

EELK
USUTEADUSE INSTITUUDI TOIMETISED
VI

Elmar Salumaa

**FILOSOOFIA
AJALUGU
II**

Keskaja filosoofia

EELK KONSISTOORIUMI KIRJASTUS- JA INFOOSAKOND

TALLINN 1993

Kaane ja tiitellehe kujundanud
Ludvig Kruusmaa

Prof. Dr. Elmar Salumaa "Filosoofia ajaloo"
ilmunud köited:

1. Elmar Salumaa. Filosoofia ajalugu I. Antiikfilosoofia. EELK Konsistooriumi kirjastus- ja infoosakond. Tallinn, 1992.
2. Elmar Salumaa. Filosoofia ajalugu II. Keskaja filosoofia. EELK Konsistooriumi kirjastus- ja infoosakond. Tallinn, 1993.

Saateks

Keskaja filosoofia ülevaade on EELK Usuteaduse Instituudi süstemaatilise teoloogia professori Dr. Elmar Salumaa koostatud "Filosoofia ajaloo" teine köide.

Raamat on koostatud usuteaduse üliõpilastele õppevahendiks, seetõttu ei piirdu autor üldiste ja isikupäratute hinnangutega. Et keskaja filosoofia oli väga tihedalt läbi põimunud teoloogilistest probleemidest (jumalatõestused, *theologia naturalis etc.*) ning et tol ajal antud vastused olid omased katoliiklikule nägemusele, on mõistetatav, et autor lisab oma seisukohad, mis vastavad nn. dialektilise teoloogia maailmakäsitlusele.

Käesoleva väljaande aluseks on võetud Dr. E. Salumaa õppevahendi masinakirjaline eksemplar. Autori keeleprüuki ja kirjaviisi on püütud säilitada.

Toomas Paul

Sisukord

Sissejuhatus	9
1. Keskaja filosoofia iseloom	9
2. Keskaja filosoofia jaotus	10
PATRISTILISE AJASTU FILOSOOFIA	11
Esimene osa	11
Otsimusi ja võitlusi kristliku mõtlemise kujunemise ümber.....	11
§ 1. Varakristlik apologetika.....	11
1. Kristliku mõtlemise lähis	11
2. Tähtsamaid apologete.....	13
3. Varakristliku apologetika põhijooni.....	14
4. Varakristliku apologetika tähendus.....	17
§ 2. Gnostitsism.....	18
1. Gnostitsismi olemus ja tekkepõhjused.....	18
2. Mõjukad gnostikud	19
3. Gnostitsismi õpetuslikke seisukohti.....	20
4. Gnostitsismi tähendus ja hinnang	23
5. Markion	24
§ 3. Manikeism.....	26
1. Päritolu ja üldilme	26
2. Manikeismi õpetus.....	27
3. Manilaste eetika	27
§ 4. Montanism	28
1. Tekkimine ja iseloom.....	28
2. Montanistide õpetuslikke seisukohti.....	29
3. Hinnang ja tähendus.....	30
§ 5. Kirikliku teoloogia väljakujunemine.....	30
1. Üldolukord ja põhiprobleemid alates II sajandi lõpust.....	30
2. Ireneus ja tema mõttemaailm	31
3. Tertullianus.....	33
4. Cyprianus	35
§ 6. Aleksandria teoloogiline koolkond	37
1. Aleksandria katehheetide kool	37
2. Clemens Aleksandriast.....	37
3. Origenes ja tema kristliku õpetuse süsteem	41
Teine osa.....	51
Kristliku mõtlemise dogmatiseerumine	51
§ 7. Dogmaatilised õpetustülid	51
1. Kristliku mõtlemise peaprobleeme III sajandi lõpul ja IV sajandil....	51
2. Kristoloogilise problemaatika kulg.....	52
§ 8. Augustinus ja tema mõttemaailm	55
1. Elukäik ja looming.....	55

2. Augustinuse õpetuse üldlaad	57
3. Tunnetusõpetuslik lähis.....	59
4. Õpetus jumalatunnetusest.....	60
5. Õpetus patust ja armust.....	62
6. Õpetus kirikust ja armuvahendeist.....	64
7. Augustiinlik predestinatsiooniõpetus.....	66
8. Augustinuse ajaloo filosoofia.....	67
9. Augustinuse eetika.....	69
10. Augustinuse mõjud ja hinnang	71
§ 9. Kristliku müstika kujunemine.....	73
1. Tekkimine ja iseärasused	73
2. Synesios.....	74
3. Dionysios Areopagita.....	75
SKOLASTILISE AJASTU FILOSOOFIA.....	78
§ 10. Skolastika tekkimine ja üldisloom.....	78
1. Skolastika nimetus	78
2. Skolastika tekkepõhjusti.....	78
3. Skolastika iseloom	79
Esimene osa	81
Eelskolastika.....	81
§ 11. Johannes Scotus Eriugena.....	81
1. Elu ja looming	81
2. Oleva metafüüsika	82
3. Hinnang ja tähendus.....	83
§ 12. Universaali teevaidlus.....	85
1. Nominalism ja realism	85
2. Anselm ja tema õpetus	86
3. Pierre Abélard.....	88
4. Erisuundi eelskolastilises mõtlemises.....	91
Teine osa.....	94
Kõrgskolastika	94
§ 13. Kokkupuuted orientalse filosoofiaga.....	94
1. Ajalooline taust.....	94
2. Araablaste filosoofia	95
3. Juutide filosoofia	98
§ 14. Kõrgskolastika rajajaid	100
1. Võitlus Aristotelese ümber.....	100
2. Aleksander Hales.....	101
3. Bonaventura.....	101
4. Albertus Magnus.....	102
§ 15. Thomas Aquinost - kõrgskolastika suurmeisterid.....	103
1. Elu ja looming	103
2. Probleemiseade ja selle lahenduse lähis.....	104
3. Tunnetusõpetus.....	105
4. Metafüüsika ja õpetus Jumalast.....	106
5. Kosmoloogiline maailmapilt	107
6. Õpetus inimesest.....	108
7. Eetika	109
8. Hinnang ja järelmõjud.....	112

Kolmas osa.....	114
Tomismivastane opositsioon	114
§ 16. Duns Scotus.....	114
1. Tomismi kriitika	114
2. Elu ja looming	114
3. Scotuse mõttelähis ja üldlaad	115
4. Skotistlik tahteteooria	116
5. Teoloogilised järeldused	117
6. Ümberhinnangud eetikas.....	118
7. Skotistliku metafüüsika probleeme.....	119
8. Hinnang ning järeldused	119
§ 17. Nominalistliku suuna taaselustumine	120
1. Uusi mõttesuundi skolastika taustal.....	120
2. Roger Bacon	120
3. Raymundus Lullus	122
4. William Occam.....	122
§ 18. Skolastikavastane reaktsioon müstikas.....	125
1. Müstika taaselustumine XIV sajandil	125
2. Meister Eckhart.....	125
3. Müstilise mõttesuuna jätkajaid	129
§ 19. Skolastika varisemine ja kiriku autoriteedist vabaneva ilmaliku mõtlemise kujunemine.....	131
1. Uute mõtlemiseelduste kujunemine.....	131
2. Nicolaus Cusanus ja tema mõttemaailm	132
3. Loodusteadusliku tunnetuse algmed	136
4. Skolastika restauratsioonikatsed	138
§ 20. Kokkuvõtlik tagasivaade.....	140
1. Keskaegse mõtlemise peaküsimusi.....	140
2. Keskaegse mõttekultuuri tähendus	143
Isikunimede register.....	145

Sissejuhatus

1. Keskaja filosoofia iseloom

Keskaja filosoofiline mõtlemine on tihedalt seotud kristluse ja selle pinnal tekkinud kirikuga, peamiselt muidugi juba vanaaja lõpul väljakujunenud roomakatoliku kirikuga. Seda ei tule aga mõista nii, nagu võtnuks kirik vahetult omaks kogu antiikfilosoofia pärandi ja seda siis oma huvide ning vajadustega kohandades edasi arendanuks. Säärane talitusviis osutus võimatuks juba nende põhieelduste tõttu, mis määravalt otsustasid erinevuse antiikse filosoofilise mõtlemise ja kirikliku mõttetöö vahel. Esimene on olnud algusest peale ikkagi inimesekeskne, inimesest ja tema tunnetusest lähtuv ning inimese huvides ja vajadustes orienteeruv ka siis, kui tegeldakse jumalaprobleemiga. Teine on aga oma põhiolemuselt alati olnud jumalakeskne, jumalikus ilmutusantuses orienteeruv ka sel juhul, kui tal on tulnud anda hinnanguid ning võtta seisukohti inimese ja tema konkreetse olemisantuse maailma kohta. Selles mõttes on kiriklik mõtlemine alati olnud teoloogiline, milles filosoofiline tunnetus etendab üksnes vahendi osa. Kõik, mida antiikfilosoofia oma pikaajases mõttetöös loovalt oli esile toonud ning mis sobis kristliku mõttemaailmaga, leidis rakendamist esmajoones kristliku usu ja õpetuse paremaks formuleerimiseks, selle sisuliseks korrastamiseks ning seletamiseks, kusjuures usk ja usuline tunnetus ise jäävad otsustandvaiks kriteeriumeiks. Seda põhilist erinevust kahe mõttemaailma vahel silmas pidades, võib pealiskaudsele pilgule kogu keskaegne mõtlemine näida üksnes antiikfilosoofia kristlikult või kiriklikult rõivastatud epigoonina, mida ta aga mingil juhul ei olnud. Kahtlemata ammutas keskaegne mõtlemine ja teoloogia väga palju nii esialgu teadaolevast antiiksest filosoofiapärandist kui ka hiljem taasavastatud Aristoteleselt, kuid ta ei kasutanud seda kaugeltki mitte iseseisva filosoofilise mõtlemise edendamiseks, vaid kirikliku õpetuse ja kristliku usu tõlgendamiseks. Filosoofiline mõtlemine on siin sõna otses tähenduses *ancilla theologiae*.

