

Efeška Kristološka kontroverzija prema djelima T. J. Šagi-Bunića

Filić, Andrea

Doctoral thesis / Disertacija

2012

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

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:222:477347>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2024-04-25**

Repository / Repozitorij:

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



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET

Andrea Filić

**EFEŠKA KRISTOLOŠKA
KONTROVERZIJA PREMA DJELIMA
T. J. ŠAGI-BUNIĆA – OD RASKOLA (431.)
DO SJEDINJENJA (433.)**

Doktorski rad

Zagreb, 2012.

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET

Andrea Filić

**EFEŠKA KRISTOLOŠKA
KONTROVERZIJA PREMA DJELIMA
T. J. ŠAGI-BUNIĆA – OD RASKOLA (431.)
DO SJEDINJENJA (433.)**

Doktorski rad

Mentor: red. prof. dr. sc. Ivan Karlić

Zagreb, 2012.

SADRŽAJ

Kratice.....	8
UVOD.....	9

I. DIO

ŠAGI-BUNIĆEV DOPRINOS ZNANSTVENIM ISTRAŽIVANJIMA PROBLEMATIKE EFEŠKOG I KALCEDONSKOG SABORA

I. DOSADAŠNJE SPOZNAJE O VRIJEDNOSTI ZNANSTVENOG DOPRINOSA ŠAGI-BUNIĆEVIH KRISTOLOŠKIH RADOVA NA LATINSKOM JEZIKU

1. Uvodne misli.....	12
2. Percepcija i recepcija Šagi-Bunićevih kristoloških radova na latinskom jeziku.....	19
2.1. Note „ <i>Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis</i> “ i „ <i>De dyophysitismo extra scholam antiochenam</i> “	21
2.2. „ <i>Duo perfecta</i> “ et „ <i>duae naturae</i> “ in <i>definitione dogmatica chalcedonensi</i>	35
2.3. „ <i>Deus perfectus et homo perfectus</i> “ a concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451)	52
2.4. <i>Problemata christologiae chalcedonensis. Continuitas doctrinalis et drama conscientiae episcoporum qua fidei iudicium</i>	70

II. NEOBJAVLJENI ŠAGI-BUNIĆEVI SPISI – IZVOR NOVIH SPOZNAJA O ŠAGI-BUNIĆEVU ZNANSTVENOM RADU I DOPRINOSU NA PODRUČJU KRISTOLOGIJE PRVIH STOLJEĆA CRKVE

1. Uvodne misli.....	76
2. Korespondencija između Hadrijana Boraka i Tomislava Janka Šagi-Bunića.....	76
3. Šagi-Bunićevi neobjavljeni radovi, nacrti i bilješke.....	87

3.1. <i>Neobjavljeni radovi</i>	87
3.1.1. „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“	89
3.1.2. „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“	91
3.1.3. „Značenje formule 'homousios hemin (consubstantialis nobis)' u simbolu antiohijske unije (433.) i njezina povijest od Apolinara do unošenja u <i>Antiohijski simbol</i> “	92
3.1.4. „Kristologija <i>Antiohijskog simbola</i> “	94
3.1.5. „Sjedinjenje Boga i čovjeka'. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na koncil u Kalcedonu (451.)“	96
3.1.6. „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“	96
3.1.7. „Trinitarno-kristološke hereze III. stoljeća“	97
3.1.8. „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodi od Efeza do Kalcedona“	97
3.2. <i>Neobjavljeni nacrti i bilješke</i>	98
3.2.1. Neobjavljeni nacrti.....	98
3.2.1.1. „Positiones s. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“	99
3.2.1.2. „Ćirilove pozicije uoči sjedinjenja (433.)“	100
3.2.1.3. „Nestorius – praecursor formulae chalcedonensis?“	100
3.2.1.4. <i>Povijest kristologije</i>	101
3.2.1.5. „Poglavlje prvo. Osobitosti i razlike antiohijske i aleksandrijske kristologije“	102
3.2.1.6. <i>Fascikl „Povijest kristologije“</i>	102
3.2.1.7. <i>Fascikl „Kristologija i drugo“</i>	103
3.2.1.8. „Bilješka /Excursus/. Problem efeške definicije“	105
3.2.1.9. „Epistulae 'Laetentur caeli' s. Cyrilli Alexandrini (a. 433). Momentum theologicum“	105
3.2.1.10. „Laetentur coeli“	106
3.2.1.11. „Continuitatis discrimen“	106
3.2.1.12. „Concilium Ephesinum (a. 431) et Unio Antiochena (a. 433)“	107
3.2.1.13. <i>Bilješke o XII Capitula</i>	107
3.2.2. Razasute bilješke.....	108

II. DIO
EFEŠKA KRISTOLOŠKA KONTROVERZIJA PREMA DJELIMA
T. J. ŠAGI-BUNIĆA – OD RASKOLA (431.) DO SJEDINJENJA (433.)

Uvod	110
 I. TEMELJNI PRIJEPORI ĆIRILOVE I ANTIOHIJSKE KRISTOLOŠKE SPEKULACIJE U PREDVEČERJE EFEŠKOG SABORA	
1. Uvodne misli	115
2. Ćirilovih XII anatematizama (<i>Capitula</i>)	117
2.1. <i>Capitula – prekretnica predefeške kristološke kontroverzije</i>	117
2.2. <i>Opće karakteristike Capitula</i>	122
2.3. <i>Kristološka analiza Capitula. Početni pokušaj</i>	124
2.3.1. Prvi anatematizam.....	128
2.3.2. Drugi anatematizam.....	134
2.3.3. Treći anatematizam.....	140
2.3.4. Četvrti anatematizam.....	143
2.3.5. Dvanaesti anatematizam.....	146
2.4. <i>Teološka pozadina Ćirilovih Capitula. Osobitosti Ćirilove kristologije</i>	148
3. Teološka pozadina antiohijske oporbe protiv <i>Capitula</i>	153
3.1. <i>Antiohijske zamjerke arijanskoj i apolinarističkoj herezi</i>	157
3.2. <i>Nauk kojim su se antiohijci suprotstavili arijanskoj i apolinarističkoj herezi</i>	161
3.2.1. Razlikovanje imenâ i atributâ.....	164
3.2.2. „Dva potpuna“.....	166
3.2.3. „Dvije naravi“.....	168
3.2.4. „Dvije istobitnosti“.....	173
3.2.5. (Ne)prikrivene opasnosti antiohijske kristološke spekulacije.....	174

II. EFEŠKI SABOR (431.)

1. Uvodne misli	182
2. Saziv i okupljanje Efeškog sabora	183
3. Zasedanja Efeškog sabora	187
3.1. Zasedanja ćirilovskog dijela sabora	188
3.2. Zasedanje antiohijskih biskupa	209
4. Dopis antiohijskih biskupa caru Teodoziju II. „po comesu Ireneju“	217
5. Dekret cara Teodozija II.	225
6. Dopis antiohijskih biskupa caru Teodoziju II. „po comesu Ivanu“ i efeška redakcija <i>Antiohijskog simbola</i>	230

III. POKUŠAJI USPOSTAVLJANJA MIRA IZMEĐU ANTIOHIJACA I ĆIRILOVACA: IZMEĐU EFEŠKE I ANTIOHIJSKE REDAKCIJE *ANTIOHIJSKOG SIMBOLA*

1. Uvodne misli	250
2. Neuspjeli pokušaj mirenja u Kalcedonu 431. g. Raspuštanje sabora	250
2.1. Audijencije antiohijskih delegata kod cara Teodozija II.	252
2.2. Pismo antiohijskih delegata solunskom biskupu Rufu	253
3. Misija tribuna Aristolaja u ljeto 432. g.	256
4. Sinoda u Antiohiji i propozicije antiohijskih biskupa	259
5. Ćirilova poslanica <i>Decentem se etiam</i>	263
6. Reakcije antiohijskih biskupa na Ćirilovu poslanicu <i>Decentem se etiam</i> i razvoj ideje o antiohijskoj redakciji <i>Antiohijskog simbola</i>	265

IV. ANTIOHIJSKA REDAKCIJA *ANTIOHIJSKOG SIMBOLA*. SLOVO I SMISAO

1. Uvodne misli	279
2. Tekst <i>Antiohijskog simbola</i>	284
3. Analiza antiohijske redakcije <i>Antiohijskoga simbola</i>	287
3.1. Uvod (predgovor)	288

3.2. <i>Kristološki odlomak</i>	292
3.2.1. „Ispovijedamo dakle Gospodina našega, Isusa Krista, Sina Božjega, Jedinorođenoga“.....	293
3.2.2. Prva teza: „Bogom potpunim i čovjekom potpunim iz razumne duše i tijela“.....	296
3.2.3. Druga teza: „prije vjekova naime rođenim od Oca po božanstvu, a u posljednje dane istoga radi nas i radi našega spasenja od Djevice Marije po čovještvu“.....	307
3.2.4. Treća teza: „istobitnim Ocu istoga po božanstvu i istobitnim nama po čovještvu“.....	314
3.2.5. Četvrta teza: „Jer dviju je naravi sjedinjenje nastalo...“.....	323
3.2.6. Peta teza: „... uslijed čega jednoga Krista, jednoga Sina, jednoga Gospodina ispovijedamo“.....	331
3.3. <i>Mariološki odlomak</i>	332
3.4. <i>Odlomak o komunikaciji idioma</i>	338

V. SJEDINJENJE IZMEĐU IVANA ANTIOHIJSKOG I ĆIRILA ALEKSANDRIJSKOG (433. G.)

1. Uvodne misli	347
2. Misija Pavla Emeškog krajem 432. g.	347
3. Ćirilova poslanica Ivanu Antiohijskom o miru: <i>Laetentur coeli</i>	353
3.1. <i>Sadržaj i analiza ključnih dijelova poslanice Laetentur coeli</i>	355
3.1.1. „Potpun u božanstvu i isti potpun u čovještvu i shvaća se kao u jednoj osobi“.....	361
3.1.2. Uporaba imena <i>Bog Logos</i>	367
3.1.3. „Jer jedan je Gospodin Isus Krist, iako se dobro znade različnost naravi, iz kojih je – kažemo – neizrecivo sjedinjenje sačinjeno“	369
4. Poslanica <i>Laetentur coeli</i> u kontekstu sjedinjenja između Ivana Antiohijskog i Ćirila Aleksandrijskog 433. g.	375

VI. LAETENTUR COELI I KALCEDONSKA DEFINICIJA

1. Uvodne misli	384
2. <i>Laetentur coeli</i> na sinodi „endemousa“ 448. g.	384
3. <i>Laetentur coeli</i> kao jedan od izvora <i>Kalcedonske definicije</i>	387
4. „Dva potpuna“, „dvije naravi“ i <i>Theotokos</i> u <i>Kalcedonskoj definiciji</i>	389
4.1. „Potpun taj isti u božanstvu i potpun isti u čovještvu, zaista Bog i zaista čovjek, taj isti, iz razumske duše i tijela“ (br. III, 1-3).....	389
4.2. „[Da se] jedan te isti Krist Sin Gospodin Jedinorođeni u dvjema naravima nesmiješano, nepretvoreno, neodvojeno, neodjeljivo spoznaje“ (br. VI)	397
4.3. Pitanje <i>Theotokosa</i>	406
5. Opći doprinos Ćirilove i antiohijske kristologije <i>Kalcedonskoj definiciji</i>	407
 ZAKLJUČAK	 414
Sažetak	420
Riassunto.....	421
Izvori i literatura.....	422

KRATICE

ACO, *Acta*, Schw. = E. SCHWARTZ (ur.), *Acta conciliorum oecumenicorum*

COD, ²1962. = CENTRO DI DOCUMENTAZIONE – ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE, *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Basileae – Barcionae – Friburgi – Romae – Vindobonae, ²1962.

COD, ³1973. = ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE, *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna, ³1973.

DH = H. DENZINGER – P. HÜNERMANN (ur.), *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, preveo Lj. Plačko, Đakovo, 2002.

DPDN = T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“ in *definitione dogmatica chalcedonensi*, Laurentianum, Roma, 1964.

DPHP = T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „*Deus perfectus et homo perfectus*“ a concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451), Romae – Friburgi Br. – Barcinonae, 1965.

ES = H. DENZINGER, – A. SCHÖNMETZER (ur.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Roma, ³²1963.

KD = *Kalcedonska definicija*

LC = *Laetentur coeli*

MANSI = J. D. MANSI (ur.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*

Martin = Ch. MARTIN, Un florilège grec d'homélies christologiques des IV^e et V^e siècles sur la Nativité [Paris gr. 1491], u: *Le Muséon*, 54 (1941.), 17-57

MélsR = *Mélanges de Science Religieuse*

PCC = T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Problemata christologiae chalcedonensis. Continuitas doctrinalis et drama conscientiae episcoporum qua fidei iudicium*, Laurentianum, Roma, 1969.

PG = J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*

PL = J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series Latina*

SA = *Antiohijski simbol*

SN = *Nicejski simbol*

ZkTh = *Zeitschrift für katholische Theologie*

UVOD

„Investigatores hodierni quasi exclusive, vel saltem maxima ex parte, praeoccupati apparent quaestione de *unitate Christi*, perinde ac si *dyophysitismus terminologicus* per se impositus fuerit theologis antiquis nullumque problema repraesentaret.“

Riječi su to koje je Šagi-Bunić napisao u svojem članku o diofizitizmu izvan antiohijske škole („De dyophysitismo extra scholam antiochenam“), objavljenom 1963. g. u reviji *Laurentianum*. „Današnji istraživači“ za koje naš autor veli da su gotovo isključivo zaokupljeni pitanjem Kristova jedinstva, u toj mjeri da su izgubili iz vida pitanje i važnost terminološkog diofizitizma, jesu istraživači koji su se posvetili proučavanju efeške i kalcedonske kristološke problematike koja je postala osobito aktualnom u prigodi proslave tisuću petstote obljetnice Kalcedonskog koncila (1951. g.). Za razliku od njih, Šagi-Bunić je tu problematiku istražio pod vidom dvojstva u Isusu Kristu. Tu su njegovu specifičnost uočili i pozitivno vrednovali brojni recenzenti njegovih studija koje je na latinskom jeziku objavio u šezdesetim godinama XX. stoljeća. Vrijednost mnogih drugih Šagi-Bunićevih spisa, nažalost, nitko nije mogao procijeniti, zbog jednostavnog razloga: autor ih nije objavio.

Pretpostavka od koje krećemo u ovome radu jest sljedeća: Da je Šagi-Bunić te spise iznio pred ondašnju teološku javnost, ona bi u njima prepoznala njegov specifičan doprinos proučavanju kristološke kontroverzije koja se razbukta(va)la u razdoblju od efeškog raskola (431. g.) do sjedinjenja Ivana Antiohijskog i Ćirila Aleksandrijskog (433. g.). Je li ta pretpostavka opravdana, saznat ćemo tijekom našega istraživanja koje je podijeljeno u dva dijela.

Prvi smo dio u prvotnoj shemi zamislili kao podulji uvod u glavnu temu našega rada. Pišući ga, uočili smo da ćemo brojem stranica nadmašiti razumne granice jednoga uvoda. Stoga smo ga odlučili izdvojiti kao zasebnu, no ipak uvodnu, cjelinu. U njezinu prvom poglavlju prikazat ćemo dosadašnje spoznaje o autorovu znanstvenom doprinosu u njegovim objavljenim radovima na latinskom jeziku, posebice se zadržavajući na onome što su kao njihovu osobitu vrijednost istaknuli teolozi svjetskoga glasa. Potom ćemo, u drugome poglavlju prvoga dijela, orisati sadržaj Šagi-Bunićevih neobjavljenih spisa: sadržaj njegove korespondencije s Hadrijanom Borakom u kojoj mu je naširoko obrazlagao

tijek svojih kristoloških istraživanja te sadržaj njegovih neobjavljenih radova, nacрта i bilježaka koji pružaju izvor novih spoznaja o Šagi-Bunićevu, premda javnosti nepoznatom, znanstvenom doprinosu.

Drugi i glavni dio našega rada nosi isti naslov kao i sama disertacija: „Efeška kristološka kontroverzija prema djelima T. J. Šagi-Bunića – od raskola (431.) do sjedinjenja (433.)“. O načinu na koji ćemo obraditi tu temu te o razlozima zbog kojih se upravo njoj želimo posvetiti, progovorit ćemo neposredno prije negoli se budemo upustili u središnji dio našega istraživanja. Ovdje je dovoljno kazati da kao njegov prvotni cilj postavljamo rekonstrukciju Šagi-Bunićeve započete i ne do kraja realizirane ideje da napiše jedno sustavno djelo o efeškoj kristološkoj kontroverziji. Taj ćemo cilj ostvariti u šest poglavlja. U prvom ćemo poglavlju obraditi autorova izvorna promišljanja o temeljnim prijeporima Ćirilove i antiohijske kristološke spekulacije u predvečerje Efeškoga sabora. Njegovim uvidima o samome saboru i o žalosnom raskolu do kojega je došlo između antiohijskih i aleksandrijskih biskupa, bavit ćemo se u drugome poglavlju. U trećem ćemo iznijeti zanimljive informacije koje Šagi-Bunić donosi o više ili manje (ne)uspješnim pokušajima mirenja dviju kristoloških struja nakon Efeškoga sabora, a koji su pokušaji rezultirali time da su antiohijci odlučili predložiti Ćirilu svoj *Antiohijski simbol* kao temelj sjedinjenja. Autorovu analizu toga *Simbola* detaljno ćemo prikazati u četvrtom poglavlju. U petom poglavlju progovorit ćemo o sjedinjenju između Ivana Antiohijskog i Ćirila Aleksandrijskog koje je bilo sklopljeno 433. g. na temelju Ćirilove poslanice *Laetentur coeli* u koju je Aleksandrinac uklopio *Antiohijski simbol*. Na koncu, u šestom poglavlju, sažet ćemo najznačajnije autorove uvide o utjecaju poslanice *Laetentur coeli* (i, preko nje, o utjecaju *Antiohijskog simbola*) na *Kalcedonsku definiciju*.

U ovome uvodu, kako vidimo, nismo ulazili ni u kakve nijanse kojima bismo preciznije uputili čitatelja u sadržaj našega rada. Budući da ćemo svako poglavlje započeti kraćim ili dužim uvodnim mislima, držimo da ih nema potrebe duplicirati.

U zaključku ćemo se, s jedne strane, kritički osvrnuti na naš vlastiti doprinos obrađenoj temi te ćemo, s druge strane, iznijeti svoj sud o našoj pretpostavci da je Šagi-Bunić i svojim neobjavljenim spisima na originalan način pridonio otkrivanju novih detalja o efeškoj kristološkoj kontroverziji.

I. DIO

ŠAGI-BUNIĆEV DOPRINOS ZNANSTVENIM ISTRAŽIVANJIMA PROBLEMATIKE EFEŠKOG I KALCEDONSKOG SABORA

I. DOSADAŠNJE SPOZNAJE O VRIJEDNOSTI ZNANSTVENOG DOPRINOSA ŠAGI-BUNIĆEVIH KRISTOLOŠKIH RADOVA NA LATINSKOM JEZIKU

1. Uvodne misli

Tomislav Janko Šagi-Bunić (1923. – 1999.), teolog koji je u inozemstvu bio prepoznat kao vrstan poznavatelj i inovativan istraživač kalcedonske kristološke problematike, čijem je tumačenju uvelike pridonio svojim studijama na latinskom jeziku, kod nas je poznatiji kao teološki promišljatelj suvremenih problema i pitanja Crkve, društva i pojedinca.¹ Tomislav Zdenko Tenšek načinio je periodizaciju Šagi-Bunićeva teološkog rada, grupirajući ga u tri razdoblja i njima pripadajuće tri različite temeljne preokupacije: 1) kristologija Prokla Carigradskog i Kalcedonskog koncila, 2) Drugi vatikanski koncil, 3) civilizacija ljubavi.² Nažalost, prvo razdoblje Šagi-Bunićeva znanstvenog djelovanja neopravdano je ostalo u sjeni drugih dvaju. Doduše, treba priznati da se ni on sâm nije nikada istinski založio za to da bi njegovi radovi iz prvoga razdoblja, kojima je postao poznat izvan domovine, bili promovirani, recipirani i vrednovani na našim prostorima.³

Po Šagi-Bunićevu povratku s Drugoga vatikanskog koncila, za vrijeme kojega je u Rimu, uz to što je obavljao službu osobnoga koncilskog teologa zagrebačkog nadbiskupa Franje Šepera, objavio značajne kristološke studije na latinskom jeziku, u njegovu objavljenom literarnom opusu ne nalazimo niti jedne riječi kojom bi obavijestio domaću

¹ O zadivljujuće širokom spektru mnogih pitanja u koja se upuštao naš autor svjedoči njegova opsežna bibliografija koju je priredio Franjo Šanjek. Ona sadrži 598 bibliografskih jedinica, objavljenih u razdoblju od 1946. do 1989. g. (usp. F. ŠANJEK, „Pedeset godina znanstvenog i literarnog rada Tomislava J. Šagi-Bunića [1939-1989]“, u: *Croatica christiana periodica*, 13 [1989.] 23, 105-140). Bibliografija Šagi-Bunićevih radova nakon 1989. g. nije objavljena, no prema podatcima koje smo dosad prikupili Šanjekovoj bibliografiji treba dodati još najmanje 145 objavljenih članaka. K tome je u Šagi-Bunićevoj ostavštini sačuvano mnogo neobjavljenih spisa, koji i više nego zaslužuju biti objavljeni. Objavljivanje cjelokupnog Šagi-Bunićeva opusa zadatak je koji bi u skoroj budućnosti valjalo ozbiljno i, što držimo vrlo važnim, *timski* promisliti i realizirati.

² Usp. T. Z. TENŠEK, „Tomislav Janko Šagi-Bunić (2. veljače 1923. – 21. srpnja 1999.)“, u: T. Z. TENŠEK, *Biti dom ljubavi*, A. Filić – T. Filić (ur.), Zagreb, 2003., 444-446: „1. Od 1948. do 1965.: izrada doktorske disertacije o kristologiji Prokla Carigradskog (434. – 446.) i teološko-spekulativno produbljenje Kalcedonskog koncila (451.). [...] 2. Od 1959. do 1983.: događaj Drugoga vatikanskog koncila, te produbljenje temeljnih koncilskih misli i teološko-pastoralna primjena Koncila u životu Crkve na ovim našim prostorima. [...] 3. Od 1983. do 1999.: govor o civilizaciji ljubavi, kao sažetak i rekapitulacija cjelokupnoga spekulativno-pastoralnog teološkog rada Šagi-Bunića.“ Gore navedeni članak u Tenšekovu je knjigu preuzet iz: *Bogoslovska smotra*, 70 (2000.) 3-4, 918-924.

³ O mogućim razlozima Šagi-Bunićeve znanstvene samozatajnosti usp. A. FILIĆ, *Povijesno-teološke pretpostavke efeškoga raskola (431.) prema djelima T. J. Šagi-Bunića* [magistarski rad, neobjavljeno], Zagreb, 2011., 6-7.

javnost o svojim znanstvenim uspjesima.⁴ Umjesto toga, naš je autor godinama doslovce izgarao kako bi sve slojeve Crkve i društva permanentno upoznavao s koncilskim naukom te među njima i u njima promicao duh dijaloga i suodgovornosti. Stoga nije neobično da ga je naša pokoncilaska Crkva (ali i oni izvan nje⁵) upamtila ponajprije kao jednog od najvećih domaćih koncilskih teologa te kao promicatelja koncilskih – i teoloških i praktičnih – smjernica.⁶

Pred kraj života Šagi-Bunić će u nas postati glasovit po svojem neumornom promicanju civilizacije ljubavi i Mt 25,40 kao temelju njezina ostvarenja.⁷ Zadnjih petnaestak godina njegova života i javnih nastupa utisnule su u svijest ljudi koji su ga poznavali neizbrisiv pečat, do te mjere da će ga danas gotovo svatko tko je za njega čuo poistovjetiti s rečenicom iz Matejeva evanđelja, čiju je kraticu nosio izvezenu na majici: „Što god učiniste jednome od moje najmanje braće, meni učiniste.“

Budući da je Šagi-Bunić bio iznimno plodan teolog koji je svoja teološka promišljanja ne samo iznosio riječju i perom, nego ih je također pretakao u djelo, angažirajući se u mnogim važnim crkvenim institucijama i sudjelujući u brojnim inicijativama pokoncilske Crkve u Hrvatskoj – spomenimo samo da je obnašao mnoge odgovorne službe u svojoj Hrvatskoj kapucinskoj provinciji, sudjelovao u osnivanju Glasa Koncila (1963.), zajedno s Josipom Turčinovićem i Vjekoslavom Bajsićem utemeljio izdavačku kuću Kršćanska sadašnjost (1968.) i istoimeno Teološko društvo (1977.) te trajno pridonosio realizaciji njihovih projekata, da je dugi niz godina bio dekan Katoličkoga bogoslovnog fakulteta za čiji se dignitet neumorno zalagao tijekom razdoblja njegova isključenja iz Sveučilišta (1952. – 1990.) te predano radio na njegovu ponovnom uključenju u Sveučilište u Zagrebu, da je bio član više tijela Jugoslavenske, potom Hrvatske biskupske

⁴Jedini spis u kojem smo pronašli Šagi-Bunićev komentar o svjetski priznatim rezultatima njegovih istraživanja ostao je neobjavljen (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Sjedinjenje Boga i čovjeka'. Kako se Drugi vatikanski koncil [1962. – 1965.] nadovezuje na koncil u Kalcedonu [451.]“, bilješke, 18-19, bilj. 40).

⁵Recimo barem usput da je predsjednik Republike Hrvatske, prof. dr. Ivo Josipović, u svojem govoru upućenom papi Benediktu XVI. prigodom njegova pastirskog pohoda našoj domovini spomenuo Franju Šepera i Tomislava Šagi-Bunića kao „prve promicatelje koncilskog optimizma i tolerancije u Hrvatskoj“ (Ivo JOSIPOVIĆ, „Govor na dočeku pape Benedikta XVI.“ [4. VI. 2011.], u: <http://www.predsjednik.hr/04062011> [20. VII. 2011.]).

⁶Usp. o tome obilnu literaturu navedenu u bilj. 9.

⁷O 75. obljetnici rođenja, 50. obljetnici svećeničkog služenja i 45. obljetnici profesorskog djelovanja na Katoličkome bogoslovnom fakultetu u Zagrebu Šagi-Buniću je pripremljena knjiga u kojoj su prikupljeni njegovi članci s tematikom civilizacije ljubavi (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Prema civilizaciji ljubavi*, T. Z. Tenšek – A. Filić (ur.), Zagreb, 1998.).

konferencije, savjetnik vatikanskog Tajništva za one koji ne vjeruju (1966.) i Tajništva za promicanje jedinstva kršćana (1968.) te, u prvom sazivu, član Papinske međunarodne teološke komisije⁸ pri Kongregaciji za nauk vjere (1969.)⁹ – donekle je razumljivo da njegovo djelovanje i cjelokupni literarni opus još uvijek nisu do kraja istraženi, nego tek čekaju daljnja proučavanja. Vrijedan korak u tom smjeru zasigurno je učinjen u prigodi obilježavanja desete obljetnice Šagi-Bunićeve smrti, na simpoziju koji je pod motom „Vizionar i učitelj“ bio održan u Zagrebu 12. prosinca 2009. U kratkim, ali sadržajno bogatim izlaganjima, tada je progovoreno o mnogim važnim područjima Šagi-Bunićeve života i teološkog i pastoralnog djelovanja. No i na tom su simpoziju predavači osvijetlili pojedine aspekte njegova doprinosa koji je ostvario kao promicatelj koncilske obnove i

⁸ S tim u vezi vrlo je dragocjeno svjedočanstvo koje je sisački biskup Vlado Košić iznio na simpoziju „Vizionar i učitelj“, organiziranom o desetoj obljetnici Šagi-Bunićeve smrti. Košić je tada prepričao kratki razgovor koji je, prigodom pohoda hrvatskih biskupa *ad limina apostolorum* 2006. g., inicirao Benedikt XVI., pitajući zagrebačkog nadbiskupa kard. Josipa Bozanića je li živ Šagi-Bunić. Nakon Bozanićeva negativnog odgovora, Papa je kazao kako ga se, kao „velikog kristologa“, sjeća iz vremena dok su zajedno sudjelovali u radu Papinske međunarodne teološke komisije.

⁹ Više o Šagi-Bunićevoj životu i djelovanju vidi u: F. ŠANJEK, „Pedeset godina znanstvenog i literarnog rada Tomislava J. Šagi-Bunića (1939-1989)“, 105-114; „Prilozi prijedloga KBF-a za nagradu 'Za životno djelo'“, u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Prema civilizaciji ljubavi*, 503-516; *Vjesnik Hrvatske kapucinske provincije* (In memoriam Tomislav Janko Šagi-Bunić), 33 (1999.) 4, 527-592; T. Z. TENŠEK, „Presjek života i djela Tomislava Janka Šagi-Bunića (govor na sprovodu 23. srpnja 1999.)“, u: *Glas Koncila*, 1. 8. 1999., 2; *Kana*, 30 (1999.) 9, 10-12 (pod naslovom: „O Bogu i čovjeku i Bogu u čovjeku“); *Vjesnik Hrvatske kapucinske provincije*, 33 (1999.) 4, 537-539; *Ljudima prijatelj*, (1999.) 3, 10-12; *Duh zajedništva*, (1999.) 2, 7-8; „Biografija Tomislava Janka Šagi-Bunića“, u: *Brat Franjo*, 24 (1999.) 4, 11-12; „Periodizacija teološkog rada Tomislava J. Šagi-Bunića (1923. – 1999.)“, u: *Svesci – Communio*, (1999.) 97, 3-5; „Tomislav Janko Šagi-Bunić (2. veljače 1923. – 21. srpnja 1999.)“, u: *Bogoslovska smotra*, 70 (2000.) 3-4, 918-924; „Tomislav Janko Šagi-Bunić (prikaz života i djela)“, u: *Gazophylacium*, 1-2 (2000.), 106-108; „Liturgija, Koncil i djelovanje' (u povodu druge obljetnice smrti Tomislava J. Šagi-Bunića)“, u: *Fokus*, (2001.) 62, 37; „†Tomislav Janko Šagi-Bunić (2. veljače 1923. – 21. srpnja 1999.)“, u: T. Z. TENŠEK, *Biti dom ljubavi*, 443-449; T. FILIĆ, „Tomislav Janko Šagi-Bunić. Mali brat i veliki teolog“ [s autoriziranim prilogom: „Tomislav Zdenko Tenšek o Tomislavu Janku Šagi-Buniću], u: *Puls*, 2 (2004.), 3, 48-52; A. BARIŠIĆ, „Tomislav Janko Šagi-Bunić“, u: R. VINCE, (ur.), *Kršćanska misao XX. st.*, Zagreb, 2009., 671-682; *Kristološki teandrizam u misli i djelu Tomislava Janka Šagi-Bunića* [doktorska disertacija], Zagreb, 2010., 6-17 [budući da je Barišić nedavno objavio disertaciju, navodit ćemo je prema objavljenom izdanju: A. BARIŠIĆ, *Teandrička kristologija Tomislava Janka Šagi-Bunića*, Zagreb, 2012., 13-24]; A. FILIĆ, „Šagi-Bunić, Tomislav Janko“, u: F. E. HOŠKO – P. ČOŠKOVIĆ – V. KAPITANOVIĆ (ur.), *Hrvatski franjevački biografski leksikon*, Zagreb, 2010., 511-512. Mnoštvo zanimljivih podataka o Šagi-Bunićevoj djelovanju u Kršćanskoj sadašnjosti vidi u: A. TURČINOVIĆ (ur.), *Nastanak i razvitak Kršćanske sadašnjosti*, Zbornik radova sa znanstvenog simpozija o 40. obljetnici djelovanja, Zagreb, 21. i 22. veljače 2008., Zagreb, 2010. Sva navedena mjesta nisu samo izvor brojnih informacija o životu i djelovanju našega autora, nego u njima čitatelj može vrlo lako pronaći potvrdu našoj tezi da je Šagi-Bunić u Hrvatskoj bio poznat i prepoznat ponajprije kao promicatelj Drugoga vatikanskog koncila i civilizacije ljubavi, a ne kao proučavatelj kristologije prvih pet stoljeća Crkve. Onaj tko bi se htio posvetiti detaljnom istraživanju lika i djela našega velikog teologa, svakako bi trebao uzeti u obzir i brojne nekrologe objavljene u prigodi Šagi-Bunićeve smrti u kojima su autori različitih svjetonazora oslikali njegove znanstvene i ljudske kvalitete. Mi ih ovdje nećemo navoditi, nego samo uputiti na izvor u kojem smo ih prikupili: A. FILIĆ, *Povijesno-teološke pretpostavke efeškoga raskola (431.) prema djelima T. J. Šagi-Bunića*, 4-5, bilj. 2.

civilizacije ljubavi, dok o njegovu strogo znanstvenom doprinosu na području istraživanja kalcedonske kristologije nije bilo riječi.¹⁰

Premda smo u ovih nekoliko uvodnih misli konstatirali da su Šagi-Bunićevi doprinosi iz njegova prvog razdoblja ostali mnogo manje poznati i istaknuti u domaćoj sredini negoli oni iz drugoga i trećega razdoblja, to ne znači da se o onim prvim kod nas uopće nije govorilo. Pogledajmo stoga u kratkim crtama što je u Hrvatskoj dosad učinjeno po pitanju pet važnih Šagi-Bunićevih kristoloških radova na latinskom jeziku: „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“,¹¹ „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“,¹² „Duo perfecta“ et „duae naturae“ in definitione dogmatica chalcedonensi,¹³ „Deus perfectus et homo perfectus“ a concilio Ephesino (a. 431) ad

¹⁰ Simpozij su organizirali Hrvatska kapucinska provincija, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu i Kršćanska sadašnjost. Zbornik s toga simpozija, nažalost, još uvijek nije objavljen. O predavačima i temama koje su tada bile obrađene najopširnije vidi u prilogu „Vizionar i učitelj“, u: IKA, 16. XII. 2009., 11-13.

¹¹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, u: *Laurentianum*, (1962.) 3, 499-514. Ovaj članak prema Šanjeku navode A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, London, 1965.; ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE, *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna, ³1973., 39; B. ALTANER, *Patrologia*, Torino, ⁷1977., 255 (usp. F. ŠANJEK, „Pedeset godina znanstvenog i literarnog rada Tomislava J. Šagi-Bunića [1939-1989]“, 117, br. 27). Što se Grillmeiera tiče, mi ćemo se služiti drugim francuskim izdanjem, koje je prijevod trećega njemačkoga izdanja (*Jesus der Christus im Glauben der Kirche, I. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon [451]*, Freiburg im Br., ³1990.). To francusko izdanje s njemačkog je prevela dominikanka Pascale-Dominique, a Grillmeierova suradnica T. Hainthaler ga je redigirala i napisala uvod: A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne, I. De l'âge apostolique au concile de Chalcédoine (451)*, Paris, ²2003. U tome izdanju ovaj je članak naveden samo u bibliografiji (usp. Isto, 1047).

¹² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“, u: *Laurentianum*, (1963.) 4, 231-251. Prema Šanjeku, ovaj članak navode A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, i B. ALTANER, *Patrologia*, 23 (usp. F. ŠANJEK, „Pedeset godina znanstvenog i literarnog rada Tomislava J. Šagi-Bunića [1939-1989]“, 117, br. 45). Usp. i A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne, I*, 941, 1047.

¹³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Duo perfecta“ et „duae naturae“ in definitione dogmatica chalcedonensi, *Laurentianum*, Roma, 1964., VII+157 str. (dalje, u bilješkama: DPDN; u tekstu ćemo tu studiju navoditi kao „Duo perfecta“ et „duae naturae“). Ta je studija iste, 1964. g., najprije bila objavljena u reviji *Laurentianum* u tri nastavka, na str. 3-70, 203-244, 321-362. DPDN recenzirali su B. DUDA, u: *Bogoslovska smotra*, 35 (1965.) 1, 145-146; P.-Th. CAMELOT, u: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 49 (1965.), 745; R. HAUBST, u: *Münchener theologische Zeitschrift*, 17 (1966.), 145-146; A. SEGOVIA, u: *Estudios Ecclesiasticos*, 41 (1966.) 157, 234-235; J. M. R. T., u: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1966., 594; F., u: *Zeitschrift für katholische Theologie*, 88 (1966.), 6; R. CANTALAMESSA, u: *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 3 (1967.) 2, 324-325 (usp. F. ŠANJEK, „Pedeset godina znanstvenog i literarnog rada Tomislava J. Šagi-Bunića [1939-1989]“, 118, br. 58). U A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, New York, 1965., autor u popisu literature o Kalcedonskom koncilu navodi i Šagi-Bunićevu studiju DPDN, s naznakom: „offprint, not available in time“ (Isto, 479, bilj. 1). Usp. i A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne, I*, 1004, 1047. Ovdje treba ubrojiti i članak A. de HALLEUX, „La définition christologique à Chalcédoine“, u: *Revue théologique de Louvain*, 7 (1976.) 1, 4, 10, 20-23, koji je Šanjek zabunom naveo među literaturom u kojoj se autori referiraju na DPHP (usp. F. ŠANJEK, „Pedeset godina znanstvenog i literarnog rada Tomislava J. Šagi-Bunića [1939-1989]“, 119, br. 72). Isti tekst de Halleux je kasnije objavio u knjizi *Patrologie et oecuménisme. Recueil*

Chalcedonense (a. 451),¹⁴ *Problemata christologiae chalcedonensis. Continuitas doctrinalis et drama conscientiae episcoporum qua fidei iudicium*.¹⁵

Neposredno nakon objavljivanja tih radova domaći su teolozi objavili tek dvije recenzije: Bonaventura Duda recenzirao je „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“, a Jordan Kuničić *Problemata christologiae chalcedonensis*. To je gotovo zanemarivo imamo li u vidu da od inozemnih autora brojimo devetnaest recenzija (6 recenzija za „*Duo perfecta*“

d'études, Leuven, 1990., 462-465. Tu referencu ne nalazimo kod Šanjeka, jer je kasnijega datuma. Također ni onu iz G. MÜLLER (ur.), *Theologische Realenzyklopädie*, I, Berlin – New York, 1987./93., 745, gdje se DPDN nalazi u popisu literature.

¹⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „*Deus perfectus et homo perfectus*“ a concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451), Romae – Friburgi Br. – Barcinonae, 1965., 238 str. (dalje, u bilješkama: DPHP; u tekstu ćemo tu studiju navoditi kao *Deus perfectus et homo perfectus*). DPHP recenzirali su C. EXTREMEÑO, u: *Studium. Revista de Filosofía y Teología*, 5 (1965.) 2, 399; F. RUIZ de S. JUAN DE LA CRUZ, u: *Ephemerides Carmeliticae*, 16 (1965.), 462-464; R. CANTALAMESSA, u: *Laurentianum*, 6 (1965.) 1, 126-128; T. URQUIRI, u: *Ilustración del Clero*, 6 (1965.), 358; [bez naznake autora], u: *Stromata. Ciencia y Fé*, 21 (1965.) 3-4, 636-637; J. T., u: *Byzantion. Revue Internationale des Etudes Byzantines*, 35 (1965.), [stranica nepoznata]; L. RENWART, u: *Nouvelle Revue Théologique*, 98 (1966.) 5, 540; F. HEMLER, u: *Augustinianum*, 6 (1966.) 1, 114-115; L. SCIPIONI, u: *Sacra Doctrina*, (1966.) 41, 157-159; V. RODRIGUEZ, u: *Salmanticensis*, 13 (1966.), 662; A. J. BREKELMANS, u: *Tijdschrift voor Theologie*, 6 (1966.), 456; Cl. N., u: *Revista Eclesiástica Brasileira*, 27 (1967.) 1, 247; A. ISAZA B., u: *Franciscanum*, 9 (1967.) 25, 63-64. Najopsežniji prikaz knjige donio je M.-V. LEROY, „Le Christ de Chalcédoine“, u: *Revue Thomiste*, 81 (1973.) 1, 76-82 (u nastavku, na str. 82-88 Leroy iscrpno prikazuje i Šagi-Bunićevu studiju „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“). Na DPHP referirali su se P. SMULDERS, u: J. FEINER – M. LÖHRER (ur.), *Mysterium salutis*, III/1, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1970., 457; M. van PARYS, „L'evolution de la doctrine christologique de Basile de Séleucie“, u: *Irénikon*, 44 (1971.), 496-499; *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna, ³1973., 39, 76; L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, Milano, 1974., 10, 267; A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und perspektiven*, Freiburg – Basel – Wien, 1975., 264, 290, 296, 375, 383, 418; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, I, 485, 487, 497-498, 500, 523, 524, 525, 540, 546-548, 577 (usp. F. ŠANJEK, „Pedeset godina znanstvenog i literarnog rada Tomislava J. Šagi-Bunića [1939-1989]“, 119, br. 72). Usp. još M. J. van PARYS, „The historical evidence on the Council of Chalcedon: the Council of Chalcedon as historical event“, u: *The Ecumenical Review*, 22 (1970.) 4, 305; A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 872, 941 [ovdje je osobito važna bilj. 46, u kojoj Grillmeier kaže da će se, u onome što slijedi, služiti dubokom Šagi-Bunićevom analizom kalcedonskih sjednica i tekstova], 944-945, 969, 976-977, 979, 1004, 1017, 1047; J. KRÓLIKOWSKI, „Il protodogma cristiano: la dottrina di Calcedonia come fonte del nexus mysteriorum“, u: PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE, *Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, A. Ducay (ur.), Città del Vaticano, 2003., 146; T. KRANNICH, „Cyrill von Alexandrien und die Unionsformel von 433 n. Chr.“, u: *Zeitschrift für Antikes Christentum – Journal of Ancient Christianity*, 9 (2005.) 3, 566, 573, 580.

¹⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Problemata christologiae chalcedonensis. Continuitas doctrinalis et drama conscientiae episcoporum qua fidei iudicium*, Laurentianum, Roma, 1969., 105 str. (dalje, u bilješkama: PCC; u tekstu ćemo tu studiju navoditi kao *Problemata christologiae chalcedonensis*). I ova je knjiga nastala kao zbir radova ranije objavljenih u reviji *Laurentianum*: „Problema continuitatis in fide christologica in periodo ephesino-chalcedonensis“, u: *Laurentianum*, (1967.) 8, 413-451; „Patrimonium chalcedonense in posteriore progressu christologiae“, u: *Laurentianum*, (1968.) 9, 37-56; „Drama conscientiae episcoporum qua fidei iudicium in periodo ephesino-chalcedonensi“, u: *Laurentianum*, (1968.) 9, 225-266. PCC navode A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, I, 511, 547; *Mit ihm und in ihm*, 418; L. BOUYER, *Le Fils eternal*, Paris, 1974., 399; B. ALTANER, *Patrologia*, 581 (usp. F. ŠANJEK, „Pedeset godina znanstvenog i literarnog rada Tomislava J. Šagi-Bunića [1939-1989]“, 123, br. 163). Usp. i A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 1047; L. BOUYER, *The Church of God. Body of Christ and Temple of the Spirit*, San Francisco, 2011., 595. Jedinu recenziju PCC napisao je J. KUNIČIĆ, u: *Bogoslovska smotra*, 39 (1969.) 4, 492-493. Podatak o njoj ne nalazimo kod Šanjeka.

et „*duae naturae*“, te 13 recenzija za *Deus perfectus et homo perfectus*), dva opsežna prikaza i velik broj referenca u kojima su najveći stručnjaci za kristologiju prvih stoljeća kršćanstva upućivali na Šagi-Bunićeva djela.

S velikim vremenskim odmakom, T. Z. Tenšek je 2004. g. ukratko istaknuo osnovne naglaske svih pet kristoloških radova našega autora.¹⁶ 2010. g. u jednom smo članku prikazali cjelovit sadržaj studije *Deus perfectus et homo perfectus*.¹⁷ Iste je godine A. Barišić u svojem doktorskom radu pisao o trima najvažnijim studijama te iscrpno prikazao sadržaj njihovih recenzija i navoda.¹⁸ U svojem pak magistarskom radu (2011.) služili smo se, osim neobjavljenim spisima, izvadcima iz spomenutih djela na latinskom jeziku kako bismo rekonstruirali „povijesno-teološke pretpostavke Efeškoga raskola (431.) prema djelima T. J. Šagi-Bunića“.

Premda se sva navedena nastojanja domaćih autora, uzeta zajedno, čine kao kap u moru prema onima inozemnih teologa, u posljednje vrijeme ipak opažamo tendenciju ispravljanja propuštenoga glede vrednovanja – ovdje, u Hrvatskoj – svjetski priznatog Šagi-Bunićeva doprinosa istraživanjima kalcedonske kristologije.

¹⁶ Usp. T. Z. TENŠEK, „Hrvatski latinisti-kapucini XX. stoljeća: Hadrijan Franjo Borak (1915. – 1993.) i Tomislav Janko Šagi-Bunić (1923. – 1999.)“, u: *Ljudima prijatelj*, 33 (2004.) 4, 19-26; *Vjesnik Hrvatske kapucinske provincije*, 38 (2004.) 4, 402-415; *Latinitet u Europi s posebnim osvrtom na hrvatski latinitet nekad i danas*, Zbornik radova, Rijeka, 2006., 395-410 [mi ćemo se služiti člankom iz *Vjesnika Hrvatske kapucinske provincije*]. Osim o tim kristološkim studijama, Tenšek ukratko piše i o trima člancima koji se bave ekleziološkim pitanjem rebaptizacije u prvih pet stoljeća kršćanstva, a koji su bili objavljeni u reviji *Laurentianum*: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „'Ecclesia sola baptizat': sententia Tertulliani et S. Cypriani“, u: *Laurentianum*, 2 (1961.) 2, Romae, 261-273; „'Adhuc paganus est!' – Quaestio de re baptismate“, u: *Laurentianum*, 2 (1961.) 4, 509-513; „Controversia de baptismate inter Parmenianum et S. Optatum Milevitanum“, u: *Laurentianum*, 3 (1962.) 2, 167-209 (usp. T. Z. TENŠEK, „Hrvatski latinisti-kapucini XX. stoljeća: Hadrijan Franjo Borak [1915. – 1993.] i Tomislav Janko Šagi-Bunić [1923. – 1999.]“, 410). O nekim zanimljivostima vezanima uz te članke usp. A. FILIĆ, *Povijesno-teološke pretpostavke efeškoga raskola (431.) prema djelima T. J. Šagi-Bunića*, 8-9, 24-26. Tenšek također spominje i „kratku“ (od gotovo stotinu stranica!) latinsku studiju o povijesti Katoličkoga bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „*Facultas theologica catholica in Universitate Zagrabienensi, brevis descriptio chronologica*“, koja je kao poseban otisak objavljena u: *Croatia christiana periodica*, (1993.) 17, 73-164 (usp. T. Z. TENŠEK, „Hrvatski latinisti-kapucini XX. stoljeća: Hadrijan Franjo Borak [1915. – 1993.] i Tomislav Janko Šagi-Bunić [1923. – 1999.]“, 414).

¹⁷ Usp. A. FILIĆ, „Povijesno-teološki kontekst razvoja kalcedonske diofizitske formule“, u: I. RAGUŽ (ur.), *Multorum fratrum vehementissima postulatione et maxime tua iussione compulsus*, Zbornik radova u čast prof. dr. sc. Marijanu Mandacu prigodom 70. obljetnice života, Split, 2010., 101-134. Šteta je što je iz naslova ovoga članka tijekom pripreme za tisak izbačen njegov drugi dio: „... prema knjizi Tomislava Janka Šagi-Bunića *'Deus perfectus et homo perfectus' a concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451)*“. Premda se iz sadržaja jasno vidi da nam je nakana bila *samo prikazati Šagi-Bunićevu studiju DPHP*, sadašnji naslov odaje dojam da smo temu obradili mnogo šire negoli smo to uistinu učinili.

¹⁸ Usp. A. BARIŠIĆ, *Teandrička kristologija Tomislava Janka Šagi-Bunića*, 42-47, 196-210, gdje autor govori o DPDN, DPHP i PCC. Kratku raspravu „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“ Barišić spominje samo u kontekstu navoda Cantalamessine recenzije djela DPHP (usp. *Isto*, 201, bilj. 68).

Ovdje treba naglasiti da je glavni inicijator toga pothvata bio Šagi-Bunićev subrat i nasljednik na Katedri povijesti kršćanske literature i kršćanskoga nauka, nažalost prerano preminuli Tomislav Zdenko Tenšek. Premda se on sâm, opterećen brojnim obvezama, nije mogao u mjeri u kojoj je želio posvetiti proučavanju Šagi-Bunićeve literarne ostavštine, uspio je svoju želju prenijeti na druge. Upravo je on inicirao projekt objavljivanja Šagi-Bunićeve disertacije koji je Anto Barišić uspješno ostvario.¹⁹ Tenšek se pobrinuo i za uređivanje Šagi-Bunićeve biblioteke i osobnog arhiva²⁰ u kojem smo, tek nakon Tenšekove smrti, pronašli brojne vrijedne neobjavljene spise koji bacaju novo svjetlo i na studije na latinskom jeziku.

Upravo su nas ti spisi motivirali za specifičan pristup koji smo odabrali kako u magistarskom, tako i u doktorskom radu, upustivši se u rekonstrukciju pojedinih Šagi-Bunićevih nakana i započetih istraživanja o predefeškoj i efeškoj kristologiji. Tu je tematiku, doduše, autor bio doticao i u gore spomenutim radovima na latinskom jeziku, no ona, u obliku u kojem ćemo je mi obraditi (a djelomice smo je već obradili u magistarskom radu), ne postoji kao sustavno razrađena cjelina u Šagi-Bunićevu objavljenom opusu. U njemu se, naime, utjecao predefeškoj i efeškoj kristološkoj problematici s ciljem pročišćavanja i razrješavanja pitanja vezanih uz podrijetlo i smisao kalcedonske dogmatske definicije, s posebnim naglaskom na pitanjima „dvaju potpunih“ i „dviju naravi“ u Isusu Kristu. Prije negoli se upustimo u razradu onoga što smo iz Šagi-Bunićevih spisa iščitati o

¹⁹ Usp. A. BARIŠIĆ, „Predgovor“, u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, A. Barišić (ur.), Zagreb, 2009., 5.

²⁰ Šagi-Bunićeva biblioteka u kojoj je, među ostalim, pohranjen i cijeli Migne (*Patrologia latina* i *Patrologia graeca*), zajedno s njegovim osobnim arhivom (dalje: *Osobni arhiv T. J. Šagi-Bunića*) čini „Centar za istraživanje i promicanje civilizacije ljubavi“ koji se nalazi u kapucinskom samostanu sv. Mihaela u zagrebačkoj Dubravi. Zamisao o tom centru Tenšek je sproveo u djelo tek nešto više od mjesec dana prije svoje smrti, kada nas je potaknuo da u krilo samostana u kojem su se nalazili Šagi-Bunićev arhiv i biblioteka prenesemo i njegovu osobnu stručnu literaturu i Migna (usp. A. FILIĆ, „Duhovna oporuka Tomislava Zdenka Tenšeka: 'Centar za istraživanje i promicanje civilizacije ljubavi'“, u: *Kana*, 37 [2007.] 10, 10-11; *Vjesnik Hrvatske kapucinske provincije*, 41 [2007.] 3, 545-547). Sređivanje arhiva Tenšek je još 2001., u dogovoru s vodstvom Provincije i braćom iz samostana – kojima iskreno zahvaljujemo – povjerio mom suprugu i meni. U taj smo se posao upuštali koliko su nam dopuštale ostale obveze. Ima li se u vidu stanje kakvo smo zatekli na samom početku, možemo reći da je arhiv doveden u red. Naime, nakon preseljenja u samostan sv. Mihaela, Šagi-Bunić nije uspio do kraja sortirati i urediti sve svoje pisane materijale. Mnogi su od njih, sve do njegove smrti, ostali pohranjeni u vrećama u kojima su bili preneseni iz jednog samostana u drugi. Ponekad bi se znalo dogoditi da smo nakon godine dana, na sasvim neočekivanom mjestu, pronašli papir koji je nedostajao za rekonstrukciju pojedinog spisa. Šagi-Bunićevu objavlvenu i neobjavlvenu literarnu ostavštinu uglavnom smo vrlo precizno posložili i popisali, no većinu ostalog gradiva tek smo ugrubo razvrstali, prema tematskom kriteriju (npr. Katolički bogoslovni fakultet, korespondencija, osobe, Drugi vatikanski koncil...). I to čeka svoje dovršenje u budućnosti, za koje također držimo da mora biti dobro promišljeno i timski ostvareno.

efeškoj kristološkoj kontroverziji te istražimo je li naš autor na tom području došao do nekih originalnih, premda javnosti nepoznatih zaključaka, pogledajmo kako su brojni autori vrednovali njegov doprinos proučavanjima povijesno-dogmatskih uvjetovanosti i razvojnih linija kalcedonske dogme.

2. Percepcija i recepcija Šagi-Bunićevih kristoloških radova na latinskom jeziku

Na važnost recenzija Šagi-Bunićevih latinskih radova kod nas je prvi ukazao Franjo Šanjek, naglasivši kako one govore u prilog neospornom ugledu našega teologa u svjetskoj znanosti.²¹ Nakon njega, na njih su se osvrnuli Ivan Golub,²² Tomislav Ivančić²³ i Tomislav Zdenko Tenšek. Tenšek je posebice istaknuo one upućene studiji *Deus perfectus et homo perfectus*: „Za ovu značajnu studiju naš je znanstvenik dobio niz veoma pohvalnih recenzija. Sve one se svode na činjenicu da se odsada o Kalcedonskom koncilu (god. 451.) i kristološkoj dogmi na njemu definiranoj neće moći govoriti ne uvažavajući Šagi-Bunićeve znanstvene rezultate.“²⁴ Dosad najopširniji prikaz recenzija i navoda djela našega autora donio je A. Barišić.²⁵ On je vrlo detaljno prikazao ona mjesta koja se tiču općenitog vrednovanja Šagi-Bunićeva doprinosa, te zaključio: „Vrijednosni sudovi koji se odnose na *Dpdnddc*, *DpHpEC* i *Pcc*²⁶ otkrili su nam pravo bogatstvo i blago, znanstvenu i trajnu vrijednost Šagi-Bunićevih kristoloških uvida od kojih je većina i dan danas nepoznata, ili u najboljem slučaju vrlo malo poznata, široj hrvatskoj, i teološkoj, javnosti, osobito mlađim generacijama. [...] Cijenjeni stručnjaci i teolozi nam otkrivaju višestruka značenja i

²¹ Usp. F. ŠANJEK, „Pedeset godina znanstvenog i literarnog rada Tomislava J. Šagi-Bunića (1939-1989)“, 112. Ovaj Šanjekov članak iznimno je vrijedan ne samo jer donosi neke izvatke iz recenzija Šagi-Bunićevih djela, nego i stoga što u njemu, uz pojedine Šagi-Bunićeve studije na latinskom jeziku, nalazimo bibliografske podatke za sve recenzije koje su o njima bile napisane, kao i podatke o djelima u kojima su brojni inozemni autori citirali našeg teologa. Time je Šanjek uvelike olakšao sva daljnja istraživanja Šagi-Bunićeva doprinosa koji je bio prepoznat u svjetskim znanstvenim krugovima. Premda bismo mogli očekivati da će danas, u vremenu interneta, biti vrlo lako doći do tih podataka, stvarnost je posve suprotna. U to smo se sami uvjerali tragajući za referencama na Šagi-Bunićeva djela koje su objavljene nakon Šanjekova članka. One koje smo uspjeli pronaći, naveli smo *gore*, u bilj. 11-15, nakon izvora koje je donio F. Šanjek.

²² Usp. I. GOLUB, „Značenje životnog djela prof. Tomislava Janka Šagi-Bunića“, u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Prema civilizaciji ljubavi*, 508.

²³ Usp. T. IVANČIĆ, „Govor dr. Tomislava Ivančića, dekana Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Zagrebu“, u: *Vjesnik Hrvatske kapucinske provincije* (In memoriam Tomislav Janko Šagi-Bunić), 540.

²⁴ Usp. T. Z. TENŠEK, „Hrvatski latinisti-kapucini XX. stoljeća: Hadrijan Franjo Borak (1915. – 1993.) i Tomislav Janko Šagi-Bunić (1923. – 1999.)“, 413.

²⁵ Usp. *gore*, bilj. 18.

²⁶ Pod kraticama *Dpdnddc*, *DpHpEC* i *Pcc* autor podrazumijeva studije koje smo mi označili kao *DPDN*, *DPHP* i *PCC*.

bogatstvo Šagi-Bunićevih kristoloških uvida koja su postala nezaobilazna u suvremenoj teološkoj literaturi koja se bavi kristologijom vremenskog razdoblja između Efeškog [431. g.] i Kalcedonskog [451. g.] sabora.²⁷ Premda bi i ovdje bilo dragocjeno iznijeti neke izvatke iz recenzija i referenci u kojima se zavidnim pohvalama veliča Šagi-Bunićev znanstveni doprinos, ne smatramo potrebnim ponavljati ono što su već drugi prije nas istaknuli. Radije ćemo svoj pogled usmjeriti onim mjestima iz kojih bivaju razvidni ne toliko općeniti vrijednosni sudovi, nego sudovi o specifičnosti Šagi-Bunićeva pristupa istraživanju kristološke problematike između 431. i 451. g. te o specifičnostima njegovih znanstvenih otkrića. Već se iz samih naslova dvaju njegovih najpoznatijih djela – „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“ in *definitione dogmatica chalcedonensi* i „*Deus perfectus et homo perfectus*“ a concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451)²⁸ – može naslutiti da je efeško-kalcedonsku kristologiju istražio pod vidom dvojstva. To je i sâm izričito napomenuo u Predgovoru studije *Deus perfectus et homo perfectus*. Osvrćući se na dotadašnja istraživanja kristologije petoga stoljeća, za koja tvrdi da su pretežito bila usmjerena proučavanju načina na koji su različite grupe teologa shvaćale jedinstvo osobe u Kristu, dok je pitanje dvojstva ostalo zanemareno, Šagi-Bunić veli da u svojoj studiji pitanja kristološke spekulacije želi osvijetliti upravo pod vidom dvojstva u Isusu Kristu.²⁹ Sličnu izjavu pronalazimo i u Predgovoru studije „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“ gdje kaže da, za razliku od njemu suvremenih stručnjaka koji su kalcedonsku kristološku

²⁷ Usp. A. BARIŠIĆ, *Teandrička kristologija Tomislava Janka Šagi-Bunića*, 210.

²⁸ Latinska riječ „perfectus“, koja je u DPDN i DPHP zacijelo najčešće citirana riječ, prijevod je grčke riječi „τέλειος“. Iako se na hrvatski jezik ta riječ često prevodi kao „savršen“, mi ćemo, imajući u vidu neobjavljene radove i nacрте u kojima se Šagi-Bunić bavio predkalcedonskom i kalcedonskom kristološkom tematikom, rabiti riječ „potpun“. Opravdanje za to nalazimo u činjenici da u spomenutim spisima apsolutno prevladava riječ „potpun“, dok se riječ „savršen“ može naći tek na nekoliko mjesta. Povrh toga, i sâm je autor, u jednom svojem neobjavljenom spisu, ostavio dokaz da je svjesno i promišljeno rabio riječ „potpun“, a ne „savršen“: „... *potpun*, bolje nego *savršen*, koje u našem jeziku ima donekle moralan prizvuk“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 91). Isto spominje i u neobjavljenim bilješkama: „τέλειον = potpun, ne savršen“ („Nota philologico-sintattica“, 1, u: *Fascikl „povijest kristologije“*).

²⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Praefatio“, u: DPHP, 5-7, osobito 5-6: „Iamvero, omnibus fere studiis, quae in ultimis decenniis edita sunt, id commune esse videtur, ut in ambitu problematicae christologico-speculativae imprimis *unitati* student: inquirunt nempe utrum et qua ratione unitas personae in Christo a variis theologorum coetibus agnita, speculative intellecta et formulis expressa sit. Aspectus dualitatis in Christo eiusque intellectio atque expressio in controversia christologica illorum annorum longe minorem attentionem apud ultimos investigatores excitat. Nos igitur in hoc studio suscepimus, ut problema speculationis christologicae etiam sub aspectu dualitatis in Christo dilucidare conaremur. Dum etenim ultro agnoscimus maximi momenti investigationes illas esse, quae animum principaliter advertunt ad speculationes christologicas sub ratione unitatis, sincere putamus problemata in plenam lucem poni non posse, nisi etiam illa quae ad dualitatem spectant pari cura et sollicitudine perquista fuerint.“

problematiku razradili imajući u vidu jedinstvo osobe, tu problematiku želi proučiti iz perspektive dvojstva.³⁰

Budući da je sâm autor najavio da će njegov pristup efeško-kalcedonskoj problematici biti nov po načinu na koji će se upustiti u njezino proučavanje, te je svoje najave opravdao izvrsnom argumentacijom svojstvenom samo vrsnim znanstvenicima, posve je naravno da su Šagi-Bunićevi sustručnjaci njegov specifičan doprinos prepoznali upravo u tome što uočio, istražio i prikazao put razvoja kalcedonske dogme pod vidom dvojstva u Isusu Kristu.

2.1. Note „*Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis*“ i „*De dyophysitismo extra scholam antiochenam*“

O dvjema relativno kratkim, ali sadržajno vrlo bogatim raspravama ili, točnije rečeno, „notama“³¹ – „*Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis*“ i „*De dyophysitismo extra scholam antiochenam*“ – nije napisana nijedna recenzija. Jedini ozbiljniji komentar na te članke – uz to što su ih citirali A. Grillmeier, B. Altaner i *Conciliorum oecumenicorum decreta* – nalazimo kod T. Z. Tenšeka. On je njihovu vrijednost prepoznao u već spomenutom autorovu pristupu kristološkoj problematici pod vidom istraživanja dvojstva u Kristu, i to dvojstva kako ga je shvaćala antiohijska škola: „U ove dvije studije naš vrstan poznavatelj starokršćanske teologije, naročito kristologije, postavlja problematiku Kalcedonskog koncila u kontekst značenja antiohijskih kristoloških

³⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Praefatio“, u: DPDN, V: „In hac investigatione problemata controversa de mysterio Christi in concilio Chalcedonensi (a. 541) explanatur et analytice scrutantur sub respectu qui concilio Chalcedonensi particulari ratione proprius est, videlicet sub respectu *dualitatis* in Christo recte et accurate definiendae. Investigatores etenim qui recentiore hoc tempore quaestiones illius controversiae christologicae examinauerunt, plerumque mente defixa in respectum qui concilio Ephesino (a. 431) proprius est ad ea accedunt, in respectum scilicet *unitatis* personae clare et firmiter in lucem proferendae. Sed propter considerandi modum – ut putamus – genuina conditio doctrinalis, quae compositioni definitione chalcedonensis subiacet, accurate circumscribi nequit; immo propter hoc etiam dissensiones inter peritos perduraverunt et praecisa habitudine quam textus definitionis ad varias vias speculationis christologicae illius temporis teneret...“ Usp. i „*De dyophysitismo extra scholam antiochenam*“, 249: „Investigatores hodierni quasi exclusive, vel saltem maxima ex parte, praeoccupati apparent quaestione de *unitate Christi*, perinde ac si *dyophysitismus terminologicus* per se impositus fuerit theologis antiquis nullumque problema repraesentaret.“

³¹ Ta su dva članka u reviji *Laurentianum* objavljena u rubrici „notae et discussiones“. U Šagi-Bunićevoj korespondenciji s Hadrijanom Borakom, o kojoj ćemo kasnije opširnije govoriti, dvojica subraće često su razmjenjivali ideje o tome kakvu bi „notu“ za *Laurentianum* naš autor mogao napisati ili ju je već napisao (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Pismo Boraku*, 23. 11. 1961., 6. 12. 1961., 17. 2. 1962., 24. 2. 1962., 30. 7. 1962., H. BORAK, *Pismo Šagi-Buniću*, 30. 6. 1961., 27. 11. 1961., 4. 7. 1962.).

učitelja za kalcedonsku kristološku dogmu. Šagi-Bunić naglašava kako je povijesno od silnog značenja valorizirati doprinos antiohijske škole kristološkoj spekulaciji, tj. kako je važno uz naglašavanje jedinstva Kristova (*unitas Christi*) na čemu su inzistirali aleksandrijski kristološki učitelji, također valorizirati ne samo antiohijski utjecaj terminološkom diofizitizmu na Kalcedonskom koncilu (451.) već i njihov stvaran katolički teološki doprinos toj dogmi, posebice kroz vidik njihova pojašnjenja dvojstva naravi u jednome Kristu.“³² Ovom komentaru možemo dodati da je Šagi-Bunić u „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“ istaknuo potrebu vrednovanja antiohijskog doprinosa kalcedonskom diofizitizmu ne samo ukoliko ga se promatra u odnosu na aleksandrijsko isticanje Kristova jedinstva, nego i u odnosu na doprinos koji je terminološkom diofizitizmu dala latinska teologija a koji doprinos, prema autorovu mnijenju, neki teolozi preuveličavaju i to ne bez krivih predrasuda prema antiohijskoj teologiji. Prema Šagi-Buniću pitanje terminološkog diofizitizma postavljeno je na Istoku (premda je bilo poznato i obrađivano i na Zapadu) te je ondje trebalo biti i riješeno, što je učinila upravo antiohijska teologija.³³ Premda će naš autor sva svoja latinska kristološka djela u velikoj mjeri usmjeriti utjecaju antiohijskog, a ne zapadnog diofizitizma na *Kalcedonsku definiciju*,³⁴ treba napomenuti da je upravo on predložio da se u novo izdanje *Conciliorum oecumenicorum decreta*, među dokumentaciju Kalcedonskog koncila, ubaci Leonov *Tomus ad Flavianum*, ili bar glavni dio toga spisa rimskoga biskupa. To je, kao i neke druge prijedloge o efeškoj i kalcedonskoj doktrinarnoj dokumentaciji, iznio u noti „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“.

Ovdje je korisno načiniti jednu malu digresiju te se na trenutak zadržati na tim prijedlozima. Njih je, naime, priređivač trećega izdanja *Conciliorum oecumenicorum*

³² T. Z. TENŠEK, „Hrvatski latinisti-kapucini XX. stoljeća: Hadrijan Franjo Borak (1915. – 1993.) i Tomislav Janko Šagi-Bunić (1923. – 1999.)“, 411.

³³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“, 250, bilj. 49: „Nonnulli theologi non hesitant contributionem theologiae latinae pro *dyophysitismo terminologico chalcedonensi* ita extollere, ut ad nihilum redigatur contributio *graeca*, hoc est (principaliter) *antiochena* (quandoque proprie cum hac intentione agere videntur, quia aversione profunda contra theologiam antiochenam ducti sunt). Verum est dyophysitismum terminologicum illis annis in Occidente fuisse rem iamdiu acquisitam atque indiscussam. [...] Haec quidem vera sunt, sed non est obliviscendum *quaestionem* de dyophysitismo terminologico in Oriente positam esse, ac in Oriente definitivam solutionem obtinere debuisse; et hoc fecit theologia antiochena.“

³⁴ Na mjestima gdje je autor ili pojedini recenzent *Kalcedonsku definiciju* označavao kraticom (KD), i mi ćemo je zadržati.

*decreta*³⁵ imao u vidu prilikom određivanja popisa dokumenata koji pripadaju Efeškom i Kalcedonskom saboru. O tome svjedoči mala posjetnica koju je ondašnji tajnik Instituta za religijske znanosti, Giuseppe Alberigo,³⁶ uložio u spomenutu knjigu koju je poslao Šagi-Buniću na dar. Na posjetnici stoji: „Porge i migliori ringraziamenti per i preziosi suggerimenti, che hanno guidato questa terza edizione.“³⁷ U samoj knjizi nalazimo tek djela našega autora u popisu bibliografije: „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“ i *Deus perfectus et homo perfectus* uz Efeški³⁸ te *Deus perfectus et homo perfectus* uz Kalcedonski koncil.³⁹ Već to što je Institut za religijske znanosti smatrao potrebitim smjestiti djela jednoga hrvatskog teologa među djela najpoznatijih svjetskih stručnjaka za efešku i kalcedonsku problematiku,⁴⁰ činjenica je na koju možemo biti ponosni. No još nas više zanimaju Alberigove riječi zahvale, koje nas upućuju na traganje za dragocjenim Šagi-Bunićevim prijedlozima koji su, ni manje ni više, vodili priređivače trećega izdanja. Premda se u tome izdanju u bibliografiji spominje i *Deus perfectus et homo perfectus*, u toj studiji naš autor nije iznio konkretnih prijedloga. To je učinio u kratkom spisu „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, objavljenom 1962., iste godine kada je iz tiska izašlo i drugo izdanje *Conciliorum oecumenicorum decreta*.⁴¹ Na samom početku

³⁵ ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE, *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna, ³1973. (dalje, u bilješkama: COD, ³1973.).

³⁶ Giuseppe Alberigo kasnije je bio i voditelj toga Instituta. To je istaknuto i u popratnom komentaru uz njegov članak objavljen u *Bogoslovskoj smotri* (usp. G. ALBERIGO, „Drugi vatikanski koncil za mladost kršćanstva“, u: *Bogoslovska smotra*, 76 [2006.] 1, 1-12, ovdje: 1, bilj. 1). Riječ je o predavanju koje je taj veliki poznavatelj Koncila (i koncilâ!) trebao održati na Međunarodnoj konferenciji povodom četrdesete godišnjice završetka Drugoga vatikanskog koncila, u prosincu 2005. g., u organizaciji Katoličkoga bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu; ono je tada bilo samo pročitano, jer autor zbog zdravstvenih razloga nije mogao sudjelovati na konferenciji (usp. *Isto*; „Međunarodna konferencija uz 40. obljetnicu završetka II. vatikanskog koncila“, u: IKA, 14. XII. 2005., 7). To predavanje, koje je za *Bogoslovsku smotru* preveo D. Labaš, na hrvatskom jeziku nalazi se i u Alberigovoj knjižici o Drugome vatikanskom koncilu, u prijevodu S. Antunovića (usp. G. ALBERIGO, *Kratka povijest Drugoga vatikanskog koncila [1959. – 1965.]*, Zagreb, 2008., 191-207).

³⁷ Knjiga i posjetnica sačuvane su u *Osobnom arhivu T. J. Šagi-Bunića*. Alberigove riječi spominje i F. ŠANJEK, „Pedeset godina znanstvenog i literarnog rada Tomislava J. Šagi-Bunića (1939-1989)“, 117, br. 27.

³⁸ COD, ³1973., 39.

³⁹ *Isto*, 76. Začuduje da ovdje nije spomenuta i studija DPDN u kojoj se autor, više negoli u DPHP, bavi Kalcedonskim koncilom.

⁴⁰ Za Efez: E. Schwartz, P. Batiffol, R. Devreesse, I. Rucker, A. d'Alès, A. N. Diamantopopulos, G. Neyron, I. Ortiz de Urbina, H. M. Diepen, P.-Th. Camelot, Th. Sagi-Bunic, A. Grillmeier (usp. COD, ³1973., 39); za Kalcedon: J. Lebon, A. Grillmeier – H. Bacht, R. V. Sellers, H. M. Diepen, P. Galtier, P.-Th. Camelot, Th. Sagi-Bunić, A. Grillmeier (usp. *Isto*, 76). Ime našega autora prenijeli smo onako kako je napisano u izvoru.

⁴¹ CENTRO DI DOCUMENTAZIONE – ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE, *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Basileae – Barcionae – Friburgi – Romae – Vindobonae, ²1962. (dalje: COD, ²1962.).

svojega teksta Šagi-Bunić kaže da su ga na pisanje potaknuli, bolje reći, izazvali, spisi koje su zaslužni autori – kojima, dakako, duguje zahvalnost – uvrstili u dokumentaciju Efeškog i Kalcedonskog koncila.⁴² Potom je solidnim argumentima iznio svoje stavove o dokumentima koji bi se, prema njegovu uvjerenju, trebali nalaziti u efeško-kalcedonskoj doktrinarnoj dokumentaciji.

Kako bismo provjerili u kolikoj su mjeri priređivači trećega izdanja *Conciliorum oecumenicorum decreta* prihvatili Šagi-Bunićeve prijedloge, najbolje je usporedno prikazati popis dokumenata u drugome izdanju (1. stupac), potom autorove prijedloge (2. stupac) te, na koncu, popis dokumenata u trećem izdanju (3. stupac).

<i>Conciliorum oecumenicorum decreta,</i> ² 1962.		T. J. Šagi-Bunić, <i>Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis,</i> 1962.		<i>Conciliorum oecumenicorum decreta,</i> ³ 1973.	
EFEŠKI KONCIL					
1.	Cyrillus Nestorio (35-39) [= Druga Ćirilova poslanica Nestoriju]			1.	Cyrilli epistula altera ad Nestorium (40-44)
		„... omnino subscribimus sententiae, quam in fine suae disquisitionis posuit Ortiz de Urbina: 'Mi sembra che nell' <i>Enchiridion dei simboli</i> si dovrebbe trovare sia la II lettera di S. Cyrillo a Nestorio che la II di Nestorio a Cyrillo, accompagnate dalla sentenza dei Padri di Efeso.' ⁴³ Curatores editionis COD non obtemperaverunt huic suggestioni, etiamsi articulus Ortiz de Urbina ipsis notus erat (citatur enim ab iis in COD 33, n. 3), et hoc est defectus qui certe <i>in nova editione emendandus est</i> “ (507). „Utique si curatores nulla ratione <i>acta</i>		2.	Nestorii epistula altera ad Cyrillum (44-50)

⁴² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 499: „Liber his concilii oecumenici diebus perutilis, cui titulus '*Conciliorum oecumenicorum decreta*' (= COD), quique in unico volumine 'omnia omnium conciliorum oecumenicorum decreta et de rebus fidei et de ecclesiastica disciplina' (*praef.*) continet, dum in mente nostra sensus gratitudinis erga incoepti huius auctores benemeritos excitat, nihilominus ad animadversiones quasdam non spernandas, uti putamus, nos provocat relate ad documenta quae in eo tamquam concilii *Ephesini* (a. 431) et *Chalcedonensis* (a. 451) afferuntur.“

⁴³ Ovdje Šagi-Bunić citira I. ORTIZ de URBINA, „Il dogma di Efeso“, u: *Revue des études byzantines*, 9 (1953.), 240, n. 1 (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 507, bilj. 37 i 504, bilj. 24, gdje autor navodi cijeli izvor). Nije na odmet spomenuti da se ovdje naš autor zabunio pri navođenju broja sveska ove revije. Umjesto 9, trebalo bi stajati 11. Spomenuti članak moguće je pronaći i u: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_0766-5598_1953_num_11_1_1086 (21. VII. 2011.).

		concilii afferre voluissent, sed exclusive <i>decreta</i> , remaneret ut solum decretum synodi contra Nestorium (sententiam) reportarent: ACO, I/I, 2, 54, lib. 16-28 (Coll. Vaticana, 63) (quod non fecerunt). Sed tunc ex documentis allatis nullo modo scire possumus, quid concilium sub nomine haeresis nestoriana intelligebat et quid condemnavit, ac pariter tenebat orthodoxum esse, ut illi contradictorium. Uti apparet, secundum iudicium nostrum, omnimode ponenda erat epistula II Nestorii ad Cyrillum, quoniam iuxta mentem concilii in ea continetur doctrina quam sustinere nemini liceat. Volumen COD – proh dolor! – non habet numeros marginales, quod huiusmodi emendationes – novas sc. insertiones – quam maxime faciliores redderet“ (507, bilj. 39).		
2.	Epistula sancti Alexandrini episcopi directa Nestorio (39-50) [= Treća Ćirilova poslanica Nestoriju i dvanaest anatematizama]	„Illa epistula non erat obiectum alicuius sufragii aut approbationis specialis, sed tantum lecta et actibus inserta est“ (507). „Cum origo historica XII capitulorum cum synodo ephesina coniuncta sit, curatores bene epistolam III ad Nestorium cum anathematismis inter documenta ephesina inseruerunt. At cum haec epistula non sit eiusdem valoris ac II ad Nestorium, quod praesertim valet pro XII anathematismis qui hodie sunt definitio, sed non ephesina, curatores in nova editione COD melius facient si huic documento notam marginalem adiungent, ad instar illius (sed magis accuratam), quae posita est in recentioribus editionibus noti 'Enchiridion symbolorum' (cf. edit. 30, quam curavit K. RAHNER, Herder, 1955, ad n. 113)“ (510).	3.	Cyrilli epistula tertia ad Nestorium (50-61) [s anatematizmima]
			4.	Sententia prolata a sancto concilio contra impium et inimicum rectae fidei Nestorium damnans eum (61-62)
			5.	Synodi epistula generalis de orientalibus episcopis (62-64) [drugi dio ovoga odlomka poklapa se s kanonima I-VI u COD, ² 1962., 52-54]
			6.	Definitio de fide apud Nicaenam conscripta (64-65) [drugi dio ovoga odlomka poklapa se s kanonom VII u COD,

				² 1962., 54; uz kanon VII ondje stoji sljedeći naslov: Acclamatio contra eos qui fidem Nicaenum movere velint]
3.	Definitio contra impios messalianitas hoc est euchitas sive enthusiasts (50-51)		7.	Definitio contra impios messalianitas hoc est euchitas sive enthusiasts (66-68)
4.	Canones I-VIII (52-56)	„Canones ephesinos 8, iuxta modum usitatum in canonicis collectionibus, quorum tamen 7 et 8 non sunt proprie canones, sed duo excerpta ex concilli actibus, canonis dein annumerata“ (500). ⁴⁴	8.	Votum: quod episcopi Cyprii ordinationes per se ipsos faciant (68-69) [isti se naslov u COD, ² 1962., 55-56 nalazi kao podnaslov kanona VIII]
		„Pars praecipua epistulae 'Laetentur caeli' et sic dictum 'Symbolum unionis antiochenaе' (= SA), brevis professio fidei christologicae ab anatolicis episcopis, in Epheso dissidentibus, composita et Cyrillo ut quaedam conditio unionis ad suscipiendum oblata, quam Cyrillus suscepit, immo etiam in epistulam pacis inseruit. [...] SA enim approbationem communem non accepit in nuda sua formulatione prout ab orientalibus redacta est, sed in contextu epistulae 'Laetentur caeli'. [...] In sensu istarum additionum Cyrilli, et non nude, SA consecutum est ut ab omnibus acceptaretur. Ideo in editionibus documentorum ephesino-chalcedonensium nullatenus symbolum nudum unionis antiochenaе ponendum est, sed semper in contextu epistulae 'Laetentur caeli', nempe saltem una cum parte eius doctrinali“ (512-513).	9.	Formula unionis (69-70)
		„Iuxta criterium, quo curatores COD ducebantur inter documenta ephesina inserendo tam epistulam II ad Nestorium quam epistulam III ad Nestorium, in hoc volumine omnino ponenda erat epistula Cyrilli ad Ioannem Antiochenum, sive ad orientales de pace Ecclesiarum, quae incipit verbis 'Laetentur caeli', ex anno 433. Ista enim epistula intra spatium ab anno 433 ad annum concilii Chalcedonensis 451 talem auctoritatem adepta est, ut Chalcedone	10.	Cyrilli epistula ad Ioannem Antiochenum de pace (70-74)

⁴⁴ Ovdje Šagi-Bunić upućuje na djelo B. KURTSCHIED – F. A. WILCHES, *Historia iuris canonici*, I, Romae, 1943., 60 (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 500, bilj. 9).

		aequalis valor ei a patribus tribueretur ac epistulae II ad Nestorium. [...] Ista sufficiant ut valor dogmaticus, et quidem <i>conciliaris</i>, istius epistulae manifestus fiat, etsi quaestio remaneat, inter cuius concilii documenta illa adnumeranda sit: chalcedonensis an ephesini? Cum haec epistula 'Laetentur caeli' fuerit documentum fundamentale unionis Ecclesiarum, quae in concilio ephesino scissae erant, et cum huic documento <i>utraque pars</i> patrum ephesinorum – orthodoxa et schismatica – moraliter unanimiter consenserit, praecipue vero ipsi <i>partium duces</i>, Cyrillus et Ioannes Antiochenus, ac praeterea cum papa Sixtus III unionem ipsam, indeque etiam istam epistulam <i>confirmaverit</i>, ideo intelligitur cur ista epistula – ut videtur – Chalcedone consideretur tamquam quoddam <i>complementum</i> eorum, quae in concilio <i>ephesino</i> acta sunt. Attamen, quia conscripta est concilio ephesino iam dissoluto, melius forsitan primo loco <i>inter documenta chalcedonensia</i> poneretur, cum adnotatione marginali de eius relatione ad concilium ephesinum. Conciliarem enim auctoritatem procul dubio Chalcedone assecuta est, quamvis forsitan auctoritatem procul dubio Chalcedone assecuta est, quamvis forsitan auctoritatem dogmaticam definitivam iam habuerit ex approbatione Sixti III. De his quidem disputari adhuc potest; unum porro certum est, istam videlicet epistulam inter documenta doctrinalia ephesino-chalcedonensia potentiora pertinere. Eapropter curatores COD in nova editione pretiosi voluminis nullo modo insertionem istius documenti omittant“ (510-512).		
KALCEDONSKI KONCIL				
		„Inter documenta essentialia concilii chalcedonensis adnumerandus est, et hoc praecipue, 'Tomus' ad Flavianum S. Leonis papae. Quidquid sit de epistulae istius indole et valore dogmatico ante concilium chalcedonense, nihilominus certissimum est eam inter documenta conciliaria pertinere. De ea nempe data opera in tertia et quarta sessione (actione) concilii agebatur, et in quarta sessione die 17 oct. 451 solemnissimo modo a patribus synodi, singillatim, approbata est et laudata. [...] Quare putamus 'Tomum' ad Flavianum, saltem partem eius principalem, in novam editionem COD omnino inserendam esse, ut ita liber iste	1.	Epistula Papae Leonis ad Flavianum ep. Constantino-politanum de Eutyche (77-82)

		instrumentum vere utile et commodum evadat pro iis, qui patrimonio doctrinali ephesino-chalcedonensi student aut studere cupiunt“ (513-514).		
1.	Definitio fidei (59-63)		2.	Definitio fidei (83-87)
2.	Canones I-XXX (63-79)		3.	Canones I-XXX (87-103)

Ovaj nam usporedni prikaz daje za pravo pouzdati se u to da Alberigova izjava nije bila tek formalni iskaz zahvale, nego da je bila izrečena s posvemašnjom ozbiljnošću. Ne ulazeći u istraživanje koliko su i drugi autori, čija su djela navedena u bibliografiji za Efeški i Kalcedonski koncil u trećem izdanju *Conciliarum oecumenicorum decreta*, pridonijeli tome da su se među efeško-kalcedonskom dokumentacijom našli i neki novi spisi, možemo ustvrditi da je Šagi-Bunić na to nedvojbeno utjecao. Opravdajmo tu tvrdnju i malo pomnijim osvrtom na njegove prijedloge vezane uz dokumentaciju Efeškoga i Kalcedonskog koncila.⁴⁵

1. Prvi prijedlog jest taj da u efešku dokumentaciju svakako valja ubrojiti *Drugu Nestorijevu poslanicu Ćirilu*. Taj prijedlog, doduše, nije izvorno Šagi-Bunićev, već Ortiza de Urbine, na kojega se naš autor poziva i čije mišljenje potpisuje. I. Ortiz de Urbina je, naime, 1953. g. na kraju svojega članka pod naslovom „Il dogma di Efeso“, u bilješci iznio stav da bi se u *Enchiridion symbolorum* trebale naći i *Druga Ćirilova poslanica Nestoriju* i *Druga Nestorijeva poslanica Ćirilu*.⁴⁶ Kako vidimo iz gornje tablice, priređivači drugoga izdanja *Conciliarum oecumenicorum decreta* koji u bibliografiji navode i spomenuti članak Ortiza de Urbine, uzeli su u obzir samo njegov prvi prijedlog, dok su drugi mimoišli.⁴⁷

⁴⁵ Ovdje nema potrebe ponovno u bilješkama navoditi sve izvore. Komentirat ćemo, naime, uglavnom one odlomke iz Šagi-Bunićeve note koje smo naveli u tablici.

⁴⁶ Usp. I. ORTIZ de URBINA, „Il dogma di Efeso“, 240, bilj. 1. O detaljnoj argumentaciji Ortiza de Urbine u prilog tome da se među dokumentacijom Efeškog koncila ne smiju naći samo Ćirilovi anatematizmi, kako je stajalo u izdanju Denzingerova *Enchiridion symbolorum* iz 1922., niti je dostatno uz anatematizme navesti samo dva fragmenta iz *Druge Ćirilove poslanice Nestoriju*, kao što je to učinjeno u izdanju iz 1932., usp. I. ORTIZ de URBINA, „Il dogma di Efeso“, 233-240. Ovdje je dovoljno istaknuti da se Šagi-Bunić u potpunosti slaže sa stavovima Ortiza de Urbine koji smatra da je za razumijevanje prve sjednice Efeškoga koncila – kako njezina prvoga, dogmatskog, tako i drugoga, disciplinskog dijela – važno imati u vidu i *Ćirilovu* i *Nestorijevu drugu poslanicu*. Iz Ćirilove se, naime, poslanice razaznaje dogmatski nauk koji su efeški oci potpisali usuprot Nestorijevu nauku, dok Nestorijev nauk, koji su proglasili herezom, biva razvidan jedino iz Nestorijeve poslanice (usp. Isto; T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 504-505).

⁴⁷ Zanimljivo je da u uvodu u Efeški koncil priređivači drugoga izdanja, nabrajajući doktrinarnu dokumentaciju toga koncila, upućuju upravo na spomenuti članak Ortiza de Urbine, a da pritom uopće ne daju naslutiti kako je taj autor zahtijevao jednakopravno unošenje obiju poslanica u *Enchiridion symbolorum* (usp. COD, ²1962., 33, bilj. 3).

Šagi-Bunić upozorava da bi u sljedećem izdanju taj propust svakako valjalo ispraviti. On drži da se bez *Druge Nestorijeve poslanice Ćirilu* nikako ne može shvatiti ni što su efeški oci podrazumijevali i osudili kao Nestorijevu herezu, ni što su držali pravovjernim i suprotnim Nestorijevu nauku. Prema njegovu je mišljenju tu poslanicu na svaki način trebalo uvrstiti u efešku dokumentaciju, jer ona sadrži nauk uz koji nije dopušteno pristajati.

U trećem izdanju *Conciliarum oecumenicorum decreta* na drugom se mjestu, iza *Druge Ćirilove poslanice*, nalazi upravo spomenuta Nestorijeva poslanica, za čije se uvrštenje u dokumentaciju Efeškoga sabora naš autor zdušno založio.

2. Za *Treću Ćirilovu poslanicu Nestoriju* i dvanaest anatematizama (ili, kako naš autor radije voli kazati: *Capitula*) koje je Ćiril napisao protiv Nestorijevih zabluda, Šagi-Bunić je smatrao da joj je mjesto među efeškom dokumentacijom samo utoliko što je njezin povijesni izvor povezan s Efeškim saborom. No budući da ta poslanica, a osobito njezin prilog, *Capitula*, nije na saboru zadobila jednaku vrijednost kao *Druga Ćirilova poslanica Nestoriju*, naš autor predlaže da se u novom izdanju *Conciliarum oecumenicorum decreta*, po uzoru na Rahnerovo izdanje *Enchiridion symbolorum* iz 1955., taj dokument izda kao marginalna bilješka.⁴⁸ Razloge svojega mišljenja potkrijepio je brojnim argumentima, u čije detalje ovdje ne smatramo potrebnim ulaziti.⁴⁹ O *Capitulima* ćemo, naime, više govoriti u prvome poglavlju drugoga dijela. Ovdje je važno istaknuti da taj Šagi-Bunićev prijedlog priređivači trećega izdanja nisu uzeli u obzir. *Treća Ćirilova poslanica Nestoriju* s anatematizmima se, kao i u drugome izdanju, nalazi u korpusu teksta, a ne u bilješci. Otisnuta je normalnim slovima, poput tekstova svih drugih dokumenata. Pa ipak, u uvodnim riječima koje prethode samoj dokumentaciji Efeškoga sabora pronalazimo mali trag koji nas upućuje na to da su redaktori trećega izdanja i u vezi *Treće Ćirilove poslanice Nestoriju* ozbiljno razmišljali o Šagi-Bunićevim argumentima, ovdje konkretno o onom da sadržaj te poslanice efeški oci nisu posebno odobrili, kao dogmatsku definiciju, nego samo pročitali i ubacili u akta.⁵⁰ Usporedimo li uvode u dokumentaciju Efeškoga sabora,

⁴⁸ Već su u izdanju *Enchiridion symbolorum* iz 1932. anatematizmi bili otisnuti malim, a dva fragmenta iz *Druge Ćirilove poslanice* normalnim slovima (usp. I. ORTIZ de URBINA, „Il dogma di Efeso“, 233).

⁴⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 509-510.

⁵⁰ Usp. *Isto*, 507: „IIa epistula non erat obiectum alicuius suffragii aut approbationis specialis, sed tantum lecta et actibus inserta est [istaknula A. F.]“. Također *Isto*, 509-510: „Hodie tamen XII capitula valorem definitionis dogmaticae habent, sed non definitionis concilii Ephesini. Nostro iudicio XII anathematismi talem

pronalazimo značajnu razliku između dvaju izdanja *Conciliarum oecumenicorum decreta*. Dok u drugome izdanju, prije negoli će biti nabrojani dokumenti Efeškoga sabora (među njima i *Treća Ćirilova poslanica*), stoji da je riječ o „doktrinarnim dekretima“⁵¹, u trećemu izdanju ti su dokumenti stavljeni pod zajednički nazivnik „documenta concilii cyrillianorum“. Uz dvanaest anatematizama i prethodeću im poslanicu gotovo su doslovno ponovljene Šagi Bunićeve riječi da su ti dokumenti „u Efezu bili pročitani i ubačeni u akta“.⁵² Time, naravno, ne želimo rezolutno tvrditi da su te riječi preuzete iz članka našega autora, no ta činjenica svakako zaslužuje pozornost.

3. Glede efeških kanona Šagi-Bunić zapravo nije donio nikakva konkretnog prijedloga, nego je samo uz drugo izdanje *Conciliarum oecumenicorum decreta*, gdje su *in continuo* navedeni kanoni I-VIII, iznio komentar da sedmi i osmi kanon nisu u pravom smislu kanoni, nego da je riječ o dvama izvadcima iz koncilskih akata koji su kasnije pribrojani kanonima. Kako vidimo iz tablice, priređivači trećega izdanja su kanone I-VI donijeli zajedno, pod naslovom „Synodi epistula generalis de orientalibus episcopis“, dok kanoni VII i VIII dolaze svaki zasebno, pod svojim vlastitim naslovom, te su odvojeni *Definicijom protiv mesalijanaca*. Uz tekst koji je u drugom izdanju donesen kao kanon VIII, u trećem izdanju zapravo niti nema nikakve naznake da je riječ o kanonu.⁵³ Budući da je Šagi-Bunić svoje mišljenje o kanonima iznio tek usputno, a ne u obliku prijedloga, te ono

auctoritatem receperunt tandem approbatione definitiva canonum concilii Constantinopolitani II (a. 553) per summum pontificem, in quibus XII capitula iam sumuntur ut definitio, et damnatur scripta quae adversus ea Theodoretus Cyrensis et Iba Edessenus ediderunt.“ U vezi s konstatacijom da dvanaest anatematizama nisu dogmatska definicija Efeškoga sabora, nego da su samo bili ubačeni u koncilske akte, Šagi-Bunić se ovdje poziva na A. DENEFFE, „Der Dogmatische Wert der Anathematismen Cyrills“, u: *Scholastik*, 8 (1933.), 64-88, 203-216. Ortiz de Urbina, govoreći o istoj stvari, osim Deneffeova spominje još druga dva članka s početka tridesetih godina prošloga stoljeća: I. PUIG de la BELLACASA, „Los doce anathematismos de S. Cirilo fueron aprobados por el concilio de Efeso?“, u: *Est. Eclesiásticos*, 11 (1932.), 5-26; P. GALTIER, „Les anathématismes de saint Cyrille et le concile de Chalcédoine“, u: *Recherches de Science Religieuse*, 23 (1933.), 45-58 (usp. I. ORTIZ de URBINA, „Il dogma di Efeso“, 234). O tome da anatematizmi ne spadaju u korpus efeškoga nauka naš će autor progovoriti i kasnije, u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 12: „Quamvis igitur, rigorose loquendo, Anathematismi in corpus doctrinae Ephesini qua talis non pertineant, nihilominus in ipso Epheso, pariter ac postea decursu saeculorum usque ad hodiernam diem, non defuerunt qui illis auctoritatem conciliarem ephesinam adiudicarent.“ Da Ćirilova *Treća poslanica Nestoriju* s anatematizma nije u Efezu imala isti autoritet kao poslanica *Obloquuntur quidem*, prije gore navedenih autora ukazao je J. LEBON, „Autour de la définition de la foi au concile d'Éphèse“ (431), u: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 8 (1931.), 394-412, ovdje: 402-403.

⁵¹ Usp. COD, ²1962., 33: „Haec synodus Nestorium eiusque doctrinam condemnavit. Quae de doctrina decreta hic edimus, haec sunt:...”

⁵² Usp. COD, ³1973., 37: „Documenta concilii cyrillianorum, quod solum oecumenicum habetur, in nostrum volumen recepta, haec sunt: [...] 2) 12 anathematismi et epistula explanatoria, quae eos praecedit, Cyrilli et synodi Alexandrinae anni 430 ad Nestorium Ephesi *lecti et in actibus inserti sunt* [istaknula A. F.]“

⁵³ Za ostale se kanone to spominje u bilješkama (usp. COD, ³1973., 63, bilj. 1-3; 64, bilj. 1-3; 65, bilj. 2).

ni je glavni predmet o kojem raspravlja u svojem članku, ne možemo s dostatnom vjerojatnošću pretpostaviti da su to mišljenje priređivači imali u vidu kada su izdvojili VII. i VIII. od ostalih kanona.

4. S mnogo većom vjerojatnošću možemo pretpostaviti da su upravo prema Šagi-Bunićevu prijedlogu priređivači trećega izdanja u efešku dokumentaciju uvrstili *Simbol sjedinjenja* (tj. *Antiohijski simbol*)⁵⁴ i *Ćirilovu Poslanicu o miru Ivanu Antiohijskom* (tj. *Laetentur coeli*).⁵⁵ Ondje, doduše, ničime nije naznačena uska povezanost tih dvaju spisa, na kojoj je inzistirao naš autor. Premda je smatrao da bi *Antiohijski simbol* svakako trebao naći mjesto u *Conciliorum oecumenicorum decreta*, nipošto nije bio za to da se donese samo taj dokument,⁵⁶ koji su kao kratku kristološku vjeroispovijest sastavili antiohijski biskupi u Efezu 431. g., te ga kasnije ponudili Ćirilu kao uvjet sjedinjenja.⁵⁷ Ćiril je prihvatio *Antiohijski simbol* i uklopio ga u svoju *Poslanicu o miru*, na temelju koje je 433. sklopljeno sjedinjenje između njega i Ivana Antiohijskog. Budući da je Ćiril u *Laetentur coeli* neke antiohijske dualističke tvrdnje protumačio u unitarističkom smislu, te je upravo takav dokument u kojemu su se zajedno našli dualistički i unitaristički izrazi bio temelj na kojemu je sklopljen mir, Šagi-Bunić je bio mišljenja da *Antiohijski simbol* treba donijeti u kontekstu poslanice *Laetentur coeli*.⁵⁸ Ta je poslanica u razdoblju od sklapanja mira, 433.

⁵⁴ Na mjestima gdje je autor ili pojedini recenzent *Antiohijski simbol* označavao kraticom (SA), i mi ćemo je zadržati.

⁵⁵ Budući da je u COD, ³1973., 70, ispušten uvod u tu poslanicu (usp. *Isto*, 70, bilj. 1: „Omittitur epistulae praefatio“), ispuštene su i njezine početne riječi „*Laetentur coeli*“ kojima naš autor gotovo redovito naziva taj Ćirilov spis. U toj redovitosti postoji ipak jedna iznimka koju smo zamijetili u Šagi-Bunićevim studijama i notama. U DPDN i DPHP autor rabi gornji oblik, dok u: *Kristologija Prokla Carigradskog*, „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“ i PCC spis navodi pod imenom „*Laetentur caeli*“. Mi ćemo, kod citiranja, zadržati autorov izvorni oblik. Ondje gdje će biti potrebno navesti kraticu, jer je uporabljena u izvoru koji ćemo citirati, poslužiti ćemo se kraticom LC.

⁵⁶ Tako su, prema Šagi-Buniću neopravdano, učinili priređivači tada posljednjega izdanja *Enchiridion symbolorum*, pod br. 5002-5003 (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 512).

⁵⁷ Ćirilu antiohijski zapravo nisu ponudili dokument sastavljen u Efezu 431. g., nego njegovu antiohijsku redakciju iz 432. g. u kojoj je kristološkoj vjeroispovijesti i priznanju da je Marija Bogorodica dodan još jedan odlomak o *komunikaciji idioma*. O važnosti razlikovanja dviju redakcija Šagi-Bunić će kasnije mnogo pisati, no u ovome članku to nije spomenuo.

⁵⁸ Kratku autorovu argumentaciju o razlozima zašto *Antiohijski simbol* ne smije biti uzet „nude“, onako kako su ga redigirali antiohijski, nego u kontekstu poslanice *Laetentur coeli*, vidi u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 512-513: „Cyrillus quidem SA acceptavit, at id non omnino eodem sensu intelligebat sicut orientales. Cum SA admodum moderate sententias scholae antiochenae proferret, formulis quae susceptibiles erant differentiis sensus ab illo, quem eis theologi antiocheni adscribebant, factum est, ut Cyrillus et dyophysitismum SA admiserit et generatim universam doctrinam SA, uti revera textualiter et in *littera* expressa est; attamen additionibus quibusdam explicativis ex proprio, quibus

g., do Kalcedonskog koncila, 451. g., zadobila takav autoritet da su joj kalcedonski oci udijelili jednaku vrijednost kao i *Drugoј Ćirilovoj poslanici Nestoriju* koja je bila odobrena na Efeškom koncilu.⁵⁹ Činjenica da je *Laetentur coeli* usko vezana i uz Efeški i uz Kalcedonski koncil, Šagi-Bunića je nagnala na pitanje u dokumentaciji kojega koncila bi se ona trebala nalaziti. S jedne je strane smatrao važnim to što je ona predstavljala temeljni dokument sjedinjenja Crkava razjedinjenih na Efeškom koncilu, dokument uz koji su jednodušno pristali vođe i jedne i druge strane – i Ćiril i Ivan Antiohijski – i koji je potvrdio papa Siksto III. Stoga je i u Kalcedonu *Laetentur coeli* bila smatrana svojevrsnim dodatkom efeških akata. S druge pak strane naš je autor, zbog toga što je *Poslanica o miru* napisana kad je Efeški sabor već bio raspušten, kazao da bi je možda bilo bolje smjestiti na prvo mjesto u kalcedonsku dokumentaciju te uz nju dodati bilješku o njezinu odnosu s Efeškim koncilom. No definitivnog odgovora nije donio, niti ga je kanio donijeti. Pitanje točnoga mjesta poslanice *Laetentur coeli* u efeško-kalcedonskoj doktrinarnoj dokumentaciji ostavio je otvorenim za daljnje rasprave, no ne i pitanje treba li se uopće taj dokument ondje naći. Smatrao je da ga se ni u kom slučaju ne smije ispustiti u novom izdanju *Conciliorum oecumenicorum decreta* te je taj svoj stav i višeput ponovio.

U trećem izdanju *Conciliorum oecumenicorum decreta*, *Laetentur coeli* se nalazi na kraju efeške dokumentacije, iza *Antiohijskog simbola*. Premda priređivači nisu postupili prema onom Šagi-Bunićevu rješenju koje je, ali tek možda, smatrao boljim, nemamo razloga sumnjati da su upravo njegovi argumenti pridonijeli umetanju *Antiohijskog simbola* i poslanice *Laetentur coeli* u efeško-kalcedonsku doktrinarnu dokumentaciju.

5. Zadnji Šagi-Bunićev prijedlog vezan je uz Kalcedonski koncil. Riječ je o poslanici pape Leona upućenoj carigradskom biskupu Flavijanu, o Eutihu (*Tomus ad Flavianum*). Naš autor smatra posve izvjesnim da tu poslanicu, ili barem njezin glavni dio, treba u novom izdanju *Conciliorum oecumenicorum decreta* smjestiti među temeljne kalcedonske dokumente. O njoj ne piše puno, tek spominje da se o *Tomus ad Flavianum* raspravljalo na trećoj i četvrtoj kalcedonskoj sjednici te da su je na četvrtoj sjednici, 17.

nempe rectitudinem propriae sententiae exponere studebat, intellectum istius dyophysitismi leniter flexit in sensum magis consonum suae menti christologicae.“

⁵⁹ P. Galtier, u članku iz 1933. g. na koji se Ortiz de Urbina pozvao kako bi potkrijepio svoje uvjerenje da Ćirilovi anatematizmi nisu efeška definicija (usp. *gore*, bilj. 50), za Ćirilove poslanice *Obloquuntur quidem* i *Poslanicu Ivanu Antiohijskom o simbolu sjedinjenja* veli da su jedini dokumenti koji su u Kalcedonu bili izričito prihvaćeni kao oni koji odražavaju misao Efeškoga sabora (usp. P. GALTIER, „Les anathématismes de saint Cyrille et le concile de Chalcédoine“, 57).

listopada 451., koncilski oci svečano odobrili i pohvalili. Smatra je veoma korisnom svima onima koji istražuju ili će istraživati efeško-kalcedonsku doktrinarnu dokumentaciju. Premda se na *Tomus ad Flavianum* naš autor zadržao mnogo manje negoli na *Antiohijskom simbolu* i na *Laetentur coeli*, u svojem je kratkom osvrtu na tu poslanicu čak triput naglasio da joj je mjesto među kalcedonskom dokumentacijom. Otud možemo zaključiti da su ne samo Šagi-Bunićeve iscrpne argumentacije – koje pronalazimo u dijelu teksta u kojemu traži umetanje *Druge Nestorijeve poslanice Ćirilu*, *Antiohijskog simbola* i *Laetentur coeli* u *Conciliarum oecumenicorum decreta*⁶⁰ – nego i njegov autoritet koji je u međuvremenu stekao i drugim svojim studijama na latinskom jeziku,⁶¹ utjecali na prihvaćanje njegovih prijedloga.

Premda bi ova, kako smo je nazvali, mala digresija mogla ostaviti dojam da smo se udaljili od naše nakane prikazati što su teolozi svjetskoga glasa izričito istaknuli kao Šagi-Bunićev specifičan doprinos, i ona nas upućuje na korisne zaključke o tom pitanju. Šagi-Bunić je nesumnjivo pridonio proširenju efeško-kalcedonske doktrinarne dokumentacije u *Conciliarum oecumenicorum decreta*. Pogledamo li za koju se dokumentaciju bio založio, na prvi će nam pogled biti jasno da je riječ o kristološkim spisima koji nisu jednostrano unitaristički nego – upravo suprotno – dualistički te o spisima u kojima su spojene unitaristička i dualistička kristologija. Za jednostrano unitarističku *Treću Ćirilovu poslanicu Nestoriju* s dvanaest anatematizama smatrao je da ne može stajati uz bok ostaloj efeškoj dokumentaciji, jer je u Efezu ona bila samo pročitana i ubačena u akta. Uvrštenje *Druge Nestorijeve poslanice Ćirilu* i *Antiohijskog simbola*, koji sadrže specifični dualistički nauk antiohijske kristološke škole, neodložno je zahtijevao.⁶² Dakako, što se tiče *Antiohijskog simbola* njegov je zahtjev bio još dodatno specificiran: treba ga donijeti u kontekstu Ćirilove *Laetentur coeli* koja, jednako kao i *Tomus ad Flavianum*, pripada među

⁶⁰ Ovdje tu argumentaciju nismo navodili u cijelosti. Zasad nam je cilj bio vidjeti koji su njegovi prijedlozi bili uneseni, a ne razloge kojima je potkrijepio svoje prijedloge. O svim će tim trima spisima kasnije biti više riječi, i to ne samo na temelju članka kojim se trenutno bavimo.

⁶¹ Sve svoje radove na latinskom jeziku Šagi-Bunić je objavio u šezdesetim godinama prošloga stoljeća, a treće izdanje COD-a izašlo je iz tiska 1973. g.

⁶² Pitanjem kristologije *Antiohijskog simbola* kasnije ćemo se u potankosti baviti. Taj smo dokument ovdje okarakterizirali kao dualistički, a ne kao dokument kristologije „srednjega puta“, jer ga je Šagi-Bunić upravo takvim prikazao. Prema njemu je *Antiohijski simbol* tek ukoliko ga se promatra u sklopu poslanice *Laetentur coeli* značio začetak spoja dualističke i unitarističke kristologije, no sam po sebi izrazito je dualistički spis. Doduše, taj su dualizam – smatra Šagi-Bunić – redaktori *Simbola* više podrazumijevali negoli jasno izrekli. Stoga je i mogao poslužiti kao temelj sjedinjenja i početak razvoja umjerene, ili posredne, kristologije. O tome ćemo više govoriti u drugome dijelu našega rada.

dokumente koji naglašavaju i jedinstvo i dvojstvo u Kristu. Na temelju navedenoga, možemo zaključiti da je svoj doprinos proučavanju efeško-kalcedonske kristološke problematike pod vidom dvojstva Šagi-Bunić ostvario ne samo time što ju je sâm istraživao pod tim vidom, nego i time što je utjecao na to da se spisi u kojima je naglašeno i dvojstvo u Isusu Kristu nađu među doktrinarnom dokumentacijom Efeškog i Kalcedonskog koncila u *Conciliarum oecumenicorum decreta*. Tako je i budućim istraživačima koji će posegnuti za tim izvorom proširio vidokrug neophodan za ispravno razumijevanje dvaju kristoloških sabora. Taj je, naime, vidokrug, kako smo gore vidjeli posvjedočenim iz riječi našega autora,⁶³ dugo vremena bio sužen na proučavanje Kristova otajstva pod vidom jedinstva.

Vratimo se sada izričitim osvrtima na Šagi-Bunićev doprinos proučavanju kristoloških pitanja prvih stoljeća Crkve, koji je doprinos u najvećoj (ili, možemo reći, najzapaženijoj) mjeri ostvario svojim studijama „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“ i *Deus perfectus et homo perfectus*. Neki od recenzenata tih dviju studija samo su prikazali njihov osnovni sadržaj i autorove zaključke, dakako izdvojivši ono što su smatrali bitnim. Neki su pak, povrh toga, iznijeli i izravne – bilo pozitivne bilo negativne – ocjene pojedinih rezultata do kojih je naš autor bio došao. Za donošenje cjelovite slike o recepciji i vrednovanju Šagi-Bunićevih studija trebalo bi, osim općenitih vrijednosnih sudova,⁶⁴ imati u vidu i ono što su recenzenti držali potrebnim izdvojiti iz njihova sadržaja, premda o tome nisu izrekli nikakav osobit sud, i ono što su prosudili vrijednim posebno istaknuti, pohvaliti ili pak pokuditi. Stvaranje te cjelovite slike ostavit ćemo za neku kasniju analizu. Prikaz pojedinih sadržaja i Šagi-Bunićevih zaključaka koje nalazimo tek prepričane u recenzijama samo ćemo letimice proći, a zadržat ćemo se na onim sadržajima i zaključcima na koje su recenzenti izričito ukazali kao na bitne i originalne rezultate istraživanja našega autora. Pritom se nećemo držati kronološkog prikaza recenzija, tj. nećemo zasebno analizirati jednu recenziju za drugom, redosljedom kojim su bile objavljivane. Time bismo se zasigurno upleli u nepotrebno ponavljanje sadržaja te izgubili na sintetičnosti. Osim recenzija, uzet ćemo u obzir i ona mjesta na kojima su autori, citirajući Šagi-Bunićeva djela, donijeli neki zanimljiv osvrt na njih.

⁶³ Usp. gore, bilj. 29 i 30.

⁶⁴ Ponavljamo da ovdje nemamo nakanu iznositi te općenite vrijednosne sudove, jer je to prije nas učinio A. Barišić. Tek ćemo ih ponegdje usputno spomenuti.

2.2. „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“ in definitione dogmatica chalcedonensi

Za studiju „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“ postoji jedna recenzija domaćeg i šest recenzija inozemnih autora. Recenzirali su je B. Duda, P.-Th. Camelot, R. Haubst,⁶⁵ A. Segovia, R. Cantalamessa te dvojica autora potpisanih samo inicijalima (J. M. R. T. i F.).⁶⁶ Njima treba pridodati i opširni Leroyev prikaz u kojemu najprije govori o *Deus perfectus et homo perfectus* a potom o „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“ te, kao najvažniji, prikaz koji donio André de Halleux. On je o „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“ progovorio u svojem članku pod naslovom „La définition christologique à Chalcédoine“⁶⁷, gdje je „rezimirao poglede glavnih zapadnih stručnjaka koji su se upustili u temeljito proučavanje *Kalcedonske definicije*: Richard (1945.), Ortiz (1951.), Sellers (1953.), Diepen (1953.), Camelot (1962.) i Šagi-Bunić (1964.)“⁶⁸.

Osnovni podatak o osobitosti studije „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“ već nam je poznat je iz Predgovora našega autora: u njoj je istražio kalcedonsku problematiku pod vidom dvojstva.⁶⁹ Već se tim svojim specifičnim polazištem Šagi-Bunić pokazao originalnim znanstvenikom. U vezi s time njegov je subrat i sustručnjak Raniero Cantalamessa izjavio da „autor vjerojatno nije u krivu“ kad misli da teolozi koji su proučavali razdoblje od Efeškog do Kalcedonskog sabora „nisu pitanju dvojstva u Kristu posvetili onu pozornost koju je to pitanje zaslužilo.“⁷⁰ I neki su drugi recenzenti, kao npr. A. Segovia i J. M. R. T., izričito istaknuli to Šagi-Bunićevo specifično polazište.⁷¹

⁶⁵ Do Haubstove recenzije nismo uspjeli doći.

⁶⁶ Budući da autori svojim recenzijama nisu dali nikakve posebne naslove, mi ćemo ih nasloviti kao „Recenzija DPDN“. Po istom ćemo principu postupiti i u odlomku o DPHP i PCC.

⁶⁷ Usp. A. de HALLEUX, „La définition christologique à Chalcédoine“, u: *Revue théologique de Louvain*, 7 (1976.) 1, 3-23.

⁶⁸ A. de HALLEUX, „La définition christologique à Chalcédoine“, 10: „Je me bornerai ici à résumer les vues des principaux spécialistes occidentaux qui se sont attachés à un examen approfondi de DC [= texte définitif de la définition chalcédonienne, 22 oct. 451; tumačenje kratica vidi u: *Isto*, 9-10]: Richard (1945), Ortiz (1951), Sellers (1953), Diepen (1953), Camelot (1962) et Šagi-Bunić (1964).“ Zanimljivo je da ovdje Halleux nije ubrojio i Grillmeiera (A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, I).

⁶⁹ Usp. *gore*, bilj. 30.

⁷⁰ Usp. R. CANTALAMESSA, „Recenzija DPDN“, u: *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 3 (1967.) 2, 324: „Probabilmente l'Autore non ha torto di pensare che in questo riaccesso interesse il problema della dualità di Cristo non ha avuto l'attenzione che meritava.“

⁷¹ Usp. A. SEGOVIA, „Recenzija DPDN“, u: *Estudios Ecclesiasticos*, 41 (1966.) 157, 234: „El autor [...] expone el aspecto específico de la *dualidad* en Cristo, tal y como se halla en la definición del Concilio Calcedonense (a. 451)“; J. M. R. T., „Recenzija DPDN“, u: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1966., 594: „Par une analyse minutieuse de la définition de Chalcédoine l'A. essaie de déclarer quelle influence ont joué dans ses décisions concernant la dualité dans le Christ les christologies alexandrine,

Ovdje valja reći da je naš autor, premda je u „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“ proučavao razvoj *Kalcedonske definicije* pod specifičnim vidom, tj. pod vidom dvojstva u Kristu, zaključio da prvotna namjera kalcedonskih otaca nije bila definirati diofizitizam, nego jedinstvo Krista, tj. istaknuti „jednog te istog“. Upravo su oko tog zaključka koncentrirane ocjene gotovo svih recenzenata.⁷² Sve ostalo što ističu vezano je uz taj zaključak, tj. uz one točke koje je Šagi-Bunić razradio kako bi do njega došao, ovisno o tome što je pojedini recenzent držao potrebnim osobito istaknuti.

Svi su suglasni da je naš autor vrlo dobro uočio spekulativnu razliku između dualističkih kristoloških formula antiohijske provenijencije („potpuni Bog i potpuni čovjek“ te „dvije sjedinjene naravi“ koje se nalaze u *Antiohijskom simbolu*) i formula koje su u *Kalcedonskoj definiciji* zauzele njihovo mjesto („potpun isti u božanstvu i isti potpun u čovječstvu“ i „u dvjema naravima“).⁷³ Ove posljednje, premda izražavaju dvojstvo u Kristu, odgovaraju unitarističkoj tendenciji koncilskih otaca.⁷⁴ Šagi-Bunić je, proučavajući razvoj tih dviju formula, zaključio da kalcedonski diofizitizam nije čisti antiohijski diofizitizam, nego diofizitizam ćirilovske provenijencije, točnije, diofizitizam kakvoga je Ćiril naučavao u već donekle nam poznatoj poslanici *Laetentur coeli*. Potkrijepimo to konkretnim komentarima teologâ koji su istaknuli taj važan Šagi-Bunićev znanstveni doprinos.

antiochienne et latine.“ Usp. i T. Z. TENŠEK, „Hrvatski latinisti-kapucini XX. stoljeća: Hadrijan Franjo Borak (1915. – 1993.) i Tomislav Janko Šagi-Bunić (1923. – 1999.)“, 411; A. BARIŠIĆ, *Teandrička kristologija Tomislava Janka Šagi-Bunića*, 43.

⁷² Usp. P.-Th. CAMELOT, „Christologie“, u: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 49 (1965.), 745: „Le concile de Chalcédoine a été moins préoccupé de définir le dyophysisme [...] que de souligner l'unité du Christ: *unum atque eundem Filium*“; A. SEGOVIA, „Recenzija DPDN“, 235: „Esta [la definición] contiene primariamente la unidad en Christo: '*Christum unum atque eundem Filium*, etc'. La mayoría de los Padres entendían '*unum*' en sentido *substantivo*, es decir: un solo sujeto...“; J. M. R. T., „Recenzija DPDN“, 594: „Certes il définit le dyophysisme, mais pourtant l'accent est mis encore sur l'unité du Christ et cette affirmation est au coeur de la définition...“; F., „Recenzija DPDN“, u: *Zeitschrift für katholische Theologie*, 88 (1966.), 6: „Die wichtigsten Ergebnisse: es galt zwar in Chalkedon die zwei Naturen zu definieren, aber das geistige Klima, in dem dies geschah, war grundsätzlich und vorwiegend unitarisch im Sinne Kyrills“; R. CANTALAMESSA, „Recenzija DPDN“, 324: „È significativo, a questo proposito, che il concilio di Calcedonia, riunitosi per definire il bifisismo, definisce invece, in prima linea che Christo è '*unus et idem*'“; A. de HALLEUX, „La définition christologique à Chalcédoine“, 21: „L'expression '*un et le même*' (v. 2, 16 et 23) représente, selon l'auteur, l'idée dominante de DC et l'expression la plus sûre de l'unité du Christ (p. 203-205)...“

⁷³ To osobito ističu P.-Th. CAMELOT, „Christologie“, 745; A. SEGOVIA, „Recenzija DPDN“, 234; R. CANTALAMESSA, „Recenzija DPDN“, 324; A. de HALLEUX, „La définition christologique à Chalcédoine“, 2; T. Z. TENŠEK, „Hrvatski latinisti-kapucini XX. stoljeća: Hadrijan Franjo Borak (1915. – 1993.) i Tomislav Janko Šagi-Bunić (1923. – 1999.)“, 412.

⁷⁴ Usp. P.-Th. CAMELOT, „Christologie“, 745; R. CANTALAMESSA, „Recenzija DPDN“, 324.

Najznačajnijim smatramo komentar A. de Halleuxa, premda se s njime nećemo u svemu složiti. Budući da je usporedno prikazao glavne rezultate istraživanja o Kalcedonu do kojih su došla šestorica autora, njegova je ocjena studije „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“ zacijelo najmjerodavnija. On se pozitivno očitovao o Šagi-Bunićevim uvidima o objema temama iz naslova njegove studije, priznajući mu da je „minucioznom analizom izvora“ i „izvanrednim povijesnim rekonstrukcijama“ došao do važnih zaključaka o pitanju „dvaju potpunih“ i „dviju naravi“ u *Kalcedonskoj definiciji*.⁷⁵ Glede autorove analize kalcedonske formule „potpun isti u božanstvu i isti potpun u čovještvu“ napisao je sljedeće: „Uvjerjenja sam da se Šagi-Bunićev neosporan doprinos sastoji u tome što je pokazao da prvi dio KD tumači SA prema Ćirilovoj interpretaciji iz LC. To se moglo također i *a priori* očekivati, jer je taj posljednji dokument, a ne SA, predstavljao dogmatski autoritet kalcedonskih otaca. Ako autorovo dokazivanje u svim detaljima i nije posve uvjerljivo, neosporno je uvjerljivo u analizi dvaju 'potpunih' iz KD, r. 5-6 [= III, 1 kod Šagi-Bunića⁷⁶]; ovdje se, u svakom slučaju, prvi put u našim izvorima zrcali egzegeza LC, tako tipično ćirilovska.“⁷⁷ Ovu mjestimičnu „neuvjerljivost“ Šagi-Bunićevih dokaznih postupaka A. de

⁷⁵ Usp. A. de HALLEUX, „La définition christologique à Chalcédoine“, 21: „Sa série des trois articles sur les deux 'parfait' et les deux natures à Chalcédoine, dont les conclusions se trouvent résumées dans le dernier chapitre de son livre sur 'Dieu parfait et homme parfait' de Éphèse à Chalcédoine (p. 205-221) présentent une analyse minutieuse des sources, mêlée à d'ingénieuses reconstructions historiques...“ Možda je upravo ova rečenica navela Šanjeka na krivi zaključak da je A. de Halleux ovdje prikazao DPHP, a ne DPDN (usp. *gore*, bilj. 13). Tri članka koja su ovdje spomenuta bila su, prije njihova objedinjavanja u DPDN, objavljena u reviji *Laurentianum* (usp. *gore*, bilj. 13). A. de Halleux upućuje na paginaciju iz članaka, a ne iz DPDN. Gornji navod vidi i u: A. BARIŠIĆ, *Teandrička kristologija Tomislava Janka Šagi-Bunića*, 207.

⁷⁶ A. de Halleux podjelu i numeraciju *Kalcedonske definicije* donosi prema Ortizu de Urbini (usp. A. de HALLEUX, „La définition christologique à Chalcédoine“, 9), a ne prema Šagi-Buniću. Ovdje treba spomenuti da je jedino B. Duda prokomentirao način na koji je naš autor podijelio i numerirao tekst definicije: „S teološke strane treba istaknuti novu – povijesno opravdaniju, a doktrinalno precizniju – razdiobu i literarnu raščlambu samog teksta definicije (v. osobito str. 62-70 i bilj. 152). Jasnije je kako su u njoj došle do izražaja teološke škole, ideološka strujanja (v. str. 5, 15-22 i dr.), pojedinci teolozi, hereze (bilj. 193 i str. 104)“ (B. DUDA, „Recenzija DPDN“, 145). Šagi-Bunić, naime, nije bio zadovoljan podjelom i numeracijom kakva se, pod autorstvom Ortiza de Urbine, nalazi u glasovitom zborniku radova o Kalcedonu koji su priredili i 1951. objavili Alois Grillmeier i Heinrich Bacht: „Divisionem textus et numerationem, quas fecit I. ORTIZ de URBINA, *Das Symbol von Chalkedon*, in *Chalkedon I*, 389-390, assumere non potuimus, quia nimis arbitrariae nobis videntur“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 62, bilj. 144). Stoga je odlučio to učiniti na drukčiji način, iz kojeg bi se „bolje uočila sama struktura dokumenta i unutarnja međuovisnost dijelova“: „Divisio textus in incisa maiora et minora, – numeris romanis respective arabicis signata – a nobis peracta est non solum eo consilio, ut facilius citationes decursu analysis fierent atque identificarentur, sed etiam ut – singulis assertionibus aliisque textus partibus quae quid totum repraesentant bene recognitis – ipsa structura documenti et interna *interdependentia* partium melius perspiceretur“ (usp. *Isto*, 62).

⁷⁷ A. de HALLEUX, „La définition christologique à Chalcédoine“, 23: „L'apport, incontestable à mon sens, de Šagi-Bunić consiste à avoir montré que la première partie de DC glose FU [= formulaire d'union de 433 (dans CJ)] d'après l'interprétation cyrillienne de CJ [= deuxième lettre de Cyrille à Jean d'Antioche, a. 433]. On pouvait d'ailleurs s'y attendre à priori, puisque c'est le dernier document, et non FU, qui constituait

Halleux nije, kako vidimo, pripisao Šagi-Bunićevim zaključcima o ćirilovskom izvoru kalcedonske formule o „dvama potpunima“. ⁷⁸ Njih smatra neupitnima i napose originalnima. Također nije doveo u pitanje ni autorove analize formule „u dvjema naravima“. I njima je pridao značajku originalnosti, no ipak s jednim pridržajem: „Šagi-Bunić razvija Sellersovu intuiciju o 'bazilijevskom' izvoru diofizitske formule i preuzima onu Richardovu o 'flavijanskom' izvoru jedne kalcedonske hipostaze, istodobno dok na originalan način ističe ćirilovski karakter definicije. [...] Šagi-Bunić je također dobro istaknuo ćirilovski karakter diofizitske formule KD, r. 16-18 [= VI. kod Šagi-Bunića], istodobno dok je potvrdio i produbio otkriće o Bazilijevu utjecaju na tu formulu, do kojega je došao Sellers.“⁷⁹ Iz navedenog citata otkrivamo kako je A. de Halleux bio uvjerenja da je Šagi-Bunić u svojim zaključcima o formuli „u dvjema naravima“ bio originalan jer je istaknuo njezin ćirilovski karakter, no ne i jer je otkrio da je ta formula u definiciju direktno preuzeta iz vjeroispovijesti Bazilija Seleucijskog. Do toga je otkrića, prema A. de Halleuxu, prije Šagi-Bunića došao R. V. Sellers. Stvarnost je pak bila posve drukčija. Na to smo već ukazali u recenziji Šagi-Bunićeve *Kristologije Prokla Carigradskog*,⁸⁰ a isto je kasnije osobito istaknuo i A. Barišić u svojoj disertaciji.⁸¹ Do toga smo uvida došli na temelju jedne rečenice iz Šagi-Bunićeva neobjavljenog rada. Ne smatramo da ćemo pogriješiti ako je i ovdje navedemo: „A. de Halleux ističe da 'Šagi-Bunić 'développe l'intuition de Sellers sur l'origine 'basilienne' de la formule dyophysite' (str. 20), te to kako ja razvijam Sellersovo otkriće nekoliko puta opetuje (str. 17, 22, 23). Na to moram reći sljedeće: otkriće o kojemu je riječ načinio sam *prije Sellersa*, i dakako nezavisno od Sellersa, jer se nalazi u mojoj doktorskoj disertaciji na str. 361, a koja je odobrena i ocijenjena [...] 24. IX.

l'autorité dogmatique des pères de Chalcédoine. Si la démonstration de l'auteur ne paraît pas absolument probante pour tous les détails, elle l'est indéniablement pour son analyse des deux 'parfait' de DC, v. 5-6; c'est ici, en tout cas, que l'exégèse de CJ, si typiquement cyrillienne, se reflète pour la première fois dans nos sources.“ Na isti citat upućuje i A. BARIŠIĆ, *Teandrička kristologija Tomislava Janka Šagi-Bunića*, 208-209.

⁷⁸ Halleux je i o drugim autorima pisao tako da je istaknuo njihove, prema vlastitu uvjerenju, neosporne zaključke, ali i one koje je na bilo koji način držao upitnima (usp. A. de HALLEUX, „La définition christologique à Chalcédoine“, 10-20).

⁷⁹ *Isto*, 20-21; 23: „Šagi-Bunić développe l'intuition de Sellers sur l'origine 'basilienne' de la formule dyophysite et reprend celle de Richard sur l'origine 'flavienne' de l'une hypostase chalcédonienne, en même temps qu'il souligne de façon originale le caractère cyrillien de la définition. [...] Šagi-Bunić a également bien mise en valeur le caractère cyrillien de la formule dyophysite de DC, v. 16-18 elle-même, en même temps qu'il confirmait et approfondissait la découverte, faite par Sellers, de l'influence de Basile de Séleucie sur cette formule.“ Usp. i A. BARIŠIĆ, *Teandrička kristologija Tomislava Janka Šagi-Bunića*, 207-208.

⁸⁰ Usp. A. FILIĆ, „Tomislav Janko Šagi-Bunić, *Kristologija Prokla Carigradskog*“, u: *Bogoslovski smotra*, 79 (2009.) 2, 408.

⁸¹ Usp. A. BARIŠIĆ, *Teandrička kristologija Tomislava Janka Šagi-Bunića*, 207-208.

1951., obranjena [...] 26. IX. 1951. [...], dok je studija R. V. SELLERS, *The Council of Chalcedon*, publicirana u Londonu tek g. 1953., pa prema tome nisam mogao u nju imati uvida kod izrade svoje doktorske disertacije o kristologiji Prokla Carigradskog g. 1951.! Na žalost, to su prilike i uvjeti znanstvenog teološkog rada kod nas, da je moje djelo moralo do danas ostati u rukopisu, pa se gornji navodi mogu provjeriti samo uvidom u tipkopis koji se čuva u arhivu Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Zagrebu. Očito sam krivo učinio kad sam u studiji '*Duo perfecta*' et '*duae naturae*' in *definitione dogmatica chalcedonensi* izdanoj g. 1964. na str. 124 u bilj. 270 pribilježio samo ovo: 'Influxum Basilii in definitionem quoad formulationem dyophysitismi bene perspexit R. V. SELLERS, *The Council of Chalcedon*, 122, 215-216', a nisam ujedno objasnio da sam ja to otkrio već g. 1951. u svojoj još netiskanoj disertaciji.⁸² De Halleuxovo nepoznavanje Šagi-Bunićeve disertacije svakako nije nešto zbog čega bismo ga mogli okriviti za neobjektivnost.⁸³ Treba mu priznati da je posve objektivno naglasio kako naš autor Sellersovu intuiciju nije tek preuzeo, nego ju je razvio i produbio na originalan način. To je, štoviše, istaknuo i u odlomku u kojemu govori o Sellersu, nakon što je kazao da prije njega ni jedan autor nije na zadovoljavajući način protumačio odakle bi mogla poteći formula „jedan u dvije naravi“, koja se ne nalazi u spisima ni rimske, ni antiohijske, ni „carigradske“ kristologije.⁸⁴ Premda bismo iz navedenoga mogli zaključiti da je de Halleux bio mišljenja kako je Sellers svojim otkrićem na zadovoljavajući način protumačio izvor kalcedonske diofizitske formule, vidjeli smo da je više puta ponovio da je njegov način mogao biti, i doista jest bio produbljen. Ovdje nema potrebe ulaziti u sve detalje kojima je Šagi-Bunić „produbio“ Sellersovu intuiciju.⁸⁵ Želimo se tek na trenutak zadržati na de Halleuxovu komentaru da je

⁸² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Sjedinjenje Boga i čovjeka'. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 19, bilj. 40.

⁸³ Prije bismo mogli „okriviti“ našega autora koji je odugovlačio s njezinim objavljivanjem na nekom od stranih jezika. O tome svjedoče brojna mjesta iz korespondencije T. J. Šagi-Bunić – H. Borak. Više o tome vidi u sljedećem poglavlju, 84-87.

⁸⁴ Usp. A. de HALLEUX, „La définition christologique à Chalcédoine“, 17, „... Sellers pourrait bien avoir fait une précieuse découverte en détectant dans DC, v. 16-18 une réminiscence des formules christologiques de Basile de Séleucie. Les auteurs précédents n'expliquaient pas d'une manière satisfaisante la source de la formule dyophysite 'en deux natures', qui ne se rencontre littéralement ni dans la christologie romaine, ni dans l'antiochienne, ni dans la 'constantinopolitaine'. On va voir cette intuition de Sellers reprise et approfondie par Šagi-Bunić...“

⁸⁵ Dovoljno je spomenuti da je Šagi-Bunić izvrsno prikazao sličnost Bazilijeve izjave u kojima je seleucijski biskup na sinodi „endemousa“ i na Kalcedonskom koncilu ispovjedio da je Krist „jedan u dvjema naravima“ i kalcedonske diofizitske formule. Presudan dokaz da su neposredan izvor kalcedonske formule bile Bazilijeve formulacije jest taj da se u svima njima nalazi glagol „spoznajemo“ (γνωρίζομεν), koji stoji i

naš autor to učinio time što je ukazao na ćirilovski karakter formule. Taj je komentar on precizirao jedino spominjanjem da je, prema Šagi-Buniću, Bazilije do svoje formule – koja je bila preuzeta u *Kalcedonsku definiciju* – došao dedukcijom iz onoga mjesta poslanice *Laetentur coeli* u kojemu je Ćiril preoblikovao tezu *Antiohijskog simbola* o „dvama potpunima“: formulu „u dvjema naravima“ Bazilije je izveo iz Ćirilove formule „potpun u božanstvu i potpun u čovještvu“.⁸⁶ Pomalo iznenađuje da A. de Halleux pritom nije spomenuo kako je Šagi-Bunić pokazao da je prije Bazilija to učinio Proklo Carigradski u svojoj *Hom. IV* te također pretpostavio da je Bazilije vrlo vjerojatno bio, ako ne pod direktnim Proklovim utjecajem – što, međutim, ne isključuje – onda pod utjecajem carigradskog kruga koji je zastupao proklovsku, umjerenu kristologiju srednjega puta. Iz toga bi – želimo li ostati vjerni de Halleuxovu rječniku – slijedilo da je Šagi-Bunić „produbio Sellersovu intuiciju“ i time što je ukazao na proklovski (carigradski) karakter kalcedonske diofizitske formule. O tome je naš autor naširoko pisao još u svojoj disertaciji. Premda de Halleuxu ona nije bila poznata, čudi nas kako je šutke prešao preko toga da Šagi-Bunić na svim mjestima u „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“ gdje govori o tome da je formula „u dvjema naravima“ izvedena iz *Laetentur coeli*, spominje da je tu dedukciju prvi izveo Proklo, a tek potom Bazilije.⁸⁷

To pak nije promaklo A. Segoviji. On je također istaknuo da prema Šagi-Buniću kalcedonska formula „*unus in duabus naturis* nije antiohijskog podrijetla, nego više ćirilovskog“ te da je ona „diofizitska verzija Ćirilove formule '*perfectus in deitate et perfectus idem in humanitate*', koja se nalazi u '*Laetentur coeli*'“, ali i dodao da su je iz *Laetentur coeli* „izveli Proklo (433., prigodno) i Bazilije Seleucijski (sinoda *endemousa* 448., s punom sviješću nove formulacije).“⁸⁸ Osim Segovije o tome su progovorili još samo

u *Kalcedonskoj definiciji* (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 117-124; A. de HALLEUX, „La définition christologique à Chalcédoine“, 22).

⁸⁶ Usp. *Isto*, 22: „La source littéraire immédiate [riječ je o neposrednom literarnom izvoru formule „u dvjema naravima“] n'en est pas TL [= Tome de Léon à Flavien, a. 449], mais Basile de Séleucie, qui est le seul à la répéter systématiquement et qui la déduit de l'interprétation cyrillienne des deux 'parfait' de FU dans CJ, interprétation déjà patente aux v. 5-6.“

⁸⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 118, 120 (osobito bilj. 254), 123, 154. Šteta što se A. de Halleux u svojem članku nije osvrnuo i na dva odlomka iz DPHP u kojima naš autor mnogo opširnije piše o formuli „u dvjema naravima“ kod Prokla i Bazilija (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 143-166: „'Homo perfectus' apud Proclum Constantinopolitanum“; *Isto*, 167-204: „'Duo perfecta' in synodo endemousa a. 448“, osobito 188-204: „*Deductiones Basilii Seleuciensis*“).

⁸⁸ A. SEGOVIA, „Recenzija DPDN“, 235: „La expresión *Unus in duabus naturis*, no es de origen antioqueno, sino más bien ciriliano, pues no es más que una versión diofisita de la fórmula de Cirilo '*perfectus*

M.-V. Leroy,⁸⁹ B. Duda⁹⁰ i T. Z. Tenšek.⁹¹ Šagi-Bunićeve je zaključke Duda sažeo u sljedeći: „Antiohijska je problematika ćirilovski riješena, ali ćirilovski u novoj domišljenosti.“⁹² U istome smjeru kreću se ocjene koje su iznijeli R. Cantalamessa i J. R. M. T., prvi oslanjajući se na autorova promišljanja o kalcedonskim „dvama potpunima“, a drugi na ona o „dvjema naravima“. Cantalamessa je istaknuo da se, prema Šagi-Buniću, „temeljni ispravak antiohijskog diofizitizma pojavljuje u središnjoj formuli koja govori o Kristu *perfectus in deitate et perfectus in humanitate*, a ne više o 'duae naturae perfectae' ili o 'deus perfectus et homo perfectus'. Očito je naglasak stavljen na jedinstvo. To skretanje kristološkog dualizma prema zahtjevu jedinstva predstavlja ćirilovski doprinos (*Ep. II ad Nestorium* i *Laetentur coeli*), koji nije manje utjecao na Kalcedonski koncil nego onaj antiohijski.“⁹³ J. R. M. T. je posebno naglasio da Šagi-Bunićeva specifična analiza formule „u dvjema naravima“, koju je autor donio na str. 135-140 svoje studije, „unosí novo

in deitate et perfectus idem in humanitate', que se halla en '*Laetentur coeli*' de la cual se deriva por Proclo (a. 433, ocasionalmente) y por Basilio de Seleucia (sinodo *endemousa* del 448 con plena conciencia del nuevo formulismo).“ Pod sinodom „endemousa“, koju ćemo često spominjati u ovom i u našem zadnjem poglavlju, podrazumijevamo carigradsku sinodu održanu 448. g. protiv Eutiha. Inače, sinoda „endemousa“ (doslovno: sinoda ukućana ili onih koji su negdje nastanjeni) naziv je permanentnih sinoda koje su se od petoga stoljeća ustalile u Carigradu. Neki autori takve sinode stoga jednostavno nazivaju „permanentnim sinodama“. Na tim su sinodama sudjelovali sufragani carigradskog patrijarha i naslovni biskupi nastanjeni u Carigradu, pomažući i savjetujući patrijarha u važnim pitanjima; usp. A. FORTESCUE, „Holy Synod“, u: *The Catholic Encyclopedia*, u: <http://www.newadvent.org/cathen/07428a.htm> (30. XI. 2011.); A. SCHMEMANN, „The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology“, u: J. MEYENDORFF (ur.), *The Primacy of Peter: Essays in Ecclesiology and the Early Church*, New York, 1992., 167-168.

⁸⁹ M.-V. Leroy je Šagi-Bunićeve zaključke o Proklovu i Bazilijevu utjecaju na kalcedonsku formulu definitivno najopširnije prikazao (usp. M.-V. LEROY, „Le Christ de Chalcedoine“, u: *Revue Thomiste*, 81 [1973.] 1, 80-82, 87-88). U prepričavanje njegovih riječi nećemo se upustiti. Kad bismo se odlučili za sveobuhvatan prikaz njegova članka trebali bismo, zapravo, detaljno prikazati sva poglavlja DPDN i DPHP. Stoga smo iz „Le Christ de Chalcedoine“ odlučili izdvojiti samo ono što je autor smatrao korisnim posebice istaknuti (usp. *dolje*, 48-50).

⁹⁰ B. Duda je samo kratko napomenuo da formulu „u dvjema naravima“ „... Š.-Bunić pripisuje daljnjem uplivu sv. Ćirila Al., bližem Proklovu (bilj. 254), najbližem Bazilijevu (str. 117-124)...“ (usp. B. DUDA, „Recenzija DPDN“, u: *Bogoslovska smotra*, 35 [1965.] 1, 145).

⁹¹ Usp. T. Z. TENŠEK, „Hrvatski latinisti-kapucini XX. stoljeća: Hadrijan Franjo Borak (1915. – 1993.) i Tomislav Janko Šagi-Bunić (1923. – 1999.)“, 412: „Šagi-Bunić smatra da je formula 'unus in duabus naturis' bitno različita od formule 'duae naturae unitae' kako su predlagali antiohijski. On smatra da 'unus in duabus naturis' nije antiohijskog podrijetla, već je na tragu Ćirilove kristologije, tj. to je diofizitska verzija formule Ćirila Aleksandrijskog uzeta iz njegove poslanice 'Laetentur coeli': 'perfectus in deitate et perfectus idem ipse in humanitate'. Osim toga naš kristolog drži da je ova formulacija ušla u *Kalcedonsku definiciju* iz 'Laetentur coeli' posredstvom Prokla Carigradskog na kojemu je Šagi-Bunić izradio svoju disertaciju.“

⁹² B. DUDA, „Recenzija DPDN“, 146.

⁹³ R. CANTALAMESSA, „Recenzija DPDN“, 324: „La correzione fondamentale del bifisismo antiocheno appare nella formula centrale che parla del Christus *perfectus in deitate et perfectus in humanitate* e non più di 'duae naturae perfectae' o del 'deus perfectus et homo perfectus'. Evidentemente l'accento è spostato sull'unità. Questo piegamento del dualismo cristologico all'esigenza dell'unità costituisce l'apporto ciriliano (*Ep. II ad Nestorium* e *Laetentur coeli*), il cui influsso sul concilio di Calcedonia non è minore di quello degli antiocheni.“

svjetlo“.⁹⁴ To je „novo svjetlo“, kojim je Šagi-Bunić osvijetlio kalcedonsku diofizitsku formulu, oslikao već poznatim nam konstatacijama: „Prema njemu [autoru], ta formula nije antiohijska, nego aleksandrijska: ona proizlazi iz prenošenja ćirilovske formule '*perfectus in deitate et perfectus idem in humanitate*' (*Laetentur coeli*) u diofizitski govor. Suočeni smo, dakle, s diofizitizmom koji se razlikuje od onog antiohijskog i njihovih 'dviju sjedinjenih naravi'.“⁹⁵

Isti je epitet („novo svjetlo“) J. M. R. T. pridao još jednom odlomku, onome na str. 124-132.⁹⁶ Premda se recenzent nije upustio u detaljnu razradu sadržaja koji se nalazi na navedenim stranicama, smatramo korisnim bar ga ukratko ocrtati, jer iz njega bivaju jasnije i gornje ocjene o Šagi-Bunićevu doprinosu istraživanjima kalcedonske diofizitske formule. Osim toga, zanima nas što je konkretno recenzent prepoznao kao osobito značajno u studiji „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“. Na dotičnom mjestu naš autor prikazuje i analizira razliku između deset diofizitskih formula koje su kalcedonskim ocima bile poznate iz dokumentacije tzv. sinode „*endemousa*“ (448. g.) i diofizitske formule koja se nalazi u konačnoj verziji *Kalcedonske definicije*, u br. VI ([da se] jedan te isti Krist Sin Gospodin Jedinorođeni u dvjema naravima [...] spoznaje).⁹⁷ Zaključuje da je svim formulama iz 448. g. zajedničko to što su, protiv Eutiha, isticale dvojstvo u Kristu.⁹⁸ Budući da je na toj sinodi pitanje Kristova jedinstva bilo u „mirnom posjedovanju“, toleriralo se, pa čak i afirmiralo, formule antiohijske provenijencije koje su u nekim drugim okolnostima mogle ostaviti dojam da je Kristovo jedinstvo dovedeno u pitanje (tako npr. formule „sjedinjenje dviju

⁹⁴ Usp. J. M. R. T., „Recenzija DPDN“, 594: „Les pages que l'A. consacre à l'étude de ce point (pp. 124-132) nous paraissent apporter une lumière neuve sur ce problème si délicat. Come celles qu'il consacre au sens spécifiques de la formule 'un en deux natures' (pp. 135-140).“ Na tim se stranicama nalazi odlomak pod naslovom „Formulae 'unus in duabus naturis' indoles specifica“. Ondje naš autor govori o specifičnoj naravi kalcedonske diofizitske formule po kojoj se ona bitno razlikuje od antiohijskog shvaćanja dviju sjedinjenih naravi. Pokazuje kako kalcedonska formula nije mogla poteći, niti je potekla, iz temeljnih načela antiohijske škole, nego je u njoj riječ o „diofizitizmu preoblikovanom prema ćirilovskim načelima“, usko ovisnom o poslanici *Laetentur coeli*. Usp. osobito T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 136.

⁹⁵ Usp. J. M. R. T., „Recenzija DPDN“, 594: „Selon lui, cette formule n'est pas antiochienne mais alexandrine: elle vient de la transposition en langage dyophysite de la formule cyrillienne '*perfectus in deitate et perfectus in humanitate*' (*Laetentur coeli*). Nous sommes donc en face d'un diophysisme différent de celui d'Antioche avec ses 'deux natures unies'.“

⁹⁶ Usp. gore, bilj. 94. U T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, na str. 124-132 nalazi se odlomak pod naslovom „Dualitas an unitas?“

⁹⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 124-131.

⁹⁸ Usp. *Isto*, 129: „Si nunc, his observationis praemissis, attente formulationes adductas consideramus, immediate nobis patet omnes formulationes praeter unam chalcidonensem *primarie* occupari nonnisi *duabus naturis*. Sive 'duarum naturarum unio' et 'duae naturae' proferatur, sive 'ex duabus naturis post inhumanationem' affirmetur, sive 'duae naturae collatae' imponentur, semper accentus iacet in *dualitate*.“

naravi“ i „dvije sjedinjene naravi“).⁹⁹ Tu pak drugu i drukčiju okolnost Šagi-Bunić vidi u Kalcedonu gdje se, protiv svih heretičkih tendencija, htjelo istaknuti i dvojstvo i jedinstvo, a što je ostvareno formulom „jedan u dvjema naravima“. Štoviše, drži da ta kalcedonska formula protiv nestorijanaca upravo temeljno i prvotno utvrđuje jedinstvo.¹⁰⁰

U vezi s time valja spomenuti i da su P.-Th. Camelot, F. i R. Cantalamessa pozitivnim ocijenili autorov zaključak da nema razloga suprotstavljati Kalcedonski koncil (451.) Efeškom (431.), kao i onaj da pravu antitezu Efezu (431.) treba vidjeti u sinodi „endemousa“.¹⁰¹ J. M. R. T. i A. Segovia su pak otišli i korak dalje, napominjući da je Šagi-Bunić pokazao kako su kalcedonski oci, što se dualizma tiče, slijedili liniju te sinode, ali s unitarističkom tendencijom.¹⁰² U toj su se unitarističkoj tendenciji oci, kako smo već dali naslutiti, prema Šagi-Buniću nadahnuli na Ćirilovu shvaćanju „jednog te istog“ Krista. Na autorova promišljanja o različitom načinu na koji su tog „jednog te istog Krista“ razumijevali Ćiril i antiohijci ukazala su trojica recenzenata.

P.-Th. Camelot je, među mnogim vrijednim povijesnim i doktrinarnim pretpostavkama do kojih je Šagi-Bunić došao u svojoj „iznimno minucioznoj analizi“ kojoj, nažalost, „ne može ući u detalje“¹⁰³, posebno izdvojio njegovo „izlaganje o vlastitim stajalištima Ćirila i istočnjaka koje mu se doima izvrsnim“¹⁰⁴, a nalazi se u „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“ na str. 79, bilj. 185. Camelot, dakako, ne iznosi pojedinosti toga izlaganja. No nas zanima što je taj poznati istraživač efeško-kalcedonske kristološke

⁹⁹ Usp. *Isto*, 130: „Dum igitur in processu contra Eutychen in synodo endemousa a. 448 dualitas naturarum inculdanda erat, unitate Christi in pacifica possessione existente (Eutyches eam non negabat), etiam formulationes typi 'duarum naturarum unio' aut 'duae naturae unitae' tolerari potuerunt, immo affirmari – cum nota quadam aestus polemic.“

¹⁰⁰ Usp. *Isto*, 131: „Definitio igitur ex natura rei debebat pari decisione stare contra omnes tendentias heterodoxas, Ecclesiam in unum alterumve sensum actu turbaverant: imprimis contra tendentias nestorianizantes pariter ac monophysiticas. In comperto est, cur maior pars concilii reluctaverit, ut dualitatem naturarum definiret formula, qua simul unitas Christi fundamentalis et primaria affirmata non esset. Non quod dyophysitismo qua tali adversi essent, sed quia definitione duarum naturarum unitati primariae in Christo praeiudicare noluerunt.“

¹⁰¹ Usp. P.-Th. CAMELOT, „Christologie“, 745; F., „Recenzija DPDN“, 6; R. CANTALAMESSA, „Recenzija DPDN“, 324.

¹⁰² Usp. J. M. R. T., „Recenzija DPDN“, 594; A. SEGOVIA, „Recenzija DPDN“, 234; J. M. R. T., „Recenzija DPDN“, 594.

¹⁰³ Usp. P.-Th. CAMELOT, „Christologie“, 745, osobito sljedeće retke: „... le P. Šagi-Bunić soumet à une analyse extrêmement minutieuse la formule dogmatique... Sans pouvoir entrer ici dans le détail de ces analyses ni les discuter point par point, il semble qu'on peut en retenir les présupposés historiques et doctrinaux...“ Usp. i A. BARIŠIĆ, *Teandrička kristologija Tomislava Janka Šagi-Bunića*, 197.

¹⁰⁴ Usp. P.-Th. CAMELOT, „Christologie“, 745: „... ainsi, p. 79, n. 185 un exposé qui nous paraît excellent des positions respectives de Cyrille et des Orientaux.“

problematike prepoznao kao izvrsno kod našega autora. Riječ je Šagi-Bunićevim argumentima kojima je ocrtao različito poimanje „jednog te istog“ u dvjema kristološkim školama, a koja je razlika prema njemu proizlazila iz dvaju različitih gledišta: Ćirilova kronološko-dinamičkog te antiohijskog logičko-statičkog. Ćiril je, drži naš autor, promatrao odnos između Boga Logosa prije inkarnacije i čovjeka Isusa nakon inkarnacije. Stoga mu se posve naravnim činilo zaključiti da su Bog Logos (onaj od vječnosti) i čovjek Isus (onaj od Marije) „jedan te isti“. Antiohijcima je to bilo daleko teže, jer su promatrali Isusa Krista nakon inkarnacije, pitajući se kako se međusobno odnose Bog i čovjek u njemu. Oni su mogli doumiti da su Bog i čovjek isti *Krist, Sin, ili Gospodin*, ali ne i da je *Bog Logos* isti s čovjekom Isusom.¹⁰⁵ Kako ćemo kasnije u radu vidjeti, upravo će na toj razlici Šagi-Bunić temeljiti većinu svojih analiza antiohijske i Ćirilove kristologije. Indirektno je na vrijednost tih autorovih argumenata ukazao i J. M. R. T. Naime, gore spomenuti odlomak (str. 135-140), za koji je recenzent kazao da unosi „novo svjetlo“¹⁰⁶, Šagi-Bunić završava govorom o različitim gledištima s kojih su „jednog te istog“ Krista promatrali Ćiril i antiohijci.¹⁰⁷ Isto vrijedi i za recenziju A. Segovije. On je, kao „osobito duboku analizu“, izdvojio poglavlje u kojem se nalazi bilješka o različitim polazištima Ćirilove i antiohijske kristologije, koju je pohvalio i P.-Th. Camelot. Riječ je o poglavlju o dominantnoj ideji u dogmatskoj definiciji (str. 71-84).¹⁰⁸ Pogledajmo tek ukratko njegov sadržaj. Dominantnom ili pak temeljnom idejom *Kalcedonske definicije* Šagi-Bunić drži ispovijedanje „jednog te istog Sina“ koje se proteže kroz tri njezine teze: na početku (br. I: „Slijedeći dakle svete oce da se ispovijeda *jednim te istim* Sinom Gospodin naš Isus Krist“), u sredini (br. VI: „[da se] *jedan te isti* Krist Sin Gospodin Jedinorođeni u dvjema naravima [...] spoznaje“) te na kraju definicije (br. X: „nego [da je] *jedan te isti* Sin Jedinorođeni *Bog Logos* Gospodin Isus Krist“).¹⁰⁹ Osobito važnim naš autor smatra to što je u br. X, uz imena „jednog te istog“ *Gospodina*,

¹⁰⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 79, bilj. 185. Navod na latinskom nećemo donijeti ovdje, nego na drugome mjestu. Ovdje nas zanimaju samo općenite informacije.

¹⁰⁶ Usp. *gore*, bilj. 94.

¹⁰⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 137-140.

¹⁰⁸ Usp. A. SEGOVIA, „Recenzija DPDN“, 235: „La parte segunda es la mejor lograda, por el análisis penetrante y de ordinario convincente, de las fórmulas (v.g., en concreto, pp. 71-84)...“ Navedene stranice dolaze pod naslovom „De idea in dogmatica definitione dominante“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 71).

¹⁰⁹ Usp. *Isto*, 71; također zaključak u: *Isto*, 72: „Haec cognitio, igitur, Christum esse 'unum atque eumdem Filium', procul dubio auctoribus definitionis primarie cordi erat, quam salvare, immo notissimam omnibus habere voluerunt, dum in brevi expositione *ter* inculcatam esse maluerunt.“ Slijedi detaljna analiza svakoga od triju mjesta.

Isusa, Krista, uneseno i ime *Boga Logosa*. U vezi s time vrlo pomno razlaže razliku između načina na koji su antiohijci i kalcedonski oci poimali „jednog te istog“, osobito se zadržavajući na antiohijskom razlikovanju imenâ. *Bog Logos* za njih je bilo ime samo jedne, božanske naravi, ali ne i jedne osobe koju su nazivali *Isusom, Kristom, Gospodinom*.¹¹⁰

Pod jednim drugim vidom isto je poglavlje istaknuo i A. de Halleux. On se pomalo kritički osvrnuo na autorovo traganje za neposrednim literarnim izvorom kalcedonskog izričaja „jedan te isti“ o kojemu čitamo u „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“ na str. 73-74.¹¹¹ Budući da za naše daljnje istraživanje to pitanje nije od velikog značaja, u traganje za sadržajem koji se nalazi na tim stranicama nećemo se upuštati. Možemo samo spomenuti da, osim o „daljnjim izvorima“ toga izričaja (*Druga Ćirilova poslanica Nestoriju, Laetentur coeli* i *Tomus ad Flavianum*), Šagi-Bunić govori i o njegovim „bližim izvorima“. Drži da bi to mogle biti vjeroispovijesti koje su na sinodi „endemousa“ izrekli biskupi Valerijan i Meliftong, a koje u toj točki očituju veliku sličnost s tezom *Kalcedonske definicije*.¹¹²

Osim navedenoga, zanimljivo je ukazati na to da se P.-Th. Camelot u svojoj recenziji osvrnuo i na tri komentara koja je naš autor iznio o njegovoj poznatoj knjizi *Éphèse et Chalcédoine. 432 et 451. Histoire des conciles œcuméniques*.¹¹³ „Otac Š.-B. nam želi predložiti neke ispravke u vezi prijevoda *Kalcedonske definicije* koji smo donijeli (*Éphèse et Chalcédoine*, str. 227). Str. 15, bilj. 22: treba prevesti: 'Naučavamo

¹¹⁰ Usp. *Isto*, 75-84.

¹¹¹ A. de Halleux ovdje upućuje na str. 206-207 (usp. A. de HALLEUX, „La définition christologique à Chalcédoine“, 21), tj. na članak objavljen u reviji *Laurentianum* (drugi nastavak).

¹¹² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 73-74. Tu Šagi-Bunićevu hipotezu A. de Halleux spominje na mjestu gdje govori o pojedinim autorovim zaključcima u kojima je podlegao „suptilnosti“, za razliku od onih analiza koje odišu „izvanrednom dubinom“ (usp. A. de HALLEUX, „La définition christologique à Chalcédoine“, 22: „Ces analyses, d'une pénétration remarquable, ne vont pas toujours sans quelque excès de subtilité...“). A. de Halleux smatra da je Šagi-Bunić pretjerao kada je pretpostavio da su se kalcedonski oci upustili u potanko uspoređivanje pojedinih spisa te da je time na neki način ograničio slobodu redaktorima i korektorima definicije. Misli da bi bilo krivo i pretjerano tražiti izvor svakoj paraleli i svakoj riječi *Kalcedonske definicije* (usp. A. de HALLEUX, „La définition christologique à Chalcédoine“, 22-23: „Le source proposée pour l'expression 'un et le même' [v. 2, 16 et 32] suppose les pères de Chalcédoine s'adonnant à des collationnements artificiellement livresques. Ne serait-il pas plus sage de limiter leurs sources littéraires à la documentation proprement dogmatique, en laissant, pour le reste, liberté au rédacteur et aux correcteurs d'exploiter des expressions courantes dans certains milieux, et dont nos textes ne préserveraient que des échos épars? On aurait tort de trouver une source dans tout parallèle littéraire, et il est sans doute excessif d'en chercher pour chaque mot de DC“).

¹¹³ Usp. P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine. 432 et 451. Histoire des conciles œcuméniques*, Paris, 1962., Paris, 2006. Mi ćemo se služiti drugim izdanjem.

(ἐκδιδάσκομεν, što čini se zaboravlja Š.-B.), [da treba] ispovjedati...' Str. 43, bilj. 22,¹¹⁴ ostajemo pri svojem prijevodu: 'Koncil', dodan zbog jasnoće, jest subjekt čitavog paragrafa. Str. 66, bilj. 154, promijenit ćemo svoju redakciju u smislu koji je predložio otac Š.-B.¹¹⁵ Kako bismo bolje razumjeli značenje Camelotovih riječi, pogledajmo što točno stoji na naznačenim mjestima.

Prvi se komentar (str. 15, bilj. 22) odnosi na početne riječi *Kalcedonske definicije*. Šagi-Bunić ih u „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“ donosi prema *Acta conciliorum oecumenicorum* i *Enchiridion symbolorum*, u sljedećem obliku: „Sequentes igitur sanctos Patres: Dominum nostrum Iesum Christum unum eumdemque confiteri Filium...“¹¹⁶ („Slijedeći dakle svete oce da se Gospodina našega Isusa Krista ispovijeda jednim te istim Sinom“). U popratnoj bilješci kaže da se galska verzija, koju donosi P.-Th. Camelot, ne čini dovoljno točnom: „Suivant donc les Saints Pères, nous enseignons tous d'une seule voix un seul et même Fils, Notre Seigneur Jésus-Christ...“¹¹⁷ („Slijedeći dakle svete oce, svi mi jednoglasno naučavamo jednog te istog Sina, Gospodina našega Isusa Krista“). Potom tumači razloge svojega mišljenja. Iz galske se, naime, verzije, prema njegovu uvjerenju, „ne vidi *pravi smisao* onoga što su kalcedonski oci iznijeli kao *svoju vjeroispovijest*, nego se samo ukratko rezimira što o Kristu naučavaju *prijašnji oci*...“ Pravi smisao i temelj svega što u vjeroispovijesti koja slijedi treba reći, naš autor vidi u tome da „od dva akuzativa, onaj s članom (τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν) jest *subjekt* o kojem oci nešto naučavaju, dok je onaj bez člana (ἐνα καὶ τὸν αὐτὸν... υἱὸν) *predikat* koji pokazuje što oci naučavaju o subjektu.“¹¹⁸ Prema ovom je komentaru Camelot najavio ispravljanje

¹¹⁴ Ovdje je Camelot zabunom naveo krivi broj bilješke. Riječ je o bilj. 110.

¹¹⁵ P.-Th. CAMELOT, „Christologie“, 745, bilj. 37: „Le P. Š.-B. veut bien nous suggérer quelques corrections à la traduction que nous avons donnée de la définition de Chalcédoine (*Éphèse et Chalcédoine*, p. 227). P. 15, n. 22: il faut traduire: 'Nous enseignons (ἐκδιδάσκομεν, que semble oublier Š.-B.), [qu'il faut] confesser...' P. 43, n. 22, nous maintenons notre traduction: 'Le concile', ajouté pour plus de clarté, est le sujet de tout le paragraphe. P. 66, n. 154, nous modifierions notre rédaction dans le sens suggéré par le P. Š.-B.“ Isti citat, bez tumačenja pojedinih Šagi-Bunićevih prijedloga, vidi u: A. BARIŠIĆ, *Teandrička kristologija Tomislava Janka Šagi-Bunića*, 197.

¹¹⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 15 (u *Isto*, bilj. 22, navod na grčkom navod prema: ACO, II/I, 2 [235] 129, lin. 23-24 [n. 34]; ES, 301). Schwartzovo izdanje *Acta conciliorum oecumenicorum* u svim latinskim spisima, osim u PCC, gdje rabi kraticu *Acta*, Šagi-Bunić navodi pod kraticom ACO. U doktorskom radu i u nekim neobjavljenim radovima navodi ga kao Schw. Pri upućivanju na to djelo držat ćemo se one kratice koju je autor na pojedinom mjestu primijenio.

¹¹⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 15, bilj. 22 (autor ovdje navodi P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, 227).

¹¹⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 15-16, bilj. 22: „In his verbis [kako ih navodi Camelot], enim, non continetur *proprio sensu* illud quod patres chalcedonenses tamquam *suam professionem* proferunt, sed

svojega prijevoda u sljedeći oblik: „Naučavamo (ἐκδιδάσκουμεν, što, čini se, zaboravlja Š.-B.) [da treba] ispovijedati...“ Pritom je, kako vidimo, upozorio Šagi-Bunića da je zaboravio u početnu izjavu *Kalcedonske definicije* staviti glagol „naučavamo“. No čini se da je Camelot previdio točan smisao Šagi-Bunićeva komentara. Držimo da je njime naš autor htio naglasiti kako riječi „Gospodin naš Isus Krist“ imaju ulogu subjekta o kojemu oci, kao prvo, naučavaju, da je „jedan te isti Sin“. Kasnije ćemo vidjeti da su takve nijanse bile vrlo važne našem autoru.

U drugom komentaru (str. 43, bilj. 110) Šagi-Bunić je napomenuo kako je P.-Th. Camelot zabunom unio riječ „koncil“ u tekst predgovora koji uvodi u *Kalcedonsku definiciju*. U originalnoj verziji ona se, naime, ne nalazi.¹¹⁹ Camelot je u svojem kratkom tekstu odgovorio da je to učinio zbog veće jasnoće, no čini se da ni ovdje nije uočio srž Šagi-Bunićeva komentara. Naš autor, naime, u „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“ jasno pokazuje da pisac predgovora ne iznosi stav koncilskih otaca, nego sažima sadržaj spisa *Tomus ad Flavianum*, kako ga je sâm shvatio.¹²⁰ Kad bi se već išlo za većom jasnoćom – na što se odlučio Camelot – Šagi-Bunić bi na tome mjestu, umjesto riječi 'koncil', stavio riječi 'Tomus ad Flavianum'.¹²¹ Uskoro ćemo se – iz pera jednoga drugog recenzenta – upoznati s autorovim opravdanjem toga uvjerenja.¹²²

Treći se komentar (str. 66, bilj. 154), koji je P.-Th. Camelot obećao uzeti u obzir te promijeniti svoju redakciju onako kako mu je predložio Šagi-Bunić, tiče onoga što nam je već donekle poznato. Pojasnimo o čemu je riječ. Među izvorima *Kalcedonske definicije* Camelot je naveo *Antiohijski simbol*, i to iz *Poslanice Ivana Antiohijskog Ćirilu*.¹²³

breviter reassumitur quod de Christo docent *patres anteriores*, et quod proinde erit fundamentum, veritas prima sine controversia, tema principale omnium, quae in subsequenti professione dicenda sunt. Ex duobus accusativis ille cum articulo (τὸν κύριον ἡμεῶν Ἰησοῦν Χριστὸν) est *subiectum* de quo patres aliquid docent, ille autem sine articulo (ἐν καὶ τὸν αὐτὸν... υἱὸν) est *praedicatum* indicans quid de subiecto a patribus docetur.“

¹¹⁹ Usp. *Isto*, 43, bilj. 110: „Versio gallica, quam affert Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcedoine*, 227, per lapsus manifestum hunc passum a praecedentibus seiunxit, et vocabulum 'le concile' (quod in originali minime habetur) introduxit.“

¹²⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 43-51.

¹²¹ Usp. *Isto*, 43: „Paulo autem postea, summam doctrinae *Tomus ad Flavianum* concise referre intendens, dicit: 'Mysterium namque dispensationis in filiorum dualitatem discernere aggrementibus obsistit [sc. *Tomus*]...“

¹²² Usp. *dolje*, 49-50.

¹²³ Usp. P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcedoine*, 139-141, gdje autor paralelno, u dva stupca, donosi *Kalcedonsku definiciju* i njezine izvore. Odmah nakon toga veli kako je čitav prvi dio definicije, osim dvaju umetaka, preuzet iz *Ivanove poslanice Ćirilu*, tj. iz *Simbola sjedinjenja* iz 433. g., koji je Ćiril ponovio u svojoj *Poslanici Ivanu Antiohijskom*: „Ainsi, la première partie de la définition, sauf l'interversion de deux

Sjećamo se da se naš autor bio zdušno založio za uvrštenje *Antiohijskog simbola* u efeško-kalcedonsku dokumentaciju, no bio je apsolutno protiv toga da bi se taj *Simbol* donijelo o izvan konteksta Ćirilove poslanice *Laetentur coeli*. Stoga se ovdje čudi Camelotu zbog njegova uvjerenja da je *Antiohijski simbol* Kalcedonskom saboru bio predložen u kontekstu *Ivanove poslanice Ćirilu*. Ta poslanica, veli Šagi-Bunić, na Kalcedonskom koncilu nije bila niti spomenuta, niti odobrena. Osim toga, Ćiril nije preuzeo *Antiohijski simbol* u *Laetentur coeli* iz *Ivanove poslanice*, već ga je primio od Pavla Emeškog kao samostalan dokument.¹²⁴ Kako vidimo, ovdje se ponovno susrećemo sa Šagi-Bunićevim stavom o efeško-kalcedonskoj dokumentaciji. Također nalazimo i izričitu potvrdu ispravnosti njegova uvjerenja, i to od jednoga u svijetu uvaženog teologa.

Najopširniji prikaz tema u studiji „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“, uključujući one koje su istaknuli gore spomenuti autori, donio je dominikanac Marie-Vincent Leroy, i to nakon prikaza godinu dana ranije objavljene studije *Deus perfectus et homo perfectus*. Ovaj Leroyev članak smatramo osobito vrijednim jer su na jednom mjestu doneseni rezultati Šagi-Bunićevih istraživanja iz obiju studija koji obasižu razdoblje od Efeza do Kalcedona te tako tvore jednu zaokruženu cjelinu. Budući da autor vrlo detaljno prikazuje njihov sadržaj, ovdje nećemo iznositi sve što je M.-V. Leroy smatrao potrebnim izdvojiti. Osim toga, kako je zapazio A. Barišić, „u ovom dugačkom osvrtu [...] Leroy ne troši previše riječi preko kojih bismo, kao u prethodnim recenzijama, mogli vidjeti neke njegove konkretnije i osobnije stavove i ocjene. Zato ćemo se morati zadovoljiti samo onim početnim riječima njegova osvrta na *DpHpEC* koje je za nj 'značajna studija'. A sve ostalo je zapravo prepričavanje, poglavlje po poglavlje.“¹²⁵ Naš je dojam da autor prikaza zapravo pristaje uz sva Šagi-Bunićeva promišljanja i zaključke te ih na neki način prisvaja kako bi obradio temu „Kalcedonskog Krista“. Pritom ne mislimo na prisvajanje u negativnom, nego

membres de phrases, une incise empruntée à saint Léon, et une addition prise de l'Écriture, est tout entière reprise de la lettre de Jean d'Antioche à saint Cyrille (le 'symbole d'union' de 433), que Cyrille lui-même avait reproduite dans sa réponse à Jean. Cette lettre avait été lue et approuvée au concile, et c'est ainsi qu'elle est passée dans le document définitif“ (*Isto*, 141).

¹²⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 66, bilj 154: „Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, 139-141, contra omnem speciem veri, putat SA synodi chalcedonensi praesto fuisse in contextu *epistulae Ioannis Antiocheni ad Cyrillum*: ACO, I/I, 4, 7-9 (coll. vaticana, 123). Haec epistula Ioannis nullo loco in concilio chalcedonensi memoratur nec approbatur. Praeterea, Cyrillus minime SA in '*Laetentur coeli*' ex hac epistula Ioannis assumpsit, sed a Paulo Emeseno accepit tamquam documentum per se stans, quod non in forma epistulari in illo momento praesentabatur.“

¹²⁵ A. BARIŠIĆ, *Teandrička kristologija Tomislava Janka Šagi-Bunića*, 204.

znanstveno korektnom smislu: premda za svaki pojedini odlomak koji je prepričao ne navodi pripadajuće stranice iz dviju studija, posve je otvoreno dao do znanja da čitav dio članka u kojemu obrađuje razdoblje do Kalcedona¹²⁶ temelji na Šagi-Bunićevim uvidima, za koje često kaže da ih je autor iznio „s punim pravom“ ili pak da se „slaže s njima“.¹²⁷ Ipak, neke je uvide smatrao shodnim jasnije naglasiti. Za tri je točke kazao da mu se čine „novijima i instruktivnijima“.¹²⁸ Pogledajmo barem njihove osnovne konture, kako ih je prepričao M.-V. Leroy:

a) Na carevu odluku da naredi novu redakciju kalcedonske vjeroispovijesti utjecala je mala grupa teologa koju su činili neki biskupi koji su vodili sinodu „endemousa“ 448. g. te skupina biskupa i klerika vezanih uz Carigrad i Proklovu teologiju, iz koje se skupine izdvaja carigradski đakon Aecije.

b) Sukob koji je na koncilu buknuo tijekom pete sjednice, 22. listopada 451., ticao se formule kojom će se ispovjediti diofizitizam: ili onom „iz dviju naravi“, kako je stajalo u prvoj redakciji i koja se svidjela većini koncilskih otaca, ili onom antiohijskog podrijetla, „dvije sjedinjene naravi“. Dan prije rimski su legati pristali uz prvu formulu, no preko noći su promijenili svoje mišljenje. Na njih su najvjerojatnije utjecali antiohijci, možda i arhiđakon Aecije. Na petoj sjednici nije prihvaćena nijedna od dviju formula, nego ona koja odiše „ćirilovskim diofizitizmom“ („u dvjema naravima“).

c) U definitivnoj redakciji teksta definicije nije razvidan nikakav neposredan utjecaj antiohijaca, niti je u njoj spomenut antiohijcima sporni teopashitizam. No, u uvodnom se dijelu upravo on spominje kao hereza koje se valja kloniti te se čak i Leonovu *Tomus ad Flavianum* imputira da je, među ostalim, bio usmjeren i protiv onih koji se usuđuju reći da je božanstvo Jedinorođenca trpljivo (protiv tzv. teopashita). Otud proizlazi autorov zaključak da je najvjerojatniji pisac tih redaka Teodoret. Moguće je čak i da je Teodoret sastavio prvi nacrt definicije, no kasnije su je koncilski oci redigirali u unitarističkom smislu.¹²⁹ U vezi uvodnoga teksta u definiciju, za koji je njegov sastavljač bio uvjeren da

¹²⁶ U nastavku članka M.-V. Leroy prikazuje povijest kristološke dogme nakon Kalcedona. Pritom se, na isti način kao i Šagi-Bunićevim studijama, služi djelom: J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969. (usp. M.-V. LEROY, „Le Christ de Chalcédoine“, 88-93).

¹²⁷ Usp. *Isto*, 85, 87, 88.

¹²⁸ Usp. *Isto*, 83: „L'A étudie soigneusement la genèse de la Définition dogmatique (p. 22-40). Sans pouvoir le suivre ici dans le détail de ses analyses toujours suggestives, signalons quelques-uns des points qui nous ont paru plus neufs ou plus instructifs.“

¹²⁹ Usp. *Isto*, 83-85.

zažima nauk *Leonove poslanice carigradskom biskupu Flavijanu*, treba istaknuti da ga Leroy donosi prema Camelotovu prijevodu, no s nekim malim ispravkama. Najvažniju je, kako kaže, unio prema Šagi-Bunićevu komentaru o kojemu smo malo prije govorili: pisac nema nakanu prikazati stav koncila, nego Leonova *Tomus ad Flavianum*.¹³⁰ Aluziju na jedan drugi Šagi-Bunićev komentar Camelotove knjige iščitavamo iz Leroyeve tvrdnje da naš autor – s punim pravom i čudeći se da su to tako slabo uočili stručnjaci – inzistira na tome da je *Antiohijski simbol u Kalcedonsku definiciju* bio preuzet iz *Laetentur coeli*, a ne iz *Pisma Ivana Antiohijskog Ćirilu*.¹³¹

Pogledajmo, na koncu, nalazimo li u još kojem osvrtu na „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“ istaknute tri točke iz Leroyeva članka.

O prvoj (a) se nitko nije očitovao.

Drugu (b) su spomenuli jedino A. de Halleux i B. Duda. A. de Halleux je ukratko sažeo bit rasprava o diofizitskoj formuli iz prvotnog nacrtu definicije koje su se, prema Šagi-Bunićevoj rekonstrukciji, održale u noći s 21. na 22. listopada.¹³² Duda je pak kazao da je „povijesno svakako najzanimljivije što je otkriven trag kako je u zadnji čas, doslovno preko noći, u saborsku definiciju prodrila formula 'u dvjema naravima', što Š.-Bunić pripisuje daljnjem uplivu sv. Ćirila Al., bližem Proklovu (bilj. 254), najbližem Bazilijevu (str. 117-124) – a sve, izgleda, preko Aetija (bilj. 269).“¹³³ Zanimljivo je kako je većina recenzenata mimoišla Šagi-Bunićeve povijesne zaključke vezane uz postanak *Kalcedonske definicije*, a zadržala se uglavnom na onim teološkim.

Treću točku koju nalazimo u Leroyevu prikazu (c) u pozitivnom su smislu istaknuli još A. Segovia i F.¹³⁴ Budući da nisu spomenuli ništa što već nije rečeno, u detalje njihovih izjava nećemo ulaziti. O njoj je progovorio i A. de Halleux, ali izrazivši sumnju u to da je

¹³⁰ Usp. Isto, 84: „Nous citons la traduction du P. CAMELOT dans *Éphèse et Chalcédoine*, p. 226-227, à laquelle nous apportons quelques légères retouches. La plus importante concerne la seconde citation, où l'A., par une regrettable inadvertance, attribue au 'Concile' ce que le texte présente comme un résumé de l'enseignement du Tome de Léon: cf. *op. rec.*, p. 43, n. 10.“ Leroy je, čini se, za razliku od Camelota, dobro shvatio Šagi-Bunićev komentar da u Predgovoru *Kalcedonske definicije* ne može i ne smije stajati riječ „koncil“.

¹³¹ Usp. M.-V. LEROY, „Le Christ de Chalcédoine“, 85: „De plus, point sur lequel l'A. insiste à bon droit et qu'il s'étonne de voir si peu remarqué par les spécialistes, ce texte de référence, ce n'est pas le SA pris isolément, ni non plus, comme l'hypothèse en a été faite et qui est bien improbable, pris dans le contexte de la Lettre de Jean d'Antioche à Cyrille, c'est dans le contexte doctrinal de la Lettre *Laetentur caeli*.“

¹³² Usp. A. de HALLEUX, „La définition christologique à Chalcédoine“, 21.

¹³³ B. DUDA, „Recenzija DPDN“, 145.

¹³⁴ Usp. A. SEGOVIA, „Recenzija DPDN“, 234-235; F., „Recenzija DPDN“, 6-7.

Šagi-Bunić uspio utemeljeno uvjeriti čitatelja da je Teodoret Cirski autor prvotnog nacrtu definicije. Za to će mjesto reći da je, kao i ono o izvoru formule „jedan te isti“, jedno od onih gdje je naš autor podlegao „suptilnosti“: „Hipoteza nekog Teodoretova predprojekta, koji bi prethodio prvoj shemi KD [predloženoj 22. 10. 451.], počiva na previše krhkim indicijama da bi mogla uvjeriti...“¹³⁵

Na kraju ovoga osvrta na valorizaciju Šagi-Bunićevih doprinosa koje je ostvario svojom studijom „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“, valja spomenuti da ju je jedan od najpoznatijih poznavatelja kristoloških rasprava prvih stoljeća Crkve, Alois Grillmeier, naveo među bibliografijom Kalcedonskog koncila. U prvome izdanju svoje prve knjige *Krist u kršćanskoj tradiciji. Od apostolskog vremena do Kalcedonskog koncila (451.)* uz navod Šagi-Bunićeve studije dodao je da mu ona nije bila dostupna na vrijeme.¹³⁶ Zbog toga je požalio i R. Cantalamessa u svojoj recenziji, smatrajući da bi rezultati do kojih je bio došao naš autor zasigurno našli mjesta u Grillmeierovoj „veličanstvenoj kristološkoj sintezi“.¹³⁷ Pomalo začuđuje činjenica da u kasnijim izdanjima Grillmeierova djela studija „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“ uopće nije spomenuta u korpusu teksta, nego je samo navedena u bibliografiji.¹³⁸ Tim više što je studija *Deus perfectus et homo perfectus* ondje obilato citirana. Jednako nas tako čudi to što su i ostali autori u puno većoj mjeri navodili tu, drugu, studiju te je o njoj napisano mnogo više recenzija. O razlozima da je tome tako možemo samo nagađati. Možda je na to utjecala činjenica da je „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“ objavljena u izdanju *Laurentianuma*, a *Deus perfectus et homo perfectus* je izdala poznata izdavačka kuća Herder. Ili je naš autor 1965. g., kada je objavljena njegova druga velika studija na latinskom jeziku, bio poznatiji svjetskoj teološkoj javnosti negoli 1964. g., kada je objavljena „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“. Kako god bilo, naše je uvjerenje da studija o kojoj smo govorili u ovom odlomku nimalo ne zaostaje za onom o kojoj nam je sada progovoriti, nego zaslužuje jednaku pozornost.

¹³⁵ A. de HALLEUX, „La définition christologique à Chalcédoine“, 22: „L'hypothèse d'un avant-projet de Théodoret, antérieur à DA [= premier schéma de la définition chalcédonienne, 22 oct. 451], repose sur des indices trop fragiles que pour entraîner la conviction...“

¹³⁶ Usp. A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, I, New York, 1965., 479, bilj. 1: „offprint, not available in time“.

¹³⁷ Usp. R. CANTALAMESSA, „Recenzija DPDN“, 325: „È da rimpiangere che gli studi del Šagi-Bunić siano apparsi troppo tardi perché i loro risultati potessero entrare nella grandiosa sintesi cristologica di A. Grillmeier: *Christ in Christian Tradition* (London, 1965).“

¹³⁸ I u najnovijem izdanju studija DPDN navedena je u samo u bibliografiji (usp. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 1004, 1047).

2.3. „*Deus perfectus et homo perfectus*“ a concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451)

Pogledajmo sada kakvu su pozornost mnogobrojni teolozi pridali studiji *Deus perfectus et homo perfectus*. Ponajprije, značajno je da ju je recenziralo čak trinaest inozemnih autora: C. Extremeño, F. Ruiz de S. Juan de la Cruz, R. Cantalamessa, T. Urquiri, jedan anonimni recenzent, J. R., L. Renwart, F. Hemler, L. Scipioni, V. Rodriguez, A. J. Brekelmans, Cl. N. i A. Isaza B. Da je M.-V. Leroy donio opširan prikaz i te studije već smo spomenuli. Također i to da su se mnogi vrsni znanstvenici pozivali na nju. Iz svih tih tekstova želimo izdvojiti ono što su njihovi autori prepoznali kao specifičan Šagi-Bunićev doprinos, istom metodom kao što smo to učinili za „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“.

Prije svega, valja reći da su gotovo svi recenzenti istaknuli Šagi-Bunićevo specifično polazište, jednako onome kojim se služio u „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“: razvoj kristološke dogme u razdoblju od Efeza (431.) do Kalcedona (451.) i ovdje je proučio pod vidom dvojstva u Isusu Kristu, konkretno, pod vidom pitanja na koji su način različiti teolozi toga razdoblja razumijevali „potpunoga Boga (*Deus perfectus*)“ i „potpunoga čovjeka (*homo perfectus*)“.¹³⁹ U vezi s time nema potrebe navoditi sve izjave recenzenata. Izdvojit ćemo one u kojima su recenzenti, osim konstatacije o specifičnom autorovu polazištu, iznijeli i neke preciznije sudove o njemu. L. Renwart jasno je očitovao svoj pristanak uz Šagi-Bunićev pristup istraživanju kristološke problematike petoga stoljeća: „Nakon što je konstatirao da je većina suvremenih monografija bila usmjerena na jedinstvo Kristove osobe, autor je s pravom procijenio da ova studija treba biti dopunjena drugim aspektom, naime načinom na koji su različite škole razumijevale dvojstvo koje

¹³⁹ Usp. C. EXTREMEÑO, „Recenzija DPHP“, u: *Studium. Revista de Filosofía y Teología*, 5 (1965.) 2, 399; R. CANTALAMESSA, „Recenzija DPHP“, u: *Laurentianum*, 6 (1965.) 1, 128; T. URQUIRI, „Recenzija DPHP“, u: *Ilustración del Clero*, 6 (1965.), 358; [bez naznake autora], „Recenzija DPHP“, u: *Stromata. Ciencia y Fé*, 21 (1965.) 3-4, 636-637; J. T., „Recenzija DPHP“, u: *Byzantion. Revue Internationale des Etudes Byzantines*, 35 (1965.), [stranica nepoznata]; L. RENWART, „Recenzija DPHP“, u: *Nouvelle Revue Théologique*, 98 (1966.) 5, 540; F. HEMLER, „Recenzija DPHP“, u: *Augustinianum*, 6 (1966.) 1, 114-115; L. SCIPIONI, „Recenzija DPHP“, u: *Sacra Doctrina*, (1966.) 41, 158; V. RODRIGUEZ, „Recenzija DPHP“, u: *Salmanticensis*, 13 (1966.), 662; A. ISAZA B., „Recenzija DPHP“, u: *Franciscanum*, 9 (1967.) 25, 64; M.-V. LEROY, „Le Christ de Chalcedoine“, 76. Usp. i T. Z. TENŠEK, „Hrvatski latinistikapucini XX. stoljeća: Hadrijan Franjo Borak (1915. – 1993.) i Tomislav Janko Šagi-Bunić (1923. – 1999.)“, 412.

također postoji u utjelovljenom Logosu...“¹⁴⁰ F. Hemler se u svojoj recenziji pomalo kritički osvrnuo na ona kristološka djela u kojima se pretpostavljalo da se mnogi problemi vezani uz kristološke kontroverzije mogu najbolje, a možda i jedino, razriješiti proučavanjem različitih pokušaja tumačenja Kristova jedinstva te u kojima se, posljedično, prednost pridavala pobjedničkoj strani – aleksandrincima. Vrijednost Šagi-Bunićeve studije on vidi u tome što je obradio pitanje dvojstva u Isusu Kristu, i to na objektivan način.¹⁴¹ Za reaktualizaciju pitanja vezanih uz kristološku spekulaciju „gubitničke strane“, antiohijske, našeg je autora pohvalio i R. Cantalamessa. On je, smjestivši i na početku i na kraju svoje recenzije studiju *Deus perfectus et homo perfectus* u kontekst drugih Šagi-Bunićevih radova na latinskom jeziku, kazao da je autor njima pridonio prevladavanju slaboga interesa za kristološki dualizam na kojemu je utemeljena antiohijska spekulacija, a koji je značajno pridonio razumijevanju Kristova otajstva i održavanju doktrinarnog jedinstva Istočne i Zapadne crkve.¹⁴²

Recenzent potpisan samo inicijalima, J. T., jedini je kod kojega nalazimo svojevrsnu kritiku upućenu Šagi-Buniću zbog njegova specifičnog pristupa proučavanju razvoja kristološke dogme. On je, naime, nakon tek u osnovnim crtama prikazanog sadržaja studije *Deus perfectus et homo perfectus*, sa žaljenjem primijetio da ju je autor hotimice suzio na

¹⁴⁰ L. RENWART, „Recenzija DPHP“, 540: „Ayant constaté que la plupart des monographies récentes portaient leur attention sur l'unité de la personne du Christ, l'auteur a estimé avec raison que cette étude devait être complétée par celle de l'autre aspect, à savoir la manière dont les diverses écoles comprenaient la dualité qui existe aussi dans le Verbe incarné: que signifie, pour ces diverses tendances l'affirmation que le Christ est 'Dieu parfait et homme parfait'?“

¹⁴¹ Usp. F. HEMLER, „Recenzija DPHP“, 114-115: „Most Christological works are based on the assumption that the best, and perhaps only, way to resolve the many difficulties inherent in these controversies is to examine the various attempts at explaining the 'unitas christi'. But the author adopts the opposite point of view; he is concerned with discerning how Christ's duality, 'Deus perfectus et homo perfectus' is understood by the various personages involved in so bitter a dispute. Too often this controversy is examined with the emphasis given to the side of the victorious, the Alexandrians... [...] The whole work benefits from Fr. Šagi-Bunić's spirit of objective inquiry.“ Usp. A. BARIŠIĆ, *Teandrička kristologija Tomislava Janka Šagi-Bunića*, 202-203, gdje Barišić prijevod ove recenzije donosi u cijelosti. Šagi-Bunićev objektivni pristup u svojoj vrlo kratkoj recenziji čak je dvaput istaknuo i A. Isaza B.: „El problema de las dos naturalezas en Cristo: 'Deus perfectus et Homo perfectus', es uno de los estudios más bien documentados y más objetivamente resueltos que poseemos sobre este problema cristológico... [...] El P. Thomislaus trata, con gran objetividad, los textos...“ (A. ISAZA B., „Recenzija DPHP“, 64).

¹⁴² Usp. R. CANTALAMESSA, „Recenzija DPHP“, 126: „Il presente libro di Šagi-Bunić viene ad aggiungersi ad altri studi precedenti dello stesso Autore, aventi tutti per oggetto la grande controversia cristologica del secolo V“; *Isto*, 128: „Con tali studi egli ha contribuito a colmare una lacuna da lui stesso acutamente rilevata in un precedente articolo (cf. *De dyophysitismo extra scholam Antiochenam*, in *Laurentianum* 4 [1963] 231-251): cioè lo scarso interesse e la prevenzione per il dualismo cristologico che è alla base della speculazione antiochena. Questo dualismo, nonostante la deviazione momentanea ad opera di taluni suoi rappresentanti, costituì un contributo inestimabile per la comprensione del mistero di Christo e per il mantenimento dell'unità dottrinale tra l'Oriente e la Chiesa in un settore così vitale.“

pitanje „dvaju potpunih“. „To suženje“, veli J. T., „ne pomaže uočiti svu kompleksnost problema i kristoloških borbi.“¹⁴³ S tim se recenzentovim stavom ne možemo složiti. Premda se naš autor doista svjesno posvetio pitanju dvojstva u Kristu, te su to mnogi prepoznali kao njegovu osobitu originalnost, on nipošto nije zanemario pitanje jedinstva. Štoviše, do zaključka da na Kalcedonu nije pobijedio antiohijski nego ćirilovski diofizitizam – o tom ćemo zaključku uskoro progovoriti – ne bi bio mogao doći da nije istražio i stalno imao u vidu unitarističku kristologiju. U prilog tome govore i dvojica recenzenata, C. Extremeño i T. Urquiri, koji su na prvom mjestu spomenuli upravo Šagi-Bunićevo osvijetljivanje jedinstva u Kristu te su tek potom dodali da je kristološko pitanje između dvaju koncila htio osvijetliti i pod vidom dvojstva. Premda su time htjeli naglasiti da je obradio dualističku problematiku, jasno su dali do znanja da se posvetio i unitarističkoj. Tako kod C. Extremeña nalazimo tvrdnju da „autor u svojem povijesno-kritičkom izlaganju tekstova naglašava ne samo jedinstvo u Kristu, nego također i dvojstvo: dva potpuna: Boga i čovjeka.“¹⁴⁴ T. Urquiri donosi vrlo sličnu ocjenu kojoj dodaje da se autor odlučio osvijetliti ne samo jedinstvo, nego i dvojstvo u Kristu, kako bi što cjelovitije obradio temu svoje studije.¹⁴⁵

Kako najavismo, glavni zaključak Šagi-Bunićeve druge velike studije na latinskom jeziku jednak je onome iz „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“: na Kalcedonsku definiciju više je utjecala umjerena ćirilovska teologija, negoli antiohijska. To nas uopće ne iznenađuje, tà riječ je samo o produbljenu i proširenju istoga istraživanja koje je, kako je na više mjesta jasno istaknuo A. Barišić, naš autor započeo još svojom disertacijom o kristologiji Prokla Carigradskog.¹⁴⁶ U *Deus perfectus et homo perfectus* autor je svoju

¹⁴³ Usp. J. T., „Recenzija DPHP“, [stranica nepoznata]: „On regrettera que cette étude se restreigne volontairement au problème – majeur, il est vrai – des δύο τέλεια. Cette restriction n'aide pas à apercevoir toute la complexité du problème et des luttes christologiques.“

¹⁴⁴ C. EXTREMEÑO, „Recenzija DPHP“, 399: „Notemos también que el autor non sólo hace resaltar en su exposición histórico crítica de los textos la unidad en Cristo, sino también la dualidad: dos perfectos: Dios y hombre.“

¹⁴⁵ Usp. T. URQUIRI, „Recenzija DPHP“, 358: „Para que el estudio del tema fuera lo más completo posible, el autor no se contenta con poner bien el claro la *unidad de persona en Cristo* definida en esos concilios, sino también la *dualidad de naturalezas* en el mismo Cristo, de modo que aparezca Cristo como *Deus perfectus et homo perfectus*.“

¹⁴⁶ Usp. A. BARIŠIĆ, *Teandrička kristologija Tomislava Janka Šagi-Bunića*, 200, 208. Na to je ukazao i B. Duda, ali vezano uz studiju DPDN: „Nakon nekoliko opširnijih patrističkih studija objelodanjenih u rimskom *Laurentianum*, ovom knjigom počinje formulirati rezultate 15-godišnjih studija iz kristologije kalcedonske epohe koje je počeo kod prof. J. Marića doktorskom disertacijom o Proklu Carigradskom (†446).“ (B. DUDA, „Recenzija DPDN“, 145).

znanstvenu znatiželju usmjerio putu koji je prošla formula „Deus perfectus et homo perfectus“ od njezina prvog pojavljivanja u efeškoj redakciji *Antiohijskog simbola* (431. g.), preko njezina uklapanja u poslanicu *Laetentur coeli* gdje ju je Ćiril preoblikovao u formulu „potpun isti u božanstvu i potpun taj isti u čovještvu“, pa do *Kalcedonske definicije* – sve to s ciljem kako bi istražio u kojoj je mjeri antiohijska formulacija utjecala na kalcedonsku.¹⁴⁷ R. Cantalamessa je za Šagi-Bunićevu analizu *Kalcedonske definicije*, dakako ograničenu na pitanje kristološkog dualizma, rekao da je „jedna od najdubljih i najoriginalnijih koje je moguće pročitati“¹⁴⁸. Tu analizu nalazimo u posljednjem odlomku studije *Deus perfectus et homo perfectus* u kojem je – kako je recenzent dao do znanja – autor sažeo svoja promišljanja iz studije „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“.¹⁴⁹ Stoga s pravom možemo zaključiti da je R. Cantalamessa istu pohvalu indirektno uputio i godinu dana ranije objavljenoj studiji.

Da je Šagi-Bunić svojim preciznim istraživanjem pokazao kako je utjecaj antiohijske kristologije na *Kalcedonsku definiciju* daleko manji negoli se to običavalo tvrditi ukazalo je više recenzenata.¹⁵⁰ Problematiku uobičajenih prevladavajućih mišljenja dobro je ocrtao F. Ruiz. Kako bi uveo čitatelja u razumijevanje novih Šagi-Bunićevih doprinosa, ukratko je opisao način na koji su neki drugi teolozi tumačili pitanje utjecaja *Antiohijskog simbola* na *Kalcedonsku definiciju*. Oni su, prema Ruizu, na temelju toga što je Ćiril prihvatio *Antiohijski simbol*, držali da se Ćiril suprotstavio Efezu, gotovo da ga nije

¹⁴⁷ To spominju C. EXTREMEÑO, „Recenzija DPHP“, 399; F. RUIZ de S. JUAN DE LA CRUZ, „Recenzija DPHP“, u: *Ephemerides Carmeliticae*, 16 (1965.), 463; J. T., „Recenzija DPHP“, [stranica nepoznata]; L. RENWART, „Recenzija DPHP“, 540; L. SCIPIONI, „Recenzija DPHP“, 158; V. RODRIGUEZ, „Recenzija DPHP“, 662; M.-V. LEROY, „Le Christ de Chalcedoine“, 76-82; R. CANTALAMESSA, „Recenzija DPHP“, 127. Usp. i T. Z. TENŠEK, „Hrvatski latinisti-kapucini XX. stoljeća: Hadrijan Franjo Borak (1915. – 1993.) i Tomislav Janko Šagi-Bunić (1923. – 1999.)“, 413, gdje autor veli da je Ćiril „reformirao“ antiohijsku kristološku formulu u formulu koju definira kao „Ćirilov diofizitizam“.

¹⁴⁸ Usp. R. CANTALAMESSA, „Recenzija DPHP“, 127: „L'analisi della definizione calcedonese – limitamente al problema del dualismo cristologico – è una delle più penetranti e originali che sia dato leggere, pur nell'abbondante bibliografia esistente al riguardo.“

¹⁴⁹ Usp. Isto, 127. To je zapravo i sâm Šagi-Bunić istaknuo u bilješci vezanoj uz poglavlje o kalcedonskoj dogmatskoj definiciji: „Quaestio haec de concilio chalcedonensi fusius et magis exhaustive pertractatur in studio nostro 'Duo perfecta' et 'duae naturae' in definitione dogmatica chalcedonensi, in *Laurentianum* 5 (1964) 3-70; 203-244; 321-362. [...] Hoc ultimum capitulum istius studii non est nisi recapitulatio quaedam brevior illius studii amplioris, pauci stamen exceptis“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 205, bilj. 271).

¹⁵⁰ Usp. F. RUIZ de S. JUAN DE LA CRUZ, „Recenzija DPHP“, 463; R. CANTALAMESSA, „Recenzija DPHP“, 127; J. T., „Recenzija DPHP“, [stranica nepoznata]; L. SCIPIONI, „Recenzija DPHP“, 158.

odobravao. Istog su mišljenja bili i glede kalcedonskog preuzimanja *Antiohijskog simbola*, kao da je Kalcedon, preferirajući *Simbol sjedinjenja*, napustio i odbacio efešku dogmatsku formulaciju. F. Ruiz izražava svoje neslaganje s takvim tumačenjima te potom iznosi Šagi-Bunićeve argumente.¹⁵¹ Ove Ruizove izjave pronalazimo konkretizirane kod jednoga anonimnog recenzenta: „Šagi-Bunić, suprotno onome što povjesničari često govore, dolazi do zaključka da kalcedonska formula *perfectum eumdem in deitate et perfectum eumdem in humanitate* nije bila preuzeta iz antiohijskog izvora formule sjedinjenja (*Deum perfectum et hominem perfectum ex anima rationali et corpore*), nego iz Ćirilove poslanice *Laetentur*.“¹⁵² Premda je Ćiril do svoje formule – koja će kasnije postati i kalcedonska – o Isusu Kristu, „potpunom istom u božanstvu i potpunom istom u čovještvu“, doista došao polazeći od teze *Antiohijskog simbola* da je Isus Krist „potpuni Bog i potpuni čovjek iz razumske duše i tijela“, te se stoga na neki način i *Antiohijski simbol* može smatrati daljim izvorom *Kalcedonske definicije*, naš je autor preciznim i originalnim analizama ukazao na različitost tih dviju formula te, osobito, na različit način na koji su predstavnici dvaju kristoloških strujanja tumačili njihov smisao. Antiohijci su svojom formulacijom prvotno htjeli istaknuti dvojstvo, a Ćiril jedinstvo u Kristu. Bojeći se da prihvatanjem čiste antiohijske formulacije, kako mu je bila ponuđena u *Antiohijskom simbolu*, ne bi dao povoda raspirivanju pretjeranog dualizma, Ćiril ju je promijenio, tj. prilagodio svojem načinu razmišljanja time što je istaknuo da je „jedan te isti“ „potpun u božanstvu i potpun u čovještvu“. ¹⁵³ Recenzenti su smatrali potrebnim istaknuti smisao koji je naš autor pridao Ćirilovu zahvatu u antiohijsku formulu. Tako F. Ruiz kaže da „promjena vrlo jasno očituje

¹⁵¹ Usp. F. RUIZ de S. JUAN DE LA CRUZ, „Recenzija DPHP“, 462-463: „El Autor sigue el influjo y las vicisitudes de la fórmula desde el primer momento hasta Calcedonia. La aceptación del símbolo antioqueno por parte de Cirilo ha hecho pensar a algunos que Cirilo se desdice de lo hecho en Efeso, con lo que casi desaprueba el Concilio; Calcedonia, al recoger el símbolo de los antioquenos, hubiera abandonado y desaprobado la formulación efesina del dogma, prefiriendo la del símbolo de unión, rechazada en Efeso. Todo ello quiere llevar a una conclusión bien definida: descrédito de Efeso y Cirilo, los heterodoxos de Efeso son los ortodoxos de Calcedonia. Les hechos y los documentos, observados más de cerca, no favorecen tales especulaciones.“

¹⁵² [bez naznake autora], „Recenzija DPHP“, 637: „Sagi-Bunic llega a la conclusión de la fórmula del Concilio de Calcedonia *perfectum eumdem in deitate et perfectum eumdem in humanitate*, contrariamente a lo que suelen decir los historiadores, no fue tomada de la fórmula unionis de origen antioqueno (*Deum perfectum et hominem perfectum ex anima rationali et corpore*), sino de la epístola de Cirilo *Laetentur*.“ Usp. i F. RUIZ de S. JUAN DE LA CRUZ, „Recenzija DPHP“, 463.

¹⁵³ O tome ćemo mnogo više govoriti kasnije.

namjeru da se naglasi jedan subjekt, potpun u svojim dvjema naravima“¹⁵⁴. R. Cantalamessa veli da je, po Šagi-Buniću, Ćiril preoblikovao formulaciju o „dva potpuna“ prema svojem unitarističkom gledištu, te dodaje da „narav i nakana Ćirilove promjene zauzima značajno mjesto u Šagi-Bunićevoj studiji, jer će upravo ona pobijediti u Kalcedonu“.¹⁵⁵ Potvrdu tome da je upravo svojim zaključcima o odnosu *Antiohijskog simbola*, poslanice *Laetentur coeli* i *Kalcedonske definicije* Šagi-Bunić donio novo viđenje efeško-kalcedonske kristološke problematike pronalazimo ne samo u recenzijama, nego i u nekim za kristološku tematiku prvih stoljeća Crkve relevantnim djelima.

Luigi Scipioni u svojoj poznatoj knjizi *Nestorio e Concilio di Efeso*¹⁵⁶ tek na jednom mjestu, osim u bibliografiji, upućuje čitatelja na *Deus perfectus et homo perfectus*. Nakon što je naveo dio teksta poslanice *Laetentur coeli*, Scipioni ukazuje na to da je Šagi-Bunić u Ćirilovu tumačenju vidio „jasan napredak u osobnom smislu“, dok je za antiohijsku formulu držao da se u njoj „ne može naći ni traga osobnome τοῦ, nego je samo riječ o sjedinjenju dvaju kviditeta“.¹⁵⁷ Iz ove Scipionijeve izjave ne možemo razaznati je li se ili nije složio s našim autorom. No činjenica da je u svojoj knjizi smatrao potrebnim jedino to istaknuti iz Šagi-Bunićeve studije, upućuje nas na zaključak da je to držao jednom od njezinih najvažnijih točaka.

Jedan drugi autor, glasoviti Alois Grillmeier,¹⁵⁸ posve je jasno dao do znanja da je Šagi-Bunić taj koji je ukazao na činjenicu da je Ćiril promijenio antiohijsku formulu iz

¹⁵⁴ F. RUIZ de S. JUAN DE LA CRUZ, „Recenzija DPHP“, 463: „El cambio manifiesta bien clara la intención de acentuar el sujeto único, perfecto en sus duos naturalezas, y no las naturalezas en primera línea y en sustantivo concreto.“

¹⁵⁵ Usp. R. CANTALAMESSA, „Recenzija DPHP“, 126: „Il vescovo di Alessandria trasmise tale simbolo ai suoi fedeli, inserendolo nella lettera 'Laetentur coeli', dove riprendeva, a modo di commento, la formulazione dei 'due perfetti', piegandola al suo punto di vista unitaristico. [...] L'indole e l'intenzione della modifica cirilliana occupa un posto rilevante nello studio di Šagi-Bunić, perché sarà quella che trionferà a Calcedonia.“

¹⁵⁶ Usp. L. SCIPIONI, *Nestorio e Concilio di Efeso*, Milano, 1974.

¹⁵⁷ Usp. Isto, 267, bilj. 145: „Secondo l'autore la precisazione di Cirillo segnerebbe un neto progresso in senso personale dal momento che nella formula degli orientali *nullum vestigium reperi potest τοῦ personalis, sed sermo est solummodo de coniunctione duarum quidditatum* (p. 30).“ Na str. 30 Šagi-Bunić zapravo ne govori o „formuli orijentalaca“, nego uspoređuje Ćirilovu i Proklovu s Teodoretovom dualističkom formulom. Tek je u odlomku koji slijedi na str. 31, pod naslovom „Deus perfectus et homo perfectus“, uspoređio formulu *Antiohijskog simbola* s gore spomenutim trima formulama te zaključio da je antiohijska formula na Teodoretovoj liniji tj. da u njoj, za razliku od one Ćirilove i Proklove, ne postoji razlikovanje između osobnog i kviditativnog: „... facile percipitur, eam manere *intra limites phrasis Theodoretī: non videtur personale* ullatenus secerni a *quidditativo*“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 31).

¹⁵⁸ Mjesta na kojima Grillmeier upućuje na DPHP naveli smo gore, u bilj. 14. A. Barišić je prikazao gotovo sva ta mjesta te nema potrebe da i mi to činimo (usp. A. BARIŠIĆ, *Teandrička kristologija Tomislava*

Antiohijskog simbola kako bi naglasio jedinstvo subjekta u Kristu. Također i na to da je u Ćirilovoj formuli naglasak na Bogu Logosu kao subjektu događaja utjelovljenja, dok su u *Antiohijskom simbolu* svi predikati, počev od onoga „potpuni Bog i potpuni čovjek“, pripisani jedinorođenom Sinu Božjemu.¹⁵⁹ No usto je, za razliku od Scipionija, Grillmeier izrazio svoje stajalište o načinu na koji je naš autor oslikao smisao koji su antiohijci podrazumijevali pod formulom „potpuni Bog i potpuni čovjek“, ali i smisao koji su pridali čitavom *Antiohijskom simbolu*. Iznesimo Grillmeierovo mišljenje u cijelosti: „On je [autor] međutim bio prestrog u svojoj kritici umjerenih antiohijaca koji su redigirali i prihvatili SA. Ne može se jednostavno pripisati SA 'dualistička tendencija' (str. 22). Također je preteška rečenica na str. 35s: 'in toto textu SA nihil inveniens, unde concludere liceret, Christum symboli unionis esse unum idemque subiectum quod aequae spectaretur in alterutra natura'. Šagi-Bunić ovdje prebacuje probleme analize utemeljene na *zapadnoj logici* na istočne tekstove, koji se prije svega bave pitanjem jedinstva i različitosti u Kristu s *ontološkog* gledišta. Štoviše, opravdanje naslova *Theotokos* u SA jasno isključuje nestorijanizam. Uostalom, Ćiril od antiohijaca više niti nije zahtijevao. Za detaljniju raspravu o antiohijskoj i ćirilovskoj problematici (s naznačenim pridržajima), vidjeti Šagi-Bunić, 36s, bilj. 32 i 33.“¹⁶⁰

Janka Šagi-Bunića, 198-199, 204-206). Nas zanima samo ono iz čega je moguće iščitati autorov stav prema Šagi-Bunićevim hipotezama i zaključcima.

¹⁵⁹ Usp. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 944: „En transformant les deux nominatifs juxtaposés 'Dieu parfait' et 'homme parfait' en '(un seul) parfait en divinité et le même parfait en humanité', Cyrille a modifié l'expression pour accentuer davantage l'unité de sujet dans le Christ. L'accentuation est d'autant plus forte que le point de départ ou sujet de tout le processus de l'Incarnation est le 'Dieu Logos'. Dans SA, tous les prédicats sont appliqués à 'Jésus-Christ, Fils unique de Dieu', avec l'ajout: 'Dieu parfait et homme parfait' [...]“ Uz ovaj tekst Grillmeier u bilj. 50 veli da je na razliku između Ćirilovog i antiohijskog shvaćanja formule o „dvama potpunima“ upozorio naš autor: „Cette distinction a été signalée par Th. ŠAGI-BUNIĆ, 75-94.“

¹⁶⁰ A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 944-945, bilj. 50: „Il est toutefois trop sévère dans sa critique des Antiochiens modérés, qui ont rédigé et accepté le SA. On ne peut pas simplement attribuer à la RA [= Antiohijska redakcija] une 'tendentia dualistica' (p. 22). De même, la phrase, p. 33 s., est trop dure: 'in toto textu SA nihil inveniens, unde concludere liceret, Christum symboli unionis esse unum idemque subiectum quod aequae spectaretur in alterutra natura'. ŠAGI-BUNIĆ appose ici les problèmes de l'analyse logique occidentale à des textes orientaux, qui traitent avant tout de la question de l'unité et de la diversité dans le Christ du point de vue ontologique. De plus, dans le SA, la justification du titre *Theotokos* écarte clairement le nestorianisme. Cyrille ne voulait d'ailleurs pas en demander plus aux Antiochiens. Pour une discussion plus détaillée de la problématique antiochienne et cyrillienne (avec les réserves indiquées), voir ŠAGI-BUNIĆ, 36 s., n. 32 et 33.“ Pa ipak, Grillmeier je na prethodnoj stranici jasno kazao da naglasak *Antiohijskog simbola* počiva na dvojstvu u Kristu (usp. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 943).

Ovaj navod smatramo potrebnim barem kratko prokomentirati. Prije svega, iznimno je vrijedno da je jedan uvaženi teolog opazio i istaknuo originalne ideje našega autora. Premda se nije sa svima složio, činjenica da je smatrao potrebnim na njih se osvrnuti sama po sebi mnogo govori. Što se Grillmeierovih pridržaja tiče, valja imati na umu da su dvojica autora zastupala različita gledišta o Nestorijevoj ortodoksiji. A. Grillmeier je Nestorija nastojao rehabilitirati, dok je Šagi-Bunić bio skloniji stajalištu o njegovoj heterodoksiji.¹⁶¹ To osobito biva razvidno iz pojedinih mjesta studije *Deus perfectus et homo perfectus* gdje Šagi-Bunić „dijalogizira“ s Grillmeierom,¹⁶² točnije s njegovim tekstom objavljenim 1961. g.: „Das scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht“¹⁶³. Šagi-Bunić se nije složio s Grillmeierovom tezom da je Nestorije anticipirao kalcedonsku formulu „u dvjema naravima“, nego je, upravo suprotno, pokušao dokazati da ju je „ante litteram“ odbacio, jer

¹⁶¹ Time ne želimo kazati da je naš autor bio apsolutno zatvoren za uočavanje ortodoksnih elemenata Nestorijeve nauka, a još manje da nije htio razumijeti razloge zbog kojih je Nestorije zastupao neke svoje teze. O pitanju Nestorijeve orto/heterodoksije osobito je vrijedan članak L. ABRAMOWSKI, „Histoire de la recherche sur Nestorius et le nestorianisme“, u: *Istina*, 40 (1995.) 1, 44-55. Abramowski sažeto prikazuje djela i misli onih autora koji su se najozbiljnije posvetili proučavanju toga pitanja te iznijeli zaključke koji više ili manje idu u prilog Nestoriju: A. Grillmeiera, M. V. Anastosa [taj je autor u članku „Nestorius Was Orthodox“, u: *Dumbarton Oaks Papers*, 16 (1962.), 119-140, sâm usporedio svoju i Grillmeierovu prosudbu Nestorijeve ortodoksije, kazujući da on Nestorija drži u potpunosti ortodoksnim, dok je Grillmeier ipak imao neke pridržaje (usp. L. ABRAMOWSKI, „Histoire de la recherche sur Nestorius et le nestorianisme“, 47)], G. Bebis, G. D. Mookena, L. I. Scipionija, A. de Halleuxa. Među autore koji su pridonijeli revaluaciji Nestorijeve kristologije svakako valja smjestiti i samog Abramowskog. Njegova je zasluga što je Nestorijevu *Knjigu Heraklida Damašćanina* podvrgao literarnoj kritici te otkrio da je Nestorije autor jedino drugog dijela *Knjige*, nazvanog *Druga Apologija*, dok je prvi dio napisao tzv. Pseudo-Nestorije, u obliku *Dijaloga*. Rezultate njegove analize, koje je objavio u: L. ABRAMOWSKI, *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*, Louvain, 1963. prihvatili su u svojim istraživanjima Grillmeier, Gribomont i de Halleux (usp. L. ABRAMOWSKI, „Histoire de la recherche sur Nestorius et le nestorianisme“, 45). Premda pitanje Nestorijeve orto/heterodoksije nije prvotna tema našega rada, spomenimo ipak stavove nekih autora čijim smo se djelima služili. B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Paris, 2000., 91, bilj. 4, mišljenja je da je Nestorijev kristološki nauk bio objektivno heretičan. Maronit E. KHALIFÉ, „La personne et la doctrine de Nestorius jugées au concile d'Ephèse“, u: *Istina*, 43 [1998.] 1, 214-220, 219, tvrdi je da je Nestorijev nauk u svojoj biti pravovjeran, no i da sadrži neke temeljne nedostatke glede tumačenja sjedinjenja Boga Logosa i čovjeka. A. de HALLEUX, „La première session du concile d'Ephèse (22 juin 431)“, 86, poziva na ponovno ekumensko čitanje Nestorijeve osude s ciljem prepoznavanja njegove ortodoksije, no ne na način da bi se potpuno previdjelo njegove slabosti u teološkom tumačenju Kristova jedinstva.

¹⁶² Usp. zanimljivu Dudinu primjedbu koju je, doduše, iznio govoreći o DPDN, no možemo je s punim pravom primijeniti i na DPHP: „Pisac svoju misao stalno suočuje s dosadašnjim rezultatima da ih na više mjesta dopuni, ispravi, u novi kontekst stavi. Zato pogotovo u bilješkama pokreće dijalog s najboljim poznavacima Kalcedona kao što su: A. Grillmeier: bilj. 193; P. Galtier: bilj. 243; I. Ortiz de Urbina: bilj. 186, 198; H. M. Diepen: bilj. 22, 110, 154, 241 i dr.“ (B. DUDA, „Recenzija DPDN“, 145).

¹⁶³ Usp. A. GRILLMEIER, „Das scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht“, u: *Scholastik*, 36 (1961.), 321-356. Također i T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 110-111, bilj. 140; 118-120, bilj. 154. Inače, Šagi-Bunić se ozbiljno spremio napisati „notu o Nestoriju“, kojom bi odgovorio Grillmeieru. O njoj usp. sljedeće poglavlje, 86, 100-101.

se usprotivio Ćirilovoj formuli „potpun u božanstvu i potpun u čovještву“ iz *Laetentur coeli*.¹⁶⁴ To što je Nestorije u svojem posljednjem spisu, *Liber Heraclidis Damasceni*¹⁶⁵ doista uporabio kalcedonsku diofizitsku formulu – a što je Grillmeieru poslužilo kao temeljni argument na kojem je izgradio svoju tezu – Šagi-Bunić ne drži dostatnim da bi ga A. Grillmeier mogao uvjeriti u opravdanost svojega stajališta. Analizom onih mjesta gdje Nestorije u *Liber Heraclidis* spominje formulu „jedan u dvjema naravima“, naš autor dolazi do zaključka da ju je Nestorije uvijek primjenjivao na *jednoga Krista*, a nikada na *Boga Logosa*.¹⁶⁶ Uočavamo bliskost ovoga zaključka s onim koji je izdvojio A. Grillmeier, naime sa zaključkom da antiohijci u formuli „potpuni Bog i potpuni čovjek“ imaju u vidu Isusa Krista, dok Ćiril u formuli „potpun u božanstvu i isti potpun u čovještву“ ima u vidu Boga

¹⁶⁴ Više o tome usp. u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 104-110, pod naslovom „Nestorius“.

