su žestoko reagirali protiv učenja o dvjema naravima. Posebno su se okomili na nauk Teodoretova Cirska koji je postao najznačajniji antiohijski teolog. Godine 447. Teodoret je

<sup>60</sup> Usp.: ACO I, 1, 6, 160-161.

<sup>61</sup> ACO I, 1, 6, 162.

<sup>62</sup> ACO I, 1, 6, 158-159.

objavio svoj dijalog *Eranistes* („Skupljač“) u tri knjige<sup>63</sup> kojim je želio naglasiti da je hereza, protiv koje se bori (a koja bi bila prvi znak monofizitizma neovisno o Ćirilu) neka vrsta sažetka prethodnih hereza. To djelo pokazuje kako je Teodoret razmišljao postupno, a stav koji ističe predstavlja odmak u odnosu na antiohijsku tradiciju općenito. To se posebno vidi u predstavljanju nauka o *communicatio idiomatum*, kako ga on vidi, i zadržavanju na duhu *Formule ujedinenja* iz 433.<sup>64</sup> U tom istom duhu Teodoret prenosi riječi „Skupljača“ koji veli: „Slažem se s apostolom koji rassetog naziva Gospodinom slave“ (usp.: 1 Kor 2,8), jer „Pravovjerni“ (Teodoret) nastavlja pojašnjavajući kako: „Nije, naime, bilo prikovano na križ tijelo nekog običnog čovjeka, nego Gospodina slave.“<sup>65</sup> Dakle, riječ je o izjednačavanju „Gospodina slave“ Krista *qua Deus* i *qua homo*.

Teodoret, dakle, stavlja u usta „Skupljača“ riječi kojima izriče savršenu *communicatio idiomatum*: „Vlastitosti naravi su postale zajedničke osobi. Isti je naime zbog sjedinjenja i Sin Čovječji i Sin Božji, i vječan i vremenit, i sin Davidov i Gospodin Davidov“,<sup>66</sup> pojašnjavajući da *communicatio idiomatum* ne znači *σύγχωσιν* (miješanje) naravi jer je to jedno od ishodišta monofizita.<sup>67</sup> Vidjeli smo da je Ćiril uvijek bio vrlo oprezan o tom pitanju. On rijetko kaže da je čovječstvo narav, ali zato često govori da su čovječstvo i boštvo ujedineni (*ένωσις*) u jednom subjektu, ali se međusobno savršeno razlikuju. Međutim, prema Teodoretu govoriti da se u jednom subjektu ujedine čovječstvo i boštvo, dovodi do njihova međusobnog miješanja. Ogromna je bila poteškoća u pronalaženju, u ovoj složenoj stvari, onog srednjeg puta kojim bi se izbjeglo s jedne strane miješanje, a s druge razdvajanje. Ćiril je to uspio pronaći čak i kad je napustio nauk o dvjema naravima i ponovno prihvatio nauk o jednoj utjelovljenoj naravi božanskog Logosa.

Teodoret, dakle, ovdje daje ispravnu formulaciju *communicatio idiomatum* jer kaže kako „božansko Pismo nakon sjedinjenja pripisuje jednoj osobi i ono uzvišeno i ono nisko“.<sup>68</sup> Teodoret ne pojašnjava da je *πρόσωπον* ovdje *πρόσωπον* Logosa. No, ono što je vrlo jasno, jest da su dvije naravi sadržane u ovom jednom *πρόσωπον* s kojim se uspostavlja jedinstvo subjekta i sada se

<sup>63</sup> Za hrvatski prijevod vidi: Teodoret CIRSKI, *Eranistes*, Mile BABIĆ (ur.), (Zagreb: Demetra, 2005.); o Teodoretovoj kristologiji vidi: Paul B. CLAYTON Jr., *The Christology of Theodoret of Cyrus. Antiochene Christology from the Council of Ephesus to the Council of Chalcedon* (Oxford: Oxford University Press), 2007.

<sup>64</sup> Usp.: M. SIMONETTI, „La controversia cristologica da Apollinare a Giustiniano“, 341.