Oma puhtfilosoofilises osas, nii siin esinevais probleemides kui ka nende lahenduses, püsib keskaegne mõtlemine antiikfilosoofias väljakujunenud mõistetesüsteemis ja tema suurimadki saavutused sel alal osutuvad üksnes hoolika ja usina õpilase saavutuseks. Kõik uus aga, mis keskaegses mõtlemises loovalt esile tõuseb, on mitte filosoofilist, vaid teoloogilist laadi.

Üldjoontes võib keskaegses mõtlemises täheldada kahe erineva põhisuuna väljakujunemist, mida aga vaevalt tohime seletada erinevate mõttesuundade kasutamise ja antiikfilosoofia pärandist, vaid mille erinevus seisab eelkõige usu ja usulise tunnetuse kui niisuguse olemuse mõistmises ja hindamises. Ühelt poolt süveneb keskaegses mõtlemises ja teoloogias püüd usku avandada ning tõlgendada, seletada intellektuaalselt ja ta samastatakse seejuures teatava kindla, kiriklikult sanktsioneeritud õpetusega, mille seostamisel ja korrastamisel väga suurt osa on etendanud aristootellikule filosoofiale orienteeritud mõttesuund. Sellest lähtest on võrsunud peensusteni korrastatud skolastilised teoloogilised mõttesüsteemid. Teisalt aga hinnati ka individuaalset usku ja toonitati selle elamuslikku ning kaemuslikku külge. Selline käsitlusviis leidis endale filosoofiast toestikku idealismi, eriti aga uusplatonismi pärandist, mille tulemusena kujunes välja keskaegne müstika. Kummagi suuna usuline tunnetustee oli seega erinev ja kui skolastika kaldus kirikliku konservatiivsuse ning õpetusliku õigeusklikkuse poole, siis müstika oli teatavas mõttes pidevalt sellega vastuolus ning kujunes seetõttu hiljem, keskaja lõpupoole, sootuks uute mõtete ja arusaamade ning hinnangute taimelavaks,

milles kord varjatult, kord avalikumalt asuti opositsiooni usulise elu kirikliku monopoli-seerimisega.

Mõlemad mainitud põhisuunad keskaegses mõtlemises on valdavalt laadi. Nende kõrval, õigemini öeldes nende varjus, ei olnud aga ka mitteteoloogiliste teadmiste harrastamine täiesti keelatud. Mida enam pääsevad skolastikas mõjule aristootellikud mõjud ja mida enam õpitakse tundma ehtsat aristootellikku kirjandust, seda enam võime siin täheldada ilmaliku mõtlemisviisi elustumist, kuigi see alles renessansis pääseb domineerima ja seeläbi uusaegse, iseseisva ning kiriku eestkostest vabaneva filosoofilise mõtlemise läteks kujuneb.

2. Keskaja filosoofia jaotus

Keskaja filosoofilise mõtlemise ajaloo periodiseerimisel on uurijad üldjoontes üsna ühtsetel seisukohtadel, tehes siin vahet kahe suure ajastu vahel.

1. Patristiline ajastu, mis algab teadliku kristliku mõtlemise tekkimisega juba vanaaja filosoofilise mõtlemise varjus pärastapostliku ajastu algupoolel, mil kristlusega hakkas ühinema haritud kihte. Seda küllalt pikka, umbes aastani 800 kestnud ajastut võime omakorda jagada kaheks perioodiks:

1) kristliku mõtlemise kui niisuguse kujunemisaeg, mis kestab aastani 325 ja mida iseloomustab peamiselt apologetiline võitlus paganliku filosoofia vastu. Vajadus ennast kaitsta kaob kristluse saamisega riigiusuks, millega kaasneb tema konstitueerumine ühtselt organiseeritud riigikirikuks;

2) kirikliku õpetuse kujunemisperiood, mis kestab aastani 800, kust alates hakkab kujunema skolastika, ja mida iseloomustab juba täielikult iseseisvunud kiriklik mõtteviis.

2. Skolastiline ajastu, mis algab umbes aastast 800 ning kestab renessansi ja reformatsiooni alguseni. Seda pikka ajastut iseloomustab juba kindlaks kujunenud kirikliku õpetuse üksikasjalisem korrastamine ja tõlgendamine peamiselt antiikfilosoofiast pärineva mõistetesüsteemi varal. Tavaliselt eraldatakse selles nelja arenguperioodi või -faasi:

1) eelskolastika, mille vältel toimub skolastilise mõtteviisi ja meetodi aegapidine välja-kujunemine ja mis kestab aastani 1200;

2) kõrgskolastika, mis kujutab endast skolastika õitseaega, mil tekkisid ulatuslikud skolastilised kirikuõpetuse süsteemid, milles keskseim on Aquino Thomase oma. See ajastu haarab kogu XIII sajandi;

3) skolastika järelõitseng ning ühtlasi tema lagunemisajastu, mida iseloomustab opositsiooni kujunemine skolastilise mõtlemise ja meetodi vastu ja mil üha domineerivamaks saab iseseisev, kirikliku õpetuse mõjust aegamisi eemalduv mõtlemine;

4) ilmaliku filosoofia algajastu, mis kestab XV sajandi keskpaigast reformatsioonini ja sellele järgneva uusaja mõtlemise ning filosoofia tekkeni, mis kujutab endast pigem ülemineku-perioodi keskaegselt, kiriklikule õpetusele orienteerunud mõtlemiselt, puhtilmalikule, sekulariseerunud mõtlemisele.

PATRISTILISE AJASTU FILOSOOFIA

Esimene osa

Otsimusi ja võitlusi kristliku mõtlemise kujunemise ümber

§ 1. Varakristlik apologeetika

1. Kristliku mõtlemise lähis

Kristlus oma põhiolemuselt ei ole mõistatav mingi uue usundilise õpetusena, vaid ta kujutab endast ainulaadselt uut, senises usundimaailmas esinevast jumalatunnetusest täiesti erinevat inimese tegelikku vahekorras-olemist Jumalaga koos kõigi sellest tulenevate järeldestega usulis-kõlbelise eluhoiaku jaoks. Ta ei ole seega religioon selle tavalises tähenduses, mille kujunemine toonuks uusi mõtteid ja harrastusi ainult nn. religioossesse elusektorisse, vaid ta puudutas ning haaras ümberkujundavalt elu kui tervikut. Seetõttu kerkivad siin esiplaanile mitmesugused tegelikud eluväärtused, mille iseloomuliku üldnimetajana ning ühtlasi ajendina nimetatakse kristlikku armastust või nagu seda kujunevas kristlikus keelepruugis algusest peale on kreekakeelse sõnaga nimetatud: *agapet*. See ei tähenda aga, nagu oleks puhttunnetuslik element kristlusest eemaldatud või vähem tähtis. See tõuseb esile juba algkoguduse juures, leides enesele ulatusliku ning hästi läbimõeldud väljenduse kristlust kõige adekvaatsemalt edastavas ning tõlgendavas Pauluse teoloogias. Sama ilmsed tunnetuslikud suunad esinevad aga ka pisut hiljem formuleeritud Johannese tõlgenduses, kus esmakordselt kristlikus mõtlemises kasutatakse juba antiikfilosoofias käibelolnud *logose* mõistet, millele siin aga omistatakse sootuks uus sisu ja mida kasutatakse Kristuse isiku jumalikkuse reljeefsustamiseks.