¹⁶⁵ Riječ je o spisu koji je Nestorije napisao u egzilu kao apologiju, pri kraju svojega života, 451. g. Naslov *Knjiga Heraklida Damašćanina* dan mu je kako bi se lakše izbjeglo sankcijama zakona Teodozija II. o paljenju Nestorijevih spisa. Kada se Šagi-Bunić poziva na taj spis, navodi ga prema francuskom prijevodu, koji je načinio F. Nau: *Le Livre d'Héraclide de Damas*, Paris, 1910. (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 111-112, bilj. 141).

¹⁶⁶ Više o tome vidi u: *Isto*, 111-119, pod naslovom „'Liber Heraclidis' Nestorii“. Šagi-Bunićeva argumentacija očito nije ponukala Grillmeiera na promjenu vlastitoga uvjerenja. Tako i u njegovu djelu iz 1975. g. nalazimo tvrdnju da je Nestorije – time što je u *Liber Heraclidis* više puta kazao da je Krist „u dvjema naravima“ ili „jedna osoba u dvjema naravima“ – anticipirao kalcedonsku formulu (usp. A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm*, 263-264). Grillmeierovi stavovi ovdje su na liniji s onim Scipionijevima, na koje, uostalom, autor i upozorava u popratnoj bilješci (usp. *Isto*, 263-264, bilj. 34, gdje autor ukazuje na L. I. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 392-397; osobito usporedi Scipionijeve zaključke na str. 397 s onim Grillmeierovim na str. 263-264). U istoj bilješci A. Grillmeier spominje i Šagi-Bunića. Ondje, upućujući na T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 104-119, osobito na 110s, bilj. 140, veli kako naš autor „vrlo pomno analizira Nestorijev rječnik te je oprezniji u procjeni njegove ispravnosti“ („Š.-B. analysiert sehr genau die Sprache des Nestorius und ist vorsichtiger in der Beurteilung ihrer Aussagekraft“; A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm*, 264, bilj. 34). Usp. i A. BARIŠIĆ, *Teandrička kristologija Tomislava Janka Šagi-Bunića*, 204-205. O Nestorijevu nauku iznesenom u *Liber Heraclidis* Grillmeier naširoko piše i u: A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 946-970. Šagi-Bunić je i kasnije, u gore spomenutoj noti koju je pripremao kao osvrt Grillmeierov članak iz 1961. u reviji *Scholastik*, nakon što je prikazao osnovne Grillmeierove stavove, nakanio iste upotpuniti svojim promišljanjima: „Immo – scribit Grillmeier – si praescindamus a conceptu 'hypostasis', Nestorius de facto formulam chalcedonensem anticipavit (vorausgenommen). Loquitur enim plus quam una vice, Christum esse 'in duabus naturis' seu 'unum Prosopon in duabus naturis'. Formula igitur chalcedonensis 'EN DYŌ PHYSESIN' ad litteram a Nestorio affertur (p. 338). Grillmeier quidem expressis verbis excludit omnem influxum positivum Nestorii in compositionem definitionis chalcedonensis. Opportunum iudicamus nonnullas adnotationes marginales hic ad conclusiones expositas clarissimi auctoris adjungere, quae quidem affirmationes eius essentialiter infringere non praetendunt, ast sed ipak upotpuniti speramus“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Nestorius – praecursor formulae chalcedonensis?“, 4). Ovo „upotpunjavanje“ naš autor nije dovršio. Započeo ga je tumačenjem kako nije ispravno – a kao što gotovo svi, pa i Grillmeier čine – smatrati istovjetnima formule „dvije naravi“ i „u dvjema naravima“ (usp. *Isto*, 5). Njihovu je različitost kanio dokazati ukazivanjem na drukčiji smisao formule u *Antiohijskom simbolu* i u poslanici *Laetentur coeli*. To je samo započeo, no nije dovršio (usp. *Isto*, 5-7). Gornju argumentaciju da je Nestorije u *Liber Heraclidis* dopustio formulu „u dvjema naravima“ samo ukoliko se odnosi na jednoga Krista, u neobjavljenoj noti Šagi-Bunić nije spomenuo. Da je u *Liber Heraclidis* moguće otkriti evoluciju Nestorijevih misli i rječnika, no da su njegove temeljne nakane ostale jednake kao što su bile prije, tvrdi P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, 27.

Logosa. Šagi-Bunić se tijekom čitave studije *Deus perfectus et homo perfectus* trsio pokazati kako je glavni problem antiohijskih teologa – bilo onih umjerenih, bilo onih strogih, kojima pripada Nestorije – bio taj što nisu uspjeli doumiti da je subjekt događaja utjelovljenja jedan te isti Bog Logos, koji je „potpun u božanstvu i potpun u čovječstvu“, tj. „u dvjema naravima“. ¹⁶⁷ Otud je i mogao zaključiti, a što mu Grillmeier pomalo predbacuje, da se „u čitavome tekstu SA ne nalazi ništa što bi dopustilo zaključiti da je Krist *Simbola sjedinjenja* jedan te isti subjekt koji bi se jednako promatrao u jednoj i drugoj naravi“¹⁶⁸. Također i to da u *Antiohijskom simbolu* prevladava „dualistička tendencija“. A. Grillmeier je ipak propustio spomenuti da ondje, gdje naš autor govori o „dualističkoj tendenciji“, ipak spominje i „unitarističku tendenciju“ toga *Simbola*, koja „kulminira u ispovijedanju termina 'Theotokos'“. No za nju će reći da je „više koncesija, negoli tendencija“. ¹⁶⁹ Opravdanje i razradbu te izjave ostavit ćemo za kasnije, kada ćemo govoriti o *Antiohijskom simbolu*. Ovdje to spominjemo tek kako bismo dali naslutiti da se naš autor ne bi složio ni s Grillmeierovom tvrdnjom da je ispovijedanjem *Theotokosa* u *Antiohijskom simbolu* otklonjen nestorijanizam, ali ni s onom da Ćiril od antiohijaca nije tražio ništa više osim da ispovjede da je Marija Bogorodica. ¹⁷⁰

Stavovima ove dvojice autora možemo dodati i onaj koji je iznio A. de Halleux. Sjećamo se njegove izjave da Šagi-Bunićev neosporan doprinos vidi u tome što je pokazao kako prvi dio *Kalcedonske definicije*, gdje je riječ o „dvama potpunima“, nije preuzet iz *Antiohijskog simbola*, nego iz *Laetentur coeli*. ¹⁷¹ Premda je tu ocjenu direktno uputio studiji „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“, indirektno ju je pripisao i studiji o kojoj sada govorimo. Naime, na samom je početku svojega prikaza Šagi-Bunićevih istraživanja

¹⁶⁷ To je relativno nedavno dobro uočio Trosten Krannich. On je na više mjesta u svojem članku uputio na DPHP, no detaljnije se osvrnuo samo na to da „Šagi-Bunić [...] kommt dabei (zu dem nicht überraschendem) Ergebnis, daß die 'redactores symboli antiocheni' tēsi de Deo perfecto et homine perfecto in mente habebant extollere dualitatem in Christo; in ipsa hac thesi nullo modo exprimitur unitas quae sensu ontologico superaret (transcenderet) unionem per iuxtapositionem' (40)“ (T. KRANNICH, „Cyrill von Alexandrien und die Unionsformel von 433 n. Chr.“, u: *Zeitschrift für Antikes Christentum – Journal of Ancient Christianity*, 9 [2005.] 3, 566-583, ovdje: 580).

¹⁶⁸ Usp. gore, bilj. 160; T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 35-36.

¹⁶⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 22: „Ita in symbolo antiocheno habemus unam tendentiam unitaristicam, quae culminatur in professione termini Theotokos, sed quae reipsa potius est *concessio* quam *tendentia*.“

¹⁷⁰ Inače, i sâm je Nestorije, na nagovor Ivana Antiohijskog i nekih drugih biskupa, u jednoj svojoj carigradskoj propovijedi krajem 430. g. ispovjedio da je Marija Bogorodica (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja“ (433.), 11, bilj. 22; Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 10, 48-49; „Ćirilove pozicije uoči sjedinjenja (433.)“, 7; „Positiones s. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 4; DPHP, 35, bilj. 31).

¹⁷¹ Usp. A. de HALLEUX, „La définition christologique à Chalcedoine“, 23; gore, bilj 77.

najavio da će govoriti o njegovim trima člancima (koji su, kako znamo, bili objedinjeni u „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“), čije je zaključke autor sažeo i u zadnjem poglavlju svoje knjige *Deus perfectus et homo perfectus*.¹⁷² Budući da se u tome poglavlju nalazi i onaj zaključak koji je A. de Halleux prepoznao kao „neosporan doprinos“, možemo reći da su L. Scipioni, A. Grillmeier i A. de Halleux, kao i mnogi drugi recenenti, suglasno istaknuli da osobitu originalnost studije *Deus perfectus et homo perfectus* čini autorov zaključak o ćirilovskom, a ne antiohijskom podrijetlu kalcedonske formule „potpun isti u božanstvu i isti potpun u čovještvu“.

Ovdje valja dodati da su R. Cantalamessa i M.-V. Leroy primijetili da je naš autor jasno pokazao ne samo kako Ćiril nije bio zadovoljan antiohijskom formulom o „dvama potpunima“ iz *Antiohijskog simbola*, pa ju je stoga promijenio, nego i kako je iskazao određenu suzdržanost i sumnjičavost nad čitavim *Simbolom*. To se Šagi-Bunićevo stajalište razlikuje od stajališta onih autora koji su govorili kako je Ćiril s entuzijazmom prihvatio *Antiohijski simbol* kao temelj sjedinjenja.¹⁷³ Ćiril je, prema našem autoru, mogao prihvatiti *Antiohijski simbol* jer njegovi redaktori nisu posve jasno izrazili svoj dualistički nauk, nego su njihove izjave ostale prilično neodređene. Niti su, naime, izričito ispovjedili, niti su zaniijekali da je Isus Krist jedan te isti subjekt. To će nam u punom svjetlu postati razvidno nakon što ćemo se upoznati sa Šagi-Bunićevom analizom cjelovitog *Simbola*, koju ćemo rekonstruirati na temelju njegovih objavljenih, no još više neobjavljenih radova. Ipak, valja spomenuti da je već i u studiji *Deus perfectus et homo perfectus* F. Ruiz uočio autorove uvide o neodređenosti *Antiohijskog simbola* po tom pitanju.¹⁷⁴

Osim o putu koji je formula „potpun isti u božanstvu i isti potpun u čovještvu“ prešla od *Antiohijskog simbola*, preko poslanice *Laetentur coeli* do *Kalcedonske definicije*,

¹⁷² Usp. A. de HALLEUX, „La définition christologique à Chalcédoine“, 21; *gore*, bilj. 75.

¹⁷³ Usp. R. CANTALAMESSA, „Recenzija DPHP“, 126: „Il simbolo antiocheno [...] fu accolto da Cirillo come base per una riconciliazione, non però senza qualche riserva (contro il parere di altri che parlano di accettazione entusiasta da parte di Cirillo“; M.-V. LEROY, „Le Christ de Chalcédoine“, 78: „Cyrille en effet va accepter le SA qu'il reçoit de Jean d'Antioche par l'intermédiaire de Paul d'Émèse (chap. III). Non certes, comme on l'a prétendu, qu'il l'ait accueilli avec enthousiasme, lui-même écrira à Acace de Mélitène que le texte n'est pas sans défaut.“ O tome više usp. u T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 75-77, bilj. 92. Iz te je bilješke razvidno da je jedan od glavnih zagovaratelja Ćirilova oduševljenog prihvatanja *Antiohijskog simbola* bio P.-Th. CAMELOT, „Th. CAMELOT, *De Nestorius à Eutychès*, in *Chalkedon I*, 231, n. 82, scribit quidem de SA: '*acceptée avec tant d'enthousiasme par Cyrille*', sed subtiliter quaerenti '*enthusiasmus*' huiusmodi non apparet“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 75, bilj. 92).

¹⁷⁴ Usp. F. RUIZ de S. JUAN DE LA CRUZ, „Recenzija DPHP“, 463: „... los redactores del símbolo de unión no manifiestan en él su doctrina nestoriana, no afirmani ni niegan que Cristo sea único sujeto. Solamente dicen que es Dios y Hombre juntamente, pero sin precisar la naturaleza de la unión...“

Šagi-Bunić je u *Deus perfectus et homo perfectus* pisao i o formuli kojom su ispovjedbene dvije naravi u Kristu. Sjećamo se da je, osvrćući se na „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“, nekoliko autora istaknulo njegov doprinos rasvjetljavanju izvora formule „u dvjema naravima“. Svi su se složili s time da je naš autor dobro opazio njezino ćirilovsko podrijetlo i logičku povezanost s Ćirilovom formulacijom o jednom te istom Sinu koji je „potpun u božanstvu i potpun u čovještву“: kalcedonska diofizitska formula izvedena je iz Ćirilove formulacije o „dvama potpunima“ kojom je, u poslanici *Laetentur coeli*, ispravio antiohijsku formulaciju iz *Antiohijskog simbola*. A. de Halleux je pritom precizirao da je, prema Šagi-Buniću, tu logičku dedukciju izveo Bazilije Seleucijski, a A. Segovia, M.-V. Leroy, B. Duda i T. Z. Tenšek su k tome dodali da je do nje prvi došao Proklo Carigradski.¹⁷⁵ Pogledajmo kako su se o tome pitanju očitovali autori koji su se osvrnuli na *Deus perfectus et homo perfectus*.

Michel van Parys je, u svojem članku pod naslovom „L'evolution de la doctrine christologique de Basile de Séleucie“, pohvalio odlomak u kojem Šagi Bunić govori o dedukcijama Bazilija Seleucijskog. Za taj je odlomak kazao da je „jedina temeljita studija“ o Bazilijeve doktrinarnim izjavama u razdoblju od sinode „endemousa“ do Kalcedonskog koncila, kojoj duguje zahvalnost.¹⁷⁶ Ne znamo je li M. van Parys tim riječima hotimice isključio vrijednost Sellersove intuicije, o kojoj je govorio A. de Halleux, ili pak nije imao uvida u Sellersovo djelo.¹⁷⁷ No to i nije toliko važno. Važnije je to što je u onome dijelu van Parysova članka u kojemu prikazuje razvoj Bazilijeva kristološkog nauka od 448. do 451. g. razvidan utjecaj Šagi-Bunićevih uvida.¹⁷⁸

Od ostalih recenzenata Bazilijev su, ali zajedno s njime i Proklov utjecaj na *Kalcedonsku definiciju*, spomenuli jedino R. Cantallamesa i M.-V. Leroy. Obojica su

¹⁷⁵ Usp. *gore*, 40-41.

¹⁷⁶ Usp. M. van PARYS, „L'evolution de la doctrine christologique de Basile de Séleucie“, u: *Irénikon*, 44 (1971.), 496-497: „La seule étude approfondie de cette question a été écrite par Th. ŠAGI-BUNIĆ dans son livre '*Deus perfectus et homo perfectus*' a concilio ephesino (a. 431) ad chalcédonense (a. 451), Rome 1965, sous le titre '*Deductiones Basilii Seleuciensis*' (pp. 188-204).“ U nastavku citata M. van Parys spominje i Dom Diepenovu knjigu (Dom H. M. DIEPEN, *Les trois chapitres au concile de Chalcédoine. Une étude de la christologie de l'Anatolie ancienne*, Oosterhout, 1953.), te zaključuje: „Nous leur sommes redevables.“ Čudi nas da je usto kazao kako je Šagi-Bunićeva studija na tragu Dom Diepenove knjige („cette étude se situe dans le sillage du livre de Dom H. M. Diepen...“ Naš je autor, naime, s Dom Diepenom često polemizirao, kako u objavljenim, tako i u neobjavljenim djelima. Na odlomak o Baziliju Seleucijskom uputio je i A. Grillmeier, čak na tri mjesta (usp. A. GRILLMEIER, *Mit ihm un in ihm*, 296, 375, 418).

¹⁷⁷ M. van Parys, naime, ni na jednom mjestu u članku ne spominje R. V. Sellersa.

¹⁷⁸ Usp. M. van PARYS, „L'evolution de la doctrine christologique de Basile de Séleucie“, 496-502.

istaknuli da je, prema našem autoru, formula „u dvjema naravima“ u *Kalcedonsku definiciju* preuzeta iz Bazilijeve vjeroispovijesti na sinodi „endemousa“ (448.), kao i to da ju je već prije Bazilija iznio Proklo, u svojoj *Hom. IV*.¹⁷⁹ R. Cantalamessa je jedini držao potrebnim spomenuti da se, time što tu homiliju datirao u 433. g., Šagi-Bunić suprotstavio mišljenju M. Richarda da ju je Proklo izgovorio 430. g.¹⁸⁰ Zanimljivo je da pritom nije ništa rekao o autorovu argumentu kojim je opravdao svoju tvrdnju. Šagi-Bunić, naime, smatra da je Proklo u *Hom. IV* bio očito nadahnut Ćirilovom poslanicom *Laetentur coeli*, do te mjere da bi ju se moglo nazvati „komentarom“ u kojem je Proklo „htio izložiti svoje vlastito kristološko mišljenje u odnosu na poslanicu 'Laetentur'“. Budući da je *Laetentur coeli* napisana 433. g., *Hom. IV* nije moguće datirati prije te godine.¹⁸¹ Da je *Hom. IV* prema našem autoru „komentar“ Ćirilove poslanice istaknuo je jedino M.-V. Leroy.¹⁸² Pomalo iznenađuje da su Šagi-Bunićeva promišljanja o toj homiliji ostavila tako malo odjeka. Naime, upravo su ona presudna da bi se dobro razumjelo njegove tvrdnje o Ćirilovskom podrijetlu formule „u dvjema naravima“. O Proklovu utjecaju na tu formulu progovorili su, premda vrlo šturo, još samo J. T. i A. Isaza. Potonji je recenzent uz Proklov, spomenuo i utjecaj njegova nasljednika na carigradskoj stolici, Flavijana.¹⁸³

R. Cantalamessa se povrh toga osvrnuo na Šagi-Bunićevo uvjerenje da formula „jedan u dvjema naravima“ nipošto ne pripada Nestorijevoj spekulaciji, čime se autor studije *Deus perfectus et homo perfectus* opredijelio za tradicionalni stav, protiv nastojanja

¹⁷⁹ Usp. R. CANTALAMESSA, „Recenzija DPHP“, 127; M.-V. LEROY, „Le Christ de Chalcédoine“, 80-82.

¹⁸⁰ Usp. R. CANTALAMESSA, „Recenzija DPHP“, 127: „Lo scritto in questione di Proclo (Homilia IV in Nativitate) è ritenuto autentico e la sua data è stabilita dall'A al 433, contro il parere di M. Richard che lo colloca nel 430 (p. 148, nota).“

¹⁸¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 147-149, osobito bilj. 196. Ovdje Šagi-Bunić zapravo govori o dvjema Proklovim homilijama, *Hom. III de Dogmate Incarnationis* i *Hom. IV de Nativitate*, u kojima Proklo „tantopere occupatur complexu problematum epistulae 'Laetentur coeli' et adeo manifeste ista epistula inspiratur, ut merito quis diceret hos duos sermones proclianos esse duo commentaria epistulae unionis seu pace“ (*Isto*, 147-148). U popratnoj bilješci dodaje da to osobito vrijedi za *Hom IV*: „Haec valent speciali modo pro *Hom. IV de Nativitate*, cuius nonnullae formulationes tam evidentiter supponunt *symbolum unionis antiochenae* a. 433, ut hoc explicari nequeat nisi eo quod Proclus in hac homilia propriam sententiam christologicam relate ad epistulam 'Laetentur' exponere voluerit. Quapropter prorsus impossibile est Homiliam IV de Nativitate chronologice collocare ante annum 433, quia hoc supponeret SA (licet in sola redactione ephesina ex anno 431) a Proclo quodammodo publice susceptum esse ante pacem Ecclesiarum in anno 433 necnon ante istius symboli susceptionem ex parte Cyrilli“ (*Isto*, 148, bilj. 196).

¹⁸² Usp. M.-V. LEROY, „Le Christ de Chalcédoine“, 80.

¹⁸³ Usp. J. T., „Recenzija DPHP“, [stranica nepoznata]; A. ISAZA B., „Recenzija DPHP“, 64.

onih znanstvenika koji su pokušali doktrinarno rehabilitirati Nestorija.¹⁸⁴ M.-V. Leroy je o tome, kao i o svemu drugome, opširnije izvijestio čitatelje svojega članka. Osobito je ukazao na ono što smo već spomenuli komentirajući razliku između Grillmeierova i Šagi-Bunićeva gledišta o Nestorijevoj ortodoksiji: Nestorije je, prema našem autoru, u svojem posljednjem spisu, *Liber Heraclidis Damasceni*, dopustio uporabu formule „u dvjema naravima“ jedino ukoliko se ona odnosi na jednoga *Krista, Sina, Gospodina*, ali ni u kom slučaju ukoliko se odnosi na *Boga Logosa*.¹⁸⁵

Dosadašnja analiza recenzija i navoda Šagi-Bunićeve studije *Deus perfectus et homo perfectus* ostavlja dojam da je o rezultatima Šagi-Bunićeva istraživanja o Proklovu, Flavijanovu i Bazilijevu utjecaju na *Kalcedonsku definiciju* pisalo relativno malo autora. Ne samo da ih je tek nekoliko ukazalo na proklovsko-bazilijevski izvor formule „u dvjema naravima“, nego nije dovoljno vrednovan ni autorov zaključak o Proklovu širem utjecaju na razvoj kalcedonske kristologije. Njega je sažeo u posljednjoj rečenici svoje studije: „U povijesno-doktrinarnom procesu, kojim je umjereni ćirilijanizam zadobio na kraju pristanak čitave Crkve, veliki utjecaj – i možda odlučujući – izvršili su carigradski biskupi Proklo i Flavijan i skupina teologa koji su bili s njima.“¹⁸⁶ U popratnoj je, posljednjoj bilješci, dodao da se „*Kalcedonska definicija* uistinu može smatrati pobjedom one 'treće linije' – posredne – u kristološkoj spekulaciji u grčkoj Crkvi onoga vremena (usp. gore bilj. 269!), koja je povezivala *terminološki diofizitizam* i *komunikaciju idioma u strogom smislu*. Teolozi te 'linije' su, više od – da tako kažemo – terminološki radikalnijeg ćirilijanizma voljeli terminološki umjeren ćirilijanizam, naime više su voljeli ćirilijanizam *Druge poslanice Nestoriju* i *poslanice 'Laetentur'*, negoli ćirilijanizam *XII Capitula* i *poslanice Akaciju iz Melitene* (u odnosu na terminologiju!). Ti su teolozi izabrali poslanicu 'Laetentur' kao temeljni dokument za daljnju kristološku spekulaciju te su mu – barem djelomice – pribavili autoritet koji je na koncu zadobio. S jedne strane borci protiv monofizitskih tendencija za diofizitizam, s druge su strane vodili bitku protiv dualističkih tendencija

¹⁸⁴ Usp. R. CANTALAMESSA, „Recenzija DPHP“, 127: „Šagi-Bunić nega che la formula suddetta si trovi in Nestorio, se non nell'ultimo scritto, dove, come succede spesso, finisce per subire l'influsso delle tesi opposte degli avversari. La sua posizione, quindi, nei riguardi di Nestorio tende ad allinearsi al giudizio tradizionale, contro i tentativi di riabilitazione dottrinale operati da vari studiosi in questi ultimi decenni (pp. 104-109).“

¹⁸⁵ Usp. M.-V. LEROY, „Le Christ de Chalcédoine“, 79. O Grillemieru i Šagi-Buniću usp. *gore*, 57-61.

¹⁸⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 228-229: „In processu autem historico-doctrinali, quo hic cyrillianismus moderatus adhaesionem tandem universae Ecclesiae obtinuit, influxum magnum – et forsan etiam decisivum – exercebant episcopi constantinopolitani Proclus et Flavianus coetusque theologorum qui cum illis erant.“

antiohenizma. [...] Budući da nesumnjivo treba držati da je Proklo najveći među teolozima toga usmjerenja, ta bi se teološka linija možda mogla nazvati *proklovskom*.“¹⁸⁷

Velik broj recenzenata i drugih autora jednostavno je mimoišao Šagi-Bunićeva promišljanja o izuzetnom značaju proklovske struje, ili „treće linije“, koja je posredovala u pobjedi „umjerenog ćirilijanizma“. Neki se nisu osvrnuli ni na to da je naš autor pokazao kako je u Kalcedonu pobijedio „umjereni“, „ćirilovski diofizitizam“, a ne onaj antiohijski. Neki su se pak zadržali samo na toj činjenici. J. T. i F. Ruiz inijeli su vrlo općenite tvrdnje o pobjedi „umjerenog“ ili „ćirilovskog diofizitizma“. ¹⁸⁸ L. Renwart je posebice istaknuo da će „teolozi i istraživači biti zahvalni“ Šagi-Buniću za njegov zanimljiv doprinos koji je ostvario zaključkom kako je u Kalcedonu pobijedio 'umjereni ćirilijanizam', onaj iz poslanice *Laetentur coeli*, ali o utjecaju proklovske struje nije rekao ni riječi. ¹⁸⁹ Jednako tako i C. Extremeño. On je, doduše, govoreći o pobjedi „umjerenog ćirilijanizma“ iz *Druge Ćirilove poslanice Nestoriju* i iz *Laetentur coeli*, spomenuo i pobjedu „srednjega puta“, no ničim nije dao naslutiti ulogu proklovske struje u njemu. ¹⁹⁰ Jedinu koji je, povrhu toga što je

¹⁸⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 229, bilj. 297: „Sic definitio chalcodonensis reapse haberi potest tamquam victoria illius 'lineae tertiae' – intermediae – in speculatione christologica in Ecclesia graeca illius temporis (cf. superius n. 269!) quae dyophysitismum terminologicum et communicationem idiomatum stricto sensu coniungebat. Theologi istius 'lineae' cyrillianismum terminologice moderatum potius quam cyrillianismum terminologice – dicamus – radicaliorem praeferebant, cyrillianismum nempe *epistulae II ad Nestorium* et *epistulae 'Laetentur'* potius quam cyrillianismum *XII Capitulum* et *epistulae ad Acacium Melitenensem* (patet: relate ad terminologiam!). Hi theologi elegerunt epistolam 'Laetentur' tamquam documentum fundamentale pro ulteriori speculatione christologica eique – ex parte saltem – auctoritatem quam tandem obtinuit procuraverunt. Ex una parte dimicantes contra tendentias monophysiticas pro dyophysitismo, pugnabant ex altera parte contra tendentias dualisticas antiochenismi. [...] Cum Proclus Constantinopolitanus maior inter theologos istius directionis procul dubio habendus est, linea ista theologica non immerito vocari possit *procliana*.“

¹⁸⁸ Usp. J. T., „Recenzija DPHP“, [stranica nepoznata]: „Il conclut que l'influence d'Antioche sur la définition Chalcedoine fut moins grande qu'on le croit d'habitude. Ce serait au contraire le 'dyophysisme cyrillien' qui y triompha.“ Ovaj je recenzent, doduše, spomenuo i Prokla, no samo u vezi njegova iznašašća formule „u dvjema naravima“; F. RUIZ de S. JUAN DE LA CRUZ, „Recenzija DPHP“, 463: „La conclusión parece obvia: el influjo directo de la escuela antioquena en el Concilio Calcedonenses y en el periodo que le precede es muy inferior a lo que corrientemente se afirma. [...] Pero lo que se afirma en Calcedonia es el duofisitismo ciriliano, y no el antioqueno (227-228).“

¹⁸⁹ Usp. L. RENWART, „Recenzija DPHP“, 540: „... ce qui triomphe à Chalcedoine, ce n'est pas l'optique des Antiochiens, mais ce que l'on peut qualifier de 'cyrillianisme modéré', qui n'est pas celui des anathématismes mais bien celui de la lettre 'Laetentur' qui scelle la réconciliation avec Jean d'Antioche. Théologiens et chercheurs sauront gré au P. Šagi-Bunić de cette intéressante contribution à l'étude d'un des documents fondamentaux de la christologie.“ Usp. i A. BARIŠIĆ, *Teandrička kristologija Tomislava Janka Šagi-Bunića*, 202.

¹⁹⁰ C. EXTREMEÑO, „Recenzija DPHP“, 399: „La conclusión a que llega el autor es que en Calcedonia la corriente que triunfa es la de la vía media, es decir, no se impone el dualismo antioqueno, ni tampoco el rígido cirilianismo, sino el moderato tal como está expresado en la 'epistular II ad Nestorium' y en la *Laetentur caeli*.“

ukazao na Šagi-Bunićev zaključak o pobjedi „ćirilovskog diofizitizma“ ili „umjerenog ćirilijanizma“ u Kalcedonu, ukazao i na to da je prema našem autoru Proklo Carigradski bio glavni predstavnik toga smjera i pobornik „treće linije“, jest Luigi Scipioni.¹⁹¹

Ovim našim posljednjim opažanjima, koliko god bila objektivna, treba priznati i svojevrsnu pristranost. Razumljivo je da smo mi, kojima su poznata Šagi-Bunićeva istraživanja i vrhunski zaključci do kojih je u svojoj disertaciji bio došao o kristologiji Prokla Carigradskog i o pobjedi proklovske kristologije na Kalcedonu, osjetljivi upravo za taj segment njegova znanstvenog doprinosa. To što ga nisu istaknuli baš svi autori koji su progovorili o *Deus perfectus et homo perfectus*, nimalo ne umanjuje značaj Šagi-Bunićeva otkrića. Osim toga, posve je jasno da je svaki autor izdvojio ono što je sâm smatrao najpotrebnijim izdvojiti.

Kad smo si već dopustili ovu subjektivnost, dodajmo i kako nam je žao da su tek rijetki primijetili da je Šagi-Bunić vrlo jasno ukazao na antiapolinaristički karakter antiohijske formule „potpuni Bog i potpuni čovjek iz razumske duše i tijela“, a koji je prema našem autoru potrebno imati u vidu da bi se razumjelo dualističku usmjerenost antiohijske kristologije.¹⁹² R. Cantalamessa je jedini progovorio i o autorovu isticanju činjenice da su antiohijci optuživali Ćirila za apolinarizam.¹⁹³ Kasnije ćemo vidjeti koliku je važnost Šagi-Bunić pridavao antiapolinarizmu kao jednom od ključnih elemenata sveukupne antiohijske kristološke spekulacije, pa i u onom razdoblju kad je Apolinarov

¹⁹¹ Usp. L. SCIPIONI, „Recenzija DPHP“, 158, gdje se Scipioni na Šagi-Bunićev citat iz DPHP, 227-228, u kojemu je riječ o kalcedonskom diofizitizmu kao „ćirilovskom diofizitizmu“ ili „umjerenom ćirilijanizmu“ ovako nadovezuje: „... principale esponente del quale ultimo sarebbe Proclo di Constantinopoli, fautore di una 'terza linea' equidistante dal dualismo in senso nestoriano e dal monofisismo anche se meramente verbale del cirillianismo più rigido.“ A. Barišić o toj recenziji ne piše, jer je nije uspio nabaviti (usp. A. BARIŠIĆ, *Teandrička kristologija Tomislava Janka Šagi-Bunića*, 203, bilj. 75). U međuvremenu smo je pronašli u *Osobnom arhivu T. J. Šagi-Bunića*.

¹⁹² Usp. [bez naznake autora], „Recenzija DPHP“, 637: „El problema que nace junto con la aparición del apolinarismo, alcanza su importancia fundamental en la especulación cristológica antioquena, de manera que no se puede pasar por alto su importancia en las controversias del siglo V“; R. CANTALAMESSA, „Recenzija DPHP“, 127 (navod u sljedećoj bilješci); T. Z. TENŠEK, „Hrvatski latinisti-kapucini XX. stoljeća: Hadrijan Franjo Borak (1915. – 1993.) i Tomislav Janko Šagi-Bunić (1923. – 1999.)“, 412, gdje autor ukazuje na to kako je Šagi-Bunić uočio da je pitanje o „dvama potpunima“ (što Tenšek prevodi kao „dva savršena“) i o „dvjema naravima“ nastalo s apolinarizmom, te nastavlja: „Apolinaristi su naime učili da *duo perfecta unum fieri nequeunt* (dva savršena ne mogu biti jedan). Protiv apolinarizma antiohijska je škola tezu *de duabus perfectis et duabus naturis* (o dva savršena i dvije naravi) postavila kao osnovnu tezu svoje kristologije.“

¹⁹³ Usp. R. CANTALAMESSA, „Recenzija DPHP“, 127: „Tuttavia si deve ammettere che la questione dei 'due perfetti' è più viva nella fase di superamento dell'apollinarismo e di ciò che gli antiocheni scorgevano di apollinaristico in Cirillo, che non nella fase conclusiva, dove il centro dell'interesse sembra essere piuttosto 'il modo dell'unione' dei due perfetti.“

kristološki nauk već odavna bio osuđen.¹⁹⁴ To je, očito, dobro uočio i L. Scipioni u svojoj recenziji, no o autorovu se stavu nije posve pozitivno očitovao. Zamjerio mu je da je „previše nekritički poistovjetio takozvani apolinarizam kojemu se suprotstavljaju antiohijske teze s Apolinarovim vlastitim naukom, ne pitajući se dalje je li se u onom trenutku doktrinarna polemika bila pomaknula sa svoje prvotne osi“¹⁹⁵.

Osim ovoga, Scipioni je Šagi-Buniću uputio još nekoliko prigovora. Središnji je dio recenzije, u kojima ih je razložio, doduše obgrlio pozitivnim komentarima. Tako je na početku spomenuo da autor „pažljivo rekonstruira“ put „dvaju potpunih“, polazeći od „detaljnog istraživanja“ *Antiohijskog simbola* kojeg pak uspoređuje s *Nicejskim simbolom*, s poslanicom *Laetentur coeli* i s različitim reakcijama koje je ta poslanica izazvala među antiohijskim biskupima, te potom prati daljnji razvoj formule o dvama potpunima do sinode „endemousa“ i Kalcedonskog koncila.¹⁹⁶ Potom je pohvalio autorov zaključak, do kojega je došao „iznimno preciznim sučeljavanjem različitih tekstova“, da kalcedonski diofizitizam nije antiohijski nego ćirilovski.¹⁹⁷ Premda bi bilo za očekivati da će L. Scipioni nastaviti svoj osvrt na *Deus perfectus et homo perfectus* u istome tonu, slijedi dosta oštra kritika nekih autorovih premisa i zaključaka. Nju recenzent započinje sljedećom tvrdnjom: „U toj nas rekonstrukciji ostavlja pomalo sumnjičavima autorova metodološka pretpostavka (str. 47, bilj. 49) koja kao da postavlja čitavu studiju – i čini se da je autor poštuje u čitavom djelu – na naporu da se dogmatske formule promotri *per modum puri facti*, apstrahirajući

¹⁹⁴ Apolinarov je kristološki nauk, premda ne pod njegovim imenom – tome je Apolinar izbjegao zbog svojega prijateljstva s Atanazijem i velikog angažmana u obrani nicejske vjeroispovijesti protiv svih vrsta arijanstva – bio raspravljan i barem općenito osuđen na aleksandrijskom pokrajinskom saboru pod Atanazijem (362. g.), potom na rimskom saboru pod Damazom (oko 379. g.) i na drugom općem saboru u Carigradu (381.) (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 29-30; „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“, 37).

¹⁹⁵ Usp. L. SCIPIONI, „Recenzija DPHP“, 158: „Altrettanto nozionale e scolastica ci appare l'idea che l'A. mostra di avere circa quel cosiddetto apollinarismo cui contrastano le tesi antiochene e che l'A. individua forse troppo acriticamente con le doctrine proprie di Apollinare, senza domandarsi ulteriormente se invece a questo momento la polemica dottrinale non si sia spostata dal suo esse primitivo per involversi, nel modo confuso che i testi richiamano, in discussioni concernenti una definizione più marcatamente ontologica del τὸ τέλειον, preludio al vero oggetto focale della speculazione nestoriana e fonte delle esitazioni da questa suscitate in seno all'episcopato orientale.“

¹⁹⁶ Usp. Isto: „L'A. del presente studio ricostruisce diligentemente questo acuto travaglio partendo da un accurato esame del Simbolo di unione antiocheno 433 (SA) rapportandolo al Simbolo Niceno, alla epistola di pace *Laetentur coeli* di S. Cirillo, alle varie reazioni da questa provocate nell'episcopato orientale, seguendone via via l'evoluzione fino al Sinodo Endemousa del 448 ed al Concilio Calcedonense.“

¹⁹⁷ Usp. Isto: „Il raffronto estremamente accurato dei vari testi conduce l'A a concludere che l'influsso diretto della corrente antiochena nella definizione calcedonense è notevolmente inferiore a quanto finora è stato comunemente pensato.“ Slijedi citat iz DPHP, 227-228 i spomen Prokla, o čemu smo govorili u bilj. 191.

od svih pokušaja rekonstrukcije pojmovnih i konceptualnih temelja na kojima su one utemeljene.¹⁹⁸ Pogledamo li u *Deus perfectus et homo perfectus* bilješku na koju ovdje ukazuje L. Scipioni, odmah ćemo primijetiti da u njoj Šagi-Bunić upravo njega spominje, i to među autorima koji su tragali za filozofskom teorijom koja bi bila u temelju antiohijskog nastojanja da se protumači sjedinjenje naravi u Isusu Kristu. Pitanje filozofskog konteksta ili podteksta naš autor smatra vrlo važnim, no ne drži ga primarnim u vlastitu istraživanju *Antiohijskog simbola*.¹⁹⁹ U *Simbolu* se, kako veli, „samo utvrđuje *opstojnost* sjedinjenja *dvaju potpunih*, a ne nastoji se protumačiti intimna narav toga sjedinjenja“²⁰⁰. Šagi-Bunićevu metodu Scipioni smatra „u najmanju ruku diskutabilnom“, držeći da su izrazi filozofskog podrijetla, kao što su φύσις, ὑπόστασις, ὁμοούσιος itd., u ono vrijeme već bili preneseni u teologiju i doktrinarno obrađeni. Ono do čega su na tom polju bili došli Kapadočani, prema Scipioniju, antiohijcima nije moglo biti, niti je bilo posve nepoznato.²⁰¹ Je li Scipionija pomalo subjektivno zasmetalo to što se naš autor u svojem istraživanju poslužio drukčijom metodom od njegove, ili je Šagi-Bunićevu metodu doista objektivno smatrao diskutabilnom, možemo samo nagađati. No to za naše istraživanje uopće nije važno. Čini nam se važnijim uočiti da Scipioni predbacuje autoru da je propustio istražiti jedan vid koji on niti nije kanio obraditi. Ujedno mu zamjera da je na nekim mjestima ipak odstupio od svoje metodološke pretpostavke da će promatrati formule *per modum puri*

¹⁹⁸ L. SCIPIONI, „Recenzija DPHP“, 158: „Ci lascia un po' dubbiosi in questa ricostruzione la premessa metodologica dell'A. (p. 47 nota 49) che sembra impostare l'intero studio – rispettata ci para nel corso dell'opera – su uno sforzo di percepire le formule dogmatiche *per modum puri facti*, prescindendo da ogni tentativo di ricostruzione delle basi nozionali e concettuali sulle quali esse si fondano.“

¹⁹⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 47, bilj. 49: „Relate ad fines quos hiuc studio praeposuimus non est maximi momenti, utrum in fundo conaminum Antiochenorum de unione naturarum in Christo explananda fuerit theoria neoplatonica de unione intelligibilium, uti putat R. ARNOU, *Nestorianisme et Néoplatonisme*, in *Gregorianum* 17 (1936) 116-131; an haec conamina ex theoriis stoicorum provenerint, uti opinatur L. I. SCIPIONI, *Ricerche sulla cristologia del 'Libro di Eraclide' di Nestorio*, Friburgo (Sv.) 1956. Contextus seu infratextus philosophicus – etiamsi de cetero maximi momenti – in his connexionibus, quibus occupamur, generatim non habet momentum primum, nisi quatenus – aequivalenter saltem – inveniretur expressus in ipso documento.“ To mišljenje, premda ne govori o *Antiohijskom simbolu*, nego o temeljnim razlikama između Teodoretove i Ćirilove kristologije, dijeli i Paul Gavrilyk: „... divergent philosophical influences, even if those could be established, would not account for the principal differences in Theodore's and Cyrill's christology“ (P. GAVRILYUK, *The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of Patristic Thought*, New York, 2004., 139).

²⁰⁰ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 46-47: „Pro SA satis est existentiam unionis duorum perfectorum asserere, nec intrat in conamen ut intima *natura* unionis explanaretur.“

²⁰¹ Usp. L. SCIPIONI, „Recenzija DPHP“, 158: „Ciò è per lo meno discutibile, trattandosi dell'accezione di termini come φύσις, ὑπόστασις, ὁμοούσιος ecc. che non origine scritturistica ma filosofica e che, trasportati in teologia, sono già stati a questo momento oggetto diretto di una larga elaborazione dottrinale, specie da parte dei Grandi Cappadoci, che l'episcopato antiocheno non poteva assolutamente ignorare e di fatto non ignorava, solo che si pensi alle esplitazioni di Teodoro.“

facti. Prema Scipioniju se Šagi-Bunić, ondje gdje govori o „dvama potpunima“ (duo perfecta) u antiohijskoj školi pod vidom kviditeta, ipak opredijelio za jedan, vrlo precizan – aristotelovski – kontekst, ali ga nije niti pokazao niti kritički utvrdio. Osobito ga je zasmatalo da je naš autor izjednačio kristološke izričaje „duo perfecta“ i „duo perfecti“, kao da oba imaju značaj kviditeta u Kristu ili kao da oba odgovaraju na pitanje „što je“, a ne „tko je Krist“. ²⁰² Na koncu je Scipioni naveo i onaj prigovor vezan uz antiohijski antiapolinarizam, o kojemu smo već govorili. Svoju je recenziju ipak završio u pozitivnom tonu, ne želeći da njegove primjedbe ostave krivi dojam o vrijednosti koju vidi u studiji *Deus perfectus et homo perfectus*. Ona, kako kaže, „ima veliku vrijednost jedinstvenog izlaganja koje povezuje dva istaknuta trenutka u velikoj kristološkoj kontroverziji petoga stoljeća, usredotočujući se – u svjetlu obilnog gradiva, nota i dobro ažuriranih bibliografskih podataka – na jedan aspekt koji dosad nije bio promatran s dostatnom pažnjom i vjerno obrađujući 'kroniku' povijesnog slijeda doktrinarnih formula čija je težina bila odlučujuća u pretkalcedonskoj teološkoj izradbi“ ²⁰³.

2.4. Problemata christologiae chalcedonensis. Continuitas doctrinalis et drama conscientiae episcoporum qua fidei iudicium

Treća Šagi-Bunićeva velika kristološka studija u svjetskim je teološkim krugovima ostala mnogo manje zapažena nego „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“ i *Deus perfectus et homo perfectus*. O *Problemata christologiae chalcedonensis* inozemni teolozi nisu napisali nijednu recenziju. U svojim su je djelima naveli, bez ikakva dodatnog komentara, tek A.

²⁰² Usp. *Isto*: „Peraltro l'A non rimane del tutto fedele a tale premessa metodologica quando annette al duo perfecta un indicativo di tipo 'quidditativo', 'consone ad conceptiones propriae scholae' (antiochena) (pp. 87-88) che implica da parte dell'A. una opzione verso un ben preciso contesto filosofico (quello aristotelico) tuttavia non dimostrato né criticamente accertato, ma fatto oggetto di pura e semplice affermazione con richiamo molto vago ad una 'scuola' la cui fisionomia non vediamo mai ben definita dall'A. né l'esistenza storica accertata. Non sappiamo perciò in base a quali dati critici l'A. può proclamare l'equivalenza delle espressioni christologiche duo perfecta et duo perfecti ambedue significanti nel Cristo la 'quidditatem' o rispondenti alla domanda quid (e non quis) sit Christus (pp. 47-48; 87-94; 65 ss.).“

²⁰³ Usp. *Isto*, 158-159: „Con tuto ciò non vorremmo dare una impressione erata circa la nostra valutazione del presente studio: esso ha il grande pregio di una unitarietà di esposizione che collega due momenti salienti nella grande controversia cristologica del V secolo, focalizzando – alla luce di un abbondante materiale, di note e riferimenti bibliografici bene aggiornati – un aspetto finora non considerato con sufficiente attenzione e tracciando con fedeltà una 'cronaca' del susseguirsi storico di formule dottrinali il cui peso fu determinante nell'elaborazione teologica precalcedonense.“

Grillmeier, L. Bouyer i B. Altaner.²⁰⁴ Jedinu recenziju bilježimo od domaćeg autora, Jordana Kuničića. Pa ipak, on se, više negoli samim djelom koje je recenzirao, pozabavio pitanjem na koje ga je to djelo potaknulo – pitanjem o odnosu vjernosti prema tradiciji i napretka prema budućnosti, s ciljem „dubljeg poniranja u nedostiživ misterij spasenja u Kristu“²⁰⁵. U vezi s time veli da se Šagi-Bunić „ne zabavlja 'iskopavanjem starina', nego iskorištavanjem elemenata za što autentičniji prodor u prostor misterija Krista, misterija spasenja“²⁰⁶, te dodaje: „Pisac je dobro učinio što je 'otvorio' kalcedonsku baštinu prema suvremenoj kristologiji. Svi znamo da su dva načela glavna: kontinuitet ili vjernost, i otvorenost ili napredak u istraživanju misterija.“²⁰⁷ Upravo stoga što je autor ta dva načela povezao u svojoj knjizi, Kuničić poziva stručnjake na studiranje *Problemata christologiae chalcedonensis*.²⁰⁸ Na istom je tragu i Tenšekov osvrt na tu studiju, s time da je on dodatno precizirao Šagi-Bunićevo povezivanje dvaju načela o kojima je pisao Kuničić: „Ovim radom Šagi-Bunić povlači paralelu između Kalcedonskog koncila i stanja Crkve nakon Drugoga vatikanskog koncila i to s istančanim sluhom za važnost povijesnog razmišljanja. Tek buduće generacije velikih koncila, kao što su to ova dva, mogu razabrati proces putova i zakonitosti njihova odvijanja i značenja, a to postaje prvotno vrelo njihova shvaćanja u konkretnoj povijesnoj zbilji. U oba Koncila središnje otajstvo je Kristovo otajstvo...“²⁰⁹ Povrh toga, Tenšek je u Šagi-Bunićevoj studiji otkrio i koliko je sâm autor, kao znanstvenik, bio uronjen u jedan proces u kojem se isprepliću, i jedna na drugu utječu, dvije faze njegova znanstvenoga rada. Tako kaže da se „u ovoj knjizi jasno vidi koliko je Šagi-Bunićevo znanstveno istraživanje Kalcedonskog koncila bitno utjecalo na njegovo razumijevanje, recepciju i produbljenje Drugoga vatikanskog koncila i na njegovo nastojanje da taj najveći događaj Crkve XX. stoljeća ne 'ode u zaborav', kako je znao govoriti.“²¹⁰

²⁰⁴ Usp. *gore*, bilj. 15.

²⁰⁵ J. KUNIČIĆ, „Recenzija PCC“, u: *Bogoslovna smotra*, 39 (1969.) 4, 493.

²⁰⁶ *Isto*, 492.

²⁰⁷ *Isto*, 492.

²⁰⁸ *Isto*, 493.

²⁰⁹ T. Z. TENŠEK, „Hrvatski latinisti-kapucini XX. stoljeća: Hadrijan Franjo Borak (1915. – 1993.) i Tomislav Janko Šagi-Bunić (1923. – 1999.)“, 413. Usp. i T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 5: „Investigationem hanc admodum utilem credimus pro meliore comprehensione processus doctrinalis hodierni, in quo Ecclesia nunc versatur post concilium Vaticanum II, quia inter instrumenta quae Ecclesiae praesto sunt ad semper maiorem maturitatem in suis agendi modis adipiscendam ipsius Ecclesiae historia excellentem locum tenet.“

²¹⁰ T. Z. TENŠEK, „Hrvatski latinisti-kapucini XX. stoljeća: Hadrijan Franjo Borak (1915. – 1993.) i Tomislav Janko Šagi-Bunić (1923. – 1999.)“, 413. Usp. i A. BARIŠIĆ, *Teandrička kristologija Tomislava*

Ovim izjavama možemo dodati i nekoliko vlastitih uvida. Premda i u ovoj studiji autor donosi mnoge povijesne detalje o kristološkoj kontroverziji između Efeškog i Kalcedonskog koncila te ulazi u dubinu teološke spekulacije njezinih glavnih aktera, ona se od drugih dviju studija u kojima obrađuje istu problematiku dosta razlikuje. Mogli bismo reći da se u „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“ i *Deus perfectus et homo perfectus* autor pokazao ponajprije vrsnim kristologom, koji je svojim bogatim znanjem i britkom intuicijom na originalan način pridonio razjašnjavanju mnogih pitanja vezanih uz razvoj *Kalcedonske definicije*. U *Problemata christologiae chalcedonensis* je pak, osim kao kristolog, autor nastupio i kao ekleziolog,²¹¹ pokazujući duboki osjećaj ne samo za doktrinarno naučavanje Crkve nego i, osobito, za Crkvu kao živi organizam.²¹² S tim u vezi Šagi-Bunić pokazuje kako je Crkva, u svojim nastojanjima oko oblikovanja kristološke vjere između Efeškog i Kalcedonskog sabora, bila višeput suočavana ne samo s doktrinarnim kontinuitetom nego i s, neizbježivim, diskontinuitetom.²¹³ O tome donosi vrlo važne zaključke na kraju drugoga dijela svoje studije.²¹⁴ Kao prvo, ističe da se „povijesni proces razvoja crkvenog nauka o Kristu nije kretao u jednocrtnom kontinuitetu“, nego upravo suprotno. Štoviše, drži da su i mnoge tendencije koje su u sebi na bilo koji način

Janka Šagi-Bunića, 45-46. Također vidi III. poglavlje II. dijela Barišićeve disertacije, pod naslovom „Kristološki teandrizam Kalcedonskog [451. g.] i II. vatikanskog sabora [1962. – 1965. g.]“, koje autor zaključuje sljedećim riječima: „Na kraju ovog poglavlja nije nam teško zaključiti da Kalcedonski i II. vatikanski sabor predstavljaju 'središnje' motivacijsko središte iz kojih Šagi-Bunić razvija svoj kristološki teandrizam“ (*Isto*, 89-98, ovdje: 98). Recimo i da se autor u ovome poglavlju često poziva na PCC (usp. *Isto*, 90, bilj. 7; 91, bilj. 16; 92, bilj. 21-23).

²¹¹ Već je početkom šezdestih godina Šagi-Bunić pisao svojem subratu Hadrijanu Boraku o svojoj ljubavi prema dogmatskoj ekleziologiji, koja nadilazi onu prema kristologiji: „Već sam Vam nekoć pisao, da je moja ljubav zapravo u dogmatskoj ekleziologiji“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Pismo Boraku*, 19. 10. 1960.); „Nažalost, u posljednje me vrijeme sve manje interesira taj kompleks pitanja [kristologija prvih stoljeća, nap. A. F.], a daleko više područje dogmatske ekleziologije (moja prva ljubav!)“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Pismo Boraku*, 6. 12. 1961.).

²¹² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 5: „Evidenter, non possumus abstrahere a doctrinis, at doctrinas non respicimus in se spectatas, sed totam curam convertimus scrutationi dynamismi realis et complexi, ex doctrinis provenientis et in earum iter influentis, in ipsa vita et actione Ecclesiae. Non studemus nunc primarie depositio doctrinali, quod ab Ecclesia illius temporis suscepimus, sed imprimis considerare volumus tensiones, angustias, actiones, per quas Ecclesia illius temporis id efformavit.“

²¹³ Da će crkveni nauk oblikovan u razdoblju od Efeza do Kalcedona obraditi pod vidom njegova kontinuiteta i diskontinuiteta, Šagi-Bunić najavljuje već na početku svoje studije (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 5-6).

²¹⁴ Studija je podijeljena na tri dijela: 1) Problema continuitatis in fide christologica in periodo ephesino-chalcedonensi (str. 5-43); 2) Patrimonium chalcedonense in posteriore progressu christologiae (str. 44-63); 3) Drama conscientiae episcoporum qua fidei iudicium in periodo ephesino-chalcedonensi (str. 64-105).

sadržavale trag diskontinuiteta, pridonijele doktrinarnom napretku.²¹⁵ Kao drugo, ukazuje na nužnost pravog i iskrenog dijaloga među različitim tendencijama, jer jedino on može „povezati različite aspekte pod kojima se pristupa otajstvu“.²¹⁶ Na trećem mjestu kaže kako i konzervativizam, koji se zalaže za jednostranu vjernost jednom prihvaćenim konceptima, jednako kao nova doktrinarna iznahašća, može dovesti do krivih stavova i odmetanja od crkvenoga zajedništva.²¹⁷ Na koncu govori o važnosti doktrinarnih dokumenata i formula za daljnji razvoj spoznaje otajstva, no istodobno tvrdi da bi bilo krivo misliti kako bi se ta spoznaja mogla iscrpiti u pukoj vjernosti jednom sastavljenim formulacijama. Ona se, drži naš autor, sastoji u tome da misao vjernika uvijek raste u svojem hodu prema „bogatstvu Krista, živoga Boga i čovjeka“.²¹⁸

Do ovih je zaključaka Šagi-Bunić došao istražujući povijesne činjenice, doktrinarna uvjerenja i psihološki profil osoba koje su bile nositelji tih uvjerenja i sudionici povijesnih događaja u efeško-kalcedonskom razdoblju. No ti nam zaključci ostavljaju dojam da je autor njima prvenstveno htio progovoriti Crkvi svojega vremena, koja se nalazila na početcima recepcije i provođenja smjernica Drugoga vatikanskog koncila. Osobito onima koji su u tome Koncilu vidjeli samo diskontinuitet u odnosu na dotadašnje koncile te nisu htjeli prihvatiti njegove stavove, nego su radije željeli ostati na pretkoncilskim pozicijama. U to da je Šagi-Bunić pišući svoje djelo imao na umu pokoncilsku Crkvu s kraja šezdesetih godina 20. stoljeća, uvjerava nas i jedan odlomak iz njegovih neobjavljenih bilježaka koje smo pronašli u fasciklu pod naslovom „Continuitatis discrimen“. U njima je iznio mnoge ideje, skice i promišljanja koje će, premda ne sve, kasnije iskoristiti u *Problemata christologiae chalcedonensis*. Ova koja slijedi, ondje nije pronašla svoje mjesto tako da bi

²¹⁵ Usp. *Isto*, 61-62: „Processus historicus evolutionis doctrinae ecclesiasticae de Christo *non movebatur in continuitate monolineari*. [...] Ex facto quod istae tendentiae discontinuae, non obstantibus defectibus et malis, progressum doctrinalem reapse promoverunt, conclusio nobis suggeritur id in ipsum dynamismum progressus doctrinalis necessario intrare.“

²¹⁶ Usp. *Isto*, 62: „... via necessaria et unica vere evangelica ad fructus optimales in hoc dynamismo tensionum inter varias tendentias obtinendos est *via dialogi*, veri et sinceri. Dialogus reapse potest coniungere diversos aspectus sub quibus ad mysterium acceditur...“

²¹⁷ Usp. *Isto*, 63: „Historia istius processus ostendit homines in erroneam positionem et defectionem a communitate ecclesiastica incidere posse non solum ex eo quod novis inventionibus doctrinalibus caecam adhaesionem praestarent, sed etiam ex conservativismo in unilaterari fidelitate conceptionibus semel susceptis.“

²¹⁸ Usp. *Isto*: „Formulationes istiusmodi [riječ je o formulacijama kakva je *Kalcedonska definicija*] sunt adiumenta utilia, immo indispensabilia et necessario adhibenda, in via ulterioris progressionis in cognitione mysterii. Cognitionis autem profundior non exauritur in mera fidelitate formulationi semel confectae, sed consistit in semper crescenti ingressu mentis fidelium in divitias Christi, Dei et hominis viventis.“

bila doslovno prenesena, no njezin je smisao autor sigurno imao u vidu pišući svoju treću veliku studiju na latinskom: „Uspoređivanje Drugoga vatikanskog koncila s Kalcedonskim nije stvar izolirana. Mi ćemo u ovom članku međutim manje ulaziti u samo sadržajno uspoređivanje, a više ćemo upotrijebiti stvarnost Efeškog i Kalcedonskog koncila kao predmet refleksije koja je kadra osvijetliti nam sadašnju stvarnost (događanje) u Crkvi s Drugim vatikanskim koncilom. Uzet ćemo ono kao jedan dio povijesti spasenja da pomoću teološke analize onoga razumijemo bolje sadašnje. Po načelima: da Bog djeluje u povijesti spasenja na sličan način – tako da se može prepoznati (načelo povijesti spasenja). I drugo: da čovjek u kreiranju svoje povijesti postupi također dobrim dijelom na isti način, ali da je kadar napredovati u svojim postupcima – progres u postupcima i metodama, ne samo u objektivnim učincima. Za kršćanstvo je ova vjera u progres samoga čovjeka, u njegovu popravljivost bitna – ona se oslanja na milost Božju.“²¹⁹

Ideju o „popravljivosti“ Šagi-Bunić još jednom spominje u svojim bilješkama. I na tome mjestu povlači paralelu između razdoblja kristoloških kontroverzija petoga stoljeća i onoga nakon Drugoga vatikanskog koncila. Problemi na koje u oba razdoblja želi ukazati izviru iz teološkog konzervativizma, koji se pak odražava u čitavoj Crkvi. O problemima ne govori kako bi kritizirao, nego kako bi upozorio Crkvu i otvorio joj oči za učenje na pogreškama iz prošlosti, vjerujući, istodobno, u vlastitu popravljivost. Poslušajmo i ovdje našega autora: „Hereze nestorijanska i monofizitska obje su zapravo nastale iz konzervativizma... Umor od misli i situacija legalizama, formalizama, pao je kao teška sjena na Crkvu, gdje se svaka slobodna misao gotovo onemogućavala – sve je bilo istrošeno na čuvanje i branjenje formula. Crkva ne smije sebi dozvoliti da opet padne u sličnu situaciju. Popravljivi smo. Ne smije Crkva baciti *suspicionem* na svaku misao – treba stvoriti klimu gdje će se teolozi osjećati kao u domovini. Ne kao crne ovce. Ja ne bih znao reći kako bi se to učinilo, ali ipak svi trebamo to tražiti.“²²⁰

Ove Šagi-Bunićeve misli možda nam mogu pomoći u razumijevanju njegove šutnje o doprinosu koji je svojim latinskim radovima ostvario na strogo znanstvenoj razini. Nakon događaja Drugoga vatikanskog koncila, koji je na njega izvršio ogroman utjecaj, naš je autor – radije negoli za izvorima teoloških formula kristoloških koncila petoga i šestoga

²¹⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Continuitatis discrimen“, 12.

²²⁰ Isto, 45-46.

stoljeća – nastavio tragati za prostorima u kojima bi, kao teolog, mogao pridonijeti razvitku Crkve, društva i pojedinca. Budući da je upornim i zauzetim radom uvijek iznova pronalazio brojne prostore za svoje teološko-pastoralno djelovanje, ostajalo mu je sve manje vremena za strogo znanstveni rad na polju proučavanja razvoja starokršćanske kristologije. Ujedno nije svoje dragocijeno vrijeme trošio na promociju svojih dotadašnjih „svjetskih“ uspjeha, nego se posvetio promociji i oživotvorenju koncilske teologije u vlastitu narodu.²²¹

Sve se navedeno već odražava u posljednoj Šagi-Bunićevoj studiji o efeško-kalcedonskoj kristologiji na latinskom jeziku. U njoj se naslućuje ne samo njegov prijelaz iz prve u drugu fazu znanstvenoga rada i djelovanja, nego i pokazuje koliko su te dvije faze bile duboko povezane i jedna drugom prožete.²²²

U detaljniji prikaz ove studije nećemo se upuštati. Već smo time što smo rekli donekle prekoračili granice ovoga poglavlja kojemu je glavna nakana bila prikazati *dosadašnje spoznaje* o vrijednosti Šagi-Bunićeva znanstvena doprinosa u kristološkim radovima na latinskom jeziku. *Problemata christologiae chalcedonensis* će nam, zajedno s ostalim notama i studijama čije smo glavne doprinose ovdje iznijeli, poslužiti kao jedan od vrijednih izvora za razradu naše središnje teme. No prije negoli joj se posvema posvetimo, potrebno je uputiti čitatelja i u ostale izvore na kojima ćemo graditi svoje istraživanje o efeškoj kristološkoj kontroverziji.

²²¹ U tom je smislu znakovita Šagi-Bunićeva misao koju je izrekao u jednom predavanju koje je „skinuto“ s magnetofonske vrpce sačuvano u *Osobnom arhivu T. J. Šagi-Bunića*. Ono je nenaslovljeno i nedatirano, no budući da se u njemu spominje civilizacija ljubavi, sigurno je bilo održano iza 1983. (prvi, naime, zapis našega autora s temom civilizacije ljubavi, pod naslovom „Božić kao poziv na civilizaciju ljubavi“, objavljen je u: *Kana*, 14 [1983.] 12, 9). U tom predavanju, u kontekstu pitanja postoji li u Hrvatskoj teologija u pravom smislu, tj. ona koja bi iznjedrila neku novu misao na svjetskoj razini, kaže: „... ja se nisam bavio niti se mogu baviti nekom svjetskom teologijom, nego ja živim u ovom narodu i mislim da imam samo toliko vremena i ono što mogu učiniti za svoju braću to hoću učiniti.“

²²² Ista tvrdnja vrijedi i za njegovu treću fazu, koja započinje koju godinu kasnije, 1983. O našoj pretpostavci da je u svim trima fazama kao njihova poveznica i svojevrsno „temeljno opredjeljenje“ prisutna misao o sjedinjenju Boga i čovjeka, vidi u: A. FILIĆ, *Povijesno-teološke pretpostavke efeškoga raskola (431.) prema djelima T. J. Šagi-Bunića*, 7.

II. NEOBJAVLJENI ŠAGI-BUNIĆEVI SPISI – IZVOR NOVIH SPOZNAJA O ŠAGI-BUNIĆEVU ZNANSTVENOM RADU I DOPRINOSU NA PODRUČJU KRISTOLOGIJE PRVIH STOLJEĆA CRKVE

1. Uvodne misli

Kako najavismo, u ovom ćemo poglavlju progovoriti o izvorima kojima ćemo se, osim onih koje smo već prikazali, služiti u svojem istraživanju. Riječ je o neobjavljenim Šagi-Bunićevim spisima, koje smo tek pred koju godinu pronašli u *Osobnom arhivu T. J. Šagi-Bunića*. Podijelit ćemo ih u dvije glavne grupe: 1) korespondencija između Hadrijana Boraka i Šagi-Bunića i 2) neobjavljeni Šagi-Bunićevi radovi, nacrti i bilješke.

2. Korespondencija između Hadrijana Boraka i Tomislava Janka Šagi-Bunića

Tijekom prve faze sređivanja *Osobnog arhiva T. J. Šagi-Bunića* u različitim smo fasciklima pronašli osamdesetak pisama koja su Hadrijan Borak¹ i Šagi-Bunić redovito, ponekad i više puta u tjednu, razmjenjivali u razdoblju od 1954. do 1962. g.² Nedavno je Anto Barišić među knjigama i časopisima kapucinske biblioteke pronašao nekoliko Borakovih pisama s kraja 1950. g. i početka 1951., godine u kojoj je naš autor dovršio svoju disertaciju.³

Sačuvana korespondencija predstavlja pravo blago informacija o tijeku i uvjetima Šagi-Bunićeva znanstvenoistraživačkog rada u gore spomenutom razdoblju, o

¹ Hadrijan Borak, kapucin (1915. – 1993.), doktorirao je u Rimu na Papinskom sveučilištu *Gregoriana* 1944. g. teom *Relatio inter immaterialitatem et cognitionem in philosophia S. Thomae*. 1946. g. postigao je licencijat iz crkvene povijesti. U Rimu je boravio gotovo trideset godina (1941. – 1970.) te je ondje obnašao razne odgovorne službe. Bio je profesor i prefekt studija u Kapucinskom međunarodnom kolegiju sv. Lovre Brindiškoga, profesor franjevačke filozofije na papinskim sveučilištima *Lateranum* i *Antoniano*, duhovnik u Hrvatskom zavodu sv. Jeronima u Rimu, tajnik Skotističkog društva. Napisao je brojne znanstvene radove s područja filozofije, teologije, povijesti, prava i redovništva. Osobito se istaknuo i u prevodilačkom radu (usp. T. Z. TENŠEK, „Život i djelo fra Hadrijana Boraka“, u: *Vjesnik Hrvatske kapucinske provincije*, 27 [1993.] 2, 445-452; „Borak, Hadrijan Franjo“, u: F. E. HOŠKO – P. ČOŠKOVIĆ – V. KAPITANOVIĆ [ur.], *Hrvatski franjevački biografski leksikon*, 73-74).

² Šagi-Bunićeva pisma sačuvana su zahvaljujući njegovu običaju da je pohranjivao kopije svih svojih važnijih pisama i dopisa. S obzirom na činjenicu da pisma nisu objavljena, zbog što vjerodostojnijeg prikaza njihova sadržaja, ali, što nam se čini osobito dragocjenim, i zbog oslikavanja duha njihovih autora, uglavnom ih doslovno citiramo.

³ Zahvaljujemo dr. sc. Anti Barišiću što nam je prosljedio ta pisma.

njegovim interesima, pitanjima, težnjama i problemima. Svojim pismima sâm autor najrječitije govori o sebi kao znanstveniku, ali i kao čovjeku. Stoga je dobro najprije malo dublje zaviriti u to blago.

Korespondencija između dvojice subraće ponajprije pruža svjedočanstvo o načinu na koji je Šagi-Bunić dolazio do literature za svoj znanstveni rad i o nesebičnoj Borakovoj brizi da mu u tome pomogne.⁴ U gotovo svakom pismu nalazimo ili Borakovu obavijest o poslanim knjigama⁵ i fotokopiranim ili mikrofilmiranim člancima,⁶ ili Šagi-Bunićevu zamolbu ili zahvalu za primljenu literaturu. Borak je, budući je u Rimu bio bliže informacijama o suvremenoj kristološkoj literaturi, ponekad

⁴ Borakova osobita brižnost da pomogne svojem subratu prikupiti potrebnu literaturu očitovala se već u počecima Šagi-Bunićeva znanstvenoga rada. O tome svjedoči ne samo nekoliko Borakovih pisama (usp. H. BORAK, *Pismo Šagi-Buniću*, 17. 12. 1950., 3. 1. 1951., 8. 1. 1951., 4. 2. 1951.), nego je i sâm Šagi-Bunić o tome progovorio oprašajući se od ovozemnih Borakovih ostataka: „Kad sam u Zagrebu pripremao doktorat iz teologije, jer komunističke vlasti nisu dozvoljavale putovanja u inozemstvo, a otežavale dolaženje inozemnih knjiga i časopisa, Hadrijan je u Rimu rukom prepisivao stranice i stranice (nije se tada još bila tako razvila tehnika fotokopiranja!) i pošiljao meni da sam mogao načiniti doktorsku radnju“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Briga da uspiju drugi. Riječ na oproštaju s Hadrijanom Borakom, 5. 3. 1993.“, u: *Vjesnik Hrvatske kapucinske provincije*, 27 [1993.] 2, 461). U gore spomenutim pismima Borak je ne samo prepisivao tekstove koje će Šagi-Bunić iskoristiti u disertaciji, nego je mnoge od njih i komentirao te ponekad iznosio vlastite sugestije autoru. Među mnogim redcima strogo stručnog i znanstvenog sadržaja može se naići i na zgodne pojedinosti koje Boraka ocrtavaju ne samo kao vrsnoga znanstvenika nego i kao jednostavnog čovjeka. Tako, npr.: „Moellerov članak svakako metni u svoju literaturu, makar o samom Proklu ima samo ono što sam Ti zadnji puta i sada donio. Iz drugoga što pišeš vidim da si dobro razumio što sam ti o Martinu [riječ je o priređivaču dviju Proklovihi propovijedi u grčkome izvorniku] nadrobio. (Važna nota: gladan sam kao pas, pa sam se malo okrijepio, a sada čuj nadalje o tom blaženom Proklu)“ (H. BORAK, *Pismo Šagi-Buniću*, 3. 1. 1951., 2).

⁵ Do knjiga je u ono vrijeme bilo iznimno teško doći. I one koje su bile poslane u Hrvatsku često nisu stizale do svojih naslovnika. Tako 7. 2. 1955. Borak piše Šagi-Buniću: „Nadam se da si primio i onaj novi volumen o Kalcedonskom koncilu. One druge knjige koje sam Ti prije obećao sada neću slati, jer sve propada. Jednom mojem kolegi je u zadnje vrijeme propalo preko 100 paketa.“ Budući da je ondašnja situacija bila takva da se „inozemnu štampu ne smije raspačavati bez posebne državne dozvole, ali se smije dobiti jedan primjerak“, a kad bi se poslalo više primjeraka na istu adresu „onda to daje dojam nekakvog raspačavanja, i svakako se može praviti smetnje pozivajući se na zakon“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Pismo Boraku*, 19. 6. 1961.), Borak bi knjige namijenjene Šagi-Buniću slao na različite adrese: „Ovih dana ću ti poslati par paketa knjiga znanstvenoga sadržaja [...] koji će stići na različite naslove“ (H. BORAK, *Pismo Šagi-Buniću*, 22. 9. 1958.). No i ta se praksa znala pokazati nepouzdanom: „Ovih dana češ primiti drugu kopiju Montalaverne-ja; ali već sada Ti kažem, ako se i taj izgubi (tj. ne izgubi se, nego si ga narod [!] prisvoji), trećega ti neću tražiti“ (*Isto*, 22. 6. 1959.).

⁶ Mikrofilmiranje je u ono vrijeme bilo mnogo jeftinije od fotokopiranja (tako pišu Šagi-Bunić u pismu od 4. 10. 1960. i Borak u pismu od 27. 2. 1962.), no mikrofilmove je Šagi-Buniću bilo dosta teško čitati. U vezi s time, u jednome nedatiranom pismu (prema sadržaju pretpostavljamo da je napisano u veljači ili ožujku 1962.), Šagi-Bunić piše: „Što se tiče Schwartza i mikrofilma, razumije se, da bih ja to mogao i s mikrofilma čitati: imamo ovdje u kući nekakav poklumpani mikročitač, samo bi mu trebalo nabaviti žarulju koju je teško dobiti. Međutim, daleko je lakše s obzirom na moj način rada (kad čovjek krade vrijeme!), ako imaš knjigu.“ Iz daljnjeg slijeda pisma doznajemo još jedan zanimljiv podatak: „Razumije se, da ja nisam ni u snu pomišljao da biste mi to cijelo nabavljali. [...] Međutim, sad mi dođe ideja! Fakultet ima ostale sveske osim toga, kao i osim ACO, t. 4 (to su dokumenti iz 6 v. gdje se nalazi i Proklov *Tomus ad Armenios* koji ste mi svojevremeno poslali u fotokopijama). Možda biste Vi mogli utjecati npr., na g. Đuru K[okšu] (mons.) da on nabavi te sveske za fakultetsku knjižnicu, da se to tamo kompletira. Možda bi se to moglo nabaviti antikvarno, npr. u Botega Erasmo, via Gaudenzio Ferrari 3, Torino. Tako bi onda fakultet imao komplet, a što bi svakako spadalo. [...] Dakle ACO, t. I, volumen 4, ali ne onaj dio gdje se nalaze poslanice sv. Leona, jer to imamo, nego SYNODICON CASINENSE.“

i sâm ukazivao Šagi-Buniću na potrebu da prouči neko određeno djelo. Među ostalim, 1959. g. upozorio ga je na Sellersovu knjigu o kojoj smo govorili u prošleme poglavlju.⁷

Iz pisama je, nadalje, razvidno u kolikoj je mjeri Borak cijenio i podupirao Šagi-Bunićev znanstveni rad,⁸ poticao ga da u njemu ustraje te se zalagao za objavljivanje njegovih istraživanja. Već je 1954. g. naglasio potrebu da se objavi Šagi-Bunićeva disertacija.⁹ Početkom šezdesetih godina u više je navrata poticao svojega subrata da podijeli svoju doktorsku tezu na više manjih cjelina kako bi se mogla objaviti u *Laurentianumu*.¹⁰ Uvjeran u njezinu osobitu vrijednost i svjestan da je Šagi-Bunić prezauzet mnogim obvezama, Borak je bio spreman sâm odrediti kriterije razdiobe disertacije¹¹ i posvetiti se njezinu prevođenju.¹² Taj je projekt bio propao, kao nažalost i mnogi drugi o kojima su Šagi-Bunić i Borak razmjenjivali brojna pisma.

Jedini projekt koji su izveli do kraja, a kojemu je Hadrijan bio ne samo inicijator nego i trajni *spiritus movens* i marljivi suradnik, jest projekt prevođenja na latinski jezik Šagi-Bunićeva habilitacijskog rada, „Teoretska razradba problema rebaptizacije u

⁷ Tako 9. 4. 1954. Borak piše Šagi-Buniću: „Poslao sam ti knjige Galtier (jedna) i Parente (dvije). Što ti kažeš o dokazima Galtiera i Parenteja iz patristike? Da li Parente dobro argumentira? To me zanima. Ako bi ti iz Tvoje teze mogao štogod napisati (jedan člančić, oko 20 do 25 str.) o tome, ja bih ga dao štampati u *Studia Patavina*. Misli malo na to. Radi se o problemu, koji je sada jako diskutiran. Gledaj osim toga članke što je Galtier o toj stvari izdao u *Gregorianumu*.“ U pismu od 13. 6. 1959. ga pita: „Da li ti je poznata knjiga: R. V. SELLERS, *The Council of Chalcedon. A Historical and Doctrinal Survey*, London, 1953. (strane 361). Auktor nije katolik, ali za knjigu kažu da je dobra. Ja sam ju tražio ovdje u Rimu, ali tu je nema; ako misliš da bi ti trebala, morao bih ju naručiti iz Londona. Da li poznaš knjigu: Ch. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné* (2 volumena); to je spekulativna analiza kristologije.“

⁸ Svoju je zahvalnost Hadrijanu Boraku Šagi-Bunić otvoreno iskazao i u Predgovoru (Praefatio) DPDN: „Omittere tandem non possumus, quin sensus gratitudinis promamus etiam A. R. P. Hadriano Borak, qui consiliis et subsidiis semper nobis praesto est“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, VI). Također i u Predgovoru DPHP: „Grato [...] P. Hadrianum Borak, qui per tot annos maxima cum sollicitudine nos adiuvarunt“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 6).

⁹ „Tvoju disertaciju sam već više puta dao ovdje studentima u ruke, i žao im je što ne razumiju jezika, inače bi ju koji odmah prepisao. Potrebno je da bude izdana što prije, ali ne na hrvatskom jeziku. Da si ovdje, bi se stvar lakše uredila“ (H. BORAK, *Pismo Šagi-Buniću*, 15. 3. 1954., 2).

¹⁰ „Ostaje još pitanje Tvoje teze: ja i dalje mislim da bi bilo najzgodnije da je podijeliš na više članaka. Molim Te da to odmah razmisliš i da mi javiš što misliš: koji su dijelovi originalniji i bolje obrađeni [...] da mogu čim se vratim u Rim stvar uzeti u ruke“ (H. BORAK, *Pismo Šagi-Buniću*, 25. 8. 1961.); „Ponovno Te molim da pregledaš Tvoju tezu i da mi javiš koje dijelove i kako bi bilo dobro tiskati“ (*Isto*, 15. 9. 1961.).

¹¹ „Što se tiče Tvoje studije o Proklu, nemoj biti lijen, nego ju malo razgledaj, i sugeriraj mi kako bi se mogla razdijeliti. Ja sam već načinio jedan projekt, pa očekujem i Tvoje mišljenje. Literaturu koja je izašla u zadnje vrijeme, bi trebalo uzeti u obzir. Svakako Ti kažem, ako se Ti nećeš pobrinuti u pravo vrijeme, onda ću sam načiniti kako znam i mogu, jer sam uvjeren, ako se stvar ne izda što prije, onda neće biti nikada izdana“ (H. BORAK, *Pismo Šagi-Buniću*, 27. 11. 1961.).

¹² „Želio bih da što prije jedan dio Tvoga Prokla prevedem na talijanski; htio bih znati da li mi želiš dati kakve posebne instrukcije glede toga osim onoga što si mi pisao. Ako se prije započne, onda se radi komotnije i lakše se ispravlja, osobito na tuđim jezicima“ (H. BORAK, *Pismo Šagi-Buniću*, 10. 2. 1962.). Kasniju Šagi-Bunićevu odluku da svoju disertaciju ipak izda u Hrvatskoj Borak je pohvalio, no nije odustao od nagovaranja da je objavi i u Rimu: „Da izdaš studiju o Proklu na hrvatskom jeziku, to bi bilo krasno. Ali mislim da bi osim toga mogao koji dio izdati i ovdje. Na ovo misli: meni bi bilo drago“ (*Isto*, 23. 5. 1962.).

kontroverziji između donatiste Parmenijana i sv. Optata Milevitanskog (oko god. 365.).¹³ Borak je, i sâm opterećen mnogim dužnostima, rado i samoinicijativno preuzeo tehničke i prevodilačke poslove vezane uz objavljivanje Šagi-Bunićeve habilitacije, u tri dijela.¹⁴ Time mu je želio pomoći stvoriti uvjete u kojima bi se mogao baviti pisanjem novih znanstvenih radova za taj časopis svjetskoga glasa. Na to ga je poticao zajedno s direktorom *Laurentianuma* o. Stanislaom da Campagnolom koji je, kako je očito iz Borakovih pisama, i sâm iznimno cijenio Šagi-Bunićev znanstvenoistraživački rad.¹⁵ Obojica su žalili zbog nemogućnosti da Šagi-Bunić dođe u

¹³ Svoj je habilitacijski rad, zajedno s molbom da „bude pripušten postupku za postignuće habilitacije“, Šagi-Bunić predao Dekanatu Rimokatoličkog bogoslovnog fakulteta 22. 9. 1960. (usp. *Arhiv Katoličkoga bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu*, br. 310/1960.). U podnožju molbe stoji da je „primljeno u postupak na I. redovnoj sjednici od 26. rujna 1960.“ „Za katedru Patrologije s poviješću dogmi“ Šagi-Bunić je habilitiran „na Fakultetu u studenom godine 1960.“, o čemu mu je „preč. Naslov izdao rješenje dne 16. XI. 1960.“ (*Arhiv Katoličkoga bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu*, br. 151/61.) Dekan je tada bio Janko Oberški.

¹⁴ Već u studenom 1960. g. Borak i Šagi-Bunić započeli su se dopisivati o prevođenju habilitacijskoga rada na latinski jezik. Budući da se tim, u korespondenciji najčešće spominjanom radom, nećemo služiti u svojem istraživanju, mimoići ćemo mnoge zanimljive detalje iz pisama koja se na nj odnose. No nipošto ne smijemo prešutjeti da je Borak sâm razdijelio Šagi-Bunićevu habilitaciju na tri članka koja je preveo na latinski jezik i za čije se objavljivanje zauzeo. Osim brojnih pisama iz kojih je to više nego očito (usp. H. BORAK, *Pismo Šagi-Buniću*, 5. 11. 1960., 7. 11. 1960., 18. 5. 1961., 30. 6. 1961., 21. 10. 1961., 20. 1. 1962., 25. 1. 1962., 4. 7. 1962.; T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Pismo Boraku*, 6. 12. 1961., 17. 1. 1962.), to je javno priznao i sâm autor: „Sam je, na svoju inicijativu, preveo na latinski moju knjigu za habilitaciju i dao je tiskati u Rimu. Kao da nije bio i preko glave zaokupljen svojim poslovima!“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Briga da uspiju drugi“, 461). Na temelju toga Šagi-Bunićeva svjedočanstva možemo pretpostaviti da je ostale svoje radove na latinskome pisao sam. Naime, da je Borak i u njima imao onolikoga udjela kao u habilitacijskoj studiji, vjerujemo da bi Šagi-Bunić i to bio naveo u oproštajnom govoru. To pak ne isključuje mogućnost da mu je Borak, za vrijeme zajedničkoga boravka u Rimu – kada su nastala najvažnija Šagi-Bunićeva latinska djela – nastavio pružati stručnu i ljudsku potporu (usp. *gore*, bilj. 8). Prijevod Šagi-Bunićeve habilitacije vidi u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „'Ecclesia sola baptizat': sententia Tertulliani et S. Cypriani“, u: *Laurentianum*, 2 (1961.) 2, Romae, 261-273; „'Adhuc paganus est!' – Quaestio de re baptismate“, u: *Laurentianum*, 2 (1961.) 4, 509-513; „Controversia de baptismate inter Parmenianum et S. Optatum Milevitanum“, u: *Laurentianum*, 3 (1962.) 2, 167-209. S opširnim novim predgovorom cjelovit tekst habilitacijskog rada ugledao je svjetlo dana i za čitatelje hrvatskoga govornog područja 1970. g. pod naslovom: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Krštenje izvan Crkve. Kontroverzija između Parmenijana i sv. Optata Milevitanskog*, Zagreb, 1970., 96 str.

¹⁵ O tome svjedoče brojna Borakova pisma: „Osim toga ne smiješ zaboraviti da direktor *Laurentianuma* ozbiljno računa s Tvojom pomoći, također zato, što nemamo stručnjaka u Tvojem fahu. [...] Kažem ti da svi mi mnogo na Tebe računamo“ (H. BORAK, *Pismo Šagi-Buniću*, 22. 6. 1959.); „Jučer navečer sam primio jedan primjerak Tvoje studije. Pregledali smo je odmah s direktorom *Laurentianuma*. Studija je vrlo ozbiljna, točno izrađena. Pitanje koje traktiraš je zanimljivo i važno. P. Stanislav mi je odmah rekao da je spreman bez daljnjega da ju što prije tiska“ (*Isto*, 23. 10. 1960.); „P. Stanislav me ovih dana opet gnjavi, jer želi Tvoje članke. Ovaj Tvoj zadnji članak mu se vrlo sviđao, i sam mi kaže: 'qui si vede uno che ha delle idee, e che sa maneggiare la penna!' A nas ovdje jako zanimaju ovi patristički i kristološki problemi“ (*Isto*, 24. 6. 1961.); „Mi Tvoju suradnju doista cijenimo, jer se radi o ozbiljnim radovima, koji zaslužuju, da budu na korist drugima; i zato ih želimo publicirati“ (*Isto*, 2. 3. 1962.); „I p. Stanislav je vrlo oduševljen za ovu studiju [o Parmenijanu], iako je dosta teška i kompleksna“ (*Isto*, 14. 4. 1962.); „Mi ovdje, ne samo ja, izvanredno cijenimo Tvoj rad i osobito Tvoj studij. Tvoja monografija (to zapravo nije članak!) o Parmenijanu je naravski već štampana. P. Stanislav kaže: 'è una mitragliatrice carica!' – tako mu se sviđa. [...] Kada primim kakvo pismo, Stanislav me odmah pita: 'che forse scrivi p. Tomislao?' [...] Zato p. Stanislav želi da ti što prije pošalje štampanu studiju, jer se nada, da će tako prije dobiti drugu“ (*Isto*, 23. 5. 1962.); „P. Stanislav nestrpljivo čeka Tvoje stvari“ (*Isto*, 4. 8. 1962.).

Rim kako bi mogao osobno prikupiti potrebnu literaturu.¹⁶ Pa ipak je, u uvjetima kakve je imao, naš autor neumorno proučavao kristološku problematiku prvih stoljeća, i to unatoč silnome mnoštvu drugih poslova i drugih područja teologije kojima se također bavio. Iz pisama saznajemo da je često radio iscrpljen do kraja, ne razlikujući više dan od noći.¹⁷

Sačuvana korespondencija otkriva nam i Šagi-Bunićev stav o jeziku kojim bi trebalo tiskati njegove radove u *Laurentianumu*. Najmanje je bio oduševljen latinskim jezikom. Radije bi prihvatio prijevod na talijanski. No prvotna mu je želja bila da njegove studije u toj reviji ugledaju svjetlo dana na hrvatskom.¹⁸

¹⁶ U pismu od 22. 6. 1959. Borak piše: „Samo nam je strašno žao, što ne možeš da dođeš ovamo barem na mjesec dana, da imaš prilike doći u direktni kontakt s literaturom.“ 19. 11. 1960. ga potiče: „Pokušaj opet da dobiješ dopuštenje da dođeš u Rim, barem za par tjedana. I to bi Ti dobro služilo.“ I sâm se Šagi-Bunić jednom duhovito osvrnuo na vlastitu izjavu u kojoj s čežnjom govori da bi mu u Rimu bilo lako prikupiti više članaka: „*Tamen*: nema koza dugi rep! (Išla bi baba v Rim...)“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Pismo Boraku*, 6. 12. 1961.).

¹⁷ Ne jednom završio bi svoje pismo dobrano iza ponoći: „Već je pola četiri. Pišem od pola noći. Takav je naš život“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Pismo Boraku*, 5. 2. 1958.); „Zagreb, 23. 11. 1961., 2 h mat.“; „Oprostite na smušenom pismu: nekako sam iznerviran. Sad je uostalom već tričetvrt dva u noći! Sad moram preći na Nestorija“ (nedatirano pismo, najvjerojatnije napisano u veljači ili ožujku 1962.); „Zagreb, 6. 12. 1962., h. 2“. To je zabrinulo i njegova subrata, koji ga više puta upozorava neka čuva zdravlje i uznastoji se rasteretiti drugih poslova: „Vidim iz Tvoga pisma, da si uvijek prezaposlen. Uništavaš si zdravlje. Ti si *in peccato habituali contra quintum praeceptum*. Doznao sam da radiš i po noći. *Non sic!*“ (H. BORAK, *Pismo Šagi-Buniću*, 5. 11. 1960.); „Da započnem (i završim) s onime što mi je najviše na srcu, najprije Ti opet kažem da mi se ne sviđa što si zaposlen u toliko stvari koje te udaljuju od studija. Pusti ove stvari onima, koji ne znaju *maneggiare* knjigu“ (*Isto*, 23. 5. 1962.); „Ti si već previše umoran, a da bi mogao temeljito raditi – nemoj si umišljavati da se kršćani ne umore“ (*Isto*, 24. 6. 1962.; ovdje Borak očito aludira na naslov Šagi-Bunićeve knjige *Kršćanstvo ne može biti umorno*, Split, 1962.); „Ja sam uvjeren da si Ti jako umoran, i to tako da toga nisi ni svjestan“ (*Isto*, 4. 8. 1962.).

¹⁸ Tako 19. 10. 1960. piše u vezi s objavljivanjem svojega habilitacijskog rada: „Što se tiče jezika, kojim bi se studija objavila, ja lično bio bih najveseliji i najoduševljeniji, kad bi to bio hrvatski jezik (i nemojte pasti na leđa!), pa makar to bilo *petitom* ili još sitnijim slovima! Latinski *summarium* bi dosta upozorio na važnost problematike i u bitnim crtama na rješenja, citati iz vrela su ionako latinski, a danas već vrlo mnogo ljudi i među teolozima znadu ruski [...] ili koji drugi slavenski jezik, pa bi uz nešto napora mogli svladati hrvatski, koliko bi im trebalo na odnosnom mjestu moje studije, jednako kao što ja moram svladavati portugalski na temelju talijanskog, francuskog, latinskog ili nizozemski (a *Laurentianum* se izjavio spremnim da na tim jezicima objavljuje studije, pa ako na tim jezicima može objaviti ravnopravno, neka na hrvatskom objavi *petitom*!) [...] Ako ne možete nikako izboriti da bude na hrvatskom (siromašnom kolonijalnom ???!??? jeziku), onda bih ja jako želio da bude na talijanskom jeziku. Razlozi su ovi: što bi meni bilo vjerojatno najlakše aproksimativno (makar uz mnogo hm hm!) prevesti na talijanski, a na tom jeziku biste mi vjerojatno Vi, p. Arcangelo ili koji drugi u Rimu, najlakše mogli popraviti. Ovakvu povijesnodogmatsku studiju pisati na latinskom jeziku danas je vrlo teško, pogotovo meni ovdje jer nemam nijednog zgodnog rječnika (dok imam izvrstan hrvatskotalijanski rječnik!), a danas se slične rasprave vrlo malo pišu na latinskom jeziku, a kraj toga čini se vrlo malo i čitaju itd. [...] Makar neprestano čitam na latinskom, više volim moderne jezike nego latinski! A svakako bih želio i molio da – ako studija izađe na stranom jeziku; negdje bude notirano, da je izvorno napisana na hrvatskom jeziku! (Makar najmanjim malim slovima na dnu stranice!) [...] Neizrecivo mi je teško što sam jednom napisao, iznova pisati na stranom jeziku.“ U nastavku pisma Šagi-Bunić ponavlja istu misao i glede studije o formuli „homousios hemin“ u grčkoj kristološkoj spekulaciji od Apolinara do Kalcedona: „Izborite se da se na hrvatskom odštampa, pa makar najsitnijim slovima, i makar u malim nastavcima, da ne bode previše oči malim narodima, ali – bar iz milosrđa prema malim Balkancima!“ U dugačkom pismu u kojemu opisuje plan objavljivanja pojedinih poglavlja svoje disertacije, Šagi-Bunić također iznosi misli koje potvrđuju gore navedeni stav: „Veliko poglavlje 'Dogmatsko-historijski položaj

Iako je sve dosad navedeno dragocjeno za oslikavanje općenite situacije u kojoj se Šagi-Bunić bavio znanstvenim radom, sačuvana pisma smatramo najvrjednijima stoga što nam daju uvid u sadržaje koje je obrađivao, a neke od njih i namjeravao objaviti prije odlaska u Rim. Polazišna inspiracija i svojevrsna orijentacija u izboru sadržaja svakako su mu bile teme koje je obradio u disertaciji te ih je kasnije produbljavao i proširivao. Šagi-Bunićeva pisma krasi konciznost u iznošenju tema koje priprema za objavljivanje. Uvjeravaju nas da je autor obavio već dobar dio istraživanja, da je suvereno ovladao tematikom i da ima jasnu svijest o zaključcima koje namjerava iznijeti. Ovdje ćemo prikazati samo osnovne linije Šagi-Bunićevih istraživanja što ih nalazimo zacrtane u njegovim pismima Boraku do 1962. g. I tako sažeto iznijete, one će nam pomoći stvoriti jasnu sliku o tijeku Šagi-Bunićeva znanstvenoga rada u tome razdoblju.

Početkom 1958. g. (5. veljače), Šagi-Bunić izvještava Boraka da se njegov „rad kreće u dva pravca: u kristološkom i ekleziološkom“¹⁹. Potom na pet gusto tipkanih stranica donosi prikaze triju započetih studija s područja kristologije. Ti kratki prikazi više izgledaju kao sažetci već gotovih radova nego kao nacrti budućih istraživanja.

Prva se studija, za koju je tada mislio da će je predati kao habilitacijski rad, „bavi pitanjem antiohijske unije 433. i njezinih doktrinarnih veza s Kalcedonom“²⁰. O njoj je Šagi-Bunić napisao sljedeće: „Tu ću u zbitoj formi donijeti rezultate moga studija od nekoliko godina, među ostalim strogu analizu *Antiohijskog simbola*, koji predstavlja antiohijsku kristologiju u odstupanju i u formi najveće koncesije Aleksandriji, te analizu Ćirilove poslanice o sjedinjenju *Laetentur coeli* kao cjeline, i pokazati, kako je istom poslanica kao cjelina postala platforma za daljnji rad jedne grupe teologa, koja je pripremala Kalcedon, a koja nije jednostranosti ni antiohijske a niti aleksandrijske spekulacije. Tu će biti odgovoreno u čisto dogmatsko-historijskom smislu na mnoge teškoće, koje još uvijek postoje kako u katoličkim tako i u protestantskim znanstvenim krugovima s obzirom na intimnu problematiku oko koje se kretao žestoki spor kristološki u toku stotinu godina od 429. do 553. To će dakako biti

Proklove kristologije' (str. 245-291) je svakako važno i zanimljivo, ali se s njima zasad ne bi trebalo žuriti, jer je ono (makar samo ciklostilski) objavljeno već na hrvatskom jeziku, kao uvjet za promociju. Na tu knjižicu bi trebalo upozoriti u noti kod drugih članaka, i ne reći da nije važno jer je na hrvatskom jeziku, nego baš zato, jer je za nas Hrvate vrlo važno, da se bar znade da postoji nekakav hrvatski jezik (i to ne s preveđenim naslovom, već s originalnim, a u zagradi prijevod ako baš hoćete!). Meni je ovog hrvatskog našeg 'kolonijalizma' već dosta: ne mogu oprostiti nekim našima što se stide sebe i svog jezika“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Pismo Boraku*, 6. 12. 1961., 3).

¹⁹ Isto, 5. 2. 1958., 1.

²⁰ Isto.

nastavak i osvjetljenje – novo i donekle reljefno jače – moga rada na kristologiji Prokla Carigradskog i Flavijana. Dakako da ću u tom radu morati da rekнем gdje koju riječ ne samo o Parenteu, Diepenu, nego i o *Das Konzil von Chalkedon* i o Galtieru etc.²¹ Kasnije je Šagi-Bunić odustao od toga da ovaj rad bude habilitacijski.²² Po opisu njegova sadržaja možemo pretpostaviti da se barem djelomice poklapa s neobjavljenim radovima o kojima ćemo govoriti u sljedećem odlomku: „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“ i „Kristologija *Antiohijskog simbola*“.²³

Sadržaj druge studije zadivljuje svojom širinom i već jasno iskristaliziranim zaključcima iz kojih biva očito da je Šagi-Bunić originalan i hrabar mislilac. U njoj namjerava donijeti „sažeti prikaz svih trinitarno-kristoloških spekulacija od početaka kod apologeta do petoga sabora, i to s jednog novog vidika, koji mislim da je ispravan, i koji će riješiti mnoge probleme doktrinarno-historijske prirode, ali će donekle obogatiti i problematiku spekulativne kristologije, to jest bolje rečeno upozoriti je na novu problematiku i uputiti je na nove putove.“²⁴ Taj se „sažeti prikaz“ proteže na tri stranice, a njegov „novi vidik“ prosijeva iz autorove minuciozne raščlambe pojedinih razvojnih etapa kristološke spekulacije prvih stoljeća i uočavanja njihove međuovisnosti kojom su jedna na drugu susljedno utjecale.²⁵ U jednome dijelu toga prikaza – koji se odnosi na razdoblje od *Poslanice šestorice biskupa* do antiohijske unije – nalazimo elemente koje će Šagi-Bunić kasnije uklopiti u svoje objavljene i neobjavljene radove. No mnogi će njegovi dijelovi – osobito oni u kojima autor analizira početke kršćanske spekulacije

²¹ Isto, 2.

²² Razloge zbog kojih je promijenio temu habilitacije Šagi-Bunić tumači u pismu od 4. 10. 1960. Ondje prvo moli Boraka za pomoć glede literature koju su zatražili „referenti na fakultetu“ u vezi njegova već predanoga habilitacijskog rada, koji sada nosi naslov: „Teoretska razradba problema rebaptizacije u kontroverziji između donatiste Parmenijana i sv. Optata Milevitanskog“. Potom veli da je to „najprije napisao na latinskom za *Laurentianum* (oko 80 tipkanih stranica), ali su me onda prijatelji nagovorili, da čisto dogmatsko-historijsku studiju upotpunim s historijske strane i predam kao habilitacionu studiju. Tako je ispalo na hrvatskom svega oko 150 stranica, s bilješkama, a referenti su uopće željeli da ono, što ću predati, ne bi bilo preveliko, nego nešto manje, ali solidno. [...] Na takav način odustao sam od velike habilitacione studije s područja kristologije...“ Činjenica da Šagi-Bunić ovdje kaže kako je dio svoje habilitacijske studije sam najprije napisao na latinskom mogla bi ostaviti dojam kontradikcije s onime što smo gore kazali o Borakovu udjelu u njezinu prevođenju. No iz sviju je ostalih pisama više nego očito da kontradikcije nema. Prvih 80 stranica, koje spominje naš autor, nismo pronašli. Ne znamo u kojoj ih je mjeri promijenio tijekom „upotpunjavanja“.

²³ Vidi *dolje*, 3.1.1., 3.1.2., 3.1.4.

²⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Pismo Boraku*, 5. 2. 1958., 2.

²⁵ Na ovome mjestu ne kanimo opravdavati autorovu tvrdnju o njegovim novim uvidima, niti se upuštati u komparativnu analizu koju nam sâm autor sugerira riječima upućenima Boraku na kraju ovoga prikaza: „To bi bio samo u kratkim crtama historijski prikaz razvitka spekulacije o Bogu i Kristu u grčkoj Crkvi. Napisao sam malo šire, da dobijete bar neki mali uvid u domašaj. Ako imate volje i zanimanja, kad ste ovo pročitali, kušajte pročitati poslije toga Grillmeiera, pa ćete bez sumnje vidjeti neke razlike.“

oslonjene na grčku filozofsku misao i pojam Logosa – iako ovdje izvanredno prikazani, ostati samo zacrtani i nikada pripremljeni za objavljivanje.²⁶

U trećoj kraćoj raspravi, za koju veli da je već najvećim dijelom gotova, Šagi-Bunić namjerava ocrtati zaokret koji se dogodio u sukobu oko Pavla Samosatskog, kada težište kršćanske spekulacije biva preusmjereno s pojma Logosa na pojam Sina. Pretpostavljamo da je ovdje riječ o raspravi koju je kasnije (1985.) objavio u *Bogoslovskoj smotri* pod naslovom „Teološka važnost 'Poslanice šestorice biskupa' iz god. 268.“²⁷

Navedene tri studije Šagi-Bunić je kanio zajedno izdati u knjizi²⁸ već iste, 1958. g. Rado bi im, piše na kraju pisma, dodao i raspravu „o doktrinarnoj vrijednosti *XII Anatematizama* Ćirila Aleksandrijskog u času samog sukoba oko Nestorija“²⁹ i izvatke najglavnijih dijelova rasprave o Proklu Carigradskom. Šagi-Bunić je tom knjigom htio donijeti „neke vrste prikaz i razdrobljenje svih trinitarno-kristoloških, a nada sve kristoloških problema stare grčke Crkve“³⁰. Očito je da željenu knjigu Šagi-Bunić nikada nije napisao, no jednako je tako očito da je pojedine njezine dijelove bio u većoj ili manjoj mjeri ozbiljno pripremio.

O prvome od djela navedenih u ovome pismu, djelu koje je namjeravao objaviti kao habilitacijski rad, kasnije je (4. 10. 1960.) napisao: „... odustao sam od velike habilitacione studije s područja kristologije, od koje sam već napisao preko tri stotine stranica. To sam pretvorio u tri veće studije, od kojih su dvije uglavnom posve gotove, a jedna treba biti dovršena³¹ [...] To sve toliko, da vidite da ipak nešto i znanstveno radim, samo prilike su loše [...] Vi sebi to ne možete lako zamisliti, kako je čovjeku, kada napiše pedesetak stranica, a onda vidi, da bi ipak trebalo valjda još i ovu knjigu,

²⁶ O toj su temi u *Osobnom arhivu T. J. Šagi-Bunića* sačuvane i neke vrlo zanimljive autorove rukopisne bilješke i nacrti. Budući da se ne tiču problematike kojom ćemo se baviti, nećemo ih navesti među izvorima.

²⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Teološka važnost 'Poslanice šestorice biskupa' iz god. 268.“, u: *Bogoslovska smotra*, 55 (1985.) 1-2, 91-101.

²⁸ Moguće je da je trinaest tipkopskih stranica pod naslovom „Povijest kristološke dogme od Pavla Samosatskog do Kalcedonskog koncila“, u: *Povijest kristologije*, 9-21 (vidi *dolje*, 3.2.1.4.), bilo zamišljeno upravo kao jedan dio te „knjige“. To pretpostavljamo na temelju jednoga Šagi-Bunićeve, ondje iznesenog, komentara: „Vidi o trinitarnom karakteru te zablude [riječ je o zabludi Pavla Samosatskog, nap. A. F.] pobliže u noti A. na kraju *knjige* [podcrtala A. F.]“ (*Isto*, 10).

²⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Pismo Boraku*, 5. 2. 1958., 5. O Ćirilovim je *Capitulima* u Šagi-Bunićevoj ostavštini sačuvano mnoštvo bilježaka. Osim bilježaka, pronašli smo i neke nacрте koje ćemo navesti u odlomku o neobjavljenim nacртima (vidi *dolje*, 3.2.1.1., 3.2.1.2., 3.2.1.7., 3.2.1.13.).

³⁰ *Isto*.

³¹ Je li pod tim trima studijama Šagi-Bunić mislio na „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“ i „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, ili pak na tri rada koja zajedno tvore rad „Kristologija *Antiohijskog simbola*“ (vidi *dolje*, 3.1.1. – 3.1.4.), ne znamo.

možda samo zato da vidiš, da njezin autor nije stvar o kojoj ti pišeš uočio. [...] I tako stvar zapne, metneš na stranu. Uostalom, bolje ne jadicovati.“³² Ideju o knjizi Šagi-Bunić je spomenuo u još jednome pismu, napisanom samo pet dana nakon gornjega (9. 10. 1960.), u kojemu obavještava Boraka da mu je poslao studiju o formuli „istobitan nama“: „Dostavljam u čisto studiju o formuli 'homooousios hemin' u grčkoj kristološkoj spekulaciji od Apolinara do Kalcedona, a ima svakakvog posla na pretek. [...] Ja sam inače mislio i ovu studiju i neke još kao jednu knjigu izdati (umnožiti!) na hrvatskom kao zbirku patrističkih studija (deset bi se čitalaca u Hrvatskoj i u Srbiji i u Sloveniji bar zajedanput našlo!)“³³ Cjelovita kopija studije spomenute u ovome pismu u obliku u kojem ju je poslao Boraku u Rim nije sačuvana (ili je mi nismo pronašli), no vrlo je vjerojatno da se njezin prvi dio podudara sa sačuvanom neobjavljenom studijom „Značenje formule 'homooousios hemin' (consubstantialis nobis) u simbolu antiohijske unije (433.) i njezina povijest od Apolinara do unošenja u *Antiohijski simbol*“³⁴, dok bi drugi dio mogao biti zagubljen ili, možda, čak niti nije bio napisan. Naime, sačuvanu studiju autor završava vrlo šturim informacijama o pojmu „homooousios hemin“ kod Prokla Carigradskog, a shvaćanje toga pojma u kalcedonskoj dogmatskoj definiciji uopće ne spominje, kako bi se moglo očekivati prema naslovu navedenom u pismu. Jedno kasnije Šagi-Bunićevo pismo (6. 12. 1961.) dovodi u pitanje je li ta „u čisto dostavljena“ studija zaista bila do kraja pripremljena za tisak, budući da u njemu obećava da će studiju o „homooousios hemin“ vrlo brzo poslati, no prije toga još mora konzultirati dvojicu autora čija djela tek treba proučiti, i to ukoliko će Borak moći udovoljiti njegovoj zamolbi da mu ih nabavi.³⁵

Sredinom 1961. g. Borak i Šagi-Bunić u svojim pismima počinju spominjati plan da se objavi Šagi-Bunićeva doktorska disertacija.³⁶ Glavna je zapreka brзом

³² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Pismo Boraku*, 4. 10. 1960.

³³ *Isto*, 9. 10. 1960.

³⁴ *Vidi dolje*, 3.1.3.

³⁵ „Studiju o HOMOOUSIOS HEMIN poslat ću Vam brzo. Samo bi mi prije trebalo – ako je ikako moguće – dobiti sljedeće dvije studije: H. DE RIEDMATTEN, O.P., *La Christologie d'Apollinaire de Laodicée*, *Studia Patristica* 2, Berlin, 1957., p. 208-234; KRAFT, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Stuttgart, 66, 1954./55., p. 1-24. Toplo Vas molim, ako je to kako moguće, da mi što prije po Vašoj ljubavi pribavite“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Pismo Boraku*, 6. 12. 1961., 2).

³⁶ To Šagi-Bunić prvi puta spominje u pismu od 19. 6. 1961.: „Dakako da imam odluku pisati članke za *Laurentianum*. I nastojat ću da svoju disertaciju u tu svrhu razdrobim, a imam u pripremi i dosta drugoga. Sad sam predao na fakultet za docenturu jednu studiju o kristološkoj terminologiji. Samo – moje je vrijeme jako usko, okupacije prevelike. Možda ću druge godine, ako ne budem više u katedrali, imati više vremena. A znate kako je: uvijek čovjeku uzmanjka ponešto iz literature: jedan člančić, knjiga, itd. A nije moguće u beskonačnost zlorabiti Vašu strpljivost i dobrotu.“ Držimo da studija o kristološkoj terminologiji, o kojoj ovdje govori naš autor, može biti jedino studija o formuli „homooousios hemin“ (usp. *dolje*, 93).

realiziranju toga plana bila činjenica da je „ipak od toga sada već deset godina. Poslije je izašlo nekoliko djela, na koja bi se svakako trebalo osvrnuti, to jest zauzeti stav (*Konzil von Chalkedon*, Dom Diepenovi spisi, Galtierove neke rasprave, Riedmatten).“³⁷ Detaljnu razradbu plana prema kojemu bi njegov doktorski rad o Proklu Carigradskom mogao biti objavljen u *Laurentianumu* Šagi-Bunić donosi na tri gusto tipkane stranice u pismu od 6. 12. 1961. U tome pismu, osim već prije spomenute potrebe da prouči i uzme u obzir literaturu s tom tematikom nastalu tijekom proteklih desetak godina, autor donosi još dvije poteškoće koje bi mogle usporiti tijek pripreme za tisak: „Prva teškoća i glavna jest s jezikom: treba tekstove direktno prevesti s grčkoga na latinski, a to nije lak i brz posao. Nikako ne bi valjalo prevoditi s hrvatskoga prijevoda već mora biti direktno s grčkoga. A opet nikako ne može biti preuzet bilo koji već postojeći latinski prijevod, jer (među ostalim) baš neka terminološka pitanja igraju veliku ulogu. A ja nisam uvijek svuda možda dosta jasno iznio sve detalje, jer sam želio biti skroman, a nisam ni htio polemizirati, dok još nemam protivnika. Drugo, novija literatura... Treće: neke stvari sam ja ipak previše možda shematizirao.“³⁸ Vidite, da ima mnogo problema.“³⁹ Potom Šagi-Bunić predlaže razdiobu disertacije „u nekoliko važnih većih studija i u popriličan broj zanimljivih nota“, koje svakako treba doraditi prema gore navedenim kriterijima te neke dijelove proširiti, skratiti ili prerasporediti. Za dvije studije smatra da bi ih mogao relativno lako i brzo prirediti. Onu pod naslovom „Unus de Trinitate crucifixus secundum carnem'. Formula christologica Procli, episcopi constantinopolitani (434-446)“ je prije nekoliko godina „već bio počeo prevoditi na latinski“, no nije ju zgotovio jer je „rob svojih prilika“. ⁴⁰ Studiju o Flavijanovoj

³⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Pismo Boraku*, 23. 11. 1961. U istome pismu Šagi-Bunić spominje da je već započeo „poveću notu o Flavijanovoj kristologiji“, pa nastavlja: „Skoro bi ipak bilo bolje, da me u toj stvari još malo počekate, pa ću Vam napisati sve kako bih morao to rastrančirati, a i zamoliti Vas za ta neka novija djela, pa ćemo onda to učiniti. Bilo bi loše izdati bilo što od disertacije, ako ne bi zauzet bio stav prema istim stvarima, koliko dolaze u toj novijoj literaturi: a to je posao. Inače imam ja toga više napisanoga u cjelini ili gotovo u cjelini, samo treba *ultimo ritocco*, ali eto.“ Ovo je pismo značajno i zbog informacije da je u to doba nadbiskup Franjo Šeper povjerio Šagi-Buniću prijevod misnoga kanona: „Inače Nadbiskup kao predsjednik BK od mene traži da najprije uzmem u posao i načinim hrvatski prijevod misnog kanona.“ O detaljima vezanima uz izradbu prijevoda, o samome prijevodu i komentarima uz njega, usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Prema službenom hrvatskom prijevodu misnog kanona“, u: *Svesci*, 6 (1967.), Liturgijsko-pastoralni prilog (1-20).

³⁸ Tu poteškoću preciznije tumači dalje u pismu, na mjestu gdje govori o studiji u kojoj bi objavio sustavni prikaz Proklove kristologije: „A i inače sam u cijelom prikazu Proklove kristologije bio više 'sistematičan' i 'shematičan' nego što bih to danas htio!!! To je znak mladosti, kažu! Dalo bi se podnijeti, ali bih morao na svaki način načiniti mali *Bearbeitung* tako, da metoda bude što više historijska i imanentna, a što manje izvanjska i po unaprijed utvrđenom shematizmu“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Pismo Boraku*, 6. 12. 1961., 3).

³⁹ *Isto*, 2.

⁴⁰ *Isto*, 3.

kristologiji počeo je „pripremati za *Laurentianum* ovog proljeća“, no i tu su ga usporili drugi poslovi i želja da unese još neke sadržajne promjene.⁴¹ Pri kraju ovoga dugačkog pisma ponovno spominje studiju, gotovo završenu, „o postanku i temeljnim značajkama simbola antiohijske unije (433.)“ od osamdesetak stranica. Toj studiji, veli Šagi-Bunić, „treba samo jedan mali *ritocco* i prepisati u čisto, donijeti sve navode po Schwartzu, umjesto po Mansiju“.⁴² Nešto manje od dva mjeseca kasnije, u veljači 1962. g., piše da priređuje i nada se da će uskoro završiti raspravu „Unus de Trinitate crucifixus“.⁴³ Tu raspravu ipak nikada nije objavio. Odjednom je, pismom od 17. 2. 1962., naglo zaustavio i čitav projekt objavljivanja doktorskoga rada: „Pišete mi, da biste počeli prevoditi Prokla na talijanski. Možda bolje da ne!“⁴⁴ U istome pismu obećao je da će poslati „naskoro notu 'Nestorius – praecursor formulae chalcedonensis?'“ za koju se nada da će biti zanimljiva, „jer reagira na Grillmeierovu studiju o Nestoriju u jednom od najposljednjih brojeva *Scholastic*“.⁴⁵ Tu je notu spomenuo i ponovno obećao 24. 2. 1962., no pod stanovitim uvjetom: „Notu o Nestoriju ću Vam poslati. Samo bih Vas zamolio, da mi pošaljete u fotokopiji Nestorijevo pismo Teodoretu *Synod Casinense* 209, kako ga je izdao Schwartz u ACO, t. I, v. 4, n. 209, pg. 150 sq. Taj svezak Shwartz nažalost nemamo u Zagrebu (to i jest ono što mi jako smeta za objelodanjenje mojih nekih radova, koji se mnogo osnivaju na *Synod. Cas.*). Imam to u Mansiju, ali bih svakako trebao citirati po kritičnom izdanju Schwartz.“⁴⁶ Ni „notu o Nestoriju“ Šagi-Bunić nikada nije objavio, iako je, nedovršena, sačuvana u *Osobnom arhivu T. J. Šagi-Bunića*.⁴⁷ Posljednja dva pisma u kojima spominje svoje radove za *Laurentianum* odražavaju posljedice dugotrajne Šagi-Bunićeve prezaposlenosti na mnogim poljima.

⁴¹ „Flavijanovu kristologiju [...] počeo sam već pripremati za LAURENTIANUM ovog proljeća, ali su me zagnjavili s drugim, pa još dosad sve stoji na jednoj hrpi i čeka, kad ću se toga primiti. To bi inače moglo brzo ići, samo sam se ja sada zaintačio da unesem rješenje još jednog problema, koji nekoć nisam dosta uočio, a koji vidim da je prilično važan (*homousios hemin*, kod Flavijana – čini se – ima nešto stoičkog poimanja u toj stvari; a to je bila jedna od bitnih točaka sukoba s Eutihom!). To bi također moglo biti brzo gotovo, i vrlo zanimljivo“ (*Isto*, 3). Tu studiju nismo pronašli u *Osobnom arhivu T. J. Šagi-Bunića*.

⁴² *Isto*, 4. O toj studiji vidi *dolje*, 3.1.1.

⁴³ Tako u pismu od 1. 2. 1962. obećava da će „to svakako biti gotovo tako da bi moglo ući u treći broj [*Laurentianuma*, nap. A. F.]“, no prije toga moli Boraka da mu pokuša nabaviti Elertov članak za koji ga je već bio molio u pismu od 6. 12. 1961., a koji govori o „povijesti teopashitskih formula ili formule kod Prokla (ELERT, u: *Theologische Literaturzeitung*, Leipzig, 1950., p. 195-206)“. Isto obećanje ponavlja u pismu od 6. 2. 1962., a raspravu „Unus de Trinitate crucifixus“ spominje i 17. 2. 1962. Tu raspravu također nismo dosad pronašli u *Osobnom arhivu T. J. Šagi-Bunića*.

⁴⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Pismo Boraku*, 17. 2. 1962.

⁴⁵ *Isto*.

⁴⁶ *Isto*, 24. 2. 1962. Usp. i *gore*, bilj. 6, gdje saznajemo da je Šagi-Bunić, najvjerojatnije u veljači ili ožujku 1962., molio Boraka da pokuša utjecati na biskupa Kokšu ne bi li uspio nabaviti taj svezak za fakultetsku knjižnicu.

⁴⁷ Vidi *dolje*, 3.2.1.3.

Obećano nije stigao dovršiti zbog drugih poslova,⁴⁸ a od objavljivanja doktorske disertacije posve je odustao: „A moju doktorsku disertaciju nemojte prevoditi. Nema se smisla s time mučiti. Možda ju ja ipak nekako objavim hrvatski, s latinskim sadržajem. Međutim, vidjet ćemo još.“⁴⁹ Dobro nam je znano da ni nju nije objavio.

Budući da je iz brojnih pisama razvidno da su se njihovi autori mnogo više dopisivali o planiranome nego o realiziranome i da je Šagi-Bunić mnogo više najavljivao nego što je uistinu ostvario, mogao bi se steći dojam da nije pristupao svojim istraživanjima s onolikom ozbiljnošću kako bi se to moglo zaključiti iz njegovih obećanja. No njegovi radovi objavljeni za vrijeme i nakon boravka u Rimu uvjeravaju nas u suprotno. Oni su rezultat Šagi-Bunićeva dugogodišnjeg ozbiljnog znanstvenoistraživačkog rada, premda pod vrlo nepovoljnim okolnostima. Da toga pripremnoga rada nije bilo, vrlo bi teško, pa makar je napokon i došao do neophodno potrebnih izvora, bio uspio u isto vrijeme napisati djela od svjetskoga značaja za proučavanje razvoja kalcedonske dogmatske definicije i obavljati ulogu koncilskog teologa nadbiskupa Franje Šepera.⁵⁰

Pogledajmo sada drugu grupu neobjavljenih izvora, od kojih su neki sasvim sigurno bili spomenuti u korespondenciji.

3. Šagi-Bunićevi neobjavljeni radovi, nacrti i bilješke

3.1. Neobjavljeni radovi

U *Osobnom arhivu T. J. Šagi-Bunića* dosad smo pronašli osam Šagi-Bunićevih neobjavljenih radova na hrvatskom jeziku. U četiri, velikim dijelom dovršene studije autor pretežito obrađuje pitanje *Antiohijskog simbola* (431./432.) i antiohijske unije

⁴⁸ „Bojim se, da ste jako ljuti, što nisam još poslao obećano za *Laurentianum*, ali eto, nisam nikako stigao sve urediti. Usred posla zgrabilo me drugo...“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Pismo Boraku*, 18. 5. 1962.); „Ja sam jako zaposlen i – možda zaista – umoran (kako me Vi uvjeravate). [...] Ma napisao sam više nego za jednu notu, ali nisam zadovoljan [...] i nisam dovršio, nego sam morao raditi drugi posao – kako Vi kažete – mežnarski! Ali što ćete, kad čovjek ne može onako kako hoće već mora kako može i mora“ (*Isto*, 30. 7. 1962.).

⁴⁹ *Isto*, 18. 5. 1962.

⁵⁰ Šagi-Bunićeva uloga koju je imao kao Šeperov perit još uvijek nije istražena. U *Osobnom arhivu T. J. Šagi-Bunića* sačuvano je više tekstova natipkanih na Šagi-Bunićevu pisačem stroju koje je pripremio kao interverte nadbiskupa Šepera, te nekoliko rukopisnih bilježaka izmijenjenih između Šagi-Bunića i Šepera. Bilo bi vrijedno usporediti sačuvanu neobjavljenju baštinu sa Šeperovim govorima i pisanim interventima objavljenima u: Đ. PUKEC – V. STANKOVIĆ (ur.), *Šeper. Građa za životopis*, I, Zagreb, 1983., 16-145. Usp. o tome i svjedočanstvo V. Stankovića u: Ž. TANJIĆ (ur.), *Veritatem facientes in caritate*, Zbornik radova Međunarodnoga simpozija o kardinalu Franji Šeperu povodom 20. obljetnice smrti, Zagreb, 2003., 322-323.

(433.). U jednome radu istražuje odnos Kalcedonskog i Drugoga vatikanskog koncila, a u dvama govori općenito o herezama. Posljednji je rad zapravo prijevod jednoga dijela studije *Problemata christologiae chalcedonensis*.

Iz tih spisa, izolirano uzetih, nije moguće odrediti točno vrijeme njihova nastanka. Naš je, naime, autor za većinu njih do kraja uredio glavni sadržaj, no nije dovršio unošenje svih bibliografskih podataka pojedinih izvora kojima se služio. Kad bismo ih imali, te bismo podatke mogli iskoristiti kao kriterije za barem okvirno datiranje neobjavljenih radova. Služeći se tom logikom tek smo za dva rada mogli sa sigurnošću utvrditi da su nastala nakon Drugoga vatikanskog koncila.

No korespondencija između Šagi-Bunića i Boraka uvjerava nas da je četiri prva, za naše istraživanje najvažnija rada, autor napisao prije Koncila. Njihov se sadržaj djelomice poklapa sa sadržajem studija na latinskom jeziku, no djelomice ga i nadilazi. Držimo da je Šagi-Buniću, nakon što je u Rimu napokon došao do sve potrebne literature, spomenuta građa poslužila kao polazište za pripremu latinskih studija. Velik dio posla naš je autor, dakle, odradio u pedesetim i početkom šezdesetih godina 20. st., nastavivši svoje istraživanje koje je započeo doktorskom disertacijom.⁵¹

⁵¹ Neobjavljena građa predstavlja važnu kariku između Šagi-Bunićeve disertacije i njegovih radova na latinskom jeziku. Imajući to u vidu, možemo izraziti svoju djelomičnu suglasnost s Barišićevim tvrdnjama o povezanosti Šagi-Bunićevih uvida iz disertacije i latinskih radova: „Šagi-Bunić je neke uvide do kojih je došao u svom doktorskom radu kasnije preveo na latinski i objavio u spomenutom [riječ je o DPHP], a i u drugim latinskim djelima. [...] Ti njegovi vrsni i trajni uvidi glede kalcedonske dogme vjerojatno bi kao takvi i dalje ostali nepoznati da ih on kasnije nije izrekao, ponovio i proširio na latinskom jeziku“ (A. BARIŠIĆ, *Teandrička kristologija Tomislava Janka Šagi-Bunića*, 200); „[Šagi-Bunić] je svoje bogate uvide iz doktorske disertacije kasnije prevodio i integrirao u kasnije proširene studije koje je objavljivao na latinskom jeziku. Cijenjeni autori su ih jedino mogli i razumjeti samo preko latinskog, ne znajući da je to što čitaju na latinskom zapravo „odavno“ napisano ali na hrvatskom jeziku koji oni, za pretpostaviti je, nisu poznavali. Zasad ostaje otvoreno pitanje, i trebalo bi ga još detaljno istražiti, koliko je on zapravo svojih uvida i općenito teksta iz doktorske disertacije prenio, tj. preveo u tim spomenutim latinskim radovima koji se bave razvojem kristološke dogme od Efeškog [431.] do Kalcedonskog [451.] sabora. U odgovoru na ovo pitanje, možemo barem biti sigurni jedino glede netom spomenutog otkrića i teksta zahvaljujući Šagi-Bunićevu ispravku Halleuxovog dotičnog pogrešnog zaključka“ (*Isto*, 208). S gornjim se tvrdnjama slažemo utoliko što Barišić ističe kontinuitet sadržaja i zaključaka koje je Šagi-Bunić iznio u disertaciji i latinskim radovima te ukoliko govori o proširenju prvih u drugima. S njegovim tvrdnjama da je naš autor „prevodio“ uvide iz disertacije na latinski jezik možemo se složiti jedino ukoliko je pod „prevodjenjem“ mislio na „proširenje“, ali ne i na doslovno prevodjenje. *Kristologija Prokla Carigradskog* našem je autoru sigurno služila kao polazište za daljnja istraživanja, također je u njima sigurno iskoristio neke uvide iz disertacije – sve je to i sâm više puta spomenuo u pismima Boraku – no nije ih ondje prenio tako što bi ih doslovno preveo. Ubrzo ćemo vidjeti da je na latinski preveo neke uvide iz neobjavljenih izvora, a ne iz disertacije. Bez neobjavljenih izvora uistinu se može stvoriti posve drukčija slika o prvom razdoblju Šagi-Bunićeva života i djelovanja (1948. – 1961.) pa čak je, smatramo, niti nije moguće izbjeći. Tako, npr., Barišić tvrdi da „u ovom razdoblju Šagi-Bunić, osim svog dokorskog rada, u strogo znanstvenom smislu riječi nije pisao niti objavljivao druga spekulativna djela slične naravi i tematike. Iako se u ovom razdoblju uključio u rad Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Zagrebu, njegov glavni interes u tom razdoblju ipak nije toliko akademski i profesorski nego pastoralan i praktičan“ (*Isto*, 35). Zaključak da je Šagi-Bunićev literarni opus toga razdoblja uglavnom propovjedničkog i pastoralnog karaktera Barišić je ipak iznio „samo uvjetno“, držeći

Neobjavljene radove smatramo iznimno vrijednima zbog četiriju razloga. Prvi je, dakako, taj što nam, jednako kao i korespondencija s Borakom, pružaju svjedočanstvo o Šagi-Bunićevu znanstvenom interesu i djelovanju prije njegova odlaska u Rim te pomažu razriješiti divljenja vrijednu činjenicu da se ondje istodobno profilirao kao iznimno angažiran teolog Drugoga vatikanskog koncila i kao vrhunski istraživač Kalcedonskog koncila. Drugi razlog jest taj što u neobjavljenim radovima nalazimo ne samo sadržaje koje je naš autor kasnije prenio u objavljene radove, nego i mnoštvo posve novih sadržaja i zaključaka njegovih istraživanja, koje nigdje drugdje ne možemo pronaći. Kao treće, valja istaknuti važnost činjenice da su neobjavljeni radovi napisani na hrvatskome jeziku. Stoga nam pružaju dragocjenu pomoć kako bismo, u iznošenju temeljnih teza oslonjenih na radove na latinskom, mogli biti što vjerniji autorovoj terminologiji. Zadnji razlog, u našem konkretnom slučaju primaran, jest taj što nam nude sadržaje na temelju kojih ćemo pokušati rekonstruirati neke Šagi-Bunićeve ideje o kojima je pisao Boraku, no nije ih uspio do kraja realizirati.

Iznesimo sada o svakome od pojedinih radova nekoliko općenitih informacija.

3.1.1. „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“

Ovaj rad ima 95 tipkopijskih stranica, tj. 70 kartica.⁵² Pretpostavljamo da se na taj rad odnose Šagi-Bunićeve riječi iz, također neobjavljenog, rada „Značenje formule 'homoousios hemin' (consubstantialis nobis) u simbolu antiohijske unije i njezina povijest od Apolinara do unošenja u *Antiohijski simbol*“⁵³, gdje kaže: „O postanku i općim karakteristikama toga teksta [*Antiohijskog simbola*, nap. A. F.] raspravljamo drugdje.“⁵⁴ U popratnoj bilješci kazuje nam gdje je to „drugdje“: „U studiji pod naslovom 'Postanak i opće značajke simbola antiohijske unije (433.)', koja se nalazi u rukopisu.“⁵⁵ „Ovdje“, nastavlja naš autor, samo „sumiram ukratko neke rezultate iz te

da ga se ne treba „doslovno“ shvatiti, jer je u tome opusu ujedno razvidan i znanstveni karakter (usp. *Isto*, 36, osobito bilj. 61). Ovdje se ne možemo upustiti u dublje proučavanje odnosa dvaju Šagi-Bunićevih interesa u tome razdoblju – pastoralnog i znanstvenog. Zadovoljit ćemo se konstatacijom da su i jedan i drugi interes prisutni u njegovu radu i djelovanju do 1962. g., tj. do početka Drugoga vatikanskog koncila. Isto možemo konstatirati i za razdoblje nakon Koncila.

⁵² Broj kartica donijet ćemo za one radove koje smo upisali u računalu.

⁵³ Vidi *dolje*, 3.1.3.

⁵⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin' (consubstantialis nobis) u simbolu antiohijske unije (433.) i njezina povijest od Apolinara do unošenja u *Antiohijski simbol*“ (dalje: „Značenje formule 'homoousios hemin'...“), 9.

⁵⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, bilješke, 2, bilj. 11. Ovaj, na prvi pogled neobičan način citiranja proizlazi iz činjenice da je Šagi-Bunić u nekim svojim neobjavljenim

studije.⁵⁶ Iako se dva naslova („Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“ i „Postanak i opće značajke simbola antiohijske unije“) ne podudaraju u potpunosti, njihova sličnost nije zanemariva. Ako je naša pretpostavka točna, onda je spis koji govori o postanku i tekstu *Antiohijskog simbola* napisan prije onoga o formuli „istobitan nama“ u istome *Simbolu*. Iz bilježaka nam je teško datirati „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, budući da su mnoge ostale nedovršene te autor u njima ne donosi dovoljan broj informacija na temelju kojih bismo ga mogli smjestiti u točno određeno vrijeme. Od suvremenije literature (osim izvornih spisa otaca) Šagi-Bunić se poziva jedino na: A. d'ALÈS, *Le dogme d'Éphèse*, Paris, ²1931.⁵⁷ Pa ipak, iz pisama Boraku možemo zaključiti da je na tome tekstu Šagi-Bunić najvjerojatnije radio već početkom 1958. g.⁵⁸ te da ga je gotovo dovršio krajem 1961. g. Osobito značajnim držimo autorov opis studije u pismu od 6. prosinca 1961., koji u gotovo svim detaljima odgovara našem tekstu.⁵⁹ Studija koju je najavio Boraku nosi naslov „Postanak i temeljne značajke simbola antiohijske unije 433.“ Ona će, po autorovim riječima, imati osamdesetak stranica. Do otprilike tog bi se broja stranica vrlo vjerojatno došlo kada bi 95 stranica teksta otipkanog na dvije trećine lista A4 formata bilo prelomljeno za tisak te kada bi autor u nj unio izvore koji nedostaju. Svoju želju da prije objavljivanja načini još „samo mali ritocco“, prepíše tekst u „čisto“ te izvore navede po Schwartzu umjesto po Mansiju, Šagi-Bunić nije stigao ispuniti. Većina izvora u našem je tekstu još uvijek navedena prema Mansiju. Jedino mjesto gdje autor veli da „navodi po Schwartzu“ jest ono gdje paralelno donosi grčki tekst i hrvatski prijevod *Antiohijskog simbola*. Pa ipak, ni ondje nije pribilježio cjelovite podatke o izvoru.⁶⁰

„Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“ ni u jednom se dijelu doslovce ne poklapa sa studijama na latinskom jeziku, premda je u njima autor iskoristio neke ondje obrađene ideje. Budući da ćemo te ideje paralelno navoditi u glavnome dijelu našega rada, na njima se sada nećemo zadržavati. Jednako ćemo postupiti i kod ostalih neobjavljenih spisa u kojima autorove zaključke koje je kasnije

radovima odvojeno pisao glavni tekst i bilješke. Svaki od tih dvaju dijelova ima vlastitu paginaciju. Stoga, kad navodimo pojedinu bilješku, prvo donosimo informaciju da je riječ o dijelu u kojemu autor donosi bilješke, potom broj stranice toga dijela, a tek na kraju broj bilješke.

⁵⁶ Isto, bilješke, 2, bilj. 11.

⁵⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 89.

⁵⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Pismo Boraku*, 5. 2. 1958., 2. U tom je pismu, podsjetimo, Šagi-Bunić među ostalim napisao da će u svojoj habilitacijskoj studiji, koju trenutno piše, donijeti strogu analizu *Antiohijskog simbola* (usp. gore, 81).

⁵⁹ Usp. Isto, 6. 12. 1961., 4. (usp. gore, 86).

⁶⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 90: „Simbol navodim po Schwartzu, iz Ćirilove *Laetentur coeli* i Ivanove..., u kojima je identičan.“

prenio i razradio u latinskim radovima pronalazimo razasute na raznim mjestima. Posebno ćemo upozoriti samo na ona mjesta gdje smo uočili šire podudaranje sadržaja, a negdje čak i doslovno prenošenje pojedinih odlomaka.

3.1.2. „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“

U izvornom obliku rad ima 26 stranica otipkanih na pisaćem stroju, a u računalnom 32 kartice. Smatramo da je na taj rad mislio Šagi-Bunić kada je u već spomenutom spisu „Značenje formule 'homoousios hemin'...“ napisao sljedeće: „O okolnostima i uvjetima pod kojima je nastao simbol antiohijske unije (= SA) imam u pripremi posebnu studiju.“⁶¹ U to nas uvjerava sadržaj teksta pod naslovom „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, u kojemu autor prikazuje kako povijesne okolnosti, tako i razne uvjetovanosti osobnim i teološkim interesima predstavnika dviju kristoloških škola – antiohijske i aleksandrijske – u razdoblju koje je prethodilo sastavljanju *Antiohijskog simbola*. Prema literaturi je također teško zaključiti kada je točno Šagi-Bunić zadnji put radio na tome spisu. Posljednja godina na koju se referira jest 1954.⁶² Moguće je da je 1958. g., pišući Boraku o svojoj habilitaciji, mislio i na ovaj rad. Ondje, naime, piše da će osim analize *Antiohijskog simbola* donijeti i analizu poslanice *Laetentur coeli*.⁶³ Ovdje autor ne analizira sadržaj ni jednog ni drugog dokumenta, ali svoj rad završava govorom o važnosti Ćirilove poslanice za daljnji razvoj kristologije.

Ni dijelove teksta „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“ autor nije prenio u kasnije objavljene spise. Tek na kraju, od str. 21 do 26, gdje govori o Pavlu Emeškom i njegovim pregovorima s Ćirilom o sjedinjenju te o poslanici *Laetentur coeli* kao dokumentu u kojem su se zajedno našle dvije kristološke spekulacije, nalazimo značajnije podudaranje tematike s onom iz *Deus perfectus et homo perfectus*. Ondje ju je proširio i razradio u dvama poglavljima: „Actio Pauli, Episcopi Emeseni“⁶⁴ i „'Duo perfecta' SA et Cyrillus Alexandrinus“.⁶⁵

⁶¹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, bilješke, 2, bilj. 8.

⁶² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 1, bilj. 1, gdje autor upućuje na: E. GUTWENGER, „Zur Ontologie der hypostatischen Union“, u: ZKTh, 76 (1954.), 385.

⁶³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Pismo Boraku*, 5. 2. 1958., 2 (usp. gore, 81).

⁶⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 63-73.

⁶⁵ Usp. *Isto*, 75-94.

3.1.3. „Značenje formule 'homoousios hemin (consubstantialis nobis)' u simbolu antiohijske unije (433.) i njezina povijest od Apolinara do unošenja u *Antiohijski simbol*“

Rad ima 69 tipkopišnih stranica teksta i 21 stranicu pripadajućih bilježaka. U računalnom obliku ima 90 kartica. Jedan njegov dio Šagi-Bunić je kasnije (1970.) izdvojio i objavio kao članak „Formula 'istobitan nama' u apolinarističkim borbama“⁶⁶. Da je tome tako, uvjeravaju nas, npr., bilješke koje dolaze uz sljedeću rečenicu koju nalazimo u oba teksta: „izraz [istobitan nama, nap. A. F.] je strogo službenim načinom u tom smislu unesen u dogmatsku definiciju Kalcedonskog sabora g. 451.“ U neobjavljenom tipkopisu uz tu rečenicu stoji samo „DR, 148“⁶⁷, dok u objavljenom članku autor, osim na „DENZ-SCH, 301“, upućuje i na četiri svoja rada o kalcedonskoj problematici, objavljena na latinskom jeziku.⁶⁸ Zadnji od njih, „Patrimonium chalcedonense in posteriore progressu christologiae“, bio je objavljen 1968. g.⁶⁹ Da je situacija bila obrnuta, tj. da je neobjavljeni tipkopis proširenje objavljenog članka, onda bismo upućivanje na latinske radove zasigurno našli i u „Značenje formule „homoousios hemin'...“

Na temelju nekoliko pokazatelja mogli bismo zaključiti da je Šagi-Bunić ovaj spis zadnji puta dorađivao krajem 1960. ili 1961. g. Na 1960. g. upućuje nas godište ondje navedene literature⁷⁰ te pismo Boraku od 9. listopada 1960. Da je možda ipak riječ o 1961. g., ukazuje Šagi-Bunićeva molba koju je 18. svibnja te godine predao na Fakultet u svrhu znanstvenog napredovanja i njegovo pismo Boraku od 6. prosinca 1961. Svi spomenuti pokazatelji ne pružaju nam dovoljno jasne argumente na temelju kojih bismo bez zadržke mogli utvrditi kada je točno autor dovršio ovaj rad. Nesigurnima nas ostavljaju ne samo Šagi-Bunićeve kontradiktorne tvrdnje iz dvaju pisama, nego i njegova molba upućena Fakultetu. Nismo uspjeli otkriti kako to da je u listopadu 1960. g. naš autor napisao Boraku da mu „dostavlja u čisto“ studiju o formuli „istobitan nama“,⁷¹ a više od godinu dana kasnije mu je obećao da će istu studiju

⁶⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Formula „istobitan nama“ u apolinarističkim borbama“, u: *Kačić*, (1970.) 3, 55-76.

⁶⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule ‘homoousios hemin’...“, bilješke, 2, bilj. 7.

⁶⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Formula 'istobitan nama' u apolinarističkim borbama“, 68-69, bilj. 11.

⁶⁹ Kasnije je taj članak objavljen u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 43-63.

⁷⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule ‘homoousios hemin’...“, bilješke, 2, bilj. 9. Ovdje autor navodi djelo J. MARIC, *Quaestiones quaedam christologicae ex dogmatum historia selectae nova ratione illustrantur*, Zagreb, 1960.

⁷¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Pismo Boraku*, 9. 10. 1960. (usp. *gore*, 84).

„ubrzo poslati“, nakon što konzultira Riedmattenov i Kraftov članak koje bi mu Borak tek trebao pribaviti.⁷² Jedino što možemo sa sigurnošću utvrditi jest to da u sačuvanoj studiji „Značenje formule „homoousios hemin'...“ autor ne navodi dva spomenuta članka.⁷³ To otvara pitanje, je li se uopće, nakon što je krajem 1960. g. dostavio Boraku prvu, „čistu“ verziju studije, na nju ponovno navraćao. Šagi-Bunićeva molba Dekanatu Fakulteta iz 1961. g., premda u njoj nalazimo spomen naše studije, također nam ne pomaže u rješavanju toga pitanja. Rad pod naslovom „Značenje formule ['homoousios hemin']⁷⁴ u simbolu antiohijske unije (433.) i njezina povijest od Apolinara do unošenja u *Antiohijski simbol*. Studija. U rukopisu“ naveden je kao prvi na popisu radova, koji je popis Šagi-Bunić dostavio Dekanatu Rimokatoličkog bogoslovnog fakulteta kao „prilog molbi za postavljanje docentom pri katedri PATROLOGIJE S POVIJEŠĆU DOGMI“. Molba s priložima (Popis pismenih radova i *Curriculum vitae*), datirana 18. svibnja 1961., nalazi se u *Arhivu Katoličkoga bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu*.⁷⁵ No u *Arhivu* nismo pronašli studiju koja se spominje u prilogu, a koja bi nam zacijelo pomogla odrediti datum njezina nastanka.⁷⁶ Unatoč spomenutim nedoumicama, možemo biti zadovoljni i zaključkom da je „Značenje formule „homoousios hemin'...“ autor privodio kraju 1960./1961. g., dakle također prije odlaska u Rim.

Premda se u ovom spisu, kad govori o *Antiohijskom simbolu*, Šagi-Bunić prvenstveno bavi formulom „istobitan nama“, dotaknuo je i one formule (ili pak teze) toga *Simbola* o kojima će biti riječ u studijama na latinskom, kao i neke njegove važne općenite karakteristike. Posebice je upadna sadržajna sličnost odlomka pod naslovom „Kratak pogled u daljnju povijest formule do Kalcedona (451.)“ (str. 60-69) s nekim poglavljima i odlomcima iz studijâ *Deus perfectus et homo perfectus* i *Problemata christologiae chalcedonensis*. U neobjavljenom se spisu Šagi-Bunić nije osvrnuo samo na daljnju povijest formule „istobitan nama“, nego je i sažeto iznio najbitnije točke razvoja kristološke spekulacije „u“ i „nakon“ poslanice *Laetentur coeli* koje će razraditi u latinskim radovima.⁷⁷

⁷² Usp. *Isto*, 6. 12. 1961. (usp. *gore*, bilj. 35).

⁷³ Izvori: H. de RIEDMATTEN, „La Christologie d'Apollinaire de Laodicée“, u: *Studia Patristica*, II, Berlin, 1957., 208-234 i H. KRAFT, „Ὁμοούσιος“, u: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 66 (1954./55.), 3-16, nekoliko su puta navedeni u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Formula 'istobitan nama' u apolinarističkim borbama“ (usp. *Isto*, 68-71, bilj. 4, 6, 17, 20, 25a, 43). To potvrđuje naše uvjerenje da je taj članak autor ekstrahirao iz studije „Značenje formule 'homoousios hemin'...“ i kasnije doradio.

⁷⁴ Ovo stavljamo u zagrade jer je to mjesto u dokumentu ostalo prazno.

⁷⁵ Usp. *Arhiv Katoličkoga bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu*, br. 151/1961.

⁷⁶ Zahvaljujemo gđi Branki Gašpar na trudu koji je uložila u to da ipak pronađemo studiju koju je Šagi-Bunić predao Fakultetu.

⁷⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 75-166; PCC, 20-26.

3.1.4. „Kristologija *Antiohijskog simbola*“

Ovaj smo rad „rekonstruirali“ iz triju na različitim mjestima pohranjenih dijelova.

Najprije smo pronašli dio koji je paginiran od 44. do 106. stranice, i koji je ostao nenastavljen, uz gore opisani tekst „Značenje formule 'homoousios hemin'...“ Zbog velike podudarnosti dvaju tekstova i zbog činjenice da smo ih pronašli u *Osobnom arhivu T. J. Šagi-Bunića* jednog kraj drugoga, dio o kojemu govorimo (str. 44-106) naslovili smo kao „Značenje formule 'homoousios hemin'..., Nacrt“. Premda su, dakle, ta dva teksta gotovo identična, neki nas detalji upućuju na mišljenje da je „Nacrt“ napisan ranije, unatoč tome što je potpuniji glede bilježaka. U njemu, naime, nalazimo i one bilješke kojima je u drugome radu samo naznačeno mjesto na kojemu bi morale stajati (riječ je o bilješkama 119 do 133). Osim toga, u „Nacrtu“, na str. 44-52, nalazimo nešto šire prikazan sadržaj druge teze *Antiohijskog simbola* (one o dva rođenja). To bi također moglo navesti na zaključak da je „Nacrt“ dorađenija i šira verzija.

Ovdje se ne možemo upustiti u opravdanje svoje pretpostavke da je „Nacrt“ prvotna verzija, nego je doista donosimo samo kao pretpostavku koju bi se moglo i trebalo dublje proučiti ako bi je se htjelo dokazati. Spominjemo tek da nas na nju navodi način na koji je Šagi-Bunić uredio „Nacrt“: u njemu nalazimo mnoštvo papirića s citatima iz izvornih spisa koje je autor spojio uz tekst, potom uočavamo da je neke dijelove precrtao, a neke pak rukom dopisivao ili ostavio upitnima, s naznakom da ih još treba razriješiti. U drugome radu takvih intervenata ne nalazimo, nego je on, pretpostavljamo, prepisan „u čisto“, s nakanom da bude objavljen. Očito je da taj posao autor nije dovršio, jer nije unio sve bilješke. Činjenica da je tom pretipkanom radu dodan i uvod od 14 stranica još nas više uvjerava da je Šagi-Bunić rad „Značenje formule 'homoousios hemin'...“ htio objaviti kao zasebnu cjelinu.

Mnogo kasnije, na posve drugome mjestu – među nacrtima i bilješkama – pronašli smo druga dva dijela za koja gotovo sigurno možemo ustvrditi da su trebala prethoditi i slijediti iza rada „Značenje formule 'homoousios hemin'..., Nacrt“. Dio koji je trebao prethoditi paginiran je od 1. do 43. stranice i nosi naslov „Kristologija *Antiohijskog simbola*“. Na kraju je, smatramo, trebao doći dio naslovljen kao „Duarum naturarum unio“ (str. 107-148). Iako ta tri rada ovdje, među izvorima, navodimo pod zajedničkim naslovom „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, kasnije ćemo ih navoditi pod imenima koja je autor (ili mi, u jednome slučaju) bio dao svakome dijelu. To

činimo stoga jer ih je možda i sâm autor namjerno bio razdvojio te kanio doraditi kao zasebne radove. Štoviše, u to smo gotovo uvjereni, jer „Kristologija *Antiohijskog simbola*“ ima mnogo sličnosti s kasnije objavljenom studijom *Deus perfectus et homo perfectus*, a „Duarum naturarum unio“ s radom „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“. Na mišljenje da je „Duarum naturarum unio“ htio pripremiti i za tisak na hrvatskom jeziku, potaknuo nas je jedan list papira koji smo slučajno pronašli među razasutom građom. Taj je list, pretpostavljamo, trebao predstavljati naslovnu stranicu budućega rada. Na njemu stoji: „Duarum naturarum unio. Dogmatsko historijska studija o doprinosu antiohijske bogoslovske škole razvitku kršćanske spekulativne kristologije“.

Naslove „Kristologija *Antiohijskog simbola*“ i „Duarum naturarum unio“ ne nalazimo u sačuvanoj korespondenciji s Borakom. Moguće je da je Šagi-Bunić mislio na njih i na „Značenje formule 'homoousios hemin'..., Nacrť“, kada je 4. listopada 1960. napisao Boraku da je svoju habilitaciju s područja kristologije pretvorio u tri veće studije.⁷⁸ U pobliže datiranje tih tekstova nije nam potrebno ulaziti. Za „Značenje formule 'homoousios hemin'..., Nacrť“ već smo utvrdili okvirno vrijeme njegova nastanka, a činjenica da je dijelove drugih dvaju spisa iskoristio u latinskim radovima sama po sebi kazuje da ih je autor pripremio prije 1962. g.

Potvrdimo to i konkretnim primjerima, ukazujući na stranice na kojima pronalazimo sličnosti između tekstova na hrvatskom i latinskom jeziku. Bilo bi ih, zapravo, bolje nazvati identičnostima. Jedina razlika koju primjećujemo između neobjavljenih i objavljenih odlomaka jest to da su ovi potonji nešto duži. U njima je autor dodao neke rečenice te proširio bilješke. No oni dijelovi koje nalazimo u obje vrste izvora doista su gotovo identični. Radi boljega uvida, prikazat ćemo ih unutar tablice:

Naslov odlomka (prema: <i>Deus perfectus et homo perfectus</i>)	„Kristologija <i>Antiohijskog simbola</i> “	<i>Deus perfectus et homo perfectus</i>
Srodne formulacije [= usporedba Ćirilove, Proklove i Teodoretove formule kristološkog dualizma]	27-29	23-31
„Potpuni Bog i potpuni čovjek“	29-35	31-50
„Potpuni Bog“	36-37	50-53
„Potpuni čovjek iz razumske duše i tijela“	37-41	53-59
„Dva potpuna“ iz SA i <i>Nicejski simbol</i>	41-43	59-64

⁷⁸ Usp. *gore*, bilj. 31.

Odlomci ni u jednom tekstu nisu naslovljeni	„Duarum naturarum unio“	„De dyophysitismo extra scholam antiochenam“
	111-119	231-242
	120	248-249

3.1.5. „Sjedinjenje Boga i čovjeka'. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na koncil u Kalcedonu (451.)“

Godine 1966. na Teološkom fakultetu Sveučilišta u Münchenu Šagi-Bunić je održao predavanje pod naslovom „Das Konzil von Chalcedon und der zweite Vatikanische Konzil – Eine Parallele“. Tekst koji je naš autor tada izgovorio na njemačkom jeziku sačuvan je u *Osobnom arhivu T. J. Šagi-Bunića* na 8 gusto tipkanih stranica.⁷⁹ Kasnije ga je autor dopunio bilješkama i priredio za objavljivanje na hrvatskom jeziku pod naslovom „Sjedinjenje Boga i čovjeka'. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na koncil u Kalcedonu (451.)“. Iako je rad gotovo spreman za tisak, nije nam poznato zašto ga Šagi-Bunić nije objavio. Prema godištima nadopunjene literature, možemo zaključiti da ga je doradio 1978. g.⁸⁰ Rad ima 13 tipkopisnih stranica teksta i, odvojeno od glavnoga teksta, 33 stranice bilježaka. Sveukupno, u računalnom obliku, ima 67 kartica.

Budući da je ovaj tekst sasvim sigurno nastao nakon Šagi-Bunićevih radova na latinskom, nema potrebe tragati za njihovim sličnostima. Isto vrijedi i za tekstove koji slijede.

3.1.6. „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“

Taj je tekst, pretpostavljamo, bio dio Šagi-Bunićeve skripte za studente Katoličkoga bogoslovnog fakulteta. Budući da se u njemu spominje rad „Formula 'istobitan nama' u apolinarističkim borbama“, objavljen u *Kačiću* 1970. g.,⁸¹ možemo zaključiti da je dovršen te godine ili kasnije. Paginiran je od 31. do 44. stranice. Stranice koje bi trebale prethoditi sačuvanome tekstu nismo pronašli. Umnožen je šapirografom.

⁷⁹ Taj tekst nije napisan na Šagi-Bunićevu pisačem stroju. U njemu je zadržan govorni stil, tako da je po svemu sudeći riječ o predavanju koje je netko snimio i pretpkao. Kod nas je činjenica da je Šagi-Bunić održao predavanja u Münchenu zabilježena u *Glasu Koncila*: „Razgovor s drom. Šagi-Bunićem nakon njegovih predavanja u Münchenu“, u: *Glas Koncila*, 14. 8. 1966., 10.

⁸⁰ Knjiga najnovijega datuma koju je autor naveo jest: Justin POPOVIĆ, *Dogmatika Pravoslavne Crkve*, Beograd, 1978. (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Sjedinjenje Boga i čovjeka'. Kako se Drugi vatikanski koncil [1962. – 1965.] nadovezuje na koncil u Kalcedonu [451.]“, bilješke, 26, bilj. 60).

⁸¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“, 38.

Među ostalim, autor je u njemu obradio hereze s kojima ćemo se često susretati u svojem istraživanju: arijanizam (str. 36-37), apolinarizam (str. 37-39), nestorijanizam (antiohijska kristologija) (str. 39-40), monofizitizam (str. 40-44).

3.1.7. „Trinitarno-kristološke hereze III. stoljeća“

Riječ je o tekstu od 16 otipkanih stranica, pripremljenom za objavljivanje u *Povijesti kršćanske literature*, II, i nikada objavljenom.⁸² Budući da je prvi i jedini objavljeni svezak te knjige izašao iz tiska 1977. g.,⁸³ možemo pretpostaviti da je ovaj tekst, koji je autor namjeravao objaviti u drugome svesku, napisan nešto kasnije. Najviše prostora Šagi-Bunić ovdje daje opisu lika i nauka Pavla Samosatskog (str. 3-8).

3.1.8. „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodu od Efeza do Kalcedona“

Ovaj se tekst sastoji od 32 rukom ispisane stranice. Možda ga i nismo trebali smjestiti u odlomak o neobjavljenim izvorima, jer je njegov sadržaj *de facto* već

⁸² Šagi-Bunić je, naime, namjeravao napisati i drugi svezak *Povijesti kršćanske literature*. O tome svjedoči nekoliko rukopisnih verzija nacrtu toga sveska, sačuvanih u *Osobnom arhivu T. J. Šagi-Bunića*. Zanimljivo je vidjeti kako je autor bio zamislio da bi trebala izgledati *Povijest kršćanske literature*, II. Podnaslov joj je trebao glasiti: ili „Od početka Aleksandrijske škole do Euzebija Cezarejskog“, ili „Od svršetka II. stoljeća do Euzebija“, ili pak „Od sv. Ireneja do Euzebija Cezarejskog“. Glave i pojedina poglavlja trebali su, prema rukopisnim bilješkama, nositi sljedeće naslove: *Glava IX. – Rađanje sustavne teologije (?)* [Čini se da Šagi-Bunić nije bio potpuno zadovoljan tim naslovom; osim upitnika, na to upućuje i činjenica da je u jednom nacrtu prekrizio ovaj naslov i dopisao riječi: „pronaći naslov“], § 55. Opća situacija u carstvu i u Crkvi, § 56. Nove religije: mitraizam, maniheizam, § 57. Trinitarno-kristološke hereze [Poglavljja 56 i 57 Šagi-Bunić je napisao i ona se nalaze u *Osobnom arhivu T. J. Šagi-Bunića*. 56. je poglavljje kasnije objavio kao zaseban rad: „Maniheizam – nova religija trećeg stoljeća. Prigodom 1700-te obljetnice smrti Manijeve“, u: *Svesci – Communio*, (1977.) 30, 58-63]; *Glava X. – Rascvat aleksandrijske teologije*, § 58. Aleksandrijska teološka škola, § 59. Klement Aleksandrijski, § 60. Origen, § 61. Origenovci: *Sex episcopi* [To je poglavljje također napisano. Iznad teksta, sačuvanog u *Osobnom arhivu T. J. Šagi-Bunića*, stoji rukom napisan naslov: „Teologija *Epistulae sex episcoporum* iz g. 268“. I taj je rukopis Šagi-Bunić kasnije objavio, pod naslovom „Teološka važnost 'Poslanice šestorice biskupa' iz god. 268.“, u: *Bogoslovska smotra*, 55 (1985.) 1-2, 91-101], § 62. Drugi aleksandrijski pisci: Dionizije Petar etc.; *Glava XI. – Kršćanska književnost III. st. u Rimu*, § 63. Hipolit Rimski, § 64. Pape i manji pisci, prolozi, § 65. Novacijan i novacijanci; *Glava XII. – Latinska Afrika III. stoljeća*, § 66. Tertulijan, § 67. Ciprijan, Anonymus, § 68. Arnobije Stariji, § 69. Laktancije; *Glava XIII. – Azijska književnost III. stoljeća*, § 70. Metod Olimpijski, § 71. Firmilijan, Lucijan i Antiohijska škola; *Glava XIV. – Ostali latinski [zapadni] pisci*, § 72. Viktorin Ptujski, § 73. Reticije Autunski, § 74. Pjesnik Komodijan; *Glava XV. – Stvaranje pravnih i normativnih tekstova (počeci crkvenog prava)*, § 75. Općenito, § 76. Problem: Traditio apostolica, liturgija, § 77. Didascalia – Kanoni apostolski, § 78. Constitutiones apostolicae; *Glava XVI. – Počeci crkvene povijesti*, § 79. Općenito: prije Euzebija. Acta martyrum, Julije Afričanin, § 80. Euzebije Cezarejski.

⁸³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Povijest kršćanske literature, I: Patrologija od početka do sv. Ireneja*, Zagreb, 1976., 512 str. Knjiga nosi naznaku g. 1976., ali je iz tiska izašla u siječnju 1977.

objavljen u studiji na latinskom jeziku, *Problemata christologiae chalcedonensis*, u poglavlju „Drama conscientiae episcoporum qua fidei iudicium in periodo ephesino-chalcedonensi“⁸⁴. No i taj tekst, upravo zbog toga što od riječi do riječi prati latinski te nas tako upućuje u autorovu hrvatsku terminologiju, zaslužuje biti posebno istaknut. Nismo mogli sa sigurnošću utvrditi, je li autor prvo napisao tekst na hrvatskom jeziku, pa ga je potom preveo na latinski, ili je bilo obrnuto. Slutimo da je točno ovo drugo. Činjenica da je rukopis kraći od objavljenog poglavlja te da u njemu autor nije naveo bilješke, mogla bi nas, doduše, navesti na zaključak da je Šagi-Bunić u latinskom radu proširio i uredio svoj rukopis. No u rukopisu ne pronalazimo nikakvih tragova koji bi, kao kod prva četiri neobjavljena rada, upućivali na to da je riječ o radnoj verziji, koja još treba biti doradana. Upravo suprotno, rukopis krasi posvemašnja jasnoća rečenica i tijeka autorove misli. Stoga pretpostavljamo da je riječ o prijevodu objavljenog latinskog teksta na hrvatski jezik koji Šagi-Bunić nije dovršio ili smo mi pronašli samo jedan njegov dio.

3.2. Neobjavljeni nacrti i bilješke

3.2.1. Neobjavljeni nacrti

Osim gore navedenih radova koji odaju dojam da su već zaokružena cjelina koju bi se uz nevelike zahvate moglo objaviti,⁸⁵ u *Osobnom arhivu T. J. Šagi-Bunića* pohranjen je i velik broj nedovršenih nacrti s kristološkom tematikom.⁸⁶ Neki od njih su na granici da bismo ih mogli nazvati i radovima. No, budući da ni njihov glavni sadržaj autor nije do kraja dovršio, na njih ćemo ukazati u ovom odlomku. Imajući u vidu korespondenciju između Šagi-Bunića i Boraka, možemo s velikom vjerojatnošću pretpostaviti da je sve nacрте i bilješke naš autor pripremio prije odlaska u Rim.

⁸⁴ To se poglavlje u T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, proteže od 64. do 105. stranice. Zadnja stranica prevedenoga teksta (32) poklapa se s 91. stranicom latinskoga teksta.

⁸⁵ Prije objavljivanja trebalo bi, osobito u prva četiri neobjavljena rada, nadopuniti bilješke. Činjenica da je autor mnoga mjesta gdje bi one trebale doći samo naznačio, zapravo je najočitiji dokaz da su ti radovi još uvijek radna verzija.

⁸⁶ Navode iz Šagi-Bunićevih nacrti i bilježaka ostavit ćemo u njihovu izvornom obliku, s ponekim, kako ćemo vidjeti, nespretnim rečeničnim konstrukcijama i neuobičajenim izrazima. Također nećemo mijenjati ona mjesta u kojima autor paralelno piše na latinskom i hrvatskom. Ne smatramo da će to umanjiti sadržajnu vrijednost nacrti i bilježaka, nego, štoviše, pružiti priliku čitatelju da što bolje upozna Šagi-Bunićev način rada.

3.2.1.1. „Positiones s. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“

Riječ je o tekstu od 14 tipkopskih stranica na latinskom jeziku. U njemu je Šagi-Bunić prikazao razvoj polemike oko Ćirilovih *Capitula*, nakon čega je namjeravao donijeti njihov tekst s filološkom analizom. To, nažalost, nije dovršio. Naime, iza str. 11 na kojoj stoji naslov „Textus XII capitulorum cum analysi philologica“, na sljedeće tri stranice nalazi se tekst i filološka analiza samo prvih triju anatematizama. Ovaj je spis Šagi-Bunićevo posve izvorno djelo. U 29 bilježaka upućuje jedino na izvorne tekstove, i to prema Mansiju. Dvojicu suvremenijih autora spominje tek u posljednjoj, 30. bilješci.⁸⁷ Moguće je da je za dovršenje ovoga teksta, kao i mnogih ostalih rukopisa, čekao da mu Borak nabavi članke drugih autora koji su se bavili pitanjem *Capitula*.

U *Osobnom arhivu T. J. Šagi-Bunića* pronašli smo i jedan nenaslovljeni rukopis od 26 stranica na latinskom i hrvatskom jeziku. Njegov se sadržaj, premda vidno nedorađeniji, velikim dijelom podudara sa sadržajem gornjega naslova. Pri pozivanju na nj, imenovat ćemo ga kao „Positiones s. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam. Rukopisne bilješke“.

Uradak o Ćirilovu „spornom“ spisu u sačuvanoj korespondenciji Šagi-Bunić spominje samo na jednom mjestu, u pismu iz veljače 1958. g. Zanimljivo je da ga ne najavljuje niti obećava, nego tek veli da bi raspravu o doktrinarnoj vrijednosti *Capitula* rado objavio kao dodatak knjizi kojoj bi glavni dio tvorile tri kristološke studije.⁸⁸ Knjigu je, prema svemu sudeći, Šagi-Bunić htio objaviti na hrvatskom jeziku.⁸⁹ Stoga držimo da, spominjući raspravu o *Capitulima* u kontekstu knjige, nije mislio na latinski tekst „Positiones s. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“. Prije bismo rekli da je na umu imao nacrt istoga naslova na hrvatskom jeziku, o kojem će biti riječi u sljedećem odlomku. No to, u nedostatku dodatnih indikatora, možemo samo pretpostavljati. Također nismo sigurni je li Šagi-Bunić mislio na latinski ili na hrvatski nacrt, kada je u spisu „Kristologija *Antiohijskog simbola*“ napisao: „O *Capitulima* imam nakanu – ako Bog dade zdravlja – napisati posebnu minucioznu analizu, koja je djelomično već pripremljena.“⁹⁰

⁸⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones s. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 13, bilj. 30, gdje autor ukazuje na: D'ALÈS, *Dogme d'Éphèse*, Paris, ²1931. i na C. da MAZZARINO, *La dottrina di Teodoreto di Ciro sull'unione ipostatica delle due nature in Cristo*, Roma, 1941.

⁸⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Pismo Boraku*, 5. 2. 1958., 5 (usp. *gore*, 81-83).

⁸⁹ Autor to nije izričito dao do znanja, no kristološke studije o kojima govori u pismu H. Boraku u *Osobnom arhivu T. J. Šagi-Bunića* sačuvane su na hrvatskom jeziku.

⁹⁰ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 9-11.

3.2.1.2. „Ćirilove pozicije uoči sjedinjenja (433.)“

Premda je naslov ovoga teksta na hrvatskom jeziku jednak gore opisanom latinskom tekstu, ta dva izvora nisu identična. Doduše, glavnina sadržaja u oba se izvora odnosi na Ćirilova *Capitula*. Čini se da je ovaj nacrt od 18 rukopisnih i 4 otipkane stranice autoru poslužio kao priprema za tekst na latinskom jeziku. Prvih sedam stranica, iako na njima autor više „nabacuje“ ideje negoli ih sustavno razrađuje, ipak čine jednu zaokruženu cjelinu. Dalje uglavnom slijede prijepisi pojedinih odlomaka iz *Capitula* i Ćirilove poslanice *Obloquuntur quidem*.

Nijedan od tih dvaju nacrti nije bio pohranjen u fasciklu, nego smo ih pronašli među, još uvijek ne do kraja uređenom, građom s pretežito kristološkom tematikom.

3.2.1.3. „Nestorius – praecursor formulae chalcedonensis?“

Notu „Nestorius – praecursor formulae chalcedonensis?“ Šagi-Bunić je u veljači 1962. nekoliko puta spomenuo u svojim pismima Boraku. Jedno pismo bez točnoga nadnevka svjedoči o tome kako ju je pisao krađući sate od noćnoga počinka.⁹¹ U pismu od 17. veljače naš je autor najavio Boraku da će je uskoro poslati te iznio bit njezine problematike. Njome će, naime, odgovoriti na Grillmeierovu studiju o Nestoriju objavljenu u časopisu *Scholastik*.⁹² 24. veljače u vezi s notom o Nestoriju spominje već poznati nam problem: nedostaje mu Schwartzovo kritičko izdanje *Nestorijeva pisma Teodoretu*, iz *Acta conciliorum oecumenicorum*, t. I, v. 4; posjeduje samo ono Mansijevo.⁹³

Tekst koji smo pod gornjim naslovom pronašli u *Osobnom arhivu T. J. Šagi-Bunića*, među neuređenim građivom pretežito kristološkog sadržaja, ima sedam otipkanih stranica. Pisan je latinskim jezikom, osim na rijetkim mjestima gdje se autor, očito tražeći prikladnu riječ na latinskom, utekao hrvatskom. Na prve dvije stranice donosi kratki pregled rasprava o Nestorijevoj kristologiji koje su se podigle nakon objavljivanja njegove knjige *Liber Heraclidis Damasceni*.⁹⁴ Potom spominje nedavnu

⁹¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Pismo Boraku* (nedatirano) (usp. gore, bilj. 17).

⁹² Usp. Isto, 17. 2. 1962. (usp. gore, 86). Ponovimo, riječ je o članku: A. GRILLMEIER, „Das scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht“, u: *Scholastik*, 36 (1961.), 321-356 (usp. prvo poglavlje prvoga dijela, bilj. 163).

⁹³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Pismo Boraku*, 24. 2. 1962. (usp. gore, 86). Također usp. gore, bilj. 6.

⁹⁴ Tu je knjigu 1910. g. sa sirskoga na francuski preveo F. Nau (usp. prvo poglavlje prvoga dijela, bilj. 165).

Grillmeierovu studiju, koju hvali kao „optimum et najzrelije ex iis quae usque nunc de hac problematica conscripta sunt“⁹⁵, no koju „ipak upotpuniti speramus“⁹⁶. Srž svojih nakana ocrtao je u jednoj skici za tu notu, koju smo uz nju pronašli: „Najvažnije je dakle pokazati da je antiohijskom misaonom svijetu drugo bila formula 'duae naturae' a drugo 'in duabus naturis'.“ No to je tek započeo pokazivati. Nota naglo završava navodom iz Ćirilove *Laetentur coeli*, bez daljnjih tumačenja. Uz taj navod Šagi-Bunić pribilježuje da „treba donijeti grčki tekst, MANSI, V, 308A-B“, no i da treba „provjeriti po Švarcu interpunkcije“.⁹⁷ Očito je da, kada je ovo pisao, do Schwartzova izdanja još nije bio došao, jer bi inače napisao da će grčki tekst donijeti po tome izdanju.

Zanimljivo je da u ovoj noti naš autor najavljuje da će uskoro izaći i njegova studija o važnosti poslanice *Laetentur coeli* za povijest kristološke dogme.⁹⁸

3.2.1.4. Povijest kristologije

Povijest kristologije je skup Šagi-Bunićevih nacрта i gradiva koje je prikupljao o toj tematici. Pronašli smo ih zajedno, na jednome mjestu. Na naslovnoj stranici, na kojoj se nalazi gornji naslov, autor je rukom dopisao da je od 1953. do 1956. g. „skupljao materijal“. Prikupljenu i djelomice obrađenu građu nije numerirao on, nego smo to učinili mi, radi lakšega snalaženja. Sastoji se od sveukupno 80, što tipkopisnih, što rukopisnih stranica. U *Povijesti kristologije* nalazimo sljedeće naslove, pod kojima se nalaze sadržaji od kojih su neki vrlo dobro obrađeni, a neki nisu više nego početne, „nabacane“ ideje:

- a) „Pavao Samosatski“ (rukopis, str. 2-8)
- b) „Povijest kristološke dogme od Pavla Samosatskog do Kalcedonskog sabora“ (13 str. tipkopisa [str. 9-21]; ovdje autor govori samo o Pavlu Samosatskom, a ni o čemu drugome što obećava u naslovu)
- c) „Pavao Samosatski“ (rukopis, str. 22-46)
- d) „Analysis dogmatica Symboli Antiocheni“ (1 str. tipkopisa i 4 str. rukopisa, str. 48-52)

⁹⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Nestorius – praecursor formulae chalcedonensis?“, 3.

⁹⁶ Usp. *Isto*, 4.

⁹⁷ Usp. *Isto*, 7.

⁹⁸ Usp. *Isto*, 6: „N.B. De his disserimus in studio speciali, mox produendo, de momento epistulae *Laetentur caeli* in historia dogmatis christologici.“

e) „Neonicejska trinitarna teologija u svom početnom i temeljnom metodičkom stavu“ (rukopis, str. 53-55)

f) „Caput primum praeivum“, s podnaslovom nakon kratkoga uvoda: „Doctrina christologica ariano-eunomiana“ (tipkopis, str. 56-57)

g) „Prikaz razvitka i sistema antiohijske kristologije u borbi protiv arijevaca i apolinarista“ (rukopis, str. 63-76)

h) „Arianorum christologia (Nestorius, Livre d'H)“ (rukopis, izvadci iz Nestorijeve *Knjige Heraklida Damašćanina*, str. 77-80).

Neke bilješke uopće ne možemo svrstati pod navedene naslove. Za našu temu bit će nam od koristi naslovi koje smo naveli od točke d) do točke h).

3.2.1.5. „Poglavlje prvo. Osobitosti i razlike antiohijske i aleksandrijske kristologije“

Pod tim naslovom ispod kojega, nakon nekoliko uvodnih riječi, stoji podnaslov „arijevska kristologija“, autor na dvije i pol gusto otipkane stranice prikazuje osobitosti arijanske kristologije. Ovaj je kratki tekst sadržajem veoma nalik onome koji smo u gore opisanoj *Povijesti kristologije* naveli pod točkom f). Pronašli smo ga odvojeno od ostalog, srodnog materijala. Pretpostavljamo da su oba teksta Šagi-Bunićevi nacrti za prvo poglavlje neke knjige.⁹⁹ Zbog nekoliko autorovih ideja na koje nigdje drugdje nismo naišli u njegovim spisima, iznimno su važni za naše istraživanje. Jedino je ovdje izričito istaknuo kako je za razumijevanje antiohijsko-aleksandrijskog sukoba, ali i za razumijevanje osobitosti tih dviju kristologija, nužno proučiti što su naučavali arijanci i apolinaristi. Najvjerojatnije se Šagi-Bunić ovdje bio započeo upuštati u taj pothvat koji, nažalost, nije do kraja realizirao.

3.2.1.6. *Fascikl „Povijest kristologije“*

U fasciklu koji je autor naslovio „Povijest kristologije“ (dalje: *Fascikl „Povijest kristologije“*) nalaze se sljedeći nacrti i bilješke: „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“ (9 tipkopisnih stranica), „Excursus II“ (3 tipkopisne stranice), „Nota philologico-sintattica“ (11 stranica

⁹⁹ Podsjetimo se da je o knjizi Šagi-Bunić u dva navrata pisao Boraku: 5. 2. 1958. i 9. 10. 1960. (usp. gore, 83-84).

rukopisnih bilježaka), „Kronologija Efeza 431.“ (natuknice), „Nota A. Trinitarni karakter zablude Pavla Samosatskog“ (2 tipkopijsne stranice). Ovdje je također pohranjeno mnoštvo rukopisnih bilježaka i prepisanih citata iz izvornih otačkih tekstova, uglavnom vezanih uz pitanje izraza *homoousios* te uz pitanje antiohijsko-aleksandrijske kristološke kontroverzije. Te je bilješke Šagi-Bunić iskoristio u objavljenim i neobjavljenim radovima. Iz ovoga ćemo se fascikla služiti sljedećim tekstovima:

a) „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“. Ovdje, nakon dviju rukopisnih stranica o nastanku *Antiohijskog simbola*, Šagi-Bunić donosi sedam gusto otipkanih stranica s kristološkom analizom toga *Simbola*. Na posljednjoj stranici najavljuje da će paralelno donijeti i usporediti formulacije iz *Antiohijskog simbola* s Nestorijevim formulacijama iz njegove *Druge poslanice Ćirilu*. Nastavak toga teksta nismo pronašli ili ga, možda, autor nije niti napisao. Ovaj je uradak sadržajno vrlo vrijedan, no u njegovo bi priređivanje za tisak trebalo uložiti dosta truda.

b) „Excursus II“. Riječ je o trima, također gusto otipkanim stranicama o slijedu događaja oko sklapanja antiohijske unije (433.). Premda kratak, tekst obiluje povijesnim informacijama o spomenutim događajima. Šagi-Bunić je uz tekst naveo i brojne izvore. Očito je riječ o radnome nacrtu koji je autor kanio razraditi.

c) „Nota philologico-sintattica“. Pod ovim naslovom sačuvano je jedanaest rukom ispisanih stranica s autorovim bilješkama o filološko-sintaktičkim i teološkim osobitostima pojedinih izričaja iz *Antiohijskog simbola* (str. 1-4, 7-11) koje su prekinute dvjema stranicama s planom predavanja kapucinskim bogoslovima u šk. g. 1958./59. (str. 5-6). Šagi-Bunićeve ideje iz drugoga dijela ovoga rukopisa (str. 7-11) pronalazimo prenesene ili razrađene u također neobjavljenom spisu „Kristologija *Antiohijskog simbola*“.

d) „Kronologija Efeza 431.“ Riječ je o dvjema rukopisnim i jednoj tipkopijsnoj stranici maloga formata na kojima autor donosi natuknice o slijedu događaja na Efeškom saboru.

3.2.1.7. Fascikl „Kristologija i drugo“

Ovaj je fascikl Šagi-Bunić ostavio neimenovanim. Mi smo mu dali radni naslov „Kristologija i drugo“ (dalje: *Fascikl „Kristologija i drugo“*). U njemu se nalaze

sljedeći nacrti: „*Duodecim Caputum analysis superficialis*“ (2 tipkopijsne stranice), „Treći anatematizam“ (pola tipkopijsne stranice), „Opće karakteristike antiohijske i aleksandrijske kristologije“ (2 tipkopijsne stranice), „Bilješke – kristologija“ (mnoštvo rukom ispisanih bilježaka), „Postoji li definicija Efeškoga sabora?“ (7 rukom ispisanih stranica), „Kristologija Flavijana Carigradskog (446. – 449.)“ (seminarski rad),¹⁰⁰ „Parmenijan“ (4 tipkopijsne stranice), „Problem teologije propovijedanja“ (15 tipkopijsnih stranica). Osvrnimo se ukratko na one nacрте kojima ćemo se poslužiti u svojem istraživanju.

a) „*Duodecim Caputum analysis superficialis*“. U ovom tipkopisu od dviju stranica Šagi-Bunić donosi nedorađene ideje o kristologiji *Capitula*, s osobitim naglaskom na Ćirilovu poistovjećivanju Logosa i Krista.

b) „Treći anatematizam“. Ovdje autor na samo pola otipkane stranice opisuje sadržaj trećega anatematizma. O ostalim anatematizmima bilješke su sačuvane na drugim mjestima.

c) „Opće karakteristike antiohijske i aleksandrijske kristologije (De generali indole christologiae antiochenae et alexandrinae. De notis christologiis antiochenis et alexandrinis characterizantibus). Caput alterum praeivum“. Riječ je o tipkopisu od dviju stranica u kojemu je Šagi-Bunić iznio mnoštvo bilježaka, djelomice na hrvatskom, djelomice na latinskom jeziku. Te su bilješke zapravo samo slijed autorovih nedorađenih ideja koje namjerava obraditi u „Caput alterum praeivum“. Držimo razložitim pretpostaviti da je riječ o drugome poglavlju iste knjige o čijem smo prvome poglavlju gore govorili.¹⁰¹

d) „Bilješke – kristologija“. Pod tim je naslovom sačuvano mnoštvo pretežito rukom ispisanih bilježaka, uglavnom o razdoblju od Efeza nadalje (sveukupno 38 stranica). Dosta bilježaka tiče se *Antiohijskog simbola*. Od njih možemo izdvojiti dvije otipkane stranice pod naslovom „Postanak i tekst *Antiohijskog simbola*“, na kojima autor ocrtava sadržaj koji je obradio u neobjavljenom radu sličnoga naslova.¹⁰² Ovdje se nalazi i nekoliko, također tipkopijskih rečenica, pod naslovom „Utjecaj trinitarne nauke na kristološku kod Teodoreta Cirskog“. Zasad nigdje nismo naišli na trag da se Šagi-Bunić bavio ili kanio baviti tom temom kao zasebnom cjelinom.

¹⁰⁰ Ta „Seminarska radnja u dogmatskom seminaru“ koju je Šagi-Bunić napisao još kao student, ima 16 tipkanih stranica teksta i 8 stranica bilježaka te je, uz neznatne ispravke, gotovo identična poglavlju njegove doktorske disertacije koji nosi naslov „Proklo i Flavijan“ (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 267-283).

¹⁰¹ Usp. gore, 3.2.1.4. i 3.2.1.5.

¹⁰² Usp. gore, 3.1.1.

e) „Postoji li definicija Efeškoga sabora?“ Na sedam rukom ispisanih stranica Šagi-Bunić razmatra mjesto i ulogu koju su Ćirilovoj poslanici *Obloquuntur quidem* pridali efeški oci. Sve što je ovdje o njoj spomenuo pronalazimo razrađeno u njegovoj noti „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“.

3.2.1.8. „Bilješka /Excursus/. Problem efeške definicije“

Ovaj je tekst, pronađen izvan fascikla „Kristologija i drugo“, gotovo identičan malo prije spomenutom rukopisu „Postoji li definicija Efeškoga sabora?“ Pretpostavljamo da ga je autor ovdje pretipkao. Taj pretipkani tekst zauzima sedam stranica. Uz njega je autor prilijepio i dvije prepisane stranice iz članka Ortiza de Urbine, „Il dogma di Efeso“, 239-240. Držimo da oba nacrti – rukopisni i tipkopisni – predstavljaju autorovu pripremu za notu o doktrinarnoj dokumentaciji Efeškoga i Kalcedonskog sabora.

3.2.1.9. „Epistulae 'Laetentur caeli' s. Cyrilli Alexadrini (a. 433). Momentum theologicum“

Ovaj tipkopis od 11 stranica pronašli smo izvan ostaloga gradiva kristološke tematike. Gotovo je identičan sa str. 2-10 neobjavljenog rada „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja“ (433.)“, s tom razlikom da je potonji dopunjen bilješkama.¹⁰³ Stoga prvi tekst nećemo kasnije u radu navoditi, nego ga samo spominjemo među neobjavljenim nacrtima. Također možemo napomenuti da smo u *Osobnom arhivu T. J. Šagi-Bunića* pronašli i jednu rukom ispisanu bilježnicu A4 formata, naslovljenu „Signum levatum“, u kojoj se, među ostalim, nalazi tekst koji se nastavlja na „Epistulae 'Laetentur caeli' s. Cyrilli Alexadrini (a. 433). Momentum theologicum“. To, doduše, autor nije izričito naznačio, nego smo to zaključili na temelju toga što tekst iz bilježnice započinje riječima „I. poglavlje (nastavak)“¹⁰⁴ te se podudara sa str. 11-17 rada „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja“ (433.)“.

Je li tipkopis od 11 stranica ona studija o važnosti poslanice *Laetentur coeli* za povijest kristološke dogme, koju je Šagi-Bunić najavio u noti o Nestoriju,¹⁰⁵ ne možemo

¹⁰³ Usp. *gore*, 3.1.2.

¹⁰⁴ Na taj ćemo se tekst samo jednom osvrnuti. Navest ćemo ga po njegovim početnim riječima.

¹⁰⁵ Usp. *gore*, 101.

sa sigurnošću utvrditi. Moguće je da je svoj neobjavljeni rad o važnosti i značenju antiohijskog sjedinjenja koji, kako smo vidjeli, završava govorom o *Laetentur coeli*,¹⁰⁶ autor kasnije namjeravao proširiti upravo u tom posljednjem dijelu te ga pripremiti za tisak na latinskom jeziku. Na tu nas pretpostavku navodi nekoliko stvari. Prvo, činjenica da je naslov iznad istoga teksta Šagi-Bunić promijenio iz „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja“ (433.)“ u „Epistulae 'Laetentur caeli' s. Cyrilli Alexadrini (a. 433). Momentum theologicum“. Drugo, potonji je tekst započeo rečenicom na latinskom. Treće, ispod naslova rada „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja“ (433.)“ rukom je, najvjerojatnije kasnije, dopisao sljedeće: „Laetentur coeli. ~~Momentum ep. Cyrilli Alex. in evolutione...~~¹⁰⁷ Značenje u razvoju kristološke spekulacije“.

3.2.1.10. „Laetentur coeli“

Osam stranica rukopisnih bilježaka o poslanici *Laetentur coeli* pronašli smo uz neobjavljeni rad „Značenje formule 'homooousios hemin'...“¹⁰⁸ Na pet prvih stranica Šagi-Bunić iznosi neke detalje o samoj poslanici, s osobitim naglaskom na činjenici da je Ćiril u njoj priznao terminološki diofizitizam. Na sljedeće tri stranice u kratkim crtama opisuje sadržaj triju poglavlja koja bi slijedila nakon onoga o *Laetentur coeli*: 1) „Stav prema *Laetentur coeli*“ (ovdje bi obradio stav umjerene i lijeve Antiohije te monofizita i Ćirila), 2) „Posebno poglavlje“ (tu bi se posvetio stavu Prokla i grupe oko njega prema LC) i 3) „Posljednje poglavlje“ (u njemu bi istražio odnos poslanice *Laetentur coeli* i *Kalcedonske definicije*). Nije isključeno da se ovim poglavljima htio nadovezati na gore opisani nacrt. Također ni to da su ta poglavlja zapravo nacrti za njegov (nesuđeni) habilitacijski rad o kojemu je 1958. g. pisao Boraku.¹⁰⁹

3.2.1.11. „Continuitatis discrimen“

Pod tim naslovom navodimo pedeset stranica rukopisnih bilježaka pronađenih u fasciklu na kojemu je stajalo: „Continuitatis discrimen“. U njima je, kako rekosmo u prošleme poglavlju, autor iznio mnoge ideje, skice i promišljanja koje je kasnije

¹⁰⁶ Usp. *gore*, 3.1.2.

¹⁰⁷ Ovaj je tekst sâm autor bio precrtao.

¹⁰⁸ Usp. *gore*, 3.1.3.

¹⁰⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, Pismo Boraku, 5. 2. 1958., 2 (usp. *gore*, 81).

iskoristio u *Problemata christologiae chalcedonensis*. Neke od njih ipak su ostale samo zacrtane i nikada objavljene.¹¹⁰

3.2.1.12. „Concilium Ephesinum (a. 431) et Unio Antiochena (a. 433)“

Ovaj naslov stoji na jednoj bilježnici u kojoj je Šagi-Bunić pripremio grčko-hrvatski rječnik sviju važnih termina iz dokumenata vezanih uz Efeški koncil i antiohijsku uniju.

3.2.1.13. *Bilješke o XII Capitula*

Šagi-Bunićeve *Bilješke o XII Capitula* po njihovoj bismo naravi mogli smjestiti u sljedeći odlomak, o razasutim bilješkama. Njih, naime, nije autor sâm prikupio na jednome mjestu, nego smo ih mi, kako smo na njih nailazili, pohranjivali uz dva njegova teksta o *Capitulima*.¹¹¹ Od ostalih razasutih bilježaka razlikuju se po tome što jedan dio njih autor ipak nije iskoristio u kasnijim radovima. Nekoliko stranica ima izgled nacrtu započetih poglavlja:

- a) „Doctrinae christologicae in *XII Capitulis* contentae“ (2 tipkopsne stranice)
- b) „Analysis *XII Capitulum* dogmatica“ (4 rukopisne stranice)
- c) „Conceptiones cyrillianae de humanitate Christi in *XII Capitulis*“ (1 rukopisna stranica)
- d) „Summa doctrinae christologicae in *XII Capitulis* contentae“ (1 i pol tipkopsna stranica)
- e) „Theses *XII Capitulum* principales“ (1 tipkopsna stranica)
- f) „*XII Capitula* – problema Christus unus“ (1 rukopisna stranica)
- g) „Logos *XII Capitulum*“ (1 rukopisna stranica).

Premda je riječ o vrlo neuređenim bilješkama, radi lakšeg smo ih snalaženja numerirali. Sveukupno imaju 164 stranice.

¹¹⁰ Usp. prvo poglavlje prvoga dijela, 61-62.

¹¹¹ Usp. *gore*, 3.2.1.1. i 3.2.1.2.

3.2.2. Razasute bilješke

Uz spomenute je nacрте u *Osobnom arhivu T. J. Šagi-Bunića* sačuvano i mnoštvo razasutih bilježaka. Površnim bi se pogledom na njih mogao steći dojam da je riječ o tek bezvrijednoj gomili ispisanih papira. No te papire smatramo itekako vrijednima. Na njima je Šagi-Bunić prepisivao brojne citate iz spisa ranokršćanskih i suvremenih autora te ispisivao skice za različite teme koje je namjeravao obraditi, priljepljujući im usput mnoštvo papirića s izvornim tekstovima. Tim se bilješkama nećemo izravno služiti, jer ih je naš autor uglavnom bio ugradio ili u nacрте, ili pak u objavljene radove. No, uvid u tu vrstu izvora pomaže nam razumjeti na koji je način pristupao svojim istraživanjima. Prije svega, to je činio vrlo precizno i znanstveno objektivno, ne želeći donijeti niti jedan zaključak koji ne bi bio utemeljen na proučavanju izvornih dokumenta i rezultata istraživanja do kojih su bili došli suvremeni teolozi. U tu je svrhu i više puta prepisivao iste citate u različitim kontekstima i na različitim mjestima, očito ne smatrajući taj mukotrpan pripremni rad uzalud utrošenim vremenom. Isti je slučaj sa skicama, koje smo pronašli pohranjene u različitim fasciklima. Nerijetko smo naišli na višeput prepisane skice ili pak započete radove s tek ponekim novim detaljem ili promijenjenim naslovom. Te nam skice i pojedini komentari uz njih kazuju i da je autor uložio mnogo truda u „brušenje“ svoje misli. Tako, npr., u gore navedenim nacrtima možemo pronaći sljedeće opaske: „Nezadovoljan sam posvema formulacijama koje su samo radi vježbanja u izražavanju“¹¹², „To treba dobro pregledati s moje strane!“¹¹³, ili pak: „Meni fali izražajnog elasticiteta – interesantno, kako toga nemam.“¹¹⁴ Zanimljivo je kako je autor koji je pisao na tako pedantan način uspio iza sebe ostaviti bibliografiju od preko 700 objavljenih radova, a da mu je znanstveni rad pritom bio tek jedan od poslova kojima se bavio.

Na koncu, iznesimo i jedno Šagi-Bunićevo načelo koje smo pronašli pribilježeno među njegovim bilješkama: „Pisati jednostavno i pozitivno, bez hoštapleraja i bez isticanja onoga, što je tu novo.“ Voljeli bismo kad bismo u obradi glavne teme svojega istraživanja, u što ćemo se upustiti u sljedećem dijelu, uspjeli bar djelomice ostvariti to načelo.

¹¹² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Povijest kristologije*, 54.

¹¹³ *Isto*, 55.

¹¹⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „I. poglavlje (nastavak)“, 54.

II. DIO

EFEŠKA KRISTOLOŠKA KONTROVERZIJA PREMA DJELIMA T. J. ŠAGI-BUNIĆA – OD RASKOLA (431.) DO SJEDINJENJA (433.)

Uvod

Naslov našega doktorskog rada, koji je ujedno i naslov njegova drugog dijela, glasi: „Efeška kristološka kontroverzija prema djelima T. J. Šagi-Bunića – od raskola (431.) do sjedinjenja (433.)“. Pod efeškom kristološkom kontroverzijom, dakle, podrazumijevamo niz događaja koji se protežu od Efeškoga sabora (431. g.), na kojemu je došlo do raskola između antiohijskih i aleksandrijskih biskupa, do prvoga sjedinjenja dviju suprotstavljenih strana, tzv. antiohijske unije koju su 433. g. sklopili Ivan Antiohijski i Ćiril Aleksandrijski. Premda smo predmet našega istraživanja smjestili u jedan određeni vremenski okvir te smo raskol poistovjetili s raskolom na Efeškom saboru, a sjedinjenje sa sklapanjem Unije, odmah na početku valja kazati da ni raskol ni sjedinjenje antiohijske i aleksandrijske Crkve nisu bili događaji koje ne bi trebalo promatrati u uskoj povezanosti s njihovom i prošlošću i budućnošću koje tim događajima oduzimaju dimenziju jednokratnosti i definitivnosti. Raskol, naime, ima svoju višegodišnju pretpovijest. Neprijeporno je da je u Efezu on dostigao svoj vrhunac, no on se počeo događati mnogo ranije. Raskol do kojega je došlo na Efeškom saboru zapravo je samo rezultat i objelodanjenje niza prethodećih mu međusobnih nerazumijevanja i uzajamnih osuda dviju oponentnih kristoloških struja. Sjedinjenje također ne možemo promatrati kao jednokratan i definitivnan događaj. Za neke će ono biti istinski pokušaj vraćanja razorenog crkvenog jedinstva, no neki će – kako Ćirilovci, tako i antiohijci – u njemu pronaći povod za nove, još žešće rasprave.

Premda smo, dakle, konstatirali da se i raskol i sjedinjenje mogu promatrati i u širim okvirima od onih koje smo zacrtali svojim naslovom, ovdje ćemo ipak glavni naglasak staviti na naznačeno razdoblje. Ono koje mu je prethodilo i slijedilo dotaknut ćemo na početku i na kraju svojega istraživanja, ograničavajući se na sadržaje koje smatramo korisnima za stjecanje boljeg uvida u razloge zbog kojih je došlo do efeškog raskola i uvida u značaj antiohijske unije za daljnji razvoj kristološke spekulacije. Protumačimo ukratko motive i razloge zbog kojih smo tako odlučili.

1. Razdoblje koje je prethodilo Efeškom saboru bilo je tema našega magistarskog rada. Obradili smo ga pod naslovom „Povijesno-teološke pretpostavke efeškoga raskola prema djelima T. J. Šagi-Bunića“.¹ Zaokruživši istraživanja i

¹ Više o tome vidi u zaključku našega rada: A. FILIĆ, *Povijesno-teološke pretpostavke efeškoga raskola prema djelima T. J. Šagi-Bunića*, 155-158.

rekonstrukciju Šagi-Bunićevih pronicljivih ideja o povijesno-teološkim pretpostavkama efeškoga raskola, došli smo do zaključka da je sukob Ćirila i Nestorija bio posve logički nastavak kristoloških rasprava iz prethodnog razdoblja. Taj je sukob kulminirao na Efeškom saboru, kojim ćemo započeti nova istraživanja u ovome radu. Prije negoli se u njih budemo upustili, ipak ćemo se uteći nekim temama koje smo obradili u magisteriju, odabirući i sažimajući ono što držimo bitnim za razumijevanje kristoloških borbi između 431. i 433. g.

2. Rezultate Šagi-Bunićevih istraživanja o razdoblju nakon sklapanja Unije koje je objavio u svojim radovima na latinskom jeziku, već su proučili i vrednovali inozemni teolozi. U to smo se uvjerali u prvome poglavlju prvoga dijela našega rada. Kao izazov nam se postavlja ono što dosad nije istraženo, tj. Šagi-Bunićeva promišljanja o razdoblju od Efeškoga sabora do sklapanja Unije, pretežito sadržana u njegovim neobjavljenim spisima. To pak ne znači da se nećemo služiti i autorovim objavljenim studijama. I u njima, osobito u opširnim bilješkama, on donosi mnoštvo dragocjenih informacija vezanih uz razdoblje kojim ćemo se baviti. Stoga će nam i one biti od velike pomoći. Posljednjim ćemo poglavljem ipak nakratko zakoraknuti u razdoblje nakon 433. g., no tek onoliko koliko bude potrebno da bi se uvidjelo kamo su smjerala sva Šagi-Bunićeva istraživanja o onome što smo nazvali efeškom kristološkom kontroverzijom.

3. Neposredna inspiracija za obradbu naše teme u zadanim okvirima jest činjenica da se Šagi-Bunić njome isprva kanio baviti u svojoj disertaciji, no kasnije je od toga odustao. O tome on sâm svjedoči u početnim riječima koje je izgovorio na obrani svoje disertacije, 26. rujna 1951.: „Kad sam, ponukan od profesora dr. Marića, prije dvije godine započeo studijem kristoloških rasprava u godinama oko Efeškoga sabora (431.), moja je nakana bila izraditi disertaciju u kojoj bi bilo raščišćeno pitanje tzv. antiohijske unije od 433. godine. Raščistiti to pitanje bilo bi od kapitalne važnosti za razumijevanje kristoloških borbi i kristološkog razvoja sve do pod konac sedmog stoljeća. Unija je bila sklopljena između Ćirila Aleksandrijskog, kao predstavnika protunestorijevskog pravovjerja, i Ivana, patrijarha antiohijskog, kao predstavnika antiohijske bogoslovske škole, iz koje je izašao Nestorije. To je bilo prvo primirje između dviju oprečnih kristoloških tendencija i zato je antiohijska unija jedna vrlo važna točka u kristološkom razvoju, koja baca svjetlo na kristološki razvoj do 433. godine, a također i na sve daljnje kristološke borbe. [...] Međutim, tijekom studija brzo sam opazio da je to pitanje veoma složeno i da njegovo rješenje traži još dosta

predradnja, koje bi omogućile da mu se pristupi s ispravnog gledišta. Posebno mi je zapela za oko uska srodnost između simbola antiohijskog sjedinjenja i kalcedonske dogmatske definicije (451.), što je uostalom svima poznata stvar, ali sam opazio i veliku njihovu međusobnu različitost, što je također poznato, ali nije dosta precizirano niti dovoljno ocijenjeno. Mene je posebno zainteresirala ta različitost i tražio sam njezino opravdanje unutar kristološkog razvoja od Efeškoga (431.) do Kalcedonskog (451.) sabora. Tako mi je oko zapelo na osobi Prokla, drugog Nestorijeva nasljednika na stolici carigradskih biskupa (434. – 446.).² Premda je u disertaciji Šagi-Bunić promijenio svoju prvotnu nakanu, nije je nipošto definitivno napustio. Podsjetimo se što je o njoj napisao Hadrijanu Boraku: „Sad momentalno pišem radnju za habilitaciju, koja se bavi pitanjem antiohijske unije 433. i njezinih doktrinarnih veza s Kalcedonom. Tu ću u zbitoj formi donijeti rezultate moga studija od nekoliko godina, među ostalim strogu analizu *Antiohijskog simbola*, koji predstavlja antiohijsku kristologiju u odstupanju i u formi najveće koncesije Aleksandriji, te analizu Ćirilove poslanice o sjedinjenju *Laetentur caeli* kao cjeline, i pokazati, kako je istom poslanica kao cjelina postala platforma za daljnji rad jedne grupe teologa, koja je pripremala Kalcedon, a koja nije jednostranosti ni antiohijske a niti aleksandrijske spekulacije.“³ Kako znamo, Šagi-Bunić je kasnije promijenio i temu svojega habilitacijskog rada. Dio svojih nakana o kojima je progovorio na obrani svoje disertacije i o kojima je pisao Boraku djelomice je ostvario svojim studijama na latinskom jeziku. Ondje je, kako vidjesmo u prvome poglavlju prvoga dijela, pisao i o antiohijskoj uniji i o njezinim doktrinarnim vezama s Kalcedonom. Također i o *Antiohijskom simbolu* i o poslanici *Laetentur coeli*, opet u svjetlu njihova odnosa prema *Kalcedonskoj definiciji*. No u *Deus perfectus et homo perfectus* prvenstveno se usredotočio na pitanje „dvaju potpunih“ i „dviju naravi“, točnije na razvoj tih dviju formula od *Antiohijskog simbola* do *Kalcedonske definicije*. U „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“ još je veći naglasak stavio na samu *Kalcedonsku definiciju*. Tako je, ipak, njegova izvorna nakana o razjašnjenju pitanja antiohijske unije te o cjelovitoj analizi *Antiohijskog simbola* i poslanice *Laetentur coeli* ponovno ostala nekako u sjeni. Budući da je Šagi-Bunić u svojoj ostavštini ostavio brojne spise koji ne samo svjedoče da se svojim zacrtanim planovima uistinu ozbiljno bavio, nego i pružaju obilje gradiva na temelju kojeg je te planove moguće oteti iz sjene i iznijeti na svjetlo

² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, A. Barišić (ur.), Zagreb, 2009., 7.

³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Pismo Boraku*, 5. 2. 1958., 2.

dana, u svojem ćemo ih radu pokušati rekonstruirati. Nadamo se da ćemo kao rezultat dobiti onu kariku koja će povezati autorov najraniji uradak znanstvenoga karaktera, koji je sve donedavna ostao nepoznat i domaćoj teološkoj javnosti, i njegove najzrelije studije na latinskom jeziku, koje su ostavile vrijedni trag u svjetskim razmjerima.

4. Za odabir naše teme nadahnule su nas i ocjene dvojice eminentnih teologa o Šagi-Bunićevim studijama.

Prva je ona de Halleuxova. On je, sjećamo se, kazao kako je naš autor u „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“ razvio i produbio Sellersovu intuiciju o „bazilijevskom izvoru“ kalcedonske formule „u dvjema naravima“.⁴ Premda je Šagi-Bunić do te intuicije došao prije Sellersa, to, nažalost, nikome nije bilo poznato, zbog posve jednostavnog razloga: njegova disertacija, u kojoj je iznio i opravdao svoju intuiciju, nije bila objavljena. Budući da bi se i s njegovim neobjavljenim radovima mogao ponoviti isti scenarij, svojim bismo ga istraživanjem htjeli predusresti. Htjeli bismo barem čitatelje hrvatskog govornog područja upoznati s rezultatima Šagi-Bunićevih neobjavljenih i nepoznatih istraživanja.

Drugo nadahnuće jest Grillmeierov sud da je naš autor u *Deus perfectus et homo perfectus* nedovoljno utemeljeno pripisao *Antiohijskom simbolu* dualističku tendenciju te kazao kako se u čitavom *Simbolu* ne nalazi ništa na temelju čega bi se moglo zaključiti da je Isus Krist u njemu shvaćen kao „jedan te isti subjekt“ koji se promatra u „dvjema naravima“.⁵ Grillmeiera su, kako vidimo, osobito zasmetale Šagi-Bunićeve ocjene o *Simbolu* kao cjelini. To čak možemo i razumjeti, jer se naš autor u *Deus perfectus et homo perfectus* prvenstveno bavio dvjema formulama kristološkog dualizma, a ne i cjelovitim sadržajem *Antiohijskog simbola*. Na njegova naširoko protumačena i obrazložena promišljanja o diofizitskim formlama, A. Grillmeier nije imao nikakvih prigovora. Iznoseći svoj stav o *Simbolu* kao cjelini, Šagi-Bunić je očito iznio krajnje zaključke svojih neobjavljenih istraživanja. Put kojim je do njih došao on je zasigurno pretpostavljao, no nije ga u cijelosti razložio. Svojim istraživanjem namjeravamo oslikati upravo taj put, tj. pozadinu – dobro utemeljenu i posve razložitu – Šagi-Bunićevih tvrdnji o dualističkoj tendenciji cjelovitog *Antiohijskog simbola*. Vjerujemo da bi Grillmeier, da mu je ona bila poznata, drukčije prosudio Šagi-Bunićeve zaključke.

⁴ Usp. prvo poglavlje prvoga dijela, 38-40.

⁵ Usp. *Isto*, 58.

Na koncu, recimo još nešto o našem pristupu Šagi-Bunićevim neobjavljenim spisima. Izvan svake sumnje je da je s njima, nakon što smo ih pronašli u *Osobnom arhivu T. J. Šagi-Bunića*, trebalo nešto učiniti. Najlogičnije i, dakako, najlakše, bilo bi ih objaviti u obliku u kojem su sačuvani. Držimo da se na taj korak treba čim prije odlučiti. No pritom bi, budući da je riječ o nedovršenim spisima, svakako trebalo razmišljati o ozbiljnom kritičkom izdanju.

Ovim svojim istraživanjem želimo, među ostalim, pružiti smjernice i ostvariti pretpostavke za taj projekt. To smo mogli učiniti i na način da smo neobjavljene radove donijeli u prilogu doktorske disertacije. Od toga smo odustali jer bismo u konačnici preko svake mjere povećali obujam ovoga rada. Stoga smo se odlučili na rekonstrukciju Šagi-Bunićevih nakana. U nju ćemo se upustiti zajedno s autorom, služeći se njegovim objavljenim i neobjavljenim spisima i prepuštajući se vodstvu njegovih intuicija. U bilješkama ćemo sve obilato potkrijepiti citatima. Premda ćemo i time uvelike povećati opseg svojega rada, svaki drugi postupak umanjio bi njegovu znanstvenu objektivnost. Ovako ćemo, nadamo se, ostati vjerni našem autoru te čitateljima pružiti mogućnost kritičke prosudbe naših promišljanja i zaključaka. No, što je još važnije, omogućit ćemo im izravan susret s bogatim i neprocjenjivim, dosad nepoznatim uvidima jednog od naših najvećih teologa 20. stoljeća.

I. TEMELJNI PRIJEPORI ĆIRILOVE I ANTIOHIJSKE KRISTOLOŠKE SPEKULACIJE U PREDVEČERJE EFEŠKOG SABORA

1. Uvodne misli

U Uvodu u drugi i glavni dio našega rada nagovijestili smo da ćemo se, prije negoli se upustimo u novo istraživanje koje ćemo započeti govorom o Efeškom saboru (431. g.), uteći nekim zaključcima do kojih smo, rekonstrukcijom povijesno-teoloških pretpostavki efeškoga raskola prema djelima T. J. Šagi-Bunića, došli u magistarskom radu. Opravdajmo najprije taj postupak.

Ponajprije, u magistarskom smo radu, nakon mnogih promjena njegovih naslova i shema, u predzadnjoj koncepciji zamislili obraditi temu pod naslovom „Povijesno-teološki kontekst razvoja antiohijske kristološke spekulacije od antiarijanističkih borbi do *Antiohijskog simbola* (432. g.) prema djelima T. J. Šagi-Bunića“.⁶ Pod tim smo naslovom željeli rekonstruirati povijesni slijed ključnih događaja i njima pripadajućih teoloških spekulacija u dotičnom razdoblju, kako smo ih iščitali iz Šagi-Bunićevih djela. Konkretno, u prvom smo poglavlju kanili najprije prikazati arijansku kristološku herezu, potom antiohijsku kristologiju kao reakciju na arijanizam, pa apolinarizam kao odgovor na pretjerani antiohijski dualizam i, na koncu, antiapolinarističku dimenziju antiohijske kristologije. Na to smo se odlučili nadahnuti Šagi-Bunićevim nerealiziranim intuicijama da je za razumijevanje sukoba antiohijske i aleksandrijske struje neophodno vidjeti kakva su stajališta te dvije struje imale prema arijanizmu i apolinarizmu. Nakon toga smo htjeli obraditi razdoblje koje je neposredno prethodilo Efeškom saboru. U tom se razdoblju razbuktao sukob između Ćirila i Nestorija za koji je naš autor pokazao kako je, osim uglavnom poznatim razlikama između unitaristički i dualistički usmjerene kristologije, bio obilježen i antiohijskim optužbama upućenima Ćirilu zbog njegova, kako su govorili, arijanskog i apolinarističkog nauka koji je iznio u svojim XII anatematizama (*Capitula*). Velik dio problematike toga razdoblja može se koncentrirati oko toga što su s jedne strane antiohijci u Ćirilovoj unitarističkoj kristologiji vidjeli povratak na arijanizam i apolinarizam, protiv kojih su se oduvijek žestoko borili ističući da je Krist „potpuni Bog“ i „potpuni čovjek“, dok je s druge strane Ćiril antiohijcima,

⁶ O tijeku i razlozima tih promjena usp. A. FILIĆ, *Povijesno-teološke pretpostavke efeškoga raskola prema djelima T. J. Šagi-Bunića*, 33-35.

osobito Nestoriju, zamjerao pretjerani dualizam. Imajući u vidu – ovdje tek ugrubo naznačene – pretpostavke koje su dovele do efeškog raskola, u sljedećim smo poglavljima htjeli prema Šagi-Bunićevim spisima rekonstruirati tijek Efeškoga sabora i raskol koji se na njemu dogodio, potom mnoge neuspjele pokušaje mirenja antiohijskih i ćirilovskih biskupa i, napokon, dokument koji su antiohijci ponudili Ćirilu kao temelj sjedinjenja: *Antiohijski simbol*. Iz sveukupnog bi se rada, kako smo ga tada bili zamislili, dobro vidjelo kako je, prema našem autoru, antiohijski antiarijanizam i antiapolinarizam i, dakako, nauk kojim su se antiohijski teolozi suprotstavili dvjema herezama, bio trajna nit vodilja koja se protezala kroz čitav tijek antiohijsko-aleksandrijskog sukoba.

Budući da smo tijekom pisanja magistarskog rada shvatili da nećemo moći obuhvatiti sve teme koje smo zacrtali, jer bismo time uvelike prekoračili preporučeni broj stranica, odlučili smo obraditi samo povijesno-teološke pretpostavke efeškog raskola, ne zadirući u problematiku samoga sabora i onu koja mu je uslijedila. Tu smo problematiku ostavili za istraživanja koja ćemo poduzeti u doktorskom radu. Opredjeljujući se za tu opciju, razriješili smo problem voluminoznog magisterija. No pritom smo se susreli s jednim drugim problemom: izgubili smo povijesno-teološku povezanost efeške kontroverzije i prethodećeg joj razdoblja, osobito izraženu kroz gore spomenutu nit vodilju. S tim smo se problemom mogli suočiti na više načina. Mogli smo, kao prvo, magistarski i doktorski rad prikazati kao jednu cjelinu. No time bismo izgubili na originalnosti disertacije, jer ona to bila samo u, iako veoma opširnom, drugome dijelu. Stoga smo tu opciju odbacili. Također smo mogli – to je druga krajnost – zanemariti našu prvotnu shemu te prikazati efešku kristološku kontroverziju od raskola (431. g.) do sjedinjenja (433. g.) posve neovisno o razdoblju koje joj je prethodilo. Ni to nismo željeli učiniti, jer bismo time izgubili na originalnosti našega autora. Ostala bi posve izvan konteksta njegova višeput iznesena intuicija o potrebi poznavanja arijansko-apolinarističke problematike za razumijevanje raskola 431. g., ali i mnogi drugi detalji.

Kad se već nismo htjeli u potpunosti odreći spomenutih rezultata do kojih smo došli u magistarskom radu, a niti smo ih željeli doslovce prenijeti, odlučili smo preraditi one sadržaje koje smatramo korisnima za razumijevanje naše nove teme. Neke od njih

ćemo sažeti, a neke proširiti,⁷ u ovome poglavlju o temeljnim prijeporima Ćirilove i antiohijske kristološke spekulacije u predvečerje Efeškoga sabora.

Pod prijeporima dviju suprotstavljenih kristoloških spekulacija ponajprije mislimo na one misaone koncepte koji utemeljuju bitnu razliku u shvaćanju i tumačenju Kristova otajstva između antiohijskih teologa i Ćirila Aleksandrijskog. Također mislimo i na dokumente u kojima su Nestorije i Ćiril 429. i 430. g. iznijeli spomenuta shvaćanja, a koji su dokumenti izazvali burne reakcije suprotne strane. Na koncu, mislimo i na pojedine ključne događaje koji su utjecali na tijek sukoba. Ovdje ćemo pokušati prikazati temeljne od tih prijepora, ali ne u njihovu strogom povijesnom kontekstu, prateći kronološki njihov susljedni utjecaj na razbuktavanje sukoba. Na taj smo se, povijesno-kronološki pristup, oslonili pri rekonstrukciji Šagi-Bunićevih pretpostavki efeškoga raskola. Sada ćemo pojedine prijeapore izdvojiti iz njihova izvornog povijesnog ambijenta te se njima poslužiti s ciljem postavljanja uvodne problematike u efešku kristološku kontroverziju od 431. do 433. g.

2. Ćirilovih XII anatematizama (*Capitula*)

2.1. Capitula – prekretnica predefeške kristološke kontroverzije

Za Ćirilov bismo spis XII anatematizama, tzv. *Capitula*,⁸ bez imalo straha da smo krivo interpretirali našega autora, mogli kazati da je prema Šagi-Buniću predstavljao jednu od najznačajnijih prijepornih točaka u predefeškoj i efeškoj kristološkoj kontroverziji. Bilo da se značaj toga spisa promatra iz perspektive povjesničara, bilo iz perspektive teologa, sve upućuje na taj zaključak. On nam, dakako,

⁷ Ovo proširenje osobito se odnosi na odlomak o Ćirilovim *Capitulima* u kojem ćemo iskoristiti mnoge Šagi-Bunićeve nacрте i bilješke o toj temi koje u magistarskome radu nismo uzeli u obzir.

⁸ U daljnjem ćemo tekstu za XII anatematizama najčešće rabiti skraćeni naslov, *Capitula*, kao što je to i Šagi-Bunić činio (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones s. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 3: „Sub nomine 'Capitula' agi de duodecim anathematismis seu capitulis a Cyrillo anno 430 – Caelestini Papae vices agente – Nestorio propositis, ut ea in signum abjuratōnis falsae suae doctrinae subscriberet...“) Prijevod *Treće Ćirilove poslanice Nestoriju* i anatematizama na hrvatski, pod naslovom „Pismo Nestoriju o izopćenju“, vidi u: Ćiril ALEKSANDRIJSKI, *Utjelovljenje Jedinorođenca – jedan Krist*, Makarska, 2001., preveo M. Mandac, 311-322. U H. DENZINGER – P. HÜNERMANN (ur.), *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, Đakovo, 2002., preveo Lj. Plačko (dalje: DH), 252-263, nalazimo samo prijevod anatematizama, pod naslovom: „Anateme Ćirila Aleksandrijskog, koje su pridodane pismu 'Tou soterōs hemōn' sinode u Aleksandriji Nestoriju (= 3. Ćirilovo pismo Nestoriju).“

ne može već sada biti potpuno razvidan. No to ne znači da već na početku svojega istraživanja ne trebamo ukazati na njegovu i povijesnu i teološku važnost.

Prema našem je autoru pojava *Capitula* predstavljala odlučujući obrat u tijeku sukoba između Nestorija i Ćirila koji se, doduše, u trenutku objavljivanja toga spisa u studenom 430. g. već bio dobrano razbuktao. Prije toga se, naime, odvio čitav niz događaja kojima je bio pripremljen teren za konačni udarac koji je Ćiril nakanio zadati Nestoriju svojim anatematizmima.

Pogledajmo najprije, tek u kratkim crtama, slijed tih događaja, kako smo ga u magistarskom radu rekonstruirali prema Šagi-Bunićevim spisima.⁹ U Carigradu se, vrlo brzo nakon Nestorijeva stupanja na biskupsku stolicu (428. g.), podigla oporba protiv njega, zbog toga što je ustrajno istupao protiv naslova *Theotokos* za Mariju.¹⁰ Ćiril Aleksandrijski se odmah potom, 429. g., svojom *Uskrsnom poslanicom* i *Pismom egipatskim monasima*, uključio u raspravu o Nestorijevu nauku.¹¹ 430. g. je samome Nestoriju uputio svoju *Drugu poslanicu*, tzv. *Obloquuntur quidem* u kojoj ga je, još uvijek dosta umjerenim tonom, nastojao uvjeriti u ispravnost nauka o Mariji kao Bogorodici.¹² Na tu mu je poslanicu iste godine Nestorije odgovorio poslanicom *Injurias quidem* u kojoj je pokušao opravdati svoj stav da se Mariju može nazvati jedino

⁹ Detaljnu rekonstrukciju Šagi-Bunićevih promišljanja o povijesnom razvoju kristološke kontroverzije te o teološkim faktorima koji su utjecali na tijek događaja od Nestorijeva stupanja na carigradsku biskupsku stolicu (428. g.) do objavljivanja Ćirilovih *Capitula* (430. g.) vidi u: A. FILIĆ, *Povijesno-teološke pretpostavke efeškoga raskola prema djelima T. J. Šagi-Bunića*, 105-124.

¹⁰ O Nestorijevu biskupovanju i naučavanju u Carigradu, protiv čega je oštro ustao carigradski narod i kler, usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 31-45, 91, 110, 133, 142, 160, 188-192, 247-248, 295-296, 347-348, 365; „Continuitatis discrimen“, 21, 34, 36; „Povijest kristološke dogme od Pavla Samosatskog do Kalcedonskog koncila“, u: *Povijest kristologije*, 13, 43; „Kristologija Antiohijskog simbola“, 27; „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“, 40; DPHP, 26, bilj. 15; 143, bilj. 142; 145, bilj. 194; PCC, 8, 87; „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodu od Efeza do Kalcedona“, 27-28; „Sjedinjenje Boga i čovjeka! Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 4-5, bilj. 4.

¹¹ Šagi-Bunić te dvije poslanice drži važnima za razumijevanje početka kristološkog sukoba, pa ipak nigdje ne piše o njihovu sadržaju. Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 41-42, 348; „Važnosti i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 2-3.