<sup>65</sup> Teodoret CIRSKI, *Eranistes* III, 395,6-10.

<sup>66</sup> Teodoret CIRSKI, *Eranistes* III, 395,22-25.

<sup>67</sup> Usp.: Teodoret CIRSKI, *Eranistes* III, 395,26-27.

<sup>68</sup> Teodoret CIRSKI, *Eranistes* III, 397,23-24.

„prislanjanjem“ raspeća Gospodina slave ističe narav koju su poznavali (ljudsku) i oni koju nisu poznavali (božansku).<sup>69</sup> No, kada su Antiohijci govorili o *πρόσωπον* sjedinjenja, nije bilo jasno što je to *πρόσωπον*; kod Ćirila je bilo vrlo jasno: hipostaza je ona božanskog Logosa. No, zahvaljujući tome, Teodoret bilježi terminološki napredak jer su kod njega pojmovi *πρόσωπον* i *ὑπόστασις* gotovo identični, čak i ako ne dolazi do toga da prizna jednu hipostazu u Kristu, na način kako je htio Ćiril.<sup>70</sup> Zato Grillmeier primjećuje evoluciju njegova razmišljanja koja se može iščitati u tumačenju Abrahamova žrtvovanja Izaka u kojem govori o razlikovanju naravi, ali ne u smislu dijeljenja odvojenih hipostaza jer, kako veli Teodoret: „Mi naime navješćujemo takvo sjedinjenje (ἕνωσιν) božanstva i čovječstva tako što jednu osobu (ἓν πρόσωπον) shvaćamo nedjeljivom i znamo da je isti Bog i čovjek ... i sve drugo što je pokazatelj božanstva i čovječstva pripisujemo jednoj osobi.“<sup>71</sup> Grillmeier tumači kako ovo ne bi imalo nikakva smisla da Teodoret nije u praksi prihvatio poistovjećenje pojmova *ὑπόστασις* i *πρόσωπον*, na temelju svojeg trinitarnog rječnika, razlikujući ih od pojmova *φύσις* i *οὐσία* koji imaju značenje „naravi“, odnosno „bîti“.<sup>72</sup>

U međuvremenu je stvarni monofizitizam počeo napredovati zlorabeći zaključke koncila u Efezu i Ćirilov nauk. Teodoret je bio jedan od prvih koji je na to ukazao i osudio u svojem *Eranistesu* dokazujući da Logos, postavši utjelovljenim, nije pretrpio nikakvu promjenu božanske naravi, niti da je u Njemu došlo do miješanja između naravi. Očito je takav nauk mogao samo prouzročiti mržnju stvarnih monofizita prema Teodoretu koji su ga uspjeli svrgnuti s biskupske stolice nakon „Razbojničke sinode“ (*Latrocinium*) u Efezu 449.

## 2.5. *Tomus ad Flavianum*

Teodoret nije spominjao nikakva imena u *Eranistesu*, ali iz onoga što se može iščitati, njegov napad bio je usmjeren na one koji miješaju čovječstvo i boštvo u jednom Kristu. Najvjerojatnije da je već čuo za Eutihia čije su ideje izazvale reakciju u Carigradu gdje su diofiziti bili vrlo jaki.<sup>73</sup>

<sup>69</sup> Usp.: Teodoret CIRSKI, *Eranistes* III, 397,9-16.

<sup>70</sup> Usp.: A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo* I/2, 886.

<sup>71</sup> Teodoret CIRSKI, *Eranistes* III, 361, 23-25.

<sup>72</sup> Usp.: A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo* I/2, 886-887. Međutim, Maurice NÉDONCELLE je uvjerenja da je kod Teodoreta pojam *πρόσωπον* još uvijek dosta blizak značenju „lika“ ili pak „figure“. („Prósopon et personne dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique“, *RSR* 22 (1948.), 277-284.).

<sup>73</sup> O tome: Christiane FRAISSE-COUÉ, „Da Efeso a Calcedonia: 'la pace illusoria' (433-451)“, Luce PIETRI (ur.), *Storia del cristianesimo. Le Chiese d'Oriente e d'Occidente (432-610)*, III. (Roma: Borla Città Nuova, 2000.), 58-76.