Seda kristluse algpäevil esinevat järelemõtlemist ning puhttunnetuslikku arutlemist kannab aga alati kindel ja selge vahetegemine elava usu ja tunnetuse vahel; viimane sõltub siin täielikult esimesest ega saa kunagi esineda iseseisva nähtena, kaotamata seejuures oma elukujundavat ning aktiivset jõudu. Usk, mis elava jõutegurina kujundab inimlikku elu ja inimese sisemist olemust Jumalale meelepäraseks, jääb ka tunnetuses selle primaarseks lätteks. Kuid samas ilmneb tunnetusliku külje paratamatu vajadus; juba apostlid, eriti aga Paulus, mõistsid väga hästi, et kristliku elu kõrval just tunnetuse selgus temas peituvate sisuliste tõdede tõttu oli mõõtuandvaks vahendiks kristluse ehtsuse ning kristliku kuulutuse ja õpetuse puhtuse säilitamisel seda juba tollal ohustavate mõttesuundade ja tõlgenduste vastu.

Sääraseks algkoguduse ühtsust lõhestavaks mõttesuunaks oli kõigepealt juudakristluse eraldumine tekkinud pagankristlusest. Seda eraldumist ei põhjustanud mitte ainult erinevused kristliku elu ning kogudusetöö pinnal, vaid selle taustaks oli ikkagi erinev, erineval tunnetusel põhinev kristluse tõlgendamine. Juudakristlikes ringides nähti uut usku üksnes senise juudi-usundi vahetu jätkuna, selle reformitud ning Messia isikus sisulisele täiusele jõudnud väljaandena, mis õigustas rea judaistlike elementide säilitamist ka kristlikus koguduses ja andis sellega viimasele paratamatult ahta partikularistliku ilme. Kahtlemata oli see ilmses vastuolus tolle avara universaalsusega, mis tõusis esile Jeesuse Kristuse enese yaateis ning õpetusis. Seda mõistis ning arvestas kõige järjekindlamalt vaid Paulus, mille tõttu just tema rajatud pagankristlus osutus ehtsa kristliku mõtlemise ning tunnetuse edasikandjaks.

Suund tunnetusliku selguse ja selle asjakohase sõnastamise poole süvenes apostlitejärgsel ajastul. Me võime seda täheldada reas varakristlikes kirjandusmälestistes, mille autoreiks on apostlite otsesed õpilased, kes on kirikuloos tuntud "apostlike isade" (*patres ecclesiae*) nime all. Nende "kirjades" säilib üldiselt pauliinliku tunnetuse tase, millele lisandub vaid ilmseid moraliseerivaid elemente, süvenevat Vana Testamendi allegoriseerivat tõlgendamist ja tihti ohjeldamatusse ulatuvaid eshatoloogilisi arutlusi. Siingi ajendab tunnetuslikku külge peamiselt poleemiline huvi kristluse enese ringes esinevate väärarusaamade ning väärtõlgenduste vastu, ilma et see muutuks veel vaidluseks kaasaegse filosoofilise mõtlemisega.

Kuid juba II sajandi algupoolel hakkavad kristliku tunnetuse ja mõtlemise edasikujunemist kasvaval määral ajendama kokkupuuted antiikse mõttemaailmaga, mis üha tihenevad koos kristluse levimisega provintsist kultuurikeskustesse. Avalik arvamine nägi kristluses esialgu, kui mitte impeeriumis lubatud juudiusundit ennast, siis vähemalt üht sellele lähedast sekti ega omistanud seetõttu temale ka mingit erilist tähelepanu. Konfliktid, mis hiljem tekkisid, tulenesid kristluse enese sisulisest omapärajoonist, milles peaosa etendas kõigi teiste jumaluste, kultusvormide ja uskumuste eitamine, mis puhuti omandas fanaatilise sallimatuse kuju. Sääraselt eralduvana kogu antiiksest religioonimaailmast võis kristlus olelda üksnes illegaalselt ja aktiivsest vaenamisest vaiksemail aegadel "sallitud pahena". See asjaolu andis põhjust rohkeile pahatahtlikele kahtlustusile tema suhtes, tekitades kõmulisi kuuldusi nii kristlaste eneste kui ka nende usu ning sellega seostuvate tavade kohta. Taolised väärarusaamad ning hinnangud ei levinud mitte ainult harimata massides, vaid leidsid tee ka tolleaegsesse haritlaskonda ja avaldusid paljudes neist ringest pärinevais vastukirjutusis. Kõigi seesuguste laimavate kahtlustuste ning süüdistuste hajutamiseks tuli nüüd mobiliseeruda kristlusel, kelle ridades leidis tollal juba küllalt haritlasi, kes olid valmis sulge kasutama tõe jaluleseadmiseks. Sellest puhtpraktilisest vajadusest võrsuski varakristlik apologeetika, mis püüdis täita kahesugust ülesannet: ühelt poolt kummutada kristluse kohta tekkinud kahtlustusi ja eelarvamusi nii haritlaste kui ka võimukandjate silmis, teisalt aga näidata kristluse mõeldavat kuuluvust tolleaegsesse vaimumaailma ning tõestada tema sisulist väärtust või koguni üleolekut sellest. On igati arusaadav, et selle ülesande täitmisel algav kristlik mõtlemine paratamatult konfronteerus tolleaegse filosoofilise mõtlemisega ja, selgitades oma vahekorda sellega, õppis töötama viimases väljakujunenud meetoditega. Kas aga ja kuivõrd kristlik mõtlemine seejuures üle võttis ning omandas viimase sisulisi tunnetusi, on siiski küsitav. Katsed seda teha viisid kristliku mõtlemise ainult temale omaste antuste ning eelduste pinnalt kõrvale, kujunesid sektid, mis varem või hiljem kaotasid oma eluõiguse, nagu seda võime eriti reljeefselt täheldada gnostitsismi puhul.

2. Tähtsamaid apologete

Esimesi, kes kirjanduspõllul on üles astunud kristluse kaitseks, on Ateenast pärinev filosoof Quadratus, kelle u. a. 125/126 keiser Hadrianusele esitatud "kaitsekiri" on ent teada vaid tiitli järgi. Temast pisut hiljem, a. 140 paiku, on samasisulise teose keiser Antonius Piusele esitanud taas üks Ateena filosoofe-kristlasi, Aristides, kelle "apoloogia" on täielikult säilinud süüriakeelses tõlkes. Siin arvustatakse esmajoonel kaasaegset polüteismi ja kirjeldatakse kristlasi kui uut rahvast, kes pärineb oma vaimu poolt Kristusest ning antakse seejuures ülevaade nende puhastest ja pühadest eluviisidest, milles nähakse nende tõelise jumalikkuse kehastust: "Uus on see rahvas ja Jumal on segunenud temasse." Kristluse suhtumist paganlikku filosoofiasse siin veel ei puudutata, mistõttu Aristides sisuliselt kuulub tõeliste apologetide eelkäijate hulka.

Tüüpilisimaks varakristlikuks apologeediks ning apologetilise mõtlemisviisi silmapaistvaks esindajaks on Justinus Märter (u. 110-166). See Palestiinast pärinev kreeklane sai arvatavasti a. 135 paiku Efesosel kristlaseks, olles enne seda tegev filosoofia õpetajana, kuuludes oma vaateilt eklektikute hulka. Kristlasenagi jäi ta ustavaks oma elukutsele, mistõttu teda juba kaasajal iseloomustati kui "kristlast filosoofimantlis". Hiljem siirdus Rooma, rajas siin filosoofiaalse õppeasutuse, kasutades õppetööd ka kristliku misjoni eesmärgil, mistõttu ta keiser Marcus Aureliuse ajal suri märtrina. Temale omistatud kirjutisist on uurimuste põhjal osutunud ehtsaks ainult kaks:

1. "Apoloogia", algselt kahes osas kirjutatuna, kusjuures teine osa on esimesele vaid järelsõna. See teos, mille autor ei taha esineda õpetatud filosoofina, vaid lihtsa uskliku kristlasena, kes püüab selgitada ning kaitsta oma tõekspidamisi, on parimaks ning täiuslikumaks allikaks varakristliku apologetilise mõttemaailma ning meetodi tundmaõppimisel. Laiahaardelises probleemiseades püütakse siin ühelt poolt kummutada käibelolevaid etteheiteid kristlusele, kusjuures erilist tähelepanu omistatakse väitele, nagu propageeriks kristlus jumalatust ning sellest johtuvat ebakõlbelist elu; teisalt aga selgitatakse ristiusu õpetuslikku olemust antiikse mõtlemise taustal ja näidatakse, et just siin kätkeb ainulaadselt tõeline ning lõplik elu- ja maailmatunnetus, mis on inimesele avanenud Jumala enese ilmutatud tarkuses. See, mida antiiksed filosoofid on õpetanud Jumalast, maailmast, inimesest ja tema loomusest, vöorusist ja õiglusest, on üksnes kauge ning ebaselge aimus sellest tõest, mis on antud kristluse õpetuses ja mida kristlased Jumala abiga oma elus ka teostavad.