¹² O Ćirilovoj poslanici *Obloquuntur quidem* usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnosti i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 6; „Kristologija Antiohijskog simbola“, 38-40; „Continuitatis discrimen“, 43; „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“, 41-42; „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 506; DPHP, 53-59, 62; PCC, 9, 81; „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodu od Efeza do Kalcedona“, 18; „Sjedinjenje Boga i čovjeka! Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 7, bilj. 5. Mandačev prijevod ove Ćirilove poslanice na hrvatski jezik, pod naslovom „Ćirilovo pismo Nestoriju“, vidi u: Ćiril ALEKSANDRIJSKI, *Utjelovljenje Jedinorođenca – jedan Krist*, 301-304. Plačkov prijevod jednoga dijela *Druge Ćirilove poslanice Nestoriju*, pod naslovom „2. pismo Ćirila Aleksandrijskog Nestoriju ('Kataflyarousi mén')“, vidi u: DH, 250. O toj ćemo poslanici govoriti u sljedećem poglavlju.

Kristorodicom, ali ne i Bogorodicom.¹³ Ćiril je i svoju i Nestorijevu poslanicu poslao na uvid papi Celestinu I.,¹⁴ zatraživši od njega pomoć u rješavanju Nestorijeva pitanja.¹⁵ Papa je potom, u ljeto 430. g., uputio poslanicu Nestoriju, u kojoj je osudio njegovo učenje. Naložio mu je da mora propovijedati nauk rimske, aleksandrijske i univerzalne Katoličke crkve, te također, u pisanu obliku, u roku od deset dana osuditi svoju „perfidnu novost, koja ono, što časno pismo povezuje, nastoji podijeliti“.¹⁶ Iz ovih papinih riječi niti konkretno saznajemo na koji je točno pozitivni nauk Celestin mislio, niti razaznajemo na koju je „perfidnu novost“ smjerao. Tek na jednome mjestu Šagi-Bunić veli da papa od Nestorija nije zahtijevao nikakvih kristoloških tumačenja ni vjeroispovijest, nego samo da ispovjedi da je Marija Bogorodica. Ukoliko tome

¹³ O poslanici *Injurias quidem* usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 239; „Značenje formule 'homooousios hemin'...“, bilješke, 3, bilj. 15; „Kristologija Antiohijskog simbola“, 17-18; DPDN, 75-76, bilj. 179; DPHP, 78-81, bilj. 95; PCC, 9-10, 81; „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodu od Efeza do Kalcedona“, 18; „Sjedinjenje Boga i čovjeka'. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 20-21, bilj. 48. Pod naslovom „Nestorijevo pismo Ćirilu“ M. Mandac je tu poslanicu preveo u: Ćiril ALEKSANDRIJSKI, *Utjelovljenje Jedinorođenca – jedan Krist*, 305-310. Vidi i prijevod Lj. Plačka poslanice pod naslovom „2. Nestorijevo pismo Ćirilu ('Tās mēn kath' hēmōn hýbreis')“, u: DH, 251a-251e.

¹⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 506. O tome da je Celestina na kristološku problematiku koja se podigla na Istoku prvi upozorio Nestorije, a ne Ćiril, vidi u: P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, 33-34; A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 885, 890; A. de HALLEUX, „Les douze chapitres cyrilliens au concile d'Éphèse (430-433)“, u: *Revue théologique de Louvain*, 23 (1992.), 425-458, ovdje: 428; S. WESSEL, „Nestorius, Mary and Controversy, in Cyril of Alexandria's Homily IV“, u: *Annuaire Historiae Conciliorum*, 31 (1999.), 1, 1-49, ovdje: 14-15; S. WESSEL, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*, New York, 2004., 107-108.

¹⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“, 40.

¹⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 81: „Papa Caelestinus in epistula ad Nestorium (10. VIII 430) [...] postulat ut Nestorius praedicet ea 'quae Romana et Alexandrina et universalis ecclesia catholica tenet, sicut et sacrosancta Constantinopolitanae urbis ecclesia ad te usque optime tenuit', scripto quoque et aperte damnet 'perfidam novitatem, quae hoc quod venerabilis scriptura coniungit, nititur separare'“ (navod prema: ACO, I/II, coll. veronensis, n. 18); „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodu od Efeza do Kalcedona“, 19: „Papa Celestin u svojoj poslanici Nestoriju (10. VIII. 430.), kojom osuđuje učenje carigradskog biskupa [...] zahtijeva da Nestorije mora propovijedati ono 'quae Romana et Alexandrina et universalis ecclesia catholica tenet, sicut et sacrosancta Constantinopolitanae urbis ecclesia ad te usque optime tenuit', da također pismeno i otvoreno osudi 'perfidam novitatem, quae hoc quod venerabilis scriptura coniungit, nititur separare'.“ Nestorijevo je učenje zapravo bilo osuđeno na rimskoj sinodi početkom kolovoza 430. g. O toj sinodi i o Celestinovu pismu Nestoriju usp. još P. EVIEUX, „André de Samosate. Un adversaire de Cyrille d'Alexandrie durant la crise nestorienne“, u: *Revue des études byzantines*, 32 (1974.), 175-186, ovdje: 255 (dostupno i u: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_0766-5598_1974_num_32_1_1488); P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, 39-41; A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 890-891, 897-898 (Grillmeier je uvjeren da ni sinoda ni papa nisu uočili bit problematike koja se podigla na Istoku); A. de HALLEUX, „Les douze chapitres cyrilliens au concile d'Éphèse (430-433)“, 428; B. SESBOÜÉ, „Cristologia e soteriologia. Efeso e Calcedonia (secoli IV e V)“, u: B. SESBOÜÉ – J. WOLINSKI, *Storia dei Dogmi. I. Il Dio della salvezza*, Casale Monferrato, 1996., 346; S. WESSEL, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*, 105-111.

udovolji, moći će ostati na carigradskoj biskupskoj stolici.¹⁷ Provedbu svojih zaključaka glede Nestorija Celestin I. je povjerio Ćirilu.¹⁸ Ohrabren ovlastima koje mu je dao papa, Ćiril je u studenom 430. g. sastavio *Capitula*¹⁹ te ih je zajedno s poslanicom *Cum Salvator noster*²⁰ poslao Nestoriju kako bi ih ovaj potpisao u znak svojega pravovjerja. U suprotnom, ako odbije potpisati nauk sadržan u *Capitulima*, Nestorije će sam sebi presuditi.

Nakon ovog sažetog pregleda važnijih događaja od 428. do kraja 430. g., možemo se s pravom pitati zašto smo baš za *Capitula* kazali da, prema našem autoru, imaju značaj odlučujućeg obrata u tijeku rasprava oko Nestorijeva krivovjerja? Ne

¹⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Bilješke o XII Capitula*, 133: „Secundum intentiones Caelestini papae quae ex eius epistulis ad Nestorius et ad Cyrillum aliosque elucet, Nestorius debebat confiteri Mariam esse Deigenitricem, si in cathedra episcopali constantinopolitana manere voluit. Nullae ulteriores explicationes christologicae aut confessio magis determinata non ab eo exigebantur“; usp. i *Isto*, 137.

¹⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Analysis XII Capitum dogmatica“, u: *Bilješke o XII Capitula*, 1: „Cyrillus tamen, qui litteris Caelestinis auctoritate agendi loco papae investitus erat...“; „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“, 40; „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 20 (ovdje Šagi-Bunić veli da je papa imenovao Ćirila svojim „pomoćnikom in causa Nestorii“); „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 6, bilj. 12 (Ćiril je u zahtjevu Nestoriju da potpiše *Capitula* bio „snabdjeven papinim autoritetom“); PCC, 11; „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 506: „Papa epistulam suam ad Nestorium conscripsit et remisit ad Cyrillum, ut hic executor sententiae papalis fieret.“

¹⁹ U oblikovanju *Capitula* imali su udjela i ostali biskupi okupljeni na aleksandrijskoj sinodi 430. g., koja je *Capitula* i odobrila. Stoga Šagi-Bunić vrlo često piše da je Ćiril *redigirao Capitula* (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 224; „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“, 40; „Značenje formule 'homousios hemin'...“, bilješke, 2, bilj. 12; „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja [433.]“, 6; DPHP, 13, bilj. 4; PCC, 11, 13, 82-83; „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodu od Efeza do Kalcedona“, 21). O sinodi u Aleksandriji usp. još P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcedoine*, 41-42; A. de HALLEUX, „Les douze chapitres cyrilliens au concile d'Éphèse (430-433)“, 436; B. SESBOÜÉ, „Cristologia e soteriologia. Efeso e Calcedonia (secoli IV e V)“, 346-347.

²⁰ Poslanica koja je prethodila *Capitulima* u susljednom razdoblju nije, prema našem autoru, zadobila veliku važnost nego je, upravo suprotno, došla u drugi plan. Naime, i antiohijci i Ćiril više su je shvaćali kao svojevršno tumačenje ili uvod u *Capitula*, dok su *Capitula* držali zasebnim i neovisnim dokumentom. To je, prema Šagi-Buniću, očito stoga što antiohijci, pišući protiv *Capitula*, uopće nisu doticali tematiku iz poslanice te stoga što je i sâm Ćiril branio i nastojao tumačiti *Capitula* kao zaseban dokument. Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones S. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 8: „Etsi XII Capitula adnexa sunt epistolae 'Cum Salvator noster' (III ad Nestorium – synodicae), tamen ea pro Orientalibus aequae ac pro Cyrillo repraesentant documentum separatum, sui iuris et independens. Epistola 'Cum Salvator noster' spectari debet tantum ut quaedam explicatio XII Capitum quae ipsis per modum introductionis praemissa est, ipsa vero Capitula habent characterem prorsus independentem. Quod praeclare videtur ex facto, quod Orientales reprehensiones suas adversus sola XII Capitula scribunt nihil ipsam epistolam attingentes ac interpretationes in ea prolatas respicientes, Cyrillus vero aequae defendit et explicare conatur XII Capitula ut quid separatum et sui iuris“; „Ćirilove pozicije uoči sjedinjenja (433.)“, 4: „Oni [*Capitula*] su dio III. poslanice ad Nestorium, ali je poslanica samo kao njihov predgovor. Oni se imaju pravo promatrati posebno – specifično – kao zaseban dokument. Tako su ih smatrali antiohijci – oni pišu svoje prigovore protiv njih. [...] Tako ih je smatrao i sam Ćiril“; *Bilješke o XII Capitula*, 106: „Cyrillus je evidenten poslanicu zajedno s anatematizmima zamislio kao jedinstveni dokument – to se vidi iz same poslanice *Cum Salvator noster*, c. II, MANSI, IV, 1072B. [...] Nestorije – antiohijci – počeli su se baviti specijalno baš anatematizmima – separatim. Ćiril je onda anatematizme same branio – tako je dokument dobio separatno značenje – trebao bi biti zaokružen dokument“; *Isto*, 139: „Antiohijci su shvaćali anatematizme kao zaseban dokument. Ćiril je anatematizme branio kao zaseban dokument.“

bismo li, na primjer, tim imenom mogli nazvati i podizanje oporbe protiv Nestorija u Carigradu ili pak papinu osudu Nestorijeva učenja?

Šagi-Bunić pojavi *Capitula* pridaje osobitu važnost ne samo zbog toga što je Ćiril njima pred Nestorija postavio zahtjeve koji ne ostavljaju prostora nikakvom kompromisu, nego, još više, zbog toga što su upravo ona utjecala na to da se i u antiohijskim krugovima podigla oštra oporba protiv aleksandrijskog biskupa i njegova nauka. Naš autor, naime, ističe da je 430. g., kad *Capitula* još nisu bila sastavljena, većina antiohijaca još uvijek bila pomirljivo raspoložena, tj. sklona rješavanju problema mirnim putem – smatrajući da Nestorije treba popustiti pred zahtjevima pape Celestina I. i javno priznati da je Marija Bogorodica. Na nekoliko mjesta spominje da je Nestorije to i učinio, na poticaj Ivana Antiohijskog i nekih drugih biskupa, u jednoj svojoj carigradskoj propovijedi koju je održao u prosincu 430.²¹ Prije *Capitula* antiohijci nisu bili pokrenuli pitanje o Ćirilu, točnije rečeno, o njegovu pravovjerju, premda je i u ranije napisanoj poslanici *Obloquuntur quidem* bilo mnogo detalja koji su se, osim *Theotokosa*, kosili s antiohijskom kristologijom (npr. izraz „hipostatsko sjedinjenje“).²² No, s pojavom *Capitula*, za koja će naš autor reći da su antiohijcima bila „pomum discordiae“²³ te „punctum saliens et lapis offensionis“²⁴, dolazi do nagle promjene.

²¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja“ (433.), 11, bilj. 22; „Ćirilove pozicije uoči sjedinjenja (433.)“, 7; „Positiones s. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 4. Ivan je, veli Šagi-Bunić, „smatrao problem *Theotokosa* riješenim time, što je Nestorije u Carigradu održao poznatu pomirnu propovijed“ („Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 10). U *Isto*, 48, naš autor donosi podatak da je tu propovijed Nestorije održao u Carigradu po primitku Ćirilove poslanice *Cum salvator noster* s anatematizmima, a u DPHP, 35, bilj. 31, da ju je održao 7. prosinca 430. g. Nestorije je tada ispovjedio da je Marija Bogorodica stoga što je onaj hram, koji je u njoj stvoren po Duhu Svetome, bio sjedinjen božanstvu, a čovjekorodica stoga što je Bog uzeo prvine naše naravi: „Dei quidem genetrix ideo quia illud templum quod in ea ex spiritu sancto creatum est, deitatis erat unitum, hominis vero genetrix eo quod nostrae naturae primitias assumpsit deus“ („Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 49; DPHP, 35, bilj. 31). Na dva navedena mjesta Šagi-Bunić citira ovu rečenicu iz Nestorijeve propovijedi kako bi ukazao na njezinu srodnost s načinom na koji je u *Antiohijskom simbolu* ispovjedbano da je Marija Bogorodica. Uvjeran je da ni Nestorije ni redaktori *Simbola*, premda su riječima priznali da je Marija Bogorodica, ipak nisu otvoreno priznali da je Marija rodila Boga (usp. *Isto*). Tome ćemo se više posvetiti u poglavlju o antiohijskoj redakciji *Antiohijskog simbola*.

²² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones s. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 4: „Anno 430, XII Capitulis nondum compositis [...] Orientales [...] nullam quaestionem movebant de Cyrillo, etsi iam existerat epistola 'Obloquuntur quidem' cum termino Orientalibus suspecto – unionis 'καθ' ὑπόστασιν' et aliis – quae ipsis saltem inconvenientia videri debebant...“ Ni sâm Nestorije se u *Injuriis quidem* uopće nije osvrnuo na Ćirilov izričaj „hipostatsko sjedinjenje“ (usp. PCC, 9: „Nestorius in propria epistola 'unionis secundum hypostasim' mentionem non facit...“)

²³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones s. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 7: „...clare nobis elucet XII Capitula Cyrilliana revera fuisse pro Orientalibus 'pomum discordiae'...“

²⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Ćirilove pozicije uoči sjedinjenja (433.)“, 4: „Da su anatematizmi bili *punctum saliens et lapis offensionis* – to nije teško zapaziti“; *Kristologija Prokla Carigradskog*, 44, bilj. 57, gdje autor veli su anatematizmi bili „pravi kamen smutnje“.

Odmah nakon objelodanjivanja spisa koji je, kako kaže naš autor, „šokirao čitavu antiohijsku grupu“²⁵, antiohijci su sve svoje snage usmjerili protiv njega,²⁶ a njegova su autora počeli „smatrati heretikom“²⁷, optužujući ga za arijanizam i apolinarizam.²⁸ Osim toga, Šagi-Bunić je vrlo dobro uočio da će *Capitula* antiohijcima biti „u središtu svih njihovih akcija u burnim godinama 431. – 433. pa i dalje“²⁹. U to ćemo se uvjeriti u daljnjem tijeku ovoga rada.

Kako bismo mogli pojasniti zadnje tvrdnje o naglom zaokretu do kojega je nakon objavljivanja *Capitula* došlo u antiohijskom taboru u odnosu prema Ćirilu, potrebno je ocrtati narav i sadržaj spornoga Ćirilova spisa, služeći se, dakako, onime što je iz njega istaknuo Šagi-Bunić.

2.2. Opće karakteristike Capitula

Šagi-Bunić na više mjesta spominje da je Ćiril *Capitula* sastavio samo protiv Nestorija i njegova nauka, i to s isključivo polemičkim ciljem, htijući jedino oboriti svojega suparnika kojega optužuje za herezu.³⁰ Mogli bismo reći da anatematizmi imaju

²⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'“, bilješke, 2, bilj. 12.

²⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones s. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 3: „... maximam vim oppositionis et repudiationis versam fuisse in *XII Capitula*, quae Orientalibus quasi quaedam summa errorum Cyrilli videbantur et contra quae totis viribus acerrimeque certabant iam ab illo momento, quando composita prodierant“; Isto, 4: „... simul ac *XII Capitula* ipsis innotuerant, illico omnibus armis adversus ea dimicare coeperunt“; „Ćirilove pozicije uoči sjedinjenja (433.)“, 4: „Čim su se pojavili, Antiohija je počela borbu protiv njih... Kad su se pojavila *XII Capitula*, položaj se mijenja, i borba otvorena započinje.“

²⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja“ (433.), 11, bilj. 22.

²⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 12: „Statim ac Antiocheni documentum istud in manus acceperunt, luctam contra illud etiam in scriptis aperte initiaverunt, de appolinarismo et de arianismo illud incusantes...“ Ovdje valja reći da je Nestorije već u svojoj poslanici *Injurias quidem* upućenoj Ćirilu kazao da – parafraziramo – pripisivanje specifičnih vlastitosti ili kvaliteta tijela Božanskom Logosu nije drugo negoli poganstvo ili apolinarizam ili arijanizam (usp. DPHP, 79-80, bilj. 95). No, Šagi-Bunić drži da ga je na to da za te hereze optuži Ćirila osobno nagnao upravo sadržaj *Capitula*: „Nestorije je doduše općenito one, koji su priznavali *Theotokos*, optuživao da su arijanci etc., ali je pitanje ovdje, bi li bio započinjao direktni boj za proglašenje Ćirila heretikom. Ako ne, onda znači da iako se on ne bi složio s unijom *kath' hypostasin*, ipak bi smatrao, da se može prijeći preko toga. Ali čim se radilo o *Theotokosu*, to je već za Nestorija i Antiohiju arijanizam“ („Ćirilove pozicije uoči sjedinjenja [433.]“, 7).

²⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'“, bilješke, 2, bilj. 12; usp. DPHP, 13, bilj. 4: „Universitas quasi episcoporum antiochenorum [= Anatolici] documento isto offensa fuit, et ideo documentum tenetur in centro omnium actionum quas contra Cyrillum movebant annis 431-433“; „Positiones s. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 8: „... Orientales episcopos annis 430-433 et ultra acriter dimicavisse adversus *XII Capitula*, quoniam magnum momentum huius documenti perspicientes haeresim in eo plus minus latitantem videbant et quoniam ex omnibus conscriptis cyrillianis hoc quasi principalissimum et summam errorum Cyrilli continentem iudicabant.“

³⁰ Da je *Capitula* sastavio samo protiv Nestorijeva nauka priznao je i sâm Ćiril u poslanici Akaciju Berejskom, *Decentem se etiam*, napisanoj poslije Efeškoga sabora (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 83: „Capitulorum vero virtus contra sola Nestorii dogmata scripta est: quae enim ille non recte dixit ac sapuit,

dvije strane medalje – s jedne se strane nalazi prikaz Nestorijevih učenja koja Ćiril drži krivima i pogibelnima, a s druge je strane prikazan Aleksandrinčev nauk, reduciran samo na one točke koje direktno oponiraju Nestorijevu nauku. S tim u vezi naš autor više puta ističe kako u *Capitulima* Ćiril nipošto nije imao nakanu prikazati, a još manje definirati cjeloviti, pozitivni kristološki sadržaj koji bi trebalo prihvatiti na razini opće Crkve. Smatra da za cjelovitost kristološkog nauka i umjerenost u izričajima Ćiril ondje zapravo nije niti mario. Gotovo svugdje gdje govori o općem tonu i naravi *Capitula*, Šagi-Bunić ukazuje na uzročno-posljedične veze triju karakteristika toga spisa: iznimne polemičnosti, isključivo antinestorijanske usmjerenosti i doktrinarne jednostranosti ili necjelovitosti.³¹ Drži da te karakteristike i njihovu međuovisnost valja imati u vidu želi li se ispravno shvatiti *Capitula*.

ipsa eicit“ [navod prema: ACO, I/I 7, coll. atheniensis, 107, 8, p. 149, lin. 32-33]; T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodu od Efeza do Kalcedona“, 21), ali i u ranijim spisima u kojima je branio svoja *Capitula* (usp. „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja [433.]“, 9, 12, bilj. 23; „Ćirilove pozicije uoči sjedinjenja [433.]“, 5-7; „Positiones s. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 10). Povrh toga, naš autor primjećuje da Ćiril, premda u *Capitulima* ne optužuje ostale antiohijske za herezu, niti „ne pokušava ući u specifičnost njihove spekulacije“ („Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja [433.]“, 9). O samoj činjenici da je narav *Capitula* posve polemička usp. „Positiones S. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam. Rukopisne bilješke“, 10: „Jedno ipak ovdje treba specijalno naglasiti i to prije svega imati u vidu; inače nećemo moći ništa shvatiti ispravno... to je prije svega i nadasve polemički spis“; „Ćirilove pozicije uoči sjedinjenja (433.)“, 5-7: „Ćiril sam ističe njihov ekstremno polemički karakter: *tota vis est contra blasphemias Nestorii*. [...] Ćirilovi anatematizmi su posve polemičkog karaktera – antinestorijanizam“; „Positiones S. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 10: „*XII Capitula* sunt conscriptum omnino polemicum et ut conscriptum *polemicum* diiudicanda sunt“; *Bilješke o XII Capitula*, 18: „Opći karakter dokumenta – polemički – to treba imati u vidu“; DPHP, 92, bilj. 112: „... tona extreme polemico!“ Na drugim će mjestima naš autor uz polemičnost istaknuti i to da je ona rezultirala doktrinarnim nedostacima Ćirilova spisa. Ta mjesta navodimo u sljedećoj bilješci.

³¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Ćirilove pozicije uoči sjedinjenja (433.)“, 17: „*XII Capitula* omnino nolunt et non intendunt esse completa et integralis doctrinae christologicae expositio, sed intendunt tantum in certo ponere illa puncta christologica, quae a Nestorio infitabantur. Seu melius: componendo *XII Capitula* Cyrillus prae oculis habuit tantum illa, quae ipsi in doctrina Nestorii haeretica videbantur, ac totus erat in his refutandis, proindeque formulationes anathematismorum ita composuit, ut Nestorius coactus esset abiurare praecise illas doctrinae suae theses, quae secundum iudicium Cyrilli cum doctrina et traditione catholica componi non potuerunt. Unicus proinde scopus *XII Capitulorum* non erat definire quae de Christi integraliter sentienda sunt, sed tantum quae a Nestorio hic et nunc accipienda nisi velit condemnatus esse ut haeticus“; *Bilješke o XII Capitula*, 34: „Anatematizmi su posve polemičkog karaktera i tako ih treba prosuđivati. Oni ne žele biti kompletna ekspozicija kristološkog nauka, nego žele samo osigurati priznanje onoga i onolikoga, što je Ćiril smatrao da Nestorije stavlja u sumnju i što je bilo bitno da Nestorije treba priznati. [...] *Capitula* su sto posto antinestorijanska“; „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 6: „Ćirilova treća poslanica Nestoriju, tzv. sinodička 'Cum Salvador noster' s XII anatematizama, koji su joj bili dodani, nema u sebi tako reći ni najmanjega traga koncilijantnosti. Ona je po svome najintimnijem karakteru toliko polemična, te ostaje u doktrinarnom smislu jednostrano nepotpuna...“; *Isto*, 6-7: „Ne samo da se u njoj [poslanici *Cum Salvador noster*] ne vidi da bi Ćiril želio shvatiti antiohijski kristološki nazor, pa da bi protivniku izišao toliko ususret, da mu prizna ono, što je priznanja vrijedno, nego on uočuje samo ono, što je u Nestorija negativno i pretjerano, te se na to okomljuje tolikom žestinom, da se antiohijskom bogoslovu moglo činiti, da niječe sveukupnost antiohijske kristologije, i da je naprosto pretjerao u protivnu skrajnost. [...] Treća sinodička *Cum Salvador noster* s anatematizmima vrlo se malo brine za umjerenost formulacija, a sav naglasak stavlja na to da

2.3. Kristološka analiza Capitula. Početni pokušaj

Nažalost, Šagi-Bunić nije dovršio kristološku i filološku analizu *Capitula* koju je kanio donijeti u neobjavljenom tekstu „Positiones s. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“. Filološku je analizu donio samo za prva tri anatematizma, a kristološku nije niti započeo, premda je kazao da bi je bilo „nužno i vrlo važno“ donijeti.³² Ondje je, kao i u mnogim razasutim bilješkama, ukazao na potrebu da se *Capitula* promotre u sebi samima, to jest da se točno odredi što baš taj dokument, uzet kao izdvojena cjelina, uistinu kazuje i što ne kazuje, neovisno o ostalom Ćirilovu nauku.³³ Potrebu kristološke analize Ćirilovih anatematizama koja bi se strogo držala sadržaja samoga dokumenta, ne zadirući u cjelokupnost Aleksandrinčeva nauka, Šagi-Bunić je više puta doveo u vezu s prije opisanim općim karakteristikama *Capitula*. On smatra da se, upravo zbog njihove posvemašnje polemičnosti i kristološke jednostranosti, pri analizi *Capitula* valja suzdržati od pokušaja da im se imputira ono što je Ćiril inače naučavao. Stoga će se,

osudi sve ono što je po shvaćanju velikog Aleksandrija u Nestorijevim spisima bilo heretičko ili pogibeljno, i to – posebno u samim anatematizmima – katkad upravo zapanjujuće izolirano od cjeline, bez nastojanja da se protivnika predusretne u onome što bi on mogao eventualno prigovoriti“; *Isto*, 7, bilj. 14: Ćirilovi anatematizmi „uopće ne mogu biti pravilno shvaćeni, a niti je moguće razumjeti njihov utjecaj i daljnju sudbinu, ako se ne uoči njihov jedinstveni polemički karakter, koji je uzrokovao da Ćiril u njima oštro i snažno tvrdi ili niječe samo ono, što je Nestorije s druge strane krivo nijekao ili tvrdio, a da nema nakane pozitivno i cjelovito odrediti cjelokupnost kristološkoga nauka“; „Značenje formule 'homousios hemin'...“, bilješke, 2, bilj. 12: „Ćiril je taj ultimativni dokument sastavio s isključivo polemičkim ciljem ne brinući se mnogo za integritet i uravnoteženost nauka nego imajući pred očima samo to da sažme i zabaci sve što je vidio da Nestorije uči krivo. Dokument je zato jednostrano ofenzivan“; DPHP, 13, bilj. 4: „Cyrillus conscripsit documentum istud ultimativum cum intentionibus exclusive polemicis, parum curans de integritate doctrinae et de aequilibrio in expressionibus. Unicus scopus documenti est breviter exprimere et reicere illa quae in doctrina Nestorii falsa inveniuntur. Cyrillus tam parum curat, quo in *Capitulis* doctrinam christologicam *integrale* proferat...“; PCC, 11: „In Anathematismis, Cyrillus quasi nullam curam gerit, ut integram doctrinam christologicam proferret atque iustum aequilibrium dicendorum consequeretur, sed unice tendens in id ut Nestorio eius errores coram oculis poneret eumque ita constringeret ut errores suos abiuraret, in brevem summam redegit illa quae in scriptis Nestorii erronea esse iudicabat“; *Isto*, 83: „Documentum igitur, utpote stricte polemicum et continens plus minusve tantummodo reprobationem aliquorum dictorum ex operibus nestorianis extractorum, manifeste respiciebat solum casum concretum Nestorii; intentio documenti non erat ut tamquam documentum auctoritativum fidei christologicae simpliciter et universim habetur“ (isto, na hrvatskome, autor piše i u: „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodi od Efeza do Kalcedona“, 20-21).

³² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones S. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 9-14.

³³ Usp. *Isto*, 9: „Eapropter necessarium et maximi momenti est analysim christologicam ipsius documenti in se spectati instituere, seu aliis verbis criticam *XII Capitulum* immanentem peragere, i.e. praecise determinare quid documentum re vera dicat et quid non dicat praescindendo ab alia doctrina cyrilliana, ac deinde eius expressiones in luce situationis doctrinalis christologicae illius temporis aestimare“; „Positiones S. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam. Rukopisne bilješke“, 1: „... nužno je, da se točno zna... quae de facto ipsa docent, et non quae Cyrillus in caeteris scriptis doceat“; *Isto*, 9: „Eapropter necessarium et maximi momenti videtur ut *XII Capitula* praeprimis in seipsis spectentur et immanenter diiudicarentur scilicet ut praecise determinaretur quid ipsa per sola reipsa dicant et quid non dicant, quae proinde est genuina eorum doctrina si in se sola spectentur independenter ab alia doctrina Cyrilli.“

kako najavljuje, usmjeriti samo i jedino sadržaju toga spisa: „To [da su *Capitula* polemička i da je njihova kristologija necjelovita] treba imati kod njihove analize u vidu, da ne tvrdimo nipošto ni više ni manje, nego što ona htjedoše tvrditi. Ovdje dakle mi ne želimo fiksirati što je zapravo Ćiril općenito kristološki učio, nego samo toliko, što je Ćiril u samim anatematizmima *de facto* rekao – i što je intendirao reći. Ovo je *imanentno* promatranje *anatematizama* – uzimamo u obzir Ćirilova tumačenja – ali je bitno da imamo u vidu sam *dokument*, što hoće reći sam dokument.“³⁴ Iz navedenoga vidimo da je Šagi-Bunić bio započeo pripremati kristološku analizu *Capitula* koju bi utemeljio na „imanentnom promatranju“ ili, kako također veli, „imanentnoj kritici“³⁵ anatematizama. Premda drži da, polazeći od takvog promatranja ili kritike, treba ponajprije odrediti što sâm dokument izričito kazuje, nipošto nije kanio ostati na pukom ponavljanju Ćirilovih izraza. Želio je otkriti i ono što je Ćiril njima namjeravao reći, ali i ustanoviti što Aleksandrinac nije rekao. Na jednome mjestu u bilješkama pronalazimo autorov nacrt u kojem je tu problematiku još šire postavio. Ondje je zapisao kako bi trebalo otkriti i razlučiti ono što u *Capitulima* nije bilo rečeno dosta određeno niti dosta precizno od onoga što je uistinu i bez svake sumnje izrečeno.³⁶ No, na istome mjestu piše da „treba još prilično razmisliti kakvim rasporedom to postaviti“³⁷. Sa sličnim ćemo se idejama susresti i u autorovim nacrtima o analizi *Antiohijskog simbola*. Iako ni njih autor nije do kraja promislio niti razradio, njihova će rekonstrukcija biti mnogo lakše ostvariva negoli rekonstrukcija autorovih ideja o kristološkoj analizi *Capitula*. O njoj doista nalazimo tek mnoštvo Šagi-Bunićevih, uglavnom kratkih bilježaka koje najčešće nisu ni dovršene ni zaokružene. Stoga se u detaljnu rekonstrukciju te analize zasad ne možemo upustiti. Možda će se s vremenom pronaći još koji Šagi-Bunićev spis koji će otvoriti nove perspektive, ali sada se moramo zadovoljiti početnim pokušajem i djelomičnim rezultatima, koje ćemo ostvariti uvidom u autorove nedovršene bilješke. I

³⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Bilješke o XII Capitula*, 34; usp. i *Isto*, 45, gdje je autor uz vrlo sličan tekst pribilježio „imanentna kritika“: „Zato je od neprocjenjive važnosti strogom analizom sam sadržaj i *tenor* dokumenta – što nam dokument sam kaže – i što je on mogao kazati protivnicima. U tu svrhu ipak jedno treba imati pred očima: naime da je *XII Capitula* dokument strogo polemičke naravi, a ne cjelovita ekspozicija kristološkog nauka“; *Isto*, 72, pod naslovom „Summa doctrinae christologicae in *XII Capitulis* contentae“: „Ut vere cognosci et praecise determinari possit, quatenus est genuina doctrina christologica in *XII Capitulis* proposita et ab auctore intenta, iuvat hic analysim eorum instituere, advertendo semper ad eorum indolem generalem.“

³⁵ Usp. *gore*, bilj. 33 i 34.

³⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Bilješke o XII Capitula*, 162: „*XII Capitula* Cyrilli. Determinare: 1) quae apriori videntur non satis determinata; 2) quae dicta sunt non vero satis praecisse, ut sensus certe exponi possit; 3) quae revera dicta sunt – et absque dubio.“

³⁷ *Isto*.

kao takvi, ti će nam rezultati pružiti osnovne obrise za bolje razumijevanje razlike između Ćirilove i Nestorijeve/antiohijske kristološke spekulacije i, osobito, za razumijevanje sržnih pitanja i problema zbog kojih su se te dvije spekulacije sukobile.³⁸ Bez toga bi se vrlo lako moglo ostati kod dojma da se glavna problematika ticala isključivo priznavanja ili nepriznavanja naslova *Theotokos* za Mariju. Tà, na to je ukazivala Nestorijeva oporba u Carigradu, a i sâm papa Celestin I. No, Šagi-Bunić na mnogim mjestima upućuje na zaključak da je problem između Ćirila i Nestorija bio puno dublji od samoga izraza kojim će se izreći Marijin materinski odnos prema Kristu. Tako će reći da je „Ćiril smatrao da samo priznanje *Theotokosa* nije dosta – zato je sastavio anatematizme da Nestorija prisili da se odreče cjelokupnosti svojih krivih nazora“³⁹. Prema našem autoru osnovna tendencija *Capitula* nije prisiliti Nestorija da ispovjedi da je Marija Bogorodica, nego da se odrekne svega što je krivo učio.⁴⁰

Sadržaj *Capitula* Šagi-Bunić načelno dijeli na „osnovne“ i „eksplikativne“ teze. Kod osnovnih pak teza razlikuje „pozitivne“ i „negativne“, ovisno o tome je li u njima Ćiril nešto formalno tvrdi ili niječe.⁴¹ U njegovim bilješkama pronalazimo mnoge nacрте

³⁸ Od inozemnih autora o *Capitulima* dosta opširno govore H. M. Diepen (usp. poglavlje pod naslovom „Un signe en butte à la contradiction: Les XII Anathématismes de Saint Cyrille d'Alexandrie“, u: Dom H. M. DIEPEN, *Douze Dialogues de christologie ancienne*, Roma, 1960., 49-66, ali i sljedeće poglavlje „La déposition de Nestorius par le Concile d'Éphèse“, u: *Isto*, 67-126) i A. de Halleux (usp. A. de HALLEUX, „Les douze chapitres cyrilliens au concile d'Éphèse [430-433]“, 425-458). De Halleux je u svojem članku istražio literarnu, teološku i kanonsku dimenziju *Capitula* (usp. *Isto*, 427-428). U to se, kako veli, „ozbiljnije“ istraživanje *Capitula* upustio potaknut različitim stajalištima nekih teologa o ulozi i značaju toga spisa na Efeškom i Kalcedonskom saboru te o važnosti koja mu je (ili nije) kasnije bila pridana u Rimu. U detalje tih različitih stajališta nećemo ulaziti. Tek spominjemo da A. de Halleux s jedne strane govori o onim povjesničarima i patrolozima koji su, nastojeći rehabilitirati Nestorija, Teodora Mopsuestijskog i Teodoreta Cirkog – od njih poimence izdvaja L. Duchesnea, P. Batiffola, É. Amanna, R. Devreessea, P. Galtiera, M. Richarda, J. Liébaerta i Ch. Moellera – doveli u pitanje važnost i značenje Ćirilovih *Capitula* u Efezu i Kalcedonu. Među ostalim, ti su autori zastupali stav da su u Efezu 431. g. *Capitula* bila samo pročitana, a ne i odobrena. S druge pak strane, A. de Halleux spominje H. M. Diepena koji je u gore navedenom djelu o *Capitulima* progovorio kao o spisu od velike važnosti u razdoblju oblikovanja kristološke dogme te je bio uvjerenja da su ona u Efezu bila svečano odobrena (usp. *Isto*, 425-426). O dvanaestom anatematizmu usp. D. BERTRAND, „Der Anathematismus XII im Glauben des Cyrill von Alexandrien“, u: *Theologische Quartalschrift*, 178 (1998.) 4, 311-326.

³⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Analysis XII Capitum dogmatica“, u: *Bilješke o XII Capitula*, 4; usp. *Bilješke o XII Capitula*, 1: „Cyrillus... manifeste putabat ad errorem Nestorianum exstipandum insufficientem esse solam confessionem tituli *Theotokos*, qui varias interpretationes subire potest“, *Isto*, 133: „Cyrillus tamen iudicabat non sufficiens futurum, si Nestorius solum titulum *Theotokos* confiteretur...“, *Isto*, 135: „... XII Capitula proprie ideo composita sunt quia confessio termini *Theotokos* ex parte Nestorii non sufficiens a Cyrillo putabatur...“, *Isto*, 137.

⁴⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Isto*, 94: „Tendentia fundamentalis quam Cyrillus prae oculis habuit redigendo XII Capitula erat praecise reicere omnes theses nestorianas quae ipsi non recte videbatur.“

⁴¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Summa doctrinae christologicae in XII Capitulis contentae“, u: *Bilješke o XII Capitula*, 72: „XII Capitula apte resolvuntur in certum numerum thesium christologicarum, quarum unae vocari possunt et debent *principales*, aliae vero sunt *accessoriae* seu *explicativae*. Theses principales illae sunt in quibus ex mente auctoris aliquid formaliter affirmatur aut negatur et sic opportune

u kojima je započeo nabrajati osnovne teze *Capitula*, negdje razlučujući pozitivne od negativnih teza, a negdje ih donoseći zajedno. Gotovo su svi ti nacrti poludovršeni. No i iz takvih je nacrtu uočljivo da je naš autor kao teološki temelj svih Ćirilovih teza istaknuo činjenicu da je Krist uistinu Bog, i to stoga jer su Krist i Božanski Logos *isti*.⁴² To će nam osobito biti jasno nakon pokušaja rekonstrukcije Šagi-Bunićeve kristološke analize onih anatematizama koje je držao najbitnijima.

Naime, u objavljenim i neobjavljenim radovima on najčešće iznosi promišljanja o prvom do četvrtom i o dvanaestom anatematizmu.⁴³ Koliko smo uspjeli pronaći,

subdistinguuntur in *affirmativas* et *negativas*. Quid sub nomine thesis explicativae intelligimus, facile patet.“

⁴² Ovu tvrdnju nećemo posebno dokazivati niti ćemo analizirati spomenute nacрте. Samo ćemo ih navesti, kako bi se vidjelo na koji je način Šagi-Bunić pripremao materijale i ideje za kristološku analizu *Capitula*: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Bilješke o XII Capitula*, 14: „Ćirilove teze iz *XII Capitula*, koje je svakako želio staviti izvan sumnje: Krist jest Bog *secundum veritatem*. Krist jest Logos *σάρξ γεγονός*. Krist i Logos su isti – *identitas*. Logos nije gospodar Krista nego je isti i Bog i čovjek. Isus nije drugi od Logosa. Krist i Logos nisu drugi i drugi nego jedan te isti. Duh nije tuđ Isusu, nego je njegov. Logos, kad je postao *σάρξ* et *anthropos*, postao je svećenik. Zato je *σάρξ* Logosov, a ne nekoga drugoga. Logos je trpio tijelom (*σαρκί*). Zbog toga Logos zajedno s tijelom (*μετὰ*) jest *jedan* Krist, koji je isti jednako Bog i čovjek. Da to bude mora se priznavati *unio kath hypostasin*, a nije dosta nikakvo sjedinjenje *secundum dignitatem* etc. nego *secundum concursum physicum* (fizičko sjedinjenje). I zato se ne smije dijeliti *voces* dvjema hipostazama – jedne čovjeku, a druge Logosu“; *Isto*, 32: „Theses a Cyrillo in anathematizmis directe affirmatae seu assertae: 1. Christus est unus et non duo. 2. Christus unus est Deum Verbum. 3. Omnia idiomata tribui possunt et debent uni Christo, qui est Deus Verbum“; *Isto*, 72-73: „Theses principales affirmativae: 1. Emmanuel est veraciter Deus et propterea sancta Virgo Deigenitrix (I. cap.) 2. Verbum ex Deo Patre carni unitum est secundum hypostasim et est unus Christus cum propria carne (II. cap.) 3. Hypostases in uno Christo post unionem coniungendae sunt concursu qui est per unionem (unitatem) physicam (III. cap.) 4. Dicendum est Christum esse secundum veritatem (veraciter) Deum, tamquam unum et per naturam (V. cap.)“; *Isto*, 78: „Theses *XII Capitulum* principales: Emmanuel est veraciter Deus et propterea sancta Virgo Deigenitrix (I). Verbum ex Deo Patre carni unitum est *kath hypostasin* et est unus Christus cum propria carne (II). Non licet in uno Christo post unionem dividere hypostases conjungendo eas sola conjunctione quae est secundum dignitatem aut etiam auctoritatem vel potestatem (II). Hypostases in uno Christo post unionem conjungi debent conventu (synodo), qui est per (secundum??) unionem physicam! (II). Non licet duobus prosopis vel hypostasibus dividere voces in evangelicis et apostolis scriptis in Christum a sanctis aut ab ipso de seipso dictas, et unas aptare quasi homini, qui specialiter praeter ex Deo Verbum intelligeretur, illas autem quasi Deodignas soli ex Deo Patre Verbo (IV). Non licet Christum dicere hominem Deum ferentem (theophoron) sed potius dici debet Christum esse secundum veritatem Deum tamquam filium unum et per naturam (V). Non licet dicere ex Deo Patre Verbum esse Deum vel dominum (despoten) Christi sed potius confiteri debet eundem Deum simul et hominem (VI). Non licet dici Jesum quasi hominem...“; *Isto*, 112: „CHRISTUS *XII CAPITULORUM* est: Deus secundum veritatem; Logos ex Deo Patre caro factum (I); idem Deus aequae ac homo (II); unus ex hypostasibus physice unitis (ta formulacija nije najpreciznija!) (III); secundum veritatem Deus; filius unus et natura (V); ipsum ex Deo Verbum quando caro factum est (X). CHRISTUS *XII CAPITULORUM* non est: unus ex hypostasibus connexis connexione secundum dignitatem, auctoritatem, potestatem (III); homo praeter Deum Verbum specialiter intellectus (IV); homo Deum ferens (theophorus); homo a Deo Verbo actus; alter praeter Unigenitum; assumptus homo ut alius in alio; alius qui connumeretur Deus; glorificatus a Spiritu tamquam aliena virtute usus; alius praeter Deum Verbum specialiter homo ex muliere; non pro seipso abtulit ablationem (X)...“

⁴³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 186; „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“, 40; „Kristologija Antiohijskog simbola“, 27-29; DPHP, 26, 29-30, 35, bilj. 51; DPDN, 54, bilj. 126; PCC, 11, 18; „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 7, bilj. 5.

deseti anatematizam (o Bogu-svećeniku) spominje na samo jednome mjestu,⁴⁴ a jedanaesti anatematizam („Kristovo tijelo postaje životvorno [*vivificatricem*] po kontaktu s Bogom Logosom“) na dva mjesta.⁴⁵ Ostalim se anatematizmima ondje bavio indirektno, analizirajući pojedine dijelove spisa antiohijskih teologa protiv *Capitula*.⁴⁶ Navode i vrlo kratke napomene o nekima od petog do jedanaestog anatematizma pronašli smo u *Bilješkama o XII Capitula*.⁴⁷ No i ondje se najviše bilježaka odnosi na prva četiri anatematizma, osobito na prva dva. Objašnjenje za to mogli bismo pronaći u činjenici da je autor započeo voditi bilješke o *Capitulima*, no budući da ih nije stigao dovršiti, zaustavio se na četvrtom anatematizmu. No skloniji smo misliti da je i u svojoj zrelijoj znanstvenoj fazi ostao vjeran zaključku do kojega je došao još u disertaciji, govoreći o anatematizmima. Ondje je kazao da je „sva njihova snaga sažeta u prva četiri anatematizma, ako im dodamo još dvanaesti radi njihove zasebne važnosti. Svi su ostali samo apliciranje principa, koji su u tima izloženi.“⁴⁸ Slične misli nalazimo i u bilješkama, gdje veli da „prva četiri anatematizma imaju temeljni karakter“⁴⁹, a „sljedeći su anatematizmi sami specijalni slučajevi koje mora zabaciti odnosno u smislu ispravnom priznati Nestorije, da Krist bude doista Bog“⁵⁰.

2.3.1. Prvi anatematizam

U svojoj je disertaciji za prvi anatematizam Šagi-Bunić kazao kako „postavlja osnovnu tezu u vezi s terminom 'Theotokos'“⁵¹. Ondje Ćiril upućuje anatemu onome tko ne ispovijeda da je „Emanuel doista Bog a zato i sveta Djevica Bogorodica“, te odmah

⁴⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 142.

⁴⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „*Kristologija Antiohijskog simbola*“, 39; DPHP, 56.

⁴⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 236-237; „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.), 8, bilj. 17; „*Kristologija Antiohijskog simbola*“, 43; „*Duarum naturarum unio*“, 142, 144-145; DPDN, 78, bilj. 184; DPHP, 64.

⁴⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Bilješke o XII Capitula*, 9-10, 16, 20, 26, 31, 64, 73, 78, 87, 96, 102, 104, 107, 112, 119, 125-126.

⁴⁸ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 224.

⁴⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Bilješke o XII Capitula*, 87: „Quattuor primi anathematismi habent characterem fundamentalem.“

⁵⁰ *Isto*, 164. Šagi-Bunić je učestalo, još od svoje disertacije, rabio riječ „zabaciti“, u smislu „zanijekati što“ ili „odreći se čega“. Tom ćemo se, našem autoru očito vrlo dragom riječju, i mi ponekad poslužiti.

⁵¹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 224.

potom iznosi razlog zbog kojega je se mora smatrati Bogorodicom: ona je „rodila po tijelu Božanskog Logosa,⁵² koji je postao tijelo“⁵³.

U ostalim Šagi-Bunićevim radovima – bilo objavljenim bilo neobjavljenim – ne nalazimo niti cjelovitoga prijevoda ovog anatematizma niti ikojih drugih informacija o njemu. No autorove nedovršene bilješke obiluju mnogim promišljanjima o prvom anatematizmu, koja nije nigdje drugdje iznio. Ondje također donosi i njegov cjeloviti prijevod, na hrvatski i na latinski: „Ako tko ne prizna, da je Emanuel uistinu Bog i da je radi toga sveta Djevica Bogorodica: rodila je naime tjelesnim načinom utjelovljenu Riječ iz Boga Oca, neka je izopćen“⁵⁴; „Si quis non confitetur, Emmanuelem esse secundum veritatem Deum, et propter hoc sanctam Virginem Deigenitricem: nam peperit carnaliter carnem factum ex Deo Patre Verbum, anathema sit!“⁵⁵; „Si quis non confitetur Emmanuelem secundum veritatem (vere) esse Deum, et ideo sanctam Virginem Deigenitricem (genuit enim carnaliter ex Deo Verbum carnem factum), A. S.“⁵⁶

Glede sadržaja iznesenog u ovom anatematizmu možemo se u potpunosti složiti s jednom Šagi-Bunićevom zanimljivom opaskom: „Kad mi danas čitamo prvi anatematizam, ne opažamo u njemu ništa osebujno, a orijentalci su ipak u njemu vidjeli nekoliko hereza. Mi možemo pročitati jedan za drugim prvi anatematizam i onda SA, pa nećemo odmah uočiti tako reći ništa – drugi način gledanja.“⁵⁷ Autorovi uvidi o ovom i ostalim anatematizmima te o *Antiohijskom simbolu*, o kojem ćemo govoriti kasnije, pokazat će nam ne samo koliko mi danas drukčije gledamo na ondašnju kristološku problematiku, nego i koliko je duboka bila razlika između Ćirilovih i antiohijskih kristoloških gledišta. Sada nam se upoznati s njegovim uvidima o Ćirilovim gledištima.

⁵² Kad govori o drugoj božanskoj osobi, Šagi-Bunić rabi izraze *Božanski Logos*, *Bog Logos* ili samo *Logos*. Mi ćemo zadržati sva tri termina.

⁵³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 224. Ovdje se Šagi-Bunić poziva na sljedeće izvore: *Ep. 17 – tertia ad Nestorium (synodica)*, Schw., t. I, v. 1, p. 1, n. 6, pg. 33, 42; PG, 77, 105-121; MANSI, IV, 1068-1084; DB, 113-124 (samo anatematizmi).

⁵⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Bilješke o XII Capitula*, 49. Usp. i druga dva prijevoda prvog anatematizma na hrvatski jezik: „Ako netko ne ispovijeda da je Emanuel uistinu Bog i zato Sveta Djevica Bogorodica jer je tjelesno rodila Božju Riječ koja je postala tijelo, neka je proklet“ (Ćiril ALEKSANDRIJSKI, *Utjelovljenje Jedinorođenca – jedan Krist*, 320); „Tko ne prizna da je Emanuel pravi Bog i da je zbog toga sveta djevica Bogorodica (jer ona je po tijelu rodila Riječ, koja je od Boga, koja je postala tijelo), neka bude kažnjen anatemom“ (DH, 252).

⁵⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Bilješke o XII Capitula*, 49.

⁵⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones s. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 12; *Bilješke o XII Capitula*, 43. Usp. i PG, 77, 119C: „Si quis non confitetur Emmanuelem verum Deum esse, et ob id sanctam Virginem Deiparam (genuit enim illa incarnatum Dei Verbum secundum carnem), anathema sit.“

⁵⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Analysis XII Capitum dogmatica“, u: *Bilješke o XII Capitula*, 3.

Prije svega, Šagi-Bunić na mnogim mjestima ističe da ovaj prvi, početni anatematizam, ima u odnosu na ostale anatematizme sasvim osobitu važnost. Tako veli da je prvi anatematizam „temeljni, jer iznosi osnovne tvrdnje – rezultat čitavog raspravljanja“⁵⁸, da je u njemu izrečena „središnja i temeljna ideja“⁵⁹ i „temeljna tendencija čitavoga dokumenta“⁶⁰ te da „taj fundamentalni stav – *status quaestionis* – Ćiril brani u čitavom spisu *XII Capitula*“⁶¹. Veliki značaj prvome anatematizmu naš autor pridaje i ukoliko ga promatra u odnosu na Ćirilov nauk kojim se suprotstavio Nestoriju te, također, i u odnosu na cjelokupnost Ćirilove kristologije. U oba slučaja kaže da je u njemu Ćiril iznio svoju *temeljnu* tezu ili pak temu.⁶² Pogledajmo o kojoj je konkretnoj temeljnoj ideji riječ.

Iz bilježaka je posve razvidno Šagi-Bunićevo uvjerenje da pitanje *Theotokosa*, kojim je Ćiril započeo svoja *Capitula*, nije središnje pitanje ni prvoga anatematizma ni spisa kao cjeline. To što se tvrdnja da je Marija Bogorodica doista našla na prvome mjestu u *Capitulima* naš autor ne drži značajnim zbog nje same, nego zbog Ćirilovih razloga na temelju kojih je Mariji pridao taj naslov. Govor o Mariji kao Bogorodici Ćirilu je poslužio kao *uvod u kristološku problematiku* koju je držao primarnom i koju je želio obraniti od Nestorijevih tumačenja. Više negoli za sam izraz *Theotokos*, Ćiril se, prema našem autoru, zauzeo za kristološki temelj toga izraza. Tako će na jednome mjestu reći da je „I. anatematizam daleko više o Kristu negoli o Mariji“⁶³. Izjavu o *Theotokosu* s jedne strane promatra kao „povod i ishodište“⁶⁴, a s druge strane kao „logičku posljedicu“ temeljne istine koju je Ćiril htio istaknuti i osigurati, one naime da je Krist Bog.⁶⁵ I kad, skicirajući nacрте za prvi anatematizam, veli da je po Ćirilu Marija

⁵⁸ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Bilješke o XII Capitula*, 9.

⁵⁹ *Isto*, 36: „Idea centralis et fundamentalis: Christus est Verbum ex Deo Patre caro factum“; usp. *Isto*, 130.

⁶⁰ *Isto*, 129.

⁶¹ *Isto*, 30.

⁶² Usp. *Isto*, 87: „In primo anathematismo thesis fundamenatlis antinestoriana affirmatur“; *Isto*, 9: „In primo anathematismo Cyrillus posuit thema fundamentale totius suae christologiae.“ Ovom tvrdnjom Šagi-Bunić nije odstupio od svoje nakane o „imanentnoj kritici“ anatematizama koju je kanio donijeti imajući u vidu samo *Capitula*, a ne i Ćirilovu cjelokupnu kristologiju. Nije, naime, o sadržaju anatematizama progovorio iz perspektive Ćirilove kristologije općenito, nego je, polazeći od prvoga anatematizma, iznio zaključak o njoj.

⁶³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Analysis *XII Capitum* dogmatica“, u: *Bilješke o XII Capitula*, 3.

⁶⁴ Usp. *Isto*, 2: „Ita etsi terminus *Theotokos* – ut facile intelligitur – etiam in *XII Capitulis* primum locum occupat, tamen on je ovdje više samo kao povod, ishodište odakle proizlazi – da se nacрта kompletna slika Kristova – da Krist doista bude tako shvaćen, da se s pravom može reći da je Marija Bogorodica. Drugim riječima, *XII Capitula* imaju svrhu in certo ponere contra varias enuntiationes et explicationes nestorianas ipsum fundamentum christologicum termini *Theotokos*.“

⁶⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „*XII Capitula* – problema Christus unus“, u: *Bilješke o XII Capitula*, 123: „I. Cyrillus in certo ponere intendit Christum esse Deum. In primo capitulo hoc expresse et ut

Bogorodica jer je Krist Bog, i kad o istome govori obrnutim redoslijedom – Krist je Bog, i zato je Marija Bogorodica, Šagi-Bunić želi istaknuti da je Ćirilu primarno utemeljiti kristološku podlogu Marijina naslova, a ne inzistirati na samome naslovu ukoliko bi se promatrao neovisno o razlozima zbog kojih on pripada Mariji.⁶⁶

No dosad rečenim ipak još nismo zadrli u srž problematike prvoga anatematizma, koja će se kasnije pokazati vrlo važnom za razumijevanje spora oko *Capitula*. To što je Ćiril istaknuo da je Krist, kojega ovdje imenuje kao *Emanuela*, Bog, nije antiohijcima predstavljalo nikakav problem. Ta je izjava, kako ćemo se uskoro uvjeriti, bila u potpunom skladu s njihovom kristologijom; štoviše, i oni su sami ponajprije tu istinu željeli osigurati. Nisu se, doduše, slagali s time da je Marija Bogorodica, no i za njih vrijedi teza s kojom smo se susreli u gornjim Šagi-Bunićevim mislima o glavnom Ćirilovu naglasku u prvome anatematizmu. Kao što Aleksandrinac nije glavni naglasak stavio na Marijin naslov, nego na njegovu kristološku opravdanost, tako su i antiohijci ponajprije držali upitnima upravo Ćirilove kristološke argumente iz kojih je izveo da je Marija Bogorodica. Očito je da ih samo onaj argument da je Krist Bog nije mogao izazvati u toj mjeri da bi ga optužili za herezu. Problem je, dakle, morao biti dublji. Šagi-Bunić nas mnogim bilješkama vodi do otkrivanja srži toga problema. Riječ je o bilješkama u kojima je dodatno protumačio temeljni naglasak prvoga anatematizma: prema Ćirilu je Krist Bog, a stoga i Marija Bogorodica, jer on *poistovječuje Isusa Krista i Božanskog Logosa*. Upravo u tom poistovječivanju i

consequens logicum huius veritatis fundamentalis dicit Mariam esse *Theotokon* (alia sunt explicationes)“; *Bilješke o XII Capitula*, 153: „Ideam fundamentalem suae christologiae et totius studii sui contra Nestorius Cyrillus in primo anathematismo declaravit. Ipse sane titulum Virginis *Theotokos* defendendum suscepit, tamen iste titulus iam repraesentat consequentiam necessarium logicam ex illa veritate seu thesi quam Cyrillus pro omni christologia orthodoxa fundamentalem iudicavit. Etsi proinde in primo anathematismo affirmatur Virginem [ne možemo pročitati riječ] *Theotokon* appellari, tamen hoc incisum I anathematismi pro Cyrillo essentialia non est, sed illud primum incisum ex quo titulus *Theotokos* logica necessitate infertur. [...] Non tantum Christus est Deus et homo, sed simpliciter Christus est Deus. Primus anathematismus agit utique de *Theotoko*, tamen ut de aliqua conclusione tantum pro qua conclusione thesis: Emanuel est Deus repraesentat propositionem maiorem antecedentis huius syllogismi. Cui syllogismus sic formulari potest: Emmanuel est Deus. Virgo genuit Emmanuelem. Virgo ergo genuit Deum.“

⁶⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Analysis XII Capitum dogmatica“, u: *Bilješke o XII Capitula*, 4: „Ide se za tim da se utvrdi Kristova osoba tako da bude očito da Mariji pripada naziv *Theotokos*... Marija je Bogorodica, jer je Krist Bog“; *Bilješke o XII Capitula*, 67: „Bitno je bilo utvrditi – za Ćirila – da je Krist Bog i prema tome je Marija *Theotokos* – isti subjekt = Logos“; *Isto*, 93: „1. anatematizam postavlja tezu. Emanuel je Bog, a majka njegova jest Bogorodica i to zato, jer je rodila utjelovljenu Božju riječ“; *Isto*, 126: „Marija je Bogorodica jer je Krist Bog to jest Bog Logos koji je postao tijelo“; *Isto*, 130: „Ideja temeljna quae omnia XII Capitula pervadit est Chrim esse Deum ac consequenter B. Virginem *Theotokon*“; *Isto*, 132: „Maria est *Theotokos* – fundament toga jest Christus est Deus – i.e. Christus est Logos caro factum“; *Isto*, 163: „da Marija bude *Theotokos* treba priznati da je Krist Bog i da ga je ona rodila iako ne ukoliko je Bog nego ukoliko ima tijelo, jer je on naime utjelovljeni Logos.“

isticanju identičnosti Isusa Krista i Logosa ili, kako na jednom mjestu još snažnije opisuje, u „utvrđivanju kompletnog, savršenog, konkretnog identiteta između Krista i Božanskog Logosa“⁶⁷, Šagi-Bunić vidi srž i prvoga anatematizma i Ćirilovih *Capitula*, ali i čitave Ćirilove kristologije. Posljedično, u tome istome vidi i sržnu točku sukoba dviju kristoloških spekulacija. O tome će najbolje progovoriti sâm autor, u jednoj od dorađenijih bilježaka: „Sažetak kristološkog nauka sadržanog u *XII Capitula* mogao bi se, možda, ovako izložiti: U prvom anatematizmu Ćiril postavlja temelju tezu koja je cilj svega djelovanja u vezi Nestorija i koju treba promatrati kao nešto bitno, na što se u konačnici svode svi anatematizmi. Krist je po istini Bog... Ako je Krist Bog, nesumnjivo je da je Blažena Djevica Bogorodica i da je treba [tako] nazivati, jer je rodila Krista, koji je Bog, dakle Boga. No Ćiril ne ostaje samo na toj tvrdnji, nego već u prvom anatematizmu iznosi bit svojega shvaćanja utjelovljenja, koje je bilo sržna točka u kontroverziji s istočnjacima. [...] Krist je utjelovljeni Logos i Marija je Bogorodica jer je rodila utjelovljenog Logosa. Za Ćirila Krist ni na koji način ne bi mogao biti uistinu Bog, kad ne bi bio Logos – dakako utjelovljeni. Identičnost između Krista i Logosa koja je istaknuta u ovome prvom anatematizmu, treba promatrati kao temeljnu tezu Ćirilove kristologije – Marija je rodila utjelovljenog Logosa, tjelesno, tj. – u objektivnom smislu – ukoliko je utjelovljen. Subjekt djelovanja i trpljenjâ u teandričkom kompozitumu⁶⁸ jest Logos. Logos je Bog, Logos je utjelovljen, Logos je rođen od Djevice – ukoliko je utjelovljen. Logos nije samo utjelovljen na bilo koji način, nego je baš postao tijelo. Identičnost tijela i Logosa – ili, bolje, identičnost Krista i Logosa, može se sačuvati jedino tako da se kaže da je Logos *postao* tijelo – tako da sada Logos zapravo *jest* tijelo.“⁶⁹

⁶⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Bilješke o XII Capitula*, 6.

⁶⁸ Ovaj smo izričaj u našem prijevodu ostavili u latiniziranom obliku, jer ga je i Šagi-Bunić najčešće tako rabio.

⁶⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Bilješke o XII Capitula*, 138: „Summa doctrinae christologicae in *XII Capituli* contentae sic forsan proponi potest: In primo capitulo Cyrillus thesim fundamentalem ponit quae finis omnis actionis circa Nestorium est quaeque spectari debet ut quid essenziale in quod omnia capitula ultimatim reducuntur. Christus est secundum veritatem Deus... Si Christus Deus est, absque dubio Beata Virgo Dei Genitrix est et vocari debet, quia Christum, qui est Deus, proinde Deum peperit. Sed Cyrillus non consistit tantum in hac assertionem, sed in primo capitulo iam profert essentiam suae conceptionis incarnationis, quae punctum cruciale erit in controversiis cum orientalibus. [...] Christus est Verbum incarnatum et Maria est *Theotokos* quia genuit Verbum incarnatum. Pro Cyrillo Christus nullo modo Deus veraciter esse possit nisi esset Verbum – utique incarnatum. Identitas inter Christum et Verbum in hoc primo Capitulo elata thesis fundamentalis christologicae cyrilliana spectanda est – Maria genuit Verbum incarnatum, carnaliter, i.e. – in sensu obiectivo – inquantum incarnatum est. Subiectum actionum et passionum in composito teandrico est Verbum. Verbum est Deus, Verbum incarnatum est, Verbum natum est a Virgine – inquantum incarnatum. Verbum non tantum incarnatum quocumque modo sit, sed

Gotovo sve teme iz ove podulje bilješke pronalazimo i na mnogim drugim mjestima, no nigdje ih autor nije izložio zajedno, u jednoj suvisloj cjelini, kao ovdje. Ono što nam je iz svih njih važno izlučiti jest činjenica da Šagi-Bunić često i u različitim kontekstima naglašava činjenicu da je Ćiril poistovjetio Krista i Logosa. Negdje će tek iznijeti jednostavne tvrdnje kao što su one da su „Krist i Logos isti – *identitas*“⁷⁰ ili „Logos jest Krist – odnosno Krist jest Logos. [...] Krist jest Logos – odnosno Bog“⁷¹. Negdje će se tim tvrdnjama poslužiti kako bi protumačio Ćirilovo opravdanje naslova *Theotokos* za Mariju, ali i opravdanje *komunikacije idioma* uopće.⁷² Negdje će o istovjetnosti Logosa i Krista progovoriti ukazujući i na ono što Ćiril nije izričito rekao, nego tek pretpostavljao, te time postavio dodatne sumnje antiohijskim teolozima, naime na to da u prvome anatematizmu nije jasno kazao da je Krist, osim što je Bog, *sada i čovjek*: „Ćirilov Krist jest Bog Logos koji je iz Oca i koji je postao tijelo i koji je ukoliko je u tijelu, rođen od Djevice, ali koji je i sada Bog. Značajno je ovo: Ćiril tvrdi da je Krist Bog, a ne dodaje da je i čovjek. Ćiril tvrdi da je *Verbum* postao *caro*, ali ne tvrdi da on sad jest *caro* – no to pretpostavlja.“⁷³ Na jednom će pak mjestu zaključiti da „temeljna tendencija čitavoga dokumenta nije utvrditi i izvan svake rasprave postaviti tezu da je *Krist jedan*, nego tezu da je *Krist posve identičan s Bogom Logosom*“⁷⁴. Slične misli nalazimo i na drugom mjestu, gdje autor doduše izravno ne spominje pitanje istovjetnosti Krista i Logosa, ali zasigurno i nju uključno podrazumijeva: „U prvom anatematizmu Ćiril još uvijek ne veli ništa izričito o jednom Kristu – ipak, pretpostavlja – u anatematizmu Ćiril nema namjeru prije svega dokazati

proprie caro factum est. Identitas carnis et Verbi – melius identitas Christi et Verbi salvati nequit nisi diceretur Verbum caro *factum* est – ita ut Verbum nunc de facto *sit* caro.“

⁷⁰ Isto, 14.

⁷¹ Isto, 15.

⁷² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Summa doctrinae christologicae, quae in XII Capitulis continetur“, u: *Bilješke o XII Capitula*, 139: „Emmanuel secundum veritatem est Deus (i.e. identitas subiecti ante et post incarnationem affirmatur). Quoniam Emmanuel Deus est, sancta Virgo est Deigenitrix. Sancta Virgo carnaliter enim genuit Logon ex Deo carnem factum carnaliter“; *Bilješke o XII Capitula*, 87: „I. identitatem inter Emmanuel et Deum; opravdanost izraza *Theotokos*, komunikacija *idiomatum*“; Isto, 30: „I. temeljna tvrdnja: Christus est vere Deus (ontologice), Maria *Theotokos* (ordo praedicandi). Razlog: centralni – Maria genuit Deum Verbum hominem factum. Prema tome: in composito Christo subiectum praedicationis est Verbum. Christus = Deum Verbum factus homo.“

⁷³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Analysis XII Capitulum dogmatica“, u: *Bilješke o XII Capitula*, 3; usp. i *Bilješke o XII Capitula*, 15: „Nigdje Ćiril ne kaže da je Logos čovjek – premda to izlazi.“

⁷⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Bilješke o XII Capitula*, 129: „Attentius perlegenti XII Capitula facile patet tendentiam fundamentalem totius documenti non esse confirmare et extra omnem discussionem ponere thesim *Christum esse unum*, sed thesim *Christum esse omnino identicum cum Deo Verbo*.“

da je Krist jedan, nego da je Krist Bog, i to na početku, dakako u prvom anatematizmu, izvrsno ističe. Krist je Bog – no da bi Krist mogao biti Bog, mora biti jedan.⁷⁵

Premda iz gornjih tvrdnji slijedi da pitanje „jednoga Krista“ nije, kao ni pitanje *Theotokosa*, temeljna teza prvoga anatematizma, ali ni dokumenta kao cjeline, i to je pitanje za Ćirila vrlo važno. Njemu će se, kako ističe naš autor, Aleksandrinac posvetiti u sljedećem anatematizmu.

2.3.2. Drugi anatematizam

Za drugi anatematizam Šagi-Bunić veli da se „logički nadovezuje na prvi“⁷⁶, odnosno da u njemu Ćiril „tumači tezu: 'Logos je postao tijelo'“⁷⁷. Ujedno, kako smo malo prije najavili, uočava da „u drugome anatematizmu Ćiril prelazi na utvrđivanje jedinstva Krista“⁷⁸ tj. govori o „jednome Kristu“⁷⁹.

U Šagi-Bunićevim radovima, a osobito u bilješkama, sačuvan je velik broj prijevoda drugoga anatematizma na hrvatski i latinski jezik. Različite nijanse pojedinih izričaja u tim prijevodima upućuju na zaključak da je autor dugo tražio prijevod za koji je mislio da najbolje odgovara Ćirilovoj izvornoj nakani. Kako bismo lakše uočili važnost pojedinih nijansi, te ćemo prijevode prikazati u tablici. Na kraju tablice donijet ćemo i Mandačev i Plačkov prijevod na hrvatski te prijevod na latinski iz *Patrologia graeca*.

⁷⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „*XII Capitula – problema Christus unus*“, u: *Bilješke o XII Capitula*, 123: „In primo anathematismo Cyrillus nihil adhuc expresse dicit de uno Christo – tamen praesupponit – in anathematismi Cyrillus non habet intentionem probare praeprimis Christum esse unum, sed *Christum esse Deum* et hoc in principio, scilicet in primo anathematismo per excellentiam extollit. *Christus est Deus* – sed ut Christus Deus esse possit debet esse unus“; usp. i *Bilješke o XII Capitula*, 124: „Prvi anathematismus de uno Christo nil expresse loquitur.“

⁷⁶ Isto, 6.

⁷⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 224.

⁷⁸ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „*XII Capitula – problema Christus unus*“, u: *Bilješke o XII Capitula*, 123: „II. In secundo anathematismo Cyrillus procedit ad asserendam unitatem Christi.“

⁷⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Bilješke o XII Capitula*, 124: „Secundus anathematismus asserit unum Christum sed sub respectu unius Verbi quod remanet unum etiamsi unitum cum carne.“

<i>Kristologija Prokla Carigradskog</i> , 224	To [da je Logos postao tijelo] se zbilo tako, da se Logos sjedinio s tijelom hipostatski (καθ' ὑπόστασιν)	te da je on s vlastitim tijelom jedan Krist,	Bog i čovjek zajedno.
„Kristologija Antiohijskog simbola“, 27 (navod prema: DR, 114)	Logos	s vlastitim tijelom jedan Krist,	isti dakako (manifeste) i Bog jednako kao i čovjek.
„Bilješke o XII Capitula“, 14	Logos	zajedno s tijelom (μετὰ) jest <i>jedan</i> Krist,	koji je isti jednako i Bog i čovjek.
„Bilješke o XII Capitula“, 113 [na ovoj stranici Šagi-Bunić donosi „moguće varijante“ prijevoda drugog anatematizma na hrvatski]	Logos	i kraj tijela je jedan Krist.	
„Bilješke o XII Capitula“, 113	Logos je sjedinjen tijelu hipostatski	i sa svojim tijelom jest jedan Krist,	koji je jednako Bog kao i čovjek.
„Bilješke o XII Capitula“, 113	Logos je sjedinjen tijelu stvarno	i sa svojim tijelom jest jedan Krist,	koji je očito Bog jednako kao i čovjek.
„Bilješke o XII Capitula“, 113	Logos je sjedinjen tijelu <i>in ordine rerum</i>	i jest sa svojim tijelom jedan Krist,	koji je onda očito Bog jednako kao i čovjek.
„Bilješke o XII Capitula“, 114	Logos	i kraj svoga tijela jest jedan Krist.	
„Bilješke o XII Capitula“, 142	Ako tko ne prizna da se tijelu stvarno sjedinio Božanski Logos	i da je sa svojim tijelom jedan Krist,	koji je očito i Bog jednako kao i čovjek, a. s. [uz ovaj prijevod Šagi-Bunić je pribilježio: „Isti!“]
„Positiones s. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 13	Si quis non confitetur, ex Deo Patre Verbum unitum esse carni secundum hypostasim	et cum propria carne esse unum Christum,	eundem videlicet et Deum aequae ac hominem, A. S.
„Bilješke o XII Capitula“, 53	Si quis non confitetur Verbum ex Deo Patre carni unitum esse secundum hypostasim	et unum esse Christum cum propria carne,	i. e. (scilicet) eundem Deum simul et hominem, a. s.
„Bilješke o XII Capitula“, 98	Si quis non confitetur (carni secundum hypostasim) ex Deo Patre Verbum carni unitum esse καθ' ὑπόστασιν	et esse unum Christum cum propria carne,	eundem videlicet Deum simul et hominem, a. s.
„Bilješke o XII Capitula“, 114 [na ovoj stranici Šagi-Bunić donosi „moguće varijante“ prijevoda drugog anatematizma na latinski]	Deus Verbum	est cum propria carne unus Christus.	
„Bilješke o XII Capitula“, 114	Deus Verbum	cum propria carne est unus Christus.	

„Bilješke o <i>XII Capitula</i> “, 114	Deus Verbum	et propria caro est unus Christus.	
„Bilješke o <i>XII Capitula</i> “, 114	Deus Verbum	et propria caro non sunt duo Christi.	
DPHP, 26 (navod prema: ES, 253)	Verbum	cum propria carne esse unum Christum	eumdem manifeste et Deum simul et hominem.
Ćiril ALEKSANDRIJSKI, <i>Utjelovljenje Jedinorođenca – jedan Krist</i> , 320	Ako netko ne vjeruje da je Riječ iz Boga Oca s tijelom po hipostazi sjedinjena	te da je Krist s vlastitim tijelom jedan	i da je isti, očito, Bog isto tako kao čovjek, neka je proklet.
DH, 253	Tko ne prizna da je Riječ, koja je od Boga Oca, po hipostazi sjedinjena s tijelom,	i da je Krist sa svojim vlastitim tijelom <i>jedan</i> ,	naime isti ujedno i Bog i čovjek, neka bude kažnjen anatemom.
PG, 77, 119C	Si quis non confitetur, Dei Patris Verbum carni secundum hypostasim unitum,	et unum una cum sua carne esse Christum,	eumdem nimirum Deum simul et hominem, anathema sit.

Radi bolje preglednosti, Šagi-Bunićeve prijevode drugoga anatematizma podijelili smo na tri dijela, bolje rečeno na tri osnovne tvrdnje. Već na prvi pogled očito je da nisu svi prijevodi cjeloviti te da su neki izneseni u pozitivnom, a neki u negativnom obliku. No i kao takvi, pomoći će nam, s jedne strane, otkriti ono što je naš autor držao primarnim u Ćirilovu drugom anatematizmu, ali i, s druge strane, ono što za što je bio uvjeren da je Ćiril htio primarno istaknuti.

a) *Prva tvrdnja*. Kao konstanta svih prijevoda u prvom stupcu pojavljuje se riječ Logos (Verbum). Na nekim mjestima uz nju nalazimo i dodatak: Božanski Logos (Deus Verbum). Ni u jednom prijevodu na hrvatski te u samo tri prijevoda na latinski, Šagi-Bunić je naveo da je riječ o Logosu „iz Boga Oca“ (ex Deo Patre). Očito nije smatrao da je Ćiril stavio naglasak na tu činjenicu, nego da je prvotno htio istaknuti da je *Logos* subjekt drugoga anatematizma. Ćirilove riječi o Logosovu odnosu prema tijelu Šagi-Bunić na hrvatski tri puta prevodi u pasivnom obliku: „Logos je sjedinjen tijelu“, a dva puta u aktivnom: „Logos se sjedinio tijelu“, „Logos se sjedinio s tijelom“. Uočavamo da jedino u najranije načinjenom prijevodu, onom iz disetracije, autor veli da se Logos sjedinio „s tijelom“. ⁸⁰ Na isti ćemo izričaj naići još ponegdje u bilješkama, no držimo da je ispravnijim prijevodom smatrao onaj koji nalazimo i na latinskom (carni unitum esse, unitum esse carni). U tom je prijevodu jasnije istaknuto da Logos i tijelo nisu dvije stvarnosti koje ravnopravno ulaze u sjedinjenje, nego je naglasak na Logosu koji postaje

⁸⁰ Jednako glase i Mandačev i Plačkov prijevod.

tijelo. Način na koji je sjedinjenje ostvareno, καθ' ὑπόστασιν, Šagi-Bunić negdje prevodi riječju „hipostatski“, a negdje riječju „stvarno“ ili „in ordine rerum“. Na jednome mjestu u bilješkama, govoreći o uvjetima pod kojima Krist za Ćirila može biti jedan, donosi i izričaj „po hipostazi“, koji dodatno tumači (tj., stvarno): „Krist ne može biti Bog niti on može biti Logos koji je postao tijelo, ako nije jedan. Jedan Krist ne može biti, ako nije Logos s tijelom sjedinjen po hipostazi (tj. stvarno)...“⁸¹ Razlog zbog kojega Šagi-Bunić u nekim prijevodima uopće ne donosi izričaj „hipostatsko sjedinjenje“ ili „sjedinjenje po hipostazi“, nego ga zamjenjuje izričajem „stvarno sjedinjenje“, pronalazimo u tome što je bio uvjeren da je Ćiril ovdje htio kazati da je riječ o sjedinjenju iz kojega posve sigurno slijedi da je Krist jedan, a to sjedinjenje mora biti pravo i stvarno, no nije bio posve siguran u to što Ćirilu znači izričaj καθ' ὑπόστασιν.⁸²

b) Druga tvrdnja. U vezi s ovom tvrdnjom valja prije svega reći da je njezin subjekt, prema našem autoru, *Bog Logos*, onaj iz prve tvrdnje, dok je „jedan Krist“ predikat. Konačni smisao te tvrdnje prema tome jest da je Logos s vlastitim tijelom jedan Krist.⁸³ Na to je Šagi-Bunić ukazao već u svojoj disertaciji, upućujući na neke netočne prijevode, iz kojih bi slijedilo kako je Ćiril rekao da je „Krist jedan s vlastitim tijelom“. Tim se prijevodom, smatra naš autor, Ćirilovoj tvrdnji oduzima „ćirilovski smisao“. Pravi smisao vidi u tome da je tu „još uvijek subjekt Logos, ne Krist, i tijelo je vlastito Logosu, a ne Kristu.“⁸⁴ Promatrajući drugu tvrdnju iz te perspektive, Šagi-Bunić pazi na točan smisao koju ima grčki prijedlog μετὰ, koji označava odnos Logosa i tijela.

⁸¹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Bilješke o XII Capitula*, 6.

⁸² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Treći anatematizam“, u: *Fascikl „Kristologija i drugo“*: „Drugi je proglasio uniju kath hypostasim. To je stvarna unija, koja čini da je Logos s tijelom jedan Krist, isti i Bog i čovjek.“ Također i *Bilješke o XII Capitula*, 123: „U drugom anatematizmu ne znamo točno što za Ćirila znači unio καθ' ὑπόστασιν (to još nije *extra controversiam positum*)“; *Isto*, 87, gdje autor veli da je „ta unija bez sumnje takva da je *Verbum cum propria carne unus Christus*“, no „problematično je što znači καθ' ὑπόστασιν“. S izrazom „problematično“ susrest ćemo se i kada će biti riječi o trećem i četvrtom anatematizmu. Na navedenom mjestu, naime, autor za prvih pet anatematizama u tablici donosi ono što se u pojedinom od njih „sigurno tvrdi“ i ono što je ostalo „problematično“. Jedino u prvome anatematizmu ne pronalazi ništa „problematično“.

⁸³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones s. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 13: „... subjectum primae et etiam secundae propositionis est τὸν ἐκ Θεοῦ πατρὸς λόγον. ἕνα ... Χριστὸν, est praedicatum secundae propositionis, ita ut sensus sit Verbum cum propria carne esse unum Christum.“

⁸⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 224-225, bilj. 10. Kao „netočne prijevode“ Šagi-Bunić ovdje konkretno navodi onaj D'Alèssov („... que le Christ ne fait qu'un avec sa propre chair...“; A. D'ALÈS, *Le dogme d'Ephèse*, Paris, ²1931., 111) i Da Mazzarinov („... e che il Cristo con la sua carne è uno...“; C. Da MAZZARINO, *La dottrina di Teodoro di Ciro sull'unione ipostatica delle due nature in Cristo*, Roma, 1941., 49). Istu bilješku ponovio je, samo na latinskom, i u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones s. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 13. Među ove Šagi-Bunićeve primjere mogli bismo smjestiti i Mandačev i Plačkov prijevod navedenog mjesta.

Premda će u svim prijevodima na latinski prijedlog μετὰ prevesti s „cum“, a u većem dijelu prijevoda na hrvatski sa „s“, ipak daje do znanja da Ćiril nipošto nije mislio na dva različita subjekta koja bi ušla u zajedništvo.⁸⁵ Stoga je, očito, naš autor razmišljao i o mogućnosti da se μετὰ prevede kao „kraj“, kao što vidimo da je učinio na dva mjesta. To je najbolje obrazložio u jednoj bilješci: „... smisao je taj: Logos i pokraj tijela, i uz to što je uzeo tijelo i usprkos tijela jest još uvijek samo jedan Krist...“⁸⁶ Dodamo li tome sljedeći citat, posve je jasno na koji je način Šagi-Bunić razumijevao značenje Ćirilova izričaja, kako god ga preveo – „s tijelom“ ili „kraj tijela“: „Ćiril ne kaže: Krist je Logos i tijelo, nego Krist je Logos s tijelom. Ni na koji način ne treba reći da Logos s tijelom *jesu* Krist, nego da Logos s tijelom *jest* Krist. Subjekt predikacije jest Logos (jedan subjekt). Krist nije zajedničko ime. [...] Logos i tijelo *je* Krist, ne *su* Krist.“⁸⁷

Na koncu, ukažimo i na to da uz riječ „tijelo“ Šagi-Bunić ne precizira svugdje da je riječ o Logosu vlastitom tijelu, nego samo navodi da je riječ o tijelu. No u jednome

⁸⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones s. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 13: „μετὰ, praepositio hic loco (cum gen.) significat 'cum', sed consulto non dicitur preaeop. σύν, quae quodammodo secumfert distinctionem subjectorum in societatem venientum; hic intenditur affirmare Verbum cum propria carne esse *unum* Christum (caro ingreditur in illud ἕνω), et non: Verbum esse *unum* Christum cum (σύν) propria carne, scilicet qui haberet carnem sibi quidem propriam tamen a se alienam.“

⁸⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Bilješke o XII Capitula*, 105; usp. *Isto*, 123: „Dei Patris Verbum carni se univit secundum hypostasim – et Dei Patris Verbum cum (μετὰ) propria carne est unus Christus (i pored, uz, kraj – nije σύν, nego μετὰ) jedan te isti je očito i Bog i čovjek.“ Kako vidimo, u ovom anatematizmu Ćiril veli da je Logos sebi hipostatski sjedinio samo tijelo. O duši nema nikakva spomena. Formulaciju da je „Božanski Logos sebi hipostatski ujediniio tijelo oduhovljeno razumskom dušom“ Ćiril je donio u poslanici *Obloquuntur quidem* (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija Antiohijskog simbola“, 39, gdje se autor poziva na DR, 111a) i *Trećoj poslanici Nestoriju, Cum Salvator noster*, koju je poslao zajedno s *Capitulima* (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 43, bilj. 42; 55, bilj. 61; „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil [1962. – 1965.] nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 7, bilj. 5), ali i na mnogim drugim mjestima. Šagi-Bunić primjećuje da je govor o „tijelu oduhovljenom razumskom dušom“ bio i inače Ćirilov „omiljeni način izražavanja“, dok mu o Kristu kao „potpunom čovjeku iz razumske duše i tijela“, što su zastupali antiohijski, „nije baš bilo milo govoriti“ (*Isto*). Više o Ćirilovoj antropologiji primijenjenoj na Isusa Krista vidi u: „Kristologija Antiohijskog simbola“, 38-40; DPHP, 53-59.

⁸⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Bilješke o XII Capitula*, 23: „Christus unus est Verbum cum carne. Cyrillus non dicit proprie: Christus est Verbum et caro, sed est Verbum cum carne. Nullo modo dici debet Verbum cum carne *sunt* Christus, sed Verbum cum carne *est* Christus. Subiectum praedicationis est Verbum (unum subiectum). Christus non est nomen collectivum [Ovdje Šagi-Bunić donosi zanimljivu usporedbu: „Tisa i hrast i bor i jela i smreka i bukva je su drveće; riječ „je“ precrtao je sâm autor!]. Verbum i caro *je* Krist, ne *su* Krist“; usp. „Summa doctrinae christologicae, quae in XII Capitulis continetur“, u: *Bilješke o XII Capitula*, 139: „Logos ex Deo Patre unitus est carni secundum hypostasim. Logos ex Deo Patre cum propria carne est unus Christus. Očito: idem est Deus simul et homo.“ Usp. i *Bilješke o XII Capitula*, 6: „... Logos i tijelo je jedan Krist, ali ne Logos + tijelo, nego Logos uz, odnosno sa svojim tijelom jest jedan Krist...“

nacrtu jasno daje do znanja da nije riječ o tijelu općenito, nego o točno određenom, Logosovu tijelu.⁸⁸

c) *Treća tvrdnja*. Ovdje, prije svega, uočavamo da najraniji Šagi-Bunićev prijevod ove tvrdnje vrlo odskače od svih ostalih prijevoda. U disertaciji, naime, stoji da je riječ o „Bogu i čovjeku zajedno“, dok se svi kasniji prijevodi – s tek ponekim nijansama – slažu da je riječ o „Bogu, jednako kao i čovjeku“. U disertaciji također ne nalazimo vrlo važnu, i Ćirilu karakterističnu, riječ „isti“. Doduše, ne nalazimo je ni u svim ostalim prijevodima, no njezin izostanak u prvom prijevodu dodatno dovodi u pitanje, je li autor ondje vjerodostojno prenio Ćirilovu misao. Naime, izričaj „Bog i čovjek zajedno“ kao da se pomalo približava antiohijskoj logici koja je bila u pogibelji Boga i čovjeka u Kristu protumačiti kao dva subjekta koja se, nakon sjedinjenja, nalaze ravnopravno jedan kraj drugoga. Takvo je tumačenje, prema kojemu sjedinjenje ostavlja dojam samo moralnog sjedinjenja, Ćiril posve otvoreno osudio u trećem anatemizmu. Prema Šagi-Buniću je Ćiril ponajprije htio istaknuti da je riječ o *jednome subjektu*, a što prijevod „isti jednako Bog kao i čovjek“ mnogo bolje predočava.⁸⁹ Naš je autor, naime, čvrsto uvjeren da je ovdje Ćirilova „prvotna intencija osigurati da onaj, koji je Bog i čovjek, *jest isti subjekt*“⁹⁰ te da stoga, premda govori o Bogu i čovjeku, aleksandrijski biskup ne stavlja naglasak na dvojstvo.⁹¹ Štoviše, na jednom će mjestu reći da je „unitaristička tendencija tako naglašena, da je ovako dvojstvo jednostavno zaboravljeno, iako nije *expresse* isključeno“⁹².

⁸⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones s. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 13: „... '*propria*' in quantum opponitur '*communi*' (non *propria* in quantum opponitur *alienae*...); hic sensus est: non cum carne in genere, sed cum carne illa sua individuali, ideoque etiam τῆς σαρκός cum articulo...“

⁸⁹ Na ovome mjestu smisao Mandačeva i Plačkova prijevoda odgovara smislu Šagi-Bunićevih kasnijih prijevoda.

⁹⁰ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija Antiohijskog simbola“, 28.

⁹¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 29: „Cyrillus loquitur de Deo et homine, sed pondus assertionis non iacet in dualitate. Ipse totus est in eo, ut stabiliat et confirmet et contra omnem suspicionem praemuniat thesim: Christum esse *unum atque idem subiectum*, licet sit simul Deus et homo.“ Usp. i *Kristologija Prokla Carigradskog*, 226; DPHP, 29-30; PCC, 11. Također i *Bilješke o XII Capitula*, 88: „Unitaristička težnja je tako naglašena, da je ovako dvojstvo jednostavno zaboravljeno, iako nije *expresse* isključeno.“ Na jednom će mjestu reći da je naglasak na tome da je Krist u ontološkom redu jedan, a ne dva, središnja ideja i čitavih *Capitula*: „Idea centralis, quam Cyrillus in redigendis *XII Capitulis* prae oculis habuit, est ut extra dubium... ponatur Christum in ordine ontologico esse quid unum et non duo“ (*Isto*, 124).

⁹² *Isto*, 88. Dalje u bilješkama Šagi-Bunić će reći da je naglasak na tome da je Krist u ontološkom redu jedan a ne dva središnja ideja i čitavih *Capitula*: „Idea centralis, quam Cyrillus in redigendis *XII Capitulis* prae oculis habuit, est ut extra dubium... ponatur Christum in ordine ontologico esse quid unum et non duo“ (*Isto*, 124).

2.3.3. Treći anatematizam

Sadržaj trećega anatematizma na hrvatskom jeziku Šagi-Bunić donosi samo u parafrazi, i to u *Kristologiji Prokla Carigradskog*. Odonud saznajemo da Ćiril anatemizira ona „shvaćanja koja su nedovoljna, da protumače tezu o 'Bogu, koji je postao čovjek'“⁹³. To su shvaćanja koja je baštinila antiohijska škola: podjela hipostaza nakon sjedinjenja i nastojanje da ih se poveže, ali pukim vezom (conjunctioe, συνάφεια) dostojanstva, autoriteta ili vlasti. Po Ćirilu sjedinjenje mora biti fizičko (ένωσις φυσική).⁹⁴ Čitav anatematizam naš je autor preveo samo na latinski: „Si quis in uno Christo dividit hypostases post unionem, conjungens eas sola connexionione illa secundum dignitatem seu auctoritatem aut imperium, et non iam (igitur) melius conventu (coitione) illo secundum unionem physicam, A. S.“⁹⁵

Za razliku od prvih dvaju anatematizama, o trećemu Šagi-Bunić u bilješkama donosi tek nekoliko komentara, koji se uglavnom podudaraju s komentarima u objavljenim i neobjavljenim radovima. Tako i u disertaciji i u bilješkama ukazuje na logičku povezanost drugoga i trećega anatematizma, kazujući da „treći anatematizam tumači smisao drugoga“⁹⁶ ili da se „treći anatematizam naslanja na drugi“⁹⁷. Konkretno, to prema našem autoru znači da je Ćiril u trećemu anatematizmu htio protumačiti svoju glavnu tvrdnju iz drugoga anatematizma, onu naime da je „Krist jedan“: „Da Krist bude doista jedan nije dosta to samo kazati, a onda njegove hipostaze tako podijeliti da budu povezane samim dostojanstvom, nego treba priznati da su hipostaze sjedinjene jedinstvom po naravi.“⁹⁸ Istu ideju nalazimo i u jednome kratkom nacrtu u kojem je Šagi-Bunić o uskoj međuovisnosti drugoga i trećega anatematizma progovorio u nešto

⁹³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 225.

⁹⁴ Usp. Isto. Madačev prijevod ovog anatematizma vidi u: Ćiril ALEKSANDRIJSKI, *Utjelovljenje Jedinorođenca – jedan Krist*, 320-321: „Ako netko u jednome Kristu poslije sjedinjenja odvaja hipostaze povezujući ih samo povezanošću koja je po časti ili vlasti ili moći, a ne radije stjecanjem po naravnome sjedinjenju, neka je proklet.“ Usp. i prijevod Lj. Plačka, u: DH, 354: „Tko kod jednog Krista kida sjedinjenost po hipostazi, time što je povezuje samo kao ujedinjenje po dostojanstvu, odn. moći ili vlasti, a ne kao sjedinjenje u smislu naravnog ujedinjenja, neka bude kažnjen anatemom.“

⁹⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones s. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 13. Usp. i djelomični prijevod ovoga anatematizma na latinski u: „Summa doctrinae christologicae, quae in XII Capitulis continetur“, u: *Bilješke o XII Capitula*, 139: „Post unionem non licet dividere hypostases in uno Christo ita ut eas coniungat sola conjunctione quae est secundum dignitatem aut auctoritatem aut potestatem...“ Usp. i PG, 77, 119C: „Si quis in uno Christo post unionem dividit hypostases, eaque duntaxat conjunctione easdem inter se nequit, quae est secundum dignitatem, hoc est auctoritatem, vel potestatem, et non ea potius quae est secundum naturalem unionem, anathema sit.“

⁹⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 225.

⁹⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Treći anatematizam“, u: *Fascikl „Kristologija i drugo“*.

⁹⁸ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Bilješke o XII Capitula*, 163.

širem kontekstu, polazeći od prvoga anatematizma: „Zajednički rezultat dakle: I. anat. 1. *Verbum incarnatum* rođen je od Marije. II. anat. 2. *Verbum* i *caro* sjedinjeni su *kath hypostasin*. 3. *Unio kath hypostasin* znači da *Verbum* i *caro* sastavljaju jedan individuum. III. anat. 2. Jedan individuum ne može biti ako su supstancije povezane samo moralnom ili pravnom unijom, tj. ako su stvarno podijeljene (*diairei*). 3. Jedan individuum može biti jedino u tom slučaju ako su supstancije povezane fizičkom unijom.“⁹⁹ I ovdje je, kako vidimo, naš autor kao poveznicu drugoga i trećega anatematizma Ćiril istaknuo Ćirilov govor o „jednome individuumu“. U drugome anatematizmu taj „jedan individuum“ jest konačni cilj koji Ćiril želi utvrditi, a u trećemu je on činjenica koju želi protumačiti. Tumači je tako da prvo navodi izričaje koji nisu primjereni za izražavanje jednote Isusa Krista, a potom iznosi onaj izričaj koji je, prema njegovu uvjerenju, prikladan da bi se ona istaknula.

Kad govori o prvoj kategoriji izričaja – onim nedostatnima ili neprimjerenima – Šagi-Bunić ih na nekim mjestima doslovno prenosi iz trećega anatematizma: to su oni koji dijele dvije hipostaze nakon sjedinjenja te ih nastoje povezati pukim vezom dostojanstva (*secundum dignitatem*), autoriteta (*secundum auctoritatem*) ili vlasti (*secundum imperium* ili *secundum potestatem*).¹⁰⁰ Na nekim pak mjestima te izričaje tumači, pa veli da se pod njima podrazumijeva „samo moralno“ ili „dinamički povezane hipostaze“¹⁰¹ ili pak „supstancije povezane samo moralnom ili pravnom unijom“¹⁰². Uočavamo da Šagi-Bunić u ovom zadnjem navodu umjesto o hipostazama, kao što stoji kod Ćirila, govori o supstancijama. Na isti problem nailazimo i kad govori o drugom izričaju – onome koji je prema Ćirilu prikladan za isticanje pravoga jedinstva ili jednote Krista (ἕνωσις φυσική) – a koji prevodi kao „fizičko sjedinjenje“ (*unio physica*),¹⁰³ „naravno sjedinjenje“¹⁰⁴ i kao „jedinstvo po naravi“¹⁰⁵. Naime, kako smo gore vidjeli,

⁹⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Treći anatematizam“, u: *Fascikl „Kristologija i drugo“*.

¹⁰⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 225; „Positiones s. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 13; „Summa doctrinae christologicae, quae in XII Capitulis continetur“, u: *Bilješke o XII Capitula*, 139; *Bilješke o XII Capitula*, 163.

¹⁰¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „XII Capitula – problema Christus unus“, u: *Bilješke o XII Capitula*, 123; „In tertio anathematismo Cyrillus loquitur de divisione vetita – scilicet de illo qui quidem unionem confitetur, tamen post unionem nihilominus divisionem inter hypostases introducit. Christus unus est – bene – sed post unionem non licet hypostases dividere ita ut coniunctae essent moraliter tantum et dynamice...“

¹⁰² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Treći anatematizam“, u: *Fascikl „Kristologija i drugo“*.

¹⁰³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 225; „Positiones s. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 13.

¹⁰⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 139; „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, *bilješke*, 7, bilj. 5.

¹⁰⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Bilješke o XII Capitula*, 163.

na jednome mjestu veli da po Ćirilu „jedan individuum može biti jedino ako su *supstancije* povezane fizičkom unijom“. Trag na kojemu bismo mogli tražiti rješenje toga problema nalazimo u Šagi-Bunićevim promišljanjima koja je iznio još u disertaciji. Ondje je ukazao na to da „filozofski termini kod Ćirila nemaju nekog određenog i ustaljenog značenja, nego da ih on naizmjenice upotrebljava sad u jednom sad u drugom značenju. Posebno bi to vrijedilo za ὑπόστασις i φύσις.“¹⁰⁶ Osim toga, na jednome je mjestu u bilješkama Šagi-Bunić kazao i da je „problematično što znači henosis φυσική“¹⁰⁷. Sjećamo se da je isto ustvrdio i za izraz „hipostatsko sjedinjenje“ iz drugoga anatematizma.¹⁰⁸ Sigurnim drži samo jedno: Ćiril je pod oba izraza mislio na pravo ili stvarno sjedinjenje.¹⁰⁹ Iz toga slijedi da Ćiril te izraze nije rabio samo „sad u jednom sad u drugom značenju“, nego i, osobito kada se njima poslužio kako bi precizirao sjedinjenje, kao istoznačne pojmove: „Oni su [izrazi ἕνωσις καὶ ὑπόστασις i ἕνωσις φυσική] po njegovu shvaćanju sinonimi. To nam on sam kazuje, kad u eksplikaciji trećeg anatematizma tvrdi da mu je 'fizičko sjedinjenje' isto kao i 'pravo, stvarno sjedinjenje', a u obrani drugog anatematizma protiv Teodoreta tvrdi isto za 'hipostatsko

¹⁰⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 227. O nepreciznosti Ćirilove filozofske terminologije usp. još „Važnosti i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 2: „Odatle mnoge terminološke nejasnoće, nestalnosti i oscilacije, koje uvijek zbunjuju povjesničare dogmi, kad treba razmotriti i shvatiti te sistematizirati Ćirilovu kristološku misao. Pogotovo Ćiril još nije imao posve izgrađen znanstveno terminološki rječnik, već je u tijeku samih borbi u tom čisto spekulativnom vidu preciziranja strogo omeđenih pojmova činio neke pokušaje. [...] Ćirilov kristološki sistem od početka borbi još nije sasvim spekulativno, a pogotovo ne terminološki, razrađen“, „Ćirilove pozicije uoči sjedinjenja“, 1-2: „Ćiril nije mijenjao svoje mišljenje, ali je mijenjao formulacije [...] čini se da Ćiril ni izdaleka nije toliko važnosti polagao na terminologiju, koliko to polažu današnji njegovi tumačitelji, ili ondašnji njegovi protivnici iz antiohijske škole...“, DPHP, 93, bilj. 115: „Cyrillus est theologus qui aliquatenus *contemnit* philosophiam ut systema technice – cum terminologia accurata et univoce determinata – elaboratum et definitum. Inde terminologia Cyrilli vaga est, et vigor cyrilli non est in elaboratione expolitioneque conceptuum, sed in cogitatione atque cogitatis“, PCC, 22-23: „Cyrillus quidem personaliter numquam specialem attentionem adhibebat ad terminos originis philosophicae quod attinet; accuratum igitur et consequentem sensum huiusmodi terminorum apud Cyrillum quaerere supervacaneum videtur.“ Na tragu gornjih Šagi-Bunićevih misli jest i sljedeća Sesbouéova primjedba: „Perché se Cyrillo è indenne da ogni confusione concettuale, non lo è altrettanto da ogni confusione di linguaggio“ (B. SESBOÜÉ, „Cristologia e soteriologia. Efeso e Calcedonia [secoli IV e V]“, 347). Usp. još *Isto*, 348, gdje autor kaže da je Ćiril, jednako kao i Nestorije, miješao termine narav i hipostaza. J. Galot tvrdi da Ćiril „još nije posjedovao razliku između hipostaze i naravi“ (usp. J. GALOT, *Tko si ti, Kriste? Kristologija*, Đakovo, 1996., 242). A. Grillmeier veli da za Ćirila izrazi narav i hipostaza nisu bili toliko sinonimi, koliko su bili usmjereni jedan na drugoga (usp. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 914).

¹⁰⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Bilješke o XII Capitula*, 87.

¹⁰⁸ Usp. *gore*, bilj. 82.

¹⁰⁹ B. Sesboué tvrdi da „hipostatsko sjedinjenje“ kod Ćirila ima značenje konkretnoga identiteta između Logosa i njegova čovjštva (usp. B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, 95-96). A. Grillmeier veli da pod tim izrazom Ćiril misli na pravo, stvarno jedinstvo (usp. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 917, 923).

sjedinjenje'.¹¹⁰ Da Šagi-Bunić i nije naveo taj konkretni primjer iz kojega proizlazi da je Ćiril poistovjećivao izraze „fizičko“ i „hipostatsko sjedinjenje“, to bismo mogli posve logički zaključiti iz dosadašnjih autorovih komentara o prva tri anatematizma, iz kojih biva jasna Ćirilova prvotna nakana pokazati da je Logos jedan te isti s Kristom iz koje slijedi da je Krist jedan. Premda pomalo nezgrapno izrečena, sljedeća nas rečenica u kojoj autor spominje obje Ćirilove sintagme za sjedinjenje, uvjerava u ispravnost našega zaključka: „To sjedinjenje mora biti *hipostatsko* jer jedino tako možemo biti sigurni da je jedan te isti ujedno i Bog i čovjek. Ćiril tu ne koncipira kao dva elementa koji se sjedinjuju, nego kao jedan Logos, koji sebi uzima ili kojemu je bilo prisajedinjeno i koji onda zajedno ili uz (kraj, pored) tijela, uza sve to što ima tijelo jest samo jedan Krist, ali zajedno s tijelom, koji je onda Bog i čovjek [...] Mora biti jedinstvo *fizičko*... [...] Logos i čovjek nisu dva sjedinjena, nego je to jedan koji sjedinjenjem nije nastao, nego je i prije i poslije sjedinjenja isti, samo s time, što je sebi nešto sjedinio. *Sarka*. On je po tom postao *sarx* i *kathemas anthropos*.“¹¹¹ Iz navedenog je citata razvidno da Ćiril, premda naučava da je Krist i Bog i čovjek, ne govori o njima kao o dvama subjektima koji bi tek po utjelovljenju postali jedan subjekt. Šagi-Bunić jasno daje do znanja da Aleksandrinac svoju kristologiju u *Capitulima* primarno utemeljuje na Kristovu jedinstvu (hipostatskom ili fizičkom), ali ne na jedinstvu koje bi bilo rezultat sjedinjenja Boga i čovjeka, nego je ono sasvim naravna posljedica činjenice da su Logos i Krist jedan te isti.¹¹²

Upravo na tome Ćiril će utemeljiti i svoj nauk o pridijevanju vlastitosti, o kojemu govori u četvrtom i dvanaestom anatematizmu.

2.3.4. Četvrti anatematizam

Cjeloviti prijevod četvrtoga anatematizma na hrvatski jezik Šagi-Bunić donosi u neobjavljenom radu „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“: „Ako netko

¹¹⁰ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 226 (ovdje se autor poziva na Schw., t. I, v. 1, p. 5, n. 148, pg. 19; PG, 76, 300C te na Schw., t. I, v. 1, p. 6, n. 167-169, pg. 115, c. 10; PG, 76, 401A); usp. još T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 139, 227.

¹¹¹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „*Duodecim Caputum analysis superficialis*“, 1, u: *Fascikl „Kristologija i drugo“*.

¹¹² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 99, bilj. 52, gdje autor veli da je poznato da „Ćiril na više mjesta identificira termine 'narav' i 'hipostaza' s Božanskim Logosom“, no navodi samo jedan primjer kojime je to potkrijepio, prema: *Obrana II. anatematizma protiv Teodoreta*, Schw., t. I, v. 1, p. 6, pg. 115, n. 20; PG, 76, 401A: „Logosova narav, ili hipostaza, tj. sam Logos.“

izraze (voces) u evanđeoskim i apostolskim spisima (sadržane) ili koje sveci na Krista govore ili on sam o sebi, *dijeli* (nekim) prosoponima dvama ili hipostazama:¹¹³ pa jedne pridaje (pridjeljuje) kao (nekom) čovjeku, koji se zamišlja zasebno od Božanskog Logosa, a druge tobože Boga dostojne Božanskom Logosu samome, neka je izopćen.¹¹⁴ U svojoj je disertaciji također iznio sadržaj ovoga anatematizma, doduše ne prevodeći ga doslovno od riječi do riječi, nego sažimajući njegovu bit: „Četvrti anatematizam zabranjuje dijeliti (διανέμει) dvjema osobama ili hipostazama (προσώποις δύοιν ἡγοῦν ὑποστάσεσιν) izraze, koji govore o Kristu, i to tako, da bi se jedne pridavalo čovjeku, koji bi se shvaćao posebno uz božanski Logos, a druge opet samome Božanskome Logosu kao Boga dostojne.“¹¹⁵ Šagi-Bunićev prijevod četvrtoga anatematizma na latinski, također samo djelomični, pronašli smo na samo jednome mjestu: „Non licet duabus personis vel hypostatibus dividere voces (quae) in evangelicis et apostolicis scriptis (continentur) aut quae a sanctis in Christum dictae sunt aut ab ipso de seipso.“¹¹⁶

Iz gornjih je prijevoda vidljivo da se Ćiril protivi dijeljenju izraza o Kristu, te – kad bi se njegova negativna formulacija prebacila u pozitivnu – ističe da se izrazi o

¹¹³ U poslanici *Cum salvator noster*, koju je poslao zajedno s anatematizmima, Ćiril govori o „jednoj utjelovljenoj hipostazi Boga Logosa“. Inače je znao govoriti i o „jednoj utjelovljenoj naravi Boga Logosa“ i nikada nije kao svoje učenje izričito učio da su u Kristu dvije naravi poslije sjedinjenja, premda to nije niti otvoreno nijekao (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 253-255, bilj. 108; „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil [1962. – 1965.] nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 7, bilj. 5; „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“, 41). O tome kako Ćirilova formula „jedna utjelovljena narav Boga Logosa“ kod njega ima značenje „jedna utjelovljena hipostaza Boga Logosa“, tj. „jedan utjelovljeni Logos“, Šagi-Bunić donosi zanimljivo tumačenje, kao hipotezu, u: *Kristologija Prokla Carigradskog*, 253-255, bilj. 108. O značenju te formule kod Apolinara i Ćirila usp. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 901-909.

¹¹⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 78 (prijevod prema: DR, 116). Usp. i Mandačev prijevod na hrvatski u: Ćiril ALEKSANDRIJSKI, *Utjelovljenje Jedinorođenca – jedan Krist*, 321: „Ako netko razdjeljuje na dvije osobe ili hipostaze riječi koje su o Kristu kazane u evanđeljima i apostolskim spisima ili od svetih ili od njega o samome sebi pa neke pripisuje čovjeku koji se drži različitim od Božje Riječi, a druge kao dostojne Boga samo Riječi iz Boga Oca, neka je proklet.“ Također i Plačkov prijevod u: DH 255: „Tko riječi koje su sadržane u Evanđeljima i apostolskim spisima, ili koje su o Kristu izrekli sveti ili on sam o sebi, dijeli na dvije osobe ili hipostaze, i jedne na neki način pripisuje zamišljenom čovjeku odvojenom od Riječi, koja je od Boga, a druge pak, primjerene Bogu, pripisuje jedino Riječi koja je od Boga Oca, neka bude kažnjen anatemom.“

¹¹⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 225.

¹¹⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Summa doctrinae christologicae, quae in XII Capitulis continentur“, u: *Bilješke o XII Capitula*, 139. Doduše, prijevod cijeloga četvrtog anatematizma na latinski autor donosi i u PCC, no ondje ga je doslovno prenio iz ACO, I/I, coll. vaticana, 127, 5: „Si quis personis duabus vel hypostasibus dividit voces quae in evangelicis atque apostolicis scripturis continentur, vel a sanctis de Christo dicuntur, vel ab ipso de seipso; et has coaptat veluti homini seorsim alias a Deo Verbo intellecto, illas autem tanquam deodignas soli ex Deo Patri Verbo; anathema sit.“ Usp. i PG, 77, 119D, gdje nije izričito rečeno da se Ćiril protivio *dijeljenju* izraza: „Si quis duabus personis vel hypostasibus eas voces attribuit, quae in evangelicis et apostolicis Scripturis passim occurrunt, quaeve a sanctis de Christo, aut ab ipso dictae sunt; et alias quidem homini seorsum a Dei Verbo considerato ascribit, alias vero tamquam in divinum majestatem convenientes, soli Verbo quod ex Deo Patre est, accommodat, anathema sit.“

Kristu trebaju pripisivati jednom te istom subjektu, Bogu Logosu. Sadržaj ovoga anatematizma Šagi-Bunić promatra u uskoj povezanosti s prethodnim anatematizmima. Tako na nekim mjestima direktno upućuje na to da pozitivni zaključak četvrtog anatematizma – da se Logosu s pravom pripisuju ljudski atributi – proizlazi iz Ćirilova uvjerenja da je Isus Krist posve *identičan* s Logosom, o čemu smo čitali u odlomku o prvome anatematizmu, ili pak iz činjenice da je Isus Krist, koji je ujedno i Bog Logos, *jedan*, a što je istaknuto u drugome anatematizmu.¹¹⁷ Na jednom drugom mjestu autor pokazuje da je Ćiril zabranu iz četvrtoga anatematizma izveo iz drugoga i trećega anatematizma: „Nije jedan Krist onda, ako su njegove hipostaze razdijeljene u stvari, a povezane samo jedinstvom časti i moći (dinamički), nego se mora priznati da su povezane sjedinjenjem koje je ujedinjenje fizičko. Zato se i ne smije riječi evandeoske o Kristu dijeliti među nekakve dvije hipostaze ili prosopona i jedne tobože Bogu prikladne pripisivati samo Logosu a druge kao manje vrijedne samom čovjeku, koji bi se shvaćao kao neki drugi uz Logosa.“¹¹⁸

I prema četvrtome anatematizmu Šagi-Bunić pristupa s određenom dozom kritike. Tako, kao „problematično“, navodi sljedeće pitanje: „Što je Ćirilu ὑπόστασις u tom anatematizmu i što mu je *prosopon*, što znači dijeliti i da li priznaje razliku među *vocibus*?“¹¹⁹ Premda je na pitanje, priznaje li ovdje Ćiril indirektno dvije osobe ili hipostaze, negativno odgovorio,¹²⁰ svjestan je da Aleksandrinac govori o hipostazama, u pluralu.¹²¹ Pa ipak ni ovdje, kao ni drugdje, Šagi-Bunić nije zamjerio Ćirilu nepreciznost pri uporabi filozofskih termina – nju je samo konstatirao – nego nešto drugo. Smeta mu to što Ćiril ovdje „inzistira samo na tome da se atributi ne smiju dijeliti“¹²² te „ni jednom riječju ne napominje da među atributima postoji bilo kakva

¹¹⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Logos XII Capitulum“, u: *Bilješke o XII Capitula*, 125: „Eapropter non licet evangelica et apostolica dicta de Christo alio et alio attribuere, una quidem Verbo alia vero cuidam homini praeter Deum Verbum, sed omnia uni subiecto attribuenda sunt indiscriminatim – omnia proinde humana idiomata Christi iure attribuntur et adscribuntur Deo Verbo, quia una cum carne sunt propria ἰδία Deo Verbo, qui identicus est Christo“; *Bilješke o XII Capitula*, 163: „Kad je dakle Krist jedan i to Bog Logos, onda je očito da se ne smije dijeliti nazive, nego se moraju jednome i istome, pa je prema tome dozvoljeno reći da je Marija *Theotokos*.“

¹¹⁸ *Isto*, 126.

¹¹⁹ *Isto*, 87.

¹²⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Summa doctrinae christologicae, quae in XII Capitulis continetur“, u: *Bilješke o XII Capitula*, 139: „Zabranjuje *dividere voces*. Da li se ovdje priznaje dvije *personae aut hypostases*? Non.“

¹²¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 135, bilj. 51. Za govor o hipostazama (u pluralu!) Šagi-Bunić ondje veli da je Ćirilova učestala nepreciznost.

¹²² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 79; usp. *Bilješke o XII Capitula*, 145: „Primo in genere: locutiones evangelicae de Christo dividi nequeunt quasi duobus, unae Christo homini et aliae Deo.“

razlika¹²³, odnosno „govori samo o zajedničkom pridijevanju jednih i drugih atributa istom subjektu, a ništa o različitom načinu, kako se pridijevaju“¹²⁴. Stoga naš autor taj anatematizam smatra nepotpunim,¹²⁵ mogli bismo reći i jednostranim, jer u njemu Ćiril ističe samo naglaske svoje, a ne i antiohijske škole. Razlog tome pronalazi u već spomenutoj izrazitoj Ćirilovoj polemičnosti: „On želi radikalno suzbiti protivnika: zato četvrti anatematizam nosi u sebi samo unitarističku tendenciju, jer je Nestorije griješio u pretjeranom dualiziranju.“¹²⁶

2.3.5. Dvanaesti anatematizam

Dvanaesti anatematizam, za koji kaže da je „samo posebna primjena četvrtoga“¹²⁷, Šagi-Bunić je također preveo u neobjavljenom radu „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“: „Ako netko ne ispovijeda da je Božanski Logos trpio tijelom i bio razapet tijelom, i smrt okušao tijelom, i postao prvorodenac od mrtvih, po onom po čemu je život i životvoritelj kao (jer) Bog, neka je izopćen.“¹²⁸ U disertaciji ga je donio u pozitivnom obliku: „Božanski Logos je trpio po tijelu i bio razapet i okusio smrt i postao prvorodeni od mrtvih, kao što je život i životvoran kao Bog.“¹²⁹

¹²³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 79.

¹²⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 228, bilj. 27.

¹²⁵ Usp. *Isto*.

¹²⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 79.

¹²⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 225.

¹²⁸ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 78 (uz navod stoji samo napomena DBUR). Mandačev prijevod na hrvatski vidi u: Ćiril ALEKSANDRIJSKI, *Utjelovljenje Jedinorođenca – jedan Krist*, 322: „Ako netko ne ispovijeda da je Božja Riječ tijelom trpjela i bila tijelom raspeta i tijelom okusila smrt te postala Prvorodenac od mrtvih ukoliko je kao Bog život i tvori život, neka je proklet“, a Plačkov u: DH, 263: „Tko ne prizna, da je Riječ Božja trpjela u tijelu, da je u tijelu bila razapeta, da je u tijelu okusila smrt i da je postao prvorodenac od mrtvih, jer je kao Bog život i davatelj života, neka bude kažnjen anatemom.“ Tekst na latinskom Šagi-Bunić donosi na samo jednom mjestu, u bilješkama. Ondje ga navodi prema MANSI, V, 750: „Si quis non confitetur Dei Verbum passum carne et crucifixum carne, et quia mortem gustavit carne, factum etiam primogenitum ex mortuis, secundum quod vita est et vivificans ut Deus – a. s.“ Uz ovaj prijevod stoji autorova opaska: „Pazi taj prijevod!“ Usp. i PG, 77, 122D: „Si quis non confitetur, Dei Verbum secundum carnem passum, secundum carnem crucifixum, mortemque secundum carnem gustasse, et primogenitum tandem ex mortuis factum esse, quatenus videlicet vita est et vivificum ut Deus, anathema sit.“

¹²⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 225. Ovdje možemo istaknuti jednu činjenicu koja nam se čini vjerojatnom, premda je naš autor nigdje ne navodi. Ona je vezana uz drugi dio četvrtoga anatematizma. U prvome prijevodu stoji da je Logos postao prvorodenac od mrtvih „po onom po čemu je život i životvoritelj kao (jer) Bog“, a u drugome „kao što je život i životvoran kao Bog“. Uočavamo da bi se na temelju prvoga, kasnije načinjenog prijevoda, moglo pretpostaviti da je ovdje Ćiril na neki način ispravio nedostatak četvrtoga anatematizma, za koji smo vidjeli da u njemu Aleksandrinac ne donosi nikakve aluzije o različitom načinu na koji se atributi pridijevaju. Ovdje kao da ipak daje naznaku da je počelo, po kojemu je Logos, nakon što je okusio smrt, postao prvorodenac od mrtvih, božanska narav, tj. „ono po čemu je život i životvoritelj...“ Na istu nas pretpostavku upućuje i sljedeća bilješka.

Zanimljivo je da je jedino kod ovoga anatematizma Šagi-Bunić jasno razlučio osnovne i eksplikativne teze. Kao osnovne navodi to da je Božanski Logos onaj koji je trpio, bio razapet i iskusio smrt te da je Božanski Logos postao prvorodenac od mrtvih, a kao eksplikativne to su da su se muka, raspeće i smrt dogodile tijelu te da je prvođenac od mrtvih postao po tome što je Bog Logos.¹³⁰

Tvrdnja da je „Logos umro po tijelu“ zapravo je krajnji zaključak Ćirilovih anatematizama. Šagi-Bunić uočava da se ona nadovezuje, ili „logičkom konzekvencijom razvija“ iz početne tvrdnje prvoga anatematizma: ako je Božanski Logos rođen od Djevice po tijelu, onda se tome istome mora pripisati i sve ostalo što proizlazi iz ljudske naravi, ovdje konkretno da je trpio po tijelu i bio razapet.¹³¹ Isto, samo prošireno i na sadržaj nekih drugih anatematizama, iščitavamo iz neobjavljenih bilježaka: „Logos je postao tijelo i čovjek kao mi, jer je sebi sjedinio tijelo hipostatski i zato je tijelo njemu vlastito i zajedno s tijelom vlastitim on jest jedan Krist, isti Bog i čovjek. Zato mu se mora pripisati sve što se pripisuje Kristu, jer Krist nije drugi od njega, nego je Krist upravo Logos ukoliko je postao tijelo. Prema tome se Logos rodio i umro i jest svećenik, etc...“¹³²

U početnoj tvrdnji prvoga anatematizma i u krajnjemu zaključku anatematizama sadržana je srž problema na koji će, odmah po objavljivanju *Capitula*, ukazati i oštro reagirati antiohijski teolozi. Dvije Ćirilove izjave u kojima Bogu Logosu pripisuje vlastitosti koje prema antiohijcima mogu pripadati samo čovjeku – rođenje i smrt – toliko su uzburkale antiohijske duhove, da su samoga Ćirila optužili za herezu i neće to još dugo vremena prestati činiti.¹³³ Antiohijci naprosto nisu mogli shvatiti Ćirilov način promišljanja Kristova otajstva. No prije negoli protumačimo razloge zbog kojih ga nisu mogli razumjeti, potrebno je uočiti ono što naš autor ističe kao temeljnu misaonu

¹³⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Bilješke o XII Capitula*, 84: „XII. capitulum asserit: 1) Verbum Dei esse illum qui passus, crucifixus est et qui mortem gustavit. 2) Verbum Dei factum esse primogenitum ex mortuis. Haec duo sunt theses principales XII. capituli. Theses explicativae: a) passio, crucifixio, mortis gustatio evenit carne, b) illud 2 evenit per id secundum quod Verbum Deus.“

¹³¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *DPDN*, 54, bilj. 126: „Si enim *Deus ex Virgine natus* est vero sensu, quando natura humana Christi nata est, manifeste etiam omnia alia, quae ex hac natura Christo eveniunt, de *Deo* dici possunt, sicut ipsa naturae origo de *Deo* dicitur. S. Cyrillus logica consequentia hanc doctrinam evolvit in *XII Capitulis*: coepit cum affirmatione tituli *Theotokos* (I) et finivit cum affirmatione *Deum Verbum carne passum esse* (XII).“

¹³² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Bilješke o XII Capitula*, 141; usp. *Kristologija Prokla Carigradskog*, 227-228; „*Duodecim Capitum analysis superficialis*“, 1, u: *Fascikl „Kristologija i drugo“*; „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“, 41.

¹³³ Usp. i P. GAVRILYUK, *The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of Patristic Thought*, 145, gdje autor, govoreći o *Capitulima*, slikovito veli da je njima započeo rat pod stijegom antiteopashitizma: „The pamphlet war under the banner of anti-teopaschitism began shortly before the council of Ephesus.“

osnovu koja je u podlozi Ćirilovih tvrdnji da je Marija rodila Božanskog Logosa i da je taj isti trpio u tijelu.

2.4. Teološka pozadina Ćirilovih *Capitula*. Osobitosti Ćirilove kristologije

U prošlim smo odlomcima, polazeći od načela našega autora da *Capitula* treba analizirati u sebi samima, neovisno od ostalih Ćirilovih spisa i njegova nauka, pokušali sustavno prikazati Šagi-Bunićeva promišljanja o općenitom karakteru i glavnom teološkom sadržaju samo toga spisa. No, premda naš autor drži da nauk *Capitula* – barem kada ih se promatra kao „prijeponu točku“ efeškoga raskola – treba odvojiti od cjeline Ćirilova nauka, s druge strane on veli da „Ćirilovu kristologiju u najizrazitijem smislu sigurno predstavlja njegovih dvanaest anatematizama.“¹³⁴ U to nas je uvjerio i svojim tvrdnjama da u sadržaju prvoga anatematizma nije samo postavljen temelj svih ostalih anatematizama, nego i cjelokupne Aleksandrinčeve kristologije. Stoga nimalo ne iznenađuje da ćemo ovdje, gdje kanimo progovoriti o teološkoj podlozi Ćirilovih *Capitula*, tj. o osobitostima Ćirilove kristologije,¹³⁵ ponajprije susresti ideje s kojima smo se već susreli u autorovim promišljanjima o prvome anatematizmu.

Iz cjelokupnog Šagi-Bunićeva opusa biva razvidno da je on glavnom osobitošću Ćirilove kristologije, a koja se – kako rekosmo – posve jasno ogleda i u anatematizmima, kao podloga njihovih tvrdnji, smatrao to što Aleksandrinac poistovjećuje Krista i Logosa: za njega „Krist jest Bog ili – što je isto – Krist jest Logos. Ne smije se priznavati nikakvog Krista čovjeka, koji bi bio drugi od Logosa, nego je Krist nitko drugi nego Logos, ali koji je postao tijelo.“¹³⁶ To nam najbjelodanije potvrđuju mnoga mjesta na kojima naš autor, govoreći o Ćirilovoj „temeljnoj tezi“¹³⁷, „temeljnoj preokupaciji“¹³⁸, „temeljnoj brizi“¹³⁹ ili pak o njegovu „glavnome težištu“¹⁴⁰,

¹³⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 224.

¹³⁵ Ovdje ćemo istaknuti samo neke točke iz mnogo opširnijeg prikaza pod naslovom „Osobitosti Ćirilove kristologije“ koji smo donijeli u: A. FILIĆ, *Povijesno-teološke pretpostavke efeškoga raskola prema djelima T. J. Šagi-Bunića*, 134-141. Usp. i T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 224-228.

¹³⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „*Duodecim Capitum analysis superficialis*“, 1, u: *Fascikl „Kristologija i drugo“*. O Ćirilovoj kristologiji utemeljenoj na identičnosti Isusa Krista i Boga Logosa usp. i P.-Th. CAMELOT, *Épêse et Chalcedoine*, 38-39; A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 907.

¹³⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „*Duodecim Capitum analysis superficialis*“, 1, u: *Fascikl „Kristologija i drugo“*.

¹³⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“, 41.

rabi riječi kao što su istovjetnost, identitet, identičnost Logosa i Krista. Taj je identitet, prema Šagi-Buniću, za Ćirila „potpuni“¹⁴¹ i „konkretni“¹⁴², a njegovim isticanjem želi očuvati jedinstvo Isusa Krista.¹⁴³ Dva naglaska, s jedne strane istovjetnost i identičnost Logosa i Krista i, s druge strane, jedinstvo ili jednota Isusa Krista, za Ćirila su dvije povezane i međusobno ovisne stvarnosti. Stoga ih naš autor, kada tumači temeljne preokupacije Ćirilove kristologije, često ističe zajedno. Tako, npr., kaže da je osnovna Ćirilova briga „sačuvati jedinstvo Krista, upravo *jednotu* i *istovjetnost* Božanskog Logosa s Kristom koji se rodio od Marije“¹⁴⁴, ili pak „dokazati jedinstvo Krista i identičnost Krista s Logosom“¹⁴⁵. Ponekad i jedan pojam rabi kako bi protumačio onaj drugi, pa govori da je Ćirilov cilj bio obraniti, protiv Nestorija, „Kristovo jedinstvo ili, bolje, identitetičnost *Boga Logosa s Kristom poslije inkarnacije*“¹⁴⁶. Riječi „ili bolje“ iz potonjeg citata Šagi-Bunić je najbolje protumačio u neobjavljenim bilješkama. Iz njih je posve očito da je primarnim u Ćirilovoj kristologiji držao poistovjećivanje Logosa i Krista otkuda, kao logička posljedica, slijedi isticanje Kristova jedinstva, tj. „jednoga Krista“.¹⁴⁷

Šagi-Bunić, dakle, ističe kako je za Ćirila Krist nesumnjivo jedan, no glavni naglasak stavlja na razlog zbog kojega Aleksandrinac tvrdi jednotu Isusa Krista, naime

¹³⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Sjedinjenje Boga i čovjeka'. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 6, bilj. 5

¹⁴⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 226.

¹⁴¹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „*Duodecim Caputum analysis superficialis*“, 1, u: *Fascikl „Kristologija i drugo“*: „Temeljna teza Ćirilova jest osigurati identitet potpuni između Logosa i Krista.“

¹⁴² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „*Duodecim Caputum analysis superficialis*“, 1, u: *Fascikl „Kristologija i drugo“*: „Između Logosa i Krista (kako god ga imenuješ, onoga iz Marije) jest konkretni identitet. Oni su jedan te isti“, usp. i *gore*, bilj. 67.

¹⁴³ Usp., npr., T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 226: „Ćiril polaže glavno težište na jedinstvo Krista“, *Bilješke o XII Capitula*, 94: „Proinde tendentia fundamentalis facile dignoscitur: intendunt statuere unitatem Christi“, DPHP, 29-30; PCC, 11: „... Cyrillum et illos qui ita pro unitate Christi certabant...“

¹⁴⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Sjedinjenje Boga i čovjeka'. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 6, bilj. 5.

¹⁴⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Ćirilove pozicije uoči sjedinjenja“, 1. Usp. još

¹⁴⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 7-8: „Cyrillus Alexandrinus intrat in discussionem, vel potius polemicam, cum Nestorio, ad campum doctrinalem quod attinet, cum scopo praeciso ut unitatem Christi, sive melius: identitatem *Verbi Dei* cum *Christo post incarnationem*, defenderet, quam a Nestorio in periculo positam esse perspexerat.“

¹⁴⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „*Analysis XII Caputum dogmatica*“, u: *Bilješke o XII Capitula*, 4: „Osnovna tendencija *XII Capitula* nije ustvrditi i osigurati jedinstvo Krista ili Sina ili Gospodina, nego više ustvrditi identičnost potpunu između Krista i Logosa – Boga. Koliko Ćiril govori o jedinstvu to je onda samo u tu svrhu, da ustvrdi, *in certo ponit* – identičnost“, *Bilješke o XII Capitula*, 16: „Christus vere est Deus, id est Deus Logos caro factum, quod significat ut inter Christum et Deum Verbum completa identitas intercedit. Cyrillus non praeprimis vult affirmare Christi unitatem, sed primarie identitatem Christi et Verbi.“ Premda ovi citati pripadaju u kontekst *Capitula*, njih, prema Šagi-Buniću, sasvim sigurno treba primijeniti i na Ćirilovu kristologiju općenito. U to će nas sâm autor uvjeriti u ovome kratkom odlomku.

na njegovo uvjerenje da je Logos nakon utjelovljenja ostao isti koji je bio prije utjelovljenja: „Bog Logos prije sjedinjenja posve je isti s Kristom poslije sjedinjenja“¹⁴⁸, ili, „Krist jest utjelovljeni Logos, posve isti s Logosom prije inkarnacije“¹⁴⁹. Jedina razlika koju, prema našem autoru, Ćiril može pojmiti jest ta da je Logos prije inkarnacije bio bez tijela (ἄσαρκος), a nakon inkarnacije je utjelovljen (ἐνσαρκος).¹⁵⁰ Kod Ćirila, dakle, nema ni traga govora o dvama subjektima, nego on može misliti samo jedan subjekt, koji je isti od Oca prije vjekova i isti u vremenu od Marije.¹⁵¹ Taj je subjekt Logos, koji je postao tijelo.¹⁵²

Izvor svih specifičnosti Ćirilove spekulacije Šagi-Bunić pronalazi u njegovu temeljnom gledištu na misterij Krista, koje naziva *kronološko-dinamičkim*. On primjećuje da su *Capitula*, kao Ćirilov „najizrazitiji kristološki dokument“, sva oslonjena na to gledište,¹⁵³ no o njemu govori i kada želi općenito prikazati Ćirilovu kristološku spekulaciju. Po Šagi-Buniću, onaj tko promatra Kristovo otajstvo iz kronološko-dinamičke perspektive, ponajprije se pita: „Tko je Krist?“ („Quis est

¹⁴⁸ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 31, bilj. 23: „Deum Verbum ante unionem esse prorsus eumdem cum Christo post unionem...“

¹⁴⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 228. Na istoj je liniji i tvrdnja Paula Gavrilyka: „... Cyrill preferred to speak of the single subject, one divine Word, and to refer to him an existing in two distinct states: apart from the incarnation and within the framework of the incarnation“ (P. GAVRILYUK, *The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of Patristic Thought*, 155).

¹⁵⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 228.

¹⁵¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Duodecim Capitum analysis superficialis“, 1, u: *Fascikl „Kristologija i drugo“*, gdje autorova misao možda nije najsajnije formulirana, no vrlo jasno izriče način na koji je Ćiril poimao jedan subjekt: „Da se osigura to, da je Krist i Logos isti, a ne drugi i drugi, po Ćirilu prije svega treba biti jedan. Oni obojica moraju biti jedan, ali ne tako, uopće nigdje nema njih obojice... nego ima samo jedan koji je od vijeka od Oca a u vremenu od Marije. Od vijeka Bog, sada postaje sarx.“ Usp. i DPDN, 95: „Cyrillus enim cupiebat etiam umbram alterius subiecti – quocumque sensu – evitare.“

¹⁵² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 226, gdje autor iznosi poznatu tvrdnju da je formula iz Iv 1,14 (Λόγος σὰρξ ἐγένετο) za Ćirila osnovna formula inkarnacije.

¹⁵³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija Antiohijskog simbola“, 11. Valja spomenuti da Šagi-Bunić, kad god govori o Ćirilovu „kronološko-dinamičkom gledištu“, paralelno dotiče i antiohijsko gledište koje naziva „logičko-statičkim“. Mi ćemo govor o njima u ovome radu razdvojiti te o specifičnostima antiohijskog gledišta govoriti na drugom mjestu, kod analize *Antiohijskog simbola*. Usp. i P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, 17-22, gdje autor o unitarističkoj kristologiji govori kao o kristologiji odozgor, a o dualističkoj kao o kristologiji odozdol. B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, 91, 110, također razlikuje silazno (Ćirlovo) i uzlazno (Nestorijevo) gledište. U prvome se promatra inkarnacija *in fieri*, a u drugome *in facto esse*. S potonjim ćemo se precizacijama susresti i u Šagi-Bunićevim spisima. A. Grillmeier, na mjestu gdje preuzima neke Šagi-Bunićeve uvide, Ćirilovsku kristologiju naziva dinamičkom, a antiohijsku statičkom (usp. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 943-945). Isti autor tvrdi da za ocrtavanje suprotnosti aleksandrijske i antiohijske kristologije više nije primjenjiva shema koju je rabio u tumačenju razvoja kristologije u IV. stoljeću, naime shema koja razlikuje „Logos-sarx“ i „Logos-anthropos“ kristologiju. Zanimljiva je i podjela o kojoj govori M. B. Soro, prema kojoj bi Nestorije ponajprije inzistirao na soteriološkom aspektu, a Ćiril na ontološkom (usp. M. B. SORO, „La condamnation de Nestorius au concile d'Éphèse“, u: *Istina*, 43 (1998.) 2, 179-213, ovdje: 204-205). Usp. i I. KARLIĆ, *Bogočovjek Isus Krist*, Zagreb, 2011., 16-19.

Christus?“).¹⁵⁴ Preciznije, pitanje „Tko je Krist?“ u sebi obuhvaća motrenje načina na koji se međusobno odnose Isus Krist, nakon inkarnacije (tj. onaj koji je rođen od Marije), i Bog Logos, prije inkarnacije (tj. onaj koji je odvijeka Bog). Još preciznije i konkretnije, onaj tko promatra Krista iz te perspektive, pita se, je li Krist nakon inkarnacije isti s Bogom Logosom prije inkarnacije, ili je drugi od njega. Ćirilov je odgovor: Isus Krist je „jedan te isti“ s Bogom Logosom. To je temeljno Ćirilovo pitanje i temeljni odgovor iz kojega proizlaze sva njegova daljnja promišljanja i nastojanja koja se u osnovi svode na potrebu osigurati identičnost Logosa i Krista.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 88. Ovdje autor doduše govori o Ćirilovoj formulaciji iz *Laetentur coeli* („potpun u božanstvu i potpun taj isti u čovještvu“), no to je pitanje karakteristično za Ćirilovu sveukupnu kristologiju. Ostala mjesta, gdje Šagi-Bunić gotovo jednakom argumentacijom razrađuje Ćirilovo gledište na otajstvo Krista, kojemu je polazište upravo gore navedeno pitanje, citiramo u sljedećoj bilješci.

¹⁵⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Analysis XII Capitum dogmatica“, u: *Bilješke o XII Capitula*, 2: „... tendentia generalem christologiae cyrilliana etiam XII Capitula contemplant Christum magis historice et non tam logice, scilicet prae oculis habent magis incarnationem in fieri quam incarnationem in facto esse, seu melius in Christo vident Verbum aeternum in tempore incarnatum et stabilire volunt relationem inter Christum nunc existentem ex Virgine natum et Verbum ante tempora ex Patre natum, et non – prouti in schola antiochena maximopere mos erat – in Christo spectant relationem inter elementum humanum et divinum (christologia incarnationis – christologia unionis; DPHP, 48, bilj. 51: „... consideratio autem dynamica vocari potest *chronologica*, quia necessario inquit, quomodo inter se referuntur *Deus Verbum ante incarnationem* et *Christus post incarnationem*. Consideratio chronologico-dynamica naturaliter terminatur et concentratur in problema: *quis est Christus*, hic *post incarnationem*, relate ad *Verbum Dei ante incarnationem*: estne hic idem cum illo, an alius? Ultima conclusio considerationis chronologico-dynamicae est: Christus est unus atque idem (εἷς καὶ ὁ αὐτός) cum Deo Verbo, illo ex patre ante saecula“; DPDN, 79: „Non ita res se habet pro Cyrillo, qui in mente primarie habet *duo momenta* Christi: *ante incarnationem* et *post incarnationem* (consideratio chronologico-dynamica). Problema principale Cyrilli est: quomodo refertur Deus Logos (ille ab aeterno) et hic homo Iesus? Unde prima cognitio Cyrilli: *Deus Logos* et *hic homo Iesus* est *unus atque idem*“; Isto, 137-138: „Cyrillus in sua lucta contra nestorianismum et christologiam antiochenam generatim procedebat ex positione funditus diversa quam 'chronologico-dynamicam' vocavimus. Considerat nempe Filium Dei *ante incarnationem* et *post incarnationem*, ut primo stabiliat sintne *duo* an *unus*? Prima igitur et fundamentalis cognitio christologiae cyrilliana est: Christus *ante* et *post incarnationem* est *unus atque idem*. Haec cognitio de *fundamentali unitate* atque *identitate* Christi *ante* et *post* pro Cyrillo fit punctum profectionis pro omni ulteriore speculatione: omnia alia de Christo exponenda atque intelligenda sunt pergendo ab hac certitudine initiali.“ O istoj tematici nalazimo nekoliko riječi i na hrvatskom jeziku. Ondje autor, osim već spomenutog, uočava povezanost kronološkog gledišta s λόγος-σάρξ shemom: „Kronološko' prilaženje kristološkoj problematici, koje prvenstveno promatra inkarnaciju, i to kao čin jednog subjekta ili na jednom subjektu, veoma naravno vidi srž problematike u pitanju, kako se odnosi *terminus ad quem* prema *terminusu a quo*, to jest, kako se međusobno odnose Krist poslije inkarnacije prema Božanskom Logosu prije inkarnacije. To znači da će centralno pitanje biti pitanje o identitetu ili diverzitetu između Logosa i Krista. Drugim riječima: Je li Krist drugi nego Logos, u bilo kojoj varijanti? Dakako da će s time biti tangirano i pitanje, znači li inkarnacija pretvorenje (*conversio*) Logosa ili bilo kakvo mijenjanje (*alteratio*) Logosa, kao i to, da li inkarnacija znači uzimanje cijeloga čovjeka u tom smislu, da je onda Krist drugi od Logosa, kao čovjek koji je pridodat Logosu. Kao kratko formulirano rješenje te problematike kod ortodoksnih će se iskristalizirati zbita opća formula (sad apstrahiramo od termina filozofskog porijekla, u kojima nema toliko jedinstvenosti), da su Bog i Krist „jedan te isti“ (εἷς καὶ ὁ αὐτός). Formula je imala ukloniti svako pretvorenje i mijenjanje i koncipiranje inkarnacije u smislu pridodavanja novoga subjekta. Taj način gledanja na kristološku problematiku gotovo je u pravilu povezan s preferiranjem λόγος-sarx sheme za tumačenje inkarnacije, pa i kod onih teologa, koji izričito govore o ljudskoj razumskoj duši Kristovoj te otvoreno priznaju Kristu cjelovito čovještvo. To nije

Upravo jer je identičnost Logosa i Krista koji je postao tijelo temeljna teza na kojoj je gradio svu svoju kristologiju, Ćiril je, kako primjećuje naš autor, „uvijek bez razlike rabio imena Sin, Gospodin, Logos; to se izjednačavanje termina Ćirilu dakle činilo posve naravnim i po sebi razumljivim.“¹⁵⁶ Otud proizlaze i njegovi zaključci koje je donio u četvrtom i dvanaestom anatematizmu, a kojih je smisao da se sve ono što je Krist podnio kao čovjek, može pripisati Bogu Logosu.¹⁵⁷ Šagi-Bunić ističe da „Ćirilova kristologija poznaje kompletnu *komunikaciju idiomatum*“¹⁵⁸, što znači da Aleksandrinac dopušta pripisivanje svih atributa – i onih božanske i onih ljudske naravi – jednom te istom subjektu, Bogu Logosu.¹⁵⁹

Dijametralno suprotan bio je nauk antiohijske škole koji je, kako naš autor često daje naslutiti, u trenutku izbijanja sukoba već imao obrise jedne zaokružene sustavne kristologije¹⁶⁰ i koji su nauk u tom trenutku gotovo svi antiohijci čvrsto držali i branili, do te mjere da se može reći da on „ili treba biti branjen u cjelini, ili napušten“¹⁶¹.

Stoga ne čudi da je po pojavljivanju Ćirilova spisa u kojem je on vrlo oštro napao Nestorijev nauk, ali indirektno i nauk svih antiohijskih učitelja, antiohijski biskup

uvjetovano samo spekulativnim preokupacijama, kako bi se lakše rastumačilo jedinstvo subjekta u smislu filozofskog naziranja pojedinaca i škola, nego prvenstveno ili bar u velikoj mjeri također osjećanjem potrebe, da se sačuva stroga oslonjenost spekulacije na prvu glavu Evanđelja sv. Ivana, s kojom je kronološko gledanje na kristološki problem očito najuže povezano i gdje se nalazi izraz *ἐν ἑνὶ* koji osobito kongruira s formulom *εἷς καὶ ὁ αὐτός*. Sv. Ćiril Aleksandrijski je jedan od izrazitih zastupnika takvoga gledanja na kristološki problem i njegov najizrazitiji kristološki dokument *XII Capitula* sav je oslonjen na to gledanje. [Ovdje u bilješci Šagi-Bunić najavljuje studiju o *Capitulima*: 'O *Capitulima* imam nakanu – ako Bog dade zdravlja – napisati posebnu minucioznu analizu, koja je djelomično već pripremljena']“ („Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 9-11).

¹⁵⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 90: „Cyrillus nimirum semper voces Filius, Dominus, Logos promiscue usurpabat; haec igitur aequatio terminorum Cyrillo omnino naturalis videbatur et quae per se intelligitur.“

¹⁵⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 227; „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“, 41; „*Duodecim Capitum analysis superficialis*“, 1, u: *Fascikl „Kristologija i drugo“*.

¹⁵⁸ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 227. Pod kompletnom *komunikacijom idioma* Šagi-Bunić podrazumijeva drugi i treći stupanj komunikacije. Kako bismo to bolje razumjeli, pogledajmo tek ukratko njegovu podjelu *komunikacije idioma* na tri stupnja, o kojoj piše u svojoj disertaciji. Prvi je zajednički i antiohijcima i Ćirilu, kao i svim ostalim pravovjernim teolozima. Taj stupanj prema našem autoru uključuje pripisivanje svojstava jedne i druge naravi Isusu Kristu, ali u smislu da mu jedni pripadaju po ljudskoj, a drugi po božanskoj naravi. Drugi stupanj komunikacije jest onaj kada se Bogu Logosu pridaju atributi ljudske naravi. Taj su stupanj antiohijci apsolutno odbacivali, kao i treći, koji se sastoji u tome da se Kristu, imenovanom po nekom svojstvu božanske naravi, pridaje neko svojstvo ljudske naravi (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 186-200).

¹⁵⁹ P.-Th. Camelot će reći da Ćiril ne dopušta odvojeno promatrati ono što se odnosi na čovjeka i na Boga Logosa (usp. P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, 39). Usp. još A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 868.

¹⁶⁰ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja“ (433.), 1: „U godini 428. ta kristologija nastupa već kao svjesno i sistematski izgrađena spekulativna zgrada“, *Isto*, 3: „[Antiohijska kristologija], jer je to stari spekulativni kristološki nazor [...], već u početcima borbe predstavlja posve zatvoren spekulativni sistem.“

¹⁶¹ *Isto*, 3.

Ivan podigao žestoku kampanju protiv *Capitula* te u nju uključio i vodeće teologe svoje škole.

3. Teološka pozadina antiohijske oporbe protiv *Capitula*

Odmah početkom 431. g. Ivan Antiohijski napisao je *Poslanicu Firmu*, biskupu Cezareje Kapadočke.¹⁶² Već je iz nje razvidna problematika koju su među antiohijskim biskupima pobudili Ćirilovi anatematizmi premda se, kako veli Šagi-Bunić, „Ivan doduše iz neke osebuje dobrohotnosti gradi da on ne vjeruje da su *Capitula* Ćirilova“¹⁶³. Nakon što je obavijestio Firma da je Nestorije čak priznao da je Marija Bogorodica, Ivan ga je upozorio na opasnost *Capitula*, poistovjetivši njihov sadržaj s Apolinarovim naukom.¹⁶⁴

Osim ovoga, antiohijski je biskup razaslao i druga pisma biskupima, nastojeći ih uvjeriti u krivovjernost *Capitula*. Šagi-Bunić smatra da je Ivan tim pismima, kao i pismima kojih je sastavljanje povjerio onima koji su tada sloveli kao vrsni antiohijski teolozi, nastojao pripremiti teren za osudu Ćirila u Efezu: „Svi su ti spisi [...] imali pred očima kao neposredan cilj pripremanje duhova, da sve Ćirilove optužbe protiv Nestorija budu smatrane neopravdanima, a u krajnjoj liniji da sam Ćiril bude u Efezu osuđen kao krivovjerac, ukoliko ne opozove i ne zabaci svoje anatematizme.“¹⁶⁵ Na više mjesta u svojim objavljenim i neobjavljenim djelima naš je autor obradio pojedine fragmente iz spisâ dvojice autora: Andrije Samosatskog, koji je svoj spis protiv protiv *Capitula*

¹⁶² Usp. *Isto*, 11, bilj. 22. U T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 1-2, autor veli da je Ivan, osim Firmu, vjerojatno pisao protiv *Capitula* i Teodotu Ancirskom, Akaciju Melitenskom i Flavijanu iz Filipa. Svi su ti biskupi, uključujući Firma, od samog početka Efeškoga sabora stajali na Ćirilovoj strani, a protiv Nestorija. O Ivanovoj poslanici Firmu usp. i P. EVIEUX, „André de Samosate. Un adversaire de Cyrille d'Alexandrie durant la crise nestorienne“, 256-257; A. de HALLEUX, „Les douze chapitres cyrilliens au concile d'Éphèse (430-433)“, 436-437.

¹⁶³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 11, bilj. 22. U nastavku slijedi citat na latinskom iz Ivanove poslanice: „...quae quidem ejus esse non credo, eo quod ipsa compositio ab ejus discreper caractere, et multum sint peregrina ab his qui piam doctrinam discendo nutrirunt“ (navod prema: MANSI, V, 756-757, synodicon casinense, cap. 4).

¹⁶⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 11, bilj. 22: „Tako je pisao Firmu, biskupu Kapadočke Cezareje, u kojem naglašava da je Nestorije prihvatio 'et nomen Dei genitricis', ali da je poslao neka 'capitula' za koja se kaže da su Ćirila Aleksandrijskoga, a slažu se, odnosno ista su s onim zbog čega je Apolinar otkinut od Kristove Crkve. Upozorava Firma da ih se ne bi smjelo odobriti“, DPHP, 42, bilj. 41: „Quod *XII Capitula* doctrinae Apollinarii consonent, 'magis vero sunt eadem', iudicabat Ioannes Antiochenus iam ante adventum in Ephesum, in *epist. ad Firmum Caesareae Cappadociae*.“ Usp. i „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 10, 48.

¹⁶⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 9; usp. *Isto*, 8, gdje autor također veli da je cilj tih spisa bio „sukob zaoštriti i dovesti do Ćirilove osude“.

sastavio u ime svih istočnih biskupa¹⁶⁶ i Teodoreta Cirkog.¹⁶⁷ I oni su, kao i Ivan Antiohijski, optužili Ćirila za apolinarizam.¹⁶⁸ U magistarskom smo radu, služeći se na mnogim mjestima razasutim Šagi-Bunićevim citatima, rekonstruirali sadržaj tih spisa. Kao rezultat dobili smo uvid u gotovo sve sačuvane odgovore dvojice antiohijskih teologa na pojedine Ćirilove anatematizme.¹⁶⁹ Ovdje se na njihovu sadržaju ipak nećemo zadržati. Premda nam Andrijin i Teodoretov spis daju neke naznake prema kojima bismo mogli naslutiti u čemu su antiohijci vidjeli glavni problem *Capitula*, ali i kojim su se naukom suprotstavili „heretičkim“ anatematizmina, te naznake nisu dostatne za cjelovito razumijevanje i otkrivanje srži sporne problematike. To niti ne čudi ako znamo da su pisani s isključivo polemičkim ciljem, a ne iz trijezne potrebe protumačiti vlastiti i razumjeti protivnikov nauk.¹⁷⁰ Tako se susrećemo s činjenicom da trojica antiohijskih teologa, odmah po objavljivanju *Capitula*, optužuju Ćirila za apolinarizam a da pritom uopće, ili pak vrlo slabom argumentacijom – očito brzo sročenom – ne tumače zbog čega ga smatraju obnoviteljem Apolinarove hereze. S istim

¹⁶⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 231, 236-237, bilj. 52; „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 8; „Duarum naturarum unio“, 132, 142, 144-145; DPDN, 77-78, bilj. 184; DPHP, 64.

¹⁶⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 172, bilj. 18; 231, 235, bilj. 51; „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 8, 11, bilj. 20; „Duarum naturarum unio“, 131-132, 142, „Kristologija Antiohijskog simbola“, 26-32; DPDN, 81, bilj. 186; DPHP, 23-31. Osim Andrijina i Teodoretova, Šagi-Bunić spominje i spis Euterija iz Tijane, no o njemu nije ništa detaljnije pisao. Usp. „Positiones s. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 4: „Tria conscripta ex circulis antiochenis prodierunt in XII Capitula incurrentia, quorum unum sub nomine communi Orientalium episcoporum lucem vidit ac communiter a peritis adscribitur Andreae, ep. Samosateno, alium perscriptum est a Teodoro, episcopo Cyri, tertium absque nomine auctoris ad nos pervenit et est probabiliter Eutherii, ep. Thyanensis.“ Jedino što doznajemo o Euterijevu spisu jest da je sadržajno vrlo sličan Teodoretovu (usp. „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja [433.]“, 9). O pismima Teodoreta Cirkog i Andrije Hierapolskog protiv anatematizama usp. i P. EVIEUX, „André de Samosate. Un adversaire de Cyrille d'Alexandrie durant la crise nestorienne“, 261, 264-269, 278-279 (ovaj se autor, kako je razvidno iz samog naslova njegova članka, osobito posvećuje Andriji Samosatskom, no spominje i Teodoreta Cirkog); A. de HALLEUX, „Les douze chapitres cyrilliens au concile d'Éphèse (430-433)“, 438-442; A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 927-940.

¹⁶⁸ Andrija je to učinio u odlomku u kojemu se protivi Ćirilovu trećem anatematizmu, točnije, izrazu „naravno sjedinjenje“: „I tko će ikada prihvatiti da je božansko sjedinjenje misterija ekonomije *naravno*? Jer ako je sjedinjenje naravno, gdje je *milost*? Gdje je božanski *misterij*? Jer naravi, kako naučismo, jednom složene od Boga koji ih je uredio, robuju slijedu nužnosti (ἀνάγκης). Ili će opet djelo ekonomije biti po kružnom obnavljanju (ἀνακύκλῃσιν) i nužnoj susljednosti naravi (φύσεως ἀκολουθείαν) po tričavosti i mitskom učenju milenarizma bezumnoga Apolinara?“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Duarum naturarum unio“, 132 [navod prema: MANSI, V, 29]). Teodoret je već u Uvodu Ćirila otvoreno proglasio obnoviteljem Apolinarove hereze (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja [433.]“, 8).

¹⁶⁹ O tome usp. A. FILIĆ, *Povijesno-teološke pretpostavke efeškoga raskola prema djelima T. J. Šagi-Bunića*, 141-154.

¹⁷⁰ Šagi-Bunić ističe da ti spisi, kao ni Ćirilovi odgovori na njih, nisu mnogo pridonijeli pozitivnom razvoju kristološke spekulacije: „Bilo je to doduše neko suočavanje i konfrontiranje dviju kristologija, ali s potpuno polemičkim ciljem, gdje je bilo mnogo manje želje da protivnici jedan drugoga shvate, a kudikamo više nastojanja da se međusobno razračunaju i pobiju“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja [433.]“, 6).

ćemo se problemom susresti i kasnije, nakon prve sjednice Efeškog sabora. I tada će iz antiohijskog tabora Ćirilu biti upućivane iste, najčešće također neprotumačene optužbe, s dodatkom da je obnovio i Arijevo i Eunomijevo krivovjerje.¹⁷¹

Danas bi rijetko kome nauk sadržan u *Capitulima* mogao zvučati arijanistički i apolinaristički. Kako bismo mogli razumjeti daljnji tijek kristološke kontroverzije, držimo vrlo korisnim učiniti jedan kronološki korak unatrag te sažeto izložiti zaključke do kojih smo došli u magistarskom radu rekonstrukcijom jedne Šagi-Bunićeve vrlo originalne ideje.

Ukažimo najprije na tu ideju, koju je izrekao u svojim dvama nacrtima za povijest kristologije. Ti su nacrti autoru najvjerojatnije trebali poslužiti kao polazište za razradu „prvoga poglavlja“¹⁷² njegova djela u kojem je, pretpostavljamo, kanio obraditi „razvoj kristoloških borbi oko Efeškog sabora i antiohijske unije (433.) kao i dalje do Kalcedona“¹⁷³. Oba „prva poglavlja“ započeo je najavom da će, zbog boljeg razumijevanja tematike koju kani obraditi, najprije prikazati arijansku i apolinarističku kristologiju. Njegove ćemo namjere najbolje razumjeti na temelju konkretnih, premda pomalo dužih i vrlo sličnih citata: „Kristološki sukob koji je buknuo 428. ne može se rastumačiti niti razumjeti, ako se ne zađe dublje u povijest, i ako se bar u glavnim crtama ne uoči geneza kristoloških shvaćanja, koja započinju svoj obračun u nestorijanskim borbama. Jedna i druga kristologija izrasla je iz borbe oko arijanizma i apolinarizma. A već i zato, što su te hereze neposredno prethodile samom izbijanju kristoloških borbi, i imena su velikih hereziarha neprekidno bila na ustima u samom sukobu i zato je potrebno ovdje iznijeti najprije kristološko učenje arijevstva i apolinarizma. [...] Lideri antiohijske škole neprekidno imaju u ustima ta dva imena, kad treba napasti Ćirila. Važno je što su Arije i Eunomije u kristologiji *de facto* učili, i to u ovaj naš čas važno je kako je njihovo učenje odjeknulo u antiohijskim krugovima,

¹⁷¹ Premda rečenicu koju ćemo navesti ni najmanje ne odlikuje ljepota stila, nego je autor u njoj očito tražio riječi kojima bi najbolje oslikao stav antiohijaca prema *Capitulima*, držimo da je njome Šagi-Bunić pogodio bit: „Osnovni modus borbe antiohijaca protiv Ćirila uoči Efeza i u samom Efezu bio je negativnog smjera: treba osuditi, suzbiti, likvidirati dvanaest anatematizama, koji su pogibeljni, opasni, novotarski, čak heretični i to arijeviski, eunomijeviski i apolinaristički“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Bilješke – kristologija. Postanak i tekst Antiohijskog simbola“, u: *Fascikl „Kristologija i drugo*). Tek na jednome mjestu naš autor izravno govori o razlogu zbog čega su antiohijci optuživali Ćirila za eunomijanizam: „Eunomijevci su zabacivali da je Logos primio ljudsku dušu. To je značajno!!!“ (*Bilješke o XII Capitula*, 57).

¹⁷² Jedan je, naime, nacrt naslovljen kao „Poglavlje prvo. Osobitosti i razlike antiohijske i aleksandrijske kristologije“, a drugi kao „Caput primum praeivium“.

¹⁷³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Poglavlje prvo. Osobitosti i razlike antiohijske i aleksandrijske kristologije“, 1.

drugim riječima, kako su ga shvaćali, što su u tom učenju u prvi plan stavljali antiohijski njihovi protivnici. U tom smislu moći ćemo bolje razumjeti antiohijske preokupacije, tendencije, i sam sistem njihove kristologije¹⁷⁴; „Da bi se moglo uočiti bitne tendencije i razumjeti osobitosti antiohijske kristologije, potrebno je razmotriti dogmatsko-historijske okvire u kojima je ona nastala i razvila se. Poznato je, da je antiohijska kristologija izrasla iz arijanskih i apolinarovskih borbi kao direktna oprečnost tim velikim herezama. Zato je prije svega potrebno razmotriti kakvo je bilo kristološko učenje arijanizma i apolinarizma. [...] Tako je već iz samih historijskih činjenica jasno da će se antiohijski kristološki nazori iskristalizirati u oštroj oporbi protiv strogog arijanizma i da će antiohijska kristologija nositi pečat te oporbe. [...] Zato će od neophodne važnosti biti ispitati što su u kristološkom pogledu učili strogi arijevc. Neće po mom mišljenju biti zgorega, ako prije svega uzmemo u uvid kako strogo arijevačku kristologiju prikazuje sama antiohijska škola.“¹⁷⁵ Ove svoje intuicije Šagi-Bunić nažalost nije nigdje razradio, ali je njegovu nakanu bilo moguće rekonstruirati na temelju mnogobrojnih promišljanja razbacanih u objavljenim i neobjavljenim spisima. Ovdje ne namjeravamo iznijeti sve rezultate našega istraživanja do kojih smo došli u magistarskom radu u poglavlju pod naslovom „Antiohijska kristološka spekulacija u oporbi protiv arijanizma i apolinarizma“. Onda smo, raspolazeći podacima iz Šagi-Bunićevih djela, najprije obradili arijansku kristologiju, potom antiohijsku kristologiju kao reakciju na arijanizam, zatim apolinarističku kristologiju kao odgovor na pretjerani antiohijski dualizam, da bismo se na koncu vratili

¹⁷⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Caput primum praeivum“, u: *Povijest kristologije*, 56.

¹⁷⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Poglavlje prvo. Osobitosti i razlike antiohijske i aleksandrijske kristologije“, 1. I na drugim mjestima autor dovodi u izravnu vezu razvoj antiohijske kristologije s pojavljivanjem arijanizma i apolinarizma, premda ne potiče direktno na proučavanje tih dviju hereza kako bi se bolje razumjelo antiohijsku kristološku spekulaciju: „Antiohijska kristologija izrasla je pod utjecajem specifičnih polemičkih potreba u borbi protiv arijanizma i dakako u okviru osebnog intelektualne klime, koja je vladala u antiohijskoj školskoj tradiciji“ („Važnosti i značenje antiohijskog sjedinjenja [433.]“, 1); također i malo dalje u istom tekstu: „[Antiohijska kristologija] je stari spekulativni kristološki nazor, koji je u biti formiran već u sukobu s arijevcima, a u polemici s apolinaristima samo je jače preciziran i determiniran“ (*Isto*, 3). Usp. i „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“, 233-234, bilj. 4, gdje kaže da je „mlađa antiohijska škola“, u koju ubraja Diodora Tarškog († oko 394.), Teodora Mopsuestijskog († 428.), Nestorija († 451.) i Teodoreta Cirskeg († oko 458.) oblikovana u borbi protiv arijanizma te da antiohijski nikada neće prestati isticati radikalni antiarijanizam i antiapolinarizam kao svoju specifičnost i temelj: „... scholam antiochenam *iuniorum*, qua in lucta contra arianismum formata est necnon antiarianismo radicali, cui adiunxit antiapollinarismum, tamquam nota sua characteristic et fundamentalis excellere numquam desinebat...“ (*Isto*). Šagi-Bunić drži da će antiohijska kristologija zapravo uvijek ostati prvenstveno antiarijanistička (usp. „Značenje formule 'homousios hemin'...“, bilješke, 16, bilj. 85; „Formula 'istobitan nama' u apolinarističkim borbama“, 73, bilj. 76; „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“, 39; „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil [1962. – 1965.] nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 3, bilj. 4).

na antiohijsku kristologiju, ali ovaj put pod vidom njezine oporbe protiv apolinarizma.¹⁷⁶ Premda držimo da je za cjelovito razumijevanje Šagi-Bunićevih promišljanja o „genezi“ efeškog raskola vrlo važno imati u vidu i kronološku i teološku susljednost koja biva razvidna baš iz gore navedenog rasporeda poglavlja, ovdje to nećemo ponavljati. Problematiku ćemo sintetizirati oko dvaju pitanja, kako bismo stekli uvid u razloge antiohijskih izjava o *Capitulima* kao spisu koji odiše arijanskim i apolinarističkim naukom. Budući da je, prema našem autoru, antiohijska kristologija postala „sistematski izgrađena spekulativna zgrada“¹⁷⁷ upravo kroz svoju dugogodišnju oporbu protiv arijanizma i apolinarizma te budući da je u sukob s Ćirilom ušla s jednakim spekulativnim nazorima kakve je oblikovala u svojoj antiarijanskoj i antiapolinarističkoj fazi, potražiti ćemo odgovore na sljedeća pitanja: 1) Što su antiohijci osobito zamjerali arijanskoj i apolinarističkoj herezi?; 2) Kojim su se naukom antiohijci suprotstavili arijanskoj i apolinarističkoj herezi?

3.1. Antiohijske zamjerke arijanskoj i apolinarističkoj herezi

U svrhu što boljeg oslikavanja antiohijskih zamjerki arijanskoj kristologiji¹⁷⁸, čini nam se najprikladnijim navesti parafrazu jednoga citata iz Nestorijeva djela *Knjiga*

¹⁷⁶ Usp. A. FILIĆ, *Povijesno-teološke pretpostavke efeškoga raskola prema djelima T. J. Šagi-Bunića*, 38-132. U postavljanje sheme i razradu sadržaja toga poglavlja upustili smo se također polazeći od jedne Šagi-Bunićeve originalne, ali i ipet nerealizirane ideje koju je izrekao u svojem pismu Hadrijanu Boraku: „Budući da su [...] antiohijci previše nekako osamostalili čovjeka u Kristu i doveli u pogibao Kristovo spasiteljsko djelo (ne kažem ovaj čas da upravo iz tih motiva) Apolinar je kušao spasiti nešto od arijevske kristologije niječući ljudsku dušu razumsku u Kristu i ističući jednu narav i jednu hipostazu u Kristu. Apolinar je reakcija na Antiohiju, i budući da je u trinitarnoj teologiji imao iste nazore kao i antiohijci, zato je njegova kristologija prva samostalna kristologija, to jest prvi pokušaj samostalne kristološke spekulacije. Kako iz toga proizlazi, antiohijska kristologija je očito starija od apolinarovske (kao specifično apolinarovske) i ona nije reakcija na Apolinara nego je ona reakcija na arijevsce, a Apolinar je reakcija na Antiohiju (to ću sve ja dakako dokazati solidnim analizama i citacijama, makar kako izgledalo u prvi mah čudno!)“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Pismo Boraku*, 5. 2. 1958., 4). Nažalost, autor nije iza sebe ostavio nijedno cjelovito djelo u kojemu bi, kako je najavio, „solidnim analizama i citacijama“ dokazao svoju hipotezu. Što je točno Šagi-Bunić mislio kada je kazao da je „Apolinar kušao spasiti nešto od arijevske kristologije“, nismo uspjeli dokučiti. Pretpostavljamo da je riječ o pomalo nespretnom izričaju, kojim je autor htio ukazati na određene sličnosti između Apolinarove i arijanske kristologije, a ne ocrtati Apolinara kao onoga koji je svjesno i hotimice pošao „spašavati“ od antiohijske ugrožene Arijevu kristologiju. Usp. i „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“, 37: „Apolinarova je kristologija nekako na liniji arijevske, ali se čini da nije pošao od Arija. Nama se čini da je u oblikovanju apolinarovske kristologije odigrala veliku ulogu i tzv. antiohijska kristologija, koja se istodobno počela oblikovati u antiohijskom krugu pod vodstvom Diodora...“

¹⁷⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja“ (433.), 3.

¹⁷⁸ O arijanizmu na hrvatskom jeziku usp. Bazilije VELIKI, *Duh Sveti*, preveo M. Mandac, Makarska, 1978., 18-20; Atanazije VELIKI, *Pisma o Kristu i Duhu*, preveo M. Mandac, Makarska, 1980., 25-30, 54-55; J. PAVIĆ – T. Z. TENŠEK, *Patrologija*, Zagreb, 1993. 146; J. GALOT, *Tko si ti, Kriste?*

Heraklida Damašćanina, koju smo pronašli u Šagi-Bunićevim rukopisnim bilješkama.¹⁷⁹ Ariјanska se kristologija, kako sažima naš autor, prema Nestoriju¹⁸⁰ svodi na troje: „1. Krist nema ljudske duše, nego je Logos uzeo neoživljeno tijelo (*sarx, soma*); 2. Logos se s neoživljenim tijelom sjedinio u jednu narav; 3. *Attributa humana (carnis?) ascribuntur Logo, ut ita minor Patre ostendatur, utpote passibilis.*“¹⁸¹ Ovo treće na drugom će mjestu Šagi-Bunić izraziti sljedećim riječima: „*Logos per carnem naturaliter passus est.*“¹⁸²

U navedenu Nestorijevu mišljenju, kako ga sažeto prikazuje Šagi-Bunić, bivaju jasno razvidni osnovni izazovi koje je ariјanski nauk postavio pred antiohijske teologe: nijekanje Kristove ljudske duše, čije je mjesto zauzeo Božanski Logos,¹⁸³ isticanje jedne

Kristologija, 229-230; I. BODROŽIĆ, „Ariјanizam“ (30. 11. 2011.), u: <http://patrologija.com/index.php?action=2&id=124>.

¹⁷⁹ O Nestorijevoj *Knjizi Heraklida Damašćanina* vidi prvo poglavlje prvoga dijela, bilj. 165. Više o njoj vidi u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 111-119, gdje je autor istražuje pod vidom Nestorijeva govora o pitanju „dvaju potpunih“ i „dviju naravi“, i to u svjetlu opozicije prema Ćirilu Aleksandrijskom. Nestorijev stav o Ariju Šagi-Bunić ondje ne spominje. No u rukopisnom nacrtu „*Arianorum christologia*“, u: *Povijest kristologije*, 77-80, nalazimo izvatke iz *Knjige Heraklida Damašćanina* u kojima Nestorije govori o Arijevoj kristologiji.

¹⁸⁰ Šagi-Bunić uz navod koji slijedi dodaje da su ariјansku kristološku zabludu jednako shvaćali i Teodor Mopsuestijski, Teodoret Cirski, Epifanije i Bazilije, a možda i sam Ćiril Aleksandrijski. No tu tvrdnju naš autor donosi bez njezina utemeljenja u izvorima (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Caput primum primum“, u: *Povijest kristologije*, 56; „Poglavlje prvo. Osobitosti i razlike antiohijske i aleksandrijske kristologije“, 1).

¹⁸¹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Caput primum primum“, u: *Povijest kristologije*, 56. Citat smo hotimice ostavili u njegovu izvornom obliku, kako ga nalazimo kod Šagi-Bunića, premda su u njemu pomiješani hrvatski i latinski izričaji. Slično nalazimo i u: „Poglavlje prvo. Osobitosti i razlike antiohijske i aleksandrijske kristologije“, 1-2: „Nestorije govori o ariјanskoj kristologiji više, i šire, ali sve što govori o toj kristologiji *assertive* svodi se na te tri točke, dakako pretpostavivši trinitarnu zabludu, da je Logos Ocu nesličan: 1. Krist nije imao ljudske duše. 2. Logos s tijelom *terminantur in unam naturam*. 3. *Logos per carnem naturaliter passus est*. Sve drugo što Nestorije o ariјanizmu govori ima karakter demonstrativno-polemiki, to jest radi se o njegovim izvodima iz njihova nauka, što ih više-manje on izvodi da tako jače demonstrira neodrživost njihova učenja.“

¹⁸² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Poglavlje prvo. Osobitosti i razlike antiohijske i aleksandrijske kristologije“, 1.

¹⁸³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Caput primum primum“, u: *Povijest kristologije*, 56: „Krist nema ljudske duše“, *Povijest kristologije*, 59: „Logos je umjesto duše“, DPHP, 53: „*Christologia ariana denegabat Christo non solum intellectum humanum, sed animam humanam ex integro...*“, „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“, 36: „Krist je taj Božanski Logos u ljudskom tijelu, ali to tijelo nema ljudske duše (psyhe), kao ostali ljudi, nego sam Logos jest umjesto duše“, „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 3, bilj. 4: „... po arijevtvu Krist nije imao čovječje duše, nego samo tijelo, a dušu je nadomještao Božanski Logos...“ Vidimo da na najviše mjesta Šagi-Bunić kaže da su ariјanci smatrali da Isus Krist nije imao ljudsku dušu, bez određenja je li riječ o razumskoj (νοῦς) ili osjetilnoj (ψυχή) duši. Tek je na jednome mjestu precizira kao ψυχή. Također samo jednom spominje da su ariјanci nijekali Kristu ljudsku dušu u cijelosti, a ne samo ljudski razum. Šagi-Bunić je mišljenja da je Arije inspiraciju za ovu ideju pronašao u platonističkoj antropologiji, ali i u kristologiji *Poslanice šestorice biskupa* (268.), koji su usuprot Pavlu Samosatskom isticali da je unutarnji čovjek u Kristu s neba: „Pavao je rekao da je Isus bio potpun čovjek, imajući tijelo i dušu, i da prema tome *homo interior* u Kristu nije bio Bog, odnosno Božanski Logos. Iz toga vidimo dvije stvari: da je Pavao zastupao kompletno Kristovo čovještvo, i tijelo i dušu, a da su njegovi protivnici utjelovljenje shvaćali, čini se, kao sjedinjenje Božanskog Logosa i tijela, bez ljudske

Kristove naravi¹⁸⁴ i pripisivanje ljudskih atributa Logosu te, sukladno tome, tvrdnja da Logos nije pravi Bog zbog toga što je trpio u tijelu.¹⁸⁵ Osobit im je izazov predstavljala posljednja tvrdnja, tj. dedukcija da Logos, stoga što je trpio u tijelu, nije iste naravi kao Bog Otac.¹⁸⁶

Budući da je Apolinar,¹⁸⁷ prema našem autoru, do temeljnih postavki svoje kristologije došao boreći se protiv teza koje su antiohijski teolozi razvili u svojoj antiarijanskoj fazi, ne čudi da su antiohijci u apolinarizmu prepoznali opasne natruhe arijanizma.¹⁸⁸ Apolinaru su zamjerali da je zanijekao da Krist ima ljudsku razumsku dušu (νοῦς) te učio da je njezino mjesto zauzeo Božanski Logos.¹⁸⁹ Povrh toga, dobro su uočili i usprotivili se Apolinarovu nijekanju istobitnosti Kristova tijela s ljudima nakon

duše, te da su na taj način unaprijed navijestili buduću arijevsu i apolinarovsku kristologiju [istaknula A. F.]“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Trinitarno-kristološke hereze III. stoljeća“, 7). Autorove slutnje o tome da arijanizam ne potječe od Pavla Samosatskog nego od Pavlovih protivnika pronalazimo i u jednom njegovu pismu Boraku (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Pismo Boraku*, 5. 2. 1958., 2).

¹⁸⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 29; „Caput primum praeivium“, u: *Povijest kristologije*, 56; „Prikaz razvitka i sistema antiohijske kristologije u borbi protiv arijeva i Apolinar“, u: *Povijest kristologije*, 64; „Poglavlje prvo. Osobitosti i razlike antiohijske i aleksandrijske kristologije“, 1.

¹⁸⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 7: „Ideoque actiones et passiones Christi hominis vere sunt actiones et passiones Verbi Dei exinde patet Dei Verbum non esse aequale eiusdemque essentiae cum Deo Patre, cum Deus passionis capax esse non possit“, „Poglavlje prvo. Osobitosti i razlike antiohijske i aleksandrijske kristologije“, 1; „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“, 38; „Sjedinjenje Boga i čovjeka. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 3, bilj. 4; *Isto*, bilješke, 4, bilj. 4. O razlici između stavova koje su Grillmeier i Šagi-Bunić zastupali o pitanju je li, s obzirom na pripisivanje trpljenja Logosu, arijanska hereza primarno kristološka (Grillmeier) ili trinitarna (Šagi-Bunić), usp. A. FILIĆ, *Povijesno-teološke pretpostavke efeškoga raskola prema djelima T. J. Šagi-Bunića*, 44-47.

¹⁸⁶ O tome da su arijanci ljudska iskustva, osobito ljudske slabosti pripisivali izravno Logosu te o ortodoksnim odgovorima na taj vid arijanske hereze, usp. i P. GAVRILYUK, *The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of Patristic Thought*, 129-134.

¹⁸⁷ O Apolinaru i apolinarizmu na hrvatskome usp. još Bazilije VELIKI, *Pisma o Kristu i Duhu*, 50-54; J. PAVIĆ – T. Z. TENŠEK, *Patrologija*, 147-148; J. GALOT, *Tko si ti, Kriste? Kristologija*, 233-236; I. BODROŽIĆ, „Apolinar iz Laodiceje i apolinarizam“ (30. 11. 2011.), u: <http://patrologija.com/index.php?action=2&id=129>.

¹⁸⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Pismo Boraku*, 5. 2. 1958., 4; *Povijest kristologije*, 60; „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“, 37; „Značenje formule 'homousios hemin'...“, bilješke, 9, bilj. 35; bilješke, 16, bilj. 85; „Formula 'istobitan nama' u apolinarističkim borbama“, 60, 70, bilj. 25; 73, bilj. 70; „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“, 233, bilj. 2.

¹⁸⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 30; *Pismo Boraku*, 5. 2. 1958., 4; PCC, 7; DPDN, 90. Apolinar je, doduše, priznao u Kristu nižu, ili osjetilnu, ljudsku dušu (ψυχή). Šagi-Bunić samo na jednome mjestu spominje stav nekog teologa koji u Apolinarovu gledištu o konstituciji čovjeka razlikuju dva sukcesivna razdoblja. Prema njima je u prvome razdoblju on čovjeka shvaćao kao sastavinu tijela i duše, te je otud za Krista govorio da ima samo ljudsko tijelo, no ne i dušu (ψυχή). U drugome je razdoblju za Apolinaru čovjek sastavljen od tijela, niže duše (ψυχή) i više duše (νοῦς), i u takvoj je koncepciji Krist imao ljudsko tijelo (σῶμα) i ψυχή, ali nije imao νοῦς (usp. „Formula 'istobitan nama' u apolinarističkim borbama“, 70, bilj. 25a, gdje autor upućuje na H. DE RIEDMATTEN, *La Christologie d'Apollinaire de Laodicée*, Berlin, 1958., 208-234; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon [451]*, London, 1965., 223).

sjedinenja.¹⁹⁰ Nadalje, antiohijci se nisu mogli pomiriti s Apolinarovom uporabom filozofskog načela prema kojemu „dva ontološki potpuna bića ne mogu sastaviti novo ontološko jedinstvo“¹⁹¹ kao ni s njegovom formulom „jedna utjelovljena narav Boga Logosa“¹⁹².

Nakon što smo se u kratkim crtama upoznali s onim tezama arijanske i apolinarističke kristologije koje je Šagi-Bunić iznio kao osobito problematične i posve neprispodobive teolozima antiohijske kristološke struje, možemo se s pravom upitati otkuda su isti teolozi došli do uvjerenja da Ćirilova kristologija odiše arijanizmom i apolinarizmom. Premda se, naime, u njegovim spisima doista mogao pronaći poneki izraz blizak Apolinarovim izjavama – tu osobito imamo na umu formulu koju je Ćiril volio rabiti, misleći da je Atanazijeva: „jedna utjelovljena narav Boga Logosa“¹⁹³ – nipošto ne možemo kazati da se Ćirilov nauk sadržajno poklapao s gore navedenim tezama dviju hereza. U *Capitulima*, koja su antiohijcima predstavljala glavni kamen spoticanja, uostalom niti ne nalazimo formulu o „jednoj naravi“. Problem je, dakle, morao biti dublji i ticati se ne samo izričito izrečenih sadržaja u anatematizmima, nego i

¹⁹⁰ Upravo tu dimenziju Apolinarove kristološke hereze Šagi-Bunić vrlo iscrpno razlaže, za razliku od mnogih drugih autora koji glavni naglasak stavljaju na to da je Apolinar oduzeo Kristu ljudsku razumsku dušu. Na više je mjesta pokazao kako je Apolinar naučavao da je Kristovo tijelo prije sjedinjenja bilo istobitno nama ljudima, no nakon sjedinjenja je postalo istobitno Bogu (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homousios hemin'...“, 17-24, 44; „Formula 'istobitan nama' u apolinarističkim borbama“, 57-59, 64, 67; „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“, 38; PCC, 7). Detaljnije o tome vidi u: A. FILIĆ, *Povijesno-teološke pretpostavke efeškoga raskola prema djelima T. J. Šagi-Bunića*, 62-72.

¹⁹¹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 31; „Značenje formule 'homousios hemin'...“, bilješke, 4, bilj. 16; „Formula 'istobitan nama' u apolinarističkim borbama“, 69, bilj. 16. U „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“, 38, autor je malo drukčije preveo Apolinarovo načelo: „Dva potpuna bića ne mogu postati jedno biće.“ U DPDN, 6, bilj. 7; DPHP, 42 donosi ga na grčkom, prema PS. ATANAZIJE, *Contra Apoll.*, I, 2, PG, 26, 1096B: „ὁὐ τέλεια ἐν γενέσθαι οὐ δύναται“, a u T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 42, i na latinskom jeziku: „Duo entia ontologicē completa novam unitatem ontologicam componere non posse.“ Za razliku od mnogih drugih teologa, Šagi-Bunić je bio uvjerenja da taj filozofski princip nije imao primarno mjesto u oblikovanju Apolinarova kristološkog sustava, pa da bi se moglo kazati da je apolinaristička hereza proizašla iz njega. Teologe koji su zastupali da je apolinaristička hereza proizašla iz navedenoga filozofskog načela i čije je mišljenje dugo vremena bilo prevladavajuće, pa ga naziva „klasičnim“, Šagi-Bunić spominje na mnogim mjestima. Najcjelovitiji popis tih autora i njihovih djela navodi u: DPDN, 6, bilj. 7; usp. i „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 31; DPHP, 42, bilj. 40; „Značenje formule 'homousios hemin'...“, bilješke, 4, bilj. 16; „Formula 'istobitan nama' u apolinarističkim borbama“, 69, bilj. 16. Šagi-Bunić je skloniji Grillmeierovu mišljenju koji je – ne bez razloga, kako na svim navedenim mjestima ističe naš autor – doveo u sumnju općeprihvaćeni stav da je to načelo bilo toliko temeljna i središnja misao u apolinarizmu. Grillmeierovo mišljenje Šagi-Bunić navodi prema A. GRILLMEIER, „Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalcedon“, u: A. GRILLMEIER – H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, I, Würzburg, 1951., 106.

¹⁹² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 30; *Pismo Boraku*, 5. 2. 1958., 4; „Prikaz razvitka i sistema antiohijske kristologije u borbi protiv arijevac i Apolinara“, u: *Povijest kristologije*, 67; PCC, 7; „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“, 38.

¹⁹³ Usp. *gore*, bilj. 113.

logike kojom su ih antiohijci razumijevali. Šagi-Bunić je taj problem izvrsno uočio. Iz gotovo svih se njegovih spisa može vidjeti da je smatrao ključnim to što su antiohijci bili izuzetno osjetljivi na pripisivanje atributa ljudske naravi Božanskom Logosu kojeg su poistovjećivali s božanskom naravi. U tome su, kao i u svim ostalim kristološkim promišljanjima u kojima nije bila jasno istaknuta razlika dviju naravi – božanske (netrppljive) i ljudske (koja je bila podložna trpljenju) – vidjeli opasnu degradaciju božanskog elementa u Kristu. To ćemo najbolje pojasniti kratkim uvidom u osnovne postulate antiohijske kristologije koje smo iščitali iz Šagi-Bunićevih spisa, tj. odgovorom na naše drugo pitanje (Kojim su se naukom antiohijci suprotstavili arijanskoj i apolinarističkoj herezi?)

3.2. Nauk kojim su se antiohijci suprotstavili arijanskoj i apolinarističkoj herezi

Općepoznata je činjenica da su antiohijci svoj nauk razradili u okvirima dualističkoga kristološkog sustava te da su u njemu osobito isticali potrebu očuvanja cjelovitoga ljudskog elementa u Kristu. Šagi-Bunićeve intuicije da antiohijsku kristologiju treba promatrati iz perspektive njezine višegodišnje borbe protiv Arijeve, potom i Apolinarove hereze, otvaraju, uz već općepoznate i općeprihvaćene spoznaje, i jednu novu perspektivu koja pak predstavlja polazište za otkrivanje nove dimenzije i novih spoznaja o antiohijskom kristološkom nauku. Pojasnimo o čemu je riječ. Prema našem autoru, primarni motiv antiohijskih kristoloških spekulacija valja tražiti u trinitarnoj teologiji.

Kao gorljivi branitelji nicejske dogme o istobitnosti Oca i Sina, antiohijci su se, ponajprije iz trinitarnih motiva, usprotivili Arijevu nauku prema kojem je Božanski Logos, jer je zauzeo u Kristu mjesto ljudske duše, trpio u tijelu te, budući je trpio, nije pravi Bog. U oponiranju ovoj Arijevoj dedukciji leži, po Šagi-Buniću, ishodište antiohijske kristologije: oni su protiv Arija primarno željeli sačuvati u Kristu „nepromjenljivu netaknutost božanskog elementa“¹⁹⁴, tj. obraniti istinu da je Logos pravi Bog.¹⁹⁵ Pritom su, riječima našega autora, došli do sljedećeg zaključka: „Budući

¹⁹⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 223.

¹⁹⁵ Srodna promišljanja pronalazimo u članku J. J. O'KEEFE, „Impassible Suffering? Divine Passion and Fifth Century Christology“, u: *Theological Studies*, 58 (1997.) 1, 39-60. O'Keefe, usuprot prevladavajućim mišljenjima teologa da su antiohijci bili ponajprije zaokupljeni obranom cjelovitog Kristova čovječstva, iznosi svoje viđenje antiohijske prvotne preokupacije: „As a result, contemporary scholarship has not attended to what is, in my view, the more central Antiochene efforts to defend the

da je u trinitetu jedna narav i jedan Bog, očito je [prema antiohijcima], da je Bog ime, koje pripada naravi, pa se tako nikako ne može reći, da je Bog trpio.¹⁹⁶ Od toga su, nastavlja dalje Šagi-Bunić, antiohijci „učinili kapitalan element svoje trinitarne spekulacije, koja je tako došla u kristološko područje“¹⁹⁷. No antiohijcima je ne samo *Bog* ime božanske naravi, nego kao ime isključivo božanske naravi uzimaju i ime *Logos*, *Božanski Logos* ili *Bog Logos*.¹⁹⁸ Stoga apsolutno i s najvećim zgražanjem odbacuju izričaje kao što su: „Bog je trpio po tijelu“ i „Logos je trpio po tijelu“. To, prema uvidima našega autora, čine jedino antiohijci i to uvijek zaokupljeni brigom da se zabaci i otkloni arijanizam. U tim su izričajima oni vidjeli pripisivanje trpljenjâ božanskoj naravi Sina, čime se, kako smo već spomenuli, niječe temeljna istina koju su prvotno željeli obraniti, ona naime da je Sin pravi Bog.¹⁹⁹

Iste trinitarne tendencije Šagi-Bunić je uočio i u sučeljavanju antiohijaca s apolinarizmom: „Oni smatraju – usvajajući dakako sve soteriološke momente apolinarovske polemike – da Apolinar, učeći ne samo da Krist nema ljudskog razuma nego i učeći da je Logos i *οἰκὸς una natura* – ne može pobijediti arijanizma i da mora doći u flagrantnu kontradikciju sa samim sobom tvrdeći s jedne strane da je Logos Bog – Ocu jednak – dakle netrpljiv, a s druge priznajući jednu narav mora Logosu pripisati trpljenje u tijelu i time očito potvrditi da je Logos trpljiv, slabiji, manji od Oca –

impassibility of God“ (*Isto*, 40). Tu tezu autor brani i argumentira tijekom čitavoga članka. Pitanje Božje netrpljivosti smatra i središnjim pitanjem sukoba između Ćirila i Nestorija.

¹⁹⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Pismo Boraku*, 5. 2. 1958., 4.

¹⁹⁷ *Isto*.

¹⁹⁸ U DPHP se Šagi-Bunić, analizirajući pod vidom pitanja o pridijevanju atributa Nestorijevu *Drugu poslanicu Ćirilu* koja je bila osuđena 431. g. u Efezu, pita otkuda su i u kojem smislu Nestorije i uopće antiohijci došli do uvjerenja da je ime *Bog Logos* ime božanske naravi, kad je u Trojstvu *jedna narav zajednička* trima hipostazama ili osobama, a ime *Boga Logosa* se odnosi samo na jednu, tj. drugu hipostazu: „... sed quaestio essentialis remanet, unde et quo sensu Nestorius (et schola antiochena) pervenit ad persuasionem nomen *Deus Verbum* esse nomen *naturae* divinae qua talis, cum tamen in Trinitate *una natura* tribus hypostasibus sive personis *communis* sit, nomen autem *Dei Verbi* non pertineat nisi ad unam hypostasim, i.e. secundam“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 80-81, bilj. 95). To je, u doba kada je pisao DPHP još uvijek neriješeno pitanje, prema našem autoru bilo jedan od korijena nestorijanske hereze (usp. *Isto*). O tome da je ime *Bog Logos* antiohijcima značilo ime samo i isključivo božanske naravi, Šagi-Bunić piše i na drugim mjestima (usp. npr. *Isto*, 34-35, bilj. 29: „...*Deus Verbum* autem nomen *unius quidditatis*, scilicet *naturae divinae* [...] *Deus Verbum* autem nomen *unius solius naturae*!“; *Isto*, 90-91: „iuxta eorum mentem, *Deus Logos est nomen solius naturae divinae* quatenus est in secunda persona Trinitatis, et nullo pacto dici potest de Christo homine“; DPDN, 76-77: „... nomen *Deus* et *Deus Verbum* [...] significant unam solam naturam – divinam“).

¹⁹⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 48: „Sola schola antiochena – semper circa arianismum oppugnandum atque praecavendum sollicitissima – summe abhorrebat et absolute repudiebat locutiones uti sunt: 'Deus passus est carne', 'Logos passus est carne', attributionem passionis divinae naturae Filii in his locutionibus inveniens, quia – iuxta doctores antiochenos – Deus, Logos, sunt nominam naturam, non prosopon, significantia. Dicere igitur 'Deus Verbum passus est carne' pro antiochenis idem erat ac dicere 'divina natura Filii passa est'...“ Usp. još *Pismo Boraku*, 5. 2. 1958., 4; „Sjedinjenje Boga i čovjeka'. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 4, bilj. 4.

creatura – jer je mogao trpjeti. Toga radi antiohijci i s čisto trinitarnog vidika pobijaju Apolinara i arijevice – to jest s trinitarnim tendencijama.“²⁰⁰ Na jednome će čak mjestu Šagi-Bunić reći da se „Diodor bori protiv Apolinara ne toliko zbog umanjivanja čovječstva, koliko zbog opasnosti za božanstvo Logosovo“²⁰¹. Razlog da je tome tako tumači svojim uvidom da je „Diodorova kristologija prvenstveno protiv Arija, i antiohijska će kristologija to ostati kroz cijelo vrijeme dok je bude...“²⁰²

Držimo da ove autorove intuicije, kada se želi valorizirati antiohijsku kristologiju, treba vrlo ozbiljno uzeti, kako se ne bi prebrzim zaključcima istaknula samo ona, svima poznata antiohijska potreba – također izrasla iz borbe protiv arijanizma i apolinarizma – obraniti cjelovito Kristovo čovječstvo. Istina je da je ona s vremenom došla u prvi plan, osobito nakon što je Apolinar – posve pravovjeran u trinitarnoj teologiji – izričito doveo u pitanje samo potpunost ljudskoga elementa u Kristu. No pritom valja imati u vidu da su, prema Šagi-Buniću, potpuno Kristovo čovječstvo antiohijci primarno isticali kako bi sačuvali nicejsku vjeru u božanstvo Sina. Da bi tu istinu obranili, naglašavaju da nije trpio Bog ni Logos, nego čovjek, i to potpuni – s ljudskom razumskom dušom i tijelom.²⁰³ Na obojem su, očuvanju i potpunoga i pravoga Boga i očuvanju potpunoga i cjelovitoga čovjeka, antiohijci, uvijek polazeći od istoga trinitarnog motiva, inzistirali i u svojoj antiarijanskoj i antiapolinarističkoj fazi. Stoga su i teze koje su razradili u tim dvjema fazama vrlo srodne, gotovo iste, s tom razlikom da su ih, kako dobro uočava Šagi-Bunić, protiv arijanizma „stvorili“, a protiv apolinarizma „branili“.²⁰⁴ Naravno da su ih pritom i razrađivali, razvijali i utvrđivali, kada će to biti

²⁰⁰ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Prikaz razvitka i sistema antiohijske kristologije u borbi protiv arijevaca i Apolinara“, u: *Povijest kristologije*, 66-67. Na istoj liniji stoje i sljedeće Šagi-Bunićeve riječi, kojima također ukazuje na apolinaristički problem iz antiohijske perspektive: „Po apolinarizmu Krist je doduše imao nižu ljudsku dušu (*psyche*), ali nije imao ljudske razumske duše (*psyche logike*), pa prema tome Krist nije imao ljudske razumske spoznaje ni slobodne volje, a što je uključivalo da je Kristove duhovne patnje (npr. žalost) zapravo trpio Božanski Logos kao takav; Apolinar je inače stajao strogo za Nicejski koncil, pa je zastupao da je Krist istobitan (*homousios*) Bogu Ocu, u čemu su antiohijski teolozi vidjeli kod apolinarista opasnu nelogičnost“ („Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil [1962. – 1965.] nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 3, bilj. 4).

²⁰¹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homousios hemin'...“, bilješke, 16, bilj. 82; „Formula 'istobitan nama' u apolinarističkim borbama“, 74, bilj. 76.

²⁰² *Isto*.

²⁰³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“, 39; *Pismo Boraku*, 5. 2. 1958., 4; *Povijest kristologije*, 60: „Krist je Logos + čovjek (kompletna ljudska narav). Time se tvrdi duša, duša postaje svjestita, omogućeno je da se trpljenjâ i sve tumači tako da Logos ne bude tangiran od trpljenjâ (Kapadocija tu ostaje nedovoljno precizna)“, „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“, 38.

²⁰⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Povijest kristologije*, 61: „ta je [antiohijska] kristologija više stvorena u odnosu na arijanizam, a branjena u odnosu na apolinarizam“, „Važnosti i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 3: „Antiohijska kristologija [...] je stari spekulativni kristološki nazor, koji je u biti

potrebno zbog novih izazova koji pred njih još nisu bili postavljeni prije no što se bila iskristalizirala Apolinarova kristologija. Pogledajmo sada u glavnim crtama te teze.

3.2.1. Razlikovanje imenâ i atributâ

Šagi-Bunić je vrlo često ukazivao na važnost ovoga, mogli bismo reći temeljnog postulata antiohijske kristologije. Drži da su antiohijci već protiv Arija stvorili svoj kristološki sustav kojem je specifično razlikovanje među Kristovim imenima i, posljedično, odjeljivanje Kristovih atributa po naravima.²⁰⁵ Ta će specifičnost postati jedna od temeljnih teza antiohijske sustavne kristologije, kao samo njoj vlastita i razrađena kao teorija.²⁰⁶ Naš autor je dobro uočio da će se baš po toj specifičnosti antiohijski diofizitizam razlikovati od zapadnoga.²⁰⁷

Zanima nas što je rekao o načinu na koji su antiohijci razradili i konkretizirali tu teoriju. Šagi-Bunić, kako smo već naznačili, uočava da oni imena *Bog*, *Bog Logos*, *Božanski Logos* i *Logos* smatraju imenima isključivo Kristove božanske naravi. Tim je imenima apsolutno nedopustivo pripisivati svojstva Kristove ljudske naravi, jer bi se time uvela trpljivost u božansku Logosovu narav te tako zaniijekalo njegovo

formiran već u sukobu s arijevcima, a u polemici s apolinaristima samo je jače preciziran i determiniran...”

²⁰⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 15: „Doctrinam suam specificam de distinctione vocum...“; *Isto*, 150: „... Ex ista distinctione nominum, in fundamento posita, provenit deinde distinctio inter universa attributa Christi“; DPHP, 90: „Pro Antiochenis... distinctio inter nomina erat quid principalissimum“. Usp. i DPDN, 93, gdje autor uz spomen antiohijskog nauka o različitom pridjevanju imenâ Kristu i Bogu Logosu u zagradi dodaje „potius antiarianisticam“; „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 4, bilj. 4.

²⁰⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 48, bilj. 116, gdje Šagi-Bunić kaže da se svojevrsna slična razmišljanja mogu pronaći i kod drugih autora onoga doba, no „jedino su antiohijski učitelji o toj stvari [razlikovanju imena i atributa, nap. A. F.] razvili teoriju, jedino su antiohijci tom načinu govora pridali dostojanstvo teze, koju su branili kao jednu od temeljnih teza vlastite sustavne kristologije“ („Sed soli doctores antiocheni de hac re theoriam elaboraverunt, soli antiocheni huic modo loquendi dignitatem thesibus attribuerunt, quam tamquam unam ex thesibus *fundamentalibus* proprii *systematis* christologici defendebant“). Usp. i *Isto*, 77, bilj. 183: „Sed sola schola antiochena de hac re theoriam exaedicavit...“

²⁰⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“, 39: „Osebnost antiohijskog diofizitizma, za razliku od latinskog, bila je u tome što su mislili da s ispovijedanjem DYO TELEIA (potpuni Bog i potpuni čovjek) i dviju naravi u Kristu nužno ide stanovito razlikovanje među Kristovim imenima, a s time povezano odjeljivanje atributa po naravima“; „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 3-4, bilj. 4: „To je diofizitizam (*dyo physeis* = dvije naravi), koji je u ono vrijeme na latinskom Zapadu bio općenito prihvaćen; no diofizitizam antiohijske kristologije razlikovao se od zapadnog po tome što su antiohijci mislili da s ispovijedanjem 'dva potpuna' (*dyo teleia*, *duo perfecta*, tj. 'potpuni Bog i potpuni čovjek') i 'dviju naravi' u Kristu nužno ide određeno precizno *razlikovanje među Kristovim imenima*, a s tim povezano i jasno odjeljivanje Kristovih atributa po naravima.“

božanstvo.²⁰⁸ U kategoriju izričaja koji niječu Kristovo božanstvo, tj. njegovu božansku narav, antiohijski su teolozi svrstali ne samo one izričaje koji izravno kazuju da je „Logos trpio u tijelu“, nego i sve one po kojima bi Logos bio nositelj i bilo kojih drugih atributa Kristove ljudske naravi.²⁰⁹ Istom će se logikom usprotiviti izrazu „Bogorodica – *Theotokos*“ za Mariju, jer, kao što se ne smije reći da je *Bog* ili *Bog Logos* trpio, ne smije se reći niti da se *Bog* ili *Bog Logos* rodio od Marije.²¹⁰ Atribute ljudske naravi posve je dopušteno pripisivati imenima koja, prema antiohijcima, označavaju Kristovu ljudsku narav. To su *čovjek* i *Sin Marijin*.²¹¹

Osim imenâ koja označuju isključivo božansku narav i imenâ koja označuju isključivo ljudsku Kristovu narav, antiohijci su izdvojili i niz imenâ koja naznačuju osobu, ili dvije sjedinjene naravi: *Krist*, *Sin Božji*, *Gospodin*, *Spasitelj*, *Emanuel*.²¹² Tim

²⁰⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 240; „Sjedinjenje Boga i čovjeka'. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 4, bilj. 4: „Taj aspekt učenja [razlikovanje među Kristovim imenima i odjeljivanje Kristovih atributa po naravima] stvoren je specifično protiv arijevtva, da se pripisivanjem ljudskih atributa Bogu i Božanskom Logosu ne bi tvrdilo arijevske učenje da Krist nije pravi Bog kao Otac, jer ako je trpio onda je druge naravi od Oca.“ O istoj problematiki govori i B. Sesboüé, no smjerajući samo na Nestorija. Doduše, Sesboüé stavlja naglasak na Nestorijevo strahovanje od arijanizma i apolinarizma ukoliko se njima uvodi miješanje božanske i ljudske Kristove naravi, a ne podložnost trpljenju Kristove božanske naravi. Prema njemu je Nestorije odbacivao svako pripisivanje ljudskih vlastitosti Logosu jer je, protiv arijanskog i apolinarističkog miješanja naravi, želio očuvati potpunim čovječstvo Isusa Krista (usp. B. SESBOÜÉ, „Cristologia e soteriologia. Efeso e Calcedonia [secoli IV e V]“, 339).

²⁰⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 48: „In comperto autem est, problema de facto ad solam passionem crucis et mortem restrictum non fuisse, sed universa attributa humanae naturae Christi in quaestione comprehensa esse.“ O tome usp. i B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, 94-95. M. B. Soro i B. Dupuy ističu da antiohijci ne dopuštaju pripisivati attribute Kristove ljudske naravi božanskoj naravi ili Bogu Logosu jer inzistiraju na Božjoj nepromjenljivosti i netrpjivosti te smatraju da se takvim pripisivanjem umanjuje božanska narav (usp. M. B. SORO, „La condamnation de Nestorius au concile d'Éphèse“, 188, 191; B. DUPUY, „La Christologie de Nestorius“, u: *Istina*, 40 [1995.] 1, 56-64, ovdje: 59-60).

²¹⁰ Usp. npr. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“, 248, bilj. 47: „Negebant ergo *Deum Verbum passum esse, natum esse a Maria*...“ Tome u prilog mogli bismo donijeti još mnoštvo navoda, no na njih ćemo se osvrnuti u kontekstu analize *Antiohijskog simbola*. A. Grillmeier dodatno tumači antiarijanističke i antiapolinarističke razloge Nestorijeva protivljenja *Theotokosu* te otvara perspektivu prema kojoj je Nestorije, zapravo, u nekom vidu imao pravo kada se protivio tom Marijinom naslovu. Riječ je, naime, o tome da su i sami arijanci nastojali proširiti *Theotokos* kako bi pokazali da je Logos, koji s tijelom čini jednu narav, podložan svemu onome što se događa tijelu te kako bi, u konačnici, umanjili Kristovo božanstvo. Iz Grillmeierovih bismo promišljanja mogli zaključiti da on opravdava Nestorijevo pobijanje *Theotokosa*, ukoliko je u njemu prisutno arijansko i apolinarističko tumačenje. Štoviše, on čak pronalazi razloge kojima na neki način opravdava Nestorijevo poistovjećivanje Ćirilova nauka s Apolinarovim. Tako tvrdi da ne treba okriviti Nestorija da je Ćirilovu formulu „jedna utjelovljena narav Boga Logosa“ protumačio kao apolinarističku, kad ju je Ćiril doista preuzeo iz *Fraudes Apolinistarum* (usp. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 866-877).

²¹¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 240; „Sjedinjenje Boga i čovjeka'. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 4, bilj. 4.

²¹² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 239; DPHP, 35, bilj. 29: „... *Christus est nomen duarum naturarum*...“, DPDN, 77-78: „... Haec nomina [*Iesus, Christus, Filius*] utramque naturam significant...“, Isto, 80: „*Christus* [...] est nomen totius, utramque videlicet naturam significans, seu – quod pro ipsis idem est – nomen personae...“ Usp. i A. GRILLMEIER, *Le Christ dans*

je imenima dopušteno pripisivati attribute i božanske i ljudske naravi. Tako se za Krista ili Sina Božjega može reći da je stvorio svijet i trpio na križu ili da se odvijeka rodio od Oca i u vremenu od Marije.²¹³ Otud i za Mariju preferiraju izraz Kristorodica.²¹⁴

Ovo razlikovanje imena i atributa, na koje Šagi-Bunić ustrajno upozorava, valja smatrati vrlo važnom pretpostavkom koja će se provlačiti kroz sve ostale temeljne teze antiohijske kristologije kojima se ona malo pomalo oblikovala kao pretežito dualistički spekulativni sustav. U toj pretpostavci, kao prvotni antiohijski interes, uočavamo očuvanje Logosova božanstva. I njome se, dakle, potvrđuje Šagi-Bunićeva intuicija da su antiohijci razvili svoju kristologiju polazeći od trinitarnih motiva. Isto primjećujemo u sljedećoj tezi antiohijske kristologije.

3.2.2. „Dva potpuna“

U dosadašnjim osvrtima na Šagi-Bunićevo viđenje stvaranja i razvoja antiohijske kristologije već smo se susreli s njegovim uvjerenjem da su antiohijci do isticanja „dvaju potpunih“ protiv Arija došli iz potrebe da se obrani Logosovo božanstvo, ili „potpuni Bog“. Govor o Kristu „potpunom čovjeku“ antiohijcima je zapravo logički nastavak tvrdnje da Logos nije trpio po tijelu, jer božanska narav ne može trpjeti. Da Krist nije bio „potpuni čovjek“, nego – kao što je Arije tvrdio – Logos u tijelu, bila bi, zbog trpljenjâ koja je podnio, zanijekana Logosova božanska narav. Stoga antiohijci već protiv Arija ističu da je trpio potpuni čovjek, tj. njegova ljudska

la tradition chrétienne, I, 868-870: „Afîn de pouvoir énoncer des attributs divins et humains d'un et le même', il [= Nestorius] parle de moins possible du 'Logos', mais bien davantage du 'Christ' ou du 'Fils', ou encore du 'Seigneur'. [...] Donc, dans la mesure où le 'Christ' serait le somme des propriétés divines et humaines, Nestorius ose énoncer de lui les qualités éternelles et temporelles. [...] 'Christ' serait donc 'le nom commun des deux natures'. Nestorius prendrait le sujet du prédicat 'Christ' comme la somme purement qualitative ou adjectivale des propriétés. Il serait par conséquent clair, pour lui, que la naissance et la mort ne peuvent être énoncées du Logos en tant que tel.“ L. Scipioni je pak mišljenja da Nestorije između *Logosa*, s jedne strane, i *Sina*, *Gospodina*, *Krista*, s druge strane, nije postavio realnu razliku. Prema njemu „'Verbo' sta a designare il Figlio nel suo essere divino; 'Figlio' sta ad indicare la Persona del Verbo; 'Cristo' è questa medesima persona, il Figlio, in stato di incarnazione“ (L. SCIPIONI, *Il Nestorio e il Concilio di Efeso*, 390). Scipioni tvrdi da je uvijek riječ o istoj osobi, samo što se u imenu *Logos* ta osoba promatra u *božanskoj naravi*, dok se u imenima *Sin*, *Gospodin* i *Krist* tu osobu promatra baš kao osobu kojoj je moguće pripisati božansku i ljudsku narav (usp. *Isto*, 390-391).

²¹³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“, 248, bilj. 47: „... non admiserint quod humana dicerentur de Deo et de Deo Verbo (quippe quae sunt – secundum eos – nomina unius naturae – divinae – Christi), sed solummodo de Christo, Filio, Domino, aliisque nominibus duas naturas significantibus“; DPDN, 46, bilj. 113: „... antiocheni passionem attribuere Filio permittebant, non Deo Verbo“; „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“, 39; „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 4, bilj. 4.

²¹⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 240; „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 4, bilj. 4.

duša i tijelo.²¹⁵ Da je Krist potpun ili cjelovit čovjek oni su vidjeli posvjedočenim i u riječima *Nicejskoga simbola* koje govore o utjelovljenju i učovječenju Sina Božjega (σαρκωθέντα i ἐναθρωπήσαντα). Tome u prilog Šagi-Bunić navodi riječi Teodora Mopsuestijskog koji veli da je izraz ἐναθρωπήσαντα unesen u *Nicejski simbol* kako bi se iskazalo da „mi vjerujemo, da je *potpuni čovjek (hominem perfectum)* onaj, koji je uzet (*qui assumptus est*) i u kojem je boravio (*in quo habitavit*) Bog Logos, – koji je u svemu po ljudskoj naravi bio potpun (*perfectus*) i koji je bio konstituiran iz smrtnoga tijela i razumske duše“²¹⁶.

S pojavom Apolinarova nauka antiohijci su se s još većim žarom usmjerili isticanju cjelovite Kristove ljudske naravi, ili „potpunog čovjeka“. Naš autor, premda svjestan da će u antiohijskim kristološkim promišljanjima uvijek ostati nazočna briga da se ne umanjuje ni Kristovo božanstvo ni čovječstvo, ipak uočava da se s apolinarizmom srž problematike „dvaju potpunih“ ponajprije kretala oko pitanja „potpunoga čovjeka“, kojemu je Apolinar oduzeo ono najvažnije što čovjeka čini čovjekom.²¹⁷ Stoga Šagi-Bunić drži da osnovno pitanje kojim se antiohijci bave u prepirci s apolinaristima jest pitanje kviditativne cjelovitosti Kristova čovječstva,²¹⁸ ili, jednostavnije rečeno, traženje

²¹⁵ Ista je promišljanja iznijela i S. Wessel, govoreći o razlozima zbog kojih je Nestorije podijelio dvije Kristove naravi: „... Nestorius complained that the Arians wrongly subordinated the Son to the Father, and falsely ascribed human suffering to the Godhead, an assertion which would, in fact, lend authority to their theory of subordination. Nestorius wanted to render this line of argument impossible to the Arians, so Nestorius separated the two natures of Christ and ascribed to lowly sufferings of Christ only to His human nature“ (S. WESSEL, „Nestorius, Mary and Controversy, in Cyril of Alexandria's *Homily IV*“, 14, bilj. 40).

²¹⁶ U DPHP Šagi-Bunić donosi ovaj citat na latinskom. Preveo ga je prema *Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, R. Tonneau – R. Devreesse (ur.), Città del Vaticano, 1949., *Hom. V*, 17: „... quod nos credimus, hominem perfectum esse illum, qui assumptus est et in quo habitavit Deus Logos, – qui in omnibus secundum naturam humanam perfectus (completus) erat, quippe constitutus erat ex mortali corpore et anima rationali“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 60-61). Prijevod koji smo gore naveli Šagi-Bunić je načinio prema istome izvoru, a nalazi se u: „Značenje formule 'homousios hemin'...“, bilješke, 5, bilj. 20. Zanimljivo je usporediti taj Šagi-Bunićev prijevod s prijevodom T. Z. Tenškega: „... da bismo mi vjerovali da je on savršen čovjek, onaj koji je bio uzet i u kome je stanovao Bog – Riječ – on koji je bio savršen u svemu prema ljudskoj naravi i čije je stanje proizlazilo iz smrtnoga tijela i razumske duše...“ (Teodor MOPSUESTIJSKI, *Katehetske homilije*, Zagreb, 2004., 39). Možemo pretpostaviti da se Šagi-Bunić ne bi posve složio s Tenšekom prijevodom u kojemu, umjesto „potpuni čovjek“, stoji „savršen čovjek“.

²¹⁷ Uvod u svoju studiju DPHP Šagi-Bunić započinje rečenicom u kojoj paralelno spominje problem o Kristu *potpunom* ili *cjelovitom čovjeku* s pitanjem o *dva potpuna*: „Problema de Christo homine perfecto sive completo (ἄνθρωπος τέλειος) necnon quaestio circa 'duo perfecta' (δύο τέλεια)...“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 9). Odmah potom dodaje da su ta pitanja na Istoku nastala u okviru kristoloških diskusija i borbi koje su se podigle s pojavom apolinarističkog nauka i da je ta problematika postojala već u samome temelju apolinarizma: „... in theologia antiqua in Oriente exorta sunt in ambitu discussionum christologiarum atque colluctationum quae per apparitionem doctrinae apollinaristicae suscitatae sunt; nisi haec problematica iam in ipsis fundamentis doctrinae apollinaristicae fuisse dicenda sit“ (*Isto*, 9-11).

²¹⁸ To će pitanje i kasnije ostati vrlo važno antiohijskim teolozima, iako naš autor primjećuje razliku između osnovnih pitanja antiohijskaca u dvama stadijima kontroverzije: u onome kada je trebalo utvrditi

odgovora na pitanje „Quid est Christus? (Što je Krist?)“²¹⁹. Odgovor, izrastao iz njihove antiapolinarističke tendencije, pronalazi u tezi da je Krist „potpuni Bog“ i „potpuni čovjek“, ili „dva potpuna“.²²⁰ To, s obzirom na Krista kao „potpunog čovjeka“, jednako kao i u antiohijskoj antiarijanskoj fazi, znači da je imao sve „dijelove“ koji „sastavljaju“ čovjeka. Konkretno, usuprot Apolinaru, to znači da je Krist imao ljudsku razumsku dušu i pravo ljudsko tijelo.²²¹ Antiohijci su, prema našem autoru, „potpunog čovjeka (ἄνθρωπος τέλειος)“ zapravo shvaćali kao „kompletnu ljudsku narav“ pa stoga „protiv Apolinaru kao i protiv svakog apolinariziranja kod bilo koga, Antiohija nadasve smatra nužnim osigurati kompletnost ljudske naravi, dakako na liniji esencije (kviditativno).“²²²

3.2.3. „Dvije naravi“

Antiohijci su, kako smo vidjeli u odlomku o razlikovanju imenâ i atributâ, već protiv Arija govorili o dvjema Kristovim naravima. No Šagi-Bunić je mišljenja da oni u

cjelovitost Kristova čovještva protiv Apolinaru i kada je primarno trebalo odgovoriti na pitanje „što je Krist“ (tu je istaknut materijalni vid problematike) i u onome kada je, u doba antiohijsko-aleksandrijskog sukoba, trebalo odgovoriti na pitanje o načinu na koji treba izricati nauk o potpunom Bogu i potpunom čovjeku, a da se ne uvede podjele ili pomiješanja (tu dolazi do izražaja formalni vid problematike): „In hoc controversiae stadio problema specialem aspectum praesfert, cum aliquatenus diversus sit ab illo qui animos theologorum agitabat primo tempore controversiae, dum cum apollinaristis contendebatur. Tunc quaestio principalis erat de integritate quidditativa humanitatis Christi (aspectus problematicae materialis), nunc autem primo et principaliter latus problematis *formale* in medio discussionis inveniebatur, scilicet, qua ratione doctrina de *Deo perfecto et homine perfecto exprimenda sit*, ut tam divisioni quam confusione non indulgeatur, omnibus – ut videatur – aliqualem agnitionem perfecti et perfecti in Christo concedentibus“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 15). O tome da su antiohijci protiv apolinarizma razvili svoje kviditativno shvaćanje Kristova čovještva, usp. i „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 33-34; DPDN, 44-45.

²¹⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 11; „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 12; DPHP, 48, bilj. 52; 54; 88; DPDN, 133, 137. Gledište koje polazi od pitanja „Što je Krist“ Šagi-Bunić naziva i logičko-statičkim, no o tome će kasnije biti više riječi.

²²⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 134. Ovdje autor uočava intimnu povezanost antiapolinarističkih formula „potpuni Bog i potpuni čovjek“, tj. „dva potpuna“, s formulama tipa „dvije sjedinjene naravi“, koje su antiohijci držali najboljim metafizičkim odgovorom na pitanje „Što je Krist?“. „Formulae igitur typi 'duae naturae unitae', sub luce conceptus 'naturae' in schola habiti, optima responsio metaphysica in schola antiochena tenebatur ad quaestionem: *quid sit Christus?* Et hae formulae sicut intime coniunguntur cum formula antiapollinaristica de 'Deo perfecto et homine perfecto' sive de 'duobus perfectis', ita ab hac formula – semper in linea antiapollinaristica – etiam maioris momenti sunt, quia formulae uti 'duae naturae unitae' tandem accurate determinant quid termino 'Deus perfectus' et 'homo perfectus' intellegatur.“

²²¹ Usp. *Isto*, 90, gdje su gornje tvrdnje navedene u obliku pitanja: „Utrum Christus omnes partes quae hominem constituunt habuisse dicendus sit, i.e. utrum habuerit animam intellectualem...?“ Usp. i *gore*, bilj. 216.