Teško je reći što je Eutih naučavao. Iz njegovih se riječi mogao vidjeti stanoviti anti-nestorijanski ili pak antiantiohijski žar. On u biti ponavlja riječi ćirilovske misli, iako ne shvaća da iskrivljuje njihovo značenje. On je, zapravo, govorio o apsorpciji ljudske naravi u božansku te o nekoj vrsti miješanja čovječstva u boštvu. Ljudska bi se narav stoga rasplinula u božanskoj naravi kao kap vode u moru. Na taj način Kristovo tijelo više ne bi bilo istobitno s našom ljudskom naravi. Otuda eutihijevsko stajalište kojim je tvrdio da je Isusovo tijelo nebesko tijelo, negirajući tako Isusovu istobitnost s nama, jer se ljudska narav toliko promijenila utjelovljenjem da je postala drukčija od naše. „Priznajem da je naš Gospodin prije ujedinjenja bio iz dvije naravi, ali nakon ujedinjenja ispovijedam jednu narav“,<sup>74</sup> bio je Eutihov stav. Dakle, čak i ako se čini da on slijedi Ćirilov nauk, zapravo se mora precizirati da su Ćiril i njegovi pristaše nastojali očuvati stvarnost i cijelost Kristove ljudske naravi. Može biti, dakle, da je razumio Ćirila na svoj način jer nije baš bio dovoljno jasan o tom pitanju. Odlučno je odbacivao hipotezu o koegzistenciji dviju naravi u Utjelovljenom, a umjesto toga priznao je samo jednu narav nakon ujedinjenja jer su dvije naravi bile stopljene u, po njemu, nešto treće.<sup>75</sup>

Budući da je bio osuđen na sinodi u Carigradu (448.), zatražio je podršku od pape Leona Velikog, kojeg je Flavijan, patrijarh carigradski, već obavijestio o osudi. Nakon toga Papa je napisao *Tomus ad Flavianum*, dogmatsko pismo, koje je trebalo biti pročitano na sinodi u Efezu koja je ostala poznata kao „Razbojnička sinoda“ (*Latrocinium ephesinum*). Međutim, budući da je sinoda bila u korist Eutiha, *Tomus* nije ni pročitana. Međutim, našao je na velik odjek na Kalcedonskom koncilu.<sup>76</sup> Postoji, dakle, vrlo bliska veza između *Tomusa* i *Definicije vjere* Kalcedona do te mjere da se „jezgra“ kalcedonske definicije nalazi u samom *Tomusu*. Stoga ga Grillmeier i predstavlja kao „sažetak onoga što je Leon imao reći o kristološkom pitanju prije Kalcedonskog koncila“.<sup>77</sup> Leon je u *Tomusu* potvrdio nauk o dvostrukoj istobitnosti, odnosno, o dvostrukom rađanju Krista, iz čega proizlazi da

<sup>74</sup> ACO II, 1, 1, 143.

<sup>75</sup> Usp.: Alois GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa* I/2 (Brescia: Paideia, 1982.), 931-932.

<sup>76</sup> O tome: Mirko MIŠKOVIĆ – Andrea FILIĆ, „‘Petar je progovorio po Leonu’ (I). Recepcija Dogmatske poslanice Flavijanu Leona Velikoga na zasjedanjima Kalcedonskoga koncila (I. – III. sjednica, 8. – 13. listopada 451.)“, *Diacovensia* 31(2023.), 51-73; Mirko MIŠKOVIĆ – Andrea FILIĆ, „‘Petar je progovorio po Leonu’ (II). Recepcija Dogmatske poslanice Flavijanu Leona Velikog na zasjedanjima Kalcedonskog koncila (IV. – V. sjednica, 17. I. 22. listopada 451.)“, *Diacovensia* 31 (2023.), 165-184.

<sup>77</sup> A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo* I/2, 938.



Logos posjeduje dvije naravi te da je istobitan s Ocem i ljudima.<sup>78</sup> Očito je da je Zapad imao vrlo jasan stav oko toga.