2. "Dialoog juut Tryphoniga", milles vanatestamentliku prohvetluse taustal selgitatakse kristluse olemust tõelise Iisraelina. Kristust käsitletakse siin kui Logost, kes jumaliku tarkuse seemnena on olelenud mitte ainult Vana Testamendi prohvetite, vaid ka kreeka targemate filosoofide juures. Viimaste puhul ulatub tema toime aga üksnes õige küsimuseseadmiseni, neile antud lahendused on juba filosoofide endi vaimusünnitused ja seega ka puudulikud. Kõigi filosoofiliste küsimuste tõeline lahendus peitub aga nüüd Kristuses kui Jumaliku Logose täielikus ilmutuses. Seetõttu on ka kristlane tõeline filosoof, tarkuse tunnetaja, milles Jumal ise ennast ilmutuse kaudu inimesele tunda annab.

Teiseks silmapaistvaks varakristlikuks apologeediks on Tatianus Mesopotaamiast, kes Roomas viibides puutus kokku Justinusega, viimase mõjul ilmselt kristlaseks sai ja ühtlasi tema viljakaimaks õpilaseks kujunes. Hiljem, arvatavasti varsti pärast oma õpetaja hukkamist a. 166, naasnult kodumaale arendab ta siin tähelepanuväärset misjonitegevust, kuid kaldub ülepingutatud askeetlike harrastuste tõttu sektantlusse, mistõttu kirik teda loeb hereetikute hulka, kuigi ta tegelikult, eriti idakirikus, edasi püsis autoriteedina. Kodumaal viibides kirjutas ta oma apologetilise sisuga peateose "Kõne kreeklastele" (*Logos pros Hellenas*), mille ehtsuses mõned uurijad asjatult kahtlevad. Erinevalt oma õpetajast võtab Tatianus siin põhimõtteliselt eitava seisukoha igasuguse "paganliku" filosoofia vastu. Tema arusaamise kohaselt on kristlus ainus tõeline filosoofia, mis põhineb Jumala poolt ilmutatud tõe selgel tun-

netamisel ning mis ei võimalda tõmmata mingeid sisulisi paralleele antiiksete mõtlejatega ega otsida nende juurest võimalikke tõetunnuse sugemeid. Võrreldes Justinuse salliva avarusega, tundub tema kriitika kreeka filosoofia suhtes kohati liialdatult järsuna ning ebaõiglasena.

Peale mainitute on teada veel tolaegse apologetika viljelejatena rida teisi, vähemtuntud nimesid. Mainigem nendest esmajoones "Ateena kristliku filosoofina" tuntud Athenagorast, kelle isikust me lähemalt midagi ei tea, ent kelle sulest pärineb keiser Marcus Aureliusele adresseeritud kristluse kaitsekiri, milles näidatakse kristlust peamiselt ateismis süüdistavate etteheidete alusetust ning väidetakse, et kristluse õpetus ei ole oma olemuselt midagi muud kui uus õpetus Jumalast. Vist esmakordselt kristliku mõtlemise ajaloos kasutatakse siin mõistet "teoloogia" selle adekvaatses tähenduses. On aga filosoofidele lubatud tegelda taoliste "jumalaõpetustega", siis järeldeb sellest too innukas apologet, et peaks olema kristlasilegi lubatud nende "teoloogia" ega tarvitseks selles näha ohtu riiklikule usundipoliitikale. Erinevalt teistest apologetidest ei püüa Athenagoras kristlust samastada mingi filosoofiaga. Sama nimetuse kasutamisest kristluse kohta loobub ka Antiookia piiskop Theophilus, leides selle filosoofias esinevate väärdõpetuste ning puudulike tunnetuste tõttu liiaks kompromiteerituna, et seda kasutada kristliku tõe etiketiks. Toetudes kirikus juba tollal väljakujunenud õpetussätetele, ta leiab, et nii paganlik usund kui ka filosoofia on oma põhiolemuselt pigem deemonist kui Jumalast inspireeritud. Apologetilise sisuga kirjutisi on avaldanud ka Sardese piiskop Melito (surnud u. 190), kes üldiselt jagab eelmainitud ametivenna seisukohti. Apologetilisel eesmärgil on kirjutatud ka umbes samast ajast pärinev tundmatuks jäänud autori "Kiri Diognetosele".

Hilisemate apologetide hulka kuuluvad juba ladina keeles kirjutavad autorid, kellest silmapaistvaimaks osutub Tertullianus (u. 160-222). Tema teos *Apologeticus* asub aga võrreldes kreeka apologetidega sootuks uuele pinnale. Erinevalt eelmisist, kes toonitasid kristluse ilmutusiseloomu ja, lähtudes pigem filosoofilisest skepsisest, tunnustasid selle absoluutsust, kaitstakse siin kristlust esmajoones kui kõige loomupärasemat religiooni ja väidetakse ilma ühegi kahtluset, et inimese hing on juba loomu poolest kristlik või vähemalt kalduv kristlusele (*anima naturaliter christiana*), millega pandi alus hiljem kristlikus teoloogias viljeldavale nn. "loomulikule teoloogiale". Veelgi kaugemale ses suhtes läheb oma dialoogis "Octavius" Minucius Felix, olles seejuures ilmselt sõltuv Tertullianuse põhiseisukohtadest, mis ta rõivastab meelsasti stoitsismi filosoofilistesse mõistetes. Ka temale pole kristlus midagi muud kui täiesti loomulik, inimese tõelisele loomusele parimini vastav religioon ja kristlik koguduski pole oma olemuse poolest ei enam ega vähem kui "filosoofide" kosmopoliitiline vennaskond, milles ollakse teadlikud oma ühetaolisusest. Just sellega on aga siin taganetud algkristluse ilmutusele toetuvast lähisest ja kujutatud seda üksnes loodud maailmas ja inimhinges loomupäraselt kätkeva tõe taasavastamisena. Teisalt toonitavad nii Tertullianus kui ka ta hilisem õilsahingeline mõttekaaslane siiski ilmutuse tähendust - alles selle valgusel selgub paganliku usundi ja filosoofia mannetus ning saamatus tõetsimisel. Oma vaidluses paganluse kaitsja Caeciliusega lastakse Octaviusel väita, nagu oleks kogu Rooma hiilgav ajalugu üksnes jumalate, roimade ja ülekohtu ajalugu. Alles ilmutatud tõde annab kõige suhtes täie ning lõpliku selguse.

3. Varakristliku apologetika põhijooni

Varakristlike apologetide mõttetöö lähtub kahest eesmärgist. Ühelt poolt kannab seda tahe kaitsta kristlust teda ründama asunud antiikse mõtlemise kui ka sellest johtuva kristlusele vaenuliku religioonipoliitika vastu, õigustada tema olemasolu antiikses kultuurimiljöös ja selgitada tema väärtust ning tähendust. Teisalt aga nõudis selle ülesande edukas täitmine kristluse enese olemuse lähemat selgitamist, mis viis paratamatult kristliku õpetuse kujundamisele

ning selle tõlkimisele toleaja haritlaste keelde ning mõttemaailma, ilma et seejuures olnuks vaja teha sisulisi mööndusi või kompromisse, milleks apostlitejärgse aja kristlusel, kes võitluses olemasolu eest pidevalt säilitas oma sisulist usuehtsust ja entusiasmi, vähe eeldusi oli. Mõlemad motiivid, nii kaitse kui ka selge õpetuse väljakujundamine, on apologetide mõttemaailmas tihedalt teineteisega seotud ning tingivad vastastikku teineteist. Et seoses sellega ristiusu tunnetusliku sisu raames paratamatult rida uusi probleeme tõuseb, on endastmõistetav.

Kui heita ülevaatlilik pilk apologetide mõttemaailmas esinevale problemaatikale, siis võime seda iseloomustada alljärgnevate üksikteemade varal.