²²² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 33; isto u: DPHP, 44: „Antiocheni nimirum tenebant super omnia necessarium esse, ut contra Apollinarium et quemcumque apollinarizantem custodiretur perfectio et integritas (τὸ τέλειον) naturae humanae, utique in linea essentiae (i.e. sensu quidditativo).“

antiarijanskoj fazi još nisu svjesno i hotimice naučavali terminološki diofizitizam, nego su to počeli činiti tek u raspravama s apolinarizmom,²²³ kada se glavna problematika preselila s trinitarno-kristološkog na kristološko područje i kada pojam φύσις „počinje zadobivati karakter *terminus-a technicus-a*, te s time u vezi biva također sve više logički obrađivan u svrhu što preciznijeg definiranja“²²⁴. Kaže da su pojam φύσις antiohijci rabili kao „najprikladniji opći kategorijalni pojam pod koji će se supsumirati ono što je u Kristu dvoje te, posljedično, kao osobito prikladan za kategorijalno određenje onoga u Kristu po čemu se kaže da je Krist čovjek“²²⁵. Pa ipak – dodaje naš autor – iako već u predefeškom razdoblju u krilu antiohijske kristologije nailazimo na oblikovanje izričitoga terminološkog diofizitizma,²²⁶ i iako „terminološki diofizitizam u formalnom

²²³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Duarum naturarum unio“, 112; „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“, 231. Usp. i M. B. SORO, „La condamnation de Nestorius au concile d'Éphèse“, 188, gdje autor kao važan element antiohijske teologije spominje njezinu negativnu reakciju na apolinarizam: što su, naime, apolinaristi više nijekali potpuno Kristovo čovječstvo, to su više antiohijci na njemu inzistirali te tako postali branitelji kristologije o dvjema naravima. L. Abramowski, ne spominjući izravno Apolinarov nauk, veli da je Nestorija do sve jasnijeg inzistiranja na razlici između „dviju naravi“ dovela njegova borba protiv nauka o „jednoj naravi“ ili „jednoj hipostazi“ (usp. L. ABRAMOWSKI, „Histoire de la recherche sur Nestorius et le nestorianisme“, 46).

²²⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Duarum naturarum unio“, 112. Slično, no malo opširnije, nalazimo i u: „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“, 232-233: „Terminus φύσις tunc demum suum locum speciale atque characterem *termini technici* in christologia obtinere coepit, quando, cum, conaminibus Apollinarii (m. c. a. 390) ut compositum Christi qua tale explanaret, problematica specifiche christologica in medium prorupit. In lucta quam catholici contra placita christologica episcopi Laodiceae eiusque fautorum susceperant, *dyophysitismus* apparuit ut *thesis* quae defenditur et elaboratur, et unde paulatim emergit necessitas ut terminus φύσις quam accuratius in sensu logico expoliatur, circumscribatur, quo praecisius definiatur.“ Usp. još „Duarum naturarum unio“, 111; „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“, 231-232, bilj. 1; DPHP, 9-11, bilj. 1.

²²⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Duarum naturarum unio“, 112; usp. „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“, 232: „... velut sumum conceptum categorialem (praedicamentalem) aptissimum, ut sub eo subsumantur eoque exprimantur *ea quae in Christo sunt duo* et, consequenter, ut eius ope categorialiter determinetur id in Christo evangelico, secundum quod et ratione cuius dicitur Christum esse *hominem*.“

²²⁶ Valja naglasiti da Šagi-Bunić ne zanemaruje činjenicu da su u oporbi protiv apolinarizma i Kapadočani bili zastupali terminološki diofizitizam, no, kako se može iščitati iz njegovih radova, drži da su to činili više usputno negoli programatski. Također primjećuje da su Kapadočani, za razliku od antiohijaca, uz diofizitizam isticali i jedinstvo Krista i potpunu *komunikaciju idioma*, tj. dopuštali su pridijevanje Kristovih ljudskih atributa Bogu i Bogu Logosu. Stoga, iako su doduše izričito govorili o dvjema naravima u Kristu, diofizitizam Kapadočanima nije bio središnja i bitna teza, s kojom bi sâm misterij stajao i padao i koju bi dakle bilo nužno priznati da bi se misterij ispravno protumačio i da bi se sačuvala njegova istina: „Dyophysitismus apud ipsos non est thesis centralis et essentialis, cum qua stat et cadit mysterium ipsum, quaeque igitur necessario est agnoscenda, ut mysterium recte exprimatur eiusque veritas servetur“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“, 241). No Šagi-Bunić upravo u činjenici da je terminološki diofizitizam postojao i u spekulaciji Kapadočana, koji su još u borbi protiv arijanizma stekli slavu kao stupovi pravovjerja, vidi sretnu okolnost koja je omogućila da diofizitizam postane prihvaćen i izvan antiohijske kristološke škole. I ne samo to. Njihov je diofizitizam otvorio put prema spajanju terminološkog diofizitizma i potpune *komunikacije idioma*, što, da je diofizitizam ostao zarobljen unutar samo antiohijskog načina razmišljanja, nipošto ne bi bilo moguće. Više o tome vidi u: „Duarum naturarum unio“, 113, 116-120; „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“, 233-234, 241-242, 248. Na oba mjesta Šagi-Bunić, osim Kapadočana, navodi i druge autore kod kojih postoje svojevrzni diofizitski izričaji (Atanazije, Epifanije, Amfilohije Ikonijski), no

smislu, kao svjesno izabran izražajni stav prema sastavljenosti historijskoga Krista počinje u polemici protiv apolinarizma²²⁷, antiohijcima je tada bilo najvažnije utvrditi cjelovitost Kristova čovještva, tj. da je Krist „potpuni čovjek“. Pojam naravi još nisu bili izlučili niti problematizirali kao zaseban metafizički pojam, niti su zapravo osjećali potrebu da bi to bilo nužno učiniti. U tom smislu Šagi-Bunić zaključuje: „Ne može se reći, da je sva antiapolinaristička polemika uokvirena u izričiti ili terminološki diofizitizam: veći dio polemike kreće se samo oko faktičnog aspekta obrane cjelovitosti Kristova čovještva, a ne dolazi dotle da Kristovo čovještvo odredi u metafizičkom smislu kao φύσις.“²²⁸

O tome što su antiohijci podrazumijevali pod pojmom naravi Šagi-Bunić je pisao samo u jednome, neobjavljenom spisu.²²⁹ Ondje je donio zanimljivu analizu tekstova u kojima su antiohijski teolozi, prije i poslije Efeškog koncila, spominjali pojam naravi.²³⁰ Na toj se analizi ovdje ne možemo previše zadržavati, jer bismo time otvorili posve

ističe da to nigdje nije bilo tako naglašeno i otvoreno kao u antiohijskoj školi, kojoj je terminološki diofizitizam s vremenom postao središnja spekulativna kristološka teza.

²²⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Duarum naturarum unio“, 112; usp. „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“, 231: „Verumtamen *dyophysitismus terminologicus*, tamquam consulto et conscie delecta ratio compositum Christi concipiendi ac praesentandi, ante ortum controversiae cum *apollinarismo* non existerat.“

²²⁸ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Duarum naturarum unio“, 113; usp. „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“, 233: „Sed dici nequit, omnem activitatem polemicam in campo doctrinali, quae ab orthodoxis adversus apollinaristas directa erat, moveri sub signo *dyophysitismi* expliciti sive *terminologici*. Quinimmo magna pars istius activitatis occupabatur sola cura et studio, ut *integritas* humanitatis Christi tueretur *materialiter* et *de facto*, parte formali problematicae quasi prorsus posthabita. Hi nimirum controversiae non sentiebat necessitatem, ut elementum humanum in Christo categorialiter determinaretur, sensu metaphysico, tamquam φύσις.“ Potreba preciznijeg logičkog obrađivanja i definiranja pojma φύσις javit će se u razdoblju oko Efeškoga koncila, kada dolazi do sučeljenja dviju škola koje obje prihvaćaju cjelovitost ili potpunost Kristova čovještva, no ne slažu se u tome može li se s jednakim pravom čovještvo i božanstvo nazvati narav (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Duarum naturarum unio“, 113; „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“, 234).

²²⁹ Riječ je zapravo samo o jednom dijelu toga spisa, koji smo naslovili „Duarum naturarum unio“. Taj je spis paginiran od str. 107 do 148, a dio o antiohijskom poimanju naravi nalazi se na str. 120-148. Istraživanje smisla koji je antiohijska škola pridavala pojmu naravi Šagi-Bunić tu poduzima s ciljem točnog određivanja smisla terminološkog diofizitizma u *Antiohijskom simbolu*. Na samom početku toga prikaza Šagi-Bunić iznosi namjere, ali i priznaje ograničenosti svojega istraživanja: „Ne usuđujem se pretendirati, da će sljedeći redci ovog istraživačkog nastojanja uspjeti da taj problem s potpunom sigurnošću i iscrpivo riješe u svim zamišljivim vidovima, – to bi bilo ne samo nerazborito već i lišeno svake skromnosti i znanstvene ozbiljnosti, – već ćemo nastojati zahvatiti bar što više najglavnijih misaonih tema, koje je antiohijska teologija supsumirala pod termin *physis*, dakako koje su bile ili mogle biti u vezi s područjem kristološke problematike“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Duarum naturarum unio“, 120). Kasnije će (1964. g.) izričito reći da koncept naravi, koji je u temelju antiohijske kristološke spekulacije, još nije na dostatan način niti istražen niti protumačen (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 132: „Conceptus 'naturae', qui in fundamento speculationis christologicae antiochenorum positus erat, nondum quidem sufficienti ratione perscrutatus atque explanatus“).

²³⁰ U magistarskom smo radu nastojali što detaljnije istražiti i obraditi ona mjesta gdje je naš autor analizirao predefeške tekstove, osobito one Teodora Mopsuestijskog (+428.). Usp. A. FILIĆ, *Povijesno-teološke pretpostavke efeškoga raskola prema djelima T. J. Šagi-Bunića*, 81-86.

novu temu. Držimo dostatnim ukazati na neke bitne točke koje će nam kasnije koristiti za razumijevanje efeške kontroverzije. Na temelju mnogobrojnih primjera u kojima su antiohijski učitelji pisali o naravi kao nečemu što nije ni „privid“, ni „puki način govora“, ni „pojavljenje“²³¹, nego „nešto stvarno, realno egzistentno“²³², „nešto objektivno realno, od spoznajne sfere u svakom vidu nezavisno“²³³, Šagi-Bunić zaključuje se pojam φύσις, shvaćen na taj način, može lako uporabiti „za označenje konkretnog, za sebe egzistentnog bića naprosto“²³⁴. Tako će reći da „makar *in confuso*, *physis* Antiohiji uvijek znači ne egzistenciju (*quo est*), niti egzistentno *qua tale* (*an est*), već ono nešto što je egzistentno (*quid est*), to jest pojam *physis* uvijek je intendiran kviditativno“²³⁵. Jednostavnije rečeno, antiohijci su, određujući pojam naravi, ponajprije željeli odgovoriti na pitanje „što“ (*quid*) je neko biće, a često su taj *quid* poistovjećivali sa samim bićem. Taj, kako ga naziva, „kviditativni“ smisao naravi, uključuje prema našem autoru i „kvalitativni“ smisao: „*Physis* nam [...] hoće reći što je biće i kakvo je biće u sebi, to jest ona je na toj kviditativno-kvalitativnoj liniji...“²³⁶ Na jednom će mjestu čak kazati da se „Antiohija toliko bavi tim kviditativno-kvalitativnim odnosno specifikatornim aspektom, da sve drugo tako reći gubi iz vida.“²³⁷ Narav, dakle, prema antiohijcima, ne izražava samo *što je*, nego i *kakvo je* neko biće, i to – Šagi-Bunićevim riječima – u sljedećem smislu: „Integralni pojam *physis* obuhvaća sve što i kakvo je biće u sebi u svome izvornom stanju, antecedentno svakome djelovanju i trpnji, kao i svemu što bi već gotovome biću moglo pridoći kao neka nova modifikacija.“²³⁸ Iz toga također, prema našem autoru, slijedi da su antiohijcima naravi „nužne ili

²³¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Duarum naturarum unio“, 123.

²³² *Isto*.

²³³ *Isto*, 124.

²³⁴ *Isto*. Usp. i P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, 23, gdje autor veli da antiohijska koncepcija naravi u sebi skriva opasnost shvaćanja Isusove ljudske naravi kao autonomne osobe. Također usp. *Isto*, 29, gdje Camelot, polazeći od Nestorijeve nesposobnosti da razlikuje narav i osobu, zaključuje da je carigradski biskup, govoreći o dvjema naravima, ostavljao dojam da naučava dva autonomna subjekta, tj. dvije osobe. Na Nestorijev problem da božansku i ljudsku narav nije mogao pojmiti kao apstraktne pojmove, nego kao konkretne stvarnosti, ukazao je i A. Grillmeier: „La difficulté patriculière de Nestorius vient du fait qu'il n'a pas à faire, dans l'interprétation du Christ, à deux natures abstraites, mais à une nature humaine individuelle et concrète et à la divinité subsistant dans le Logos. La divinité et l'humanité dans le Christ sont des réalités concrètes“ (A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 874-875).

²³⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Duarum naturarum unio“, 125. Usp. i *Isto*, 128: „Antiohija upotrebljava termin *physis* uvijek u kviditativnom smislu...“

²³⁶ *Isto*, 129.

²³⁷ *Isto*, 134.

²³⁸ *Isto*, 130.

determinirane²³⁹. Stoga kaže da su oni narav, i ono što je naravno, oponirali ne samo, kako smo gore vidjeli, „prividu“, „pukom imenu“ ili „pojavljenu“, nego i onome što proizlazi iz slobodne volje ili pak onome što se u nekome biću nalazi po milosti,²⁴⁰ tj. onome što izlazi iz okvira onoga po čemu je biće određeno ili determinirano u svome izvornom obliku. Za antiohijce je φύσις, kako ističe Šagi-Bunić, „zaokruženi kompleks svih onih određenja bića, koja mu pripadaju u izvornoj udešenosti, ukoliko se to kontraponira s jedne strane nečemu univerzalnome i apstraktnome *qua tali (in senso reduplicativo* – jer utoliko nije nešto *quoad se, sed tantum quoad nostrum modum cognoscendi*), a s druge strane svemu što gotovome biću pridolazi, ukoliko ne pridolazi kao nužna konzekvencija izvorne determiniranosti²⁴¹. Naš autor drži da su ta „određenja bića“ ključna su za antiohijsko razumijevanje naravi, bilo kad se ona tumači kao „totalitet svih tih određenja bića“, bilo kad označuje „naprosto biće u vidu tih određenja“. ²⁴² Za ovaj drugi, konkretni smisao pojma naravi, reći će da je zastupljeniji u antiohijskoj kristologiji. ²⁴³ No uočava da i u jednome i u drugome smislu „pojam *physis* ima isključivo kviditativno-kvalitativan karakter“²⁴⁴. S tim u vezi dodaje da „Antiohija – naročito u kristološkoj problematici – u pojmu *physis* primišlja odnošaj različnosti, ne u smislu različitih subjekata (*distinctio*), već u smislu različitosti kviditeta (*differentia*)

²³⁹ Isto, 129; usp. Isto, 140: „Da ukratko rezimiramo rezultat dosadašnje analize: *physis* za Antiohiju znači biće kao nezavisno od naše spoznaje i naše volje, što je i kakvo je *quoad se*, gledano s kviditativno-kvalitativnog aspekta, kao unutrašnje zaokružena izvorna cjelokupnost entitativnog sadržaja, u vidu odatle proizlazećih djelovanja i trpnji, a potvrđena imanentnoj nužnosti ili determiniranosti.“

²⁴⁰ Usp. Isto, 130: „Naravi i naravnome je oprečno sve što proizlazi iz slobodne volje i što nije jednoznačno određeno faktorima, koje biće u sebi izvorno nosi. Zato su za Antiohiju oprečni pojmovi 'po naravi' i 'po milosti'; 'po naravi' i 'po slobodnoj odluci'. Naravno je sve što se u biću, kakvo je ono izvorno, nalazi kao *in causa necessaria*; nije naravno ono što se u biću ne nalazi osim samo *in potentia oboedientialis* (po milosti), ili se nalazi kao *in causa libera* (po slobodnoj odluci)“; Isto, 137: „Zato se pojmu 'naravnoga' kontraponira pojam 'po milosti', kao nešto što je neka narav primila izvana, a što nadilazi sve njezine mogućnosti: što dakle ne samo da ne proizlazi nužno iz naravi, nego i ne može iz faktora unutar naravi biti izvedeno, a u nečemu čak i mijenja samu naravnu determiniranost.“ Zbog postavljanja oštre granice među pojmovima „po naravi“ i „po milosti“ antiohijci neće moći prihvatiti izraz „naravno sjedinjenje“ (ένωσις φυσική): „Zato inkarnacija ni u tom vidu ne može nikako biti *kata physin*, jer nije niti *kata physin anthropeian*, budući da se u ljudskoj naravi nalazi samo *potentia oboedientialis*, a niti *kata physin theian*, jer je inkarnacija s te strane slobodna odluka, ne nužna i determinirana *in causis necessariis*“ (Isto, 131). Usp. i T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'..., Nacrt“, 47, gdje autor veli da su Ćirilovim inzistiranjem na naravnom sjedinjenju antiohijci smatrali ugroženom nenužnost i slobodu inkarnacije, jer su držali da pojam naravi uključuje pojam nužnosti. Taj su izraz, na temelju istih razloga, jasno osudili i teolozi koji su pisali protiv Ćirilovih *Capitula*, ovdje konkretno, protiv trećega anatematizma – Andrija Samosatski i Teodoret Cirski (usp. *Kristologija Prokla Carigradskog*, 236, bilj. 52; T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Duarum naturarum unio“, 131-132).

²⁴¹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Duarum naturarum unio“, 135.

²⁴² Isto.

²⁴³ Usp. Isto, 142: „... Antiohija češće upotrebljava *physis* u konkretnom smislu, negoli apstraktnom...“

²⁴⁴ Isto, 141.

[...] Antiohija brani da su naravi u Kristu očuvale svoju različitost, smatrajući uklanjanje različitosti uklanjanjem same naravi.²⁴⁵ Budući da su pod pojmom naravi ponajprije zamišljali ili sve *ono* po čemu netko jest to što jest ili *onoga* koji jest to što jest ukoliko posjeduje sve esencijalne elemente nužne da bi bio to što jest, antiohijci su, primijenjeno na Isusa Krista, smatrali neophodnim zadržati različitost dvaju kviditeta, jer bi ukidanje različitosti značilo i ukidanje naravi a time bi se, za njih posljedično, ukinuo ili Bog ili čovjek u Kristu.

3.2.4. „Dvije istobitnosti“

Da je Krist „istobitan Bogu“ antiohijci su, kako je poznato, isticali već protiv Arija. Nakon što je Apolinar doveo u pitanje istobitnost Krista ljudima – to je, kako se sjećamo, prema našem autoru laodicejski biskup učinio ne samo svojim naukom da Krist nema ljudske razumske duše, nego i naukom da njegovo tijelo nakon sjedinjenja nije bilo istobitno nama, nego Logosu – protiv njega su se osobito usmjerili utvrđivanju Kristove istobitnosti s nama ljudima.²⁴⁶ To je, u konkretnome, značilo da Krist mora imati sve „dijelove“ od kojih je „sastavljen“ svaki čovjek, što je zapravo samo drugim riječima izrečena istina da je Krist „potpuni čovjek“ ili „čovještvo“ (narav). I u antiohijskom utvrđivanju dviju istobitnosti Šagi-Bunić vidi usku vezu trinitarne i kristološke motivacije koja je pritom vodila antiohijske teologe: oni, „kao strogi zastupnici Nicejskog vjerovanja, žele obraniti Kristovu istobitnost s Ocem, a što za njih znači da moraju u isti mah sačuvati potpunu cjelokupnost Krista čovjeka (*homo assumptus*) i njegovu istobitnost s nama ljudima.“²⁴⁷ Drži da je zasluga antiohijske škole to da je, protiv apolinarističkog okrnjivanja Kristova čovještva – do kojeg je i Apolinar došao motiviran ponajprije obranom „trinitarnog *homousios*“,²⁴⁸ ali je došao do dijametralno suprotnog zaključka od antiohijskih teologa – do kraja domislila „kristološki *homousios*“ utemeljen na kompletnoj esenciji.²⁴⁹ Imamo li u vidu sve što

²⁴⁵ *Isto*, 141-142.

²⁴⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Sjedinjenje Boga i čovjeka'. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 3, bilj. 4.

²⁴⁷ *Isto*.

²⁴⁸ O tome više vidi u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homousios hemin'...“, 17-22; „Formula 'istobitan nama' u apolinarističkim borbama“, 57-58.

²⁴⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homousios hemin'...“, 32; „Formula 'istobitan nama' u apolinarističkim borbama“, 62: „Čini se ipak, da antiohijskoj školi treba pripisati zaslugu, da je tu problematiku domislila do kraja te da je apolinarističkim okrnjivanjima Kristova čovještva i izdvajanjima iz čovječanskih okvira suprotstavila pozitivno smještavanje Krista unutar ljudskoga roda, u metafizičkom

smo dosad kazali o antiohijskoj kristološkoj spekulaciji, možemo zaključiti da je takav „kristološki homoousios“, koji će obuhvaćati sve kvantitativno-kvalitativne aspekte ljudske naravi, tj. sadržavati sva „bitna određenja bića“, antiohijcima bio nasušno potreban kako bi očuvali Kristovu istobitnost Ocu koju je Apolinar, kako su bili čvrsto uvjereni, doveo u pitanje svojim izjavama o istobitnosti Kristova tijela Bogu. Time bi, smatrali su, bilo zaniijekano da je Logos Sin Božji. Tako će, iz istih motiva kao u slučaju „dvaju potpunih“ i „dviju naravi“, antiohijci trajno inzistirati i na „dvjema istobitnostima“ – Ocu, po božanstvu, i nama, po čovještву.²⁵⁰

3.2.5. (Ne)prikrivene opasnosti antiohijske kristološke spekulacije

Nakon ovoga kratkog pregleda osnovnih teza antiohijske kristologije koje je ona stvorila i razvila u svojoj antiarijanskoj i antiapolinarističkoj fazi valja još izričito naglasiti ono što je pozorni čitatelj već mogao primijetiti tijekom dosadašnjeg izlaganja: antiohijci su, kad je riječ o ljudskom elementu u Isusu Kristu, zajedno rabili pojmove „potpuni čovjek“ i „potpuno čovještvo“, tj. osobni i neosobni termin. Jednako su, kada je riječ o božanskom elementu u Isusu Kristu, poistovjećivali pojmove „potpuni Bog“ i „potpuno božanstvo“. Imajući u vidu kalcedonsku i pokalcedonsku kristološku terminologiju, znademo da to nije isto: „čovjek“ i „Bog“ termini su koji se odnose na osobu, dok „čovještvo“ i „božanstvo“ označuju narav. No antiohijci, kako više puta spominje naš autor, u kristologiji nisu razlikovali osobne i neosobne, konkretne i apstraktne termine.²⁵¹ Rabili su ih usporedo, s ciljem kako bi, najprije protiv Arija, a

smislu, dodajući trinitarnom *homoousiosu* kristološki *homoousios*“; „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 48. U ta dva spisa Šagi-Bunić piše i o drugima koji su ušli u polemiku s apolinarizmom i ustali protiv nauka da je Kristovo tijelo istobitno Logosu: Atanaziju, dvjema pseudoatanazijanskim knjigama, Epifaniju, Grguru Nazijanskom i Grguru Nisenskom te zaključuje da se tek ovaj potonji približio shvaćanju izraza „homoousios nama“ kao onome koji podrazumijeva kompletnu esenciju (usp. „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 29-32; „Formula 'istobitan nama' u apolinarističkim borbama“, 61-62). Na domišljanje „kristološkog *homoousiosa*“ utemeljenog na kompletnoj esenciji je, prema našem autoru, možda utjecao već Diodor Tarški, a sasvim sigurno Teodor Mopsuestijski (usp. „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 32-33; „Formula 'istobitan nama' u apolinarističkim borbama“, 62). Detaljnije o Šagi-Bunićevim analizama Teodorova i Nestorijeva shvaćanju pojma *homoousios*, vidi u: „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 34-41. Usp. i A. FILIĆ, *Povijesno-teološke pretpostavke efeškoga raskola prema djelima T. J. Šagi-Bunića*, 86-90.

²⁵⁰ Tako će nauk o dvjema istobitnostima biti formuliran u *Antiohijskom simbolu*.

²⁵¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 241; Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Prikaz razvitka i sistema antiohijske kristologije u borbi protiv arijevac i Apolinar“, u: *Povijest kristologije*, 70: „Za njih je *divinitas et Deus* jedno te isto jer je u Bogu jedna *theotes* – zato jedan Bog“; „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, Nacrtno, 50: „... Anatolija ne poznaje razlike između Boga i božanstva, čovjeka i čovještva... [...] Budući da Anatolija nije uspjela načiniti distinkciju između 'Bog' i 'božanstvo', to je za njih svejedno, kaže li se da je 'u Kristu Bog drugo, a čovjek drugo', ili da je 'u Kristu

potom i protiv Apolinara, osigurali cjelovitost ljudskog elementa u Kristu te kako bi izbjegli pripisivanje trpljenjâ Bogu, ili – što im je bilo isto – božanskoj naravi. Tvrdnja da je Isus Krist „potpuni čovjek“ antiohijcima znači isto kao tvrdnja da je Kristovo „čovještvo potpuno“. Takvo će im gledište predstavljati osobit problem kod pripisivanja atributâ ljudske naravi Bogu Logosu, kao kod izraza *Theotokos* ili kod izjave „Bog Logos je trpio“. Budući da su pojmovno poistovjećivali osobu i narav, u navedenim su izričajima vidjeli pripisivanje trpljenjâ božanskoj naravi. Miješanje termina koji označuju osobu i koji označuju narav ostat će, kako ćemo i kasnije u radu vidjeti, trajno prisutno u promišljanjima antiohijskih teologa. Ono im, zajedno s već poznatim nam načelom o razlikovanju imenâ i atributâ Kristove božanske i ljudske naravi, neće dopustiti prihvaćanje kompletne *komunikacije idioma*. Zbog toga će antiohijci kod mnogih pobuditi sumnje u pravovjernost njihovih teza. Pogledajmo stoga još nekoliko Šagi-Bunićevih promišljanja o antiohijskoj kristologiji iz kojih bivaju razvidne njezine „slabe točke“, tj. više ili manje prikrivene opasnosti po pravovjerje.

Ponajprije, to je preveliko osamostaljenje Krista-čovjeka i, posljedično, „potpuno razdjeljenje Krista u dva kompletna elementa, božanski i ljudski“²⁵² – bilo da ih se naziva konkretnim (Bog i čovjek) ili apstraktnim imenima (božanstvo i čovještvo, božanska i ljudska narav). Antiohija, kaže Šagi-Bunić, „razgraničenje Boga i čovjeka u Kristu promatra kao sigurnu antiapolarističku tekovinu“²⁵³ ili kao „siguran antiapolaristički zaključak“²⁵⁴, te je antiohijska kristologija „u svojoj prvoj fazi [...] otvoreno i dosljedno djelilačka“²⁵⁵. Time su antiohijski učitelji ostavljali dojam da naučavaju da su u Kristu „dva sina“: jedan naravni (Bog Logos, Sin Božji), a drugi posinjeni (čovjek Isus, sin Marijin).²⁵⁶ Na temelju Šagi-Bunićevih promišljanja možemo

Bog drugi, a čovjek drugi“; „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 33; DPDN, 94: „... distinctio accurata inter 'hominem' et 'humanitatem' [...] pro antiochenis autem priori tempore prorsus non existerat“; DPHP, 45: „Anatolia ignoret distinctionem inter hominem et humanitatem, inter terminos concretos et abstractos.“ Na isti problem, no smjerajući samo na Nestorija a ne i na cjelokupnu antiohijsku kristologiju, upućuju P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, 29; J. GALOT, *Tko si ti, Kriste? Kristologija*, 241; B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, 92; B. SESBOÛÉ, „Cristologia e soteriologia. Efeso e Calcedonia (secoli IV e V)“, 344. Za razliku od njih, W. Kasper veli da je „Nestorije [...] došao već prije Kalcedona do razlike između naravi i osobe i tako anticipirao kalcedonsku formulu o jednoj osobi u dvije naravi“ (W. KASPER, *Isus Krist*, Split, 1995., 286).

²⁵² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 30; usp. *Isto*, 31, 128.

²⁵³ *Isto*, 223; usp. *Isto*, 30-31.

²⁵⁴ *Isto*, 31.

²⁵⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Prikaz razvitka i sistema antiohijske kristologije u borbi protiv arijevaca i Apolinara“, u: *Povijest kristologije*, 68; usp. *Kristologija Prokla Carigradskog*, 31.

²⁵⁶ To su protivnici antiohijske kristologije pripisali već Diodoru Tarškom te je o tome bilo govora već u Rimu 379. g. na Damazovu saboru (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 30-31, 229, bilj. 31, 234, bilj. 50, 362; „Prikaz razvitka i sistema antiohijske kristologije u borbi protiv

zaključiti da je glavni uzrok nesporazuma oko pitanja, naučavaju li antiohijci „dva sina“ bio u njihovu stavu da se Sinu, ali ne i Logosu, smiju pripisivati atributi Kristove ljudske naravi: „Ti su stavovi antiohijske škole davali dojam da je za njih Krist drugi, a Bog Logos drugi, pa su se od početka javljali prigovori da oni u Kristu vide *dva Sina Božja*...“²⁵⁷ U podlozi toga nesporazuma se, prema našem autoru, zapravo krije pitanje potpune *komunikacije idioma*, koju antiohijci nikako nisu mogli prihvatiti. O tome on uviđa sljedeće: „Ne treba prezreti ogromnu važnost kompletne *komunikacije idiomatum*. Antiohijci će se truditi uvijek i svugdje isticati 'jedan *prosopon*' u Kristu, ali napadaji na njih, da oni uče dva subjekta, Logosa i Krista, neće prestati.“²⁵⁸ Oni su, naime, odlučno otklanjali optužbe da naučavaju „dva sina“ i opravdavali se time da im ime *Sin* označuje obje naravi.²⁵⁹ No ostatku Crkve činilo se „da je njihovo izričito ispovijedanje jednoga Sina samo puki verbalizam“²⁶⁰.

Zanimljivo je da Šagi-Bunić, unatoč tome što uočava da će antiohijska kristologija uvijek zadržati u svijesti svoje antiarijanističke i antiapolinarističke zaključke kojima je razdijelila Krista,²⁶¹ ističe da se ona može nazvati „djelilačkom“ samo u prvoj fazi: „Obično ju se“, kaže on, „naziva kristologijom razjedinjavanja – i to je točno – ali ona je to u početnom stavu – a cilj joj je sjedinjavanje.“²⁶² Možda je

arijevaca i Apolinara“, u: *Povijest kristologije*, 68; „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil [1962. – 1965.] nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 4-5, bilj. 4).

²⁵⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 4-5, bilj. 4; usp. „Prikaz razvitka i sistema antiohijske kristologije u borbi protiv arijevaca i Apolinara“, u: *Povijest kristologije*, 70-72.

²⁵⁸ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 241, bilj. 63; usp. „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 4-5, bilj. 4; DPDN, 80: „... adversarii eos accusare non desisterent, quod Verbum et Christum *alium* et *alium* et non eumdem esse tenerent, *duos* et non unum, quod *duos* igitur *Filios* introducerent et non unum eumdemque.“ Usp. i „Opće karakteristike antiohijske i aleksandrijske kristologije“, 1, u: *Fascikl „Kristologija i drugo“*: „Antiohijska spekulacija o Kristu u žestokoj oporbi protiv apolinarizma, došla je do krajnjih i opasnih granica: dva subjekta.“ Usp. još B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, 92-93, gdje autor tvrdi da je odlučujuća točka rasprave između Nestorija i Ćirila bilo Nestorijevo ustrajno protivljenje tome da se ono što se Isusu Kristu dogodilo po čovječstvu bude pripisano Logosu te je stoga u Nestorijevu govoru uvijek postojala sjenka dvaju subjekata. Također usp. P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, 29; A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 871; B. SESBOÜÉ, „Cristologia e soteriologia. Efeso e Calcedonia (secoli IV e V)“, 338.

²⁵⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 4-5, bilj. 4: „... makar kako su oni naglašavali da ne uče dva sina, budući da ime *Sin* – po njima – označuje *obje naravi*“; DPDN, 76, bilj. 181: „Antiocheni (et Nestorium) semper asserebant calumniam esse, quod ipsis ab adversariis doctrina *de duobus Filiis* adscribebatur.“

²⁶⁰ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 31.

²⁶¹ Usp. *Isto*, 30, 223.

²⁶² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija Antiohijskog simbola“, 13, rukopisna bilješka uz tekst. Usp. i *Kristologija Prokla Carigradskog*, 31, gdje autor kaže da je Antiohija „brzo osjetila da njezino razjedinjavanje vodi u zabludu, te je u daljnjem razvoju nastojala te razdijeljene elemente opet skupiti i sjediniti“.

logiku antiohijske kristologije naš autor najbolje okarakterizirao jednom usputnom bilješkom: „U trinitarnim okvirima Antiohija Krista dijeli, a u kristološkim spaja.“²⁶³ Iako je s Apolinarovim naukom glavno težište rasprava i spekulacija bilo u velikoj mjeri prebačeno na kristološko područje i iako je njegova hereza isključivo kristološke naravi, antiohijci su u njoj, kako smo već višeput spomenuli, vidjeli i trinitarni problem. Svjesnu i promišljenu „kristologiju sjedinjenja“ u antiohijskoj ćemo spekulaciji naći tek kad će ona biti prisiljena, zbog napadaja da je i sama heretička, opravdati svoj nauk pred crkvenom javnošću.

Od ostalih antiohijskih teologa koji se nisu upuštali u tumačenje sjedinjenja, nego su se zadovoljavali konstatacijama da su u Kristu „dvije sjedinjene naravi“ ili da je Krist „sjedinjenje dviju naravi“,²⁶⁴ Šagi-Bunić izdvaja Nestorija, „po tome što se smiono upušta u nastojanje da spekulativno objasni baš samu narav sjedinjenja“²⁶⁵. No naš autor uviđa da su Nestorijeva tumačenja naravi sjedinjenja odavala dojam da se s Apolinarom slaže glede načela da „dva ontološki potpuna bića ne mogu sastaviti ontološko jedinstvo“. Donesimo malo širi kontekst te Šagi-Bunićeve tvrdnje. Prema

²⁶³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Prikaz razvitka i sistema antiohijske kristologije u borbi protiv arijevac i Apolinar“, u: *Povijest kristologije*, 68.

²⁶⁴ O tim će formulama biti kasnije riječi, kod analize *Antiohijskog simbola*.

²⁶⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 5, bilj. 4. Ovdje autor upućuje i na Grillmeiera, koji je za Nestorija kazao da je „jedan od prvih teoretičara inkarnacije“ (usp. A. GRILLMEIER, „Das Scandalum oecumenicum des Nestorios in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht“, u: *Mit ihm und in ihm*, Freiburg – Basel – Wien, 1975., 280). A. Grillmeier je ovdje zapravo ponovio isto što je iznio već u članku A. GRILLMEIER, „Das scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht“, u: *Scholastik*, 36 (1961.), 321-356. U T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Nestorius – praecursor formulae chalcidonensis“, 3, autor, miješajući latinske i hrvatske izraze, ukazuje na mjesta u članku u kojima A. Grillmeier o tome govori: „Iuxta conclusiones istius auctoris [misli, dakako, na Grillmeiera] Nestorius spectari debet tamquam 'einer der ersten Theoretiker der Incarnation' (p. 354). Non erat quidem mislilac vere originalis, sed solummodo ultimas consequentias deduxit et praemissis quodammodo iam positis (apud Patres Cappadoces) (p. 355). (Naime konkretna teorija o inkarnaciji Nestorijeva ne može se prvenstveno i samo rastumačiti iz antiohijskih elemenata već iz kapadočkih na istoj stranici).“ U rukopisnim bilješkama „Continuitatis discrimen“ Šagi-Bunić na više mjesta aludira na Grillmeierov sud, ili se pak izričito na njega poziva, izražavajući svoje suglasje s njime o Nestoriju kao jednom od „prvih teoretičara inkarnacije“. Pritom dodaje i neka svoja vlastita promišljanja o Nestoriju: „Nestorije je zapravo bio najveći idejni novator. To je dobro zapazio Grillmeier. On je bar prisilio na napor. [...] No on je ipak stigmatiziran – nije bio bez plemenitosti. Bio je strašno strog protiv heretika, oštar sudac drugima, onima prije sebe – nije ga mimoišla čaša. Antiohijska tradicija – to je čuvao“ („Continuitatis discrimen“, 16); „Nestorije: imao veliku želju ići naprijed u objašnjavanju misterija – on je pogurao dogmu naprijed“ (*Isto*, 21); „Nestorije je najviše išao naprijed (Grillmeier), ali on nije mislio da ide naprijed, već samo da produbljuje“ (*Isto*, 24); „Nestorije je zapravo najviše uradio, ali nije od toga Crkvi bilo dosta koristi“ (*Isto*, 29); „Poučiti produbljivanjem – Nestorije“ (*Isto*, 34); „Nestorije: neće novih formula – on je ipak novator, zapravo je on najviše tjerao naprijed – objašnjavao“ (*Isto*, 36); „Nestorije osjeća potrebu da propovijeda – da bi ljudi bolje bili upućeni“ (*Isto*, 37). Šteta da je ove svoje misli o Nestoriju Šagi-Bunić iznio samo kao usputne bilješke. Da ih je razradio, bilo bi mnogo lakše otkriti njegov cjeloviti stav o Nestoriju. O Nestorijevim traganjima za spekulativnom analizom Kristova jedinstva vidi i u: A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 873-883.

njemu je pitanje o „dvama potpunima“, kako su ga u okviru spomenutog načela postavili apolinaristi, moguće promatrati pod dva vida: filozofskim i teološkim. Filozofsko pitanje, ili filozofski problem, glasi ovako: „Mogu li se dva u sebi potpuna i cjelovita bića spojiti u nešto ontološki jedno?“ Drugo, teološko pitanje, traži odgovor kojim će se objasniti misterij Krista: „Jesu li dva (u Kristu sjedinjena) elementa uistinu potpuna?“²⁶⁶ Promatrajući antiohijsku kristologiju u svjetlu njezina odgovora na gornja dva pitanja, Šagi-Bunić zaključuje da je njezinim sljedbenicima zajedničko to što su svi odreda protiv apolinarizma ponajprije nastojali razjasniti teološko pitanje na koje su, dakako, pozitivno odgovarali. Prvo, što po njima treba priznati i o čemu nema diskusije, jest to da je „ljudski element, koji ulazi u sjedinjenje, kompletan, te da su uslijed toga δύο τέλεια, koji se sjedinjuju“²⁶⁷. U rješavanju teološkog vida problematike o „dvama potpunima“ antiohijska se kristologija, dakle, u potpunosti razlikovala od apolinarističke, štoviše, ona je sjedinjenje „dvaju potpunih“ isticala i željela zadržati kao direktnu opoziciju apolinarizmu, smatrajući je apsolutno nužnom za očuvanje prave kristološke vjere.²⁶⁸ Filozofski vid problematike su, prema Šagi-Buniću, smatrali manje važnim te se niti nisu svi njime bavili ili nisu osjećali potrebu i njega razraditi, ako su ga uopće i primjećivali.²⁶⁹ U traženje odgovora na filozofsko pitanje bio se upustio

²⁶⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 90: „Problema hoc apollinaristicum de duobus perfectis sub duobus aspectibus revera considerari potest: primum est problema *philosophicum*, utrum videlicet duo entia in se perfecta et completa in quid ontologice unum adunari possint; secundum problema est specificè *theologicum*, utrum videlicet duo elementa (in Christo unita) revera perfecta sint.“ Usp. i Isto, 105-109, gdje autor o antiohijskoj spekulaciji o „dva potpuna“ govori u kontekstu analize *Kalcedonske definicije*, koja se po pitanju „dvaju potpunih“ razlikuje od apolinarističkog nijekanja „dvaju potpunih“, ali i od načina na koji su ih antiohijci isticali. U *Kalcedonskoj* je *definiciji* ispovjedbno da je samo jedan potpun (unus perfectus), čime je suzbijena opasnost antiohijskog pretjeranog dualiziranja, ali je taj „jedan“ shvaćen kao „potpun u božanstvu“ i „potpun u čovječstvu“ (perfectus in deitate et perfectus in humanitate), čime je protiv Apolinara sačuvana kviditativna cjelovitost obaju elemenata u Kristu.

²⁶⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 33; DPHP, 45: „Et hic est aspectus problematis stricte theologicus: in campo theologico Anatolia ab Apollinario separatur eo quod firmiter sustinet, elementum humanum, quod in unionem intrat, undique completum esse; exinde illa quae uniuntur manifeste sunt duo perfecta. Hoc – secundum Anatolicos – primo et primariae agnoscendum est et de hac re nulla discussio admitti potest.“

²⁶⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 90: „Christologia antiochena, quae oppositionem directam apollinarismo tenere voluit et oppositionem hanc ad veram fidem christologicam salvandam absolute necessariam iudicavit, resolute – problema theologicum quod attinet – pro utroque stetit: Christus omnes partes hominis habuit, etiam animam intellectualem, necnon *duo perfecta* in unionem intrasse dicenda sunt, seu – quod ipsis idem erat – *homo perfectus* in unionem cum *Deo perfecto* concurrat.“

²⁶⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 33: „Za anatolske bogoslove teološki je aspekt primaran, a filozofski sekundaran [...] Filozofski podtekst, tj. problem, mogu li dva kompletna bića ući u ontološku jednotu ili ne, za Anatoliju je važan, ali drugotan.“ Isto nalazimo i u: DPHP, 45: „Praesupposita philosophica, i.e. problema utrum duo entia completa in unitatem ontologicam ingredi valeant an non valeant, pro Anatolia utique momentum suum habent, sed momentum secundarium et superveniens (accessorium).“

Nestorije,²⁷⁰ no naš autor drži da se tim svojim spekulativnim pokušajima on nije mnogo udaljio od Apolinarova načela. Tako uočava da je za Nestorija sjedinjenje dvaju elemenata u Isusu Kristu bilo samo izvanjsko, a nipošto u jednu ontološku jednotu. Njegova „dva potpuna“ jesu sjedinjena, no samo sjedinjenje ostalo je ontološki nesavršeno. Stoga je Nestorijev Krist, ističe Šagi-Bunić, sigurno bio „dva potpuna“, no čini se da uopće nije bio jedan.²⁷¹ Zaključuje da svojim govorom o sjedinjenju „dvaju potpunih“ ili „dviju naravi“ ni Nestorije i ni drugi antiohijci nisu dospjeli dalje od govora koji je njihovim protivnicima zvučao kao govor o isključivo moralnom i akcidentalnom sjedinjenju.²⁷² To su sjedinjenje prije efeškog sukoba označavali i izrazom *συνάφεια*. Taj izraz zapravo niti nije sadržavao puni smisao riječi „sjedinjenje“ ili „jedinstvo“, nego je više označavao samo „svezu“ tj., kako veli naš autor, „previše

²⁷⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Sjedinjenje Boga i čovjeka'. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 4-5, bilj. 4.

²⁷¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija Antiohijskog simbola“, 33-34. Više u: DPHP, 45-46: „Nestorius [...] volebat nempe dilucidare etiam ipsam unionem qua talem, in facto esse. Sed explanationes ab ipso prolatae scandalum provocaverunt, quia suggerebant Nestorium philosophice Apollinaristis assentiri, quod *duo perfecta unum ontologicum efficere non valeant*, et ideo valedixisse unioni divinitatis et humanitatis in Christo quae diceret Christum esse *ontologicum unum*. Unio, quae ex Nestorii expressionibus sequi videbatur, erat mere *externa* et minime in unum ontologicum: duo perfecta unita sunt, sed ipsa unio manet ontologicum imperfecta: aliis verbis, Nestorius dabat impressionem, se eandem persuasionem philosophicam cum Apollinario nutrire circa unionem duorum perfectorum, licet theologice contra Apollinarium decise pro duobus perfectis staret. Quare Christus Nestorii, dum certe erat *duo perfecta*, minime videbatur esse *unus*.“ Slično vidi i u: DPDN, 107-108, bilj. 233: „Nestorius naufragium subiit proprie ideo, quia unionem positive explicare conatus est, et ita de *uno* Christo locutus est, ut in comperto (vel quasi) factum sit, veram unitatem Christi (ontologicam) ab eo reapse negari. Nestorius ita locutus est, ut visum factum sit, se *philosophice* idem sentire cum Apollinario, *theologice* vero dissentire. In Christo sunt duo perfecta (i.e. perfecti, – quaestio *theologica*), sed duo perfecta (seu perfecti) unum ontologicum efficere nequeunt (quaestio *philosophica*). Ergo Christus *non est unum ontologicum*. In hoc syllogismo comprehenditur summam integram cogitatio christologica Nestorii, uti ab adversariis apprehensa est. Ideo Nestorius reiiciendus erat.“ O Nestorijevu shvaćanju Kristova jedinstva kao rezultatu sjedinjenja dviju odijeljenih naravi vidi P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, 30. A. Grillmeier također priznaje da je carigradski biskup ostao na površinskoj razini, shvaćajući Isusa Krista samo kao sumu dviju naravi i nikako ne mogavši shvatiti da je Logos subjekt i nositelj i božanstva i čovječstva (usp. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 869-870, 872). W. Kasper pak kaže da je „jedinstvo jedne osobe bilo prema njemu [Nestoriju] rezultat međusobnog prožimanja dviju naravi“ (W. KASPER, *Isus Krist*, 286). Usp. i J. GALOT, *Tko si ti, Kriste? Kristologija*, 241, gdje autor također spominje Nestorijevo „naknađivanje i prožimanje dviju naravi“ te dodaje da oni „ne dostaju da opravdaju Kristovu pravu jednost. Nestorije je tražio ontološko načelo jednosti dviju naravi, i nije ga našao.“

²⁷² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 231-232, 362; „Prikaz razvitka i sistema antiohijske kristologije u borbi protiv arijevac i Apolinar“, u: *Povijest kristologije*, 76: „Jesu li antiohijci učili moralno jedinstvo ili ne – to je pitanje koje još mora ostati neriješeno, makar se na prvi pogled čini da je ovdje očito posrijedi samo moralno. Oni to nisu tako formulirali i po svoj prilici im tako nije došlo u svijest. Oni su svakako htjeli najveće moguće jedinstvo. Dobronamjerno...“; „Sjedinjenje Boga i čovjeka'. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 4-5, bilj. 4.

labavu vezu²⁷³ između dvaju elemenata u Kristu. Kao glavnu formulu sjedinjenja antiohijci su uzimali svetopisamski „uze“.²⁷⁴ O njemu Šagi-Bunić kaže da, doduše, „čuva dominantan položaj Božanskog Logosa, ali ne sasvim ontološki nego samo pravnički – Logos preuzima čovjeka, uzima ga svojim“²⁷⁵. Isti mu se problem ukazuje i kod usporedbâ kojima antiohijci tumače sjedinjenje. O usporedbi o ženidbi, koju je Teodor rado rabio, kaže sljedeće: „On ju je upotrijebio da pokaže kako su u Kristu dvije potpune naravi (i osobe?), ali da je konačno ipak jedna osoba.“²⁷⁶ Pa ipak, uviđa da je ta usporedba, bez dodatnih tumačenja, prikladna jedino za isticanje različitosti naravi. Jedinstvo dvaju elemenata u Kristu ona nije sposobna izraziti.²⁷⁷ Također i za, antiohijcima drage, usporebe inkarnacije sa stanovanjem²⁷⁸ i odijevanjem,²⁷⁹ kaže da nisu bile prikladne za tumačenje pravoga, nego samo akcidentalnog ili moralnog jedinstva dviju naravi.²⁸⁰

Antiohijci, kojima je polazišna točka u kristologiji bilo osiguranje „dvaju potpunih“ protiv arijanizma i apolinarizma, i koji su na tome izgradili čitav svoj kristološki sustav, nisu dakle mogli doumiti sjedinjenje u jednu osobu ili hipostazu. Štoviše, bili su čak skloni proglasiti arijanskim i apolinarističkim one izričaje u kojima je prvotno bilo istaknuto jedinstvo i identičnost Logosa i Krista, a razlika naravi nije

²⁷³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 128. U svojoj disertaciji Šagi-Bunić riječ *συνάφεια* prevodi riječju „sveza“ (usp. *Isto*, 137) i suprotstavlja je riječi *ἕνωσις* (sjedinenje), koja dominira Proklovom i Ćirilovom kristologijom (usp. *Isto*, 137-138, 141, 225-226). Za riječ *συνάφεια* veli da je specifično nestorijanski izraz koji je Nestorija stajao mnogih prigovora, osobito onih iz pera Ćirila Aleksandrijskog (usp. *Kristologija Prokla Carigradskog*, 137, bilj. 47). Usp. još *Isto*, 232, 243, 248. O značenju izraza *συνάφεια* (coniunctio) kod Nestorija i općenito kod antiohijaca usp. P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, 23; A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 876. Grillmeier je uvjeren da taj izraz kod Nestorija još nije imao filozofsko značenje na temelju kojeg bismo mogli razabrati je li njime želio izraziti puko akcidentalno jedinstvo ili pak dublje, bitno jedinstvo. (usp. *Isto*).

²⁷⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 231, 242-243; „Kristologija Antiohijskog simbola“, 12. Naime, antiohijci se pozivaju na Fil 2,7 („nego sam sebe 'oplijeni', uzevši lik sluge, postavši ljudima sličan, obličjem čovjeku nalik“). Za antiohijsku se kristologiju, kako je poznato, veli i da je zasnovana na shemi „θεὸς ἄνθρωπος“ (usp. *Isto*).

²⁷⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Prikaz razvitka i sistema antiohijske kristologije u borbi protiv arijevaca i Apolinarâ“, u: *Povijest kristologije*, 73.

²⁷⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 133.

²⁷⁷ Usp. *Isto*, 133; „Prikaz razvitka i sistema antiohijske kristologije u borbi protiv arijevaca i Apolinarâ“, u: *Povijest kristologije*, 74 (ovdje autor kaže da je ta usporedba kod otaca inače imala više soteriološko negoli kristološko značenje).

²⁷⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 135; „Prikaz razvitka i sistema antiohijske kristologije u borbi protiv arijevaca i Apolinarâ“, u: *Povijest kristologije*, 74. U vezi s time zanimljiva je Grillmeierova opaska da je Ćiril prije početka nestorijanske kontroverzije posve naravno rabio formule koje govore o nastavanju ili stanovanju (usp. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 908).

²⁷⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 130-131.

²⁸⁰ Usp. *Isto*, 153.

uopće ili posve jednoznačno bila spomenuta, te osobito one izričaje u kojima su se Bogu Logosu pripisivali atributi ljudske naravi. Upravo je takav slučaj bio s Ćirilovim *Capitulima*. Antiohijcima su ona bila gotovo sablažnjiva. Ćiril je svojim anatemama izrečenima onima koji dijele izraze o Kristu na način da jedne pridaju čovjeku a druge Bogu Logosu i onima koji ne priznaju da je Logos rođen, trpio, razapet i umro, osudio ono što su antiohijci držali kao svetinju i neporecivo dostignuće svoje kristološke spekulacije kojom su oborili arijansku i apolinarističku herezu. U svjetlu Šagi-Bunićevih promišljanja o glavnim nakanama i tezama, ali i „slabim točkama“ antiohijske predefeške kristologije te o osnovnim obrisima Ćirilove kristologije, spor oko *Capitula* postaje nam razumljiv na posve novi način. Bez toga svjetla, čini se, bilo bi ga gotovo nemoguće razumjeti.

Svjesni smo da ideje kojima je naš autor oslikao spornu predefešku problematiku i rješenja kojima ju je nastojao protumačiti, a mi smo ih pokušali oblikovati u jednu sustavnu cjelinu, nisu jedine moguće. Ono što u njima držimo izvrsnim jest to da Šagi-Bunićev pristup antiohijsko-aleksandrijskom sukobu, kojim autor zadire u genezu toga sukoba, otvara prostor za razumijevanje i jedne i druge strane. Dakako, mislimo na naše razumijevanje. U trenutku sazivanja, ali i u čitavom tijeku Efeškoga sabora, nije moguće naslutiti nikakvu sklonost razumijevanju protivnikovih motiva i argumenata – ni kod Ćirila i njegovih sljedbenika, ni kod Nestorija i ostalih antiohijskih biskupa. U to ćemo se uskoro uvjeriti, a nadamo se, nakon poglavlja o temeljnim prijemcima antiohijske i aleksandrijske kristološke škole u predvečerje Efeškoga sabora, i bolje razumjeti stajališta i poteze dviju suprotstavljenih strana u Efezu u ljeto 431. g.

II. EFEŠKI SABOR (431.)

1. Uvodne misli

Nakon što smo u prošlom poglavlju obradili temeljne prijepore između Ćirilove i antiohijske kristološke spekulacije u predvečerje Efeškog sabora, sada nam je prijeći na glavnu temu našega rada, tj. na prikaz efeške kristološke kontroverzije u užem smislu, prema djelima T. J. Šagi-Bunića. Odmah na početku valja kazati da ćemo obradi teme koja slijedi pristupiti drukčije negoli smo pristupili temi iz prošloga poglavlja. U njemu smo, kako rekosmo, svjesno odustali od kronološkog prikaza predefeških događaja, htijući prije svega staviti naglasak na sržna teološka pitanja iz kojih bivaju razvidne veoma duboke i gotovo nepremostive razlike dviju kristoloških koncepcija koje su, na koncu, dovele do raskola. U sljedećim će poglavljima naš interes također biti ponajprije teološki, a ne povijesni. Pa ipak, poglavlje o Efeškom saboru, kao i ostala poglavlja koja slijede, obradit ćemo na način da ćemo informacije i promišljanja koje je Šagi-Bunić na mnogobrojnim mjestima u svojim spisima donio o povijesnim činjenicama te o raznim političkim, osobnim, a nadasve teološkim interesima dviju suprotstavljenih strana – antiohijske i Ćirilovske – pokušati sustavno razvrstati te prikazati u okviru *kronološki zacrtane sheme*. Pritom ćemo pokušati rekonstruirati neke autorove ideje o kojima smo govorili u Uvodu u središnji dio našega rada. Držimo da time što ćemo osnovnu shemu uglavnom¹ organizirati prema povijesnom tijeku događaja koji su slijedili jedan za drugim nećemo naškoditi teološkoj strani problematike efeške kontroverzije. Ta će nam shema, vjerujemo, pomoći dublje oslikati težak put od efeškoga raskola (431. g.) do sjedinjenja (433. g.) i razložiti teološke preokupacije i intencije predstavnika dviju suprotstavljenih strana te, osobito, uočiti njihovu međuovisnost koja se, kako smatramo, najbolje ocrtava upravo u njihovoj susljednosti.

¹ Na nekim ćemo mjestima, gdje to budemo smatrali opravdanim, ipak ostupiti od strogo kronološkog poretka tema i događaja.

2. Saziv i okupljanje Efeškog sabora

Šagi-Bunić nigdje nije donio detaljno izvješće o sazivu i okupljanju Efeškog sabora.² O njima je više usputno pisao, a glavni je naglasak stavio na stavove i raspoloženja dviju glavnih grupacija koje su se početkom ljeta 431. g. počele okupljati u Efezu. U tom ćemo smjeru i mi postaviti tematiku ovoga odlomka.

Efeški je sabor sazvao car Teodozije II., i to ponukan Nestorijevim inzistiranjem da se rasprave i razriješe sporna kristološka pitanja.³ Šagi-Bunić drži da je car prije i na samom početku sabora zagovarao Nestorijeve pozicije te da je pod njegovim utjecajem najavio Ćirilu da će morati „odgovarati za svoja rovarjenja i 'sijanje nereda“.⁴ Tu činjenicu naš autor smatra vrlo važnom: „Ne smije se u prosuđivanju Efeškog sabora nipošto smetnuti s vida da je faktični vođa sabora (kao papinski opunomoćenik) Ćiril Aleksandrijski prema samom karakteru saziva sabora imao biti u neku ruku optuženik na saboru jednako kao i Nestorije, ako ne i više. Car je veoma oštro pisao Ćirilu – i Nestorije se u to uzdao...“⁵ Dodatni razlog da se Nestorije pouzdavao kako će iz saborskih rasprava izaći kao pobjednik vidi u tome što je car najvjerojatnije bio odredio Ivana Antiohijskog za predsjedatelja sabora.⁶

² O tome vrlo detaljno vidi u: P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcedoine*, 44-48; L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 201-213; A. de HALLEUX, „La première session du concile d'Éphèse (22 juin 431)“, u: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 69 (1993.), 43-69; B. SESBOÛÉ, „Cristologia e soteriologia. Efeso e Calcedonia (secoli IV e V)“, 349-351. O teološkim naglascima Efeškoga sabora osobito usp. B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, 89-108.

³ Teodozije II. je sredinom studenog 430. g. sazvao sabor za Duhove 431., koji su te godine padali na 7. lipnja (usp. P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcedoine*, 44). Šagi-Bunić tu informaciju, koliko smo uspjeli pronaći, nigdje ne donosi.

⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja“ (433.), 10: „On [Nestorije] je kod cara izgradio, da se sazove opći sabor za rješenje kristološke raspre, i bez sumnje nije bilo bez njegovih zgodnih manipulacija to, da je sa carske strane neprikriveno bilo Ćirilu stavljeno do znanja, da će on odgovarati za svoja rovarjenja i 'sijanje nereda“ (ovo zadnje navedeno je prema: MANSI, IV, 1109-1112, gdje se nalazi carevo pismo Ćirilu prije sabora; usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja“ [433.], 13, bilj. 28).

⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja“ (433.), 5, bilj. 12; usp. i „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 505, bilj. 32: „Litterae, quas imperator una cum convocatoriis ad Cyrillum misit, admodum durae erant: Cyrillus in iis tractatur ut accusatus, qui in synodo respondere debet“, Isto, 506: „... Cyrillus in circulis aulae imperatoris accusatus fuerit tamquam totum orbem terrarum turbavisset...“ (ovdje autor upućuje na ACO, I/I, 1, 73, lin. 14-15, 20).

⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 2. Ovdje Šagi-Bunić navodi i izvore na temelju kojih smatra najvjerojatnijom pretpostavku da je car Ivanu povjerio predsjedanje saborom: „PO, IX, 5, p. 542; cfr. A. d'ALÈS, *Le Dogme d'Éphèse*, Paris, ²1931., p. 139; NESTORIUS – NAU, *Le Livre d'Héraclide*, p. 117.“ De Halleux također progovara o d'Alesovu uvjerenju da je car odredio Ivana Antiohijskog kao predsjedatelja sabora, no od toga se uvjerenja distancira, držeći ga krivim zaključkom (usp. A. de HALLEUX, „La première session du concile d'Éphèse [22 juin 431]“, 62-63, bilj. 68). O glavnim naglascima ovoga de Halleuxova članka usp. i L. ABRAMOWSKI, „Histoire de la recherche sur Nestorius et le nestorianisme“, 50-51.

Šagi-Bunić uopće dosta promišlja o općem stavu koji je uoči sabora prevladavao kod Nestorija i Ćirila i njihovih sljedbenika. Premda na samom početku svojega rada „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“ veli da ne postoje nikakvi dokumenti „koji bi nam mogli dati bar približnu sliku kako su sebi zamišljali tijekom Efeškog sabora Nestorije i njegovi najuži prijatelji, i kakve su bile njihove konkretne pripreme u samom proceduralnom smislu“⁷, ipak se već u sljedećoj rečenici upušta u oslikavanje Nestorijeva raspoloženja i očekivanja, zasnovanih na njegovu pouzdanju u carevu podršku. Tako kaže da je „Nestorije bez sumnje očekivao da će sabor dati njemu pravo, a veoma je vjerojatno, da je on bio uvjeren, da će Ćiril na saboru veoma loše proći, da će čak i biti osuđen. [...] On ipak do posljednjeg časa nije gubio nade, jer je veliko pouzdanje stavljao u svoj upliv na dvoru, a pogotovo jer je bio uvjeren, da će presudnu ulogu ipak odigrati Anatolci na čelu s Ivanom. [...] On je očividno želio i smatrao za svoju stvar najpodesnijim, da sabor u cjelini sakupljen uzme u pretres *XII Capitula*, smatrajući da će Ćiril bez sumnje na tome posrnuti i da će, ako ne baš biti osuđen, a ono svakako morati 'pjevati palinodiju', kako su se u ono vrijeme voljeli izražavati.“⁸ Jednako kao što je, u nedostatku povijesnih podataka, na temelju intuitivnog promišljanja zaključio o Nestorijevu samouvjerenom držanju i očekivanjima prije početka sabora, naš je autor zaključio da su Ivanu Antiohijskom, u kojega je Nestorije polagao svoje nade, nedostajala samouvjerenost. U to ga, prije svega, uvjerava činjenica da je Ivan zakasnio na zakazani početak sabora: „Ivanovo zakašnjenje, koje je tako slično oklijevanju, baca čudno svjetlo na to kako je on sebi zamišljao svoju ulogu na saboru: kao da nije imao pravoga gledanja, što bi i kako bi imao postupati i kako da vodi sabor u čisto proceduralnom smislu.“⁹ U vezi s time veli da je vrlo vjerojatno da

⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 1.

⁸ Isto, 1-2; usp. i T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja“ (433.), 10: „Povrh toga je Nestorije svjesno počeo svoju snagu graditi na snazi svjetovne vlasti, stavljajući pouzdanje u svoju uplivnost na carskom dvoru i u cara Teodozija II.; korak, koji mu se teško osvetio, kad su protivnici znali njegov upliv na dvoru potkopati i nestalna srca mogućnika protiv njega okrenuti. [...] Upravo je tragično kako je Nestorije u samom Efezu i kako su njegovi antiohijski prijatelji igrali na kartu careve milosti i careve moći i careva pravorijeka dotle, dok nije i sam Nestorije postao žrtva toga stava“, „Continuitatis discrimen“, 49: „Ćiril optužen. Nestorije se uzda u državnu vlast.“ O Nestorijevu uvjerenju da će *Capitula* biti dostatan razlog za Ćirilovu osudu Šagi-Bunić piše i na drugim mjestima: „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, bilješke, 2, bilj. 12: „Nestorije ne samo da ga [spis *Capitula*] nije prihvatio, nego je mislio, da će formulacije toga dokumenta biti dosta, da Ćiril bude u Efezu osuđen kao heretik“, DPHP, 13, bilj. 4: „Nestorius [...] iudicabat formulationes in eo [*XII Capitula*] sufficientes esse, ut Cyrillus in futura synodo ephesina tamquam haereticus condemnaretur“, „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 506. P.-Th. Camelot također govori o tome da je bilo za očekivati da će sabor, koji je Teodozije II. sazvao na Nestorijev prijedlog, osuditi anatematizme, a ne proglasiti *Theotokos* (usp. P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcedoine*, 64).

⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 5. Za razliku od Šagi-Bunića, L. Scipioni Ivanovo kašnjenje na sabor tumači činjenicom da je antiohijski biskup najprije morao

Ivan i biskupi koji su s njime zakasnili na početak sabora, kao ni oni antiohijski biskupi koji su ih čekali u Efezu, nisu imali u vidu nikakav pozitivni doktrinarni dokument u kojemu bi iznijeli svoj nauk te se tako suprotstavili spornim Ćirilovim *Capitulima*,¹⁰ nego da su „smatrali da je za refutaciju *XII Capitula* dovoljno precizan i jasan već sam *Symb. Nic.*, pa da je dosta *Capitula* osuditi kao heretička pozivajući se samo na SN, i dakako s njima i Ćirila, ako se prilike tako razvijaju.“¹¹ Prema našem su autoru, kako vidimo, glavne nade svih antiohijaca bile položene u osudu Ćirilovih *Capitula*.¹² Ona im se doimala posve samorazumljivom i nepotrebnom bilo kakvih novih tumačenja, te su gotovo stopostotnom sigurnošću bili uvjereni da će do nje doista doći.

No njihova su se uvjerenja ubrzo pokazala vrlo varljivima.

Dok su antiohijci, kako se sjećamo, prema Ivanovu planu odmah po objavljivanju *Capitula* počeli razaslanjem brojnih pisama pripremati teren za osudu toga spisa i njihova autora,¹³ jednako je tako i Ćiril vršio propagandu za sebe, a protiv Nestorija. Šagi-Bunić nas, premda dosta šturo, upoznaje s time kako su se Nestorije i njegovi pristaše koji su u Efez stigli dvadesetak dana prije Ivana našli u vrlo

obavijestiti, a potom i dočekati biskupe iz čitave Sirije, Arabije i Perzije kako bi zajedno mogli organizirati karavanu od Antiohije do Efeza. Sam put trajao je četrdesetak dana (usp. L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 209). Slične je misli iste godine kad i Scipioni (1974.) iznio i P. Evieux (usp. P. EVIEUX, „André de Samosate. Un adversaire de Cyrille d'Alexandrie durant la crise nestorienne“, 270). Zanimljive su i informacije koje o tome donosi A. de Halleux. Car Teodozije je, pozivajući Ćirila na koncil, upozorio aleksandrijskog biskupa da će svako kašnjenje posvjedočiti o lošoj savjesti onoga koji kasni. Car je, očito, pritom mislio na eventualno kašnjenje aleksandrijskog biskupa. Kada je pak Ivan zakasnio na zakazani početak sabora, Ćiril je to protumačio u svjetlu gornjih Teodozijevih riječi, kao znak loše savjesti (usp. A. de HALLEUX, „La première session du concile d'Éphèse [22 juin 431]“, 61-62).

¹⁰ Usp. *Isto*, 2-4, 15, 18-19. Šagi-Bunić, kako rekosmo, to drži „vrlo vjerojatnim“, no ne zatvara mogućnost i za drugu soluciju: „Mi ne možemo reći, da možda nestorijevci nisu imali i nekih pozitivnih doktrinarnih planova, ali nam dokumenti o tome ne kažu ništa, nego su više protiv takvog predmnijevanja“ (*Isto*, 3-4).

¹¹ *Isto*, 4; usp. *Isto*, 3: „Uglavnom dokumenti nam mogu posvjedočiti samo to, da su Nestorije i njegova najuža okolina u Efezu proceduralno mislili poći negativnim putem, to jest putem borbe da se osude Ćirilova *Capitula* i on sam, a u pozitivnom smislu, da se samo naglasi *Symbolum Nicaenum* kao posve dovoljan za osiguranje pravovjerja i u okviru nastale kristološke problematike“; PCC, 12: „Episcopi antiocheni in Epheso praesentes, qui *Anathematismos* esse haereticos tenebant et Cyrillum in concilio propter *Anathematismos* tamquam haereticum accusare in mente habebant...“; *Isto*, 85, gdje autor veli da su antiohijci od početka vidjeli u *Capitulima* „facile instrumentum ad Cyrillum confundendum“; isto u: „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodu od Efeza do Kalcedona“, 24: *Capitula* su „im se od početka činila očitim lakim oruđem za porušenje Ćirila“. Premda bismo paralelnim navođenjem istih mjesta iz PCC i rukopisa „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodu od Efeza do Kalcedona“ mogli ostaviti dojam nepotrebnog i suvišnog ponavljanja, ipak smo odlučili navoditi oba teksta. Držimo korisnim ostaviti trag i o načinu na koji je Šagi-Bunić iste misli izrazio na latinskom i na hrvatskom jeziku.

¹² Usp. i A. de HALLEUX, „L'accord christologique de 433: Un modèle de réconciliation ecclésiale?“, 295, gdje autor veli da su antiohijci došli u Efez kako bi prokazali Ćirilov apolinarizam, sadržan u njegovih dvanaest anatematizama. Isto spominje i u: A. de HALLEUX, „Les douze chapitres cyrilliens au concile d'Éphèse (430-433)“, s time da dodaje da su Antiohijci bili uvjereni da je sâm car htio da apolinaristička *Capitula* budu osuđena.

¹³ Usp. prošlo poglavlje, 152-154.

nezavidnom položaju. Ćiril je bio okružen sa svojih pedesetak biskupa te je uz njega odmah pristao i efeški biskup Memnon, koji je Nestoriju i njegovima zabranio ulaz u efeške crkve te se i inače prema carigradskom biskupu ponašao kao prema optuženiku. Također su i mnogi drugi biskupi već od samog početka stali uz bok Ćirilu premda su, kao primjerice Firmo iz Cezareje Kapadočke, bili upoznati s antiohijskim stavovima o heretičnosti *Capitula*.¹⁴ Ovdje se, dakako, valja podsjetiti i toga da je papa Celestin već prije bio odredio Ćirila kao svojega pomoćnika u Nestorijevu slučaju, na temelju čega je Aleksandrinac morao biti uvjeren da ima, a vrlo vjerojatno da će i kasnije imati, podršku pape.¹⁵

Osim što nas u ovih nekoliko povijesnih crtica Šagi-Bunić upućuje na zaključak da je Ćiril zasigurno bio svjestan svoje nadmoći nad Nestorijem, on također ističe da je aleksandrijski biskup ipak osjećao i strah pred nadolazećim događajima. Izvor na temelju kojega o tome govori jest izvještaj koji su antiohijci podnijeli Ivanu po njegovu dolasku u Efez, u kojemu „naročito inzistiraju upravo na tome da se Ćiril bojao da ne bi njegov heretički nauk sadržan u *Capitulima* bio uzet u pretres“¹⁶. Ako na tvrdnju iz toga izvora možda i može pasti sumnja da je pristrana, jer je riječ o antiohijskoj prosudbi Ćirilovih unutarnjih stavova, način na koji je Ćiril postavio tematiku prve saborske sjednice uvjerava nas u to da su antiohijci ispravno uočili njegovu bojazan. On, je naime, ne čekajući više na dolazak Ivana i nekoliko njegovih biskupa, uvečer 21. lipnja 431. iznenadno sazvao sjednicu za sljedeći dan te je sadržaj rasprava tako postavio, da su se one vodile oko njegove poslanice *Obloquuntur quidem* i Nestorijeva odgovora na nju, poslanice *Injurias quidem*, dok je poslanica *Cum Salvator noster* s pripadajućim im *Capitulima* ostala izvan središta pozornosti.¹⁷

¹⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 1-2; usp. i prošlo poglavlje, bilj. 162.

¹⁵ Usp. prošlo poglavlje, bilj. 18. Kasnije se, po dolasku papinih izaslanika koji su također zakasnili na sabor, to pokazalo posve točnim. Njima je, naime, Celestin I. dao jasni nalog da se u Efezu priključe Ćirilovoj strani, što su oni i učinili (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 19-20). Šagi-Bunić nigdje ne govori o datumu dolaska papinih legata u Efez. Oni su ondje stigli početkom srpnja, a već 10. srpnja prisustvovali su saborskoj sjednici kod Memnona (usp. P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, 55; L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 225; B. SESBOÜÉ, „Cristologia e soteriologia. Efeso e Calcedonia [secoli IV e V]“, 352).

¹⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 2 (rukopisna bilješka uz tekst); autor se ovdje poziva na MANSI, IV, 1265.

¹⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 1-2; „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 6, bilj. 12: „Zato je Ćirilu nekako moralo biti stalo da prvenstveno na saboru sebe opere i dokaže svoju pravovjernost, a Nestorijevu krivnju. [...] Na saboru 431. postojala je opasnost, i to ne mala, da Ćiril mora braniti sam svoju ortodoksiju, baš zbog tih dogmatskih formulacija [misli se na formulacije iz *Capitula*] koje su zbog svoje naglašene polemičnosti bile ekstremistički jednostrane i zato previše mnogima sumnjive. Zbog toga je Ćirilu na saboru bilo prije svega na srcu da mu sabor prizna da je on ortodoksan, a Nestorije krivovjerman, dakle u neku ruku

Time je, veli Šagi-Bunić, Ćiril „osujetio sve pripreme i predviđanja i nade Nestorija i njegovih pristaša“¹⁸. Ćirilov je postupak zasigurno osupnuo antiohijce ne samo stoga što je inicirao početak sabora prije dolaska Ivana kojemu je, prema carevu nalogu, bila povjerena ta dužnost, nego i stoga što se u saborskoj proceduri *Capitula* nisu našla u središtu rasprave. Time je automatski bila pokopana velika vjera antiohijaca da će za Ćirilovu osudu biti dostatna njegova *Capitula*. Pa ipak, od svoje prvotne nakane – osuditi Ćirila na temelju *Capitula* – antiohijci još dugo vremena neće odustati.

3. Zasjedanja Efeškog sabora

Glede samih efeških zasjedanja, valja najprije reći da ona nisu bila jedinstvena cjelina u kojoj bi sudjelovali i donosili odluke svi biskupi koji su se u ljeto 431. g. okupili u Efezu. Tako je, kako nas izvještava Šagi-Bunić, bio zacrtao plan sabora car Teodozije II. koji je „zahtijevao miroljubivo zasjedanje cjelokupnog sabora“¹⁹. Već na samom početku sabora dvije su sukobljene strane održale svaka svoje zasjedanje. Sjednici koju je sazvao Ćiril, održanoj 22. lipnja, Nestorije i njegovi odbili su prisustvovati.²⁰ Antiohijci su, povrijeđeni time što je Ćiril prekršio carevu odredbu te se samoinicijativno postavio za predsjedatelja sabora i isposlovao brzi postupak kojim je Nestoriju izrečena osuda, odmah po Ivanovu dolasku, 26. lipnja, održali svoje zasjedanje na kojem su osudili Ćirila i Memnona. Ta će, i fizička i misaona odijeljenost dviju strana ostati karakteristična i za sve kasnije efeške događaje. Pogledajmo najprije stavove i odluke iskazane na zasjedanjima Ćirilovske strane koja je, dakako, već Ćiril

prvenstveno osobna pitanja, a tek drugotno doktrinarna“; „Bilješka /Excursus/. Problem efeške definicije“, 4-5: „Ćiril je po nakanama Nestorijevima i po nakanama anatolske grupe trebao biti optuženik (a i po karakteru saziva sabora po caru) i osuđen kao heretik. Zato je on stavio najprije na dnevni red čitanje svoje umjerene *Druge poslanice Nestoriju*, da je sabor odobri i time će Ćiril biti *a priori* opran od svake optužbe.“ L. Scipioni je također uvjeren da je Ćiril mudro izbjegao po njega opasnu raspravu o anatematizmima (usp. L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 218). B. Sesboüé veli da je Ćiril, kojega su neki držali za optuženika, iznenadnim sazivanjem sjednice prije dolaska antiohijskih biskupa okrenuo situaciju u svoju korist (usp. B. SESBOÜÉ, „Cristologia e soteriologia. Efeso e Calcedonia (secoli IV e V)“, 349-351).

¹⁸ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 1.

¹⁹ *Isto*, 12.

²⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 4-5. O Nestorijevu odbijanju poziva da dođe na sjednicu koju je sazvao Ćiril, vidi P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcedoine*, 51; osobito A. de HALLEUX, „La première session du concile d'Éphèse (22 juin 431)“, 71-73.

smatrao pravovjernima, a koja će vrlo brzo i od ostatka Crkve (izuzev, naravno, antiohijaca) dobiti legitimnu potvrdu.²¹

3.1. Zasjedanja ćirilovskog dijela sabora

Od zasjedanja ćirilovskog dijela sabora, koji se uobičajeno smatra i naziva ortodoksnim,²² Šagi-Bunić najčešće spominje prvo (22. lipnja 431.) i šesto (22. srpnja 431.) zasjedanje. U raspravu o ostalima se zapravo niti ne upušta.²³ Stoga ćemo se i mi usmjeriti samo tim zasjedanjima. Prikazat ćemo ih jedno za drugim, premda ćemo time odstupiti od strogo kronološke rasporedbe efeških događaja. Ovako ćemo lakše doći do cjelovite slike o glavnim motivacijama, ciljevima i akcijama ćirilovskih biskupa.

Prvo je zasjedanje (22. lipnja 431.), kako nam je poznato, Ćiril sazvao iznenadno i ne poštujući odredbe careva dekreta.²⁴ Tek na jednome mjestu Šagi-Bunić donosi informaciju da comes²⁵ Kandidijan Ćirilu nije dopustio započeti sjednicu, no aleksandrijski se biskup nije dao smesti u svojim nakanama. Kandidijan je o tome obavijestio Teodozija II.²⁶

²¹ O tome detaljnije vidi u: P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcedoine*, 62-63; L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 225-228; B. SESBOÜÉ, „Cristologia e soteriologia. Efeso e Calcedonia [secoli IV e V]“, 352. Spomenuti autori kao jedan od presudnih razloga da je Ćirilov sabor zadobio odobrenje čitave Crkve ističu činjenicu da je Ćiril djelovao prema nalogu pape Celestina I. te činjenicu da su se, također prema papinim instrukcijama, Ćirilu pridružili papini legati. Oni su odluke sjednice održane 22. lipnja shvatili kao potvrdu i praktičnu provedbu one odluke koja je glede Nestorija bila donesena već u Rimu u kolovozu 430. g.

²² Ne bismo željeli da se, zbog epiteta koji su zadobila ćirilovska zasjedanja, zasjedanje antiohijskih teologa od 26. lipnja shvati kao heterodokсно. Uostalom, na njemu se niti nije diskutiralo o vjeri, kako ćemo uskoro vidjeti. Premda se ne odnosi izravno na pitanje ortodoksnosti jednog ili drugog dijela sabora, donosimo ovdje jednu Šagi-Bunićevu misao koja nam ipak i o tom pitanju mnogo govori: „Povijesna pravda na svijetu ne postoji, pa ni mi ne želimo ovdje tu pravdu izvesti. Želimo reći: Nestorije i Ćiril su oci hereza. Ipak, Nestorije ostaje kao takav zabilježen. Ćiril ne – svetac“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Continuitatis discrimen“, 32). Usp. i S. WESSEL, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*, 6-7, gdje autorica govori o paradoksu da je Ćiril još za života postao jedan od najcjenjenijih i najutjecajnijih crkvenih otaca te njegova ortodoksija uopće nije bila postavljena u pitanje, dok je Nestorije postao arhetip heretika Istočne crkve.

²³ O ostalim zasjedanjima usp. P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcedoine*, 55-57; L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 225-230. Usp. i DH, 250-268, gdje se spominju samo prva, šesta i sedma sjednica.

²⁴ O prvom zasjedanju ćirilovskog dijela Efeškog sabora usp. još J. LEBON, „Autour de la définition de la foi au concile d'Éphèse (431)“, 393-397; P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcedoine*, 48-54; L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 213-222; A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 920-923; A. de HALLEUX, „La première session du concile d'Éphèse (22 juin 431)“, 48-87.

²⁵ Šagi-Bunić i u radovima na hrvatskom jeziku rabi latinsku riječ za ovu carsku službu. Stoga ćemo se i mi njome služiti u latinskom obliku.

²⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 5-6. Kandidijanov protest, kao i prigovor koji je uložilo 68 biskupa protiv započinjanja sabora u Ivanovoj izočenosti, spominju P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcedoine*, 49-50; L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di*

Također nam je poznato da je Ćiril problematiku prve sjednice svrnuo na kolosijek rasprave o dvjema poslanicama – svojoj *Obloquuntur quidem* i Nestorijevoj *Injurias quidem*. One su bile napisane prije *Capitula*, u trenutku kada je – prema našem autoru – započela kontroverzija između Ćirila i Nestorija u užem smislu, 430. g.²⁷ Njihov smo sadržaj, kako smo ga rekonstruirali iz mnogih Šagi-Bunićevih spisa, detaljno prikazali u magistarskom radu.²⁸ Ovdje ćemo, nešto kasnije, izdvojiti ono što je naš autor smatrao indikatorom za određivanje nauka koji su ćirilovski biskupi osudili i nauka uz koji su pristali na Efeškom saboru. No, prije toga želimo reći par riječi o Šagi-Bunićevu prikazu i prosudbi procedure koje se Ćiril držao pri usmjeravanju tijeka i tona prve saborske sjednice. On drži da je nemalu ulogu u Ćirilovim postupcima odigrao njegov strah zbog toga što je na dvoru upravo on, a ne Nestorije, bio na glasu kao uzročnik nereda. Stoga pretpostavlja da je Ćiril htio saboru protumačiti sâm početak kontroverzije, pa da ocima postane očito tko je zapravo unio nered svojim novostima i krivovjerjima.²⁹ Budući da se kontroverzija u užem smislu, kako smo malo prije kazali, počela zahuktavati dvjema poslanicama, Šagi-Bunića nimalo ne čudi da je Ćiril upravo njima započeo svoje zasjedanje: odmah nakon čitanja *Nicejskoga simbola* dao je pročitati *Obloquuntur quidem* i *Injurias quidem*.³⁰ Kako su se autori obiju poslanica, želeći opravdati vlastiti nauk u njima sadržan, pozivali na *Nicejski simbol*, Ćiril je zatražio od biskupa očitovanje o pitanju koja je poslanica u suglasju sa simbolom nicejskih otaca.³¹ Drugim riječima, biskupi su morali prosuditi tko ortodoksno

Efeso, 212-213; A. de HALLEUX, „La première session du concile d'Éphèse (22 juin 431)“ 63; B. SESBOÜÉ, „Cristologia e soteriologia. Efeso e Calcedonia (secoli IV e V)“, 351.

²⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 506.

²⁸ Usp. A. FILIĆ, *Povijesno-teološke pretpostavke efeškoga raskola prema djelima T. J. Šagi-Bunića*, 117-124.

²⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 506: „Et cum Cyrillus in circulis aulae imperatoris accusatus fuerit tamquam totum orbem terrarum turbavisset, facile patet, cur Cyrillo cordi fuerit, ut synodus proprie *initia controversiae* minutiose diiudicaret, utque ita manifestum fieret, quis esset verus novitatum et falsitatum inventor atque introductor, et consequenter, quis esset ille qui totum orbem de facto turbaverit.“

³⁰ Usp. *Isto*, 505-506. Ovdje svakako valja imati na umu i Ćirilovu bojazan da se ne bi povela rasprava o *Capitulima*; usp. *gore*, bilj. 17.

³¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 8-9: „... forma procedendi in concilio, quam Cyrillus qua praeses in sessione prima (22 VI 431) assumpsit, Patribus imposuit singulare iudicium de puncto essentiali litis inter Cyrillum et Nestorium, quod punctum erui poterat ex comparatione duarum epistolarum, quas Cyrillus et Nestorius ad invicem scripserant: agitur de epistola II ad Nestorium 'Obloquuntur', et de epistola II Nestorii ad Cyrillum 'Iniurias quidem'. Uterque episcopus in propria epistola, ut adversarium convinceret, explicat partem christologicam Symboli nicaeni (a. 325). Patrum nunc erat, post lectionem Symboli nicaeni et uniuscuiusque epistolae, personali iudicio edicere, utrum epistola Cyrilli, et deinde utrum epistola Nestorii cum Symbolo concordarent an non?“, usp. još *Isto*, 69-71; „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 4. O tome kako je Ćiril svojom poslanicom *Obloquuntur quidem* prvi u raspravu s Nestorijem uveo *Nicejski simbol*, te kako je Nestorije u *Injurias quidem* prihvatio tu proceduru, usp. *Isto*, 81; „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodu od Efeza do Kalcedona“, 18. O

interpretira *Simbol*: Ćiril ili Nestorije?³² Bez ulaženja u pojedinačna izjašnjavanja nekih biskupa, koja naš autor također donosi na nekim mjestima,³³ dovoljno je ovdje kazati da su oci, na temelju glasovanja, složno prosudili da je Ćirilova poslanica potpuno suglasna s *Nicejskim simbolom*, i na svečani je način definirali kao ortodoksnu.³⁴ Za Nestorijevu su proglasili da to nije te su je pojedinačnim glasovanjem osudili kao heretičnu.³⁵ Njezinom su autoru izrekli anatemu te ga deponirali s carigradske biskupske stolice.³⁶

Imajući u vidu da je ta presuda donesena bez nazočnosti Nestorija i ostalih antiohijaca, što je samo po sebi isključivalo mogućnost bilo kakvih rasprava i sučeljavanja dviju kristologija, a optuženoj strani nije bila pružena prilika opravdati i razložiti svoje stavove, možemo kazati da je efeška osuda Nestorija posve jednostrana. Kasnije ćemo vidjeti da je Šagi-Bunić dobro opazio tu jednostranost koja na neki način baca tamnu sjenku na odluke efeških otaca. No, valja istaknuti da je on, ako ne više, a ono barem jednakom mjerom, nastojao ukazati na to da u njihovim postupcima valja uočiti i to da su učinjeni iz dubokog uvjerenja u ispravnost izložene vjere, dakle u „dobroj vjeri“, a ne u zloj nakani. U vezi s time došao je do zanimljivih uvida kojima, s

Nicejskom simbolu kao kriteriju određivanja pravovjerja (tj. krivovjerja) dviju poslanica usp. i J. LEBON, „Autour de la définition de la foi au concile d'Éphèse (431)“, 399-400; A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 922-923; B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, 89-90; B. SESBOÜÉ, „Cristologia e soteriologia. Efeso e Calcedonia (secoli IV e V)“, 340-346; A. de HALLEUX, „La première session du concile d'Éphèse (22 juin 431)“, 73. Na jednom drugom mjestu A. de Halleux tvrdi da je kristološka kontroverzija između Ćirila i Nestorija i inače bila obilježena sukobom između dviju suprotnih interpretacija *Nicejskog simbola* (usp. A. de HALLEUX, „L'accord christologique de 433: Un modèle de réconciliation ecclésiale?“, 295).

³² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 4; PCC, 72 „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodu od Efeza do Kalcedona“, 7.

³³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 9, 13, 71, 82; „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodu od Efeza do Kalcedona“, 6-9. O očitovanjima biskupa o dvjema poslanicama piše i A. de HALLEUX, „La première session du concile d'Éphèse (22 juin 431)“, 74-76.

³⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 15, 61; „Važnosti i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 4; „Bilješka /Excursus/. Problem efeške definicije“, 3: „Saborski su oci o toj poslanici pojedinačno glasovali i prihvatili je, bolje, odobrili je u tom smislu, što su utvrdili da se slaže (ili, bolje, da se ne razilazi) s *Nic. simb.* i prema tome da je pravovjerna“, „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 506: „... synodus solemniter definivit unum documentum (II ad Nestorium) esse orthodoxum...“, PCC, 9: „... Patres concorditer iudicaverunt epistolam cyrillianam cum Symbolo nicaeno plene consonam esse.“

³⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 15; „Važnosti i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 4; „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 506: „... synodus solemniter definivit [...] (II ad Cyrillum) verae fidei contrarium, i.e. haereticum...“ Vidi i dalje u istome tekstu: „Hoc manifeste secum ducit obligationem omnium fidelium, ut suscipiant tamquam iudicium infallibile et irreformabile, quod nemo in dubium vocare potest, in epistula Cyrilli veram fidem inveniri, in epistola autem Nestorii haeresim“ (*Isto*); usp. „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, 10.

³⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 9: „... Similiter epistolam Nestorii declaraverunt a Symbolo nicaeno dissonam, et Nestorio anathema dixerunt“, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 5; „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 201-502.

jedne strane, nastoji opravdati ishitrene postupke ćirilovskih biskupa te, s druge strane, progovoriti o nedostatnostima koje su proizašle iz takvog načina donošenja odluka. Tako primjećuje da je u izjavama o Ćirilovoj poslanici velika većina biskupa očitovala kako je ono što piše u *Obloquuntur quidem*, kao i u *Nicejskom simbolu*, njihova vjera, koju hoće sačuvati sve do smrti.³⁷ U toj činjenici, koju na više mjesta pozitivno vrednuje, Šagi-Bunić vidi i svojevrsnu nelogičnost ukoliko je promatra u kontekstu načina na koji je bila određena saborska procedura. Budući da je problem bio stavljen pred efeške oce na način da je trebalo prosuditi koja je od dviju poslanica, međusobno različitih, a koje se obje pozivaju na *Nicejski simbol*, u skladu s njime, naš autor smatra da bi bilo najlogičnije da su se biskupi usmjerili na potanko uspoređivanje slova dvaju tekstova. No oni se nisu upustili u ono što bi, prema Šagi-Buniću, trebalo naravno slijediti iz procedure kako ju je postavio Ćiril, nego su, na temelju vlastite vjere, prosudili da je Ćirilova poslanica u skladu s vjerom *Nicejskoga simbola*, a Nestorijeva da ruši vjeru.³⁸ Mogući razlog takvog postupanja Šagi-Bunić vidi u tome što „efeški oci

³⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 71: „Ephesi a. 431 in sententiis de epistula Cyrilli prolatis, longe maxima pars episcoporum, dum consonantiam inter epistulam Cyrilli et Symbolum nicaenum edicunt, explicite profitendum putant hanc eorum *fidem* esse, quam usque ad mortem servare volunt“; „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodu od Efeza do Kalcedona“, 6: „U Efezu g. 431., u mišljenjima što su ih iznijeli o Ćirilovoj poslanici, daleko najveći broj biskupa, dok izriču slaganje između Ćirilove poslanice i *Nicejskog simbola*, drži da treba izričito ispovjediti da je to njihova vjera, koju hoće sačuvati sve do smrti.“

³⁸ O tome sažeto vidi u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 71-72: „Fundamentum et radix iudicii de consonantia inter duo documenta non erat formalis et accurata textuum inter se comparatio atque ponderatio, sed fundamentum istius iudicii erat id quod episcopi etiam in epistula cyrilliana propriam fidem, a Patribus acceptam et in suis Ecclesiis viventem, recte expositam cognoverunt, cuius iampridem rectam expositionem inveniebant in Symbolo nicaeno. [...] Accuratio comparatio litterae textuum in tali casu admodum naturalis esset. Episcopi tamen id non fecerunt, sed ex propria fide procedentes epistulam cyrillianam iudicaverunt Symbolo consonam, nestorianam autem non consonam et fidem pervertentem“; isto u: „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodu od Efeza do Kalcedona“, 6-7: „Temelj i korijen suda o slaganju između dva dokumenta nije bilo formalno i potanko međusobno uspoređivanje i odvagivanje tekstova, nego je temelj toga suda bio u tome što su biskupi prepoznali u Ćirilovoj poslanici ispravno izloženu svoju vjeru, primljenu od otaca i živu u njihovim Crkvama, koje su ispravno razloženje našli već prije u *Simbolu nicejskom*. [...] Potanje uspoređivanje samog slova tih tekstova bilo bi u takvom slučaju veoma naravno. Ipak, biskupi nisu toga učinili, nego su polazeći od vlastite vjere prosudili da je Ćirilova poslanica u skladu s *Nicejskim simbolom*, a Nestorijeva da nije u skladu nego da ruši vjeru.“ Šagi-Bunić osobito primjećuje da se na koncilskoj sjednici nije raspravilo, zapravo niti pokrenulo, pitanje koje je Nestorije postavio u *Injurias quidem*: Zašto u *Nicejskom simbolu* nema imena *Bog Logos*, nego su uporabljena samo ona imena koja, prema njegovu uvjerenju, odgovaraju dvjema naravima? Nestorije je tvrdio da su koncilski oci to svjesno učinili, jer ime *Bog Logos* nije prikladno da mu se pridaju ljudske vlastitosti o kojima se govori u daljnjem tijeku *Simbola*. U vezi s time naš autor zaključuje da, ako Nestorijevo tumačenje ocima doista nije moralo biti prihvatljivo, činjenicu da se ime *Bog Logos* ne nalazi u *Nicejskom simbolu* nisu mogli zanijekati. No ipak su preko svega toga šutke prešli. Usp. PCC, 72: „Nestorius insisteret sustinuerat, quod in Symbolo nicaeno, in initio partis christologicae, Christus nominatus sit solis iis nominibus quae conveniunt *duabus naturis*, et quod nomen *Deus Verbum* consulto ex Symbolo exclusum sit, tamquam ineptum de quo praedicerentur humana quae subsequenter in Symbolo ponitur. Id episcopis Ephesi consedentibus sufficienti claritate patebat ex epistula Nestorii in sessione recitata, et certe attentione dignum erat, quia Nestorius evidenter non excogitaverat istud factum absentiae *Dei Verbi* ex Symbolo nicaeno. Nihilominus quaestio ista in sessione conciliari non movetur“;

nisu posjedovali osjećaj za potanku i doslovnu analizu dokumenata“ niti su „dokumentima u stvarima vjere pridavali prvotnu i temeljnu vrijednost“, nego su oni „za njih predstavljali samo oruđe u funkciji žive vjere, sredstva koja vjeru nipošto ne obuhvaćaju, nego joj samo služe“. ³⁹ Stoga su, zaključuje naš autor, izjave biskupa o poslanicama bile vrlo općenite, a nisu ulazile u pojedinosti nauka koji je u poslanicama sadržan. ⁴⁰

S navedenim Šagi-Bunićevim promišljanima o ulozi koju je odigrao duboki vjernički pristanak (u slučaju Ćirilove poslanice) ili pak neslaganje (u slučaju Nestorijeve poslanice) biskupâ s izloženim naukom, možemo povezati i njegov zaključak da nije lako točno utvrditi u čemu se sastojao Nestorijev nauk koji je sabor osudio, kao ni koji su nauk efeški oci pozitivno suprotstavili Nestorijevu nauku. ⁴¹

isto u: „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodu od Efeza do Kalcedona“, 7: „Nestorije je inzistirao da je u *Nicejskom simbolu*, na početku kristološkog dijela, Krist imenovan samo onim imenima koja odgovaraju *duabus naturis*, i da je *Deus Verbum* promišljeno isključeno iz *Simbola*, kao takvo koje nije prikladno da mu se pridaju [priruču] ljudske vlastitosti [atributi] koji su u *Simbolu* stavljeni poslije toga [susljedno]. To je biskupima koji su u Efezu zasjedali dostatnom jasnoćom bilo stavljeno pred oči u Nestorijevoj poslanici koja se na sjednici čitala, a jamačno je bilo dostojno pozornosti, jer Nestorije očito nije izmislio tu činjenicu odsutnosti *Dei Verbi* iz *Nicejskog simbola*. Pa ipak se na koncilskoj sjednici to pitanje ne pokreće.“

³⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodu od Efeza do Kalcedona“, 8: „Efeški oci nisu posjedovali smisao (osjećaj) za potanku i doslovnu analizu dokumenata, i nisu dokumentima pridavali prvotnu i temeljnu vrijednost u stvarima vjere. Dokumenti su za njih predstavljali samo oruđe (instrumente) u funkciji žive vjere, sredstva koja vjeru nipošto ne obuhvaćaju nego joj samo služe. Tako se dogodilo da su se dokumenti u nekom smislu prije razumijevali iz vjere nego da bi vjera visjela o dokumentima“; isto u: PCC, 72: „Patres ephesini minime possidebant sensum accuratae et literalis analysis documentorum, nec documentis attribuebant valorem in rebus fidei primarium et fundamentalem. Documenta pro ipsis constituebant tantummodo instrumenta in functione fidei vivae, media quae fidem minime comprehenderunt sed ei tantum inserviunt. Sic factum est ut documenta aliquo sensu potius intelligerentur ex fide, quam ut fides haereret documentis.“

⁴⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 4; PCC, 72-73; „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodu od Efeza do Kalcedona“, 7-8. To valja konstatirati kako glede „pravovjerne“, tako i glede „krivovjerne“ poslanice. Da zapisnici prve sjednice Efeškoga sabora ne svjedoče o bilo kakvoj dubljoj dogmatskoj raspravi, tvrdi i L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 219. A. de Halleux primjećuje da je procedura prve sjednice bila više sudačka nego sinodalna. Na njoj uopće nije došlo do doktrinarnog sučeljavanja dviju strana, kako je to zahtijevao car, nego se izvršilo samo ono što je papa Celestin povjerio Ćirilu – osuda Nestorija (usp. A. de HALLEUX, „La première session du concile d'Éphèse [22 juin 431]“, 82).

⁴¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 502: „In quoniam consistat doctrina Nestorii quatenus a synodo damnata est, et quo modo stabilire possimus doctrinam, quam synodus positive doctrinae nestorianae opposuit [...] quaestio vere locum difficillimum pro investigatoribus constituit...“ Usp. i L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 217, gdje autor kritizira to što su biskupi osudili Nestorija samo na temelju pročitano g dokumenta, bez ikakvih tumačenja iz kojih bi bilo razvidno zbog čega su poslanicu *Injurias quidem* proglasili heretičnom. E. KHALIFÉ, „La personne et la doctrine de Nestorius jugées au concile d'Éphèse“, 220, također sa žaljenjem primjećuje da je presuda Nestoriju donesena „sans aucune discussion et sans aucune définition véritable des hérésies qui justifiaient cette dure et grave sentence“. Slična mišljenja iznose i M. B. SORO, „La condamnation de Nestorius au concile d'Éphèse“, 202; B. DUPUY, „La Christologie de Nestorius“, 64. A. Grillmeier primjećuje da u vrijeme Efeškoga koncila Crkva još uvijek nije posjedovala teološku metodu koja bi omogućavala znanstvenu procjenu Nestorijevih izjava (usp. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 862-863).

Naime, premda drži da su se neke rasprave morale održati, konstatira da o njima nema nikakvih zapisanih svjedočanstava u zapisnicima Efeškog sabora.⁴² Čak je skloniji misliti da pravih, detaljnih rasprava zapravo niti nije bilo, tj. da pitanje Nestorijeve hereze sabor nije nigdje „teoretski razglabao niti je igdje precizno i izričito ili apstraktno formulirano što sabor smatra Nestorijevom herezom niti što bi Nestorije trebao prihvatiti, nego su samo zabačene i osuđene faktične Nestorijeve izjave i on sam“⁴³. Za razliku od nekih drugih teologa, Šagi-Bunić je čvrsto uvjeren da Efeški sabor nije donio nikakvu definiciju u strogom smislu. S time u vezi kaže: „Mnogi današnji bogoslovi previše jednostrano ili zapravo anakronistički gledaju na Efeški sabor, hoteći silom taj sabor nekako uskladiti sa svim drugim općim saborima, pogotovo onima poslije, te nekako silom hoće u Efezu naći neku definiciju, kao da bi i taj sabor nužno bio morao donijeti definiciju.“⁴⁴ Povrh toga, smatra da je efeški oci niti nisu htjeli donijeti: „Sabor nije smatrao potrebnom nikakvu definiciju i nikakav novi simbol, uopće nikakvu novu fiksaciju nauka...“⁴⁵ Premda naš autor drži da sabor nije htio donijeti, niti je donio definiciju u strogom smislu, i premda je svjestan da je teško utvrditi koji su elementi Nestorijeva nauka bili presudni za njegovu osudu, kao i koji je nauk u Efezu bio proglašen kao pravovjeran, ipak se, na temelju postojećih dokumenata, upušta u istraživanje potonje problematike.

Za njega je nedvojbeno da je Nestorije u Efezu bio osuđen i deponiran s carigradske stolice samo zbog svojega kristološkog nauka, od kojega je pak najpoznatija bila činjenica da je odbacivao Marijin naslov *Theotokos*.⁴⁶ Tako kaže da „jedino što se

⁴² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 4.

⁴³ *Isto*.

⁴⁴ *Isto*, 5, bilj. 12; usp. *Isto*, 4; „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“, 40; „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 503: „Proinde in ista quaestione solvenda nonnulli, ad aspectum externum aliorum conciliorum etiam in concilio ephesino detegendum nimis proni, modis omnibus quaerunt *definitionem dogmaticam* concilii ephesini in forma documenti scripti, consulto in eum finem compositi, ut definiatur et irreformabiliter declaretur, quae in materia discussa omnino tenenda et credenda sint queque reprobanda atque abicienda, necnon deinde cum hac ipsa intentione a synodo proclamati omnibusque impositi.“

⁴⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Bilješka /Excursus/. Problem efeške definicije“, 1.

⁴⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 501: „Unum certe nemo serio negare potuit, videlicet in synodo Nestorium non aliam ob causam condemnatum esse ac de sede constantinopolitana depositum nisi propter doctrinam suam christologicam. Cuius vero doctrinae punctum maxime notum et 'scandali oecumenici' causa fuit reprobatio tituli mariani *Theotokos*.“ Potom Šagi-Bunić spominje one koji smatraju da je dekret kojim je Nestorije bio osuđen samo disciplinskog karaktera, tj. da je osuda bila izrečena prvotno zbog neposlušnosti i nepokoravanju dekretu Celestina I., a tek indirektno zbog nauka (usp. *Isto*, 501-502, gdje poimence navodi samo J. P. Junglasa). Naš autor smatra da to nije točno, jer sami zapisnici prve sjednice svjedoče o naporu otaca kako bi oblikovali sud o onome što je Nestorije učio i uči, te Nestorija izravno osuđuju zbog nauka. Time ne želi zaniijekati i važnost disciplinske mjere prema Nestoriju, no nipošto je ne smatra ni jedinom ni primarnom nakanom biskupâ (usp. *Isto*, 502).

može reći, da je izričito rečeno na saboru kao Nestorijeva hereza, jest nepriznavanje termina *Theotokos*⁴⁷. Na tu ga konstataciju upućuje nekoliko činjenica. Najprije ta da je ćirilovski dio sabora nastavio proces koji je započeo papa Celestin I.⁴⁸ Značaj toga kontinuiteta na koji ukazuje naš autor bit će nam jasniji ako se sjetimo da su umjereni antiohijski papino pismo upućeno Nestoriju shvatili kao zahtjev da Nestorije ispovjedi *Theotokos*, jer su mu odmah po primitku pisma predlagali da to javno učini.⁴⁹ Dakle, i sami su antiohijski teolozi bili svjesni da je pitanje *Theotokosa* bilo od presudne važnosti. Štoviše, Šagi-Bunić kaže da su „mnogi antiohijski smatrali da je sva krivnja Nestorijeva u samom tom terminu“⁵⁰. Također i da je pitanje Nestorijeva odbijanja izraza Bogorodica za Mariju bilo tada općepoznata stvar, tako da se „uopće Nestorijev problem prvenstveno kretao oko priznavanja toga termina“⁵¹, a Nestorijeva je osuda bila „u širokim redovima vjernika shvaćena prvenstveno kao pobjeda Theotokosa“⁵². I danas se, kada se govori o Efeškom saboru ili o Nestorijevoj herezi, nerijetko sva problematika znade svesti na pitanje priznavanja ili nepriznavanja izraza *Theotokos*. No Šagi-Bunić upozorava da pozornost efeških otaca nije bila koncentrirana samo na taj termin, ukoliko bi ga se promatralo neovisno o cjelini Nestorijeva nauka, tj. na način „da se ništa ne gleda na one Nestorijeve premise, koje su uvjetovala da on taj termin nije htio prihvatiti“⁵³. Da se doista sva problematika ticala samo pojma *Theotokos*, onda bi ona bila riješena već time što ga je Nestorije i prije sabora bio ispovjedio. U vezi s time naš autor pretpostavlja kako Nestorije, i da je ponovno ispovjedio da je Marija Bogorodica, a da pritom nije zaniijekao svoje kristološke teze, ipak ne bi uvjerio saborske oce u svoje pravovjerje: „Čitava procedura oko čitanja Nestorijeve poslanice 'Injurias quidem', kao i nekih odlomaka iz Nestorijevih propovijedi pokazuje, da sabor nipošto ne bi bio zadovoljan time da Nestorije samo verbalno prizna termin *Theotokos*, a da ostane kod cjeline svih ostalih svojih učenja, jer je uostalom Nestorije sam taj termin na tako od cjeline svojega učenja izoliran način priznavao i prije sabora, poimence u svojoj poslanici papi Celestinu.“⁵⁴

⁴⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 4.

⁴⁸ Usp. *Isto*.

⁴⁹ Usp. prošlo poglavlje, bilj. 21.

⁵⁰ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 4.

⁵¹ *Isto*.

⁵² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „'Sjedinjenje Boga i čovjeka'. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 5, bilj. 4.

⁵³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 5.

⁵⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Isto*. Slične misli vidi i u: P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcedoine*, 69.

Nakon ovih nekoliko Šagi-Bunićevih promišljanja o pitanju *Theotokosa*, možemo zaključiti da on niti zanemaruje, niti poriče da je to bilo prijeporno pitanje efeške kontroverzije te da su ga takvim doživljavale obje sukobljene strane. No ne zaustavlja se na tom pitanju, već se upušta u dublje istraživanje, kako bi otkrio u čemu se sastojao pravi problem između onih koji su tvrdili i onih koji su nijekali da je Marija Bogorodica.

Detaljnije informacije o točnom sadržaju Nestorijeva nauka koji, prema mišljenju efeških otaca, nije u skladu s učenjem Crkve, Šagi-Bunić traži u poslanici *Injurias quidem*. Smatra da se jedino iz nje, koja je efeškim ocima bila podastrta kao predložak na temelju kojega moraju iznijeti svoj sud o Nestorijevu učenju, može zaključiti što je točno osuđeno u Efezu. Prema istoj logici kaže da je i nauk Efeškoga sabora, koji je bio izložen ili, bolje reći, bio držan usuprot Nestorijevu, moguće razabrati jedino iz Ćirilove poslanice *Obloquuntur quidem*. Tu je tezu, sjećamo se, iznio u svojem članku o efeško-kalcedonskoj dokumenataciji o kojemu smo govorili u prvome poglavlju prvoga dijela disertacije.⁵⁵ Ovdje ćemo je razraditi oslanjajući se i na ostale autorove spise.

Budući da je efeškim ocima prvotna nakana bila osuditi Nestorijev nauk, pogledajmo najprije Nestorijevu poslanicu, premda je napisana nakon Ćirilove, kao odgovor na nju. Sadržaj te poslanice i Šagi-Bunićeva promišljanja o njoj nećemo prikazati u cijelosti, jer za to ovdje nema potrebe. Važno nam je uočiti one njezine naglaske na temelju kojih je naš autor došao do zaključka da je „... onaj *punctum saliens*, zbog čega je sabor smatrao Nestorijev nauk protivnim ortodoksnoj vjeri, i zbog čega je carigradski patrijarh bio konačno deponiran sa svoje stolice... Nestorijevo ustrajanje u teoretskom i faktičnom nijekanju kompletne *komunikacije idiomatum*, to jest u tome, što Nestorije do kraja faktično nije htio pripisati atribut Kristove ljudske naravi Bogu ni Logosu, i što je teoretski tvrdio, da je takvo pripisivanje neopravdano i nedozvoljeno“⁵⁶.

⁵⁵ Usp. prvo poglavlje prvoga dijela, 24-25, 28-29. P.-Th. Camelot također veli da Efeški koncil nije proglasio ni simbol ni doktrinarne kanone, no da je njegov pozitivni i autentični izričaj moguće pronaći u *Drugoј Ćirilovoj poslanici* koja je bila pročitana i svečano odobrena 22. lipnja 431. (usp. P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, 65). O tome usp. i A. de HALLEUX, „La première session du concile d'Éphèse (22 juin 431)“, 85; B. SESBOÜÉ, „Cristologia e soteriologia. Efeso e Calcedonia (secoli IV e V)“, 338.

⁵⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 4; usp. „Continuitatis discrimen“, 34, gdje autor također veli da se Nestorijeva hereza razlikovala od pravovjernog nauka „po pripisivanju“. Glede Nestorijeva priznavanja ili nepriznavanja *komunikacije idioma* uočljiva su značajna razmimoilaženja u stavovima teologa. J. Galot veli da „Nestorije ne dopušta temeljno načelo 'komunikaciju idioma' (zajedništvo vlastitosti), prema kojem se priznaje jedincatom i istom Kristu bilo vlastitosti božanske bilo one ljudske, pripisujući Riječi sva svojstva ljudskog života s njegovim

Nestorije na početku poslanice poziva svojega protivnika da točnije istraži slovo *Nicejskog simbola*.⁵⁷ Uvjerava ga da nicejski oci u svoj simbol hotimice nisu unijeli ime *Bog Logos*, nego samo imena koja pripadaju i jednoj i drugoj naravi, jer su, započinjući govor o Isusu Kristu, željeli govoriti upravo o objema naravima.⁵⁸ To su ona imena za koja nam je već poznato da su ih antiohijci rabili za označavanje Krista ukoliko je on „sjedinenje dviju naravi“: *Gospodin, Isus, Krist, Jedinorođeni, Sin*.⁵⁹ Otud Nestorije zaključuje da se Mariju treba nazivati Kristorodicom, a ne Bogorodicom, kako to želi Ćiril.⁶⁰ Kad bismo htjeli jednom rečenicom oslikati Šagi-Bunićevo viđenje Nestorijevih namjera s poslanicom *Injurias quidem*, tad bi nam sljedeća najviše kazala: „[Nestorije]

slabostima i njegovim trpljenjima, a Isusu čovjeku svojstva božanstva“ (J. GALOT, *Tko si ti, Kriste? Kristologija*, 240). A. Grillmeier više put ponavlja da Nestorije odbacuje *komunikaciju idioma*. Pritom, očito, misli na potpunu *komunikaciju idioma*, tj. na pripisivanje svih atributa *Bogu Lososu*. Kao i Šagi-Bunić, Grillmeier primjećuje da je Nestorije dopuštao pripisivanje božanskih i ljudskih atributa „jednom te istom“ ukoliko je on bio imenovan kao *Krist, Sin* ili *Gospodin* (usp. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 867-871). E. Khalifé kaže da nauk o *komunikaciji idioma* „reste obscure dans l'enseignement de Nestorius“ (E. KHALIFÉ, „La personne et la doctrine de Nestorius jugées au concile d'Éphèse“, 219). B. Dupuy veli da je Nestorije izbjegavao *komunikaciju idioma* (usp. B. DUPUY, „La Christologie de Nestorius“, 60). B. Sesboué tvrdi da su se glede *komunikacije idioma* i sami antiohijci distancirali od Nestorija (usp. B. SESBOUÉ, „Cristologia e soteriologia. Efeso e Calcedonia [secoli IV e V]“, 354-355). A. de Halleux upozorava one koji tvrde da Nestorije nije dopuštao *komunikaciju idioma* neka ne zaborave da je carigradski biskup još 7. prosinca 430. u svojoj propovijedi priznao da je Marija Bogorodica te da se njegove riječi gotovo doslovno nalaze u *Antiohijskom simbolu* na temelju kojega je 433. g. sklopljen mir s Ćirilom (usp. A. de HALLEUX, „La première session du concile d'Éphèse [22 juin 431]“, 86). M. B. Soro pak veli da „Nestorius n'a jamais eu l'intention de nier la légitimité de la *communicatio idiomatum*“ (M. B. SORO, „La condamnation de Nestorius au concile d'Éphèse“, 197). Ta izjava pomalo začuđuje, jer taj autor inače govori o nedopuštanju pripisivanja atributa ljudske naravi Bogu Logosu kao o jednoj od važnih karakteristika antiohijske kristologije (usp. *Isto*, 188-189, 191). Kasnije je ipak malo ublažuje, razlažući, na primjeru *Theotokosa*, na koji je način Nestorije prihvatio *komunikaciju idioma* – budući da je Logos sebi sjedinio ljudsku narav u trenutku svoga začeca, zbog tog se neodjeljivog sjedinjenja božanske i ljudske naravi u Kristu Mariju može nazvati Bogorodicom (usp. *Isto*, 200).

⁵⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 81; „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodi od Efeza do Kalcedona“, 18.

⁵⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 75-76, bilj. 179: „Nestorius olim in *epist. II* (*'Iniurias quidem'*) Cyrillum attentum fecerat, quod patres in symbolo nicaeno – de Christo loqui incipientes – *consulto* non posuerint nomen Deus Logos, sed solummodo nomina quae utrique naturae conveniunt, quia de utraque natura in symbolo loqui intendebant.“

⁵⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 79, bilj. 95. Ta imenâ, prema Nestorijevoj *Drugoј poslanici Ćirilu*, Šagi-Bunić navodi i u: *Kristologija Prokla Carigradskog*, 239. Cjelovit Nestorijev navod vidi u PG, 77, 51A-B: „Observa hic quomodo Dominum, Jesum, Christum, Unigenitum, et Filium, nomina utique quae humanae divinaeque naturae ex aequo conveniunt, perinde ad fundamenta quaedam substernentes, incarnationis, mortis et resurrectionis traditionem illico subjungant supertruantque, nempe quo communibus quibusdam nominibus utramque naturam significantibus propositis, neque ea quae filiationis et dominationis sunt, scindantur, neque ea rursum quae naturarum sunt, propter filiationis singularitatem in confusionis periculum adducantur“; Ćiril ALEKSANDRIJSKI, *Utjelovljenje Jedinorođenca – jedan Krist*, 306: „Zamijeti da su [nicejski oci, nap. A. F.] najprije kao temelj postavili zajedničke nazive za božanstvo i čovječstvo. To su: Gospodin, Isus, Krist, Jedinorođenac i Sin. Potom nadograđuju predaju o učovječenju, uskrснуću i mucu. Najprije su postavili nekoliko zajedničkih imena što označuju jednu i drugu narav. To je da se ne odvajaju ono što pripada sinovstvu i gospodstvu, ali i zato da se u jednoj sinovstvu vlastitosti naravi zbog stapanja ne izlože pogibli uništenja.“

⁶⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 79, bilj. 95: „... B. Virgo dicenda est '*Christotokos*, non *Theotokos*“ (navod prema: ACO, I/I, 1, 31, lin. 2-3).

svu svoju brigu usmjeruje tome kako bi poučio Ćirila o razlikovanju imena *Bog Logos* (to je ime božanske Kristove naravi) i *Krist, Sin, Gospodin* (to su imena koja označuju dvije naravi). *Bogu* i *Bogu Logosu* ljudski se atributi ne mogu pripisati, a *Kristu, Sinu...* mogu.⁶¹ Nestorijevu argumentaciju toga stava naš autor svodi na pet točaka: 1) Pripisivanje ljudskih atributa Bogu Logosu Ćiril nije ispravno izveo iz *Nicejskog simbola*, nego su, upravo suprotno, oci takvo pripisivanje htjeli isključiti. 2) Tome u prilog govori sv. Pavao u Fil 2,5-8. 3) Pripisivanje ljudskih atributa Logosu razara ispravni nauk o dvjema naravima. 4) U Svetom pismu, gdje god se govori o Kristovim ljudskim atributima, nikada ih se ne pripisuje Logosu, nego Kristu ili drugim imenima koja označuju dvije naravi.⁶² 5) Teološki argument, koji Šagi-Bunić parafrazira sljedećim riječima: „... *tijelo* je *hram* božanstva, *sjedinen* s božanskom naravi po svezi (summa coniunctione; συνάφειαν), te stoga božanska narav sebi prisvaja (appropriat sibi) ono što pripada tijelu. No, držati da su u tom *prisvajanju* (appropriatione) uključene i *specifične kvalitete ili vlastitosti* koje su povezane s *tijelom*, nije nego poganstvo ili apolinarizam i arijanizam, ili već nešto drugo. Tko naime, tjelesno rođenje, muku i smrt, što su specifične kvalitete ili vlastitosti naravi tijela, zbog prisvajanja (titulo appropriationis) pripisuje *Bogu Logosu*, tj. *božanskoj naravi*, nužno mora dalje nastaviti i Bogu Logosu pripisati i hranjenje dojenjem, rast i drugo takvo, što je krivo i bezbožno.“⁶³ Analizirajući Nestorijevu argumentaciju, osobito posljednju

⁶¹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 10: „... totam autem sollicitudinem in eo ponit, ut Cyrillum edoceat de distinctione inter nomina *Dei Verbum* (quod est nomen naturae divinae Christi) et *Christus, Filius, Dominus* (quae sunt nomina duarum naturarum significativa). De *Deo* et *Deo Verbo* attributa humana praedicari non possunt, de *Christo, Filio...* possunt“; usp. DPHP, 79, bilj. 95: „Obiectum et scopus documenti nestoriani, id quod directe et primarie prosequitur, est conamen demonstrationis, quod Deus Verbum – quippe quod supponitur esse nomen solius naturae divinae Christi (in epistula id reipsa non dicitur) – non possit suscipere praedicata quae humanae naturae propria sunt.“

⁶² Usp. *Isto*.

⁶³ *Isto*, 79-80, bilj. 95 „... *corpus* quidem est divinitatis *templum*, summa coniunctione (κατ’ ἄκρην τινὰ καὶ θείαν ἡνωμένον συνάφειαν) cum divina natura unitum, et ideo divina natura appropriat sibi ea quae sunt corporis (ὡς οικειοῦσθαι τὰ θείαν ἡνωμένον συνάφειαν), sed in hac *appropriatione* (οἰκειότητος) inclusas habere etiam *qualitates seu proprietates specificas* (τάς ιδιότητας) coniunctae *carnis*, non est nisi paganismus aut apollinarismus et arianismus, immo etiam quid deterius. Qui enim nativitatem carnalem, passionem et mortem, quae sunt naturae *carnis* qualitates sive proprietates specificae (ιδιότητες) *Deo Verbo*, id est *naturae divinae*, titulo appropriationis (τῶι τῆς οἰκειότητος ὀνόματι) adscribit, necessario debet ulterius pergere atque *Deo Verbo* adscribere quoque nutritionem lacte, incrementum et cetera huiusmodi, quod est falsum est et impium.“ U „Sjedinjenje Boga i čovjeka'. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 20-21, bilj. 48, dio Nestorijeva citata Šagi-Bunić je preveo i na hrvatski: „Jer je nužno da takvi koji se dadu privući tim izrazom usvajanja načine Boga Logosa po usvajanju zajedničarem hranjenja dojenjem i učesnikom rasteinja malo po malo...“ (navod prema: COD, 49, rr. 15-20). Doslovni Nestorijev tekst, prema PG, 77, 55A-B, glasi: „Rectum proinde evangelicaeque traditioni consentaneum est, ut Christi corpus divinitatis templum esse confiteamur, illudque nexu usque adeo sublimi, divinoque et admirabili ipsi conjunctum esse statuamus, ut dicamus divinam naturam ea sibi vindicare quae corporis alioqui sunt propria. Verum propter hanc appropriationem divino Verbo adscribere nativitatem, passionem, mortem,

točku koja smjera teološkom razjašnjenju, Šagi-Bunić zaključuje da je Nestorije Kristov „kompozitum“ promatrao isključivo pod vidom kviditeta, tj. kao dvije povezane naravi ili dva povezana kviditeta, i ništa više, te da uopće nije razlikovao osobne i neosobne termine, nego mu je bilo isto reći „narav božanstva“ i „Bog Logos“. ⁶⁴ Povrh toga, uviđa jednu vrlo važnu nijansu, čija će nam se važnost ponovno nametnuti kasnije, kada ćemo govoriti o *Antiohijskom simbolu*. Bez obzira na to kako će Nestorije nazvati božanski „element“ u Kristu, on nikada neće dopustiti izričaje prema kojima bi taj „element“ prisvojio tijelo kao svoju *narav*. Jedino ga, i to vrlo blisko, može prisvojiti kao svoj *hram*. Ukoliko bi se reklo da je Božanski Logos (ili božanska narav) sebi prisvojio specifične vlastitosti ili kvalitete tijela *kao svoju narav, a ne kao svoj hram*, prema Nestoriju bi to nužno vodilo u nemogući i bezbožni zaključak da se božanska narav promijenila u narav tijela. ⁶⁵ Nestorije, u skladu s tradicijom svoje škole, izrasle na temeljima oporbe prema arijanizmu i apolinarizmu, svaki govor prema kojemu se vlastitosti tijela pripisuju Logosu ili božanskoj naravi poistovjećuje s tim dvjema herezama. Ovdje, kako vidimo, on još nije bio direktno optužio Ćirila da je arijanac i

caeterasque carnis proprietates, id demum, mi frater, mentis est aut ethnicorum more vere errantis, aut certe insani Apollinarii, et Arii, et aliorumque haereticorum morbo, aut alio etiam gravidiori laborantis. Necesse est enim istos per appropriationis vocabulum eo trahi ut Deum Verbum lactationis participem, et succedanei incrementi capacem, et ob formidinem passionis tempore declaratam, angelici praesidii indigum faciant.“ Usp. i Ćiril ALEKSANDRIJSKI, *Utjelovljenje Jedinorođenca – jedan Krist*, 308-309: „Pravovjerno je i dostojno evanđeoskih predaja priznati da je tijelo Sinovu božanstvu hram i to hram sjedinjen najvišom i božanskom povezanošću tako da božanska narav čini svojim što njemu pripada. Ali riječi usvojenje također pripisati vlastitosti pripojenoga tijela – kao što su: rođenje, muka i umiranje – to je, brate, čin poganski zabludjele pameti ili pameti oboljele onim što pripada ludome Apolinaru, Ariju i drugim krivovjerjima. Čak je i nešto teže od toga. Nužnost je da oni koji se povedu riječju usvojenje Bog riječ zbog usvojenja učine dionicom ishrane mlijekom kao i to da je učine dionicom polaganoga rasta, straha za vrijeme muke i potrebne anđeoske pomoći“; DH, 251: „Tijelo je dakle hram boštva Sina, i to hram u smislu posebne i božanske veze (sjedinenih dijelova), tako da božanska narav prisvaja ono što pripada hramu; to priznavati je dobro i dostojno evanđeoske predaje; ako se pak pojmu prisvajanja pridodaju i vlastitosti prisvojenog tijela, mislim rođenje, trpljenje, umiranje, to je onda, brate moj, znak duha koji ide u zabludu Grka, ili (duha) oboljelog od ideja ludog Apolinara, Arija i drugih krivovjerja, dapače još i težih od tih. Takvi naime nužno, zavedeni pojmom prisvajanja, izjavljuju da je Bog, Riječ, zbog prisvajanja (tijela) bio dionikom i hranjenja mlijekom, dopuštaju da je on polako rastao, da se bojao u času trpljenja i da je bio potrebit pomoći anđela.“ Čini se da su i M. Mandac i Lj. Plačko u drugoj rečenici previdjeli jednu važnu stvar, naime napomenuti da se vlastitosti tijela ne smiju pripisivati Bogu Logosu ili, kako oni vele, Bogu Riječi. Iz njihova bismo prijevoda mogli zaključiti da je prema Nestoriju „vlastitosti tijela“ nedopušteno pripisati „riječi usvojenje“ (Mandac) ili „pojmu prisvajanja“ (Plačko), a ne „Riječi“ koja je sebi „usvojila“ ili „prisvojila“ hram, tj. tijelo.

⁶⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 80, bilj. 95: „... compositum Christi a Nestorio consideratum fuisse *exclusive sub ratione quidditatis*: nihil aliud nisi *naturas* ut *quidditates coniunctas* in Christo cogitare potuit. Unde prorsus idem ei fuit dicere '*natura divinitatis filii*' ac dicere '*Deus Logos*'“; usp. i *Kristologija Prokla Carigradskog*, 99, gdje autor, također na temelju ove poslanice, veli da je Nestorije mijesao izraze „božanstvo“ i „Božanski Logos“.

⁶⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 80, bilj. 95: „'*Natura divinitatis*' (i.e. Logos) appropriat sibi templum corporis in maximam intimitatem, eousque ut omnia quae sunt *templi divina natura* faciat *sua*, consideret ut *sua*, dignificet ut *sua*; sed *divina natura* appropriat corpus ut suum *templum*, non ut suam *naturam*, quod esset incomprehensibile et contradictorium, nisi supponeremus *conversionem* divinae naturae in naturam carnis, quod autem est impossibile et impium.“

apolinarist, nego ga je radije htio poučiti o opasnostima koje krije nauk o pridijevanju atributa ljudske naravi Božanskom Logosu.

Zanimljivo je u vezi s poslanicom *Injurias quidem* spomenuti da Šagi-Bunić uočava kako Nestorije u njoj nije posvetio veliku pozornost drugim dvjema središnjim tezama antiohijske kristologije: „dva potpuna“ uopće ne spominje, a o „dvjema naravima“ progovorio je samo utoliko što je pohvalio Ćirila jer je u *Obloquuntur quidem* spomenuo naravi.⁶⁶ Primjećuje da onaj tko bi trebao donijeti sud o sukobu između Ćirila i Nestorija samo na temelju ove poslanice, ne bi mogao uopće naslutiti da je među njima bilo pokrenuto pitanje o jednoj ili dvjema naravima.⁶⁷ Otud zaključuje da temeljno pitanje, ili prvotni problem koji Nestorije želi razriješiti, nije pitanje dviju naravi (koje, uostalom, Ćiril u svojoj poslanici priznaje, premda svojom specifičnom formulom „iz dviju naravi“⁶⁸), nego ono što, po Nestorijevu uvjerenju, dovodi u opasnost ili izokreće dvojstvo ili razliku naravi: pitanje pridijevanja atributa ili vlastitosti ljudske naravi Bogu i Bogu Logosu.⁶⁹ Sjećamo se da je za to pitanje naš autor

⁶⁶ Usp. *Isto*, 78, bilj. 95: „Nestorius in hac epistula de *duobus perfectis* minime loquitur; de *duabus naturis* agit solummodo quasi in obliquo, laudans videlicet Cyrillum propter naturarum...“ Cjelovit citat iz *Injurias quidem* vidi u: PG, 77, 51B-D: „In eo autem te laudo, quod distinctionem naturarum, secundum divinitatis et humanitatis rationem, harumque in una duntaxat persona conjunctionem praedicat...“ Također u: Ćiril ALEKSANDRIJSKI, *Utjelovljenje Jedinorođenca – jedan Krist*, 307: „U njemu sam hvalio razlikovanje naravi u smislu čovječstva i božanstva i njihovu povezanost jednom osobom.“ Teza o „dvjema istobitnostima“ u raspravama s Ćirilom više nije bila upitna.

⁶⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 78, bilj. 95: „Si quis iudicium sibi de lite inter Cyrillum et Nestorium ex sola hac epistula efformare coactus esset, nec suspiciari posset quaestionem quoque de *una* aut *duabus* naturis inter eos motam fuisse.“

⁶⁸ Čitav citat u kojem je Ćiril ispovjedio dvije naravi nalazimo u T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Sjedinjenje Boga i čovjeka'. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 7, bilj. 5: „I da su različite [diaphoroi] doduše naravi koje su se sjedinile u istinsku jednotu, a jedan iz obiju [ex amphoin] Krist i Sin, ne kao da je *različitost naravi* [tes ton physeon diaphoras] sjedinjenjem uklonjena, već radije da su nam one proizvele jednoga Gospodina i Krista i Sina, božanstvo i čovječstvo kroz neizrazivo i neizrecivo ujedinjenje u jednotu“; usp. „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“, 41-42. Usp. i Mandačev prijevod: „Kažemo da su različite naravi zajedno pristupile istinskome jedinstvu te je iz obiju jedan Krist i Sin. Ipak zbog sjedinjenja nije ukinuta različitost naravi. One su nam zapravo posredstvom neiskazivoga i neizrecivoga stjecaja u sjedinjenju božanstva i čovječstva sazdale jednoga Gospodina i Krista“ (Ćiril ALEKSANDRIJSKI, *Utjelovljenje Jedinorođenca – Jedan Krist*, 302). Kasnije će se Ćirilova formula „iz dviju“ naravi naći u prvoj verziji kalcedonske dogmatske definicije. No, upravo zbog toga što tom formulom nije bio jasno izrečen diofizitizam, nego ju je rabio i monofizit Dioskor, u Kalcedonu su papini poslanici (podržani, dakako antiohijskim teolozima) zahtijevali drugu formulu. Više o tome vidi u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 316-322; DPDN, 112-140.

⁶⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 78-79, bilj. 95: „... verum problema epistulae consistere proprie in eo, ut refutetur illud quo – secundum persuasionem Nestorii – dualitas naturarum in periculum vocatur seu pervertitur. Punctum discordiae, uti ex *epistula II ad Cyrillum* elucet, erat quaestio de *praedicatione attributorum (proprietas) humanae naturae Deo et Deo Verbo*. [...] Praedicatio huiusmodi destruit rectam doctrinam de differentia naturarum, quae alioquin a Cyrillo agnoscitur.“ B. Sesboüé, u poglavlju u kojemu analizira sržne dijelove poslanice *Injurias quidem*, također glavni naglasak stavlja na Nestorijevo neprihvatanje pripisivanja atributâ ljudske naravi Bogu Logosu, kojega je poistovjetio s božanskom naravi, te na njegovo razlikovanje imenâ (usp. B. SESBOÜÉ, „Cristologia e soteriologia. Efeso e Calcedonia (secoli IV e V)“, 343-346).

kazao da je onaj „*punctum saliens*“ zbog kojega je Nestorije bio kažnjen anatemom i depozicijom. No on se ne zadržava samo na toj i sličnim tvrdnjama,⁷⁰ nego također promišlja o dubljem razlogu i načinu na koji su efeški oci razumjeli Nestorijev nauk koji su osudili: „Sabor je očevidno osuđivao to, što je Nestorije tako Kristove ljudske attribute odricao od Boga i Božanskog Logosa, da je postojala opasnost da ne smatra Krista istim s Božanskim Logosom.“⁷¹ Na jednom će drugom mjestu ukazati na još značajniji detalj, naime na činjenicu da su ono, što su antiohijci ponajprije shvaćali kao razlikovanje između imenâ, ćirilovci shvaćali kao razlikovanje između Logosa i Krista.⁷² Konkretnu potvrdu svojem uvjerenju da je ocima smetalo upravo Nestorijevo razlikovanje imenâ koje su, dakle, shvaćali kao razlikovanje Boga Logosa i Isusa Krista, Šagi-Bunić pronalazi u izjavi Teodota Ancirskog na istoj, prvoj sjednici. Na Ćirilov zahtjev da upozna oce s raspravama koje su se vodile s Nestorijem u Efezu prije početka sabora, Teodot je kazao kako je već iz samoga slova netom pročitane poslanice *Injurias quidem* očito ono što je Nestorije ponovio u raspravama u Efezu, naime da se „o Bogu ne smije reći da je hranjen mlijekom i rođen od Djevice“⁷³ te „kako ne može svojim Bogom smatrati onoga, koji ima tri mjeseca ili četiri“⁷⁴. U ovim izjavama, kako vidimo, Teodot nije Nestoriju zamjerio samo njegovo odbijanje priznanja da je Marija rodila

⁷⁰ Usp. npr. prethodnu bilješku u kojoj Šagi-Bunić veli da je pripisivanje atributa bilo „*punctum discordiae*“, ili pak T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 10, gdje u istom kontekstu nalazimo vrlo sličan izričaj, „*obiectum discordiae*“: „*Distinctio igitur inter Deum Verbum et Christum, quam Nestorius premebat, et Cyrillus condemnabat, erat obiectum discordiae, in quo deiudicando Patres ephesini pro parte cyrilliana conscie steterunt.*“ Da je u Efezu Ćiril kao temeljnu problematičnu tezu izdvojio razlikovanje imenâ, Šagi-Bunić spominje i u: „*Continuitatis discrimen*“, 36.

⁷¹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 5.

⁷² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 10: „*Intellexerunt eam utique mente cyrilliana tamquam distinctionem inter Verbum et Christum, non modo antiocheno tamquam primarie distinctionem inter nomina.*“

⁷³ Usp. *Isto*: „*Eximiam huius rei confirmationem praebebat nobis declaratio Theodoti, ep. Ancyrae, qui paulo postea in eadem sessione, interrogatus a Cyrillo ut exponeret quae sibi a Nestorio in colloquiis Ephesi habitis dicta sint, respondit: 'Non puto opus esse nostri testimonii, postquam sententia eius manifesta facta est ex litteris ad tuam pietatem. Quae enim ibi abnuebat dici de Deo, id est de unigenito, exprobans ei humana, eadem et hic disputans dixit: non licere de Deo dicere nutritionem lacte neque nativitatem ex virgine.'*“ Teodotovu izjavu Šagi-Bunić navodi prema *Acta, I/I, coll. vat.*, 52 (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 10, bilj. 13). Usp. i „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 20-21, bilj. 48: „U toku prve sjednice (22. VI. 431.) izvješćuje biskup Teodot iz Ancire da je Nestorije, jednako kao u pročitanoj poslanici, zastupao i u Efezu da se 'o Bogu ne smije reći hranjenje dojenjem', te da je više puta rekao da se ne smije o Bogu reći da je 'imao dva mjeseca ili tri mjeseca'“ (ovdje se autor poziva na Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, 52).

⁷⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 5 (uz ovaj navod autor u zagradi samo donosi napomenu da treba unijeti citat). Usp. i prethodnu bilješku. Podatak o točnome broju mjeseci koje je Nestorije odbio pripisati Bogu se, kako vidimo, razlikuje u dva Šagi-Bunićeva navoda (na jednome mjestu stoji da je riječ o dva ili tri, a na drugome da je riječ o tri ili četiri mjeseca). No to nam nimalo ne smeta za razumijevanje smisla Nestorijeve izjave.

Boga (*Theotokos*), nego i to što nije dopustio o Bogu izreći nijedan atribut koji pripada isključivo području ljudskoga iskustva.

Da su i Nestorije i njegovi protivnici sržnim prijepornim pitanjem smatrali upravo pitanje pridijevanja vlastitosti ljudske naravi Bogu Logosu, Šagi-Bunić je bio svjestan još u svojem najranijem kristološkom djelu, u disertaciji: „Zapravo se sav problem oko Nestorija prvotno i vodi oko toga, kako treba Kristu pridijevati vlastitosti jedne i druge naravi. Pitanje o ispravnosti naziva 'Theotokos' samo je odraz toga drugoga općenitijeg pitanja o *komunikaciji idiomatum*, a ono opet vuče sa sobom najdublje pitanje o sjedinjenju dviju naravi.“⁷⁵ Budući da se ovdje ne poziva ni na kojeg drugog autora, nego, štoviše, u popratnoj bilješci kaže da bi bila „svakako hvale vrijedna stvar, kad bi se netko pobliže pozabavio samim problemom *komunikacije idiomatum* u tom razdoblju“⁷⁶, možemo zaključiti da je Šagi-Bunićeva misao od samih početaka smjerala originalnim tumačenjima ćirilovsko-nestorijanske problematike, na koja se tumačenja – kako smo se mogli uvjeriti na temelju drugih, kasnijih spisa – tijekom susljednih daljnjih istraživanja često navraćao te ih produbljivao.

U to da je pitanje pridijevanja vlastitosti u Efezu 431. g. bilo od ogromne važnosti, Šagi-Bunića uvjerava i Ćirilova poslanica *Obloquuntur quidem* koja je na saboru dobila potvrdu otaca i koja, kao takva, čini njihov zajednički nauk uz koji prijanjaju iz vlastite vjere. O toj poslanici on iznosi mnogo manje detalja – bilo kad donosi pojedine navode bilo kad teologizira nad pojedinim sadržajima – negoli o Nestorijevoj. No nas ovdje ionako zanima samo ono što je držao presudnim za određivanje pozitivnoga doktrinarnog težišta Efeškog sabora. Pritom, naravno, ne smijemo zaboraviti kako je naš autor zastupao stajalište da efeški oci nisu donijeli definiciju u strogom smislu. Isto će, sasvim konkretno, ponoviti i u vezi s Ćirilovom *Drugom poslanicom Nestoriju*: „Ali ni poslanica *Obloquuntur quidem*, koju Galtier doduše smatra definicijom [...] ne može biti smatrana definicijom u strogom smislu, to jest dokumentom, koji bi nam pokazivao dekretorno, kako po mišljenju tadanje Crkve treba govoriti o Kristu da to bude ortodoksno, tj. dokument koji bi po shvaćanju tadanje Crkve predstavljao najbolje i sveobvezatno formuliranje Kristova misterija / nauk o Isusu Kristu, dakako u interpretaciji tadanjih biskupa. *Regulu fidei*. [...] Sveukupnost saborskih glasovanja ne prelazi suda, da se poslanica *Obloquuntur quidem* sadržajno ne razilazi od SN (slaže?), da je prema tome ortodoksna. Ali se sabor nije izjasnio da je

⁷⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 185-186.

⁷⁶ Isto, 186, bilj. 3.

smatra sveobvezatnom kao *regulu fidei*.⁷⁷ Vratimo se sada samoj poslanici. U njoj je Ćiril, jednako kao i njega Nestorije, nastojao uvjeriti carigradskog biskupa u suglasje svojeg nauka s *Nicejskim simbolom*.⁷⁸ Srž nauka na čijoj pravovjernosti inzistira Ćiril, Šagi-Bunić vidi u isticanju identičnosti Boga Logosa i Isusa Krista te u isticanju Marijina naslova *Theotokos*.⁷⁹ Od prve je očito da su dva temeljna naglasaka poslanice – pitanje Krista kao *jednog te istog* s Logosom i otud izveden zaključak da Mariju treba priznati *Bogorodicom* – obrnuto proporcionalna Nestorijevu *razlikovanju imenâ* (*Krist* i *Logos*) i *atributâ* i njegovu uvjerenju da se Mariju ispravno može nazivati samo *Kristorodicom*. Kad bismo, kao što smo to učinili s Nestorijevom poslanicom, htjeli i Šagi-Bunićevo gledište o temeljnom cilju *Obloquuntur quidem* izraziti jednom rečenicom, tada bi sljedeća najbolje odgovarala: „Ćirilova je poslanica sva u tome da utvrdi da je Krist jedan te isti s Bogom Logosom te da otud Logosu treba pripisati i trpljenje i rođenje i drugo što pripada tijelu; za Mariju stoga treba reći da je

⁷⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Bilješka /Excursus/. Problem efeške definicije“, 3-4. Galtierovo mišljenje, prema: P. GALTIER, *De Incarnatione ac Redemptione*, Parisiis, 1947., autor navodi i u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 503, bilj. 23. U gore citiranom nacrtu spomenuto je isto djelo, no mjesto za podatak o broju stranice ostalo je prazno. Uočavamo da je autor u nacrtu mnogo direktnije kazao da ni *Obloquuntur quidem* nije saborska definicija. Iz objavljenog članka to jest razvidno, no nije tako izravno rečeno. U istom nacrtu Šagi-Bunić je iznio nekoliko argumenata u potvrdi svojeg stajališta da Efeški sabor nije *Obloquuntur quidem* smatrao definicijom u strogom smislu: oci nisu Nestorijevu poslanicu osudili kao heretičku na temelju usporedbe s Ćirilovom poslanicom, nego s *Nicejskim simbolom* (usp. „Bilješka /Excursus/. Problem efeške definicije“, 5); na šestoj sjednici se kao dostatan proglašava *Nicejski simbol* te se zabranjuje sastavljanje bilo kakve nove vjeroispovijesti (usp. *Isto*); Ćiril 433. g. kao uvjet sjedinjenja s antiohijcima nije tražio njihov pristanak uz svoju poslanicu, nego osudu Nestorija i općenito priznanje Efeškoga sabora; štoviše, prihvatio je *Antiohijski simbol* kao temelj sjedinjenja (usp. *Isto*, 6). O dvjema posljednjim točkama bit će kasnije riječi. Usp. i P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, 66, gdje autor, nakon što je ukratko prepričao glavne teze iz Ćirilove poslanice, veli da su te teze preuzeli efeški oci, no ne tako da su formalno odobrili svaku riječ, nego *Obloquuntur quidem* kao cjelinu.

⁷⁸ Nestorije je, zapravo, to učinio po uzoru na Ćirila koji se se prvi pozvao na *Nicejski simbol* s ciljem utvrđivanja ispravnosti vlastite kristologije.

⁷⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 81: „Cyrillus primus in discussionem cum Nestorio introducitur *Symbolum nicaenum*, in epistula 'Obloquuntur', cum intentione obvia ut interpretando *Symbolum* Nestorio persuadeat rectam fidem esse qua agnoscit Christum *unum eundemque* cum Deo Verbo et Mariam *Theotokon*“, „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodu od Efeza do Kalcedona“, 18: „Ćiril je prvi u diskusiju s Nestorijem uveo *Simbol nicejski*, u poslanici 'Obloquuntur', s neposrednom (obvia) nakanom da tumačeći *Simbol* uvjeri Nestorija da je ispravna vjera ona koja priznaje Krista *jednim te istim* s Bogom Logosom i Mariju *Bogorodicom*.“ Samo u tekstu na hrvatskom jeziku Šagi-Bunić dodaje opasku da „nije jasno je li Ćiril sam od sebe zaista mislio da je Nestorijev nauk u otvorenom razilaženju sa slovom *Simbola*, tako da bi mogao biti pobijen pomoću *Simbola*, ili je samo slučajno u svojoj poslanici započeo govor od *Nicejskog simbola*“ (*Isto*). Govoreći o poslanici *Obloquuntur quidem* i B. Sesboüë ističe da je u njoj Ćiril stavio naglasak na konkretnu identičnost između Sina ili Boga Logosa i čovjeka Isusa Krista, a koju je identičnost izrazio sintagmom „hipostatsko sjedinjenje“. Takvo je sjedinjenje razlog zbog kojega se rođenje i trpljenje pripisuje Bogu Logosu te zbog kojega se Mariju naziva *Bogorodicom* (usp. B. SESBOÜË, „Cristologia e soteriologia. Efeso e Calcedonia [secoli IV e V]“, 341-343).

Bogorodica.⁸⁰ No, premda je ovaj drugi naglasak (priznanje Marije kao Bogorodice) krajnji zaključak koji Ćiril želi nametnuti Nestoriju, u svjetlu svega dosad rečenog čini se posve naravnim da će naš autor i ovdje, kao mnogo važniji, istaknuti onaj prvi naglasak, tj. shvaćanje Isusa Krista kao jednog te istog s Bogom Logosom. Kad govori o poslanici *Obloquuntur quidem* u kontekstu prvoga zasjedanja Efeškog sabora, Šagi-Bunić doista kao njezin glavni naglasak, ali ujedno i kao prvotni pozitivni cilj saborskih otaca, na mnogim mjestima spominje pitanje utvrđivanja Kristova jedinstva, tj. identičnosti Boga Logosa i Isusa Krista. Tako će reći da je na prvoj sjednici sva problematika bila „više-manje svedena na to pitanje“⁸¹, da je na njega u Efezu „bila svraćena sva pozornost“⁸², da su oci „samo to vidjeli“⁸³ ili pak da se sav koncil posvetio tome kako bi ga obranio.⁸⁴ Također i da su oci u svojoj savjesti morali prosuditi samo to pitanje, ne zadirući ni u ostale specifičnosti Ćirilova nauka kojima se suprotstavio Nestorijevu učenju ni u tumačenje jedinstva ili identičnosti Logosa i Krista.⁸⁵ Šagi-Bunić nigdje izravno ne kaže da su Ćirilovski biskupi, očitujući svoje pristajanje uz poslanicu *Obloquuntur quidem*, prvotno htjeli istaknuti da je Marija Bogorodica. Možemo pretpostaviti da su Marijin naslov *Theotokos* držali logičkim izvodom iz temeljne Ćirilove teze, no i da jedinim pravim odgovorom na Nestorijevu herezu nisu smatrali puko inzistiranje na tome naslovu, nego upravo tezu o istovjetnosti Logosa s Isusom Kristom poslije utjelovljenja. Upravo na temelju toga poistovjećenja, a ne tek na temelju nekoga izvanjskog razloga, jednom te istom, Bogu Logosu, treba pripisivati attribute i jedne i druge naravi.⁸⁶

Kada iz perspektive svega što smo dosad doznali o dvjema kristologijama usmjerimo svoju misao na ono što je, prema našem autoru, bilo primarno istaknuto u Efezu – identičnost i jedinstvo Logosa i Krista te otud proizlazeće priznavanje potpune

⁸⁰ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 9: „Epistola cyrilliana tota in eo est ut confirmaret Christum esse unum eumdemque cum Deo Verbo, et proinde Verbo adscribendam esse et passionem et nativitatem et alia quae sunt carnis; Mariam ergo dicendam esse Theotokon.“

⁸¹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 8: „In suis scriptis varia puncta speculationis nestorianae tangit, sed semper ad hoc punctum essentielle identitatis absolutae Verbi cum Christo redit, et in prima sessione ephesina quaestionem plusminusve ad hoc restrinxit.“

⁸² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Sjedinjenje Boga i čovjeka'. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, 4.

⁸³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Continuitatis discrimen“, 35: „Problem efeških otaca: utvrditi jedinstvo Krista, po Ćirilovoj ideji: oni su samo to vidjeli – trebalo je odlučiti između Nestorija i Ćirila.“

⁸⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 10: „Concilium igitur cyrillianam, rigorose loquendo, totum est in defendenda unitate Christi, in confirmanda identitate inter Christum et Verbum, et consequenter, in asserenda attributione proprietatis Christi Deo et Deo Verbo.“

⁸⁵ Usp. *Isto*, 8: „Patres concilii singillatim nonnisi de hoc puncto in conscientia iudicare debuerunt. Procedura concilii ita instructa erat, ut tandem ageretur nonnisi de facto istius unitatis atque identitatis, non de eius explicatione.“

⁸⁶ Usp. *gore*, bilj. 80.

komunikacije idioma, koja pak u potpunosti isključuje svaku smislenost razlikovanja imenâ – vrlo se lako možemo složiti sa Šagi-Bunićevim zaključkom da oci Efeškoga sabora uopće nisu dali prostora antiohijskim težnjama niti su se potrudili uočiti onaj osnovni razlog zbog kojeg su antiohijci toliko inzistirali na cjelovitosti Kristove ljudske naravi i na razlikovanju imenâ i atributâ. Čini se da je antiohijska briga da se očuva dostojanstvo Kristove božanske naravi, o kojoj nas je brizi naš autor poučio svojim originalnim uvidima o prvoj fazi antiohijske kristologije, ili bila potpuno ignorirana, ili pak uopće niti nije bila zamijećena.⁸⁷

O šestom zasjedanju ili sjednici Efeškog sabora, održanoj 22. srpnja 431., Šagi-Bunić donosi tek nekoliko informacija. Na njoj nije bio niti pročitani niti raspravljen nijedan Ćirilov spis.⁸⁸ U prvi je plan stavljen *Nicejski simbol* kao onaj koji je „dostatan za korist onima koji su pod nebom“⁸⁹. Ujedno je proglašeno kako je svima zabranjeno ispovijedati, pisati ili sastavljati drugi simbol osim *Nicejskog*.⁹⁰ U kontekstu te zabrane osuđen je simbol, sastavljen u okrilju antiohijske škole, koji je svećenik Karizije predložio saboru.⁹¹ Osim toga, kao protivni *Nicejskom simbolu*, osuđeni su i izvadci iz Nestorijevih spisa. Onaj tko bi uz njih pristajao – bilo biskup, bilo klerik, bilo laik – upao bi pod kaznu depozicije ili ekskomunikacije.⁹² Primjećujemo da je forma i ove

⁸⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 10-11: „Etenim nulla cura habita est et nullus locus datus praeoccupationibus Antiochenorum, quae tamen reales et non fictitatis causas habuerunt, circa veritatem et integritatem naturae humanae Christi et circa accuratam distinctionem inter humanitatem et divinitatem, quae divinitati eius veram dignitatem servaret.“

⁸⁸ Usp. *Isto*, 13-14.

⁸⁹ Usp. *Isto*, 13: „... redditus autem fit ad Symbolum nicaenum tamquam ad documentum quod habet 'sufficienter ad utilitatem his qui sub coelo sunt'“ (navod prema: *Acta*, I/I, coll. athen., 74, 4).

⁹⁰ Usp. *Isto*: „... interdicitur omnibus, quominus alterum symbolum praeter Symbolum nicaenum profferent, conscriberent, componerent“; *Isto*, 83: „Cyrillus obtinet ut concilium prohibeat compositionem novarum fidei expositionum et standum esse declarat soli Symbolo nicaeno“; isto u: „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodu od Efeza do Kalcedona“, 21-22: „Ćiril postizava da Koncil zabranjuje sastavljanje novih izlaganja vjere i proglašava da treba ostati uz sam *Nicejski simbol*“; PCC, 94: „Ephesi a. 431. statutum fuerat 'alteram fidem nemini licere proferre aut conscribere aut componere praeter definitam a sanctis patribus qui in Nicaea cum Spiritu Sancto congregati sunt'“ (navod prema: *Acta*, I/I, 7, coll. athen., 77); „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 500: „... absolute prohiberetur compositio 'alterius fidei' praeter illam, quae a patribus nicaenis definita est.“

⁹¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 13. Zanimljivo je da Šagi-Bunić smatra da je zabrana o sastavljanju nekog drugog simbola osim *Nicejskog* sastavljena upravo kao kontekst osude Karizijeva simbola: „... prohibitio supradicta de novo symbolo non componendo prolata est proprie tamquam contextus pro condemnatione symboli per Charisium oblata“ (*Isto*). Usp. još „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 500. U PCC, 92, stoji da se taj simbol katkad pripisuje Teodoru Mopsuestijskom. Da je gornja zabrana bila donesena kako bi se lakše osudilo Karizijev simbol, spominju i L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 230; G. M. de DURAND, „Réflexions sur les quatre premiers conciles oecuméniques: Nicée (325), Constantinople (381), Éphèse (431), Chalcedoine (451)“, u: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 86 (2002.), 3-26, ovdje: 14.

⁹² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 13: „Huic sententiae adnectuntur extracta ex conscriptis Nestorii, tamquam expressio doctrinae quae dissonat a Symbolo nicaeno, quae sensum Symboli corrumpit, quae igitur damnata est, quam nullus sustinere potest, sive sit episcopus sive clericus, sive laicus, sub poena depositionis vel excommunicationis.“

izjave negativna, tj. zabranjuje slijediti nauk koji je sadržan u osuđenim tekstovima. Pozitivno utvrđenim naukom ove sjednice moglo bi se smatrati jedino *Nicejski simbol*, no budući da je isticanje njegove dostatnosti bilo povezano sa zapovijeđu o zabrani sastavljanja nekog novog simbola, možemo konstatirati da ni na šestoj sjednici nije učinjen nikakav pomak u razjašnjavanju kristoloških pitanja koja su navirala iz antiohijske škole. Štoviše, ne samo da nisu bila ozbiljno uzeta u razmatranje pitanja koja su se ćirilovskim biskupima – nenaviknutima na antiohijski način razmišljanja – možda s pravom učinila sumnjivima, nego su, mimo svake rasprave, i same teze koje predstavljaju neprijeporan pozitivan doprinos antiohijske kristologije bile dovedene u sumnju. U vezi s time naš autor primjećuje da se, budući da su Nestorijevi spisi koji su osuđeni bili bazirani na tezi o dvjema naravima, lako mogao steći dojam da je na ovoj sjednici osuđen, ili bar proglašen sumnjivim, diofizitizam. Drži da su takav dojam mogli steći i oni koji su bili usmjereni očuvanju Kristova jedinstva i oni koji su se ustrajno borili za tezu o dvjema Kristovim naravima.⁹³

Isti će problem uočiti i kada će govoriti o saboru kao cjelini: „Budući da Efeški sabor g. 431. nije u pravom smislu donio nikakve obvezne formulacije, i nije točno precizirao *modo positivo* što Nestorije krivo uči, bila su moguća razna tumačenja sabora; posebno su ljudi pozivom na taj sabor mogli sumnjičiti učenje o dvije naravi u Kristu“⁹⁴; „Cjelovita dakle slika, koju je koncil u konkretnim uvjetima pružio o svojoj kristologiji, može se ukratko ovako opisati: polemičko i dosta jednocrtno tvrđenje da je Krist 'jedan te isti' s Bogom Logosom; notorno zanemarivanje pitanja o Kristovu čovječstvu i zanemarivanje točnog razlikovanja između božanskog elementa i ljudskog elementa, čak (barem na prvi pogled) neka sklonost tome da treba odbaciti dvije naravi; olako dopuštanje elemenata za koje se u onoj konkretnoj situaciji činilo da odišu

⁹³ Usp. *Isto*: „Nestorius vero totam doctrinam suam plusminusve in thesi duarum naturarum superstruit. Impressio igitur generalis, quam prorsus naturaliter et primo intuitu quis subire potest legendo documentatationem sessionis VI, inducit in opinionem dyophysitismum hic damnatum esse, saltem tamquam summe suspectum. Talis impressio oriri potuit tam in mente eorum qui solliciti erant pro unitate Christi servanda, quam in mente eorum qui pro duabus naturis inconditionate stabant tamquam pro thesi quae fundamentalis sit pro fide christologica.“ Usp. i *Isto*, 92, gdje autor o istom problemu govori u kontekstu prosudbe Dioskorova sabora iz 449. g. Ondje su, u sklopu čitanja zapisnika sa šeste efeške sjednice, među ostalim bili pročitani Karizijev simbol, izvadci iz Nestorijevih spisa i definicija o zabrani sastavljanja druge vjere osim *Nicejskog simbola*. Budući da se u antiohijskim spisima višeput ponavljao izraz „dvije naravi“, lako se mogao dobiti dojam da su one osuđene: „In ista documentatatione, uti patet, 'duae naturae' pluries recurrunt, in extractis nestorianis et in symbolo a Charisio oblato, in contextu qui facile suggerebat eas esse damnatas.“

⁹⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“, 40.

apolinarizmom (dva od tekstova citiranih u florilegiju bili su apolinarističkog porijekla).⁹⁵

Prema Šagi-Buniću se, dakle, efeški oci nisu upustili u preciznu raspravu o doktrinarnim pitanjima, a o onome što su eventualno i raspravili, nisu ostavili nikakva pisana traga. Razlog takvome ishodu događaja pronalazi ne samo u tome da su se oci zadovoljili svojom prvotnom, mogli bismo reći i instinktivnom reakcijom na izloženi nauk, tj. pristankom uz Ćirilov i osudom Nestorijeva nauka „iz vjere“⁹⁶, nego i u tome što se sabor previše bavio Nestorijevim učenjem u svrhu osude i depozicije njegove osobe, „negoli da precizno formulira njegovu herezu ili da donese definitivnu formulaciju, koja bi sasvim određeno i za sve obvezatno kazivala, kako treba o tom kristološkom problemu misliti i govoriti. Sabor je u stvari bio premalo doktrinaran, a više je nekako htio riješiti personalna pitanja.“⁹⁷ Ukoliko mu se ipak želi pridati i doktrinarna vrijednost, za Šagi-Bunića je ona više u „očuvanju prave vjere“⁹⁸ i usmjerenju „pravim putem solidne tradicije“⁹⁹ negoli u „pozitivnom spekulativnom rasvjetljenju same vjere“¹⁰⁰.

Glede procedure kojom su efeški oci pristupili Nestoriju i njegovu nauku, iz Šagi-Bunićevih spisa možemo izlučiti još jedan zaključak. On, naime, primjećuje da je Nestorije, jednako kao i njegov nauk, bio osuđen na definitivni način, što znači da čitava Crkva tu osudu treba prihvatiti.¹⁰¹ Drži da je, premda je *de facto* jedino Nestorije

⁹⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 15: „Imago igitur completa, quam concilium de sua christologia in concretis conditionibus offerebat, sic brevier describi potest: Affirmatio polemica et sat monolinaris Christum esse 'unum atque eumdem' cum Deo Verbo; notoria negligentia circa quaestiones humanitatis Christi et circa accuratam distinctionem inter elementum divinum et elementum humanum, immo pronitas quaedam ad duas naturas (saltem in primo obtutu) reiciendas; facilis admissio elementorum qui in illa concreta situatione apollinarismum sapere videbantur (duo ex textibus in florilegio citato erant originis apollinaristicae).“

⁹⁶ Usp. *gore*, 190-191.

⁹⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 5. Slično i u: *Isto*, 6, bilj. 12: „Savjesnom analizom mi danas možemo utvrditi u čemu su efeški oci složno vidjeli Nestorijevu herezu, i što su oni osuđujući Nestorija doktrinarno intendirali osuditi, ali moramo također priznati da sabor nije to svoje shvaćanje posve jasno i precizno formulirao u nekoj formulaciji koja bi doktrinarno bila apsolutna tako da bi svim suvremenici bila nedvojbeno uočljiva, pa da bi daljnje diskusije postale bespredmetne u tom smislu što bi se znalo da prihvatiti Efeški sabor znači ne samo osuditi Nestorija nego i osuditi točno određeni kristološki nazor u nedvojbeno određenom smislu.“

⁹⁸ *Isto*, 3-4.

⁹⁹ *Isto*, 6, bilj. 12.

¹⁰⁰ *Isto*, 4. To je zapravo u skladu s načinom na koji je predsjedatelj sabora, Ćiril, pristupao stvarima vjere. Za njega Šagi-Bunić veli da je bio „defensor“, koji „ne objašnjava, nego brani i napada – i samo u tom smislu objašnjava“ (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Continuitatis discrimen“, 36), koji želi narod „očuvati u pravoj vjeri“ (usp. *Isto*, 37), i „poučiti poučavanjem protiv zabluda“ (*Isto*, 34). Usp. i P.-Th. CAMELOT, *Épèse et Chalcedoine*, 36, gdje autor veli da je Ćiril imao „osjećaj za tradiciju“.

¹⁰¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 502, gdje autor gornju tvrdnju iznosi u obliku pitanja i odgovora: „Utrum sententia lata, ex mente concilii, fuerit dogmaticae definitiva et irreformabilis ita, ut doctrina Nestorii condemnata sit uti haeretica modo

bio osuđenik Efeškoga sabora, na neki način bila odbačena i antiohijska kristologija, tj. njezine temeljne teze, premda tek indirektno.¹⁰² No upravo stoga što je direktno bio osuđen jedino Nestorije, a nije bilo jasno formulirano i definirano zbog čega je osuđen, ostalo je nedovoljno jasno precizirano koji to nauk zavrjeđuje definitivnu osudu i kojeg se nauka treba bezuvjetno kloniti.¹⁰³ Tako je, kako smo vidjeli, u konačnom prevladao dojam – na koji su sasvim sigurno utjecale odluke otaca na šestoj sjednici – da je osuđen nauk o „dvjema naravima“.¹⁰⁴ No, ako se prisjetimo Šagi-Bunićevih misli o sržnoj spornoj problematici dviju poslanica te o glavnoj zamjerki kojom su oci okarakterizirali Nestorijevu herezu na prvoj sjednici, možemo zaključiti da Nestorije prema našem autoru nije bio definitivno osuđen zbog teze o „dvjema naravima“, nego zbog teze o razlikovanju imenâ i atributâ. Također i to da je baš potonja teza ono što je – premda, kako rekosmo, indirektno – osuđeno i čega se valja kloniti u cjelokupnoj antiohijskoj kristologiji. Premda to, što se nama, na temelju Šagi-Bunićevih promišljanja, čini posve jasnim, nije bilo izričito izrečeno na Efeškom saboru, uskoro ćemo vidjeti kako je upravo to pitanje bilo nosivi problem i daljnje efeške kontroverzije.

Da smo u okviru govora o zasjedanjima ćirilovske strane progovorili i o *Capitulima*, mogli bismo lakše opravdati tezu da je u Efezu bilo osuđeno upravo razlikovanje imenâ i atributâ i neprihvatanje potpune *komunikacije idioma*. Ondje je, naime, kako se sjećamo, Ćiril posve jasno rekao da razlikovanje imena i atributa nije dopušteno (četvrti anatematizam) te je iznio tvrdnje koje pretpostavljaju potpunu *komunikaciju idioma* (dvanaesti anatematizam). No, mogli smo zapaziti da u ovom

definitivo, quod *integra Ecclesia acceptare deberet*, an forsitan synodus de doctrina nullum alium iudicium tulerit nisi eam esse summe *suspectam, scandalosam, periculosam*, ita ut eius auctor tam altum locum in Ecclesia amplius occupare non posset, praesertim cum doctrinam suam non reprobaverit. [...] quaestio sat facile solvitur et – ut putamus – nullo contradicente: Ephesinum doctrinam Nestorii *modo definitivo*, ut *haeticam* damnat, ita ut huic iudicio omnes assentire teneantur.“

¹⁰² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 4-5; „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 3, bilj. 4.

¹⁰³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 5: „Tako je Efez 431. – kako se iz analize cjeline svega raspravljanja i glasovanja može vidjeti – htio osuditi jednu od temeljnih teza antiohijske kristologije, i *via facti* ju je i osudio, ali samo u odnošaju na Nestorija, jer nije donio nikakve doktrinarne formulacije, koja bi tu tezu apsolutno i od Nestorijevih formulacija nezavisno osuđivala.“

¹⁰⁴ S tim u vezi zanimljivo je primijetiti da je Ivan Pavao II. u svojem apostolskom pismu o 1600-toj obljetnici Prvoga carigradskog koncila te o 1550-oj obljetnici Efeškoga koncila, među ostalim, kazao da je Efeški koncil definirao dvije naravi u Kristu, božansku i ljudsku: „Le Concile d'Éphèse a eu *surtout une valeur christologique* en définissant les deux natures qui se trouvent en Jésus-Christ, la nature divine et la nature humaine...“ (IVAN PAVAO II., „Lettre apostolique A Concilio Constantinopolitano pour le 1600ème anniversaire du Ier Concile de Constantinople et le 1550ème anniversaire du Concile d'Éphèse“ [25. III. 1981.], u: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_25031981_a-concilio-constantinopolitano-fr.html [7. IV. 2011.]).

odlomku *Capitula* nismo spominjali. To je stoga što je Šagi-Bunić bio duboko uvjeren da ona ne pripadaju u dokumentaciju Efeškog koncila, budući da je poslanica *Cum Salvator noster* s anatematizmima bila samo pročitana i ubačena u zapisnik. O njoj se uopće nije raspravljalo niti je Ćiril tražio da koncilski oci iznesu o njoj svoj sud.¹⁰⁵

Također se sjećamo da se prema našem autoru vjerojatno i sâm Ćiril bojao da će morati pred saborom opravdati svoja *Capitula* pa je, kako bi to izbjegao, u središte pozornosti stavio druge spise.¹⁰⁶ Unatoč Aleksandrinčevu vještu izbjegavanju rasprave o anatematizmima, sve daljnje akcije antiohijaca protiv Ćirila i biskupa koji su s njime u Efezu donijeli odluke bit će uglavnom usmjerene na pitanje *Capitula*. To je, kako ćemo uskoro vidjeti, očito već iz sadržaja njihove sjednice koju su održali 26. lipnja 431., odmah po Ivanovu dolasku. To nas, nakon svih dosadašnjih uvida o temeljnim antiohijskim preokupacijama, nimalo ne čudi. Još nam je lakše to shvatiti imamo li u vidu da su, kako višeput ističe Šagi-Bunić, antiohijci bili čvrsto uvjereni da su *Capitula* ipak bila potvrđena i odobrena na Efeškom saboru.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Usp. prvo poglavlje prvoga dijela, 25, 29-30, u kojem smo detaljnije prikazali razloge Šagi-Bunićeva uvjerenja, ali i konkretne prijedloge koje je iznio priređivačima trećega izdanja COD-a u svojoj noti „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“. Ovdje samo možemo pokazati da je i kasnije često isticao činjenicu da je poslanica *Cum Salvator noster* s anatematizmima na saboru bila samo pročitana i ubačena u zapisnik“. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 12: „In Epheso Cyrillus in *Anathematismis* non insistit eadem vi sicut antea; in sessione I epistula 'Cum Salvator noster' una cum *Anathematismis* legitur, ast de ea iudicium Patrum non expetitur, sed tantummodo in gesta inseritur“; Isto, 83: „In Epheso (a. 431.) episcopus alexandrinus [...] 'Cum Salvator' cum anathematismis in sat restricto auctoritatis gradu praefert continere: solummodo recitatur et in acta reponitur“; isto u: „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodu od Efeza do Kalcedona“, 21-22: „U Efezu (g. 431.) aleksandrijski se biskup vraća na Nicejski simbol i na poslanicu „Obloquuntur“, a poslanicu „Cum Salvator“ s anatematizmima radije zadržava na dosta suženom stupnju autoriteta: ona se na saboru samo čita i stavlja u akta.“ Usp. i „Bilješka /Excursus/. Problem efeške definicije“, 3, gdje autor o istome govori želeći istaknuti kako ova Ćirilova poslanica i njezin prilog sigurno nisu definicija Efeškog sabora: „Takvom definicijom nipošto ne možemo smatrati Ćirilovu sinodičku poslanicu treću Nestoriju 'Cum Salvator noster' (s dvanaest *capitula* ili anatematizama, koja se na saboru doduše pročitala, ali se biskupi nisu o njoj pojedinačno izražavali/izjašnjavali, nego je samo stavljena u zapisnik.“ P.-Th. Camelot, premda također tvrdi da anatematizmi nisu bili odobreni, nego samo pročitani i ubačeni u zapisnik, kaže da je ipak dopušteno misliti da anatematizmi predstavljaju koncilsku misao (usp. P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcedoine*, 65). Usp. i prošlo poglavlje, bilj. 38.

¹⁰⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 2; Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 6, bilj. 12; „Bilješka /Excursus/. Problem efeške definicije“, 4-5; *gore*, bilj. 17.

¹⁰⁷ Činjenicu da su sami antiohijci smatrali da je Efez potvrdio *Capitula* kao svoj dokument, Šagi-Bunić često spominje. Tako, npr., u jednoj rukom dopisanoj bilješci veli: „Tu bi se moglo eventualno u noti malo raspraviti anatolski stav prema *Obloquuntur* i prema *Capitulima*, naročito kako to, da oni neprekidno tvrde da su *Capitula* prihvaćena i potpisana u Efezu od crkvenog sabora, dok se naprotiv čini posve sigurnim da efeški oci nisu o *Capitulima* izrekli posve precizan stav, nego samo o *Obloquuntur*“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 61); usp. još „Continuitatis discrimen“, 14; PCC, 12: „Episcopi antiocheni in Epheso praesentes, [...] ex natura rerum propensi erant ad hoc ut concilio cyrilliano approbationem formalem Anathematismorum adscriberent, iam exinde quod concilium Anathematismos 'haereticos' tranquille auscultavit nullamque censuram iis infligit“; „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 508: „Episcopi orientales, i.e. illi ex dioecesisbus Orientis, qui duce Ioanne Antiocheno Nestorio favebant et Ephesi conciliabulum separatum, orthodoxis

3.2. Zasjedanje antiohijskih biskupa

Po dolasku u Efez Ivan Antiohijski je odmah okupio svoje biskupe na zasjedanje, kako bi zauzeli stav prema postupcima suprotne strane.¹⁰⁸ Zasjedanje antiohijskih biskupa od 26. lipnja 431., ali ponekad i općenito grupu antiohijskih biskupa u Efezu, Šagi-Bunić redovito naziva „konciliabulumom“, kako u radovima na hrvatskom, tako i u onima na latinskom jeziku (ondje: *conciliabulum*). Conciliabulum je na svojoj sjednici izrekao osudu protiv biskupa koji su zasjedali 22. lipnja. Šagi-Bunićev prijevod te osude na hrvatski jezik nalazimo tek u jednome neobjavljenom radu i na jednom mjestu u bilješkama:

„... Toga radi znajte, da ste *deponirani* i lišeni biskupstva, ti, Ćirile Aleksandrijski, i Memnone, ovoga grada (sc. biskupe), i lišeni svake crkvene liturgijske funkcije, kao *začetnici i vođe svega nereda i protuzakonitosti, i uzročnici da su pogazeni kanoni otaca i carski dekreti*; a svi ostali, koji ste se suglasili s onima, koji su neuredno i protuzakonito radili protiv kanona i protiv carskih dekreta, *ekskomunicirani* ste, dok se ne *pokajete* priznavajući svoju pogrešku i ne prihvatite *vjeru* svetih otaca, koji su se bili sabrali u Niceji, ne uvodeći ništa drugo što bi njoj bilo strano, i dok ne *anatematizirate heretička Capitula*, što ih je izložio Ćiril Aleksandrijski, a koja se protive evanđeoskom i apostolskom nauku, te dok se vjerno ne pridržite pisma... naših imperatora, koje zapovijeda, da se *miroljubivo i pomno ispituju pitanja vjere*.“¹⁰⁹

Iz sadržaja osude, za koju od našega autora doznajemo da su je potpisala pedesettrojica biskupa,¹¹⁰ vidimo da antiohijski, kako smo bili najavili, u svojoj prvoj efeškoj izjavi svraćaju pozornost na Ćirilova *Capitula* koja je Aleksandrinac nastojao potisnuti u pozadinu. U gore prevedenom odlomku uz njih stoji samo da su „heretična“. No u radovima na latinskom jeziku Šagi-Bunić donosi još jedan citat iz iste osude, u kojem je precizirano po čemu su *Capitula* heretička: ona se „slažu s Apolinarovom,

contrarium, coëgerunt, non desistebant quidem synodum orthodoxam incusare quod XII capitulis subscriberet...“ O tome da su antiohijski bili uvjereni da su u Efezu bila potvrđena *Capitula* vidi i u: A. de HALLEUX, „Les douze chapitres cyrilliens au concile d'Éphèse (430-433)“, 448.

¹⁰⁸ O zasjedanju antiohijskih biskupa usp. još P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, 54-55; L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 222-225; B. SESBOÜÉ, „Cristologia e soteriologia. Efeso e Calcedonia (secoli IV e V)“, 352.

¹⁰⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 7 (navod prema: MANSI, IV, 1268). Isti tekst, ispisan rukom, nalazimo još samo u: „Bilješke – kristologija“, 18-19, u: *Fascikl „Kristologija i drugo“*.

¹¹⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 42, bilj. 41. O toj osudi usp. i L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 223-224; A. de HALLEUX, „Les douze chapitres cyrilliens au concile d'Éphèse (430-433)“, 450; B. SESBOÜÉ, „Cristologia e soteriologia. Efeso e Calcedonia (secoli IV e V)“, 352.

Arijevom i Eunomijevom mahnitošću i bezbožnošću“ („Apollinarii et Aarii Eunomii que vesaniae atque impietati consentiunt“). Taj citat rabi u različitim kontekstima, ovisno o tome o kojem vidu „heretičnosti“ Ćirilovih *Capitula* govori. Dakako, mislimo na heretičnost iz antiohijske perspektive. Osobito nam se značajnim čini mjesto gdje je činjenicu da je konciliabulum optužio Ćirila (točnije rečeno: *Capitula*) za arijanizam dodatno protumačio sljedećim razlogom: to je zbog pripisivanja trpljenjâ i atributâ ljudske naravi Bogu Logosu.¹¹¹ Na ovom je mjestu autor htio suvremenim čitateljima protumačiti smisao antiohijske optužbe *Capitulima*. No u samoj izjavi taj smisao nipošto nije jasno preciziran, štoviše, uopće ga nije niti moguće naslutiti. O tome je, kao i o nekim drugim proceduralnim propustima ili pak krivim potezima konciliabuluma, Šagi-Bunić iznio povelik broj misli u kojima se razotkriva ne samo njegova teološka, nego i povijesna intuicija.

Uspoređujući način na koji su Ćirilovski i antiohijski biskupi održali svoja zasjedanja i donijeli odluke, zaključuje da zasjedanje antiohijske od 26. lipnja „čisto proceduralno daleko zaostaje za saborskim radom Ćirila i biskupa oko njega“¹¹². Taj nedostatak vidi u činjenici da Ivan i antiohijski – zadovoljavajući se izvješćem comesa Kandidijana i nestorijanskih biskupa o Ćirilovu kršenju carevih odredbi – „postupaju po skraćenom postupku, nekako administrativno, a ne *in forma iudicaria*“, te iznose gornju osudu bez ikakvih prethodnih rasprava i bez pružanja mogućnosti protivničkoj strani da

¹¹¹ U T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 42, bilj. 41, autor navodi gore spomenutu rečenicu kako bi istaknuo da je konciliabulum u Ćirilovu nauku vidio obnovu *apolinarizma*: „Conciliabulum Anatholicorum videbat in doctrina Cyrilli *renovationem apollinarismi*, quia XII Capitula 'Apollinarii et Aarii Eunomii que vesaniae atque impietati consentiunt', uti asseritur in eorum 'sententia' contra Cyrillum, Memnonem, reliquosque episcopos orthodoxae partis synodi ephesinae, edita die 26 iunii 431...“ (navod prema: ACO, I/I, 5, 122, lin. 21-22 [coll. vaticana, 151,15]). U T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 52, bilj. 57, nalazimo istu rečenicu, s naglaskom na tome kako su antiohijski optuživali Ćirila za *arijanizam* i *eunomijanizam*, zbog toga što je pripisivao trpljenje i attribute ljudske naravi Bogu Logosu: „Anatholici accusabant Cyrillum etiam de arianismo, propter attributionem passionis attributorumque humanae naturae Deo Verbo; cf. 'sententiam' conciliabuli de die 26 iunii 431 contra Cyrillum reliquosque eius sequaces: 'Apollinarii et Aarii Eunomii que vesaniae atque impietati consentiunt' (sc. XII Capitula)“ (navod prema: ACO, I/I, 5, 122, lin. 21-22 [coll. vaticana, 151,15]). O tome da je hereza koja se spominje u osudi konciliabuluma direktno bila naznačena kao *apolinarizam*, *arijanizam* i *eunomijanizam*, Šagi-Bunić piše i u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones S. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 5, u kontekstu govora o tome da su antiohijski deponirali Ćirila zbog toga što se usudio započeti sabor ne čekajući dolazak svih biskupa. Ćiril se požurio s početkom sabora jer se bojao da ne bi morao polagati računa o *Capitulima* koja se, kako kažu antiohijski, slažu s pokvarenim naukom i bezbožnošću Apolinara, Arija i Eunomija: „... propterea quod non expectans adventum omnium episcoporum synodum ausus est celebrare timendo 'ne inquireretur in Capitula, quae concordant cum perversa doctrina et impietate Apollinarii et Aarii et Eunomii'“ (Isto, navod prema: MANSI, IV, 1268, C, E). Usp. još T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 56, bilj. 131: „Alioquin conciliabulum fidelem adhaesionem symbolo nicaeno profitebatur, Cyrillum autem de errore Aarii, Eunomii, Apollinarii accusabat.“

¹¹² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 5. Slično vidi i dalje u istom radu: „Sjednica konciliabula od 26. lipnja u svakom pogledu očito daleko zaostaje od studiozno pripremljene i vođene Ćirilove sjednice od 22. lipnja! Kao uostalom i sav rad konciliabula, ako se usporedi s radom ortodoksnog sabora“ (Isto, 11).

iznese i opravda svoja uvjerenja pred zborom biskupa.¹¹³ Iako je ovo posljednje, kako smo vidjeli, zamjerio i ortodoksnom saboru – doduše, s tom razlikom da su ćirilovci pozvali Nestorija i njegove na zasjedanje, a kada su oni odbili doći, iznijeli su svoj sud u njihovoj izočnosti – uočavamo da Šagi-Bunić drži vrlo bitnim to što je Ćiril svoju prvu sjednicu tako organizirao da se, ako ne već ljudi koji su zastupali različit nauk, a ono barem dokumenti u kojima je taj nauk sadržan, javno sučele pred skupom biskupa. Tek nakon javnog čitanja tih dokumenata biskupi su trebali donijeti svoj sud o njihovoj pravovjernosti. U vezi s time naš autor primjećuje da su ćirilovci, uza sve nedostatke njihova zasjedanja o kojima smo govorili u prošlom odlomku, ozbiljnije i zrelije pristupili rješavanju sporne problematike, negoli su to učinili antiohijci: „Dok su Ćiril i njegovi išli prije svega za tim da skup biskupa ozbiljno i sa svih strana svaku stvar pomno ispita pa onda izrekne zreli definitivni sud, a potom se istom upru sve sile da i car prizna taj meritorni sud biskupa, Anatolci su na čelu s Ivanom nekako daleko manje vjerovali i pouzdavali se u stvarnu vrijednost i konačnost takvog čisto crkvenog suda biskupa, a više su se pouzdavali u carske dekrete, koje treba prije svega poštivati a onda istom dolaze biskupska raspravljavanja, koja će im carski dekreti osigurati. Makar je cijelo to pitanje prilično teško raščistiti, ipak se svakome koji čita dokumente nameće neposredni dojam da je za Ćirila i biskupe oko njega car i dvor bio instancija koja u vjerskim pitanjima nema nego tek neku izvanjsku funkciju, kojega treba za pravovjernost poučiti i pridobiti – da je onda on zaštititi, ali odluka i inicijativnost u pitanju vjere, sve je na biskupskoj strogo crkvenoj strani.“¹¹⁴ Kako vidimo, prema Šagi-Buniću su ćirilovci bili svjesni činjenice da su legitimnu prosudbu o ispravnosti dokumenata mogli donijeti samo biskupi, jer se radilo o pitanjima vjere. Ne možemo ne opaziti usku povezanost ovoga njegovog zaključka i onoga da su Ćiril i njegovi biskupi

¹¹³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 5-6: „Konciliabulum ne poziva Ćirila ni Memnona ni ostalih biskupa, da kao optuženici pristupe u zbor biskupa da se opravdaju, nego se zadovoljava izvješćem comesa Kandidijana i nestorijeve grupe biskupa, koja je čekala Ivanov dolazak, pa odmah potom izriče depoziciju protiv Ćirila i Memnona, a ekskomunikaciju protiv ostalih biskupa, Ćirilovih sumišljenika. [...] Svakako je također interesantno da Ivan ide odmah do kraja: on kao designirani predsjednik sabora sa strane imperatorove, mogao bi bio sada proglasiti sjednicu od 22. lipnja nelegalnom i njezine odluke nevažećima, te sazvati zajedničko zasjedanje, a Ćirila i Memnona i možda još koga citirati pred sabor pod svojim predsjedništvom, da odgovaraju za nezakonito postupanje, ali on se ne zadovoljava takvim umjerenim postupkom nego odmah izriče osude i to čak nad svim biskupima učesnicima sjednice od 22. lipnja. Dakako da je time netaktički *apriori* zatvorio svim ortodoksnim biskupima mogućnost časnog odstupanja od Ćirila, sve kad bi i bili smatrali Ćirilov postupak nepravilnim i pre nagljenim.“ O Kandidijanovu ponovnom protestu protiv odluka koje su ćirilovski biskupi donijeli na prvoj sjednici, više vidi u: L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 220. O njegovoj obavijesti Ivanu koji se još uvijek nalazio na putu prema Efezu, da ćirilovci nisu ispoštovali kanonske odredbe te da se protiv Nestorija nije vodio nikakav regularni proces, usp. *Isto*, 222-233; A. de HALLEUX, „La première session du concile d'Éphèse (22 juin 431)“, 83.

¹¹⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 11.

svoju odluku donijeli „iz vjere“. Time, kako ćemo se kasnije uvjeriti, naš autor nije zaniijekao da je i antiohijskim teolozima bilo iznimno stalo do očuvanja prave vjere, nego je samo zaključio da su krivo procijenili koja je instancija mjerodavna za rješavanje vjerskih pitanja, tj. da su bili premalo svjesni kako vjerska pitanja moraju raspraviti i o njima mogu donijeti konačnu prosudbu isključivo biskupi. Oni su tu ulogu pridali carskom dvoru. No, ako Šagi-Bunić na jednom mjestu i kaže da je za „Ivana i Anatolce car nekako prva instancija, koju prije svega treba respektirati i koja je nekako nosilac sve inicijative i osiguranja u pitanjima vjere“¹¹⁵, to ne znači da je držao kako su antiohijci bili uvjereni da će car bolje prosuditi spornu kristološku problematiku od teologâ. Svoje inzistiranje na tome da vjerska pitanja treba razriješiti car oni su, prema našem autoru, bazirali na pouzdanju u carevu moć i zaštitu, budući da je na samim počecima efeških događaja stajao na njihovoj strani te, prema carevoj odredbi, zasjedanje niti nije smjelo započeti dok se ne okupe svi pozvani biskupi, a osobito ne bez Ivana, kao predsjedatelja sabora. U tome Šagi-Bunić vidi temeljni razlog ishitrenog, premalo promišljenog i previše samouvjerenog načina na koji su antiohijci izrekli svoje osude pripadnicima suprotnoga tabora: „Čini se da je upravo ta samosvjesna sigurnost da imaju dvor na svojoj strani bila uzrokom da su previše olako shvatili i prihvatili borbu s većinom epskopata, koja je bila uz Ćirila. [...] Anatolci se u potpunosti pouzdavaju u carsku volju i moć s obzirom na dekret o sazivu sabora, na temelju kojega Kandidijan nije dozvolio Ćirilu da započne sjednicu, kao i na sigurnu naklonost dvora, pa se zato usmjeljuju na takav skraćeni postupak.“¹¹⁶ Već u prvoj rečenici iz izjave konciliabuluma, kojom su Ćiril i Memnon osuđeni zbog njihovih postupaka, kao začetnici nereda i nepoštivatelji carskih dekreta, a ne zbog doktrinarnih stavova, Šagi-Bunić nalazi konkretnu potvrdu svojim promišljanjima o logici kojom su se antiohijci željeli suprotstaviti Ćirilu. On drži da su oni „tu očito zaigrali na kartu svjetovne carske vlasti, smatrajući da je najprikladnije i najefikasnije u borbi protiv Ćirila prvenstveno ga učiniti i prikazati kao gazitelja carskih odredaba te sijača nereda i nemira jer će tako uostalom unaprijed biti isključen iz kasnijih doktrinarnih diskusija, koje su se trebale još održati.“¹¹⁷ Malo dalje će čak reći da im se takav *modus procedendi* možda učinio kao nešto „kraće i jednostavnije, možda i sigurnije, a svakako komotnije“¹¹⁸.

¹¹⁵ *Isto*.

¹¹⁶ *Isto*, 5-6.

¹¹⁷ *Isto*, 8. Šagi-Bunić drži da je taj postupak antiohijaca bio „veoma dvosjekli problematičan, jer ako se nestalno raspoloženje dvora eventualno izmijeni u korist Ćirila, onda više ne ostaje ništa što bi

Ako se netko i ne bi složio sa Šagi-Bunićevim idejama i „epitetima“ koje je pridao logici antiohijaca, nemoguće je pobiti činjenicu da oni u svojoj izjavi u vezi s Ćirilom i Memnonom nisu spomenuli nikakve doktrinarne razloge osude, niti su Ćirila direktno optužili kao heretika.¹¹⁹ Nema sumnje da su Ćirilovu heretičnost uključno podrazumijevali u izjavi o *Capitulima*, no *de facto* su heretičcima proglasili samo njih, ali ne i Ćirila.¹²⁰ Šagi-Bunić vrlo dobro opaža da su *Capitula* spomenuli samo u vezi s ostalim biskupima: ukoliko ti, na sjednici konciliabuluma ekskomunicirani biskupi, žele biti primljeni u okrilje Crkve, moraju anatemizirati *Capitula*.¹²¹ I činjenicu da su antiohijci zapravo posve neargumentirano, bez ikakvih tumačenja, izrekli da su *Capitula* heretična, Šagi-Bunić prosuđuje kao nedovoljno promišljen i nedovoljno utemeljen potez antiohijske skupine: „Značajno je također da konciliabulum jednostavno u presudi proglašuje *Capitula* heretičcima i tvrdi da se ona slažu s krivovjernim naukom Apolinara, Arija i Eunomija, a da se na zasjedanju 26. lipnja *Capitula* uopće nisu čitala niti se o njima vodila kakva regularna diskusija, koju bi bili smatrali vrijednom zabilježiti u sjednički zapisnik. To je anatolsko istupanje protiv *Capitula* toliko oštro i definitivno da oni uz prethodno anatematiziranje *Capitula* vežu skidanje ekskomunikacije s ćirilovskih biskupa i svako pristupanje zajedničkom raspravljanju cjelokupnog sabora o problematičnim pitanjima vjere.“¹²² Način na koji su se antiohijci, pouzdavajući se u carevu naklonost i ne ulazeći ni u kakve ozbiljne rasprave, postavili prema osobama i pitanjima koje spominju u svojoj izjavi, on vrednuje „više kao neko zastrašivanje protivnika negoli kao ozbiljno i dalekosežno izricanje definitivne odluke o doktrinarnoj vrijednosti *Capitula*“¹²³. Primjećuje da zapravo ni Ćiril ni njegova *Capitula* nisu na ovome zasjedanju definitivno osuđena formalnim saborskim postupkom.¹²⁴

Još je jednu stvar dobro istaknuti, a koju naš autor također smatra produktom antiohijskoga prevelikoga i nepromišljenog pouzdanja u carsku vlast: ne samo da

opravdavalo njegovu depoziciju, budući da njihov sabor nije Ćirila uopće sudio radi sadržaja *Capitula*“ (*Isto*).

¹¹⁸ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 8.

¹¹⁹ Usp. *Isto*.

¹²⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 15; DPHP, 42, bilj. 41, 52, bilj. 57.

¹²¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 8; „Positiones S. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 5: „... alios vero omnes episcopos (excepto Memnone Ephesino qui una cum Cyrillo depositus est!) excommunicaverunt, donec – inter alia – anathematizarent 'haeretica Capitula composita a Cyrillo Alexandriae, quae contraria sunt evangelicae et apostolicae doctrinae.“

¹²² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 9.

¹²³ *Isto*, 12.

¹²⁴ Usp. *Isto*, 13.

konciliabulum 26. lipnja nije zatražio da se proglasi nevaljanom Nestorijeva osuda od 22. lipnja, nego sa na nju uopće nije osvrnuo. Iz toga Šagi-Bunić ne izvodi zaključak da su se antiohijci šutke složili s osudom Nestorija, smatrajući je na neki način opravdanom. Upravo suprotno, drži da je ona bila jedan od motiva – premda tek *jedan od* – zbog kojih su proglasili Ćirilovu depoziciju.¹²⁵ Nestorijevu su osudu, prema njegovu uvjerenju, antiohijci u ovom trenutku ignorirali stoga što su smatrali da će ona automatski biti poništena kada bude poništena i sjednica na kojoj je bila izrečena. U to da će car poništiti sjednicu od 22. lipnja, jer je bila održana mimo i protiv njegova dekreta, nisu ni najmanje sumnjali.¹²⁶

Svi ti proceduralni propusti i krivi potezi antiohijskog konciliabuluma, na koje ukazuje Šagi-Bunić, ostavljaju dojam da antiohijci nisu sa svom ozbiljnošću pristupili rješavanju problematike koja je postavljena na prvoj efeškoj sjednici, nego da su, izazvani postupcima Ćirilovaca, podlegli strastima i isključivo negativnim raspoloženjima prema svojim protivnicima. Ako je to s jedne strane i istina, s druge strane trebamo biti svjesni – u što nas je također uvjerio naš autor – da je takvo raspoloženje bilo karakteristično za obje sukobljene grupacije. Obje su strane, u tom prvom naletu međusobnih optužbi, dopustile biti vođene ponajprije osobnim motivima,

¹²⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones S. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 5: „In Conciliabulo, quod Ephesi die 26 iunii 431 tenuerunt, Orientales Cyrillum depositum declaraverunt non solum propter eius modum agendi in causa Nestorii (cuius condemnationem a synodo sub Cyrillo factam in sua sententia nec memoraverunt!)...“

¹²⁶ I u vezi s načinom na koji su se pojedine strane ponijele prema osudama koje su im bile izrečene iz suprotnog tabora, Šagi-Bunić primjećuje da su Ćirilovci postupili zrelije i mudrije od antiohijaca. U tekstu koji ćemo navesti tome u prilog naš je autor očito imao na umu četvrtu i petu efešku sjednicu (16. i 17. srpnja 431.), na kojoj su bile poništene osude Ćirila i Memnona, a na koju je Ivan Antiohijski odbio doći (usp. P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, 237): „Ćiril i Memnon su, naprotiv, otvoreno i *insistendo* stupili pred sabor i tražili da se proglasi ništetnom i nevaljanom osuda što su je protiv njih izdali Anatolci i da sabor pozove pred sebe Ivana i njegove, da se opravdaju za svoje postupanje. To je uvijek isti mentalitet: Ćiril ima u vidu da je protiv njega izdao osudu skup biskupa, pa je svakako najbolje, da u smislu svih svetih kanona skup biskupa tu osudu obesnaži i proglasi nevaljanom i nevažećom, ako ona već i po sebi nema nikakve važnosti. Anatolci s Ivanom na čelu misle, međutim, da zaključak sabora od 22. lipnja nema važnosti, jer nije izveden u skladu s carskim dekretom, pa da će ga bez sumnje car obezvrijediti, i zato nije potrebno da oni išta proglašuju u vezi s Nestorijem. Oni nemaju u vidu da je to – sasvim bez obzira na cara i na njegove dekrete – ipak pozamašan skup biskupa, koji je Nestorija osudio, pa da bi trebalo jednako da ga skup biskupa, kao čisto crkveni forum, proglasi slobodnim od one osude. To je i pokopalo Nestorija u čisto proceduralnom smislu, što je on bio osuđen od crkvenog suda zbog nečega što je čisto crkveno, a očekivao je da će ga svjetovni sud proglasiti oslobođenim od te presude, no taj se konačno ipak poveo za crkvenim sudom“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 13-14). Nastavak ovog odlomka sadrži zanimljivu Šagi-Bunićevu intuiciju: „Tu se ne misli reći da bi oslobođenje od osude izrečeno po konciliabulu bilo bitno izmijenilo Nestorijevu sudbinu, ali bi sigurno bilo prilično izmijenilo situaciju, kad bi konciliabulum bio raspravljao *ex professo* o Nestorijevoj ortodoksiji. Historijski je svakako bolje da je konciliabulum pošao putem kojim je pošao jer bi se moglo inače bilo dogoditi da bi umjesto jednoga Nestorija imali više njih, a svakako bi raskol u Crkvi bio postao dublji i dalekosežniji, bila bi onemogućena tiha evolucija“ (*Isto*, 14).

a oni doktrinarni nisu bili dostatno uočljivi. To bismo osobito mogli zaključiti o antiohijskoj strani, koja je osude osobama izrekla bez ikakvih rasprava o doktrinarnim pitanjima. *Capitula*, naime, na sjednici konciliabuluma uopće nisu niti bila pročitana. Pa ipak, imajući u vidu ono što smo rekli u prijašnjim odlomcima, jasno nam je da je morao postojati dublji razlog zbog kojeg su antiohijci tako oštro istupili protiv ortodoksnog dijela sabora. Iako su Ćirila (i s njime Memnona) deponirali zbog njegovih postupaka, a ne nauka, to je bilo – kako smo vidjeli da zastupa naš autor – zbog toga što su smatrali da će se na taj način lakše riješiti onoga koji glavni krivac za iskrivljavanje prave vjere i za vraćanje na arijanizam i apolinarizam. A da je glavni problem upravo u njegovu nauku, vidljivo je iz uvjeta koji su postavljeni ekskomuniciranim biskupima. Smatramo da možemo reći da je već iz same izjave konciliabuluma očito da je temeljni razlog antiohijskog protivljenja svim odlukama Efeškog sabora upravo činjenica da su ćirilovski biskupi zajedno s Nestorijem osudili osnovne teze njihova vlastitog nauka i ispovjedili, kao pravovjerni, nauk koji im je zvučao kao arijanistički i apolinaristički. Bojazan da se Ćirilovim naukom kristološka problematika ne bi vratila u stanje arijanizma i apolinarizma bila je duboko ugrađena u misaoni sklop antiohijaca. Budući da su se godinama borili protiv tih dviju hereza, svaka sličnost s njima – premda je danas teško opaziti materijalnu sličnost Ćirilova i arijanskog/apolinarističkog nauka – bila im je sumnjiva. To se našem autoru čini posve razumljivim, do te mjere da će reći: „Kakvo čudo, ako je već to [isticanje isključivo jedinstva između Isusa Krista i Boga Logosa i pripisivanje vlastitosti Kristova čovještva Bogu i Bogu Logosu], tako golo uzeto, bilo sumnjivo sljedbenicima antiohijske škole?“¹²⁷ Ili pak: „Naravno je da su tu poziciju [jednocrtnu afirmaciju jedinstva] antiohijci doživjeli kao kontinuitet, barem djelomični, s tendencijama arijanaca i apolinarista, i kao očiti diskontinuitet s kristološkim naukom za koji su se sami tako dugo borili. [...] Ćiril je u toj točki uistinu mogao biti sumnjiv antiohijcima.“¹²⁸ Štoviše, Šagi-Bunić će im priznati da su to mogli misliti i u dobroj savjesti: „Da su antiohijci u takvom tijeku događaja mogli, u dobroj savjesti, uočiti nastavak ideja apolinarističkoga kristološkog sustava, doduše u novom

¹²⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 10: „Quid mirum, si iam haec, ita nude sumpta, suspecta erant asseclis scholae antiochenae?“

¹²⁸ *Isto*, 11: „Quo tendit haec monolinaris affirmatio unitatis? Naturale est istam positionem ab Antiochenis experiri tamquam continuitatem, saltem partialem, cum tendentiis Arianorum et Apollinaristarum, et tamquam manifestam discontinuitatem cum doctrina christologica pro qua ipsi tam diu dimicabant [...] Et Cyrillus reapse in hoc puncto poterat Antiochenis suspectus esse.“

izdanju, na neki način prepravljenom, ili možda također lukavo prikrivenom, nitko ne može sumnjati.“¹²⁹

Osim svega dosad navedenog, naš autor drži vrlo važnim to da u gore navedenoj izjavi antiohijci „kao jedini ustuk Ćirilovim *Capitulima* u pozitivnom doktrinarnom smislu stavljaju *Symbolum Niceanum*, koji moraju ortodoksni biskupi 'prihvatiti' (καταδέξασθαι) da se oslobode ekskomunikacije“¹³⁰. Pitanje antiohijskog odnosa prema *Nicejskom simbolu* znakovito mu je iz dvaju razloga.

Prvi je razlog zapravo samo preslika problema koji je uočio već u činjenici da su se i Ćiril i Nestorije u svojim dvjema poslanicama pozivali na *Nicejski simbol* kako bi opravdali svaki svoj, različit nauk. Tako primjećuje da i ćirilovski i antiohijski biskupi tvrde da je *Nicejski simbol* jedini pravi kriterij pravovjerja, no pod pravovjerjem podrazumijevaju posve različita tumačenja. Osobito se čudi antiohijskoj logici po kojoj „prihvatiti i držati SN znači zabaciti *Capitula*, a prihvatiti i odobravati *Capitula* znači zabaciti SN“, kao i tome da „konciliabulum 26. lipnja traži kao preduvjet za skidanje kazne da SN moraju prihvatiti oni koji su se 22. lipnja oduševljeno izjasnili da samo SN priznaju i da ne priznaju ništa što se sa SN ne slaže“.¹³¹

¹²⁹ Isto, 15: „Nemo est qui dubitare possit, quod Antiocheni in tali rerum cursu bona conscientia percipere potuerint continuationem idearum systematis christologici Apollinaristarum, in nova quidem editione, aliquatenus correctam aut forsitan etiam versute obtectam.“

¹³⁰ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 15; usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 15: „In isto suo conciliabulo Anathematismos cyrillianos tamquam haereticos abiiciunt; et insistent in servando Symbolo nicaeno, nihil aliud aut alienum introducendo, quia Symbolo sufficit.“

¹³¹ Tako u T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 15-16: „Moglo bi se pitati, ili činiti čudnim današnjemu teologu kako su Anatolci mogli smatrati da je tekst Nicejskog *Creda* dovoljno eksplicitan u pitanjima koja su se raspravljala i rodila u ćirilovsko-nestorijevskom sukobu. Još više iznenađuje to da su oni o SN držali da prihvatiti i držati SN znači zabaciti *Capitula*, a prihvatiti i odobravati *Capitula* znači zabaciti SN. A to očito slijedi iz njihove *Sententia* protiv ortodoksnog sabora. Problem biva otežan ako uzmemo u obzir da je i Ćiril smatrao da se *Capitula* potpuno slažu sa SN i da je sjednica od 22. lipnja proglasila Ćirilovu *Obloquentur quidem* sukladnom sa SN a Nestorijevu *Injurias quidem* protivnom SN pa da se ta sjednica jednoglasno složila – to uopće nije moglo niti doći u pitanje – da prihvaća SN, smatra ga samim temeljem svoje vjere. Zbog toga postaje u najmanju ruku prilično čudnim, da konciliabulum 26. lipnja traži kao preduvjet za skidanje kazne da SN moraju prihvatiti oni koji su se 22. lipnja oduševljeno izjasnili da samo SN priznaju i da ne priznaju ništa što se sa SN ne slaže. I kako mogoše Anatolci smatrati da je za ortodoksiju u novonastaloj problematici dostatan sam tekst (a kojemu se ne smije ništa dodati niti oduzeti) one definicije na koju se jednakim žarom pozivaju i oni i njihovi protivnici. To je znak, dakako, da su oni SN drukčije tumačili negoli njihovi protivnici, a da nisu mislili da time čine neku nadopunu ili amplifikaciju (proširenje) eksplikativno, nego da je to njihovo tumačenje već samim tekstom rečeno. Ortodoksni, naprotiv, ako i jesu i oni kasnije na sjednici zabranili stvaranja bilo kakvih novih simbola osim SN, ipak nisu tako strogo smatrali da je u SN eksplicite i jasno rečena i sva problematika koju je tretirala ćirilovsko-nestorijevska prepirka.“ Mi pitanje antiohijskog poimanja *Nicejskog simbola* ovdje ostavljamo po strani, nagovješćujući samo da ga naš autor smatra iznimno značajnim „za razumijevanje njihove kristologije i SA kao i svega njihova postupanja u toku kristoloških borbi sve do Kalcedona (451.)“ (Isto, 17). O tome će biti više riječi kasnije, u poglavlju o *Antiohijskom simbolu*.

Drugi razlog zbog kojega drži važnim antiohijsko pozivanje na jedino i isključivo *Nicejski simbol* jest taj što iz toga iščitava i gotovo je siguran da antiohijski „u Efezu nisu nimalo bili skloni niti su imali ikakvu nakanu izraditi bilo kakav doktrinarni kristološki dokument, koji bi imao karakter simbola ili uopće nešto što bi sličilo na vjeroispovijest“¹³², tj. da „nisu mislili niti kanili izraditi kakvu doktrinarnu formulaciju, koja bi kratko i jezgrovito rekla što treba vjerovati, a što se ne smije u kontroverznoj problematici, i koja bi prema tome bila kao neki pandan *XII Capitula*“¹³³.

Kasnije će pak na to biti prisiljeni, najprije s unutarnjih razloga, osjećajući da im pomalo nestaje podloge za onu samosvjesnu sigurnost koju su prije gradili pouzdajući se u cara, te smatrajući da bi bilo dobro javno izreći svoju pravovjernost, a potom i s izvanjskih razloga, kada će car od njih izričito tražiti da ispovjede svoju vjeru. Iako s punim pravom vjeroispoviješću možemo nazvati tek dokument koji su sastavili na carev zahtjev, tzv. *Antiohijski simbol*,¹³⁴ karakteristike vjeroispovijesti Šagi-Bunić pronalazi i u jednoj kratkoj izjavi koju su antiohijski samoinicijativno poslali caru Teodoziju II. u drugoj polovici srpnja 431. g.¹³⁵

4. Dopis antiohijskih biskupa caru Teodoziju II. „po comesu Ireneju“

Iako je ovaj dopis caru napisan tek tridesetak dana nakon izjave konciliabuluma o kojoj je bilo riječi u prošlom odlomku, valja uočiti da su se okolnosti na carskom dvoru u tome kratkom razdoblju prilično izmijenile. Šagi-Bunić nas upoznaje s činjenicom da antiohijski više nisu imali stvarnoga uporišta na kojem bi gradili svoje pouzdanje u carevu pomoć i zaštitu, kao što su ga imali prije samo mjesec dana. Štoviše, sve je više rasla opasnost da će i čitav dvor prijeći na stranu ćirilovaca te

¹³² *Isto*, 18.

¹³³ Usp. *Isto*, 19. Slične konstatacije nalazimo i u: *Isto*, 15: „Nikakav doktrinarni dokument, koji bi pozitivno iznosio što i kako treba govoriti i vjerovati u problematici tangiranoj po Ćirilovim *Capitulima*, nisu Anatolci smatrali potrebnim niti su imali kakve nakane da takav dokument sastavljaju“; „Značenje formule 'homousios hemin'...“, 10: „Anatolska grupa biskupa, koja je na čelu s Ivanom Antiohijskim u Efezu 431. stajala na strani Nestorijevoj, smatrajući da je Ćiril Aleksandrijski po svojih dvanaest anatematizama upao u arijevsku i apolinarovsku herezu, nije ispočetka imala nakane sastavljati nikakve dogmatske formule; dapače oni su protiv svake nove formule istupali i zahtijevali, da se ostane samo kod *Nicejskoga simbola*, koji je dovoljan protiv svake hereze.“

¹³⁴ O tom će simbolu kasnije biti više riječi. Zasad samo spominjemo da ga, u skladu s našim autorom, nazivamo *Antiohijskim simbolom*, bez obzira radi li se o njegovoj efeškoj redakciji, sastavljenoj 431. g. u Efezu, ili o antiohijskoj redakciji, sastavljenoj 432. g. u Antiohiji. Mi ćemo o njima pisati odvojeno, tako da nema potrebe svaki puta napominjati o kojoj je redakciji riječ.

¹³⁵ Da je dopis caru, u kojemu se nalazi i izjava o vjeri, poslan u drugoj polovici srpnja, spomenuto je u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 19; DPDN, 7, bilj. 9; DPHP, 14.

optužiti Nestorija i njegove pristaše za herezu.¹³⁶ Usporedo s time, sve su manje bile nade antiohijaca da će se car pobrinuti za to da se sabor ipak održi prema njegovoj prvotnoj zamisli, po kojoj je predsjedanje saborom trebalo dopasti njima, a ne Ćirilu. Te su se nade antiohijaca gasile ne samo zbog toga što im je rapidno opadao ugled na dvoru, nego i zbog toga što su Ćirilovci u Efezu nastavili sa saborskim radom kojemu su se, odmah po dolasku u Efez, pridružili i papini legati.¹³⁷ Zbog takvih okolnosti koje im nimalo nisu išle u prilog, antiohijci odlučuju uputiti dopis caru kojim će mu ukazati na heretičnost Ćirilova nauka te ga uvjeriti u vlastitu pravovjernost.¹³⁸ Taj dopis, koji su u drugoj polovici srpnja poslali caru po comesu Ireneju,¹³⁹ sastoji se od dva dijela. Šagi-Bunić ih naziva „glavnom deklaracijom“ i „popratnom adresom“.

„Glavnu deklaraciju“ nigdje ne navodi u cijelosti¹⁴⁰ niti o njoj donosi mnogo informacija. Iz onih koje spominje, saznajemo da se u njoj antiohijci nisu mnogo pomaknuli sa svojih dotadašnjih stajališta. Ponovno su naglasili da je *Nicejski simbol* dovoljan „protiv svake hereze“¹⁴¹ te su – opet bez ikakvih doktrinarnih rasprava i precizacija – osudili Ćirilova *Capitula*, zbog bezbožnoga apolinarističkog smisla kojeg u njima pronalaze.¹⁴² Premda primjećuje da „Anatolci nisu ni ovaj puta formalno i *ex professo* saborski *et collegialiter* analizirali *Capitula* i onda ih osudili te o tom načinili zapisnik, nego su samo formulirali i proglasili osudu“¹⁴³, naš autor ipak uočava malu, premda ne beznačajnu razliku ove i lipanjske osude *Capitula*. On drži da su ovom

¹³⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 20: „... ujedno se u Carigradu vodila sve žešća propaganda protiv Nestorija i u prilog ortodoksnog sabora. [...] Uslijed te propagande Nestorijeva je stvar u Carigradu sve više gubila na terenu te je postajalo sve opasnije da će na koncu Nestorija i oni njemu najnaklonjeniji krugovi na dvoru početi smatrati heretikom a time će dakako ujedno i na Anatolce koji u Efezu ustraju uz Nestorija pasti sumnja s heterodoksije.“

¹³⁷ Usp. *Isto*, 19-20: „[antiohijci] su počeli sve više gubiti sigurnost da će carska vlast osigurati održavanje cijeloga sabora po njihovim intencijama, jer su se ortodoksni u međuvremenu oglušili na carski dekret što ga je donio *magistrandus* Palladius te su održali dvije sjednice s papinskim poslanicima, koji su se odmah po dolasku bez oklijevanja pridružili većini s Ćirilom na čelu (to je, uostalom, bilo potpunoma u skladu s mandatom, što su ga dobili od pape Celestina, koji je već prije Ćirila bio imenovao svojim pomoćnikom *in causa Nestorii* i koji im je naredio da se u Efezu pridruže Ćirilu), te pošto je sabor raspravljao pitanje osude, koju su Anatolci izrekli protiv Ćirila i Memnona...“

¹³⁸ Usp. *Isto*, 20-21.

¹³⁹ Ovaj dopis stoga Šagi-Bunić najčešće jednostavno naziva pismom, dopisom, relacijom po comesu Ireneju (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 229, bilj. 31; „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 22; DPDN, 7, bilj. 9, 56, bilj. 131; DPHP, 14, 53).

¹⁴⁰ U T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 21, autor je ostavio praznoga prostora za tu izjavu, koju je kanio navesti prema MANSI, IV, 1376-77, no to nije učinio.

¹⁴¹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 21.

¹⁴² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones S. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 5: „In relatione per comitem Irenaeum imperatori exhibita Orientales dicunt Cyrillum ab ipsis depositum esse '... propter multas iniquitates... et impium sensum (phronema) Apollinari, quem invenimus in capitulis ab eo missis' (navod prema: MANSI, IV, 1372D)“; T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 21.

¹⁴³ *Isto*, 21, bilj. 23.

izjavom antiohijci htjeli caru dati do znanja da razlog Ćirilove depozicije, koju su izrekli 22. lipnja, ipak nije bio samo disciplinske naravi, zbog nepoštivanja careva dekreta, nego i da je „Ćirilov problem također problem *fidei*, a nije takav samo problem Nestorijev“¹⁴⁴. U ovoj, kako rekosmo ne beznačajnoj nijansi, otkrivamo smislenost prijašnjeg autorovog uvida da su antiohijci svojim skraćenim lipanjskim postupkom protiv Ćirila htjeli Aleksandrinca zapravo isključiti iz doktrinarnih rasprava. Ako su se onomad još mogli nadati da će im Ćirilova odsutnost iz budućih zajedničkih rasprava ići u prilog, sada, kada je postajalo sve očitije da do tih rasprava neće doći, ali i da je dvor postajao sve skloniji njihovu protivniku, preostalo im je pred carem jasno osuditi Ćirila na temelju doktrinarnog razloga. Dakako da ova razmišljanja držimo tek mogućim pretpostavkama, a ne kanimo nasilno konstruirati unutarnje stavove antiohijskih biskupa.

Osim problematike vezane uz *Capitula*, naš autor kao dodirnu točku između „glavne deklaracije“ i izjave od 22. lipnja navodi i činjenicu da su antiohijci ponovno šutke prešli preko Nestorijeva pitanja: „Interesantno je ipak to da antiohijci ni ovdje uopće ne spominju Nestorija, niti ga proglašuju ortodoksnim. Oni su, čini se, željeli dosljedno ignorirati sjednicu od 22. lipnja a to više naglasiti da je Ćiril pravi heretik.“¹⁴⁵ Šagi-Bunić, kako vidimo, pretpostavlja da antiohijci ovdje nisu spomenuli Nestorija zbog posve istog razloga kao i u lipanjskoj izjavi,¹⁴⁶ s time što ga sada proširuje i na kvalifikaciju Ćirilova nauka. Prema tome bismo mogli reći da su antiohijski biskupi caru jasno htjeli dati do znanja kako su Nestorijevo pravovjerje i Ćirilovo krivovjerje držali posve neupitnima, premda ono prvo nisu izričito izrekli. No, kazali li oni to izričito ili su samo podrazumijevali, u „glavnoj“ su „deklaraciji“ izrazili samo svoj općeniti stav, a ničime nisu pojasnili koji to točno nauk drže pravovjernim, a koji krivovjernim.

To su učinili u kratkoj „popratnoj adresi“. Tu izjavu caru – bilo u cjelini, bilo samo fragmentarno – Šagi-Bunić citira i bar ukratko analizira na mnogim mjestima. Već

¹⁴⁴ *Isto*. Ovu je opasku Šagi-Bunić dopisao rukom. Usp. i *Isto*, 21: „To je posljednje [formalna osuda *Capitula*] bilo važno radi toga, da jače i eksplicitnije bude naglašeno da su Ćirilova *Capitula* heretička, a prema tome i Ćiril, ako i nije *formaliter* još s te strane suđen, pa da tako u Carigradu bude i Ćirilova stvar agravirana s doktrinarne strane, budući da su dosadašnje anatolske akcije protiv Ćirila imale više samo formalni i izvanreligijski značaj, a što je bilo izneseno protiv *Capitula* imalo je više samo značaj optužbe, negoli osude.“

¹⁴⁵ *Isto*, 21, bilj. 24.

¹⁴⁶ Zanimljivo je da Šagi-Bunić ovdje ne spominje kako, u novim okolnostima u kojima je nastao dopis Teodoziju, antiohijci zapravo nisu više mogli ignorirati Nestorijevo pitanje i prvo zasjedanje ortodoksnog sabora samo iz uvjerenja da će ga car proglasiti nevaljanim.

i sama brojnost navoda ukazuje na to da joj je pridavao veliku važnost. Gdjegod je spominje, uz nju dodaje tumačenje da je to prva *pozitivna* ili prva *zajednička* doktrinarna izjava koju su antiohijci izrekli otkad su ušli u raspravu s Ćirilom.¹⁴⁷ Upravo u ta dva obilježja – pozitivnosti i komunitarnosti – vidi njezinu osobitu vrijednost. Premda su, kako smo vidjeli, u „glavnoj deklaraciji“ antiohijci pozitivnim načinom izrekli da je *Nicejski simbol* dostatan protiv svake hereze, time ni najmanje nisu dali naslutiti koji točno pozitivni kristološki nauk podrazumijevaju u svojem tumačenju toga *Simbola*. Taj nauk, premda vrlo zbiti, izrekli su u „popratnoj adresi“.¹⁴⁸ Zbitost kristološkog sadržaja te adrese Šagi-Bunić nipošto ne drži nedostatkom nego, upravo suprotno, dragocjenom pomoći u određivanju ne samo „središnje preokupacije“ koju antiohijci iznose caru,¹⁴⁹ nego i srži sporne kristološke problematike uopće.