Nadalje, Papa je potvrdio da božanska i ljudska narav Isusa Krista koegzistiraju u jednoj jedinjoj osobi Boga i čovjeka. Svaka je od naravi, ujediniвши se u jednoj osobi, cjelovito sačuvala svoja naravna svojstva i nakon ujedinjenja.<sup>79</sup> Ostaje problem da je *Tomus* napisan na latinskom, a zatim preveden na grčki. Stoga se čini da Leon nije shvatio da su *duae naturae* ili *substantiae* prirodno prevedene na grčki kao *φύσεις* i *ὑποστάσεις* s rizikom nestorijanskog smisla. Istaknuo je, međutim, vrlo važnu stvar da dvije Kristove naravi zadržavaju svoja svojstva i nakon sjedinjenja jer Krist nije prestao biti Bog i čovjek u isto vrijeme.<sup>80</sup> Naposljetku, je potvrdio da „jedan te isti posrednik Boga i ljudi – čovjek Isus Krist (usp.: 1 Tim 2, 5) – s jedne strane može umrijeti, a s druge ne može umrijeti“.<sup>81</sup> Za njega je jedinstvo Kristove osobe temelj njegove kristologije; ova osoba nije treći element, rezultat ujedinjenja naravi, nego Isus Krist, pravi Bog i pravi čovjek. Iako je utjelovljenje u *Tomusu* definirano kao „naklonost smilovanja“,<sup>82</sup> on navodi da to ne znači nikakvo umanjeње svemoći božanskog Logosa.

Što se tiče jedinstva osobe, on postulira legitimnost *communicatio idiomatum* navodeći: „Zbog toga, dakle, jedinstva osobe koje treba shvatiti u dvjema naravima, čita se da je Sin Čovječji sišao s nebesa jer je Sin Božji uzeo tijelo od one Djevice od koje je rođen; govori se, opet, da je Sin Božji raspet i pokopan – premda to nije pretrpio u samome božanstvu po kojem je istovječan i istobitan Ocu, već u slabosti ljudske naravi.“<sup>83</sup>

Nakon ovog izlaganja možemo smatrati da se *Tomus Leonis* predstavlja kao *via media*. Zapravo, Antiohijci su u njemu mogli prepoznati ono što su tvrdili o božanskoj i ljudskoj naravi koje se ovdje pojavljuju obje savršene i cjelovite, dok su Aleksandrijci mogli prepoznati ono što je iz njihove teologije kao što je, na primjer, poistovjećivanje osobe Isusa Krista s hipostazom božanskog Logosa.

---

<sup>78</sup> Usp.: Leon VELIKI, *Tomus ad Flavianum*, 2 (citati i referencije: August HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Apostolisch-katholischen Kirche* (Breslau: Grass, Barth und Comp., 1842.), 321-330.

<sup>79</sup> Usp.: Leon VELIKI, *Tomus* 3.

<sup>80</sup> Usp.: Leon VELIKI, *Tomus* 4.

<sup>81</sup> Leon VELIKI, *Tomus*, 3.

<sup>82</sup> Leon VELIKI, *Tomus*, 3.

<sup>83</sup> Leon VELIKI, *Tomus*, 5.

### 3. Definicija vjere Kalcedonskog koncila

Kao što smo vidjeli, sinoda u Efezu 449. ostala je poznata kao *Latrocinium ephesinum* jer je bila zapravo oživljavanje radikalnog nauka koji je naglašavao jednu narav u Kristu nakon ujedinjenja. Prema J. Meyendorffu, pravi glasnogovornik te „Razbojničke sinode“ bio je Eutih koji je ubrzo potom postao pravi utemeljitelj hereze monofizitizma.<sup>84</sup> Ćirila se trebalo čitati u cijelosti prihvaćajući cjelokupnu njegovu misao kako bi se mogao prikazati konsenzus između njegove misli i misli Leona Velikog.