1. Nende juures toonitatakse kõikjal ning järjekindlalt monoteismi, õpetust Ainujumalast, vastandina nii paganlikes usundeis kui ka filosoofias kaitstavale paljujumalusele, milles avastatakse ühtlasi viimaste alaväärsus võrreldes kristlusega. Monoteistlikud tendentsid, mis ilmnesid eriti stoikude mõtlemises ja religioossetes arusaamades, leiavad tunnustamist kui tõele lähedased seisukohad. Vastavalt Piibli pärimusile oli too ainus tõeline Jumal ning Isa ühtlasi maailma Looja, selle olemasolu viimne põhjus. Selle alusel lahenes ka kosmoloogiline probleem üsna lihtsalt, Jumal ja maailm ei vastandunud siin kaugeltki säärases dualismis nagu seda õpetas platonistlik filosoofia. Maailm kuulus Jumalale, jäägitult ja tervikuna. Kuigi ta oli muutlik ning kaduv, millega võrreldes ainult Jumal üksi võis olla muutumatu, igavene ning absoluutselt omaette-olev, oli ta siiski Jumala loodud, temast juhitud ning valitsetud. Viimane asjaolu aga oli võimalik seetõttu, et Jumal on õiglane ning hea, et temas peitus tõeline tarkus. Kõik, mida Jumal oli loonud, kandis kuidagi tema tunnusmärke ja maailmas kui jumaliku loomingu kogutulemuses pidi kätkema seetõttu tema tarkuse elemente, mida inimene võis tunnetada ning nende tunnetamisest teha järeldusi Jumala olemasolu ja tema omaduste kohta. Materia kui niisugune oli samuti loodud, mitte mingi isetekkinud Jumalale vastanduv olemine või printsiip, nagu seda õpetasid paljud filosoofid. Tõsi küll, ta on pigem indiferentne, kaduv aines, millest Jumal pidevalt oma tahte kohaselt kõike vormib, ent mitte kuri ega alaväärtuslik. Oli ka materia loodud, siis tähendas see Jumala loomistegevuse ehtsalt piibelliku käsitluse kohaselt loomist eimillestki (*creatio ex nihilo*), mida toonitavad ka kõik apologetid. Loomise ülimaks saavutuseks peeti inimest, kelle heaks on kõik loodud ning kes ise looduna on Jumala tarkuse ning headuse suurimaks tunnistuseks. Vastavalt dualismi hajumisele maailmaseletuses näib see mahenduvat ka käsitluses inimesest: siingi langeb pearõhk inimese kui psühho-füüsilise terviku mõistmisele, keda ei jagata kaheks erineva väärtusega osaks - ainuväärtuslikuks hingeks ja alaväärtuslikuks ihuks. Looduna säärase ühtse tervikuna Jumala poolt ei tunta apologetide käsitluses mingit vajadust inimese dualistlikuks lõhestamiseks. Selle tulemusena asendub õpetus "hinge surematusest" kiriklikus kerygmas "ihu ülesäratamisega" Jumala poolt aegade lõpul. Asjakohase lähte selleks võimaldas juba Paulusele omistatud väide Agrippa ees (Ap 26,8).

2. Väärrib tähelepanu apologetide kujundatud teoloogiline logoseõpetus, mille sisuline problemaatika on lähedalt seotud nende käsitlusega jumalatunnetusest. Suhtudes mõnevõrra skeptiliselt inimese tunnetusvõimesse, asutakse seisukohale, et lõplik ning täiuslik tõetunnetus, milles avaneb tõeline enese- ja maailmatunnetus, on tingimata seotud Jumala ja tema ilmutuse vastuvõtmisega. Nii muutubki filosoofiline tunnetusprobleem apologetide käsitluses paratamatult teoloogilise ilmutusõpetuse osaks, mille asjakohasest lahendusest siin kõik oleneb. Viimases võime aga täheldada kahe teineteisest erineva mõtetekompleksi seostumist. Ühelt poolt lubab apologetide käsitlus Jumala ja maailma vahekorra otsida ilmutust ning sellest johtuvat jumalatunnetust vahetult maailmast ja selles esinevast loodud korra, mis muide ülihästi sobis stoikude arusaamaga jumalatunnetusest. Selle mõtte edasiarendamine viinuks nende ilmutuskäsitluse paratamatult nn. loomuliku teoloogia pinnale ning asetanuks neid vastuollu kiriklikus kerygmas esineva ilmutuskäsitlusega, mille selgitamine ning kaitsmine oligi ju üks peaesmärke. Siit hargnebki nüüd üks apologetide

õpetuslikke peaprobleeme, kujunedes kogu edasisele kiriklikule teoloogiale viljastavaks lähteks. Toetudes Johannese poolt kasutatud ning juba stoitsistlikus filosoofias viljeldud logoseteooriale, saab siin keskseks mõisteks jumalik Logos, kelles nähakse vahendajat Jumala ja maailma ning Jumala ja inimese vahel nii loomises kui ka lunastamises. Selle mõistega oli seetõttu ilma sisuliste raskusteta võimalik avada antiiksele mõttemaailmale kiriklikus kerygmas sisalduv õpetus Kristusest. Logos üksi on tõeline ilmutuse kandja ning edastaja, olles ise olemuslik osa Jumalast endast, Jumala ilmutus ning ilmunud Jumal ühtlasi, seega ka Jumal ning Issand. Kõiges, milles Jumal enesest midagi on teada andnud prohvetitele ning teistele jumalameestele, on üksnes Logos tegev olnud, mistõttu ilma sisuliste raskusteta ta samastub piibelliku käsitlusega Sõnast kui täiuslikust ilmutusantusest. Jumalast sündimise teel pärinevana ning temaga seetõttu olemuselt samastuvana on Logos ühtlasi ka tõeline Jumala Poeg, kes oma täiuslikus ilmutuskujus on inimeseks saanud Naatsareti Jeesuses, kes seega on tõeline Kristus. Ükski tõeline jumalatunnetus, mis on ühtlasi ka kogu täisväärtusliku elu- ja maailmatunnetuse aluseks ning lähiseks, ei saa toimuda väljaspool seda või lahus sellest Logos-Kristuses antud ainutäiuslikust ilmutusest.

Kuigi üldiselt apologetide juures näib domineerivat käsitlus Logos-Kristusest kui jumaliku tarkuse ja tunnetuse õpetajast, leidub nende juures sellele vaatamata ka küllaldaselt süvendatud teoloogilise kristoloogia elemente. Eriti huvipakkuv ses suhtes on Justinus, keda õigustatult tuleb pidada kristoloogia alal teerajajaks. Filosoofiline logoseõpetus on siin rakendatud üksnes tõlgendava eesmärgiga, mitte aga kavatsusega muuta piibellikku tunnistust Kristusest mingiks uueks filosoofiliseks teooriaks või seda "helleniseerida", nagu seda on kahtlustanud mõned uurijad. Ei Justinus ega ka teised varakristlikud apologetid ei tahtnud õigustada antiikset mõtlemist kristluse ees, vaid vastupidi - nende eesmärgiks oli kristlikku mõtlemist edastada antiiksele mõttemaailmale ja näidata viimase küündimatust kristlikus kerygmas antud tõdede lõplikuks mõistmiseks. Neljas suhtes ilmneb see Justinuse juures:

a) toonitatakse pidevalt asjaolu, et jumalik Logos on ilmunud ainult Kristuses täiuslikul kujul. Kristus samastub täielikult jumaliku Logosega. Sellest järgneb, et täiuslik ning ühtlasi õndsakstegev jumalatunnetus on võimalik üksnes Kristuse kaudu, ainult tema näitab kõige täiuslikumat teed Jumala poole koos kõigi sellest tulenevate tegelike järeldustega.

b) väidetakse, et Kristus ei ole "Logos" mitte mingi filosoofilise logoseteooria alusel, vaid prohvetliku kuulutuse põhjal. Juba tolles on Logos tegev olnud, kuid üksnes puudulikul, ettekuulutaval kujul. Mitte filosoofilised logoseteooriad pole teerajajaks täiusliku Logose ilmumisele, vaid Jumala enese ettevalmistav ilmutus prohvetlikus kuulutuses, nagu sellest tunnistavad vanateamentlikud pärimused.

c) asutakse eeltoodu tõestuseks täielikult kristlik-teoloogilisele pinnale ja kasutatakse Logos-Kristuse jumaliku olemuse tõestamiseks kõiki evangeeliumide pärimuses esinevaid Jeesuse elu ja tegevuse sündmusi. Mitte ainult tema paljas ajalooline olemasolu, vaid ka kogu tema elu ja tegevus osutub tõestuseks sellele, et ta on tõeline, täiuslik Logose kehasus, kusjuures eriti oluliseks peetakse kõige muu kõrval Kristuse ristisurma ja ülestõusmist.

d) Kristus kui täielik Logos ning tõelise jumalatunnetuse võimaldaja on ühtlasi pattude andeksandmise lähteaks. Sellega seoses saab inimesele võimalikuks täiesti uus elutunnetus ja seda mitte ainult teoreetilises, vaid ka tegelikus tähenduses - Kristusse uskujad ja tema austajad on vabad maailmas võimutsevate demonite meelevaldalt ning elavad juba selles maailmas tõelist uut elu, mis oma täiuse saavutab loomulikult alles sealpoolses, igaveses elus ning õndsuses.

Kõike seda Kristus ühelt poolt küll õpetab, teisalt on ta aga ise selle õpetuse teostamise võimaldajaks. Selle tõsiasi tõestuseks ei ole vaja enam mingit teooriat, vaid viidatakse juba tegelike kristlaste vagale ning pühale elule: midagi kartmata on nad valmis alati oma eluga tunnistust andma tõe, mida nad on taibanud ja mis neile on osutunud ainsaks päästeks ning

lunastuseks. Just sellega saab apologetide käsitluses Õpetaja-Kristuse kõrval eriti reljeefseks Lunastaja-Kristus ning osutub kõige teoreetilise suhtes ikkagi domineerivaks elemendiks nende mõttemaailmas, mistõttu siin ei ole juttugi teadlikust katsest kristlikku kerygmat kuidagi helleniseerida või võltsida.