U prijevodu našega autora, izjava caru iz „popratne adrese“ ovako glasi:

„K tome vruće molimo Vašu Pobožnost, da naredite, neka svi potpišu *Nicejsku vjeroispovijest*, koju smo stavili pred ovo naše pismo; i da ne uvode ništa njoj strano, niti govoreći da je naš Gospodin Isus Krist puki čovjek: jer je potpun Bog i potpun čovjek; niti da uvode da je Kristovo božanstvo trpljivo: jer je jedno i drugo jednako drsko.“¹⁵⁰

¹⁴⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 7, bilj. 9: „Prima declaratio doctrinalis, quam conciliabulum antiochenorum Ephesi a. 431 – bello contra Cyrillum eiusque XII Capitula et maiorem partem synodi quae Cyrillo adhaerebat commisso – collegialiter edidit...“; *Isto*, 47, bilj. 115: „Prima declaratio doctrinalis positiva, quam conciliabulum anaticorum Ephesi a. 431. contra Cyrillum protulerat...“; *Isto*, 56, bilj. 131: „Uti iam diximus, hoc est *primum* quod conciliabulum anaticorum de doctrina positive pronuntiavit...“; *Isto*, 57, bilj. 134: „... prima declaratione doctrinali collegiali...“; DPHP, 14: „Haec declaratio est prima expositio explicita, quam conciliabulum Antiochenorum de sua fide christologica *collegialiter* protulit.“

¹⁴⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 20-21: „... Anatolci su osjetili nuždu da u adresi na cara naglase svoju pravovjernost iznoseći i neku generalnu pozitivnu doktrinarnu formulaciju povrh samoga SN, na koji su se jednako pozivali i protivnici.“

¹⁴⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 15-16: „Medullam praeoccupationum suarum circa fidem christologicam describunt imperatori Theodosio II his verbis...“

¹⁵⁰ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 22. Malo kraći tekst, ali isti prijevod, autor donosi u: „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 19. U *Kristologija Prokla Carigradskog*, 229, bilj. 31, nalazimo neznatne varijacije gornjega prijevoda: „Oni [antiohijski biskupi] tu upozoravaju cara neka traži od biskupa da potpišu nicejsku vjeroispovijest i 'ne uvode ništa, što bi njoj bilo strano: niti govoreći da je Gospodin naš Isus Krist puki čovjek (ψιλὸς ἄθρωπος) (jer je potpuni Bog i potpuni čovjek) niti da uvode 'trpljivo božanstvo Kristovo' (παθητὴ τῇ θεότητι τοῦ Χριστοῦ).“ Na dva mjesta donosi tekst i na grčkom: πρὸς δὲ τοῦτοις ἀντιβολουμέν ὡμὼν τὴν εὐσέβειαν, κελεύσαι, πάντας τῇ κατὰ Νίκαιαν ὑπογράφαι πίστει, ἣν τοῦτων ἡμῶν προεταξάμεν τῶν γραμμάτων· καὶ μηδὲν αὐτῇ ξένον ἐπεισαγαγεῖν, μήτε φιλὸν ἄνθρωπον τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν λέγοντας· Θεὸς γὰρ ἐστὶ τέλειος, καὶ ἄνθρωπος τέλειος· μήτε παθητὴν εἰσάγειν τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ τολμηρὸν γὰρ ἐπίσης ἐκάτερον („Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 22 [navod prema: MANSI, IV, 1373]; DPHP, 14, bilj. 5 [ovdje ga, s malim odstupanjima od gornjega teksta, donosi prema: ACO, I/1, 5, 134-135; coll. vaticana, 163,3]). Osnovni dio teksta na latinskom nalazimo u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 7, bilj. 9; 47, bilj. 115; 56, bilj. 131; DPHP, 14; 53; PCC, 16. Na svim navedenim mjestima izjava je na latinski jezik jednako prevedena: „... neque dicentes Dominum nostrum Iesum Christum esse purum

Kratku analizu mjestâ na kojima Šagi-Bunić spominje gornju izjavu, grupirat ćemo oko tri njezine glavne tvrdnje: 1) Isus Krist je potpuni Bog i potpuni čovjek; 2) Isus Krist nije puki čovjek; 3) Kristovo božanstvo nije trpjelo. Naš autor drži da je svaka od tih triju tvrdnji antiohijcima bila osobito značajna, s time da ona o „dvama potpunima“ predstavlja izvor i logički temelj onih koje slijede: „... oni ispovijedaju da je Krist potpuni Bog i potpuni čovjek, pa je zato po njihovu uvjerenju jednako važno za ortodoksiju kako osigurati, da ne bi tko smatrao Krista pukim čovjekom (to je hereza što su je ćirilovci pripisivali Nestoriju), tako i da se ne kaže, da je Kristovo božanstvo trpjelo (to je hereza, što su je oni vidjeli u Ćirilovim *Capitulima*).“¹⁵¹

O tezi da je Isus Krist „potpuni Bog i potpuni čovjek“, s kojom smo se već bili susreli, mnogo detaljnije ćemo govoriti u poglavlju o *Antiohijskom simbolu*. Ovdje u vezi s njome držimo važnim naglasiti tri stvari. Prvo, Šagi-Bunić uočava da se „jezgra SA nalazi u toj zbitoj formulaciji temeljnog stava anatolske grupe“¹⁵². Iz toga slijedi drugi autorov uvid, ukoliko tezu o „dva potpuna“ promatra pod vidom njezina sukcesivna pojavljivanja u najvažnijim zajedničkim doktrinarnim izjavama antiohijskih teologa. Budući da su je antiohijci iznijeli već u ovoj svojoj prvoj pozitivnoj doktrinarnoj izjavi, te kasnije ponovili i u efeškoj i u antiohijskoj redakciji *Antiohijskog simbola*, Šagi-Bunić zaključuje da je to i središnja teza antiohijske kristologije.¹⁵³ Treće, on ističe važnost te teze i ukoliko je promatra u donosu na druge dvije doktrinarne tvrdnje koje se nalaze u dopisu caru Teodoziju II. Kako je to jedina afirmativna teza, kojom se izriče što treba vjerovati, zaključuje da ona u ovoj antiohijskoj izjavi ima središnje mjesto.¹⁵⁴ Ona je „temelj“, ili „u temelju“, ispravne vjere o Isusu Kristu.¹⁵⁵

hominem – est nimirum Deus perfectus et homo perfectus – neque introducant deitatem Christi esse passibilem: temerarium enim est utrumque.“

¹⁵¹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 22-23.

¹⁵² *Isto*, 22; usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 14. Ovdje upućujemo samo na ona mjesta gdje autor kaže da se temeljna teza *Antiohijskog simbola* nalazi već u ovom dopisu caru Teodoziju II. O tome da je teza o „potpunom Bogu“ i „potpunom čovjeku“ osnovna teza čitavog *Antiohijskog simbola* bit će riječi kasnije.

¹⁵³ Usp. *Isto*, 14: „Formulatio de qua agimus [ona naime iz konačne redakcije *Antiohijskog simbola*] legitur iam in illa symboli parte quae Ephesi a. 431 composita erat (= 'redactio ephesina'), quinimmo primum locum inter assertiones prolatas occupat. Iam exinde patet thesim de Christo *Deo perfecto et homine perfecto* a theologis antiochenis maximi momenti habitam fuisse. Sed coetus Antiochenorum affirmationem istam protulit etiam ante compositionem ephesinae redactionis symboli: legitur nimirum in relationem quam conciliabulum Anaticorum per comitem Irenaeum misit ad imperatorem...“

¹⁵⁴ Usp. *Isto*: „... in hac prima declaratione doctrinali Anaticorum thesis cui studemus locum centrale occupat: est enim unica thesis affirmativa in declaratione, qua exprimitur quid credendum sit, ceteris duabus solum quae reiicienda sint indicantibus.“

¹⁵⁵ Usp. *Isto*, 14-15: „In comperto ergo est thesim istam ab episcopis conciliabuli consideratam esse tamquam fundamentum rectae fidei de Christo, ad quod omnia quae de mysterio Christi dicenda sunt, revocari debent“; T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 7, bilj. 9: „Prima declaratio doctrinalis [...] formulam de duobus perfectis in fundamentum verae fidei christologicae ponit.“

Nju treba držati, ako se ne želi upasti u način govora o Kristu koji je zabranjen u drugim dvjema tvrdnjama. S tim u vezi naš autor kaže da su antiohijci u Efezu 431. g. uveli tu tezu u središte kontroverzije, kako bi se njome suprotstavili i herezi o „pukome čovjeku“, i teopashizmu.¹⁵⁶

S poistovjećivanjem Nestorijeve hereze s herezom o „pukome čovjeku“ dosad se nismo tako izravno susreli. Više smo nailazili na tvrdnje u kojima je Ćiril (i s njime efeški oci) negativno precizirao ono što je krivo u Nestorijevu nauku te mu – barem indirektno – predbacivao nijekanje istine da je Isus Krist Bog. Šagi-Bunić tek na ovome mjestu, gdje analizira izjavu Teodoziju II., uočava kako je u njoj, iz pera antiohijskih teologa, jezgrovito posvjedočeno da su Ćirilovci konkretno optuživali Nestorija da je smatrao Isusa Krista „pukim čovjekom“.¹⁵⁷ Ta optužba zapravo potječe još sa samoga početka kontroverzije, kada se Ćiril u nju još nije bio upleo. Naime, vrlo brzo nakon Nestorijevih carigradskih istupa protiv naslova *Theotokos* za Mariju, Euzebijе Dorilejski je Carigradom proširio proglas u kojem je okrivio Nestorija kao obnovitelja hereze Pavla Samosatskog, za kojega znademo da je doista naučavao da je Isus Krist samo običan čovjek.¹⁵⁸ Sada, kada su u najvećem žaru kontroverzije, Nestoriju iz Ćirilova tabora pristizale iste ili slične optužbe, antiohijci su osjećali potrebu odagnati ih od sebe. Stoga izričito kazuju da Krist nije „puki čovjek“ i odmah na to nadovezuju pozitivnu tvrdnju koja joj zapravo logički prethodi, kao njezin uzrok: „jer je potpuni Bog i potpuni čovjek“. Usku međuovisnost tih dviju tvrdnji Šagi-Bunić je najbolje protumačio na mjestima gdje analizira smisao izričaja „potpuni Bog“ u *Antiohijskom simbolu*. Ondje se utječe baš ovome dijelu pisma caru Teodoziju II. Pokazuje kako je u

¹⁵⁶ Usp. *Isto*, 56: „Thesis enim de Christo 'Deo perfecto et homine perfecto' eo proprie consilio in medium controversiae a conciliabulo anaticorum Ephesi a. 431 introducta erat, ut fieret contrapositio 'theopaschitismo' non minus quam errori de 'puro homine', qui ab adversariis adscribebatur Nestorio.“

¹⁵⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 23; „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 36; DPDN, 51-52, 56.

¹⁵⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 34, 295-296, 365; „Povijest kristološke dogme od Pavla Samosatskog do Kalcedonskog koncila“, u: *Povijest kristologije*, 13; PCC, 87. Šagi-Bunić smatra da ta Euzebijeva optužba (poznata kao Διαμαρτυρία, *Contestatio*) nema stvarnoga utemeljenja, jer „po svoj prilici nema prave kauzalne ili genetičke veze između jedne i druge zablude, ako i postoji stanovita sadržajna sličnost“ (*Kristologija Prokla Carigradskog*, 34). O tome kako je Euzebijeva optužba bila posve neutemeljena usp. i P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcedoine*, 27. Camelot ovdje dodaje da su i neki moderni teolozi skloni Nestorijevu herezu prikazati kao naučavanje da je Isus Krist puki čovjek. Glede optužbe da je Nestorije obnovio herezu Pavla Samosatskog također su vrlo zanimljiva promišljanja koja je iznijela S. Wessel, a koja se uvelike podudaraju sa Šagi-Bunićevim zaključcima o razlozima zbog kojih je Nestorije odbacivao izraz *Theotokos*: „Indeed, far from denying Christ's divine nature, as the masses feared, Nestorius' reluctance over the term Theotokos instead reflected his continuing concern over preserving the immutability of the Godhead. If Mary bore God, reasoned Nestorius, then God could be rendered passible and newly created, especially if one improperly ascribed suffering to the divinity.“

izjavi antiohijaca izraz „potpuni Bog“ suprotstavljen izrazu „puki čovjek“, i uporabljen stoga da se isključi hereza kakvu su protivnici pripisivali Nestoriju, uspoređujući ga s Pavlom Samosatskim. Antiohijci takve usporedbe nisu prihvaćali, jer je po Pavlu Isus Krist uistinu u ontološkom smislu bio samo puki čovjek. Stoga naš autor smatra da se može zaključiti kako su riječima „potpuni Bog“ antiohijci ovdje sigurno htjeli naglasiti da je riječ o Bogu u ontološkom i realnom smislu, što je u potpunoj suprotnosti s „pukim čovjekom“ Pavla Samosatskog.¹⁵⁹

Na istim mjestima Šagi-Bunić kaže da je „ta temeljna teza o Kristu 'potpunom Bogu' usmjerena i protiv onih koji – kako se navodi u poslanici po comesu Ireneju – 'uvode da je Kristovo božanstvo trpljivo'“. ¹⁶⁰ Tu smo ujedno došli do treće važne tvrdnje iz izjave caru.

¹⁵⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 51-52: „Fecundum, praeterea, indicium pro sensu istius expressionis determinando legitur in citata *epistula* conciliabuli Anatolicorum, missa imperatori *Theodosio II per comitem Irenaeum*, ubi expressio ista contraponitur 'puro homini' (ἄνθρωπος ψιλός): nemini liceat dicere 'Christum esse purum hominem, cum sit perfectus (completus) Deus et perfectus (completus) homo.' Ergo 'perfectus Deus' ponitur procul dubio ideo, ut excludatur haeresis quae ab adversariis adscribebatur Nestorio, et quam certo docuerat Paulus Samosatenus (condemnatus a. 268), secundum quam Christus in sensu ontologico non esset nisi purus homo, de divinitate autem ipsius loqui possemus solum tamquam de quadam re quae enti ontologice iam completo et existenti superadderetur et quae non esset ordinis ontologici. 'Deus perfectus' igitur hoc loco certissime dicit *Deum* in sensu *reali* et *physico* tamquam contrapositio 'puro homini' Pauli Samosateni.“ Samo malo modificiran tekst nalazmo i na hrvatskom u: „Kristologija Antiohijskog simbola“, 36: „Dobra indikacija za smisao toga izraza nalazi se u adresi *per comitem Irenaeum*, gdje je suprotstavljen 'pukom čovjeku': Nitko ne smije reći, da je 'Krist puki čovjek, jer je potpun Bog i potpun čovjek'. 'Potpuni Bog' je dakle za isključenje hereze, kakva se pripisivala Nestoriju, a kakvu je sigurno učio Pavao Samosatski, gdje je Krist u ontološkom smislu puki čovjek, a o njegovoj božanstvenosti (*de divinitate*) se može govoriti samo u smislu nečega, što već u ontološkom smislu gotovom i egzistentnom biću pridolazi i što nije ontološkog reda.“ Usp. i rukopisni dodatak uz tekst „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“: „Potpun Bog je dakle uperen protiv hereze, kakva se pripisivala Nestoriju, a kakvu je učio Pavao Samosatski, gdje je Krist u ontološkom smislu puki čovjek, a o njegovu se božanstvu može govoriti samo u nekom moralnom smislu, ili bolje u smislu nečega, što je već ontološki gotovom i egzistentnom biću akcesorno. Prvo intendirani smisao je svakako priznati da je Krist Bog, ne u nekom moralnom i nestvarnom, nego u ontološkom, realnom smislu (*theos alethines*).“ Šagi-Bunić ne smatra da je ovim tumačenjem iscrpljena sva problematika u vezi unošenja izraza „potpuni Bog“ ni u ovu izjavu, ni u *Antiohijski simbol*, nego je analizira i pod drugim vidovima. No mi se sada njima nećemo baviti.

¹⁶⁰ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 53: „Tali modo thesis ista fundamentalis de Christo 'perfecto Deo' contra illos quoque ponitur, qui – uti in *epistula per comitem Irenaeum* adiungitur – 'introducunt deitatem Christi passibilem esse'.“ I ovo je, dakako, samo jedan od mogućih razloga unošenja izraza „potpuni Bog“ u ovu izjavu. No, bez obzira na to, Šagi-Bunić uviđa da su formulaciju o „potpunom Bogu“ „biskupi conciliabuluma smatrali vrlo prikladnom da se isključe sva doktrinarna zastranjivanja, kojima bi se božanski element u *teandričkom kompozitumu* na bilo koji način umanjivalo“: ...“nihilominus illa ab episcopis conciliabuli considerata fuisse videtur tamquam valda idonea, qua omnes aberrationes doctrinales excluderentur, quibus elementum divinum in composito theandrico quoquo modo mutilaretur“ (Isto); usp. i „Kristologija Antiohijskog simbola“, 37: „Tako je ova osnovna teza o Kristu kao 'potpunom Bogu' također i protiv onih koji – kako dodaje adresa *per comitem Irenaeum* – 'uvode da je Kristovo božanstvo trpljivo'. Mada je takva formulacija o 'potpunom Bogu' po svoj prilici prvenstveno uvjetovana potrebom simetrije s ἄνθρωπος τέλειος, čini se ipak, da su je Anatolci smatrali i u sebi veoma prikladnom, da isključe sve misaone aberacije, koje bi na bilo koji način božanski element u teandričkom kompozitu umanjivale.“

Iz nje, prema našem autoru, biva razvidno da su antiohijci Ćirilovim *Capitulima* predbacivali teopashitizam,¹⁶¹ ili govorenje da je Kristovo božanstvo trpljivo.¹⁶² Vrijednost ovoga zapisa on vidi u činjenici da je jedino u njemu izričito rečeno što su antiohijci smatrali najglavnijom Ćirilovom zabludom koju su inače imenovali tek općenito, kao arijanizam, eunomijanizam i apolinarizam: „Ovdje je zapravo – ako se ne varam – jedini slučaj da cjelokupna grupa anatolskih biskupa kolektivno (imajući uostalom još među sobom i Nestorija) kuša ukratko pozitivno formulirati u čemu je Ćiril arijevac, eunomijevac i apolinarist. Svakako je karakteristično i vrijedno pažnje da Anatolci, kad hoće jednom rečenicom reći što Ćiril krivo uči, ne znaju reći ništa određenije nego se okomljuju na *teopashitizam* smatrajući da je time dosta određeno i precizno fiksirano ono što oni u svome protivniku nalaze krivovjernim i protiv čega se oni svom dušom bore.“¹⁶³ „S te je strane“, nastavlja Šagi-Bunić, „ova anatolska izjava za razumijevanje u čemu je bila srž efeškog sukoba značajnija i od samoga SA, jer u SA nema tako određenog osvrtnja na Ćirilov kristološki nazor.“¹⁶⁴

¹⁶¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 47, bilj. 115, gdje autor spominje da antiohijski konciliabulum Ćirilovu herezu prikazuje kao teopashitizam: „... 'errorem' Cyrilli praesentabat tamquam 'theopaschitismum'“; slično i u: *Isto*, 56, bilj. 131, gdje kaže da je u izjavi caru ukratko, ali izričito izrečeno u čemu se bitno sastoji Ćirilova hereza: „... ubi breviter sed expresse edixit in quo essentialiter error Cyrilli – contra quem pugnabant – consistit“; *Isto*, 57, bilj. 134: „Conciliabulum anaticorum Ephesi a. 431 [...] proprie in *theopaschitismum*, tamquam punctum essentielle, reduxit 'errorem' Cyrilli, et theopaschitismum proprie explodere, delere, et medio tollere omnibus modis nitebatur.“

¹⁶² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 23.

¹⁶³ *Isto*, 24.

¹⁶⁴ *Isto*. Glede toga da je pitanje teopashitizma imalo iznimnu važnost u nestorijanskoj kontroverziji, Šagi-Bunićevim promišljanjima vrlo su bliska ona Paula Gavrilyuka. Taj autor najprije opisuje tri dotad prevladavajuće interpretacije sukoba između Ćirila i Nestorija: 1) sukob je sveden na političko odnjeravanje snaga biskupskih stolica, 2) teološka rasprava između Ćirila i Nestorija smještena je u kontekst različitosti aleksandrijske i antiohijske škole (za aleksandrijsku je školu specifična dominacija platonizma, alegorijsko tumačenje Svetoga pisma i naglasak na Kristovu božanstvu, dok je antiohijska škola sklonija aristotelizmu, literarnom tumačenju Svetoga pisma i naglašavanju Kristova potpunog čovjštva), 3) središtem nestorijanske kontroverzije smatra se pitanje naravi sjedinjenja božanstva i čovjštva u Isusu Kristu (usp. P. GAVRILYUK, *The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of Patristic Thought*, 136-141). Potom Gavrilyuk predlaže drukčiju i novu interpretaciju, prema kojoj se srž problema između Nestorija i Ćirila sastojala u shvaćanju teopasitizma. Gavrilyuk je spomenutu problematiku postavio gotovo jednako kao Šagi-Bunić, ističući da je prvotna Nestorijeva intencija bila očuvati Kristovo božanstvo, a što prema njemu nije bilo moguće ukoliko se ljudska iskustva, osobito trpljenja pripisuju Bogu ili Bogu Logosu. Stoga je Nestorije ustrajno inzistirao na razlici dviju naravi no time je, također, upao u zamku govora o dvama subjektima u Isusu Kristu (usp. *Isto*, 141-167). Gavrilyuk, za razliku od Šagi-Bunića, ne govori o razlikovanju imenâ. Stoga kod njega i nalazimo tvrdnju da prema Nestoriju svako dopuštanje Sinovljeva trpljenja vodi u zaključak da Sin nije iste biti kao netrpiljivi Otac, konkretno, u arijanizam i apolinarizam (usp. *Isto*, 147-148). Prema našem su autoru Nestorije i antiohijci dopuštali kazati da je *Sin* trpio jer su to ime shvaćali kao ime obiju naravi. Ukoliko činjenicu da Gavrilyuk za svoja promišljanja koja je iznio 2004. g. tvrdi da nude *novu* interpretaciju nestorijanske kontroverzije usporedimo s činjenicom da je naš autor vrlo slična promišljanja iznosio pedesetak godina prije njega, ne možemo nego duboko požaliti da Šagi-Bunić nije iznio na svjetlo dana svoje neobjavljene studije. Doduše, i Gavrilyukovo „otkriće“ moramo uzeti s dozom sumnje. Naime, 1997. g. J. J. O'Keefe je

Dakako, autorova promišljanja o *Antiohijskom simbolu* će nam pružiti veći broj informacija o antiohijskoj kristologiji no nju, bez svih dosadašnjih uvida (i još nekih koji će uslijediti), ne bismo mogli razumjeti u svjetlu u kojem su je razumijevali antiohijci. Jedan od važnijih uvida sigurno je ovaj dopis caru po comesu Ireneju u kojem su antiohijci iznijeli svoj načelni stav, kojem će ostati i dalje vjerni, i po kojem će načelu sastaviti i sâm *Antiohijski simbol*: „A taj načelni anatolski stav pored toga što zahtijeva da se ne smije uvoditi ništa, čega ne bi već bilo u SN, pozitivno fiksira okvirne linije onoga, što indiskutabilno treba afirmirati ('Krist je potpun Bog i potpun čovjek'), a s posebnim naglaskom zacrtava okvirne linije potencijalnih unosa, koji predstavljaju herezu, i koji se ni u kakvoj formi ne smiju prihvatiti ('Krist je puki čovjek' i 'božanstvo je podvrženo trpljenjima trpljivo').“¹⁶⁵ U tome što su se antiohijski teolozi potrudili jasno odrediti granice unutar kojih treba ostati želi li se zadržati pravovjernu liniju, naš autor uočava već priličan napredak u odnosu na opći ton izjave konciliabuluma od 26. lipnja. Tako kaže da cijela formulacija daje „više programatski negoli polemički dojam“ te da „ne želi ignorirati problematiku, koja je protiv njihovih nazora i u vezi s njihovim nazorima izbila, niti jednostrano inzistira samo na zasadama, što ih u protivnikovu naučavanju smatra krivovjernima i koje treba osuditi“. ¹⁶⁶ Ovi posljednji Šagi-Bunićevi iskazi o antiohijskoj zajedničkoj, pozitivnoj izjavi caru uvelike se razlikuju od njegovih kritičkih osvrta na lipanjsku izjavu konciliabuluma.

5. Dekret cara Teodozija II.

O carevu pisanu odgovoru na gornji dopis, pa ni o bilo kakvoj izravnoj reakciji na nj, Šagi-Bunić ne donosi nikakvih podataka. Stoga ne znamo je li i u kojoj je mjeri car i svojim eventualnim odgovorom antiohijcima utjecao na daljnji tijek događanja.

u svojem članku došao do sličnoga zaključka za koji je također bio uvjeren da unosi novost u dotadašnji način na koji je bila postavljena kristološka problematika između Ćirila i Nestorija. Umjesto prevladavajućeg mišljenja da je ona bila usredotočena na pitanje čovještva Isusa Krista koje su aleksandrinci umanjivali, a antiohijci branili, autor tvrdi da je središnje pitanje između Ćirila i Nestorija bilo pitanje Božje netrpljivosti: „In order to understand the christological debate, we must recognize that concern about God's impassibility goes to the heart of the controversy itself“ (J. J. O'KEEFE, „Impassible Suffering? Divine Passion and Fifth Century Christology“, 41, 57). U rješavanju toga pitanja antiohijci su se prije svega postavili kao branitelji božanske, netrpeljive naravi koju je Ćiril, kako su smatrali, doveo u opasnost pripisujući trpljenje Logosu (usp. *Isto*, 40-41, 49-57).

¹⁶⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 19.

¹⁶⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 23. Ovdje Šagi-Bunić uočava razliku između ove antiohijske zajedničke izjave i Ćirilovih *Capitula* koji su „jednostrano ofenzivno polemični iscrpljujući se u spekulativno najušiljenijem inzistiranju da Nestorije osudi neke svoje teze, a da se uopće takoreći ne vodi računa o tome, da bude osigurano kako se ne bi palo u protivnu skrajnost“ (*Isto*).

Također ne znamo ni je li na dekret, o kojem će biti riječi u ovom kratkom odlomku, imao utjecaja dopis koji su antiohijci poslali caru u drugoj polovici srpnja 431. g. No, kako se uskoro budemo uvjerali, možemo držati sigurnim da je dekret cara Teodozija II., koji je početkom kolovoza iste godine poslao po comesu Ivanu u Efez, imao dalekosežne posljedice.¹⁶⁷ Točnije rečeno, dalekosežne su posljedice ostavile careve instrukcije Ivanu i dosta široke ovlasti koje mu je dao.

Htijući, kako veli Šagi-Bunić, donijeti „salomonsko rješenje sukoba“, car je dekretom potvrdio osudu koju je sabor izrekao Nestoriju, ali i osudu konciliabuluma protiv Ćirila i Memnona, „tretirajući obje frakcije ujedno kao da među njima i nema spora nego kao da se radi o jedinstvenom saboru i kao da je obje osude donio jedan jedinstveni sabor“¹⁶⁸. Osim potvrde uzajamnih depozicija dviju sukobljenih strana, u dekretu je, kako nas izvještava naš autor, izričito stajalo sljedeće:

„A o ostalome, što se kod vas učinilo, saznasmo da čuvate kršćansku vjeru i ispravnost, koju smo od otaca i pređa primili i koju je suglasno utvrdio presveti sabor, što se održao pod božanske uspomene Konstantinom. Svaki će se dakle od vašeg presvetog skupa pobrinuti, da se dokončavši svaku raspru i razbivši sve smutnje s mirom i jednodušnošću kući povratite.“¹⁶⁹

Uz dekret je car poslao u Efez i jednu poslanicu Akacija Berejskog,¹⁷⁰ te ga završio riječima iz kojih je vidljivo da je comesu Ivanu dao velike ovlasti: car ga, naime, šalje u Efez da on, „znajući namjeru naše *divinitatis* o vjeri izvrši ono, što pronade korisnim“¹⁷¹. Što je konkretno car htio polučiti ovim svojim potezom, najbolje nam govore sljedeće Šagi-Bunićeve riječi: „Car je šaljući comesa Ivana u Efez imao namjeru i želju da se čitavo efeško pitanje završi i skine s dnevnoga reda na taj način što će se obostrane depozicije usvojiti, a ostale biskupe, koji su se međusobno izopćili,

¹⁶⁷ O događajima koji su uslijedili po dolasku comesa Ivana u Efez, usp. i P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, 58-64; L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 233-234; R. KOSIŃSKI, „The Fate of Nestorius after the Council of Ephesus in 431“, u: *Fen Edebiyat Dergisi*, 10 (2008.) 1, 33-49, ovdje: 38 (dostupno i u: http://www.fed.sakarya.edu.tr/arsiv/yayinlenmis_dergiler/2008_1/2008_1_2.pdf).

¹⁶⁸ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 25 (ovdje autor upućuje na MANSI, IV, 1396-1397).

¹⁶⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 26 (navod prema: MANSI, IV, 1396).

¹⁷⁰ Akacije saboru nije prisustvovao zbog starosti (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 27).

¹⁷¹ *Isto* (navod prema: MANSI, IV, 1397).

sklonuti da se pomire i prime jedni druge u crkvenu zajednicu, a u doktrinarnom smislu da se slože na osnovu SN, pa da odu kućama.“¹⁷²

Ovdje ne možemo ne uočiti sličnost između logike koju Šagi-Bunić imputira caru i one koju je opazio u osudi što ju je konciliabulum izrekao Ćirilu i Memnonu. Sjećamo se autorove pretpostavke da su antiohijci mislili da će se kristološke raspre najbolje riješiti tako da se Ćirila iz njih jednostavno isključi. Vrlo je vjerojatno da je i car, jednim potezom – depozicijom trojice glavnih aktera sukoba – želio spriječiti daljnje rasprave i sukobe. Po njegovu su, kako iz Šagi-Bunićevih spisa zaključujemo najvjerojatnije usmenom nalogu Ivanu, sva trojica bila uhićena i zatvorena.¹⁷³ No to nije imalo nikakva pozitivna učinka. Nakon neuspjelih pokušaja da uspostavi mir među efeškim biskupima, Ivan je od obiju strana zatražio pismenu vjeroispovijest koju trebaju poslati caru.¹⁷⁴

Šagi-Bunićeve izjave o reakcijama dviju strana na carev dekret, ali i na Ivanove poteze koje je učinio na temelju careva ovlaštenja, prikazat ćemo samo kratko.

Ortodoksna većina sabora oduševljeno je prihvatila Nestorijevu depoziciju, no ujedno se najoštrije usprotivila osudi svojih biskupa.¹⁷⁵ Usto nije pristajala ni na kakve pregovore s antiohijcima sve dok ovi ne potvrde i ne potpišu Nestorijevu osudu, dok se ne proglasi nevažećom osuda koju su izrekli Ćirilu i Memnonu te dok ne pristupe pokajnički na sabor. Protiv načina na koji se poslije careva dekreta postupilo s njihovim vodećim biskupima Ćirilom i Memnom odlučno su istupili, čineći sve kako bi ih se oslobodilo i rehabilitiralo. Jednako su se usprotivili i Ivanovu zahtjevu o pismenoj vjeroispovijesti, smatrajući ga poniženjem, budući da oni na saboru predstavljaju pravovjernu stranu, ali i potpuno bespotrebni, budući da je caru poznata prava vjera.¹⁷⁶

¹⁷² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 35. O carevoj žarkoj želji za pomirenjem vidi i u: „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 14: „Car i ljudi oko njega, kao i veliki dio biskupa grčke Crkve a da i ne govorimo o novome papi Sikstu III., nisu se mogli pomiriti s tim stanjem, nego su željeli na svaki način da dođe do pomirenja među Crkvama.“

¹⁷³ Naime, uz tekst u kojem spominje carevu naredbu o uhićenju trojice biskupa Šagi-Bunić je rukopisno u zagradi dodao da „to nije u samom tekstu *sacrae imperatoris*“. U vezi izvještaja o uhićenju upućuje na dva različita svjedočanstva. Jedno je donio Ivan u izvještaju caru (tu autor upućuje na MANSI, IV, 1397-1398), a drugo Nestorije u: *Le Livre d'Héraclide*, 247s, 305s (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 26). Usp. i Isto, 27, gdje autor kaže da je „comes Ivan imao dosta široke ovlasti, a svakako je dobio i kakve instrukcije, koje nisu bile pismeno fiksirane“.

¹⁷⁴ Usp. Isto, 27.

¹⁷⁵ Usp. Isto, 27-28, gdje se autor poziva na Nestorijevo izvješće u: *Le Livre d'Héraclide*, 248.

¹⁷⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 28, gdje se autor poziva na Ćirilovu *Poslanicu carigradskom kleru i narodu*, u: MANSI, IV, 1436. O reakciji ćirilovskih biskupa na carev dekret usp. i L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 234-235.

Antiohijski su biskupi bili oduševljeni osudom Ćirila i Memnona no, za razliku od Ćirilovaca, o osudi svojega čovjeka ni ovoga se puta nisu izjasnili nego, riječima našega autora, preko Nestorijeve depozicije „posvemašnjom šutnjom prelaze“¹⁷⁷. Premda će na nekoliko mjesta kazati i da su antiohijci trpjeli zbog careve osude Nestorija – tako, npr., veli da je „duhovno stanje u anatolskom taboru [...] bilo doduše nešto potišteno zbog osude Nestorijeve“¹⁷⁸ ili pak da „Nestorijeva depozicija bijaše velik moralni udarac zadan Anatolcima“¹⁷⁹ – na mnogo više mjesta ukazuje na to da je entuzijazam zbog potvrde Ćirilove i Memnonove depozicije prevladao nad beznađem zbog depozicije njihova biskupa. Tako, opisujući raspoloženje antiohijca po obznanjenju careva dekreta, rabi riječi kao što su „oduševljenje“, „pomalo isforsirano oduševljenje“,¹⁸⁰ „zadovoljstvo“,¹⁸¹ „velika nada“, „stanje izvjesnog ohrabrenja i konzekventno ofenzivne spremnosti“.¹⁸² Uočava da su činjenicu da je car potvrdio njihovu osudu biskupâ iz protivnoga tabora antiohijci isticali kao svoj veliki uspjeh, te da im je to dalo zanosa i ohrabrenja za daljnje postupke.¹⁸³

No ti daljnji postupci neće biti usmjereni rehabilitaciji Nestorija, kako bi se možda moglo sada očekivati, kada je bio osuđen i donositelj njegove presude koji je, k tome, presudu donio na nelegalan način, uzurpirajući predsjedanje saborom. Ako iz prve izjave konciliabuluma kojom je bila izrečena depozicija Ćirilu i Memnonu, kako smo vidjeli, nije bilo posve razvidno da su antiohijci ponajprije stremili rješavanju doktrinarnih pitanja, nego nam se to, uz pomoć našega autora, malo pomalo razotkrivalo, u daljnjim postupcima antiohijaca, ohrabrenima potvrdom njihove osude

¹⁷⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 29. U potvrdu tome da je šutnja u odnosu na Nestorijevu osudu doista bila „posvemašnja“, Šagi-Bunić upućuje na tri zajednička službena dokumenta koja su antiohijci napisali po primitku careva dekreta po comesu Ivanu (*Pismo caru, Pismo antiohijskom kleru i narodu* i *Pismo Akaciju Berejskom*), osobito na dva posljednja za koja veli da u njima nema ni slova o „fata Nestorii“ (usp. *Isto*). Da su antiohijci izrazili svoje zadovoljstvo zbog careve depozicije Ćirila i Memnona, no da uopće nisu spomenuli da je ista sudbina zadesila i Nestorija, primjećuje i R. KOSIŃSKI, „The Fate of Nestorius after the Council of Ephesus in 431“, 38.

¹⁷⁸ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 33.

¹⁷⁹ *Isto*, 32.

¹⁸⁰ *Isto*, 29.

¹⁸¹ *Isto*, 30.

¹⁸² *Isto*, 33.

¹⁸³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 229, bilj. 31; „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 29. O tome kako Šagi-Bunić drži da su ipak vrlo vjerojatno i sami antiohijci morali biti svjesni da uspjeh u koji su trenutno bili uvjereni nije imao realnoga uporišta, jer je car zapravo svojim dekretom potvrdio sjednicu održanu 22. lipnja pod Ćirilovim vodstvom, a oni su Ćirila deponirali baš radi toga što ju je održao bez careva dopuštenja, vidi „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 29-30. S druge pak strane, naš autor smatra da je moguće i da oni „u taj čas možda ipak nisu dovoljno ispravno ocijenili dalekosežnost stvari“ (*Isto*, 30). L. Scipioni također spominje da je careva odluka o depozicijama Ćirila i Memnona antiohijcima izgledala kao njihov vlastiti uspjeh (usp. L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 233-234).

Ćiril, sve ćemo se češće susretati upravo s činjenicom da su bili motivirani očuvanjem prave vjere. Premda je i Nestorije zastupao iste doktrinarne teze¹⁸⁴ kao ostali antiohijski episkopat, te je na neki način bio simbol antiohijske kristologije, u trenutku kada su carevim dekretom dobili „vjetar u leđa“, nisu pošli braniti Nestorija, nego temeljne postavke svojega kristološkog nauka. Ovdje se prvi puta susrećemo s jednim novim Šagi-Bunićevim pogledom na odnos antiohijskih biskupa prema Nestoriju. Dok je dosad njihovu šutnju o Nestoriju tumačio kao ignoriranje prve efeške sjednice, sada bismo mogli reći da je slutio kako su antiohijski, barem neki, počeli ignorirati samoga Nestorija ili, blaže rečeno, da su njegovo osobno pitanje stavili u drugi plan. Na to je, smatra naš autor, nesumnjivo utjecalo i opće uvjerenje, koje je sve više raslo, da je Nestorije, „i bez obzira na samo pitanje njegove ortodosije, [...] svojom nerazboritošću uzrokovao svu tu pometnju i smutnju, što je zahvatila Crkvu“¹⁸⁵. Također će reći da se kod nekih antiohijskih biskupa „žar za nesretnog carigradskog biskupa bio već dosta ohladio“¹⁸⁶. Najprikladnijm nam se doima tumačenje koje naš autor vezuje uz činjenicu da je antiohijcima prvotna preokupacija bila pobijanje Ćirilovih *Capitula*, pri čemu bi im Nestorijevo osobno pitanje na neki način moglo predstavljati dodatni teret, tj. „vezati im ruke“ za otvorenu borbu protiv Ćirilova spornoga spisa: „Usredotočujući se na borbu da *Capitula* budu osuđena, nisu više htjeli komplicirati stvari Nestorijevim osobnim pitanjem, kad je ionako o njemu bio donesen sud ostatka Crkve i nije bilo mnogo nade da će ga uspjeti promijeniti nego tek možda nakon što se osude *Capitula*.“¹⁸⁷

Dosadašnje spoznaje možemo sažeti u sljedeće: Antiohijski su prema našem autoru nakon careva dekreta dobili znatan polet i hrabrost, koje su usmjerili očuvanju prave vjere. A budući da *Capitula* nisu nego obnovljeno arijansko i apolinarističko krivovjerje, kako bi se prava vjera očuvala, potrebno je prije svega oboriti taj Aleksandrinčev spis. Tako u njihovu sljedećem dopisu caru uz koji su, kao odgovor na

¹⁸⁴ Dakako, s ponekim razlikama, osobito glede upuštanja u tumačenje sjedinjenja. Usp. o tome prošlo poglavlje, 177-179.

¹⁸⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 31.

¹⁸⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 13. Na drugom pak mjestu veli da „nije baš nevjerovatno da je među biskupima konciliabula bilo dosta takvih, koji su s odobravanjem primili na znanje da Nestorije sam rezignirano prihvaća svoje stanje i moli cara da mu se dozvoli povratak u antiohijski samostan, odakle je svojedobno bio pozvan na carigradsku stolicu, te se tako donekle časno – po njihovu mišljenju – rješava to Nestorijevo pitanje“ („Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 31-32).

¹⁸⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 32. Usp. i *Isto*, 35: „Takav je bio borbeni stav Anatolaca u početku kolovoza 431., poslije proglašenja dekreta *per comitem Joannem*. Ni traga kakvoj pomirljivosti u doktrinarnim pitanjima: oni nastavljaju sve oštriju ofenzivu protiv *Capitula* osjećajući se donekle kao da su prvu rundu u toj antićirilovskoj borbi dobili, bez obzira što je Nestorije morao zajedanput biti skinut s pozornice.“

zahtjev comesa Ivana o polaganju vjeroispovijesti, poslali prvu redakciju *Antiohijskog simbola*, nalazimo i niz optužbi na račun *Capitula*.

Prije negoli se upustimo u govor o njihovu dopisu caru i priloženoj vjeroispovijesti, vratimo se još na trenutak na tvrdnju s početka ovoga odlomka, onu naime da je ova careva intervencija – bilo putem dekreta, bilo putem ovlasti koje je car predao comesu Ivanu – imala dalekosežne posljedice. Ovdje držimo važnim ukazati na dalekosežnost Ivanova zahtjeva da obje sukobljene strane polože caru svoju vjeru. Dok su ćirilovci to odbili učiniti, smatrajući to bespotrebnim i ponižavajućim, antiohijci su se poslušno podvrgnuli Ivanovu zahtjevu. Njihova će vjeroispovijest, koju su 431. g. poslali caru – doduše s nekim preinakama s kojima ćemo se kasnije upoznati – 433. g. postati temelj sjedinjenja koje su sklopili Ćiril Aleksandrijski i Ivan Antiohijski, a 451. g. će njezin prvi dio – opet, doduše, prepravljen – poslužiti kao okvir prvoga dijela *Kalcedonske definicije*. Možemo, dakle, zaključiti da je careva intervencija s početka kolovoza 431. g. bila jedna od ključnih prekretnica za daljnji tijek kristoloških rasprava, ali, još više, za oblikovanje kalcedonske kristološke dogme. Ona, naime, bez naglasaka antiohijske kristologije koji su bili jasno izrečeni u *Antiohijskom simbolu*, zasigurno ne bi imala svoju današnju formu.

6. Dopis antiohijaca caru Teodoziju II. „po comesu Ivanu“ i efeška redakcija *Antiohijskog simbola*

Na samom početku ovoga odlomka valja reći da sadržaj dviju točaka spomenutih u njegovu naslovu – dopis Teodoziju II. i efeška redakcija *Antiohijskog simbola* – koje su zapravo dijelovi jedne te iste pošiljke koju su početkom kolovoza 431. g. antiohijci po comesu Ivanu poslali caru,¹⁸⁸ pokazuje da su antiohijci u ovom osjetljivom trenutku imali dvije temeljnje preokupacije, ali nas također upućuje na zaključak da te dvije preokupacije možemo ispravno razumjeti jedino ako ih promatramo u njihovoj uskoj međuovisnosti, kao dijelove jedne te iste nakane. To su, kako smo već bili nagovijestili, borba protiv *Capitula* i borba za očuvanje pravovjernog kristološkog nauka.

¹⁸⁸ O datumu pošiljke usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 35; „Positiones S. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 5. Kao i onaj prvi dopis caru „po comesu Ireneju“, i ovaj dopis Šagi-Bunić najčešće imenuje prema onome koji ga je donio caru: adresa, pismo, relacija, dopis „po comesu Ivanu“ (usp. „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 50; DPHP, 19, bilj. 7; 42, bilj. 41; 77, bilj. 92).

O *Capitulima* antiohijski progovaraju u dopisu u kojem se direktno obraćaju caru. Za taj dopis Šagi-Bunić kaže kako se „toliko bavi *Capitulima*, da bismo ga mogli smatrati adresom o tome da *Capitula* treba osuditi, premda ima i drugog sadržaja“¹⁸⁹. Cjelovit tekst dopisa nigdje ne donosi, no podatci koje spominje dovoljni su kako bismo se uvjerali u opravdanost njegove tvrdnje.¹⁹⁰

Na početku dopisa antiohijski izjavljuju svoj pristanak uz carski dekret o depozicijama i hvale cara jer je od svih zatražio držanje i čuvanje *Nicejskog simbola*, kako bi se uklonile smutnje koje su neki uveli u ispravnu vjeru. Upravo zbog toga oni hitro odgovaraju caru i upozoravaju ga na Ćirilova *Capitula*, koja ovom prilikom osuđuju.¹⁹¹ U njima se, naime, Ćiril „usudio anatematizirati sve koji pravovjerno misle, kako suvremenike tako i one koji su živjeli prije, te ih je kušao saborskim auktoritetom potvrditi iskorištavajući neznanje nekih biskupa, a nekih i bolest...“¹⁹² I ovdje, kao i na mnogim drugim već poznatim nam mjestima, antiohijski upozoravaju da su *Capitula* apolinaristička.¹⁹³ Sada se, kao na svjedoka koji može potvrditi njihovo uvjerenje, pozivaju na Akacija Berejskog, točnije, na njegovo pismo – isto ono koje je i sâm car poslao u Efez po comesu Ivanu kao prilog svojem dekretu o depozicijama.¹⁹⁴ Na kraju svojega dopisa antiohijski izričito traže od cara da zaštiti pravu vjeru i naredi da čitav

¹⁸⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 33.

¹⁹⁰ O dijelovima ovoga dopisa, bilo da ih doslovno citira, bilo da ih parafrazira, Šagi-Bunić piše na temelju MANSI, V, 782-784.

¹⁹¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 33. Ovdje Šagi-Bunić doslovno citira samo antiohijsku pohvalu caru jer je tražio uklanjanje „scandala quae ab aliquibus rectae superintroducuntur fidei“. Usp. i „Positiones S. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 5: „In epistola ad imperatorem per comitem Joannem – initio mensis augusti – missa, postquam sententia tum cyrillianorum contra Nestorium tum Orientalium contra Cyrillum et Memnonem ab imperatore confirmata erat, Orientales non minori alacritate certant contra *XII Capitula* gloriantes se festine 'nuper exposita... a Cyrillo capitula evangelicae et apostolicae doctrinae contraria' condemnasse.“

¹⁹² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 33-34; usp. „Positiones S. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 5, gdje dio citata nalazimo na latinskom: „... in quibus omnes tam qui nunc sunt quam qui olim quolibet tempore fuerint sanctos anathematizare praesumpsit.“

¹⁹³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 34.

¹⁹⁴ Šagi-Bunić kaže da su antiohijski zasigurno smatrali „naročito efektan“ pozvati se na isto pismo koje je car držao potrebnim poslati u Efez. No navodi još jedan razlog koji nam oduzima pravo zaključiti da su to učinili iz čistog oportunizma. Drži da su antiohijski Akacija Berejskog doista smatrali osobito kompetentnim za to pitanje, jer je taj starac biskup kroz svoj dugi životni vijek imao iskustvo borbe protiv mnogih hereza, osobito protiv apolinarističke (jer je „geografski imao apolinariste uvijek blizu“), i nazočio je mnogim saborima (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 34). Usp. i „Positiones S. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 5: „... in testem Cyrilli capitula impietate Apollinarii esse convenientia, etiam Acacium Berrhoeensem invocant, qui propter longitudinem vitae centum decem annorum per diuturnam experientiam specialiter qualificatus esset, ut diiudicaret quae apollinarismo consona sint, quae autem non sint“; DPHP, 42, bilj. 41: „In ipsa quoque epistola conciliabuli ad imperatorem per comitem Joannem, ubi ephesina redactio SA cum thesi da qua agimus [riječ je o tezi o „potpunom Bogu i potpunom čovjeku] legitur, insistitur – provocando etiam ad testimonium Acacii Beroeensis – *XII Capitula* consonare 'impietati Apollinarii'.“

episkopat osudi krivovjerna *Capitula*. Jedino se odbacivanjem bezbožnih *Capitula* može postići mir u Crkvama.¹⁹⁵

Šagi-Bunić iz ovoga dopisa, osobito iz njegova završetka, zaključuje da su „Anatolci u taj čas doktrinarno potpuno nepomirljivi i ofenzivno raspoloženi protiv *Capitula* i da u anatolskim redovima nema nikakvog traga sklonosti ili nastojanja za doktrinarnim kompromisom.“¹⁹⁶ Ta je konstatacija utoliko značajnija što se uz dopis caru nalazila i efeška redakcija *Antiohijskog simbola*¹⁹⁷ koji su antiohijci poslali kao svoj odgovor na Ivanov zahtjev upućen objema stranama da pismeno ispovjede svoju vjeru. Po svojem je sadržaju *Antiohijski simbol* vrlo umjerena kristološka vjeroispovijest. Stoga se s pravom možemo pitati kako to da su je antiohijci priložili uz dopis koji odiše potpunom doktrinarnom nepomirljivošću prema temeljnom dokumentu oporbene im kristologije. Iz redaka koji slijede, vidjet ćemo da Šagi-Bunićevi pronicljivi uvidi o *Simbolu*, ali i o onome što u njemu nije izričito rečeno, pružaju velik broj elemenata koji pomažu odgovoriti na to pitanje. Sada nam je dovoljno dozvati u sjećanje da su borba protiv *Capitula* i borba za pravu vjeru antiohijcima samo dvije strane iste medalje.

Kao najvjerojatnijeg autora efeške redakcije *Antiohijskog simbola* Šagi-Bunić smatra Teodoreta Cirskog,¹⁹⁸ dok je za konačnu redakciju teksta siguran da je zajedničko djelo antiohijskih biskupa.¹⁹⁹

¹⁹⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 34-35: „...decernere ut omnes qui praesunt sanctis Ecclesiis sacerdotes damnent ea quae ad inficiendas Ecclesias introducta sunt contra orthodoxam fidem a praefato Cyrillo capitula, soli autem confessioni subscribant quae a sanctis patribus in Nicaea congregatis est facta. Nec enim possibile est aliter pacem in Dei Ecclesias obtinere, nisi illa impia expositio fuerit abdicata.“ Dio ovoga navoda nalazimo i u: „Positiones S. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 6.

¹⁹⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 35-36.

¹⁹⁷ Usp. *Isto*, 36; DPHP, 77, bilj. 92.

¹⁹⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 229, bilj. 31: „Općenito se misli da AS potječe od Teodoreta Cirskog, koji je bio najveći tadanji teolog antiohijske škole. Svakako, bez njegova sudjelovanja nije sastavljen“; „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 45-46: „Već je postalo običajem da se kao auktor i sastavljač SA navodi Teodoret Cirski, redovito samo kao vjerojatno, a gdjekad i kao sigurno. [...] To mišljenje o Teodoretovu autorstvu ne može se doduše nazvati sigurnim, ali ostaje svakako prilično vjerojatno...“; DPHP, 23, bilj. 11: „Theodoretus certe partes habuit in compositione symboli unionis antiochenae...“; PCC, 24: „Theodoretus probabilissime habendus est auctor principalis Symboli Antiochenorum“; *Isto*, 75: „Theodoreto principales partes adscribendae sunt in componendo Symbolo antiochenorum.“ Ne možemo ovdje ulaziti u sve Šagi-Bunićeve argumente kojima nas uvjerava da je Teodoret autor efeške redakcije *Antiohijskog simbola*, no dodajemo da po njemu „bez sumnje moramo uzeti kao sigurno, da je Teodoret bio jedan od najglavnijih među sastavljačima u Efezu, kad je on tamo bio svakako najjači teolog u anatolskoj grupi, kraj Euterija iz Tijane, dok Andrija Samosatski zbog bolesti nije mogao doći u Efez, a Nestorije je već bio u taj čas inermiran“ („Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 47). Svjesni smo da na svim citiranim mjestima Šagi-Bunić, kad govori o Teodoru kao autoru *Antiohijskog simbola*, ne tvrdi izričito da misli na efešku redakciju, no to je očito iz konteksta koji bi ovdje bilo suvišno ocrtavati. Zanimljivo je da u samo jednome spisu, i to neobjavljenom, ulazi u polemiku s H. M. Diepenom (usp. H. M. DIEPEN, *Les trois chapitres au Concile*

Ispred samoga *Simbola* nalazi se nekoliko uvodnih riječi s kojima nas naš autor također upoznaje. U tom, kako veli, „predgovorčiću (*praefatiunculum*)“, antiohijski pišu „prebelaženome caru“ koji je, kako im je to dao do znanja comes Ivan, od njih zatražio da se očituju o onome što misle o svetoj Bogorodici Djevici. Stoga, moleći pomoć od Boga – jer čovjeka nadilazi o tome raspravljati – iznose kako su poučeni u Svetim pismima.²⁰⁰ Dakle, „oni to ne iznose što bi se drsko usudili raspravljati o onome, što nadilazi čovjeka, nego to nadljudsko govore zato, da spriječe one, koji kušaju ustati protiv“²⁰¹. Inače, smatraju da je *Nicejski simbol*, kojemu su sami privrženi, apsolutno dostatan „za suzbijanje svake hereze i za rastumačenje prave vjere“²⁰², jer „uči nepretvorenost i nepromjenljivost božanstva Jedinorođenoga i zapovijeda vjerovati da Gospodin naš Isus Krist nije *purus homo*, nego zaista (ontos) Sin Božji“²⁰³.

U ovome uvodu Šagi-Bunić nalazi potvrdu da je efeška redakcija *Antiohijskog simbola* napisana s tom nakanom da „conciliabulum anatolaca udovolji želji cara Teodozija II.“²⁰⁴ koja se u konkretnome sastojala u zahtjevu da ispovjeda da je Marija Bogorodica. Doduše, on ne ulazi u velike rasprave o tome je li car comesu Ivanu dao u zadatak inzistirati na antiohijskom priznanju toga termina ili je to bila Ivanova zamisao,

de Chalcedoine, Oosterhout, 1953., 35), koji je tvrdio da Teodoret nije autor simbola, te zaključuje: „Diepenov stil je uopće slično peremptorno definitivn, na kakav nismo naučeni u novijim znanstvenim istraživanjima!“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 45). U ovom spisu Šagi-Bunić polemizira s Diepenom i zbog nekih njegovih drugih uvjerenja. Inače, Šagi-Bunić je za Teodoretu Cirkskog uvijek imao samo riječi pohvale. Ovdje ćemo navesti samo one iz neobjavljenog nacrtu „Continuitatis discrimen“: „Teodoret je imao lucidno pred očima ravnotežu misterija, ali s antiohijskih pozicija“ (*Isto*, 21); „Teodoret je od svih ljudi bio, čini se, najevandeoskiji [...] bio je čovjek Božji – on nije dobro prošao u povijesti Crkve – dokaz da sama povijest ne rješava probleme, nego eshaton“ (*Isto*, 47). U prilog tome da je Teodoret jedan od glavnih autora *Antiohijskog simbola* govore i P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcedoine*, 59 (on također veli da je Dom Diepen „trop absolu quand il nie purement et simplement que ce texte ait pu être rédigé par Théodoret“); M. MANDAC, „L'union christologique dans les oeuvres de Théodoret antérieures au concile d'Éphèse“, u: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 47 (1971.), 64-96, ovdje: 64; J. GALOT, *Tko si ti, Kriste? Kristologija*, 243; M. BABIĆ, „Aktualnost Teodoretova pojma jedinstva u Kristu“, u: Teodoret CIRSKI, *Eranistes*, Zagreb, 2005., 477-590, ovdje: 489; A. de HALLEUX, „Les douze chapitres cyrilliens au concile d'Éphèse (430-433)“, 450.

¹⁹⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 47-48.

²⁰⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 19, bilj. 7: „Cf. praefatiunculam quam Anatolici praeposuerunt redactioni ephesinae in contextu epistulae ad imperatorem Theodosium II, quam comes Ioannes portaturus erat: 'Quoniam vero, imperatores piissimi, *praecepistis* post hunc assensum inviolabilis fidei et *de sancta dei genetrice virgine innotescere nos vestrae insuperabili pietati* (hoc enim nobis nuntiavit Ioannes magnificentissimus et gloriosissimus comes), et hoc, a deo auxilium postulantes (ultra hominem namque est de talibus disceptare), innotescimus pietati vestrae, quae sumus ex divinis scripturis edocti...'“ (navod prema: ACO, I/IV, 2, 56, lin. 29-33 [coll. casinensis, 150,5]; za tekst na grčkom autor upućuje na: ACO, I/I, 7,70, lin. 8-13 [coll. atheniensis, 48,50]).

²⁰¹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 37.

²⁰² *Isto*, 36.

²⁰³ *Isto*, 37.

²⁰⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 19: „... SA [...] conscripta erat Ephesi (s. 431) eo fine, ut conciliabulum Anatolicorum satisfaceret imperatori Theodosio II...“ Ovu rečenicu Šagi-Bunić u popratnoj bilješci potkrepljuje citatom iz „predgovorčića“.

pa ni o tome je li antiohijcima bilo doista tako izričito rečeno da moraju ispovjediti *Theotokos* ili je to bila samo njihova interpretacija Ivanova zahtjeva za polaganjem vjeroispovijesti caru. Tek na jednome mjestu iznosi nekoliko razmišljanja u vezi s time. Ostavlja ih otvorenima za sve gornje kombinacije, a neospornim smatra ono što je očito iz uvodnih riječi u *Antiohijski simbol*: Antiohijci su, potaknuti carevim zahtjevom (bilo direktnim, bilo indirektnim, bilo jasno, bilo implicitno izrečenim), odlučili ispovjediti *Theotokos*.²⁰⁵ Na mnogim drugim mjestima naš će autor, ne ulazeći u nijanse oko gore spomenutih pitanja, jednostavno konstatirati da su antiohijci ispovjedili *Theotokos* na carev zahtjev.

Drugim detaljima ovoga „predgovorčića“ Šagi-Bunić se nije posvetio. Tako uočavamo da nije istaknuo veliku sadržajnu sličnost uvodnih riječi u efešku redakciju *Antiohijskog simbola* s izjavom iz dopisa caru po comesu Ireneju. Sjećamo se da su u njemu kao „strani Nicejskoj vjeroispovijesti“, te stoga i kao heretični, istaknuti teopashitizam (govorenje da je Kristovo božanstvo trpjelo) i nauk da je Isus Krist „puki čovjek“. U ovom pak „predgovorčiću“ *Nicejski se simbol* spominje u istom kontekstu. Prva hereza za čije je suzbijanje, prema uvjerenju antiohijaca, dostatan *Nicejski simbol*, jest naučavanje da se božanstvo može pretvoriti i promijeniti. Druga hereza protiv koje je taj simbol dostatan u oba je izvora jednako imenovana: Krist je „purus homo“. Ova usporedba dviju antiohijskih tvrdnji u dvjema njihovim izjavama caru sama po sebi nameće isti zaključak koji je Šagi-Bunić donio jedino u vezi prve izjave: prva hereza koja se ovdje spominje ukazuje na ono što su antiohijci pripisivali Ćirilu, a druga izražava ono što su ćirilovci pripisivali Nestoriju.²⁰⁶ Ovdje nas osobito zanima usporedba dvaju mjesta iz kojih bivaju razvidni antiohijski stavovi o Ćirilovoj herezi. Šagi-Bunić je u vezi s „predgovorčićem“ očito propustio spomenuti da su antiohijci i

²⁰⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 36. „Ako je comes Ivan – kako piše Ćiril u pismu carigradskom kleru – od svih biskupa tražio da pošalju svoju vjeroispovijest, taj zahtjev ukoliko se ticao Anatolaca nije bio bez detaljnije specifikacije: od njih se tražilo da ispovjede vjeru u *Theotokos*. Možda taj detalj i nije bio strogo mišljen, nego im je to više bilo sugerirano kao akt dobrohotne opomene, ali je svakako bio objektivno fundiran na kompleksnosti situacije. Ortodoksna propaganda u Carigradu uspjela je toliko uzdrmati povjerenje u ortodoksiju anatolskih biskupa, posebno dakako zato što su se oni toliko vezali uz Nestorija, da je postalo potrebno da oni caru pošalju neko priznanje *Theotokosa* kao svoje opravdanje.“

²⁰⁶ Također i u riječima koje dolaze iza onih da „Isus Krist nije 'purus homo'“ nalazimo poveznicu s onima iz prve izjave caru. Ovdje, doduše, umjesto „jer je potpuni Bog i potpuni čovjek“ stoji: „nego zaista Sin Božji“. Premda ovdje nije istaknuto da je Isus Krist zaista i čovjek, bit će istaknuto u *Antiohijskom simbolu*. Štoviše, teza o dvama potpunima, prema uvidima našega autora, činit će središnju tezu čitavog *Simbola*. Primjećujemo da je time što su u uvodu u svoj *Simbol* antiohijci neposredno nakon riječi da „Krist nije puki čovjek“ dodali da je on „zaista Sin Božji“ i ovdje potvrđena Šagi-Bunićeva teza da je ovo potonje istaknuto kako bi se isključila hereza kakvu su protivnici pripisivali Nestoriju (usp. gore, 222-223).

nauk da se božanstvo može pretvoriti i promijeniti držali teopashitizmom, jednako kao i tvrdnje u kojima je izričito rečeno da je božanstvo trpjelo. U spomenutim antiohijskim stavovima nema ničega spornoga, jer božanska je narav doista iznad svake pretvorbe, promjene i trpljenja. No antiohijci, kako se sjećamo, nisu razlikovali termine koji se tiču osobe i koji se tiču naravi, pa su pod gornjim izričajima zapravo mislili osuditi izraze da se Bog rodio i da je trpio, ali i sve ostale izričaje u kojima se Bogu pripisuju svojstva ljudske naravi. Riječi iz uvoda u *Antiohijski simbol* da *Nicejski simbol* „uči nepretvorenost i nepromjenjivost božanstva“, morale su dakle, barem implicitno, biti usmjerene protiv Ćirilove tvrdnje da je Marija „rodila po tijelu Božanskog Logosa, koji je postao tijelo“ te da je, stoga, Marija Bogorodica (prvi anatematizam). To zaključujemo na temelju nekoliko izvadaka iz spisâ kojima su antiohijski teolozi nastojali pobiti Ćirilova *Capitula*. Te smo spise već bili spomenuli, no u drugom kontekstu. Ondje smo ukazali na činjenicu da su njihovi autori tvrdili kako su *Capitula* apolinaristička, no nigdje nisu jasno obrazložili svoje tvrdnje. Sada nam, nakon već podosta prijednog puta, neke njihove, premda neobrazložene izjave protiv prvoga Ćirilova anatematizma, mogu pomoći razumjeti gornju problematiku. Tako je Ivan Antiohijski Ćirilove riječi da je „Logos postao tijelo“ shvatio kao promjenu naravi. Tome se protivi, jer je božanstvo nepromjenljivo.²⁰⁷ Andrija Samosatski je, osvrćući se na iste riječi, upozorio da se „postade“ može vrlo lako shvatiti kao pretvorba Logosa u tijelo,²⁰⁸ a Teodoret Cirski je iz Ćirilove formulacije iščitao da Aleksandrinac naučava promjenu Logosa u tijelo.²⁰⁹

Možemo zaključiti da su antiohijci, prije svoje zajedničke vjeroispovijesti u kojoj će priznati da je Marija *Theotokos*, caru ipak htjeli dati do znanja da time ne žele upasti u herezu koja bi – kao što je to, po njihovu uvjerenju, Ćiril činio – naučavala pretvorbu ili promjenu Logosa u tijelo, premda se, *de facto*, u njihovu „predgovorčiću“ ne nalazi riječ „Logos“, nego božanstvo.

S toga razloga možemo također primijetiti da su se, iako doduše ne u samome *Simbolu*, ali u njegovu uvodu, antiohijci ipak zajednički i izričito odredili prema Ćirilovoj herezi. Sjećamo se da je Šagi-Bunić, uspoređujući prvu izjavu anatolaca Teodoziju II. s *Antiohijskim simbolom*, kazao da je ona vrjednija za razumijevanje srži

²⁰⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 106, bilj. 231: „Verbum enim caro factum est, non permutatione naturae, absit (immutabile est enim quod divinum est), sed quia in forma Dei existens evacuavit semetipsum, formam servi accipiens, id est perfectum hominem sumens“ (navod prema: ACO, I/IV, 2, 8, lin. 23-26 [coll. casinensis, 79, 4]).

²⁰⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 231.

²⁰⁹ Usp. *Isto*.

efeškoga sukoba jer se, za razliku od *Antiohijskog simbola*, izričito osvrće na Ćirilov kristološki nazor. Također i da je, ako se ne vara, ta izjava jedino mjesto gdje su antiohijci zajednički precizirali u čemu se sastoji Ćirilova hereza, koju prosuđuju kao arijanističku i apolinarističku.²¹⁰ Je li autoru jednostavno promaknulo da slične precizacije postoje i u drugoj antiohijskoj izjavi caru, jer se više bavio samim *Simbolom* negoli njegovim predgovorom, ili je držao da riječi iz prve izjave imaju veću težinu pa je potrebno samo njih istaknuti, ne znamo.

Kako god bilo, činjenica je – na koju Šagi-Bunić često ukazuje – da u samome *Antiohijskom simbolu* nema nikakvih sličnih precizacija iz kojih bi se dalo naslutiti razloge antiohijskog oponiranja Ćirilovu nauku. No također nema niti precizacija koje bi bile takve naravi da bi antiohijska oporba mogla na temelju *Antiohijskog simbola* ukazati na heretičnost antiohijske kristološke spekulacije.

Antiohijci su u svojem *Simbolu* ispovjedom *Theotokos* i time udovoljili onima koji su od njih to tražili. S obzirom na to da su ispred odlomka u kojemu su to učinili (Šagi-Bunić ga naziva mariološkim odlomkom) donijeli i podugačku kristološku vjeroispovijest (tzv. kristološki odlomak), te su tako caru očitovali ne samo svoje priznanje da je Marija Bogorodica, nego su mu poslali cjelovit i zaokružen simbol vjere, na prvi bismo pogled mogli zaključiti da su i preko mjere ispunili njegova očekivanja. No Šagi-Bunićeva mnogobrojna promišljanja o *Antiohijskom simbolu* – kako o njegovoj efeškoj, tako i o antiohijskoj redakciji – oduzimaju nam pravo donositi takve brze i nagle zaključake. Sada nam je pozabaviti se autorovim uvidima o efeškoj redakciji.

Budući da ćemo se analizom *Antiohijskog simbola* baviti u odlomku o antiohijskoj redakciji – koja je, osim zadnjega odlomka, gotovo jednaka s efeškom –, a i s toga razloga što Šagi-Bunić tek na jednome mjestu donosi čisti tekst efeške redakcije²¹¹ te se, ondje gdje je spominje, više usmjeruje na to da u usputnim bilješkama ukaže na razlike između dviju redakcija, ne smatramo ovdje potrebnim navoditi *Antiohijski simbol* iz 431. g. Nećemo niti ulaziti u njegov cjelovit sadržaj. Bitnije nam je svratiti pozornost na ono što, kako glede samih okolnosti u kojima je *Simbol* nastao, tako i glede raspoloženja i osnovnih misaonih preokupacija antiohijaca, naš autor drži specifičnim baš za efešku redakciju. Velik dio toga će dakako ostati značajka i antiohijske redakcije, pa smo utoliko mogli i objediniti govor o objema redakcijama.

²¹⁰ Usp. *gore*, 224.

²¹¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 22, bilj. 9. Ovdje autor donosi tekst efeške redakcije na grčkom jeziku, prema: ACO, I/I, 7, 70, lin. 15-22 (coll. atheniensis, 48,6). U T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 16, pozivajući se na isti izvor, samo u glavnim crtama prepričava sadržaj prve redakcije.

No, zbog boljeg uvida u cjelokupnu problematiku oko pomirenja dviju škola, koje će zapravo započeti već u ovom, kako smo rekli, potpuno nepomirljivom razdoblju, smatramo korisnim svaku redakciju smjestiti u njezin povijesno-teološki kontekst. Ovdje ćemo se zadržati na onim „neosporno sigurnim spoznajama“ za koje Šagi-Bunić smatra da ih „treba formulirati o postanku i općim karakteristikama *Antiohijskog simbola*“²¹², i to upravo u prvoj fazi njegova nastanka, u Efezu 431. g. Te ćemo njegove spoznaje, radi lakšega snalaženja, označiti brojevima i kratkim naslovima, premda ih kod njega ne nalazimo.

1. *Nespontanost i prisila*. Ova nam se spoznaja o *Antiohijskom simbolu* nameće već sama po sebi, budući da se sjećamo da je naš autor istaknuo kako je zajednički stav antiohijaca bio da nema potrebe sastavljati nikakav novi doktrinarni dokument. Na tom tragu on zaključuje da „SA nije nastao kao spontani doktrinarni dokument, koji bi Anatolci izradili samoinicijativno, smatrajući ga nužnim za razrješenje kontroverzije, nego je on nastao kao pomalo nevoljko sastavljen odgovor na diskretno traženje dvora preko comesa Ivana“²¹³, tj. kako bi konciliabulum „udovoljio carevu zahtjevu“²¹⁴. Na drugom će mjestu istu misao izreći nešto oštrije: antiohijci su pristupili sastavljanju vjeroispovijesti na „pritisak dvora“.²¹⁵

2. *Car zahtijeva samo Theotokos, a ne cjelovitu vjeroispovijest*. Šagi-Bunić smatra kako je za razumijevanje *Antiohijskog simbola* važno imati u vidu da je car, ako je i zahtijevao od obiju strana da ispovjeda svoju vjeru, od antiohijaca zapravo zatražio jedino priznanje *Theotokosa*: „S dvora se nije tražilo sastavljanje simbola ili uopće kakve veće doktrinarne formule, nego samo da biskupi konciliabuluma priznaju

²¹² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 50.

²¹³ *Isto*, 50-51; usp. *Isto*, 43: „Objektivan historičar može na temelju analize dokumenata tvrditi o raspoloženju Anatalaca u Efezu prilikom redigiranja SA samo toliko, da su oni općenito bili neskloni bilo kakvom formuliranju vjeroispovijesti, koja bi bila nešto povrh SN, dakako neki su se protivili više, a neki manje. U tom smislu svakako SA nije nastao spontano, što bi Anatolci sami od sebe bili odlučili da takav dokument sastave.“

²¹⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 19: „Expositio fidei christologicae [...] conscripta erat Ephesi (a. 431) eo fine, ut conciliabulum Anatalicorum satisfaceret imperatori Teodosio II, qui per emissarium suum comitem Ioannem expresserat desiderium, ut ab ipsis proferretur clara agnitio tituli mariani Θεοτόκος.“ Usp. i *gore*, 233-234.

²¹⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 9-10: „Istom na pritisak dvora, koji je preko comesa Ivana tražio da se Anatolci otvoreno izjasne o tom, da priznaju *Theotokos*, oni su pristupili tome da u jednoj formuli ispovjeda vjeru u 'Theotokos', pa su u tu svrhu sastavili 'efešku redakciju'...“ Ni kod jednoga drugog autora nismo pronašli da bi toliko inzistirao na činjenici da su antiohijci sastavili svoj *Simbol* samo radi careva zahtjeva da ispovjeda da je Marija Bogorodica. Neki autori, upravo suprotno, odaju dojam da su uvjereni kako su antiohijci samoinicijativno, bez ikakvih izvanjskih poticaja, sastavili *Antiohijski simbol* (usp. L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 233-235; B. SESBOÜË, „Cristologia e soteriologia. Efeso e Calcedonia [secoli IV e V]“, 352).

Theotokos, odnosno da iznesu svoje naziranje o *Theotokosu*.²¹⁶ No, kako smo mogli naslutiti već iz prve točke, antiohijci su u tom času bili i protiv te opcije, tako da naš autor zaključuje da se „uglavnom može reći da su jedinstveno i složno bili neraspoloženi za sastavljanje bilo kakve izjave o *Theotokosu*“²¹⁷. To su učinili jedino zbog careva zahtjeva, popuštajući pritisku u koji su ih dovele efeške okolnosti.²¹⁸

3. *Kristološka vjeroispovijest je uvjet priznavanja Theotokosa, kako bi se izbjegla opasnost njegova krivovjernog tumačenja. Tvrdnja da je Isus Krist „potpuni Bog i potpuni čovjek“ je središnja teza kristološkog dijela Simbola*. Iako je, dakle, car zahtijevao samo priznanje *Theotokosa*, antiohijci sastavljaju cjelovitu kristološku vjeroispovijest. U vezi s time Šagi-Bunić uočava jednu bitnu činjenicu, koja će odrediti i sve njegove ostale zaključke u vezi s *Antiohijskim simbolom*. On, naime, uviđa da antiohijci doduše riječima ispovijedaju *Theotokos*, ali pritom ipak ostaju pri svojim temeljnim uvjerenjima koja potječu još iz vremena antiarijanističkih i antiapolinarističkih borbi.²¹⁹ Zbog tih su uvjerenja, kako se sjećamo, među ostalim odbijali reći da je Marija u punom i pravom smislu Bogorodica. Stoga, smatra naš autor, ispred tzv. „mariološkog dijela“ *Simbola* u kojemu „pod pritiskom“ ispovijedaju *Theotokos*, donose tzv. „kristološki dio“ u kojem je sav naglasak stavljen na tvrdnju da je Isus Krist „potpuni Bog i potpuni čovjek iz razumne duše i tijela“. Za tu tezu, koja će ostati nepromijenjena i u antiohijskoj redakciji, i koje se, u jednakome obliku (doduše, bez dodatka „iz razumne duše i tijela“), sjećamo iz pisma Teodoziju II., Šagi-Bunić kaže da je „primarna, temeljna, deklarativna teza“²²⁰ ili „temeljna i programatska teza čitavoga dokumenta“²²¹, koja „izražava srž čitavoga nauka koji se *Simbolom* želi očuvati i obraniti“²²² i „zauzima prvo mjesto među iznesenim tvrdnjama“²²³. Smatra da

²¹⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 51.

²¹⁷ *Isto*, 38.

²¹⁸ Neki su se, doduše, tome manje, a neki više protivili (usp. *Isto*, 38-39, 43).

²¹⁹ Ovdje nema potrebe navoditi mnogobrojne citate koji govore u prilog Šagi-Bunićeva mišljenja. Ono se proteže kroz sva njegova djela te ćemo se s njime još mnogoput susresti.

²²⁰ Iako o toj tvrdnji, ili, kako je Šagi-Bunić najčešće naziva, tezi, mnogo govori i kada analizira antiohijsku redakciju, u ovom se odlomku referiramo samo na mjesta u kojima je spominje u vezi s efeškom redakcijom. Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 8, bilj. 10: „Thesis Christum agnoscendum esse 'Deum perfectum et hominem perfectum ex anima rationali et corpore' posita erat – tamquam thesis prima, fundamentalis, declarativa – iam in redactione ephesina nullamque mutationem Antiochiae subiit.“

²²¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 20-21: „Uti iam diximus, formulatio cui studemus, Christum nempe esse 'Deum perfectum et hominem perfectum', posita erat iam in ista ephesina redactione SA. Immo thesis fundamentalis et programmatica totius documenti dicenda est...“; „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 26: „To je [...] osnovna načelna, upravo programatska teza SA...“

²²² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 21: „... ea exprimitur medulla totius doctrinae, quae symbolo tueri ac muniri intendebatur.“

je kristološki dualizam, kojim je sačuvana potpunost obaju elemenata koji „sačinjavaju“ jednoga Isusa Krista, na neki način sažetak svega onoga što su svojim *Simbolom* antiohijci htjeli utvrditi i sačuvati nepovrijeđenim i cjelovitim.²²⁴ „Zato se“, kaže naš autor, „može reći da su tom formulom određene granice i sadržaj čitavoga *Simbola*.“²²⁵ Te se granice napose odnose na one moguće opasnosti koje bi mogle ugroziti pravu vjeru, kada naslov *Theotokos* ne bi bio shvaćen unutar tih granica.²²⁶ Antiohijcima je pritom stalo „da tako izbjegnemo ili predusretnu moguće hereze koje se u ispovijedanju naslova *Theotokos* – prema mišljenju antiohijske škole – mogu skrivati“²²⁷. To su, već nam je dobro znano, apolinaristička i arijanistička hereza. Šagi-Bunić to i izričito spominje kada govori o efeškoj redakciji *Antiohijskog simbola* koja se „sastoji od kristološkog dijela, koji su Anatolci smatrali nužnim staviti pred ispovijedanje *Theotokosa*, da isključe mogućnost apolinarovskog i arijeuskog tumačenja, i [...] mariološkog dijela, u kojemu ispovijedaju pod stanovitim ogradama *Theotokos*“²²⁸. Ili pak kad kaže da bi „golo priznavanje i ispovijedanje termina *Theotokos* bilo previše neodređeno i zato previše opasno, da se shvati apolinaristički“²²⁹. Da se to ne bi dogodilo, kristološki odlomak sa središnjom tezom o „dva potpuna“ antiohijski su teolozi postavili kao „korektiv“²³⁰ i „protutežu“²³¹ *Theotokosa*.

²²³ Usp. *Isto*, 14: „Formulatio de qua agimus legitur iam in illa symboli parte quae Ephesi a. 431 composita erat (= 'redactio ephesina'), quinimmo primum locum inter assertiones prolatas occupat.“

²²⁴ Usp. *Isto*, 21: „Perfecta et adaequata dualitas in uno Christo, quae hac formulatione proponitur, repraesentat summam totius quod Anatolici suo symbolo confirmare, in securo ponere, inviolate et integre conservare voluerunt...“; PCC, 16: „Antiocheni igitur procedunt ab affirmanda dualitate quae existit in Christo, eorumque cognitio fundamentalis de Christo est Christum esse *Deum perfectum et hominem perfectum*.“

²²⁵ *Isto*: „Quapropter affirmari potest formulatione ista limites et contentum totius symboli determinata esse.“ Na drugom će mjestu reći da to vrijedi za čitav kristološki dio *Simbola*: „Integra expositio doctrinae de Christo ideo scripta erat, quia – insistente imperatore – 'Theotokos' a conciliabulo explicite agnosci debuerat; solummodo eam ob causam, ut professioni tituli 'Theotokos' restrictiones et limitationes, quae iudicabantur necessariae, determinarentur atque scripto mandarentur, conciliabulum ad fidem christologicam componendam accesserat“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 56).

²²⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 13: „Prva teza je programatska, ona kazuje konkretnim jezikom okvir, u kojem se jedinom može priznati 'Theotokos': ako se sačuva neokrnjena vjera u to, da je isti Krist i 'potpuni Bog' i 'potpuni čovjek'.“

²²⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 21: „... ut ita illi errores potentiales effugerentur aut praevenirentur, qui in proclamatione dogmatica tituli *Theotokos* – iuxta mentem scholae antiochenae – latitare possent.“

²²⁸ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 37-38.

²²⁹ *Isto*, 51; usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 19-20: „Nonnulli enim ex Anatolicis summe timebant ne istius tituli agnitio – si nude et simpliciter poneretur – secum ferret implicationem interpretationis haereticae. In sensu igitur theologiae antiochenae nonnullae determinationes atque circumscriptiones sensus tituli *Theotokos* absolute indispensabiles iudicabantur. Hunc in finem, ut nempe in comperto fiat quo sensu *Theotokos* intelligendus sit, Anatolici brevem expositionem fidei de Christo composuerunt, cui tunc professionem termini *Theotokos* subiunxerunt.“

²³⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 56: „Sic thesis de duobus perfectis, quando in ephesina redactione SA primo apparuit, arcta necessitudine coniuncta erat cum titulo 'Theotokos', tamquam correctivum quoddam, quod una cum integra expositione titulum 'Theotokos' intra rectos limites continere debuit“, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 10: „Sve ostalo što je u *Simbolu* izrečeno, nalazi se

Iako ćemo sve navedene tvrdnje moći primijeniti i na antiohijsku redakciju *Antiohijskog simbola*, jer ni tada glede *Theotokosa* antiohijci neće promijeniti svoje stavove, Šagi-Bunić ističe da osobito za efešku redakciju vrijedi da je napisana s tom namjerom kako bi se što bolje razložilo i determiniralo osnovnu tezu o „potpunom Bogu i potpunom čovjeku“, pa da bi se bez sumnje i opasnosti moglo dopustiti *Theotokos*.²³² Stoga „po intencijama anatolskih biskupa u Efezu kristološki dio SA ima prvenstveno funkcionalan značaj u priznavanju *Theotokosa*, iako ima i za sebe određeno i svjesno intendirano značenje“²³³. Drugim riječima, „sav ostali tekst ima samo karakter detaljiziranja onih ograda koje su neophodne da se pojam *Theotokosa* precizno i točno razgraniči i oformi“²³⁴, ili pak „razjasni“²³⁵. Zapravo se, prema našem autoru, može izreći još radikalnija tvrdnja, naime da je „sve ostalo u *Simbolu*, izuzev samog *Theotokosa*, napisano da se *Theotokos* suzbije“²³⁶. Budući da su, dakle, pod prijetnjom optužbe za krivovjerje, bili prisiljeni ispovjediti ono što se protivilo njihovu cjelokupnom načinu razmišljanja i gledanja na otajstvo Isusa Krista, antiohijci, da bi oslabili snagu toga njihovu duhu stranog izraza, donose i svoj vlastiti nauk.²³⁷ To je bio

tu sa svrhom da korigira priznavanje 'Theotokosa', da se ne bi priznavanjem 'Theotokosa' priznalo arijanizam i apolinarizam.“

²³¹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 22.

²³² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 21, „Integrum igitur SA, et praecipue redactio eius ephesina, conscriptum est eo fine, ut ista thesis essentialis de '*Deo perfecto et homine perfecto*' undequaque elaboraretur atque determinaretur adeo, ut absque suspitione et periculo concedi possit *Theotokos*.“ Vrlo slično, no bez naglaska da to osobito vrijedi za efešku redakciju, vidi u: „Kristologija *Antiohijskog simbola*, 21: „To i jest glavna svrha zašto je napisan čitav *Simbol*, a onda osobito kristološki odlomak, da se naime ta esencijalna misao toliko sa svih strana razradi i determinira, da se bez straha može koncedirati *Theotokos*.“

²³³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 51; usp. „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 2: „... općekristološke deklaracije imaju prvenstveno funkcionalan karakter u odnosu na ispovijest *Theotokosa*“; „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 5, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „Kad su morali ispovjediti [*Theotokos*], oni su smatrali, da je prije toga potrebno iznijeti shvaćanje o Kristu, da se onda priznavanje *Theotokosa* u svjetlu nauka o Kristu mogne pravilno shvatiti. Tako je nastao prvi dio *Simbola* o Kristu kao pretpostavka, temelj priznavanja *Theotokosa*.“

²³⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 37. Iste misli nalazimo i malo dalje u istome spisu: „Oni [antiohijci] misle da se *Theotokos* može ispovjediti jedino uz precizne restrikcije, ili bolje uz jasne determinacije i razgraničenja, koja će u prave okvire svesti sadržaj toga pojma (*Isto*, 51).

²³⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homousios hemin'..., Nacr“, 51b, gdje autor veli da je efeška redakcija „sva u cjelini bila komponirana kao razjašnjenje *Theotokosa*“; DPDN, 30, bilj. 75: „Integra expositio fidei christologicae, agnitioni tituli *Theotokos* praemissa, habet characterem huiusmodi explicationum significantionem tituli – in sensu christologiae antiochenae – restringentium...“

²³⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 21: „... omnia alia in symbolo, excepto ipso *Theotokos*, conscripta est, ut *Theotokos* coarctaretur...“; usp. „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 21: „Sve ostalo osim samoga *Theotokosa* napisano je da se *Theotokos* umanj“; „Značenje formule 'homousios hemin'..., 10: „Sve ostalo napisano je radi 'Theotokosa'. [...] To znači da je čitav kristološki odlomak formuliran zato da se umanjuje 'Theotokos'.“

²³⁷ Šagi-Bunić primjećuje da su stoga u *Antiohijskom simbolu* prisutne dvije tendencije: unitaristička i dualistička, koje se međusobno dijalektički suprotstavljaju i nadopunjuju. Unitaristička je, naravno,

jedini način da udovolje carevu zahtjevu, a da pritom ne izdaju sve ono što su izgradili tijekom dugog niza godina.

Iako smo se na temelju mnogobrojnih citata uvjerali da je po Šagi-Buniću glavni naglasak efeške redakcije *Antiohijskog simbola* stavljen na isticanje onih doktrinarnih elemenata koji će suzbiti smisao da je Marija Bogorodica u pravom smislu, te da stoga izjavu o „potpunom Bogu i potpunom čovjeku“ smatra središnjom tezom *Simbola*, valja reći da naš autor s druge strane tvrdi i da „središnji položaj u čitavom SA pripada marijanskom dijelu, i to posebno samom priznavanju 'Theotokosa'“²³⁸. S gotovo istom ćemo se tvrdnjom susresti i na drugome mjestu: „centralni položaj u *Simbolu* pripada mariološkom dijelu, kojim se ispovijeda *Theotokos*“²³⁹. Ovdje nam se postavlja pitanje: Kako spojiti ove autorove naizgled kontradiktorne tvrdnje? Držimo da odgovor na njega možemo pronaći jedino ako shvatimo da je u potonjim izjavama Šagi-Bunić imao u vidu to da je *Simbol* nastao kao „nespontani dokument“. Gledamo li na *Antiohijski simbol* kao na tekst koji nije nastao iz vlastitih poriva njegovih autora, nego iz prisile (bilo izvanjske, bilo unutarnje), onda nam bivaju jasnije gornje izjave, kao i, npr., ona kad Šagi-Bunić kaže da je *Theotokos* „misaona jezgra dokumenta, ono, što su sastavljači prvo intendirali, cilj i razlog svega ostalog, što je u dokumentu rečeno“²⁴⁰, ili pak kad veli da je „dokument po intencijama sastavljača prije svega trebao biti fiksiranje vjerovanja o *Theotokosu*“²⁴¹. Sve te tvrdnje valja razumjeti isključivo imajući u vidu da ni *Simbola* ne bi bilo da antiohijci nisu bili prisiljeni ispovjediti *Theotokos*.²⁴²

4. *Nesuglasice oko samoga termina: Theotokos ili Theotokos i Anthropolokos.* O tim nesuglasticama Šagi-Bunić donosi nekoliko ne beznačajnih informacija kojima još detaljnije oslikava prilike u kojima su antiohijci ispovjediti *Theotokos*. Nakon što su popustili udovoljiti carevoj želji da ispovjede da je Marija Bogorodica, nisu svi

priznanje *Theotokosa*, za koju veli da je zapravo više koncesija, negoli tendencija. S punim pravom tendencijom se može nazvati ona antiohijcima vlastita, tj. dualistička (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 21-23; „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 21). O *Theotokosu* kao „koncesiji“ vidi i u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homousios hemin'...“, 10: „No 'Theotokos' nije u *Simbol* unesen kao teza, već kao koncesija: ne iz unutarnje doktrinarne potrebe antiohijske kristološke misli, nego jer se moralo udovoljiti protivničkoj strani.“ Na istom mjestu autor govori i o dualističkoj tendenciji *Simbola*: „Kristološki odlomak – pa i čitav simbol – komponiran je, prema tome, s očitom i naglašenom dualističkom tendencijom“ (*Isto*).

²³⁸ *Isto*.

²³⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 1.

²⁴⁰ *Isto*.

²⁴¹ *Isto*, 2.

²⁴² Usp. *Isto*, 1: „Sastavljači su doduše – kako znamo – to nerado učinili; zato je *Theotokos* zapravo koncesija a ne teza; ali je ipak u dokumentu *Theotokos* centralan i prvotan, bez čega ostalog dokumenta ne bi ni bilo“ (rukom dopisano uz tekst).

antiohijci bili jednodušnoga uvjerenja o načinu na koji je to najbolje učiniti.²⁴³ Oni umjereniji smatrali su da je kristološki dio *Simbola* dovoljan kako bi se bez straha moglo ispovjediti *Theotokos* dok su drugi, stroži i nepomirljiviji, bili uvjerenja kako je potrebno uz *Theotokos* dodati i da je Marija *Anthropotokos* – čovjekorodica. Gledišta obiju struja na to pitanje opet su bila povezana sa strahom da protivnici ne bi krivo shvatili naslov *Theotokos* i protumačili ga u heretičkom smislu, čega su se osobito bojali strogi antiohijci. Među njima se naročito istaknuo Aleksandar Hierapolski koji je smatrao da će se ispuštanjem termina *Anthropotokos* uz *Theotokos* previše približiti Ćirilovim uvjerenjima.²⁴⁴ A da su Ćirilova uvjerenja svi antiohijci u onom trenutku smatrali arijanističkima i apolinarističkima, već nam je dobro poznato. U tom smislu Šagi-Bunić kaže da je „ono, što je šokiralo anatolske ljevičare u SA i čemu su oni prigovarali, bio jedino strah da će *Theotokos* u SA ipak apolinaristički i arijeviski tumačiti, jer izjava o *Theotokosu* u SA nije dovoljno precizna, da bi isključivala takva tumačenja, a nipošto što bi oni bili smatrali da je krivo ili heretičko ono, što ta izjava prouti sonat pozitivno kaže.“²⁴⁵ Premda je, očito, između samih antiohijaca bilo

²⁴³ Šagi-Bunić spominje da je svjedočanstvo o antiohijskoj neslozi glede *Theotokosa* donio i sâm Ćiril, kada je u zatočeništvu čuo da su antiohijci poslali u Carigrad svoju vjeroispovijest. Tada aleksandrijski biskup piše carigradskom kleru „da su se Anatolci, sastavljajući vjeroispovijest (συνθέντες ἑκθεσιν πίστεως), međusobno razišli, jer su jedni priznavali *Theotokos* s time da se ujedno doda *Anthropotokos*, a drugi su se odlučno tome protivili, jer da će prije dozvoliti da im se ruke odsijeku, negoli će pristati na to, pa da takvo stanje među Anatolcima još uvijek traje“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 39 [navod prema: MANSI, IV, 1437]). Tekst na latinskom, prema: ACO, I/III, 1, 114, lin. 29-33, vidi u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 76, bilj. 92: „illud quoque cognoscite quia componentes expositionem fidei [συνθέντες ἑκθεσιν πίστεως] contentionem habuerunt ad invicem et sunt adhuc in contentione. alii namque eorum suscipiunt dei genitricem, alii vero omnino negant et aiunt paratos se esse manus amittere quam suscribere huiusmodi voci.“ U ovome Ćirilovom pismu Šagi-Bunić pronalazi trag (možda hotimičnog) iskrivljavanja i uveličavanja stvarnog stanja u antiohijskim krugovima. Naime, unatoč nepobitnoj činjenici da je postojalo nesuglasje među antiohijcima, o čemu je ostao zabilježen trag u korespondenciji između Aleksandra Hierapolskog i Teodoreta Cirkog, Šagi-Bunić tvrdi da nije točno da nitko od antiohijaca nije htio priznati *Theotokos* bez *Anthropotokosa*, kako bi proizlazilo iz Ćirilova pisma. Sâm *Antiohijski simbol* drži najboljim dokazom protiv Ćirilova opisa antiohijskoga gledišta na *Theotokos*. Osim toga, primjećuje da ni Ćirilova tvrdnja da neki antiohijci ni u kakvom obliku ne žele prihvatiti *Theotokos* nije utemeljena, jer su i oni najnepomirljiviji antiohijski teolozi, kao što je Aleksandar Hierapolski, smatrali da se za Mariju u retoričkom smislu može reći da je Bogorodica (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 40; DPHP, 76-77, bilj. 92). Potom donosi jedan zanimljiv protuargument istinitosti Ćirilova svjedočanstva: „Ti bi Anatolci uostalom bili gori i od samog Nestorija, koji je ipak priznavao *Theotokos* pod izvjesnim ogradama, pa bi onda bilo uz ostalo i prilično nerazumljivo, kako to da Ćiril ne poduzima ništa da i ti takvi biskupi budu jednako kao Nestorije osuđeni i deponirani, ako jednako ili još gore od Nestorija niječu i protive se *Theotokosu*. Očito se ni sam Ćiril nije baš previše pouzdavao u stopostotnu točnost svih onih govorkanja, koja su dopirala do njega u njegov pritvor“ („Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 40-41).

²⁴⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 17: „Nonnulli ex ipsis, inter quos Alexander Hierapolitanus, de documento plene contenti non erant, quod ommissa iuxta *Theotokos* additione tituli *Anthropotokos* placitis cyrillianis nimis prope perventum esset.“

²⁴⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 43-44; usp. *Isto*, 51-52: „U vezi sa samim tekstom formule, kako je poslan imperatoru, postojale su među Anatolcima stanovite

nesuglasica oko načina na koji će se ispovjediti *Theotokos*, naš autor je uvjeren da se nitko od njih nije protivio kristološkom dijelu *Simbola*.²⁴⁶ Zaključuje da je on u cjelini predstavljao nauk antiohijske kristološke škole, i to kako umjerenih, tako i strogih antiohijskih teologa.²⁴⁷

5. Na konačni oblik Antiohijskog simbola utjecala je umjerena antiohijska teološka struja. U konačnoj verziji *Simbola* ispovjedomo je da je Marija Bogorodica, bez dodatka da je i čovjekorodica. To je, kako znademo iz prethodne točke, bio stav umjerene struje antiohijskih teologa. Premda naš autor na temelju toga što je u *Simbolu* donesen termin *Theotokos* bez ikakvih dodatnih precizacija zaključuje da je na njegovu konačnu redakciju utjecala umjerena struja, nije mu promaknulo da je i ta struja imala potrebu osigurati da se *Theotokos*, tako jednostavno ispovjeden, ne bi shvatio u arijanističkom i apolinarističkom smislu. No umjereni su držali da su za to dostatni „kristološki odlomak“ i, ukoliko car ispuni volju antiohijaca iz dopisa priloženog *Antiohijskom simbolu*, osuda heretičkih *Capitula*.²⁴⁸

nesuglasice, i to ne u pitanju ispravnosti i točnosti sastavljenog formulara, nego o njegovoj dostatnosti i dorečenosti. Nekoliko biskupa (sigurno znamo za jednoga, Aleksandra Hierapolskog, a vjerojatno ih je bilo i više) je mislilo da je premalo jasno i premalo oprezno što je u *Simbol* stavljeno samo priznavanje da je Marija *Theotokos*, a da nije ujedno istaknuto i to da je ona *Anthropotokos*, budući da se time daje prigoda da protivnici rastumače *Simbol* u apolinarističkom i arijevsom smislu.“

²⁴⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 229, bilj. 31, gdje autor kaže da nema sumnje da *Antiohijski simbol* „u osnovi predstavlja antiohijsku kristologiju“, dok su „ljevičarski raspoloženi elementi u krugu antiohijske škole prigovarali jedino tome, što je u *Simbolu* priznat izraz 'Theotokos', a da nije ujedno stavljen uza nj 'Anthropotokos'.“

²⁴⁷ Na kristološki dio nitko neće imati prigovora ni kada će Ćirilu biti ponuđena antiohijska redakcija *Simbola* te kada će je on prihvatiti u svojoj pomirbenoj poslanici *Laetentur coeli*. No tada tzv. strogi antiohijski izraziti još veće negodovanje prema načinu na koji je u *Antiohijskom simbolu* ispovjedomo da je Marija Bogorodica. Više o tome vidi u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 41-42, gdje autor osobit naglasak stavlja na značajne razlike u okolnostima u kojima su nastale i bile predane efeška i antiohijska definicija – prva caru, druga Ćirilu: „U Efezu 431. anatolski biskupi u adresi imperatoru *per comitem Joannem caute i circumspecte* ispovijedaju *Theotokos*, ali ujedno najoštrije napadaju, optužuju i osuđuju Ćirilova *Capitula* inzistirajući da ta *Capitula* moraju osuditi svi biskupi, jer inače neće moći biti mira u Crkvi. Anatolci u Efezu ne traže prihvaćanje i potpisivanje njihova SA, nego zahtijevaju osudu *Capitula* i potpisivanje odnosno priznanje SN, a SA je samo njihova eksplikacija vlastite vjere, dana sa stanovitim namjerama, ali više pod pritiskom situacije negoli samoinicijativno. A 433. Ivan i njegova umjerena antiohijska grupa, nakon što je samoinicijativno poslao taj dokument u Aleksandriju kao neku samostalnu platformu za sjedinjenje, zadovoljava se Ćirilovim prihvaćanjem toga dokumenta, a da ujedno ne samo ne zahtijeva da svi biskupi osude *Capitula*, nego to ne traži ni od samoga Ćirila. Nepristran historičar ne može ne vidjeti da se radi o veoma zamašnoj razlici stanja stvari, pa se zato neće čuditi što se koji strogi sljedbenik antiohijske kristološke spekulacije u toj novonastaloj situaciji nešto oštrije izražava i o samom SA, koji je ovdje dobio sasvim drugu funkciju (ili bar pretežito) nego što mu je bila namijenjena u Efezu, i našao se u drugoj suvislosti. A treba naglasiti da nijedan od tih prigovora Anatolaca protiv ispovijedanja *Theotokosa* u SA ni poslije unije 433. ne prelazi okvire ljutnje na njegovu nedovoljnu preciznost, a nikad ga direktno ne optužuju za netočnost ili krivovjernost.“

²⁴⁸ Usp. *Isto*, 52: „Ipak je prevladalo mišljenje da se može ostati kod samog ispovijedanja *Theotokosa*, ne spominjući *Anthropotokos*, a da se ne bude mogao krivo tumačiti dostaju restrikcije i određene precizacije koje *Simbol* donosi kao cjelina, dok se uostalom u istoj adresi ujedno najoštrijim riječima traži osuda Ćirilovih *Capitula*, koju mora učiniti čitav episkopat“; T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 16:

6. *Pozitivno raspoloženje antiohijaca*. Šagi-Bunić drži važnim to da je *Antiohijski simbol* nastao nakon dekreta u kojem je car izrekao depozicije Ćirilu i Memnonu, tj. u trenutku u kojem su antiohijci bili uvjereni u vlastiti uspjeh, o čemu smo više govorili u prošlom odlomku. To su pozitivno raspoloženje iskoristili kako bi zadali konačan udarac *Capitulima*.²⁴⁹

7. *Antiohijski simbol nije sastavljen kao protudokument Capitulum*. Sjećamo se da su antiohijci u svojem dopisu zatražili od cara da čitavome episkopatu naredi osudu *Capitula*, ali i da su izrekli svoj stav kako je za osiguranje prave vjere dostatan *Nicejski simbol*. To što su uz isti dopis caru poslali i svoju vjeroispovijest, ne znači da su je smatrali obrascem ortodoksnog vjerovanja koji bi željeli ponuditi čitavoj Crkvi, tj., riječima našega autora, „ne sastavljaju SA s intencijom da ga stave kao protudokument *Capitulima*, koji bi u tom smislu bio obvezatan za sve – to uopće nije bilo u njihovoj svijesti onaj čas“²⁵⁰. Ta, jasno su izrekli da kao jedini protudokument *Capitulima*, dakako uz uvjet da ona budu osuđena, smatraju *Nicejski simbol*.²⁵¹ Štoviše, veli Šagi-Bunić, antiohijci i bez obzira na Ćirila i njegova *Capitula*, „u času redigiranja SA nisu imali nakane sastaviti dokument koji bi izričito trebao biti i potpisivan i prihvaćen od ostalih biskupa“²⁵². Taj antiohijski stav naš autor smatra tim značajnijim ukoliko ga se usporedi s Ćirilovim namjerama u vezi njegovih *Capitula* kojima je smjerao pobiti Nestorija. Drži da antiohijcima nije bilo na umu *Antiohijskim simbolom* oboriti ni Ćirila ni *Capitula*, nego su osudu *Capitula* smatrali zasebnom i posve neupitnom stvari, koja se sama po sebi razumije ukoliko se prihvati *Nicejski simbol* kao jedini i dostatni temelj ortodoksije.²⁵³

„Ex formula supramemorata [misli se na efešku redakciju *Simbola*] elucet moderatories inter eos maiorem influxum obtinuisse...“

²⁴⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 52-53: „Anatolci su *Simbol* sastavili u času kad su *de facto* postigli svoj najveći objektivni uspjeh, jer je imperator usvojio njihovu osudu Ćirila i Memnona, te dao tu dvojicu zatvoriti, a što su oni po svoj prilici i ocijenili kao svoj veliki uspjeh, jer su dobro vidjeli cjelokupnost položaja. Ohrabreni tim uspjehom nad Ćirilom oni su smatrali da treba upeti sve sile, kako bi se raščistilo pitanje vjere, i to na taj način da Ćirilova *Capitula* budu osuđena“; *Kristologija Prokla Carigradskog*, 229: „To je bilo vrijeme njihove najžešće borbe protiv anatematizama sv. Ćirila, u času kad su postigli svoj najznačajniji uspjeh: carsku potvrdu njihove osude Ćirila i Memnona, biskupa efeškoga.“ L. Scipioni također ukazuje na činjenicu da je *Antiohijski simbol* nastao u trenutku kada su antiohijci bili uvjereni u vlastiti uspjeh zbog carevih depozicija Ćirilu i Memnonu. No Scipioni ne ističe, kao Šagi-Bunić, da su antiohijci bili na neki način prisiljeni sastaviti *Simbol* (usp. L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 233-235).

²⁵⁰ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 53.

²⁵¹ Usp. *Isto*.

²⁵² *Isto*, 54.

²⁵³ Usp. *Isto*: „Te su konstatacije za nas od osobite važnosti zato jer nam pokazuju da Anatolci u Efezu nisu SA zamislili ni intendirali urediti tako da mogne biti za sebe samostalna *tessera* ortodoksije u kristološkoj problematici, koja je tresla duhovima, kao što je Ćiril bio zamislio *Capitula* u odnosu na Nestorija: SA nije zamišljen kao antiohijski pandan aleksandrijskim *Capitulima*. Anatolci nisu uopće

8. *Umjerenost u iznošenju vlastitoga nauka i otvorenost prihvatanju tuđega nauka.* Šagi-Bunić ističe da je *Antiohijski simbol* po svojoj naravi vrlo umjerena i „prilično uravnotežena“²⁵⁴ vjeroispovijest. Smatra da je na to nedvojbeno utjecala činjenica da su u onom trenutku antiohijski zapravo bili prisiljeni braniti svoju pravovjernost.²⁵⁵ Dakako i činjenica da su u konačnoj redakciji prevladali stavovi umjerenijih antiohijskih teologa, o čemu smo govorili u točki 5. Primjećuje da su antiohijski, osim što su se u ovoj vjeroispovijesti odrekli onih svojih tvrdnji koje su ostatku Crkve djelovale previše dualističke, ujedno pokazali i otvorenost prema prihvatanju i razumijevanju onoga što im je, osobito iz ustiju njihova protivnika, odisalo heretičkim prizvukom.²⁵⁶ Sažeto rečeno, „u priznanju jedinstva Krista idu najdalje, što je po njihovu shvaćanju moguće, a u dualizmu su što je moguće najumjereniji, a da sasvim sigurno zaštite pravovjerje protiv Ćirilovih krivih – po njima – mišljenja.“²⁵⁷ No i u takvim su, premda umjerenim formulacijama, ipak u bitnome zadržali svoj nauk, u što ćemo se osobito uvjeriti u Šagi-Bunićevoj analizi antiohijske redakcije *Antiohijskog simbola*.²⁵⁸ Ovdje valja dodati da naš autor na mnogim mjestima

mislili tada sačiniti dokument koji bi i drugi trebali usvajati, nego samo dokument koji bi drugi trebali čitati, da vide da su Anatolci ortodoksni i da uostalom budu i poučeni u kojem se smislu i u kojim granicama može priznati *Theotokos*. To znači, drugim riječima, da SA u času kad je redigiran nije redigiran s onom svrhom u koju je kasnije upotrijebljen, kad ga je Ivan poslao u Aleksandriju, da bude temeljem sjedinjenja, a da Ćiril ujedno ne bude prisiljen izričito osuditi *Capitula*.“ Slično vidi i dalje, u istom spisu: „Anatolci nisu, bar kao cjelina, ni u tijeku daljnjih efeških zbivanja pridali SA veću važnost od one kakvu je zadobio kad su ga uklopili u adresu imperatoru *per comitem Joannem*. Sve do raspusta sabora oni su ustrajali na istom temeljnom isplaniranom zahtjevu, pod kojim će moći doći do sklada među biskupima: da svi prihvate SN bez ikakvih dodavanja te da osude *Capitula*“ (*Isto*, 58).

²⁵⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 2, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*. Usp. i B. SESBOÜÉ, „Cristologia e soteriologia. Efeso e Calcedonia (secoli IV e V)“, 352. Taj autor činjenicu da je riječ o umjerenoj vjeroispovijesti u kojoj je, povrh toga, ispovjeden *Theotokos*, tumači kao pokazatelj da su se antiohijski distancirali od Nestorijevih stavova. Šagi-Bunić bi se mogao složiti samo s time da su se antiohijski s vremenom sve više distancirali od Nestorija, ali ne i s time da su se distancirali od nauka koji su baštinili zajedno s njime.

²⁵⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 55: „Budući da je dakle SA u Efezu sastavljen u neku ruku s defenzivnim intencijama, da bude opravdanje ortodoksnosti njegovih sastavljača, shvatljivo je da je pisan sa stanovitom dozom svjesne umjerenosti“; „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 2, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*.

²⁵⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 16: „... sustinetur quidem patrimonium doctrinale scholae, at non insistitur in thesibus extremisticis (quales apud Nestorium inveniri poterant), et elementum condensationis versus christologiam aliorum introducitur: agnitio tituli *Theotokos*.“ Na drugom će mjestu naš autor reći da se priznanjem naslova *Theotokos* „maksimalno priznaje jedinstvo božanskog i ljudskog elementa u Kristu“ („Značenje formule 'homousios hemin'...“, 10). No, budući da su se bojali da se njime, uzetim izolirano, ne bi uvelo pomiješanje dvaju elemenata ili umanjeње ili uklanjanje jednog od elemenata, antiohijski ga ispovijedaju tek nakon kristološkog odlomka (usp. *Isto*).

²⁵⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 2, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*.

²⁵⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 55: „Nauk SA jest autentični nauk antiohijske škole, ali sveden samo na ono što su sastavljači smatrali bitnim, sa svjesnim

ističe kako je antiohijska umjerenost rezultirala time da su antiohijci u mnogim izričajima ostali nedovoljno precizni, što je ostavilo mogućnost da *Antiohijski simbol* bude protumačen i u drugom smislu od onoga koji su podrazumijevali njegovi sastavljači. Ta će se značajka *Simbola* pokazati presudnom kasnije, kada će ga antiohijci ponuditi Ćirilu kao temelj sjedinjenja. Tada će Ćiril prihvatiti slovo *Simbola*, no protumačiti će ga u svojem smislu.

9. *Izostanak polemičnosti protiv Capitula*. Antiohijci su, svjesno ili nesvjesno, vrlo dobro razlikovali dvije stvari: zahtjev da se osude *Capitula* i svoju vjeroispovijest. Zahtjev su izrekli u posebnom dopisu, a u *Antiohijskom simbolu* nema traga nikakvim polemičkim ispadima protiv Ćirila.²⁵⁹ Glede same sadržajne kompozicije *Simbola* Šagi-Bunić ukazuje na to da on niti nije sastavljen po načelu s kakvim smo se susreli u

nastojanjem da se protivniku izade ususret koliko je najviše moguće, a da ne bude izdano vlastito naziranje. Zato je cijeli *Simbol* pisan samo pozitivno i asertorno, i uopće nema ništa u njemu negativno i kondemnatorno (sc. izričito). Zato je gotovo jednaka briga posvećena nastojanju da se izričito prizna koliko je u redu ono na čemu inzistira protivnik (sc. jedinstvo Krista) kao i da se osigura u nužnim okvirima ono što protivnik napada i nastoji umanjiti (dualizam naravi). Zato su izbjegnute ekstremne antiohijske školske osobitosti, a iznesene samo temeljne pozicije. Zato je cijeli *Simbol* više deklarativnog nego li eksplikativnog karaktera: ne želi se ulaziti u suptilne nego samo *asertive* iznijeti bitne“; „Analysis dogmatica Symboli Antiocheni“, u: *Povijest kristologije*, 48: „Oni su [sastavljači *Simbola*] u svome spisu htjeli biti umjereni i ograničiti se samo na temeljne teze *in utramque partem* tako, da ne bude u dokumentu ništa pretjerano ili samo govornički rečeno, niti *quoad dualitatem elementorum divini et humani ex quibus Christus constat*, niti *quoad unitatem Christi in et post unionem peractam*. SA je pisan doista *stylo sobrio et moderati, gravi et simplici, ut re vera spectari possit et debeat ut quaedam confessio fidei et non ut quaedam studiosa et acerba refutatio*“; PCC, 85: „Textus non est conscriptus cum intentione ut tamquam fidei norma imponeretur adversariis, sed ut propriae fidei in profitendo titulo *Theotokos* satisfieret. Haec characteristicam maximi est momenti, quia ex documento excludit maiorizationem polemicam rerum et verborum, qualis non abest a XII anathematismis cyrillianis; includit autem elementum autoconfessionis, expositionis propriae fidei, quae autem expositio propriae fidei hic restricta est ad minimum essentielle, a quo redactores textus in conscientia nullo modo recedere possunt. Speciale dramaticum discrimen conscientiae in componendo hoc textu episcopis antiochenis non videtur adscribendum, cum non agatur de superatione discontinuitatis stricto sensu, uti postea Chalcedone res se habebunt, sed tantummodo de formulatione moderata et sobria doctrinae in qua imbuti sunt“; isto u: „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodu od Efeza do Kalcedona“, 24: „Tekst nije napisan s nakanom da bude kao norma vjere nametnut protivnicima, nego da se zadovolji svojoj vjeri u ispovijedanju naslova *Theotokos*. Ta je karakteristika od najvećeg značenja, jer isključuje iz dokumenta polemičko majoriziranje stvari i izraza, kakvo nije odsutno iz Ćirilovih XII anatematizama; a uključuje element autokonfesije, izlaganja svoje vlastite vjere, a koje je izlaganje vlastite vjere ovdje suženo na esencijalni minimum, od kojega redaktori teksta nikako nisu u savjesti mogli odstupiti. Posebna dramatična kriza savjesti u sastavljanju toga teksta, čini se, ne treba biti pripisana antiohijskim biskupima, budući da se nije radilo o tome da se prevlada neki diskontinuitet u strogom smislu, kao što su poslije stvari stajale u Kalcedonu, nego samo o umjerenosti i trijeznoj formulaciji nauka kojim su bili prožeti.“

²⁵⁹ Šagi-Bunić primjećuje da se iz samoga čitanja *Antiohijskog simbola* jasno očituje da nije riječ o dokumentu koji bi htio biti polemičan, nego upravo suprotno, o dokumentu koji nastoji biti cjelovit, i to glede nauka obiju strana, premda „je napisan u jednoj borbi i neprijateljstvima nabijenoj atmosferi i ima u vidu pretjeranosti aleksandrijske kristologije. *Compositores* se namjerice nisu ograničili na to da samo pobijaju krivo mišljenje protivnika, nego su htjeli pozitivno pokazati temeljne linije ortodoksne kristologije – dakako po njihovu shvaćanju – kakvu oni ispovijedaju i kakvu svatko mora ispovijedati, koji hoće da ga se smatra ortodoksnim i da zavrijedi *communione cum ecclesia antiochena eiusque suffraganeis et utique aliis ecclesiis*“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Analysis dogmatica Symboli Antiocheni“, u: *Povijest kristologije*, 48). Usp. i navode iz gornje bilješke.

Capitulima, gdje je Ćiril redom iznosio svoj pravovjerni nauk usuprot Nestorijevoj.²⁶⁰ Sadržaj *Capitula* on vidi dotaknutim u *Simbolu* jedino utoliko što se antiohijci u njemu bave ondašnjim temeljnim pitanjima iskristaliziranim u kristološkoj kontroverziji, a koja se pitanja nalaze i u *Capitulima*: „Ali budući da je SA komponiran s nakanom da njime Anatolci reknu što oni vjeruju o kontroverznoj problematici, bilo je nekako indirektno nužno da njegova tematika bude određena tematikom *Capitula*, kad je u *Capitulima* svjesno bila sažeta upravo ta problematika, oko koje se vodila borba.“²⁶¹

Iako, dakle, sâm *Antiohijski simbol* nije bio polemički usmjeren protiv *Capitula*, ne smijemo zaboraviti da su antiohijci u popratnom dopisu caru zahtijevali njihovu izričitu osudu, i to od čitavoga episkopata. Tako će u razdoblju koje će uslijediti i opet sva borba biti usredotočena na pobijanje *Capitula*. Time je, na neki način, ipak zatamnjena ona karakteristika *Antiohijskog simbola* na koju su utjecali umjereni teolozi. Osim toga, ubrzo nakon slanja caru efeške redakcije nalazimo i kod jednog umjerenog teologa, štoviše, kod samog najvjerojatnijeg autora *Simbola*, povratak na doktrinarni izričaj koji pripada onoj kategoriji izričaja za koje je Šagi-Bunić kazao da su ih antiohijci u *Simbolu* hotimice izbjegli, kako ih se ne bi sumnjičilo za pretjerani kristološki dualizam. To je u Teodoretovoj *Poslanici istočnim monasima* (Ep. 151) koju naš autor naziva prvim komentarom efeške redakcije *Antiohijskog simbola*,²⁶² jer u njoj Teodoret gotovo doslovno, uz neznatne razlike, donosi čitav njegov prvi, tj. kristološki dio.²⁶³ U toj se poslanici nalazi i jedna inačica osnovne teze o „potpunom Bogu i potpunom čovjeku“, koja glasi: „potpuni čovjek uzet od potpunog Boga“²⁶⁴. O Šagi-

²⁶⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 56: „Budući da SA nije imao svrhu biti antiteza *Capitulima*, nego su Anatolci tražili izričitu osudu *Capitula*, zato SA gotovo i nema u sebi ništa polemički ofenzivnog niti je redigiran s takvim ofenzivnim tendencijama kao što su bila redigirana Ćirilova *Capitula*. Toga radi je i sadržaj i tematika SA mnogo manje određena sadržajem *Capitula*, negoli je to slučaj sa sadržajem i tematikom *Capitula*, koja je sva određena Nestorijevim ispadima. Drugim riječima, SA nije komponiran da njime bude osuđeno sve što je Ćiril – po anatolskim koncepcijama – krivo rekao u *Capitulima*, kao što su *Capitula* redigirana upravo zato da njima budu osuđene sve bitne točke Nestorijeva nauka, koje je Ćiril smatrao krivima.“

²⁶¹ *Isto*.

²⁶² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 39, 42-43, bilj. 41, 44; „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 30.

²⁶³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 46-47; DPHP, 39: „In ista epistula [...] fere ad litteram citatur et explicatur ephesina redactio SA.“ Tu činjenicu Šagi-Bunić uzima kao jedan od mogućih pomoćnih dokaza za Teodoretovo autorstvo efeške redakcije, no nikako kao jedini, jer to „po sebi ne mora značiti, da je sam Teodoret autor cijeloga *Simbola*, jer je on mogao jednostavno dio *Simbola* preuzeti u svoj tekst“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 47).

²⁶⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 30 (navod prema: MANSI, V, 1029). Tekst na latinskom, prema: PG, 83, 1424C, autor donosi u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 40, 44, 194:

Bunićevim analizama formule iz *Simbola* detaljnije ćemo govoriti kasnije, no ovdje možemo tek spomenuti njegov zaključak da ona zapravo ništa ne kazuje o načinu na koji su sjedinjena dva „elementa“ u Isusu Kristu. Niti ističe, niti niječe sjedinjenje, nego je to samo „najopćenitija shema dvojstva u Kristu“²⁶⁵ koja će ostaviti otvorenom mogućnost različitih tumačenja i u pretjerano dualističkom i u pretjerano unitarističkom smjeru. Sama po sebi ta formula ne donosi nikakvih precizacija ni u jednome smjeru. Ona samo konstatira stanje inkarnacije *in facto esse*, tj. da su nakon inkarnacije u Isusu Kristu i Bog i čovjek. Drukčije je naš autor sudio o Teodoretovoj formuli. Po njemu ona graniči s opasnim pretjeranim dualizmom. Tu opasnost uočava u činjenici da je Teodoret formulaciju *Antiohijskog simbola* prenio u dinamički oblik, kako bi osvijetlio inkarnaciju *in fieri*,²⁶⁶ ali je pritom ostao kod puke „juktapozicije“ dvaju elemenata, i to u metafizičkom, ontološkom smislu.²⁶⁷ Iz Teodoretove formulacije iščitava da je cirski biskup Boga i čovjeka predočio kao dva realiteta koja u svojem fizičkom bitku nisu jedan u drugome, nego je jedan izvan drugoga, premda se ipak na neki način dodiruju.²⁶⁸

„homo perfectus assumptus a Deo perfecto“. Na dva ga mjesta donosi i na grčkome: τέλειον ἄνθρωπον ὑπὸ τελείου Θεοῦ ἀνελήφθαι (*Isto*, 40, 44).

²⁶⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 30.

²⁶⁶ Usp. *Isto*; T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 39-40: „In isto igitur opusculo legitur eadem formulatio de *Deo perfecto et homine perfecto*, sed transponita in formam dynamicam, ut dilucidetur incarnatio in fieri: '*hominem perfectum assumptum a Deo perfecto*'.“ Malo dalje u istoj studiji, Šagi-Bunić raspravlja o razlikama između logičko-statičkog gledišta na otajstvo Isusa Krista, koje je bilo vlastito antiohijskoj školi i gdje se prvenstveno promatrala inkarnacija *in facto esse*, i kronološko-dinamičkog gledišta, vlastitog aleksandrijskoj školi, gdje je naglasak bio stavljen na inkarnaciju *in fieri*. Ondje kaže kako je u krilu antiohijske škole onaj opasni kristološki dualizam dolazio do izražaja upravo kada bi se formulacije, koje su nastale u ambijentu statičkog gledišta, prenosile u ambijent dinamičkog gledišta. Takav primjer pronalazi baš u slučaju Teodoretova tumačenja formule *Antiohijskog simbola*: „*Schola antiochena considerabat Christum praevalenter et principaliter logico-statice, et sic pervenit ad conclusionem: Christus est duo perfecta, Deus et homo, duae naturae, una persona. Formulationes istae non videbantur periculosae dum in contextu considerationis staticae proferebantur, sed quando formulationes, elaboratae in ambitu considerationis staticae, in ambitum considerationis dynamicae transpositae sunt, periculosus dualismus manifestus apparuit: 'Deus perfectus assumit hominem perfectum' (descriptio incarnationis in fieri); 'Deus perfectus in homine perfecto' (responsum ad quaestionem 'quis est Christus')*“ (*Isto*, 48, bilj. 51).

²⁶⁷ Budući da je kod Teodoreta riječ o tumačenju inkarnacije *in fieri*, gdje je cilj protumačiti samo sjedinjenje, Šagi-Bunić primjećuje da je autor *Ep. 151* svojom formulom odgovorio i na apolinarističko nijekanje da „dva potpuna bića mogu postati jedno“. Naime, iz njegove tvrdnje proizlazi da dva potpuna prethode samome sjedinjenju ili „uzimanju“, što je formalno suprotno apolinarističkom mišljenju (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 44: „Phrasis Theodoreti manifeste dicit duo perfecta sensu reduplicativo ipsam unionem seu assumptionem quodammodo praecedere: et id est formaliter contrarium sententiae Apollinaristarum“).

²⁶⁸ Usp. *Isto*, 40, bilj. 38: „'Iuxtapositio' utique non in sensu materiali – unum iuxta aliud in spatio – sed in sensu metaphysico – duae realitates quae in sua entitate physica una extra alteram sunt, sed tamen se aliquo modo attingunt.“ Gotovo isti tekst nalazimo kao marginalnu, rukom dopisanu bilješku u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 30: „Juktapozicija – ne u materijalnom smislu – prostorno jedno kraj drugog – nego u metafizičkom, ontološkom – dva realiteta koji su svom fizičkom bitku nisu jedan u drugom.“

Zašto nam je ovdje bila važna ta usporedba dviju formula kristološkog dualizma? Zato što Šagi-Bunić smatra da se u Teodoretovoj formuli krije smisao koji su redaktori *Antiohijskog simbola* podrazumijevali u svojoj formuli. Ako je tome tako, tj. ako su antiohijci doista razumijevali svoju formulu u Teodoretovu smislu, onda bi i ona u sebi sadržavala previše dualističku tendenciju: „Očevidan opasan dualizam te Teodoretove fraze, gdje se ne vidi kako bi sjedinjenje Boga i čovjeka moglo biti ontološki uže od jednostavne jukstapozicije, nije doduše u našoj tezi SA izrijeком prisutan, ali nije niti isključen, naprotiv, sve govori za to da je Teodoretova fraza samo drukčije izražena ista temeljna misao antiohijske škole.“²⁶⁹

Ta Šagi-Bunićeva tvrdnja, ako se izuzme iz njegova cjelokupnog opusa u kojem je istraživao izričiti i prikriveni smisao *Antiohijskog simbola*, može zvučati preishitreno i neutemeljeno. Štoviše, može ostaviti dojam nepravedne prosudbe o značenju koje su antiohijci pridali svojoj formuli. Taj se dojam može protegnuti i na čitav *Antiohijski simbol*, ako imamo u vidu da je prema našem autoru teza o „dva potpuna“ središnja teza čitavog *Simbola* i svega što su antiohijci htjeli reći o svojim kristološkim uvjerenjima. Ako tako postavimo stvari, možemo zaključiti da je naš autor, premda se u više navrata pohvalno izrazio o brizi antiohijskih teologa da u *Antiohijskom simbolu* donesu umjerene kristološke izričaje, te o njihovoj otvorenosti kristologiji suprotnog im tabora, ipak ustvari smatrao da su antiohijska umjerenost i otvorenost bile više samo izvanjske naravi. U poglavlju u kojem ćemo pokušati rekonstruirati Šagi-Bunićevu analizu antiohijske redakcije *Antiohijskog simbola* vidjet ćemo da je on u to doista bio uvjeren, te je svoje uvjerenje potkrijepio mnogobrojnim originalnim promišljanjima. Ne želimo time kazati da su njegovi zaključci jedini mogući, nego samo unaprijed predusresti kritiku koja bi mu, na temelju gornje tvrdnje o prikrivenom dualizmu u tezi o „dva potpuna“, mogla biti ispravno upućena ako bi se samo nju imalo u vidu. Detaljima u vezi s tom problematikom bavit ćemo se kasnije, jer bi u ovome trenutku svako detaljiziranje nepotrebno razbilo tijek izlaganja te mu oduzelo svojevrsnu napetost koju možemo zadržati jedino tako da, korak po korak, zajedno s našim autorom istražujemo tijek kristološke kontroverzije.

²⁶⁹ Isto, 31; isto u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 40: „Evidens periculosus dualismus istius phrasis Theodoretī, ubi non videmus, qua ratione unio Dei et hominis ontologice strictior esse posset quam mera et simplex juxtapositio, in thesi symboli cui studemus non quidem explicite praesens est, sed neque exclusus. Quinimmo verisimillimum videtur phrasim istam Theodoretī non esse nisi alio modo expressam eandem fundamentalem sententiam scholae antiochenae.“

III. POKUŠAJI USPOSTAVLJANJA MIRA IZMEĐU ANTIOHIJACA I ĆIRILOVACA: IZMEĐU EFEŠKE I ANTIOHIJSKE REDAKCIJE *ANTIOHIJSKOG SIMBOLA*

1. Uvodne misli

Na početku ovoga poglavlja moramo reći da smo bili doista iznenađeni brojnošću i iscrpnošću podataka koje smo u Šagi-Bunićevim spisima pronašli o tijeku događaja između efeške i antiohijske redakcije *Antiohijskog simbola*. Oni ne samo da su zanimljivi s povijesnog stanovišta, nego upotpunjuju našu predodžbu o duhovnim raspoloženjima te o osobnim, ali i, što je još dragocjenije, o teološkim preokupacijama sudionikâ tih događaja. Najviše je podataka sačuvano u dva neobjavljena rada: „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“ i „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“. Stoga ćemo se u dijelu koji slijedi služiti ponajviše tim radovima, a ostalima u onoj mjeri u kojoj u njima budemo pronašli srodne teme.

Također valja spomenuti da je prvi odlomak ovog poglavlja, u čijem naslovu stoje riječi „raspuštanje sabora“, po svojoj naravi mogao biti smješten i u prošlom poglavlju. Ipak smo ga smjestili ovdje, zbog dvaju razloga. S jedne strane, mjesto radnje o kojem je u njemu riječ više nije Efez. S druge pak strane, premda mirenje u Kalcedonu nije uspjelo, nego je car bio primoran raspustiti sabor, i takav, neuspjeli pokušaj, stoji kao prvi u nizu događaja kojima se nastojalo uspostaviti mir između antiohijaca i ćirilovaca.

2. Neuspjeli pokušaj mirenja u Kalcedonu 431. g. Raspuštanje sabora

Iz dosadašnjeg smo izlaganja mogli zaključiti da je, od svih carevih eksplicitnih ili implicitnih želja koje je iznio pred skup biskupa u Efezu 431. g., bila ispunjena jedino ona da mu biskupi iznesu pismenu vjeroispovijest. I ta je želja ipak bila samo djelomice ispunjena, budući da su na nju odgovorili jedino antiohijci. Druge careve intencije iz njegova dekreta ostale su „lebdjeti u zraku“, kao da ih Teodozije II. niti nije jasno izrazio. Niti su depozicije glavnih biskupa koji su utjecali na razbuktavanje sukoba imale ljekovitoga učinka, niti su biskupi dokončali svoje raspre i smutnje, niti su se s mirom i jednostušnošću vratili svojim kućama. No car je ipak inzistirao na okončanju sukoba. Šagi-Bunić nas izvješćuje kako je Teodozije II. odlučio pozvati

sedmoricu delegata sa svake strane u Carigrad, kako bi pred njim raspravili svoje razmirice.¹ Također piše o zbivanjima koja su uslijedila njegovu pozivu a koja su, umjesto, mirenjem, rezultirala raspuštanjem sabora. Budući da su u Carigradu vladali neredi zbog Nestorijeve depozicije, car je obje grupe zaustavio u Kalcedonu. No ondje uopće nije došlo do njihovih međusobnih rasprava zbog jednostavnog razloga: delegati ćirilovskog dijela sabora u njima nisu željeli sudjelovati. Antiohijski su delegati, među njima Ivan Antiohijski i Teodoret Cirski, sami imali pet audijencija kod cara.² Ćirilovci su iz Kalcedona izašli kao pobjednici, jer im je car dopustio da otiđu u Carigrad zarediti novoga biskupa umjesto Nestorija te je povukao depozicije Ćirila i Memnona.³ Pa ipak, Teodozije II. je svečano obećao da nikada, sve dok bude živ, neće osuditi antiohijske biskupe, jer ih u Kalcedonu nitko nije htio slušati pred njime.⁴ O gornjim carevim odlukama Šagi-Bunić govori kao o službenom završetku Efeškoga sabora.⁵ Kada se

¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 58. Šagi-Bunić smatra da se na takav postupak car odlučio kako bi izišao u susret antiohijcima, premda nije odustao od Nestorijeve depozicije. Antiohijci su se, naime, kako nas izvještava naš autor, već odmah nakon prve Ćirilove sjednice potužili caru da je Ćiril sa sobom doveo mnoštvo neukih biskupa. Stoga su mu predložili da prebaci sabor u Nikomediju i ondje pozove samo metropolite i sa svakime po dvojicu biskupa. No, u međuvremenu su ćirilovci nastavili sa sjednicama na kojima su bili prisutni papinski legati. Ovaj carev postupak kojim je htio postići da protivničke strane budu u jednakom omjeru zastupljene u raspravama išao je, dakle, u prilog antiohijcima (usp. *Isto*, 19-20; 58-59).

² Usp. *Isto*, 59.

³ Usp. *Isto*; „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 15; T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones S. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 6, gdje autor piše da su o tome anatolski delegati obavijestili svoje u Efez: „In eadem epistola legati Orientalium suis nuntiarunt quod placuerat imperatori ut episcopi ad propria redeant, et cum quadam tristi resignatione notificarunt, quod imperator permiserat Cyrillo ut abiret Alexandriam in suum locum.“ O detaljima vezanima uz ređenje novoga carigradskog biskupa, Maksimijana, 25. listopada 431., usp. *Kristologija Prokla Carigradskog*, 46. Ovdje smatramo zanimljivom informaciju koju Šagi-Bunić prenosi iz Liberatova svjedočanstva. Prema njemu su biskupi koji su se onomad našli s Maksimijanom u Carigradu pisali Ćirilu neka opozove ono što je napisao protiv Nestorija (Šagi-Bunić se tu poziva na *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum*, c. VIII, PL, 68, 983A-B; MANSI, IX, 668B-C), u čemu naš autor vidi zahtjev za osudom Ćirilovih *Capitula*. O tome da su neki carigradski biskupi „predlagali da Ćiril anatematizme formalno zabaci, bilo to sad zbog njihove nejasnoće ili također zbog pogibeljnosti formulacija“, autor piše i u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 15.

⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 59: „Napokon je došao carski dekret, kojim se sabor raspušta, kojim se Ćirilu i Memnonu dozvoljava da ostanu na stolicama, a biskupi se šalju kućama, s time, da car svečano izjavljuje da neće nikada, dok je živ, osuditi anatolske biskupe, jer nitko nije htio s njima raspravljati pred njim (MANSI, IV, 1465, i u synod. cas.)“ O susretima ćirilovskih i antiohijskih delegata s carem u Kalcedonu te o carevim kalcedonskim odlukama vidi i u: L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 235-243; P. EVIEUX, „André de Samosate. Un adversaire de Cyrille d'Alexandrie durant la crise nestorienne“, 272; A. de HALLEUX, „L'accord christologique de 433: Un modèle de réconciliation ecclésiale?“, u: *Communion et réunion: Mélanges J.-M. R. Tillard*, Louvain, 1995., 293-300, ovdje: 294; A. de HALLEUX, „Les douze chapitres cyrilliens au concile d'Éphèse (430-433)“, 450-451 (A. de Halleux ovdje govori o osmorici delegata sa svake strane); S. WESSEL, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*, 255-262; S. ALEXOPOULOS, „An Example of Ecclesial Reconciliation in the Early Church: Three Homilies by Paul of Emesa and Cyril of Alexandria“, u: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 45 (2001.) 4, 339-358, ovdje: 340.

⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 59; T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 15.

točno to zbilo, piše na samo jednome mjestu na kojemu, doduše, ne spominje kalcedonski sastanak: „... u jesen 431. je car Teodozije II. raspustio Efeški sabor i dozvolio biskupima da se razidu kućama.“⁶

Osim ovih nekoliko kratkih informacija o događajima kojima je završio službeni dio Efeškoga sabora, naš autor donosi i nešto opširnije izvješće o stavovima antiohijskih delegata u Kalcedonu. Riječ je o stavovima koje su oni izrekli osobno pred carem te o stavovima izrečenima u njihovu pismu solunskom biskupu Rufu.

2.1. Audijencije antiohijskih delegata kod cara Teodozija II.

Ono što su antiohijski delegati iznijeli caru u pet audijencija, Šagi-Bunić svodi na činjenicu da su „sve učinili, što im je bilo moguće, da uvjere imperatora, kako su Ćirilova *Capitula* heretička i protivna SN“⁷. Također iznosi podatak da su antiohijski u Kalcedonu caru predali i svoju vjeroispovijest, za koju misli da bi mogla biti ona kratka izjava koju su mu bili poslali u drugoj polovici srpnja po comesu Ireneju.⁸ No primarnim drži zahtjev antiohijskih delegata za osudom *Capitula*, a ne njihovo opetovano

⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 13. Da je car raspustio sabor u rujnu 431. g. spominje P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcedoine*, 59. Isto tvrdi i A. de Halleux, s time da u carevu dekretu o raspuštanju sabora (rujan, 431. g.) već vidi naznake poticaja na mirenje. U tom svjetlu kaže da se pravim zaključkom Efeškoga sabora može smatrati Unija iz 433. g. (usp. A. de HALLEUX, „L'accord christologique de 433: Un modèle de réconciliation ecclésiale?“, 294). Isto mišljenje – da je *Simbol pomirenja*, tj. *Pismo o miru* iz 433. g., pravi doktrinarni zaključak Efeškoga sabora – autor ponavlja i na drugim mjestima (usp. A. de HALLEUX, „La première session du concile d'Éphèse [22 juin 431]“, 86; A. de HALLEUX, „Les douze chapitres cyrilliens au concile d'Éphèse [430-433]“, 454). Ovaj de Halleuxov zaključak istaknuo je i L. Abramowski u: L. ABRAMOWSKI, „Histoire de la recherche sur Nestorius et le nestorianisme“, 51. Osim de Halleuxa, o Uniji iz 433. g. kao o svojevrsnom završetku Efeškog sabora piše i B. Sesboüé. Prema njemu su događaji iz 433. g. epilog Efeškoga sabora, čime će sabor zadobiti svoju pravu vrijednost (usp. B. SESBOÜÉ, „Cristologia e soteriologia. Efeso e Calcedonia [secoli IV e V]“, 338, 352-353).

⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 60. Usp. i A. de HALLEUX, „Les douze chapitres cyrilliens au concile d'Éphèse (430-433)“, 450, gdje autor veli da su antiohijski delegati od njihova koncila u Efezu dobili instrukcije da se na svaki način moraju izboriti za pobijanje *Capitula* kao protivnih Katoličkoj i Apostolskoj crkvi.

⁸ Evo kako argumentira svoje uvjerenje da je riječ o baš toj vjeroispovijesti: „Ta će vjeroispovijest po svoj prilici biti ona što je već u mjesecu srpnju bila predana comesu Ireneju, a ne adresa što ju je nosio comes Ivan, jer se u srpanjskoj citira *in extenso* SN, a u adresi *per comitem Joannem* samo se inzistira na priznanju i dovoljnosti SN, ali se *Simbol* ne citira. No sve kad bi se tu bilo radilo i o adresi *per comitem Joannem*, SA ne bi time bio zadobio centralniji položaj ili samostalniji značaj: ni traga kakvom mišljenju da bi izričito prihvaćanje SA moglo biti ekvivalentno izričitom anatematiziranju *Capitula* i da bi jedno moglo drugo nadomjestiti“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 60). No, Šagi-Bunić očito nije bio u potpunosti siguran u točnost svojega argumenta. To zaključujemo na temelju rukom dopisanih riječi koje je, predmnijevamo, dodao u nekom kasnijem pregledavanju teksta: „Čini se, po Ivanu Antiohijskom izlazi, da je ipak bila u Kalcedonu predana adresa koja ima SA. Vidi Ivanovu adresu imperatoru *post pacem factam*“ (Isto). Na tragu ove druge Šagi-Bunićeve tvrdnje jest i Scipionijeva izjava da su antiohijski predali caru „la formula dottrinale che avevano elaborato ad Efeso“ (L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 238; usp. još Isto, 258-259).

iznošenje vlastite vjeroispovijesti. Uvjetovanje pomirenja osudom *Capitula* bilo je, kako nas izvještava naš autor, i konačni zaključak antiohijaca u Kalcedonu. Naime, prije no što je car raspustio sve biskupe, na petoj i zadnjoj audijenciji antiohijski su delegati pred carem izjavili „da im je nemoguće stupiti u zajednicu s ćirilovcima, ako ne osude *Capitula*, a Ćirila ne mogu primiti ako i zabaci *Capitula*, jer je postao začetnik takve bezbožne hereze“⁹. Iako svjesni neuspjeha svoje misije, o čemu su pismom obavijestili ostatak biskupa u Efezu, i dalje su, kako stoji u istome pismu, inzistirali na tome da su „do smrti spremni ustrajati da ne prihvate Ćirila ni *Capitula*, i da ne stupe u zajednicu s onima, dok se ne ukloni što je krivo dodano vjeri“¹⁰.

U svim podacima koje nam Šagi-Bunić podastire o stavovima antiohijskih delegata u Kalcedonu, uočavamo susljedno povezivanje zahtjeva da se osude *Capitula* i opomene da su *Capitula* heretička. Pritom opažamo da su antiohijci, premda u razgovorima s carem nisu predložili svoju vjeroispovijest kao sredstvo kojim bi se moglo pobiti *Capitula*,¹¹ u ovom trenutku doktrinarno pitanje držali temeljnim prijemom koji se postavio između njih i Ćirila i njegovih sljedbenika.

2.2. Pismo antiohijskih delegata solunskom biskupu Rufu

Podatci koje smo iz Šagi-Bunićevih spisa prikupili o pismu što su ga antiohijski delegati iz Kalcedona uputili solunskom biskupu Rufu,¹² u osnovi su identični s već poznatim nam stavovima koje su antiohijci ustrajno ponavljali u žaru efeške

⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 62; usp. i „Positiones S. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 6: „... impossibile ipsis sit communicare his qui diversa sentiunt, si nondum exploserint capitula, et quod Cyrillus, etiam si rejecerit capitula, ab ipsis suscipiendus non sit, 'eo quod ipse tam impiae haereseos haeresiarches factus sit'“ (navod prema: MANSI, IV, 1420C). O tome da je osuda Ćirilovih „arijanskih, eunomijeveskih i apolinarističkih“ *Capitula* bila jedini uvjet koji su antiohijski delegati postavili u Kalcedonu, govori i L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 235-236, 239.

¹⁰ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 62; usp. i PCC, 16: „Antiocheni sese paratos declaraverunt usque ad mortem pro vera fide certare et numquam communicare Cyrillo aut cuicumque qui ei communicat nisi Cyrillus prius abiiceret haereticos suos Anathematismos.“ Točan tekst izjave koju su anatolski delegati poslali svojima u Efez nalazimo u: „Positiones S. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 6-7: „Nos autem... usque ad mortem instare parati sumus; et neque Cyrillum suscipere, neque capitula ab eo exposita, neque illis communicare, priusquam explodantur quae male fidei adjecta sunt“ (navod prema: MANSI, IV, 1420D).

¹¹ Usp. *gore*, bilj. 8.

¹² O Rufu Šagi-Bunić donosi sljedeće informacije: osim što je bio solunski biskup, bio je vrlo značajan prelat i osobito važna osoba po svojem crkvenopravnom položaju. Efeškom saboru nije prisustvovao, no nije bio za njega indiferentan (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 60). Prilikom navođenja i komentiranja pisma antiohijskih delegata Rufu, autor se poziva na MANSI, IV, 1412-1417 (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 60-62).

kontroverzije, no u nekim su detaljima ti stavovi dodatno prošireni. Uz pismo, poslali su Rufu i *Mandatum* koji im je još u Efezu dao konciliabulum, s potpisima metropolita koji su se očitovali o heretičkom karakteru *Capitula*. Također su mu poslali i onu istu vjeroispovijest koju su već prije bili predali caru. Izražavajući solunskom biskupu svoje žaljenje zbog toga što nije bio nazočan u Efezu, kako bi se zajedno s njima borio protiv hereze, obavijestili su ga o efeškim događajima.¹³ Za našu je temu vrlo značajno to što su antiohijci i Rufa upozorili na heretičke, i to opet na arijanske i apolinarističke elemente Ćirilovih *Capitula*.¹⁴ No ovdje su svoje upozorenje proširili i na jednu Ćirilovu poslanicu. U njoj je Ćiril – kako kažu, a kako nam prenosi naš autor, uvjeren da su smjerali na poslanicu *Obloquuntur quidem* – „prikrio svoje pravo naziranje, jer je svoje heretičke nazore otvoreno iznio u *Capitulima*, te se čak usudio drsko anatematizirati one, koji drukčije misle“¹⁵. Od sveg sadržaja ovoga pisma najbitnijim nam se pokazuje to da je u njemu doneseno svjedočanstvo da su antiohijski delegati u Kalcedonu osobito optuživali Ćirila zbog njegova četvrtog anatematizma. Sjećamo se da je Ćiril ondje zabranio dijeliti izraze o Kristu dvjema osobama ili hipostazama, na način da bi se jedne pridavalo čovjeku, koji bi se shvaćao posebno uz Božanskog Logosa, a druge Božanskome Logosu, kao Boga dostojne. U pismu Rufu antiohijci optužuju aleksandrijskog biskupa jer „anatematizira one, koji razlikuju evandeoske i apostolske izraze o Gospodinu Kristu, te uzimaju niske po čovještvu, a Boga dostojne po božanstvu“¹⁶. Šagi-Bunić ukazuje na činjenicu da se u tom odlomku pisma nalazi sadržaj djelomice identičan onome iz zadnjeg odlomka antiohijske redakcije *Antiohijskog simbola*.¹⁷ Djelomice, jer je ovdje riječ samo o dijeljenju atributa, dok će u *Simbolu* biti dodana i rečenica o slučajevima kada se atributi smiju pripisivati imenima koja označuju osobu. No o tome ćemo govoriti u sljedećem poglavlju. Ovdje nam je

¹³ Usp. *Isto*. Ovdje, uz spomen vjeroispovijesti koju su antiohijci poslali Rufu uz svoje pismo, Šagi-Bunić također veli da je najvjerojatnije riječ „srpanjskoj vjeroispovijesti“, „po comesu Ireneju“ (usp. *Isto*, 61).

¹⁴ Usp. *Isto*: „Naročito inzistiraju da su *Capitula* arijevska.“ Uz ovu je rečenicu Šagi-Bunić rukom dopisao sljedeće: „dakako i apolinarovska, ali ovo je vrijedno istaknuti“.

¹⁵ *Isto*; usp. *Isto*: „Ćirilova poslanica, o kojoj je tu riječ, očevidno je *Obloquuntur quidem*, koju je Ćiril dao izglasati na sjednici od 22. lipnja.“

¹⁶ *Isto*, 80 (navod prema: MANSI, IV, 1416A; PG, 83, 1480A).

¹⁷ Na to naš autor ukazuje u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 80: „Pišući biskupu solunskom Rufu anatolski su delegati u Kalcedonu 431. optuživali Ćirila zbog njegova 4. anatematizma, upotrebljavajući gotovo iste riječi kao i ovdje u posljednjem odlomku SA, ali baveći se samo pitanjem dijeljenja atributa.“ Isto spominje i u: „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 7, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „Posebno je u tom smislu značajno pismo konciliabula Rufu biskupu solunskom, gdje se dio toga posljednjeg *incisuma* nalazi *ad verbum* već formuliran. Značajno je, da je to samo onaj dio koji govori o dijeljenju *idiomatum*, dok je u samom *Simbolu*, to jest u Antiohiji u jesen 432. unesen i dijelak o sjedinjavanju *idiomatum*.“

važno uočiti da su antiohijci ponovno postavili pitanje *komunikacije idioma* kao glavni problem *Capitula*. To biva potvrđeno i jednim drugim izvatkom iz istoga pisma, gdje je spomenuto pitanje konkretizirano antiohijskim osvrtom na pripisivanje trpljenjâ božanstvu, tj. njihovim stavom o teopashizmu: „božanstvo, koje je unutra stanovalo, usvojilo je trpljenjâ, kao pripadajuća vlastitome tijelu, a ništa nije trpjelo po vlastitoj naravi“¹⁸. Tu rečenicu svakako možemo dovesti u vezu s činjenicom da su antiohijski delegati u ovome pismu okarakterizirali *Capitula* kao arijanistička. Prisjetimo li se da je antiohijcima prvotni razlog zbog kojeg su se suprotstavili Ariju bilo njegovo pripisivanje trpljenjâ Bogu Logosu, posve je razumljivo da ovdje, želeći otkloniti istu opasnost zaodjevenu u novo, ćirilovsko ruho, izražavaju svoj stav glede toga da od božanske naravi treba otkloniti trpljenjâ. Pritom ne smijemo zaboraviti da u ovom razdoblju antiohijci još uvijek nisu jasno razlikovali osobne i neosobne pojmove, nego im je bilo isto reći da je trpio Bog Logos, božanstvo ili božanska narav. Povrh toga, gornja nas rečenica veoma podsjeća na Nestorijeve misli iz njegove poslanice *Injurias quidem*, koje se u osnovi svode na to da se smije kazati jedino da je Božanski Logos (ili božanska narav, što je, ponavljamo, antiohijskim teolozima jedno te isto) prisvojio tijelo kao svoj hram, a nipošto kao svoju narav. Otud slijedi da bi onaj, tko bi pripisivao vlastitosti tijela Božanskom Logosu, tj. božanskoj naravi, a ne hramu, upao u čisti arijanizam ili apolinarizam.¹⁹ Gotovo isti smisao proizlazi iz izjave antiohijskih delegata u njihovu pisma Rufu, premda u njoj, u obliku u kojem nam ju je Šagi-Bunić prenio, ne nalazimo riječ „hram“, nego se govori o „stanovanju unutra“. Jedno je reći da je božanstvo (ili, prema antiohijcima, Bog Logos!), zbog toga što je stanovalo u tijelu, usvojilo trpljenjâ koja pripadaju tijelu, a drugo je reći da je božanstvo (ili, opet, prema antiohijcima, Bog Logos) trpjelo po svojoj vlastitoj naravi. U prvom je izričaju naglasak na „usvajanju“, „prihvaćanju“ ili „uzimanju pod svoje“, što je na liniji antiohijske formule sjedinjenja „uze čovjeka“, dok je u drugom izričaju naglašena dimenzija poistovjećivanja s onime što je prihvaćeno, a što je na liniji Ćirilove formule „Logos postade tijelo“ i što potpunoma izlazi iz okvira antiohijske kristološke spekulacije.

¹⁸ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Duarum naturarum unio“, 145. U nastavku Šagi-Bunić donosi zanimljiv komentar ovoga teksta: „Termin ἵδιος upotrijebljen je u istom kontekstu u dva različita značenja, od kojih je drugo (sadržajno) ipak više kontekstualno naglašeno, jer je to vlastita teza Anatolaca: Božanstvo (tj. Logos) u svojoj vlastitoj (u sadržajnom smislu) naravi nije trpjelo, a prihvatilo je kao vlastita (u personalnom smislu, οἰκελόμααι) trpljenja vlastitoga (u personalnom smislu) tijela. [...] Dakako, ne mislim reći da su Anatolci svjesno izdiferencirali ta značenja; mi hoćemo eruirati pojmovni sadržaj, koji su oni pod termin supsumirali, da lakše shvatimo cjelokupan njihov kristološki stav, a nemamo namjere iznijeti samo ono što su oni svjesno domislili“ (*Isto*, 146).

¹⁹ Usp. prošlo poglavlje, 197-198.

S tim u vezi zanimljivo je primijetiti da Šagi-Bunić – iako tek usputno – donosi i informaciju da u pismu Rufu antiohijci pišu protiv Ćirilova izraza „postade“, a zastupaju „uze“. ²⁰ Ako se sjetimo da su se Andrija Samosatski i Teodoret Cirski protiv izraza „postade“ izjasnili u svojim pobijanjima prvoga Ćirilova anatematizma argumentom da on znači „pretvorbu Logosa u tijelo“, ²¹ jasno nam je zašto je to pitanje bilo važno naglasiti i u pismu Rufu, gdje su antiohijci htjeli upozoriti solunskog biskupa na heretičnost Ćirilovih izričaja koji, prema njihovu mišljenju, umanjuju božanski element u Kristu – bilo da je riječ o izričajima u kojima mu se doslovno pripisuje trpljenje, bilo o onima u kojima se smjera na trpljenje općenito, tj. na podložnost promjeni ili pretvorbi.

3. Misija tribuna Aristolaja u ljeto 432. g.

Sve do ljeta 432. g. antiohijci su tvrdokorno ustrajali u svojem stavu da je jedini uvjet pomirenja s ćirilovcima osuda *Capitula* te da s Ćirilom ni pod kojim uvjetom neće sklopiti sjedinjenje, pa makar se i javno odrekao svojega spisa. U ljeto 432. g. situacija se polako počinje mijenjati, i to ispočetka gotovo nikakvim, a kasnije vrlo malim koracima. Šagi-Bunić nas, naime, izvješćuje da je tada car ponovno pokušao pomiriti zaraćene strane. U tu je svrhu, tj. kako bi proveo sjedinjenje među Crkvama, ili, malo blaže rečeno, „s misijom da pripremi i požuri sklapanje sjedinjenja između Ivana i Ćirila“ ²², u Antiohiju i Aleksandriju poslao tribuna Aristolaja. ²³ On je sa sobom nosio careva pisma upravljena Ivanu Antiohijskom u kojima ga je car svim načinima nastojao pridobiti kako bi sklopio mir s Ćirilom Aleksandrijskim. ²⁴

²⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 229, bilj. 31.

²¹ Usp. prošlo poglavlje, 235.

²² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 14.

²³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 63. Vrlo su zanimljivi podatci koje Šagi-Bunić ovdje donosi u vezi s najavom Aristolajeva dolaska u Antiohiju: „Dok je Aristolaj bio na putu, u Antiohiji su se pronijele alarmantne i zastrašujuće glasine, da donosi propozicije, u kojima se traži izričito anatematiziranje onih, koji kažu *duas naturas*. Ivan piše o tom s tjeskobom Aleksandru Hierapolskom, gorko nadodajući da je to gore i od samih Ćirilovih *Capitula*, koja *obumbratam habent incongruitatem*. Čak su neki Ivanu, u vezi s carskim pozivom da i on i Ćiril imaju doći preda nj, došaptavali kako mu se potajno sprema na putu smrt. Ivan uostalom nije mogao nikako na daleki put zbog bolesti. Po dolasku Aristolajevu vidjelo se da su te glasine bile lažne“ (*Isto*). Informaciju da je car u ljeto 432. g. povjerio Aristolaju pomirateljsku misiju autor donosi i u: PCC, 17.

²⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones S. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 1: „Aristolaus tribunus et notarius, qui ab imperatore Theodosio II in Orientem missus est, ut pacem inter Ecclesias post discessum episcoporum [...] in schismate manentes componeret, litteras imperatoris secum portabat, ad Joannem ep. Antiochenum directas (inscriptas), quibus ab ipso omnibus modis exigebatur, ut pacem faceret cum Cyrillo episcopo Alexandrino...“ (ovdje se autor poziva na: MANSI, V, 280C).

U vezi načina na koji je car zamišljao navesti protivnike na pomirenje, držimo važnim najprije istaknuti da je Šagi-Bunić mišljenja kako „to očito nije bilo s ciljem da Antiohiju prisili na bezuvjetnu i posvemašnju kapitulaciju, a još manje da prihvati integralnoga Ćirila bez ikakvih eksplikacija s njegove strane“²⁵.

Od antiohijaca je konkretno tražio samo da osude Nestorijev nauk i omoguće da se mirno razriješi carigradski slučaj, tj. da priznaju Nestorijevu depoziciju i prihvate Maksimijana za carigradskog biskupa.²⁶ Naš autor primjećuje da je Teodozije II. zapravo ostao vjeran onome što je izjavio u Kalcedonu pred raspuštanje biskupa kućama, da nikada neće osuditi antiohijske biskupe (izuzev, dakako, Nestorija).²⁷ Premda ih je mimoišla careva osuda, iz podataka koje nam je prenio Šagi-Bunić možemo zaključiti da antiohijci ipak nisu imali prevelikog razloga za radost.

Od Ćirila, naime, car nije ništa zahtijevao, osim da zajedno s Ivanom poradi na uklanjanju svih uzroka razdora, pa da potom, pomireni, dođu pred cara u Nikomediju. Zapravo se jedino od Ivana i antiohijaca zahtijevalo svojevrsno žrtvovanje vlastitih pozicija.²⁸

U doktrinarna se pitanja Teodozije II. nije htio miješati, nego je smatrao da je bolje glede njih ostati „neutralan“ te se „lojalno čuvao od svake jednostrane akcije ili prisile u tom smislu“²⁹. Nigdje ne nalazimo da bi naš autor tvrdio da je car doktrinarnu

²⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 14-15.

²⁶ Usp. *Isto*, 15, 22; T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones S. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 1: „In litteris [...] Joanni in forma mitiori – clara tamen – notum fecit necessarium esse, ut depositioni Nestorii subscriberet eiusque doctrinam anathematizaret...“ Šagi-Bunić, govoreći o tome kako su antiohijci 434. g. prihvatili Prokla kao Maksimijanova nasljednika, usput spominje i razlog zbog kojega nisu htjeli priznati Maksimijana. To je stoga što su ga zaredili Ćirilovci, heretički biskupi, dok je Proklo već prije Efeškoga sabora bio zaređen kao nominalni cizički biskup (usp. *Kristologija Prokla Carigradskog*, 50-51). A. de Halleux kao jedini uvjet koji je car postavio Ivanu Antiohijskom za povratak u zajedništvo s Ćirilom spominje potpisivanje Nestorijeve depozicije i anatemiziranje njegova nauka (usp. A. de HALLEUX, „L'accord christologique de 433: Un modèle de réconciliation ecclésiale?“, 294; „Les douze chapitres cyrilliens au concile d'Éphèse [430-433]“, 452).

²⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 15: „On je još uvijek ostajao na stanovištu na kojem je bio u jesen 431., kad je doduše potvrdio Nestorijevu osudu, ali nije htio osuditi anatolske biskupe, te je izjavio da to neće nikad učiniti, jer njih ovdje nitko nije htio saslušati.“

²⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones S. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 1: „Litteris imperialibus nullam concessionem a Cyrillo exigentibus de facto Ioannes et Orientales erant hi, a quibus postulabatur, ut positiones suas sacrificarent. Litterae tamen non intendebant omnes condiciones unionis decretorie imponere, sed praecipiebant, ut Ioannes et Cyrillus Nicomediam pergerent ibique contractu inter se habito omnes causas dissidii amoveant et sic post pacem stabilitam ab imperatore recipiantur.“ Do susreta u Nikomediji ipak nije došlo, zbog toga što Ivan nije mogao na put zbog „slabosti tijela“ (usp. *Isto*, 2: „Nicomediense iter Joanni ob fragilitatem corporis impossibile videbatur“). Usp. i „Excursus II“, 1, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „Vrlo je teško utvrditi slijed događaja oko unije. Zato se historičari u tom pitanju prilično razilaze. U jesen 432. car preuzima inicijativu i šalje tribuna Aristolaja. Piše Ivanu Antiohijskom i Ćirilu. [...] Ivan i Ćiril trebali su doći u Nikomediju, pred cara, pošto bi se složili. Ivan ne može u Nikomediju, zbog bolesti. Tako se napušta ta ideja.“

²⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 15.

problematiku kanio zaniijekati ili zanemariti, ili pak da je za nju bio nezainteresiran. Današnjim bismo rječnikom kazali da je Šagi-Bunić u Teodozijevim postupcima uočio poštivanje načela supsidijarnosti i solidarnosti. Naime, rješavanje doktrinarnog spora car je prepustio onima koji su za to kompetentni, no ipak je bio svjestan da im, u tako zamršenoj situaciji, treba pomoći i tu im pomoć nije uskratio. U to nas uvjeravaju sljedeće riječi: „Po shvaćanju dvora doktrinarna pitanja trebali su međusobno riješiti Ćiril i Ivan, a tribun Aristolaj bijaše onaj koji ih je imao na to nagovoriti, navesti, a pomalo i nagnati.“³⁰

Iz cjelokupnog Šagi-Bunićeva opusa možemo razabrati da su za raspravu kojom bi se riješilo doktrinarno pitanje zapravo najviše bili zainteresirani antiohijci. S tim u vezi zanimljivo je uočiti da, dok je car od njih tražio ispovijedanje *Theotokosa*, nigdje nismo pronašli informaciju da bi to isto od njih izričito zahtijevao i Ćiril. Ako tome dodamo mišljenje našega autora da se u pregovorima oko sjedinjenja između 432. i 433. g. Ćiril fokusirao samo na to da antiohijci moraju prihvatiti Nestorijevu depoziciju i osudu njegova nauka te da od njih nije tražio pristajanje ni uz jedan svoj spis, čak ni uz u Efezu svečano odobrenu poslanicu *Obloquuntur quidem*,³¹ a osobito ne uz *Capitula*,³² mogli bismo zaključiti da su mu u tom trenutku doktrinarna pitanja bila od drugotne važnosti. Njegovo ustrajno odbijanje zahtjeva da se odrekne *Capitula* možemo, dakako, shvatiti kao inzistiranje na svojem vlastitom nauku, koji je htio očuvati kao važnu doktrinarnu svojinu ortodoksne strane, no to jednako tako možemo protumačiti i jednostavno kao reakciju ponosnoga čovjeka. Ovo su, dakako, samo nagađanja kojima ne želimo umanjiti ili, još gore, zaniijekati Ćirilove doktrinarnе interese. Tà, više smo se puta uvjerali da je Ćiril bio iznimno predan očuvanju tradicije. Pitanje koje se ovdje postavlja nije je li Ćiril bio zainteresiran za doktrinarna pitanja, nego je li u onom trenutku o njima htio raspravljati s antiohijcima. Prema Šagi-Buniću bismo na to, drugo pitanje, trebali negativno odgovoriti. On je, naime, uvjeren da su izričite zahtjeve za

³⁰ *Isto*.

³¹ Usp. *Isto*, 14-15; T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 83-84: „In tractationibus pro unione Ecclesiarum annis 432-433 Cyrillus ab Antiochenis nonnisi vage quaerit: 'Consentiant depositioni Nestorii, anathematizantes eius blasphemias et polluta dogmata, et nihil ultra residuum est ut contentio de medio auferatur', nullam vero exigit subscriptionem epistulae 'Obloquuntur'“; „Bilješka /Excursus/. Problem efeške definicije“, 1: „Ćiril nije kasnije za sklapanje unije tražio od Anatolaca da potpisuju *Obloquuntur*...“; *Isto*, 6: „Ćiril ne traži, da Anatolci kao preduvjet sjedinjenja potpišu ili usvoje tu poslanicu, nego samo da osude Nestorija i priznaju općenito Efeški sabor.“ Ovdje je autor rukom dopisao da je Ćiril „očito smatrao da je osuda Nestorija i njegova nauka sav sabor. Nikakvo precizno doktrinarno izjašnjenje Ćiril nije od Anatolaca tražio. [...] Ni u Efezu uostalom sabor nije tražio prihvaćanje ikakvog dokumenta, nego osudu Nestorija.“

³² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 84: „Multo sane minus requirit susceptionem XII anathematismorum, quorum econtra promittit meliorem explanationem, per quam dubitationibus antiochenorum, pace semel facta, satisfactum erit.“

raspravom u kojoj bi se riješilo doktrinarna pitanja u ono doba postavljali upravo antiohijci: „Oni nisu mogli zamisliti sjedinjenje s Ćirilom, a da se ne rasprave doktrinarna pitanja, koja su bila temeljem spora. Antiohija je Ćirila proglasila heretikom u Efezu, za njih je to bilo pitanje vjerovanja, i oni su se gerirali kao oni koji sude, a ne kao oni koji su suđeni. Ni govora da bi htjeli čuti i riječ o tome, da oni cediraju išta od svoje spekulativne kristologije, koja je bila logički zaokružena i za njihovo shvaćanje jasna i nedotakljiva u svojim osnovnim linijama.“³³

U vezi s doktrinarnim raspravama, naš nas autor upućuje na zaključak da su Aristolajeva nastojanja oko pomirenja ipak donijela nekoga ploda, premda on sâm nije uspio ostvariti, po carevoj želji, „neodložno likvidiranje spora i raskola među Crkvama“³⁴. No uspio je, iako tek u začetcima, ostvariti ono što se u onoj situaciji pokazalo apsolutno nužnim: „da se dvije kristološke struje sretnu na doktrinarnom području, ne više samo čisto polemički i negativno, nego pozitivnim međusobnim razjašnjenjem i približenjem spekulativnih stavova. Drugim riječima, postalo je nužno da se pokuša naći i da se nađe zajednički jezik te da se stvori neka zajednička spekulativna platforma, na kojoj će se moći složiti.“³⁵ Od Šagi-Bunića ne saznajemo na koji je način Aristolaj utjecao na to da su se dvije strane ipak otvorile za raspravu o doktrinarnim pitanjima, pa makar ispočetka to još uvijek nije bilo u mirnome tonu. No to i nije toliko važno za našu temu. Važnija nam je konstatacija da je do stanovitih promjena i razmjena gledišta ipak došlo, u što ćemo se uvjeriti u daljnjem tijeku našega rada.

4. Sinoda u Antiohiji i propozicije antiohijskih biskupa

O sinodi u Antiohiji, na kojoj su antiohijski biskupi – od kojih poimence spominje Ivana Antiohijskog, Teodoreta Cirkog, Andriju Samosatskog i Aleksandra Hierapolskog – sastavili šest propozicija ili točaka,³⁶ Šagi-Bunić nije iznio mnogo

³³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 14; usp. „Bilješka /Excursus/. Problem efeške definicije“, 6: „Oni su [Anatolci] tražili izjašnjenje o vjeri. SA je njihova inicijativa.“

³⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 15.

³⁵ *Isto.*

³⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 63 (ovdje Šagi-Bunić govori o samo o „propozicijama“ te upućuje na: MANSI, V, 829-830; synod. cas., 141-142); T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 16 (ovdje autor govori o „šest točaka“; ujedno spominje da neki misle da su one bile sastavljene u Bereji, no on je mišljenja da je to ipak bilo u Antiohiji; također ukazuje na značaj činjenice da je ondje, uz Teodoreta, „imao veliku riječ jedan od najnepomirljivijih ljudi antiohijskoga teološkog kruga, Teodoretov metropolit Aleksandar, biskup

informacija. Saznajemo da je mjesto održavanja sinode bilo uvjetovano Ivanovom bolešću, uslijed koje nije mogao udovoljiti carevu zahtjevu da s Ćirilom dođe u Nikomediju.³⁷ Također i to da je iz Bereje u Antiohiju došao i Akacije, kojemu je car već prije pisao neka uznastoji odijeliti Ivana od Nestorija.³⁸ No, važnije od informacija o samoj sinodi jesu one o propozicijama. Njih je, kao uvjete pod kojima se može provesti sjedinjenje, u ime antiohijskih biskupa Akacije Berejski po tribunu Aristolaju poslao Ćirilu u Aleksandriju.³⁹ Pogledajmo o kojim je uvjetima riječ.

Prije svega, zanimljivo je primijetiti da Šagi-Bunić smatra kako kao uvjet uopće nije bilo postavljeno pitanje Nestorija, jer u propozicijama nije bilo nikakva spomena ni o njegovu nauku ni o njegovoj osobi.⁴⁰

Od onoga što je bilo spomenuto, naš je autor izdvojio tri točke. Kao i u slučaju pisma antiohijskih delegata Rufu, dio sadržaja tih točaka već nam je dobro poznat, a dio predstavlja novost u odnosu na dotadašnje stavove antiohijaca.

Ono poznato ponajprije se tiče opetovanog isticanja da je *Nicejski simbol* dostatan za osiguranje prave vjere.⁴¹

hierapolski“; ovdje se, osim na Mansija, poziva i na Schw., I, 1, 7, 105, p. 146); T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Excursus II“, 1, u: *Fascikl „Povijest kristologije“* (ovdje spominje „promemoriju od šest točaka“); „Positiones S. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 2 (ovdje govori o „šest propozicija“: „... aliquot episcopi praesidente Joanne convenientes propositiones sex redegerunt, quas per Aristolaum ut conditiones pacis ad Cyrillum miserunt...“; kao na izvor također se poziva na Mansija).

³⁷ Usp. gore, bilj. 28.

³⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 20; „Excursus II“, 1, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „Posebno piše Akaciju iz Bereje, neka poradi na tome, da se Ivan odijeli 'od onoga', tj. Nestorija.“ Zanimljivo je da je Akacije tada već bio stogodišnjak (usp. „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja [433.]“, 16).

³⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 63; „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 16; „Excursus II“, 1, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*.

⁴⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones S. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 2: „... nulla mentione facta de doctrina aut persona Nestorii...“ Šagi-Bunić nigdje ne kaže da je sačuvana samo prva propozicija, a što spominje A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 941. Utoliko bi postojala mogućnost da je u nekoj od izgubljenih propozicija ipak bio spomenut Nestorije, no imamo li u vidu da su u svim javnim istupima antiohijci više inzistirali na nauku svoje škole i osudi heretičnih *Capitula* negoli na rehabilitaciji Nestorija, gornje Šagi-Bunićevo mišljenje je vrlo vjerojatno. Sačuvani tekst antiohijskih propozicija, prema ACO, I, IV, 92-93; MANSI, V, 829, vidi u: L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 248-249, bilj. 102. Scipioni također, u kontekstu govora o propozicijama, spominje Nestorijevo osobno pitanje. Primjećuje da su antiohijci bili prisiljeni predati bolnoj i nepravednoj žrtvi jednu osobu, no i da nipošto nisu htjeli pristati na žrtvovanje svojih ideja koje su kao baštinili kao zajedničku i tradicionalnu vjeru (usp. *Isto*, 249). Da je Ivan Antiohijski bio spreman žrtvovati osobu, ali ne i teologiju antiohijske škole, autor ponavlja i u kontekstu govora o *Antiohijskom simbolu* (usp. *Isto*, 259). O propozicijama usp. još P. EVIEUX, „André de Samosate. Un adversaire de Cyrille d'Alexandrie durant la crise nestorienne“, 279-280; A. de HALLEUX, „L'accord christologique de 433: Un modèle de réconciliation ecclésiale?“, 295; A. de HALLEUX, „Les douze chapitres cyrilliens au concile d'Éphèse (430-433)“, 451-452.

⁴¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 16: „U tih šest točaka, koje je Aristolaj trebao odnijeti u Aleksandriju, antiohijski su biskupi izjavili da ostaju kod *Nicejskog simbola*, koji sadržava evanđeoski i apostolski nauk, a kojemu ne treba nikakvog dodatka“;

Više nego poznato nam je i antiohijsko inzistiranje na osudi *Capitula*, no ono je ovdje prošireno ne – kao u pismu Rufu – na samo još jednu poslanicu, nego na poslanice. Cjelovit, naime, navod u kojem su se antiohijci odredili prema Ćirilovim spisima ovako glasi: „A učenja, koja su nedavno povrh toga [tj., povrh *Nicejskoga simbola*, nap. A. F.] uvedena, bilo po poslanicama bilo po *Capitulima*, odbacujemo, kao nešto što remeti ono, što je zajedničko.“⁴² Glede tona koji prevladava u ovoj izjavi naš autor donosi dvije prosudbe koje na prvi pogled jedna drugu isključuju, no ako bolje promotrimo autorove argumente, uočavamo njihovu smislenost. Tako na jednome mjestu veli da je ovdje „anatolski stav u doktrinarnom smislu još pooštren i maksimaliziran u odnosu na stav konciliabuluma u Efezu od prije godinu dana. Anatolci inzistiraju na prihvaćanju i dostatnosti SN, ali za razliku od svojega stava u Efezu, sada ne traže samo izričitu osudu *Capitula* nego i poslanica.“⁴³ Na drugom će mjestu reći da je ova „formulacija donekle blaža i nekako susretljivija“⁴⁴, jer ovdje antiohijski biskupi ipak „nisu izričito ustvrdili da su te poslanice i *Capitula* heretička, nego samo da unose zabunu u ono, što je općenita vjera“⁴⁵. Premda na ovome drugom mjestu Šagi-Bunić naslućuje svojevrsno popuštanje antiohijskih tenzija prema *Capitulima*, odmah potom navodi nas na zaključak da je to samo izvanjski dojam koji ostavlja spomenuta izjava. On, naime, drži da su antiohijci ipak ostali pri svojem stavu o heretičnosti Ćirilovih spisa, te to ovako argumentira: „Ipak je bar implicitno u njoj Ćirilov sav doktrinarni rad, upravljen direktno Nestoriju i koji je Nestorija doktrinarno srušio, nekako svrstan u red hereze jer je prikazan kao doktrinarna novost, koja se razlikuje adekvatno od SN, dok je Ćiril inzistirao upravo na tome, da njegove poslanice Nestoriju nisu drugo nego

„Positiones S. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 2: „... fides Symboli Nicaeni sufficiens iudicabatur...“

⁴² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 16. Ovdje autor donosi i citat na latinskom, prema MANSI, V, 829D; Schw., I, 1, 7, 105, p. 146: „Quae vero nuper superintroducuntur sunt dogmata, vel per epistolas, vel per capitula, tamquam quae id quod est commune turbantia, excutimus...“ Isti citat nalazi se i u T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones S. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 2 (navod prema: MANSI, V, 829C-D).

⁴³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 64; usp. „Positiones S. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 2. Usp. i „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 16, gdje autor precizira da je ovdje riječ o „antinessorijanskim poslanicama“. Najkonkretnije Šagi-Bunićevo određenje prema onome što su antiohijci ovdje podrazumijevali pod „poslanicama“ nalazimo u: „Positiones S. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 3. Ondje kaže da su najvjerojatnije mislili na *Obloquuntur quidem* i *Cum salvator noster*: „Sub hoc nomine 'epistolae' probabilissime veniunt epistola 'Obloquuntur quidem' (II ad Nestorium) et epistola 'Cum Salvator noster' (III ad Nestorium – synodica), quia hic manifeste agitur de scriptis, quae valorem quodammodo publicum obtinuerunt ac de quibus proinde dici potuit quasi 'nuper superintroducuntur dogmata' continerent et ad instar additamenti cuiusdam ad fidem Symboli Nicaeni essent.“

⁴⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 16.

⁴⁵ *Isto*.

interpretacija SN, pa je i sam na saboru u Efezu dao izglasati da je SN dovoljan, i da uopće ne smije biti sastavljan nikakav novi simbol.⁴⁶ Bez obzira na to je li naš autor ton formulacije u konačnici držao oštrijim ili blažim od tona dotadašnjih izjava, u tome što su antiohijci kao uvjet sjedinjenja postavili Ćirilovo odreknuće ne samo od *Capitula*, nego i od poslanica, on vidi „za Ćirila zaista preko mjere maksimalne zahtjeve“, jer su „ustvari tražili Ćirilovu potpunu doktrinarnu kapitulaciju“.⁴⁷ Premda nam se to može učiniti apsurdnim nastavkom najavljenog govora o pomacima u rješavanju doktrinarnih pitanja, Šagi-Bunić ipak uočava barem mali napredak u tome što su antiohijci donekle ublažili svoj stav glede Ćirilove osobe – oni ne ustraju više na tome da s njime ni pod kojim uvjetom neće sklopiti mir, nego su ga pod jednim uvjetom ipak spremni prihvatiti, naime, ukoliko zabaci svoje spise.⁴⁸ Ako je, dakle, s jedne strane primijetio da su antiohijski biskupi tražili Ćirilovu potpunu doktrinarnu kapitulaciju, s druge strane je držao da bi ta kapitulacija antiohijcima otvorila put pomirenju s Ćirilom, a što su prije apsolutno odbijali.

Određenu promjenu u antiohijskim stavovima naš je autor zamijetio u još jednom detalju iz propozicija, naime u tome što antiohijski biskupi sada ipak priznaju da je dobro usvojiti jedno određeno tumačenje *Nicejskog simbola*, a ne inzistiraju više isključivo na posvemašnjoj dostatnosti toga *Simbola* za razumijevanje kristološke problematike. Kao ispravno tumačenje *Nicejskog simbola* sada predlažu Atanazijevu *Poslanicu Epiktetu*.⁴⁹ Iako su nedavno i sami sastavili vjeroispovijest koju će, malo dorađenu i dopunjenu, uskoro predložiti Ćirilu kako bi se na temelju u njoj sadržane kristološke vjere sklopio mir, Šagi-Bunić pretpostavlja da *Antiohijski simbol* „u tim momentima, čini se, uopće ne biva uziman u obzir ni kao dostatna ni kao dopunska (suplementarna) formula za ujedinjenje“⁵⁰.

⁴⁶ *Isto*.

⁴⁷ *Isto*, 16-17. Usp. i A. de HALLEUX, „L'accord christologique de 433: Un modèle de réconciliation ecclésiale?“, 297; A. de HALLEUX, „Les douze chapitres cyrilliens au concile d'Éphèse (430-433)“, 453, gdje autor veli da su antiohijci od Ćirila očekivali nemoguće.

⁴⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 64.

⁴⁹ Usp. *Isto*; T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 16; „Positiones S. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“, 2.

⁵⁰ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 64. To je u doslovnom smislu samo Šagi-Bunićeva pretpostavka, što potvrđuje njegova nedovršena rukopisna bilješka uz gornji tekst: „Kažem čini se, jer nije sasvim jasno s obzirom na...“

5. Ćirilova poslanica *Decentem se etiam*

Kao odgovor na propozicije koje je Akacije Berejski u ime antiohijskih biskupa poslao u Aleksandriju, Ćiril je istome Akaciju poslao svoju poslanicu koju Šagi-Bunić redovito naziva *Decentem se etiam*.⁵¹ O nadnevku poslanice naš autor ne donosi nikakvih podataka. Od općih pak informacija izdvaja to kako je u njoj Ćiril rezolutno odbio zahtjev antiohijaca da, kao uvjet mira, zabaci *Capitula* i poslanice⁵² te da također nije promijenio svoj stav prema Nestoriju.⁵³ Šagi-Bunićevim riječima, Ćiril u pismu Akaciju zapravo „demonstrira svoje nezadovoljstvo i uvrijeđenost nad zahtjevima anatolaca, da on zaniječe svoje spise protiv Nestorija, te odlučno ostaje kod toga, da oni – kako je uostalom imperator naredio – osude Nestorija i njegove zablude, te priznaju Maksimijana, pa će onda moći doći do sjedinjenja.“⁵⁴ No, kao što je u propozicijama koje su Ćirilu poslali antiohijci, unatoč njihovu oštrom tonu naš autor uočio i određene blaže izrečene stavove, tako je i u Ćirilovoj poslanici primijetio naznake pomirljivosti: „Budući da je vidio da opći položaj nije pogodan za nepomirljivo inzistiranje na ekstremnim pozicijama, Ćiril se znao pokazati snishodljivim i pristupačnim za protivnikovo shvaćanje; da i protivnik iz sukoba izađe – što se kaže – 's licem'.“⁵⁵ S pravom se možemo upitati na temelju čega je to Šagi-Bunić zaključio, ako je Ćiril, kako vidimo iz svega dosad rečenog, *de facto* ostao na svojim ekstremnim pozicijama – ni pobijanje *Capitula* ni odustajanje od Nestorijeve osude nije mu dolazilo u obzir. Iz Šagi-Bunićevih promišljanja iščitavamo tri razloga koja su ga navela na taj zaključak. Jedan je izvanjske naravi, tj. ne nalazi se u samome slovu poslanice, nego potječe iz onoga što je Ćiril u njoj prešutio. Naš je autor dobro opazio da Ćiril u *Decentem se etiam* nije od antiohijaca tražio usvajanje nijednoga svojeg spisa, pa ni poslanice

⁵¹ Usp. *Isto*, 65, gdje autor donosi marginalnu rukopisnu bilješku: „Radi jednostavnosti i veće preglednosti, tu ćemo poslanicu stalno navoditi po početnim riječima *Decentem se etiam*.“ Izvore u kojima se nalazi ta Ćirilova poslanica Šagi-Bunić spominje na samo jednom mjestu, u: „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 17; MANSI, V, 831-835; Schw., I, 1, 7 (coll. atheniensis), 107, p. 147-150; PG, 77,152-162.

⁵² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 65; PCC, 17: „Cyrillus nullo modo dispositus erat abiicere suos Anathematismos, quod ab Antiochenis tamquam conditio pacis exigebatur...“

⁵³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 65; „Excursus II“, 1, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „... traži, neka istočni biskupi osude Nestorija, kao što i car traži.“

⁵⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 17.

⁵⁵ *Isto*. Slična promišljanja iznosi i A. de Halleux. Prema njemu je Ćiril antiohijcima predložio častan kompromis: nije tražio prihvaćanje *Capitula* nego se zadovoljio time da ga više ne optužuju za apolinarizam. Također je priznao da je da je anatematizme sastavio samo protiv Nestorija te pokazao spremnost pojasniti ono što je možda moglo biti krivo shvaćeno (usp. A. de HALLEUX, „L'accord christologique de 433: Un modèle de réconciliation ecclésiale?“, 297; A. de HALLEUX, „Les douze chapitres cyrilliens au concile d'Éphèse [430-433]“, 453).

Obloquuntur quidem koju su efeški oci proglasili suglasnom s *Nicejskim simbolom*.⁵⁶ Drugi je razlog unutarnje naravi, tj. nalazi se doslovno u poslanici. Ćiril je, naime, unatoč tome što je odbio povući *Capitula*, priznao da su anatematizmi sastavljeni isključivo protiv Nestorijeva krivog nauka te je dopustio mogućnost da je zbog njihove polemičke naravi u njima mogao i štogod krivo ili nejasno reći, što je „moglo šokirati anatolske biskupe“⁵⁷. Povrh toga, dao je do znanja kako misli da bi se nesporazumi oko anatematizama mogli „u miru i prijateljstvu“ razriješiti, samo kad bi antiohijski priznali Efeški sabor i potpisali Nestorijevu osudu. Nakon što se potužio Akaciju da su ga antiohijski biskupi optužili za arijanizam i apolinarizam, iznio je svoj nauk nastojeći protumačiti da ne pristaje ni uz jednu od tih hereza.⁵⁸ U toj Ćirilovoj iznenadnoj otvorenosti da razjasni ona mjesta zbog kojih su ga antiohijski optužili kao heretika pronalazimo treći – i opet unutarnji – razlog Šagi-Bunićeva uvjerenja da je i Ćiril promijenio svoje pozicije. Štoviše, upravo u tom doktrinarnom dijelu poslanice naš autor uočava najveću promjenu, jer ondje Ćiril „iznosi terminološki veoma umjerenu ekspoziciju svoga kristološkog nauka“⁵⁹. Pa ipak, ni na jednome mjestu ne daje do znanja u čemu se, sadržajno, sastojalo to Ćirilovo izmijenjeno i umjereno izlaganje vlastite kristologije. Smatramo da je to stoga što je sva svoja istraživanja o antiohijsko-aleksandrijskoj kristološkoj kontroverziji ipak više usmjerio antiohijskoj, negoli Ćirilovoj kristologiji. To ne znači da Ćirilovu kristologiju nije obrađivao, u što smo se, uostalom, mogli uvjeriti tijekom dosadašnjeg izlaganja. No u nju se najčešće upuštao pod vidom njezinih uzročno-posljedičnih veza s antiohijskom kristološkom spekulacijom i uopće sveukupnim načinom na koji se antiohijska logika postavljala prema raznim susljednim događajima kristološkog sukoba. Stoga mu je, pretpostavljamo, ovdje bilo dovoljno konstatirati da je Ćiril promijenio neke stavke i cjelokupni ton svojih kristoloških izričaja. U skladu s rečenim, Šagi-Bunić će, detaljnije nego poslanicu *Decentem se etiam*, analizirati reakcije antiohijaca na nju.

⁵⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 17.

⁵⁷ Isto. Usp. i T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Bilješke o XII Capitula*, 88: „Ćiril dakle uoči sjedinjenja mora obraniti anatematizme ili ih se odreći – jedno je i drugo teško – Ćiril ih donekle disimulira, prešućuje, ali ih se nikako ne odriče.“

⁵⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 17; „Excursus II“, 1, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „*Capitula* mogu u nečemu biti nejasna, ali će se to u miru lako razjasniti.“

⁵⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 65.

6. Reakcije antiohijaca na Ćirilovu poslanicu *Decentem se etiam* i razvoj ideje o antiohijskoj redakciji *Antiohijskog simbola*

Ćirilovu promjenu, o kojoj smo govorili u prošlom odlomku, vrlo su dobro uočili u antiohijskim krugovima. No nisu je svi jednako prihvatili niti protumačili. Pogledajmo najprije o kojim nas i kakvim reakcijama pojedinih biskupa informira Šagi-Bunić.

Za Ivana Antiohijskog, Pavla Emeškog⁶⁰ i Akacija Berejskog kaže da su bili uvjereni u Ćirilovu pravovjernost, smatrajući da je svojom poslanicom stvarno opozvao *Capitula*⁶¹ te da je time učinjen prvi korak prema sjedinjenju.⁶² K tome, veli da oni za pomirenje s Ćirilom nisu držali presudnim Nestorijevo osobno pitanje. To će pitanje, zapravo, u daljnjem razvoju događaja sve više i više dolaziti u drugi plan, kao što smo već u nekoliko navrata konstatirali. Što je bio veći vremenski odmak od efeške osude Nestorija, očito je kod većine antiohijskih biskupa, nadasve kod onih okupljenih oko Ivana Antiohijskog, malo po malo dolazilo i do sve većeg odmaka od Nestorija.⁶³

⁶⁰ O Pavlu Emeškom više ćemo govoriti u petome poglavlju drugoga dijela rada.

⁶¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 65, 68, gdje od izvora navodi samo Akacijevo pismo Aleksandru Hierapolskom, u: MANSI, V, 831; synod. cas., 143.

⁶² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 18. Ovdje Šagi-Bunić donosi dodatnu informaciju da su se ti biskupi bili sastali kod Ivana u Antiohiji. Aleksandar Hierapolski nije mogao biti ondje prisutan zbog bolesti, a među njima nije bilo ni Teodoreta Cirskega.

⁶³ Iako je za našu temu puno važnije znati kakvi su bili stavovi antiohijskih biskupa prema Nestorijevim i Ćirilovim doktrinarnim tezama, iz čega možemo razabrati i njihove doktrinarne stavove, donosimo ovdje jedan poduži citat o njihovim stavovima o Nestorijevu osobnom pitanju u trenutku kada je bio pripreman teren za pomirenje među Crkvama. To činimo zbog doista osobitog Šagi-Bunićeva prikaza onodobne situacije u kojem je donio, na nekim mjestima i samo u pretpostavkama, zanimljivu analizu povijesnih činjenica koju je dodatno pokušao protumačiti ocrtavanjem psihološkog profila pojedinih grupacija unutar antiohijske kristološke škole, s posebnim osvrtom na njihove stavove o Nestorijevu osobnom pitanju. Budući da taj tekst nigdje nije objavljen, bila bi šteta ne iznijeti ga u cijelosti: „Za tu grupu biskupa, čini se, osobna stvar Nestorijeva nije predstavljala nepremostivu zapreku sjedinjenju. Ne bismo mogli reći da su oni zaista smatrali Nestorija pravim krivovjercem, nego se čini da su u Ćirilovoj borbi protiv carigradskog biskupa vidjeli više osobno razračunavanje ili razračunavanje među stolicama, a kojima je Nestorije presmionim i nespretim i doktrinarno neopreznim izjavama dao povoda. No ako anatolski biskupi i nisu smatrali da su Nestorijevi nastupi u Carigradu bili baš heretički, ipak je sigurno da je velik broj smatrao te istupe donekle nerazboritima. I malo je vjerojatno da bi stvari bile zauzele u Efezu tako zaoštrene razmjere kad bi se bilo radilo samo o Nestorijevim istupima, a kad ne bi bili postojali Ćirilovi anatematizmi. U tom bi slučaju bez sumnje bilo tamo došlo do nekog – možda blijedog i nepreciznog – priznanja *Theotokosa* sa strane Nestorijeve, na što bi bili pristali anatolski biskupi i cijeli sabor. No takve historijske kombinacije, što bi bilo, kad bi bilo ovo ili ono drukčije, ne vrijede mnogo. Ovdje je važno samo to da svi anatolski biskupi nisu pitanje Nestorijeve osobe previše uzimali k srcu, jer je vrlo vjerojatno da je taj gordi čovjek mnogima išao pomalo na živce svojim nepomirljivim spekulativnim inzistiranjem na krajnje ušiljenim tezama. Zbog toga u toj situaciji, gdje je Nestorije protiv sebe sad već imao čitav Zapad, Aleksandriju, najveći dio Male Azije, a i carski dvor, ta se grupa biskupa, što se bila skupila oko patrijarha Ivana u cilju razmatranja mogućnosti kako da se dođe do unije s ostalom Crkvom, počela pomirivati s mišlju da Nestorije ostane u svome samostanu i da se njegovo učenje, koje je iznosio u Carigradu, osudi. Bez sumnje je ta osuda Nestorijeva nauka bila za njih stanovito pitanje savjesti, jer je malo vjerojatno – kako ćemo uostalom vidjeti također iz kasnijih analiza

Za Aleksandra Hierapolskog, koji nam je već donekle poznat kao predstavnik stroge antiohijske struje, Šagi-Bunić piše da je „u poslanici *Decentem se etiam* vidio samo Ćirilovu borbu za 'heretička' *Capitula*, a u doktrinarnim izjavama nije mogao naći stvarne izmjene naziranja, nego samo malo prikriveno isto učenje, koje se nalazi i u *Capitulima*, kao i u ostalim Ćirilovim kristološkim spisima.“⁶⁴ Također iznosi i jedan od razloga zbog kojih je Aleksandar držao da je i u ovom doktrinarno pomirljivijem spisu Ćiril htio podmetnuti svoje heretičke stavove: Ćiril u poslanici uopće nije spomenuo „dvije naravi“. ⁶⁵ Ovdje se, ako se ne varamo, prvi put susrećemo s time da je jedan od antiohijskih teologa izravno ukazao na taj vid Ćirilova nauka. Indirektno smo se s time susreli u govoru o Nestorijevoj poslanici *Injurias quidem*, no ondje je Nestorije Ćirila pohvalio jer je u *Obloquuntur quidem* spomenuo „naravi“, a nikakve druge rasprave o „dvjema naravima“ u tim se poslanicama nisu bile podigle. ⁶⁶ Također možemo reći da je ta tematika bila posredno uključena i na onim mjestima gdje su antiohijci govorili o „dva potpuna“, budući znamo da su „dva potpuna“ poistovjećivali s „dvjema naravima“. Ali nipošto na temelju dosadašnjeg izlaganja nismo mogli zaključiti da su antiohijci Ćirilov nauk proglasili heretičkim zbog načina na koji je aleksandrijski biskup govorio o „naravima“. Glavni im je problem, podsjetimo, prema našem autoru predstavljalo ono za što su smatrali da dovodi u opasnost dvojstvo ili razliku naravi, a to je, kratko rečeno, potpuna *komunikacija idioma*.⁶⁷ S Aleksandrovim ćemo se stavovima, pa i s

– da bi oni Nestorija smatrali potpunim heretikom, ali su oni mislili da u interesu crkvenog mira i jedinstva treba pristati na tu osudu Nestorijeva učenja, valjda s kakvim intimnim pridržajem, koliko i u čemu je to učenje krivo. A bilo ih je i takvih koji su mislili kao Andrija Samosatski da će se Ćiril zadovoljiti time da samo neki od anatolaca potpišu Nestorijevu depoziciju (a takvih će se naći), pa da neće svi biti stavljeni na tu kušnju savjesti, ali su smatrali da je zaradi sjedinjenja i mira Crkve potrebno da oni popuste i stupe s Ćirilom u zajednicu, dakako s time, da oni ne priznaju niti budu prisiljeni priznati nikakav nauk koji ne bi bio po njihovu uvjerenju ortodoksan. Samo je jedna manja grupa anatolskih biskupa, a koji se u danima pogađanja oko unije nisu nalazili u blizini antiohijskog patrijarha Ivana, ostajala čvrsto na tome da ne može biti nikakvog sjedinjenja Crkava, ako Ćiril svoje heretičke anatematizme ne zabaci i ako se nepravda učinjena Nestoriju ne popravi. Većina je ipak – osobito sam patrijarh Ivan i Akacije iz Bereje (kojemu je na početku rada oko unije car pisao neka radi na tome da Ivana odijeli od Nestorija!) – mislila da Nestorijevo pitanje može biti promatrano nezavisno od pitanja vjere, pa da se Nestorijevo pitanje u interesu općega mira i jedinstva Crkve može prešutjeti ili čak – po nekima – riješiti i tako da Nestorije bude žrtvovan“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja [433.]“, 18-20).

⁶⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 65, gdje autor upućuje na MANSI, V, 835s; synod. cas., 145.

⁶⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Excursus II“, 1, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „On smatra Ćirila i nadalje heretikom, dok otvoreno ne ispovjedi *duas naturas*“, PCC, 75: „... Alexander Hieropolitanus [...] epistulam iudicat esse haeticam, insistens inter alia praecipue in defectu claritatis quoad *naturas*“ (autor ovdje upućuje na dva Aleksandrova pisma: *Akaciju Berejskom*, u: *Acta*, I/IV, coll. cas. II, 146, i *Teodoretu Cirkom*, u: *Isto*, 154).

⁶⁶ Usp. prošlo poglavlje, 199.

⁶⁷ Usp. *Isto*.

ovim o „dvjema naravima“, uskoro ponovno susresti. Sada nam se vratiti Šagi-Bunićevim osvrtima na reakcije ostalih antiohijaca na poslanicu *Decentem se etiam*.

O Teodoretu Cirskom, inače teologu umjerene struje, veli kako je poslanicu smatrao posve neprihvatljivom zbog Ćirilova ponovljenog stava o Nestoriju i zahtjeva da antiohijci potpišu osudu i njegova nauka i njegove osobe. U vezi s time Šagi-Bunić kaže da Teodoret nije želio osuditi Nestorijev nauk jer je pravovjeran, a samoga Nestorija jer je njegova osuda nelegalna i nepravedna.⁶⁸ Osim toga, cirski je biskup predbacio Ćirilu to što nije prihvatio zahtjev antiohijskih biskupa o zabacivanju *Capitula*.⁶⁹ Unatoč ovim negativnim Teodoretovim procjenama *Decentem se etiam*, on je, kako nas izvještava naš autor, ipak u toj poslanici uočio odstupanje od nauka koji je Ćiril bio zastupao u *Capitulima*, čak do te mjere da bi se moglo reći da ih je *stvarno*, iako ne i formalno, opozvao.⁷⁰ Tako Šagi-Bunić kaže da je Teodoret doktrinarni dio poslanice smatrao pravovjernim i to, za razliku od Aleksandra Hierapolskog, unatoč tome što Aleksandrinac nije spomenuo „dvije naravi“. ⁷¹ Iz navedenih autorovih osvrta na Teodoretove reakcije proizlazi da je cirski biskup ipak dobro razlikovao osobnu i doktrinarnu razinu kontroverzije.

O reakciji i stavu jednoga drugoga umjerenog antiohijskog teologa, Andrije Samosatskog, Šagi-Bunić iznosi dvojaki sud. Na jednome mjestu veli da je on, slično kao i neki drugi biskupi, „bio uskoletan“ te „nije mogao stvoriti, čini se, sasvim određenog mnijenja o poslanici *Decentem se etiam*“.⁷² Na drugome pak mjestu donosi drukčije mišljenje iz kojega slijedi da Andrija i nije bio tako neodlučan i bez pravoga stava o *Decentem se etiam*. Ondje, naime, veli da „Andrija Samosatski misli da Ćiril nije ništa odstupio od stvari, ali misli da bi trebalo nastojati da se dođe do mira. Smatra, da će se od Anatolaca svakako tražiti osuda Nestorijeva, i da će neki to i učiniti, ali da

⁶⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 65-66. Govoreći o Teodoretovu stavu autor se ovdje poziva na njegovo *Pismo Akaciju Berejskom*, u: MANSI, V, 840; synod. cas., 148.

⁶⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 66.

⁷⁰ Usp. *Isto*: „... što se tiče dogmatskog doktrinarnog dijela, Teodoret je u poslanici *Decentem se etiam* vidio nauk suprotan prijašnjim Ćirilovim izjavama i više sukladan s učenjem otaca. Teodoretu se dakle činilo da je Ćiril u poslanici *Decentem se etiam stvarno* opozvao *Capitula*, makar formalno to nikako nije htio učiniti“; T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 18-20, gdje autor također spominje da je „Teodoret u toj poslanici vidio ako ne formalan, a ono stvaran opoziv dvanaest anatematizama.“ Na drugom će mjestu reći da „Teodoret smatra da je poslanica sasvim protivna *Capitulima*, premda se boji da Ćiril nešto skriva“ („Excursus II“, 1, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*).

⁷¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 75: „Theodoretus Cyrensis, e.gr., orthodoxam iudicat Cyrilli epistulam ad Acaciam Beroensem 'Decentem se etiam', in qua Cyrillus explicat suam sententiam christologicam sine ulla mentione *duarum naturarum*“ (autor se ovdje poziva na dva Teodoretova pisma: *Akaciju Berejskom*, u: *Acta*, I/IV, coll. cas. II, 149, i *Andriji Samosatskom*, u: *Isto*, 155).

⁷² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 66.

će se Ćiril vjerojatno zadovoljiti samo s potpisom nekih, a da neće svi biti na to prisiljavani.“⁷³ Prema ovom bismo, drugom navodu, mogli zaključiti da je Andrija ipak imao jasan stav da u *Decentem se etiam* Ćiril nije iznio pravovjerni nauk, no također i stav da unatoč tome treba sve učiniti kako bi se uspostavio mir.

Koliko god su se, kako smo vidjeli, po pitanju stava o Ćirilovoj poslanici antiohijski biskupi razili u mišljenjima, a neki zapravo niti nisu znali što bi trebali misliti, uočavamo da je već to određeno, makar i mali, napredak prema stvaranju uvjeta za pomirenje antiohijske i aleksandrijske škole. Dok su svi antiohijski bili jednodušnog mišljenja da je Ćiril u svakom pogledu heretik, i to ponajprije zbog svojih *Capitula*, koja on tvrdokorno nije htio zbaciti, nije bilo nikakve realne šanse za ujedinjenje. Sada se, paralelno s različitim stavovima o Ćirilovoj ortodoksiji u njegovoj poslanici Akaciju Berejskom, javljaju među antiohijcima i različiti stavovi o tome što treba učiniti da bi se uspostavilo ujedinjenje s Ćirilom. I o tim nam stavovima Šagi-Bunić donosi vrijedne podatke.

Za velik broj antiohijskih biskupa, među kojima spominje Aleksandra Hierapolskog, Euterija iz Tijane⁷⁴ i Melecija Mopsuestijskog, kaže kako su i dalje smatrali da jedini uvjet pod kojim bi se moglo ostvariti sjedinjenje među Crkvama jest taj da Ćiril mora izričito osuditi *Capitula*.⁷⁵ Ti su se, kako ih naziva, „antiohijski ljevičari“, također u potpunosti protivili ideji da bi trebali potpisati Nestorijevu depoziciju i osuditi njegov nauk.⁷⁶ Jednom riječju, „za njih nije moglo biti govora ni o kakvom kompromisu: Ćiril je bio onaj, koji je trebao cedirati; on je trebao biti primljen u crkvenu zajednicu, a ne da on njih prima, kako se Ćiril gerirao.“⁷⁷

O umjerenoj pak struji biskupa, od kojih poimence navodi Ivana Antiohijskog, Akacija Berejskog, Pavla Emeškog, Teodoreta Cirskog i Andriju Samosatskog, Šagi-Bunić veli da je postala svjesna kako više nije realno očekivati da će Ćiril izričito opozvati *Capitula*. S druge pak strane oni nisu htjeli dodatno raspaljivati onu tegobnu situaciju u kojoj se našla ondašnja Crkva, nego su smatrali da je za izbjegavanje veće štete potrebno sklopiti Uniju. Stoga su, nakon Ćirilove *Decentem se etiam* za koju je velika većina umjerenih antiohijskih biskupa mislila da su njome na neki način

⁷³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Excursus II“, 1, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*.

⁷⁴ Premda Tijana geografski nije pripadala antiohijskom patrijarhatu, zbog Euterijeva ustrajnog pristajanja uz antiohijske, a osobito uz Nestorija, Šagi-Bunić ga ubraja u antiohijske teologe (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 67). O Euteriju više vidi u: DPHP, 99-104; A. FILIĆ, „Povijesno-teološki kontekst razvoja kalcedonske diofizitske formule“, 117-118.

⁷⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 67.

⁷⁶ Usp. *Isto*.

⁷⁷ Usp. *Isto*, 68.

opozvana *Capitula*, zauzeli stav da je o izričitoj osudi *Capitula* bolje šutjeti. No unatoč tome, naš autor ukazuje na to da ni ti biskupi nisu smatrali da bi za sklapanje Unije bila dostatna poslanica *Decentem se etiam*, bez drugih, još preciznijih, doktrinarnih izjašnjenja.⁷⁸ Mogli bismo reći da to što su se umjereni antiohijski biskupi svjesno odrekli glasnih zahtjeva za opozivom *Capitula* nije značilo da su smatrali da posvemašnjom šutnjom treba prijeći i preko njihova sadržaja.

Iz svih gore navedenih podataka razvidno je da je zajednički stav i jedne i druge antiohijske struje nakon *Decentem se etiam* bio taj kako Ćiril mora ispuniti još neke uvjete ukoliko želi da antiohijci stupe s njime u zajedništvo. Sjećamo se da su još nedavno, u svojim šest propozicija, također Ćirilu postavili uvjete koje su u osnovi sveli na zajednički nazivnik svih njihovih akcija protiv Aleksandrinca: izričit opoziv heretičkih *Capitula*. Budući znamo da su se, boreći se protiv *Capitula*, borili za očuvanje prave vjere, ne čudi nas da su se sada, nakon što su bili primorani suočiti se s realnom neostvarivošću svojega zahtjeva u vezi *Capitula*, njihovi uvjeti ponajprije i, zapravo jedino, ticali „pitanja vjere“⁷⁹. U redcima koji slijede, Šagi-Bunić će nas u to posvema uvjeriti.

Najprije nas upoznaje s uvjetima koje je iznio „strogi antiohijac“, Aleksandar Hierapolski, u svoja tri pisma napisana malo prije sjedinjenja sklopljenoga 433. g.⁸⁰ U *Pismu Akaciju Berejskom*⁸¹ hierapolski biskup kao uvjet zajedništva iznosi potrebu da Ćiril ispovjedi da je Krist – koji je rođen od Svete Djevice – Bog i čovjek te da je trpio po tijelu, bio razapet po tijelu, a uskrsnuo od mrtvih po Logosovu božanstvu. Ujedno navodi imenâ pod kojima se može govoriti o „jednome“: to su, kako nam je već dobro znano, imenâ pod kojima su antiohijci podrazumijevali „dvije sjedinjene naravi“: *Sin, Krist, Gospodin, Jedinorođeni*. Stoga po Aleksandru treba reći da je *Krist* umro, *Sin* trpio, *Jedinorođeni* trpio. Bude li Ćiril ustrajao u nauku svojih heretičkih *Capitula*, nikakvo zajedništvo neće biti moguće. Ako bi pak jasno ispovjedio dvije naravi, sâm bi sebe oslobodio od heretičkoga smisla.⁸² Dalje u pismu Aleksandar još jasnije daje do

⁷⁸ Usp. *Isto*, 65-68; T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 20.

⁷⁹ Usp. *Isto*: „No anatolci uopće nisu mogli ni htjeti nikako prijeći preko pitanja vjere.“

⁸⁰ U tim pismima Aleksandar Hierapolski ukratko iznosi „što bi po njegovu uvjerenju Ćiril morao otvoreno ispovjediti, da bi se moglo reći, da je sada ortodoksan“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 68). Šagi-Bunić navode iz pisama donosi samo na latinskom jeziku. O sadržaju Aleksandrovih pisama usp. i L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 252-253.

⁸¹ U T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 68, autor to pismo navodi prema: MANSI, V, 835-837; synod. cas., 145, a u T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 69, bilj. 87, upućuje na: ACO, I/IV, 2, 98-99 (coll. casinensis, 146).

⁸² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 68-69: „Confiteatur quia Christus, qui e sancta virgine genitus est (Deus namque homo unus filius, unus

znanja da ni na koji način nije dopušteno pridijevati attribute ljudske naravi *Bogu Logosu*, nego samo *Kristu, Sinu, Gospodinu*, i ostalim imenima koja označuju „dvije naravi“. Pozivajući se na Sveto pismo, ponavlja da se ondje kaže da je „*Krist umro, Sin umro, Jedinorođeni umro, Sveti umro, Pravedni umro*“, i to stoga jer su to imena koja naznačuju obje naravi, dok se ime *Bog Logos* odnosi na samo jednu narav.⁸³

Prije negoli pogledamo što je Šagi-Bunić držao potrebnim izdvojiti iz drugih dvaju Aleksandrovih pisama, zadržimo se još na trenutak na nekim detaljima ovoga pisma. Pritom nam se valja sjetiti da je Aleksandar poslanicu *Decentem se etiam* držao heretičkom jer u njoj Ćiril nije spomenuo „dvije naravi“. Također i toga da su prema našem autoru u žaru efeške kontroverzije antiohijski Ćirilu predbacivali ono čime je, kako su smatrali, postavio u pitanje dvojstvo naravi, a da pritom nije uvijek bilo posve jasno da se problem doista kreće i oko „dviju naravi“ – najbolji primjer za to je sadržaj poslanica *Obloquuntur quidem i Injurias quidem*. U ovom se, Aleksandrovu pismu, susrećemo s dosad najjasnijim objašnjenjem te antiohijske zamjerke Ćirilovoj kristologiji: time što je pripisivao attribute ljudske naravi *Bogu Logosu*, koje je ime samo jedne, božanske naravi, Ćiril je doveo u opasnost „dvije naravi“. U to hierapolskog biskupa dodatno uvjerava činjenica da ih je Ćiril u svojoj poslanici propustio izričito spomenuti. No, kad bi ih jasno ispovjedio, sâm bi sebe oslobodio heretičkog smisla. Na temelju te rečenice u kojoj Aleksandar kao uvjet Ćirilove ortodoksije postavlja ispovijedanje „dviju naravi“, Šagi-Bunić – premda tek usputno – napominje da bi, prema hierapolskom biskupu, teopashitizam i govor o dvjema naravima u nekom vidu ipak mogli biti spojivi.⁸⁴ To je bio naslutio već i u svojoj disertaciji: „Aleksandar biskup hierapolski izrazio se u jednoj svojoj poslanici kao da bi tolerirao pripisivanje trpljenjâ

Dominus), passus secundum humanitatem, crucifixus secundum humanitatem, et resuscitatus fuerit a mortuis per verbi divinitatem, quae dixit: Solvite templum hoc, et in tribus diebus resuscitabo illud. Si vero permanet in capitulis suis haeticis atque conscriptis, nulla nobis pars est cum illo... Si vero confessus fuerit evidentissime duas naturas, liberabit semetipsum ab haeretico sensu... Dicat ergo quia Christus mortuus est, filius passus est, unigenitus passus est...“ (navod prema: MANSI, V, 835-837; synod. cas., 145). Rečenicu gdje kao uvjet Ćirilove ortodoksije Aleksandar postavlja ispovijedanje „dviju naravi“, Šagi-Bunić donosi i u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 84, bilj. 191; DPHP, 203, bilj. 269 (navod prema: ACO, I/IV, 2, 99, lin. 2-6 [coll. casinensis, 146, 4]).

⁸³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 69-70, bilj. 87: „Alexander nullo modo permittere sinit ut humana praedicentur de Deo Verbo, sed solummodo de Christo, Filio, Domino, ceterisque nominibus quae duas naturas significant. In divinis enim scripturis repperimus quia Christus mortuus est, filius mortuus est, unigenitus mortuus est, sanctus mortuus est, iustus mortuus (est). hae namque appellationes universae utraque naturas ostendunt, vox autem dei verbi unam naturam significant“ (navod prema: ACO, I/IV, 2, 99, lin. 15-18 [coll. casinensis, 146, 5]).

⁸⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 84, bilj. 191; DPHP, 203, bilj. 269.

Bogu Logosu u slučaju, da je pritom izvan svake sumnje priznanje dviju naravi.⁸⁵ Da je terminološki diofizitizam antiohijcima predstavljao jedan od glavnih predmeta njihovih teoloških interesa, nema ni najmanje sumnje. No sve dosad napisano vodi nas zaključku da im je glavni problem ipak bila potpuna *komunikacija idioma* ili teopashitizam. Stoga je pitanje, bi li antiohijcima uistinu bilo dovoljno tek to da je Ćiril jasno ispovjedio „dvije naravi“. Da je tome tako, ne bi u antiohijskoj redakciji *Antiohijskog simbola* vrlo promišljeno dodali odlomak o *komunikaciji idioma*, nego bi držali dostatnim Ćirilu predati efešku redakciju u kojoj su „dvije naravi“ i „dva potpuna“ bili nedvosmisleno ispovjedeni. No, vratimo se Aleksandrovim pismima.

U *Pismu Andriji Samosatskom* hierapolski biskup također spominje da Ćiril mora odbaciti heretički nauk i otvoreno ispovjediti da je Isus Krist Bog i čovjek te da je trpio po čovještvu, a uskrsnuo po snazi Boga Logosa.⁸⁶

U trećemu, *Pismu patrijarhu Ivanu Antiohijskom*, opet ponavlja da s Ćirilom neće stupiti u zajedništvo ako ovaj ne zaniječe svoja *Capitula* i ne ispovjedi da je Isus Krist Bog i čovjek. Aleksandar i ovdje ističe razliku Kristovih naravi, govoreći o onoj koju ima kao Sin čovječji iz sjemena Abrahamova i Davidova i o naravi božanskoj, po kojoj je sâm Davidov Gospodin. Potom navodi izričaj koji jednim svojim dijelom podsjeća na kasniju *Kalcedonsku definiciju*: „...dvije naravi u jednom Sinu, Gospodinu i Kristu treba nepomiješano i neodijeljeno spoznavati, u vijeke vjekova.“⁸⁷ Na kraju

⁸⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 207. Pod „jednom Aleksandrovom poslanicom“ Šagi-Bunić misli na *Poslanicu Akaciju Berejskom*. U *Isto*, bilj. 28, donosi citat na latinskom, prema MANSI, V, 836-837, uz koji dodaje da „treba priznati da je mjesto prilično tamno“: „Hoc enim in totis fere ponit capitulis suis, carnem Deum Verbum ubique factum dicens, tamquam sit ante dispensationem quidem impassibilis, post dispensationem vero passibilis: per seipsum namque inquit, impassibilis, caro autem factus est ut homo sustinuit passionem. Si vero confessus fuerit evidentissime duas naturas, liberat semetipsum ab haeretico sensu.“

⁸⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 69: „... ejicere haeretica dogmata et aperte confiteri Christum et Deum esse et hominem, et passum secundum humanitatem, et resuscitatum per Dei Verbi virtutem secundum sententiam Domini dicentis: Solvite templum hoc...“ (navod prema: MANSI, V, 838; synod. cas., 146).

⁸⁷ Cjelovit citat na latinskom vidi u sljedećoj bilješci. U gornjoj rečenici, koja na latinskom glasi „duas naturas in uno filio, Domino, et Christo inconfuse et indivise cognoscendas“, pronalazimo nekoliko dodirnih točaka s *Kalcedonskom definicijom*. Prije svega, na nju nas na prvi pogled podsjeća formula „dvije naravi u jednom Sinu...“ Ovdje ipak treba pažljivo razlikovati ovu Aleksandrovu formulu (u kojoj je naglasak na „dvjema naravima“) od one kalcedonske, u kojoj je ispovjeden „jedan te isti Krist, Sin... u dvjema naravima...“ (ovdje je naglasak na „jednom te istom, koji se spoznaje u dvjema naravima“). Nadalje, u Aleksandrovoj izjavi doslovno nalazimo dva priloga iz *Kalcedonske definicije*, „nepomiješano“ i „neodijeljeno“, ali i glagol „spoznavati“ koji je našem autoru bio presudan argument kojim je dokazivao bazilijevsko podrijetlo kalcedonske formule „u dvjema naravima“ (usp. prvo poglavlje prvoga dijela, bilj. 85). Šagi-Bunić nigdje nije ukazao na djelomičnu sličnost Aleksandrova izričaja s tezom *Kalcedonske definicije* u kojoj su ispovjedene „dvije naravi“. No već smo u prvom poglavlju našega rada istaknuli da prema našem autoru ta teza nikako nije mogla proizaći iz antiohijskog načina razmišljanja.

zaključuje da ako sve to Ćiril ne prizna, ne samo da antiohijci neće stupiti u zajedništvo s njime, nego ni s nikime tko bi bio s Ćirilom u zajedništvu.⁸⁸

Iz Aleksandrovih pisama Šagi-Bunić iščitava tri važna zahtjeva ili uvjeta pod kojima je, ukoliko ih Ćiril prizna, hierapolski biskup spreman s njime sklopiti mir: „1) Krist je i Bog i čovjek; 2) u Kristu su *duae naturae* i poslije sjedinjenja i zauvijek; 3) trpljenja pripadaju čovještvu, a uskrišenje božanstvu, tj. Aleksandar inzistira na uklanjanju teopashitizma.“⁸⁹ Nadalje, na temelju navedenoga naš autor donosi jednu vrlo važnu konstataciju čija će se važnost uskoro pokazati neprocjenjivo značajnom i koju nam valja dobro upamtiti. On je, naime, izvrsno uočio da se prva dva Aleksandrova uvjeta nalaze i u efeškoj redakciji *Antiohijskog simbola*, dok onaj treći u njoj nije bio spomenut: „Bez sumnje je vrijedno zapaziti da se obje prve točke nalaze izričito i jasno ispovjeđene u SA. Jedino pitanje teopashitizma, odnosno *komunikacije idiomatum*, toliko tangirano Ćirilovim *Capitulima*, nije u efeškoj redakciji SA bilo dovoljno precizno utvrđeno, nego je ispovijedanjem *Theotokosa* bila izrečena krajnja koncesija do koje su Anatolci mislili da mogu ići, a da tetički nije rečeno kako treba govoriti.“⁹⁰ Da je treći uvjet bio zapravo presudni uvjet na kojemu su antiohijci inzistirali tijekom čitave kontroverzije, više nam je nego poznato. Zajedno s prva dva uvjeta čini osnovne teze antiohijske kristologije. O tim smo trima tezama, dodajući im i onu o dvjema istobitnostima, govorili već na samim počecima glavnoga dijela ovoga rada, kada smo ocrtaali nauk kojim su se antiohijci suprotstavili arijanskoj i apolinarističkoj herezi. Nimalo nas ne čudi da ih i sada nalazimo poredane uz bok jedne drugima, u trenutku kada se trebalo suočiti s činjenicom da se neće moći izbjeći pomirenje s Ćirilom, čiji nauk odiše istim herezama. Štoviše, ne samo da nas to ne čudi, nego nam se i samo po sebi nudi kao jedino logičko rješenje ukoliko se postavimo na stajalište antiohijskih teologa. Ukoliko Ćiril ne opozove svoja *Capitula* (a već je svima bilo jasno da ih neće opozvati), jedini način da se s njime ipak sklopi pomirenje jest taj da izričito prizna te tri teze kojima su ga antiohijci uvjetovali. Aleksandar je svojim

⁸⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 69: „Si igitur persistat in iisdem Aegyptius, et non negat quidem Capitula, (nec) confitetur vero Christum, ex quo evangelizavit sanctae virgini angelus, Deum esse et hominem, eundem sine dubio et filium hominis propter naturam quae est ex semine Abraham et David, et ipsum procul dubio Dominum David propter divinitatem, Deo verbo templum a mortuis suscitante secundum sententiam Domini Christi, et in saeculum infinitum duas naturas in uno filio, Domino, et Christo inconfuse et indivise cognoscendas, nos nullam communionem cum eo habemus, neque cum his qui cumcommunicant ei absque hac confessione“ (navod prema: MANSI, V, 917; synod. cas., 224).