Car Teodozije je ignorirao svako pismo pape Leona kojim je tražio da se ponovno raspravlja o kristološkim temama nakon svih onih događaja oko *Latrociniuma*. Međutim, car je iznenada umro. Na prijestolje je došla njegova sestra Pulherija koja je odmah udaljila Krizafija, koji je savjetovao Teodozija II. da ignorira svaki Papin protest. On je bio vrlo utjecajan čovjek na carskom dvoru i Eutihovo kumče. Nakon toga Pulherija se udala za Marcijana koji je potom postao carem. Oboje su simpatizirali Leonov nauk. Marcijan je tako sazvaio koncil u Kalcedonu koji je započeo sa zasjedanjem 8. listopada 451. u bazilici svete Eufemije u nazočnosti više od 600 biskupa.<sup>85</sup>

Baš kao što je Ćiril dominirao na koncilu u Efezu, tako je Leonov nauk dominirao na koncilu u Kalcedonu. Upravo zahvaljujući toj dvojici velikih autoriteta, definirane su velike istine vjere o misteriju utjelovljenja protiv dva ekstremna stajališta.<sup>86</sup> Budući da je Leonov *Tomus* bio napisan na latinskom jeziku i preveden na grčki, različitost jezika nametnula je stvaranje nove dogmatske formulacije. Tako je predložena *Definicija vjere* koja je bila na tragu svetih otaca.<sup>87</sup> Međutim, bilo bi pogrešno tumačiti je samo kao jednostavnu kompilaciju onoga što je Ćiril rekao u svojim pismima Nestoriju i Ivanu Antiohijskom, ili onoga što su Antiohijci ili papa Leon rekli. *Definicija vjere* je prije svega cilj nakon duga putovanja na

<sup>84</sup> Usp.: John MEYENDORFF, *Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450-680 A.D.* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1989.), 166.

<sup>85</sup> O sazivanju i održavanju koncila u Kalcedonu vidi: Monald GOEMANS, „Chalcedon als 'Algemeines Konzil'“, *Chalcedon I*, 251-289.

<sup>86</sup> Usp.: Paul GALTIER, „Saint Cyrille d'Alexandrie et Saint Léon le Grand à Chalcédoine“, *Chalcedon I*, 345. Osim toga, Galtier želi naglasiti puno slaganje Ćirila i Leona te njihov veliki utjecaj. S druge strane, Ignazio ORTIZ DE URBINA naglašava kontinuitet između Efeza i Kalcedona („Das Symbol von Chalcedon. Sein text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung“, *Chalcedon I*, 398-418). Za tekst *Definicije vjere* vidi: Manlio SIMONETTI, *Il Cristo*, 445-446.

<sup>87</sup> O tome: Gustave BARDY, „Il 'Latrocinio' efesino e il concilio di Calcedonia“, *FLICHE - MARTIN*, 285-302.

kojem se tražilo zadovoljavajuće rješenje za sve. Ipak, treba naglasiti da je, s ekumenskog gledišta, ona i „kamen spoticanja“, kako veli B. Studer, kako za monofizite, tako i za nestorijance<sup>88</sup> iako se prema K. H. Uthemannu ona treba tumačiti kao prihvaćanje Ćirilova nauka u zajedništvu s Leonovim.<sup>89</sup>

Što se tiče problema recepcije *Tomusa* tijekom i nakon Kalcedona, to se može riješiti samo analizom recepcije Ćirila na Kalcedonu čiji apsolutni autoritet nitko nije osporavao. Rješenje je pronađeno, prema Meyendorffu, upravo u Leonovoj teologiji, osobito u pogledu terminološke inovacije, koja se sastoji u temeljnom razlikovanju „naravi“ i „hipostaze“. Meyendorff tvrdi da je to bio upravo izvorni i suštinski doprinos Leona i Kalcedona koji će dovesti do stvaranja *Definicije vjere* i dogme o ujedinjenju dviju naravi u jednoj Kristovoj osobi<sup>90</sup>, što se odmah na početku ispovijeda da je: „Jedan te isti Sin, Gospodin naš Isus Krist, isti savršen u božanstvu i savršen u čovječstvu, isti pravi Bog i pravi čovjek, od razumske duše i tijela,“<sup>91</sup> pa je umetnuta i dvostruka istobitnost, kao i dvostruko rađanje, te završava prihvaćanjem Marijina bogomajčinstva (Θεοτόκος).