3. Maksab silmas pidada apologetide juures esinevat maailmakäsitlust, mis on ühtlasi taustaks nende logoseõpetuse vormi asetatud kristoloogiale. Monoteistliku jumalakäsitluse alusel ei olnud võimalik siin säärane dualistlik maailmaseletus, nagu see esines kaasaegses platonistlikus filosoofias, mille järgi maailm kui niisugune lõhenes kaheks vastakuks printsiibiks. Ometi ei saadud salata seejuures kurja kui niisuguse olemasolu, seda seletati aga maailmas esinevate ning siin valitsevate deemonite ning kurjade haldjate meelevallaga. Algselt vabaks loodud inimene oli langenud viimaste võimupiirkonda - kuidas, seda ei osatud seletada - ning osutus seetõttu oma loomulike võimete ning olemuse poolest kui mitte lausa jumalavastaseks, siis ikkagi sääraseks, kellel puudus võime ehtsaks jumalatunnetuseks ja seega ka pääsemiseks. Deemonid ning kurjad haldjad on seganud tema olemusse pimestavaid elemente, pööranud ta kõrvale õigelt jumalatunnetuse teelt. Deemonite avalduseks loetakse kogu paganlikku polüteismi, siin esinevad müüdid mitmesuguseist jumalusist ja haldjaist on viimaste inspireeritud ega kujuta endast midagi muud kui deemonite endi tegevust ja tahet inimesi eksitada; suurelt osalt on nad lihtsalt valed. Deemonite kurja meelevald olemasoluga seletatakse ka patu üldsust ning surma olemasolu, kuid teisalt toonitatakse ka asjaolu, et algselt vabaks loodud inimesel, kõigele vaatamata, on säilinud vabadus valida hea ja kurja, tõe ja vale vahel, mistõttu ta, hoolimata oma alistumisest deemonite meelevallale, on siiski vastutusvõimeline oma tegude eest; sellega paralüseeriti tollal filosoofilises mõtlemises valitsevat pessimistlikku determinismi ja fatalismi, nagu see esines näiteks stoitsismis. Siit järgneb ka lunastuse vajadus ning paratamatus, mis toimub ilmutusest johtuva ainsalt õige jumalatunnetuse kaudu, mille keskmeks on Kristus-Lunastaja konkreetne kuju.

4. Vastavalt neile põhiseisukohtadele saavad ilme apologetide juures ka uue, kristliku eetose kontuurid. Looduna Jumala poolt kuulub inimene oma Loojale ning on sellisena viimase tahte kohaselt määratud kadumatusele ning igavesele elule. Kõik kõlbeliselt hea seisneb üksnes Jumala tahte teostamises, mille võimaldajaks taas on seesama õige jumalatunnetus. Ometi on apologetide kõlbelisis arusaamades ka dualistlikke elemente, mis annavad nende eetosele ilmse askeetliku värvingu. Jumaliku tahte täitmise eelduseks on eelkõige vastupanu kõigele sellele, mis võrsub inimese loomupärasusest, tema meelelisest eluvaldkonnast, iga järeleandmine sellest loomupärasest alusest johtuvalle himudele või ihadele on juba iseendast kõlbeliselt alaväärtuslik. Jeesuse kõlbeliste nõuete ainsaks sisuks on inimese juhtimine üle igasuguse loomuliku meelelisuse, tema seostamine ainuüksi vaimse maailma ja vaimse eluga. Puhtast jumalatunnetusest võrsuvad kristliku elu tõelised voorused, mille suhtes tuleb taotleda täiuslikkust: kannatlikkus ja loobumine, elupuhtus ja ligimesearmastus on selles peamised ja nende omandamine ning nendes toimimine tõendab, et inimene kogu oma eluga on suundunud kadumatuse ning igavese elu saavutamisele ning elab seega kõlbelist, s.t. Jumala tahte kohast elu, sureb pidevalt maailmale, et elada Jumalale ning kord vastu võtta temalt täiuslik armuand igavese elu ja õndsusena. Pahedega koormatu seevastu lõikab oma tegudest üksnes igavest surma. Kuna inimene oma säilinud vabaduses ise peab otsustama, siis on Jumala viimne hinnang koos vastava tasuga tema suhtes ülimalt õiglane - igaüks saavutab selle, mille ta siinses elus on ära teeninud.

4. Varakristliku apologetika tähendus

Tõrjudes kristlusele suunatud rünnakuid paganliku religioositeedi, poliitika ja filosoofia rindel, aitasid apologetid oma kirjutistega suurel määral kaasa nii kristlike tõdede tutvustamisele kui ka levitamisele. Kaugelt väärtuslikumad on aga nende teened kristliku mõtlemise

kui niisuguse väljakujundamisel. Seetõttu tuleb apologete sõna otseses tähenduses hinnata kui esimesi ning teedrajavaid teolooge apostlitejärgses kirikus, kes kristliku kerygma tõdesid püüdsid teadusliku järelemõtlemise teel seletada, sõnastada ja mõnevõrra isegi süstematiseerida, kasutades selleks otstarbeks tolleaegses filosoofilises mõtlemises käibelolevaid ning nende käsitledava ainega sobivaid vorme ja viise. See oli võimalik aga eeldusel, et usulised tõed pidid olema mõistusega tunnetatavad, mis neid lubas sõnastada ning korrastada loogilisteks lauseteks või õpetusteks - ainult sellisena võis rünnatud kristlus väärikalt vastu astuda teistele "õpetustele" ja demonstreerida oma sisulist üleolekut. Ei ole juhus, et just varakristlikud apologetid esimestena hakkasid endi poolt sõnastatud kristlikke õpetuslauseid filosoofilise keelepruugi kohaselt nimetama "dogmadeks" (*dogmata*) ning oma sellealast mõttetööd "teoloogiaks". Et sel viisil kristluses elava usu kõrval üha enam toonitamisest leidis puhtintellektuaalne ning tunnetuslik moment, on endastmõistetav, kuigi see apologetide juures ei vohanud sääraseks liialduseks, nagu seda pisut hiljem võime täheldada gnostikute juures. Apologetide esmaseks tunnetusallikaks oli alati usk ja kujuneva kiriku poolt tunnustatud ilmutuspärimused, s.t. Vana Testament tervikuna ja veel lõplikult kanoniseerimata Uue Testamendi ürikud evangeeliumide ja apostlike kirjade näol.

§ 2. Gnostitsism

1. Gnostitsismi olemus ja tekkepõhjused

Gnostitsism ei ole oma olemuselt mingi spetsiifiline kristlik nähtus - tema peamised jõud, huvid ning ajendid johtuvad ühelt poolt Rooma impeeriumis elustunud sünkretistlike taotluste valdkonnast, teisalt aga eklektitsismi kalduvaist filosoofilisist spekulatsioonidest, milles domineerivat osa etendasid platonistlikud vaatesuunad. Kuigi sünkretistlikes taotluses esialgu nii juutluse kui ka kristluse suhtes asuti taunivale seisukohale, kuna neis esitatud range monoteism ei võimaldanud rahvapärase paljujumaluse harrastamist, äratas kristlaste tegelik elu oma kõlbelise jõurikkuse, puhtuse ja sirgjoonelisusega üha suuremal määral tähelepanu. Paljude filosoofilistes ideaalides pettunute ning sünkretistlikest harrastustest väsinute pilgud pöördusid sellises õhkkonnas lootusega kristluse poole, oodates vähemalt siit mingit "päästvat" ning eluummikut lahendavat tõde. Nii tekkis II sajandi esimesil aastakümneil juba mitmesuguseid rühmitusi, sekte ja harrastusringe, kuhu leidsid tee nii või teistsugusel kujul mõnesugused kristlikud usu- ja õpetuselemendid, segunedes siin ühelt poolt sünkretistliku mütoloogiaga ja teisalt kaasaegse filosoofilise ainekuga. Nii vanatestamentlike kui ka evangeelsete pärimuste allegoorilisel seletamisel oli võimalik paigutada juutluses austatav Jahve ja kristlaste Lunastaja-Kristus polüteistlikku jumalustekaadrisse, sinna sobitusid ülihästi ka piibellikult kujuteldud inglid ja teised vahenduskujud, samastudes siin kummardavate demonite ja haldjatega. Loomulikult kannatas selle all kristliku ainese ehtsus ning terviklikkus, üle võeti ning omandati esmajoones ju kõike seda, mis kergesti sobis ajastu taotlustest tingitud maitsega, täites ühtlasi tolleaaja religioosseis otsimusi seda vaakumi, mida siin otse sümboolselt kehastab juba Pauluse misjonipäevilt tuttav kujutlus "tundmatust jumalusest". Kõiki neid esialgse gnostitsismi loendamatu vorme iseloomustab ühtne püüd saavutada võimalikult täiusliku "tunnetuse" (*gnosis*) teel vabastavat õndsust ning tõelist elu- ja maailmatunnetust, kusjuures selle tunnetuse saavutamiseks ei kasutatud mitte niivõrd loogilist järelemõtlemist kui võrd igasuguseid religioosseid toiminguid, kultuslikke harrastusi, müstee-riume, ülepingutatud askeesi ja võlukumste. Parimad ning talutavamad rühmitused jõuavad üsna kristluse lähedale ja asetavad pearõhu rangele loobumiselule, toetudes oma õpetusis platonistlikule dualismile, nagu seda võime täheldada nn. enkraitiitide juures, kes austasid Kris-