⁸⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 69-70.

⁹⁰ Isto, 70.

pismima nesumnjivo utro put jasnom i nedvosmislenom artikuliranju antiohijskih uvjeta Ćirilu, no u njegovim pismima još nema traga ideji da bi se te uvjete aleksandrijskom biskupu moglo predložiti u obliku vjeroispovijesti.

Šagi-Bunić smatra da je na potonju ideju došao Teodoret Cirski, premda priznaje da nema dovoljno sigurnih izvora prema kojima bi se moglo rekonstruirati što bi sve, po Teodoretovoj zamisli, trebalo spadati u tu vjeroispovijest.⁹¹ Pretpostavlja da „Teodoretovi zahtjevi nisu mogli biti manje zaokruženi, kako u tematici tako i u detaljiziranju formulacije, od onih Aleksandra Hierapolskog, jer je Teodoret smatrao da se može mimoići zahtjev za osudom *Capitula*, te bi po tome takva konfesija morala sadržajno obuhvatiti u svu problematiku *Capitula* i stvarno ukloniti i onemogućiti sve što je Anatolija u njima vidjela heretičko.“⁹² Drži da su i drugi umjereni antiohijski, tj. grupa biskupa okupljena oko patrijarha Ivana, bili uvjereni kako bi Ćirilu trebalo ponuditi doktrinarnu izjavu u kojoj bi bio iznesen nauk dijametralno suprotan onome iz *Capitula*, a koju bi on, kako su vjerovali na temelju iskustva sa sadržajem poslanice *Decentem se etiam*, bio pripravan prihvatiti. Jedino tako, ako Ćiril prihvati vjeroispovijest koja bi *de facto* pobila *Capitula*, mogao bi se uspostaviti mir i bez njihova izričitog opoziva.⁹³

⁹¹ Usp. *Isto*: „Teodoret Cirski, smatrajući poslanicu *Decentem se etiam* faktičnim opozivom *Capitula*, ipak je također čvrsto stajao na tome da treba od Ćirila tražiti prihvaćanje jedne precizne vjeroispovijesti.“ To Šagi-Bunić pretpostavlja na temelju dvaju mjesta iz Teodoretovih pisama Aleksandru Hierapolskom, koja navodi u bilješki uz ovaj tekst: 1) „Et haec dico non quasi cui ad communicandum cum eo ista sufficiant. Oportet enim clare illa *exponi cum fide Nicaena, et subscribi ab eo et ab omnibus quorumcumque* suscipiemus communionem“ (navod prema: MANSI, V, 844; synod. cas., 154); 2) „... minime tutum putavi esse ut super his solis communio fieret et clarius horum exponeretur intellectus“ (MANSI, V, 849; synod. cas., 160). No, također je svjestan da se „ne može, nažalost, iz sačuvanih izvora utvrditi kako je Teodoret pobliže zamišljao tu vjeroispovijest, odnosno kristološku izjavu“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 71).

⁹² *Isto*, 74.

⁹³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 20: „Antiohijska Ivanova grupa bila je uvjerenja da se o Ćirilovim *Capitulima* ne može doduše potpunoma šutjeti, ali da se neće ništa postići ni time da oni opet inzistiraju i zahtijevaju njihov direktni opoziv, no da je zato potrebno da oni predlože sjedinjenje na temelju jedne doktrinarnе formule, koja će određeno reći što oni u kristološkim spornim pitanjima ispovijedaju, to jest u onim pitanjima koja su Ćirilovim anatematizmima bila načeta, pa da tako i Ćiril bude prisiljen da prihvaćajući takvu formulu, sasvim se određeno izjasni o vjeri tako, da 'otrov' anatematizama bude uklonjen, ako i ne budu formalno zabačeni sami anatematizmi“; *Isto*, 23: „Ako Antiohija nije inzistirala na formalnoj osudi *XII Capitula*, ona nipošto i nizašto nije bila sklona, da njih ili njihov sadržaj dopusti, a još daleko manje da ga usvoji. Ako su htjeli stupiti s Ćirilom u zajednicu, to je bilo jedino pod uvjetom da bude sigurno da Ćiril priznaje kristološki nauk, kako su ga oni smatrali jedino ortodoksnim, a koji se posve razlikuje od *XII Capitula*, pa što sad bilo s njihovim formalnim zabacivanjem“; usp. i „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 74. Usp. i vrlo slične Scipionijeve misli o Ivanovoj novoj taktici prema Ćirilu: „Comunque egli pensò di affrontare personalmente Cirillo su questa nuova base: senza ulteriormente insistere sul ritiro degli anatematismi, troppo penoso per l'orgoglio del vescovo di Alessandria e per il suo prestigio, gli presenterà in definitiva una confessione di fede comprensiva di tutte le istanze antiochene e, se Cirillo accetterà di sottoscriverla, egli non esisterà più a riceverlo nella sua comunione, mettendo una pietra su tutto quanto era accaduto nel passato“ (L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 257).

Tu se polako pomalja zamisao da se Ćirilu, kao temelj sjedinjenja, predloži *Antiohijski simbol*. Tko je na nju prvi došao, Šagi-Bunić nije siguran. Na jednom mjestu pretpostavlja da bi to mogao biti Pavao Emeški, ali ne bez savjetovanja s Ivanom.⁹⁴ Na drugom mjestu Pavla ne spominje, nego tek općenito, ali s nešto više sigurnosti, govori o „Ivanovoj grupi u Antiohiji“⁹⁵.

Šagi-Bunić iznosi nekoliko pozitivnih i negativnih objecka o samoj ideji ili prijedlogu da se *Antiohijski simbol*, takav kakav je u tom trenutku postojao – naime u efeškoj redakciji – preda Ćirilu kao platforma za sjedinjenje. Pritom se stavlja u poziciju antiohijskih teologa, tj. nastoji prikazati kakva su mogla biti njihova promišljanja o tome prijedlogu, u konkretnoj situaciji u kojoj su se nalazili. Pozitivnim smatra ponajprije to što su još u Efezu gotovo svi biskupi bili suglasni s tom vjeroispoviješću, premda neki s više, neki s manje oduševljenja.⁹⁶ Potom to što su u njoj „otvoreno i jasno ispovjeđene *duae naturae*; kratka je, zbita i sadrži ono temeljno, što se o Kristu po shvaćanju antiohijske škole neophodno mora ispovijedati; u tom smislu je pomirljivo minimalnih zahtjeva te dosljedno prikladna za nagodbu s protivnikom, ne za njegovo moralno likvidiranje.“⁹⁷ Pri opisivanju negativnih strana toga prijedloga također podsjeća na neke od točaka koje smo bili izdvojili u govoru o efeškoj redakciji. Uspoređujući povijesno-teološki kontekst *Antiohijskog simbola* u Efezu 431. g. s kontekstom u kojem se taj *Simbol* našao krajem 432. g., kada ga je trebalo predložiti Ćirilu kao temelj pomirenja, zaključuje da u novim okolnostima efeška redakcija nije dostatno zadovoljavala antiohijsku potrebu za osiguranjem ortodoksije. Već su se u Efezu, kako se sjećamo, neki teolozi usprotivili ispovijedanju *Theotokosa* bez *Anthropotokosa*, jer su držali da će tvrdnjom da je Marija Bogorodica, bez ikakvih dodataka, prava vjera biti izložena pogibelji i krivim tumačenjima. Na to su ipak pristali jer se, u trenutku sastavljanja efeške redakcije, dodatno kao uvjet postavljalo i izričito anatemiziranje *Capitula*. Sada takav zahtjev više nije dolazio u obzir, pa bi se vrlo lako mogli obistiniti strahovi nekih antiohijskih teologa u vezi s *Theotokosom*. K tome naš

⁹⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 74A: „Čija je ideja bila, da se Ćirilu predloži SA, nemoguće je iz sačuvanih izvora utvrditi. Po jednom pismu Teodoretovu nekako se čini, kao da je to bio Pavao iz Emese, dapače kao da je on sam *propria auctoritate* odabrao tu formulu, ali je malo vjerojatno da bi on u tako važnoj stvari bio nešto poduzimao bez konzultacije s Ivanom.“

⁹⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 20-21: „Ivanova se grupa u Antiohiji složila da će najzgodnija formulacija u tu svrhu biti ona, što su je oni sastavili prije više od godinu dana još u Efezu, kad je po comesu Ivanu trebalo Teodoziju II. poslati nešto što će ga uvjeriti da anatolski biskupi ipak priznaju i ispovijedaju *Theotokos*.“

⁹⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 75.

⁹⁷ *Isto*.

autor podsjeća i na činjenicu da *Antiohijski simbol* u svojoj prvoj redakciji uopće nije bio zamišljen kao protudokument *Capitulima*, odakle slijedi da u toj vjeroispovijesti i nije bilo nužno obuhvatiti sav problematični sadržaj *Capitula*.⁹⁸ Opet zbog toga što je otpala svaka nada da će *Capitula* biti osuđena, pokazalo se nasušno potrebnim u vjeroispovijesti obuhvatiti svu njihovu problematiku: „Sada zahtjev da se osude *Capitula* mora biti šutke mimoiden, pa bi SA dosljedno morao bar u korijenu obuhvatiti svu tematiku *Capitula* te faktično biti ispravak svega, što je u njima krivo, tako da njegovo prihvaćanje mogne faktično (*quoad rem*) nadomjestiti izričitu osudu *Capitula*. A to SA u efeškoj redakciji ne može. U Efezu je SA bio prvenstveno anatolsko priznavanje *Theotokosa*, ovdje bi trebao biti integralna kristološka vjeroispovijest.“⁹⁹ Upravo to Šagi-Bunić smatra presudnim da su se antiohijci dali na sastavljanje nove redakcije *Antiohijskog simbola*¹⁰⁰ koja se od efeške najviše razlikuje po tome što je iza mariološkog odlomka, u kojemu je ispovjeden *Theotokos*, dodan odlomak o *kommunikaciji idioma*.

Već smo više puta istaknuli da je pitanje nepriznavanja izričaja *Theotokos* za Mariju u dogmatskom smislu (u retoričkom su smislu antiohijci to još i dopuštali) bilo samo jedna od specifičnosti cjelokupne kristološke problematike antiohijske spekulacije. To je pitanje zapravo svima – osobito najgorljivijim protivnicima antiohijske kristologije – bilo najpoznatija, najočitija i u neku ruku najiritantnija specifičnost antiohijskog nauka te je kao takvo postalo raspoznajni znak i najveći kamen spoticanja efeške kontroverzije. No mnogo važnije od toga pitanja jest ono što se nalazi u podlozi antiohijskog protivljenja *Theotokosu*, tj. razlikovanje imenâ i atributâ i, otud proizlazeće, nedopuštanje potpune *kommunikacije idioma*. A tu „podlogu“ efeška redakcija *Antiohijskog simbola* nije dostatno, zapravo niti uopće istaknula. U tome naš autor vidi i pravi razlog zbog kojeg su se neki pri njezinu sastavljanju protivili ispovijedanju izraza *Theotokos* bez dodatka: „Radilo se tu doduše o jednom konkretnom slučaju, a ne o apstraktno formuliranom općem pravilu, no svima je bilo jasno da taj pojedinačni slučaj ne predstavlja nešto izolirano i iznimno, nego da se u njemu kao u jezgri nalazi cjelokupna problematika oko pridijevanja vlastitosti, a preko nje dakako i dublje pitanje o naravi sjedinjenja božanstva i čovještva u Kristu.“¹⁰¹

⁹⁸ Usp. *Isto*, 75-76.

⁹⁹ *Isto*, 76.

¹⁰⁰ Usp. *Isto*: „Radi toga se ujedno s idejom, da se SA učini *regulom fidei* za ujedinjenje, nužno javila i potreba da SA bude nadopunjen.“

¹⁰¹ *Isto*, 77.

Sada, kada krećemo progovoriti o nastanku antiohijske redakcije *Antiohijskog simbola*, valja nam se prisjetiti pisama Aleksandra Hierapolskog, za koja smo već bili najavili da ih trebamo dobro upamtiti. Prva su dva njegova zahtjeva – onaj da je Krist Bog i čovjek i onaj da su u Kristu dvije naravi poslije sjedinjenja – bila sadržana i u efeškoj redakciji. No treći Aleksandrov zahtjev, onaj da se božanskoj naravi ili Bogu Logosu ne smije pripisivati trpljenjâ, ali i da se aktivno uskrišenje treba njemu pripisati (tj. zahtjev o dijeljenju atributa), nije bio spomenut ni na koji način, pa ni prikriven. Stoga Šagi-Bunić zaključuje da se „već iz toga razumije zašto antiohijska redakcija nadopunjuje SA, kad on treba postati *tesserom ortodoksije*, upravo u toj točki: dodajući mu odlomak o *komunikaciji idiomatum*“¹⁰². Time će *Antiohijski simbol* zadobiti obilježje zaokružene i cjelovite slike antiohijske kristologije, jer će uz temeljne teze iz kristološkog dijela *Simbola*, među kojima prvo mjesto zauzima teza o Kristu „potpunom Bogu i potpunom čovjeku“ i, posljedično, teza o „dvjema naravima“, sada biti iznesena i ona teza s kojom smo se kao jednom neprekinutom niti susretali tijekom čitavoga rada, gdje god je bilo riječi o antiohijskoj kristološkoj spekulaciji. Osim toga, odlomkom o *komunikaciji idioma* antiohijski će jasno izreći svoj stav protiv onoga što im je bilo najspornije u Ćirilovim *Capitulima*, tj. protiv njegovih izjava u četvrtom (o zabrani dijeljenja izraza o Kristu) i dvanaestom (o zabrani govora da Božanski Logos nije trpio tijelom) anatematizmu.¹⁰³ Pa ipak, iako su svoj zadnji odlomak sigurno podrazumijevali kao suprotstavljanje i četvrtom i dvanaestom anatematizmu, Šagi-Bunić uočava da su *de facto* jasno i izričito izrekli svoj stav jedino protiv četvrtog anatematizma: „Antiohijska redakcija SA donosi pandan – kontrapoziciju – Ćirilovoj načelnoj formulaciji, fiksiranoj u četvrtom anatematizmu, a ne izjašnjava se specijalno o 'teopashitizmu', to jest ne odgovara specijalno na dvanaesti anatematizam. Redaktori su očito smatrali da će prihvaćanjem općeg načela o pridijevanju atributa biti riješeno i pitanje teopashitizma.“¹⁰⁴ Na temelju svojeg uvjerenja da je zadnji odlomak umetnut u

¹⁰² *Isto*.

¹⁰³ Usp. *Isto*, 78-79; prvo poglavlje drugoga dijela, 143-148.

¹⁰⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 79; usp. *Isto*, 88: „Posljednji odlomak SA, koji je komponiran u Antiohiji, bio je zato [...] tako sastavljen s ciljem da bude direktna refutacija četvrtog anatematizma“, „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 7, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „Taj bi *incisum* imao biti pandan Ćirilovu četvrtom anatematizmu, pa je vrijedno to imati u vidu“, „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“, 244, bilj. 38: „Hoc additamentum antiochenum directe opponitur – iuxta mentem antiochenorum – IV anathematismo S. Cyrilli“, DPHP, 66, bilj. 78: „Haec additio characterem correctionis IV capituli seu anathematismi cyrilliani, immo oppositionis huic capitulo, habuit“, PCC, 18: „... cum additamento quod speciali modo contra IV anathematismum cyrillianum compositum erat.“ Kako bi se to bolje uočilo, Šagi-Bunić na ovome posljednjem mjestu usporedno prikazuje tekst četvrtoga

Antiohiji usuprot Ćirilovu četvrtom anatematizmu, u kojemu su antiohijci vidjeli najsporniji element Ćirilova nauka, naš autor zaključuje „kolika je važnost toga posljednjega odlomka esencijalna za razumijevanje cjeline SA“ te dodaje da „nije prosto zamišljivo, kako bi se o SA uopće moglo ozbiljno raspravljati, a da se ignorira taj odlomak“.¹⁰⁵ Štoviše, on drži da će odlomak o *komunikaciji idioma* tada „možda najjače izražavati antiohijsku kristologiju“¹⁰⁶. Premda je ovo posljednje Šagi-Bunić iznio tek u jednom nedovršenom nacrtu, taj nam se zaključak čini vrlo važnim. Ukoliko ga promotrimo iz perspektive svega što smo dosad kazali o putu kojim se razvijala antiohijska kristološka spekulacija, dubina toga zaključka nameće nam se sama po sebi.

Budući da do sada nismo naveli nijedan odlomak *Antiohijskog simbola*, nećemo to učiniti ni sada, kad je riječ o odlomku o *komunikaciji idioma*. Smatramo da je ovo dosad rečeno dovoljno za razumijevanje okolnosti u kojima je došlo do zamisli da *Antiohijski simbol* postane platforma sjedinjenja. Samim sadržajem *Simbola* baviti ćemo se u sljedećem poglavlju.

Detalje o nastanku antiohijske redakcije Šagi-Bunić izvodi iz Ivanova pisma antiohijskim biskupima u kojima im javlja da je sklopljena Unija između njega i Ćirila.¹⁰⁷ Ondje Ivan spominje rasprave antiohijskih biskupa u Antiohiji, pa naš autor zaključuje da „antiohijska redakcija nije dakle samovoljno i isključivo djelo jednog čovjeka, nego bar u nekom vidu kolektivno djelo, i to bar neke znatnije grupe, jer inače ne bi Ivan u javnom pismu govorio 'nos dictavimus' i 'tractatu inter nos habito'“¹⁰⁸.

U pitanje datiranja posljednjeg odlomka, kao i uopće konačne redakcije *Antiohijskog simbola*, ne smatramo potrebnim detaljnije ulaziti, jer Šagi-Bunić u

Ćirilova anatematizma i odlomka *Antiohijskog simbola* o *komunikaciji idioma*. Glede odlomka o *komunikaciji idioma* J. Galot zastupa dijametralno suprotno stajalište od Šagi-Bunića. Prema Galotu „Ćiril je dodao simbolu objašnjenje o podjeli *djelovanja*, da predusretne netočna tumačenja 4. anatematizma“ (J. GALOT, *Tko si ti, Kriste? Kristologija*, 244). To objašnjenje nije drugo doli posljednji odlomak *Antiohijskog simbola* koji Galot navodi neposredno nakon gornjih riječi (usp. *Isto*). Uvjerjenje našega autora dijeli L. Scipioni, koji veli da odlomak dodan efeškoj redakciji *Simbola* „nelle intenzioni degli autori dovrebbe rappresentare una secca smentita al 4° anathematismo di Cirillo diretto contro coloro che dividono fra due ipostasi o nature i termini scritturistici relativi alle operazioni di Cristo e che rappresentava il sommario dell'attacco di Cirillo a Nestorio“ (L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 259).

¹⁰⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 88.

¹⁰⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 7, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*.

¹⁰⁷ Odlomak iz toga pisma, prema MANSI, V, 751; synod. cas., 77, autor donosi u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 82: „Quae enim nos dictavimus, quaedam quidem in Epheso de recta fide componentes, quaedam vero hic, id est in *Antiochia*, *tractatu inter nos habito*, haec non solum suscepit Cyrillus sanctissimus, sed et praeveniendo laudavit, voces nostras sacratissimas nominas et approbans atque confirmans...“ U DPHP, 66, bilj. 78, donosi prvi dio toga citata, prema ACO, I/IV, 2, 3-4 (coll. casinensis, 77, 3).

¹⁰⁸ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 82.

jednom svojem neobjavljenom radu priznaje da „odrediti precizno vrijeme kad je to u Antiohiji učinjeno i tko je sve sudjelovao u traktiranjima, to je iz sačuvanih dokumenata, čini se, neizvedivo“¹⁰⁹. Držimo dostatnom informaciju koju donosi u kasnijim, objavljenim radovima, gdje tvrdi da je antiohijska redakcija bila zgotovljena u jesen 432.¹¹⁰

U dijelu koji slijedi usredotočit ćemo se na rekonstrukciju Šagi-Bunićeve analize antiohijske redakcije *Antiohijskog simbola*, dakle one koja je bila predana Ćirilu kao temelj sjedinjenja.

¹⁰⁹ Isto, 83. O Šagi-Bunićevim pretpostavkama kada je to moglo biti više vidi u: Isto, 83-87. Najvjerojatnijim smatra da je „odlomak o komunikaciji idiomatum redigiran u Antiohiji poslije poslanice *Decentem se etiam*, a u ono 'tractatu inter nos habito' možda treba uračunati i pismene izmjene mišljenja, u čemu je i Teodoret bez sumnje doprinio svoj dio“ (Isto, 87).

¹¹⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 66, bilj. 78: „Redactio antiochena SA facta est Antiochiae autumnali tempore a. 432 in colloquio nonnullorum ex episcopis anaticis...“; DPDN, 8, bilj. 10: „Tertia pars, quae speciali modo loquitur de attributione „vocum“, composita est Antiochiae autumnali tempore a. 432...“; „Formula 'istobitan nama' u apolinarističkim borbama“, 56: „Taj je dokument [...] nadopunjen kasnije (u jesen 432.) u Antiohiji“; „Značenje formule 'homooousios hemin'...“, 5: dokument su antiohijski „predložili sv. Ćirilu pri svršetku godine 432.“ Držimo da je mjesto iz studije DPHP, 13-14, gdje autor kaže da je definitivna redakcija, koja je bila ponuđena Ćirilu i koju je on prihvatio, načinjena u Antiohiji u jesen 433. („... redactio definitiva, quae Cyrillo oblata atque ab ipso suscepta est, confecta fuit tandem Antiochiae autumnali tempore a. 433“), samo *lapsus calami*. Naime, nije moguće da je definitivna redakcija načinjena nakon što je bila ponuđena Ćirilu i nakon što ju je on uklopio u svoju poslanicu o miru *Laetentur coeli*.

IV. ANTIOHIJSKA REDAKCIJA *ANTIOHIJSKOG SIMBOLA*. SLOVO I SMISAO

1. Uvodne misli

U ovom poglavlju želimo prikazati što su antiohijci iznijeli u dokumentu koji su, kao zajednički izričaj svoje škole, ponudili Ćirilu Aleksandrijskom kao uvjet sjedinjenja. No, što je jednako važno, želimo također vidjeti što su redaktori *Antiohijskog simbola* podrazumijevali pod onime što je bilo sadržano u samom slovu dokumenta. Jednom riječju, vođeni Šagi-Bunićevim promišljanjima, kanimo prikazati slovo i proniknuti smisao *Antiohijskog simbola*.

Prije negoli ćemo se upustiti u realizaciju te naše dvojake nakane, smatramo korisnim reći par riječi, pa makar neke od njih i ponovili, o temeljnom antiohijskom gledištu na otajstvo Isusa Krista, a koje je prema našem autoru osobito razvidno u njihovu *Simbolu*. Ovdje se stoga u najvećoj mjeri oslanjamo na one dijelove Šagi-Bunićevih spisa koji su izrečeni u okviru njegovih analiza antiohijske redakcije toga *Simbola*.

Za razliku od Ćirilova gledišta na otajstvo Isusa Krista, koje naziva kronološko-dinamičkim, Šagi-Bunić ono antiohijsko imenuje logičko-statičkim gledištem.¹ Tu razliku u gledištima smatra izuzetno važnom, do te mjere da kaže kako bi bez nje „veoma teško bilo moguće pravilno shvatiti i ocijeniti kompleksnost sukoba između Antiohije i Aleksandrije, jer je upravo takva razlika u načinu pristupanja kristološkoj problematici na dnu svih drugih razlika i oprečnosti između dviju kristoloških škola, barem kao jedan od latentnih esencijalnih momenata“². Kao što je, kako smo vidjeli, pokazao koliko je kronološko-dinamičko gledište bilo presudno za Ćirilovu kristologiju, tako je ustvrdio i za utjecaj logičko-statičkoga gledišta na antiohijsku kristologiju: „To 'logičko' gledanje na kristološku problematiku jest za antiohijsku školu fundamentalno i

¹ O Ćirilovu, kronološko-dinamičkom gledištu, govorili smo u prvome poglavlju drugoga dijela, 150-152. Bilo bi zanimljivo istražiti susreće li se još kod kojega suvremenijeg teologa koji se bavio aleksandrijskom i antiohijskom kristologijom podjela dvaju gledišta na „kronološko“ i „logičko“. Jedna nam bilješka iz spisa T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 6, daje naslutiti da je takvo nazivlje specifično Šagi-Bunićevo: „Možda ta terminologija podjela gledišta na kronološko i logičko nije najsretnije izabrana, no nadam se, da je prilično vidljivo što se hoće reći. Moglo bi se možda ono (kronološko) gledanje nazvati dinamičkim, a ovo (logičko) statičkim – i tako neki čini se postupaju pa ćemo i mi.“ U kasnijim, objavljenim radovima, Šagi-Bunić je najčešće rabio sintagme logičko-statičko i kronološko-dinamičko gledište.

² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 8.

ono je faktor, na koji treba odbiti velik dio specifičnosti njihove kristološke spekulacije.“³

Prema Šagi-Buniću, pod logičko-statičkim gledištem ponajprije se podrazumijeva promatranje inkarnacije *in facto esse*, tj. promatranje činjeničnog stanja koje se konstatira nakon što se zbilo utjelovljenje. Antiohijci promatraju Isusa Krista iz Evandjelja, ili „povijesnog Krista“. Istražuju gotovo sve što je u novozavjetnim spisima rečeno o Isusu Kristu, kako bi stekli jasnu spoznaju o svemu što o njemu, tj. o tome *što je i kakav je* Isus Krist, mogu reći. Pritom ih je, dakako, vodila njihova sklonost doslovnom ili strogo literarnom tumačenju Svetoga pisma. Između takvoga gledišta na otajstvo Isusa Krista, gdje se kao prvi korak poduzima istraživanje onoga što se o njemu može reći na temelju novozavjetnih tekstova, i antiohijskoga načela o razlikovanju Kristovih imenâ, Šagi-Bunić vidi usku poveznicu, smatrajući da nije slučajno da su antiohijci ponajprije i najviše raspravljali o pridijevanju imenâ.⁴

Kako je onome koji se upušta u tumačenje Kristova otajstva s logičko-statičkog gledišta prvotni objekt motrenja Isus Krist nakon utjelovljenja, za našega je autora samo po sebi razumljivo da motritelj neće promišljati odnos između onoga što je bilo *prije*, a što *poslije* utjelovljenja, ili pak odnos *sadašnjeg stanja* prema stanju koje je *prethodilo utjelovljenju*.⁵ Ovdje, dakako, mislimo na stanja koja se tiču osobe Isusa Krista. No pritom valja imati u vidu da se, prema Šagi-Buniću, oni koji Isusa Krista ne promatraju

³ Isto, 15.

⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 133: „Anatolici ad mysterium Christi explicandum accedunt ex positione *logico-statica*, i.e. sumunt Christum historicum, uti in libris N. Testamenti apparet, et litterae strictae et suo modo inhaerentes, quaerunt: *quid* sit Christus? Investigant circa omnia quae de eo in scripturis dicuntur, ut clara et distincta cognitio acquiratur de omnibus quae de eo in *quid* et *quale* praedicari possunt. Certe non per purum casum Anatolici imprimis de attributione *vocum* disputant“; usp. i DPHP, 48, bilj. 52.

⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 110: ... non respicit neque utitur distinctione in illud *ante* et *post*, sed limitatur ad describendum et definiendum statum Christi, uti apparuit in evangeliis, i.e. respicit solum τὸ post; Isto, 137: „... nec minime implicatur quaestio circa *ante* et *post*, sed simpliciter attenditur status actualis, post incarnationem.“ O temeljnom antiohijskom gledištu na otajstvo Isusa Krista Šagi-Bunić piše i u neobjavljenim nacrtima. Tako, npr., u: „Analysis dogmatica Symboli Antiocheni“, u: *Povijest kristologije*, 48, nalazimo ne baš stilski doraden, ali sadržajno vrlo jasan odlomak o tome pitanju: „SA promatra Krista na način koji bismo možda mogli nazvati logičkim: on promatra inkarnaciju ne *in fieri* nego *in facto esse*, to jest promatra Krista kakav *hic et nunc est* i kakav se nama u Evandeljima pojavljuje te ispituje ne kakav je odnošaj Krista od prije inkarnacije i poslije inkarnacije ili slično, nego samo tko i kakav je Krist, od čega je sastavljen i kakvi su ti dijelovi svaki za sebe i kako se međusobno odnose i što iz toga slijedi za naš način shvaćanja i govorenja o Kristu.“ Usp. i „Prikaz razvitka i sistema antiohijske kristologije u borbi protiv arijevacâ i apolinarista“, u: *Povijest kristologije*, 69: „Njezino gledanje je logičko, a ne historijsko, ona ne promatra Logosa prije i poslije inkarnacije, nego ona promatra kako su dva elementa u Kristu sjedinjena. Pritom hoće – to je temeljno pravilo – sačuvati pozicije trinitarne i dakako antiapolinarističke što se tiče kompletnosti ljudske naravi“; „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 2-3, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „SA u svom prvom dijelu promatra Krista čisto logički, to jest govori o tome što se sve o Kristu *in facto esse* može i mora reći. Ne promatra Krista u relaciji *ante*, *in* et *post incarnationem*, nego promatra Krista *tantum post incarnationem* i to baš pod tim vidikom da nam izjavi što se o Kristu može i mora reći.“

pod kronološkim vidom, ne mogu dovinuti tome da pod osobom Isusa Krista misle osobu Božanskog Logosa. On, naime, veli da ti uopće nisu sposobni postaviti kristološki problem „u formi pitanja o identičnosti Krista nakon inkarnacije i Božanskog Logosa“⁶. Sjećamo se da je to pitanje naš autor istaknuo kao temeljno pitanje, točnije, kao temeljno polazište Ćirilove kristologije. Autorovo ukazivanje na različita polazišta dviju kristologija olakšava nam razumijevanje činjenice da antiohijska spekulacija nije usredotočena na isticanje Kristova jedinstva i njegove identičnosti prije i poslije sjedinjenja. Budući da u okviru logičko-statičkog gledišta to pitanje uopće nije postavljeno, više je nego razumljivo da na njega antiohijska kristologija nije niti pokušala odgovoriti. Glavno pitanje koje se postavlja iz gore opisane antiohijske perspektive, a na koje se Šagi-Bunić vrlo često navraća, jest ono s kojim smo se već bili susreli: Što je Krist (*quid sit Christus*), sada nakon inkarnacije? Od kojih je „elemenata“ sastavljen?⁷

Prema našem je autoru posve naravno da prvi odgovor onoga koji se iz logičko-statičkog gledišta pita o tome „što je Krist“ nakon inkarnacije, glasi da je on Bog i čovjek, dvije naravi, tj. ponajprije se utvrđuje dvojstvo.⁸ Tek nakon toga, u drugome koraku, valja logički utemeljiti i protumačiti jedinstvo.⁹ Imajući u vidu i ovo, logički kasnije nastojanje antiohijaca da se protumači jedinstvo dvaju elemenata u Isusu Kristu, Šagi-Bunić će ono prvotno pitanje koje je uočio u njihovoj kristološkoj spekulaciji proširiti i na sljedeća dva pitanja: „Krist, Bog i čovjek, je li to jedan ili dva? I nadalje:

⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 12.

⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 48, bilj. 52: „Sub nomine '*considerationis staticae*' intelligimus illam rationem considerandi et perscrutandi mysterium christologicum, quando contemplatur incarnatio *in facto esse*, i.e. pro obiecto immediato considerationis sumitur Christus *post incarnationem*, Christus *historicus*, ab Evangelio descriptus, et quaeritur: *quid est Christus? ex quibus elementis* componitur?“ Da je pitanje „Što je Krist?“ temeljno pitanje logičko-statičkog gledišta na misterij Isusa Krista, Šagi-Bunić ponavlja na mnogim mjestima: „Značenje formule '*homousios hemin*'...“, 11; „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 12; DPHP, 48, bilj. 52; 54, 88; DPDN, 133, 137.

⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 12: „Logičko gledanje na kristološku problematiku, koje ima pred očima Krista nakon inkarnacije, u historijskoj faktičnosti kako se pojavljuje u svijetu i hoće analitički ispitati te logično sistematski odgovoriti na pitanje što je Krist, veoma dosljedno takvom stavu prije svega uočava o Kristu, da je Bog i čovjek“; DPDN, 137: „In luce huius formulae huiusque considerationis Christus quodammodo naturaliter primo apparet tamquam *duo*...“, DPHP, 48, bilj. 51: „Schola antiochena considerabat Christum praevalenter et principaliter *logico-statice*, et sic pervenit ad conclusionem: Christus est *duo perfecta*, Deus et homo, *duae naturae, una persona*.“

⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 13: „Taj ju je stav [logički] – pored antiarijevskih i antiapolinarovskih preokupacija, a koje su ga bez sumnje bar djelomično uvjetovale – doveo do toga da u rješavanju kristološkog problema najprije postavlja dvojstvo naravi, te da se od dvojstva naravi mora probijati do jedinstva“; DPDN, 137: „... ad unitatem autem logice fundandam adhuc procedendum est.“ Sjetimo se i da smo prije spomenuli kako Šagi-Bunić smatra da je antiohijska kristologija u svojoj prvoj fazi djelilačka, a u drugoj fazi da je kristologija sjedinjenja (usp. prvo poglavlje drugoga dijela, 175-176).

Što je u Kristu jedno, a što dvoje?“¹⁰ Pritom ukazuje na poteškoću s kojom su se morali suočiti antiohijski teolozi u traženju odgovora na njih: „Dakako da je takvo postavljanje problema očito sustavnije te veoma logično mora voditi do traženja apstraktnih filozofskih formulacija, kojima će moći izraziti, što je jedno, te pod jedan apstraktni pojam supsumirati ono, što je dvoje, to jest božanstvo i čovječstvo.“¹¹

Kao najprikladnije takve formulacije, antiohijci su rabili formule „dvije sjedinjene naravi“ ili „sjedinenje dviju naravi“. Šagi-Bunić uočava usku povezanost tih formula s gore opisanim gledištem: „Formula 'dvije sjedinjene naravi' u potpunosti odgovara promatranju kristološkog otajstva s logičko-statičke pozicije pod vidom pitanja: Što je Krist? Ta formula ni najmanje ne uključuje pitanje o *prije* i *poslije*, nego jednostavno usmjeruje pozornost na sadašnje stanje, nakon utjelovljenja. Krist je potpuni Bog i potpuni čovjek, to jest, dvije sjedinjene naravi ili sjedinenje dviju naravi: u kakvom je odnosu *sadašnje stanje* prema stanju koje je *prethodilo utjelovljenju*, to pitanje u području ove formule ne postoji ili, bolje, nije shvaćeno.“¹²

Kao po sebi posve razumljivu posljedicu logičko-statičkog gledišta, naš autor na više mjesta ističe da je antiohijcima vlastit strogo kviditativan način razmišljanja. S time smo se već bili susreli govoreći o antiohijskom poimanju naravi, no tu svojstvenost antiohijske spekulacije Šagi-Bunić opaža i u vezi s njezinim drugim bitnim sadržajima. Što zapravo podrazumijeva pod kviditativnim načinom razmišljanja? To je, prema njemu, pogled na sve stvarnosti isključivo pod vidom kviditeta, tj. pod vidom onoga *što* neko biće čini takvime kakvo jest. Tako ističe da je za antiohijce svako biće zapravo

¹⁰ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija Antiohijskog simbola“, 12; usp. DPDN, 79: „Anatolici autem contemplantur Christum uti *nunc* est, *post incarnationem* (consideratio logico-statica). Primo in Christo discernunt Deum (ex miraculis) et *hominem* (ex passionibus). Deinde quaerunt: quomodo referuntur? Suntne *unus* aut *duo*? Et respondent: Sunt *unus*, quatenus *Christus, Filius, Dominus* et similia (*unus secundum quid*); sed sunt *duo*, quatenus Deus et homo, i.e. quatenus sunt duo distincta et diversa principia agendi et patiendi, *duae naturae* (*duo secundum quid*).“ Iste misli nalazimo i u neobjavljenom nacrtu „Prikaz razvitka i sistema antiohijske kristologije u borbi protiv arijevaca i apolinarista“, u: *Povijest kristologije*, 69, gdje autor uspoređo rabi filozofski rječnik i rječnik svojega rodnoga kraja. To se ne samo doima vrlo simpatičnim, nego i pokazuje koliko se autor intimno srodio s problematikom kojom se bavio: „Temeljno gledanje jest, što je u Kristu jedno, a što dvoje – kako *jesu* sjedinjene naravi. Historijsko gledanje je sekundarno – i uvjetovano filozofsko-logičkim rješenjem pitanja: Što jest Krist i kako je on jedan. Držeći se strogo načela svoje škole – oni marljivo istražuju Pismo – i Tradiciju – pregruntavaju *Simbol nicejski* – da formuliraju svoje gledanje. Krist je svakako jedan, to je bez sumnje najprvije. Važno je kako govoriti. Naravi su dvije: Bog i čovjek.“

¹¹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija Antiohijskog simbola“, 12.

¹² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 137: „Formula 'duae naturae unitae' plene correspondet considerationi mysterii christologici ex positione logico-statica sub signo quaestionis: *quid* est Christus? Hac formula nec minime implicatur quaestio circa *ante* et *post*, sed simpliciter attenditur status actualis, post incarnationem. Christus est Deus perfectus et homo perfectus, id est, *duae naturae unitae* sive *duarum naturarum unio*: in quali relatione hic status *actualis* stet ad statum incarnationi *anteriorem*, haec quaestio in ambitu istius formulae non existit, seu melius, non comprehenditur.“

zbirka predikata, te ga nikako drukčije niti mogu misliti.¹³ Tvrdi da oni ne razlikuju ono što biće jest u sebi i ono po čemu neko konkretno biće jest to što jest. S time smo se također već više put susreli: antiohijci ne razlikuju konkretne i apstraktne, osobne i neosobne termine. Niti su, kako kaže naš autor, u stanju „izdiferencirati personalno od kviditativnog“¹⁴, kao što je umio Ćiril. Ili, još preciznije: „Antiohijski teolozi, kao oni koji posve kviditativno razmišljaju, ni na koji način ne mogu shvatiti razliku između osobnog i čisto kviditativnog ili naravnog, tj. razliku između naravi i subjekta koji se promatra u njima.“¹⁵ Stoga što je „kristološki odlomak SA sav na kviditativnoj liniji“¹⁶, tj. „želi Kristovo biće kviditativno fiksirati“¹⁷, odnosno odrediti *što je* i *kakav je* Krist, Šagi-Bunić zaključuje da se „dobro razumije zašto su u kristološkom odlomku SA prije svega prisutne dvije naravi“¹⁸. Dakako da, na temelju dosadašnjih spoznaja, „dvjema naravima“ kao „prije svega prisutnima“ u *Antiohijskom simbolu* trebamo dodati i „dva potpuna“ – „potpunog Boga“ i „potpunog čovjeka“.

¹³ Usp. *Isto*, 133: „... modus cogitandi anaticorum est stricte *quidditativus*, i.e. omnes res considerant exclusive sub ratione quidditatis, nullam autem ideam possident de illo aspectu entis concreti, quatenus concipitur ut *purum supstratum* seu subiectum omnium quae ei in *quid* et *quale* praedicari possunt, ipsum autem ulterius in *quid* praedicari nequit. Aliis verbis: omne ens pro antiochenis ultimatum resolvitur – in ordine logico – in *collectionem praedicatorum*, et nihil in ente cogitari potest, quod non esset aliquod praedicatum.“

¹⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homousios hemin'...“, 63; usp. DPHP, 88.

¹⁵ *Isto*, DPHP, 110: „Theologi antiocheni, prorsus *quidditative cogitantes*, nullo modo capere possunt distinctionem inter *personale* et mere *quidditativum* seu *naturale*, i.e. inter *naturas* et *subiectum* quod in iis consideratur“; usp. *Isto*, 100: „Prorsus impossibile est, ut in mundo idearum anaticarum detegatur aliquod punctum, ad quod idea de uno *subiecto*, quod in *duobus quidditativis* subsisteret, adnecteretur.“

¹⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homousios hemin'...“, 63.

¹⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 8.

¹⁸ *Isto*; usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homousios hemin'...“, 12: „Zbog toga su u kristološkom odlomku SA primarno prisutne dvije naravi. [...] u SA govori se o *onome*, *što sve* Krist jest i što mu sve pripada.“

2. Tekst Antiohijskog simbola

Na samom početku valja donijeti tekst *Antiohijskog simbola* u cijelosti. Cjelovit Šagi-Bunićev prijevod *Simbola* na hrvatski jezik nalazimo u tri njegova spisa: *Kristologija Prokla Carigradskog*,¹⁹ „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“²⁰ i „Značenje formule 'homousios hemin'...“²¹ Jedino u drugome spisu preveden je i uvod (ili, kako ga autor negdje naziva, predgovor, predgovorčić – *praefatiunculum*).²² Razlike u prijevodima nisu od prevelikoga značaja, ali nisu ni zanemarive. Na neke ćemo detalje vezane uz te razlike ukazati kasnije, pri analizi pojedinih teza. Premda svrha ovoga rada nije komparativna analiza Šagi-Bunićevih prijevoda *Antiohijskog simbola*, smatramo korisnim sva tri sinoptički prikazati. Uz svaki od tih prijevoda Šagi-Bunić donosi i tekst na grčkome, na nekim mjestima i na latinskom jeziku.²³

¹⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 230.

²⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 90-95.

²¹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homousios hemin'...“, 7-9.

²² Isto. Plačkov prijevod antiohijske redakcije *Antiohijskog simbola* na hrvatski jezik, zajedno s uvodom, vidi u: DH, 271-273. Ondje je ona naslovljena kao „Usuglašena izjava Ćirila Aleksandrijskog i biskupa Antiohijske crkve, proljeće 433.“ Prema našem autoru pod tim naslovom ne bi trebao stajati „goli“ *Antiohijski simbol*, nego Ćirilova poslanica o miru *Laetentur coeli* u koju je *Simbol* bio uklopljen. To je razvidno već iz našega prvoga poglavlja prvoga dijela, a bit će nam još jasnije nakon što se budemo upoznali sa Šagi-Bunićevim promišljanjima o toj Ćirilovoj poslanici, u sljedećem poglavlju. Vidi i Mandačev prijevod poslanice *Laetentur coeli* i *Antiohijskog simbola* u: Ćiril ALEKSANDRIJSKI, *Ujtelovljenje Jedinorođenca – jedan Krist*, 323-329. Prijevod koji se nalazi u J. GALOT, *Tko si ti, Kriste? Kristologija*, 243-244, najviše odudara od Šagi-Bunićevih prijevoda, osobito u kristološkom dijelu.

²³ Tako u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 230, bilj. 32: Ὁμολογοῦμεν τοιγαροῦν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ’ ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι’ ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, δύο γὰρ φύσεις ἕνωσις γέγονεν δι’ ὃ ἓνα Χριστόν, ἓνα υἱόν, ἓνα κύριον ὁμολογοῦμεν. κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἐνώσεως ἔννοιαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἀγίαν παρθένον θεοτόκον διὰ τὸ τὸν θεὸν λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἐνῶσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν. τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ κυρίου φωνὰς ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας τὰς μὲν κοινοποιοῦντας, ὡς ἐφ’ ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας ὡς ἐπὶ δύο φύσεων, καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τὰς δὲ ταπεινὰς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα (αὐτοῦ) παραδιδόντας. U Isto, 229, bilj. 29, navodi izvore kojima se služio: Schw., t. I, v. 1, p. 4, n. 123, pg. 8, c. 3; PG, 77, 172-173, ep. 38; MANSI, V, 292B-C. U T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 90-95, pod naslovom „Tekst *Antiohijskog simbola* uz filološko-sintaktičke bilješke“ i u „Značenje formule 'homousios hemin'...“, 7-9, autor paralelno uz tekst na hrvatskom jeziku donosi i tekst na grčkome. Na prvome mjestu samo napominje da *Simbol* navodi po Schwartzu (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 90), a na drugome spominje cjelovit izvor: „Tekst SA donosim prema kritičkom izdanju E. SCHWARTZ, *Acta conciliorum oecumenicorum* (=ACO), t. I, v. 1, p. 4., n. 127, c. 5, pg. 17“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homousios hemin'...“, bilješke, 2, bilj. 10). Jedino u: „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 90-91, kako rekosmo, stoji i uvod: Περί δὲ τῆς θεοτόκου παρθένου ὅπως καὶ φρονούμεν καὶ λέγομεν, τοῦ τὲ τρόπου τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἀναγκαίως, οὐκ ἐν προσθήκης μέρει, ἀλλ’ ἐν πληροφορίας εἶδει, ὡς ἄνωθεν ἔκ τε τῶν θείων γραφῶν ἔκ τε τῆς παραδόσεως τῶν ἀγίων

Kristologija Prokla Carigradskog	„Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“	„Značenje formule 'homouousios hemin'...“
	A o Bogorodici Djevici kako i mislimo i govorimo, te o načinu učovječenja Sina Božjega, ukratko ćemo reći, ne kao dodatak nego u vidu punog prijanjanja, kako smo otprije (od početka) primivši i od božanskog Pisma i od predaje svetih otaca, držali, uopće ništa ne dodajući izloženoj vjeri svetih otaca nicejskih. Kao što smo naime već rekli, dovoljna je za cjelovito spoznanje pravog bogočašćenja i za odbačenje svake heretičke zloglasnosti (krivovjernosti). A reći ćemo, ne što bismo se drznuli nedostižno, nego da ispoviješću nas slabih isključimo one, koji hoće ustati protiv onoga, što razmišljamo iznad čovjeka.	

πατέρων παρειληφότες ἐσχήκαμεν, διὰ βραχέων ἐροῦμεν, οὐδὲν τὸ σύνολον προστιθέντες τῇ τῶν ἁγίων πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ ἐκτεθείῃ πίστει. Ὡς γὰρ ἔφθημεν εἰρηκότες, πρὸς πᾶσαν ἐξαρκεῖ καὶ εὐσεβείας γινώσιν καὶ πάσης αἱρετικῆς κακοδοξίας ἀποκήρυξιν. Ἐποῦμεν δὲ οὐ κατατολμῶντες τῶν ἀνεφίκτων, ἀλλὰ τῇ ὁμολογίᾳ τῆς οἰκείας ἀσθενείας ἀποκλείοντες τοὺς ἐπιφύεσθαι βουλομένους, ἐν οἷς τὰ ὑπὲρ ἄνθρωπον διασκεπτόμεθα. *Antiohijski simbol* na latinskom (do odlomaka o *komunikaciji idioma*) nalazimo u: PCC, 20: „Confitemur... Dominum nostrum Iesum Christum, Deum perfectum et hominem perfectum, ex anima rationali et corpore, ante saecula ex Patre natum secundum deitatem, in ultimo dierum eumdem propter nos et propter nostram salutem ex Maria virgine secundum humanitatem, consubstantialem Patri eumdem secundum deitatem et consubstantialem nobis secundum humanitatem. Duarum enim naturarum unio facta est, et ita unum Christum, unum Filium, unum Dominum confitemur. Iuxta hunc inconfusae unionis intellectum confitemur sanctam virginem Theotokon, eo quod Deus Verbum incarnatus est et inhumanatus et ex ipsa conceptione sibi ipsi univit ex illa assumptum templum“ (navod prema: *Acta*, I/I, coll. vat., 127,5). Posljednji odlomak, o *komunikaciji idioma*, na grčkom autor donosi i u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 66, bilj. 78 (navod prema: ES, 273), a na latinskom u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 81, bilj. 95: „Evangelicas vero et apostolicas de Domino voces quod attinet, scimus deiloquos viros alteras communes facere, utpote quae sunt de una persona, alteras autem dividere, utpote quae sunt de una persona, alteras autem dividere, utpote quae sunt de duabus naturis, et Deo dignas secundum divinitatem Christi, humiles autem secundum humanitatem (ipsius) tradere“ (ovdje kao izvor navodi grčki tekst u: ES, 273, te u zagradi donosi opasku iz koje bi slijedilo da je on sâm preveo tekst na latinski: „versio latina nostra“); T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 18 (ovdje kao izvor stoji *Acta*, I/I, coll. vat., 127,5). Zanimljiva je i bilj. 55 u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 238, gdje autor veli da je odlomak o *komunikaciji idioma* „pružao uvijek patrolozima i dogmatičarima mnogo poteškoća“, što je vidljivo već iz velikog broja različitih prijevoda. Ondje navodi samo izvore u kojima se nalaze ti prijevodi, ne želeći se upuštati u njihovu kritiku. Radije je načinio vlastiti prijevod, o kojemu kaže: „Izrađujući svoj prijevod imao sam pred očima kako duh grčkog jezika, tako smisao antiohijske teologije“ (*Isto*). Ovaj navod iz disertacije ujedno je i potvrda da je odlomak o *komunikaciji idioma* u DPHP Šagi-Bunić doista sâm preveo na latinski.

Kristologija Prokla Carigradskog	„Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“	„Značenje formule 'homouousios hemin'...“
Ispovijedamo dakle Gospodina našega Isusa Krista, Sina Božjega jedinorođenoga, Boga potpunoga i čovjeka potpunoga iz razumne duše i tijela, prije vjekova iz Oca rođenoga po božanstvu, a u posljednje dane istoga zbog nas i zbog našega spasenja (rođenoga) iz Marije Djevice po čovještvu, istoga istobitnoga Ocu po božanstvu i istobitnoga nama po čovještvu. Nastalo je naime sjedinjenje dviju naravi: radi toga ispovijedamo jednoga Krista, jednoga Sina, jednoga Gospodina. Po takvom shvaćanju nepomiješanoga sjedinjenja priznajemo, da je sveta Djevica Bogorodica, budući da se Bog Logos utjelovio i učovječio i od samoga začeca sebi sjedinio hram, koji je uzeo iz nje. A za evandeoske i apostolske izraze o Gospodinu znamo, da ih teolozi jedne uzajamno upotrebljavaju, budući da naznačuju jednu osobu, a druge razlikuju, budući da naznačuju dvije naravi, te shvaćaju one, koji su Boga dostojni, po Kristovu božanstvu, a one, koji pokazuju sniženje, po njegovu čovještvu.	I. Ispovijedamo dakle Gospodina našega Isusa Krista Sina Božjega jedinorođenoga ¹potpunim Bogom i potpunim čovjekom iz razumne duše i tijela, ²prije vjekova naime rođenim od Oca po božanstvu a u posljednje dane istoga radi nas i radi našega spasenja od Djevice Marije po čovještvu, ³istoga istobitnim Ocu po božanstvu i istobitnim nama po čovještvu. ⁴Jer dviju je naravi sjedinjenje nastalo ⁵kroza što (u tom smislu) ispovijedamo jednoga Krista, jednoga Sina, jednoga Gospodina.	I. Kristološki odlomak 1. Ispovijedamo dakle Gospodina našega Isusa Krista, Sina Božjega, jedinorođenoga, 2. Bogom potpunim i čovjekom potpunim iz razumne duše i tijela, 3. prije vjekova naime rođenim od Oca po božanstvu, a u posljednje dane istoga radi nas i radi našega spasenja od Djevice Marije po čovještvu, 4. istobitnim Ocu istoga po božanstvu i istobitnim nama po čovještvu. 5. Jer dviju je naravi sjedinjenje nastalo, 6. uslijed čega jednoga Krista, jednoga Sina, jednoga Gospodina ispovijedamo.
	II. U smislu takvog shvaćanja nesmiješanog sjedinjenja ispovijedamo svetu Djevicu Bogorodicom, zato što je Bog Logos utjelovljen i učovječio se i od samog začeca ujediniio sebi iz nje uzeti hram.	II. Mariološki odlomak U smislu takvog shvaćanja nesmiješanog sjedinjenja ispovijedamo svetu Djevicu Bogorodicom, zato što je Bog Logos utjelovljen i učovječio se i od samog začeca ujediniio sebi iz nje uzeti hram.
	III. A za evandeoske i apostolske izraze o Gospodinu znamo, da ih teolozi jedne uzajamno upotrebljavaju kao pripadajuće jednom prosoponu (utpote quae sunt de una persona), a druge dijele, kao pripadajuće dvjema naravima (utpote quae sunt de duabus naturis), te Boga dostojne pridaju po Kristovu božanstvu, a niske po njegovu čovještvu.	III. O komunikaciji idiomatum A za evandeoske i apostolske izraze o Gospodinu znamo, da ih teolozi jedne uzajamno upotrebljavaju kao pripadajuće jednom prosoponu (utpote quae sunt de una persona), a druge dijele, kao pripadajuće dvjema naravima (utpote quae sunt de duabus naturis), te Boga dostojne pridaju po Kristovu božanstvu, a niske po njegovu čovještvu.

Prije negoli prijedemo na sadržajnu analizu *Antiohijskog simbola*, recimo par riječi o načinu na koji je autor strukturirao svaki od triju prijevoda. Na prvi je pogled očito da u prvome stupcu, u kojemu se nalazi najraniji Šagi-Bunićev prijevod *Simbola* – onaj iz doktorske disertacije – tekst stoji *in continuo*, bez ikakve numeracije pojedinih

odlomaka i teza unutar njih. U drugome stupcu tekst je podijeljen na, uz uvodni dio, tri glavna dijela, označena rimskim brojkama. Prva izjava iz prvoga dijela stoji kao zasebna, izdvojena rečenica, dok je ostale teze prevoditelj numerirao arapskim brojkama (1-5), ali također unutar teksta koji kontinuirano teče. U trećemu stupcu, u kojemu donosimo prijevod za koji pretpostavljamo da je najkasnije učinjen²⁴ te koji nam se i bez te pretpostavke čini najdoradenijim, podjela teksta na tri glavna dijela podudara se s onom iz drugoga stupca. Ti su dijelovi također numerirani rimskim brojkama. Usto je svakome dijelu autor odredio naslov: I. Kristološki odlomak; II. Mariološki odlomak; III. O *komunikaciji idiomatum*. U kristološkom odlomku teze su jasno odijeljene jedna od druge i označene arapskim brojkama. Rečenica koja je u drugome stupcu ostala bez numeracije, označena je ovdje brojkom jedan, tako da bi, prema trećemu prijevodu, na prvi pogled kristološki odlomak imao sveukupno šest teza. No, u tumačenjima koja slijede taj prijevod, autor jasno daje do znanja da br. 1 nije prva teza, nego uvodno imenovanje onoga o kome će se iznijeti sljedećih pet teza. U rekonstrukciji Šagi-Bunićeve analize *Antiohijskog simbola* oslonit ćemo se na tekst i strukturu posljednjega prijevoda.

3. Analiza antiohijske redakcije *Antiohijskoga simbola*

Šagi-Bunić je na više mjesta analizirao pojedine dijelove antiohijske redakcije *Antiohijskog simbola*, no nigdje nije donio njegovu cjelovitu analizu, kako je to bio kanio i najavljiivao.²⁵ U te se (partikularne) analize upuštao, s jedne strane, imajući pred očima slovo dokumenta, a s druge strane istražujući smisao koji su pod tim slovom podrazumijevali njegovi redaktori. Pritom je, kako bi otkrio smisao redaktorâ, morao imati u vidu mnogo širi kontekst nastanka *Antiohijskog simbola*, negoli su samo bliže okolnosti u kojima je bio sastavljen. Vidjet ćemo da se u Šagi-Bunićevim analizama *Simbola* kao u neko stjecište slijevaju sve teme koje smo dosad spomenuli. Zapis iz jednoga nacrtâ pod naslovom „Dogmatska/doktrinarna analiza SA“²⁶ uvjerava nas u širinu i ozbiljnost autorova analitičkog pristupa *Antiohijskom simbolu*. Ondje u natuknicama navodi što sve treba imati u vidu pri upuštanju u dogmatsku analizu

²⁴ Usp. drugo poglavlje drugoga dijela, 89-90, gdje iznosimo pokazatelje prema kojima neobjavljeni rad „Značenje formule 'homousios hemin'...“ treba datirati nakon također neobjavljenog rada „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“.

²⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Pismo Boraku*, 5. 2. 1958., 2; Uvod u glavni dio rada, 112.

²⁶ Taj smo nacrt pronašli izdvojen od ostaloga gradiva. Zapisan je na samo jednome listu papira.

Simbola: „1) Što se htjelo reći; 2) Što se htjelo reći i faktično se reklo; 3) Što se htjelo reći, ali se nije uspjelo reći jednoznačno; 4) Što se nije htjelo reći, ali se reklo; 5) Što se nije htjelo reći i nije se reklo, ali se nije niti onemogućilo.“ Ove natuknice koje su zapravo idejna polazišta jedne buduće iscrpne studije, Šagi-Bunić nije nigdje razradio kao zasebnu cjelinu. Da je u tome uspio, držimo da bi rezultat bio nadasve originalna analiza *Antiohijskog simbola* kojom bi zasigurno umnogome obogatio svjetsku teološku literaturu o toj tematici. No to što je naš autor svoj plan samo zacrtao, ne znači da pojedine točke toga plana nije neprestano imao na umu kada je obrađivao pojedine teze *Antiohijskog simbola*. U ovom ćemo poglavlju, nadamo se, to i pokazati. Pokušat ćemo iz raznih objavljenih i neobjavljenih spisa rekonstruirati njegovu analizu *Antiohijskog simbola*. Svjesni smo da naš rezultat neće imati onu dubinu i širinu koju bi imao da ga je sâm autor uspio ostvariti, no usuđujemo se nadati da ćemo barem djelomice uspjati prikazati originalnost autorova pristupa problematici *Simbola* na temelju kojega je sklopljena Unija između Ivana Antiohijskog i Ćirila Aleksandrijskog.

3.1. Uvod (predgovor)

Za predgovor antiohijskoj redakciji *Antiohijskog simbola* Šagi-Bunić veli da je riječ o nanovo elaboriranom predgovoru efeške redakcije.²⁷

Na samom početku, kao i u uvodu u efešku redakciju, antiohijci kažu da u simbolu koji slijedi iznose kako misle i govore o Bogorodici Djevici.²⁸ Te riječi Šagi-Bunić naziva „naslovom dokumenta“ kojim se određuje njegova „misaona jezgra“, tj. „ono, što su sastavljači prvo intendirali, cilj i razlog svega ostaloga, što je u dokumentu rečeno“.²⁹ To, dakako, trebamo razumjeti u svjetlu onoga što smo već naglasili u odlomku o efeškoj redakciji *Simbola*: prema našem autoru ispovijedanje *Theotokosa* jest prvotni razlog zbog kojega je *Simbol* napisan, no samo ukoliko se stvari promatraju pod vidom stjecaja okolnosti koje su antiohijce na to nagnale. Ukoliko se pak kut gledanja prebaci na unutarnju motiviranost antiohijaca, Šagi-Bunić smatra da je prvotni razlog nastanka *Antiohijskog simbola* sastavljanje kristološke vjeroispovijesti kojom će

²⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 65, bilj. 78: „Erat 'redactio antiochena', quae a 'redactione ephesina' differt eo, quod de novo elaborata est praefatiuncula...“

²⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 90. Kod suvremenih autora, cjelovit tekst uvoda u *Antiohijski simbol* pronašli smo jedino u: T. KRANNICH, „Cyrill von Alexandrien und die Unionsformel von 433 n. Chr.“, 571-572. Ukratko ga prepričavaju i A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 942; G. GOULD, „Cyril of Alexandria and the Formula of Reunion“, u: *Downside Review*, 106 [1988.] 365, 235-252, ovdje: 235.

²⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 1.

ispovijedanje *Theotokosa* biti stavljeno u posve antiohijske misaone okvire. Drži da su upravo zbog toga „opsežnijeg općekristološkog značaja“ koji su si antiohijci osobito posvijestili u antiohijskoj redakciji *Simbola*, u njezinu uvodu dodali da, osim o onome što misle i govore o Bogorodici, progovaraju i „o načinu učovječenja Sina Božjega“.³⁰

Potom u uvodu, opet kao i u efeškoj redakciji, antiohijci ističu dostatnost nicejske vjeroispovijesti, riječima da je ona „dovoljna za svako cjelovito spoznanje pravog bogočašćenja i za odbačenje svake heretičke zloglasnosti (krivovjernosti)“.³¹ Pritom daju do znanja da svoju vjeroispovijest ne smatraju dodatkom vjeri nicejskih otaca.³² Iz toga naš autor zaključuje da su *Antiohijski simbol* držali samo tumačenjem *Nicejskoga simbola*, od kojega polaze i na koji se „usko naslanjaju“.³³ Na drugom će mjestu reći da im se sigurno činilo i „oportunim, da ta činjenica bude izričito ustvrđena u uvodnom dijelu dokumenta“, i to „s obzirom na središnju ulogu i indiskutabilnu obvezatnost SN u očima sviju, koji su uzeli učešća u tragičnom efeškom sukobu“.³⁴

Usporedo s time što je konstatirao kako su redaktori *Antiohijskog simbola* bili čvrsto uvjereni da je njihova vjeroispovijest na liniji one nicejske, štoviše, da ne donosi ništa što u njoj već ne bi bilo izrečeno,³⁵ Šagi-Bunić je uočio jednu bitnu razliku između *Antiohijskog* i *Nicejskog simbola*. Tako na mnogim mjestima ističe da je gledište s

³⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 1-2: „Drugotno se dodaje, da će dokument govoriti i 'o načinu učovječenja Sina Božjega', riječi kojih nije bilo u efeškoj redakciji, a koje su ovdje unesene vjerojatno zbog toga, što se u Antiohiji osjetilo, da je nekako nerealno cijeli *Simbol* držati samo ispoviješću o *Theotokosu*, dok on faktično ipak ima opsežniji općekristološki značaj, koji je unošenjem posljednjeg odlomka o *komunikaciji idiomatum* postao još vidljiviji“; usp. i „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 90.

³¹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 91. U „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 4, autor citira ovu rečenicu iz predgovora bez riječi „zloglasnost“, tako da ondje stoji samo „za odbačenje svake heretičke krivovjernosti“. Najsretnijim rješenjem čini nam se prijevod koji donosi u „Značenje formule 'homousios hemin'...“, 10: „za odbačenje svakog heretičkog krivog učenja“.

³² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 90.

³³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Analysis dogmatica Symboli Antiocheni“, u: *Povijest kristologije*, 48: „Oni su u predgovoru samoj konfesiji (koji uostalom ima i nešto gorčine) istaknuli, da smatraju dovoljnim *Simbol nicejski*, i da ovaj njihov nije nikakav *additamentum Nicejskom simbolu*, nego samo da se isključe oni, koji ih optužuju (?). Njihova konfesija imala bi biti samo tumačenje *Nicejskog simbola* i imala bi se prema tome usko naslanjati na *Simbol nicejski*.“ Usp. i „Značenje formule 'homousios hemin'...“, 11, gdje autor veli da „svaka analiza SA mora voditi računa o svjesno intendiranoj najužoj povezanosti ove formule s *Nicejskim simbolom*...“

³⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 4. Podsjećamo ovdje da su se na samom početku sukoba i Ćiril i Nestorije u svojim poslanicama pozivali na *Nicejski simbol* te da je Ćiril na prvoj efeškoj sjednici kao kriterij prema kojem će se odrediti koja od tih dviju poslanica izriče pravovjerni nauk, postavio vjeroispovijest nicejskih otaca.

³⁵ Usp. Isto: „Za svakoga istraživača anatolske kristologije zanimljivo je konstatirati, da su redaktori SA bili uvjereni ne samo da je njihov dokument suglasan sa simbolom Nicejskog koncila (325.), nego također da ne donosi ništa novo, što ne bi već bilo u *Nicejskom simbolu* sadržano, iako možda manje eksplicitno“; „Značenje formule 'homousios hemin'...“, 10: „Oni su prema tome očevидno držali, da u svojem *Simbolu* ne kazuju ništa, što već nije rečeno u SN“.

kojega su nicejski oci promatrali otajstvo Isusa Krista jednako Ćirilovu, kronološko-dinamičkom gledištu. To zaključuje na temelju činjenice da se u *Nicejskom simbolu* o Isusu Kristu govori u okviru susljednih etapa povijesti spasenja: „Čitav je kristološki sadržaj raspoređen tako, da se najprije govori o onome prije inkarnacije, a onda o inkarnaciji, pa o onome poslije inkarnacije.“³⁶ Ili, drugim riječima: „SN gleda na kristološki problem – nazovimo to tako – *kronološki*, tako da je središnja točka promatranja inkarnacija *in fieri*, a raspon promatranja se prostire od *terminusa a quo* (Božanski Logos) do *terminusa ad quem* (Krist poslije inkarnacije)...“³⁷

Antiohijci su dakle, s jedne strane, jasno dali do znanja da je njihov *Simbol* u granicama *Nicejskoga simbola*, a s druge su strane, kako pokazuje Šagi-Bunić, u kristološkom odlomku i u odlomku o *komunikaciji idioma de facto* izašli iz tih granica.³⁸ Naš autor će reći da kristološki dio *Antiohijskog simbola* „nije ništa drugo nego neka 'anatolska repeticija' osnovnih nicejskih kristoloških teza“³⁹, ali na način da „to opetovanje ujedno predstavlja i anatolsku interpretaciju“⁴⁰, ili „prestiliziranje“⁴¹,

³⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homousios hemin'...“, 11; usp. „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 7: „SN grupira kristološki nauk tako, da se najprije iznosi sve, što treba reći o Bogu Sinu prije inkarnacije, zatim se konstatira inkarnacija, te se izbraja glavno o Kristu poslije inkarnacije, kronološkim redom.“ Iste zaključke pronalazimo i u Šagi-Bunićevim nacrtima: „Analysis dogmatica Symboli Antiocheni“, u: *Povijest kristologije*, 48: „Ipak treba priznati, da u samom načelnom stavu, odnosno bolje u samom *punto di vista*, s kojega promatra Krista *Nicejski simbol*, a s kojega ovaj *Antiohijski*, ima razlika. *Nicejski simbol*, govoreći o Kristu, promatra ga historijski, pa raspravlja o Kristu Sinu Božjemu ukoliko je iz Oca od vijeka (u *Nicejskom simbolu*, kako je već istaknuto, ne daje se Kristu ime *Logos*), i utvrđuje se njegova istobitnost s Ocem, a potom prelazi na utvrđivanje inkarnacije i inhumanacije, pa onda na trpljenje, uskrsnuće itd. [...] Gledanje na Krista u *Nicejskom simbolu* jest historijsko, promatra se Krista jedno za drugim u stadiju prije inkarnacije, samu inkarnaciju i poslije inkarnacije“; „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 2, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „*Simbol nicejski* promatra Krista historijskim vidikom to jest najprije govori o Kristu prije inkarnacije, potom o inkarnaciji, onda o rođenju i trpljenju, smrti, uskrsnuću itd.“

³⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 6. Iz ovoga navoda slijedi kako je Šagi-Bunić bio uvjeren da su nicejski oci, premda nisu uporabili ime „Logos“, ipak na njega mislili govoreći o Sinu Božjemu.

³⁸ Kasnije ćemo vidjeti kako Šagi-Bunić smatra da su se u mariološkom dijelu *Simbola* autori utekli kronološkom načinu promatranja, jer su jedino na taj način mogli ispovjediti da je Marija Bogorodica. Ovdje nećemo ulaziti u detalje njegove argumentacije, nego tek navodimo mjesta u kojima govori o gledištima pojedinih odlomaka *Simbola*: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homousios hemin'...“, 12: „To kvadritativno promatranje – koje je uopće značajno za antiohijsku kristologiju – metnuto je ovdje na početak [u kristološki odlomak], da se osigura dvojstvo kvadriteteta u Kristu, koje bi moglo biti ugroženo priznavanjem 'Theotokosa'. Mariološki odlomak SA komponiran je u stilu 'kronološkog' gledanja, jer se inače ne bi moglo unijeti 'Theotokos', ali ipak tako, da se ne prekorače granice zacrtane kristološkim odlomkom, koji je imao za cilj, da utvrdi dvojstvo naravi. A posljednji odlomak o *komunikaciji idioma* vratio se opet na logičko gledanje“; „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 15: „SA je u svojoj srži zasnovan na tome gledanju, ono je u osnovi njegova kristološkog dijela i dijela o komunikaciji, a i mariološki dio treba po intencijama sastavljača biti shvaćen u jednakoj suvislosti, iako je donekle drukčije formuliran.“

³⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 5.

⁴⁰ *Isto*, 5-6.

upravo zbog toga što je kristološki odlomak „transpozicija kristoloških teza SN pod novi kut promatranja“⁴². Znano nam je da taj „novi kut promatranja“ Šagi-Bunić naziva logičko-statičkim, kao što nam je poznato i koje mu temeljne karakteristike pridaje. Možemo se sada, zajedno s našim autorom, upitati kako to da su antiohijci bili toliko uvjereni da svojim *Simbolom* nisu „ništa dodali“ vjeri nicejskih otaca, a ipak su je promatrali i shvaćali sa svoje točke gledišta.⁴³ Šagi-Bunić smatra da je osnovni razlog tome njihovu uvjerenju činjenica da se u kristološkom dijelu *Nicejskog simbola* ne spominje ime *Logos*. A budući da su antiohijci bili skloni doslovnom tumačenju tekstova, zaključuje da „baš zbog svoga literarnog duha Antiohija nije mogla misliti, da je odsutnost termina *Logos* u Niceji bila slučajna i nenamjeravana, nego se stvorilo uvjerenje da su oci u Niceji izostavili termin *Logos* svjesno i namjerno, jer su sve, što će o Kristu biti tamo rečeno, htjeli odnositi na Krista Bogočovjeka, a termin *Logos* – kao ime gole božanske naravi – vrlo je neprikladan za označavanje Krista utjelovljenoga.“⁴⁴ Sjećamo se da je u iste razloge zbog kojih se ime *Logos* nije našlo u *Nicejskom simbolu* još Nestorije uvjeravao Ćirila u svojoj poslanici *Injurias quidem*.⁴⁵ Sada tome dodajemo da je Šagi-Bunić držao kako su Nestorijevo mišljenje o hotimičnom razlikovanju imenâ u *Nicejskom simbolu* dijelili svi sljedbenici antiohijske kristologije.⁴⁶

Ovdje možemo načiniti jednu malu digresiju pa upoznati čitatelje s time da je naš autor još na samim počecima svoje znanstvene karijere bio zainteresiran za pitanje

⁴¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 11: „Anatolci ipak ne opetuju SN doslovno, već prestiliziravaju, pa i – bez sumnje – nadopunjuju, makar bi iz njihova stava slijedilo, da nisu bili svjesni, da unose nešto novo.“

⁴² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 6.

⁴³ Usp. *Isto*, 16; *Isto*, 4-5; „Deplasirano bi bilo podizati sumnje u iskrenost i dobronamjernost te izjave [da se *Antiohijski simbol* barem uključno ustvari nalazi u *Nicejskom simbolu*]. Stoga se ovdje kao dio sveukupne problematike SA također javlja dvostruko pitanje: kakav je stvaran objektivni odnos toga dokumenta prema SN, te kako treba tumačiti uvjerenje redaktora o njihovoj međusobnoj doktrinarnoj ekvivalentnosti?“ Šagi-Bunićev odgovor na prvo pitanje već smo prikazali: objektivno, *Antiohijski* je *simbol* mnogo više od tumačenja *Nicejskog simbola*. Preostaje, dakle, vidjeti koji je odgovor donio na drugo pitanje.

⁴⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, bilješke, 3, bilj. 15. Gotovo isti tekst nalazimo u: „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 17, gdje je na kraju dodana još jedna rečenica: „Tako je odsutnost *Logosa* iz nicejske vjeroispovijesti bila razlogom, da su antiohijski bogoslovi mogli SN tumačiti sa svog 'logičkog stanovišta'.“ Usp. i DPHP, 63, bilj. 76: „Addendum est theologos antiochenos persuasos fuisse, expositionem christologicam SN etiam conscriptam esse ex positione *logico-statica*, quoniam inter nomina, quibus Christus in SN nominatur, deest nomen *Logos*. Exegetae litterae addicti, Anatolici non potuerunt cogitare, quod omissio termini *Logos* Nicaeae per casum et praeter intentionem facta esset. Patres nicaeni (secundum opinionem anaticorum) consulto elegissent nomina quae conveniunt Christo *post incarnationem*, quoniam de utraque natura locuturi erant.“

⁴⁵ Usp. drugo poglavlje drugoga dijela, 196.

⁴⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 76, bilj. 179: „Hanc *distinctionem nominum* in symbolo nicaeno [o kojem je govorio Nestorije u *Injurias quidem*] via facti *regulatam* videbant omnes christologiae antiochenaee sectatores. '*Deus Logos*' est – secundum ipsos – nomen *divinae naturae Christi* et ideo uni Christo, quatenus intellegitur unitas duarum naturarum, convenire nequit.“

zbog čega, zapravo, u *Nicejskom simbolu* nema imena *Logos*. Tako je u pismu od 13. 12. 1958. bio zamolio svojega subrata Hadrijana Boraka da povjeri nekome studentu da pregleda knjigu Ortiza de Urbine *El simbolo niceno*, te vidi „da li autor rješava problem, zbog čega nije u *Nicejski simbol* ušla riječ LOGOS za drugu osobu...“⁴⁷ U jednoj bilješci u spisu „Kristologija *Antiohijskog simbola*“ piše da „treba unijeti što piše Ortiz de Urbina o razlozima zašto u SN nema Logosa“⁴⁸. Uz tu je bilješku, očito kasnije, rukom dopisao: „ništa ne piše – nije uočio problematiku!“⁴⁹ No Šagi-Bunić ju je uočio, barem u povojima, o čemu na istome mjestu piše: „Ja imam jednu teoriju za rastumačenje odsustva Logosa iz SN, o kojoj više pišem u drugoj raspravi. Ovdje napominjem samo ukratko (i s nešto malo opasnosti da ovako simplificirano budem krivo shvaćen!): Logos je morao izostati i dati mjesto Sinu kao protuteža izrazu ὁμοούσιος, da ne bude *Simbol* izražajno previše blizu Pavlu Samosatskom.“⁵⁰ Tu drugu raspravu u kojoj bi, kako veli, više pisao o tom pitanju, nismo nigdje pronašli. Jedinu aluziju na to pitanje nalazimo u nacrtu *Povijest kristologije*, gdje govori o različitom značenju imena *Logos* i *Sin*: „Logos je ime koje naznačuje božansku narav, njezinu osebnost – da je to riječ rečena od Oca, dok Sin naznačuje više osobu.“⁵¹ Ondje veli da je time, što „Sin više kaže da je nešto drugo – a Logos više da je isto – da je neodijeljen“, „morala biti opterećena nicejska definicija!!!!“, te u dodaje sljedeću opasku: „nisam mogao to naći, ali mora tako nekako biti da su nicejski oci rekli Sin a ne Logos da sačuvaju sigurnost druge osobe, realnu različitost, protutežu *homoousiosa*“.⁵²

Nakon ove male, no vrlo zanimljive digresije, vratimo se analizi *Antiohijskog simbola* i to njegovu najopširnijem dijelu, kristološkom odlomku.

3.2. Kristološki odlomak

U gotovo svim tekstovima u kojima obrađuje kristološki odlomak *Antiohijskog simbola*, Šagi-Bunić ukazuje na njegovu determiniranost logičko-statičkim gledištem. Budući da u tome odlomku antiohijci pristupaju tumačenju otajstva Isusa Krista promatrajući ga u njegovu stanju nakon što se zbila inkarnacija, glavno pitanje na koje

⁴⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Pismo Boraku* (13. 12. 1958.). Cjelovita referenca knjige koju je trebalo pregledati glasi: I. ORTIZ de URBINA, *El simbolo Niceno*, Madrid, 1947.

⁴⁸ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 18.

⁴⁹ *Isto*.

⁵⁰ *Isto*.

⁵¹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Prikaz razvitka i sistema antiohijske kristologije u borbi protiv arijevaca i Apolinara“, u: *Povijest kristologije*, 72.

⁵² *Isto*.

žele odgovoriti i ovdje je: „Što je Krist?“, sada, nakon inkarnacije.⁵³ Pitanje onoga što je bilo prije inkarnacije uopće ne postavljaju.⁵⁴ Šagi-Bunić uočava da antiohijci stoga kristološku vjeroispovijest, u kojoj su, kako smo već vidjeli, željeli naglasiti da je Isus Krist „potpuni Bog i potpuni čovjek“, ne izlažu na način – kao što su učinili nicejski oci – da bi najprije iznijeli sve što znaju o Kristu kao Bogu, tj. o njegovu božanstvu (prije inkarnacije), a potom o Kristu kao čovjeku, tj. o njegovu čovještvu (nakon inkarnacije), nego nauk koji se tiče božanstva i čovještva Isusa Krista iznose „u paralelizmima“.⁵⁵ No prije samih paralelizama, kojima su donijeli precizan odgovor na pitanje „Što je Krist?“, na samom početku kristološkog odlomka iznijeli su niz Kristovih imenâ.

3.2.1. „Ispovijedamo dakle Gospodina našega, Isusa Krista, Sina Božjega, Jedinorođenoga“⁵⁶

Već smo rekli da ovu početnu tvrdnju, iako ju je označio brojem jedan, Šagi-Bunić ne ubraja u kristološke teze *Antiohijskog simbola*. On drži da su antiohijci u njoj imenovali subjekt o kojem će potom, u pet teza, iznijeti sadržaj onoga što o njemu vjeruju.⁵⁷ Da će taj sadržaj biti specifično antiohijski daju naslutiti već sama imenâ, za

⁵³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 6: „SA u kristološkom dijelu gleda na kristološki problem logički, tako da je centralna točka promatranja inkarnacija *in facto esse*, to jest sam Krist poslije inkarnacije, a problem se sastoji u tome, da se raščlani i logički razjasni sam Krist poslije inkarnacije kao takav“, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 11: „Kristološki odlomak SA promatra Krista 'logičko-sistematski': direktan predmet promatranja jest Krist iza inkarnacije, a cilj je odrediti, što je Krist, precizirati njegovu sastavbu.“

⁵⁴ Za razliku od Šagi-Bunića, J. Galot, prije negoli će navesti kristološki odlomak *Antiohijskog simbola*, veli da „s jedne strane taj simbol izriče *identitet osobe* Sina Božjeg prije Utjelovljenja i Isusa Krista“ (J. GALOT, *Tko si ti, Kriste? Kristologija*, 243).

⁵⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 7: „Kristološki odlomak [...] ne govori najprije sve o Kristovu božanstvu, da nakon toga iznese sve o inkarnaciji ili o Kristovu čovještvu, nego odmah i dosljedno stavlja usporedu božansko i ljudsko te tako u paralelizmima nastavlja iznositi nauk o Kristu. Te mu paralelizme diktira sam logički sadržaj predikata, što ih Kristu pripisuje, a ne kronološki slijed događanja. Inkarnacija kao događaj tu uopće nije prisutna, bar ne direktno i primarno, niti se oko nje kreće problematika. Problem je Krist, kakav je sada, tj. poslije inkarnacije, njega se želi konstitutivno razraditi“, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 11: „Zato je sadržaj odlomka tako raspoređen, da se nakon imenovanja Krista kao subjekta o kome se radi izriču u paralelizmima pojedinosti o božanskom i ljudskom elementu u Kristu“, DPHP, 64, bilj. 76: „...in SA non loquuntur primo omnia quae dicenda sunt de Christo ante incarnationem, postea omnia illa quae dicenda sunt de Christo ante incarnationem, postea omnia illa quae dicenda sunt de eo post incarnationem (uti loquitur SN), sed symmetrice atque in parallelismis ponunt: duo perfecta, duae nativitates, duae essentiae, duae naturae.“

⁵⁶ Jedino ovu tezu ne prenosimo doslovno iz zadnjega Šagi-Bunićeva prijevoda. Opravdanje za to donosimo u bilj. 58.

⁵⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 6-7: „Prvi, kristološki odlomak, premda gramatikalno predstavlja samo dvije rečenice, možemo radi praktičnosti po sadržaju vrlo lijepo podijeliti na deklariranje subjekta o kome se ispovijeda, i pet teza, dakle u svemu šest *incisuma*.“

koja naš autor tvrdi da su posve u skladu s antiohijskim načinom razmišljanja. To su imenâ kojima se mogu pripisati atributi jedne i druge Kristove naravi ili imenâ koja, prema antiohijcima, označuju osobu (prosopon): *Gospodin*, *Isus Krist*, *Sin Božji*, *Jedinorođeni*.⁵⁸ Ovdje možda najviše u cijelom *Simbolu* dolazi do izražaja ona Šagi-Bunićeva ideja da u njemu treba tražiti i ono „što se nije htjelo reći i nije se reklo, ali se nije niti onemogućilo“. Naime, više je nego očito da među Kristovim imenima nema imena *Logos*, koje je, po uvjerenju antiohijaca, ime koje pripada Kristovoj božanskoj naravi, tj. Isusu Kristu prije utjelovljenja. To su ime, dakle, redaktori *Antiohijskog simbola* hotimice izbjegli.⁵⁹ Naš autor vrlo dobro opaža važnost te činjenice za razumijevanje kristologije *Simbola*, koja je sva oslonjena na logičko-statičko gledište.⁶⁰

⁵⁸ Zanimljivo je reći koju riječ o načinu na koji Šagi-Bunić u različitim prijevodima interpunkcijski razdvaja imenâ Isusa Krista. U prvom je prijevodu zarezom odvojio imena „Gospodin naš Isus Krist“ i „Sin Božji jednorodeni“ (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 230). U drugome uopće nije stavio interpunkcijske znakove (usp. „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 90). U trećemu je dodatno razdvajao imena „Sin Božji“ i „jedinorođeni“ (usp. „Značenje formule 'homousios hemin'...“, 7). Držimo da ovaj posljednji prijevod najviše odgovara antiohijskom poimanju imenâ koja označuju obje naravi. Naime, i ime „Sin Božji“, i ime „jedinorođeni“ mogu prema njima zasebno stajati kao imenâ obiju naravi. Stoga smo u gornjem podnaslovu ime „Jedinorođeni“ označili velikim početnim slovom. Po istoj smo logici dodatno zarezom odvojili i imena „Gospodin“ i „Isus Krist“. Za to nalazimo opravdanje u radovima na latinskom jeziku, gdje je Šagi-Bunić čak i imena Isus i Krist odvojio zarezom: „Dominum nostrum, Jesum, Christum, Filium Dei, Unigenitum“ (usp., npr., DPHP, 36, bilj. 32). Usp. i *Kristologija Prokla Carigradskog*, 239, gdje također pojedinačno i odijeljeno navodi imenâ pod kojima su antiohijci podrazumijevali osobu: „Isus', 'Krist', 'Gospodin', 'Spasitelj', 'Sin', 'Jedinorođeni', 'Emanuel'“. Pa ipak, valja reći da na dva mjesta Šagi-Bunić kaže da u grčkom tekstu izraz τὸν μονογενῆ stoji atributivno, a ne supstantivno, premda nije posve isključeno ni supstantivno značenje. No, ovako kako stoji, „izraz τὸν μονογενῆ [...] precizira smisao izraza τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ne umanjujući mu značenje, već izdvajajući ga iz svakog sinovstva, koje bi moglo biti zajedničko sa stvorovima. Time je kao početna preliminarna točka kristološkog izlaganja postavljeno određenje Krista kao Sina Božjeg drukčijeg od svih stvorenja, a da nije ostavljeno nikakvo mjesto, gdje bi se moglo ukopčati poimanje o drugom sinu Božjem, koji bi ulazio u Kristovu integralnost pored jednorodnoga“ („Kristologija Antiohijskog simbola“, 24; isto u: „Nota philologico-sintattica“, 7, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*). U vezi imena *Sin Božji* ovdje bismo htjeli postaviti jedno pitanje koje nam se nametnulo tijekom pisanja ovoga rada. To je pitanje zapravo povezano sa Šagi-Bunićevim pitanjem otkuda su antiohijci zaključili da je *Bog Logos* ime božanske naravi, kad je božanska narav zajednička svim osobama Trojstva, a *Logos* je tek jedna, druga božanska osoba (usp. prvo poglavlje drugoga dijela, bilj. 198). Nas zanima kako to da su ime *Sin Božji* antiohijci shvaćali kao ime obiju naravi, a ne kao ekvivalent imenu *Logos*. Isto bismo pitanje mogli protegnuti i na ime *Jedinorođeni*. I jedno i drugo ime u *Nicejskom* je *simbolu* imalo svrhu utvrditi istobitnost Isusa Krista s Ocem, tj. pokazati da je Krist iste božanske naravi, kao i Otac, od kojega je rođen. Pretpostavljamo da bi odgovor također trebalo tražiti u sklonosti antiohijaca prema doslovnom tumačenju Svetoga pisma, jer ondje Isus Krist za sebe kaže da je jednorodni Sin Božji (usp. Iv 3,16.18).

⁵⁹ Time što su izbjegli ime *Logos*, antiohijci ipak nisu onemogućili da se Isusa Krista iz *Antiohijskog simbola* shvati i kao *Logosa*. O tome će biti više riječi u sljedećem poglavlju.

⁶⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homousios hemin'...“, 12: „... nakon imenovanja Krista imenima, među kojima je simptomatična odsutnost imena 'Logos', koje po antiohijskom shvaćanju naznačuje Krista prije inkarnacije, a ne pripada Kristu poslije inkarnacije kao cjelini već samo božanskoj naravi njegovoj...“, „Kristologija Antiohijskog simbola“, 25-26: „Osobito je potrebno istaknuti odsustvo imena *Logos* i *Bog* iz ovoga sklopa imena, kojim SA determinira subjekt, o kojem će se govoriti. Odsutnost, koja je simptomatična i nipošto slučajna u napisu, što su ga sastavili teolozi, koji su dobro vagali i odmjerivali smisao pojedinih riječi, u skladu s dugom i časnom tradicijom svoje škole. Ne samo Isus i Krist, nego i *Kyrios* i *Sin* jesu imena, koja po njihovu shvaćanju mogu označavati *teandrički kompozitum*, Krista poslije inkarnacije. *Bog* i *Logos* nisu takva imena. Zato početna doktrinarna fraza SA

Također veliku važnost pridaje činjenici da su ondje spomenuta imena doslovno preuzeta iz *Nicejskog simbola*.⁶¹ Time su već na početku *Simbola* u strogom smislu antiohijci istaknuli ono što su jasno dali do znanja u uvodu, naime da je njihov *Simbol* u skladu s *Nicejskim*.⁶² No i ovdje Šagi-Bunić uočava razliku između *Nicejskog* i *Antiohijskog simbola*: u nicejskoj vjeroispovijesti imena su bila „bila postavljena kao predmet koji se vjeruje, a ovdje samo kao subjekt, o kome se nešto vjeruje, odnosno ispovijeda“⁶³.

U vezi ove početne tvrdnje valja još reći da naš autor smatra kako su time što su ime *Sin* stavili uz bok s ostalim imenima, antiohijci predusreli moguće optužbe da uče dva sina: „Mogućnost da im se pripiše ispovijedanje dvaju sinova ovdje je uključno otklonjena: Krist je Sin Božji bez ikakvih umanjenja ili restrikcija, i to je njegovo ime stavljeno ovdje u red imena Isus, dakle ime koje mu spada kao historijskoj osobi, iza inkarnacije.“⁶⁴ Iz ovoga citata nipošto ne bi bilo korektno zaključiti da je Šagi-Bunić držao kako su antiohijci to učinili s nekom prikrivenom i promišljenom namjerom da samo odaju dojam kako naučavaju jednoga Sina Božjega. S našim autorom možemo sigurno zaključiti da su hotimice izbjegli ime *Logos*. To izbjegavanje imena *Logos* kada je riječ o Isusu Kristu nakon utjelovljenja proizlazilo je iz nutrine dugogodišnje teološke

znači također deklaraciju gledišta, zauzimanje određenog promatračkog stava prema kristološkom misteriju: promotrit ćemo Krista, kakav je sada nakon inkarnacije, poći ćemo od činjeničnih datosti o njemu, kako nam ih pruža Novi zavjet i tradicija, da zacrtamo bitne linije, u čemu se sastoji Kristov misterij. Parafrazirano, reklo bi se: mi prije svega znamo za historijsku pojavu Isusa Krista, našega Gospodina, Sina Božjega Jedinorođenoga, to je neprijeporno ishodište: mi ćemo sada raščlaniti i reći, što smatramo, da o njemu na svaki način treba misliti i govoriti.“ O imenima *Logos*, *Božanski Logos* i *Bog* kao imenima isključivo božanske naravi vidi i u prvome poglavlju drugoga dijela, 162.

⁶¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 3, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „Najprije citirajući doslovno riječi *Nicejskoga simbola* imenuje Krista dajući mu imena, koja mu daje *Simbol nicejski*“; „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 14: „Imena, kojima se Krist imenuje u SA (= br. 1), preuzeta su iz SN.“

⁶² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 23: „Vjernost *Nicaenumu* istaknuta je na taj način iznova, a ujedno se tako upozorava koja su to imena, što ih SN upotrebljava za Krista. U cjelini *Simbola* to ima osobitu važnost.“

⁶³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 15; usp. „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 91: „Kristova imena jednostavno preuzeta iz SN, nisu ovdje stavljena toliko kao predmet ispovijedanja, nego kao neprijeporno determiniranje subjekta, o kojem se nešto ispovijeda“; „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 2, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „To nije zapravo ono, što oni hoće istaknuti da vjeruju, to je samo navođenje o kome nešto vjeruju, a ne što vjeruju“; „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 22: „Skup imena ovdje nanizanih ne predstavlja za Anatolce predmet ispovijedanja, već se samo želi nedvojbeno i jasno odrediti subjekt, o kome će se nešto ispovijediti“; „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“, 245, bilj. 36: „... his verbis [riječ je o prvoj rečenici] enuntiatum est subiectum *de quo sequentia profitentur*; non sunt proprie *obiectum professionis*, illud *quod creditur*, sed mera *nominatio*, *determinatio* subiecti, *de quo aliquid creditur*...“

⁶⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 24; „Nota philologico-sintattica“, 7, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*. O tome Šagi-Bunić nigdje drugdje ne piše.

tradicije antiohijaca. No iz iste je tradicije proizašlo i njihovo uvjerenje da je Isus Krist Sin Božji.

3.2.2. Prva teza: „Bogom potpunim i čovjekom potpunim iz razumne duše i tijela“

Instrumentalnim oblikom ove i sljedećih dviju teza u svojim je kasnijim prijevodima Šagi-Bunić jasno odijelio subjekt o kojem antiohijci izriču sadržaj vjerovanja od samoga sadržaja. To je u skladu s onime što smo malo prije rekli o načinu na koji su postavljene izjave kristološkog odlomka, a što nije dovoljno precizno pokazano u prijevodu iz doktorske disertacije. Ondje teze dolaze u istome, akuzativnom obliku, kao i početna izjava u kojoj je imenovan subjekt kojemu će one biti pripisane. Iz toga bi prijevoda, dakle, slijedilo da početna izjava i teze koje slijede imaju jednaku važnost, no to, prema našem autoru, osobito prema njegovim kasnijim spisima, ne odgovara antiohijskim nakanama. Ovdje još valja primijetiti da je prvi prijevod doslovan prijevod grčkoga teksta. Druga dva prijevoda ukazuju na to da je Šagi-Bunić u svojoj zrelijoj znanstvenoj fazi vjerojatno smatrao da mu mnogobrojna istraživanja koja je poduzeo o antiohijskoj kristologiji daju za pravo slobodnije pristupiti tekstu *Antiohijskog simbola*, na način da odmah, u njegovu prijevodu, budu razvidni zaključci do kojih je došao dugogodišnjim bavljenjem tom problematikom. Osim toga, očito je s vremenom bio dublje ušao u osobitosti grčkoga jezika. Za to nalazimo potvrdu u njegovim rukopisnim bilješkama: „τον κύριον... θεὸν τέλειον etc. – dva akuzativa, prvi subjekt, drugi predikat“⁶⁵.

U to da je teza o Kristu „potpunom Bogu i potpunom čovjeku“⁶⁶ jedna od temeljnih teza antiohijske kristologije uvjerali smo se u svim poglavljima ovoga rada. O tome da su je antiohijci postavili kao prvu, sržnu i središnju tvrdnju svojega *Simbola* i kao uvjet pod kojim se jedino može priznati da je Marija Bogorodica, govorili smo u

⁶⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Nota philologico-sintattica“, 1, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*. Ovdje se možemo prisjetiti da je istu argumentaciju Šagi-Bunić primijenio i komentirajući Camelotov prijevod *Kalcedonske definicije*, kad je kazao da „od dva akuzativa, onaj s članom (τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν) jest subjekt o kojem oci nešto naučavaju, dok je onaj bez člana (ἓνα καὶ τὸν αὐτόν... υἱόν) predikat koji pokazuje što oci naučavaju o subjektu“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 15-16, bilj. 22). Usp. prvo poglavlje prvoga dijela, 46.

⁶⁶ U DH, 272, Lj. Plačko je riječ τέλειον preveo kao „savršeni“: „savršeni Bog i savršeni čovjek, razumom obdarenom dušom i tijelom“. Mandačev je prijevod te teze jednak Šagi-Bunićevu: „potpunoga Boga i potpunoga čovjeka iz razumne duše i tijela“ (Ćiril ALEKSANDRIJSKI, *Utjelovljenje Jedinorođenca – jedan Krist*, 323).

odlomku o njegovoj efeškoj redakciji. Sve što smo ondje kazali o prvoj tezi, možemo na nju primijeniti i ukoliko je promatramo u kontekstu antiohijske redakcije. Ovdje nam preostaje spomenuti još neke njezine osobitosti u koje, zbog načina na koji smo joj pristupili u poglavlju u efeškoj redakciji, ondje nismo mogli ulaziti. Sustavnosti radi, najprije ćemo prikazati što naš autor govori o „potpunom Bogu“, zatim o „potpunom čovjeku“, a na kraju o tezi kao cjelini.

U svojim studijama Šagi-Bunić iznosi nekoliko razloga zbog kojih su antiohijci unijeli u *Simbol* riječi „potpuni Bog“. Njih smo već jednim dijelom obuhvatili u odlomku o dopisu konciliabuluma caru Teodoziju II. po comesu Ireneju, za koji naš autor drži da izvrsno odražava smisao koji su redaktori *Antiohijskog simbola* podrazumijevali u prvome dijelu teze o „potpunom Bogu i potpunom čovjeku“.⁶⁷ Štoviše, gdje god tumači smisao izraza „potpuni Bog“ u *Antiohijskom simbolu*, u najvećoj se mjeri utječe upravo tome dopisu. Stoga ćemo se i mi, barem u glavnim crtama, poslužiti onim razlozima koje naš autor iščitava iz prve zajedničke antiohijske doktrinarne izjave te ih primjenjuje na *Antiohijski simbol*, jer smatra da antiohijski teolozi po tom pitanju nisu ni najmanje promijenili svoje stavove.⁶⁸

Sjećamo se da Šagi-Bunić drži kako je jedan od razloga unošenja izraza „potpuni Bog“ u dopis Teodoziju II., pa otud i u sâm *Simbol*, taj da su antiohijci željeli predusresti optužbe da su obnovili herezu Pavla Samosatskog, po kojoj je Krist u ontološkom smislu samo „puki čovjek“, te tako osigurati da je Krist Bog u ontološkom, a ne tek u moralnom smislu.⁶⁹ Ovdje primjećujemo da je, s jedne strane, izraz unesen zbog defenzivnih motiva ali i, s druge strane, iz vlastite unutarnje potrebe antiohijaca da istaknu kako je Isus Krist u pravom i realnom smislu Bog. Da je upravo ovo potonje moralo biti jedan od presudnih razloga unošenja izraza „potpuni Bog“ u *Antiohijski simbol*, jasno nam je na temelju svega što smo dosad rekli o antiohijskoj kristologiji. Znamo da su antiohijci istinu da je Isus Krist „potpuni Bog“ branili i protiv arijanizma i protiv apolinarizma, ali i protiv Ćirila, kojega su optuživali da prikriveno naučava nauk tih dviju hereza. Također znamo da su kao glavni problem svih triju protivnika navodili

⁶⁷ O izjavi o „dvama potpunima“ iz dopisa konciliabuluma Teodoziju II., Šagi-Bunić će reći da je „veoma instruktivna“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 22) i „dobra indikacija“ („Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 36; DPHP, 52), kako za razumijevanje *Antiohijskog simbola*, tako i za razumijevanje antiohijske kristologije općenito.

⁶⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 24, gdje autor, govoreći o izjavi konciliabuluma caru, kaže da će „takav stav Anatolci zadržati jednako i u SA“.

⁶⁹ Usp. drugo poglavlje drugoga dijela, 222-223. Također i T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Nota philologico-sintattica“, 11, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „... to je uostalom obrana – u tom smislu je važno θεὸν – jer je to optužba Nestoriju.“

njihovo pripisivanje trpljenjâ i atributâ ljudske naravi Bogu Logosu, što su pak shvaćali kao umanjenje Kristova božanstva. Šagi-Bunić smatra, kako nam je već poznato iz njegovih promišljanja o dopisu caru Teodoziju II., da su se izjavom o „potpunom Bogu“ antiohijski teolozi htjeli suprotstaviti teopashizmu, tj. svima koji „govore da je Kristovo božanstvo trpljivo“⁷⁰: kako arijancima, tako apolinaristima i ćirilovcima, ali i svakoj drugoj herezi koja bi po njihovu mišljenju na bilo koji način umanjivala božanski element u Kristu.⁷¹

Veliki značaj Šagi-Bunić pridaje i razlogu koji se zapravo ne odnosi direktno na sâm izričaj o „potpunom Bogu“, nego ga tek posredno obuhvaća, ukoliko ga se promatra u njegovu odnosu prema izričaju „potpuni čovjek“, pri čemu je u oba izričaja naglasak na atributu „potpuni“. On drži da je, među ostalim, izričaj o „*potpunom* Bogu“ stavljen kao paralelizam izričaju o „*potpunom* čovjeku“, kojim se htjelo pobiti apolinarističku herezu o Kristovu čovještvu. Ujedno smatra da se tim paralelizmom željelo zauzeti precizan stav o pitanju „dvaju potpunih“, također podignutom u apolinarističkim krugovima.⁷²

Preostaje nam spomenuti još jedan razlog unošenja izraza „potpuni Bog“ u *Antiohijski simbol*, koji smo iščitali iz Šagi-Bunićevih spisa. Taj razlog autor promatra kroz prizmu uvodnog izjašnjavanja antiohijaca o dostatnosti *Nicejskoga simbola*. Smatra da su oni i tim izrazom željeli iskazati svoju vjernost vjeroispovijesti nicejskih otaca. Premda je svjestan da, s jedne strane, riječi „potpuni Bog“ nisu doslovno preuzete iz *Nicejskog simbola*, nego je ondje ispovjeđeno da je Krist „pravi Bog“⁷³ te da, s druge strane, u vrijeme Nicejskoga sabora još nije postojala „kristološka problematika o

⁷⁰ Usp. drugo poglavlje drugoga dijela, 223-224.

⁷¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, Rukopis uz „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“: „Dakako da izraz tangira i arijevece, ali svakako se njime također predusreće svaka hereza koja bi eventualno kušala umanjiti božanski element“; „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 36: „Ovdje se htjelo zapravo jednom maksimalnom formulacijom isključiti također arijevece, kao i sva eventualna učenja, koja bi na kojigod način, tumačeći proces inkarnacije, kušala umanjiti ili okrnjiti Boga, koji se utjelovljuje“; DPHP, 52: „Hoc loco revera in mente erat formulatione s.d. maximali excludere etiam Arianos, non minus quam aliam quamcumque doctrinam, quae – explanando processum incarnationis – quoquo modo minuere vel mutilare vellet Deum qui incarnatur.“ Vidimo da u ovim citatima Šagi-Bunić izričito spominje samo arijanizam i, neodređeno, sve ostale hereze koje su umanjivale božanski element u Isusu Kristu. Da su pod tim ostalim herezama antiohijci sigurno podrazumijevali i apolinarizam i Ćirilov nauk, jasno nam je iz svega što smo dosad iz Šagi-Bunićevih promišljanja otkrili o logici antiohijske kristološke misli.

⁷² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 36, gdje Šagi-Bunić kaže da je „atribut τέλειος stavljen ovdje radi paralelizma s ἄνθρωπος τέλειος“, kao i DPHP, 50, gdje to još detaljnije tumači: „Hic positum est attributum 'perfectus', primarie ut instrueretur aptus parallelismus cum verbis 'homo perfectus', quae contra apollinarismum omnino apponenda erant, at etiam – uti ex supra dictis patet – ut positio praecisa assumeretur relate ad problema de *duobus perfectis*.“ O istome piše i u rukopisnim bilješkama: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Nota philologico-sintattica“, 8, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*.

⁷³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 15.

kompletnosti božanstva i čovjštva (τέλειος – τέλειος) u metafizičkom smislu⁷⁴, Šagi-Bunić je ipak uvjeren da je u riječima *Nicejskoga simbola* sadržano značenje koje su pod riječima „potpuni Bog“ podrazumijevali i redaktori *Antiohijskog simbola*, po „kojem je kompletan onaj, koji sve ima, što mu spada, i što mora imati da bude ono što treba biti, te mu ništa takvo ne nedostaje“⁷⁵. Tako kaže da „ne treba ni trošiti riječi da se u SN zaista nalazi sadržajno jednako snažno izraženo ono, što SA kaže s θεὸν τέλειον, ako i nema toga atributa“⁷⁶. Ili, na drugome mjestu: „Htjelo se svakako naglasiti, da je Krist zaista Bog u pravom smislu; ono što je SN izrekao riječima θεὸς ἀληθινός.“⁷⁷ Jedina prava razlika koju naš autor uočava između izjave o „pravom“ ili „potpunom“ Bogu u *Nicejskom* i *Antiohijskom simbolu* tiče se konteksta u koji je postavljena. Dok je u *Nicejskom simbolu* ona uporabljena kako bi se njome označio odnos Sina i Oca, u *Antiohijskom se simbolu* „potpuni Bog“ definira u odnosu na ljudski element u Isusu Kristu, tj. uspoređuju se „dvije naravi“ u njemu.⁷⁸

O riječima „potpuni čovjek iz razumske duše i tijela“ Šagi-Bunić ponajprije ističe ono što nam je već poznato iz prvoga poglavlja drugoga dijela: antiohijci su i protiv arijanaca i protiv apolinarista isticali da je Isus Krist „potpuni čovjek“, sa svim konstitutivnim dijelovima koji čovjeka čine čovjekom. Zajedničko tim dvjema herezama jest to da su nijekale da je Krist imao ljudsku razumsku dušu te su time, automatski, zanijekale i da je Krist u punome smislu „potpuni čovjek“. Znajući koliko su se dugo antiohijci borili protiv tih uvjerenja i koliko se ta borba duboko usjekla u njihov način razmišljanja – tako da se zapravo nikada niti nisu prestali boriti protiv svih za koje bi i najmanje posumnjali da su umanjivali kviditativnu cjelovitost Kristova

⁷⁴ Isto.

⁷⁵ Isto.

⁷⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 41; usp. DPHP, 60: „Superfluum est nunc insistere in SN substantialiter revera inveniri – et quidem firmiter expressum – illud, quod a SA exprimitur locutione 'Deum perfectum', etiamsi ipsum hoc attributum 'perfectus' in SN non legitur.“

⁷⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 36; usp. DPHP, 50: „Voluerunt sane Anatolici extollere Christum vere esse Deum *proprio et stricto* sensu: id quod in symbolo nicaeno exprimitur terminis θεὸν ἀληθινόν = 'Deum verum'.“

⁷⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 41: „Može se ipak vidjeti jedna modifikacija u tome, što je ovdje θεὸν τέλειον sračunato prvenstveno na inkarnaciju i na čovjštvo, a u SN se Kristovo božanstvo određuje u odnosu prema Bogu Ocu“; isto u: DPHP, 60: „Una tamen modificatio non est preaetereunda, videlicet, *Deum perfectum* in SA praeprimis referri ad incarnationem et humanitatem, in SN autem divinitas Christi circumscribitur et definitur relate ad Deum Patrem.“ Povrh ove usporedbe, Šagi-Bunić uspoređuje riječi iz *Antiohijskog simbola* i s drugim sličnim izričajima koji su vrlo brzo nakon Nicejskoga sabora našli mjesta u nekim vjeroispovijestima. Ondje umjesto nicejskoga „pravi Bog od pravoga Boga“ stoji „potpuni Bog od potpunog Boga“ (τέλειον ἐκ τελείου). Premda s tim vjeroispovijestima *Antiohijski simbol* dijeli izraz „potpuni Bog“, naš autor upozorava da je u njima, kao i u *Nicejskom simbolu*, taj izraz uporabljen za označavanje odnosa Sina i Oca, dok se u *Antiohijskom simbolu* „potpuni Bog“ definira u odnosu na ljudski element u Kristu (usp. „Značenje formule 'homousios hemin'...“, bilješke, 5, bilj. 19; DPHP, 52, bilj. 57).

čovještva – Šagi-Bunić na mnogim mjestima ističe da su u *Antiohijskom simbolu* i prvi dio tvrdnje o Kristovu čovještvu (potpuni čovjek) i, osobito, njezin drugi dio (iz razumske duše i tijela), antiarijanistički i antiapolinaristički usmjereni.⁷⁹ Osim toga, u drugome dijelu te tvrdnje naš autor vidi iskazane i općenite orise antiohijske antropologije, prema kojoj je čovjek sastavljen od tijela i razumske duše.⁸⁰

Kako su antiohijci shvaćali odnos između riječi kojima su precizirali Kristovo čovještvo u svojem *Simbolu* i načina na koji je ono bilo ispovjedbno u *Nicejskom simbolu*, bit će nam jasno čim se sjetimo da su oni u nicejskim izrazima ἐνανθρωπήσαντα i σαρκωθέντα vidjeli izričito ispovjebdu Kristovu ljudsku dušu. Stoga naš autor zaključuje da su i svoju tezu o ljudskom elementu u Isusu Kristu („potpuni čovjek iz razumske duše i tijela“) smatrali istovjetnom s naukom nicejskih otaca.⁸¹

Nakon ovoga pregleda nekih specifičnosti koje je Šagi-Bunić uočio kod izričaja „potpuni Bog“ i „potpuni čovjek“ uzetih pojedinačno, pogledajmo do kojih je zaključaka o njima došao ukoliko ih promatra zajedno, kao cjelinu.

Ponajprije, on primjećuje da se u cijelosti uzetoj prvoj tezi *Antiohijskog simbola* izričito izjavljuje da su „oba elementa, iz kojih je Krist sastavljen, potpuna ili

⁷⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 13: „Ovo drugo se antiapolinaristički (a to je u isto vrijeme i antiarijevski) precizira: 'potpun čovjek' znači, da je sastavljen iz razumne duše i tijela“; Rukopis uz „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“: „Drugi dio tvrdnje, koji precizira ljudski element u Kristu, dok ima u vidu apolinarizam, ujedno je upravljen i protiv arijevske kristologije, koja nijeće uopće ljudsku dušu i priznaje Kristu samo tijelo“; „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 3, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „Dakako da je isticanje razumske duše protiv apolinarista“; „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 92: „ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, eksplikativni antiapolinaristički dodatak onome ἀνθρωπῶν τέλειον“; „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 32: „Ovdje se tvrdi δύο τέλεια – tako je to formalno protiv Apolinara, a taj antiapolinarizam prve tvrdnje SA još je evidentiran eksplikativnim dodatkom ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος kojim se izraz 'potpuni čovjek' htjelo sadržajno točnije odrediti protiv svih mogućih apolinarističkih i apolinarizirajućih makinacija, koje bi verbalno priznavale 'potpunost' čovjeka, a stvarno bi mu odricale ljudski razum“; isto u: DPHP, 42-43: „*Duo perfecta* hic, in nostra thesi, explicite affirmantur: Apollinaris igitur hic formaliter prae oculis habetur. Antiapollinarismus iste, praeterea, manifestior quoque redditur additamento explicativo quod immediate sequitur: 'ex anima rationali et corpore'. Additamento hoc phrasis 'homo perfectus' accuratius circumscribi intendebatur, quo securius qualescumque potentiales machinationes apollinaristicae necnon apollinarizantes eliminarentur, quibus *integritas* hominis verbaliter forsitan agnosceretur, re autem vera intellectus humanus ei denegatus esset“; „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 37: „ἀνθρωπῶν τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος upravljeno je dakako također protiv arijevske kristologije, ništa manje nego protiv Apolinara“; isto u: DPHP, 53: „Incisum '*hominem perfectum ex anima rationali et corpore*' refertur ad christologiam *arianam* non minus quam ad *apollinaristicam*.“

⁸⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 35: „... kompletan čovjek znači jednotu iz razumske duše i tijela“; DPHP, 49: „*Homo perfectus* seu completus significat *compositum ex anima rationali et corpore*“; Rukopis uz „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“: „Možda bi se moglo reći da nam taj dio tvrdnje daje neki najopćenitiji uvid u anatolsku antropologiju; za njih je čovjek sastavljen iz razumske duše i tijela.“

⁸¹ Usp. prvo poglavlje drugoga dijela, 167.

cjelovita⁸². I ovdje ukazuje na specifičnost antiohijskog poimanja „potpunosti“: „Potpunost je shvaćena na liniji kviditativnoj, hoće se nedvojbeno osigurati sadržajna cjelovitost obaju elemenata, koji sastavljaju Krista.“⁸³ Sjećamo se da su kviditativno gledište na otajstvo Isusa Krista antiohijski osobito razvili u svojoj antiapolinarističkoj fazi.⁸⁴ A budući da su u Ćirilovu nauku vidjeli obnovljeni Apolinarov nauk, jasno je kad naš autor zamjećuje da se u *Simbolu* htjelo „protuapolinaristički osigurati, da Krist jest 'dvoje potpuno' (δύο τέλεια)“⁸⁵.

No upravo zbog toga što su redaktori *Antiohijskog simbola* isključivo pod kviditativnim vidom htjeli protiv apolinarizma (i onoga u čemu su vidjeli apolinarizam) razriješiti pitanje „što je Krist“, Šagi-Bunić uočava mnoge manjkavosti, ali i opasnosti teze o „potpunom Bogu i potpunom čovjeku“.

U ovoj su tezi za dva elementa u Isusu Kristu uporabljeni osobni termini: „Bog“ i „čovjek“, a ne termini koji označuju narav: „božanstvo“ i „čovječstvo“. Ovdje se ponovno susrećemo s nesposobnošću antiohijskih teologa da razlikuju osobne i neosobne termine, pa ovako, osobnim izrazima ocrtano dvojstvo u Kristu, prema Šagi-Buniću krije u sebi mogućnost da se izjava da je Isus Krist „potpuni Bog i potpuni čovjek“ shvati kao da je njome rečeno da su u Isusu Kristu „dvije osobe“⁸⁶, tj. dva subjekta⁸⁷ ili „dva kompletna bića“⁸⁸. No, premda naš autor ukazuje na činjenicu da

⁸² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 32: „... thesis... expresse insistat utrumque elementum, ex quibus Christus componitur, *perfectum* seu *completum* esse.“

⁸³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homousios hemin'...“, 13; usp. „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 35: „*Teleios* ima strogo kviditativan smisao“; isto u: DPHP, 49: „*Perfectus* habet sensum stricte quidditativum.“

⁸⁴ Usp. prvo poglavlje drugoga dijela, 168.

⁸⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homousios hemin'...“, 13; usp. „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 31: „Isticanjem kompletnosti jednoga i drugoga elementa, koji sastavljaju Krista (τέλειον καὶ ... τέλειον), SA se stavlja otvoreno i naglašeno na antiapolinarističko stanovište...“; DPHP, 41: „Thesis ista symboli unionis antiochenae quae asserit Christum esse *Deum perfectum et hominem perfectum*, imprimis manifeste respicit *apollinarismum*. Episcopi anatolici studiose premunt *perfectionem* seu *totalitatem* utriusque ex elementis quae unum Christum constituunt (... τέλειον καὶ... τέλειον), ut ita palam fiat errorem Apollinaristarum a limine excludendum esse.“

⁸⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 3, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „Time su u Kristu priznate obje naravi, i božanska i ljudska, kompletne, ali nije precizno rečeno ništa što bi dalo znati, da nisu i dvije osobe. Nema razlike među terminima osobnim i neosobnim. Upotrijebljeni su osobni.“ Problem antiohijskog nerazlikovanja osobnih i neosobnih termina, koji lako može rezultirati krivim shvaćanjem o dvjema osobama u Kristu, Šagi-Bunić vrlo dobro predočava i u sljedećem navodu, premda u njemu izričito ne spominje „dvije osobe“: „Budući da Anatolija nije uspjela načiniti distinkciju između 'Bog' i 'božanstvo', to je za njih svejedno, kaže li se da je u Kristu 'Bog drugo a čovjek drugo' ili da je 'u Kristu Bog drugi a čovjek drugi', glavno je da su obojica jedan Krist“ („Značenje formule 'homousios hemin'..., Nacr“, 50).

⁸⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 94-95, gdje autor veli da se tvrdnja da je Isus Krist „potpuni Bog i potpuni čovjek“ razrješuje na sljedeći način: Krist je Bog i čovjek, od kojih je i jedan i drugi potpun. Iz toga bi slijedilo da se Bog i čovjek mogu shvatiti kao, barem u logičkom smislu, dva sekundarna subjekta, o kojima se ispovijeda da su potpuni, i koji u odnosu na Krista sastavljaju jedan predikat. Ponekad se iz

prva teza u sebi sadrži latentnu opasnost takvoga shvaćanja, nigdje ne tvrdi da samo slovo *Simbola* to izričito kazuje.

Osim toga, Šagi-Bunić često upozorava i na to da se u ovoj tezi *Antiohijskog simbola* antiohijci uopće ne upuštaju u tumačenje naravi sjedinjenja božanskog i ljudskog elementa u Kristu, niti bilo što o njemu izjavljaju.⁸⁹ Jedino što iz nje može zaključiti – a što ponavlja na mnogim mjestima – jest to da je Isus Krist Bog i čovjek, „in sensu composito“, tj. da dva predikata, „Bog“ i „čovjek“, ovdje zapravo stoje kao jedan, sastavljeni predikat Isusa Krista.⁹⁰ U *Deus perfectus et homo perfectus*, u jednoj bilješci kojom tumači antiohijsku koncepciju Isusa Krista kao Boga i čovjeka koji su uzeti zajedno kao jedan predikat, Šagi-Bunić ističe da, prema njegovu mišljenju, taj

antiohijskih izjava mogao zaista dobiti dojam da govore o dva subjekta u ontološkom smislu: „Prima enim assertio resolvitur sic: Christus est Deus et homo, quorum uterque est perfectus. Sic in hac propositione habemus duo subiecta secundaria, Deum et hominem, de quibus de facto τὸ τέλειον praedicatur, quae autem relate ad Christum unum praedicatum constituunt.“ U bilj. 214 uz ovaj tekst stoji pojašnjenje: „Patet: 'duo subiecta secundaria' saltem in sensu logico. Anatolici tali modo quandoque locuti sunt, ut suspectum fuerit agi de duobus subiectis sensu ontologico.“

⁸⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 35: „Parafrazirajući rečenicu u smislu, kakav je bio intendiran od redaktora, rekli bismo: Krist je sjedinjenje dvaju kompletnih bića, Boga i čovjeka...“; isto u: DPHP, 49: „Propositio igitur cui studemus, ad mentem ipsorum redactorum SA, habet – in paraphrasi – hunc sensum: Christus est unio duorum entium completorum, Dei et hominis...“; „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 22, bilj. 49, gdje autor kaže kako je u Kalcedonu ocima bila sumnjiva antiohijska formula da je Krist „potpuni Bog i potpuni čovjek“, jer ju se moglo shvatiti kao „juktapoziciju dvaju potpunih bića (*duo perfecti*)“.

⁸⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 31-32: „Thesis minime intrat in explicationem ipsius constitutionis sive unionis, nec in fieri nec in facto esse [...] nihil autem declaratur de modo ipsius compositionis seu unionis elementi divini et humani, neque unio quocumque modo tangitur...“; „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 29: „... ni najmanje ne ulazi u eksplikaciju same konstitucije...“; DPHP, 49: „Explanatio ipsius naturae unionis desideratur“; „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 35: „Izjašnjenja o naravi sjedinjenja nema“; „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 13: „Jedinstvo obaju elemenata u jedan subjekt nije takvom silom u samoj tezi afirmirano: teza je sama po sebi u tom smislu nekako nedorečena“; „Nota philologico-sintattica“, 9, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „... ne upušta se ovdje u preciziranje kako je Krist Bog i čovjek ni pod kojim vidom nego se samo zanima kviditativno utvrditi dvojstvo.“

⁹⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 29-30: „Krist je Bog i čovjek, ako se ta dva predikata uzmu zajedno kao jedan predikat, to jest *sensu composito*. [...] Ovdje je konstatirano, da je Krist Bog i čovjek uzeto zajedno, a ništa nije rečeno o načinu sjedinjenja božanskog i ljudskog elementa, niti je sjedinjenje uopće kako tangirano, osim koliko je sadržano u činjenici, što su oba predikata kao jedan složeni predikat pridana jednome subjektu, Kristu. Ništa više u unitarističkom smislu ne možemo s pravom zaključiti iz analize te teze SA“; isto u: DPHP, 31-33: „Christus est, secundum hanc thesim, *Deus et homo*, si haec duo praedicata sumuntur *coniunctim* tamquam *unum praedicatum*, i.e. sensu composito. [...] Ea nude et unice stabilitur Christum esse Deum et hominem, si haec duo tamquam *unum compositum* sumuntur... utrumque praedicatum in forma *unius praedicati compositi*... [...] Redactores symboli antiocheni certe non intendebant dicere plus quam Christum esse Deum et hominem eo sensu, ut haec duo *simul* tamquam *unum praedicatum* sumantur, convenienter ad conceptiones communes in schola antiochena“; Isto, 36-37: „Omnia bene exponi possunt in eum sensum, ut Christus concipiatur tamquam unitas duorum, i.e. ut 'Deus et homo' de Christo praedicentur tantummodo in sensu composito“; DPDN, 94-95 (usp. *gore*, bilj. 87); DPDN, 97: „... iuxta antiochenam autem – in pura littera – unus Christus intellegi potest tamquam dualitatis perfectorum *compositum*“; „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 13: „Potpun Bog i 'potpun čovjek' uzeti su – izričito – samo kao jedan predikat (*sensu composito*), to se želi utvrditi“; „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 91: „θεὸν ... καὶ ἄνθρωπον ...“, poentira se *in sensu composito*, tj. da je Krist Bog i čovjek zajedno uzeto.“

aspekt antiohijske kristologije još nije dovoljno proučen, a nerijetko nije niti zamijećen.⁹¹ Imamo li u vidu na kolikim je mjestima naš autor spomenuo taj aspekt, očito je da ga je uzimao kao ozbiljan faktor antiohijske kristologije te da je po tom pitanju barem započeo unositi nova rasvjetljenja u razumijevanje logike antiohijske kristološke spekulacije.

Nadalje, usporedo s time što ističe da je Isus Krist prema ovoj tezi *Antiohijskog simbola* Bog i čovjek „in sensu composito“, pokazuje da se u njoj ni najmanje ne daje do znanja da bi se ta dva predikata mogla shvatiti i „in sensu diviso“. Uočava da o tome smislu ova teza baš ništa ne precizira,⁹² ni time što bi se za njega zauzela, ni time što bi ga izričito isključila. Izraz „in sensu diviso“ kod Šagi-Bunića ima značenje onoga shvaćanja koje je karakteristično za one koji priznaju kompletnu *komunikaciju idioma*, a što im je pak moguće zbog toga što na Kristovo otajstvo gledaju iz perspektive kronološko-dinamičkog gledišta, preispitujući odnos Isusa Krista prije i poslije utjelovljenja, te otud zaključuju o jednosti subjekta. Suprotno tome, za ovu će tezu *Antiohijskog simbola* reći da u njoj „nije ništa preciznije rečeno kako se oni [Bog i čovjek] međusobno odnose; mogu li se oni uzeti također kao dva predikata (*sensu diviso*) jednoga konkretnoga subjekta tako, da bi se *ultimatim* moglo reći: ovaj 'potpuni čovjek' jest 'potpuni Bog'; to doduše nije izričito zanijekano, ali nije niti rečeno niti intendirano.“⁹³ Taj će zaključak proširiti i na čitav *Simbol*, primjećujući da nigdje u njemu nije rečeno ništa na temelju čega bi se moglo zaključiti da je Krist jedan te isti subjekt koji se jednako promatra u jednoj i drugoj naravi.⁹⁴ Da je tako doista u čitavome *Simbolu*, uvjerit ćemo se uskoro iz Šagi-Bunićevih analiza ostalih teza. Vidjet ćemo da je naš autor bio čvrsto uvjeren kako je prvotna nakana redaktorâ *Antiohijskog simbola* bila naglasiti dvojstvo. Ta je, ista nakana, osobito razvidna u prvoj tezi u kojoj „ničim nije izraženo jedinstvo koje bi u ontološkom smislu prelazilo sjedinjenje *per*

⁹¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 33, bilj. 29: „Hic aspectus christologiae antiochenae – nostro saltem iudicio – nondum sufficienter investigatus est, immo non raro neque advertitur.“

⁹² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 29: „Nema ni najmanjeg traga, da bi se moglo uzeti i *sensu diviso*“, DPHP, 31: „... nullum vestigium in integro symbolo detegere possumus, quod suggereret haec praedicata sumenda esse etiam sensu diviso“, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 91: „*Sensus divisus* nije izričito isključen, no nema ništa, što bi ga insinuiralo“, „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 3, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „Nije ništa rečeno da bi se to moglo uzeti također *in sensu diviso*, a ne samo *in sensu composito*, to je sigurno, ali da li je *in sensu diviso*, to iz ovoga ništa ne znamo.“

⁹³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homousios hemin'...“, 13.

⁹⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 35-36: „... in toto textu SA nihil inveniens, unde concludere liceret Christum symboli unionis esse unum idemque subiectum, quod aequè spectaretur in alterutra natura.“

iuxtapositionem“⁹⁵. Sa sličnom smo se Šagi-Bunićevom procjenom susreli i u vezi s Teodoretovom izjavom da je „potpuni Bog uzeo potpunog čovjeka“.⁹⁶ Na oba je mjesta zapravo implicitno prisutna ona ista opasnost na koju nas je naš autor upozorio govoreći o Nestorijevu poimanju sjedinjenja. Sjećamo se da je Nestorije, kao uostalom i ostali antiohijci koji su ustali protiv Apolinara, teološki vid apolinarističke problematike razriješio na način da je isticao „dva potpuna“, u kvantitativnom smislu. No sjećamo se i da je imao poteškoća s odgovorom na filozofsko pitanje „mogu li dva ontološki potpuna bića sastaviti ontološko jedinstvo“ te da je, kada je pokušao protumačiti sjedinjenje, zapravo ostavio dojam kako se slaže s Apolinarovim naukom.⁹⁷ O dvama vidovima, ili dvama pitanjima – teološkom i filozofskom – vezanima uz apolinarističku problematiku, Šagi-Bunić govori i kada analizira ovu tezu *Antiohijskog simbola*. Razliku koju primjećuje između Nestorijevih izjava i izjave redaktorâ *Simbola* možemo svesti na to da se ovi potonji uopće nisu upustili u tumačenje sjedinjenja (filozofski vid), nego im je bilo važno jedino utvrditi cjelovitost ili potpunost dvaju elemenata koji sačinjavaju Krista (teološki vid): „SA pušta filozofski aspekt problema po strani, u ovoj prvoj tvrdnji, a i u cijelom tekstu. Ostaje se na tome, da protiv apolinarizatorskih tendencija budu činjenično utvrđena δύο τέλεια, to jest da bude afirmiran teološki aspekt problematike, a da se šutke mimoide pitanje, jesu li δύο τέλεια sjedinjena u ontološku jednotu ili ne. SA se zadovoljava općenitim tvrđenjem da postoji sjedinjenje, ne kušajući razjasniti njegovu narav.“⁹⁸

Za to da u *Antiohijskom simbolu* tvrdnja o sjedinjenju dvaju elemenata u Isusu Kristu ne prelazi granice koje smo gore opisali, zaslužno je to što u njemu nije prisutan onaj misaoni preduvjet koji je naš autor istaknuo kao neophodan da bi se uistinu moglo

⁹⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 31; usp. DPHP, 40: „... redactores symboli antiocheni thesi de Deo perfecto et homine perfecto in mente habebant extollere dualitatem in Christo; in ipsa hac thesi nullo modo exprimitur unitas quae sensu ontologico superaret (transcenderet) unionem *per juxtapositionem*.“

⁹⁶ Usp. drugo poglavlje drugoga dijela, 247-249.

⁹⁷ Usp. prvo poglavlje drugoga dijela, 178-179.

⁹⁸ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 34; isto u: DPHP, 46-47: „Documentum autem nostrum, symbolum scilicet unionis antiochenae, aspectum philosophicum problematis praetergreditur et nihil de eo curat, tam in hac thesi prima et fundamentali ubi occurrunt *duo perfecta*, quam in integro contextu documenti. In SA sistitur in eo, ut per modum puri facti *duo perfecta* affirmerentur et sic interpretationes potentiales in linea tendentiarum apollinarizantium eliminantur. Affirmatur igitur nudus aspectus problematis *theologicus*, et silentio praetergreditur quaestio, utrum ista duo perfecta in unitatem ontologicam unita sint necne. Pro SA satis est *existentiam* unionis duorum perfectorum asserere, nec intrat in conamen ut intima natura istius unionis explanaretur.“

pojmiti inkarnaciju kao sjedinjenje u jedan subjekt, tj. u osobu Boga Logosa, jer osobno ni na koji način nije razlučeno od kviditativnog.⁹⁹

Uz vezi s time, valja već sada spomenuti da Šagi-Bunić četvrtu tezu, gdje stoji da je „nastalo (tj. postoji) sjedinjenje dviju naravi“, vrlo često naziva „eksplikacijom prve teze“. Te dvije teze smatra „najosnovnijima u kristološkom odlomku“.¹⁰⁰ O tome ćemo nešto više reći kad budemo govorili o četvrtoj tezi, a sada spominjemo tek toliko da nam budu jasnija ona mjesta gdje Šagi-Bunić, posvema u skladu s antiohijskim uobičajenim načinom uporabe tih termina, govori o pitanju „dvaju potpunih“ rabeći izraz „dvije naravi“. Time što dovodi u usku vezu prvu i četvrtu tezu kojima se, različitom terminologijom, objema na istoj – kviditativnoj – razini želi istaknuti dvojstvo u Kristu, Šagi-Bunić nas još više utvrđuje u spoznaji da antiohijci nisu razlikovali osobne i neosobne termine. Stoga ih, kada govori iz njihove perspektive (podsjetimo se onoga „što se htjelo reći“), i on rabi usporedo i naizmjenice. To je očito već iz njegova uvoda u analizu druge i treće teze, koje smatra produbljenjem i tumačenjem prve teze, ali pritom nigdje ne veli da su u prvoj tezi utvrđena „dva potpuna“, nego „dualizam kompletnih naravi“: „Temeljni dualizam kompletnih naravi, koji je u prvoj tezi utvrđen, u drugoj (= br. 3) se i trećoj (= br. 4) tezi eksplikativno produbljuje u dva smjera: genetičkom i formalnom, utvrđujući dualizam porijekla (originis) i dualizam koesencijalnosti, odnosno dualizam esencija.“¹⁰¹

Takva kakva jest, teza o „potpunom Bogu i potpunom čovjeku“ prema našem je autoru samo temeljna, i to vrlo općenita teza kristološkog dualizma, koju je moguće interpretirati na različite načine.¹⁰² Iz Šagi-Bunićevih bismo promišljanja mogli zaključiti da je na općenitost ove teze presudan utjecaj izvršilo to što su antiohijci ponajprije bili zaokupljeni suzbijanjem apolinarističkog nauka, za koji su smatrali da je

⁹⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 29; DPHP, 31: „... non videtur *personale* ullatenus *secerni* a *quidditativo*.“

¹⁰⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homooousios hemin'...“, 12: „Tako su u kristološkom odlomku SA [...] najosnovnije dvije teze: prva teza (= br. 2), koja deklarira da je Krist 'potpun Bog i potpun čovjek' i četvrta teza (= br. 5), koja daje osnovnu eksplikaciju, kako jedan Krist jest 'dva potpuna': nastalo je (tj. postoji) sjedinjenje dviju naravi.“

¹⁰¹ Isto, 14. Istim riječima Šagi-Bunić započinje i jedan odlomak u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homooousios hemin'..., Nacrt“, 44-52, koji se ne poklapa u potpunosti s konačnim tekstom te studije. U tom odlomku donosi neke informacije kojih ne nalazimo ni u jednome drugom radu.

¹⁰² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 30: „Ona predstavlja samo osnovnu opću tezu, kojom se izražava dualizam u jednome Kristu. [...] Zbog takve neizdiferenciranosti, predstavljajući samo najopćenitiju shemu dvojstva u Kristu, teza je dakako vrlo prikladna, da dopusti heterogene interpretacije“; DPHP, 32-33: „Haec thesis SA de facto non est nisi *thesis fundamentalis dualismi* christologici... sed dici debet *thesis dualismi generalissima*. [...] Propter talem generalitatem non specificatam, cum reipsa non nisi *generalissimum schema perfectae dualitatis* in Christo repraesentet, thesis ex se aptissima est, quae interpretationes heterogeneas admittat“; usp. i *dolje*, bilj. 103-104.

prisutan i u Ćirilovu nauku. Naš autor, naime, drži da su ovom tezom antiohijski učitelji zapravo odgovorili samo na apolinarističko pitanje o „dvama potpunima“, te u tom smislu teza nije ostala neodređena, nego je njome jasno utvrđena cjelovitost obaju elemenata koji sastavljaju Isusa Krista. No također ukazuje na to da, u vrijeme kada je nastao *Antiohijski simbol*, središnje kristološko pitanje uopće nije bilo pitanje cjelovitosti dvaju elemenata (koju su i Ćirilovci priznavali kao i antiohijski), nego pitanje njihova jedinstva, a koje su antiohijski tek općenito dotaknuli ne nastojeći ga pobliže odrediti.¹⁰³ Jednom riječju, mogli bismo zaključiti da im je, dok su gledajući u prošlost brinuli samo o onome što naš autor naziva teološkim aspektom apolinarističke problematike o „dvama potpunima“, filozofski aspekt te problematike jednostavno ispao iz vida.

Premda je iz Šagi-Bunićevih analiza ove teze *Simbola* jasno da je ona primarno dualistička, kao uostalom i sve ostale teze, valja reći da je on, upravo na temelju toga što je riječ o vrlo općenitom izričaju dualizma, istaknuo i mogućnost da ta teza bude interpretirana u manje dualističkom smislu.¹⁰⁴ Ovdje, kako vidimo, naš autor istražuje *Antiohijski simbol* spajajući dvije točke koje je smatrao važnim preduvjetima njegova razumijevanja, naime ono „što se htjelo reći“ i ono „što se nije htjelo reći, ali se nije niti onemogućilo“. Tako primjećuje da po sebi, teza o „potpunom Bogu i potpunom čovjeku“, iako su u njoj uporabljeni konkretni termini i to postavljeni u okviru logičko-statičkog gledišta, ne isključuje tumačenje po kojem bi uistinu bio samo jedan potpuni,

¹⁰³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 33, bilj. 28: „Thesis utique specificata est relate ad apollinarismum, quia dicitur '*perfectum... perfectum*' ut integritas utriusque elementi stabiliatur. Sed non est specificata, si discussio non habetur cum Apollinaristis, sed cum theologis qui integritatem utriusque elementi agnoscunt. Et talis proprie erat casus quando SA componebatur, quoniam Cyrillus et cyrilliani integritatem humanitatis Christi ultro admittebant. Nunc quaestio agebatur non amplius de elementorum integritate, sed de eorum strictiore aut minus stricta unione. Hoc sensu thesis remansit *non specificata*, ut *generalissima assertio duorum elementorum*, per se admittens varias ultteriores determinationes.“

¹⁰⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 31: „... ono što je faktično rečeno, nije rečeno tako, da ne bi dozvoljavalo također manje dualističku interpretaciju od one, što su je redaktori intendirali“; isto u: DPHP, 41: „... ea quae reapse dicta sunt, non sunt circumscripta eo modo, qui non admitteret interpretationem minus dualisticam quam fuerat illa a redactoribus symboli subintellecta“; *Isto*, 47: „*Duo perfecta*, igitur, clare affirmantur, sed non definitum manet, qualis sit eorum unio: et ideo documentum non excludit possibilitatem sat differentium interpretationum“; „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 43: „SA također teologizira, ali ne dosta eksplicitno, tako da teza može podnijeti razna teološka tumačenja, izuzevši jedino takva, koja bi jedan ili drugi element kviditativno umanjivala. To znači, da je teza SA *prouti sonat* – u strogoj doslovnosti – prihvatljiva za svako tumačenje, koje čuva strogi dualizam kompletnih naravi, bez obzira kako će se i dokle ušiljavati jedinstvo“; isto u: DPHP, 64: „SA etiam theologica ratione loquitur, sed non sufficienter explicite, et sic thesis cui studemus permittere potest diversas interpretationes theologicas, exceptis unice iis, quae unum alterumve elementum quidditative mutilarent. Ex quo sequitur, thesim SA uti sonat – videlicet, si sumatur stricte ad litteram – susceptibilem esse qualiscumque interpretationis, quae strictum dualismum naturarum completarum servat, nulla ratione habita quam arcta concipiatur et quem ad apicem perducatur naturarum unitio, manentibus dumtaxat naturis inconfusis.“

koji je ujedno i Bog i čovjek ili, još bolje, jedan potpuni koji je potpun na dvojaki način: potpun kao Bog i potpun kao čovjek. Time bi bilo sačuvano i jedinstvo na razini osobe, i dvojstvo na razini naravi, a ujedno bi i protiv apolinarizma bila sačuvana kviditativna cjelovitost Kristova čovještva.¹⁰⁵ Takvo će značenje teza o „potpunom Bogu i potpunom čovjeku“ zadobiti već u Ćirilovoj poslanici *Laetentur coeli*, gdje će joj Ćiril dati sljedeći oblik: „potpun u božanstvu i isti potpun u čovještvu“. Kasnije će Ćirilova formulacija biti preuzeta u *Kalcedonsku definiciju*, gdje isti izričaj ovako zvuči: „potpun taj isti u božanstvu, i potpun isti u čovještvu“. Iako ćemo se poslanicom *Laetentur coeli* baviti u sljedećem poglavlju, ovdje je dobro ukazati na razliku koju Šagi-Bunić pronalazi uspoređujući dvije gornje formulacije. Dok je antiohijska tvrdnja prvotno zaokupljena „dvama potpunima“, do te mjere da bi se moglo reći da govori o dvama sekundarnim subjektima o kojima se ispovijeda da su potpuni,¹⁰⁶ u Ćirilovoj je formulaciji ispovjeden „jedan potpuni“, koji je potpun na dvojak način.¹⁰⁷

3.2.3. Druga teza: „prije vjekova naime rođenim od Oca po božanstvu, a u posljednje dane istoga radi nas i radi našega spasenja od Djevice Marije po čovještvu“

Ovdje prije svega treba nešto reći o Šagi-Bunićevu uvjerenju o načinu na koji je u drugoj, ali i u trećoj tezi, uporabljena riječ „isti“ (τὸν αὐτὸν). On smatra da je valja iščitati pod istim svjetlom pod kojim je razložio smisao prve teze. Budući da u prvoj tezi redaktori *Antiohijskog simbola* nisu ništa rekli, niti su imali nakanu reći, o jedinstvu

¹⁰⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 48-50: „Sed usus terminorum concretorum 'Deus' et 'homo', intra limites *considerationis staticae* – uti hic est – positorum, per se et apriori non excludit interpretationem secundum quam *perfectus* sit revera solummodo *unus* qui simul sit et Deus et homo, apollinarismus autem nihilominus clare exclusus sit, praesertim explicita agnitione animae rationalis humanae. Ipse textus thesis, uti iacet, non excludit intellectum secundum quem Christus profiteretur perfectus *qua* Deus et perfectus *qua* homo, i.e. unus perfectus, duplici ratione. [...] Cum in documentum sufficienter accurata praecisio introducta non sit, quae sensum praedictum exclusive communiret, propositio – uti iacet – ex se intellectum diversum admittit, qui – in paraphrasi – sic sonare potest: Christus est *unus perfectus* (i.e. unum perfectum subiectum, unus in sensu substantivi!), qui simul Deus est et homo, et hoc alterum significat *compositum ex anima rationali et corpore*. Christus est *subiectum*, quod *perfectum est secundum rationem deitatis et secundum rationem humanitatis*“; usp. i malo kraći tekst u: „Kristologija *Antiohijskog simbola*“, 35: „Upotreba konkretnih termina 'Bog' i 'čovjek' ne isključuje apriori interpretaciju, gdje je τέλειος samo jedan, koji je ujedno i Bog i čovjek, te zapravo nisu δύο τέλεια, a da je apolinarizam (bar *in forma crassa*) ipak isključen izričitim priznavanjem ljudske razumne duše. [...] Zbog nedovoljne preciziranosti po sebi nije isključen smisao, koji bi u parafrazi imao ovakav izgled: Krist je jedan kompletni subjekt, koji je ujedno Bog i čovjek, a to posljednje znači da ima ljudsku razumnu dušu i tijelo; Krist je subjekt, koji je kompletni i kao Bog i kao čovjek, ukoliko je Bog i ukoliko je čovjek jest Bog i čovjek...“

¹⁰⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 94-95; *gore*, bilj. 87.

¹⁰⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 95; DPHP, 87-88. Detalje o Ćirilovoj formulaciji iznijet ćemo kasnije.

ili jednoti subjekta, tako ni riječ „isti“ u sljedećim tezama ne bi bila pravilno shvaćena kada bi se uzela kao izričaj o „jednostavno jednom te istom Kristu“. Tako je „jednog te istog“, sjećamo se, shvaćao Ćiril. Premda, dakle, ovdje nalazimo riječ „isti“ koju bismo na prvi pogled doista mogli shvatiti kao da stoji u svojstvu poveznice između onoga koji je „rođen od Oca“ i „rođen od Marije“, na način da se tvrdi da je isti subjekt prije vjekova rođen od Oca, a u posljednje dane od Marije, prema Šagi-Buniću bi takvo shvaćanje bilo neadekvatno tumačenje antiohijske kristološke misli.¹⁰⁸ On smatra da se „isti“ odnosi na Isusa Krista, onoga koji je još i kao *Gospodin, Sin Božji, Jedinorođeni*, imenovan u prvoj rečenici kristološkog dijela *Simbola*, a o kojemu se prije svega želi utvrditi da je „potpuni Bog“ i „potpuni čovjek“. Tako kaže kako je težnja da se osigura da je Isus Krist „dva potpuna“ „prisutna i u obje sljedeće teze, gdje se emfatički ponavlja τὸν αὐτὸν, ne u supstantivnom smislu, već u atributivnom, to jest, gdje se inzistira ne da je 'isti' (sc. subjekt) jedno i drugo, već da je 'isti' (sc. Krist) ne samo jedno nego dvoje.“¹⁰⁹

¹⁰⁸ Usp. DPHP, 36, bilj. 32: „Quandoque non satis considerate illud τὸν αὐτὸν ex secunda et tertia thesi symboli unionis sumitur *sensu substantivo* et inde deducitur tamquam si redactores symboli praeoccupati fuissent, ut *unitatem* Christi extollerent.“

¹⁰⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homousios hemin'...“, 13; usp. i izvrsno tumačenje u: DPHP, 36, bilj. 32: „In contextu autem symboli τὸν αὐτὸν minime habet sensum *substantivi*, sed manifeste positum est *sensu attributivo* et refertur ad *Christum*, uti nominatus est initio symboli: *Dominum nostrum, Jesum, Christum, Filium Dei, Unigenitum*. Aliis verbis: Anatolici non intendebant dicere Christum esse *eumdem simpliciter* et absolute, puta *unum idemque subiectum* (ὁποκέμενον), sed affirmare voluerunt *eumdem Christum, Dominum, Filium*, illum ex prima thesi (qui est Deus perfectus et homo perfectus), esse quoque *dupliciter* natum et *dupliciter* coessentialem, quoniam *duarum naturarum* unio existit..., et in hoc sensu agnoscitur *unus Christus, unus Filius, unus Dominus*. [...] SA originaliter non est sumendum *sensu cyrilliano*, velut si assereretur Christum esse *eumdem, quamquam* de eo dicendum est *hoc et hoc*. Sumendum est, ex adverso, sensu antiocheno: *quamquam Christus* dicendus est *unus*, nihilominus agnoscendum est *eumdem Christum* habere atque esse et *hoc et hoc*.“ Također i u: „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 92-93: „τὸν αὐτὸν ne stoji supstantivno, nego atributivno, tj. nema samostalno značenje, nego se odnosi na subjekt, koji je rečen na početku, tj. na Krista, s intencijom da se taj subjekt na taj način poentira. Nije nakana autorâ naglasiti da *isti* (sc. *individuum* ili *subjekt*) ima oba rođenja odnosno istobitnosti, nego naglasiti da *istome* (spomenutome) *Kristu* treba pridati dvoje, što je u sebi oprečno. Tako ustvari nije tendencija pokazati jednotu subjekta u oprečnim atributima, nego naprotiv dvojstvo i oprečnost atributa u jednome Kristu.“ U neobjavljenim bilješkama uz konstataciju da „taj isti“ ovdje nema značenje „onoga istoga koji je od Oca“ (premda to značenje nije zanijekano), nego „onoga istoga gore rečenoga“, Šagi-Bunić postavlja pitanje: „Može li se to dokazati?“ U nastavku donosi pokušaj toga dokaza, dakako tek zacrtan; tà riječ je o bilješkama: „τὸν αὐτὸν ne stoji apsolutno/supstantivno – kao da se hoće naglasiti da je isti subjekt kojemu pripadaju oba atributa; ne naglašava se jednota nego se naglašava dvojstvo. τὸν αὐτὸν stoji atributivno, odnoseći se na Krista etc. iz početka konfesije. Tako se onda naglašava dvojstvo – to jest taj isti Krist ima i ovo i ovo, a ne: *isti* ima ovo i ovo. Dokazi: jedan je glagol – visoko na početku: nevjerovatno je da bi se na prvi subjekt odnosilo samo θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον... Drukčije je neshvatljiv onaj γὰρ kod δύο φύσεων koji se nadovezuje – očito se inzistiralo na dvojstvu istoga Krista – δύο γὰρ φύσεων predikativni. Cijeli prvi odlomak do δύο γὰρ φύσεων komponiran je u formi dva akuzativa“ („Nota philologico-sintattica“, 2-3, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*).

Riječ „isti“, dakle, prema našem autoru, u *Antiohijskom simbolu* ima funkciju utvrđivanja dvojstva, a ne jedinstva.¹¹⁰ To još jasnije dolazi do izražaja ako se sjetimo da Šagi-Bunić smatra kako je ova teza (kao i ona koja joj slijedi) zapravo eksplikativno produbljenje temeljnog dualizma kompletnih naravi, izraženog u prvoj tezi gdje se tvrdi da je Isus Krist „potpuni Bog i potpuni čovjek“. Ovdje je riječ o produbljenju u genetičkom smjeru, tj. utvrđen je dualizam porijekla.¹¹¹

Osim navedenoga, potrebno je ukazati na još neke detalje koje smo pronašli u Šagi-Bunićevim analizama ove teze, a koji mu daju za pravo tvrditi i da je ona više od pukog tumačenja prve teze: „Premda bi se druga teza mogla smatrati veoma naravnim nadovezivanjem na prvu kao golo genetičko ekspliciranje njezina predikata, ipak bi bilo previše simplicistički, ako u njoj ne bismo vidjeli ništa više od toga. [...] Sama stilizacija upozorava na to, da treba uočiti i više od čiste eksplikacije, zašto se Krista smije smatrati potpunim Bogom i potpunim čovjekom. Povezivanje teze neposredno s glavnim glagolom ὁμολοθοῦμεν, kao i emfatičko atributivno τὸν αὐτὸν, koje hoće subjekt ispovijedanja učiniti neposredno prisutnim u tezi, pokazuju da druga teza nije naprosto podređena prvoj, već da je treba držati jednako važnom i samostalnom s obzirom na prvu.“¹¹² Pogledajmo stoga što naš autor govori o drugoj tezi neovisno o njezinu odnosu prema tezi o „potpunom Bogu i potpunom čovjeku“. Potom ćemo ukazati na onu dimenziju druge teze za koju smatra da je vrlo znakovita za razumijevanje načina na koji su antiohijski ispovjedili da je Marija Bogorodica.

Šagi-Bunić uočava da se ova teza u jednome detalju razlikuje od njezine verzije iz efeške redakcije *Antiohijskog simbola*. U efeškoj je redakciji stajalo sljedeće: „Prije vjekova naime rođenim od Oca po božanstvu, a u posljednje dane od Marije Djevice po čovještvu.“ U antiohijskoj je redakciji teza, u njezinu drugom dijelu, proširena umetkom „istoga radi nas i radi našega spasenja“, tako da u svojoj konačnoj verziji ovako glasi: „Prije vjekova naime rođenim od Oca po božanstvu, a u posljednje dane istoga radi nas i radi našega spasenja od Marije Djevice po čovještvu.“¹¹³ Naš autor smatra da su se tim

¹¹⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 37, bilj. 32: „Sic in SA reapse insistitur in *dualitate*, et illud τὸν αὐτὸν est in functione *dualitatis*, non unitatis.“

¹¹¹ Usp. *gore*, 305. Također i T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 49, gdje autor kaže da je u drugoj tezi utvrđeno „zasebno podrijetlo svakog elementa (rođen od Oca, rođen od Marije)“.

¹¹² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'..., Nact“, 48.

¹¹³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 22, bilj. 9; 65, bilj. 78, gdje autor paralelno navodi tekst efeške i antiohijske redakcije ove teze na grčkom jeziku; također i „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 20, bilj. 44.

umetkom, preuzetim – premda ne doslovno – iz *Nicejskog simbola*,¹¹⁴ redaktori *Antiohijskog simbola* najvjerojatnije željeli očitovati protiv izraza „fizičko ili naravno sjedinjenje“ koji je Ćiril donio u trećemu anatematizmu. Razlog njihova oponiranja tome izrazu spomenuli smo u prvome poglavlju drugoga dijela. On proizlazi iz antiohijskog shvaćanja pojma naravi, prema kojemu taj pojam u sebi uključuje nužnost i determiniranost, a isključuje milosno djelovanje i slobodnu volju. Polazeći od toga, antiohijci su u Ćirilovoj sintagmi iz trećega anatematizma vidjeli opasnost po shvaćanje utjelovljenja kao slobodnog, nenužnog i milosnog spasenjskog čina.¹¹⁵ U činjenici da su u antiohijsku redakciju naknadno ubacili riječi „radi nas i radi našega spasenja“, Šagi-Bunić dakle razaznaje njihovu želju za isticanjem upravo suprotnog stava od onoga za koji su se bojali da ga je imao Ćiril Aleksandrijski, a kojime je, kako su mislili, iskrivio pravi sadržaj i smisao spasenjskog događaja.¹¹⁶

Glede izraza „prije vjekova“ (πρὸ αἰώνων), kojim je precizirano rođenje „od Oca po božanstvu“, Šagi-Bunić je mišljenja da je najvjerojatnije bio usmjeren protiv Pavla Samosatskog, ali i protiv svih ostalih koji su nijekali Sinovljevu egzistenciju prije

¹¹⁴ O tome kako taj umetak ipak nije doslovno preuzet iz *Nicejskog simbola*, jer je u njemu stajalo „radi nas ljudi i radi našega spasenja“, te o nekim drugim nijansama vezanima uz to pitanje, no koje nisu osobito važne za naše istraživanje, usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 65-66, bilj. 78; „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 20, bilj. 43.

¹¹⁵ Usp. prvo poglavlje drugoga dijela, 171-172, osobito bilj. 240. Iste argumente protiv Ćirilova „naravnog ili fizičkog sjedinjenja“ iznijeli su Andrija Samosatski i Teodoret Cirski u svojim spisima protiv *Capitula*. Andrija je čak i taj Ćirilov izričaj usporedio s Apolinarovom herezom: „I tko će ikada prihvatiti da je božansko sjedinjenje misterija ekonomije *naravno*? Jer ako je sjedinjenje naravno, gdje je *milost*? Gdje je božanski *misterij*? Jer naravi, kako naučismo, jednom složene od Boga koji ih je uredio, robuju slijedu nužnosti (ἀνάγκης). Ili će opet djelo ekonomije biti po kružnom obnavljanju (ἀνακύκλῃσιν) i nužnoj susljednosti naravi (φύσεως ἀκολουθίαν) po tričavosti i mitskom učenju milenarizma bezumnoga Apolinara?“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Duarum naturarum unio“, 132 [navod prema: MANSI, V, 29]). Teodoret je pak naglasio da se izričajem „naravno sjedinjenje“ dokida ono što je najvažnije, to jest da je utjelovljenje slobodan čin Boga Logosa, utemeljen na Božjem čovjekoljublju: „Jer narav je nešto prinuđujuće i ne htijena stvar (*quid necessitans et res non volita*), kao kad na primjer kažem: naravno osjećamo glad, ne trpeći to po slobodnoj volji, odluci, već po nuždi. Zar ne bi oni, koji žive u neimaštini, napustili prosjačenje, kad bi zadobili da u volji imaju vlast ne biti gladan? Naravno žedamo, naravno spavamo, naravno udišemo zrak. A sve to je izvan volje, kako rekoh. Jer onaj, koji ništa od toga ne bi na sebi primao, nužno bi morao pretrpjeti svršetak života. Ako je dakle nastalo naravno združenje (*synodos*) u smislu sjedinjenja *formae Dei* i *formae servi*, Bog Logos se povezo s formom sluge prisiljen od neke nužde, a ne po čovjekoljublju, te će se zakonodavac svega naći kao da slijedi prinuđujuće zakone“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Duarum naturarum unio“, 131-132 [navod prema: MANSI, V, 96-97]).

¹¹⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 66, bilj. 78: „Verba '*propter nos et propter nostram salutem*' inserta sunt probabilissime ideo, ut sic aequivalenter affirmetur et sublineetur, incarnationem esse *liberam, non necessariam*, gratuitam, quod Anatolici in discrimen positum esse timebant doctrina cyrilliana de unione physica (ένωσις φυσική), in anathematismo III“; „Značenje formule '*homousios hemin*'..., Nactr“, 47: „Ne čini se da bi tome jednostavnom opetovanju nicejske formulacije bila ovdje namijenjena kakva specifična uloga osim jedne: da se tako ekvivalentno izrekne nenužnost i sloboda inkarnacije, ideja koju su Anatolci smatrali ugroženom Ćirilovim inzistiranjem na ένωσις φυσική, jer im se činilo da pojam naravi uključuje pojam nužnosti.“

rođenja od Marije.¹¹⁷ Za izraz pak kojim se pobliže određuje rođenje Kristove ljudske naravi, „u posljednje dane“ (ἐπ'εσχάτου δὲ τῶν ἡμερῶν), pretpostavlja da je unesen protiv gnostika i svih koji su na bilo koji način dovodili u pitanje da je Isus Krist kao pravi čovjek rođen od Marije.¹¹⁸ Zanimljivo je da na jednome mjestu naš autor spominje da bi taj izraz mogao biti uporabljen i protiv navodnih gnostičkih tendencija u apolinarističkom i Ćirilovu nauku.¹¹⁹ Dok su gornje autorove tvrdnje više pretpostavke negoli čvrsti zaključci, sigurnim smatra da su i riječi „prije vjekova“ i riječi „u posljednje dane“ u funkciji toga da se „reljefnije istakne različitost dvaju rođenja“¹²⁰.

Osobit pomak, ili „korak naprijed“ u odnosu na prvu tezu, Šagi-Bunić vidi u činjenici da se ovdje jasno određuju i razgraničuju „formalni razlozi“ ili „logičke osnove“ na temelju kojih se Isusu Kristu pripisuju oprečni atributi (rođenost od Oca i rođenost od Marije). Ti „formalni razlozi“, ili „logičke osnove“, jesu „božanstvo“ i „čovještvo“.¹²¹ Njihovo razgraničenje u ovoj tezi naš autor smatra vrlo važnim za razumijevanje načina na koji su antiohijci ispovjedili da je Marija Bogorodica,

¹¹⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'..., Nacrt“, 44: „πρὸ αἰώνων ima u vidu herezu Pavla Samosatskog, koji ne priznaje egzistenciju Sina prije rođenja od Marije, i sva slična naziranja, koja bi nijekala vječno sinovstvo. Vjerojatno ima također antignostički prizvuk, ističući da je Sin prije svih Eona.“

¹¹⁸ Usp. *Isto*, 45: „ἐπ'εσχάτου δὲ τῶν ἡμερῶν u toj je suvislosti – čini se – prvotno upereno protiv gnostika i svih gnosticizirajućih naziranja, koja bi stavljala u sumnju ili umanjivala zemaljsko rođenje Kristovo od Marije.“ Antignostičku usmjerenost izraza „u posljednje dane“ autor spominje, ali samo usputno, i u: „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 3, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*. Šagi-Bunićev prikaz gnosticizma vidi u: *Povijest kršćanske literature*, 343-345.

¹¹⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'..., Nacrt“, 46: „Neki su u apolinarizmu nazrijevali gnostičke tendencije, kao da je Kristovo tijelo s neba (vidi npr. Gregor Naz., *Ep. ad Cledonium I*). Ne može se sa sigurnošću reći, da se izraz ovdje nalazi upravo s tom tendencijom (premda to nije isključeno), premda se i Ćirila optuživalo za gnostičke tendencije (vidi Teodoretovu *Ep. 151*), te se Ćiril od takvih osvada s ogorčenjem brani u poslanici *Laetentur coeli* naglašavajući, da se sva njegova borba s Nestorijem kreće oko priznavanja da je Marija *Theotokos*, a kako bi to uopće moglo imati neki smisao, kad Kristovo tijelo ne bi bilo iz nje, nego s neba?“

¹²⁰ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'..., Nacrt“, 46.

¹²¹ Usp. *Isto*, 49: „Važnije od samog afirmiranja dvostrukosti rođenja, dakle važnije od samog inzistiranja na različitosti (dapače u neku ruku oprečnosti) atributa u jednome Kristu, jest težnja, da se odrede i razgraniče oni formalni razlozi, po kojima i zbog kojih se Kristu pripisuju tako oprečni atributi. U tom smislu teza se svakako nadovezuje na predašnju, ali ne kao prosta eksplikacija nego kao korak naprijed u fiksiranju naziranja kristološke problematike. U predašnjoj je bilo rečeno da je Krist potpun Bog i potpun čovjek. Ovdje se, nadovezujući na taj predikat, prelazi u logički red i – sve inzistirajući na realnoj dvostrukosti rođenja – još se više inzistira na različitosti logičkog osnova prediciranja. Ono što je ovdje naročito naglašeno, što je upravo prvo intendirano, jesu precizacije 'κατὰ τὴν θεότητα' i 'κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα'.“ U jednome neobjavljenom nacrtu Šagi-Bunić iznosi zanimljivu opasku o izričaju „po čovještvu“. Drži da antiohijci namjerno nisu rođenje Isusa Krista od Marije precizirali kao rođenje „po tijelu“. „ἀνθρωπότητα (nisu κατὰ σάρκα), još manje σαρκικῶς kao Ćiril (tu je možda ključ).“ Na istome mjestu činjenicu da su antiohijci isticali da je Krist „rođen od Djevice, gledom na čovještvo“, ili „ukoliko ima čovještvo“, povezuje s antiohijskim otklanjanjem svakoga trpljenja od Boga Logosa. Naime, odmah nakon gornjih izričaja dopisuje sljedeće riječi: „trpio je po čovještvu (tj. čovjek je trpio, a ne Bog!) / tako su smatrali antiohijci“ („Nota philologico-sintattica“, 3, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*).

preciznije, za razumijevanje smisla koji su imali u vidu u mariološkom odlomku.¹²² On drži da su antiohijci bili vođeni sljedećom logikom: Isus Krist, imenovan na početku, jest „potpuni Bog“ i „potpuni čovjek“. Njemu, tome istome Kristu koji je Bog i čovjek, pripadaju dvije rođenosti. No rođenost od Oca pripada mu samo po njegovu božanstvu, tj. pripada mu samo ukoliko je Bog. Rođenost od Marije pripada mu samo po njegovu čovještvu, tj. pripada mu samo ukoliko je čovjek. U antiohijskom načinu razmišljanja nema mjesta shvaćanju koje bi podrazumijevalo da se obje rođenosti mogu pripisati jednom te istom Isusu Kristu u supstantivnom smislu, na način da bi se o jednom te istom subjektu moglo reći da je rođen od Oca i od Marije. Otud slijedi da se o Kristu promatranome po božanstvu ne može reći da je rođen od Marije. A budući da antiohijci ne razlikuju apstraktne i konkretne termine, jednako se ne može reći da je Bog rođen od Marije. Da je Marija Bogorodica može se ispovjediti jedino pod uvjetom da se božanstvo i čovještvo, ili, što im je isto, Bog i čovjek, uzmu zajedno.¹²³ Takvom je svojom logikom, zaključuje Šagi-Bunić, „Antiohija htjela osigurati da *Theotokos* ne bude shvaćen tako, da bi se smatralo da je Krist, ukoliko je Bog, rođen od Marije. Za

¹²² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'..., Nacrtni“, 48: „Međutim jest daleko više instruktivna njezina podređenost [misli se na tezu o dva rođenja] odnosno funkcionalnost s obzirom na ispovijedanje *Theotokosa*. Ako imamo u vidu da je problem *Theotokosa* u centru kontroverzije, i da je ova teza u SA stavljena kao dio preliminarne okvira u koji će Anatolija staviti svoje ispovijedanje *Theotokosa*, onda izjava o dvostrukoj rođenosti Kristovoj dobiva naročitu važnost i naročitu obojenost.“

¹²³ Usp. *Isto*, 50-51b: „Kristu, Bogu i čovjeku, pripadaju dvije različite rođenosti, od Oca i od Marije, ali ona od Oca predicira mu se samo po njegovu božanstvu, to jest kao Bogu, a ona od Marije predicira mu se jednako samo po njegovu čovještvu, to jest kao čovjeku. Ako se uzme u obzir, da Anatolija ne poznaje razlike između Boga i božanstva, čovjeka i čovještva onda je istom jasno vidljivo, kakvo se logičko razgraničenje prediciranja htjelo reći drugom tezom SA i kako se onda nadovezuje na tezu da je Krist potpuni Bog i potpuni čovjek. Kristu Bogu pripada rođenje od Oca, Kristu čovjeku pripada rođenje od Marije, ali budući da je Bog i čovjek samo jedan Krist, zato istome Kristu (τὸν αὐτὸν!) pripadaju obje različite rođenosti, no jedna samo u okviru božanstva, a druga samo u okviru čovještva. Anatolija je očito htjela osigurati adekvatnu razgraničenost dviju rođenosti i to tako da, ako se i može reći da se *isti Krist* koji se rodio od Oca rodio i od Marije, ipak se ne bude moglo reći, da se Bog rodio od Marije u pravom smislu, jer ako je *isti Krist* Bog i čovjek, on je *isti* samo u nekom vidu, a ne *isti simpliciter* i u svakom pogledu: u njemu je Bog drugo a čovjek drugo. [...] Po drugoj tezi SA – nadovezujući na predikat prve – Krista se može promatrati s dva vidika: *secundum eius deitatem* i *secundum eius humanitatem*. Anatolija mu priznaje rođenje od Marije promatranome *secundum eius humanitatem*, a promatranome *secundum eius deitatem* priznaje mu rođenost od Oca. Anatolija je smatrala, da je time rečeno također da mu se promatranome *secundum eius deitatem* ne može reći da je rođen od Marije. Kristovo božanstvo nije rođeno od Marije. To je za njih isto kao reći, da Bog nije rođen od Marije, jer Bog je u ovom slučaju Kristovo božanstvo. Neka distinkcija između Boga i božanstva, koja bi omogućivala da se Krist nazove Bogom i onda logički promatra u drugoj naravi, nije imala mjesta, jer – kako smo vidjeli u prvoj tezi – oni se uopće nisu vinuli do toga, da personalno od kviditativnoga razluče, pa zato nije bilo mjesta niti tome da se govori o Kristu, koji bi se promatrao u jednoj ili drugoj naravi, nego samo o jednoj i drugoj naravi i o Kristu koji jest obje naravi uzete zajedno.“ Vrlo sličan, ali još mnogo više nedorađeniji tekst, nalazimo u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones christologiae scholae antiochenaе pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 3, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*; usp. i „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 14: „... redaktori SA su htjeli osigurati da se dva rođenja, ono od Oca i ono od Marije, ne pripisuju Kristu u istom vidu i na istom temelju, već na dobro razlučenim temeljima, jedno *secundum eius divinitatem*, a drugo *secundum eius humanitatem*.“

njih je to *de facto* značilo isto, kao da su *simpliciter* zaniijekali da bi se moglo u bilo kojem smislu reći da se Bog *sensu proprio* rodio od Marije; tu se dakle zapravo želio isključiti *Theotokos sensu proprio*.¹²⁴ U pravome smislu, Marija je roditeljica jedino Kristove ljudske naravi, tj. čovjeka. Jedino ime koje joj, po antiohijcima, s punim pravom pripada jest čovjekorodica (*Anthropotokos*).¹²⁵

I ovdje, kao i kod prve teze, Šagi-Bunić uočava da redaktori *Antiohijskog simbola* nisu dovoljno jasno izrazili svoja uvjerenja. Tako je i ova teza mogla zadobiti drukčije tumačenje, prema kojemu se jednom te istom subjektu, Bogu Logosu, mogu pripisati obje rođenosti, pa se stoga može i u pravom smislu reći da je Marija Bogorodica. Osim toga, naš autor ističe da je ova teza u svojoj doslovnosti bila potpuno u skladu s ortodoksnim naukom, do te mjere da je, uz samo jednu novu, ali značajnu nijansu – uz Marijino je ime naime dodano da je „Bogorodica“ – bila u cijelosti preuzeta u *Kalcedonsku definiciju*.¹²⁶

¹²⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'..., Nacrt“, 51; usp. „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 5, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „Time su antiohijci već odmah na početku otklonili svaki materinski odnošaj *quoad naturam Christi divinam*, jer su jasno precizirali da ima i kompletna ljudska narav u Kristu, i da se rođenje od Marije Kristu pripisuje ukoliko ima ljudsku narav.“

¹²⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 54, bilj. 127, gdje o tome autor govori u kontekstu usporedbe *Antiohijskog simbola* i onoga mjesta *Kalcedonske definicije* na kojemu je ispovjeđeno da je Marija Bogorodica. U *Kalcedonskoj se definiciji* riječ *Theotokos* nalazi u tezi o dvama rođenjima, koja je, osim toga dodatka, istovjetna drugoj tezi *Antiohijskog simbola*, te glasi ovako: „Prije vjekova od Oca rođen po svome božanstvu, a u posljednje dane taj isti radi nas i radi našega spasenja iz Marije Djevice *Bogorodice* po svom čovječstvu.“ Naš autor smatra nevjerovatnim da je *Theotokos* u *Kalcedonskoj definiciji* mogao zadobiti to mjesto pod utjecajem antiohijskih biskupa, jer su oni u svojem *Simbolu* hotimice odvojili tezu o dvama rođenjima i odlomak o *Theotokosu*, zbog razloga koje smo naveli gore u tekstu: „Incredibile videtur, quod *Theotokos* hunc locum in definitione obtinuisset sub qualicumque influxu anaticorum, qui in suo symbolo has duas Christi generationes praemittendas et bene distinguendas esse putabant proprie eo consilio, ut clare pateret, quae generatio Virgini vero sensu competeret: illa est genitrix secundum humanitatem, non secundum deitatem. Est igitur hominis genitrix (*anthropotokos*)... Maria quatenus genuit Christum secundum humanitatem est *anthropotokos*...“ (*Isto*).

¹²⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'..., Nacrt“, 52: „No višestruka nepreciznost druge teze omogućila je njezinu drukčiju interpretaciju, nego što su je interpretirali autori. Makar su je oni podrazumijevali *sensu exclusivo*, ipak je teza faktično izražena samo asertivno, a ne ekskluzivno. K tome je tako komponirana, da su ušli apstraktni pojmovi 'božanstvo' i 'čovječstvo', a nisu se u njoj našli konkretni 'Bog' i 'čovjek' u nekoj suvislosti, koja bi činila razlikovanje među njima mogućim. Toga radi može teza od interpretatora, koji eventualno imaju drukčije gledanje na odnošenje tih pojmova, biti interpretirana tako da odbijanje atributa 'rođen od Marije' od subjekta 'božanstvo' ne povlači nužno za sobom odbijanje atributa od subjekta 'Bog', makar su Anatolci upravo tako shvaćali svoju tezu. A konačno jer je Anatolija ovdje izričito rekla samo to, da se Kristu promatranome *secundus eius deitatem* ne može pripisati rođenje od Marije, a nije rekla – takvu mogućnost nije naime uopće predviđala – da se ne bi Krista smjelo imenovati *secundum suam deitatem* te onda, tako imenovani subjekt, promatrati *secundum eius humanitatem* te onda tako imenovanom subjektu pripisati rođenost od Marije kao atribut, koji mu pripada *secundum eius humanitatem*, teza se mogla uzeti precizno u okviru, koliko je faktično i izrijekom rekla, to jest da njome bude isključeno da bi se moglo reći da je Krist po svome božanstvu rođen od Marije, ili – što je isto – da je Kristovo božanstvo rođeno od Marije, [...] a da se ipak može reći da je Krist, koji je po svome božanstvu Bog, po čovječstvu rođen od Marije kao čovjek, i dosljedno da je Marija *Theotokos sensu vero et proprio*. Anatolija u takvoj suvislosti uopće nije znala problem postaviti, gdje bi kviditativno bilo distingvirano od personalnog. Tako je nepreciznost druge teze zapravo bila

3.2.4. Treća teza: „istobitnim Ocu istoga po božanstvu i istobitnim nama po čovještvu“

Budući da u vezi ove, kao i prve teze *Antiohijskog simbola*, u Šagi-Bunićevim spisima pronalazimo i njegova tumačenja pojedinačno uzetih dviju tvrdnji („istobitan Ocu“ i „istobitan nama“), i tumačenja teze kao cjeline, pogledajmo i ovdje najprije do kojih je uvida bio došao o svakoj pojedinoj tvrdnji, a potom o čitavoj tezi. Odmah ukazujemo na to da su, prema našem autoru, intencije antiohijaca glede izraza „istobitan Ocu“ i „istobitan nama“ vrlo slične njihovim intencijama glede izraza „potpuni Bog“ i „potpuni čovjek“.

Šagi-Bunić ističe da je izraz „istobitan Ocu“ direktno preuzet iz *Nicejskog simbola*.¹²⁷ To se, dakako, može razumjeti u svjetlu predgovora *Antiohijskom simbolu*, kojim su antiohijci željeli pokazati kako je njihov nauk u skladu sa simbolom koji su svi još uvijek držali glavnim kriterijem pravovjerja. No ovdje to nisu učinili, kako naš autor kaže, „zbog jednostavnog mehaničkog ponavljanja SN“¹²⁸, nego zbog vlastite antiarijanističke intencije. A budući da je u oba simbola isti izraz – „istobitan Ocu“ – unesen zbog istih – antiarijanističkih – motiva,¹²⁹ možemo reći da se u ovoj tezi nakana antiohijaca i formalno i materijalno podudara s nakanom nicejskih otaca. Jedina je, kako se čini, razlika u tome što je u *Nicejski simbol* izraz unesen direktno protiv Arija, a u *Antiohijski simbol* protiv onih za koje su antiohijci smatrali da su svojim naukom obnovili Arijevo i Eunomijevo krivovjerje. I u vezi s time Šagi-Bunić podsjeća na logiku kojom su antiohijci došli zaključka da nauk Ćirila i njegovih sljedbenika odiše arijanizmom: oni su u ćirilovskoj praksi pripisivanja atributâ ljudske naravi Bogu Logosu vidjeli arijansko umanjivanje Kristova božanstva.¹³⁰ Stoga valja imati na umu da spomenuta razlika između izraza „istobitan Ocu“ u dvama simbolima u sebi sadrži i činjenicu da se u *Antiohijskom simbolu* kao podtekst nalazi pitanje *komunikacije*

neintendirana sretna preciznost: nepreciznost u izražanju anatolskog naziranja, ali preciznost u ekspoziciji tradicionalnog kršćanskog nauka. Ona je to dotle, da je ova druga teza za Ćirila i za ortodoksiju ustvari bila sigurnije prihvatljiva od prve, što se uostalom lijepo vidi iz činjenice, što je ova druga teza SA ušla u *Kalcedonsku definiciju* stilski neizmijenjena (osim što je iza Marije jednostavno dometnut *Theotokos!*), dok je prva teza doživjela preradu.“

¹²⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 16.

¹²⁸ *Isto*.

¹²⁹ Usp. *Isto*: „Izraz *ὁμοούσιον τῷ πατρὶ* direktno je ovamo prenesen iz SN. Ne treba ni reći da je izraz i ovdje strogo antiarijevski usmjeren, jednako kao u SN.“

¹³⁰ Usp. *Isto*: „Anatolci nisu prestajali optuživati Ćirila i njegove sumišljenike za arijevstvo i eunomijevstvo počevši od prvih dana kontroverzije, jer su u pripisivanju ljudskih atributa Božanskom Logosu vidjeli arijevsko umanjivanje Kristova božanstva, te je stoga itekako razumljivo da su držali neophodnim da nicejski *homoousios* Ocu mora biti ovdje opetovan.“

idioma.¹³¹ Budući da su u mariološkom odlomku morali uporabiti izraz koji sâm po sebi kazuje da je dopušteno pripisivanje atributâ ljudske naravi Bogu Logosu, Šagi-Bunić drži da su antiohijci ovdje htjeli osigurati da, unatoč priznanju da je Marija Bogorodica, ne bude umanjeno pravo Logosovo božanstvo.¹³²

Osim ovoga antiarijanističkog motiva, Šagi-Bunić tek usput i neizravno kaže da je izraz „istobitan Ocu“ umetnut i radi paralelizma s izrazom „istobitan nama“.¹³³

Potom, kao i u tumačenjima prve teze, i ovdje spominje herezu Pavla Samosatskog. U prvoj su joj se tezi antiohijci usprotivili izrazom „potpuni Bog“, a u trećoj izrazom „istobitan Ocu“. Tu valja usmjeriti pozornost na jedan veoma važan detalj koji ističe naš autor. Pavao, je, naime, i sâm govorio da je Logos – kao jedno Božje svojstvo – istobitan Ocu,¹³⁴ no po njemu se to nipošto nije moglo reći za Isusa Krista. On je za Pavla samo „puki čovjek“. Kada bi se izraz „istobitan Ocu“ iz *Antiohijskog simbola* uzeo izolirano od ostalog sadržaja, on sâm po sebi ne bi protiv Pavla ništa govorio. No, Šagi-Bunić primjećuje da je „kao subjekt, o kome se to ispovijeda, na početku odlomka označen historijski Krist, nakon inkarnacije“, te upravo otud zaključuje da je „ὁμοούσιον τῷ πατρὶ upereno također protiv Pavla Samosatskog, Fotina i sličnih, koji su doduše priznavali trinitarni *homoousios*, ali po njima Logos jest onaj, koji je Ocu *homoousios*, a ne vidi se, kako bi to bio i Krist.“¹³⁵ Izraz „istobitan

¹³¹ U Niceji to pitanje nije bilo prisutno. Ondje je, kaže Šagi-Bunić, izraz „istobitan Ocu“ „bio smatran najpreciznijim iskazom ontološkog odnošenja Sina prema Ocu i zato najsigurnijim određenjem da se nedvojbeno ukloni i onemogućiti svaka arijevska i arijanizirajuća težnja, koja bi išla da umanjuje te u bilo kojem vidu subordinira Sina Ocu“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Formula 'istobitan nama' u apolinarističkim borbama“, 56).

¹³² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 16, gdje autor veli da ὁμοούσιον τῷ πατρὶ „treba osigurati da priznavanjem 'Theotokosa' ne bude stavljeno u pitanje pravo božanstvo Logosovo“.

¹³³ Tako kaže da se izraz ὁμοούσιον τῷ πατρὶ „ovdje ne nalazi samo radi simetrije s ὁμοούσιον ἡμῖν“ (usp. *Isto*). U analizi prve teze Šagi-Bunić je jače naglasio da su riječi „potpuni Bog“ umetnute radi paralelizma s riječima „potpuni čovjek“.

¹³⁴ Ovdje se ne možemo podrobnije posvetiti Šagi-Bunićevim analizama Pavlova nauka o Logosu, no možemo barem kazati da je, iako je naslućivao neka rješenja o načinu na koji bi Pavla trebalo razumjeti, bio svjestan da je do ispravnoga i konačnog odgovora teško doći. Pa ipak, smatra sigurnim da je prema Pavlu „Logos... Bogu savršeno imanentan i to tako, da nema nikakve svoje usebnosti, nikako nije za sebe i u sebi, nema nikakve samosvojnosti, nema dakle nikakve osobnosti“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Povijest kristološke dogme od Pavla Samosatskog do Kalcedonskog koncila“, u: *Povijest kristologije*, 11); usp. *Isto*, 22: po Pavlu „Logos jest u Bogu odvijeka, ali nema nikakve svoje osobnosti. Logos nije nikakva za sebe subzistentna stvarnost – on je samo svojstvo, *facultas*, atribut Božji.“ Pavlov izričaj da je Logos „istobitan Ocu“ Šagi-Bunić također razumijeva u smislu da „Logos kao takav nema nikakve οὐσία, Logos uopće nije nikako supstancijalan“ (*Isto*, 12). Pavao je, kao strogi monarhijanac, smatrao da je očuvao monoteizam unatoč tome što je priznavao Logosa, upravo stoga što mu pojam Logosa nije uključivao različitost subjekta (usp. *Isto*, 15).

¹³⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 16-17. Ovu Šagi-Bunićevu izjavu da je Pavao priznavao trinitarni *homoousios* valja, dakako, shvatiti u svjetlu njegovih misli iz prošle bilješke.

Ocu“ suprotstavljen je dakle Pavlovu nauku utoliko što se pripisuje Isusu Kristu u njegovu sadašnjem stanju.

O izrazu „istobitan nama“ Šagi-Bunić veli da se po njemu „treća teza neposredno kreće u apolinarističkoj spekulativnoj problematici“¹³⁶. U svojoj studiji „Značenje formule 'homoousios hemin'...“ naširoko obrađuje put koji je ta formula prešla od pojavljivanja u apolinarističkoj kristologiji do njezina smještaja u *Antiohijski simbol*. Mi smo tek načeli neke dionice toga puta, onoliko koliko smo smatrali potrebnim za razumijevanje naše teme.¹³⁷ Potreba antiohijaca da se antiapolinaristički osigura Kristova istobitnost s nama, kao i način njihove argumentacije, nisu se sada nimalo izmijenili. Jesu li ili nisu bili svjesni da su se izmijenile okolnosti u kojima treba braniti kristološki *homoousios*, ne možemo sa sigurnošću odgovoriti, no naš autor ipak navodi na pozitivan odgovor. On, naime, najprije konstatira da u razdoblju nestorijanskoga sukoba više nije bilo u pitanju treba li priznati da su u Kristu jedna ili dvije biti (*ousije*), nego su obje kristološke škole držale da treba reći da je Isus Krist „istobitan Ocu“ i „istobitan nama“.¹³⁸ Također spominje da ni sâm Ćiril Aleksandrijski nije izraz „*homoousios* nama“ izdvojio kao predmet spora s Nestorijem.¹³⁹ Otud zaključuje da ni antiohijci nisu taj izraz u svoj *Simbol* unijeli direktno protiv Ćirila, nego samo protiv Apolinara,¹⁴⁰ dakle nekako retrogradno. To pak ne znači da time nisu indirektno dotaknuli i problematiku Ćirilova nauka, što Šagi-Bunić ponovno potvrđuje činjenicom da su oni u njemu vidjeli opasnost obnovljenoga ili prikrivenoga apolinarizma.¹⁴¹ Pitanje koje bi nam se sada moglo postaviti – na temelju čega bi antiohijci uopće mogli pomisliti da je Ćiril prikriveno učio da Isus Krist nije „istobitan nama“, kada je jasno naučavao „kristološki *homoousios*“ te nije imao nikakvih zamjerki na njihov nauk o dvjema istobitnostima – Šagi-Bunić predusreće time što nas opet podsjeća na antiohijske stavove glede Ćirilove *komunikacije idioma*. Tako

¹³⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 17.

¹³⁷ Usp. prvo poglavlje drugoga dijela, 162-164, 173-174. Također i A. FILIĆ, *Povijesno-teološke pretpostavke efeškoga raskola prema djelima T. J. Šagi-Bunića*, 57-73, 86-90, gdje pišemo o načinu na koji su formulu „istobitan nama“ shvaćali u apolinarističkim krugovima i o načinu na koji su je razumijevali antiohijski teolozi u predefeškom razdoblju.

¹³⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 38: „U nestorijevskom sukobu [...] pretpostavlja se dobivenim i indiskutabilnim, da u Kristu pored trinitarnog *homoousios*a treba priznati također inkarnacijski *homoousios* nama...“

¹³⁹ Usp. *Isto*, 39.

¹⁴⁰ Usp. *Isto*.

¹⁴¹ Usp. *Isto*, 40: „Ovdje sad za našu svrhu nije mnogo važno znati jesu li Anatolci, [...] unoseći unutra 'homoousios nama', smatrali da time kazuju nešto direktno protiv Ćirila. To je uopće malo vjerojatno; sigurno je samo, da su htjeli reći nešto direktno protiv Apolinara, a onda uključno protiv Ćirila, kod kojega su nazrijevali opasnost od apolinariziranja. Htjeli su osigurati da se priznavanjem *Theotokosa* ne padne u apolinarizam.“

kaže da ni antiohijci nisu najvjerojatnije držali da se Ćiril protivi izrazu „istobitan nama“, nego „su se samo bojali da njegov način govora to ne bi stavio u pitanje“¹⁴². Ili pak: „Pitanje *homoousiosa* ulazi u nestorijevsku kontroverziju više samo kao opomena: ako ne priznajete razdvajanje dinamičkog aspekta, atributâ, vi rušite dvije esencije, to jest vi padate natrag u arijanizam ili apolinarizam, ili u jedno i drugo.“¹⁴³

Primjećujemo da smo o pojedinačnim izrazima „istobitan Ocu“ i „istobitan nama“ donijeli mnogo manje podataka nego o pojedinačnim izrazima iz prve teze („potpuni Bog“ i „potpuni čovjek“). To je i razumljivo, zbog toga što su u trenutku nastanka *Antiohijskog simbola* oba ključna izraza iz treće teze bila izvan kontroverzije. Ako su u svojim mislima antiohijci ipak još uvijek vodili borbu protiv arijanizma i apolinarizma, čije su obrise vidjeli u Ćirilovu nauku, očito je da nisu mogli jednakom žestinom braniti „dvije istobitnosti“ protiv Ćirila, kad ih on uopće nije dovodio u pitanje.

Pogledajmo sada tezu kao cjelinu.

O njoj Šagi-Bunić kaže da je „i stilski i po tendenciji“ paralelna s drugom tezom.¹⁴⁴ Što se stila tiče, već je na prvi pogled očito da u ovoj tezi, kao i u prethodnoj, nalazimo i riječ „isti (τὸν αὐτὸν)“, i izričaje „po božanstvu“ i „po čovještву“, kojima se preciziraju dvije istobitnosti. Za umetak τὸν αὐτὸν naš autor smatra da je ovdje, jednako kao i u drugoj tezi, postavljen isključivo u atributivnom smislu, tj. odnosi se na Isusa Krista imenovanog na početku *Simbola*.¹⁴⁵ Iz toga zaključuje da je primarni smisao ove

¹⁴² *Isto*, 58: „... tu između Ćirila i Anatolaca u stvari nema kontroverzije. Ni oni sami nisu vjerojatno mislili da je Ćiril protiv toga, bojali su se samo da njegov način govora ne bi to stavio u pitanje.“

¹⁴³ *Isto*, 38.

¹⁴⁴ Usp. *Isto*, 15.

¹⁴⁵ Usp. *gore*, 307-308. Čini nam se da je iz ove teze, više negoli iz druge, razvidno da redaktori nisu shvaćali riječi „taj isti“ u supstantivnom smislu. Na to nas upućuje način na koji je τὸν αὐτὸν smješten u drugoj i u trećoj tezi. Ako drugu tezu uzmemo kao zasebnu rečenicu, neovisnu o prvoj izjavi *Simbola*, onda se τὸν αὐτὸν, budući se nalazi u njezinu drugom dijelu, može shvatiti kao da se odnosi na onoga koji je imenovan u prvom dijelu rečenice. Tako je, kada se promatra samo slovo izjave o dvama rođenjima, zapravo ostavljen dosta široki prostor da se τὸν αὐτὸν može shvatiti na sljedeći način: Jedan je subjekt koji je rođen od Oca po božanstvu i isti je taj subjekt rođen od Marije po čovještву. Takav će smisao ta teza zadobiti i kod Ćirila i u *Kalcedonskoj definiciji*. Premda će isti smisao ondje biti pridani i trećoj tezi, čini se da je, po svojoj konstrukciji i u svojoj doslovnosti, druga teza ipak otvorenija Ćirilovu i kalcedonskom tumačenju. U trećoj je, naime, tezi τὸν αὐτὸν smješten u prvi dio rečenice. Time je jasnije dano do znanja da se misli na „istoga“ koji je imenovan na početku *Simbola* kao *Isus Krist, Sin, Gospodin, Jedinorođeni*. Puno je teže, takvu kakva jest, rečenicu iz treće teze shvatiti kao da je riječ o „jednome subjektu“ koji je „istobitan Ocu po božanstvu“ i koji je, isti taj subjekt, „istobitan nama po čovještву“. Sa Šagi-Bunićevom tvrdnjom da je treća teza „bez ikakvog prestiliziranja ušla u kalcedonsku dogmatsku definiciju“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 60) ne možemo se u potpunosti složiti. Ondje je, naime, τὸν αὐτὸν premješten u drugi dio rečenice, tako da teza o dvjema istobitnostima u *Kalcedonskoj definiciji* glasi: „istobitan Ocu po (svom) božanstvu i istobitan nama *taj isti* po (svom) čovještву“. To nam daje naslutiti da naša promišljanja o različitom načinu na koji je τὸν αὐτὸν smješten u drugoj i trećoj tezi *Antiohijskog simbola* nisu posve neopravdana.

teze istaknuti dualizam: „Adverbijalni τὸν αὐτὸν, koji kontekstualno dovodi Krista, imenovanog izabranim imenima u prvoj tezi, u okvir ove teze, samo pojačava taj djelilački prizvuk, jer – opetujemo – ima smisao ne da ovo dvoje treba reći o istom subjektu, već da o Kristu (sc. onom iz prve teze) treba priznati te dvije različite stvari, a ne samo jednu.“¹⁴⁶

Te „dvije različite stvari“ u trećoj su tezi konkretizirane kao dvije istobitnosti. Da bismo bolje razumjeli dualističko usmjerenje ove teze u kojoj dvije istobitnosti, kao i u prethodnoj tezi dvije rođenosti, imaju funkciju razgraničenja dvaju elemenata koji sačinjavaju Isusa Krista, potrebno je vidjeti što još Šagi-Bunić iščitava iz izričaja „istobitan Ocu“ i „istobitan nama“ u trećoj tezi *Antiohijskog simbola*. On uočava da su u toj tezi, koju naziva i „najmetafizičijom od svih teza *Simbola*“¹⁴⁷, dva elementa svedena, ili „supsumirana“, „pod jedan apstraktni pojam“¹⁴⁸ ili „pod jedan metafizički pojam sa statičkim prizvukom“¹⁴⁹: pod pojam esencije, biti, *ousije*. Govor o dvjema istobitnostima dakle pretpostavlja uvjerenje da su u Isusu Kristu dvije esencije, *ousije*. Sjećamo se da je, prema našem autoru, antiohijska kristološka škola već u svojoj antiapolinarističkoj fazi do kraja domislila kristološki *homoousios* utemeljen na kompletnoj esenciji.¹⁵⁰ Stoga je sasvim razumljivo da će i u analizi treće teze *Antiohijskog simbola* Šagi-Bunić prepoznati i ne jednom istaknuti upravo to da se pod „dvjema istobitnostima“ ovdje misli na dvije cjelovite ili potpune esencije: „To je, dakle, prvo što nam kazuje treća teza *Antiohijskog simbola*: u Kristu su dvije kompletne esencije. Ona nam to kazuje *implicite* i indirektno, time što *explicite* i direktno izriče ontološki odnos Krista prema Ocu i prema nama ljudima pomoću pojma *homoousios*, oslonjenoga na kompletnu esenciju.“¹⁵¹ Također i: „Krist je logički iste esencije zajedno s Ocem i logički iste esencije zajedno s nama ljudima, to jest: tu su dvije kompletne esencije, božanska i čovječja.“¹⁵² Ili: „Tako je u stvari temeljni smisao treće teze SA, da su u Kristu dvije *ousije*, jedna ista s Očevom, a druga ista s esencijom ljudi, i to toliko

¹⁴⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 53.

¹⁴⁷ *Isto*, 56.

¹⁴⁸ Usp. *Isto*, 53: „Oba elementa, iz kojih je sastavljen Kristov kompozitum, supsumiraju pod jedan apstraktni pojam: radi se o esencijama (οὐσία), one su dvije, božanska i ljudska, i po jednoj je Krist smješten unutar Trojstva, a po drugoj unutar ljudskog roda.“

¹⁴⁹ *Isto*, 49.

¹⁵⁰ Usp. prvo poglavlje drugoga dijela, 173.

¹⁵¹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 49.

¹⁵² *Isto*, 58; usp. *Isto*, 49: „Parafrazirajući, mogli bismo, dakle, reći ovako: Krist, Bog i čovjek, to su dvije esencije, božanstvo i čovječstvo. Jedna od tih Kristovih esencija, božanstvo, logički je identična s esencijom Očevom, a druga, čovječstvo, logički je identična s esencijom nas ljudi.“

da se za Krista može reći, radi jedne esencije, da je zaista i potpuni Bog, a radi druge, da je zaista i potpuni čovjek.“¹⁵³

Iz navedenih citata vidimo da Šagi-Bunić ističe dvije stvari. Prvo, antiohijci su ovom tezom htjeli izreći da su u Kristu dvije potpune esencije. Drugo, njome je izražen ontološki odnos Isusa Krista prema Bogu i ljudima. No, povrh ovih dviju spoznaja, naš autor izdvaja još jednu bitnu dimenziju treće teze, ako je promatramo u cijelosti. I u ovoj, naime, tezi ponovno nalazimo precizacije „po božanstvu“ i „po čovještvu“. Sjećamo se da je Šagi-Bunić za njih rekao da su „logički temelj“ dvaju rođenja spomenutih u drugoj tezi. Tim se, logičkim temeljima, dva rođenja ili dvije rođenosti strogo raščlanjuju, tako da se ne mogu pripisati jednostavno jednom te istom Kristu, nego, štoviše, u sebi kriju dualistički prizvuk. Isti način razmišljanja Šagi-Bunić uočava i u trećoj tezi: „Anatolci su u trećoj tezi vidjeli izrečeno nešto više od samog afirmiranja dviju esencija i njihovog metafizičkog kategoriziranja određivanjem logičkog odnosa prema Ocu i prema ljudima. Pažljivo poentiranje logičkog temelja, koji omogućuje prediciranje dvostrukog *homoousiosa* Kristu (κατὰ τὴν θεότητα, κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα), gdje član upozorava na konkretnu određenost dviju *ousija*, kojima se u apstraktno-logičkom smislu određuje metafizičko odnošenje u dvije perspektive, ima sasvim sigurno veoma dualistički prizvuk, pokazuje upravo nedvojbeno djelilačke preokupacije. [...] Anatolcima je bilo stalo da oštro razgraniče obje *ousije* i – kao konzekvenciju dviju *ousija* – oba *homoousiosa*, pa da se nikako ne može jedno s drugim zamijeniti ili pomiješati.“¹⁵⁴ Dvije *ousije*, ili esencije, od kojih je svaka za sebe kompletna, ne mogu se, dakle, pomiješati, nego su „jedna izvan druge“: „*Ousije* su nepomiješane, jedna izvan druge, svaka je od njih isključivi logički temelj za sebi odgovarajući *homoousios*.“¹⁵⁵ U vezi s time Šagi-Bunić ukazuje na to da i ovdje dolazi do izražaja antiohijsko isključivo kviditativno promatranje Kristova otajstva, zbog kojega su antiohijci umjeli utvrditi potpunost i cjelovitost svakog od „elemenata“ koji sastavljaju Isusa Krista (ovdje konkretno dvije *ousije*), no zapeli su u tumačenju njihova unutarnjeg ontološkog jedinstva te tako nisu znali o sjedinjenju reći ništa što bi

¹⁵³ Isto, 52.

¹⁵⁴ Isto, 53; usp. Isto, 56: „Istaknuto mjesto dano određenjima κατὰ τὴν θεότητα i κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα s obzirom na glavni glagol ὁμολογοῦμεν hoće nam pokazati logički temelj za preciziranje jednog i drugog *homoousiosa*: taj je temelj za jedan i drugi *homoousios* adekvatno različit, jedan potpunoma izvan drugoga.“

¹⁵⁵ Usp. Isto, 56; Isto, 48: „Kad su Anatolci unosili u SA dva *homoousiosa*, bilo im je prije svega važno time fiksirati da se radi o dvije cjelovite, logički nepomiješane esencije“; Isto, 58: „... oba su *homoousiosa* jedan izvan drugoga, i logički i ontološki.“

nadilazilo shvaćanje da je Krist dvije, tek izvanjski povezane, *ousije*.¹⁵⁶ Jedna pripada Kristu ukoliko je Bog, po božanstvu, a druga ukoliko je čovjek, po čovještvu. Stoga je Isus Krist samo ukoliko se promatra kao „potpuni Bog“, tj. samo po božanstvu, istobitan Ocu, a samo ukoliko se promatra kao „potpuni čovjek“, tj. samo po čovještvu, istobitan je nama. Time se želi odagnati shvaćanje prema kojem bi se jednog te istog (ili kako naš autor kaže: „čitavog“) Krista moglo pojmiti kao istobitnog s Ocem i istobitnog s ljudima, te se *de facto* naglašava samo to da su u Kristu dvije istobitnosti: „SA [...] stavlja jedan *homoousios* tako izvan drugoga, da se ne vidi kako bi bilo moguće reći da je Krist *čitav homoousios* Bogu i *čitav homoousios* nama, već se naprotiv to želi potpunoma isključiti. Po gramatikalnoj konstrukciji ovdje se ponajprije [...] želi istaknuti ne da u oba *homoousiosa* postoji jedinstvo, već naprotiv da u jednom Kristu postoji dvojstvo *homoousiosa*. To je dvojstvo adekvatno, oslonjeno na dva različita principa: jedan *homoousios* na temelju Kristova konkretnoga božanstva, drugi na temelju Kristova konkretnoga čovještva. [...] Krist, koji jest oba 'potpuna', jest također subjekt i jednog i drugog *homoousiosa*, ali svakome od onih dva 'potpuna' pripada samo jedan odgovarajući *homoousios*. To vrijedi i *vice versa*: *homoousios* Ocu vrijedi samo u okviru onoga Θεὸν τέλειον iz prve teze, a *homoousios* nama vrijedi samo unutar ἄνθρωπον τέλειον iz prve teze.“¹⁵⁷ Usto Šagi-Bunić primjećuje da se u *Simbolu*, iako nejasno i indirektno, hoće utvrditi jedini način na koji je dopušteno govoriti o dvjema Kristovim istobitnostima: to je dopušteno samo ako se pretpostavi da su dvije *ousije* nepomiješane, pa se otud samo za Krista-Boga smije reći da je istobitan Ocu, a samo za Krista-čovjeka da je istobitan nama. Jednako je tako važno i ono što naš autor kaže o negativnim određenjima pravilnoga govora (dakako, pravilnoga u antiohijskom smislu): za Krista-Boga ne smije se reći da je istobitan nama, niti se za Krista-čovjeka smije reći da je istobitan Bogu. Ovdje se ponovno susrećemo s onim, u ovome radu najčešće spominjanim problemom antiohijske spekulacije, naime sa zabranom pripisivanja oprečnih atributa onoj naravi koja te attribute „nema pravo“ nositi, s kojim je

¹⁵⁶ Usp. *Isto*, bilješke, 20, bilj. 131: „Tako se vidi da je zapravo osnovna teškoća anatolske kristologije, koja se očituje u svim njezinim pokušajima da riješi kristološki misterij, u tome što to rješenje traži isključivo u vidu kviditativnog. Sva zaokupljena da sačuva δύο τέλεια protiv Apolinara, ona prije svega brani dvije kompletne *ousije*, a onda ne za doći do njihova unutrašnjeg ontološkog jedinstva.“

¹⁵⁷ *Isto*, 55; usp. *Isto*, 58: „Krist nije čitav *homoousios* Ocu niti čitav *homoousios* nama; svako od toga samo je po jednoj esenciji uz adekvatno isključenje druge.“

problemom usko povezan onaj da su antiohijci apstraktni pojam naravi poistovjećivali s konkretnim pojmovima „Bog“ i „čovjek“.¹⁵⁸

Možemo zaključiti da sve što smo dosad rekli o ovoj tezi naš autor uglavnom izravno povezuje s prvom tezom, kojom je iskazano da je Krist „potpuni Bog i potpuni čovjek“. Zato će reći i da je utvrđivanjem dualizma koesencijalnosti ili dualizma esencija, „u formalnom smjeru“ eksplikativno produbljen dualizam prve teze.¹⁵⁹

Osim te međuovisnosti prve i treće teze, Šagi-Bunić opaža i ovisnost treće teze o četvrtoj, s kojom zajedno tvori uzročnu rečenicu: „istobitnim Ocu istoga po božanstvu i istobitnoga nama po čovještvu, jer dviju je naravi sjedinjenje nastalo“. Dvije naravi iz četvrte teze drži temeljem dviju istobitnosti iz treće teze.¹⁶⁰ Isto će ustvrditi i za odnos teze o dvjema naravima prema prvoj i drugoj tezi, no o tome ćemo nešto više reći u analizi teze koja slijedi.

Ovdje još treba dodati da tezu o dvjema istobitnostima Šagi-Bunić promatra i u odnosu prema odlomku o *Theotokosu* te dolazi do istoga zaključka koji je iznio u vezi

¹⁵⁸ Usp. *Isto*, 56-57: „Tako utvrđivanje *homoousiosa* u Kristu znači za Anatolce i utvrđivanje pravilnog govorenja o Kristu: po jednoj *ousiji exclusive* Krist je Bog, a po drugoj *exclusive* Krist je čovjek. Što god može pridoći ili što god pripada jednoj *ousiji*, može se samo o njoj reći, a što pripada ili može pridoći drugoj, može se reći samo o drugoj. To doduše Anatolci nisu sasvim jasno i eksplicitno tako rekli, ali su oni to podrazumijevali kao u priznavanju dvostrukog i razgraničenog *homoousiosa* uključno i nužno sadržano. Nepomiješane *ousije* za sobom povlače po mišljenju Anatolaca nužno da se ni u kojem vidu ne može jedna o drugoj prediciati: sve što je u okviru onoga Θεὸν τέλειον jest izvan okvira onoga ἄνθρωπον τέλειον i vice versa. Prema tome se ne može ni u kojem vidu reći da je Krist-Bog *homoousios* nama, niti da je Krist-čovjek *homoousios* Bogu: može se samo reći da je Krist kao oboje zajedno (Bog i čovjek) *homoousios* u jednoj i drugoj perspektivi, ali to afirmiranje jedinstva Krista ne seže dotle da bismo imali pravo reći da po SA Krist izražen atributom jedne naravi može primiti attribute druge. Krist je koncipiran posve kviditativno, kao golo jedinstvo dvaju kvidititeta, koji i u tom jedinstvu ostaju jedan posve izvan drugoga, nepomiješani. Ipak je pravilno reći da se to posljednje više samo očituje iz cjelokupnosti anatolskih intencija, ugrađenih u kontekst cjeline SA, negoli da je izričito rečeno“; *Isto*, 58: „Dosljedno tome, kad se Kristu prediciiraju oba *homoousiosa*, onda je to u smislu da je Krist-Bog *homoousios* Ocu a Krist-čovjek *homoousios* nama, a nikako, ni u kojem vidu, ne može se reći da je Krist-čovjek *homoousios* Ocu ili Krist-Bog *homoousios* nama. Fiksirajući da je ἡ θεότης logički osnov za prediciiranje '*homoousiosa* Ocu', a ἡ ἀνθρωπότης logički osnov prediciiranja '*homoousiosa* nama', i ne poznajući nikakvu razliku između kviditativnoga i personalnog (između božanstva i Boga, čovjštva i čovjeka), Anatolija je po svom shvaćanju intendirala isključiti da bi se bilo što, što je u okviru *homoousiosa* Ocu, moglo prediciirati Kristu-čovjeku, kao i da bi se išta od onoga, što je u okviru *homoousiosa* nama, moglo prediciirati Kristu-Bogu.“

¹⁵⁹ Usp. *gore*, 305, gdje autor drugu i treću tezu prikazuje u njihovu odnosu prema prvoj tezi, prema kojoj obje imaju eksplikativnu funkciju: druga u genetičkom smjeru, čime je utvrđeno dvojstvo porijekla, a treća u formalnom smjeru, čime je utvrđeno dvojstvo istobitnosti ili esencija.

¹⁶⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule '*homoousios* hemin'...“, 49: „Distinktivna određenja 'po božanstvu', 'po čovještvu', koja trebaju izdvojiti jedan *homoousios* od drugoga, prilično jasno – a naročito drugo, naglašeno antiapolinarističko – pokazuju da se radi o *homoousiosu* na temelju kompletnih esencija. Sasvim osobito pak na to upućuje četvrta teza, eksplikativno povezana s trećom (s γὰρ), hotjeći reći da se dvostruk *homoousios* temelji na dvije naravi“; usp. i „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 4, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „Sljedeći *incisum* se neposredno oslanja na taj [tj. onaj o dvjema naravima na onaj o dvjema istobitnostima]. *Gar.* Kako je moguće ili kako je to, da je Krist istobitan Ocu i nama, da ima i Božju i našu esenciju? To je nastalo tako, odnosno do toga je došlo tako, što je nastalo sjedinjenje dviju naravi.“

teze o dvama rođenjima. Dakako, s tom razlikom da je u vezi druge teze istaknuo da su antiohijci smjerali zaniijekati da se može reći da je Marija rodila Boga, a ovdje da se može reći da je Marija rodila božansku *ousiju*: „To biva jasnije, ako uzmemo u obzir funkcionalno značenje ove teze u odnosu na ispovijedanje *Theotokosa*. Brižno preciziranje dvostrukog različitog *homoousiosa* i dosljedno dviju *ousija* ima ovdje svrhu da se priznavanjem *Theotokosa* ne bi na bilo koji način stavilo božansku *ousiju* – Θεὸν τέλειον – u esencijalnu relaciju s Marijom kao roditeljkom.“¹⁶¹ Time bi se, arijanski i apolinaristički, umanjilo Kristovu božansku narav.

Samo na jednome mjestu Šagi-Bunić daje naslutiti da se isti problem može kod antiohijaca promatrati i na način da su pripisivanje dviju istobitnosti Isusu Kristu, koje ne bi pretpostavljalo razlikovanje dviju *ousija* i njihovu nepomiješanost, smatrali neprimjerenim i zbog toga što bi to značilo da smo mi istobitni s Ocem. Ondje, u ime samih redaktorâ, kaže sljedeće: „S Ocem je *eiusdem essentiae*. To je da ima istu esenciju kao Otac. A ima i istu esenciju kao i mi ljudi. Da je iste esencije s Ocem to mu se može i mora pridati ukoliko ima božanstvo. Drugim riječima: tvrdi se: istobitan je Ocu i istobitan nama. To tvrdimo. Ali ne tvrdimo kako god i u kojem god smislu. Nije u svakom pogledu istobitan Ocu i istobitan nama, jer bi to značilo da smo mi s Ocem istobitni.“¹⁶²

Uza sve navedene zaključke do kojih je bio došao na temelju pomne analize ove teze, a kojima je jasno pokazao smisao koji su joj dali redaktori *Antiohijskog simbola*, Šagi-Bunić zapaža da je i ova teza, kao i ona o dvama rođenjima, ostala neodređena i nedorečena. Točnije, ostao je nedorečen i prikriven smisao koji su podrazumijevali antiohijski teolozi. Sama po sebi, teza je mogla biti protumačena i na način svojstven kronološko-dinamičkom promatranju po kojem se jednoj osobi, Bogu Logosu, mogu pripisati obje istobitnosti, i to na temelju u kviditativnom smislu kompletnih esencija.¹⁶³

¹⁶¹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 56.

¹⁶² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 3, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*.

¹⁶³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 60: „No na svaki način moramo ovdje opetovano naglasiti da je *Simbol* tu ostao nedovoljno precizan, nedorečen (kao uostalom i u cijelom svom tekstu), tako da cjelina onoga, što smo rekli pod 2. i 3., nije iznesena izričito nedvojbenošću, već se više podrazumijeva, ako se *Simbol* tumači u kontekstu cjelokupne kristološke ideologije njegovih redaktora. Teza je izrečena samo asertorno, ne ekskluzivno, pa tako ona u objektivnoj doslovnosti, ako se ne vodi računa o intencijama redaktora, dozvoljava također nešto drukčiju interpretaciju, kakvu uostalom Anatolci nisu mogli ni konjunkturalno predviđati, nemajući – u toj suvislosti – u svijesti nikakvog poimanja o personalnom kao takvom. Anatolci nisu – u stilu svojih kristoloških spekulacija – mogli predviđati da bi se moglo prihvatiti sve ono što oni ističu na liniji kviditativnoga, a da se ipak ne usvoji sve, što su oni smatrali logičkom nužnošću svojih premisa, tako naime da se pronađe logički izlaz u kontraponiranju personalnoga kviditativnome.“

Stoga je treća teza u svojoj doslovnosti mogla biti prihvatljiva Ćirilu i, kako kaže naš autor, „čak je bez ikakvog prestiliziranja ušla u kalcedonsku dogmatsku definiciju“¹⁶⁴.

3.2.5. Četvrta teza: „Jer dviju je naravi sjedinjenje nastalo...“

U vezi ove teze ponajprije smo dužni reći koju riječ o onome što smo obećali u prošlom odlomku, naime o tome kako se teza o dvjema naravima odnosi prema prethodnim tezama. Veznikom γάρ (jer) teza se, prema našem autoru, „uzročno nadovezuje na naprijed rečeno“¹⁶⁵. S njegovim uvjerenjem da četvrta teza prema tezi o dvjema istobitnostima ima utemeljujuću ulogu već smo se susreli: dvije naravi temelj su dviju istobitnosti.¹⁶⁶ No, premda tezu o dvjema naravima ponajprije vezuje uz tezu o dvjema istobitnostima, jer se direktno na nju naslanja, Šagi-Bunić je promatra i u odnosu prema prvoj i drugoj tezi. Tako će reći da se „ona neposredno nadovezuje na sve tri prve teze kao njihovo utemeljenje, tj. kao fiksiranje ontološkog osnova za sve dosad rečeno. Tamo se počelo od jednog Krista i o njemu tvrdilo adekvatno dvojstvo: dvojstvo potpunih Boga i čovjeka, dvojstvo različitih rođenja, dvojstvo u divergentnim smjerovima identificiranih esencija. Ovdje se polazi od dvojstva, da se tako pokaže osnovica za onakvo koncipiranje Krista. Odakle onakvo dvojstvo u Kristu? Odgovor je u inzistiranju, da je dvojstvo u Kristu temeljno: Krist je onako dvojak zato, što je on u stvari sastavba dviju naravi.“¹⁶⁷

Nakon ovoga kratkoga uvida u odnos četvrte teze prema onim tezama uz koje je vezana uzročnim veznikom „γάρ“, pogledajmo što o njoj Šagi-Bunić iznosi ukoliko je

¹⁶⁴ Isto. O tome da se u ovoj tvrdnji ne možemo posve prikloniti Šagi-Buniću, usp. *gore*, bilj. 145.

¹⁶⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 93. Uzročno-posljedična veza četvrte teze s prethodnima osobito je vidljiva u Šagi-Bunićevu drugom i trećem prijevodu, gdje grčku riječ „γάρ“ prevodi uzročnim veznikom „jer“. U prvom prijevodu to ne dolazi toliko do izražaja. Ondje, se, doduše, prilog „naime“ (nastalo je *naime* sjedinjenje dviju naravi) može promatrati u funkciji tumačenja svega što je rečeno u prijašnjim tezama, no njome nije tako jednoznačno, kao veznikom „jer“, pokazano da su „dvije naravi“ temelj i razlog svih prethodnih paralelizama, u sljedećem smislu: *Zato* što je Krist „dvije sjedinjenje naravi“, za njega se može i mora reći da je „potpuni Bog i potpuni čovjek“, „rođen od Oca po božanstvu i rođen od Marije po čovještvu“, „istobitan Ocu po božanstvu i istobitan nama po čovještvu“.

¹⁶⁶ Usp. *gore*, 319. Na jednom će tek mjestu Šagi-Bunić reći da se „čini očitim, da se ovdje termini esencija i narav identificiraju“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 4, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*).

¹⁶⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Duarum naturarum unio“, 107; usp. i „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 4, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „Onaj *gar* znači dvoje: 1. *duae* su *naturae*, zato mogu biti dvije istobitnosti, dva rođenja, dva kompletna; 2. te su naravi sjedinjene, zato mogu dva rođenja i dvije istobitnosti biti pridane *to auto*, istome Kristu, Sinu, Gospodinu.“

promatra u njezinu odnosu prema čitavom *Simbolu*. Sjećamo se da smo kod govora o efeškoj redakciji *Antiohijskog simbola* (a isto vrijedi i za antiohijsku redakciju) spomenuli kako Šagi-Bunić središnjom ili sržnom tvrdnjom *Simbola*, ukoliko se misli na ono što su antiohijci htjeli iznijeti kao svoj vlastiti kristološki nauk, smatra tvrdnju o „dvama potpunima“. Na nekim mjestima to isto tvrdi za tezu o dvjema sjedinjenim naravima. Tako će reći da „četvrta teza predstavlja srž efeške redakcije SA, ako se misli na ono što Anatolci nisu donosili kao koncesiju, već kao svoj vlastiti nauk“¹⁶⁸. Odmah potom će kazati da je ta teza imala pod tim vidom središnju važnost i u antiohijskoj redakciji: „Iako je u efeškoj redakciji, pa i u antiohijskoj redakciji, u smislu koncediranja Aleksandriji i Efezu, u centru bilo zapravo ispovijedanje *Theotokosa*, ipak je faktična srž *Simbola*, ako se na nj gleda kao na doktrinarnu izjavu Anatolije, bila ova četvrta teza: ispovijedanje dviju naravi.“¹⁶⁹ U toj tezi Šagi-Bunić vidi najsigurnije utvrđeno dvojstvo u Kristu,¹⁷⁰ za koje su se antiohijci bojali da bi zbog priznavanja *Theotokosa* moglo biti dovedeno u opasnost. Ispovijedanje dviju naravi po njemu je preduvjet (dakako, ukoliko promatra *Simbol* iz antiohijske perspektive) da bi se moglo ispovjediti da je Marija Bogorodica, preduvjet kojim su postavljeni okviri i granice pojma *Theotokos* za koji će reći da je „najsuprotnija točka“ izričaju o dvjema naravima: „*Theotokos* i dvije naravi: to su dvije najsuprotnije točke *Simbola*. Redaktori su svoju pažnju usredotočili tako da koncediraju *Theotokos* u oprezno zacrtanim neophodnim granicama: dvije naravi jesu najsigurnije i najočitije fiksiranje tih granica. Ispovijedanje *Theotokosa* predstavlja ono, dokle su Anatolci najdalje mogli ustupiti, a 'dvije naravi' ono, što su najviše smatrali da moraju i smiju tvrditi. Zato je jasno, da os pozitivnog anatolskog učenja – prema tome učenja SA – predstavlja četvrta teza o dvije naravi...“¹⁷¹ Sjećamo se, također, da je naš autor i za tezu o „dvama potpunima“ kazao kako utvrđuje granice unutar kojih je jedino moguće ispovjediti Marijino bogomaterinstvo. Možemo se, nakon ovih Šagi-Bunićevih izjava, pitati koja je od tih dviju teza imala, po nakanama redaktorâ, središnje ili sržno mjesto u *Simbolu*? Kojom su od njih postavljene granice ispovijedanja *Theotokosa* i kojom je suzbijena bojazan od

¹⁶⁸ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'..., Nact“, 106. List numeriran kao str. 106 nalazi se kao zadnji u navedenom rukopisu, pa ga stoga ovdje i navodimo. No po sadržaju bi bolje odgovaralo smjestiti ga kao prvu stranicu u rukopis „Duarum naturarum unio“ koji, onako kako ga je autor pohranio, započinje stranicom 107.