Analizirajući ovaj odlomak, može se primijetiti naglašavanje dvojnosti naravi, što je bila velika zaokupljenost Antiohijaca. Prisutna je i tvrdnja „jedan te isti“, što se često može pronaći kod Ćirila kao naglašavanje jedincatosti subjekta. Ispovijest se potvrđuje nicejskom vjerom „pravi Bog i pravi čovjek“, osnaženo jasnim stavom protiv Apolinara, to jest: „od razumske duše i tijela“. Nadalje, imamo razvoj formule  $\acute{\epsilon}\nu\ \delta\acute{\upsilon}\circ\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\upsilon\ \acute{\alpha}\sigma\upsilon\gamma\acute{\chi}\acute{\upsilon}\tau\omega\varsigma,\ \acute{\alpha}\tau\acute{\rho}\acute{\epsilon}\pi\tau\omega\varsigma,\ \acute{\alpha}\delta\iota\alpha\iota\rho\acute{\epsilon}\tau\omega\varsigma,\ \acute{\alpha}\chi\omega\rho\acute{\iota}\sigma\tau\omega\varsigma$ ,<sup>92</sup> čime se osuđuju dvije ekstremne pozicije: nestorijanizam i eutihijanizam (stvarni monofizitizam). Koncilski su oci puno raspravljali o toj formuli jer je prva verzija sadržavala formulaciju  $\acute{\epsilon}\kappa\ \delta\acute{\upsilon}\circ\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\upsilon$ , koju su preferirali monofiziti. Međutim, na prosvjed rimskih izaslanika i nekih Antiohijaca zamijenjena je s  $\acute{\epsilon}\nu\ \delta\acute{\upsilon}\circ\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\upsilon$  čime se jasnije potvrđuje potpunost dviju naravi nakon ujedinjenja. Dvojstvo naravi je osnaženo Ćirilovim izrazom koji je uravnotežen antiohijskom shemom dviju naravi. Tako su primijenjene i aleksandrijska

<sup>88</sup> Usp.: Basil STUDER, *Dio Salvatore nei Padri della Chiesa. Trinità-cristologia-soteriologia* (Roma: Borla, 1986.), 298.

<sup>89</sup> Usp.: Karl-Heinz UTHEMANN, „Zur Rezeption des Tomus Leonis in und nach Chalkedon. Wider den dogmenhistorischen Begriff ‘strenger Chalkedonismus’“ *SP* 34 (2001.), 572.

<sup>90</sup> Usp.: John MEYENDORFF, *Christ in Eastern Christian Thought* (New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 1987.), 24.

<sup>91</sup> ACO II, 1, 2, 129.

<sup>92</sup> Usp.: ACO II, 1, 2, 129: „u dvije naravi nesmiješano, nepretvorivo, neodvojivo i neodjeljivo“.

i antiohijska teologija: „Jer razlika među naravima apsolutno nije uklonjena zbog sjedinjenja, nego su umjesto toga svojstva obiju naravi sačuvana i spojena u jednu πρόσωπον i jednu υπόστασιν.“<sup>93</sup>

To čuvanje svojstava naravi nalazi se i kod Ćirila i kod Leona, čime se istodobno potvrđuje Kristovo jedinstvo, to jest nauk o hipostatskom ujedinjenju. Stoga se čini da je prvi pojam „u jednoj prosopi“ iz Leonove teologije (*in unam personam*), a dodatak „i jednoj hipostazi“ očito je Ćirilov pojam (καὶ μίαν υπόστασιν).<sup>94</sup> Dakle, Krist, unatoč dvjema naravima, nije podijeljen u dvije πρόσωπα, nego je jedan te isti Sin i Jedinorođenac, Bog Logos, Gospodin Isus Krist<sup>95</sup> čime se definira subjekt koji posjeduje sva svojstva obiju naravi koje se pripisuju jednom subjektu. Ta jedna hipostaza je hipostaza božanskog Logosa u njegovoj vlastitoj naravi koja postoji *ab aeterno* i koja je učinila vlastitom ljudsku narav kao i sva svojstva te naravi.