tust ülima lihasuretamise eeskujuna. Vastandlikku äärmusse kalduvaid gnostilisi osaduskondi võime leida Idas, peamiselt Süüria ja Egiptuse aladel; mõningaist idareligioonidest omandatud ainestiku mõjul nähti siin tõelist vabanemist libertinistlikus äärmuses ja õpetati selle saavutamist loomupäraste tungide ohjeldamatu rahuldamise teel. Peaaegu täielikult varjuvad kristlikud mõtteelemendid platonistlike teooriate taha karpokraatide juures, kes püüdsid kristlikke eluideaale seostada platonistliku ühiskonnaõpetusega, tunnistasid eraomandi kuritegelikuks ja kummardasid Jeesuse kuju samaväärselt Platoni, Pythagorose ja Aristotelese omadega. Mainitud ühtsemate ning pikemat aega püsinud rühmituste kõrval esineb arvukalt kõige mitmekesisemaid juhuvorme, sageli rajatud tühiste seiklejate ning silmamoondajate poolt, kes samuti tähelepanu võitmiseks kasutasid "kristlikku" silti. †

Kõik need loendamatud rühmitused moodustavad gnostitsismi arengu niiöelda "pahema tiiva" (Harnack) ja osutuvad selleks pinnaseks, millest pisut hiljem võrsuvad juba ulatuslikumad gnostilised süsteemid, milles õpetuslik element esineb juba läbimõeldumal kujul ning mis seetõttu on ohtlikud vaenlased alles väljakujunevale kristlikule kirikule.

2. Mõjukad gnostikud

Mida enam gnostikud oma õpetustesse oskasid kohandada kristlikke elemente ja seeläbi ligineda traditsioonilisele, kiriklikule kerygmale toetuvale kristlusele, seda enamal määral leidsid nende vaated positiivset vastukaja kristlaskonna enese ringes ja seda teravamaks kujunes kiriku võitlus gnostitsismi vastu. Ses suhtes väärivad tähelepanu peamiselt kaks gnostikut, kes on ühtlasi kahe, sisult mõnevõrra erineva koolkonna loojaiks.

1. Basilides (u. 117-161), kelle elu ja tegevuse kohta leidub vaid napilt andmeid. Pärinedes arvatavasti Süüriast on tema peamiseks tegevuspaigaks Aleksandria, kust ta mõningail teateil olevat sooritanud vaid lühemaid propagandareise lähemasse ümbrusse. Tema kirjanduslikust tegevusest on teada, et ta on kirjutanud ulatusliku evangeeliumi seletusteose pealkirjaga *Exegetica*, ent sellest on säilinud üksnes lühemaid tsitaate kiriklike teoloogide vastukirjutusis. Nii demonstreerib Clemens Aleksandriast tema mõtteviisi näitega mainitud teose III raamatust, kus seletatakse allegooriliselt mõistujuttu rikkast mehest ja vae-sest Laatsarusest, milles Basilides arvab leidvat viiteid kõige loodu mitteruumilise päritolu kohta; teisalt tsiteeritakse kohta XXIII raamatust, kus arutletakse küsimuse üle, miks Jumal laseb süütuil mätreil kannatada ja antakse sellele üsna omapärane lahendus: Jumal on õiglane ega lase kedagi asjatult kannatada; kannatab keegi, siis on see mõeldud ikkagi karistuseks mingeile, ilmselt teadmatuile pattudele. Millist evangeeliumi Basilides on eksegeesisnud, jääb selgusetuks, kuid nii tsitaatidest kui ka mõningaist tema õpilastelt säilinud andmeist nähtub, et tegemist on ühe kiriku poolt tunnustatud evangeeliumi või siis mingi neist evangeeliumest koostatud sünopsiga. Lähema ülevaate tema õpetusest kui tervikust on andnud kirikuisa Ireneus (Eirenaios), kuigi selles võib leiduda juba õpilaste poolt edasiviljeldud ainest. Sellest nähtub, et Basilides on ennast teadlikult pidanud "kristlikuks gnostikuks": erinevalt vulgaarsest gnostitsismist ei esine siin Kristus mitte enam polüteistliku jumalustekaadri liikmena, vaid on tunnustatud Jumala ainusündinud Pojaks, kelles on antud jumaliku ilmutuse ülim täius ning kes seetõttu on ühtlasi inimsoo Lunastaja, kõigist rahvaist valitute juhtija Jumala juurde. Vaatamata säärasele üsnagi kristlikule põhiseisukohale on aga lahknevused üksikasjus niivõrd ilmsed, et Basilidese õpetusel oli võimatu pinda leida kirikus ja seetõttu paratamatult muutus sektiks. Vähemharitud kristlaste kaudu aga, kellel puudus selgem eritlusoskus kristluse õpetuslikes küsimusis, kandus tema mõjusid kirikussegi, põhjustades siin arusaamatusi ja võitlusi. Et need mõjud üsna kestvad olid, tõendab veel järgnevalgi sajandil kristlike teoloogide elav poleemika gnostiliste suundade vastu.

2. Eelmisest silmapaistvam ning mõjukam kristliku gnoosise esindaja oli Valentinus, kelle mitmeti hargnev koolkond kõigist gnostilistest suundadest kõige enam kristlikule kirikule

muret valmistas. Pärinedes Egiptusest õpetas ta esialgu Aleksandrias, siirdus siis Rooma ning arendas siin kõlapinda leidvat propagandat a. 160-170 vahel, taotledes isegi piiskopiametit. Tekkinud lahkkelide surve all lahkus ta impeeriumi pealinnast ja veedab oma elulõpu Küprosel. Ka Valentinus on viljelenud kirjanduslikku tegevust, üllitades suuremate kirjutiste kõrval väiksemaid praktilise sisuga teoseid, millest säilinud on vaid väheütlevad fragmendid. Ent tänu rohkearvulisile õpilasile ning poolehoidjale, kes tõenäoliselt oma õpetaja seisukohti muutumatuks edasi kandsid, on meil tema suhtes tervikuline üldpilt kindlustatud. Valentinuse ja tema koolkonna, valentiaanide, mõju kristlikule kirikule on olnud küllalt suur; tolleaegseis kiriklikes pärimusis võib leida korduva kaebusi seeüles, et valentiaanid kipuvad kiriklikesse ameteisse ning oma jutlustega, mis pealiskaudsele kuulajale näisid kõigiti kristlikud, lihtsameelseid eksitavad. Kuid samal ajal ei suuda valentiaanid mõista, miks kirik neid hereetilisteks tembeldab ning oma tegevusest välja lülitab, kuna just nende õpetus olevat ehtsalt kristlik ning apostlik.

3. Gnostitsismi õpetuslikke seisukohti

Nagu öeldud, asetavad gnostikud kõiges pearõhu tunnetusele, mis ainsana võib inimese lunastada selle maailma pahedest ja anda talle jumaliku õndsuse. Kõik muu - kultus oma mitmekesiste vormidega, askeesiharjutused, müstika ja rahvausundis harrastatavad maagilised tavad ning loitsud - on üksnes vahendeiks tõelise ning täiusliku tunnetuse saavutamiseks. Selle põhimõtte vahetu ülekandmine kristlusele tähendas evangeeliumi intellektualiseerimist selle kõige äärmuslikumal kujul, tema muutmist õpetuseks või, nagu seda toonitasid eriti nn. kristlikud gnostikud, ainsaks jumalikuks õndsusõpetuseks. Seega siis pidi evangeelium ja koos sellega kogu kristlik kerygma osutama mingiks loogiliselt korrastatud ning sisuliselt koordineeritud absoluutseks religioonifilosoofiaks. Teine kõigile gnostikuile omane põhi-seisukoht seisnes selles, et kristlikule kõlblusele rajati siin dualistlik alus ning toetuti selle põhjendamiseks platonistlikule idealismile, sellega seletub ühtlasi gnostilise eetose askeetlik kallak. Kolmandaks oli nii ühe kui teise eesmärgi saavutamiseks kristlik kultus liialt verevaene. Selle sisustamise ning täiendamise eesmärgil võeti lisa olemasolevast religioonivaldkonnast, mistõttu kogu gnostitsismi selle mistahes kujul iseloomustab alati sünkretistlik hoiak, nn. kristliku gnostitsismi juures küll vähemal määral.