¹⁶⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'..., Nact“, 106.

¹⁷⁰ Usp. *Isto*: „... konkretni dualizam Kristov, koji je u borbi protiv apolinarizma i Ćirila predstavljao prvu brigu Antiohije, tu je najizrazitije afirmiran.“

¹⁷¹ Usp. *Isto*.

njegova krivovjernog shvaćanja? Prvom tezom o „dvama potpunima“ ili četvrtom tezom o „dvjema naravima“?

Naš autor smatra: objema.¹⁷² Iako o značenju jedne i druge teze govori gotovo istim jezičnim konstrukcijama, također ukazuje i na njihovu funkcionalnu različitost. On, naime, drži da je prva teza postavljena u *Simbol* u funkciji izjave kojom se tvrdi ono osnovno što o Isusu Kristu treba vjerovati. Funkcija četvrte teze jest tu izjavu protumačiti. Premda u tom vidu različite, obje su teze prema Šagi-Buniću jednako „temeljne“: „Kao što je prva teza temeljna u deklarativnom smislu, tako je četvrta temeljna u eksplikativnom smislu.“¹⁷³ Na drugom će mjestu reći da su obje teze „najosnovnije“, i to također jedna kao deklarativna, a druga kao eksplikativna: „Tako su u kristološkom odlomku SA [...] najosnovnije dvije teze: prva teza (= br. 2), koja deklarira da je Krist 'potpun Bog i potpun čovjek' i četvrta teza (= br. 5), koja daje osnovnu eksplikaciju, kako jedan Krist jest 'dva potpuna': nastalo je (tj. postoji) sjedinjenje dviju naravi.“¹⁷⁴ Dvije su dakle teze prema našem autoru međusobno usko povezane i zajedno tvore paralelizam u kojem se teza o „dvjema naravima“ odnosi prema onoj o „dva potpuna“ kao eksplikativna teza prema deklarativnoj.¹⁷⁵ Ovdje nas ne treba zbuniti to što smo se i kod analize druge (dva rođenja) i treće teze (dvije istobitnosti) susreli s autorovim izjavama da su one „eksplikativno produbljenje prve teze“. Njima Šagi-Bunić pripisuje eksplikativnu ulogu ukoliko promatra njihov odnos prema prvoj tezi, no ukoliko promatra *Simbol* u cjelini, onda kao primarnu tezu kojom se tumači značenje izjave da je Isus Krist „potpuni Bog i potpuni čovjek“, drži tezu o „dvjema naravima“.

Kako bismo dobro razumjeli usku povezanost prve i četvrte teze, potrebno se prisjetiti da su antiohijci već u razdoblju izričite oporbe protiv apolinarizma povezivali

¹⁷² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Sjedinjenje Boga i čovjeka'. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 3, bilj. 4: „Zato je njihova osnovna kristološka teza da je Krist 'potpuni Bog i potpuni čovjek' (*Theos teleios kai anthros teleios*) te da su u Kristu dvije naravi, zapravo da je Krist 'jedinstvo dvije naravi' (*dyo physeon henosis*: tako je to formulirano u tzv. *Antiohijskom simbolu*).“ Da Šagi-Bunić smatra kako su obje teze redaktori *Simbola* držali temeljnima razvidno je i iz navoda koji slijede.

¹⁷³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Duarum naturarum unio“, 107; usp. „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“, 245, bilj. 36: „Substantiam istius professionis repraesentant duae theses principales: Christum agnoscendum esse 'Deum perfectum et hominem perfectum ex anima rationali et corpore' (thesis fundamentalis enuntiativa) et 'duarum enim naturarum unio facta est' (thesis fundamentalis explicativa).“

¹⁷⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 12.

¹⁷⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 93: „Duae namque formulationes in SA intime inter se cohaerent et strictum parallelismum efficiunt, in quo posterior ad priorem sicut thesis explicativa ad thesim declarativam refertur“, DPHP, 224: „In SA – tamquam formulatio analogae formulae 'Deum perfectum et hominem perfectum' – ab Antiochenis posita est thesis explicativa (modo metaphysico): 'Duarum enim naturarum unio facta est'.“

„dva potpuna“ i „dvije naravi“. Također i toga da su i „dva potpuna“ i „dvije naravi“ shvaćali u isključivo kviditativno-kvalitativnom smislu.¹⁷⁶ Šagi-Bunić uočava da isti smisao koji je sadržan u izričajima „potpuni Bog“ i „potpuni čovjek“, naime smisao pod kojim se misli *što je* i *kakvo je* konkretno biće u sebi, s obzirom na sva određenja koja mu kao takvome izvorno pripadaju, u antiohijskoj kristologiji ima i pojam naravi, premda je riječ o filozofskom, apstraktnom, metafizičkom pojmu. Na svoje temeljno kristološko pitanje, postavljeno iz logičko-statičkog gledišta – „Što je Krist?“ – antiohijci su najprije odgovarali na temelju Svetoga pisma, da je on Bog i čovjek. U borbi protiv arijanizma i apolinarizma trajno su naglašavali da je Isus Krist „*potpuni* Bog“ i „*potpuni* čovjek“. Kada su pak iste stvarnosti htjeli iskazati filozofskim rječnikom, govorili su o „dvjema naravima“. Dakako, o dvjema sjedinjenim naravima. Sjećamo se da je Šagi-Bunić formule tipa „dvije sjedinjene naravi“ nazvao „najboljim metafizičkim odgovorom“ na pitanje „Što je Krist?“¹⁷⁷ Za dva „elementa“ iz prve teze, „potpunog Boga“ i „potpunog čovjeka“, reći će da su ovdje „supsumirana pod jedan metafizički pojam s dinamičkim prizvukom“¹⁷⁸. No, ponavljamo, naš autor drži da i taj metafizički pojam u antiohijskoj kristologiji ima „isključivo kviditativno-kvalitativan karakter“¹⁷⁹. U vezi s time veli da antiohijci „dvije sjedinjene naravi“ shvaćaju kao „dva cjelovita ili potpuna kviditeta, koja uzeta zajedno čine jednoga Krista (jednu osobu)“¹⁸⁰, ali i da pritom narav misaono poistovjećuju s konkretnim bićem.¹⁸¹ Sama činjenica da su antiohijci shvaćali „narav“ u kviditativno-kvalitativnom smislu, pri čemu su pod pojmom naravi podrazumijevali sve po čemu neko *konkretno biće* jest to što jest, po sebi uopće nije problematična. No velika opasnost antiohijske kristologije prema našem autoru leži upravo u tome što su njezini teolozi poistovjećivali kviditativno shvaćenu narav i konkretno biće, te nisu mogli domisliti da bi se narav razlikovala od

¹⁷⁶ Usp. prvo poglavlje drugoga dijela, 171-172.

¹⁷⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 134; prvo poglavlje drugoga dijela, bilj. 220. Ovdje valja imati u vidu ono što smo rekli na početku ovoga poglavlja o tome kako se formula „dvije sjedinjene naravi“ izvrsno uklapa u temeljno antiohijsko gledište na otajstvo Isusa Krista – logičko-statičko – prema kojemu antiohijci ne promatraju stanje Isusa Krista prije i poslije utjelovljenja, nego se bave samo inkarnacijom *in facto esse* (usp. *gore*, bilj. 12).

¹⁷⁸ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 49.

¹⁷⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Duarum naturarum unio“, 141.

¹⁸⁰ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 135: „*Duae naturae unitae*‘ significant igitur pro antiochenis revera *duas quidditates* completas seu perfectas, quae simul sumptae unum Christum constituunt (unum prosopon).“

¹⁸¹ Usp. *Isto*, 133: „*Natura est semper res concreta* (realiter existens) secundum ipsos esse videtur, sed res quatenus respicitur sub ratione *quidditativa*. Quia autem sub aspectu metaphysico ens qua tale (secundum ipsos) in quidditate consistit nullusque alius respectus, non quidditativus, sub quo ens qua tale considerari posset, datur, entia concreta tandem sunt *naturae*. [...] Si ergo Christus est *Deus et homo*, evidentissime est *natura* deitatis et *natura* humanitatis, i.e. *duae naturae*.“

subjekta koji je nositelj te naravi.¹⁸² Otud također nisu mogli shvatiti na koji bi se način moglo jedan te isti subjekt promatrati u jednoj i drugoj naravi, a da to ne bi uzrokovalo pomiješanje naravi i, posljedično, ono što ih je najviše morilo – arijanističko i apolinarističko umanjivanje Kristova božanstva. Antiohijcima je stoga, prema Šagi-Buniću, izuzetno stalo do toga da se ustvrdi kako dvije naravi ostaju nepomiješane.¹⁸³ U ovoj se tezi, doduše, to izričito ne spominje, no posve je jasno precizirano u mariološkom odlomku („u smislu takvog nepomiješanog sjedinjenja“).

Kad uzmemo u obzir sve što smo dosad rekli o antiohijskom načinu koncipiranja naravi, jasno je kad naš autor tvrdi da je formula „sjedinjenje dviju naravi“, jednako kao i izričaj o Kristu „potpunom Bogu i potpunom čovjeku“, ne samo *ostavljala dojam* prevelikog dualiziranja, nego da su obje formulacije antiohijci *doista previše dualistički tumačili* te su time dospjeli na sklizak teren, gdje je bilo dovedeno u pitanje ontološko jedinstvo Isusa Krista, tj. Krist kao „jedan te isti“ subjekt.¹⁸⁴ No ako, kako vidimo, Šagi-Bunić dopušta činjenicu da su antiohijci svojim dualiziranjem doista pretjerali na štetu Kristova jedinstva, on se nikako ne može složiti s tvrdnjom da bi oni iz formule „sjedinjenje dviju naravi“ izvodili zaključak da je Kristova osoba (*prosopon*) neki „tertium quid“, koji bi zapravo bio produkt dviju naravi. Tome se protivi već dobro nam poznatim argumentom koji u ovom kontekstu zadobiva sljedeći oblik: To što su

¹⁸² Taj zaključak Šagi-Bunić donosi u kontekstu usporednoga prikaza antiohijske formule „sjedinjenje dviju naravi“ i kalcedonske formule „jedan u dvjema naravima“. U kalcedonskoj je formuli narav također shvaćena kao kviditet konkretnoga bića, ali je ujedno naglašeno da se narav razlikuje od subjekta koji je nositelj naravi: „Si nunc formulam 'duae naturae unitae' in interpretatione antiochenorum cum hac formula 'unus in duabus naturis' comparamus, distinctio apparet essentialis! Conceptus enim 'naturae' in utroque casu non est idem, sed essentialiter diversus. 'Natura' antiochenorum, quae intellegitur in formula 'duae naturae unitae', est quidditas entis concreti quatenus simpliciter cum ente concreto identificatur; 'natura' autem quae in formula 'unus in duabus naturis' cogitatur est quidditas entis concreti, sed quatenus ab ente simpliciter distinguitur tamquam a subiecto seu supposito in quo recipitur seu quod in ea spectatur. Unde manifeste apparet dyophysitismum chalcodonensem a dyophysitismo antiocheno esse essentialiter distinctum“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 136). Sav se problem antiohijske kristologije ovdje zapravo može svesti na ono što je Šagi-Bunić tvrdio već u svojoj disertaciji, ali i u svim svojim istraživanjima iz zrelije faze, u što smo se mogli već više puta uvjeriti: „Antiohija je premalo jasno uočila razliku između osobe i naravi; zato je formuliranje *ἐν δύο φύσιν*, koje pretpostavlja takvu razliku, njoj posve strano. Njezino je *δύο φύσεις*, ali *ἐν δύο φύσιν* ne (Kristologija Prokla Carigradskog, 244; usp. i Isto, 271, bilj. 20).

¹⁸³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, Kristologija Prokla Carigradskog, 232: „Sjedinjenje dviju naravi“ za antiohijce znači takvo sjedinjenje, gdje naravi ostaju nepomiješane“, „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 9, u: Fascikl „Povijest kristologije“: „Antiohijcima je važno, da ustvrde da su u Kristu dvije nepomiješane naravi, Božja i ljudska...“ Usp i G. GOULD, „Cyril of Alexandria and the Formula of Reunion“, 236. Ovaj autor kaže da su antiohijci svojom formulom „sjedinjenje dviju naravi“ izbjegli njima neprihvatljivu Ćirilovu ideju o „hipostatskom ili naravnom sjedinjenju“ koju je on iznio u svojim anatematizmima.

¹⁸⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 93: „Sive 'duarum naturarum unio' sive 'Deus perfectus et homo perfectus' ab antiochenis suscipiebantur atque interpretabantur nimis *dualistice* adeo, ut 'unus atque idem' in periculum vocatus videretur.“

antiohijci protiv arijanaca i apolinarista inzistirali na tome da Krist nije ni samo Bog ni samo čovjek, nego oboje povezano, moglo je ostaviti dojam da je po njima Krist, ukoliko je „sjedinenje dviju naravi“, nešto novo ili pak treće. No takvo je shvaćanje njima bilo nepojmljivo, upravo stoga što, bojeći se arijanističkog umanjivanja božanske naravi Logosa, nisu htjeli dopustiti pomiješanje naravi u jednu novu narav.¹⁸⁵

O Kristovu ontološkom jedinstvu četvrta teza zapravo ništa ne govori. Jedino se tvrdi da je nastalo sjedinenje (ένωσις) dviju naravi. U vezi s time znakovite su Šagi-Bunićeve primjedbe glede glagola kojim se karakterizira sjedinenje: ovdje „γέγονε, perfekt, naznačuje sadašnju gotovu radnju, tj. zapravo se hoće reći ne samo da se sjedinenje zbilo, nego da sjedinenje postoji“¹⁸⁶; „perfekt naznačuje nešto što je nastalo i traje – sjedinenje je shvaćeno ne kao neki čin nego kao čin koji ostaje“¹⁸⁷. To još jednom potvrđuje višeput spomenutu konstataciju da antiohijci promatraju Kristovo otajstvo u sadašnjem stanju,¹⁸⁸ i to polazeći od onoga što o njemu stoji zapisano u

¹⁸⁵ O tome da u okviru antiohijske kristologije nema mjesta shvaćanju osobe kao nečega trećeg, što bi također bilo pojmljeno kao zaseban „quid“, uz „Boga“ i „čovjeka“, Šagi-Bunić govori nadovezujući se na Galtierova promišljanja iz njegova članka „Théodore de Mopsueste: sa vraie pensée sur l'Incarnation“, u: *Recherches de science religieuse*, 45 (1957.), 178, bilj. 50, gdje se Galtier protivi onima koji su taj „tertium quid“ otkrili u Teodorovoj kristologiji. Šagi-Bunić tu ne ulazi u analizu ni Galtierova članka ni Teodorove kristologije, nego Galtierov zaključak proširuje na antiohijsku kristologiju općenito te mu dodaje svoje tumačenje: „... Galtier iure protestatur contra eos qui apud Theodorum detegere volunt in Christo personam tamquam tertium quid, quod ex naturis effectum esset. [...] Omnia considerantes exclusive sub ratione quidditatis, Antiocheni prorsus nihil tertium praeter duas naturas unitas in Christo cogitare potuerunt. Quaestione 'quid est Christus' praeoccupati et ex hac positione omnes haereses quae alterutrum elementum mutilaverant, praesertim Arianos et Apollinaristas, debellare contententes, Anatolici insistebant, Christum non esse neque solum Deum neque solum hominem sed utrumque coniunctum: hoc sane impressionem praebet tamquam Christus Anaticorum sit quid novum, tertium, compositio nempe duarum naturarum. Attamen Anatolici non cogitabant ita, quia confusionem aut commixtionem naturarum in unam novam naturam admittere noluerunt, degradationem arianisticam divinae naturae Verbi ex eo timentes“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 34, bilj. 29).

¹⁸⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinenja“, 93; usp. „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 4, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „Nastalo je sjedinenje. To znači da nakon toga što je sjedinenje nastalo, sjedinenje jest, postoji sjedinenje.“

¹⁸⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Nota philologico-sintattica“, 1, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*.

¹⁸⁸ Ipak, valja reći da prema našem autoru izraz ένωσις (sjedinenje) spada u kategoriju izraza kojima se tumači inkarnacija *in fieri*, dok je za tumačenje inkarnacije *in facto esse* prikladniji izraz ένότης (jedinstvo). To spominje samo u kontekstu govora o pojmu sjedinenja kod Prokla Carigradskog: „Ένωτης je produljena, nastavljena ένωσις. Hrvatski bi se reklo 'jedinstvo' nasuprot 'sjedinenju' kao akciji, kojom nastaje 'jedinstvo'“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 139); „Ένωσις je ένότης *in fieri*“ (*Isto*, 117, bilj. 33). U njegovim analizama *Antiohijskog simbola* nigdje nismo pronašli da bi upućivao na tu nijansu grčke terminologije. Također nigdje ne ukazuje na to da su ovdje antiohijci uporabili izraz koji po svojoj naravi, budući da označava inkarnaciju *in fieri*, više odgovara kronološko-dinamičkom gledištu. Pitanje jesu li izraz ένωσις uporabili zbog oportunizma, budući da on od „nestorijevskih borbi kasnije postaje klasičan, nakon što je Ćiril proskribirao nestorijevski izraz συνάφεια (sveza)“ (*Isto*, 137), ili možda stoga što bi, prema njihovim mjerilima, izrazom ένότης bilo odviše naglašeno jedinstvo dvaju elemenata u Kristu, te tako uvedena njihova pomiješanost, Šagi-Bunić nigdje ne naćinje. Svakako ta pitanja nisu posve bezvrijedna, osobito stoga što bi, kako se ćini, izraz ένότης, kao onaj koji oznaćuje produljenu i nastavljenu ένωσις, ovdje bolje pristajao uz glagol γέγονε, za koji smo

Svetome pismu. Njihovu logiku naš autor ovako opisuje: O Kristu, kakav je sada, i kako se pokazuje u svetopisamskim tekstovima, može se reći da je „Bog“ i „čovjek“, tj. da je „narav božanstva“ i „narav čovječstva“. „No budući da je iz Svetoga pisma jasno da ne postoje *dva* Krista ili *dva* Sina, nego *jedan* Krist, Sin, očito je i treba reći da su dvije naravi sjedinjene.“¹⁸⁹ To je najviše što antiohijska kristologija umije reći o Kristovu jedinstvu, koje je izričito spomenuto u drugom dijelu ove rečenice, tj. u petoj tezi: „uslijed čega jednoga Krista, jednoga Sina, jednoga Gospodina ispovijedamo“. Premda je Šagi-Bunić tu posljednju rečenicu kristološkog odlomka *Antiohijskog simbola* izdvojio kao zasebnu tezu, čini nam se boljim ovdje ukazati na povezanost četvrte i pete teze, točnije rečeno, na autorov stav o načinu na koji je u njima ispovjeđeno jedinstvo Krista: Krist (nazvan tim ili drugim imenima koja označuju obje naravi) je jedan, jer su dvije naravi sjedinjene, a ne odijeljene.¹⁹⁰ Još jedno određenje Kristova jedinstva nalazimo u odlomku o *komunikaciji idioma*. Ondje se spominje „jedan *prosopon*“. I na taj se pojam smatramo korisnim ovdje samo kratko osvrnuti, premda u strogom smislu ne pripada ovoj tezi. Budući da naš autor smatra da je u odlomku o *komunikaciji idioma* jedna osoba (kao i dvije naravi) ispovjeđena tek posredno,¹⁹¹ u okviru govora o načinu na koji se Kristu moraju pripisivati atributi božanske i ljudske naravi, o pojmu osobe držimo boljim progovoriti ovdje, gdje smo načeli pitanje jedinstva. Gore smo vidjeli da Šagi-Bunić odlučno odbija da bi pojam osobe u antiohijskoj kristologiji imao značenje nečeg trećeg, što bi nastalo kao produkt „dvaju potpunih“ ili „dviju naravi“. O tome koji su točno smisao antiohijci pridavali riječi „prosopon“ naš autor ne donosi mnogo

vidjeli da prema našem autoru izražava sadašnje stanje Kristova otajstva. Ovdje još možemo spomenuti da Šagi-Bunić, ako se ne varamo, samo na jednome mjestu „sjedinenje dviju naravi“ iz *Antiohijskog simbola* prevodi kao „jedinstvo dviju naravi“ („Sjedinenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil [1962. – 1965.] nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 3, bilj. 4).

¹⁸⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 134: „Si ergo Christus est *Deus* et *homo*, evidentissime est *natura* deitatis et *natura* humanitatis, i.e. *duae naturae*. Quia autem ex scriptura patet, non esse *duos* Christos aut *duos* Filios, sed *unum Christum, Filium*, *duae naturae* manifeste *unitae* sunt et dici debent. Sed in comperto est, Christum non esse simpliciter unum, cum non sit una natura, sed potius duo unita, quae ratione *Christi, Filii, Domini*, etc., unum sunt, scriptura ita dicante, quippe quae sub his nominibus seu vocibus manifeste unionem qua talem comprehendit.“

¹⁹⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 4, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „Nisu dvije naravi razdijeljene, odijeljene, nego sjedinjene. Zato se i priznaje i treba priznati jednoga Krista, jednoga Gospodina, jednoga Sina. Što je jedno, a što dvoje? Naravi su dvije, ali sjedinjene, a ne razdijeljene. Jedan je Krist, jedan je također Sin, jedan je i Gospodin. Po čemu je Krist i Sin i Gospodin jedan? Po tome što naravi nisu razdijeljene, nego sjedinjene.“

¹⁹¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 95: „... *prosopon* i narav uzimaju se *in sensu abstracto*, tj. nema se u vidu konkretna osoba i konkretne naravi u Kristu, nego se hoće reći da su jedni izrazi osobni, tiču se osobe, a drugi se tiču naravi, u smislu kontraponiranja tih dvaju apstraktnih pojmova. [...] 'Jedna osoba' i 'dvije naravi' nisu stoga ovdje ispovjeđene *immediate*, nego samo *mediate*, naime ukoliko se izriče uzajamno odnosno skupno pridijevanje izraza i njihovo dijeljenje.“

podataka. Premda pokazuje da je nisu razumijevali u smislu nekoga „trećega kviditeta“, koji bi bio različit i samostojan od onih dvaju kviditeta koja su ušla u sjedinjenje, Šagi-Bunić ipak smatra da „antiohijci jedan prosopon shvaćaju kao rezultat, koji nastaje sjedinjenjem, a ne kao nešto što se razlikuje od naravi i u čemu se dogodilo sjedinjenje“¹⁹². Čini se da je krajnji zaključak koji bismo zajedno s našim autorom mogli donijeti o pojmu osobe kod antiohijaca taj da on ne nadilazi značenje „jednoga Krista“, u smislu dvaju sjedinjenih kviditeta.¹⁹³ To će nam biti jasnije kada ćemo analizirati odlomak o *komunikaciji idioma*, gdje će biti riječi o imenima koja antiohijcima označuju osobu i imenima koja im znače narav.

Na kraju, valja reći da naš autor zaključuje da u ovoj tezi „sjedinjenje nije nikako pobliže determinirano“¹⁹⁴, niti se o samoj naravi sjedinjenja išta pozitivno tvrdi. Jedinim određenjem sjedinjenja smatra ono negativno, iz odlomka u kojemu je ispovjeden *Theotokos*, gdje se kaže da je sjedinjenje nepomiješano.¹⁹⁵ Usto primjećuje da su antiohijci, osobito umjereni, i inače mnogo govorili o tome kakvo sjedinjenje nije, a u pozitivno se tumačenje sjedinjenja nakon Efeza nisu rado upuštali. Radije su radije šutke prelazili preko toga pitanja ili su ostajali neopredijeljeni.¹⁹⁶

Kao u vezi svake teze koju smo dosad obradili, i ovdje dodajemo da je, prema Šagi-Buniću, upravo zbog toga što ništa ne precizira o naravi sjedinjenja, i ova teza ostala prihvatljiva Ćirilu.¹⁹⁷ Dakako da joj je on dao svoje tumačenje. U poslanici

¹⁹² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 297; usp. *Isto*, 240, bilj. 61.

¹⁹³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 135: „... *duas quidditates completas seu perfectas, quae simul sumptae unum Christum constituunt (unum prosopon)*.“

¹⁹⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 4, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*.

¹⁹⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 107, bilj. 233: „Sic reapse SA diversum sensum suscipere potuit. Quoniam solummodo *existentia unionis* duarum naturarum affirmatur, nihil autem de ipsa *natura unionis positive* dicitur (sc. in quonam unio *formaliter* consistat), sed apponuntur solae determinationes *negativae* (in quonam unio *non* consistat), tota quaestio de accurato intellectu symboli vertebatur circa problema quomodo intellegatur *unio* naturarum, formaliter et positive.“

¹⁹⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 108, bilj. 233: „Antiocheni *moderati* [...] de *natura unionis* naturarum, formaliter et positive (praesertim tempore post concilium ephesinum a. 431) potius *tacebant*, aut indecisi manebant, haesitantes et in positivam explicationem unionis qua talem simpliciter non intrantes. *Multum* loquebantur, qualis unio *non est*, parum aut nihil qualis *est*!“

¹⁹⁷ Usp. *Isto*, 107, bilj. 233: „SA acceptabile erat etiam Cyrillo proprie eam ob causam, quod unionem positive explicare non est conatum“; T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homousios hemin'...“, bilješke, 4, bilj. 17: „SA je ipak usprkos takve dualističke tendencije bio prihvatljiv za sv. Ćirila, jer je ujedno s druge strane afirmirao jedinstvo obaju elemenata, a da se – što se može činiti paradoksalno! – nije upuštao u to da sjedinjenje pobliže objasni. [...] *Antiohijski* je *simbol* ostao nedorečen, mogao se tumačiti različito, i to je u onaj čas bila njegova prednost, koja je omogućila da je postao platforma za sjedinjenje, jer mu je Ćiril mogao dati svoje, ortodoksno tumačenje.“ Za razliku od nedorečenog i nepreciznog *Antiohijskog simbola*, Nestorijev je nauk prema Šagi-Buniću morao biti osuđen baš zbog toga što se Nestorije upustio u tumačenje sjedinjena, a rezultati njegovih promišljanja bili su na granici nijekanja pravoga, ontološkog Kristova jedinstva“ (usp. DPDN, 107, bilj. 233: „Nestorius naufragium subiit proprie ideo, quia unionem positive conatus est, et ita de uno Christo

Laetentur coeli ona će zadobiti oblik „iz dviju naravi“, a u *Kalcedonskoj definiciji* „jedan u dvjema naravima“. U toj će, kalcedonskoj formuli, biti povezani i „jedan te isti“, na kojemu je osobito inzistirala aleksandrijska kristološka škola, i „dvije naravi“, koje su s velikim žarom isticali i branili antiohijski teolozi.¹⁹⁸ Premda njihova formula „sjedinenje dviju naravi“ neće biti direktno preuzeta u *Kalcedonsku definiciju*, niti će kalcedonska diofizitska formula imati značenje koje su svojoj formuli pridavali antiohijci, Šagi-Bunić ističe iznimnu važnost formule *Antiohijskog simbola*, jer je to prvi puta da se o terminološkom diofizitizmu govori u jednom dogmatskom dokumentu koji je bio zajednički priznat i vrednovan od Crkve.¹⁹⁹ Time što je uvela terminološki diofizitizam, kao svojevrsnu novost,²⁰⁰ u središte kristoloških rasprava, antiohijska je škola uvelike pridonijela raščišćavanju i razjašnjavanju kristoloških pitanja. Upravo u njezinu naporu kako bi utvrdila terminološki diofizitizam, unatoč tome što pitanje Kristova jedinstva nije znala riješiti na način koji ne bi bar djelomice odisao heretičkim elementima, naš autor vidi pozitivni doprinos antiohijske kristologije, koji treba cijiniti.²⁰¹

3.2.6. Peta teza: „... uslijed čega jednoga Krista, jednoga Sina, jednoga Gospodina ispovijedamo“

O ovoj tezi kao zasebnoj cjelini Šagi-Bunić gotovo nigdje ne piše. Tek na jednome mjestu spominje da se riječima δι' ὅ – koje je u prvome prijevodu preveo kao

locutus est, ut in comperto [vel quasi] factum sit, veram unitatem Christi [ontologicam] ab eo reapse negari“; „Značenje formule 'homousios hemin'...“, bilješke, 4, bilj. 17: „Nestorije je kušao objasniti sjedinjenje i tako se otkrila nedostatnost antiohijskog shvaćanja sjedinjenja: Nestorije je za Ćirila bio neprihvatljiv, trebalo ga je osuditi“).

¹⁹⁸ Usp. *Isto*, 138: „Unus in duabus naturis' nihilosecius quam 'duae naturae unitae' respondere vult ad quaestionem: *quid* sit Christus. Sed respondere vult *ea ratione, qua responderet Cyrillus*, si terminologiam dyophysiticam suscepisset et ex positione logico-statica mysterium comprehendere voluisset, principiis autem suis fundamentalibus nihilominus fidelis mansisset. Hoc modo evenit, ut in una sola formula – in stricta cohaerentia logica – coniunctum habeamus et '*unum eundemque*' et '*duas naturas*'.“

¹⁹⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“, 244: „Theologiae quoque antiochenae adscribenda est, praeterea, prima apparitio dyophysitismi terminologici in documento dogmatico, quod communem agnitionem atque valorem in Ecclesia adeptum est.“

²⁰⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 74: „Dyophysitismus antiochenorum certe haberi potest tamquam novitas doctrinalis, secundum nostrum modernum modum concipiendi, quia dyophysitismum terminologicum tamquam thesim reapse in Oriente introduxerat schola antiochena.“

²⁰¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“, 249: „Quamquam igitur theologi antiocheni in sua speculatione christologica non omnino rectam conceptionem unitatis Christi adepti sint, sed mancam, deficientem, quae in haeresim ducebat et tandem ut haeretica ab Ecclesia iudicata est, nihilominus labor eorum in dyophysitismo stabiliendo positive et iuste aestimandus est, quoniam proprie dyophysitismus terminologicus repraesentat illam contributionem positivam, quam schola antiochena theologiae catholicae acquisivit.“

„radi toga“, u drugome kao „kroza što“, a u trećemu „uslijed čega“ – u *Antiohijskom simbolu* hoće reći „da je naprijed rečeno ne samo razlog, nego i vid, okvir, u kojem se ispovijeda, što slijedi“²⁰². Pod tim „naprijed rečenim“ misli se, dakako, ponajprije na sjedinjenje dviju naravi o kojem je bilo riječi u četvrtoj tezi. No na temelju svih dosadašnjih Šagi-Bunićevih uvida možemo reći da su pod time antiohijski podrazumijevali i sve paralelizme iz prvih triju teza koje, ukoliko ih se promatra u njihovu odnosu prema prvoj izjavi *Simbola*, imaju eksplikativan karakter. Ako sada, na kraju analize kristološkog odlomka, ponovno promotrimo čitav taj odlomak, uočavamo da on započinje i završava nabranjem imena koja su, prema antiohijskom načinu razmišljanja, prikladna da se njima imenuje Isus Krist, ukoliko je jedan. U posljednjoj je tezi usto izričito ispovjedom da je *jedan* Krist, Sin, Gospodin. No jedan Krist, kako smo već višeput naglasili, za antiohijske nije jednostavno jedan. Isus Krist, „potpuni Bog“ i „potpuni čovjek“ (prva teza) koji je „rođen od Oca“ i „rođen od Marije“ (druga teza) i koji je „istobitan Ocu“ i „istobitan nama“ (treća teza), jedan je utoliko što su Bog i čovjek uzeti zajedno, tj. ukoliko je on „sjedinjenje dviju naravi“ (četvrta teza). Svim tezama kristološkog dijela *Antiohijskog simbola* ističe se dakle ponajprije dvojstvo, premda su one uokvirene dvjema izjavama koje po sebi upućuju na jedinstvo. No to jedinstvo nije nipošto shvaćeno kao jedinstvo koje bi proizlazilo iz jednote subjekta, nego tek kao jedinstvo dvaju sjedinjenih kviditeta, bili oni nazvani konkretnim ili apstraktnim terminima. A budući da će pitanje Kristova ontološkog jedinstva u kristologiji biti razriješeno poimanjem sjedinjenja u jedan subjekt, tj. u božansku osobu Logosa, što antiohijski na tadašnjem stupnju svoje spekulacije nisu nikako mogli doumiti zbog već poznatih nam njihovih strahova, jasno je da među imenima ove teze ne nalazimo ime *Bog Logos*. I ovdje, kao i u prvoj izjavi *Simbola*, nalazimo samo imena koja označuju Krista ukoliko je on „dvije sjedinjene naravi“.

3.3. Mariološki odlomak

„U smislu takvog shvaćanja nesmiješnog sjedinjenja ispovijedamo svetu Djevicu Bogorodicom, zato što je Bog Logos utjelovljen i učovječio se i od samog začeca ujedinio sebi iz nje uzeti hram.“

²⁰² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 93.

O načinu na koji su antiohijci, primorani od cara, ispovjedili da je Marija Bogorodica, već smo dali neke naznake u odlomku u kojem smo govorili o efeškoj redakciji *Antiohijskog simbola*. Ondje smo naglasak stavili na Šagi-Bunićevo uvjerenje da je čitav kristološki odlomak donesen u svrhu tumačenja, ali i suzbijanja naslova *Theotokos* za Mariju. To, kao i sve što smo dosad rekli o pojedinim tezama kristološkog odlomka *Simbola*, valja imati na umu kako bismo mogli bolje razumjeti kad naš autor kaže, kako ćemo uskoro vidjeti, da su i u mariološkom odlomku antiohijci zapravo zadržali svoje temeljno uvjerenje da Marija nije Bogorodica u punom i pravom smislu.²⁰³

Ako su, kako smo vidjeli, u svim tezama kristološkog odlomka antiohijci jasno dali do znanja da treba razlikovati dva elementa u Kristu – bili oni nazvani konkretnim imenima (Bog i čovjek) ili svedeni pod apstraktni pojam filozofske provenijencije (dvije naravi), ili pak bili promatrani pod vidom rođenosti (rođen od Oca i rođen od Marije) i istobitnosti (istobitan Ocu i istobitan nama) – koji jesu sjedinjeni, ali na način da svaki od njih zadržava svoje kviditativno-kvalitativne specifičnosti koje samo njemu pripadaju i ne mogu se ni u kom smislu međusobno predicirati niti pomiješati, ne začuđuje ako se na početku novoga odlomka nalaze riječi „u smislu takvog shvaćanja nesmiješanog sjedinjenja...“ One nas zapravo upućuju na sve prethodne teze, bez kojih bi priznanje da je Marija Bogorodica – po antiohijskom načinu razmišljanja – uvelo opasnu pomiješanost dviju sjedinjenih naravi, pomiješanost na arijanskoj i apolinarističkoj liniji. Šagi-Bunić primjećuje usku vezu između mariološkog i kristološkog odlomka: tek nakon što je u kristološkom odlomku jasno utvrđeno i osigurano dvojstvo u jednome Kristu, i to dvojstvo dvaju potpunih i cjelovitih, nepomiješanih kviditeta, antiohijci mogu izreći i ono što se od njih zahtijevalo kao znak njihova pravovjerja: Marija je Bogorodica.²⁰⁴

²⁰³ Osobito tu mislimo na drugu i treću tezu, kojima je jasno dano do znanja da Mariji u pravom smislu pripada roditeljstvo *samo* utoliko što je rodila ljudski element u Kristu (druga teza), iz čega slijedi da je Krist nama istobitan *samo* po čovještvu (treća teza).

²⁰⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 5, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „Prvi je dio *Simbola* imao jasno označiti da, kad antiohijci priznaju *Theotokos*, da to nije u smislu nikakvog pomiješanja ili pretvorenja ili izmjene naravi u Kristu, nego da su naravi ostale dvije i nepomiješane. Zato oni najprije utvrđuju da je Krist potpuni Bog i potpuni čovjek, i da se Kristu moraju pridati dva rođenja, božansko i ljudsko, svako po drugoj naravi, i da su dvije istobitnosti prema naravima, jer su dakle i dvije biti, jer su koncem konca dvije naravi, ali sjedinjene, pa je zato i Krist jedan“; DPHP, 37, bilj. 32: „Postquam sic in prima (christologica) parte symboli Anatolici in tuto posuerant veram *dualitatem* in uno *Christo*, tunc demum ad agnitionem tituli *Theotokos* procedere potuerunt 'iuxta hunc inconfusae unionis intellectum'.“

Nakon svega što smo dosad od Šagi-Bunića saznali o antiohijskoj kristološkoj spekulaciji, bilo bi u najmanju ruku čudno kada bi redaktori *Antiohijskog simbola* u ovom odlomku ispovjedili *Theotokos* na način koji je bio vlastit aleksandrijskoj kristološkoj školi, tj. kada bi bez ikakvih restrikcija kazali da je Marija rodila Boga Logosa.

Pa ipak, oni se ovdje, ako se držimo samoga slova rečenice u kojoj stoji da je Marija Bogorodica, na neki način ipak približavaju aleksandrijskoj spekulaciji, jer uz *Theotokos* izričito spominju ime *Bog Logos*. Osim toga, kako primjećuje naš autor, oni ujedno mijenjaju vidni kut s kojega promatraju Isusa Krista, tj. umjesto s onoga sebi specifičnog, logičko-statičkog gledišta, sada svoj pogled na Kristovo otajstvo usmjeruju iz Ćirilu vlastita, kronološko-dinamičkog gledišta. Na prvi bi se pogled moglo učiniti da su antiohijci ovdje učinili iskorak iz svojega uobičajenog i tijekom čitavoga *Simbola* čvrsto držanog načina promišljanja, te zakoraknuli ususret onome aleksandrijskom. No Šagi-Bunić nas snažnim, iako ne svugdje posve razrađenim argumentima, upućuje na posve suprotan zaključak.

Antiohijci prema njemu ovdje mijenjaju vidni kut stoga što im je unutar logičko-statičkog gledišta, iz kojeg se razaznaje da je Krist u sadašnjemu stanju Bog i čovjek, tj. dvije sjedinjene naravi, od kojih je jedna rođena od Oca i istobitna Ocu, a druga rođena od Marije i istobitna nama, nemoguće ispovjediti da je Marija Bogorodica.²⁰⁵ U okviru logičko-statičkog gledišta antiohijci su mirne savjesti mogli priznati jedino da je Marija čovjekorodica, nipošto Bogorodica. A budući da su na to bili primorani, antiohijci u mariološkom odlomku ne promatraju Krista kakav je sada – time bi otvoreno rekli da je

²⁰⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 5, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „... Kako se onda ipak može reći o Mariji, da je ona *Theotokos* i da je rodila Boga ili da je Bog od nje rođen? Prisiljeni tradicijom i sveukupnim osjećajem suvremene Crkve oni moraju priznati taj termin, iako ne spada u okvir njihove kristologije. Iz dosad rečenoga u *Simbolu* on se ne da nikako – ni u strogom ni u širokom smislu – izvesti. Ako Krista promatramo logički u smislu Antiohije i to onako, kako je on promatran i oslikan u predašnjem dijelu *Simbola*, ne možemo vidjeti nikakvo mjesto za *Theotokos*. Zato u sljedećem pasusu antiohijci nužno se prebacuju natrag na gledanje svojstveno *Nicejskom simbolu*, to jest gledanje historijsko, i na gledanje svojstveno aleksandrijskoj školi, iako dakako ne u njezinim formulacijama“, *Isto*, 6: „U potrebi, da se prizna *Theotokos*, antiohijci su bili prisiljeni, da nekako tako oslikaju Krista, da Božanski Logos bar u nekom smislu zadobije dominantni položaj, da bude bar donekle opravdano zašto bi se atribut druge naravi u bilo kojem smislu mogao njemu pripisati. Toga radi se antiohijci ovdje ne bave logičkim tumačenjem Kristova kompozita, nego se dižu k Logosu *ante incarnationem* te ga promatraju historijski *in incarnatione et inhumanatione et conceptione et unione qua sibi univiti templum in virgine conceptum*“, DPHP, 37: „Sed agnitio tituli *Theotokos* ad unum Christum, *uti* nunc descriptus est et de quo affirmatum est eum esse *duo unita*, immediate adiungi atque ligari nequit: quare Anatolici respectum considerandi mutant et incipiunt nunc a *Deo Verbo*, quod est nomen solius *divinae naturae*; sed nunc iam tuti sunt se confusionem non introducturos esse, cum iam clare delineatum sit, quid in Christo *unum*, quid *duo* sit.“ O promjeni gledišta u mariološkom odlomku usp. i *gore*, bilj. 38.

²⁰⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 94.

Marija rodila Boga. Oni ovdje radije promatraju inkarnaciju *in fieri*, te stavljaju naglasak na to da je „Bog Logos utjelovljen i učovječio se“. Stoga, prema Šagi-Buniću, jedino ovdje antiohijci donose ime *Bog Logos*.²⁰⁶ Naš autor izvrsno uočava da su, ne dakle samo dualističkim tezama kristološkog odlomka, nego i promjenom gledišta i imenâ u samom mariološkom odlomku, antiohijci vješto izbjegli priznati da je Marija Bogorodica u pravome smislu: „Prije svega treba treba jasno istaknuti da antiohijci ne kažu da se Bog Logos od Djevice rodio ili da je Djevica Boga Logosa rodila, bilo to po tijelu ili po čovještvo ili kako god. Oni su gore rekli, da je Krist rođen od Marije (da mu se to rođenje može pripisati ukoliko ima čovještvo), ali nigdje nisu rekli, pa ni ovdje, da se Bog ili Bog Logos rodio od Djevice (niti ukoliko ima čovještvo, niti nikako).“²⁰⁷

Potom se Šagi-Bunić pita: „Kako je onda ona ipak Bogorodica?“²⁰⁸ Odgovor pronalazi u zadnjemu dijelu rečenice mariološkog odlomka: Mariju se može nazvati Bogorodicom, jer je Bog Logos „od samog začeca ujedinio sebi iz nje uzeti hram“. U vezi s time iznosi nekoliko međusobno povezanih i nadopunjujućih tvrdnji, koje sve zajedno preciziraju jedini uvjet pod kojim antiohijci dopuštaju pridati Mariji naslov *Theotokos*. Tako ističe aktivnu ulogu Boga Logosa koji je od prvoga trenutka svojega utjelovljenja sebi sjedinio „hram“ (koji ovdje, kao i inače u antiohijskoj kristologiji, ima značenje i čovjeka i čovještva). Potom spominje pasivno stanje „hrama“ koji je od prvoga trenutka svojega bivstvovanja, ili od samoga začeca, sjedinjen s Bogom Logosom i nijednoga časa nije od njega bio odijeljen. Na koncu, tvrdi da zbog toga što je Bog Logos sebi sjedinio onaj hram koji je uzeo od Marije, Isus Krist za antiohijce nikada nije bio „puki čovjek“, ili „samo čovjek“. ²⁰⁹ Šagi-Bunić dakle smatra da su

²⁰⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 5, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „U cijelom *Simbolu* dolazi samo jednom termin Bog Logos, i to na ovom mjestu, gdje označuje Logosa prije inkarnacije, koji se utjelovljuje.“

²⁰⁷ *Isto*. Da antiohijci ovdje jasno daju do znanja da se po njima ne može reći da je Marija rodila Boga, nego je „brižno izbjegnuto da se Božanskom Logosu ne pripišu ljudski atributi“, pa stoga „Djevica nije Bogorodica zato, što bi se Božanski Logos na bilo koji način rodio od nje ili začeo od nje“, nego se on „naprosto utjelovio i uzeo iz nje svoj hram u samom času, kad se taj hram u njoj začeo“, Šagi-Bunić je tvrdio već u svojoj disertaciji (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 240-241; usp. *Isto*, 292). Slično vidi i u: L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 274: „Intenzionalmente, con ciò Giovanni ha evitato di dire, come Cirillo, che 'Dio è nato', precisando invece che 'si è unito il tempio che è stato assunto ed è nato da Lei'.“ Do drukčijeg je zaključka došao G. Gould. On tvrdi da uporaba riječi „isti“ u kontekstu govora o utjelovljenju ukazuje na to da se prema *Antiohijskom simbolu* može reći da je sâm Božanski Logos rođen kao čovjek (usp. G. GOULD, „Cyril of Alexandria and the Formula of Reunion“, 236). Protiv takvoga uvjerenja govore ne samo Šagi-Bunićeva promišljanja o odlomku o *Theotokosu* nego i ona o uporabi riječi „taj isti“ u *Antiohijskom simbolu*.

²⁰⁸ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 5, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*.

²⁰⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *DPDN*, 54, bilj. 127: „... dici potest etiam Deigenitrix quia et quatenus Deus erat ille qui ab initio conceptionis *adunivit sibi hanc humanitatem* (hoc *templum*). [...] dici autem potest etiam aliquo sensu 'Theotokos', quia haec humanitas numquam a Deo separata erat et ideo Christus

jedino u smislu gornjih tvrdnji antiohijci mogli priznati da je Marija Bogorodica. Nikako stoga što bi bili uvjereni da je Marija rodila Boga u pravome smislu. Toga su se smisla antiohijci bojali zbog svojega specifičnog načina razlikovanja imenâ i pridijevanja atributâ, pri čemu su sve izričaje koji ne bi bili u skladu s njihovima, a osobito izričaje u kojima se atribute ljudske naravi pripisivalo Bogu Logosu, sumnjičili za arijanizam i apolinarizam: „Ako je Marija Bogorodica u pravom smislu, ona je morala svakako roditi Božanski Logos. Logos je po njima ime naravi, ne može mu se dakle predicirati svojstvo druge naravi, kao što je to tjelesno rođenje od Djevice.“²¹⁰ Šagi-Bunić će zbog takvoga antiohijskoga parcijalnoga i reduciranog priznanja Marijina bogomaterinstva reći da je za njih ona Bogorodica „samo u nepravom smislu“²¹¹. Također će istaknuti da su antiohijci, premda nisu naveli riječ „čovjekorodica“,²¹² ovdje zapravo ostali samo na stupnju priznanja Marije kao roditeljice Kristova ljudskog elementa. Drugim riječima, oni su, usprkos izričitog spomena riječi *Theotokos*, svoju izjavu shvaćali kao da su ispovjedili da je Marija u pravom smislu jedino *Anthropotokos*, a Bogorodica je tek pod strogo određenim uvjetima, koji umanjuju stvarnu težinu toga izraza: „Ona je ustvari i *de facto* u pravom smislu *Anthropotokos*... Dakle ovako: Ako se pita, što je Marija rodila, trebalo bi po antiohijcima odgovoriti: rodila je čovjeka ili rodila je *templum*, odnosno bolje – začela je *templum*. Smije li se

numquam purus homo fuit: haec est sententia antiochenorum.“ Usp. još *Isto*, 30-31, bilj. 75, gdje autor također spominje da se u izjavi o *Theotokosu* nalaze restriktivna tumačenja toga izraza, prema kojima se Mariju nipošto ne priznaje Bogorodicom jer bi Bog Logos na bilo koji način bio začet ili rođen od Djevice, nego samo u smislu gore navedenih tvrdnji: „... explicationes restrictivae speciali modo habentur in ipsa *propositione*, qua 'Theotokos' directe profertur: '*Secundum hunc inconfusae unionis intellectum confitemur sanctam Virginem Theotokon quatenus Deus Logos incarnatus atque inhumanatus est et ex ipsa conceptione adunivit sibi ex ipsa sumptum templum*.' Virgo igitur, iuxta has explicationes, agnoscitur *Theotokos*, quatenus illud templum, quod ex ea est, a primo momento suae existentiae (ab ipsa conceptione) cum Deo Verbo *unitum* est, non quia Deus Verbum quacumque ratione ex Virgine conceptus et natus est.“ Također usp. „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 5, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „... od nje je uzet samo *templum*, ali je *templum* od početka, od samog začeca, bio sjedinjen s Bogom Logosom, pa se tako u neku ruku može reći da je Bogorodica. [...] ali se ipak može reći da je *Theotokos*, i to zato, što onaj koji se rodio od nje nije nijednoga časa bio samo čovjek, nego je odmah od početka Bog bio onaj koji je to što je uzeto od Marije sa sobom sjedinio“, „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 4, bilj. 4: „No Krist-čovjek nije ni časa bio *samo čovjek*, odijeljen od Božanskog Logosa, već je od prvog časa začeca u krilu Marijinu on bio *hram* u kojemu se Bog Logos stalno nastanio...“

²¹⁰ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 240.

²¹¹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 5, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*; usp. DPDN, 31, bilj. 75: „Explicationes titulo *Theotokos* adiunctae manifeste sensum tituli restrinxerunt in *improprium*.“ Drukčije tvrdi G. GOULD, „Cyril of Alexandria and the Formula of Reunion“, 236: „The *Formula* accepts the propriety of describing Mary as *Theotokos* (which had, of course, been one of Nestorius's principal differences with Cyrill)...“

²¹² O struji unutar antiohijske kristološke škole koja je zahtijevala da se uz *Theotokos* doda i da je Marija *Anthropotokos*, usp. drugo poglavlje drugoga dijela, 241-242.

onda reći, da je Bogorodica? Smije, jer taj *templum* nikad nije bio sam za sebe, nego je od početka sjedinjen s Logosom, koji je ga odmah od začeca sebi sjedinio.²¹³ Stoga naš autor zaključuje da ni ovdje *Antiohijski simbol* „ni za dlaku ne odstupa od svojih kristoloških koncepcija“²¹⁴, da „nije ni najmanje izdao osnovicu antiohijskog kristološkog shvaćanja“²¹⁵, nego su „antiohijci *Theotokos* pažljivo izrazili tako, da ne izađu iz okvira svoga shvaćanja i da ne izdaju svoga kristološkog uvjerenja“²¹⁶. Štoviše, reći će da bi takvu izjavu o *Theotokosu* potpisao i Nestorije.²¹⁷ Zanimljivo je u vezi s time spomenuti da na dva mjesta naš autor ukazuje na veliku sličnost jednoga navoda iz Nestorijeve propovijedi, u kojoj je carigradski biskup ispovjedio da je Marija Bogorodica, s mariološkim odlomkom *Antiohijskog simbola*. Nestorije ondje ispovijeda da je „Marija Bogorodica stoga što je onaj hram, koji je u njoj stvoren po Duhu Svetome, bio sjedinjen božanstvu, a čovjekorodica stoga što je Bog uzeo prvine naše naravi“²¹⁸. Šagi-Bunić primjećuje da je Nestorijeva argumentacija za Marijino bogomaterinstvo ista kao i ona u *Antiohijskom simbolu*: „Prvi dio o *Theotokosu* nipošto nije esencijalno izmijenjen: SA priznaje *Theotokos* čak istim riječima, kojima ga je Nestorije priznavao, i kako on nikada nije smatrao da bi ga trebalo nijekati.“²¹⁹ Također je mišljenja da to što je u *Simbolu* ispušten dio o Mariji kao čovjekorodici „ne mijenja bitno smisao formulacije o *Theotokosu*. Ako je druga rečenica o *Anthropotokosu* prešućena, time nipošto nije zanijekana, a niti je zato prva lažna ili zadobila bitno

²¹³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 5, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*.

²¹⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 240.

²¹⁵ *Isto*, 241.

²¹⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 5, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*.

²¹⁷ *Usp. Isto*, 5-6.

²¹⁸ Ovu smo propovijed i ovaj citat spomenuli i u prvome poglavlju drugoga dijela, bilj. 21. U jednom neobjavljenom i jednom objavljenom radu Šagi-Bunić gornji citat donosi samo na latinskom jeziku: „Dei quidem genetrix ideo quia illud templum quod in ea ex spiritu sancto creatum est, deitati erat unitum, hominis vero genetrix eo quod nostrae naturae primitias assumpsit deus.“ U T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 49, kao izvor navodi MANSI, V, 755; synod. cas., 3 [ovdje nalazimo i tekst na grčkome], a u T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 35, bilj. 31, citira po ACO, I/IV, 2, 7, lin. 7-9 (coll. casinensis, 78,9).

²¹⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 49. Isto tvrdi i A. de Halleux: „... la profession antiochienne [...] n'acceptait le titre marial de la 'Mère de Dieu' que dans le sens, déjà précisé par Nestorius, où, en s'incarnant et s'humanisant, le Dieu Verbe unit à soi-même, dès la conception, le temple assumé de Marie“ (A. de HALLEUX, „L'accord christologique de 433: Un modèle de réconciliation ecclésiale?“, 297); „... elle [la profession] justifiait (en des termes rappelant ceux dont avait usé Nestorius!) le titre 'Mère de Dieu' par le fait que le Verbe, dès la conception, s'unit le Temple pris de la (Vierge)...“ (A. de HALLEUX, „Les douze chapitres cyrilliens au concile d'Éphèse [430-433]“, 453). *Usp. još S. WESSEL, „Nestorius, Mary and Controversy, in Cyril of Alexandria's Homily IV“, 18: „As long as the Virgin was called bearer of God not because the divinity had been denuded of its humanity, but because God the Word had been fully united to the temple, then the Virgin Mary may rightly be called Theotokos.“*

drukčiji smisao, kako po intencijama redaktora tako i po samim riječima.²²⁰ Upravo je ova usporedba dvaju tekstova antiohijske provenijencije našem autoru vrlo znakovita za razumijevanje smisla izjave o *Theotokosu* u *Antiohijskom simbolu*. Premda je iz nje bio izbačen izraz *Anthropotokos*, smisao izjave ostao je isti (i redaktori su ga doista, premda šutke, podrazumijevali), kakav bi rečenica imala da je uz to da je Marija Bogorodica bilo dodano i da je čovjekorodica.²²¹

No Šagi-Bunić ističe da je takav smisao ostao očit samo antiohijcima, dok je sâma izjava ostala ipak donekle dvoznačna te je i nju, kao i sve ostale izjave *Simbola*, Ćiril mogao prihvatiti, ali i protumačiti, u svojem smislu.²²²

3.4. Odlomak o komunikaciji idioma

„A za evandeoske i apostolske izraze o Gospodinu znamo, da ih teolozi jedne uzajamno upotrebljavaju kao pripadajuće jednom prosoponu (*utpote quae sunt de una persona*), a druge dijele, kao pripadajuće dvjema naravima (*utpote quae sunt de duabus naturis*), te Boga dostojne pridaju po Kristovu božanstvu, a niske po njegovu čovještvu.“

Na to da ovaj odlomak predstavlja osobitu novost u odnosu na efešku redakciju *Antiohijskog simbola*, i to sa sasvim konkretnim intencijama, dovoljno je samo podsjetiti.²²³ Ovdje ćemo svoju pozornost više usmjeriti na pitanje razlikovanja „izraza

²²⁰ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 50.

²²¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 36, bilj. 32: „'Anthropotokos' hoc loco quidem praetermissus est, sed ipsa positiva agnitio termini 'Theotokos' remansit eadem, qualis esset si 'Anthropotokos' quoque additus esset. Differentia non est in iis quae dicta sunt, sed solummodo in iis quae sunt omissa (quae tamen a redactoribus SA tacite subintelligebantur).“ U istoj bilješci Šagi-Bunić opetovano iskazuje svoje neslaganje s Diepenom, ovog puta zbog njegova uvjerenja da su priznavanjem izraza *Theotokos* antiohijci odstupili od svojih ideja, tj. kao da su doista priznali da je Marija Bogorodica u pravom smislu: „Non ergo recte iudicant ii, qui – uti inter alios H. M. DIEPEN, *Les Trois chapitres au Concile de Chalcédoine*, Oosterhout, 1953., 36 – in agnitione termini 'Theotokos' in SA vident discessum ab ideis antiochenis, velut si 'Theotokos' agnitus esset *sensu proprio*.“

²²² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, 6, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „Simbol nije priznao *Theotokos* kao što ga je shvaćao Ćiril, u pravom smislu, ali budući da je govorio samo *affirmative* odnosno *praecisive* a ne i ekskluzive, on je mogao biti ortodoksno protumačen, Ćiril ga je mogao prihvatiti i njihov *Theotokos* tumačiti na svoj način. Tako je *Simbol* i u toj točki ostao u neku ruku ambivalentan. On je doduše u antiohijskom smislu bio dosta jasan i precizan (premda nisu svi tako mislili, jer su neki predviđali mogućnost krivog tumačenja), ali nije u stvari tako bilo, ako se ima pred očima aleksandrijsko shvaćanje. Ovako: Antiohijci su mu doduše dali jedan posve određeni smisao, ali formulacija nije bila takva da bi posvema isključivala drukčiji smisao i zato ga je Ćiril mogao prihvatiti i protumačiti *in suam meliorem partem*.“

²²³ Usp. treće poglavlje drugoga dijela, 275-277.

o Gospodinu“ i onoga što je usko povezano s tim razlikovanjem. „Izrazi o Gospodinu“ nisu drugo doli imena koje se pod jednim vidom *smije*, a pod drugim vidom *ne smije* pripisivati Isusu Kristu. Budući da je s razlikovanjem imenâ usko povezano razlikovanje atributâ, koje se također pod jednim vidom *smije*, a pod drugim vidom *ne smije* pridijevati Isusu Kristu kao njegove vlastitosti (ἰδιότης), samo je po sebi razumljivo to što ovaj odlomak Šagi-Bunić naziva odlomkom o „komunikaciji *idiomatum*“. S antiohijskim razlikovanjem imenâ i atributâ susreli smo se već mnogo puta. Premda nam je ono već dobro poznato, ovo poglavlje o *Antiohijskom simbolu* ostavili bismo nedorečenim kad bismo jednostavno ustvrdili da smo o tom pitanju već na mnogim mjestima govorili.²²⁴

Kako vidimo, iz samoga odlomka o *komunikaciji idioma* uopće nije razvidno koje se točno izraze, ili imena, smije uzajamno upotrebljavati, a koje se mora dijeliti. Zapravo to nije sasvim jasno rečeno ni na jednom drugom mjestu u *Simbolu*. Jedino što je posve očito jest to da antiohijci razlikuju dvije vrste izraza o Kristu i da razlikuju načine na koje te izraze običavaju upotrebljavati. No Šagi-Bunić drži da su antiohijski teolozi i ovdje pretpostavljali svoje, već dugi niz godina baštinjeno, uvjerenje.

Pogledajmo najprije što kazuje o prvome dijelu rečenice, gdje se spominju izrazi koji označuju osobu (*prosopon*). Odgovor na pitanje: „Koji su to izrazi?“ pronalazi u imenima koja su na dva druga mjesta već bila spomenuta u *Simbolu*. To su: *Isus, Krist, Gospodin, Sin, Jedinorođeni*. U istu kategoriju svrstava još imena *Spasitelj i Emanuel*. Ističe da sva ta imena antiohijcima imaju značenje jedne osobe i da su ih u tome smislu stavili u svoj *Simbol*.²²⁵ Budući da nam je već poznato da su antiohijci pod pojmom osobe podrazumijevali dva sjedinjena kviditeta (bila ona izražena konkretnim terminima – Bog i čovjek – ili pak apstraktnim – dvije naravi), jasno je da su isto podrazumijevali i pod izrazima kojima imenuju osobu.²²⁶ Tako se po njima smije i može reći da je *Isus, Krist, Sin, Gospodin, Jedinorođeni...* i Bog i čovjek, kao i da je taj isti „dvije naravi“. Također se Isusu Kristu imenovanom po tome ili nekom drugom od imena koja imaju značenje osobe, smije i može pripisivati vlastitosti ili svojstva i jedne i druge naravi.²²⁷ Od tih su svojstava u *Antiohijskom simbolu* spomenute rođenost (od Oca i Marije) i

²²⁴ Osobito usp. prvo poglavlje drugoga dijela, 164-166.

²²⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 239; „Prikaz razvitka i sistema antiohijske kristologije u borbi protiv arijevacâ i Apolinara“, u: *Povijest kristologije*, 72.

²²⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 239; DPHP, 35, bilj. 29: „... Christus est nomen duarum naturarum...“; DPDN, 77-78: „... Haec nomina [Iesus, Christus, Filius] utramque naturam significant...“; Isto, 80: „Christus [...] est nomen totius, utramque videlicet naturam significans, seu – quod pro ipsis idem est – nomen personae...“

²²⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 240.

istobitnost (Ocu i nama). No prema tome načelu, i sva je druga svojstva jedne ili druge naravi dopušteno pripisivati Isusu Kristu, ukoliko ga se promatra kao „dvije sjedinjene naravi“, tj. kao osobu. Šagi-Bunić, primjerice, spominje da antiohijci nisu zabranjivali reći da je Isus Krist trpio ili da je svemogući.²²⁸ Pa ipak, on upozorava da ni Isusu Kristu, imenovanom po imenima pod kojima misle osobu, antiohijci ne dopuštaju uvijek i bez ikakve rezerve pridijevanje atributa jedne i druge naravi. Tako je već u svojoj disertaciji kazao da „antiohijska kristologija želi da se ti izrazi uvijek vežu zajedno tako, da se kaže: 'Krist je Bog i čovjek', a ne naprosto 'Krist je Bog'“²²⁹. U jednome latinskom radu nalazimo produbljenje gornje autorove misli. Ondje najprije spominje tri načina na koje se može uzeti ime *Krist* u antiohijskoj kristološkoj spekulaciji. Osim što se ime *Krist* može uzeti tako da označava cjelinu, tj. i jednu i drugu narav uzete zajedno, „sensu composito“ (1), ono se može uzeti i za svaku pojedinu narav, dakle i za božansku (2) i za ljudsku narav (3).²³⁰ Potom ukazuje na vrlo važne nijanse koje su antiohijski teolozi izvodili iz takvoga trojakog načina na koji su razumijevali ime *Krist*. Te nijanse također upućuju na zaključak da ni to ime, koje označuje obje naravi, antiohijci nisu uvijek rabili u istome smislu: „Ako se dakle ime Krist uzima za božansku narav (Krist je stvoritelj svijeta) ili ako se to ime uzima za obje naravi, ili za cjelinu (Krist je Spasitelj, Krist je Sin Božji), moguća je identifikacija s Bogom Logosom. Ako se pak ime Krist uzima za ljudsku narav (Krist je rođen od Marije, Krist je trpio i umro), identifikacija s Bogom Logosom nije dopuštena.“²³¹ Ovdje smo, htijući pokazati kako prema Šagi-Buniću ni ime *Krist* antiohijci nisu uvijek jednoznačno rabili, morali djelomice zaći i u pitanje odnosa Krista i Boga Logosa u antiohijskoj spekulaciji. O tome ćemo uskoro nešto više kazati, no prije toga pogledajmo što naš autor izdvaja o drugoj vrsti izraza o Kristu koje, prema odlomku o *komunikaciji idioma*, treba „dijeliti“, kao „pripadajuće dvjema naravima“.

Nakon svega što smo rekli o prvome dijelu rečenice, čini nam se da bi riječi „pripadajući dvjema naravima“, koje nalazimo u prijevodima iz tekstova „Postanak i

²²⁸ Usp. *Isto*, 203-204, 239.

²²⁹ *Isto*, 239, bilj. 60.

²³⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 80, gdje Šagi-Bunić spominje ta tri načina, no nije ih kristalnom jasnoćom raščlanio jedan od drugoga: „Christus nempe, quia est nomen totius, utramque videlicet naturam significans, seu – quod pro ipsis idem est – nomen personae, triplici modo subsumi potest. Uno modo sumi potest ita, ut *totum* significet, sive utramque naturam sensu composito; ac praeterea sumi potest pro *alterutra ex naturis*.“

²³¹ *Isto*: „Si ergo nomen Christus sumitur pro natura divina (Christus est creator mundi), aut si hoc nomen sumitur pro utraque natura sive pro toto (Christus est Salvator, Christus est Filius Dei), identificatio cum Deo Verbo valet. Si autem Christus sumitur pro natura humana (Christus est natus a Maria, Christus passus et mortuus est), identificatio cum Deo Verbo iam admittenda non est.“

tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“ i „Značenje formule 'homousios hemin'...“, bolje odgovarale kontekstu u kojemu se govori o izrazima koji se smiju zajedno upotrebljavati, nego ovome, gdje je riječ o izrazima koje teolozi dijele. Šagi-Bunić je upravo za odlomak o *komunikaciji idioma* rekao da je teolozima pružao dosta poteškoća kod prevođenja.²³² Stoga se već u disertaciji odlučio za vlastiti prijevod, koji ondje, u dijelu koji nam se učinio upitnim, glasi ovako: „... a druge razlikuju, budući da naznačuju dvije naravi...“²³³ Zapravo, ako smo dobro razumjeli sva mjesta na kojima naš autor govori o antiohijskom dijeljenju imenâ i atributâ, nijedan od tih dvaju prijevoda ne odgovara u potpunosti smislu koji su antiohijci ovdje htjeli izreći. Šagi-Bunić, naime, svugdje ističe da su oni dijelili imena i attribute na temelju oštro postavljene granice između dviju naravi, na neki način apstrahirajući od činjenice da su one sjedinjene. Iz toga slijedi da imena i atributi o kojima je riječ u drugom dijelu rečenice nisu, prema antiohijcima, „pripadajući dvjema naravima“, nego svakoj pojedinoj naravi uzetoj izolirano od cjeline. Čini nam se da tu činjenicu, koju je naš autor toliko naglašavao, bolje ističe Mandačev prijevod odlomka o *komunikaciji idioma*, koji u cijelosti ovako glasi: „Znamo da glede evanđeoskih i apostolskih riječi o Gospodinu ljudi teolozi neke uzimlju kao zajedničke za jednu Osobu dok druge *razlikuju u odnosu na dvije naravi*: one koje su dolične Boga pripisuju Kristovu božanstvu, a ponizne njegovu čovječstvu.“²³⁴ Na istoj je liniji i prijevod Ljudevita Plačka: „Što se pak tiče iskaza evanđelja i apostola o Gospodinu, znademo, da jedni teolozi zajedno sažimlju što se (odnosi) na jednu osobu, drugi pak *razlikuju ono što se (odnosi) na dvije naravi*, pa ono što se odnosi na Boga govore u smislu Kristova božanstva, a ono što je niže u smislu njegova čovječstva.“²³⁵ Ne smatrajući se kompetentnima za puno dublje ulaženje u analizu Šagi-Bunićeva prijevoda, a još manje za upuštanje u stvaranje vlastita prijevoda, možemo se samo složiti s našim autorom da je tekst odlomka o *komunikaciji idioma* doista „težak“, ali i nedovoljno jasno i nedvosmisleno izrečen.²³⁶ No držimo da bi pri istraživanju smisla rečenice o razlikovanju imenâ u *Antiohijskom simbolu* trebalo imati u vidu sljedeće: govoreći o izrazima koje je dopušteno zajedno upotrebljavati, antiohijci ponajprije imaju pred

²³² Usp. *gore*, bilj. 23.

²³³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 230.

²³⁴ Ćiril ALEKSANDRIJSKI, *Učelovljenje Jedinorođenca – jedan Krist*, 324. Glede odabira riječi „ponizne“, koje stoje kao atribut izraza koje je dopušteno pridati Kristu samo ukoliko je čovjek, boljima nam se čine Šagi-Bunićev i Plačkov prijevod. Prvi te izraze naziva „niskima“, a drugi „nižima“.

²³⁵ DH, 273.

²³⁶ O nedorečenosti odlomka o *komunikaciji idioma* usp. *dolje*, 345-346.

očima Krista ukoliko je *sjedinenje dviju naravi*, a govoreći o izrazima koje valja dijeliti, ponajprije misle na to da je *sjedinenje nepomiješano*.²³⁷ Na temelju toga mogli bismo zaključiti da bi u prijevodu gornje rečenice trebalo snažnije naglasiti da izrazi nisu „pripadajući dvjema naravima“ ukoliko su naravi uzete zajedno, nego ukoliko se promatraju kao nepomiješane, tj. svaka za sebe. Čini se da je u svojoj disertaciji, na mjestu gdje tumači pitanje *komunikacije idioma* u *Antiohijskom simbolu*, Šagi-Bunić bolje naznačio da ovdje redaktori nisu mislili na izraze koji pripadaju objema naravima uzetima zajedno, nego svakoj posebno: „AS dijeli dakle izraze o Kristu na dvije glavne vrste: 1. izrazi, koji direktno označuju osobu, i 2. izrazi, koji direktno označuju narav. Ti se dijele na dvije podvrste: a) Boga dostojni, i b) oni, koji pokazuju sniženje.“²³⁸

Izrazi o Isusu Kristu, ukoliko ga se ne promatra ponajprije kao „dvije sjedinjene naravi“, nego kao „dvije nepomiješane naravi“, jesu dakle izrazi koji označavaju *ili* jednu *ili* drugu Kristovu narav. Dakako, potpunu tj. cjelovitu narav, ali: *ili* potpunu božansku narav *ili* potpunu ljudsku narav. Tim se izrazima smije imenovati samo jednu narav. Nije ih na odmet i ovdje navesti. Imena Kristove božanske naravi po antiohijcima su *Bog*, *Logos*, *Božanski Logos*. Imena Kristove ljudske naravi su *čovjek* i *Sin Marijin*.²³⁹ Ta su imena strogo odijeljena te imenima jedne naravi nije dopušteno imenovati drugu narav, niti je naravi nazvanoj po jednom imenu dopušteno pridijevati vlastitosti naravi nazvane po drugom imenu. Kroz sva smo dosadašnja poglavlja mogli uočiti da je Šagi-Bunić isticao tu logiku antiohijske kristološke škole. Premda je, prema toj logici, jednako pogubno pripisivati attribute ljudske naravi božanskoj i attribute božanske naravi ljudskoj, ipak su antiohijci, kako smo se mogli već više puta uvjeriti, glavnu opasnost vidjeli u pridijevanju vlastitosti ljudske naravi božanskoj naravi. Samo po sebi, takvo gledište nije krivovjerno, jer božanska narav ni po pravovjernoj kristologiji nije podložna trpljenjima ni bilo kakvoj drugoj promjeni koja je vlastita ljudskoj naravi. No, veliki problem antiohijske kristologije sastojao se u tome što su njezini teolozi poistovjećivali ime *Boga Logosa* s božanskom naravi. Stoga su odlučno odbijali svako pripisivanje vlastitosti ljudske naravi, a sasvim osobito trpljenjâ, Bogu

²³⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 189: „Protivno tome je antiohijska škola, slijedeći svoje zasebno shvaćanje inkarnacije, inzistirala na tome da bi pridijevanje ljudskih vlastitosti Božanskom Logosu ili Bogu značilo *miješanje naravi* [istaknula A. F.], ponizivanje božanstva.“

²³⁸ *Isto*, 238.

²³⁹ Usp. prvo poglavlje drugoga dijela, 165. To što je ime *Sin Marijin* po antiohijcima ime isključivo ljudske naravi izgleda posve razumljivim. No time se ponovno pred nama otvara pitanje zašto im onda ime *Sin Božji* nije imalo značenje samo božanske naravi, nego obiju naravi zajedno uzetih? (usp. *gore*, bilj. 58).

Logosu, jer su smatrali da se time trpljenjâ pripisuju Logosovoj božanskoj naravi.²⁴⁰ *Bog, Bog Logos* i *Božanski Logos*, prema antiohijcima su imena samo jednoga kviditeta, tj. božanske naravi, i to *samo nje*, a nipošto osobe.²⁴¹ Upravo to da je po njihovu mišljenju *Bog Logos* ime samo božanske naravi, koje treba striktno razlikovati od ostalih imena i ni na koji se način ne može pripisati Kristu čovjeku, Šagi-Bunić smatra „bitnom točkom“ ćirilovsko-nestorijevskoga sukoba.²⁴² Za razlikovanje između izraza *Logos* i *Sin* reći će da je „toliko prožimalo čitavu antiohijsku kristološku spekulaciju, da se možda može s pravom smatrati ključem čitave problematike te spekulacije.“²⁴³ No taj je ključ imao svoju, dobro utemeljenu, podlogu. Glavna nit koju sada, nakon dobrobrano prijedena puta našega istraživanja, možemo s pravom istaknuti kao konstantu svih antiohijskih kristoloških promišljanja, jest strah od teopashitizma. Onaj problem koji je antiohijcima nametnuo Arije svojom kristologijom oni nikada neće biti u stanju odagnati od sebe. Arije je naučavao da Logos, stoga što je trpio u tijelu, nije iste božanske naravi kao Otac. Na tadašnjem stupnju spekulacije antiohijci nisu znali drukčije odgovoriti na Arijevu herezu, nego ističući zapravo istim rječnikom posve suprotnu tvrdnju koju bismo mogli ovako parafrazirati: Logos, stoga što nije trpio u tijelu, nego je trpio čovjek kojega je Logos uzeo, jest iste božanske naravi kao Otac.²⁴⁴ Otad pa nadalje, i kroz antiapolinarističku, i kroz antićirilovsku fazu, antiohijci su svoju

²⁴⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 216, bilj. 64; 189, 204, bilj. 17; 240; „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 4, bilj. 4; DPDN, 48: „Dicere igitur 'Deus Verbum passus est carne' pro antiochenis idem erat ac dicere 'divina natura Filii passa est'...“

²⁴¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 34-35, bilj. 29: „...*Deus Verbum* autem nomen *unius quidditatis*, scilicet *naturae divinae*... *Deus Verbum* autem nomen *unius solius naturae*!“, DPDN, 48: „*Deus, Logos*, sunt nomina *naturarum*, non prosopon, significantia“, *Isto*, 76: „Sed inter haec nomina [Sin, Krist, Gospodin] numerari nequit nomen *Deus* et *Deus Verbum*, quia haec significant unam solam naturam – divinam“, „Prikaz razvitka i sistema antiohijske kristologije u borbi protiv arijevac i Apolinar“, u: *Povijest kristologije*, 72: „Logos je ime koje naznačuje božansku narav, njezinu osebnost – da je to riječ rečena od Oca...“

²⁴² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 90-91: „Sed pro Antiochenis [...] distinctio inter nomina erat quid principalissimum: iuxta eorum mentem, *Deus Logos* est nomen *solius naturae divinae* quatenus est in secunda persona Trinitatis, et nullo pacto dici potest de Christo homine. Hoc erat proprie punctum illum essentiale totius conflicti inter Cyrillum et Nestorium.“ No naš je autor, ukazujući na važnost razlikovanja između imena *Logos* (kao imena naravi) i imena *Sin* (kao imena osobe) u antiohijskoj kristologiji, bio svjestan da to pitanje treba pomno istražiti prije negoli se o njemu donesu konačni zaključci; usp. *Isto*, 72, bilj. 90: „Theodoretus nimirum una cum universa schola antiochena (abstrahimus nunc ab obscuro casu Diodori Tarsensis) distinguebat inter terminum 'Logos' (qui est nomen *naturae*) et terminum 'filius' (qui est nomen *personae*). Quae distinctio accuratam investigationem quaerit, non praeproperas conclusiones permittit, nec in dexteram nec in sinistram partem.“

²⁴³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 34, bilj. 29: „... distinctio scholae antiochenae inter terminos 'Logos' et 'Filius', quae tam totam speculationem christologicam antiochenam pervadit, ut merito forsitan considerari possit tamquam clavis totius problematicae istius speculationis!“

²⁴⁴ Možda odgovor na Šagi-Bunićevo pitanje „Otkuda su antiohijci došli do ideje da je Bog Logos ime božanske naravi“ valja tražiti u toj početnoj fazi antiohijske kristologije, koja je sva bila zaokupljena gore spomenutim problemom.

kristologiju dalje razvijali na tome temelju. Teopashitizam su shvaćali kao trajnu i najveću opasnost po pravovjernu kristologiju. Ovdje valja istaknuti razliku na koju Šagi-Bunić ukazuje kada govori o teopashitizmu, razliku između stvarnog i terminološkog teopashitizma. Stvarni teopashitizam u sebi uključuje pripisivanje trpljenjâ božanskoj naravi, te je takav teopashitizam hereza. Terminološkim pak teopashitizmom naš autor naziva pripisivanje trpljenjâ Bogu ili Božanskom Logosu, tj. „Bogu imenovanom konkretnim terminima tako, da označuje osobu“²⁴⁵. Njega, dakako, smatra pravovjernim. Problem antiohijske kristologije vidi u tome što su se antiohijci na jednaki način bojali i stvarnog i terminološkog teopashitizma, gledajući u terminološkome stvarni teopashitizam, a sve zbog toga što nisu razlikovali osobne i neosobne kristološke termine.²⁴⁶

Nakon što smo pojedinačno promotrili prvi i drugi dio rečenice, pogledajmo koji zaključak naš autor donosi o međusobnom odnosu nositelja onih izraza koji se „upotrebljavaju zajedno“ i onih koji se „dijele“. Točnije rečeno, pogledajmo kako su, prema njemu, antiohijci shvaćali odnos Isusa Krista²⁴⁷ i Logosa. Najjasnije i najsažetije to nalazimo u sljedećem odlomku: „Krist *jest* Bog Logos, ali *ne odijeljen* od čovječstva. No Krist *nije jednostavno* isti s Bogom Logosom, bez razlikovanja, jer *Krist* je ime *dviju naravi*, a *Bog Logos* je ime *samo jedne naravi*! Krist *nije drugi* od Boga Logosa, *ni* je Bog Logos, sada poslije utjelovljenja, *drugi* od Krista, jer Krist nije nego *Logos i čovječstvo zajedno sjedinjeni*, i Logos sada ostaje *neodjeljivo* sjedinjen čovječstvu. Tako

²⁴⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 189, bilj. 22.

²⁴⁶ Usp. *Isto*, 189, bilj. 22; 241, 293. O antiohijskom poimanju teopashitizma, ali i o razlikovanju stvarnog i terminološkog teopashitizma, Šagi-Bunić dosta piše i u svojoj studiji DPDN. Ondje pokazuje kako je i na Kalcedonskom koncilu antiohijcima prvotna nakana i briga bila zabaciti pridijevanje ljudskih atributâ Bogu Logosu, kako se time ne bi uvelo bezbožnu teopashitsku herezu. Kod takvog je pripisivanja, dakako, riječ o samo terminološkom teopashitizmu, no antiohijci su u njemu vidjeli stvarni teopashitizam; usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 57: „... antiochenos in concilio chalcedonensi a. 451. aliquos conatus (qui tamen quoad omnia particularia cum plena certitudine determinari nequeunt) fecisse, ut intentionem et curam suam principalem – explodere scilicet attributionem humanorum *Deo Verbo*, ne impia *deopassiana* haeresis intoduceretur – universo concilio communem facerent“; *Isto*, 48: „Agitur de facto, igitur, de *theopaschitismo* mere *terminologico* seu *verbali*, non de theopaschitismo reali, scilicet, quo *passiones* revera *divinae naturae* qua tali adsciberentur, sed antiocheni verum et realem theopaschitismum locutionibus memoratis introduci opinabantur.“ No antiohijci su na Kalcedonskom saboru, kako pokazuje naš autor, bili jedini koji su uznemirivali i sebe i druge interpretirajući izričaje o pripisivanju vlastitosti i atributâ Bogu Logosu (ovdje konkretno izričaj o Mariji kao Bogorodici) kao realni teopashitizam. Drugi oci tu nisu vidjeli nikakav problem. Usp. *Isto*, 55: „... periculum theopaschitismi *veri* et *realis* pro synodo non existerat, praesertim non in illa interpretatione qua Anatolici semetipsos et alios inquietabant, videlicet tamquam praesumpta consequentia logica ex attributione proprietatum et attributorum humanae Christi naturae *Deo Verbo*.“

²⁴⁷ Ovdje, zajedno s našim autorom, uzimamo ovo ime, premda bi se moglo uzeti i bilo koje drugo ime koje prema antiohijcima označava osobu.

je Krist Bog i čovjek, ali samo u *sensu composito*.²⁴⁸ Tu dakako trebamo pred očima imati rezultate Šagi-Bunićevih istraživanja odlomka o *Theotokosu* koji pokazuju da se, po antiohijcima, nakon sjedinjenja Logos zauvijek sjedinio s Kristovim čovještvom i čovjštvo je, od prvoga trena kojim je dozvano u život, sjedinjeno s Logosom.

Kako vidimo, uz pitanje načina na koji su antiohijci tumačili *komunikaciju idioma*, Šagi-Bunić spominje i pitanje načina na koji su shvaćali sjedinjenje. Na usku povezanost tih dviju stvarnosti upućuje i kada govori o pridijevanju vlastitosti općenito, tj. neovisno o antiohijskoj kristologiji: „Ono je u najužoj vezi s tumačenjem samoga sjedinjenja i jedinstva dvaju elemenata, jer ono se bazira na tome, kakva je veza između jedne i druge naravi. Ono je neposredna logička posljedica tumačenja sjedinjenja tako, te se može reći da su te dvije stvari, sjedinjenje naravi i pridijevanje vlastitosti, korelativne. Zato jedna drugu tumače.”²⁴⁹ Stoga je sasvim naravno da će antiohijska kristologija, koja otajstvo Krista promatra iz logičko-statičke perspektive i ponajprije ističe da je on dva potpuna ili dvije naravi, a tek potom nastoji protumačiti sjedinjenje, morati prijeći mnogo teži put do prihvaćanja potpune *komunikacije idioma* negoli aleksandrijska kristologija, koja je već samim svojim početnim motrištem – kronološko-dinamičkim – orijentirana isticanju da je Logos prije inkarnacije isti s onime nakon inkarnacije.

Na koncu, valja reći da i u ovom odlomku *Antiohijskog simbola*, koji su antiohijci dodali efeškoj redakciji s izričitom namjerom da njome jasnije bude izrečen njihov nauk koji treba držati da se ne bi upalo u arijanizam i apolinarizam,²⁵⁰ Šagi-Bunić pronalazi nedorečenost. Iako su u odlomku o *komunikaciji idioma* antiohijci zacijelo podrazumijevali razlikovanje između imenâ *Isus Krist*, *Sin*, *Gospodin*, *Jedinorođeni* i imena *Bog Logos*, oni nisu eksplicitno rekli da se izrazi koji se mogu

²⁴⁸ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 35, bilj. 29: „Christus est Deus Verbum, sed *non separatim* ab humanitate. At Christus non est *simpliciter* idem cum Deo Verbo, absque distinctione, quia *Christus* est nomen *duarum naturarum*, *Deus Verbum* autem nomen *unius solius naturae*! Christus *non est alius* a Deo Verbo, et Deus Verbum, nunc post incarnationem, *non est alius* a Christo, quia Christus non est nisi *Verbum et humanitas simul uniti*, et Verbum nunc *inseparabiliter* manet humanitati unitum. Sic Christus est Deus et homo, at non nisi *sensu composito*“; usp. DPDN, 79, gdje autor govori o identifikaciji Logosa i Krista u antiohijskoj spekulaciji u kontekstu usporedbe načina na koji su „jednog te istog“ shvaćali oci Kalcedonskog sabora i sami antiohijci. Antiohijci „jednog te istog“ mogu priznati jedino utoliko što je *Krist* ime cjeline, tj. obiju naravi ili *Boga Logosa* i čovjeka, pa se u tom smislu može reći da Krist nije drugi od Boga Logosa niti je Bog Logos, nakon inkarnacije, drugi od Krista, nego su isti: „Christus nimirum est nomen totius, utriusque videlicet naturae, i.e. Dei Verbi et hominis, simul sumptorum: palam ergo est, Christum non esse alium a Deo Verbo neque Deum Verbum, nunc post incarnationem, alium a Christo, sed – dici potest – eundem.“

²⁴⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 185.

²⁵⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 18: „...Antiocheni hoc modo accuratiorem determinationem propriae sententiae christologicae in documentum Cyrillo porrectum introduxerunt, quam id factum erat Ephesi quando in documento nihil de divisione vocum dicebatur...“

pripisati Isusu Kristu i drugim imenima koja im imaju značenje osobe, ne mogu pripisati Bogu Logosu. Stoga je čak i ovaj odlomak mogao biti protumačen u ispravnom smislu.²⁵¹ I za nj naš autor kaže da je napisan na vrlo općenit način, pa se Ćirilu mogao učiniti prihvatljivim i dopustivim. Da zaključimo njegovim riječima: „Moglo bi se reći da je to u formalnom smislu nesavršenost, što antiohijska redakcija SA nije izričito normativno fiksirala kako treba postupati s atributima, nego samo inzistira na faktu da teolozi tako to i čine, ali ako se stvar gleda u historijskoj situaciji, onda je to zapravo prednost. Da je Anatolija tu htjela biti preciznija i više apodiktikna, opasno je, da bi bila očitije nestorijanizirala, odnosno dualizirala. Ovako je SA ostao također u toj točki nedovoljno dorečen, a to moramo s obzirom na historijsko doktrinarnu konstelaciju smatrati pozitivnim, jer je omogućivalo nadovezivanje novih interpretacija, koje doduše nisu bile tako intendirane od sastavljača SA, ali su zato bile veoma u skladu s katoličkom tradicijom.“²⁵²

O tim ćemo, novim interpretacijama, progovoriti u sljedećem poglavlju.

²⁵¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 81, bilj. 95: „Sed etiam in hac parte SA loquitur modo *generalissimo*, qui Cyrillo quidem *non scrupulosus*, attamen recti sensus susceptibilis et ideo admissibilis visus est. SA nimirum loquitur sat indeterminate: minime *explicite* dicitur, *voces* quae praedicari possunt de Christo et Filio, de *Deo Verbo* praedicari *non posse*. Quae distinctio inter voces a redactoribus symboli certe quidem subintelligebatur, at *expresse posita non est*, et ideo incisum recto sensu interpretari potuit“; *Kristologija Prokla Carigradskog*, 240.

²⁵² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 81.

V. SJEDINJENJE IZMEĐU IVANA ANTIOHIJSKOG I ĆIRILA ALEKSANDRIJSKOG (433. g.)

1. Uvodne misli

Događaj o kojemu će biti riječi u ovome poglavlju u naslovu smo hotimice imenovali kao „sjedinenje“ između Ivana Antiohijskog i Ćirila Aleksandrijskog (433. g.), a ne onako kako ga je Šagi-Bunić također znao nazivati, naime kao „antiohijsku uniju“ ili „antiohijsko sjedinenje“. Ove potonje nazive pronalazimo u naslovima čak triju njegovih neobjavljenih radova. U dvama naslovima autor njima precizira riječ „simbol“: „Postanak i tekst *simbola antiohijskog sjedinenja*“ i „Značenje formule 'homousios hemin' (consubstantialis nobis) u *simbolu antiohijske unije* (433.) i njezina povijest od Apolinara do unošenja u *Antiohijski simbol*“. U trećemu naslovu samo spominje antiohijsko sjedinenje: „Važnost i značenje *antiohijskog sjedinenja* (433.)“. Zanimljivo je da u svim tim trima spisima Šagi-Bunić govori o *Antiohijskom simbolu*, a ne o dokumentu na temelju kojega je 433. g. bilo sklopljeno sjedinenje između antiohijskog i aleksandrijskog patrijarha, tj. o Ćirilovoj poslanici *Laetentur coeli*. Premda bi se na temelju gore rečenog moglo zaključiti da je Šagi-Bunić *Antiohijski simbol* poistovjetio sa „simbolom antiohijskog sjedinenja“ ili „simbolom antiohijske unije“, iz sviju njegovih promišljanja možemo zaključiti sljedeće: *Antiohijski simbol* nesumnjivo je bio važna karika u nizu događaja koji su pripremali sjedinenje, ali on sâm, uzet izolirano, nije „simbol sjedinenja/unije“. Taj naslov s punim pravom pripada tek Ćirilovoj poslanici u kojoj se nalazi i *Antiohijski simbol*. U to će nas naš autor uvjeriti u poglavlju koje slijedi.

2. Misija Pavla Emeškog krajem 432. g.

Na svim mjestima gdje dotiče Pavlovu misiju, Šagi-Bunić spominje da je Pavla Emeškog u Aleksandriju u svoje ime poslao Ivan Antiohijski.¹ Na jednome dodaje da su, osim Ivana, to učinili i ostali antiohijski biskupi.² Na dva mjesta spominje ulogu koju je pritom odigrao Akacije, već poznati nam berejski biskup: na jednome donosi

¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinenja (433.)“, 21; DPHP, 12, 65-66.

² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinenja (433.)“, 21.

informaciju da je sâm Akacije odabrao Pavla kao poslanika koji će pregovarati s Ćirilom,³ a na drugome da je Ivan u Bereji kod Akacija održao sastanak na kojem se, nakon „žive diskusije“, odlučilo o Pavlovoj mirovnoj misiji u Aleksandriji.⁴ Kako god bilo, možemo pretpostaviti da se Ivan na taj korak nije odlučio sam, bez konzultacije s ostalim biskupima.

Pavao Emeški je, dakle, krajem 432. g. bio poslan u Aleksandriju s ciljem da, u ime Ivana Antiohijskog, pregovara s Ćirilom i s njime sklopi mir.⁵ Uza se je nosio *Antiohijski simbol* (i to antiohijsku redakciju⁶) i Ivanovo pismo.⁷ U svojoj disertaciji Šagi-Bunić je još bio uvjeren da je *Antiohijski simbol* bio sastavni dio Ivanova pisma,⁸ no u kasnijim je spisima iznio drukčije tvrdnje, držeći da ta dva dokumenta treba dobro razlikovati jer je Pavao Ćirilu predao *Simbol* kao samostojeći dokument, a ne u sklopu Ivanove poslanice.⁹ Osim otvorenog cilja Pavlove misije, onoga naime da se uspostavi

³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 66, bilj. 79. Isto spominje i A. de HALLEUX, „L'accord christologique de 433: Un modèle de réconciliation ecclésiastique?“, 294, dodajući da je Teodozije II. zamolio Akacija Berejskog za pomoć u ostvarenju pomirenja između Ćirila Aleksandrijskog i Ivana Antiohijskog. Pritom izražava svoje čuđenje nad time što su poticaji za mirenje potekli od cara, dok papa po tom pitanju nije pokazao nikakve inicijative (usp. *Isto*, 293-294).

⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 85, gdje se autor poziva na MANSI, V, 854; synod. cas., 164.

⁵ O Pavlovoj mirovnoj misiji u Aleksandriji usp. i L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 257-261; S. WESSEL, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*, 269-270; osobito S. ALEXOPOULOS, „An Example of Ecclesial Reconciliation in the Early Church: Three Homilies by Paul of Emesa and Cyril of Alexandria“, 342-350.

⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 8, bilj. 10: „Cyrillo proposita erat *redactio antiochena*...“ Znano nam je da je najvažnija promjena koja je unesena u antiohijsku redakciju, koju je Ćiril prihvatio u svoju poslanicu *Laetentur coeli*, odlomak o *kommunikaciji idioma*. Pa ipak, i danas neki autori, navodeći „Formulu sjedinjenja“, navode *Antiohijski simbol* bez toga odlomka (tako, npr., S. WESSEL, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*, 270).

⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 65-66: „... Paulo Emeseno, qui nomine Ioannis, archiepiscopi Antiochiae, Alexandriam venerat, ut cum Cyrillo de pace Ecclesiarum ageret“, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 21: „Pavao, biskup iz Emese, bio je određen da kao delegat Ivana i anatolskih biskupa ode u Aleksandriju s tom dogmatskom kristološkom formulom, koja se obično naziva *Antiohijskim simbolom* (SA) i s preporučenim pismom Ivanovim, da s Ćirilom pregovara i u ime Antiohije sklopi uniju.“ U popratnoj bilješci autor dodaje da je „o Nestorijevoj osobi i Nestorijevu nauku Ivanovo pismo šutjelo“. Osim ove zanimljivosti, u jednom nacrtu spominje i da se Ivan u poslanici dosta oštro očitovao o *Capitulima*, kao da na njima leži sva odgovornost za razvoj kristološkog sukoba: „Ivan piše kurtoaznu poslanicu Ćirilu, gdje ne spominje ništa Nestorija, ali pledira za pomirenje, svaljujući svu krivnju za razdor na nesretna *Capitula*, za koja na početku nije mogao vjerovati da ih je napisao Ćiril, i koja su rodila tolike smutnje. Šalje s tim pismom i sa SA Pavla iz Emese u Aleksandriju kao delegata, koji neka s Ćirilom sklopi uniju“ („Excursus II“, 1-2, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*).

⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 229, bilj. 29, gdje autor govori o *Antiohijskom simbolu*: „Ta se formula nalazi u poslanici Ivana Antiohijskoga Ćirilu, koju mu je taj poslao po Pavlu, biskupu iz Emese, Schw., t. I, v. 1, p. 4, n. 123, pg. 8, c. 3; PG, 77, 172-173, ep. 38; MANSI, V, 292B-C. Odatle ju je Ćiril stavio u svoju poslanicu *Laetentur caeli*, Schw., *isto*, n. 127, pg. 17, c. 5; PG, 77, 176-177, ep. 39; MANSI, V, 305A-B.“ I neki suvremeni autori o *Antiohijskom simbolu* govore kao o dijelu Ivanova pisma (usp. G. GOULD, „Cyril of Alexandria and the Formula of Reunion“, 235; B. SESBOÜÉ, „Cristologia e soteriologia. Efeso e Calcedonia (secoli IV e V)“, 353; S. WESSEL, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*, 270).

⁹ Tu smo temu zapravo već bili načeli u prvome poglavlju prvoga dijela, gdje smo govorili o Šagi-Bunićevu komentaru nekih Camelotovih zaključaka u njegovoj knjizi *Éphèse et Chalcédoine* (usp. prvo

razoreno jedinstvo, naš autor uočava i jedan drugi cilj, koji Ćirilu nije bio tako jasno dan do znanja: „Zato su oni poslali u Aleksandriju po Pavlu iz Emese svoj SA, jer su ga onaj čas smatrali prikladnim da izrazi njihovo kristološko naziranje tako da bude uklonjena svaka pogibao zabluda, koje se kriju u Ćirilovih *XII Capitula*.“¹⁰ To nam se, nakon svega što smo dosad kazali o antiohijskim bojaznima, čini posve razložnim. No, kao što *Antiohijski simbol* nije bio dokument čiji je sadržaj nedvosmisleno i jasno pobijao sadržaj *Capitula*, tako ni sâm nositelj toga dokumenta nije u razgovorima s Ćirilom iznio na vidjelo pravu pozadinu i smisao *Simbola*, niti njegovu, samo podrazumijevanu, usmjerenost protiv *Capitula*.

Ulogu emeškoga biskupa kao mirovnog poslanika Šagi-Bunić drži veoma važnom, toliko da joj u *Deus perfectus et homo perfectus* posvećuje cijelo jedno poglavlje.¹¹ O samim razgovorima između Ćirila i Pavla kaže tek da su u njima dvojica biskupa dotaknula pitanje onoga što se – riječima i djelima – dogodilo u Efezu te pitanje o razlikama u kristološkom nauku između Aleksandrije i Antiohije. Premda znade kako nije poznat točan sadržaj razgovora, ipak nastoji izlučiti njihovu bit iz dviju propovijedi koje je Pavao, u Ćirilovoj nazočnosti i uz odobrenje naroda, održao u velikoj crkvi – jednu na Božić 432. g., a drugu na Novu godinu 433. g.¹² Ovdje je važno spomenuti da

poglavlje prvoga dijela bilj. 123). Potvrdu tome da Pavao Ćirilu nije predočio dokument u epistularnom obliku, nego kao samostalni dokument, Šagi-Bunić pronalazi u Ćirilovim riječima iz poslanice *Laetentur coeli*: „Praeterea, Cyrillus minime SA in 'Laetentur coeli' ex hac epistula Ioannis assumpsit, sed a Paulo Emeseno accepit tamquam documentum per se stans, quod non in forma epistulari in illo momento praesentabatur. Testis est ipse Cyrillus in eadem epistula 'Laetentur coeli', dum dicit: '... Paulo episcopo chartam proferente quae inreprehensibilem continet fidei confessionem, et hanc a tua sanctitate compositam confirmante et ab aliis reverendissimis ibidem constitutis episcopis' (ACO, I/I, 4, 16, lin. 23-25). Haec 'charta' (cui Cyrillus aliud nomen invenire non potuit) manifeste non erat epistula, praesertim quia si fuisset epistula, Cyrillo nullatenus opus esset, ut Paulo confirmationes susciperet 'chartam' istam esse Ioannis, cum epistula ipsa hoc praedicavisset“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPĐN, 66, bilj. 154). Usp. i DPĐP, 77, bilj. 92, gdje autor veli da je Ivan po Pavlu Ćirilu predložio *Antiohijski simbol* „nude et separate“.

¹⁰ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 23. Da namjere antiohijska s *Antiohijskim simbolom* itekako imaju veze s Ćirilovim *Capitulima* moglo se, doduše, indirektno zaključiti iz Ivanova popratnog pisma, o čemu Šagi-Bunić piše u neobjavljenom nacrtu (usp. *gore*, bilj. 7). U objavljenoj studiji autor to ne spominje, nego samo ustvrđuje da je *Antiohijski simbol* bio poslan Ćirilu kao „izlaganje kristološke vjere Antiohijsaca“: „Symbolum istud a Ioanne episcopo Antiochiae per Paulum Emesenum missum est ad s. Cyrillum tamquam expositio fidei christologicae Antiochenorum“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPĐP, 12).

¹¹ Usp. *Isto*, 65-73. Kratak sadržaj toga poglavlja vidi i u: A. FILIĆ, „Povijesno-teološki kontekst razvoja kalcedonske diofizitske formule“, 114.

¹² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPĐP, 66-67: „Episcopus emesenus, postquam Alexandriae comparuerat, quasdam cum Cyrillo disceptationes et colloquia habuit tam de iis quae Ephesi a. 431. gesta et acta fuerant quam de differentiis doctrinae christologicae inter Alexandriam et Antiochiam. Materiam praecisam colloquiorum nescimus, substantia tamen quaedam innotescit nobis sive erui potest ex exitu: Paulus Alexandriae in magna ecclesia duas homilias tenuit, praesente Cyrillo et applaudente populo...“ Da su Pavao i Ćiril raspravljali o *Antiohijskom simbolu*, Šagi-Bunić spominje i u: DPĐP, 72; PCC, 18. U DPĐP, 67, bilj. 83, donosi izvore u kojima se nalaze te dvije homilije: „*Hom. de die 25 dec. 432*: ACO, I/I, 4, 9-11 (coll. vaticana, 124); *Hom. de die 1 ian. 433*: ACO, I/I, 4, 11-14 (coll. vaticana, 125)“.

je Ćiril Pavlu dopustio propovijedati tek nakon što je emeški biskup osudio Nestorija i njegov nauk, a Ćiril ga potom primio u crkveno zajedništvo.¹³ Dvije Pavlove propovijedi naš je autor dosta detaljno analizirao. Mi ćemo se ograničiti na prikaz nekih njegovih zaključaka koje je iščitao iz tih propovijedi. Ti će nam zaključci pomoći upoznati sadržaj i bit aleksandrijskih rasprava ali i, što je još važnije, ukazati na to da je emeški biskup uveo neke novosti u odnosu na sâm *Antiohijski simbol*, osobito u odnosu na način na koji su ga razumijevali antiohijski teolozi. Stoga naš autor veli da Pavlove homilije „predstavljaju značajan napredak na putu sastavljanja dviju kristologija, mnogo veći negoli tekst SA“¹⁴. O kakvom je napretku riječ?

Prije svega, valja reći da Šagi-Bunić uočava kako je Pavao u svojim propovijedima „čvrsto držao diofizitizam i netrpljivost Boga Logosa, no ipak je otvoreno i bez okolišanja dopustio *Theotokos*“¹⁵. U prvoj propovijedi, za koju veli da je njome Pavao očito aludirao na *Antiohijski simbol* te ga je pokušao protumačiti, ne pronalazi nikakvih restriktivnih tumačenja, karakterističnih za *Simbol*. Pavao je, upravo suprotno, Mariju jednostavno nazvao Bogorodicom, zbog toga što je rodila utjelovljenoga Boga:¹⁶ „Bogorodica Marija nam je dakle rodila Emanuela. Emanuel pak znači utjelovljeni Bog. *Onaj* naime prije vjekova, od Oca rođen na neopisiv i neizreciv način, *Bog Logos*, u posljednje je dane rođen također od žene.“¹⁷ Ovdje je više nego očito da se Pavao svojim tumačenjem *Theotokosa* mnogo više približio Ćirilovu prvome anatematizmu (Emanuel je uistinu Bog; Marija je Bogorodica jer je rodila po tijelu Božanskog Logosa) negoli bi to bilo prihvatljivo za svakoga drugoga antiohijskog teologa. Dosad se nismo susreli ni s jednim izričajem koji bi potekao iz antiohijskih

Prijevod dviju Pavlovih homilija i Ćirilove homilije od 6. siječnja na engleski jezik vidi u: S. ALEXOPOULOS, „An Example of Ecclesial Reconciliation in the Early Church: Three Homilies by Paul of Emesa and Cyril of Alexandria“, 350-358.

¹³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 21: „Ćiril je Pavla iz Emese uljudno primio, ali o sjedinjenju Crkava nije htio ni čuti, ako se izričito i jasno ne osudi Nestorije i njegov nauk. To je Nestorijevo pitanje Ćiril smatrao esencijalnim. Zato ni Pavla iz Emese nije primio u crkvenu zajednicu dok nije izričito osudio Nestorija i njegove zablude. Kad je Pavao to učinio, istom onda je bio primljen u komuniju i Ćiril mu je dozvolio, da je na Božić 432. i 1. siječnja 433. propovijedao u Aleksandriji pred njime“, „Excursus II“, 2, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „Pavao dolazi u Aleksandriju, konferira s Ćirilom, nakon što je pismeno osudio Nestorija, prima ga Ćiril u zajednicu, za Božić i 1. siječnja propovijeda u Aleksandriji...“

¹⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 67: „... quae repraesentant progressum notabilem in via ad duas christologias componendas, longe maiorem quam textus SA...“

¹⁵ Usp. *Isto*, 67-68.

¹⁶ Usp. *Isto*, 68, bilj. 84.

¹⁷ *Isto*, 68: „Peperit nobis igitur Theotokos Maria Emmanuelem. Emmanuel autem dicit Deum inhumanatum. *Ille* enim ante saecula ex Patre ineffabiliter et inexprimabiliter genitus *Deus Logos* in postremo dierum nascitur etiam ex muliere“ (navod prema: ACO, I/I, 4, 10, lin. 15-22 [coll. vaticana, 124,3]).

krugova, a koji bi doveo u tako blisku vezu Boga Logosa i onoga rođena od Bogorodice.

Osobit pomak, ili napredak Pavlove kristologije u odnosu na onu koja je bila podrazumijevana u *Antiohijskom simbolu*, Šagi-Bunić vidi u njegovu poistovjećivanju „potpunoga Boga“ i „potpunoga čovjeka“ s Bogom Logosom. Pogledajmo najprije citate iz Pavlovih propovijedi na temelju kojih je došao do toga zaključka. U nastavku gornjega navoda, u božićnoj propovijedi, Pavao tumači svoju tvrdnju da je Bog Logos rođen od žene: „Uzimajući naime potpuno (τελείως) našu narav, i ono ljudsko (τό ἀνθρώπινον) od prvog časa začeca čineći sebi samome vlastitim, i od našega tijela sebi hram gradeći, proizašao je iz Bogorodice isti potpuni Bog i potpuni čovjek. Nastalo je naime stjecanje dviju potpunih naravi, božanstva kažem i čovječstva, jedan naš Sin, jedan Krist, jedan Gospodin.“¹⁸ U novogodišnjoj pak propovijedi tumači tvrdnju da je Logos postao tijelo, koja prema njemu ima sljedeće značenje: „uze tijelo, ali ne puko tijelo, nego tijelo s razumskom i intelektualnom dušom, tj. našu potpunu narav“¹⁹. Premda naš autor u tim navodima vidi i veliko podudaranje s tipično antiohijskim načinom promišljanja Kristova otajstva – tako primjećuje da riječ „potpuni“ treba shvatiti u kviditativnom smislu, kao nešto što je potpuno ili cjelovito na liniji esencije, te da je dinamički opis sjedinjenja (stjecanje dviju potpunih naravi) izričito usmjeren protiv apolinarizma koji je nijekao da se dvije potpune naravi mogu sjediniti²⁰ – on ujedno uočava da „Pavlova tumačenja uvode elemente koji su strani duhu Anatolaca“²¹. Te elemente svodi na ono za što smo već kazali da se Pavao time najviše odalečio od klasične antiohijske kristologije, tj. na vrlo očito i otvoreno poistovjećivanje „dvaju potpunih“ s Bogom Logosom.²² Time se, prema našem autoru, Pavao ne samo udaljio od načina na koji su antiohijci shvaćali „dva potpuna“ koje su ispovjedili u *Antiohijskom simbolu*, nego se i približio Ćirilovim *Capitulima*, spajajući tako

¹⁸ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 68: „Nostram enim naturam perfecte (τελείως) assumens, et humanum (τό ἀνθρώπινον) a prima conceptione sibiipsi proprium faciens, et nostrum corpus templum sibi exaedificans, processit ex Theotoko idem Deus perfectus et homo perfectus. Duorum namque naturarum perfectarum concursus, deitatis dico et humanitatis, unum nobis Filium, unum Christum, unum dominum effecit“ (navod prema: ACO, I/I, 4, 10, lin. 15-22 [coll. vaticana, 124,3]).

¹⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 69: „Quid ergo est 'Verbum caro factum est'? Hoc est: carnem assumpsit, et carnem non puram, sed carnem cum anima rationali atque intellectiva, quod est perfecta natura nostra“ (navod prema: ACO, I/I, 4, 12, lin. 25-27 [coll. vaticana, 125,4]).

²⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 69.

²¹ Isto: „Iamvero, explicationes Pauli introduxerunt etiam elementa, quae menti anatolicae sunt extranea...“

²² Usp. Isto, 70-71: „Emesenus manifestissime i apertissime identificat Deum perfectum et hominem perfectum cum Deo Verbo.“ O tome da je kod Pavla moguće pronaći i svojevrsnu, premda vrlo bojažljivu i ne posve preciznu razliku između „quis“ i „quid“, usp. Isto, osobito bilj. 88. Također i „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“, 249.

antiohijske dualističke i Ćirilove unitarističke tendencije ili, preciznije, spajajući „dva potpuna' i 'dvije naravi' iz *Antiohijskog simbola* s 'Bogom Logosom – jednim... te istim Bogom ujedno i čovjekom' iz drugoga Ćirilova anatematizma“²³. Je li na takvo Pavlovo tumačenje *Antiohijskog simbola* možda utjecao Ćiril tijekom rasprava za Pavlova boravka u Aleksandriji, Šagi-Bunić nije siguran. Nisu mu, naime, poznate specifičnosti Pavlova kristološkog nauka prije njegova dolaska u Aleksandriju – osim, dakako, one da je u glavnome slijedio antiohijsku kristologiju – pa da bi usporedbom njegove kristologije prije i nakon susreta s Ćirilom mogao ustvrditi i njezin eventualni unutarnji napredak.²⁴

No to za našu temu i nije toliko važno. Mnogo važnijim držimo Šagi-Bunićev zaključak da Pavlove homilije „pružaju naznake o duhu i misli kojom je SA bio shvaćen i prihvaćen u Aleksandriji“²⁵. Na temelju toga kratkog, ali bremenitog zaključka, Pavlova posrednička uloga pokazuje nam se u posve novome svjetlu – on nije bio samo pasivni posrednik koji bi suparničkoj strani tek predao pomirbeni dokument, nego je taj isti dokument i sâm držao potrebnim protumačiti. A budući da ga je tumačio pred samim Ćirilom i pred mnoštvom puka, možemo zaključiti da je Pavao izvršio nemali utjecaj na to da je Ćiril prihvatio *Antiohijski simbol*. Možemo samo nagađati kakav bi bio daljnji tijek događaja da je Pavao Ćirilu protumačio *Simbol* u onom smislu u kojem su ga shvaćali antiohijski teolozi ili, još gore, da je u Aleksandriju bio poslan neki od strogih antiohijaca. Teško bismo mogli povjerovati da bi Ćiril prihvatio *Antiohijski simbol* u nekom drugom duhu i misli od onoga u kojemu ga je predstavio Pavao Emeški.

Otud možemo izlučiti još jednu slutnju, o kojoj naš autor doduše ne govori, no koja nam se nameće iz njegovih zaključaka o misiji Pavla Emeškog. Dok je – kako smo vidjeli, i opet ćemo vidjeti – Šagi-Bunić osobito sretnom smatrao činjenicu da je pravi smisao *Antiohijskog simbola*, onaj tipično antiohijski, ostao nedorečen ili, bolje, nedovoljno preciziran, te je samo slovo stoga Ćirilu moglo biti prihvatljivo, mi bismo željeli dodati da osobito sretnom smatramo činjenicu da je Pavao ipak precizirao pojedine teze *Simbola*, i to približavajući se Ćirilovu načinu govora i mišljenja. Tezi našega autora da je Ćirilu *Antiohijski simbol* bio prihvatljiv upravo zbog njegove

²³ Isto, 71-72: „Et sic in homiliis Pauli [...] uniuntur atque componuntur dualismus symboli antiochenorum cum unitarismo XII Capitulum: 'duo perfecta' et 'duae naturae' SA et 'Dei Logos – unus... et idem Deus simul et homo' II anathematismi cyrilliani.“

²⁴ Usp. Isto, 72.

²⁵ Isto, 67: „... homiliae Pauli [...] indicia praebent animi et mentis qua SA Alexandriae intellectum erat atque susceptum.“

nedorečenosti, dodajemo dakle i hipotezu da je Pavao svojim tumačenjima pridonio tome da je aleksandrijski biskup *Simbol* doista i prihvatio. Držimo da bi Pavlovu ulogu u spajanju dviju kristologija vrijedilo posebno istražiti, osobito stoga što na jednome mjestu Šagi-Bunić uspoređuje njegova i Proklova naziranja, o kojima nam je znano da ih je naš autor smatrao presudnima za pobjedu kristologije „srednjega puta“²⁶. Na tome mjestu, nakon što je spomenuo kako su Proklo i biskupi carigradskog kruga slijedili put na kojemu su bili povezani diofizitizam i *Theotokos*, tj. *komunikacija idioma* u strogom smislu, veli da je istim putem, premda ne posve dosljedno, pošao i Pavao Emeški u svojoj božićnoj homiliji.²⁷ Sada bi sva daljnja razglabanja o Pavlovoj ulozi bila zasnovana samo na intuicijama. Stoga ih ostavljamo za neka buduća istraživanja,²⁸ a vraćamo se poslanici na temelju koje se zbilo sjedinjenje.

3. Ćirilova poslanica Ivanu Antiohijskom o miru: *Laetentur coeli*

Da je Ćiril odobrio i prihvatio *Antiohijski simbol* te ga uklopio u svoju poslanicu o miru *Laetentur coeli*, Šagi-Bunić piše na brojnim mjestima.²⁹ Na nekima navodi doslovni citat kojim je Ćiril pohvalio *Simbol*: on, naime, „sadržava besprijeckorno ispovijedanje vjere“³⁰. No na nekima upućuje i na činjenicu da Ćiril nije bio posve zadovoljan *Antiohijskim simbolom*. To zaključuje na temelju dvaju Ćirilovih spisa, iz kojih iščitava da je aleksandrijski biskup bio uvjeren da *Simbol* ipak ima i neke

²⁶ Usp. prvo poglavlje prvoga dijela, 65-67.

²⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“, 249.

²⁸ Recimo samo da, ako je naš autor na obrani svoje disertacije kazao da mu je tijekom pisanja oko zapelo na osobi Prokla (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 7), mi možemo reći da nam je oko zapelo na osobi Pavla Emeškog. No dok je Šagi-Bunić svoje intuicije uspio razraditi u izvrsnoj disertaciji o Proklu Carigradskom, mi smo prevalili predugačak put da bismo mogli sada s njega skrenuti.

²⁹ Usp. *Isto*, 228-229; „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 23; „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 61; „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“, 246-247; DPND, 8, 66, bilj. 154; DPHP, 12, 67, 76, 224; PCC, 19; „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodi od Efeza do Kalcedona“, 12. O tome usp. i P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, 70-72; L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 261; P. EVIEUX, „André de Samosate. Un adversaire de Cyrille d'Alexandrie durant la crise nestorienne“, 289; A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 944; G. GOULD, „Cyril of Alexandria and the Formula of Reunion“, 236-237; A. de HALLEUX, „L'accord christologique de 433: Un modèle de réconciliation ecclésiale?“, 295; B. SESBOÜÉ, „Cristologia e soteriologia. Efeso e Calcedonia (secoli IV e V)“, 353; M. BABIĆ, „Aktualnost Teodoretova pojma jedinstva u Kristu“, 489.

³⁰ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 61 (ovdje autor ne navodi izvor); usp. DPHP, 67: „... Cyrillus autem tandem admisit SA, laudavit illud tamquam quod 'irreprehensibilem continet fidei confessionem' (navod prema: ACO, I/I, 4, 16, lin. 24 [coll. vaticana, 127,3]), necnon integrum documentum in suam epistulam reconciliationis 'Laetentur coeli' inseruit“; T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPND, 66, bilj. 154.

nedostatke i neke poprilično teške i tamne izričaje.³¹ Također se čudi da je Pierre-Thomas Camelot držao kako je „Ćiril s entuzijazmom prihvatio *Antiohijski simbol*“. Uskoro ćemo vidjeti da se, prema našem autoru, može reći samo da je Ćiril prihvatio slovo *Simbola*, no nipošto i onaj smisao koji su u njemu podrazumijevali antiohijski teolozi. Štoviše, nakon što je citirao sâm *Simbol*, Aleksandrinac je dodao neka svoja tumačenja koja su posve izmijenila smisao redaktorâ. Umjesto Camelotova entuzijazma, Šagi-Bunić radije pretpostavlja da se Ćiril osjećao pritisnutim sa strane dvora te da je na neki način bio primoran popustiti i prihvatiti *Simbol*.³² Smatra da je pritom Ćiril „zasigurno u svojoj savjesti pretrpio neke poteškoće“, pa čak i da se „mogao osjećati nekako poniženim“, no i da je, na koncu, ipak „pobijedio svoju unutarnju nesigurnost“ te je *Antiohijski simbol* ne samo prihvatio nego i pohvalio, pa čak i iskazao svoje suglasje s njime.³³ Ovim ocrtavanjem Ćirilova psihološkog profila u trenutku prihvaćanja *Antiohijskog simbola* naš je autor, s jedne strane, htio odati priznanje aleksandrijskom biskupu i istaknuti njegove zasluge za to što je otvorio put daljnjem utjecaju antiohijske kristologije na kristološku dogmu koju tako nije ostavio zatvorenom

³¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 75, bilj. 92: „Cyrillus non erat plene atque sub omni respectu contentus cum symbolo ab Anatolicis proposito: id manifeste sequitur ex iis quae ipse dicit e.gr. in *epistula ad Acacium Melitenensem*: 'Nam licet quibusdam videatur dictionum composito et verborum prolatio a subtili nimis scrupolositate transcendere (ἀπολυμπάνεσθαι = relinquit; sensus ideo esse videtur: esse vacuum, deficere), mirum nihil est; valde enim haec ad loquendum difficilia sunt': ACO, I/I, 4, 28, lin. 22-24 (coll. vaticana, 128,18); versio latina citata: ACO, I/III, 1, 201, lin. 31-33. Similiter in *Commonitorio ad Eulogium*: 'haec confessi sunt Orientales, licet circa sermonem modice obscurati sunt': ACO, I/I, 4, 36, lin. 12-13 (coll. vaticana, 132); versio latina citata: ACO, I/III, 1, 194, lin. 1-2.“ Na iste tekstove autor upućuje i u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 19.

³² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 75-76, bilj. 92: „Th. CAMELOT, *De Nestorius à Eutychès*, in *Chalkedon I*, 231, n. 82, scribit quidem de SA: '*acceptée avec tant d'enthousiasme par Cyrille*', sed subtiliter quaerenti 'enthusiasmus' huiusmodi non apparet. Situatione perspecta Cyrillus remissius agebat: circumstantiae nimirum exigebant ut scissioni Ecclesiarum quamprimum finis poneretur, imperator per tribunum Aristolaum instabat, littera symboli recti sensus susceptibilis Cyrillo apparuit, ideoque cessit et symbolum recepit, suam interpretationem ei de cetero imprimens.“ Camelot je isto ponovio i u: P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, 72. Zanimljivo je da se na gornju Šagi-Bunićevu primjedbu nije osvrnuo u svojoj recenziji (usp. prvo poglavlje prvoga dijela, 45-48). Da je Ćiril bio prisiljen potpisati *Formulu sjedinjenja* tvrdi i J. A. MCGUCKIN, „Il lungo cammino verso Calcedonia“, u: PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE, *Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, 38.

³³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 18-19: „Cyrillus, legendo hanc fidei confessionem... certe in conscientia sua difficultates quasdam passus est. [...] Sensus expositionis evidenter erat ut sit saltem complementum, si non etiam correctio illorum quae a Cyrillo dicta sunt. Cyrillus procul dubio se sentire poterat hac re aliquatenus humiliatum. [...] Cyrillus nihilominus tandem suam internam incertitudinem vicit, symbolum suscepit et laudavit, epistolam pacis 'Laetentur caeli' conscripsit in qua integrum symbolum inseruit, et simul in eadem epistola 'et ipse similia exposuit', ut rectitudinem suae mentis christologicae et consonantiam cum symbolo ostenderet.“ Usp. i L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 259, gdje autor govori o Ćirilovu oklijevanju i odugovlačenju s potpisivanjem *Antiohijskog simbola* te o tome da ga je na koncu potpisao s očevitim misaonim rezervama. Veoma su zanimljiva i de Halleuxova promišljanja o Ćirilovu prihvaćanju *Antiohijskog simbola*. On drži neprotumačivom činjenicu da je Aleksandrinac sada prihvatio vjeroispovijest koja je sadržavala isto tumačenje *Nicejskoga simbola* koje su oci u Efezu 431. g. osudili kao nespojivo s njime. Prihvaćajući *Antiohijski simbol* Ćiril je, prema de Halleuxu, pokazao izvanrednu ekumensku toleranciju (usp. A. de HALLEUX, „L'accord christologique de 433: Un modèle de réconciliation ecclésiale?“, 296-297).

u okvirima kristologije Efeškoga sabora. S druge je strane, stavljajući Ćirilov način postupanja za primjer, uputio kritiku onima koji su se tijekom kasnije povijesti Crkve našli u sličnoj prigodi, ali nisu na postavljene im izazove reagirali na sličan način: „Na žalost, takav je način postupanja kasnije u crkvenoj povijesti gotovo nestao.“³⁴

3.1. Sadržaj i analiza ključnih dijelova poslanice *Laetentur coeli*

Sadržaj i analizu cjelovite Ćirilove poslanice Šagi-Bunić nigdje ne donosi, premda ju je još 1958. g. bio najavio u jednome pismu Hadrijanu Boraku,³⁵ ali i kasnije, u neobjavljenom spisu „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“: „A prije svega će ova radnja provesti što je moguće suptilniju analizu doktrinarnih dijelova poslanice, da se dobije zaokružen i sa svih strana određen uvid u njezin dogmatski sadržaj.“³⁶ Pojedine fragmente poslanice navodio je na raznim mjestima, ponegdje i ponavljajući već izrečeno. Osobito se zadržavao na onim dijelovima u kojima je Ćiril preoblikovao neke teze iz *Antiohijskog simbola*. Prije negoli se posvetimo tim dijelovima, pogledajmo najprije strukturu i osnovni sadržaj *Laetentur coeli*, oslanjajući se na Mandačev prijevod cjelovite poslanice na hrvatski jezik.³⁷

Nakon uvodnih, pozdravnih riječi, Ćiril piše Ivanu o tome kako su otklonjene razlike u mišljenjima i kako je Krist udijelio mir svojim Crkvama. Osobitu zaslugu priznaje „pobožnim i bogoljubnim vladarima“ koji su razjedinjene Crkve pozivali na

³⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 19: „... Cyrillus suscipiendo eorum symbolum reapse concedit ut Antiocheni in quaestione cruciali ipsi fidei suam definirent, procedentes a propria traditione. Pro hac re Cyrillus semper honorem in ecclesiastica historia meretur. Hac agendi ratione Cyrillus, quamvis inconsciae, viam aperuit, ut patrimonium christologicum Antiochenorum influxum decisivum in posterum exercere potuerit, et ut ulterior progressus doctrinae christologicae non exclusive linea unilateralis processit quae in Epheso a. 431 victoriam reportaverat. Talis agendi ratio, pro dolor, postea ex historia ecclesiastica quasi evanuit.“ Šagi-Bunić ipak nije bio uvijek i u svemu tako blagonaklon prema Ćirilu, kako smo se već mogli uvjeriti u dosadašnjem izlaganju.

³⁵ Usp. drugo poglavlje prvoga dijela, 81, gdje spominjemo pismo Boraku od 5. 2. 1958. Ondje naš autor, među ostalim, obavještava Boraka da će u svojem habilitacijskom radu donijeti „analizu Ćirilove poslanice o sjedinjenju *Laetentur coeli* kao cjeline“.

³⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 25. Na žalost, ova je stranica na kojoj je Šagi-Bunić najavio detaljnu analizu *Laetentur coeli* gotovo zadnja u ovome neobjavljenom spisu. Naime, iza nje stoje još samo dva retka na str. 26. Bilo bi veoma dragocjeno kada bi se negdje pronašao nastavak toga spisa kojemu je autor, ispod gore navedenog naslova, rukom dopisao podnaslov: „*Laetentur coeli*“. Značenje u razvoju kristološke spekulacije.“

³⁷ Ipak, treba spomenuti da je Mandac sadržaj poslanice iznio u dva dijela (usp. Ćiril ALEKSANDRIJSKI, *Utjelovljenje Jedinorođenca – jedan Krist*, 323-329). Prvo je donio „Vjerovanje sjedinjenja“ (*Isto*, 323-324) a potom „Pismo Ivanu Antiohijskom“ (*Isto*, 325-329), za koje veli da se često naziva *Laetentur coeli et terra* (usp. *Isto*, 325, bilj. 1). U Ćirilovu je pismu naznačio mjesto na kojemu treba stajati „Vjerovanje sjedinjenja“ s prethodnih stranica (usp. *Isto*, 32, bilj. 7). Cjelovit tekst poslanice, donesen *in continuo*, vidi u: PG, 77, 174C-182C, gdje se *Laetentur coeli* nalazi pod naslovom *Epistola XXXIX (ol. XXXIV). Cyrilli ad Joannem Antiochenum episcopum, missa per Paulum episcopum Emesae*. Poslanica *Laetentur coeli* u DH se, kako rekosmo, ne nalazi.

mir.³⁸ Potom se u dvama odlomcima osvrće na dolazak Pavla Emeškog koji je, kako veli, one u Aleksandriji „ispunio radošću“, „i to s pravom jer je posrednikom bio takav čovjek“.³⁹ O Pavlovu se djelovanju isključivo pozitivno izjasnio, istaknuvši njegove napore oko pomirenja Crkava.⁴⁰ U sljedećem odlomku Ćiril spominje kako mu je Pavao „donio list papira koji sadrži besprijeckornu ispovijest vjere“, za koju je posvjedočio da su je sastavili Ivan i antiohijski biskupi.⁴¹ Sam tekst antiohijske redakcije *Antiohijskog simbola* koju je u cijelosti uklopio u svoje pismo, aleksandrijski je biskup uokvirio dvjema rečenicama kojima je izrazio svoje suglasje s njime. Ispred *Simbola* naime stoji: „Takav je dokument da se doslovno uvrštava u ovo naše pismo“, a odmah poslije njega: „Pošto pročitismo te vaše svete riječi i ustanovismo da i sami tako mislimo... slavili smo Boga, spasitelja sviju. Jedni smo drugima čestitali što vaše i naše Crkve posjeduju vjeru u skladu s nadahnutim Pismima i predajom naših svetih Otaca.“⁴² No, budući da su do Ćirila došle glasine da su ga neki oklevetali kako naučava da je Kristovo tijelo sišlo s neba i da nije iz Svete Djevice, u nastavku pisma on iznosi „nekoliko riječi“ u svoju obranu.⁴³ Tih nekoliko riječi zapravo čini cijelu drugu polovicu poslanice *Laetentur coeli*⁴⁴ u kojoj je Ćiril ne samo iznio svoju obranu, nego je i preoblikovao neke teze *Antiohijskog simbola*. No zadržimo se još malo na samome sadržaju bez posebnog isticanja Ćirilovih interpretativnih zahvata. Aleksandrinac najprije odbacuje gornju klevetu kao posve besmisleni, podsjećajući da je njemu i njegovima „gotovo sav rat oko vjere nametnut jer smo tvrdili da je Sveta Djevica Bogorodica“ i upozoravajući na nespojivost vjerovanja u Marijino bogomaterinstvo i naučavanja da je Kristovo tijelo s neba.⁴⁵ Nakon nekoliko svetopisamskih citata u prilog Marijinu bogomaterinstvu, tumači što znači kada kaže da je „naš Gospodin Isus Krist iz neba i odozgo“. Time ne smjera reći da je odozgo i s neba Kristovo tijelo, nego Bog Logos, koji je postao sinom čovječjim i ostao što je bio, Bog. Usto dodaje da je, po naravi, Bog Logos nepromjenljiv

³⁸ Usp. Ćiril ALEKSANDRIJSKI, *Utjelovljenje Jedinorođenca – jedan Krist*, 325.

³⁹ *Isto*.

⁴⁰ Usp. *Isto*, 325-326: „Prihvatio je da se uhvati u koštac s naporima preko moći kako bi pobijedio đavlovu zavist, spojio razjedinjeno i – otklonivši tamo i amo po sredini razbacane prepreke – ovjenčao slogom i mirom vaše i naše Crkve. [...] Radovasmo se, dakle, dolasku spomenutoga nadasve pobožnoga muža koji možda nije ni naslutio ne male napore da nas uvjeri kako treba Crkve povezati u miru... Međutim, zatekao nas je tako spremne da za to nije uopće podnio nikakav teret.“

⁴¹ *Isto*, 326.

⁴² *Isto*.

⁴³ Usp. *Isto*.

⁴⁴ Zapravo je ta druga polovica nešto duža od prve. U PG, 77, uvodni se dio i dio u kojemu se nalazi *Antiohijski simbol* protežu na nešto manje od dva stupca (usp. PG, 77, 174C-178B), a strogo Ćirilov dio poslanice zauzima više od dva stupca (usp. PG, 77, 178B-182C).

⁴⁵ Usp. Ćiril ALEKSANDRIJSKI, *Utjelovljenje Jedinorođenca – jedan Krist*, 326-327.

i neizmjenljiv. No, budući da je „isti potpun u božanstvu i potpun u čovještvu i jer se poima kao u jednoj osobi“, Logos se naziva i „čovjek s neba“. ⁴⁶ U sljedećem odlomku Ćiril odbija optužbe onih koji su tvrdili da naučava „pomiješanost ili slitost ili miješanje“ naravi te moli Ivana neka ušutka one koji tako uče. Prema Aleksandrincu je „jedan Gospodin Isus Krist, premda nije, kažemo, nepoznata razlika naravi iz kojih je nastalo jedinstvo“ ⁴⁷. U vezi s time ističe nepromjenljivost božanske naravi Logosa, koja se „nikada neće ni promijeniti ni postati podloživa promjeni“ ⁴⁸. Na kraju ovoga i na početku sljedećega odlomka iznosi svoje mišljenje o teopashitizmu i *komunikaciji idioma* koje bi, s određenom dozom rezerve, mogao potpisati i antiohijski teolog: „Osim toga, svi ispovijedamo da Božja Riječ ne može trpjeti. Ipak, sama premudro ravnajući otajstvom, patnje što su se dogodile njezinome tijelu, vidi se, pripisuje sebi. Stoga i veli premudri Petar: 'Krist je, dakle, trpio za nas tijelom' (1 Pt 4,1), a ne naravlju neizrecivoga božanstva. Ali da se vjeruje kako je on Spasitelj svih, sebi – kako rekoh – zbog posvojenja na temelju Utjelovljenja pripisuje patnje vlastitoga tijela.“ ⁴⁹ Svoju poslanicu Ćiril završava uvjeravajući Ivana da oni u Aleksandriji u potpunosti slijede nauk otaca, osobito Atanazija, te da ne dopuštaju ni udaljavanje od otačkoga nauka ni unošnje ikakve, pa makar i najmanje promjene u *Nicejski simbol*, što pak temelji na vjeri u to da je oce nadahnuo sâm Duh Sveti. Još jednom upozorava na one koji su izvrtali njegove riječi te, na samom koncu, prije pozdrava „Da si mi živ i zdrav!“, kaže Ivanu kako mu šalje pravi primjerak Atanazijeve poslanicu Epiktetu koju su neki, nažalost, objavili iskrivljenu. ⁵⁰

Kako vidimo, Ćiril je u *Laetentur coeli* doslovce prenio čitav *Antiohijski simbol*. Premda je time aleksandrijski biskup dopustio diofizitizam i općenito cjelovit nauk *Simbola*, uz koji je riječima pristao kao uz posve sukladan vlastitu nauku, Šagi-Bunić ipak ističe da je Ćiril prihvatio samo slovo dokumenta, ⁵¹ ili pak *Simbol* „samo u

⁴⁶ *Isto*, 327.

⁴⁷ *Isto*.

⁴⁸ *Isto*, 327-328.

⁴⁹ *Isto*, 328.

⁵⁰ *Isto*, 328-329. Sjetimo se da su antiohijci u svojim propozicijama Ćirilu, sastavljenima u Antiohiji, bili istaknuli upravo tu Atanazijevu poslanicu kao onu koja sadrži ispravno tumačenje *Nicejskog simbola* (usp. treće poglavlje drugoga dijela, 262).

⁵¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 75-77: „Scripsi itaque Cyrillus epistolam pacis 'Laetentur coeli' et integrum textum symboli disidentium, a se admissum et approbatum, in contextum epistolae inseruit. Cyrillus ita dyophysitismum admisit et generatim universam doctrinam symboli antiocheni quatenus de facto textualiter et in littera expressa habetur“, „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 513:

njegovoj objektivnoj doslovnosti“⁵². Pogledajmo najprije neka autorova općenita zapažanja u vezi s Ćirilovim preinakama koje je nadodao doslovnom tekstu *Antiohijskog simbola*.

Ponajprije, Šagi-Bunić primjećuje ono što je i sâm Ćiril jasno dao do znanja u drugome dijelu poslanice *Laetentur coeli*: svojim je tumačenjima htio usuprot mnogih spletkara dokazati ispravnost svoje kristološke misli. No iz toga naš autor iščitava i dublju pozadinu Ćirilova postupka, čime, kako smatramo, pokušava iznaći razlog kojim bi opravdao dvije po sebi nespojive činjenice – Ćirilovo verbalno prijanjanje uz nauk *Antiohijskog simbola* i faktičnu promjenu sržnih teza *Simbola*. Jedan od glavnih razloga zasigurno je onaj koji smo već više puta spomenuli, a tiče se načina na koji su antiohijci iznijeli smisao svojega nauka – to su, naime, učinili ne posve jasno i precizno, nego više uključno i vrlo općenitim tvrdnjama.⁵³ Tome razlogu naš autor dodaje i taj da Ćirilovi zahvati ustvari „očituju na koji je način on shvatio i interpretirao“ sami *Simbol* te je njima „determinirano u kojem je smislu prihvatio i odobrio SA“.⁵⁴ Iz odlomka o misiji Pavla Emeškog poznato nam je kako je Šagi-Bunić smatrao da je vrlo važno uočiti način na koji je Ćiril razumio i prihvatio *Antiohijski simbol*. Već smo iz njegovih promišljanja o Pavlovim propovijedima mogli vidjeti da ga je Aleksandrinac razumio u mnogo više unitarističkom smislu negoli su to htjeli redaktori *Simbola*. Isto će kazati i kad bude govorio o poslanici *Laetentur coeli*. Bez obzira hoće li promjene koje je Ćiril

„... Cyrillus et dyophysitismum SA admiserit et generatim universam doctrinam SA, uti revera textualiter et in *littera* expressa est...“

⁵² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homooousios hemin'...“, 61; usp. *Isto*, 64: „Prihvatio je samo doslovnost teksta, ne antiohijsku interpretaciju, i unio svoju interpretaciju.“

⁵³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 78, gdje autor veli da je to bilo moguće „quia SA non sufficienter explicite et definite sententias scholae antiochenae afferabat, sed manebat in *affirmationibus* magis *generalibus*“. Također *Isto*, 81, bilj. 94, gdje iste tvrdnje iznosi u kontekstu usporedbe načina na koji je kristološki nauk iznesen u *Antiohijskom simbolu* i načina na koji je to učinio Nestorije u svojoj *Drugoј poslanici Ćirilu*. Budući da Nestorije „nequaquam remanisse in *affirmationibus* *generalibus* dualismi christologici quae variam interpretationem in specie admitterent, uti erat casus cum SA..., sed fortiter dimicasse proprie pro ultima conclusione et consequentia, quam schola antiochena ex sua conceptione dualismi christologici (i.e. dyophysitismi) traxerat...“, Šagi-Bunić zaključuje da je Nestorijevu poslanicu trebalo osuditi, dok se *Antiohijski simbol* moglo dopustiti (usp. *Isto*). Na razliku između Nestorija i *Antiohijskog simbola* ukazuje i u: „*Laetentur coeli*“, 2: „Sigurno je da formulacije SA, ako i nisu bile posve ispravne, ipak nisu bile onako precizno antiohijske kao Nestorijeve.“ Usp. još „*Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis*“, 512-513: „... SA admodum moderate sententias scholae antiochenae proferret... symbolum antiochenum in *affirmationibus* magis *generalibus* remansit...“

⁵⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 77-78: „*Additionibus* istis Cyrillus rectitudinem suae mentis christologicae contra calumniatores ostendere studebat; reapse autem – cum insisteret doctrinam suam cum symbolo a Paulo oblato concordare – simul in manifesto posuit, quamadmodum ipse symbolum intelligeret atque interpretaretur. Aliis verbis, his explicationibus symbolo adnexis de facto determinatur quo sensu Cyrillus SA suscepit atque approbavit.“

unio nazvati „priličnim modifikacijama“⁵⁵, „blagim zaokretom“⁵⁶, „kratkim dodatkom umjereno polemičkim koji sadrži kristološke eksplikacije Ćirilove“⁵⁷ ili pak samo „amplifikativnim dodatcima“⁵⁸, prema njemu je sigurno da je Aleksandrinac diofizitske izričaje iz *Antiohijskog simbola* zaodjenuo u smisao koji doduše slijedi samo slovo tih izričaja, ali ne i smisao njegovih sastavljača. Svojim je tumačenjima aleksandrijski biskup antiohijskim diofizitskim tezama nadodao smisao koji je njemu bio vlastit.⁵⁹ Tu je promjenu Šagi-Bunić vrlo jezgrovito opisao u zaključku studije *Deus perfectus et homo perfectus*: „Ćiril je prihvatio SA, no u poslanici 'Laetentur' dodao je vlastito izlaganje, u kojem je tekst SA uistinu interpretirao prema svojim idejama. Tako je Ćiril u 'Laetentur' ispovjedio diofizitizam, koji si je na neki način natovario od antiohijaca po SA, ali diofizitizam koji sada više nije antiohijski, nego bi bilo bolje reći *ćirilovski diofizitizam*, budući da ne niječe *dvije naravi* u Kristu, ali niti propušta ujedno jasno i nesumnjivo utvrditi *jedincatost* Krista...“⁶⁰

Ovdje je još zanimljivo spomenuti da se naš autor na više mjesta pita je li Ćiril bio svjestan da je uvelike zadržao u način na koji su antiohijski teolozi shvaćali svoj *Simbol*, tj. je li svoje preinake učinio promišljeno i hotimice, ili pak nesvjesno. Dok se

⁵⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 61.

⁵⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 78; „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 513; „Nestorius – praecursor formulae chalcedonensis?“, 6 (navode vidi *dolje*, u bilj. 59).

⁵⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodu od Efeza do Kalcedona“, 25; usp. PCC, 85-86: „... amplificatam per breve additamentum, moderate polemum, explicationes christologicas Cyrilli continens.“

⁵⁸ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 23.

⁵⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 78: „Isdem autem explicationibus intellectus dyophysitismi in SA expositi leniter flectitur in sensum qui litteram quidem servat, at non est omnino idem cum illo quem in mente redactores symboli habuerant, sed currit magis consone cum mente christologica ipsius Cyrilli.“ Vrlo slično vidi u: „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 513: „... Cyrillus et dyophysitismum SA admiserit et generatim universam doctrinam SA, uti revere textualiter et in littera expressa est; attamen additionibus quibusdam explicativis ex proprio, quibus nempe rectitudinem propriae sententiae exponere studebat, intellectum istius dyophysitismi leniter flexit in sensum magis consonum suae menti christologicae.“ Usp. još „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 61; „Nestorius – praecursor formulae chalcedonensis?“, 6: „In ista etenim epistula s. Cyrillus Alexandrinus, inserendo s.d. Symbolum Antiochenorum (= SA), admisit in Christo 'duarum naturarum unionem', quae erat sententiam antiochenorum, sed et additionibus quibusdam explicativis ex proprio leniter flexit intellectum istius dyophysitismi in sensum magis consonum cum sua mente christologica.“

⁶⁰ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 224-225: „Cyrillus SA acceptavit, sed in epistula 'Laetentur' propriam expositionem addidit, in qua textum SA reapse iuxta suas ideas christologicas interpretatus est. Sic Cyrillus in 'Laetentur' dyophysitismum, ab Antiochenis sibi per SA quodammodo impositum, profitetur, sed dyophysitismum qui nunc iam non est antiochenus, bene autem dici possit *dyophysitismus cyrillianus*, quippe qui *duas naturas* in Christo non negat, at simul clare et indubie *unicitatem* Christi... affirmare non omittit.“ Usp. i G. M. de DURAND, „Réflexions sur les quatre premiers conciles oecuméniques: Nicée (325), Constantinople (381), Éphèse (431), Chalcedoine (451)“, 15, gdje autor veli da je Ćiril *Antiohijskom simbolu* dodao dugačak komentar kojim je tekst kao cjelinu usmjerio prema unitarističkoj teologiji. S tim bi se riječima Šagi-Bunić zasigurno složio, no sumnjamo da bi pristao uz one koje slijede. Naime, de Durand u nastavku kaže da je Ćiril svojim komentarom u središte rasprave ponovno vratio *Theotokos*.

na jednome mjestu suzdržava od bilo kakvog preciznijeg odgovora,⁶¹ na svima ostalima skloniji je uvjerenju da Ćiril zapravo nije bio posve svjestan da je promijenio izvorni smisao *Antiohijskog simbola*. Tako veli da toga Ćiril „možda ni sam nije posve refleksno bio svjestan“⁶², ili pak da je to učinio „možda nesvjesno“⁶³ ili „po svoj prilici ne sasvim svjesno“⁶⁴. Na jednom će mjestu reći da to pitanje i nije od velike važnosti.⁶⁵

Pogledajmo sada na koji je način Šagi-Bunić protumačio Ćirilove – svjesne ili nesvjesne – interpretacije. Sva autorova tumačenja usmjerena su sljedećem odlomku poslanice *Laetentur coeli*, u kojem se Ćiril nastoji opravdati kako ne naučava da je Kristovo tijelo s neba:

„A budući da je Bog Logos, koji je odozgo i s neba sišao, 'poništiio sam sebe uzevši lik sluge' i nazvao se 'sinom čovječjim', usto što je ostao što je bio, tj. Bog (jer je po naravi nepretvorljiv i nepromjenljiv), kaže se za nj – shvaćenoga sad već kao jednoga s vlastitim tijelom – da je s neba sišao, a imenuje se i 'čovjekom s neba', jer je potpun u božanstvu i isti potpun u čovječstvu (perfectus existens in divinitate et idem perfectus in humanitate) i shvaća se kao u jednoj osobi (jednom prosoponu). Jer jedan je Gospodin Isus Krist, iako se dobro znade različnost naravi, iz kojih (ex quibus) je – kažemo – neizrecivo sjedinjenje sačinjeno.“⁶⁶

⁶¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Laetentur coeli“, 2: „Ćiril iznosi svoje opravdanje, iskorištava nepreciznost odnosno neisključivost SA – da li svjesno ili ne? To bi bilo teško reći. Je li to bio oportunizam – nemamo temelja to tvrditi.“

⁶² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 61.

⁶³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 225: „forsan inconscie“. Ovdje, doduše, autor iznosi svoj stav samo u vezi Ćirilove promjene antiohijske teze o „dvama potpunima“.

⁶⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 64.

⁶⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 83: „Quaestio, utrum episcopus alexandrinus id conscie et deliberate fecerit an non, prorsus parvi momenti est...“ Na ono što ovdje spominje kao mnogo važnije (činjenicu da se nova formulacija diofizitizma našla u dokumentu od javne važnosti i nadaleko raširenom) vratit ćemo se kasnije.

⁶⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 63-64. Ovdje autor paralelno donosi prijevod teksta na hrvatski jezik i tekst na grčkome: ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνωθεν καὶ ἐξ οὐρανοῦ καταφωτισθεὶς θεὸς λόγος κεκένωκεν ἑαυτὸν μορφὴν δούλου λαβὼν καὶ κεχρημάτικεν υἱὸς ἀνθρώπου μετὰ τοῦ μείναι ὃ ἦν, τουτέστι θεὸς (ἄτρεπτος γὰρ καὶ ἀναλλοίωτος κατὰ φύσιν ἐστίν) ὡς εἰς ἡδὴ νοούμενος μετὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς ἐξ οὐρανοῦ λέγεται κατελθεῖν, ὠνόμασται δὲ καὶ ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, τέλειος ὢν ἐν θεότητι καὶ τέλειος ὁ αὐτὸς ἐν ἀνθρωπότητι καὶ ὡς ἐν ἐνὶ προσώπῳ νοούμενος. εἰς γὰρ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, κἂν ἡ τῶν φύσεων μὴ ἀγνοῖται διαφορά, ἐξ ὧν τὴν ἀπόρρητον ἔνωσιν πεπράχθαι φανέν (autor ovdje ne navodi izvor, samo ostavlja prazno mjesto za njega, u bilj. 140). Usporedbe radi, navedimo i cjelovit Mandačev prijevod ovoga odlomka: „Pošto je Bog Riječ sišla odozgo i s neba, 'samu je sebe, uzevši obličje sluge, učinila praznom' (Fil 2,7). Nazvala se Sinom čovječjim i ostala što je bila, tj. Bog. Po naravi je nepromjenljiva i neizmjenljiva. Ali jer se sa svojim tijelom ipak spoznaje kao Jedna, kaže se da je sišla s neba. Također se naziva 'čovjek iz neba' (1 Kor 15,47) ukoliko je Isti potpun u božanstvu i potpun u čovječstvu i jer se poima kao u jednoj osobi. Jedan je Gospodin Isus Krist premda nije, kažemo, nepoznata razlika naravi iz kojih je nastalo sjedinjenje“ (Ćiril ALEKSANDRIJSKI, *Utjelovljenje Jedinorođenca – jedan Krist*, 327).

U neobjavljenom spisu „Značenje formule 'homooousios hemin'...“, odakle smo i preuzeli gornji prijevod na hrvatski jezik, Šagi-Bunić veli da se u tome odlomku nalazi ono „najbitnije“ što je Ćiril unio.⁶⁷ Isti odlomak u *Problemata christologiae chalcodonensis* služi mu kako bi usporedno prikazao najznačajnije razlike između *Antiohijskog simbola* i poslanice *Laetenur coeli*. Ondje ga, na latinskom, pod naslovom „Dicta Cyrilli“, donosi paralelno uz kristološki i mariološki dio *Antiohijskog simbola* koje naslovljuje „Dicta Antiochenorum“.⁶⁸ Također na latinskom citira ga i u *Deus perfectus et homo perfectus*⁶⁹ i u neobjavljenoj noti „Nestorius – praecursor formulae chalcodonensis?“⁷⁰.

3.1.1. „Potpun u božanstvu i isti potpun u čovještvu i shvaća se kao u jednoj osobi“

Ćirilovom preinakom antiohijske formule „potpuni Bog i potpuni čovjek iz razumske duše i tijela“ u formulu „potpun u božanstvu i isti potpun u čovještvu“ Šagi-Bunić se mnogo bavio, smatrajući je „središnjim mjestom iz Ćirilovih eksplikativnih

⁶⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homooousios hemin'...“, 62.

⁶⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 20: „Sed quoniam desuper et de coelo veniens Deus Verbum exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, et filius hominis appellatus est, manens simul quod erat, i.e. Deus – inconvertibilis enim et inalterabilis est per naturam – tamquam unus iam intellectus cum propria carne, de caelo descendisse dicitur. Nominatur autem et homo de caelo, *perfectus existens in deitate et perfectus idem ipse in humanitate*, et tamquam in una persona intellectus. *Unus enim Dominus Iesus Christus, quamvis non ignoretur differentia naturarum*, ex quibus inenarrabilem *unionem factam esse dicamus*. Eos autem qui dicunt quia permixtio vel confusio aut confermentatio Dei Verbi facta est ad carnem, dignetur tua sanctitas refrenare...“ (navod prema: *Acta*, I/I, coll. vat., 127, 8-9). Posljednju rečenicu, kojom Ćiril moli Ivana neka ušutka one koji naučavaju smiješanost Logosa i tijela, ne nalazimo u hrvatskom prijevodu. Također ni riječi koje Šagi-Bunić donosi nakon gornjega odlomka, a koje mu u *Laetentur coeli* zapravo prethode. Riječ je o Ćirilovu pitanju kako bi se uopće moglo Mariju smatrati Bogorodicom kad bi Kristovo tijelo bilo s neba, a ne iz nje: „Sed si de caelo en non ex ipsa sanctum corpus omnium nostrum Salvatoris Christi factum esse diceremus, quomodo iam intelligeretur Theotokos? Quem enim omnino peperit, si non est verum quod peperit secundum carnem Emmanuelem?“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 20; navod prema: *Acta*, I/I, coll. vat., 127, 7).

⁶⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 80-82. Ovdje, doduše, autor ne donosi rečenicu u kojoj se nalazi formula „iz dviju naravi“, no navodi je kasnije u istoj studiji. Zanimljivo je da u latinskom tekstu, premda se Šagi-Bunić u PCC i u DPHP poziva na iste izvore, pronalazimo i određene razlike. Tako u DPHP, ondje gdje Ćiril govori o jednoj osobi, autor latinski izričaj donosi u grčkome obliku: „et tamquam in uno *prosopon* intellectus“ (DPHP, 82, 88; navod prema: ACO, I/I, 4, 18, lin. 24-26 [coll. vaticana, 127,8]), a ondje gdje govori o neizrecivom sjedinjenju, umjesto „ex quibus inenarrabilem *unionem factam esse dicamus*“, stoji: „ex quibus ineffabilem unionem dicimus factam“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 94; navod prema: ACO, I/I, 4, 18-19 [coll. vaticana, 127,8]).

⁷⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Nestorius – praecursor formulae chalcodonensis?“, 7. Ovdje, kao i u DPHP, autor za „osobu“ rabi grčki oblik: „in uno *prosopon* intellectus“. U zagradi donosi sljedeću opasku: „donijeti grčki tekst, bar ono za nas bitno, MANSI, V, 308A-B. Versio latina nostra“, nakon koje dodaje: „provjeri po Švarcu interpunkciju“. Latinski prijevod, kako vidimo, Šagi-Bunić je i ovdje sâm načinio.

dodataka⁷¹. Na mnogim je mjestima pisao o važnosti i dosegu te formule, kako u njezinu odnosu prema *Antiohijskom simbolu*, tako i u njezinu odnosu prema *Kalcedonskoj definiciji* u kojoj je upravo ona, a ne antiohijska formula, našla svoje opravdano mjesto. Nas ovdje zanima ona prva relacija, tj. direktan Ćirilov zahvat u antiohijsku formulu o „dvama potpunima“. Vođeni promišljanjima našega autora, želimo vidjeti u kolikoj se mjeri dvije formule podudaraju, a u kolikoj se razilaze.

Prvo što upada u oči jest to da Ćiril, govoreći o potpunosti dvaju elemenata u Kristu, izostavlja precizirati da je ljudski element potpun utoliko što ima ljudsku razumsku dušu i tijelo. To će, kako nas izvješćuje Šagi-Bunić, učiniti kasnije, ali na drukčiji način negoli su to učinili antiohijci. Tako će u *Poslanici Akaciju Melitenskom* donijeti gornju formulu s dodatkom kojim pobliže specificira ljudski element: „potpun u božanstvu, potpun u čovještvu, budući da je i njegovo tijelo oduhovljeno razumskom dušom“⁷². No tome što je Ćiril u *Laetentur coeli* propustio izričito spomenuti Kristovu razumsku dušu – a na što su, kako se sjećamo, antiohijci bili osobito osjetljivi – naš autor ne pridaje preveliku važnost, budući da je Aleksandrinac inače nije nijekao.⁷³ Mnogo važnijom drži promjenu koju je Ćiril unio u antiohijski izričaj o „dvama potpunima“ – kako ukoliko promatra samo slovo, tako i ukoliko promatra smisao dviju formula. Gdje god piše o Ćirilovoj formuli, paralelno se osvrće i na smisao antiohijske formule. Budući da smo o ovoj potonjoj detaljno govorili u poglavlju o antiohijskoj redakciji *Antiohijskog simbola*, ovdje ćemo se tek ugrubo i mjestimice podsjetiti nekih

⁷¹ Ovu ocjenu autor donosi u okviru svojega govora o tome kako je Proklo Carigradski razradio gornju Ćirilovu ideju (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 161). Usp. i DPDN, 86, gdje o istome, rabeći također izraz „eksplikativni dodatci“, govori u kontekstu analize *Kalcedonske definicije*.

⁷² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 87, bilj. 197: „... sic in epistula ad Acacium Melitinensem: 'perfectum in deitate, perfectum in humanitate, quippe quod et caro eius animata sit anima intelligente'“ (navod prema: ACO, I/I, 4, 24-25). Isto vidi u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 82, gdje autor, u bilj. 97, donosi i navod na grčkom, a za gornju formulu veli da „Alexandrino admodum placuisse videtur“. Inače, Šagi-Bunić za ovako formuliranu definiciju Kristova čovjštva – „Božanski je Logos sebi ujediniio tijelo oduhovljeno razumskom dušom“ – kaže da je Ćirilov „omiljeli (da ne kažem tehnički) način izražavanja“ („Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil [1962. – 1965.] nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 7, bilj. 5). Premda se ona razlikuje od one antiohijske (iz razumske duše i tijela), naš autor veli da „Anatolici non fuerunt absolute contrarii, quominus humanitas Christi exprimeretur modo cyrilliano“, ali ni da „Cyrillus non videtur fuisse absolute contrarius modo loquendi Anatomicorum in hoc puncto, etiamsi propriam rationem concipiendi praefererat“ (DPHP, 59, bilj. 67).

⁷³ U istom obliku kao i u *Poslanici Akaciju Melitenskom*, ali bez govora o dvostrukoj potpunosti, Ćiril razumsku dušu spominje u *Obloquuntur quidem* (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 87, bilj. 197; „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil [1962. – 1965.] nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 7, bilj. 5). Usp. i B. SESBOÜË, „Cristologia e soteriologia. Efeso e Calcedonia (secoli IV e V)“, 348, gdje autor veli da je Ćiril unatoč svojem „verbalnom monofizitizmu“ priznavao Kristovu razumsku dušu. Također i A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 903-905; J. M. HALLMAN, „The Seed of Fire: Divine Suffering in the Christology of Cyril of Alexandria and Nestorius of Constantinople“, u: *Journal of Early Christian Studies*, 5 (1997.) 3, 369-391, ovdje: 371-384.

točaka, onoliko koliko će nam one pomoći bolje istaknuti i razumjeti razliku između dviju formula.⁷⁴ No, pogledajmo najprije uočava li naš autor među njima ikakvu sličnost. U vezi s time moramo vrlo kratko odgovoriti: pronalazi je jedino na razini frazeologije i materijalnog smisla koji one u sebi sadrže. U tendencijama i formalnome smislu vidi samo, i to vrlo važne, razlike.⁷⁵ Osnovnu razliku vidi u već poznatim nam disparatnim naglascima i gledištima dviju kristoloških škola na otajstvo Krista: onome dualističkom antiohijske škole i onome unitarističkom aleksandrijske škole, bolje rečeno Ćirilove kristologije. Tako pokazuje da, dok je antiohijska formula ponajprije zaokupljena isticanjem dvojstva u Kristu, ona Ćirilova prvotno želi istaknuti Kristovo jedinstvo, tj. jednoga Krista koji radikalno prethodi i predstavlja temelj ili pretpostavku, mogli bismo kazati i nositelja (*suppositum*) dvojstva potpunosti.⁷⁶ U konkretnome, to zvuči ovako: dok osnovnu tendenciju formule „potpuni Bog i potpuni čovjek“ Šagi-Bunić pronalazi u isticanju *dvaju potpunih*, u Ćirilovoj formuli kao temeljnu nakanu vidi ispovijedanje *jednoga potpunoga*, koji je potpun na dvojaki način.⁷⁷ Dok je – kako smo vidjeli – naš autor u antiohijskoj formuli uočio skrivenu opasnost krivoga shvaćanja koje bi smjeralo isticanju dvaju subjekata u Kristu, pa makar i sjedinjenih u jedan subjekt, u Ćirilovoj ne pronalazi ni traga govoru koji bi i najmanje dao naslutiti da je riječ dvama subjektima. Upravo suprotno, na više mjesta pokazuje kako Ćiril ističe samo jedan subjekt. Tako, na primjer, uspoređujući način na koji se mogu razriješiti antiohijska⁷⁸ i Ćirilova formula, o Ćirilovoj kaže sljedeće: „Druga pak tvrdnja, s obzirom na strukturu mnogo kompliciranija, ne uvodi nikakav novi sekundarni subjekt, kojem bi se nešto od rečenoga gramatički neposredno pripisalo, nego se sve što je

⁷⁴ Usp. prošlo poglavlje, 296-307.

⁷⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 95: „... hae duae assertiones eumdem quidem sensum materialem habent, sed ratio formalis, qua de Christo praedicantur illa quae materialiter in utroque casu praedicatum propositionis constituunt, prorsus diversa est“; DPHP, 82: „En habes novam versionem (redactionem) thesis fundamentalis anatolicae, ubi phraseologia quidem aliquatenus retinetur, sed tendentiae et propensiones valde differentes evadunt“; Isto, 85-86: „Et sic in hac ipsa nova formulatione cyrilliana etiam habemus affirmatam perfectam *dualitatem principiorum* quibus Christus perfectus est, i.e. perfectam divinitatem et perfectam humanitatem, sensu quidditativo. Et haec materialiter plene concordant cum symbolo antiocheno.“

⁷⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 97: „... iuxta formulationem cyrillianam unus Christus est dualitatis perfectionum *suppositum* (unitas Christi radicaliter antecedens); iuxta antiochenam autem – in pura *littera* – unus Christus intellegi potest tamquam dualitatis perfectorum *compositum*“; Isto, 96 (navod *dolje*, u bilj. 83); „Značenje formule 'homooousios hemin'...“, 63: „Ćiril je nasuprot preokupacijama SA, da bude osigurano dvojstvo, sav zaokupljen da istakne jednotu subjekta.“

⁷⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 94-95: „Quam realis et late patens sit distinctio inter formulationem hanc cyrillianam et illam antiochenam, non est difficile captu: etenim in antiochena principaliter premuntur *duo perfecta*, in cyrilliana autem *unus perfectus* praedicatur, duplici tamen ratione perfectus.“

⁷⁸ O tome usp. prošlo poglavlje, bilj. 87.

sadržano u predikatu, pripisuje jednom te istom Kristu. Ćiril je naime htio izbjeći – u kojemgod smislu – i sjenku drugoga subjekta. Tako je u Ćirilovoj formuli prvotno prisutan jedan subjekt, kojemu se pripisuje dvostruki τὸ τέλειον, a u antiohijskoj su pak formuli prvotno prisutna dva potpuna, koja sastavljaju jedan subjekt.⁷⁹ Na jednom će mjestu reći da se na prvi pogled vidi kako su iz Ćirilove formule nestala „dva potpuna“.⁸⁰ Kad želi ukratko opisati osnovnu tendenciju te formule, Šagi-Bunić ukazuje na iste naglaske na koje je ukazivao i kada je govorio o osnovnim tendencijama Ćirilove kristologije općenito, tj. na jednotu, jedincatost, jedinstvo i identičnost Logosa i Krista: „Prvotna tendencija formulacije u novoj Ćirilovoj verziji nije, kao što se lako može zamijetiti, utvrditi dvojstvo elemenata, nego *jedincatost subjekta*. [...] Ćiril se sav posvetio tome da učvrsti tijesnu identičnost onoga koji je *potpun u božanstvu* s onime koji je *potpun u čovještvu*, te tako imamo zapravo *jednoga*, koji je potpun *dvojakom potpunosti*.“⁸¹ Iste izričaje, karakteristične za sve Šagi-Bunićeve objeckije o Ćirilovoj kristologiji, pronalazimo i ondje gdje autor govori o kontekstu u kojem je Aleksandrinac iznio svoju formulu, tj. gdje govori o njegovu nastojanju da od sebe odagna optužbe da je Kristovo tijelo s neba. Premda ovo potonje Ćiril odlučno odbija, on kaže da se za Krista smije reći da je „čovjek s neba“. U njegovoj argumentaciji, iz koje slijedi da je isti onaj koji je „potpun u božanstvu“ (i stoga je s neba) također „potpun u čovještvu“ (i stoga je čovjek), Šagi-Bunić kao ono što se prvotno želi utvrditi vidi *jedincatost i identičnost subjekta*.⁸²

⁷⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 95: „Altera autem assertio, multo complicitior quoad suam structuram, nullum novum subiectum secundarium subintroducitur, cui quid ex dictis grammaticaliter immediate attribueretur, sed omnia quae in praedicato continentur, unico atque eidem Christo adscribuntur. Cyrillus enim cupiebat etiam umbram alterius subiecti – quocumque sensu – evitare. Sic in formulatione cyrilliana primarie praesens fit unum subiectum, cui duplex τὸ τέλειον adscribuntur, in formulatione autem antiochena primarie praesentia sunt duo perfecta, quae unum subiectum constituunt“; usp. DPHP, 85, bilj. 103: „Grammaticaliter: 'perfectus' est *praedicatum*, cui 'in deitate' et in 'humanitate' sunt *complementa directa*.“

⁸⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 83: „*Duo perfecta*, ut ita dicamus, hic primo intuitu evanuisse videntur“; *Isto*, 213: „Secundum formulam autem cyrillianam, in definitionem assumptam, nonnisi *unus perfectus* intelligi potest, et nullus – nec minimus quidem – locus datur interpretationi, secundum quam *duo perfecti* haberentur.“

⁸¹ *Isto*: „Tendentia primaria formulationis in nova versione cyrilliana non est, uti facile perspicitur, elementorum dualismum, sed *unicitatem subiecti* affirmare. [...] Cyrillus totus in eo est, ut strictam identitatem illius qui est *perfectus in divinitate* cum illi qui est *perfectus in humanitate* confirmaret, et sic habemus reipsa *unum* qui est perfectus *duplici perfectione*.“

⁸² Usp. *Isto*, 84-85: „Cyrillus etenim ibi explicare vult, cur Christus dici possit '*homo de coelo*'; et asseverat hoc ideo esse, quia idem ipse qui in divinitate perfectus est (et propterea est *de coelo*) est etiam perfectus in humanitate (et ideo est *homo*): manifeste primarie asseritur *unicitas* et *identitas* subiecti, cum non existente hac unicitate explicari prorsus nequeat locutio '*homo de coelo*', utique si concedamus carnem non esse de coelo sed e Virgine, quod autem Cyrillus in contextu clare et firmiter profiteri intendit, ut clauderet os calumniatoribus.“

Kako vidimo, većinu gore spomenutih razlika između antiohijske i Ćirilove formule naš autor pretežito oslikava u *chiaroscuro* tehnici, kako bi što snažnije naglasio različitost njihovih perspektiva. No na nekim mjestima pokazuje kako zapravo i jedna i druga formula u sebi sadrže i pitanje dvojstva i jedinstva, premda jedna više ističe dvojstvo, a druga jedinstvo. Tako ukazuje na činjenicu da je Ćiril, istodobno dok je – kao prvotno – istaknuo jedincatost i istovjetnost subjekta, pretpostavio dvostruku potpunost kao od svih priznatu istinu.⁸³ Također će reći da je Ćiril svojom formulom obuhvatio i osigurao ono što je antiohijcima bilo najvažnije, „potpuno božanstvo“ i „potpuno čovječstvo“ u kviditativnom smislu, dok je ujedno utvrdio apsolutnu jedincatost onoga koji je potpun u jednom i drugom kviditetu.⁸⁴ Pritom je Šagi-Bunić svjestan da bi se razliku između dviju formula prema tome moglo svesti samo na činjenicu da je Ćiril u onoj svojoj zamijenio ljestvicu prioriteta, pa je umjesto dvojstva istaknuo jedinstvo subjekta (ali je i dvojstvo podrazumijevao), dok je u *Antiohijskom simbolu* primarno bilo istaknuto dvojstvo cjelovitih elemenata (ali se također mislilo i na jedinstvo). No, premda smo iz svega dosad rečenog mogli zaključiti da je te različite naglaske naš autor držao doista važnima, nije ih smatrao toliko revolucionarnima da bi svu novost Ćirilove formule mogao svesti na njih.⁸⁵ Stoga se pita, postoji li u njoj nešto bitno različito i bitno novo u odnosu na antiohijsku formulu.⁸⁶ Glavnom novošću, upravo bremenitom za daljnji tijek razvoja kristološke dogme, smatra to što je Ćiril, za razliku od antiohijskih teologa, u svoju formulu unio ono i inače sebi specifično razlikovanje između *quis* i *quid*.⁸⁷ Ovdje nema potrebe ponavljati ono što smo već rekli o isključivo kviditativnom smislu teze o „dvama potpunima“ u *Antiohijskom simbolu*, tj.

⁸³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 96: „In 'Laetentur coeli' igitur duplex perfectio non primarie affirmatur, sed assumitur tamquam veritas ab omnibus agnita in praemissam ex qua unitas atque identitas subiecti confirmatur et illustratur.“ Ovdje Šagi-Bunić ne uspoređuje formulu iz *Laetentur coeli* s onom iz *Antiohijskog simbola*, nego s formulacijom *Kalcedonske definicije*. Na *Kalcedonsku definiciju* kratko ćemo se osvrnuti u sljedećem poglavlju. O različitim pretpostavkama pod kojima je ova formula ispojevđena u *Laetentur coeli* i u *Kalcedonskoj definiciji* usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 213.

⁸⁴ Usp. *Isto*, 85-86: „Et sic in hac ipsa nova formulatione cyrilliana etiam habemus affirmatam perfectam *dualitatem principiorum* quibus Christus perfectus est, i.e. perfectam divinitatem et perfectam humanitatem, sensu quidditativo. Et haec materialiter plene concordant cum symbolo antiocheno. Sed simul affirmatam habemus *absolutam unitatem* illius, qui perfectus est in utraque quidditate.“

⁸⁵ Usp. *Isto*, 86-87: „Dualitas elementorum completorum, quamvis minus clare et magis caute quam in SA, etiam hic affirmatur. Unitas subiecti, quod est Deus et homo, habetur etiam in SA, quamquam hic evidentius et cum maiore vi. Si commutatus sit ordo intentionum ita, ut id quod in SA fuerat primarium (affirmatio dualismi christologici), factum sit hic secundarium; id autem quod hic est primarium (affirmatio unius subiecti), in SA fuerit secundarium: talis commutatio nondum dicit aliquid *vere novum*.“

⁸⁶ Usp. *Isto*, 86: „Sed dices: ex dictis nondum apparet, utrum et quid essentialiter *diversum* et essentialiter *novum* relate ad formulationem SA habeatur in hac formulatione cyrilliana.“

⁸⁷ Usp. *Isto*, 87-88: „*Novum* formulationis consistit in eo, quod in formulatione cyrilliana apparet *quis* clare distinctus a *quid*.“

o jedinom interesu antiohijaca da odgovore na pitanje „Quid est Christus?“ No valja se podsjetiti da je temeljna Ćirilova nakana bila odgovoriti na pitanje „Quis est Christus?“ Premda Šagi-Bunić u formuli „potpun u božanstvu i isti potpun u čovječstvu“ ponajprije vidi Aleksandrinčev odgovor na to pitanje, također uočava da je – premda tek drugotno – Ćiril odgovorio i na pitanje koje su, protiv arijanizma i apolinarizma, postavljali antiohijci.⁸⁸ Drži iznimno važnim to što je Ćiril upravo u tu antiohijsku antiapolinarističku formulu unio razlikovanje između „jednog te istog“ (quis) i kviditeta (quid) u kojima je taj „jedan te isti“ potpun – božanstva i čovječstva. „Na taj je način“, smatra naš autor, Ćiril „jasno razlučio osobno od kviditativnog ili esencijalnog“, premda se ipak nije upustio u teorijsko opravdanje i osvjetljivanje toga razlikovanja.⁸⁹ U jednom će neobjavljenom spisu Šagi-Bunić o istoj problematici progovoriti kao da je Ćiril ipak bio zašao i u njezinu filozofsko-teorijsku razradbu: „Tako je antiohijski 'Deus perfectus et homo perfectus' postao ovdje 'idem perfectus in divinitate et perfectus in humanitate', gdje je jasno razlučen subjekt, koji je 'perfectus in divinitate et humanitate' od samih 'humanitas' i 'divinitas', tj. pravi se razlika između subjekta, koji subzistira u obje naravi, od samih naravi...“⁹⁰ Kako slijedi iz ovoga citata, Šagi-Bunić Ćirilu na neki način pripisuje kalcedonsku diofizitsku formulu. Imajući u vidu ostala autorova promišljanja, prema kojima je formula „jedna osoba u dvjema naravima“ doduše izvedena iz Ćirilove formule o „dvama potpunima“, ali je on sâm nije izravno stvorio, radije bismo se priklonili njegovoj prvoj tvrdnji, na temelju koje bismo mogli slikovito zaključiti da je Ćiril nesumnjivo utro put prema jasnom razlikovanju između osobe i naravi, ali ne i da je taj put izgadio i popločao.⁹¹ Tome u prilog govori i jedan – premda vrlo kratak –

⁸⁸ Usp. *Isto*, 88: „... hic autem, in formulatione Cyrilli, primarie prae oculis habetur problema 'quis est Christus?' et nonnisi secundarie 'quid es Christus?'“

⁸⁹ *Isto*: „Cyrillus distinguit deitatem et humanitatem ab illo, qui in iis intelligitur esse perfectus. [...] hic autem Christus apparet tamquam *unus et idem* a quidditatibus distinctus, qui in quidditatibus est perfectus. [...] Cyrillus tali modo clare distinxit personale a *quidditativo* sive *essentiali*. [...] Magni tamen momenti esse videtur, quod istam distinctionem proprie in hanc formulationem antiappolinaristicam de *duobus perfectis* introduxit. Cyrillus quidem theoretice istam distinctionem iustificare et dilucidare non est conatus, nihilominus pura iam affirmatio distinctionis *in hoc contextu dyophysitico* indiscutibiles consequentias habuit“; „Značenje formule 'homooousios hemin'...“, 63: „A najvažnija razlika između golog SA i ove Ćirilove parafraze jest u tome, što je kristološki odlomak sav na kviditativnoj liniji, a Ćiril je izdiferencirao personalno od kviditativnoga.“

⁹⁰ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homooousios hemin'...“, 63-64.

⁹¹ Nije na odmet spomenuti da je naš autor na više mjesta istaknuo kako Ćiril nije pokazivao previše interesa za stvaranje precizne terminologije. Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 2: „Odatle mnoge terminološke nejasnoće, nestalnosti i oscilacije, koje uvijek zbunjuju povjesničare dogmi, kad treba razmotriti i shvatiti te sistematizirati Ćirilovu kristološku misao. Pogotovo Ćiril još nije imao posve izgrađen znanstveno terminološki rječnik, već je u tijeku samih borbi u tom čisto spekulativnom vidu preciziranja strogo omeđenih pojmova činio neke pokušaje. [...] Ćirilov kristološki sistem od početka borbi još nije sasvim spekulativno, a pogotovo ne terminološki, razrađen“; „Ćirilove pozicije uoči sjedinjenja“, 1-2: „Ćiril nije mijenjao svoje mišljenje, ali je mijenjao formulacije

Šagi-Bunićev komentar riječima kojima je Ćiril završio svoju izjavu o „potpunom u božanstvu i istom potpunom u čovještву“: „i shvaća se kao u jednoj osobi“. Premda veli da takav završetak gornje formulacije nije nevažan, kazuje da se „ne čini vjerojatnim da je na ovome mjestu Ćiril u potpunosti identificirao 'prosopon' s onime koji je *jedan* te *isti* potpun u božanstvu i potpun u čovještву“⁹². U vezi s time drži da Ćiril ovdje, tj. u doslovnom tekstu spomenute formule, iako je uveo razliku između „jednog te istog“ i božanstva i čovještva, zapravo nije načinio nikakav osobit napredak. Naš autor, naime uočava da Aleksandrinac tog „jednog te istog“ tu nije pobliže determinirao u metafizičkom smislu, nego se samo zadržao na tvrdnji da je riječ o jednostavno jednome.⁹³

Imajući u vidu sve dosad rečeno o specifičnostima antiohijske i aleksandrijske kristologije, znamo da je već i to što je Ćiril istaknuo „jednostavno jednog“ poprilični napredak u odnosu na antiohijsko shvaćanje Isusa Krista kao „sastavljenog jednog“. No taj napredak, premda ga ne vidi jasno izraženim u samoj – preinačenoj – formuli o „dva potpuna“, Šagi-Bunić ipak smatra mnogo dubljim ukoliko promatra cjelinu Ćirilova odlomka u kojemu je donio tu formulu. Do toga zaključka dolazi na temelju imenâ koja je Ćiril ondje uporabio.

3.1.2. Uporaba imena *Bog Logos*

Na samome početku odlomka u kojemu je donio svoja, sebi specifična tumačenja, Ćiril je naveo ime *Bog Logos*. Kasnije još spominje imenâ *Gospodin* i *Isus Krist*. Doduše, sva su ta imena spomenuta i u *Antiohijskom simbolu*, no ne na isti način

[...] čini se da Ćiril ni izdaleka nije toliko važnosti polagao na terminologiju, koliko to polažu današnji njegovi tumačitelji, ili ondašnji njegovi protivnici iz antiohijske škole...“; DPHP, 93, bilj. 115: „Cyrillus est theologus qui aliquatenus *contemnit* philosophiam ut systema technice – cum terminologia accurata et univoce determinata – elaboratum et definitum. Inde terminologia Cyrilli vaga est, et vigor cyrilli non est in elaboratione expolitioneque conceptuum, sed in cogitatione atque cogitatis“; PCC, 22-23: „Cyrillus quidem personaliter numquam specialem attentionem adhibebat ad terminos originis philosophicae quod attinet; accuratum igitur et consequentem sensum huiusmodi terminorum apud Cyrillum quaerere supervacaneum videtur.“

⁹² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 88-89: „Momento certe non caret, quod Cyrillus in epistula 'Laetentur coeli', immediate post formulationem de qua disputamus, loquatur de '*una persona*' (prosopon). [...] Praeterea, non videtur probabile, Cyrillum hoc loco plene identificasse 'prosopon' cum illo, qui *unus* et *idem* perfectus est in deitate et perfectus in humatitate.“ Ovdje naš autor doduše priznaje da se ne može upuštati u diskusiju o pravom i točnom smislu riječi „prosopon“, budući da ta tematika nije zacrtana u studiji DPHP. Možemo dodati da se ni inače nije mnogo bavio tom problematikom.

⁹³ Usp. *Isto*, 89: „Ad accuratiorem determinationem quod attinet, vel definitionem illius, qui *unus* et *idem* sit in divinitate et humanitate, si nempe sic distinctus a duobus elementis consideratur, Cyrillus – saltem hoc loco – nullum fecit progressum. Stetit in asseveratione, quod sit simpliciter *unus*, et nullam protulit determinationem metaphysicam penitiorum.“

na koji ih je upotrijebio Ćiril. Ondje su, kako se sjećamo, antiohijci jasno razlikovali imena *Jedinorođeni, Sin, Gospodin, Isus Krist* – koja su upotrijebili za Krista ukoliko se promatra nakon utjelovljenja, kao dvije sjedinjene naravi – od imena *Logos*, koje su upotrijebili samo u kontekstu tvrdnje da se on utjelovio i htijući izbjeći shvaćanje izraza *Theotokos* kao onoga koji kazuje da je Marija rodila Logosa. No Ćiril, kako izvrsno uočava naš autor, bez oklijevanja sva imena rabi u istome kontekstu i u istome smislu, te time također „uvodi nešto bitno novo u odnosu na *Antiohijski simbol*“⁹⁴. Istim riječima Šagi-Bunić je opisao i novost koju je Ćiril unio svojom formulom o „jednom te istom“, „potpunom u božanstvu i potpunom u čovječstvu“. Pa ipak, bio je svjestan nekih njezinih ograničenja, jer nije posve jasno odredila tko je taj „jedan te isti“.⁹⁵ Budući da je iz cjelovitoga konteksta u kojemu je iznesena ta formula prema našem autoru ipak posve jasno da je „jedan te isti“ Bog Logos, mogli bismo zaključiti da je Ćirilova interpolacija imena *Logos*, ako ne već „bitnije nova“, a onda barem „jednako bitna“ kao i ona preinaka formule o „dvama potpunima“. Tek imajući u vidu obje „bitne novosti“ možemo stvoriti cjelovitu sliku o pravoj naravi Ćirilova zahvata, prema kojem je teza o jednome Isusu Kristu..., koji je „potpuni Bog i potpuni čovjek“, postala teza o jednom te istom Bogu Logosu, koji je „potpun u božanstvu i potpun u čovječstvu“.⁹⁶ Koliko je to posvema oprečno antiohijskom opreznom i precizno razrađenom razlikovanju imena i atributa, više je nego jasno. Stoga je bilo za očekivati da će naš autor primijetiti sljedeće: „Takvo jasno identificiranje Logosa i Krista-čovjeka uzalud ćemo tražiti u čitavom SA, pa i u samom mariološkom odlomku, gdje bi to nužno moralo biti, ako se

⁹⁴ *Isto*: „Quoad nomina quibus hic *unus idemque*, qui in divinitate et in humanitate est perfectus, vocari potest et debet, Cyrillus in epist. 'Laetentur' etiam introduxit aliquid essentialiter *novum* relate ad symbolum antiochenorum“; usp. *Isto*, 90: „Aequiponendo sic terminum *Logos* cum terminis *Christus, Filius, Dominus*, Cyrillus probabilissime nec advertit se introduxisse quid *novum* relate ad illa quae in hac re sentiebant Anatolici.“ Za razliku od Šagi-Bunića, S. Wessel veli da je Ćiril prihvatio antiohijsko razlikovanje biblijskih izričaja kojima se imenuje Kristovo božanstvo i čovječstvo, premda je to predstavljalo važnu točku njegova neslaganja s antiohijcima (usp. S. WESSEL, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*, 271-272, 274-275). Autorica očito smjera na činjenicu da je Ćiril u svoju poslanicu uklopio i odlomak *Antiohijskog simbola o komunikaciji idioma*, premda, kako smo vidjeli *gore*, u bilj. 6, taj odlomak nije navela u tekstu „Formule sjedinjenja“ nego o njegovu sadržaju govori kasnije tijekom izlaganja.

⁹⁵ Usp. *gore*, bilj. 93.

⁹⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 91: „Secundum Cyrillum igitur ille unus, qui perfectus est in deitate et in humanitate, est ipse Dei Logos“; *Isto*, 224-225: „... qui in deitate et in humanitate spectatur... immo hunc esse proprie *Deum Verbum* sat manifeste definivit, non solummodo *Christum* et *Filium* et *Dominum*“; „Značenje formule 'homousios hemin'...“, 64: „A taj 'jedan', taj subjekt, koji je 'potpun u božanstvu i isti potpun u čovječstvu', koji se naziva i 'čovjekom s neba' jest sâm Božanski Logos, koji 'se shvaća kao jedan s vlastitim tijelom'.“ Da je pod „istim“ Ćiril podrazumijevao Logosa, tvrdi i G. GOULD, „Cyril of Alexandria and the Formula of Reunion“, 237: „It is, in fact, the Word who is the subject of the whole sentence in the quoted passage. [...] It is the Word who takes human form and is called 'Son of Man', and therefore the Word ('the same') who is perfect in humanity as well as in divinity, and thought of as one prosopon.“

htjelo priznati *Theotokos* u pravom smislu.⁹⁷ I u vezi s poistovjećivanjem imena *Logos* s ostalim Kristovim imenima Šagi-Bunić se pita je li Ćiril bio svjestan dubine svojega zahvata. Najvjerojatnijim drži da on to uopće nije primijetio⁹⁸ ili, ako je i primijetio, da to nije smatrao potrebitim posebno isticati jer mu se činilo posve naravnim i po sebi razumljivim da treba tako govoriti.⁹⁹

3.1.3. „Jer jedan je Gospodin Isus Krist, iako se dobro znade različnost naravi, iz kojih je – kažemo – neizrecivo sjedinjenje sačinjeno“

O ovoj rečenici, osobito o formuli kojom je Ćiril ispovjedio dvije naravi („iz kojih“ – *ex quibus*), Šagi-Bunić mnogo govori kada opisuje kako su na nju reagirali strogi antiohijci i kada pokazuje put kojim se razvijala kalcedonska formula „u dvjema naravima“. Osobitu joj pozornost usmjeruje kada analizira prvi nacrt *Kalcedonske definicije* u kojem je diofizitizam bio ispovjeden tom Ćirilovom formulom te kada iznosi detalje vezane uz njezino izbacivanje iz toga nacрта. No relativno joj malo prostora posvećuje na onim mjestima gdje govori o odnosu *Antiohijskog simbola* i poslanice *Laetentur coeli*; mnogo manje nego formuli o „dvama potpunima“.

Jedan od razloga da je tome tako pronalazimo već u samim naslovima dviju autorovih najznačajnijih studija na latinskom jeziku, u kojima o *Laetentur coeli* donosi najviše podataka. U „*Deus perfectus*“ et „*duae naturae*“ obradio je pitanje „dvaju potpunih“ i „dviju naravi“ u kalcedonskoj dogmatskoj definiciji. Stoga je, kad bi i dotaknuo to pitanje u spisima koji su joj prethodili, ponajprije istraživao odnos sadržaja pojedinog spisa prema *Kalcedonskoj definiciji*, a ne njegov značaj u vremenu i prostoru u kojima je nastao. Šire vremensko razdoblje – od Efeza do Kalcedona – obuhvatio je u studiji *Deus perfectus et homo perfectus*, no ondje se nije bavio razvojem diofizitske formule nego, kako naslov kazuje, „potpunim Bogom“ i „potpunim čovjekom“. Još jedan mogući razlog iščitavamo iz Šagi-Bunićevih povremenih komentara vezanih uz Ćirilovu uporabu pojma „narav“, kojima ukazuje na njegovo nepovjerenje prema tom pojmu ali i na, zapravo, njegovu nesigurnost o točnom i jednoznačnom značenju toga

⁹⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 64.

⁹⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 90.

⁹⁹ Usp. *Isto*: „Saltem non tenebat agi de novitate speciali mentione digna. Cyrillus nimirum semper voces *Filius*, *Dominus*, *Logos* promiscue usurpabat; haec igitur aequatio terminorum Cyrillo omnino naturalis videbatur et quae per se intelligitur.“

pojma.¹⁰⁰ Stoga se i moglo dogoditi da je Aleksandrinac ponekad govorio o dvjema, ponekad o jednoj naravi, pa čak i nakon što je u *Laetentur coeli* jasno prihvatio antiohijski terminološki diofizitizam.

Ćiril je, kako je odmah očito usporedimo li način na koji su u *Antiohijskom simbolu* i u *Laetentur coeli* ispovjeđene dvije naravi, i u ovoj rečenici promijenio antiohijski izričaj: umjesto „sjedinenje dviju naravi“, u Ćirilovu odlomku stoji „različitost naravi iz kojih je sačinjeno sjedinjenje“.¹⁰¹ O toj rečenici Šagi-Bunić tek veli da je njome Ćiril ostao na svojim prijašnjim pozicijama, kakve je imao i u poslanici *Obloquuntur quidem*. U obje se, naime, poslanice, za ispovijedanje diofizitizma služi riječima „iz kojih“ i „različitost naravi“.¹⁰² Unatoč ovoj tvrdnji iz koje proizlazi da je naš autor bio uvjeren u to da je način na koji je Ćiril ispovjedio diofizitizam u *Laetentur coeli* i u *Obloquuntur quidem* bio identičan, na drugom će mjestu, polazeći od usporedbe istih dvaju dokumenata, Šagi-Bunić doći do bar djelomice drukčijeg zaključka. Riječ je, doduše, o jednome nedovršenom nacrtu u kojem donosi tek nabacane ideje vezane uz temu poslanice *Laetentur coeli*. Pogledajmo najprije natuknice koje ondje iznosi: „Najprije ne bi bilo na odmet nešto *in genere* kazati o dosadašnjem Ćirilovu odnosu prema diofizizmu¹⁰³; „Ćiril ipak kako se čini nije imao

¹⁰⁰ Usp. *Isto*, 92: „... Cyrillus termino *naturae* in hoc contextu deffidebat... Omnia ista suadent Cyrillum ipsum reapse non fuisse omnino certum de vera et univoca significatione istius termini *natura*.“

¹⁰¹ Na tu činjenicu, bez ikakvih dodatnih komentara, autor ukazuje u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homousios hemin'...“, 64. S. Wessel, očito misleći na antiohijski dio poslanice *Laetentur coeli*, prenosi samo to da je Ćiril prihvatio antiohijsku formulu „sjedinenje dviju naravi“. Autorica je mišljenja da je Ćiril pristao na tu formulu jer je „Formula sjedinjenja“ također sadržavala tvrdnju o jednome Kristu: „uslijed čega jednoga Krista, jednoga Sina, jednoga Gospodina ispovijedamo“. Drži da su tim riječima antiohijski razuvjerili Ćirila da naučavaju heretički nauk o „dva sina“ (usp. S. WESSEL, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*, 271-272, 274).

¹⁰² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 94, gdje autor iznosi sljedeći komentar: „Remansit igitur Cyrillus, ad naturas quod attinet, in sua positione anteriore“, koji proširuje u popratnoj bilješci: „Affinitas illius loci ex epistula 'Laetentur coeli' cum hoc loco ex II ad Nestorium ('Obloquuntur') manifesta est: Cyrillus igitur etiam in 'Laetentur coeli' introduxit 'ex quibus' et 'differentiam (διαφορά) naturarum': hoc sensu doctrinae suae ex initiis controversiae fidelitatem servans“ (*Isto*, 94, bilj. 117). O Ćirilovu izričaju o dvjema naravima u *Obloquuntur quidem* nismo govorili na mjestu na kojem smo dotaknuli važne teme te poslanice, jer smo ondje htjeli istaknuti samo ono što je, prema našem autoru, u onom trenutku predstavljalo bit problematike između Ćirila i Nestorija, tj. pitanje *kommunikacije idioma*. Ovdje, radi boljeg razumijevanja gornjih tvrdnji, donosimo čitav citat iz poslanice *Obloquuntur quidem* – dakako onaj u kojemu su spomenute dvije naravi – u Šagi-Bunićevu prijevodu: „I da su različite [diaphoroi] doduše naravi koje su se sjedinile u istinsku jednotu, a jedan *iz obiju* [ex amphoin] Krist i Sin, ne kao da je *različitost naravi* [tes ton physeon diaphoras] sjedinjenjem uklonjena, već radije da su nam one proizvele jednoga Gospodina i Krista i Sina, božanstvo i čovječstvo kroz neizrazivo i neizrecivo ujedinjenje u jednotu“ („Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil [1962. – 1965.] nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 7, bilj. 5); usp. i „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“, 41-42. Mandačev prijevod istoga mjesta vidi u: Ćiril ALEKSANDRIJSKI, *Utjelovljenje Jedinorođenca – jedan Krist*, 302.

¹⁰³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Laetentur coeli“, 1.

određenog stava prema terminološkom diofizitizmu¹⁰⁴; „Sada [u *Laetentur coeli*, nap. A. F.] posebno priznaje i to neosporno diofizitizam terminološki, koji dosad nije bio jasno izražen. Dakako da to priznaje samo kao koncesiju. [...] Ali će to Ćirilovo priznanje biti od kapitalnoga značenja za daljnji razvoj kristologije¹⁰⁵; „Ćiril je kako rekosmo već priznavao oduvijek stvarni diofizitizam – sada još terminološki.“¹⁰⁶ Vratimo se sada na našu tvrdnju da je ovim, kako rekosmo – a potom i pokazasmo – samo nabacanim idejama, Šagi-Bunić došao do bar djelomice drukčijeg zaključka od onoga da Ćiril u *Laetentur coeli* nije nimalo promijenio svoje stavove o diofizitizmu od onih koje je imao u poslanici *Obloquuntur quidem*. Na temelju toga što je naš autor kazao kako je Ćiril tek u *Laetentur coeli* izričito priznao terminološki diofizitizam, dok do tada o diofizitizmu nije imao točan stav ili je priznavao samo onaj stvarni, mogli bismo zaključiti je po tome pitanju Aleksandrinac doista doživio svojevrstu preobrazbu od poslanice *Obloquuntur quidem* do *Laetentur coeli*, te da iste tvrdnje („jer dobro se znade različitost naravi“, „iz dviju naravi“) u dvama njegovim spisima nemaju isti značaj ni domet. No čini se da Šagi-Bunićeve riječi iz ovoga nacrtu nisu upućene strogo Ćirilovom, nego antiohijskom dijelu poslanice *Laetentur coeli*. To osobito daje naslutiti onaj autorov komentar da Ćiril „terminološki diofizitizam priznaje samo kao koncesiju“. ¹⁰⁷ Da bismo to u potpunosti razumjeli, valja dobro uočiti sadržaj koji Šagi-Bunić podrazumijeva pod stvarnim i terminološkim diofizitizmom. U oba se slučaja rabi izričaj „dvije naravi“, no u prvom se pritom misli na dvije naravi prije sjedinjenja, a u drugom na dvije naravi poslije sjedinjenja.¹⁰⁸ Izričaj „iz dviju naravi“, za razliku od antiohijske formule „sjedinjenje dviju naravi“, ne kazuje nužno da su dvije naravi u Isusu Kristu ostale i nakon sjedinjenja.¹⁰⁹ Kada je, dakle, kazao da Ćiril nije nimalo promijenio svoje stavove iz *Obloquuntur quidem*, Šagi-Bunić je očito imao pred očima onaj odlomak u kojemu je Ćiril diofizitizam ispovjedio na svoj specifičan način, koji ne

¹⁰⁴ *Isto*.

¹⁰⁵ *Isto*, 2.

¹⁰⁶ *Isto*, 3.

¹⁰⁷ Ovdje se nije na odmet podsjetiti i na to kako su antiohijci prema našem autoru u obje redakcije *Antiohijskog simbola Theotokos* priznali samo kao koncesiju. Usp. drugo poglavlje drugoga dijela, bilj. 237 i 242.

¹⁰⁸ O toj razlici Šagi-Bunić govori samo indirektno, na mjestu gdje je riječ o diofizitizmu Prokla Carigradskog: „Takvo terminološko određivanje dviju Kristovih naravi nakon sjedinjenja odjeljuje Prokla od aleksandrijske škole i približuje ga antiohijskoj. To vrijedi za filozofsku terminologiju, odnosno da bude jasnije: to vrijedi za terminološko određenje Kristova čovještva, kad mu Proklo nakon sjedinjenja daje termin φύσις. Po tome je Proklo ne samo stvarni nego i terminološki diofizit“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 172). Više o Proklovu diofizitizmu, pod naslovom „Terminološki diofizitizam“, vidi u: *Isto*, 171-181.

¹⁰⁹ To osobito potvrđuje činjenica da su i strogi monofiziti dopuštali reći da je Krist „iz dviju naravi“, pa ipak su naučavali samo jednu narav nakon sjedinjenja.

prelazi razinu stvarnoga diofizitizma. A kad je pak rekao da je Ćiril u *Laetentur coeli* priznao terminološki diofizitizam, očito je smjerao na činjenicu da je Aleksandrinac u svoju poslanicu uklopio *Antiohijski simbol*.¹¹⁰ Premda Ćiril terminološki diofizitizam očito nije prihvatio s odviše oduševljenja, ipak će i takvo prihvaćanje imati dalekosežne posljedice ili pak, riječima našega autora, „kapitalan značaj za daljnji razvoj kristologije“. No u konačnoj verziji najpoznatijega kristološkog dokumenta, *Kalcedonske definicije*, neće svoje mjesto naći ni antiohijska ni Ćirilova diofizitska formula, nego formula „u dvjema naravima“. Pa ipak, Šagi-Bunić drži kako je Ćiril bio samo jednim korakom udaljen od toga da ispovjedi tu, kalcedonsku formulu.¹¹¹ Doduše, kalcedonskoj se diofizitskoj formuli nije približio svojom formulom „iz dviju naravi“, nego onom o „dvjema potpunostima“. Korak, na koji se Ćiril nije odvažio, prvi je učinio Proklo Carigradski, derivirajući formulu „u dvjema naravima“ iz Ćirilove formule „potpun u božanstvu i isti potpun u čovječstvu“. Na to ćemo se, premda tek u kratkim crtama, navratiti u sljedećem poglavlju.

Na kraju ovih uvida u Šagi-Bunićevu analizu ključnih dijelova *Laetentur coeli*, iz strogo Ćirilova dijela poslanice, želimo još spomenuti kako nam se čini pomalo neobičnim da se Šagi-Bunić tek na jednome mjestu osvrnuo na Aleksandrinčeve riječi o pripisivanju trpljenjâ Bogu Logosu. Ondje se na to doslovno samo osvrnuo, kazavši jedino: „o trpljenju – usporedi s Nestorijem“¹¹². Pritom nije iznio nijedan detalj iz *Laetentur coeli* iz kojega bi bio razvidan Ćirilov stav o tom pitanju, niti je iznio Nestorijevo mišljenje, s kojim je ono prvo kanio usporediti. Na mjestu na kojem smo sažeto iznijeli sadržaj Ćirilove poslanice kazali smo da bi ono što je ondje napisano o trpljenju, doduše s određenim pridržajem, mogao potpisati i antiohijski teolog.¹¹³ Pritom smo mislili i na samoga Nestorija. Kako bismo opravdali svoje uvjerenje, navest ćemo paralelno četiri teksta: Šagi-Bunićevu parafrazu Nestorijevih riječi iz *Obloquuntur quidem*,¹¹⁴ Šagi-Bunićev prijevod jednog dijela *Pisma antiohijskih delegata Rufu* i njegov prijevod Ćirilova dvanaestog anatematizma te Mandačev prijevod Ćirilovih

¹¹⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“, 246-247: „S. Cyrillus Alexandrinus istam fidei christologicae expositionem antiochenam (s.d. *symbolum unionis antiochenae*) admisit, approbavit et in litteras communicatorias *Laetentur caeli*... inseruit... Sic *dyophysitismus terminologicus* ut *thesis* in documentum (*Laetentur caeli*) introductus est, quod confestim auctoritatem maximam et communem habiturum erat...“

¹¹¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 92.

¹¹² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „*Laetentur coeli*“, 4.

¹¹³ Usp. *gore*, 357.

¹¹⁴ Premda mjesto koje ćemo citirati nije doslovan prijevod Nestorijeva teksta, čini se da bolje ističe njegovu misao negoli prijevodi koje su donijeli M. Mandac i Lj. Plačko (usp. drugo poglavlje drugoga dijela, bilj. 63).

riječi iz *Laetentur coeli* (kod Šagi-Bunića, naime, uopće ne nalazimo nikakva spomena toga odlomka).

Šagi-Bunićeva parafraza odlomka iz <i>Injurias quidem</i>	Šagi-Bunićev prijevod jednog dijela <i>Pisma antiohijskih delegata Rufu</i>	Šagi-Bunićev prijevod Ćirilova dvanaestog anatematizma	Mandačev prijevod odlomka iz <i>Laetentur coeli</i>
„... <i>tijelo</i> je <i>hram</i> božanstva, <i>sjedinjen</i> s božanskom naravi po svezi (summa coniunctione; συνάφειαν), te stoga božanska narav sebi prisvaja (appropriat sibi) ono što pripada tijelu. No, držati da su u tom <i>prisvajanju</i> (appropriatione) uključene i <i>specifične kvalitete ili vlastitosti</i> koje su povezane s <i>tijelom</i> , nije nego poganstvo ili apolinarizam i arianizam, ili već nešto drugo. Tko naime, tjelesno rođenje, muku i smrt, što su specifične kvalitete ili vlastitosti naravi tijela, zbog prisvajanja (titulo appropriationis) pripisuje <i>Bogu Logosu</i> , tj. <i>božanskoj naravi</i> , nužno mora dalje nastaviti i <i>Bogu Logosu</i> pripisati i <i>hranjenje dojenjem</i> , rast i drugo takvo, što je krivo i bezbožno.“ ¹¹⁵	„Božanstvo, koje je unutra stanovalo, usvojilo je trpljenja, kao pripadajuća vlastitome tijelu, a ništa nije trpjelo po vlastitoj naravi.“ ¹¹⁶	„Ako netko ne ispovijeda da je Božanski Logos trpio tijelom i bio razapet tijelom, i smrt okušao tijelom, i postao prvorodenac od mrtvih, po onom po čemu je život i životvoritelj kao (jer) Bog, neka je izopćen.“ ¹¹⁷	„Osim toga, svi ispovijedamo da Božja Riječ ne može trpjeti. Ipak, sama premudro ravnaajući otajstvom, patnje što su se dogodile njezinome tijelu, vidi se, pripisuje sebi. Stoga i veli premudri Petar: 'Krist je, dakle, trpio za nas tijelom' (1 Pt 4,1), a ne naravljju neizrecivoga božanstva. Ali da se vjeruje kako je on Spasitelj svih, sebi – kako rekoh – zbog posvojenja na temelju Utjelovljenja pripisuje patnje vlastitoga tijela.“ ¹¹⁸

¹¹⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 79-80, bilj. 95 „... *corpus* quidem est divinitatis *templum*, summa coniunctione (κατ' ἄκραν τινὰ καὶ θεῖαν ἡνωμένον συνάφειαν) cum divina natura unitum, et ideo divina natura appropriat sibi ea quae sunt corporis (ὡς οἰκειοῦσθαι τὰ θεῖαν ἡνωμένον συνάφειαν), sed in hac *appropriatione* (οἰκειότητος) inclusas habere etiam *qualitates seu proprietates specificas* (τάς ιδιότητας) coniunctae *carnis*, non est nisi paganismus aut apollinarismus et arianismus, immo etiam quid deterius. Qui enim nativitatem carnalem, passionem et mortem, quae sunt naturae *carnis* *qualitates* sive *proprietates specificae* (ιδιότητες) *Deo Verbo*, id est *naturae divinae*, titulo *appropriationis* (τῶι τῆς οἰκειότητος ὀνόματι) adscribit, necessario debet ulterius pergere atque *Deo Verbo* adscribere quoque nutritionem lacte, incrementum et cetera huiusmodi, quod est falsum est et impium.“

¹¹⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Duarum naturarum unio“, 145.

¹¹⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“, 78.

¹¹⁸ Ćiril ALEKSANDRIJSKI, *Utjelovljenje Jedinorođenca – jedan Krist*, 328; usp. i PG, 108C-D: „Impatibile praeterea ipsum Dei Verbum confitemur omnes, etiamsi admirabili quadam sapientia mysterium hoc ipse dispensans, eas sibi ascribere cernatur passiones, quae propriae carni acciderunt. Hinc quoque sapientissimus Petrus: Christo, inquit, pro nobis passo in carne (I Petr. IV,1), non autem in illa ineffabili divinitatis natura. Ut enim ipse omnium Salvator esse credatur, dispensatoria quadam appropriatione, propriae carnis passiones, quasi proprias in seipsum, uti jam dixi, refert.“

U vezi s prva dva teksta antiohijske provenijencije važno je podsjetiti da smo kao njihovu dodirnu točku istaknuli sljedeće: vlastitosti ljudske naravi, a osobito trpljenjâ, dopušteno je pripisivati hramu s kojim se Logos sjedinio, ali nipošto samom Božanskom Logosu ili pak božanskoj naravi.¹¹⁹ To su antiohijci smatrali arijanizmom i apolinarizmom. Kao obnovitelj tih dviju hereza Ćiril im se, među ostalim, očitovao svojim dvanaestim anatematizmom u kojem je posve otvoreno kazao da je „Božanski Logos trpio tijelom“. Štoviše, anatemizirao je one koji drukčije misle. Dijametralno suprotnu izjavu iznio je u *Laetentur coeli*, gdje o netrpljivosti Boga Logosa govori kao o zajedničkom pologu vjere: „Svi ispovijedamo da Bog Riječ ne može trpjeti.“ Premda će u nastavku reći da Logos patnje, koje su se dogodile tijelu, pripisuje sebi, čini se da je Aleksandrinac ovdje bio vrlo oprezan po pitanju teopashitizma, pazeći da preteškim konstatacijama ne raspali novo žarište sukoba. Tako odmah potom dodaje da je Krist trpio u tijelu, a ne u božanskoj naravi. Na koncu još jednom ponavlja da Krist sebi pripisuje patnje vlastitoga tijela.

Gornje Ćirilove misli morale su antiohijcima biti mnogo prihvatljivije ne samo od spornoga dvanaestog anatematizma, nego i od njegovih misli iz poslanice *Obloquuntur quidem* u kojoj je uvjeravao Nestorija da Bogu Logosu treba pripisati trpljenje i rođenje i sve što pripada tijelu.¹²⁰ Čini se da bismo mogli zaključiti da im je jedino sporno mjesto mogla predstavljati rečenica u kojoj Ćiril kaže da je Logos sebi pripisivao patnje koje su se dogodile tijelu. No ta je rečenica uokvirena dvjema izjavama koje su posvema u skladu s antiohijskom kristološkom spekulacijom: Logos ne može trpjeti niti je Isus Krist za nas trpio božanskom naravi, nego tijelom. U posljednjoj rečenici, u kojoj Aleksandrinac ponovno spominje pripisivanje trpljenjâ, subjekt koji sebi pripisuje patnje vlastitoga tijela uopće nije Logos, nego Krist. Poznato nam je da su antiohijci dopuštali pripisivanje trpljenjâ onome koji je nazvan tim imenom. Premda je u ovome odlomku Ćiril o teopashizmu progovorio u mnogo blažem obliku negoli u anatematizmima,¹²¹ iz cjelokupnog konteksta poslanice

¹¹⁹ Usp. drugo poglavlje drugoga dijela, 196-198 i treće poglavlje drugoga dijela, 255.

¹²⁰ Usp. drugo poglavlje drugoga dijela, 202.

¹²¹ Jedini spomen o tome da je Aleksandrinčev govor o trpljenju u *Laetentur coeli* doista mnogo umjereniji, pronašli smo kod A. de Halleuxa i G. Goulda. De Halleux je dobro primijetio da je Ćiril, time što je riječima u kojima Logosu pripisuje trpljenja koja su se dogodila tijelu, dodao da je Bog Logos netrpljiv, nastojao smiriti antiohijsku nesnošljivost prema teopashizmu: „Et lorsqu'il ajoutait: 'Le Verbe de Dieu est impassible', même si on lui attribue les souffrances qui reviennent à la chair, 'selon une appropriation conforme à l'économie de l'incarnation', il devait calmer l'allergie au théopaschisme des orientaux, lesquels admettaient d'ailleurs, comme Nestorius, lui-même, que 'la nature de la divinité

razvidno je da nimalo nije popustio glede onoga temelja na kojemu počiva teopashitizam, tj. glede potpune *komunikacije idioma*.

Dublje u ovo pitanje sada ne možemo ulaziti. Za to bi bilo potrebno detaljno proučiti reakcije strogih antiohijaca na poslanicu *Laetentur coeli*, koji su tvrdili da se i njome Ćiril otkrio kao muž apolinarističke i arijanske hereze.¹²² Šagi-Bunić je te reakcije vrlo detaljno opisao u studiji *Deus perfectus et homo perfectus*, no nigdje nije spomenuo da im se u Ćirilovoj poslanici kao sporan postavio odlomak o teopashizmu. Bilo bi dobro istražiti je li se naš autor hotimice zadržao samo na njihovim objekcijama o Ćirilovim zahvatima u formule o „dvama potpunima“ i o „dvjema naravima“, ili Euterije iz Tijane i Nestorije doista nisu imali prigovora na taj odlomak.¹²³ No, kako rekosmo, u to se sada ne možemo upuštati. Time bismo se previše udaljili od gradiva našega autora koje ocrtava okvire u kojima nam je ostati u ovome radu.

4. Poslanica *Laetentur coeli* u kontekstu sjedinjenja između Ivana Antiohijskog i Ćirila Aleksandrijskog 433. g.

Na temelju poslanice *Laetentur coeli* 433. g. sklopljen je mir, tj. uspostavljeno je sjedinjenje između Ćirila Aleksandrijskog i Ivana Antiohijskog. Prije negoli u bar kratkim naznakama pokažemo značaj i stvarni domašaj sklopljenoga mira, pogledajmo što naš autor drži značajnim za samu poslanicu na temelju koje je on bio sklopljen, ukoliko je promatra kao cjelinu.

Ponajprije, on konstatira da je riječ o dokumentu koji se sastoji od dva doktrinarna dogmatska dijela¹²⁴ ili – rabeći dragu mu riječ kada mora nešto kazati o dvjema samo naizvan povezanim stvarnostima – od dvaju jukstaponiranih tekstova.¹²⁵

Šagi-Bunić promišlja i o pozitivnim i o negativnim stranama takvoga dokumenta koje se, zapravo, međusobno prožimaju te ni za jednu od njih ne kazuje izričito da je samo pozitivna ili samo negativna. Tako, premda će reći da su se elementi dviju

s'approprie' ce qui affecte le temple de son corps“ (A. de HALLEUX, „L'accord christologique de 433: Un modèle de réconciliation ecclésiale?“, 298). Gould također pridaje važnost činjenici da Ćiril nije izravno kazao da je Logos trpio (usp. G. GOULD, „Cyril of Alexandria and the Formula of Reunion“, 238). O teopashizmu u ostalim Ćirilovim spisima dosta detaljno vidi u: J. J. O'KEEFE, „Impassible Suffering? Divine Passion and Fifth Century Christology“, 44-52; J. M. HALLMAN, „The Seed of Fire: Divine Suffering in the Christology of Cyril of Alexandria and Nestorius of Constantinople“, 369-391.

¹²² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 96-97.

¹²³ Usp. Isto, 95-119. A. de HALLEUX, „Les douze chapitres cyrilliens au concile d'Éphèse (430-433)“, 454-455, na mjestu gdje govori o prigovorima koje je Euterije iz Tijane usmjerio poslanici *Laetentur coeli*, također spominje samo njegove primjedbe glede dviju gore spomenutih formula.

¹²⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 23.

¹²⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 21.

kristoloških spekulacija ovdje našli „nehomogeni“, „nepovezani“, „neheterogeni“ ili pak „nedovoljno koherentni“, ipak smatra vrlo važnim to što su oni zadobili svoje mjesto u „jednoj cjelini“, u „jedinstvenom kristološkom dokumentu“.¹²⁶ Upravo će to potonje, drži naš autor, u budućnosti biti od presudne važnosti, jer će ti elementi „kasnije naći svoju spekulativnu obradbu u jednu cjelovitu suvislost“¹²⁷. Unatoč tome što će se pravi susret dviju kristoloških spekulacija, ovdje tek stavljenih jedna pored druge, dogoditi tek u daljnjem tijeku kristoloških rasprava u kojima će se malo pomalo raščišćavati pretjeranosti jedne i druge spekulacije te će se, kao rezultat, iz njih iskristalizirati kalcedonska kristološka dogma, Šagi-Bunić već i u ovom početnom stadiju susreta uočava njihove međusobne utjecaje. Premda bismo na temelju autorovih promišljanja iz prošloga odlomka mogli zaključiti da je bio uvjeren jedino u Ćirilov utjecaj na antiohijsku kristologiju, takav bi zaključak bio prenaplavljen i neopravdan. Upravo suprotno, on vrlo pažljivo govori o međusobnom obogaćenju dviju različitih – i do tada posve neprijateljskih – kristoloških spekulacija. Kao pretpostavku takvoga razvoja događaja vidi činjenicu da su zastupnici i jedne i druge spekulacije prikazu svojega nauka pristupili veoma umjereno. Tako su stvorili preduvjete da su se dva po sebi nespojiva pogleda na otajstvo Isusa Krista sada mogla naći zajedno te da će kasnije doći do stvaranja jedinstvenoga kristološkog nazora koji uključuje elemente obiju kristologija. Evo što o tome kaže naš autor: „U poslanici *Laetentur coeli* dvije su se kristološke spekulacije pozitivne ukrstile i sadržajno na neki način jedna drugu obogatile. I u tom je ogromna važnost antiohijske unije a posebno te poslanice za daljnji razvoj kristoloških spekulacija. Tu su se dvije škole sastale u nekoliko zajedničkih teza i, makar te teze nisu bile dovoljno usklađene, one će u daljnjim nastojanjima oko rasvjetljenja kristološkog misterija predstavljati veoma dragocjeno usmjerenje. Budući da je ta poslanica komponirana iz misaone materije jedne i druge kristološke spekulacije, i to tako da su osnovne tendencije unesene u umjerenoj temeljnoj formi a izbjegnute su krajnje ušiljene – u isključivo polemičkom cilju forsirani – izvodi, poslanica predstavlja neku generalnu platformu za svaku daljnju kristološku spekulaciju, koja hoće biti katolička i tradicionalna, kao što uostalom mora biti svaka

¹²⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 23: „Tako se antiohijska unija 433. sklopila na temelju jednoga dokumenta, koji u sebi uklopljuje elemente jedne i druge kristološke spekulacije. Ti su elementi doduše donekle nehomogeni, nepovezani, nekako heterogeni, ali oni tu postoje u jednoj cjelini...“; „Značenje formule 'homousios hemin'...“, 61: „Poslanica 'Laetentur coeli' postala je na taj način jedinstveni kristološki dokument, komponiran iz antiohijskih i aleksandrijskih elemenata, možda ovaj čas još nedovoljno koherentnih...“

¹²⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 23.

teološka spekulacija, da bude ispravna i da ne odvede u zabludu.¹²⁸ U nastavku ovog citata do kraja nas razuvjerava u može bitnom mišljenju da je jedino Ćiril, svojim preinakama osnovnih teza *Antiohijskog simbola*, donio obogaćenje antiohijskoj kristološkoj spekulaciji: „Misao anatolske škole tu je retuširana mišlju aleksandrijskom, a aleksandrijska opet retuširana je antiohijskom. Tako poslanica ne donosi – kao cjelina – ni rezultate same antiohijske spekulacije, ni same rezultate aleksandrijske, nego je kao neka rezultanta svega dotadanjeg spekulativnog rada grčke Crkve na rasvjetljivanju kristološkog misterija i približavanju logičkom umu.“¹²⁹ U vezi s time, naš autor se pita može li se već na temelju toga što su se u *Laetentur coeli* zajedno našle dvije kristološke spekulacije, koje su jedna drugu „retuširale“, ali i „obogatile“, govoriti o dijalogu dviju kristoloških koncepcija. Prije negoli kažemo kako je Šagi-Bunić odgovorio na to pitanje, važno je uočiti što je podrazumijevao pod dijalogom u punom i pravom smislu. Za njega bi takav dijalog pretpostavljao napor da se prouči nauk druge strane i uznastoji razumjeti njezine argumentacije te, na koncu, da se uđe u njezin način razmišljanja i pokuša promisliti kristološke sadržaje i iz tuđe, a ne samo vlastite perspektive. Takav dijalog, u kojem bi se druga strana shvatila kao subjekt s kojim bi se trebalo ravnopravno upustiti u rješavanje kristološke problematike, Šagi-Bunić ne pronalazi u *Laetentur coeli*. Pa ipak, priznaje opstojnost barem početnog dijalogiziranja. Takvo dijalogiziranje zapravo sadrži sve elemente onog gore opisanog, pravog dijaloga, no ne uzima tako ozbiljno u obzir nauk druge strane, nego svoj vlastiti. Druga strana pritom se shvaća kao objekt kojemu treba prikazati vlastiti nauk, razložiti vlastite argumentacije i učiniti mu prihvatljivim vlastita mišljenja. Ako se pak promatra i nauk druge strane, ne nastoji ga se protumačiti iz njezine, nego, opet, iz vlastite perspektive.¹³⁰

¹²⁸ Isto, 23-24. Usp. i S. WESSEL, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*, 277, gdje autorica govori o ustupcima obiju strana za dobro crkvenoga mira.