Na taj način se uspostavila ravnoteža između υπόστασις i πρόσωπον, smatrajući oba pojma prikladnima za izražavanje jedinstva subjekta, premda nije došla njihova pojmovna identifikacija. Pojam φύσις, s druge strane, shvaća se drukčije od pojma υπόστασις, čak i ako razlika nije definirana na pojmovnoj razini. Međutim, oci govoreći o dvije φύσεις i ispovijedajući samo jednu υπόστασις, dali su ideju o različitosti tih pojmova.

Nažalost, *Definicija vjere* dovest će do žalosne tragedije za jedinstvo kršćana jer će nastati raskol između takozvanih „kalcedonskih“ i „nekalcedonskih“ Crkava. Aleksandrijci nisu bili zadovoljni jer su vjerovali da je Ćirilov nauk u potpunosti zanemaren te su optužili Kalcedonski koncil da je kriptonestorijanski jer je definirao postojanje dvije naravi u Kristu. Naime, po njima svako zapravo nabranje naravi u konačnici upada u dvojstvo i razdijeljenost nestorijanskog tipa.

## Zaključak

Vidjeli smo u ovom našem radu jedan presjek rasprava koje su utjeicale na sazivanje dvaju velikih koncila – u Efezu i Kalcedonu – koji su pokušali dati objašnjenje odnosa dviju dimenzija u Isusu Kristu. Ne smijemo zaboraviti da je sav naš teološki govor o osobi Isusa Krista u dvije naravi tek pokušaj da se što više približimo tom misteriju naše vjere. Isto tako, vrlo je često nepotpun te ponekad zna nositi sa sobom i opasnost od pada u krivovjerje.

<sup>93</sup> ACO II, 1, 2, 129.

<sup>94</sup> Usp.: ACO II, 1, 2, 129.

<sup>95</sup> Usp.: ACO II, 1, 2, 129-130.

Prednicejski nauk o božanskom Logosu kao Očevoj Riječi po kojoj je sve stvoreno nerijetko je bio shvaćan u subordinacionističkom smislu. To je nauk koji govori o posredovanju božanskog Logosa između Boga i svijeta: „Jedan je i posrednik između Boga i ljudi, čovjek – Krist Isus“, veli sv. Pavao (1 Tim 2,5). Oci prvih stoljeća su, govoreći o Isusu Kristu, naglašavali njegovo boštvo.

Origen je na toj liniji prvi jasno naznačio personalnu dinstinkciju u Presvetom Trojstvu koristeći se pojmom *ὑπόστασις*. Tako je tim pojmom označio tri apsolutno božanske osobe jedne božanske naravi. No, kad se ta ista terminologija počela koristiti u kristologiji, sve je postalo intrigantnije jer se tu susreću dva „entiteta“ sa svojim karakteristikama koji su različiti, ali neodvojivi. Na koji način mogu subzistirati u jednom te istom subjektu?

Odgovor na to pitanje pokušale su dati dvije škole – Aleksandrijska i Antiohijska – sa svojim stavovima koji su bili suprotni, pa čak i suprotstavljeni. Aleksandrijska je škola stavljala naglasak na božansku dimenziju, dok je Antiohijska škola stavljala naglasak na ljudsku dimenziju Isusa Krista. Obje su škole riskirale pad u krajnost: Aleksandrijska u opasnost od miješanja naravi (apolinarizam i monofizitizam), a Antiohijska u njihovo razdvajanje od čega se čine dva subjekta – dva Krista (nestorijanizam).