¹²⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 24.

¹³⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 21: „Utrum hic loqui possimus de dialogo inter duas conceptiones christologicae? Aliquod elementum dialogale certe habetur: Cyrillus in suis explicationibus sincere quaerit qua ratione sententiam suam exponeret, ut melius ab alia parte intelligeretur, studet ut mentem suam interpretaretur etiam ope conceptum qui illis cari erant. Dialogus tamen genuinus et vero sensu non habebatur: neque Antiocheni neque Cyrillus tentamen reale fecerunt, ut mentem alterius qua talem intelligerent neque ut universam problematicam recogitarent sub aspectu qui a colloquente primarius tenebatur. Id quod in eventu dialogale dici potest reducitur ad solum studium utriusque partis ut propriam sententiam colloquente acceptabilem efficiat, nec non ut illa quae ab alio dicta sunt in ambitu propriae conceptionis intelligere temptet, non sine aliqua benevolentia.“ Usp. i vrlo slične Šagi-Bunićeve misli o dijalogu, no izrečene u kontekstu govora o dijalogu s ateistima: „Za otvaranje dijaloga potrebno je takvo recipročno priznavanje ljudskoga dostojanstva, uzajamno prihvaćanje drugoga u njegovoj osebnosti sa stanovitom dozom iskrene radoznalosti i želje da od drugoga primimo sve što otkrijemo da je prihvatljivo, a naše da mu iznesemo u obliku koji će za njega biti što shvatljiviji“ (*Ali drugog puta nema*, Zagreb, 1986., 387); „Čovjek se ne smije služiti nikakvom silom ili lukavštinom da svoje uvjerenje drugome nečasno nametne, mora znati slušati i pošteno odvagivati protivnikovo mišljenje, mora znati i htjeti svoje

Premda naš autor veli da je pri takvom dijalogiziranju pravi problem ostao nerazriješen, pozitivnom drži činjenicu da se ovdje nije zatvorilo nego, upravo suprotno, otvorilo put za daljnja trženja i ostvarenje pravog dijaloga. Tome možemo dodati i naše uvjerenje da je već i taj, premda „nepravi“ dijalog, bio izniman napredak u odnosu na dotadašnje načine postupanja dviju strana. Dotad niti nije bilo većih napora da se drugome argumentirano protumače vlastita stajališta, nego su se ista više nametala, a tuđa u njihovo ime pobijala.¹³¹ Da sada nije došlo do barem kakvog-takvog dijaloga, na temelju poslanice *Laetentur coeli* ne bi niti bilo moguće sklopiti mir između Ćirila Aleksandrijskog i Ivana Antiohijskog.

O samome datumu uspostavljanja mira ili pak sjedinjenja između dvojice patrijarha, Šagi-Bunić donosi nekoliko informacija. S jedne strane veli da je efeški raskol bio dokinut u zimi 433. g. (pritom misli na kalendarski početak te godine), potpisivanjem poslanice Ćirila Aleksandrijskog Ivanu Antiohijskom *Laetentur coeli*.¹³² S druge pak strane kaže da je do sjedinjenja i stvarnog zbliženja dviju kristologija došlo u proljeće 433. g.¹³³ Na dva mjesta donosi i točan datum kada je bilo proglašeno sjedinjenje, tj. datum kada ga je Ćiril objavio puku u Aleksandriji, čitajući najprije Ivanovu poslanicu, a potom i *Laetentur coeli*, kao otpis na Ivanovu: 23. travnja 433.¹³⁴

uvjerenje drugome razjasniti kako će ga ovaj biti kadar shvatiti, i obojica moraju biti spremni da traže cjelovitu istinu“ (*Isto*, 379).

¹³¹ U vezi s time zanimljiva su promišljanja koja je o dijalogu između Ćirila, Celestina, Ivana Antiohijskog i Nestorija iznio maronit Elias Khalifé. O tome progovara nakon što je konstatirao da je Efeški sabor izvor svih optužbi koje njegova Crkva upućuje Nestorijevoj nauku: 1. Nestorije je naučavao da Isus Krist, rođen od Marije Djevice, nije Bog, nego samo čovjek, da Marija nije Bogorodica i da je Sin Božji samo Sin Marijin te da Krist ima dvije volje, božansku i ljudsku; 2. Poništio je otajstvo utjelovljenja i otkupljenja; 3. Nastavio je herezu Pavla Samosatskog (E. KHALIFÉ, „La personne et la doctrine de Nestorius jugées au concile d'Ephèse“, 216-217). Svoj komentar o dijalogu koji se u petom stoljeću vodio oko Nestorijeva nauka, Khalifé koncentrirao oko sedam pisama: triju Ćirilovih pisama Nestoriju, dvaju Nestorijevih pisama Ćirilu, jednog Celestinovog i jednog pisma Ivana Antiohijskog Nestoriju. Zaključuje da Ćirilova i Celestinovo pismo nisu uspostavila nikakav pravi dijalog, nego da su samo optuživala, prijetila i ekskomunicirala. Celestin je, štoviše, odluku o Nestorijevoj ekskomunikaciji donio bez ikakvoga doktrinarnoga tumačenja. Khalifé jedino kod Ivana Antiohijskog uočava volju za ulaženjem u pravi dijalog s Nestorijem kojega je zamolio da ponovno promisli pitanje *Theotokosa*. Iz Nestorijeva odgovora patrijarhu Ivanu iščitava da je i on bio otvoren za dijalog te da je bio spreman s drugima tražiti rješenja koja su u suglasju s pravovjerjem (usp. *Isto*, 217-218). Na koncu sa žaljenjem primjećuje da se Efeški sabor nije okupio kako bi dijalogizirao s Nestorijem, nego kako bi ga osudio (usp. *Isto*, 219).

¹³² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 5, bilj. 4; usp. i *Isto*, bilješke, 20, bilj. 44, gdje autor donosi samo općenitu informaciju o tome da je crkveni mir bio sklopljen 433. g., kada je Ćiril prihvatio *Antiohijski simbol* i uklopio ga u *Laetentur coeli*. Da je to bilo početkom 433. g., kada je dokinuta žalosna podjela Crkava koja se zbila u Efezu 431. g. piše u: DPHP, 12.

¹³³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 47; „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 13.

¹³⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“, 247; „Excursus II“, 3, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*.

Osim toga, na jednome mjestu iznosi i datum kada je papa Siksto III. potvrdio mir između Aleksandrije i Antiohije: 17. rujna 433.¹³⁵

Razriješiti ovo naizgledno nepodudaranje podataka o datumu kada je uspostavljeno sjedinjenje (je li u zimi ili u proljeće 433. g.?) pomažu nam neke druge informacije iz Šagi-Bunićevih spisa. Pritom se valja prisjetiti da Ćiril Pavla Emeškog nije htio primiti u crkveno zajedništvo prije negoli je ovaj osudio Nestorija, jer je upravo Nestorijevo pitanje smatrao presudnim.¹³⁶ Isto se pokazalo bitnim i pri mirenju s Ivanom Antiohijskim i njegovim biskupima, od kojih je Ćiril najprije očekivao osudu Nestorija i priznanje Maksimijana carigradskim biskupom.¹³⁷ Stoga je, kako nas izvješćuje naš autor, onaj isti tribun Aristolaj koji je na ljeto 432. g. već pregovarao s antiohijskim biskupima u ime cara Teodozija, sada ponovno, s dva Ćirilova klerika, otišao u Antiohiju kao posrednik. Njegovo je poslanje imalo za zadaću iznuditi od Ivana izričitu osudu Nestorija – prvotnu verziju izjave kojom će to Ivan učiniti redigirao je sâm Ćiril – te mu, potom, predati Ćirilovo pismo o pomirenju. Nakon što je ispunio Ćirilove zahtjeve i pročitao *Laetentur coeli*, Ivan je sastavio svoju poslanicu, koju je kasnije Ćiril prihvatio te je, tek pošto je bila obavljena sva gornja procedura, objavio sjedinjenje.¹³⁸ Na temelju ovih nekoliko čisto povijesnih informacija, unatoč tome što u

¹³⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 21.

¹³⁶ Usp. *gore*, bilj. 13.

¹³⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 21: „Kad je Pavao smatrao da bi njegova osuda Nestorija bila dovoljna, jer ju je učinio u ime anatolskih biskupa, pa da od Ivana Antiohijskog ne bi trebalo više ništa tražiti, nego ih samo primiti u zajednicu, Ćiril je najodlučnije bio protiv toga, i nije htio na sjedinjenje s Anatolcima stupiti, dok Ivan i svaki od njih pojedini ne osudi Nestorija i njegov nauk i ne prizna Maksimijana biskupom carigradskim. Izjava, koju je u tom smislu dao Pavao iz Emese, može vrijediti samo za njega osobno, i zato Ćiril njega prima u svoju komuniju, ali za druge to nipošto nije dovoljno, nego se svaki pojedinačno mora izjasniti“; „Excursus II“, 2, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „... Ćiril prihvaća SA, ali ne prihvaća Ivanovo pismo i neće pristati na to, da sklopi uniju s Ivanom i ostalim antiohijskim biskupima, koji su ostali odijeljeni poslije Efeza, ako oni osobno ne osude Nestorija. Ne prihvaća Pavlov prijedlog da bi osuda, što ju je on potpisao u ime svih anatolskih biskupa i u ime Ivana, bila dovoljna, pa da se od njih drugo ništa ne traži.“ Osudu Nestorija i priznanje Maksimijana carigradskim biskupom kao važne Ćirilove uvjete za sklapanje sjedinjenja spominju još L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 259-261; S. WESSEL, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*, 274.

¹³⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 21-22: „Budući da je car Teodozije već u samom početku rada na uniji smatrao da Nestorije mora biti osuđen i da mora biti priznato faktično stanje u carigradskoj Crkvi, te je Aristolaj s takvim zadatkom i pošao u Antiohiju, posve je razumljivo da je sada Aristolaj odlučno podupro Ćirilovo gledište, te je odlučio sam poći u Antiohiju zajedno s dva Ćirilova klerika s ciljem da Ivan najprije izričito i otvoreno pred njim osudi Nestorija, a onda da mu se preda pismo, kojim se između Aleksandrije i Antiohije uspostavlja crkveno zajedništvo. Tekst Nestorijeve osude, koji je Ivan trebao potpisati i koji mu je u tu svrhu nosio tribun Aristolaj, redigirao je sam Ćiril. Pošto je Ivan prihvatio te Ćirilove uvjete i na zadovoljavajući način prihvatio Nestorijevu depoziciju i osudio Nestorijevo učenje, i priznao Maksimijana carigradskim biskupom, bilo je objavljeno Ćirilovo pismo o sjedinjenju 'Laetentur coeli'“; „Excursus II“, 2, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*: „Ćiril redigira izjavu, koju mora potpisati Ivan Antiohijski, a kojom se osuđuje Nestorije, pa da se unija može smatrati sklopljenom, to jest da se izmijene pisma sjedinjenja. [...] Pavao ostaje u Aleksandriji, a tu izjavu nosi zajedno *cum communicatoris litteris* u Antiohiju sam tribun Aristolaj,

njima autor ne donosi precizne datume pojedinih mirovnih etapa, možemo zaključiti da je, kada je kazao da se sjedinjenje dogodilo u zimi 433. g., Šagi-Bunić mislio na trenutak kada je Ivan prihvatio Ćirilove uvjete, a kad je pak rekao da se ono zbilo iste godine u proljeće, imao je na umu samo proglašenje sjedinjenja u Aleksandriji.

O proglašenju sjedinjenja u Antiohiji naš autor ne donosi mnogo podataka. Tek doznajemo da je Ivan svojim biskupima razaslao cirkularno pismo kojim ih obavještava o tome da je sklopljena Unija te u kojemu, među ostalim, stoji: „Naraštajima koji će doći poslije nas prenositi će se pobožna vjeroispovijest, koju smo vlastitom krvlju i veoma mnogim svojim stradanjima po milosti Božjoj sačuvali svijetu.“¹³⁹ Više informacija Šagi-Bunić donosi o tome kako su (ili nisu) antiohijski biskupi prihvatili sjedinjenje, no mi se na tim pojedinostima ovdje nećemo zadržavati. Jedan dio biskupa nije htio slijediti Ivanov primjer,¹⁴⁰ što je u konačnici rezultiralo time da je 435. g. car Teodozije II. njih petnaestak deponirao i poslao u progonstvo.¹⁴¹

praćen od dva aleksandrijska klerika. On se zaprijetio, da će – ako Ivan ne bude htio na to pristati – iz Antiohije ravno otići u Carigrad k imperatoru i reći, da je Ćiril sve učinio za uniju, ali da je Ivan svemu kriv, da se razbilo. *Communicatoriae litterae* imaju se Ivanu predati, ako potpiše izjavu. Ivan potpisuje izjavu (da li je retuširao?) i sjedinjenje je sklopljeno. [...] Ivan redigira poslanicu o sjedinjenju sa SA unutra i pri koncu s osudom Nestorija te priznanjem Maksimijana. To Ivan čini zato, što je izjava redigirana po Ćirilu previše oštra, strogo antinestorijanska, kapitulantska, bez doktrinarnoga dijela, nije osigurano da Ivan time nije prihvatio *Capitula*, pomalo bi bila sramotna za Ivana i anatolske biskupe“ [o ovim zanimljivostima Šagi-Bunić samo ovdje govori]; „Bilješke – kristologija“, 8, u: *Fascikl „Kristologija i drugo“*: „Ivan komponira SA u Ant. i pismo. Pavao nosi to u Alex. Ćiril nezadovoljan. Pavao piše svoju poslanicu kojom osuđuje Nestorija i moli da bi to bilo dosta. Ćiril prima Pavla u komunjju. Komponira *Laetentur coeli* i uvjete koje Ivan mora potpisati. Šalje to po Aristolaju u Antiohiju. Ivan potpisuje te uvjete malo izmijenjene i komponira novu poslanicu u koju uklopljuje *Simbol*“; DPDN, 66-67, bilj. 154: „Epistula Ioannis, ubi insertum habetur SA, scripta est postquam Cyrillus iam conscripserat eique miserat 'Laetentur coeli', sub conditionibus tamen, quae a Ioanne antea impletae non erant, in hac autem epistula ad finem impletae sunt: condemnatio Nestorii, etc. Epistulam 'Laetentur coeli' portavit Antiochiam Aristolaus tribunus cum duobus clericis Cyrilli, Paulo interim in Alexandria manente. Postquam Ioannes cognoverat quae in 'Laetentur coeli' leguntur, dictavit suam epistulam. Postquam Cyrillus epistulam Ioannis suscepit et satisfactum sibi esse iudicaverat, unio promulgata esse potuit, sed per epistulam 'Laetentur coeli', quae antea scripta erat et quam Ioannes iam cognoverat.“

¹³⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodi od Efeza do Kalcedona“, 25; isto u: PCC, 86: „Generationibus... quae post nos erunt, pia confessio transmittetur, quam proprio sanguine ac multis valde passionibus nostris per gratiam Dei mundo servavimus“ (navod prema: *Acta*, I/I, 7, coll. atheniensis, 119, 4, pg. 157, lin. 9-10). To smo pismo, no u drugome kontekstu, spomenuli u trećem poglavlju drugoga dijela, bilj. 107.

¹⁴⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 47; PCC, 24.

¹⁴¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Sjedinjenje Boga i čovjeka! Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 5, bilj. 4; PCC, 24. U PCC, 24-26, autor spominje korpus poslanica koje su, nakon sjedinjenja 433. g., izmjenjivali biskupi koji su radije izabrali egzil negoli prihvatili zajedništvo s Ćirilom, držeći ga i dalje heretikom. Iz spomenute korespondencije iščitava zadivljujuću pobožnost, časnost, iskrenost i strpljivost tih muževa, vjernih vlastitoj vjeri koju su htjeli sačuvati, ali i primjećuje da su pritom ostali skučeni i zatvoreni isključivo u svojoj kristološkoj tradiciji: „Qui haec documenta sine praeiudiciis legit, tamquam historicus et tamquam homo, percussus esse debet indiscutibili bona fide, sinceritate, pietate istorum virorum, qui cum tanta promptitudine et patientia potius exilium elegerunt quam communicationem cum 'haeretico' Cyrillo, propriae fidei in Christus fideles. [...] Intelligere et explicare hunc statum animi istorum virorum... non est, credimus, nimis

Premda na temelju poslanice *Laetentur coeli* nisu bile jednim potezom uklonjene sve kristološke rasprave između antiohijaca i Ćirila nego su se, štoviše, one bile i nastavile, pa čak ponegdje i dodatno razbuktale,¹⁴² i premda je uspostava mira uzrokovala nove nemire pa i nove depozicije, sve Šagi-Bunićeve objekcije o *Laetentur coeli* idu u pozitivnom smjeru, iako nije, kako smo vidjeli, previdio i neke njezine manjkavosti. To osobito biva razvidno ukoliko se promotre njegova promišljanja o toj poslanici kao dokumentu koji je, kada je jednom bio napisan i obznanjen kao dokument od javne važnosti,¹⁴³ zadobio neovisnost od svojih autora i njihovih, jasno ili nejasno izrečenih, namjera: „Ali napisani spis kad je jednom objavljen i kad postane općom svojinom, zadobiva relativnu samostalnost od svojih auktora, on na neki način živi i djeluje po svome samom sadržaju, nezavisno od svojih tvoraca i neovisno od onoga, što su oni njime intendirali i čega su oni bili svjesni.“¹⁴⁴ Upravo za takav dokument, kao samostalnu cjelinu koja će tek nakon 433. g. odigrati presudnu ulogu u razbistravanju temelja kristološke vjere, Šagi-Bunić kaže da će u „svijesti Crkve poprimiti mjesto

difficile. [...] Isti viri inter Antiochenos, honestissimi sed angusti, nullam certe umbram mente concipere valebant cuisucumque possibilitatis ut ad mysterium Christi accedatur ex aliis positionibus, ut de Christo cogitetur cum aliis praeoccupationibus, praeter illas quae ab apollinarismo et arianismo impugnandis dictatae sunt. Propriam traditionem solummodo cognoscentes et clausi inter saepa antiochenismi, credebant (sincere, sed cum ignorantia veniae digna) veros christianos debere ubique terrarum omnino ita cogitare uti cogitabant illi. In simplicitate, quae non est sine aliqua dignitate tragica, unum solum officium perspiciebant: conservare quae acceperant“ (*Isto*).

¹⁴² O mnogim sumnjama i protimbama prema poslanici *Laetentur coeli*, koje su se podigle nakon što je na temelju nje sklopljen mir 433. g., Šagi-Bunić je mnogo pisao. Njih je uočio ne samo u antiohijskom taboru, osobito među strogim antiohijcima koji su bili itekako svjesni Ćirilovih modifikacija njihova *Antiohijskog simbola*, nego i u Ćirilovskom, gdje su Ćirilu predbacivali da je poslanicom o miru izdao Efeški sabor. Čak je i kod samoga Ćirila zamijetio svojevrstan strah i pitanje je li ispravno postupio kada je otvoreno priznao terminološki diofizizam, što pak razabire iz činjenice da se Ćiril i nakon *Laetentur coeli* u nekoliko navrata vratio formuli „jedna utjelovljena narav Boga Logosa“. Osobito nepovjerenje prema *Laetentur coeli* zapazio je na saboru u Efezu 449. g., na kojemu je bio rehabilitiran Eutih. Više o reakcijama strogih antiohijaca, osobito Euterija iz Tijane i Nestorija na *Laetentur coeli* vidi u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 95-119; usp. još *Isto*, 225; PCC, 23-26; „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 523; *Kristologija Prokla Carigradskog*, 232, bilj. 44; 244; „Značenje formule 'homousios hemin'...“, 66; „Laetentur coeli“, 6; „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 5-6, bilj. 4. O reakcijama umjerenih antiohijaca, poimence Ivana Antiohijskog i Teodoreta Cirkog vrlo opširno vidi u: DPHP, 121-142; usp. *Isto*, 225; PCC, 23; „Značenje formule 'homousios hemin'...“, 66. O prigovorima koje su Ćirilu zbog *Laetentur coeli* uputili njegovi sljedbenici te o samim Ćirilovim unutarnjim previranjima i ponovnim pribjegavanjima formuli „jedna utjelovljena narav Boga Logosa“, usp. PCC, 22-23; „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 7-8, bilj. 5; „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“, 248. O monofizitskom obaranju na „dvije naravi“, koje je kulminiralo na „Dioskorovu saboru“ u Efezu 449. g., usp. PCC, 26-31, 90-97. O različitim reakcijama antiohijskih teologa na poslanicu *Laetentur coeli* dosta detaljno piše i L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, 264-270.

¹⁴³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 83: „... magna autem res erat, quod huiusmodi *coordinatio formularum* et haec vere *nova redactio dyophysitismi* apparuerit in uno documento publici valoris et longe lateque diffuso: *influxus istius facti evenit decisivus*.“

¹⁴⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 24.

normativnog dokumenta“¹⁴⁵, koji će zadobiti „centralan položaj među suvremenim kristološkim spisima“¹⁴⁶ i postati „izuzetan i osobito izdignut kristološki dokument“¹⁴⁷, „dokument prvoga reda i autoriteta“¹⁴⁸, „dokument od prvorazredne važnosti“¹⁴⁹, pa čak i „najcentralniji kristološki dokument prije Leonova *Tomus ad Flavianum* i *Kalcedonske definicije*“¹⁵⁰ koji će, na koncu, inicirati „novi srednji kristološki put“¹⁵¹ i pripremiti samu *Kalcedonsku definiciju*.¹⁵² Da će njihov dokument zadobiti takav značaj, prema našem autoru u trenutku sklapanja mira nisu bili svjesni ni Ćiril ni Ivan.¹⁵³

Za naše istraživanje, budući da smo njegov naslov omeđili događajima raskola (431. g.) i sjedinjenja (433. g.), najvažnije je to da je Šagi-Bunić držao kako „*Laetentur coeli* predstavlja zapravo zaokruživanje efeške problematike, zaključenje teškog doktrinarnog sukoba, koji se u Efezu bio samo više razmahao i produbio. Kao neki autentični i mjerodavni tumač efeške doktrine. Iako ni poslanica kao cjelina, a još daleko manje sâm SA, ne može biti smatrana ni aproksimativno efeškom definicijom, ipak je njezino značenje za shvaćanje Efeza i razumijevanje daljnjeg razvoja kristoloških borbi, kao i za sâm sadržaj spekulacije, izuzetno i od jedinstvene važnosti.“¹⁵⁴

Ovime smo došli do samoga kraja obradbe naše teme, koju smo pokušali – a nadamo se i uspjeli – rekonstruirati iz spisâ našega autora. Kako smo naznačili prije negoli smo se u nju uopće bili upustili, ni raskol ni sjedinjenje nisu bili jednokratni i

¹⁴⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodu od Efeza do Kalcedona“, 25; isto u: PCC, 86. Ovdje Šagi-Bunić jasno daje do znanja da se to nije ostvarilo automatizmom, nego da će biti potrebno neko vrijeme kako bi *Laetentur coeli* doista postao „normativni dokument“.

¹⁴⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 24; usp. i „Bilješke – kristologija“, 6, u: *Fascikl „Kristologija i drugo“*: „Baš zbog toga što je u *texturu* te poslanice ugrađeno *umjereno* jedne i druge spekulacije – ona je zadobila centralan položaj.“

¹⁴⁷ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 24. U nastavku ovih Šagi-Bunićevih izjava susrećemo se s njegovim još jednim neostvarenim obećanjem: „Kako se to dogodilo, pokazat će ova studija.“ Sjetimo se da se ova stranica nalazi pri samome kraju studije.

¹⁴⁸ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 94: „... documentum primi ordinis et auctoritatis...“

¹⁴⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 25.

¹⁵⁰ *Isto*.

¹⁵¹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 94: „... initiabat *novam viam christologicam mediam*...“

¹⁵² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 25; PCC, 21: „Victoria dyophysitismi in concilio chalcedonensi certe possibilis facta est per existentiam istius facti a. 433.“

¹⁵³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“, 24: „Ni Ćiril ni Antiohija ne bijahu toga svjesni u proljeće 433., kad je unija sklopljena“, *Isto*, 25-26: „Ni sâm Ćiril Aleksandrijski, kad je tu poslanicu potpisivao, nije možda niti slutio kako će taj dokument postati dalekosežan i zamašan, a još manje je mogao misliti ili predviđati Ivan Antiohijski (koji je to možda mogao misliti za svoj SA, ali nikako za *Laetentur coeli* kao cjelinu!)“

¹⁵⁴ *Isto*, 25; usp. i T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Bilješke – kristologija“, u: *Fascikl „Kristologija i drugo“*, 6: „Vrlo brzo je ta poslanica zadobila karakter osobitog i izuzetnog kristološkog dokumenta – ona je zapravo označila zatvaranje, zaokruživanje efeške problematike.“

jednoznačni događaji, nego su imali i svoju prošlost i svoju budućnost. U ovom smo se radu više usmjerili na ono što je raskolu i sjedinjenju prethodilo, jer je upravo to bila jedna od neostvarenih Šagi-Bunićevih ideja koja nam se postavila kao izazov. Dakako, neostvarena samo ukoliko su promatramo kao sustavnu i razrađenu cjelinu. Ovo je istraživanje pokazalo da su u Šagi-Bunićevoj ostavštini bile skrivene sve pretpostavke za realizaciju njegovih ideja, samo što ih autor nije uspio do kraja razraditi. U svojim se objavljenim studijama više posvetio njihovoj razradbi u perspektivi razvoja kalcedonske kristološke dogme, istražujući kako su na nju utjecale antiohijska, Ćirilova i kristologija „srednjega puta“.

Premda smo onaj osnovni dio svojega istraživanja, time što smo obradili pitanje sjedinjenja 433. g., priveli kraju, smatramo da je korisno čitatelja barem ukratko upoznati sa Šagi-Bunićevim uvidima o utjecaju kristologije poslanice *Laetentur coeli* na *Kalcedonsku definiciju*. U mnoge detalje koje je iznio o daljnjem tijeku razvoja kristološke dogme do Kalcedona ovdje nećemo ulaziti. Onoga tko bi se njima htio detaljnije pozabaviti, upućujemo na studije na latinskom jeziku. Mi smo, doduše, u njihovu problematiku već djelomice zašli u prvome poglavlju prvoga dijela, no onda nam je cilj bio prikazati ono što su brojni inozemni autori svjetskoga glasa prepoznali kao Šagi-Bunićev specifičan doprinos istraživanju kalcedonske dogme. Budući da su oni istaknuli samo one vidove koje su, prema vlastitom nahođenju, izabrali kao osobito inovativne te iz toga njihova izbora ne biva razvidna jedna sustavna linija razvoja kalcedonske dogme koja se nastavlja i na naša istraživanja u ovom radu, ovdje ćemo, premda, kako rekosmo, tek u kratkim crtama, pokušati tu liniju sustavno predočiti čitatelju.

VI. LAETENTUR COELI I KALCEDONSKA DEFINICIJA

1. Uvodne misli

Poslanici *Laetentur coeli* Šagi-Bunić pripisuje neosporan utjecaj na daljnji tijek razvoja kristologije. Tu poslanicu uz, također Ćirilovu *Obloquuntur quidem* i Leonov *Tomus ad Flavianum*, drži temeljnim izvorom *Kalcedonske definicije*. Sjećamo se da je to zastupao već u svojem prvom članku o efeško-kalcedonskoj problematici na latinskom jeziku, u kojem je obradio pitanje dokumentacije tih koncila. Ondje se, doduše, još bio premišljao bi li *Laetentur coeli* bilo bolje smjestiti u *Conciliorum oecumenicorum decreta* kao dodatak efeškoj dokumentaciji ili na početak kalcedonske dokumentacije, no ipak je naginjao drugoj soluciji.¹ U kasnijim je radovima tu soluciju prikazivao kao sigurno mišljenje.² Ovdje nije nevažno barem naznačiti put kojim se poslanica *Laetentur coeli* našla u dokumentaciji Kalcedonskog koncila. Šagi-Bunić je već u svojoj disertaciji pokazao kako je kalcedonska kristologija najuže povezana s kristologijom sinode „endemousa“ održane u Carigradu 448. g. Kasnije je isticao kako je i dokumentacija Kalcedonskog koncila najuže povezana s dokumentacijom te sinode, u koju su pripadale i dvije Ćirilove poslanice: *Obloquuntur quidem* i *Laetentur coeli*.

2. *Laetentur coeli* na sinodi „endemousa“ 448. g.

Carigradskoj sinodi iz 448. g. predsjedao je Proklov nasljednik na biskupskoj stolici i sljedbenik njegove kristologije Flavijan, a prisustvovali su joj i drugi biskupi koji su zastupali proklovsku liniju, onu srednjega puta: Euzebije Dorilejski, Bazilije Seleucijski, Seleuk iz Amasije i Meliftong iz Juliopola.³ Glavni problem koji su ti

¹ Usp. prvo poglavlje prvoga dijela, 32.

² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 8: „*Laetentur coeli* ad fontes principales definitionis chalcedonensis pertinet“; „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, 4-5: „Osim *Kalcedonske definicije* u najužem smislu, dijelom dokumentacije kalcedonske kristološke doktrine na neki način svakako treba smatrati i dvije poslanice sv. Ćirila Aleksandrijskog, *Drugu Nestoriju* (*Obloquuntur*) i *Anatolicima* o miru (tj. Ivanu Antiohijskom *Laetentur coeli* iz g. 433.), koje je Kalcedonski sabor izričito 'prihvatio za pobijanje nestorijevih bezumnosti' (*edexato eis eleghon men tes Nestoriou phrenoblabeias*), a sasvim na osobit način bitnim vrelom kalcedonske kristologije treba držati pismo pape Leona Velikoga *Tomus ad Flavianum* o kojemu je sabor pojedinačno glasovao.“

³ U disertaciji Šagi-Bunić „užu povijest geneze *Kalcedonske definicije*“ istražuje počam od kristologije protueutihovskog sabora, tj. od sinode „endemousa“, pa do njezina konačnog odobrenja. O tome vrlo opširno vidi u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 285, 294-307. O Flavijanovoj kristologiji usp. posebno poglavlje „Proklo i Flavijan“, u: *Isto*, 267-283. O „dvama

biskupi trebali riješiti bile su pretjeranosti koje je u monofizitskom smjeru počeo naučavati Eutih, tvrdeći da poslije sjedinjenja u Isusu Kristu ne postoje dvije, nego samo jedna narav, te da Krist nama nije istobitan po tijelu.⁴ Premda su, što je sasvim razumljivo, biskupi protiv Eutiha prvotno istaknuli dvojstvo u Kristu, do te mjere da je „diofizitizam koji je u Efezu 431. bio zanemaren, bio odlučno i kao temeljna teza stavljen u središte svih sinodalnih akcija protiv arhimandrita“⁵, Šagi-Bunić u njihovim vjeroispovijestima (ali i općenito u njihovim kristologijama, srodnima Proklovoj) pronalazi bitne elemente obaju kristoloških pravaca – i terminološki diofizitizam i isticanje jednog te istog, Boga Logosa, kao i potpunu *komunikaciju idioma*.⁶ Također ukazuje na važnost činjenice da je biskupima kao polazišni dokument na kojem su gradili svoju argumentaciju protiv Eutiha poslužila poslanica *Laetentur coeli*.⁷ Pritom ističe da su sinodalni oci antiohijskom dijelu te poslanice pridali veću važnost negoli mu je kasnije bila pridavana. Naime, nakon što je bio pročitana *Antiohijski simbol* iz *Laetentur coeli*, oci su započeli raspravu s Eutihom optuživši ga da nije čuo ono što je ondje rečeno. Premda se u daljnjem tijeku rasprave nisu strogo držali formulacija *Antiohijskog simbola*, nego su diofizitizam izricali i na ćirilovski i – osobito – na proklovski način,⁸ činjenica je da antiohijske formulacije nitko od otaca nije doveo u pitanje, nego su im, štoviše, one poslužile kao temelj na kojem će protiv Eutiha utvrditi

potpunima“ i o načinu na koji je bio ispovjeden diofizitizam na sinodi „endemousa“ autor naširoko piše u: DPHP, 167-204. Osobitu pozornost ondje posvećuje Flavijanovoj (usp. *Isto*, 180-187) i Bazilijevoj (usp. *Isto*, 188-204) vjeroispovijesti na toj sinodi. O sinodi „endemousa“ usp. i A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 976-979.

⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 272-277; 296-302; PCC, 28-30. Eutihov opći stav prema diofizizmu vrlo dobro opisuju sljedeće Šagi-Bunićeve riječi, gdje veli da Eutih „sibi proposuit, praesertim post mortem Cyrilli et ascensionem ad sedem alexandrinam Dioscori, ut omnibus modis pro fide ephesina et christologia cyrilliana decertaret, et doctrinam de duabus naturis omnino eradicaret (istaknula A. F.)“ (*Isto*, 26).

⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 14: „... dyophysitismum, qui Ephesi a. 431 praetermissus erat, deliberate et sicut thesim fundamentalem in medium actionis synodalis contra archimandritam collocavit.“ Zbog njezine primarno diofizitske orijentacije, Šagi-Bunić o Flavijanovoj sinodi govori kao o *pravoj antitezi* Efeškom saboru iz 431. g., za razliku od mnogih drugih autora koji su tu ulogu pridavali Kalcedonskom saboru. Naš autor je mišljenja da je Kalcedon, što se diofizitizma tiče, slijedio liniju sinode „endemousa“, ali s jednom više unitarističkom tendencijom. Prema njemu su oci sinode „endemousa“ jedinstvo Isusa Krista podrazumijevali kao sigurnu stečevinu koja nije bila dovedena u pitanje, ali su itekako osjetili opasnost po diofizitizam te su stoga njega osobito naglasili. U Kalcedonu je situacija bila obrnuta. Više o tome vidi u: DPDN, 13-15, 153. Usp. i PCC, 28, gdje autor govori o diskontinuitetu sinode „endemousa“ i Efeškoga sabora. Nije na odmet podsjetiti kako su petorica recenzenata istaknula važnost Šagi-Bunićeva zaključka da antiteza Efezu nije bio Kalcedon, nego sinoda „endemousa“ (usp. prvo poglavlje prvoga dijela, 43).

⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 272-273, 276-277, 280-283, 295-307; PCC, 27.

⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 28: „Synodus endemousa, uti patet, manifeste affirmare et munire voluit *duas naturas*, et quidem procedendo ab epistola Cyrilli 'Laetentur'.“

⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 272-273, 296-297; PCC, 28.

stvarni diofizitizam.⁹ Na tom će tragu naš autor zaključiti da je „Flavijanov sinoda među temeljne dokumente kristološke vjere prihvatila poslanicu 'Laetentur coeli' s Antiohijskim simbolom (SA), i nije se kolebala od Eutiha tražiti da prihvati ono što je rečeno u tom dokumentu kao *teseru ortodoksije*. [...] Antiohijska je škola po svojem simbolu – ali utkanom u 'Laetentur coeli' – uvedena na sinodu 'endemousa' 448. g. i zadobila je mjesto u korpusu dokumenata vjere...”¹⁰ *Laetentur coeli* je među dokumente sinode „endemousa“ bila prihvaćena 12. studenog 448., i to na inicijativu Euzebija Dorilejskog.¹¹ Dorilejski je biskup tada istaknuo njezin univerzalni karakter, upozoravajući na to da je na temelju te poslanice uspostavljen mir između Ćirila i istočnjaka.¹² Euzebijevu, ali i zalaganju ostalih biskupa iz carigradskog – ili proklovskog – kruga, Šagi-Bunić pripisuje zaslugu da je 448. g. *Laetentur coeli* „stavljena u isti rang s drugom Ćirilovom poslanicom 'Obloquuntur quidem', svečano odobrenom na Efeškom saboru 431.“, čime je „zadobila karakter prvorazrednog kristološkog dokumenta“.¹³ Na drugom će mjestu još izričitije ukazati na to da su 448. g. te dvije poslanice stekle normativan karakter po pitanju vjere, do te mjere da su – nakon procedure koju je inicirao Euzebij, zahtijevajući da ih se javno pročita, unese u zapisnik i da biskupi izraze svoje pristajanje uz njih, što su oni i učinili – zadobile dostojanstvo definitivno utvrđenog nauka.¹⁴

⁹ Da je antiohijska formula o „dvama potpunima“ na sinodi „endemousa“ bila „in pacifica possessione“, veli naš autor u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 212.

¹⁰ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 14: „Synodus Flaviani suscepit epistulam 'Laetentur coeli' cum symbolo antiochenorum (SA), quod dyophysitismum profitetur, inter documenta fundamentalia fidei christologicae, et ab Eutyche susceptionem dictorum in hoc documento tamquam *tesseram orthodoxiae* exigere non ambigebat. [...] *Schola antiochena* – per suum *symbolum*, sed in 'Laetentur coeli' intextum – in synodum endemousam a. 448. introducta est et locum obtinuit in *corpore documentorum fidei*, quorum susceptio iure ab omnibus exigenda esse praesumebatur.“

¹¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 511; DPDN, 14, bilj. 20; 19-20, bilj. 37; DPHP, 167-168; PCC, 27, 87; „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodu od Efeza do Kalcedona“, 27-28.

¹² Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 20, bilj. 37; PCC, 88. Na oba mjesta Šagi-Bunić citira Euzebijevu riječi: „quomodo oportet *ubique* sanctas Dei ecclesias sapere et praedicare“ (navod prema: ACO, II/I, 1, 103-104, n. 238). Također vidi i T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 28, gdje autor, pozivajući se na *Acta*, conc. chalcedonense, I, p. 37, lin. 3, navodi Flavijanovu argumentaciju u prilog značaju poslanice *Laetentur coeli*. Opažamo da se ona veoma podudara s Euzebijevom: „... 'Laetentur'... quae a Sede apostolica approbata erat, in cuius fundamento pax omnium Ecclesiarum facta est, cui omnes consenserunt, uti scribit postea Flavianus ad Papam Leonem.“

¹³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homooousios hemin'...“, 67.

¹⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodu od Efeza do Kalcedona“, 27-29, osobito 29: „Tako su poslanice 'Obloquuntur' i 'Laetentur' u stvari sa *synodus endemousa* poprimile vrijednost dokumenata uz koje treba stajati kao uz norme vjere, i nauk zapisan u dokumentima zadobiva dostojanstvo nauka definitivno utvrđenog“; isto u: PCC, 87-88. A. de HALLEUX, „L'accord christologique de 433: Un modèle de réconciliation ecclésiale?“, 294, veli da je carigradska „permanentna sinoda“ te dvije poslanice kanonizirala kao „sinodičke“.

Ovaj kratki uvid u problematiku sinode „endemousa“ koristan nam je zbog dvaju razloga koja nas oba upućuju na problematiku Kalcedonskog koncila. Prvi se tiče uloge koju je na njemu imala Ćirilova poslanica o miru. Drugi je taj što su na konačnu redakciju *Kalcedonske definicije* prema našem autoru utjecali upravo teolozi srednjega puta, koji su 448. g. odlučno slijedili Proklovu liniju.

3. *Laetentur coeli* kao jedan od izvora *Kalcedonske definicije*

Već smo kazali da je Šagi-Bunić uvjeren da *Laetentur coeli* spada u temeljne izvore *Kalcedonske definicije*. On drži da je Ćirilova poslanica to mjesto zadobila putem rasprava koje su se vodile tijekom prve kalcedonske sjednice, održane 8. listopada 451. Tada je, naime, na zahtjev pape Leona,¹⁵ trebalo raspraviti je li Dioskor u Efezu 449. g. s pravom ili nepravедno osudio i deponirao Flavijana.¹⁶ Kako bi se to ustanovilo, na kalcedonskoj prvoj sjednici bili su javno pročitani zapisnici Dioskorova sabora, u kojima su pak bili sadržani zapisnici s Flavijanove sinode „endemousa“. Konačan zaključak prve sjednice bilo je svečano i definitivno proglašenje pravovjernom Flavijanove kristologije, koju je izložio u vjeroispovijesti 448. g. Taj je zaključak posljedično bio protegnut i na čitavu sinodu „endemousa“ te na kristološke dokumente koje je ta sinoda utvrdila kao temeljne: na *Nicejski simbol* te na Ćirilove poslanice *Obloquuntur quidem* i *Laetentur coeli*.¹⁷ Tako su kalcedonski oci već na samom početku svojih zasjedanja, time što su s jedne strane kao svoju temeljnu dokumentaciju prihvatili dokumentaciju sinode „endemousa“, a s druge su strane proglasili pravovjernom njezinu kristologiju, pokazali spremnost da će se u rješavanju kristološke problematike držati načina na koji ju je nastojala riješiti ta sinoda. To je, prema našem

¹⁵ Leon je taj zahtjev iznio u pismu koje je poslao u Kalcedon. Više o tome vidi u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 9-10, bilj. 13.

¹⁶ Riječ je o „Dioskorovu saboru“, tzv. *Latrocinium ephesinum* (efeško razbojništvo) koji je protiv zaključaka i osoba sinode „endemousa“ održan 449. g. u Efezu. Na njemu je bio rehabilitiran Eutih, a vođe sinode iz 448. g. Flavijan i Euzebij bili su osuđeni i deponirani. *Laetentur coeli* je, zbog svojeg otvorenog diofizitizma bila stavljena u pozadinu, a Dioskor nije dopustio čitanje Leonova *Tomus ad Flavianum*. Više o tome vidi u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 26-31, 90-97. Gotovo su jezoviti glasi koji su se čuli na toj sinodi, a koje naš autor prenosi iz njezinih zapisnika: „Tolle, incende Eusebium. Iste vivus ardeat. Iste in duo fiat. Sicut paritus est, paritur“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 26-31, navod prema: *Acta*, II/I, actio prima, n. 491).

¹⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 8-22, 34-35; DPHP, 205-207; „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 510-511. Na drugoj sjednici, 10. listopada 451., i na četvrtoj sjednici, 17. listopada 451., svoje je mjesto u korpusu kalcedonskih dokumenata zadobio i Leonov *Tomus ad Flavianum* (usp. DPDN, 17-18; DPHP, 206; „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, 513-514; prvo poglavlje prvoga dijela, 27-28, 32-33).

autoru, u konačnici imalo odlučujući utjecaj i na samu *Kalcedonsku definiciju*.¹⁸ S tim u vezi Šagi-Bunić će reći da je u Kalcedonu diofizitizam bio držan sigurnom stečevinom, koja ni na koji način ne smije biti dovedena u pitanje, no ujedno će pokazati da je ondje bilo potrebno dodatno istaknuti i jedinstvo Krista. U ovom potonjem zapravo vidi primarnu nakanu kalcedonskih otaca, ali primarnu jedino ukoliko se diofizitizam, osiguran na sinodi „endemousa“, istodobno podrazumijeva kao neupitna pretpostavka.¹⁹

Da su kalcedonski oci ispovjedili diofizitizam, ali pomno i svjesno pazeći da pritom ne uporabe izričaje iz kojih bi bilo moguće na ikoji način dovesti u pitanje Kristovo jedinstvo, Šagi-Bunić je nadasve pokazao svojim analizama dviju kalcedonskih formula – one o „dvama potpunima“ i one o „dvjema naravima“. U tim je analizama jasno dao do znanja da su spomenute formule usko povezane, štoviše, da su ovisne o Ćirilovu dijelu poslanice *Laetentur coeli* koja je, preko sinode „endemousa“, postala jedan od temeljnih dokumenata ali i jedna od temeljnih inspiracija Kalcedonskog koncila. U cjelovitu Šagi-Bunićevu analizu *Kalcedonske definicije*, njezinih bližih i daljnjih izvora te nakana kalcedonskih otaca ovdje ne možemo ulaziti. Zadržat ćemo se na gornjim dvjema formulama, koje se nalaze u III. i VI. tezi. Nakon toga ćemo se tek ukratko osvrnuti i na način na koji je u *Kalcedonskoj definiciji* bilo ispovjedeno da je Marija Bogorodica.

Pritom nikako ne smijemo previdjeti da je Šagi-Bunić bio na liniji većine teologa koji su držali da je raspored tema prvoga dijela *Kalcedonske definicije* usko ovisan o kristološkom dijelu *Antiohijskog simbola*, te da bi se tu – literarnu i neposrednu – ovisnost jedva moglo dovesti u sumnju.²⁰ Također ne smijemo zaboraviti ono o čemu

¹⁸ Da je *modus procedendi* prve kalcedonske sjednice – kako zbog prihvatanja kristologije tako i zbog prihvatanja dokumentacije sinode „endemousa“ – izvršio velik utjecaj na čitav tijek sabora, osobito na konačnu formulaciju kristološke dogme, naš autor izričito spominje u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 205-206: „In concilio chalcedonensi, in prima eius sessione die 8 oct. 451, gesta synodi endemousae contra Eutychen publice lecta atque deiudicata sunt. Id influxum decisivum habuit in rationem qua concilium deinceps in campo doctrinali processurum erat necnon in rationem definitionem conscribendi, cum ad eam componendam tandem perventum fuerit. [...] Sed longe maioris momenti id habendum est, quod concilium hoc modo procedendi in I actione definitive suscepit epistolam Cyrilli 'Laetentur coeli'...“; usp. *Kristologija Prokla Carigradskog*, 309: „Tako je carigradski sabor [tj. sinoda 'endemousa'] u osnovnim crtama označio smjer, kojim će poći kalcedonska definicija i daljnji razvoj kristologije.“

¹⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 14-15: „Concilium chalcedonense suscepit, approbavit, suum fecit id quod Constantinopoli a. 448 factum erat; at Chalcedonense iam non fertur illis solis tendentiis quae in synodo endemousa regnaverant, sed nunc – actione I absoluta – generaliter in animis patrum praevalet praeoccupatio unitaristica. [...] Documenta fundamentalia, formulae admissae, ambitus problematicae, omnia haec in concilio chalcedonensi habentur a synodo endemousa quae in actione I approbata est atque suscepta: sed in ambitum huius quasi materiale doctrinalis, quae ex symbolo constantinopolitano desumpta est, patres chalcedonenses imprimis et praecipue curant, ut unitas atque identitas Christi, admissio dyophysitismo synodi endemousae, melius servetur et accuratius definiatur.“

²⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 209: „Hic ordo dicendorum profecto conditionatus erat momento et influxu quem in definitione paranda exercebat symbolum unionis antiochenae ex anno 433.“

smo već govorili, a to je da *Antiohijski simbol* kao izvor za definiciju ocima nije bio podastrt „nude“, nego u kontekstu poslanice *Laetentur coeli*, što naš autor drži iznimno važnim.²¹

4. „Dva potpuna“, „dvije naravi“ i *Theotokos* u *Kalcedonskoj definiciji*

4.1. „Potpun taj isti u božanstvu i potpun isti u čovještvu, zaista Bog i zaista čovjek, taj isti, iz razumske duše i tijela“ (br. III, 1-3)

Šagi-Bunić je na temelju usporednog prikaza načina na koji je teza o „dvama potpunima“ bila formulirana u *Antiohijskom simbolu*, poslanici *Laetentur coeli* i *Kalcedonskoj definiciji* zaključio da je redaktorima *Kalcedonske definicije* u oblikovanju te teze pred očima nesumnjivo stajao tekst *Antiohijskog simbola*. Konkretno, na to su ga uputile riječi kojima je precizirano potpuno čovještvo Isusa Krista: „iz razumske duše i tijela“. One su u definiciju očito direktno preuzete iz *Antiohijskog simbola*, dakako onoga koji je ocima bio podastrt u poslanici *Laetentur coeli*.²² Do sličnog je zaključka, naime da je „raspon problema o kojima je trebalo raspraviti [pritom autor misli na pitanje o 'potpunom Bogu' i 'potpunom čovjeku' te na određenje onoga što se misli pod čovjekom, nap. A. F.], prenesen i postavljen direktno iz *Antiohijskog simbola*“²³, došao i usporednim prikazom četiriju etapa za koje drži da

Dependentia etenim definitionis a textu SA – litteralis et immediata – vix in dubium vocari posset.“ U popratnoj bilješci autor ukazuje na sljedeće autore i njihova djela koji su slijedili tu liniju: „M. RICHARD, 'L'introduction du mot 'Hypostase'“, in *MéSR*, 2 (1945), 268; I. ORTIZ DE URBINA, 'Das Symbol von Chalkedon', in *Chalkedon I*, 399; Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcedoine*, Paris, 1962, 139-141.“ O Diepenu, koji je pokušao dovesti u sumnju gornje tvrdnje (usp. H. M. DIEPEN, *Les trois chapitres au Concile de Chalcedoine*, 108), veli da je to učinio „sine solide fundamento“ (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 209-210, bilj. 277). Protiv Diepenova uvjerenja naš autor piše i u: DPDN, 64. Ondje je dodatno precizirao Diepenovo uvjerenje, rekavši da prema njemu *Kalcedonska definicija* ne ovisi neposredno o *Antiohijskom simbolu*, nego o *Flavijanovoj vjeroispovijesti* sa sinode „endemousa“ (usp. *Isto*, osobito bilj. 150).

²¹ Usp. *Isto*, 66. Sjetimo se da je za suprotno, Camelotovo mišljenje, kazao da je „contra omnem speciem veri“ (usp. *Isto*, bilj. 154).

²² Usp. *Isto*, 87-88: „... textum SA redactoribus in definitione componenda certissime prae oculis stetit; immo redactores in hoc loco redigendo a textu uti in SA legebatur processisse videntur. Elucet hoc ex eo, quod in definitione (n. III, 3) legitur descriptio hominis perfecti ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, quae habentur in SA et huc manifeste directe ex SA assumpta est. [...] Quamquam igitur textus initialis, a quo in definitione redigenda processum erat, fuerit ille ex SA...“ Da su to kalcedonski oci učinili svjesno birajući antiohijski, a ne Ćirilov način opisivanja „potpunog čovjeka“, autor ističe u: *Isto*, 87, bilj. 197; 106. Usporedni prikaz triju formulacija (iz *Antiohijskog simbola*, *Laetentur coeli* i *Kalcedonske definicije*), no s mnogo manje komentara, vidi i u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 210-211.

²³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 89: „Ambitus problematum de quibus decernendum erat, iniunctus est atque impositus directe a symbolo antiochenorum.“

su postojale u nastajanju gornje teze.²⁴ Na drugom će mjestu, također govoreći o tezi o „dvama potpunima“, reći da je „tekst *Antiohijskog simbola* redaktorima definicije poslužio kao neka početna skica i problema i rješenja koje je na koncilu trebalo utvrditi na definitivni način“, tj. kao „temeljna shema za sastavljanje definicije“, pri čemu se „ukupnost problema obrađenih u SA uistinu shvaćalo kao bitne i goruće točke kalcedonske problematike“.²⁵ Nakon ovih Šagi-Bunićevih izjava ne začuđuje da je središnjom tezom *Kalcedonske definicije* smatrao upravo onu o kojoj govorimo u ovome odlomku – ona je prvo što se želi ispovjediti o Kristu, jednom te istom Sinu.²⁶ Sjećamo se da je i u analizi *Antiohijskog simbola* tezu o „dvama potpunima“ istaknuo kao njegovu središnju tezu.

Unatoč ovim početnim ukazivanjima na bliskost kalcedonske i antiohijske problematike u ovoj tezi, većina autorovih objektivacija o njezinu prvom dijelu, tj. o načinu na koji je u njoj ispovjedbno da je „isti potpun u božanstvu i isti potpun u čovječstvu“, ide u drugom smjeru, pokazujući kako taj dio uvelike odudara od načina na koji je izričaj o „dvama potpunima“ bio oblikovan u *Antiohijskom simbolu*.

Polazište s kojega se Šagi-Bunić upušta u analizu toga odudaranja ili razlike između *Kalcedonske definicije* i *Antiohijskog simbola* jest činjenica da je kalcedonska formulacija o „dvama potpunima“ u „definiciju preuzeta iz poslanice 'Laetentur coeli', ali ne iz samoga teksta *Antiohijskog simbola*, nego iz strogo ćirilovskog dijela poslanice“²⁷. Uvjeran je da su redaktori definicije to svjesno i hotimice učinili,

²⁴ Ukratko, ovdje autor govori o trima promjenama koje je pretrpjela antiohijska formula o „dvama potpunima“. U prvoj, koju drži najbitnijom, ta je formula zamijenjena Ćirilovom, no ostavljen je antiohijski izričaj „iz razumske duše i tijela“. U drugoj su promjeni nakon Ćirilove formule bile naknadno umetnute riječi „zaista Bog i zaista čovjek“, kako bi se zadobio prijelaz prema riječima „iz razumske duše i tijela“, a koji je prijelaz bio izgubljen nakon što su redaktori izbacili antiohijske riječi „potpuni Bog i potpuni čovjek“. Treći je puta teza bila promijenjena zbog bojazni nekih, kako veli skrupuloznijih otaca, da se izjavom da je Krist „zaista Bog i zaista čovjek“ ipak ne bi upalo u pretjerano dualiziranje. Stoga su u konačnoj, četvrtoj verziji, još jednom umetnute riječi „taj isti“. Detaljnije o tome vidi u: *Isto*, 88-91. Da su riječi „zaista Bog i zaista čovjek“ bile umetnute kao prijelaz prema sljedećem izričaju naš autor veli i u: *Isto*, 98.

²⁵ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 210: „Textus symboli antiocheni redactoribus definitionis servivit tamquam adumbratio quaedam initialis tum problematum tum solutionum, quae a concilio modo definitivo decerni debebant. [...] Non erat mera commoditas, quae susceptionem SA tamquam shematis basilianis pro definitione componenda decrevit, sed summa problematum in SA pertractatorum reapse comprehendebat puncta essentialia, eaque ardentia, problematicae chalcedonensis.“

²⁶ Usp. *Isto*, 209, gdje autor pokazuje da je teza br. III početna teza strogo kalcedonskog izlaganja vjere te zaključuje da je već na prvi pogled očito kako je pitanje o „dvjema potpunostima“ ono prvo i temeljno što se definicijom želi reći ili ispovjediti o Kristu, jednom te istom Sinu. Vrlo slično vidi i u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 86: „Iam primo intuitu palam fit, assertum n. III, 1 esse omnium primarium, quam synodus – thesi de uno atque eodem praesupposita – declarare et definitive stabilire vult.“

²⁷ *Isto*: „Assertio in definitionem assumpta est ex epistula 'Laetentur coeli' sed non ex ipso textu symboli antiochenorum, bene autem ex parte epistulae stricte cyrilliana.“ Iste konstatacije nalazimo u: *Isto*, 153; T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 211. U zaključku DPHP autor indirektno ukazuje na originalnost

uočavajući razliku između dviju formula i više voleći Ćirilovu, koju su smatrali sigurnijom, negoli antiohijsku.²⁸

Premda na mnogim mjestima konstatira da su redaktori definicije, umjesto antiohijske, preuzeli Ćirilovu formulu, Šagi-Bunić se ne zadovoljava time da samo pokaže očevide činjenice, nego se upušta i u traganje za bitnim razlozima i motivima toga njihova poteza. Dodatni polet za to traganje pronalazi u tome što je, u trenutku sastavljanja definicije, antiohijska formula bila mnogo poznatija i od mnogih – pa i od samoga Ćirila – dopuštena, te su se njome služili i biskupi na „sinodi *endemousa*“ protiv Eutiha, dok je ona Ćirilova dotad svoje mjesto imala samo u Ćirilovim spisima. Primjećuje da je ovo prvi puta da je formula „potpun u božanstvu i potpun isti u čovječstvu“ iz nekog Ćirilovog dokumenta, točnije, iz *Laetentur caeli*, prenesena u javni i nadaleko poznati, ne strogo ćirilovski dokument.²⁹ Stoga se pita kako to da je, umjesto antiohijske, u *Kalcedonsku definiciju* bila unesena ona Ćirilova: „Traži se naime baš ono, otkuda je i zašto antiohijsku formulaciju, koja je bila preporučena odobrenjem samoga Ćirila u 'Laetentur' i autoritetom Flavijana i sinode 'endemousa' (i otud također prvom kalcedonskom sjednicom), sada bilo potrebno preoblikovati i zašto je bila predložena baš ta Ćirilova formulacija, da zamijeni onu.“³⁰

Premda dopušta da je u konačnici presudio Ćirilov autoritet, to ipak drži tek djelomičnim i naknadnim, ili drugotnim razlogom.³¹ Prvotnim razlogom Šagi-Bunić

ovog svojeg uvjerenja: „Contrarie quam communiter a historiae cultoribus poni solet, studium nostrum demonstrat, formulationem circa *duo perfecta* in definitionem assumptam non esse ex SA, sed ex cyrillianam parte epistulae 'Laetentur'“ (*Isto*, 226-227).

²⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 86: „Redactores definitionis manifeste praeferebant formulationi antiochenorum illam retractationem, quam huic asserto dedit Cyrillus in suis additionibus explicativis“; *Isto*, 88: „... redactores tamen partem essentiali istius loci – '*Deum perfectum et hominem perfectum*' – reformare maluerunt eo sensu, ut potius ex eadem epistula sumpserint versionem istius formulae cyrillianam '*perfectum in deitate et perfectum in humanitate*', hancque illi suffecerint. [...] redactores manifeste aliqualem *differentiam* inter formulationes perspiciebant, cum *consulto* et deliberate cyrillianam loco antiochenae in definitione ponendam elegerint. Antiochenam profecto in sensu cyrillianae intellegebant, et eapropter cyrillianam – utpote tutiore – *definiendam* voluerunt“; DPHP, 211: „Dubitari non licet, quin haec commutatio *consulto* et *scienter* facta sit, seria praemeditatione quaestionis in antecessum habita...“ Sjetimo se da je, govoreći o tome kako je Ćiril preoblikovao tezu iz *Antiohijskog simbola*, Šagi-Bunić bio skloniji uvjerenju da kod Aleksandrinca nije postojala takva svjesna i jasna namjera, kakvu spominje kod kalcedonskih otaca.

²⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 91-92; DPHP, 211-213.

³⁰ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 92: „Quaeritur nempe proprie illud, unde et cur formatio antiochena, quae approbatione ipsius Cyrilli in 'Laetentur' et auctoritate Flaviani et synodi endemousae (et proinde etiam actionis I chalconensis) commendabatur, nunc reformatione indigere ab aliquo declarata sit, et cur proprie formatio haec cyrilliana proposita fuerit, quae illi substitueretur.“

³¹ Usp. *Isto*, 92-93. Na drugom će pak mjestu Šagi-Bunić spomenuti i važnost autoriteta onih muževa koji su se založili za Ćirilovu, a protiv antiohijske formule (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 212-213), no odmah potom će se usmjeriti onome što smatra puno važnijim, tj. dubinskoj razlici između dviju formula (usp. *Isto*, 213ss).

smatra „unutarnje i formalno razlikovanje između dviju formulacija“³², za koje veli da je bilo stvarno i nadaleko poznato.³³ Jasno je da ovdje misli na razliku između antiohijske i Ćirilove formulacije. Nama je ona već poznata iz predašnjih analiza i usporedbi te je nema potrebe ponovno posebno isticati. Tek možemo podsjetiti da su prema Šagi-Buniću u *Antiohijskom simbolu* ponajprije bila ispovjedena „dva potpuna“, i to tako da antiohijska izjava u sebi krije mogući prizvuk dvaju subjekata, dok je u Ćirilovoj formulaciji naglasak na „jednome potpunome“, tj. na jednom jedinom subjektu koji je „potpun u božanstvu i potpun u čovještvu“.

Ovdje nas zanimaju autorova promišljanja o nakanama kalcedonskih otaca kada su preuzeli Ćirilovu, a ne antiohijsku formulu. Čini se da ih je najsazetije iznio u „*Duo perfectus*“ et „*duae naturae*“, na mjestu gdje uspoređuje način na koji je ista, Ćirilova formulacija, uporabljena u *Laetentur coeli* i u *Kalcedonskoj definiciji*:³⁴ „U *Kalcedonskoj se definiciji*, dok se rabi ova Ćirilova formulacija, jedinstvo i istovjetnost subjekta pretpostavlja kao sigurna i indiskutabilna istina, koja je postavljena u temelju svega što se govori,³⁵ te napredujući od te temelje istine sada se o istome Kristu, koji je jedan te isti Sin, utvrđuje dvostruka potpunost, na temelju dvaju različitih razloga. Formulacija je dakle u definiciji nedvojbeno prvotno u funkciji osiguranja dvojstva, ali tako da ujedno na neki način unaprijed bude zagarantirano da jedinstvo – zbog toga što je utvrđeno dvojstvo – ne bude dokinuto.“³⁶

³² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 93: „... distinctio autem interna et formalis inter duas formulationes in doctrina proponenda manifeste tamquam causa primaria et motiva totius operationis habenda est.“ Isto kaže i tek nekoliko redaka prije: „Auctoritas Cyrilli hoc primo instante nullum influxum exercere potuit, quippe quae hoc sensu nec existerat, sed solummodo indoles interna utriusque formulationis earumque differentia sub ratione formali, qua doctrina definienda in alterutra formulatione exprimebatur (Isto, 92-93).

³³ Usp. Isto, 94-95: „Quam realis et late patens sit distinctio inter formulationem hanc cyrillianam et illam antiochenam, non est difficile captu...“

³⁴ O Ćirilovoj formulaciji vidi prošlo poglavlje, bilj. 83.

³⁵ Prema Šagi-Buniću je taj temelj, koji naziva i „dominantnom idejom u dogmatskoj definiciji“ ukoliko je promatra kao cjelinu, a čemu posvećuje čitavo jedno poglavlje u DPDN, zagarantiran višekratnim ponavljanjem izraza „taj isti“ u više teza *Kalcedonske definicije*: na samome početku (br. I), u središtu (br. VI) i na kraju definicije (br. X) (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 71-84). O tome smo već nešto kazali u prvome poglavlju prvoga dijela, 44-45. Ovdje, gdje nam je cilj vidjeti stav kalcedonskih otaca prema „dvama potpunima“, tj. prema „jednom te istom potpunom u božanstvu i potpunom u čovještvu“, smatramo dostatnim samo upozoriti i podsjetiti na to da je naš autor uvjeren da su kalcedonski oci željeli očuvati i istaknuti jedinstvo Krista kao sigurnu pretpostavku bez koje bi bilo nemoguće ispovjediti dvojstvo u Kristu.

³⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 96: „In definitione autem chalcedonensi unitas atque identitas subiecti, dum haec formulatio cyrilliana usurpatur, praesupponitur tamquam veritas certa et indiscussibilis, in fundamento omnium quae dicuntur posita, et progrediendo ab hac veritate fundamenatali nunc de eodem Christo, qui est unus atque idem Filius, affirmatur duplex perfectio, secundum duas rationes diversas. Formulatio igitur in definitione absque dubio est primarie in functione dualitatis asseverandae, sed ita ut simul quodammodo a priori cautum sit unicitati – ex dualitate quae asseritur – non perimendae.“

Primjećujemo da Šagi-Bunić, ukoliko promatra definiciju kao cjelinu, smatra da je u njoj diofizitizam bio smatran sigurnom stečevinom, a dodatno se, protiv Nestorija, htjelo istaknuti jedinstvo,³⁷ no ukoliko promatra tezu o „potpunom u božanstvu i istom potpunom u čovještvu“, tvrdi obrnuto: u njoj je jedinstvo bilo smatrano sigurnom stečevinom, a dodatno je trebalo naglasiti dvojstvo. Čak će reći da u toj tezi ni riječi „taj isti“ nisu uporabljene u supstantivnom, nego u atributivnom smislu, te tako smjeraju na onoga istoga o kojemu je gore u definiciji bilo riječi.³⁸ Drži da se ovdje nije htjelo primarno istaknuti *jedan te isti* subjekt koji je potpun u božanstvu i potpun u čovještvu, nego to da je jedan te isti Sin s jedne strane *potpun u božanstvu*, a s druge strane da je jedan te isti Sin *potpun u čovještvu*. Time što su iz ove teze izbacili „dva potpuna“, redaktori prema našem autoru nisu ujedno izbacili niti su htjeli izbaciti „dvojstvo potpunosti“, nego su ga, upravo suprotno, htjeli utvrditi. No to nisu učinili antiohijskom, nego formulacijom koja će ujedno očuvati jedinstvo onoga kojemu se to dvojstvo pripisuje.³⁹

Dosadašnja autorova promišljanja uvjeravaju nas u to da je on, s jedne strane, isticao različit smisao koji je formula o „dvama potpunima“ imala u *Antiohijskom simbolu* i u *Kalcedonskoj definiciji*, a koji je smisao u osnovi sveo na činjenicu da je u *Kalcedonskoj definiciji*, za razliku od *Antiohijskog simbola*, bilo jasno pretpostavljeno da je jedinstvo Isusa Krista posve neupitna stvarnost. S druge pak strane, Šagi-Bunić je

³⁷ Usp. o tome i *gore*, bilj. 5, gdje smo se osvrnuli na autorovu usporedbu temeljnih nakana Kalcedonskog sabora i sinode „endemousa“.

³⁸ Sjećamo se da je na isti način Šagi-Bunić opisao i uporabu riječi „taj isti“ u *Antiohijskom simbolu* (usp. četvrto poglavlje drugoga dijela, 307-308, osobito bilj. 109).

³⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 96-97: „Redactores igitur definitionis chalcedonensis, cum 'Deum perfectum et hominem perfectum' e textu expulerunt, non expellere aut attenuare duplicitem perfectionis in mente habebant, sed solummodo alia formula perfectionem duplicem affirmare, qua simul unitas illius cui duplex perfectio adiudicatur, extra discrimen servata sit. Illud τὸν αὐτὸν, quod in n. III, 1 bis reperitur, non sumitur sensu substantivo, sed attributivo, subintelligendo videlicet 'eumdem Christum – unum Filium de quo supra'. Sensus immediatus n. III, 1 igitur non est: 'Docemus idem subiectum esse perfectum in deitate et perfectum in humanitate', sed sensus immediatus et primarie intentus n. III, 1, est: 'Docemus eumdem Christum – unum eumdem Filium – esse perfectum in deitate (ex una parte), et eumdem Christum – unum eumdemque Filium – esse perfectum in humanitate (ex alia parte)'. Aliis verbis: formula usurpata est ut eius ope dualitas, non unitas definiatur. Sed – uti palam est – ad dualitatem exprimendam usurpata est talis formula, qua – dualitate declarata – unitas nec minime fieret offuscata aut in dubitum posita“; *Isto*, 107-109: „Explicite igitur in definitione venit solummodo *unus perfectus*. Verumtamen, si rigorose loqui volumus – et rigorose loquendum est – decretum chalcedonense *definire unum perfectum* non intendisse videtur, sed *duplicem perfectionem sive duplicem rationem formalem perfecti*. [...] *Formaliter explicite*, igitur, in definitione chalcedonensi definita est in Christo *perfectio ratione deitatis et perfectio ratione humanitatis*, id est: *duplex perfectio* sub ratione *formaliter diversa*. Item *formaliter explicite* definitum esse dicendum est (in definitione scilicet qua toto) illum, cui hae duae perfectiones competunt esse in se et *simpliciter unum*.“ U nastavku Šagi-Bunić piše kako je u *Kalcedonskoj definiciji* ispovjeden i *unus perfectus*, ali samo na formalno implicitan način (usp. *Isto*, 109). Usp. i DPHP, 213-214: „Definitur igitur est – formaliter explicite – Christum esse *duplici*, eaque *diversa*, ratione *perfectum*.“

otvorio prostor i za uočavanje brige koncilskih otaca da stavove antiohijskih teologa ne potisnu posve u pozadinu, nego da ozbiljno uzmu u obzir rezultate njihovih dotadašnjih napora. Na to nas upućuju ne samo autorova ukazivanja na pojedine sličnosti između *Antiohijskog simbola* i *Kalcedonske definicije* – mislimo na one vezane uz općenitu problematiku treće teze *Kalcedonske definicije*, uz način na koji su u njoj uporabljene riječi „taj isti“ i uz primarni cilj da se njome istakne dvojstvo u Kristu – nego i njegova promišljanja o drugom i trećem dijelu te teze: „zaista Bog i zaista čovjek, taj isti (2) iz razumske duše i tijela (3)“.

Na samom početku ovoga odlomka neki Šagi-Bunićevi uvidi o tim riječima poslužili su nam kao uvod u problematiziranje različitosti između dviju formulacija o „dvama potpunima“ – one iz *Antiohijskog simbola* i one iz *Laetentur coeli*, koju su kalcedonski oci svjesno izabrali kao bolju, prikladniju i sigurniju. Pa ipak, ne bismo posve vjerno prikazali autorovu misao kad ne bismo progovorili i o njegovu uvjerenju da je riječima „zaista Bog i zaista čovjek, taj isti iz razumske duše i tijela“ u *Kalcedonsku definiciju* pažljivo umetnuto ono što je nedostajalo Ćirilovoj interpretaciji *Antiohijskog simbola*.

Šagi-Bunić otkriva da same riječi „potpun u čovještvo“ nisu bile dostatne protiv mogućih apolinarističkih shvaćanja Kristova ljudskog elementa. Drži da su stoga koncilski oci precizirali da je on „iz razumske duše i tijela“, i to, kako nam je znano, antiohijskom formulom.⁴⁰ Premda su odbacili način kojim su na apolinarizam odgovorili antiohijski teolozi, držeći svoju tezu o „potpunom Bogu“ i „potpunom čovjeku“ sigurnim antiapolinarističkim zaključkom, naš autor pokazuje su kalcedonski oci svojom zadnjom izjavom u trećoj tezi (br. III, 3) jasno zabacili apolinarističku herezu kojom je bilo okrnjeno Kristovo potpuno čovještvo: „Eksplicitno je, naime definirala (u br. III, 3) da je Krist 'potpun u čovještvo' i 'zaista čovjek' 'iz razumske duše i tijela'. Na taj način, pripisujući eksplicitno Kristu ljudsku razumsku dušu, dekret vjere se direktno suprotstavio apolinarističkom nauku vezanom uz cjelovitost Kristova čovještva i tim samim izjavio da Krist ima sve dijelove koji konstituiraju čovještvo.“⁴¹

⁴⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 97, gdje autor veli da se antiohijcima ni sâm izričaj „potpuni čovjek“ nije činio posve jednoznačno antiapolinarističkim, te su stoga dodali riječi „iz razumske duše i tijela“. Potom se osvrće na isti problem u *Kalcedonskoj definiciji*: „Multo ergo minus nunc univocum haberi potuit 'perfectus in humanitate', si prae oculis tenentur abusus vocabuli 'perfectus' in circulis apollinaristicis“ te zaključuje da je i ovdje iz istoga, antiapolinarističkog razloga, bilo potrebno dodati da je Krist imao razumsku dušu i tijelo.

⁴¹ Isto, 106: „Explicite nimirum definivit Christum 'perfectum in humanitate' et 'vere hominem' esse 'ex anima rationali et corpore'. Hoc modo, adscribendo explicite Christo animam rationalem humanam,

Na drugom će mjestu, iznoseći istu misao, Šagi-Bunić uporabiti riječ koju smo dosad susretali uglavnom kad bi govorio o antiohijskoj kristologiji. Ondje veli da su se oci pobrinuli osobito učvrstiti i Kristovo čovještvo i to tako da su „oba elementa, koja sastavljaju jednoga Krista, kviditativno kompletna ili potpuna. Otud je također očito da je redaktorima definicije ono '*potpun u božanstvu*' i '*potpun u čovještvu*' imalo značenje po kojem je Kristovo *božanstvo potpuno* te, jednako, po kojem je njegovo *čovještvo potpuno*."⁴²

Za riječi „zaista Bog i zaista čovjek“ već smo kazali da ih je naš autor držao nužnim prijelazom prema izričaju „iz razumske duše i tijela“, jer uz „čovještvo“ one ne bi mogle smisleno stajati.⁴³ No uz taj, kako veli, prvi i čisto literarni razlog,⁴⁴ Šagi-Bunić pronalazi još dva razloga tome zahvatu u ovu tezu. Drugi razlog vidi u činjenici da je, time što je izbačena antiohijska formula prema kojoj je Krist „potpuni Bog i potpuni čovjek“, bilo izgubljeno i ono što spada u tradicionalni polog vjere, naime da je Krist „Bog i čovjek“. U vezi s time zaključuje: „Jasno je dakle da je bilo nužno da se ispovijest 'potpunog u božanstvu i potpunog u čovještvu' nadopuni jasnom ispoviješću 'Boga i čovjeka'."⁴⁵ Treći pak, protueutihovski razlog Šagi-Bunić drži možda najvažnijim u onoj konkretnoj situaciji. Smatra da su se redaktori definicije osjećali primoranim utvrditi da je Krist „zaista čovjek“ usuprot Eutihovim zastranjenjima

decretum fidei directe se opposuit doctrinae apollinaristarum circa integritatem humanitatis Christi, et eo ipso proclamavit Christum omnes partes habuisse quae humanitatem constituunt.“

⁴² T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 214: „Iamvero, verba '*ex anima rationali et corpore*', quae in. N. III, 3 leguntur, sole clarius demonstrant, redactores definitionis nullatenus intedissee vel minimam deminutionem quidditativam elementi humani, quod in constitutionem Christi intrat. Licet '*unus perfectus*' sustineatur et '*duo perfecti*' implicate repudientur, concilium sollicitum est, ut completam humanitatem peculiari quoque modo assereret. Sic perspicimus utrumque elementum, quae unum Christum constituunt, quidditative esse completum sive perfectum. Inde etiam patet, apud redactores definitionis illud '*perfectus in deitate*' et '*perfectus in humanitate*' habuisse significationem, secundum quam *deitas* Christi sit *perfecta* et pariter *humanitas* eius sit *perfecta*.“ Za Plačkov prijevod ove teze koji se nalazi u DH, 301, ne možemo ustvrditi da je na liniji gornjih Šagi-Bunićevih promišljanja iz kojih biva razvidno da su koncilski oci željeli posve jasno istaknuti *potpunost* i *cjelovitost* dvaju „elemenata“ koji „sastavljaju“ Isusa Krista, a ne njihovu „savršenost“. Usp. Isto: „... isti je savršen u boštvu i isti je savršen u čovještvu; [...] iz razumom obdarene duše i tijela“. Smislu Šagi-Bunićeva prijevoda mnogo je bliži onaj Mandačev: „... istoga potpuna u božanstvu i istoga potpuna u čovještvu [...] od razumne duše i tijela“ (Teodoret CIRSKI, *Izabrani spisi*, Split, 2002., 154). U W. KASPER, *Isus Krist*, 289, također nalazimo riječ „savršen“ („jedan te isti, savršen po božanstvu i savršen po čovještvu...“), a ne „potpun“.

⁴³ Usp. *gore*, bilj. 24.

⁴⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 98.

⁴⁵ Isto: „Patet igitur quod necessarium erat, ut professio '*perfecti in deitate et perfecti in humanitate*' amplificaretur clara professione '*Dei et hominis*'“. Za taj razlog Šagi-Bunić veli da je drugi, ali nipošto drugotni, nego od velike važnosti. Usto što podsjeća na osjetljivost antiohijaca o tome pitanju, ističe kako papinski legati „numquam in decretum fidei christologicae consentirent, in quo clare et simpliciter definitum non esset Christum esse *Deum et hominem*“, osobito zbog toga što je i sâm papa Leon u svojem *Tomus ad Flavianum* kazao kako je jednako opasno vjerovati da je Gospodin naš Isus Krist ili samo Bog bez čovjeka ili samo čovjek bez Boga (usp. Isto, 98-99). Taj, drugi razlog, autor samo kratko spominje i u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 211, bilj. 280.

prema kojima Krist nije uzeo „tijelo čovjeka“, nego tijelo „ljudsko“.⁴⁶ Kasnije pak u istome radu proširuje gore spomenuta tri razloga. Ondje izjavi da je Krist „zaista Bog i zaista čovjek“ pripisuje antidoketski, antiapolinaristički, antieutihovski i antiarijanski smisao.⁴⁷

Na temelju tih Šagi-Bunićevih uvida možemo zaključiti da su oci drugom i trećom izjavom iz treće teze posve stajali na antiohijskoj liniji te da su istaknuli sve ono što bi istaknuo i svaki antiohijski teolog.

No i ovdje, gdje se *Kalcedonska definicija* mnogo više približava smislu *Antiohijskog simbola* negoli u prvoj izjavi o „dvama potpunima“, Šagi-Bunić pomnom analizom pokazuje kako su redaktori, pažljivo izabirući riječi kojima će precizirati „Boga“ i „čovjeka“, ipak načinili jedan korak kojim su se udaljili od *Antiohijskog simbola*. Srž te analize možemo svesti na sljedeće: redaktori ne samo da nisu uporabili pridjev „potpuni“, nego nisu jednostavno prenijeli ni pridjev koji se – prema mišljenju našega autora – nalazi u jedinom neposrednom izvoru gornjih riječi, u *Nicejskom simbolu*,⁴⁸ tj. pridjev „pravi“. Šagi-Bunić smatra da su redaktori osjećali bojazan da bi, kada bi taj pridjev bio pridodan „Bogu“ i „čovjeku“, izjava u konačnici ipak mogla biti shvaćena u pretjerano dualističkom smislu, krijući u sebi mogućnost da se „pravi Bog“ i „pravi čovjek“ shvate kao dva subjekta. Stoga su radije izabrali prilog „zaista“, kojim je bilo bolje zagarantirano jedinstvo subjekta. Dodatnu potvrdu svojem uvjerenju da su redaktori upravo ovo potonje htjeli dodatno osigurati naš autor pronalazi u činjenici da su još jednom, za svaki slučaj, umetnuli „taj isti“ nakon riječi „zaista Bog i zaista čovjek“.⁴⁹

⁴⁶ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 99.

⁴⁷ Usp. *Isto*, 104: „Ex omnibus his indiciis simul sumptis concludere licet, 'vere Deum et vere hominem' habere sensum non solum *antidoceticum*, sed etiam *antiapollinaristicum* (anima rationalis), deinde *antieutychnianum* quatenus ab Eutyche negari suspicibatur Christum esse hominem in concreto, necnon – uti patet – sensum *antiarianum*, per locutionem 'vere Deum'.“

⁴⁸ O tome treba li i može li se uopće tražiti neposredne izvore gornjoj tvrdnji, te o tome da bi se njezinim jedinim neposrednim izvorom najvjerojatnije moglo smatrati *Nicejski simbol*, usp. *Isto*, 100-101.

⁴⁹ Usp. *Isto*, 100-105, osobito 101: „Etsi affirmatio Christum esse 'Deum verum et hominem verum' non tam aperte periculum dualismi exaggerati insinuabat, uti affirmatio Christum esse 'Deum perfectum et hominem perfectum', nihilominus redactores hanc quoque formulam in definitione conficienda abhorrebant, et ideo in praecisiorum – unitatem subiecti quod attinet – corrigere eam maluerunt. Nec umbram duorum subiectorum admittere patiebantur, licet hoc fieret sensu pure logico, non ontologico. Vocabulum 'verum', quod immediate referretur – tamquam attributum – ad *Deum* et *hominem*, et mediate demum ad Christum, subintroduceret hominem tamquam alterum subiectum, utique pure logicum, quod necessario non coinvolveret alterum subiectum ontologicum, at distinctiones istius generis in illa situatione minime clarae aut clarificatae erant, et ideo redactores 'Deum verum et hominem verum' potius a definitione absentem habendum esse opinabantur. In formulatione autem recepta, ἀληθὺς non habet functioni attributi nominum Deus et homo, ut sua praesentia his nominibus positionem subiecti secundarii compararet, sed determinat de facto verbum 'esse', quod hic subintelligitur, ita ut sensus assertionis sic describi possit: 'Christus vere est Deus et vere est homo'.“ I ovdje primjećujemo da je Mandačev prijevod

4.2. „[Da se] jedan te isti Krist Sin Gospodin Jedinorođeni u dvjema naravima nesmiješano, nepretvoreno, neodvojeno, neodjeljivo spoznaje“ (br. VI)

Šagi-Bunić je pisao o svim dijelovima ove teze.⁵⁰ Nas ovdje prvenstveno zanima diofizitska formula „u dvjema naravima“. Kako vidimo, ona nije preuzeta ni iz antiohijskog ni iz strogo Ćirilovog dijela poslanice *Laetentur coeli*. U šestoj se tezi *Kalcedonske definicije*, kako stoji pred nama, ne nalazi naime ni antiohijska formula „sjedinenje dviju naravi“ ni Ćirilova formula „iz dviju naravi“. No naš autor u zanimljivom prijedlogu rekonstrukcije događaja na petoj sjednici, održanoj 22. listopada 451., pokazuje da se na njoj ozbiljno raspravljalo o objema formulama. Štoviše, Ćirilova se formula nalazila u prvom – kako ga Šagi-Bunić naziva, Anatolijevom⁵¹ – predlošku *Kalcedonske definicije* koji je na ovoj sjednici bio pročitani koncilskim ocima. Nakon čitanja se, uz raspravu o *Theotokosu*, podigla rasprava o formuli kojom će se ispovjediti diofizitizam.⁵² Protiv Ćirilove formule „iz dviju naravi“⁵³ ustali su antiohijski i papini legati, podržani carevim povjerenicima, smatrajući da njome diofizitizam nije bio dosta jasno ispovjeden. Ostali je, većinski dio biskupa, bio posve zadovoljan

bliskiji Šagi Bunićevu od Plačkova. Mandac umetak o „Bogu“ i „čovjeku“ prevodi kao: „uistinu Boga i istoga uistinu čovjeka“ (Teodoret CIRSKI, *Izabrani spisi*, 154). Prilog „uistinu“ odgovara onome koji je uporabio Šagi-Bunić, tj. prilogu „zaista“. Za razliku od Mandaca i Šagi-Bunića, Lj. Plačko uporabio je pridjev „pravi“, za koji je Šagi-Bunić bio uvjeren da su ga kalcedonski oci hotimice izbjegli: „isti je pravi Bog i pravi čovjek“ (DH, 301).

⁵⁰ Zanimljiva autorova promišljanja o četiri priloga (nesmiješano, nepretvoreno, neodvojeno i neodjeljivo) vidi u: *Isto*, 141-152.

⁵¹ Za taj – Anatolijev predložak – autor veli da „bez dvojbe jest djelo samoga Anatolija i njegovih najbližih suradnika iz carigradskog klera, uz sudjelovanje kojega bližega biskupa, možda Euzebija Dorilejskoga“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 317; usp. *Isto*, 312-317). Anatolije je tada bio carigradski patrijarh i kod njega su se vodile najvažnije rasprave o definiciji. Premda je, prema Šagi-Buniću, sâm Anatolije vjerojatno naginjao aleksandrijskoj kristologiji, njegovi suradnici iz carigradskog kruga slijedili su i inzistirali na kristologiji srednjega puta, koju su zacrtali prijašnji carigradski patrijarsi Proklo i Flavijan (usp. *Isto*, 312-313).

⁵² O petoj sjednici, osobito o prvom predlošku definicije i raspravama koje su uslijedile nakon što je on bio pročitani, vrlo detaljno vidi u: *Isto*, 314-321. Već je u svojoj disertaciji Šagi-Bunić rekao da se ne može posve sigurno znati kako je izgledao prvi predložak *Kalcedonske definicije*, jer on nije sačuvan. Pa ipak, na temelju rasprava koje su se na petoj sjednici vodile u vezi dviju točaka – *Theotokosa*, protiv kojega su ustali antiohijski teolozi naišavši zbog toga na žestoku oporbu, i diofizitske formule, na kojoj ćemo se ovdje zadržati – pretpostavio je da Anatolijev predložak morao biti „uglavnom isti“ kao konačna definicija, „ako izuzmemo jednu jedinu rečenicu, u kojoj je formalno ispovjeden diofizitizam“ (*Isto*, 314). Premda u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 28, kaže da „nostrum non est nunc analysim exhaustivam conflictus in sessione V instituere“, nego da će samo iznijeti „punctam quaedam capitalia“, naš je autor u prikazu tih glavnih točaka ipak bio vrlo iscrpan (usp. poglavlje pod naslovom „De genesi definitionis dogmaticae“, u: *Isto*, 22-40). Ovdje je proširio i razradio teme vezane uz sjednicu od 22. listopada 451., o kojima je pisao u disertaciji.

⁵³ O Šagi-Bunićevu uvjerenju da je Ćirilova formula u *Kalcedonskoj definiciji* morala biti proširena nekim dodatkom, najvjerojatnije na način na koji ju je ispovjedio i Flavijan na sinodi „endemousa“ („iz dviju naravi nakon sjedinjenja“), usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 316-317; DPDN, 31.

Ćirilovom formulacijom. Rasprava je, kako nas izvještava Šagi-Bunić, bila toliko burna da je i sâm nastavak koncila bio doveden u pitanje.⁵⁴ Rješenje mučne situacije počelo se nazirati nakon što su carevi povjerenici oce jasno pozvali da izaberu između Dioskora, koji je kazao da priznaje „iz dviju naravi“, ali ne i „dvije naravi“, i Leona, koji je, prema njihovim riječima, rekao da su „dvije naravi u Kristu sjedinjene nepomiješano i nepromijenjeno i nepodijeljeno“.⁵⁵ Budući da su svi biskupi očitovali svoje suglasje s Leonom, isti su povjerenici predložili da se u tekst definicije doda da su „u Kristu dvije naravi sjedinjene nepromijenjeno i neodijeljeno i nepomiješano“⁵⁶. Na koncu je sastavljena komisija biskupâ koja je trebala redigirati *Kalcedonsku definiciju* samo u tome dijelu.⁵⁷ Na zasjedanju koje je ta komisija održala u crkvi sv. Eufemije donesena je konačna formulacija šeste teze. U njoj ne stoji nijedna od predloženih diofizitskih formula, nego formula „u dvjema naravima“. Time je također bila donesena i konačna verzija *Kalcedonske definicije*, uz koju su na istoj sjednici pristali svi biskupi i koja je na sljedećem zasjedanju, 25. listopada 451., bila svečano pročitana pred carskim parom i od svih prihvaćena.⁵⁸

⁵⁴ Papini su izaslanici, naime, bili spremni napustiti sabor te ga nastaviti u Italiji. I sâm je car Marcijan bio najavio da će se, ukoliko se biskupi ne slože o definiciji s kojom će svi biti zadovoljni, novi sabor održati na Zapadu (usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 320; DPHP, 207). O stavovima pojedinih frakcija prema formuli kojom treba ispovjediti diofizitizam usp. i DPDN, 31-32, 34; DPHP, 218. Osobito su zanimljive autorove misli o tome kako su papini izaslanici, nakon što im se dan prije svidio tekst definicije koji je bio pročitán na sastanku kod Anatolija, „preko noći“ promijenili svoje mišljenje. Ondje Šagi-Bunić tu činjenicu povezuje sa svjedočanstvom monofizita Zaharija Retora, koje inače smatra nevjerodostojnim, o carigradskom arhidakonu Aeciju i Teodoretu Cirkom kao autorima definicije. Drži da je moguće da su upravo njih dvojica u noći s 21. na 22. listopada 451. izveli pothvat okupljanja protivnika Anatolijeve definicije (usp. DPDN, 26, bilj. 61 [o Zaharijevu svjedočanstvu]; 32-34 [o događajima u noći s 21. na 22. listopada]).

⁵⁵ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 320; DPDN, 37; *Isto*, 115 (navod na grčkom prema: ACO, II/I, 2, [321], 125, lin. 16-20 [n. 26]).

⁵⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 314-315 (navod prema: Schw., t. II, v. 1, p. 2, pg. 125 [321], n. 28; MANSI, VII, 105D), 320; T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 115 (navod prema: ACO, II/I, 2, [321], 125, lin. 23-25 [n. 28]). Na ovom potonjem mjestu autor usporedno prikazuje izjave carevih povjerenika (prvu, u kojoj donose interpretaciju Leonova *Tomus ad Flavianum* i drugu, u kojoj iznose svoj prijedlog) s konačnim obličjem šeste teze *Kalcedonske definicije*.

⁵⁷ O sastavu komisije usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 321-322; DPDN, 38, bilj. 97.

⁵⁸ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 324; DPDN, 40. Šagi-Bunić je *Kalcedonsku definiciju* preveo na hrvatski za potrebe svojega profesorskog djelovanja na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu. U cijelosti, taj prijevod ovako glasi:

- I.1. „Sljedeći dakle svete oce
2. da se ispovijeda jednim te istim sinom Gospodin naš Isus Krist,
- II. suglasno svi naučavamo (da je)
- III.1. potpun taj isti u božanstvu, i potpun isti u čovještvu
2. zaista Bog i zaista čovjek, taj isti,
3. iz razumske duše i tijela,
- IV.1. istobitan Ocu po (svom) božanstvu i istobitan nama taj isti po (svom) čovještvu,
2. po svemu sličan nama izuzev grijeha,
- V. prije vjekova od Oca rođen po (svome) božanstvu, a u posljednje dane

Premda Ćirilova diofizitska formula iz *Laetentur coeli* nije bila iste sreće kao ona o „dvama potpunima“ – koja je u *Kalcedonsku definiciju* gotovo doslovno prenesena – nego je upravo ona podigla žestoke rasprave koje su zamalo rezultirale raspuštanjem sabora, Šagi-Bunić na mnogim mjestima gdje piše o kalcedonskoj diofizitskoj formuli ukazuje na njezinu usku povezanost sa strogo Ćirilovim dijelom njegove *Poslanice Ivanu Antiohijskom o miru*. On, naime, ne samo uočava nego i izvrsnim argumentima uvjerava da je kalcedonska formula „u dvjema naravima“ izvedena iz Ćirilove formule „potpun u božanstvu i isti potpun u čovještvu”.⁵⁹ Također pokazuje put kojim je formula „u dvjema naravima“ našla svoje mjesto u *Kalcedonskoj definiciji*. Pogledajmo neke najvažnije autorove zaključke vezane uz ta pitanja.

Ponajprije, on je uvjeren da kalcedonska formula nije iz Ćirilove bila izvedena na samom koncilu, tijekom zasjedanja komisije biskupâ u crkvi sv. Eufemije koja je trebala na brzinu donijeti odluku o konačnoj formulaciji diofizitizma. Već je u svojoj disertaciji istaknuo važnost činjenice da ju je, dvadesetak godina prije Kalcedonskog koncila, točnije, krajem 433. g., iznio Proklo Carigradski u svojoj *Hom. IV.*⁶⁰ U *Kristologiji Prokla Carigradskog*, doduše, još nije bio ukazao na to da ju je Proklo

taj isti radi nas i radi našega spasenja iz Marije Djevice Bogorodice po (svom) čovještvu, (da se) VI. jedan te isti Krist Sin Gospodin Jedinorođeni u dvjema naravima nesmiješano, nepretvoreno, neodvojeno, neodjeljivo spoznaje, VII.1. nipošto da bi razlika naravi bila ukinuta (po i) zbog ujedinjenja, 2. nego (tako) da se štoviše sačuvala vlastitost [osobitost] jedne i druge naravi, VIII. te da se u jedan prosopon [jednu osobu] i jednu hipostazu sletjela, IX. ne da je u dva prosopona podijeljena ili razdvojena, X. nego (da je) jedan te isti Sin Jedinorođeni Bog Logos Gospodin Isus Krist, XI.1. isto tako kako su od davnine proroci o njemu 2. i (kako) nas je sam Isus Krist poučio 3. i (kako) nam je predao simbol otaca.

Na isti je način Šagi-Bunić podijelio teze *Kalcedonske definicije* i u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 62-64. Na tu se podjelu, kako smo već bili rekli, odlučio jer nije bio posve zadovoljan podjelom koju je načinio Ortiz de Orbina (usp. *Isto*, 62, bilj. 144). Prijevod definicije na hrvatski, ali bez numeracije pojedinih teza, nalazimo i u: „Sjedinjenje Boga i čovjeka”. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 12-13, bilj. 18. Taj je prijevod malo drukčiji od onoga koji smo gore naveli, no u onome što nas u ovome radu zanima nema značajnijih razlika. Usp. i druga dva dostupna prijevoda *Kalcedonske definicije* na hrvatski jezik: Mandačev, u: Teodoret CIRSKI, *Izabrani spisi*, 154-155 i Plačkov, u: DH, 301-302.

⁵⁹ Sjetimo se da su se u pohvalama toga Šagi-Bunićeva zaključka složili mnogi inozemni stručnjaci koji su analizirali njegove studije DPDN i DPHP.

⁶⁰ Riječ je o propovijedi koja se u PG, 65, 843-846 nalazi pod imenom „Sermo de Nativitate Domini“. O drugim izvorima u kojima se ona fragmentarno ili u cijelosti nalazi, detaljno vidi u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 64-68. Usp. i DPDN, 118, bilj. 246 (ovdje samo navodi izvore: Ch. MARTIN, *Un florilège grec d'homélies christologiques des IV^e et V^e siècles sur la Nativité* [Paris gr. 1491], u: *Le Muséon*, 54 [1941.], 43, c. 22; PG, 65, 846A; *Doctrina Patrum et Incarnatione Verbi*, ed. F. Diekamp, Münster in W., 1907., 49, n. VI), 120; DPHP, 161-163, osobito bilj. 214.

izveo iz *Laetentur coeli*,⁶¹ nego se posvetio samoj formuli „jedan u dvjema naravima“, čiju specifičnost i osebjnost pronalazi u jasno postavljenoj razlici između pojma osobe i pojma naravi.⁶² U disertaciji ni u vezi s Bazilijem Seleucijskim, koji je na sinodi „endemousa“ 448. g. i na samome Kalcedonskom koncilu višeput iznio istu formulu, nije spomenuo unutarnju logičku povezanost Bazilijeve formule s onom Ćirilovom. Uglavnom se zadržao na izjavama u kojima je seleucijski biskup izrekao tu formulu te je ukazao na srodnost Bazilijeve i Proklove kristologije, koje se od antiohijske i aleksandrijske razlikuju po tome što spajaju diofizitizam i potpunu *komunikaciju idioma*.⁶³ Osobito značajnim držimo ovdje uputiti na onaj odlomak u kojem je Šagi-Bunić iznio svoje prve slutnje o bazilijevskom izvoru kalcedonske diofizitske formule: „Tako je došlo do toga, da je u kalcedonsku definiciju ušla formula, koja je do onda bila malo poznata. Kako se to zbilo? Mislim, da neću pogriješiti, ako kažem da ju je glavni saborski bilježnik predložio komisiji [riječ je o već spomenutom carigradskom arhiđakonu Aeciju, nap. A. F.]. Svi momenti upućuju na takvu tvrdnju. On ju je očito uzeo iz zapisnika sa sabora u Carigradu 448., iz vjeroispovijesti biskupa Bazilija iz Seleucije.“⁶⁴ Sjećamo se da je kasnije to otkriće A. de Halleux pripisao R. V. Sellersu,

⁶¹ Ondje, zapravo, Šagi-Bunić uopće nije niti spomenuo Ćirilovu formulu „potpun isti u božanstvu i isti potpun u čovječstvu“.

⁶² Cjelovit citat u kojem je Proklo iznio tu formulu, u Šagi-Bunićevu prijevodu, glasi: „Shvaćamo dakle, da treba ispovijedati jednoga Krista u dvije naravi poslije sjedinjenja, božanstva i čovječstva iz duše i tijela, jednoga te istoga, jednorodnoga Sina, Gospodina Isusa Krista. Jer je nastalo sjedinjenje dviju naravi u jedno sinovstvo i gospodstvo: nastalo je sjedinjenje, ne miješanje, sjedinjenje ne pretvorba, sjedinjenje ne smjesa“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 179; u bilj. 60 autor donosi navod na grčkom, prema: Martin, 43, n. 22). O tome kako je u Proklovoj formuli Krist shvaćen kao „jedan u dvjema naravima“ – božanskoj i ljudskoj te je njome jasno postavljena razlika između naravi i osobe, usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 179, 180, bilj. 62; 243, 271.

⁶³ O Baziliju i njegovim izjavama u Efezu 448. g. i u Kalcedonu 451. g. te o osobitostima njegove kristologije koju Šagi-Bunić iščitava iz tih izjava, usp. *Isto*, 297-304. Vrlo je zanimljiva autorova analiza Bazilijeve naizgledne nedosljednosti kojoj je podlegao na Dioskorovu saboru 449. g., kada je potpisao Flavijanovu osudu i ispovijedio „jednu narav“. U toj analizi pokazuje da Bazilije ipak nikada nije u onome bitnome izmijenio svoje kristološko shvaćanje (usp. *Isto*, 298-302). Da je Bazilijeva kristologija posredna, kao i Proklova, i to upravo zbog gore spomenutog povezivanja diofizitizma s *komunikacijom idioma*, Šagi-Bunić ističe više puta (usp. *Isto*, 302-304). Također postavlja pitanje je li Proklo utjecao na Bazilija – kako glede same formule, tako glede kristološkog usmjerenja. Glede formule „u dvjema naravima“ veli da bi „bilo teško dokazati“ je li ju Bazilije preuzeo od Prokla (usp. *Isto*, 302), no glede kristologije kaže da je ona Bazilijeva direktno ovisna o Proklovoj (usp. *Isto*, 304). Svjestan da bi ovu drugu njegovu tvrdnju netko mogao dovesti u sumnju, kasnije je malo ublažuje, ukazujući na to da nije nemoguće da je Bazilije i neovisno o Proklu došao do istih početnih rezultata. No ako bi tome i bilo tako, Šagi-Bunić ipak misli da je Bazilije barem u kasnijoj fazi svojega stvaralaštva, preko kristologije carigradskog kruga teologa, oblikovao svoju kristologiju pod utjecajem one proklovske (usp. *Isto*, 304-305). Usp. i T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 226, gdje autor veli da je Bazilije formulu „u dvjema naravima“ izveo „forsan non sine influxu procliano“.

⁶⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 322. U nastavku ovoga citata Šagi-Bunić uspoređuje Bazilijevu izjavu iz 448. g. s kalcedonskom formulacijom o dvjema naravima (usp. *Isto*, 322-323). Više o Aeciju, za kojega naš autor veli da se „u Kalcedonu istaknuo slično kao nekad đakon

priznajući ipak Šagi-Buniću da je razvio Sellersove intuicije.⁶⁵ Prava istina, u koju se vrlo lako može uvjeriti svatko tko se bude upustio u usporedno iščitavanje Šagi-Bunićeve disertacije i njegovih radova na latinskom jeziku, jest to da je u potonjima naš autor razvio svoje vlastite intuicije. Taj razvoj s jedne strane pronalazimo u sustavnijoj i opširnijoj analizi Bazilijevih kristoloških izjava u kojima se nalazi formula „u dvjema naravima“, pri čemu se autor osobito posvetio tome kako bi, na temelju učestalosti glagola „spoznajemo“ (γνωρίζομεν) u tim izjavama, dokazao da je u konačnu verziju *Kalcedonske definicije* („da se jedan... u dvjema naravima ... *spozna*“) formula preuzeta direktno od Bazilija.⁶⁶ S druge strane, koja nas ovdje zanima, Šagi-Bunić je svoje intuicije razvio i time što je ukazao na ćirilovski izvor Proklove, Bazilijeve, te posljedično i kalcedonske diofizitske formule. Mislimo, dakako, na izvor *Laetentur coeli*.

Kao zajednička karakteristika svih Šagi-Bunićevih osvrta na Proklovu i Bazilijevu uporabu formule (bilo da govori samo o jednome od njih ili o obojici zajedno) upada u oči autorovo ustrajno isticanje tijesne ovisnosti formule „u dvjema naravima“ o Ćirilovoj formuli „potpun u božanstvu i isti potpun u čovječstvu“. Tako naš autor izričito veli da su Proklo i Bazilije svoju formulu „neposredno izveli“ iz Ćirilove⁶⁷ ili pak da je ona nastala pod utjecajem i po nadahnuću formule o „dvama potpunima“ iz *Laetentur coeli*.⁶⁸ Jedina razlika koju spominje između njih dvojice jest to da je Proklo formulu izrekao usputno ili prigodno, dok ju je Bazilije iznosio svjesno i često, baš kao

Atanazije u Niceji“, vidi u: *Isto*, 308-311; DPDN, 26-27, bilj. 61 (ovdje kaže da još ne postoji podrobna studija o Aecijevu životu i djelovanju).

⁶⁵ Usp. prvo poglavlje prvoga dijela, 38-40.

⁶⁶ O tome osobito vidi odlomak o izvoru formule „u dvjema naravima“ („De formulae 'in duabus naturis' fonte“), u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 117-124. Bazilijeve izjave ovdje nećemo navoditi. Važno nam je samo uočiti njihovu bit.

⁶⁷ Usp. *Isto*, 118: „Proclus et Basilius formulam hanc *immediate deduxerunt* ex formula cyrilliana de 'perfectis', utentes atque innitentes proprie respectivo loco epistulae 'Laetentur coeli'“, *Isto*, 120, bilj. 254: „Formula... est *immediata deductio* ex formula cyrilliana...“, T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 217: „Formula... ex formula... *deducenda* erat...“, *Isto*, 226: „Proclus... *deduxit* formulam... [...] Basilius Seleucensis... in *immediata dependentia* a formula cyrilliana in 'Laetentur coeli' – et forsitan non sine influxu procliano – *deduxit* formulam chalcedonensem...“

⁶⁸ Usp. *Isto*, 160: „Immo, probabilissime, proprie *sub influxu*, aut saltem *sub inspiratione*, istius formulationis in contextu epistulae 'Laetentur' Proclus peregrinavit illum unum gressum, quo formulatio Cyrilli – uti vidimus – distabat a formula futuri concilii chalcedonensis 'unus in duabus naturis', quemque gressum Cyrillus non fecerat“, *Isto*, 163: „Iam primo intuitu deprehendere licet Proclum inspirationem ex hoc textu pro sua expositione accepisse...“, *Isto*, 192: „Basilius quaestiones solvit sub inspiratione cyrilliana... praecipue autem ex Cyrilli effato 'perfectus existens in deitate et perfectus idem ipse in humanitate'...“

kristološku formulu. Stoga će reći da je Proklo prvi donio formulu, ali da je Bazilije njezin pravi autor ukoliko je riječ o posebnoj kristološkoj formuli.⁶⁹

Na istoj su liniji i zaključci koje je Šagi-Bunić donio o logici kojom su dvojica autora formule „u dvjema naravima“ – jedan „prvi“, a drugi „pravi“ – shvaćali „jednoga u dvjema naravima“. O Proklovoj logici, doduše, u latinskim radovima manje govori, no zato time obiluje njegova disertacija. Sržna stvar koju ističe jest to da je Proklo pod „jednim“, tj. pod „jednim te istim“, podrazumijevao samoga Boga Logosa, razlikujući ujedno tog „jednog te istog“ od samih naravi u kojima se promatra.⁷⁰ Također ukazuje na to da je Proklo u *Hom. IV* „božanstvo“ i „čovještvo“ posve jasno odredio kao naravi.⁷¹ Iste zaključke donosi i u vezi s Bazilijem: „Bazilije jamačno, nadahnut Ćirilom, razlikuje *onoga*, koji je potpun, od *kviditetâ* koji ga čine potpunim. Novost seleucijskog biskupa jest u tome što – nakon Prokla Carigradskog – jasno postavlja termin 'narav' na stranu *kviditeta*, odlučno odjeljujući narav od *onoga*, koji se u naravi spoznaje i koji je u njoj potpun.“⁷² Prema našem je autoru Ćirilov izričaj „potpun u božanstvu i isti potpun u čovještvu“ Bazilije „shvatio kao da je napisano: 'jedan te isti

⁶⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 119-120: „Basilius... non fuit auctor prorsus independens et vero sensu primus, quia eius realis dependentia in hoc puncto a '*Laetentur coeli*' certa est; probabilissime autem dependet quoque a Proclo, qui primus formulam '*in duabus naturis*' protulerat, cogitata Cyrilli in '*Laetentur coeli*' sensu dyophysitico recogitans atque ad finem perducens. At Basilius nihilominus et indiscutibiliter habendus est *verus auctor* formulae '*in duabus naturis*', quatenus consideratur tamquam *specialis formula* christologica et non tamquam mera expressio occasionalis...“; *Isto*, 154: „Derivatur recto tramite ex '*Laetentur coeli*' per Proclum (a. 433 – occasionaliter) et per Basilium Seleuciensem (synodus endemousa a. 448 – cum plena conscientia agi de nova formula)“; DPHP, 165, gdje Šagi-Bunić veli da je Proklo bio „auctor novae formulae“, no da je za njega ona imala „potius valorem conaminis occasionalis quam formulae centralis et fundamentalis ad mysterium christologicum definiendum“; *Isto*, 226, gdje veli da Bazilije „ut specialem et valde idoneam formulam christologicam existimavit“.

⁷⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 166, gdje autor tvrdi da je Proklo, premda u *Hom. IV* nije posve jasno poistovjetio „jednog te istog“ koji je „u dvjema naravima“ s Bogom Logosom, inače posve sigurno naučavao da je taj „jedan te isti“ Bog Logos. To dodatno potvrđuje time što je Proklo naučavao i „jednu hipostazu“, pod kojom je podrazumijevao hipostazu Boga Logosa. Vrlo detaljno o toj dimenziji Proklova nauka vidi u poglavlju pod naslovom „Kristova osoba nakon sjedinjenja“ u: *Kristologija Prokla Carigradskog*, 155-168, ali i u poglavlju o Proklu u: DPHP, 143-166.

⁷¹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 179-180. O tome da Proklo nije, kao Ćiril, imao predrasuda ni sumnji prema pojmu „narav“, pa je „božanstvo“ i „čovještvo“ jasno označio kao „naravi“ za koje je, ujedno, držao da su potpune, premda nije uporabio riječ „potpun“, usp. DPHP, 164-165: „Sed vera et maxima novitas in eo est, quod Proclus – utpote *dyophysita* convictus et qui nullum praeiudicium nec suspicionem contra vocem '*natura*' sentiebat – logo sententiae cyrillianae: τέλειος ὢν ἐν θεότητι καὶ τέλειος ὁ αὐτὸς ἐν ἀνθρωπότητι, καὶ ὡς ἐν ἐνὶ προσώπῳ νοούμενος, posuit suam novam, expresse dyophysiticam, quae tamen manifeste inspirationem illius cyrillianae prodit et revera non est nisi cyrillianae apta retractatio: “Ἐνα νοούμεν τὸν Χριστὸν ἐν δύο φύσεσι, θεότητός τε καὶ ἀνθρωπότητος, ἓνα καὶ τὸν αὐτόν. Quamquam in hac nova redactione formulae procliana vox 'perfectus' non figurabat, nihilominus voce 'perfectus' in hoc contextu stabilire habebat.“

⁷² *Isto*, 194: „Basilius nimirum, a Cyrillo inspiratus, distinguit *eum*, qui perfectus est, a *quidditatibus* quae eum perfectum efficiunt. *Novum* episcopi seleuciensis in eo est, quod – post Proclum Constantinopolitanum – clare terminum '*natura*' ponit *ex parte quidditatis*, seiugendo decisive naturam ab *illo*, qui in natura dignoscitur atque in ea perfectus est.“

koji opstoji u potpunom božanstvu i u potpunom čovještву“, tj. u „dvjema naravima“. ⁷³ I Bazilije pod „jednim te istim“ misli na Boga Logosa. ⁷⁴ Kako vidimo, Šagi-Bunić Proklu i Baziliju pripisuje zaslugu da su unijeli važna pojašnjenja u kristološku spekulaciju: obojica „onoga jednoga“ koji je „u dvjema naravima“ – premda ga na mjestima u kojima ispovijedaju tu formulu imenuju kao Gospodina našega Isusa Krista ⁷⁵ – razumijevaju kao Logosa te obojica „božanstvo“ i „čovještvo“ nazivaju „naravima“. Za Prokla će reći da je „načinio onaj jedan korak kojim je Ćirilova formulacija bila udaljena od buduće formule Kalcedonskog koncila 'jedan u dvjema naravima', a koji korak Ćiril nije učinio“ ⁷⁶. Isto bismo mogli ustvrditi i za Bazilija koji je tu sintagmu učestalo rabio baš kao kristološku formulu, i od kojega su je preuzeli kalcedonski oci.

I kad govori o *Kalcedonskoj definiciji*, Šagi-Bunić uočava usku povezanost formule „jedan u dvjema naravima“ (= br. VI) i formule „potpun taj isti u božanstvu i potpun isti u čovještву“ (= br. III, 1). Tako veli da je kalcedonska diofizitska formula „jednostavna i neposredna dedukcija“ iz izjave iz treće teze, s kojom tvori „očit strogi paralelizam“ ⁷⁷ i s kojom se u „potpunoj analogiji i logičkoj koherenciji slaže“ ⁷⁸. Odnos

⁷³ Više o tome vidi u: *Isto*, 192-193, gdje autor predlaže zanimljivu rekonstrukciju načina na koji je Bazilije izveo formulu „jedan u dvjema naravima“. Ondje kao izvor kojim se seleucijski biskup poslužio, osim *Laetentur coeli* navodi i Ćirilovu poslanicu *Obloquantur quidem*: „Hoc effatum [da je 'jedan te isti' 'potpun u božanstvu i potpun u čovještву'] Basilius intellexit ac si scriptum esset: 'unus et idem existens in perfecta deitate et in perfecta humanitate'. Quo praesuppositio habemus sequentem processum cogitandi: *Duo perfecta igitur sunt deitas et humanitas*. Sed quia – iuxta unum passum epistulae *II ad Nestorium* – deitas et humanitas propriae sunt illae '*naturae diversae*', quae in unitatem convenerunt quarumque diversitas unione *non est sublata*, et quia – iuxta subsequentem assertionem epistulae '*Laetentur*' – '*diversitas naturarum ex quibus*' unitio facta est '*non ignoratur*' (= *cognoscitur*), spontanee imponitur conclusio, unum Christum esse in *duabus naturis* si – iuxta Cyrillum – est in *deitate perfecta et in humanitate perfecta*.“

⁷⁴ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 300, 305-306.

⁷⁵ Samo na jednome mjestu u mnogobrojnim izjavama u kojima iznosi diofizitsku formulu (mislimo, naravno, na mjesta koja je prenio naš autor) Bazilije uz imena onoga koji se spoznaje „u dvjema naravima“ navodi i ime *Boga Logosa*: „... klanjam se jednome Gospodinu našem Isusu Kristu, Sinu Božjemu jedinorođenome, Bogu Logosu, koji se poslije utjelovljenja i učovječenja spoznaje u dvije naravi (*Isto*, 300; navod prema: Schw., t. II, v. 1, p.1, n. 169, pg. 92-93; MANSI, VI, 685). U tome citatu Šagi-Bunić kao osobito važan ističe umetak τὸν θεὸν λόγον, jer on „postavlja kompletnu identičnost Krista i Logosa, te u takvoj suvislosti omogućuje kompletnu *komunikaciju idiomatum*“ (T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 300).

⁷⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 160: „... Proclus peregit illum unum gressum, quo formulatio Cyrilli – uti vidimus – distabat a formula futuri concilii chalcedonensis 'unus in duabus naturis', quemque gressum Cyrillus non fecerat.“

⁷⁷ *Isto*, 216: „Strictus enim parallelismus inter enuntiationem in n. III, 1-3 et illam in n. VI manifestus est [...] [formula „jedan u dvjema naravima“] est nimirum simplex et immediata deductio ex prima enuntiatione [tj. iz III. teze]“; usp. *Isto*, 228: „... definitio chalcedonensis utitur formula, quae est directa deductio logica ex formulatione cyrilliana de *duobus perfectis*, et non est derivationis antiochena.“

⁷⁸ *Isto*, 227: „... formula '*unus in duabus naturis*', quae in perfecta analogia et in cohaerentia logica conveniebat cum enuntiatione prima '*perfectum eumdem in deitate et perfectum eumdem in humanitate*',

tih dviju formula opisuje na isti način na koji je opisao odnos između formula iz prve i četvrte teze *Antiohijskog simbola* („potpuni Bog i potpuni čovjek“ i „sjedinenje dviju naravi“).⁷⁹ Naime, za kalcedonsku formulu iz treće teze („potpun taj isti u božanstvu i potpun isti u čovještvu“) kaže da u odnosu prema formuli iz šeste teze („jedan u dvjema naravima“) stoji kao deklarativna prema eksplikativnoj izjavi. Kristološki nauk koji se želi izložiti smatra identičnim u obje teze: glavni je cilj ispovjediti dvojstvo u Isusu Kristu, ali tako da se jedinstvo pretpostavlja kao sigurna i polazišna istina. Razliku između tih dviju teza svodi samo na način na koji je ispovjeđeno dvojstvo: u deklarativnoj tezi dvojstvo u jednome Kristu razloženo je na fizički način, a u eksplikativnoj tezi na metafizički način.⁸⁰ Ovo potonje Šagi-Bunić je ustvrdio i za antiohijsku tezu „dvije sjedinjene naravi“, precizirajući da je ona najbolji metafizički odgovor na pitanje postavljeno iz logičko-statičke perspektive: Što je Krist, u sadašnjemu stanju?⁸¹ Zanimljivo je da za „metafizičku formulu“ *Kalcedonske definicije* kaže da je smjerala odgovoriti na isto pitanje koje su postavljali antiohijski teolozi, i to iz iste, antiohijske perspektive. No naš autor također primjećuje da, unatoč spomenutoj istovjetnosti polazišnog pitanja („što je“, a ne „tko je“ Krist) i temeljnog gledišta na otajstvo Isusa Krista (logičko-statičkog),⁸² *Kalcedonska definicija* unosi jednu bitnu novost u odnosu na način na koji su svoju diofizitsku formulu shvaćali redaktori *Antiohijskog simbola*. Tu novost, po kojoj se kalcedonska formula osobito razlikuje od antiohijske, pronalazi na razini odgovora koji je donesen o Isusu Kristu promatranom u sadašnjem stanju. Kaže da formula „jedan u dvjema naravima“ na pitanje „što je Krist“

et quae ab ista formulatione cyrilliana etiam litteraliter originem deduxerat.“ U vezi s time Šagi-Bunić postavlja pitanje kako to da se već u prvom predlošku *Kalcedonske definicije* nije nalazila formula „u dvjema naravima“. Odgovor pronalazi u dva moguća razloga. S jedne strane, formula „jedan u dvjema naravima“ nije bila poznata kao Ćirilova formula „jedan iz dviju naravi“. Druge strane, potonja se formula doslovce nalazila u dvjema Ćirilovim poslanicama, *Obloquuntur quidem* i *Laetentur coeli*, čijeg su se teksta redaktori prvoga nacrtu očito željeli držati (usp. *Isto*, 216).

⁷⁹ Usp. četvrto poglavlje drugoga dijela, 325.

⁸⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 216: „... idem nimirum in utroque loco profertur, distinctio autem est in solo modo proferendi: in n. III dualitas in uno Christo declaratur modo physico (thesis declarativa), in n. VI autem eadem dualitas explicatur modo metaphysico (thesis explicativa). Ex studio autem nostro patet non solum enuntiationem 'perfectus in deitate et idem perfectus in humanitate' se habere relate ad enuntiationem 'unus in duabus naturis' sicut enuntiationem declarativam ad enuntiationem explicativam, sed etiam secundam ad primam reapse in nexu causali esse quoad suam originem...“; DPDN, 84: „N. III, 1-3 describit mysterium dualitatis in Christo – ut ita dicamus – modo physico, n. VI autem idem exprimit modo metaphysico.“

⁸¹ Usp. *Isto*, 134, 137.

⁸² Usp. *Isto*, 138: „Modus mysterium considerandi, quem definitio chalcedonensis suum fecit, est – uti iam vidimus – ille antiochenorum, ex positione videlicet logico-statica, et non chronologico-dynamica Cyrilli. [...] N. VI cum formula 'unus in duabus naturis' in hunc modum considerandi plane inquadatur: 'unus in duabus naturis' nihilosecius quam 'duae naturae unitae' respondere vult ad quaestionem: *quid sit Christus*.“ O tome kako je i za čitavu *Kalcedonsku definiciju*, a osobito za brr. I-VI, karakteristično logičko-statičko gledište na otajstvo Krista, usp. *Isto*, 109-110.

„želi odgovoriti na način na koji bi odgovorio Ćiril, da je prihvatio diofizitsku terminologiju te da je s logičko-statičkog stajališta želio shvatiti otajstvo, ali i da je usto ipak ostao vjeran svojim temeljnim načelima.“⁸³ Na istoj liniji stoje i njegove riječi da ta formula „predstavlja diofizitizam preoblikovan prema ćirilovskim načelima“⁸⁴. U svjetlu te spoznaje Šagi-Bunić zaključuje da je vrlo vjerojatno da je većina kalcedonskih otaca držala da je u šestoj tezi otajstvo Isusa Krista ispovjeđeno i iz kronološko-dinamičke perspektive, u sljedećem smislu: „Naučavamo da je 'jedan te isti' koji je od vječnosti bio 'u naravi božanstva' (rođen od Oca, usp. br. V, koji neposredno prethodi), u posljednje dane postao i 'u naravi čovještva', te je tako očito da je sada jedan te isti u jednoj i drugoj naravi.“⁸⁵ Naš je autor uvjeren da je ista koncilska većina tog „jednog te istog“, jednako kao i Proklo i Bazilije, shvaćala kao Boga Logosa. Budući da se u šestoj tezi to ime uopće ne nalazi, nego su u njoj navedena imena koja posvema odgovaraju antiohijskoj logici, Šagi-Bunić svoje uvjerenje gradi na temelju drugih dviju teza *Kalcedonske definicije*: desete, u kojoj je „jedan te isti“ nedvosmisleno imenovan i kao *Bog Logos* („nego [da je] jedan te isti Sin jedinorođeni, Bog Logos, Gospodin Isus Krist“) i pete teze, u kojoj je, u kontekstu Kristova ljudskog rođenja, ispovjeđeno da je Marija *Bogorodica* („prije vjekova od Oca rođen po [svome] božanstvu, a u posljednje dane taj isti radi nas i radi našega spasenja iz Marije Djevice Bogorodice po [svom] čovještvu“).⁸⁶ Premda, dakle, u samoj tezi u kojoj je iznesena diofizitska formula, nije jasno rečeno da je onaj koji se spoznaje „u dvjema naravima“ jedan te isti Bog Logos, Šagi-Bunić nimalo ne sumnja u to da je baš takav bio smisao koji su htjeli izreći redaktori *Kalcedonske definicije*. No, upravo stoga što taj smisao ipak nije bio nedvosmisleno istaknut, naš autor uočava da se s kalcedonskom diofizitskom tezom vrlo lako mogao ponoviti isti scenarij koji se dogodio s gotovo svim tezama *Antiohijskog simbola*. Jedina je razlika u tome što su sada antiohijci bili ti koji su tezu mogli protumačiti na svoj način i dati joj svoj smisao, oduzimajući mu onaj gore opisani. No takvo tumačenje šeste teze prema kojem se, zbog izostanka imena *Logos* uz

⁸³ *Isto*, 138: „Sed respondere vult ea ratione, qua responderet Cyrillus, si terminologiam dyophysiticam suscepisset et ex positione logico-statica mysterium comprehendere voluisset, principiis autem suis fundamentalibus nihilominus fidelis mansisset.“

⁸⁴ *Isto*, 136: „Formula... repraesentat dyophysitismum reformatum secundum principia cyrilliana...“

⁸⁵ *Isto*, 138: „Verumtamen in phrasi 'unum atque eundem' a patribus probabiliter – saltem in confuso – subintellectus erat etiam respectus chronologicus ita, ut sensus formulae tandem sit hic: docemus 'unus atque eundem' qui ab aeterno fuit 'in natura deitatis' (genitus a Patre, cf. n. V, immediate praecedentem), ultimis diebus factum esse etiam 'in natura humanitatis', et sic manifesto est nunc unus atque idem in utraque natura.“

⁸⁶ Usp. *Isto*, 139-140; T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 220-221.

diofizitsku formulu, u Isusu Kristu vidi samo „sjedinenje dviju naravi“, a ne „jednog te istog“ koji prethodi naravima i razlikuje se od njih, Šagi-Bunić drži na neki način nasilnim, a nipošto samo po sebi razumljivim iz slova *Kalcedonske definicije*.⁸⁷

4.3. Pitanje Theotokosa

Osim teza o kojima smo govorili u prethodna dva odlomka, u *Kalcedonskoj* su *definiciji* svoje mjesto našle još dvije teze iz *Antiohijskog simbola*: treća teza o „dvama rođenjima“ i četvrta teza o „dvjema istobitnostima“. Glavna promjena koju su pretrpjele te teze tiče se već spomenutog umetka naslova *Theotokos* za Mariju na mjestu gdje je riječ o Kristovu rođenju u posljednje dane, po čovještvu. Time je bila izbrisana ona pomno postavljena razlika – koju je naš autor izvrsno uočio, a o kojoj smo govorili u poglavlju o antiohijskoj redakciji *Antiohijskog simbola* – između dvaju rođenja, čime su antiohijci htjeli otkloniti mogućnost da se kaže da je Marija rodila Boga, tj. da je u pravom i punom smislu Bogorodica. Ta je razlika bila utemeljena na antiohijskom razlikovanju imenâ i atributâ i na odbacivanju potpune *komunikacije idioma*. Rođenje od Oca prema antiohijcima Isusu Kristu pripada samo ukoliko je Bog, a rođenje od Marije samo ukoliko je čovjek. Mariju je dopušteno nazvati Bogorodicom jedino stoga što je Logos sebi sjedinio hram, koji je ona rodila. Šagi-Bunić drži da, usuprot takvom antiohijskom reduciranom shvaćanju Marijina bogomaterinstva, kalcedonski „*Theotokos* bez ograničenja očito pretpostavlja da redaktori nisu dopustili razlikovanje imenâ (u antiohijskom smislu) te da Krista treba smatrati jednostavno jednim te istim s Bogom Logosom, a samo *secundum quid* kao dva.“⁸⁸ Već je u svojoj disertaciji bio

⁸⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 139-140: „Unum atque eundem Christum, Filium, Dominum, Unigenitum' antiocheni, aliquatenus quidem violenter, in utraque natura spectare poterant – si Christus consideratur logico-statice – quia haec nomina habebant tamquam personam, i.e. utramque naturam simul sumptam, significantia. Dicimus 'aliquatenus violenter', quia absque dubio violentia quaedam erat necessaria, ut 'unus atque idem' in formula non intellexeretur tamquam a naturis distinctus easque quodammodo praecedens, sed – de facto – tamquam 'duae naturae unitae'. [...] Definitio igitur chalcedonensis in n. VI definivit et definire intendit dyophysitismum essentialiter diversum a dyophysitismo antiocheno; attamen modus definiendi – quoad litteram – non est talis, qui in illa situatione absolute impossibilem redidisset interpretationem istius dyophysitismi in sensum antiochenum“; *Isto*, 82, gdje autor veli da su antiohijci, stoga što razlikovanje imenâ u *Kalcedonskoj definiciji* ipak nije bilo eksplicitno zabačeno, imena iz desete teze mogli prihvatiti na način da su u misli sačuvali to razlikovanje te da su možda pripremali kakvo tumačenje kojim bi u svjetlu svoje kristologije opravdali činjenicu da je ovdje navedeno ime *Logos*. I ovdje Šagi-Bunić dodaje da sâm smisao definicije, kako su ga mislili njezini redaktori, nije dopuštao nikakva tumačenja u antiohijskom smjeru. Slično vidi i u: DPHP, 221.

⁸⁸ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 82: „Theotokos' sine restrictionibus manifeste supponit distinctionem nominum (sensu antiocheno) a redactoribus *admissam non fuisse*, Christumque habitum esse *simpliciter* unum atque eundem cum Deo Verbo, et sollummodo secundum quid duo“; usp. *Isto*, 57: „Titulus

uvjerenja da su na petoj sjednici Kalcedonskog sabora, 22. listopada 451., antiohijci upravo zbog toga razloga ustali protiv naslova *Theotokos*, a ne jer bi ga apsolutno odbijali. Nisu se, dakle, protivili samome terminu, nego načinu na koji je bio ispovjeden – bez restriktivnih određenja koja bi umanjila *komunikaciju idioma* i otklonila teopashitizam.⁸⁹

Ostale promjene, ukoliko zasebno promatra teze o „dvama rođenjima“ i o „dvjema istobitnostima“, Šagi-Bunić ne smatra bitnim zadiranjem u smisao koji su im pridavali antiohijski teolozi.⁹⁰ No, ukoliko promatra definiciju kao cjelinu, i za te teze vrijedi zaključak koji je donio o načinu na koji je kristologija *Antiohijskog simbola* prisutna u *Kalcedonskoj definiciji*.

5. Opći doprinos Ćirilove i antiohijske kristologije *Kalcedonskoj definiciji*

Činjenica je da su redaktori u prvi dio *Kalcedonske definicije* – do, uključivo, šeste teze – preuzeli sadržaje koje su iznijeli antiohijski biskupi u kristološkom dijelu svojega *Simbola*. No iz dosadašnjeg smo se izlaganja mogli uvjeriti da ti sadržaji nisu bili preuzeti automatski i bez velikoga promišljanja. Stoga u prosudbama našega autora o prisutnosti *Antiohijskog simbola* u *Kalcedonskoj definiciji* redovito nalazimo ambivalentne izričaje. Tako ondje gdje govori o *Simbolu* kao početnoj skici koja je ocima poslužila kao polazište za utvrđivanje problema i pronalaženje njihovih rješenja, odmah potom kaže da to nije bilo čisto mehanički te nastavlja tumačiti razlike između dvaju tekstova.⁹¹ Tvrdnji da je *Antiohijski simbol* bio odobren na Kalcedonskom

'Theotokos' in definitione positus est absolute, sine restrictionibus et limitationibus, tamquam res iam acquista et clara, cuius sensus omnibus notus est et nullis praecautioibus indiget.“

⁸⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 315-316; DPDN, 31, 54-55, 83.

⁹⁰ Od tih promjena valja svakako istaknuti činjenicu da je u *Kalcedonskoj definiciji* zamijenjen redoslijed treće i četvrte teze iz *Antiohijskog simbola*, o čemu naš autor piše u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 65, bilj. 152; 110-111. Za tu zamjenu veli da nije bila na uštrb antiohijske kristologije nego je, štoviše, jače utvrdila logičko-statičko gledište *Kalcedonske definicije* na otajstvo Krista. Osim toga, Šagi-Bunić primjećuje da je jedino prvi dio četvrte teze prenesen iz *Antiohijskog simbola* „sine ulla mutatione“. O drugome dijelu te teze, koji se ne nalazi u *Antiohijskom simbolu* („po svemu nama sličan izuzev grijeha“) autor govori na samo dva mjesta. Misli da su tim umetkom kalcedonski oci htjeli istaknuti konkretnu realnost čovjeka i ljudi, kako bi na neki način ublažili gotovo isključivo „tehnički“ i „stručni“ govor koji prevladava u definiciji (usp. „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil [1962. – 1965.] nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, 8). U tom smislu veli: „Prema tome treba zaključiti: kalcedonski oci očito nisu imali nakane u definiciji nametnuti i kanonizirati svoj vlastiti pojam čovjeka tako da bi se o Kristu kao čovjeku smjelo govoriti samo ono što su oni tada o čovjeku mislili i znali; oni radije postavljaju stvarne ljude kao kriterij za ono što spada na Krista kao čovjeka“ (*Isto*, 9). Ovaj je citat zapravo prijevod autorova latinskog teksta, na koji i sâm upućuje, a donio ga je u: PCC, 58.

⁹¹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 210: „Textus symboli antiocheni redactoribus definitionis servivit tamquam adumbratio quaedam initialis tum problematum tum solutionum, quae a concilio modo definitivo decerni debebant...“

koncilu dodaje da to nije bilo na način na koji su ga shvaćali antiohijski teolozi, nego u Ćirilovoj interpretaciji, koju je on donio u *Laetentur coeli*.⁹² Vrlo slično iznosi i na drugim mjestima: „I jedino u takvom obliku, u kontekstu cjeline poslanice 'Laetentur caeli', SA zadobio je opće prihvaćanje u Crkvi. Ako se SA istrgne iz konteksta poslanice 'Laetentur caeli', on ne ostaje drugo nego jedan dokument same antiohijske škole“⁹³; „Na Kalcedonskom saboru *Antiohijski simbol* – kao izvor za definiciju – ocima nije bio podastrt gol, u svojem čistom tekstu kao neovisni i samostojan dokument, nego u kontekstu Ćirilove poslanice *Laetentur coeli*.“⁹⁴

Za antiohijsku će školu Šagi-Bunić reći da je na doktrinarnom polju Kalcedonskog koncila bila prisutna jedino posredno, preko sinode „endemousa“ iz 448. g. (i to na način i u onoj mjeri u kojoj ju je prihvatila ta sinoda),⁹⁵ premda je na koncilu osobno sudjelovao i vođa te škole, Teodoret Cirski.⁹⁶ Ovdje bismo mogli dodati: premda je, prema našem autoru, Teodoret vrlo vjerojatno imao udjela u sastavljanju prvoga nacrtu *Kalcedonske definicije*.⁹⁷ Pod tim nacrtom Šagi-Bunić ne podrazumijeva onaj prvi Anatolijev nacrt o kojem smo prije govorili, nego nacrt koji je njemu prethodio. Do toga je zaključka došao istražujući sadržaj doktrinarnog dekreta koji uvodi u definiciju u strogom smislu. Ondje se, među ostalim, kao jedna od hereza koja je uzrokovala potrebu sastavljanja novoga simbola nakon nicejskog i carigradskog te kao hereza protiv koje je progovorio Leon u svojem *Tomus ad Flavianum*, spominje teopashitizam. Konkretno, Eutihova hereza koja naučava smiješanje dviju naravi u jednu narav poslije sjedinjenja poistovjećena je s naučavanjem da je božanstvo ili

⁹² Usp. *Isto*, 41: „... approbatum est SA, sed non uti intellegebatur ab auctoribus antiochenis; immo, neque in nuda littera uti iacebat; sed in intellectu quo a Cyrillo in 'Laetentur coeli' susceptus atque interpretatus est.“

⁹³ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Značenje formule 'homoousios hemin'...“, 62.

⁹⁴ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 66: „... symbolum unionis antiochenae in synodo chalcedonensi – tamquam *fontem* pro definitione – patribus non prostitisse nudum, in suo puro textu tamquam documentum independens et per se stans, sed in contextu epistulae S. Cyrilli 'Laetentur coeli'.“

⁹⁵ Usp. *Isto*, 15: „Schola antiochena – si iudicium generale proferre volumus – in concilio chalcedonensi, quatenus concilium activitatem doctrinalem exercebat, praesens erat quasi unice mediante synodo endemousa anni 448, licet princeps scholae Theodoretus personaliter synodo adsisterit: si themata discussionum aliquatenus excipias, neque formulae, neque doctrina specificae antiochena audientiam maioris partis conciliaris obtinuit nisi ea ratione et mensura, quibus id iam Constantinopoli a. 448 factum erat“; *Isto*, 53: „... schola antiochena *nullam propriam sententiam in Chalcedone confirmatam* videre potuit, nisi tantum eas quae iam a synodo endemousa a. 448 susceptae erant. Sed quae iam ibi *non in nuda cruditate antiochena* nec in puro contextu antiocheno, sed in apta retractatione cyrilliana et unitaristica, susceptae erant...“ Usp. još *Isto*, 42-43, gdje autor veli da se nipošto ne može zanijekati posredni utjecaj antiohijske škole na *Kalcedonsku definiciju* koji je ona na nju izvršila preko sinode „endemousa“ iz 448. g.; *Isto*, 153.

⁹⁶ Teodoret ipak nije ušao u sastav komisije koja je u crkvi sv. Eufemije donijela konačnu verziju *Kalcedonske definicije* (usp. *Isto*, 43, 121).

⁹⁷ Usp. *Isto*, 26-27, 43, 50.

božanska narav Jedinorođenca trpljiva.⁹⁸ Šagi-Bunić drži da je nešto takvo mogao napisati samo antiohijski teolog. Naime, ni na sinodi „endemousa“ 448. g., ni u Leonovoj protueutihovskoj poslanici, ni u samoj *Kalcedonskoj definiciji* ne pronalazi traga tome da bi itko eutihijanizam prikazivao kao teopashitizam niti da bi, zapravo, o teopashitizmu uopće govorio ili ga uočio kao problem.⁹⁹ Za to su pitanje bili zabrinuti jedino antiohijci koji su, kako ponovno podsjeća naš autor, sve one (uključujući i Ćirila i Eutiha) koji su govorili da je Bog ili Bog Logos trpio po tijelu optuživali za teopashitizam.¹⁰⁰ Time Šagi-Bunić pokazuje da je onaj poznati problem antiohijskih teologa da ne razlikuju termine koji označuju osobu od termina koji označuju narav, pa otud izričaj da je Bog Logos trpio po tijelu izjednačuju s izričajem da je trpjela Sinovljeva božanska narav, u Kalcedonu još uvijek bio aktualan. Upravo zbog nesposobnosti razlikovanja tih termina, antiohijci su poistovjećivali terminološki sa stvarnim teopashitizmom, oba jednako osuđujući: „Dakle, *de facto* se radi o samo *terminološkom* ili *verbalnom* teopashitizmu, a ne o stvarnom teopashitizmu koji trpljenjâ uistinu pripisuje *božanskoj naravi* kao takvoj, ali antiohijci su smatrali da se

⁹⁸ Usp. *Isto*, 43, gdje autor donosi dva citata iz uvodnoga dijela u *Kalcedonsku definiciju* u kojima je ostao zabilježen trag o shvaćanju eutihijanizma kao teopashitizma: „... alii mysterium dominicae propter nos dispensationis corrumpere audentes atque vocem Theotokos de Virgine infitantes, alii autem confusionem et temperamentum introducentes unamque esse naturam carnis et deitatis absurde confingentes et divinam Unigeniti naturam passibilem per confusionem monstruose dicentes...“ (navod prema: ACO, II/I, 2, 128 [324], lin. 19-22 [n. 34]; ES, 300); „Mysterium namque dispensationis in filiorum dualitatem discernere aggredientibus obsistit [sc. Tomus], et deitatem Unigeniti passibilem dicere audentes ex sacerdotum coetu expellit, et temperamentum aut confusionem super duas naturas Christi excogitantibus resistit, et formam servi quam ex nobis sibi sumpsit caelestem aut alterius cuiusdam esse essentiae delirantes eiicit, et duas naturas Domini ante unionem fabulantes, post unionem vero unam fingentes, anathematizat“ (navod prema: ACO, II/I, 2, 129 [325], lin. 16-22 [n. 34]; ES, 300). Drugi tekst Šagi-Bunić donosi i u hrvatskom prijevodu, u: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Sjedinjenje Boga i čovjeka“. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na Koncil u Kalcedonu“, bilješke, 14, bilj. 26: „K ovima je (sc. sabor u Kalcedonu) za učvršćenje ispravnih dogmata s pravom pridružio i poslanicu predsjednika nadvelikog i starijeg Rima, prebalaženog i presvetog nadbiskupa Leona, napisanu nadbiskupu svete uspomene Flavijanu za uklanjenje Eutihove zloumnosti (*kakonoias*), jer naime odgovara ispovijesti velikog Petra te je kao neki opći stup protiv krivoučenja. Opire se naime onima koji pokušavaju otajstvo ekonomije raskinuti na *dvojstvo sinova* (*eis hyon dyada*), i odstranjuje iz zbora svećenika one koji se usuđuju *trpljivim* nazivati božanstvo Jedinorođenca, i suprotstavlja se onima koji u vezi s dvije naravi pomišljaju *smiješanost* ili *brkanje*, i izgoni one koji mahnitaju da lik služe što ga je sebi iz nas uzeo jest *nebeski* ili *neke druge biti*, i anatematizira one koji izmišljaju dvije naravi Gospodinove prije sjedinjenja, a *jednu* preoblikuju *poslije sjedinjenja*“ (navod prema: COD, 85-86). Usp. i prvo poglavlje prvoga dijela, 47, gdje je bilo riječi o Šagi-Bunićevu komentaru Camelotova prijevoda ovoga odlomka. Usp. i prijevod predgovora na hrvatski jezik koji je načinio Lj. Plačko, u: DH, 300. Iz tog je prijevoda jasno da je na drugome mjestu gdje se spominje trpljenje, točnije rečeno, gdje se otklanja trpljenje od božanstva Jedinorođenca, pisac predgovora prepričao stav pape Leona iz njegova *Tomus ad Flavianum*.

⁹⁹ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 43-45, 51, 55, 153.

¹⁰⁰ Usp. *Isto*, 46-48.

spomenutim izričajima uvodi pravi i stvarni teopashitizam.“¹⁰¹ Stoga naš autor još jednom zaključuje da „će *sigurno* trebati reći da je netko od antiohijskih teologa imao neposrednog udjela u sastavljanju *Kalcedonske definicije*, koji je naime brinuo da se u tekst umetnu barem one optužbe protiv monofizitizma *kao teopashitizma*, čija se prisutnost u tekstu definicije ne može protumačiti ni na koji drugi način. Isti pak razlozi prilično uvjeravaju, čak dokazuju kako je *najvjerojatnije* da je taj teolog bio baš Teodoret.“¹⁰² Premda su Šagi-Bunićeve intuicije kojima ukazuje na Teodoretovo autorstvo prvog nacrtu definicije iznimno zanimljive, u dublje detalje o toj temi ovdje nećemo ulaziti.¹⁰³ Prvotno nas zanima onaj realan utjecaj antiohijske kristologije na *Kalcedonsku definiciju*, a ne onaj koji je u raspravama i u konačnoj verziji definicije u strogom smislu ostao posve izvan interesa većine koncilskih otaca. Ako je Teodoret (ili neki drugi antiohijski teolog) doista htio biskupima nametnuti raspravu o teopashitizmu, i to na način da bi pripisivanje ljudskih atributa Bogu Logosu bilo proglašeno teopashitskom herezom, u tome nije uspio. Od svega je, kako veli naš autor, ostao samo „blijeđi spomen“ u dekretu vjere koji je, uostalom, izgubio onaj specifični antiohijski ton.¹⁰⁴ Naime, u samome uvodu u definiciju uopće nije bio prokazan verbalni, nego samo stvarni teopashitizam. To da stvarni teopashitizam nije dopustiv uopće nije bilo sporno te su uz to prijanjali i svi ostali koncilski oci i Leon u svojem *Tomus ad Flavianum*.¹⁰⁵

Premda tvrdi da je direktni utjecaj antiohijske škole na *Kalcedonsku definiciju* daleko manji nego se općenito misli, Šagi-Bunić priznaje da je ona grčkoj Crkvi nametnula raspravu o diofizitizmu i ponukala Ćirila da ga prihvati.¹⁰⁶ Štoviše, drži da taj

¹⁰¹ *Isto*, 48: „Agitur de facto, igitur, de *theopashitismo* mere *terminologico* seu *verbalis*, non de theopashitismo reali, scilicet, quo passionis revera *divinae naturae* qua tali adscriberentur, sed antiocheni verum et realem theopashitismum locutionibus memoratis introduci opinabantur.“

¹⁰² *Isto*, 50: „Quibus omnis prae oculis habitis, certe dicendum erit, *aliquem* ex theologis antiochenis partes immediatas habuisse in compositione definitionis chalcedonensis, qui nempe saltem illas accusationes contra monophysitismum *tamquam theopaschitismum* in textum inserendas curaverit, quarum praesentia in textu definitionis nulla alia via explicari potest. Eadem autem rationes admodum suadent, immo tamquam rem *summe probabilem* probant, theologum hunc fuisse proprie Theodoretum.“

¹⁰³ O tome usp. *Isto*, 50, 57-61.

¹⁰⁴ Usp. *Isto*, 15, bilj. 21; 51. Na potonjem mjestu Šagi-Bunić iznosi zanimljiva razmišljanja o tome kako bi se, na temelju uvodnoga doktrinarnog dekreta moglo očekivati da će definicija najviše govoriti o teopashitizmu, koji treba osuditi kao herezu. Uočava paradoksalnost činjenice da u samoj definiciji teopashitizam uopće nije spomenut, a kamoli da bi bio proglašen herezom. Taj ga paradoks dodatno uvjerava u to da su uvodni dio i definiciju u strogom smislu sastavili različiti redaktori (usp. *Isto*, 50-53). To, dakako, ne isključuje mogućnost da je Teodoret sastavio prvi nacrt definicije koji je tijekom rasprava kod Anatolija bio stubokom promijenjen prije negoli je bio pročitao i predložen na sjednici od 22. studenog 451. g. (usp. *Isto*, 59-61).

¹⁰⁵ Usp. *Isto*, 58-59.

¹⁰⁶ Usp. *Isto*, 227: „Pervestigatio ita induxit nos, ut concluderemus influxum directum scholae antiochenae eiusque idearum in definitionem chalcedonensem notabiliter minorem fuisse illa quae fere

doprinosa antiohijske škole treba pozitivno ocijeniti.¹⁰⁷ Pa ipak, za diofizitizam *Kalcedonske definicije* reći će da nije onaj antiohijski, nego „diofizitizam u ispravljenom i dorađenom Ćirilovu izdanju“¹⁰⁸. Ovdje svakako valja spomenuti da je Šagi-Bunić još u svojoj disertaciji tvrdio da Kalcedonska definicija „nije bila pobjeda antiohijske škole, kao što se to često misli i tvrdi“¹⁰⁹.

Na temelju svega rečenog možemo zaključiti da je, prema našem autoru, Aleksandrinčev doprinos kalcedonskoj kristologiji bio mnogo veći od doprinosa antiohijskih teologa. S jedne je strane to posve točno. No, s druge strane, Šagi-Bunić ukazuje i na to da ni Ćirilov doprinos ni njegov autoritet nisu bili definitivno presudni za oblikovanje *Kalcedonske definicije*.

Tako nigdje ne kaže da je u Kalcedonu „pobijedio“ sâm Ćiril. Na jednom se mjestu čak izričito očituje protiv onih shvaćanja prema kojima je Ćirilov autoritet na Kalcedonskom saboru bio neograničen i apsolutan.¹¹⁰ Uvjeren je da autoritet aleksandrijskog biskupa u Kalcedonu zapravo nije bio veći negoli na sinodi „endemousa“ 448. g.: i koncil i sinoda u prvi su plan stavili Ćirilove spise uz koje je *pristala sveopća Crkva* (*Obloquuntur quidem i Laetentur coeli*), ali ne i ostale njegove spise. Otud zaključuje da je za isticanje tih dviju poslanica bio presudan eklezijalni, a ne osobni argument, tj. da je veću važnost imao autoritet Crkve koja je poslanice prihvatila, nego autoritet samoga Ćirila.¹¹¹ Također višeput daje do znanja da u Kalcedonu nije „pobijedio“ radikalni, negoli „univerzalni“ ili „umjereni“ Ćiril koji je

ordinarie asseri solet [ovdje autor kao primjer toga 'redovitog' uvjerenja navodi sljedeći tekst: H. v. CAMPENHAUSEN, Das Konzil von Chalkedon, u: *Theologische Literaturzeitung*, 1955., 88]. Meritum scholae antiochenae pro decisione chalcedonensi certe non est eo sensu parvum quod schola discussionem de *duabus naturis* Ecclesiae graecae imposuit et quod Cyrillum coëgit ut admissione SA acceptaret dyophysitismum.“

¹⁰⁷ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“, 250: „... labor eorum [govori, dakako, o antiohijsima] in dyophysitismo stabiliendo positive et iuste aestimandus est, quoniam proprie *dyophysitismus terminologicus* repraesentat illam contributionem positivam, quam schola antiochena theologiae catholicae acquissivit.“

¹⁰⁸ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 221: „... dyophysitismum qui in definitione profertur, non esse antiochenum, sed dyophysitismum – ut ita dicamus – in correcta et rectificata editione cyrilliana“, usp. *Isto*, 228; *Kristologija Prokla Carigradskog*, 324-325.

¹⁰⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 324.

¹¹⁰ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 19, bilj. 35 i 36, gdje autor kao predstavnike takvog shvaćanja poimence navodi P. Galtiera, H. M. Diepena i M.-V. Leroya.

¹¹¹ Usp. *Isto*, 19-20, osobito 20, bilj. 37: „Manifestum igitur est has duas epistulas neque a synodo endemousa neque a synodo chalcedonensi susceptas esse propter auctoritatem Cyrilli, at neque iuxta purum arbitrium et sine criterio, sed quia *ab omnibus* (ad universa Ecclesia) *susceptae erant* et ideo totius Ecclesiae fidem repraesentabant. Si iudicium historice *vere fundatum* proferre volumus, dicendum est, synodum endemousam – et chalcedonensem quae istam in hoc punto secuta est – proprie ideo has epistulas elegisse, ut finis poneretur agitationibus monachorum aliorumque, qui *auctoritate Cyrilli* abutebantur, utque affirmaretur *auctoritas Ecclesiae*.“ Usp. i *Isto*, 153.

prihvio i sa svojim naukom spojio nauk koji njemu samome nije bio vlastit.¹¹² To, dakako, ne vrijedi za sve dimenzije njemu „stranoga“ nauka. Nije, kako smo vidjeli, prihvio razlikovanje imenâ i atributâ na kojem su inzistirali antiohijski biskupi ni njihove argumente kojima su umanjivali potpunu *komunikaciju idioma*. Ćiril je od antiohijaca prihvio diofizitizam i interpretirao ga u sebi vlastitom, unitarističkom smislu.

Stoga Šagi-Bunić kalcedonski diofizitizam često naziva „ćirilovskim diofizitizmom“.¹¹³ Držimo da oba izraza iz te sintagme valja ozbiljno imati u vidu kada se donosi ocjena o utjecaju i doprinosu Ćirilove i antiohijske kristologije *Kalcedonskoj definiciji*. Niti je sâm Ćiril, niti su sâm antiohijski teolozi oblikovali kalcedonsku dogmu. To je iz svega dosad rečenog više nego jasno. No također je jasno da do spajanja unitarizma/ćirilijanizma i diofizitizma/antiohenizma nije došlo na Kalcedonskom koncilu, nego da je to približavanje dvaju kristoloških pravaca nicalo i razrastalo se tijekom dugog, nerijetko mukotrpnog razdoblja od 431. do 451. g. U tom približavanju veliku je ulogu odigrala treća kristološka struja, ona koju naš autor naziva proklovskom ili carigradskom strujom i kristologijom „srednjega puta“. Stoga nas nimalo neće začuditi zaključna rečenica Šagi-Bunićeve studije *Deus perfectus et homo perfectus*: „U povijesno-doktrinarnom procesu, kojim je taj umjereni ćirilijanizam na koncu zadobio pristanak čitave Crkve, veliki su utjecaj – možda i odlučujući – izvršili carigradski biskupi Proklo i Flavijan te skupina teologa koji su bili s njima.“¹¹⁴ Na samome koncu, u popratnoj bilješci, kaže da bi *Kalcedonsku definiciju* zapravo trebalo smatrati pobjedom „treće“ ili „posredne“ linije, koja je spajala terminološki diofizitizam i potpunu *komunikaciju idioma* i koju bi se, prema njegovu uvjerenju, s pravom moglo

¹¹² Usp. *Isto*, 41, gdje autor konstatira da je konačni tekst *Kalcedonske definicije* imao više unitaristički ili ćirilovski značaj (premda je u njoj sačuvan i diofizitizam), ali „non suscipiendo aut adhaerendo illis doctrinae cyrillianae elementis et illis scriptis, ubi Cyrillus specificae suas proprias et particulares opiniones atque expressiones premebat et evolvebat, sed admittendo atque approbando Cyrillum qui universalis esse voluit doctrinasque aliorum assumpsit atque cum suis componere studuit“; T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPHP, 228: „Cyrillianismus definitionis chalconensis non est ille radicalis, qui terminologice ad monophysitismum verbalem tendebat quemque monophysitae posteriores sequebantur, sed est cyrillianismus moderatus, cyrillianismus epistularum 'Obloquuntur' (II ad Nestorium) et 'Laetentur' (ad Ioannem Antiochenum de pace).“

¹¹³ Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, DPDN, 41: „... susceptus est in definitionem Cyrillus *dyophysiticus*, sive *dyophysitismus in interpretatione cyrilliana*“; DPHP, 228: „At *dyophysitismus*, qui in definitione chalconensi profitetur, non est amplius *dyophysitismus antiochenus* seu *antiochenismus*, sed *dyophysitismus in formulatione cyrilliana*, qui vero sensu dici potest *dyophysitismus cyrilianus* sive *cyrillianismus moderatus*“; usp. još *Isto*, 224-225.

¹¹⁴ *Isto*, 228-229: „In processu autem historico-doctrinali, quo hic cyrillianismus moderatus adhaensionem tandem universae Ecclesiae obtinuit, influxum magnum – et forsitan etiam decisivum – exercerunt episcopi constantinopolitani Proclus et Flavianus coetusque theologorum qui cum illis erant.“

nazvati „proklovskom“.¹¹⁵ Do istoga je zaključka Šagi-Bunić bio došao još u svojoj disertaciji. Mnoge rezultate autorovih istraživanja o utjecaju Proklove i „proklovske“ kristologije na razvoj kalcedonske dogme ovdje nismo niti načeli. U svojem smo radu, kako rekosmo u Uvodu u njegov drugi i središnji dio, željeli obraditi onu temu koju je mladi teolog Šagi-Bunić krajem četvrtog desetljeća XX. stoljeća započeo istraživati, dok mu nije „oko zapelo na osobi Prokla“: temu antiohijske unije „koja baca svjetlo na kristološki razvoj do 433. godine, a također i na sve daljnje kristološke borbe“¹¹⁶. Nadamo se da smo svojom disertacijom u kojoj smo pokušali rekonstruirati Šagi-Bunićevu nakanu iz njegova najranijeg teološkog razdoblja uspjeti ostvariti barem mali doprinos osvjetljavanju autorova specifičnog pogleda na ulogu koju su u razvoju kristologije imali antiohijska unija i događaji koji su joj neposredno prethodili i slijedili.

¹¹⁵ Usp. *Isto*, 229, bilj. 297: „Sic definitio chalcedonensis reapse haberi potest tamquam victoria illius 'lineae tertiae' – intermediae – in speculatione christologica in Ecclesia graeca illius temporis, quae dyophysitismum terminologicum et communicationem idiomatum stricto sensu coniungebat. [...] Cum Proclus Constantinopolitanus maior inter theologos istius directionis procul dubio habendus sit, linea ista theologica vocari forsitan possit *procliana*“. U toj bilješci Šagi-Bunić, ali tek usputno, spominje i Proklov doprinos kalcedonskoj „jednoj hipostazi“. Usp. još T. J. ŠAGI-BUNIĆ, PCC, 27, gdje o proklovskoj liniji autor govori kao onoj koja naučava „dvije naravi“ i pripisivanje atributâ ljudske naravi Bogu Logosu; *Kristologija Prokla Carigradskog*, 325, gdje govori o Proklu kao onome koji je pripremio kalcedonski nauk u trima glavnim točkama: terminološkom diofizitizmu, jednoj hipostazi i potpunoj *komunikaciji idioma*; „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“, 249, gdje kaže da su Proklo i biskupi carigradskog kruga naučavali diofizitizam i *Theotokos*, tj. *komunikaciju idioma* u strogom smislu.

¹¹⁶ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Kristologija Prokla Carigradskog*, 7.

ZAKLJUČAK

Način na koji smo obradili našu temu pomalo odskače od načina na koji se redovito običava obrađivati neku temu ili nekoga autora. Niti smo se, naime, posvetili temi tako da bismo je razradili na temelju različitih promišljanja različitih autora koji su se njome bavili, niti smo zadržali onu distancu koja se pretpostavlja u radovima u kojima se obrađuje misao jednoga autora. Našem smo se autoru približili više negoli je to uobičajeno. Glavni naglasak nismo stavili na sintetiziranje i analiziranje tema kojima se Šagi-Bunić bavio nego smo zajedno s njime i s njegovom pomoću ponajprije htjeli realizirati ono što on nije uspio dovršiti. To ne znači da smo se odrekli sintetičke i kritičko-analitičke metode. Upravo suprotno, ugradili smo ih u rekonstrukciju autorovih započetih istraživanja. Polazeći od tih temeljnih konstatacija, možemo se kritički osvrnuti na rezultate do kojih smo došli u radu, točnije, na naš vlastiti doprinos obrađenoj temi i na Šagi-Bunićev doprinos istraživanju efeške kristološke kontroverzije.

Naš se doprinos prije svega sastoji u tome što smo iznijeli na vidjelo dio Šagi-Bunićeve neobjavljene literarne ostavštine. Pritom smo, služeći se njegovim neobjavljenim i objavljenim spisima, rekonstruirali autorove neostvarene nakane. Doduše, riječ „rekonstrukcija“ koju smo u radu mnogoput spomenuli, u kontekstu znanstvenog istraživanja pomalo grubo zvuči. Sama po sebi ona može ostaviti dojam da smo se utekli pukoj građevinskoj tehnici, slažući pojedine građevne elemente (u našem slučaju: pojedine fragmente iz Šagi-Bunićevih spisa) na ona mjesta na kojima moraju stajati kako bi se u konačnici sagradilo zgradu prikladnog oblika i pogodnu za stanovanje (u našem slučaju: tekst sastavljen od mnogih citata koji će zajedno činiti jednu suvislu cjelinu, ugodnu za čitanje). Ovaj rad ipak nadilazi takav, čisto mehanički posao. U tom smislu usuđujemo se reći da se naš doprinos ne sastoji samo u gore spomenutom iznošenju na vidjelo Šagi-Bunićevih neobjavljenih spisa, niti u samo tehničkoj rekonstrukciji njegovih nedovršenih projekata, nego i u tome što smo se zajedno s autorom upustili u obradbu jedne vrlo važne kristološke teme koja je bila predmet rasprava petoga stoljeća. Budući da smo se kao izvorima služili njegovim neobjavljenim i nepoznatim spisima te u nas nedovoljno proučenim djelima na latinskom jeziku, pridonijeli smo i aktualizaciji zanemarenog i zaboravljenog područja Šagi-Bunićeva znanstvenog interesa i djelovanja koji su bili usmjereni istraživanju kristologije prvih stoljeća Crkve. Time smo, ujedno, postavili temelje za daljnja proučavanja autorova doprinosa na tom području kao i temelje za realizaciju projekta

objavljivanja kritičkog izdanja njegovih neobjavljenih kristoloških spisa. Povrh toga, ovim svojim radom predajemo domaćim teolozima vrijedno gradivo o zanimljivim i na hrvatskom govornom području tek djelomice obrađenim kristološkim temama. Onome tko će se njima htjeti dublje baviti, Šagi-Bunićeva originalna promišljanja bit će od neizmjerne koristi. Na koncu, držimo da neki dijelovi ovoga rada – osobito oni iz kojih biva razvidna ne samo Šagi-Bunićeva znanstvena nego i osobna veličina – mogu današnjim, nadasve mladim teolozima, poslužiti i kao osobno nadahnuće za ozbiljno i, usuđujemo se reći, za „zaljubljeno“ poniranje u dubinu teološke misli, kojom se god njezinom dimenzijom bavili. U vremenu kada se, nažalost, i sami teolozi često nalaze pred izazovom „ukalupljivanja“ u točno propisane uvjete kojima treba udovoljiti želi li se ostati i opstati u sustavu znanosti, Šagi-Bunićev lik i djelo pružaju svijetli primjer kako se nositi s opterećenjima koje nosi danas nimalo lagodna služba teologa-znanstvenika, a kojoj su nerijetko pridodane i mnoge druge važnije ili manje važne službe. Hiperprodukcija obveza koje nam se danas nameću (a kojih Šagi-Bunić nije ni najmanje bio oslobođen) nije opravdanje da se tim obvezama ne posvetimo s onom ljubavlju kojom se naš autor posvećivao svojim obvezama i interesima.

Osim doprinosâ ovoga rada koje smo, neka nam ne bude zamjereno, najprije oslikali u pozitivnom svjetlu, iznesimo i ono što smatramo njegovim manje svijetlim stranama.

Prije svega, moramo priznati da smo se više puta našli pred pitanjem, je li uistinu bilo potrebno donijeti toliko navodâ iz izvora kojima smo se služili. Opsežne bilješke zacijelo ne pridonose tečnosti čitanja teksta. No, da smo ih izostavili, ne bi bilo moguće kritički prosuditi našu interpretaciju autorove misli – bilo one iz neobjavljenih, bilo one iz objavljenih radova na latinskom jeziku. Bojazan da bismo drukčijim postupkom oduzeli čitateljima mogućnost te kritičke prosudbe u konačnici je rezultirala time da smo se u dvojbi odlučili za ono rješenje koje nam se činilo sigurnijim. Moguće je i da smo se, podsvjesno, priklonili Šagi-Bunićevu načinu pisanja. Naime, i u njegovim radovima bilješke nerijetko zauzimaju više od polovice, ponekad i čitavu stranicu.

Sljedeći nedostatak, zbog kojega doista iskreno žalimo, jest taj da nismo uspjeli do kraja realizirati svoje nakane koje smo namjeravali ostvariti u posljednjem poglavlju svojega rada.¹¹⁷ Njega smo zamislili kao jednu veću cjelinu u kojoj bismo kritičko-

¹¹⁷ Mogli bismo, u šali, kazati da smo i po tom pitanju podsvjesno bili pod Šagi-Bunićevim utjecajem.

analitičkom metodom usporedili rezultate do kojih smo došli rekonstrukcijom Šagi-Bunićevih istraživanja efeške kristološke kontroverzije sa suvremenom literaturom u kojoj su inozemni stručnjaci iznijeli svoja promišljanja o toj tematici. Time smo željeli otkriti i prikazati u kolikoj je mjeri naš vrstan znanstvenik bio originalan i u svojim neobjavljenim zaključcima o doktrinarnim pitanjima vezanima uz Efeški sabor, a ne samo u objavljenim zaključcima o razvoju kalcedonske kristološke dogme. Nažalost, zbog toga što smo bili primorani i sami se „ukalupiti“ u sustav točno propisanih uvjeta i rokova te smo uza sav posao na disertaciji morali redovito obavljati svoje ostale dužnosti, za realizaciju gore spomenutog projekta nije nam preostalo vremena. Zbog toga tim više žalimo jer nam je Šagi-Bunićev subrat Jure Šarčević velikodušno pomogao iz Rima pribaviti literaturu za to poglavlje.¹¹⁸ Tu smo literaturu, doduše, velikim dijelom proučili. Trag te prouke čitatelj će pronaći u bilješkama u kojima upućujemo na djela drugih autora. Premda smo morali odustati od svoje prvotne nakane, rješenje kojem smo se priklonili – da ipak ukažemo na one autore koji su se bavili problematikom srodnom onoj kojom se bavio Šagi-Bunić – držimo dobrim polazištem za buduća istraživanja koja ćemo mi ili netko drugi poduzeti.

Iako smo, dakle, morali žrtvovati svoju namjeru da detaljno razradimo specifičnosti Šagi-Bunićevih promišljanja o spomenutim pitanjima ukoliko ih se promatra u odnosu na druge autore, to nas ne sputava donijeti prosudbu o onim osobitostima o kojima je bilo riječi u ovome radu. Time prelazimo na osvrt o Šagi-Bunićevu doprinosu istraživanju efeške kristološke kontroverzije. Donosimo ga polazeći od uvida do kojih smo došli u našem prvom poglavlju. Sjećamo se da su mnogobrojni recenzenti specifičan doprinos našega teologa vidjeli u tome što je u svojim studijama na latinskom jeziku kalcedonsku problematiku obradio pod pitanjem dvojstva u Isusu Kristu. Kao posve osobit doprinos istaknuli su njegov zaključak da kalcedonski diofizitizam nije čisti antiohijski, nego „ćirilovski diofizitizam“. Konkretno, da u *Kalcedonsku definiciju* nisu direktno preuzete dualističke formule iz *Antiohijskog simbola*, nego iz Ćirilove poslanice *Laetentur coeli*.

Da je Šagi-Bunić dovršio, te da je na latinskom ili na nekome drugome svjetskom jeziku objavio svoje studije o efeškoj kristološkoj kontroverziji, držimo da bi i o njima rado progovorili isti stručnjaci koji su recenzirali i citirali njegove objavljene

¹¹⁸ Na toj mu pomoći iskreno zahvaljujemo. Premda nam nije, kao nekoć Hadrijan Borak Šagi-Buniću, rukom prepisivao članke koje smo ga molili da nam ih pribavi, Šarčevićeva svesrdna uslužnost i podrška nimalo ne zaostaju za onom Borakovom. Također zahvaljujemo i ocima kapucinima u Kolegiju sv. Lovre Brindiškog u Rimu koji su nam fotokopirali obilje literature iz svoje knjižnice.

latinske radove. Štoviše, možemo s velikom vjerojatnošću pretpostaviti da bi njihova ocjena tih studija bila vrlo bliska onima koje su izrekli o „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“ i o *Deus perfectus et homo perfectus*, s tom razlikom da bi, umjesto Šagi-Bunićeva doprinosa proučavanju kristologije Kalcedonskog sabora, istaknuli njegov doprinos proučavanju kristologije Efeškog sabora. Zacijelo bismo mogli naići na tvrdnju nalik ovoj: „Šagi-Bunić je, za razliku od mnogih drugih autora, efešku kristološku problematiku istražio pod vidom dvojstva u Isusu Kristu.“ Da je naš autor dovršio i objavio cjelovitu analizu *Antiohijskog simbola*, držimo da bi A. Grillmeier „povukao“ onaj prigovor da je Šagi-Bunić tome *Simbolu* pripisao „previše dualističku tendenciju“. Da je pak ondašnjoj teološkoj javnosti predočio sve rezultate do kojih smo došli rekonstrukcijom njegovih spisa, bio bi, smatramo, nepotreban i onaj komentar recenzenta J. T. koji je Šagi-Bunićevim istraživanjima predbacio sužavanje problematike na pitanje „dvaju potpunih“, jer je time umanjio mogućnost da se „uoči svu kompleksnost problema i kristoloških borbi.“ Iz našeg je rada posve razvidno da je Šagi-Bunić veoma detaljno obrađivao i pitanje „jednoga potpunog“ kod Ćirila Aleksandrijskog te da je vrlo duboko zašao u problematiziranje Ćirilove teologije, osobito one izražene u njegovim *Capitulima* i u poslanici *Laetentur coeli*.

Sve spomenuto nagađanja su utemeljena na intuiciji, no duboko smo uvjereni da nisu posve bezrazložna.

Zaključak da je Šagi-Bunić istražio efešku kristološku kontroverziju ponajprije pod vidom dvojstva, osobito pod vidom kako je ono bilo ispovjeđeno u *Antiohijskom simbolu*, sâm se po sebi nameće nakon čitanja ovoga rada. Štoviše, i onu unitarističku dimenziju efeške problematike naš je autor u mnogo navrata prikazao iz antiohijske perspektive, iznoseći svoje stavove o tome kako su je razumijevali antiohijski teolozi. No, ako je – čisto s gledišta obima – manje mjesta posvetio izvornoj Ćirilovoj kristologiji negoli onoj antiohijskoj, nemamo pravo zaključiti da ju je zanemario.

Zapravo nam se kao jedini ispravan zaključak izlučuje taj da je Šagi-Bunić efešku kristološku kontroverziju proučio ozbiljno uzimajući i argumentirajući i antiohijske i Ćirilove stavove. Kao polazišnu točku gledišta sigurno je uzeo pitanje dvojstva u Isusu Kristu, no nije se na njemu zaustavio. Širinom znanja i intuicije, koji krasi samo vrsne znanstvenike, upustio se u traganje za onim najdubljim razlozima koji su onemogućavali mirno suživljavanje i suprožimanje dviju različitih i suprotstavljenih kristoloških škola te, osobito, njihovih lidera. Premda je ponekad znao biti prilično kritičan prema jednoj ili drugoj školi ili njezinim teolozima, sveukupan dojam koji

ostavljaju Šagi-Bunićeva istraživanja jest taj da je imao razumijevanja za obje strane. I ne samo to. Čitateljima je pružio opravdane razloge da i sami uzmognu razumjeti mnoge nesuglasice pa i međusobne teške optužbe antiohijaca i aleksandrinaca. Također i razloge da u onom za teologe doista teškom vremenu, prepunom burnih i nama danas teško shvatljivih događaja, pronađu svjetle točke bez kojih bi bilo posve nemoguće spajanje bitnih ortodoksnih naglasaka dviju kristologija.

Imajući u vidu dugačak put kojim nas je naš autor vodio od temeljnih prijepora Ćirilove i antiohijske kristološke spekulacije u predvečerje Efeškoga sabora, preko samoga sabora i ondašnjeg žalosnog raskola, pa preko neuspjelih pokušaja mirenja do antiohijske redakcije *Antiohijskog simbola* i do Ćirilove poslanice *Laetentur coeli* na temelju koje je bio sklopljen mir između Ivana Antiohijskog i Ćirila Aleksandrijskog 433. g., možemo, na koncu, progovoriti i o onom rezultatu Šagi-Bunićeva istraživanja koji smatramo iznimno specifičnim i nadasve osobitim.

Premda smo se tijekom čitavog rada susretali s pojmovima „dualizam“, „dvojestvo“ i „diofizitizam“ kao karakterističnima za antiohijsku kristologiju te s pojmovima „unitarizam“ i „jedinstvo“ kao karakterističnima za Ćirilovu kristologiju, glavni problem između antiohijaca i Ćirila, prema našem autoru, nije predstavljalo pitanje dvojstva ili jedinstva u Isusu Kristu. Dakako da je Šagi-Bunić tom pitanju pridavao važnu ulogu, no držao je da ono nije bilo presudno za sukobe onolikih razmjera kakvi su se dogodili u Efezu 431. g. Jednako je mišljenje imao i glede pitanja nepriznavanja ili priznavanja izraza *Theotokos* za Mariju, uzetoga neovisno o široj, tj. sržnoj problematici.

Ključno pitanje koje se kao najveći problem sukcesivno postavljalo između antiohijskih teologa i Ćirila za našeg je autora pitanje potpune *komunikacije idioma* i s njim povezano pitanje teopashitizma.

Antiohijci te koncepcije nisu htjeli, štoviše, bili su uvjereni da ih ne smiju prihvatiti. Na razlog njihova protivljenja Šagi-Bunić je izvrsno ukazao time što je vrlo detaljno razložio povijest razvoja antiohijske kristologije u njezinu antiarijanskom i antiapolinrističkom razdoblju. Kao njezinu važnu specifičnost tijekom navedenog razdoblja istaknuo je bojazan da se, time što su heretici tvrdili da je mjesto Kristove ljudske duše (kod Apolinara, doduše, samo razumske) zauzeo Bog Logos, ne uvede trpljenje u božanski element u Isusu Kristu. Time bi njegova božanska narav bila degradirana ili čak posve zanijekana. Usuprot tome, antiohijci su stvorili detaljno razrađen sustav razlikovanja imenâ i atributâ koji je isključivao svaku mogućnost

potpune *komunikacije idioma* i pripisivanja atributâ ljudske naravi ne samo božanskoj naravi nego i Bogu Logosu (podsjetimo se, antiohijci nisu razlikovali termine koji označuju narav od onih koji označuju osobu!). Pritom su ostavili dojam da nisu razlikovali samo imena i attribute, nego i da su razlikovali, štoviše, da su podijelili, Isusa Krista na dva sina: Božjega i Marijina.

Ćiril je, za razliku od antiohijaca, isticao potpunu *komunikaciju idioma* i teopashitizam. Svoje je stavove gradio na uvjerenju da je Isus Krist istovjetan s Bogom Logosom, tj. da je „jedan te isti“, Bog Logos. Upravo stoga bez ikakva je pridržaja naučavao da je „Bog Logos rođen od Marije“ i da je „Bog Logos trpio“ te je u ispravnost svojih tvrdnji uvjeravao Nestorija i ostale antiohijce. Oni pak u tome nisu vidjeli drugo doli prikriveni arijanizam i apolinarizam te su otvoreno govorili protiv oba izričaja.

Budući da su se antiohijci protivili tim izričajima, a Ćirilu nisu bili jasni dublji razlozi njihove protimbe, tj. nije razumio njihove nijanse oko razlikovanja imenâ i atributâ, Ćiril im je u više navrata prigovorio da ne priznaju da je Isus Krist Bog. Ta činjenica, ukoliko je promatramo u svjetlu Šagi-Bunićevih uvida o razlozima antiohijskog odbijanja potpune *komunikacije idioma*, otkriva paradoksalnost koja izvire iz međusobnog nepoznavanja i nerazumijevanja dvaju različitih kristoloških pravaca. Bi li to Ćiril mogao tvrditi da je htio upoznati i razumjeti početke antiohijske kristološke spekulacije koje naš autor pronalazi upravo u tome da su antiohijci ponajprije željeli očuvati istinu da je Isus Krist Bog? S druge se strane možemo zapitati: Bi li antiohijci optuživali Ćirila za arijanizam i apolinarizam da su pokazali otvorenost za razumijevanje njegovih argumenata?

Dakako da na ta pitanja ne možemo donijeti odgovor. Jedini odgovor koji nam se nameće jest taj da zatvorenost u vlastitu misao i uvjerenost u njezinu apsolutnu ispravnost, bez otvorenosti za istinitost tuđe misli, teško mogu uroditi zdravim plodom. Ovdje naša nakana nije propovjednička, nego želimo završiti svoj rad u svjetlu Šagi-Bunićeve prosudbe koju smo spomenuli u prvom poglavlju: „Hereze nestorijanska i monofizitska obje su zapravo nastale iz konzervativizma... Umor od misli i situacija legalizama, formalizama, pao je kao teška sjena na Crkvu, gdje se svaka slobodna misao gotovo onemogućavala – sve je bilo istrošeno na čuvanje i branjenje formula. Crkva ne smije sebi dozvoliti da opet padne u sličnu situaciju. Popravljivi smo.“¹¹⁹

¹¹⁹ T. J. ŠAGI-BUNIĆ, „Continuitatis discrimen“, 45-46.

EFEŠKA KRISTOLOŠKA KONTROVERZIJA PREMA DJELIMA
T. J. ŠAGI-BUNIĆA – OD RASKOLA (431.) DO SJEDINJENJA (433.)

Sažetak

Disertacija je podijeljena na dva dijela. U prvom, uvodnom dijelu, autorica najprije prikazuje dosadašnje spoznaje o Šagi-Bunićevu znanstvenom doprinosu u njegovim objavljenim radovima na latinskom jeziku, posebice se zadržavajući na onome što su kao njihovu osobitu vrijednost istaknuli teolozi svjetskoga glasa (prvo poglavlje). Potom predočava sadržaj Šagi-Bunićevih neobjavljenih spisa koji predstavljaju izvor novih spoznaja o autorovim istraživanjima kristologije prvih stoljeća Crkve. Detaljno obrađuje njegovu korespondenciju s Hadrijanom Borakom te donosi bitne informacije o Šagi-Bunićevim neobjavljenim radovima, nacrtima i bilješkama o efeškoj kristološkoj problematici (drugo poglavlje). Drugi i glavni dio rada nosi isti naslov kao i sama disertacija: „Efeška kristološka kontroverzija prema djelima T. J. Šagi-Bunića – od raskola (431.) do sjedinjenja (433.)“. U njemu autorica rekonstruira Šagi-Bunićeve započete i ne do kraja realizirane ideje da napiše jedno sustavno djelo o efeškoj kristološkoj kontroverziji. Taj je dio podijeljen na šest poglavlja. U prvome poglavlju autorica obrađuje Šagi-Bunićeva izvorna promišljanja o temeljnim prijedorima Ćirilove i antiohijske kristološke spekulacije u predvečerje Efeškoga sabora. Njegovim uvidima o samome saboru i o žalosnom raskolu do kojega je došlo između antiohijskih i aleksandrijskih biskupa, bavi se u drugome poglavlju. U trećem iznosi zanimljive informacije koje Šagi-Bunić donosi o više ili manje (ne)uspješnim pokušajima mirenja dviju kristoloških struja nakon Efeškoga sabora, a koji su pokušaji rezultirali time da su antiohijci odlučili predložiti Ćirilu svoj *Antiohijski simbol* kao temelj sjedinjenja. Autorovu analizu toga *Simbola* detaljno prikazuje u četvrtom poglavlju. U petom poglavlju progovara o sjedinjenju između Ivana Antiohijskog i Ćirila Aleksandrijskog koje je bilo sklopljeno 433. g. na temelju Ćirilove poslanice *Laetentur coeli* u koju je Aleksandrinac uklopio *Antiohijski simbol*. Na koncu, u šestom poglavlju, sažima najznačajnije autorove uvide o utjecaju poslanice *Laetentur coeli* (i, preko nje, o utjecaju *Antiohijskog simbola*) na *Kalcedonsku definiciju*. U zaključku autorica donosi kritičku prosudbu vlastita doprinosa obrađenoj temi te prosudbu o specifičnostima Šagi-Bunićevih neobjavljenih istraživanja o efeškoj kristološkoj kontroverziji.

Ključne riječi: Šagi-Bunić, arijanizam, apolinarizam, Ćrilova kristologija, antiohijska kristologija, Efeški sabor (431. g.), *Antiohijski simbol*, *Laetentur coeli*, sjedinjenje Ćirila Aleksandrijskog i Ivana Antiohijskog (433. g.).

LA CONTROVERSIA CRISTOLOGICA EFESINA SECONO LE OPERE DI
T. J. ŠAGI-BUNIĆ – DALLO SCISMA (431) ALL'UNIONE (433)

Riassunto

La dissertazione è divisa in due parti. Nella prima, che ha funzione introduttiva, l'autrice raccoglie anzitutto le conoscenze che si hanno fino ad oggi sul contributo scientifico di Šagi-Bunić attraverso le sue opere pubblicate in lingua latina, soffermandosi soprattutto su quello che teologi di fama mondiale hanno messo in evidenza (capitolo primo). Poi presenta il contenuto degli scritti inediti di Šagi-Bunić che sono la fonte delle nuove conoscenze sulle ricerche cristologiche che l'autore fa sui primi secoli della Chiesa. Inoltre esamina dettagliatamente la corrispondenza tra Šagi-Bunić e Adriano Borak, riportando informazioni essenziali sulle opere inedite del primo e sugli schemi, sulle annotazioni, che questi elabora, riguardo alla problematica cristologica efesina (capitolo secondo). La seconda e più importante parte del lavoro porta lo stesso titolo della dissertazione: “*La controversia cristologica efesina secondo le opere di T. J. Šagi-Bunić – dallo scisma (431) all'unione (433)*”. In essa l'autrice ricostruisce le idee iniziate e non realizzate pienamente di Šagi-Bunić che voleva un'opera sistematica sulla controversia cristologica efesina. Questa parte è suddivisa in sei capitoli. Nel capitolo primo l'autrice tratta le riflessioni genuine di Šagi-Bunić sulle fondamentali controversie tra Cirillo d'Alessandria e le speculazioni cristologiche antiochene alla vigilia del Concilio di Efeso. Il capitolo secondo si occupa delle sue conoscenze sullo stesso Concilio e del triste scisma avvenuto tra i vescovi antiocheni e quelli alessandrini. Nel capitolo terzo riporta le interessanti informazioni che Šagi-Bunić raccoglie circa i tentativi, più o meno efficaci, di pacificazione delle due correnti dopo il Concilio di Efeso. Tentativi che vedevano gli antiocheni come coloro che proponevano a Cirillo il proprio *Simbolo Antiocheno* come fondamento dell'unione. L'analisi dettagliata che Šagi-Bunić fa di tale *Simbolo* è l'oggetto del quarto capitolo. Nel capitolo quinto tratta dell'unione tra Giovanni Antiocheno e Cirillo d'Alessandria che si fece nel 433 sulla base della lettera di Cirillo *Laetentur coeli*, nella quale l'Alessandrino ha incluso il *Simbolo Antiocheno*. Alla fine, nel capitolo sesto, riassume le più importanti intuizioni dell'autore sull'influsso che la Lettera *Laetentur coeli* (e attraverso di essa sull'influsso del *Simbolo Antiocheno*) ha avuto sulla *definizione Calcedonense*. Nella conclusione l'autrice fa una valutazione critica sia del proprio contributo sul tema trattato che sulla specificità delle ricerche inedite riguardo alla controversia cristologica efesina di Šagi-Bunić.

Le parole chiavi: Šagi-Bunić, arianesimo, apollinarismo, la cristologia di Cirillo, la cristologia antiochena, il Concilio di Efeso (431), *Simbolo Antiocheno*, *Laetentur coeli*, unione di Cirillo Alessandrino e Giovanni Antiocheno (433).

IZVORI I LITERATURA

IZVORI

Neobjavljeni izvori, sačuvani u *Osobnom arhivu T. J. Šagi-Bunića*

Neobjavljeni radovi

ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Postanak i tekst simbola antiohijskog sjedinjenja“

ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Važnost i značenje antiohijskog sjedinjenja (433.)“

ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Značenje formule 'homousios hemin' (consubstantialis nobis) u simbolu antiohijske unije (433.) i njezina povijest od Apolinara do unošenja u *Antiohijski simbol*“

ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Kristologija *Antiohijskog simbola*“

ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Značenje formule 'homousios hemin' (consubstantialis nobis) u simbolu antiohijske unije (433.) i njezina povijest od Apolinara do unošenja u *Antiohijski simbol*, Nacrt“

ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Duarum naturarum unio“

ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „'Sjedinjenje Boga i čovjeka'. Kako se Drugi vatikanski koncil (1962. – 1965.) nadovezuje na koncil u Kalcedonu (451.)“

ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Pregled kristoloških hereza u otačkoj Crkvi“

ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Trinitarno-kristološke hereze III. stoljeća“

ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Drama savjesti biskupa kao sudaca u vjeri u periodu od Efeza do Kalcedona“

Neobjavljeni nacrti i bilješke

ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Positiones s. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam“

ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Positiones s. Cyrilli Alexandrini pridie unionem antiochenam. Rukopisne bilješke“

ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Ćirilove pozicije uoči sjedinjenja (433.)“

ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Nestorius – praecursor formulae chalcedonensis?“

ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Analysis dogmatica Symboli Antiocheni“, u: *Povijest kristologije*, 48-52

- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Neonicejska trinitarna teologija u svom početnom i temeljnom metodičkom stavu“, u: *Povijest kristologije*, 53-55
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Caput primum praeivum“, u: *Povijest kristologije*, 56-57
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Prikaz razvitka i sistema antiohijske kristologije u borbi protiv arijevacu i apolinarista“, u: *Povijest kristologije*, 63-76
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Arianorum christologia (Nestorius, Livre d'H)“, u: *Povijest kristologije*, 77-80
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Poglavlje prvo. Osobitosti i razlike antiohijske i aleksandrijske kristologije“
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Positiones christologiae scholae antiochenae pridie unionem Ant. Symbolum antiochenum“, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Excursus II“, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Nota philologico-sintattica“, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Kronologija Efeza 431.“, u: *Fascikl „Povijest kristologije“*
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Duodecim Capitum analysis superficialis“, u: *Fascikl „Kristologija i drugo“*
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Treći anatematizam“, u: *Fascikl „Kristologija i drugo“*
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Opće karakteristike antiohijske i aleksandrijske kristologije (De generali indole christologiae antiochenae et alexandrinae. De notis christologiam antiochenam et alexandrinam characterizantibus). Caput alterum praeivum“, u: *Fascikl „Kristologija i drugo“*
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Bilješke – kristologija“, u: *Fascikl „Kristologija i drugo“*
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Postoji li definicija Efeškoga sabora?“, u: *Fascikl „Kristologija i drugo“*
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Bilješka /Excursus/. Problem efeške definicije“
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Epistulae 'Laetentur caeli' s. Cyrilli Alexadrini (a. 433). Momentum theologicum“
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „I. poglavlje (nastavak)“
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Laetentur coeli“
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Continuitatis discrimen“
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Concilium Ephesinum (a. 431) et Unio Antiochena (a. 433)“
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., *Bilješke o XII Capitula*
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., Razasute bilješke

Korespondencija između Hadrijana Boraka i Tomislava Janka Šagi-Bunića

- BORAK, H., *Pismo Šagi-Buniću*, 17. 12. 1950.
- BORAK, H., *Pismo Šagi-Buniću*, 3. 1. 1951.
- BORAK, H., *Pismo Šagi-Buniću*, 8. 1. 1951.
- BORAK, H., *Pismo Šagi-Buniću*, 4. 2. 1951.
- BORAK, H., *Pismo Šagi-Buniću*, 15. 3. 1954.
- BORAK, H., *Pismo Šagi-Buniću*, 9. 4. 1954.
- BORAK, H., *Pismo Šagi-Buniću*, 13. 6. 1959.
- BORAK, H., *Pismo Šagi-Buniću*, 22. 6. 1959.
- BORAK, H., *Pismo Šagi-Buniću*, 23. 10. 1960.
- BORAK, H., *Pismo Šagi-Buniću*, 5. 11. 1960.
- BORAK, H., *Pismo Šagi-Buniću*, 7. 11. 1960.
- BORAK, H., *Pismo Šagi-Buniću*, 19. 11. 1960.
- BORAK, H., *Pismo Šagi-Buniću*, 18. 5. 1961.
- BORAK, H., *Pismo Šagi-Buniću*, 24. 6. 1961.
- BORAK, H., *Pismo Šagi-Buniću*, 30. 6. 1961.
- BORAK, H., *Pismo Šagi-Buniću*, 25. 8. 1961.
- BORAK, H., *Pismo Šagi-Buniću*, 15. 9. 1961.
- BORAK, H., *Pismo Šagi-Buniću*, 21. 10. 1961.
- BORAK, H., *Pismo Šagi-Buniću*, 27. 11. 1961.
- BORAK, H., *Pismo Šagi-Buniću*, 20. 1. 1962.
- BORAK, H., *Pismo Šagi-Buniću*, 25. 1. 1962.
- BORAK, H., *Pismo Šagi-Buniću*, 10. 2. 1962.
- BORAK, H., *Pismo Šagi-Buniću*, 27. 2. 1962.
- BORAK, H., *Pismo Šagi-Buniću*, 2. 3. 1962.
- BORAK, H., *Pismo Šagi-Buniću*, 14. 4. 1962.
- BORAK, H., *Pismo Šagi-Buniću*, 23. 5. 1962.
- BORAK, H., *Pismo Šagi-Buniću*, 4. 6. 1962.
- BORAK, H., *Pismo Šagi-Buniću*, 4. 7. 1962.
- BORAK, H., *Pismo Šagi-Buniću*, 4. 8. 1962.
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., *Pismo Boraku*, 5. 2. 1958.
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., *Pismo Boraku*, 4. 10. 1960.
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., *Pismo Boraku*, 9. 10. 1960.

ŠAGI-BUNIĆ, T. J., *Pismo Boraku*, 19. 10. 1960.
 ŠAGI-BUNIĆ, T. J., *Pismo Boraku*, 19. 6. 1961.
 ŠAGI-BUNIĆ, T. J., *Pismo Boraku*, 23. 11. 1961.
 ŠAGI-BUNIĆ, T. J., *Pismo Boraku*, 6. 12. 1961.
 ŠAGI-BUNIĆ, T. J., *Pismo Boraku*, 17. 1. 1962.
 ŠAGI-BUNIĆ, T. J., *Pismo Boraku*, 1. 2. 1962.
 ŠAGI-BUNIĆ, T. J., *Pismo Boraku*, 6. 2. 1962.
 ŠAGI-BUNIĆ, T. J., *Pismo Boraku*, 17. 2. 1962.
 ŠAGI-BUNIĆ, T. J., *Pismo Boraku*, 24. 2. 1962.
 ŠAGI-BUNIĆ, T. J., *Pismo Boraku*, nedatirano [najvjerojatnije napisano u veljači ili ožujku 1962.]
 ŠAGI-BUNIĆ, T. J., *Pismo Boraku*, 18. 5. 1962.
 ŠAGI-BUNIĆ, T. J., *Pismo Boraku*, 30. 7. 1962.

Ostalo

Dokument br. 310/1960., u: *Arhiv Katoličkoga bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu*

Dokument br. 151/61., u: *Arhiv Katoličkoga bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu*

Objavljeni izvori

ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Documentatio doctrinalis ephesino-chalcedonensis“, u: *Laurentianum*, (1962.) 3, 499-514

ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „De dyophysitismo extra scholam antiochenam“, u: *Laurentianum*, (1963.) 4, 231-251

ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „*Duo perfecta*“ et „*duae naturae*“ in *definitione dogmatica chalcedonensi*, *Laurentianum*, Roma, 1964.

ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „*Deus perfectus et homo perfectus*“ a concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451), Romae – Friburgi Br. – Barcinonae, 1965.

ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Problema continuitatis in fide christologica in periodo ephesino-chalcedonensis“, u: *Laurentianum*, (1967.) 8, 413-451

- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Patrimonium chalcedonense in posteriore progressu christologiae“, u: *Laurentianum*, (1968.) 9, 37-56
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Drama conscientiae episcoporum qua fidei iudicum in periodo ephesino-chalcedonensi“, u: *Laurentianum*, (1968.) 9, 225-266
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., *Problemata christologiae chalcedonensis. Continuitas doctrinalis et drama conscientiae episcoporum qua fidei iudicum*, Laurentianum, Roma, 1969.
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Formula „istobitan nama“ u apolinarističkim borbama“, u: *Kačić*, (1970.) 3, 55-76.
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., *Kristologija Prokla Carigradskog*, A. Barišić (ur.), Zagreb, 2009.

LITERATURA

Primarna literatura

- ABRAMOWSKI, L. „Histoire de la recherche sur Nestorius et le nestorianisme“, u: *Istina*, 40 (1995.) 1, 44-55
- ALBERIGO, G., „Drugi vatikanski koncil za mladost kršćanstva“, u: *Bogoslovska smotra*, 76 (2006.) 1, 1-12
- ALBERIGO, G., *Kratka povijest Drugoga vatikanskog koncila (1959. – 1965.)*, Zagreb, 2008.
- ALEXOPOULOS, S., „An Example of Ecclesial Reconciliation in the Early Church: Three Homilies by Paul of Emesa and Cyril of Alexandria“, u: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 45 (2001.) 4, 339-358
- ALTANER, B., *Patrologia*, Torino, ⁷1977.
- ANASTOS, M. V., „Nestorius Was Orthodox“, u: *Dumbarton Oaks Papers*, 16 (1962.), 119-140.
- Atanazije VELIKI, *Pisma o Kristu i Duhu*, preveo M. Mandac, Makarska, 1980.
- BARIŠIĆ, A., „Tomislav Janko Šagi-Bunić“, u: VINCE, R. (ur.), *Kršćanska misao XX. st.*, Zagreb, 2009., 671-682
- BARIŠIĆ, A., *Teandrička kristologija Tomislava Janka Šagi-Bunića*, Zagreb, 2012.
- Bazilije VELIKI, *Duh Sveti*, preveo M. Mandac, Makarska, 1978.
- BERTRAND, D. „Der Anathematismus XII im Glauben des Cyrill von Alexandrien“, u: *Theologische Quartalschrift*, 178 (1998.) 4, 311-326

- [bez naznake autora], „Recenzija DPHP“, u: *Stromata. Ciencia y Fé*, 21 (1965.) 3-4, 636-637
- BODROŽIĆ, I., <http://patrologija.com>
- BOUYER, L., *Le Fils eternal*, Paris, 1974.
- BOUYER, L., *The Church of God. Body of Christ and Temple of the Spirit*, San Francisco, 2011.
- BREKELMANS, A. J., „Recenzija DPHP“, u: *Tijdschrift voor Theologie*, 6 (1966.), 456
- CAMELOT, P.-Th., „Christologie“, u: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 49 (1965.), 745
- CAMELOT, P.-Th., *Éphèse et Chalcédoine. 432 et 451. Histoire des conciles œcuméniques*, Paris, ²2006.
- CANTALAMESSA, R., „Recenzija DPDN“, u: *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 3 (1967.) 2, 324-325
- CANTALAMESSA, R., „Recenzija DPHP“, u: *Laurentianum*, 6 (1965.) 1, 126-128
- CENTRO DI DOCUMENTAZIONE – ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE, *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Basileae – Barcionae – Friburgi – Romae – Vindobonae, ²1962.
- Cl. N., „Recenzija DPHP“, u: *Revista Eclesiástica Brasileira*, 27 (1967.) 1, 247
- Ćiril ALEKSANDRIJSKI, *Utjelovljenje Jedinorođenca – jedan Krist*, preveo M. Mandac, Makarska, 2001.
- DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P. (ur.), *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*, preveo Lj. Plačko, Đakovo, 2002.
- DIEPEN, Dom H. M., *Douze Dialogues de christologie ancienne*, Roma, 1960.
- DUDA, B., „Recenzija DPDN“, u: *Bogoslovska smotra*, 35 (1965.) 1, 145-146
- DUPUY, B., „La Christologie de Nestorius“, u: *Istina*, 40 (1995.) 1, 56-64
- DURAND, G. M. de, „Réflexions sur les quatre premiers conciles oecuméniques: Nicée (325), Constantinople (381), Éphèse (431), Chalcédoine (451)“, u: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 86 (2002.), 3-26
- EVIEUX, P., „André de Samosate. Un adversaire de Cyrille d'Alexandrie durant la crise nestorienne“, u: *Revue des études byzantines*, 32 (1974.), 175-186 (dostupno i u: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_0766-5598_1974_num_32_1_1488)

- EXTREMEÑO, C., „Recenzija DPHP“, u: *Studium. Revista de Filosofía y Teología*, 5 (1965.) 2, 399
- F., „Recenzija DPDN“, u: *Zeitschrift für katholische Theologie*, 88 (1966.), 6
- FEINER, J. – LÖHRER, M. (ur.), *Mysterium salutis*, III/1, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1970.
- FILIĆ, A., „Duhovna oporuka Tomislava Zdenka Tenšeka: 'Centar za istraživanje i promicanje civilizacije ljubavi'“, u: *Kana*, 37 (2007.) 10, 10-11; *Vjesnik Hrvatske kapucinske provincije*, 41 (2007.) 3, 545-547
- FILIĆ, A., „Povijesno-teološki kontekst razvoja kalcedonske diofizitske formule“, u: RAGUŽ, I. (ur.), „*Multorum fratrum vehementissima postulatione et maxime tua iussione compulsus*“, Zbornik radova u čast prof. dr. sc. Marijanu Mandacu prigodom 70. obljetnice života, Split, 2010., 101-134
- FILIĆ, A., „Šagi-Bunić, Tomislav Janko“, u: HOŠKO, F. E. – ČOŠKOVIĆ, P. – KAPITANOVIĆ, V. (ur.), *Hrvatski franjevački biografski leksikon*, Zagreb, 2010., 511-512
- FILIĆ, A., „Tomislav Janko Šagi-Bunić, Kristologija Prokla Carigradskog“, u: *Bogoslovska smotra*, 79 (2009.) 2, 403-408
- FILIĆ, A., *Povijesno-teološke pretpostavke efeškoga raskola (431.) prema djelima T. J. Šagi-Bunića* [magistarski rad, neobjavljeno], Zagreb, 2011.
- FILIĆ, T., „Tomislav Janko Šagi-Bunić. Mali brat i veliki teolog“ [s autoriziranim prilogom: „Tomislav Zdenko Tenšek o Tomislavu Janku Šagi-Buniću], u: *Puls*, 2 (2004.), 3, 48-52
- FORTESCUE, A. „Holy Synod“, u: *The Catholic Encyclopedia*, u: <http://www.newadvent.org/cathen/07428a.htm>
- GALOT, J., *Tko si ti, Kriste? Kristologija*, Đakovo, 1996.
- GALTIER, P., „Les anathématismes de saint Cyrille et le concile de Chalcédoine“, u: *Recherches de science religieuse*, 23 (1933.), 45-58
- GAVRILYUK, P., *The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of Patristic Thought*, New York, 2004.
- GOULD, G., „Cyril of Alexandria and the Formula of Reunion“, u: *Downside Review*, 106 (1988.) 365, 235-252.
- GRILLMEIER, A., *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, New York, 1965.

- GRILLMEIER, A., *Christ in Christian Tradition, I. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, I, London – Oxford, ²1975.
- GRILLMEIER, A., *Le Christ dans la tradition chrétienne, I. De l'âge apostolique au concile de Chalcédoine (451)*, Paris, ²2003.
- GRILLMEIER, A., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und perspektiven*, Freiburg – Basel – Wien, 1975.
- HALLEUX, A. de, „L'accord christologique de 433: Un modèle de réconciliation ecclésiale?“, u: *Communion et réunion: Mélanges J.-M. R. Tillard*, Louvain, 1995., 293-300
- HALLEUX, A. de, „La définition christologique à Chalcédoine“, u: *Revue théologique de Louvain*, 7 (1976.) 1, 3-23
- HALLEUX, A. de, „La première session du concile d'Éphèse (22 juin 431)“, u: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 69 (1993.), 43-87
- HALLEUX, A. de, „Les douze chapitres cyrilliens au concile d'Éphèse (430-433)“, u: *Revue théologique de Louvain*, 23 (1992.), 425-458
- HALLEUX, A. de, *Patrologie et oecuménisme. Recueil d'études*, Leuven, 1990.
- HALLMAN, J. M., „The Seed of Fire: Divine Suffering in the Christology of Cyril of Alexandria and Nestorius of Constantinople“, u: *Journal of Early Christian Studies*, 5 (1997.) 3, 369-391
- HAUBST, R., „Recenzija DPDN“, u: *Münchener theologische Zeitschrift*, 17 (1966.), 145-146
- HEMLER, F., „Recenzija DPHP“, u: *Augustinianum*, 6 (1966.) 1, 114-115
- ISAZA B., A., „Recenzija DPHP“, u: *Franciscanum*, 9 (1967.) 25, 63-64
- ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE, *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna, ³1973.
- IVAN PAVAO II., „Lettre apostolique A Concilio Constantinopolitano pour le 1600ème anniversaire du Ier Concile de Constantinople et le 1550ème anniversaire du Concile d'Éphèse“ (25. III. 1981.), u: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_25031981_a-concilio-constantinopolitano-fr.html
- J. M. R. T., „Recenzija DPDN“, u: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1966., 594
- J. T., „Recenzija DPHP“, u: *Byzantion. Revue Internationale des Etudes Byzantines*, 35 (1965.), [stranica nepoznata]

- JOSIPOVIĆ, I., „Govor na dočeku pape Benedikta XVI.“ (4. VI. 2011.), u:
<http://www.predsjednik.hr/04062011>
- KARLIĆ, I., *Bogočovjek Isus Krist*, Zagreb, 2011.
- KASPER, W., *Isus Krist*, Split, 1995.
- KHALIFÉ, E., „La personne et la doctrine de Nestorius jugées au concile d'Ephèse“, u: *Istina*, 43 (1998.) 1, 214-220
- KOSIŃSKI, R. „The Fate of Nestorius after the Council of Ephesus in 431“, u: *Fen Edebiyat Dergisi*, 10 (2008.) 1, 33-49 (dostupno i u: http://www.fed.sakarya.edu.tr/arsiv/yayinlenmis_dergiler/2008_1/2008_1_2.pdf)
- KRANNICH, T., „Cyrill von Alexandrien und die Unionsformel von 433 n. Chr.“, u: *Zeitschrift für Antikes Christentum – Journal of Ancient Christianity*, 9 (2005.) 3, 566-583
- KUNIČIĆ, J., „Recenzija PCC“, u: *Bogoslovska smotra*, 39 (1969.) 4, 492-493
- LEBON, J., „Autour de la définition de la foi au concile d'Éphèse (431)“, u: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 8 (1931.), 394-412
- LEROY, M.-V., „Le Christ de Chalcédoine“, u: *Revue Thomiste*, 81 (1973.) 1, 76-88
- MANDAC, M., „L'union christologique dans les oeuvres de Théodoret antérieures au concile d'Éphèse“, u: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 47 (1971.), 64-96
- „Međunarodna konferencija uz 40. obljetnicu završetka II. vatikanskog koncila“, u: *IKA*, 14. XII. 2005., 7
- MEYENDORFF, J. (ur.), *The Primacy of Peter: Essays in Ecclesiology and the Early Church*, New York, 1992.
- MIGNE, J. P. (ur.), *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, 77
- MÜLLER, G. (ur.), *Theologische Realenzyklopädie*, I, Berlin – New York, 1987./93.
- O'KEEFE, J. J., „Impassible Suffering? Divine Passion and Fifth Century Christology“, u: *Theological Studies*, 58 (1997.) 1, 39-60
- ORTIZ de URBINA, I., „Il dogma di Efeso“, u: *Revue des études byzantines*, 9 (1953.), 233-240 (dostupno i u: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_0766-5598_1953_num_11_1_1086)
- PARYS, M. J. van, „The historical evidence on the Council of Chalcedon: the Council of Chalcedon as historical event“, u: *The Ecumenical Review*, 22 (1970.) 4, 305-320

- PARYS, M. van, „L'evolution de la doctrine christologique de Basile de Séleucie“, u: *Irénikon*, 44 (1971.), 496-499
- PAVIĆ, J. – TENŠEK, T. Z., *Patrologija*, Zagreb, 1993.
- PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE, *Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, A. Ducay (ur.), Città del Vaticano, 2003.
- PUKEC, Đ. – STANKOVIĆ, V. (ur.), *Šeper. Građa za životopis*, I, Zagreb, 1983.
- „Razgovor s drom. Šagi-Bunićem nakon njegovih predavanja u Münchenu“, u: *Glas Koncila*, 14. 8. 1996., 10
- RENWART, L., „Recenzija DPHP“, u: *Nouvelle Revue Théologique*, 98 (1966.) 5, 540
- RODRIGUEZ, V., „Recenzija DPHP“, u: *Salmanticensis*, 13 (1966.), 662
- RUIZ de S. JUAN DE LA CRUZ, F., „Recenzija DPHP“, u: *Ephemerides Carmeliticae*, 16 (1965.), 462-464
- SCIPIONI, L., „Recenzija DPHP“, u: *Sacra Doctrina*, (1966.) 41, 157-159
- SCIPIONI, L., *Nestorio e il concilio di Efeso*, Milano, 1974.
- SEGOVIA, A., „Recenzija DPDN“, u: *Estudios Ecclesiasticos*, 41 (1966.) 157, 234-235
- SESBOÜÉ, B. – WOLINSKI, J., *Storia dei Dogmi. I. Il Dio della salvezza*, Casale Monferrato, 1996.
- SESBOÜÉ, B., *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Paris, ²2000.
- SORO, M. B., „La condamnation de Nestorius au concile d'Éphèse“, u: *Istina*, 43 (1998.) 2, 179-213
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., *Ali drugog puta nema*, Zagreb, 1986.
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „'Adhuc paganus est!' – Quaestio de re baptismate“, u: *Laurentianum*, 2 (1961.) 4, 509-513
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Briga da uspiju drugi. Riječ na oproštaju s Hadrijanom Borakom, 5. 3. 1993.“, u: *Vjesnik Hrvatske kapucinske provincije*, 27 (1993.) 2, 461
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Controversia de baptismate inter Parmenianum et S. Optatum Milevitanum“, u: *Laurentianum*, 3 (1962.) 2, 167-209
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „'Ecclesia sola baptizat': sententia Tertulliani et S. Cypriani“, u: *Laurentianum*, 2 (1961.) 2, Romae, 261-273
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Facultas theologica catholica in Universitate Zagradiensi, brevis descriptio chronologica“, u: *Croatica christiana periodica*, (1993.) 17, 73-164
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Maniheizam – nova religija trećeg stoljeća. Prigodom 1700-te obljetnice smrti Manijeve“, u: *Svesci – Communio*, (1977.) 30, 58-63

- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Prema službenom hrvatskom prijevodu misnog kanona“, u: *Svesci*, 6 (1967.), Liturgijsko-pastoralni prilog (1-20)
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., „Teološka važnost 'Poslanice šestorice biskupa' iz god. 268.“, u: *Bogoslovska smotra*, 55 (1985.) 1-2, 91-101
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., *Kršćanstvo ne može biti umorno*, Split, 1962.
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., *Krštenje izvan Crkve. Kontroverzija između Parmenijana i sv. Optata Milevitanskog*, Zagreb, 1970.
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., *Povijest kršćanske literature, I: Patrologija od početka do sv. Ireneja*, Zagreb, 1976.
- ŠAGI-BUNIĆ, T. J., *Prema civilizaciji ljubavi*, T. Z. Tenšek – A. Filić (ur.), Zagreb, 1998.
- ŠANJEK, F., „Pedeset godina znanstvenog i literarnog rada Tomislava J. Šagi-Bunića [1939-1989]“, u: *Croatia christiana periodica*, 13 (1989.) 23, 105-140
- TANJIĆ, Ž. (ur.), *Veritatem facientes in caritate*, Zbornik radova Međunarodnoga simpozija o kardinalu Franji Šeperu povodom 20. obljetnice smrti, Zagreb, 2003.
- TENŠEK, T. Z., *Biti dom ljubavi*, A. Filić – T. Filić (ur.), Zagreb, 2003.
- TENŠEK, T. Z., „Biografija Tomislava Janka Šagi-Bunića“, u: *Brat Franjo*, 24 (1999.) 4, 11-12
- TENŠEK, T. Z., „Hrvatski latinisti-kapucini XX. stoljeća: Hadrijan Franjo Borak (1915. – 1993.) i Tomislav Janko Šagi-Bunić (1923. – 1999.)“, u: *Ljudima prijatelj*, 33 (2004.) 4, 19-26; *Vjesnik Hrvatske kapucinske provincije*, 38 (2004.) 4, 402-415; *Latinitet u Europi s posebnim osvrtom na hrvatski latinitet nekad i danas*, Zbornik radova, Rijeka, 2006., 395-410
- TENŠEK, T. Z., „Liturgija, Koncil i djelovanje' (u povodu druge obljetnice smrti Tomislava J. Šagi-Bunića)“, u: *Fokus*, (2001.) 62, 37
- TENŠEK, T. Z., „Periodizacija teološkog rada Tomislava J. Šagi-Bunića (1923. – 1999.)“, u: *Svesci – Communio*, (1999.) 97, 3-5
- TENŠEK, T. Z., „Presjek života i djela Tomislava Janka Šagi-Bunića (govor na sprovodu 23. srpnja 1999.)“, u: *Glas Koncila*, 1. 8. 1999., 2; *Kana*, 30 (1999.) 9, 10-12 (pod naslovom: „O Bogu i čovjeku i Bogu u čovjeku“); *Vjesnik Hrvatske kapucinske provincije*, 33 (1999.) 4, 537-539; *Ljudima prijatelj*, (1999.) 3, 10-12; *Duh zajedništva*, (1999.) 2, 7-8
- TENŠEK, T. Z., „Tomislav Janko Šagi-Bunić (2. veljače 1923. – 21. srpnja 1999.)“, u: *Bogoslovska smotra*, 70 (2000.) 3-4, 918-924

- TENŠEK, T. Z., „Tomislav Janko Šagi-Bunić (prikaz života i djela)“, u: *Gazophylacium*, 1-2 (2000.), 106-108
- TENŠEK, T. Z., „Život i djelo fra Hadrijana Boraka“, u: *Vjesnik Hrvatske kapucinske provincije*, 27 (1993.) 2, 445-452; „Borak, Hadrijan Franjo“, u: HOŠKO, F. E. – ČOŠKOVIĆ, P. – KAPITANOVIĆ, V. [ur.], *Hrvatski franjevački biografski leksikon*, Zagreb, 2010., 73-74
- Teodor MOPSUESTIJSKI, *Katehetske homilije*, preveo T. Z. Tenšek, Zagreb, 2004.
- Teodoret CIRSKI, *Eranistes*, preveo M. Babić, Zagreb, 2005.
- Teodoret CIRSKI, *Izabrani spisi*, preveo M. Mandac, Split, 2002.
- TURČINOVIĆ, A. (ur.), *Nastanak i razvitak Kršćanske sadašnjosti*, Zbornik radova sa znanstvenog simpozija o 40. obljetnici djelovanja, Zagreb, 21. i 22. veljače 2008., Zagreb, 2010.
- URQUIRI, T., „Recenzija DPHP“, u: *Ilustración del Clero*, 6 (1965.), 358
- „Vizionar i učitelj“, u: IKA, 16. XII. 2009., 11-13
- Vjesnik Hrvatske kapucinske provincije* (In memoriam Tomislav Janko Šagi-Bunić), 33 (1999.) 4, 527-592
- WESSEL, S., „Nestorius, Mary and Controversy, in Cyril of Alexandria's *Homily IV*“, u: *Annuaire Historiae Conciliorum*, 31 (1999.), 1, 1-49
- WESSEL, S., *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*, New York, 2004.

Sekundarna literatura

- ABRAMOWSKI, L., *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*, Louvain, 1963.
- ARNOU, R., „Nestorianisme et Néoplatonisme“, u: *Gregorianum*, 17 (1936.), 116-131
- CAMPENHAUSEN, H. v., „Das Konzil von Chalkedon“, u: *Theologische Literaturzeitung*, 1955., 88
- D'ALÈS, A., *Le dogme d'Éphèse*, Paris, ²1931.
- DENEFFE, A., „Der Dogmatische Wert der Anathematismen Cyrills“, u: *Scholastik*, 8 (1933.), 64-88, 203-216
- DENZINGER, H. – BANNWART, C. – UMBERG, I. B., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Friburgi Brisgoviae, ¹⁸⁻
²⁰1932.

- DENZINGER, H., – SCHÖNMETZER, A. (ur.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Roma, ³²1963.
- DIEKAMP, F. (ur.), *Doctrina Patrum et Incarnatione Verbi*, Münster in W., 1907.
- DIEPEN, Dom H. M., *Les trois chapitres au concile de Chalcédoine. Une étude de la christologie de l'Anatolie ancienne*, Oosterhout, 1953.
- GALTIER, P., „Théodore de Mopsueste: sa vraie pensée sur l'Incarnation“, u: *Recherches de science religieuse*, 45 (1957.), 161-186, 338-360
- GALTIER, P., *De Incarnatione ac Redemptione*, Parisiis, 1947.
- GRAFFIN, R. – NAU, F. (ur.), *Patrologia Orientalis*, IX
- GRILLMEIER, A. – BACHT, H. (ur.), *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart. Bd I: Der Glaube von Chalkedon*, Würzburg, 1951.
- GRILLMEIER, A. – BACHT, H. (ur.), *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart. Bd II: Entscheidung um Chalkedon*, Würzburg, 1953.
- GRILLMEIER, A. – BACHT, H. (ur.), *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart. Bd III: Chalkedon heute*, Würzburg, 1954.
- GRILLMEIER, A., „Das scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht“, u: *Scholastik*, 36 (1961.), 321-356
- GRILLMEIER, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, I. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalzedon [451]*, Freiburg im Br., ³1990.
- GUTWENGER, E., „Zur Ontologie der hypostatischen Union“, u: *Zeitschrift für katholische Theologie*, 76 (1954.), 385-410
- KRAFT, H., „Ὁμολογισμός“, u: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 66 (1954./55.), 3-16
- KURTSCHEID, B. – WILCHES, F. A., *Historia iuris canonici*, I, Romae, 1943.
- MANSI, J. D. (ur.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, IV, V, VI, VII, IX
- MARIĆ, J., *Quaestiones quaedam christologicae ex dogmatum historia selectae nova ratione illustrantur*, Zagreb, 1960.
- MARTIN, Ch., Un florilège grec d'homélies christologiques des IV^e et V^e siècles sur la Nativité [Paris gr. 1491], u: *Le Muséon*, 54 (1941.), 17-57
- MAZZARINO, C. da, *La dottrina di Teodoreto di Ciro sull'unione ipostatica delle due nature in Cristo*, Roma, 1941.
- MEYENDORFF, J., *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969.
- MIGNE, J. P. (ur.), *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, 26, 65, 76, 83

- MIGNE, J. P. (ur.), *Patrologiae cursus completus. Series latina*, 68
- NESTORIUS, *Le Livre d'Héraclide de Damas*, preveo F. Nau, Paris, 1910.
- ORTIZ de URBINA, I., *El simbolo Niceno*, Madrid, 1947.
- POPOVIĆ, J., *Dogmatika Pravoslavne Crkve*, Beograd, 1978.
- PUIG de la BELLACASA, I., „Los doce anatematismos de S. Cirilo fueron aprobados por el concilio de Efeso?“, u: *Est. Eclesiásticos*, 11 (1932.), 5-26
- RICHARD, M., „L'introduction du mot 'Hypostase'“, u: *Mélanges de science religieuse*, 2 (1945.), 5-32, 243-270
- RIEDMATTEN, H. de, *La Christologie d'Apollinaire de Laodicée*, Berlin, 1958.
- SCHWARTZ, E. (ur.), *Acta conciliorum oecumenicorum*, I/I, I/IV, II/I
- SCIPIONI, L. I., *Richerche sulla cristologia del 'Libro di Eraclide' di Nestorio*, Friburgo, 1956.
- SELLERS, R. V., *The Council of Chalcedon. A Historican and Doctrinal Survey*, London, 1953.
- TONNEAU, R. – DEVREESSE, R. (ur.), *Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano, 1949.