Takvi su stavovi doveli do Efeškog koncila koji je rasplamsao sukob uosobljen u dvojici patrijarha – Aleksandrije i Carigrada. Rezultat tog koncila bila je zapravo shizma između Aleksandrije i Antiohije koja je ipak formalno privedena kraju jednom kompromisnom formulom. No, kod kompromisa uvijek bude nezadovoljnika na obje strane, što je bilo dovoljno da se kontroverzija nastavi. Tako je radikalna struja s Ćirilove strane, koja je odbacivala svaku pomisao na dvojstvo naravi u Kristu, tražila objašnjenja od Ćirila kao svojega glavnog predstavnika. Ovdje valja reći da Ćiril Aleksandrijski, crkveni otac i crkveni naučitelj, nikada nije mijenjao svoje stajalište. Mijenjao je terminologiju, ali ne i stajalište. Temelj njegova nauka je uvijek bio i ostao unitaran unatoč sporadičnim oscilacijama. Njegov temperament je druga stvar. Nije želio dogovor, nego sukob. Iskoristio je priliku za napad čim ju je dobio. No, time je previše gurnuo kola nizbrdo koja je teško bilo zaustaviti. Zato je nakon potpisanog mira (433.) morao dati opravdanja za taj svoj čin koji zapravo predstavlja više doktrinarna pojašnjenja. Ćirilova *Pisma Sukcensu* smatraju se u monofizitskoj tradiciji Severa Antiohijskog kao konačni i autentični izričaj njegove misli, a *Dvanaest anatematizama* kao kompendij ćirilovskog monofizitizma. Odbacivali su oni i Eutiha s kojim je uistinu i započela monofizitska kontroverzija na koju je prvi ukazao Teodoret Cirski.

Dvije krajnosti – nestorijanizam i monofizitizam – dovele su do sazivanja Kalcedonskog koncila koji je započeo rješavati nastala pitanja definiranjem terminologije. No, čini se da je previše bilo taštine u tom vremenu i neprihvatanja drukčijeg tumačenja. Zato i *Definicija vjere*, premda također kompromisna jer je isticala i jedinstvo subjekta i diofizitizam, nije riješila ništa, nego je prouzrokovala nastavak kontroverzija. Zato se Kalcedonski koncil smatra „početkom“, a ne „krajem“, kako je zaključio i K. Rahner,<sup>96</sup> jer je Koncil doveo do podjele u kršćanskom svijetu čije se posljedice, nažalost, osjećaju sve do danas jer su ostala mnoga otvorena pitanja koja će biti prekinuta arapskim osvajanjima za nekoliko stoljeća. Prvi pomaci u pitanju tog problema došli su tek nakon Drugog vatikanskog koncila – nakon više od 1500 godina razdvojenosti. Bit će zasigurno potrebno još puno napora na području ekumenizma da se sanira taj veliki jaz koji je nastao u Crkvi.

## CHRISTOLOGICAL CONTROVERSY BETWEEN THE COUNCIL OF EPHESUS (431) AND THE COUNCIL OF CHALCEDON (451)

### Summary

*The author of this article sets out to present one of the most important Christological controversies, which involved several protagonists but concentrated on Cyril, the Patriarch of Alexandria, and Nestorius, the Patriarch of Constantinople. The controversy led to the convening of Councils in Ephesus (431) and Chalcedon (451). In the first section, the author presents the Christological controversy between Cyril and Nestorius by analyzing the letters they sent to each other. The second section deals with the period from the eve of the Council of Ephesus to the eve of the Council of Chalcedon. The first condemnation of Nestorius in Rome occurred during this period, and was confirmed at the Council of Ephesus. This led to a schism between Alexandria and Antioch, which was ended by the Formula of Union compromise. Since some groups around Cyril did not accept this compromise, Cyril was obliged to offer an explanation through the Letters to Succensus, but these extreme groups had already started to open the second part of the controversy that would emerge in the actual Monophysitism that was first recognized by Theodoret of Cyrus. Pope Leo was involved in this controversy, resulting in the convening of the Council of Chalcedon, which resulted in terminological clarity and the Definition of Faith in the one person of Jesus Christ and two natures.*

**Key words:** Christology, Nestorius, Cyril of Alexandria, Council of Ephesus, Theodoret of Cyrus, Council of Chalcedon.

---

<sup>96</sup> Vidi: Karl RAHNER, „Chalcedon – Ende oder Anfang?“, A. GRILLMEIER – H. BACHT (ur.), *Chalcedon III.*, 3-49.