Vastavalt tunnetusliku momendi toonitamisele on gnostikute mõtlemismeetod ratsionalistlik, vaatamata sellele, et nende õpetused sageli suubuvad mütoloogiasse. Oma põhimõtete kohaselt tunnistatakse õigeks üksnes seda, mis sobib nendega ja hüljatakse kõik see, mis on vastuolus. Kuigi kristlikud gnostikud vormiliselt toetusid kiriklikule kerygmale ja tunnustasid siin kehtivaid õpetuspärimusi, seletavad nad neid oma vajadustele vastavalt, rakendades selleks ühelt poolt ka kristlikus kirikus endas tollal harrastatud allegoorilist kirjatõlgendamist niihästi vanatestamentlike kui ka evangeelsete ning apostlike pärimuste suhtes. Nende töömeetod seejuures on kriitiline: ehtsaks ning vastuvõetavaks tunnistatakse kõik niisugune, mis ei ole vastuolus gnostikute üldpõhimõtetega. Seetõttu võib neid pidada esimesiks, kes on harrastanud kriitilist Pühakirja uurimist ja nende teosed ei kanna mitte juhuslikult eksegeetilist ilmet. Kuna Vana Testament oma Seaduse ja jumalakujutlusega oli vastuolus gnostikute poolt tõlgendatud evangeeliumi tõega, siis püüti seda lepitada kas allegoorilise seletamise teel või koguni hüljati Vana Testament kristlike pühade kirjade hulgast; viimasteks tunnistati sel korral ainult apostliku päritoluga algkristlikud ürikud, s.t. evangeeliumid ja Pauluse kirjad. Kõige selle kõrval pidi gnostikuil olema veel üks tähtis tunnetusallikas apostliku salaõpetuse näol, millesse pühendati ainult kõige lähemad asjaosalised. Kas ses suhtes tegu oli mingi avalikkuse eest varjatud ürikuga või oli see, nagu palju uurijad kalduvad arvama, üksnes fiktsioon, jääb selgusetuks.

Gnostikute õpetuslikud põhiseisukohad võime kokku võtta alljärgnevaiks üksikpunktideks.

1. Õpetuslike vaadete pealähtekohaks on õpetus Jumalast või õigemini jumalikust olemisest kui niisugusest. Vormiliselt tunnustavad gnostikud küll monoteismi, kuid tegelikult kujuneb see nende käsitluses üsna keerukaks polüteistlikuks süsteemiks. Jumaliku olemise eesotsas seisab kõrgeim, absoluutselt sealpoolne ning tunnetamatu Jumal, kes kannab mitmesuguseid nimetusi: kord on ta "sündimatu üks" (*monos agennētos*), kord "kaootiline põhjatus" (*bythos*) või "täiuslik aioon" (*teleios aiōn*), nähtamatu ning piiramatu oma igaveses rahus. Kuigi säärane Jumal öeldakse olevat ainus ning üks, seostatakse ta samas omataolise feminiinse ürgprintsibiga, keda taas kujutatakse isikustatult ja nimetatakse mitmeti: vaikumiseks (*sigē*), mõtteks (*ennoia*) või ka armastuseks (*agapē*). Nende ülimate jumaluste vahekorraest sünnib teine, vanemaist pisut alam jumalustepaar: vaim (*nous*) ja tõde (*alētheia*). Koos viimastega moodustub kõrgeim jumalusteneklik, mille olemasolu väitsid muide juba pütaagorlased. Vaim ja tõde omakorda sünnitasid uue jumalustepaari Sõna ja elu (*logos* ja *zōē*) näol, kellest lähtus siis juba neljas paar alginimese ja algkiriku (*anthrōpos* ja *ekklēsia*) näol. Mainitud kaheksa jumalust või neli jumalustepaari moodustasid üheskoos kõrgeima jumaliku olemise. Kuid gnostikute panteon ei piirdu sellega: kahest viimasest jumalustepaarist tekivad üha uued paadid: Sõna ja elu moodustavad veel viis paari, kuna alginimene ja algkirik lisandavad neile kuus paari jumalusi. Nii koosneb panteon ühtekokku 30 jumalusest, moodustades omaette olemise täiuse või täiusliku olemise (*plērōma*). Otseste andmete puudumisel me ei tea, kuidas neid jumalusi lähemalt kujuteldi; võib-olla on neis tegemist ühe ning ainsa jumaluse personifitseeritud omadustega, milline mõtteviis polnud võõras hilisjuutluse teoloogiale; võib-olla on siin tegemist omamoodi redutseeritud ning isikustatud moondega platonistlikust ideede-maailmast. Kuidas ka ei oleks, libastumine polüteismi on nii ilmne, et monoteistlikust jumalakäsitlusest enam juttugi ei saa olla. Kõige selle juures võime aga täheledada ehtsalt piibelliku terminoloogia kasutamist, mis oli käibel kristlikus keelepruugis.

Võrreldes eelkirjeldatud Valentinuse süsteemiga on Basilidese asjakäsitlus pisut lihtsam: siingi seisab vaimumaailma eesotsas tunnetamatu jumalus, kellest lähtuvad seitse alamat jumalikku printsiipi eesotsas esisündinud "vaimuga". Need üheskoos moodustavad "ülima taeva", millest astmelise kiirguse teel kujunduvad 364 edasist taevavaldkonda, kus elunevad inglid ja mitmesugused teised alamad jumalikud jõud. Kõige alama taeva valitsejaks on Vana Testamendi Jahve, kes mateeriast ja sellesse eksinud jumaliku olemisvaldkonna valgussädemeist on kujundanud maailma ja inimese ning kes vastu kõrgeimate jumaluste tahet siin püüab anastada valitsemisvõimu. Valentinuse käsitluses hargneb jumaliku olemise enese piiridel ulatuslik draama: "tarkus" (*sophia*), üks nooremaid ning alamaid *plērōma* asukaid, igatseb tagasi oma ürgpäritollu, jumaluse enese juurde. Sellel teel ent hoiab teda tagasi Horos, *plērōma* piirivaht, mistõttu ta satub väljapoole jumalikku olemist. Siin sünnitab ta maailma abikaasata kujutu olendi (*amorphos ousia*) ja võetakse alles harraste palvete järel *plērōmasse* tagasi. Tekkinud segaduse kõrvaldamiseks lähtuvad jumaluse käsul esisündinud vaimust kaks uut jumalust, Kristus ja Püha Vaim. Neil õnnestub siin rahu taastada, kusjuures Kristus annab *sophia* väljapoole jumalikku eluruumi jäänud kujutule lapsele kuju ning olemise, kelle nimeks on "Ahhamoth" (heebrea keeles: tarkus). Tänuks korra jaluleseadmise eest loovad aga *plērōma* asukad uue jumaliku olendi Õnnistegija Jeesuse, kelle ülesandeks jääb Ahhamothi lunastamine.

2. Samasuguse mütoloogilise fantastika taustal kujuneb ka gnostikute kosmogoonia, õpetus maailmatekkest. See on otseselt seotud mainitud Ahhamothi olukorraga: temagi tunneb põletavat igatsust pääseda tagasi jumaliku olemise valdkonda ja nii tekivadki tema igatsevast armastusest kõik hingeline, tema kirest ja kannatusest materia, pisaratest vesi, naerust valgusaine ja hirmust elemendid. Teise versiooni järele sünnivad neist ka ainelise maailma ku-

jundaja-demiurg ja deemonid ning haldjad. Ahhamothi kannatusist kujunebki nüüd demiurg, kes muide samastub vanatestamentliku Looja-Jumalaga ja tõeliselt pole mingi jumalus, vaid väljaspool jumalikku olemist asuv olend, kes mõnel korral samastub isegi piibelliku saatanaga käesoleva ainelise maailma ja inimese sees. Viimase kujundamisel aga asetavad temasse Jeesus ja jumalik tarkus üheskoos vaimulikke jõude, niivõrd kui see pole vallutatud deemonite poolt. Säärase teooriaga oli Vana Testamendi Jumalast saanud korraga alamajärguline vaimne olend, kellel puudus isegi jumalikkus selle mõiste otsemas tähenduses. Siingi võime täheldada gnostikute dualistliku maailmakäsitluse ainust võimalikku järeldust - Jumal, kes lõi nii halva maailma, milles valitses kuri ja patt, ei saagi olla tõeline Jumal ja veelgi vähem saab ta olla Lunastajaks sellest maailmast, mis on ainult vanglaks jumaliku päritoluga inimhinge! Niisugune arusaamine soodustas ühelt poolt ju kogu Vana Testamendi hülgamist Pühakirjana, selle säilimise korral aga võimaldas kergesti seletada siin esinevaid antropomorfisme seoses oma jumalakujutlusega.

3. Väärib tähelepanu õpetus inimese kohta. Olgugi et viimane koos ainelise maailmaga on kujundatud kahtlase väärtusega demiurgi poolt ning ilmesti ka vastu kõrgemat jumalikku tahet, kätkeb inimhinges siiski jumalik vaimusädemeke juhul, kui see täiesti pole vallutatud maailmasiseseist deemoneist. Valentinuse järele jaguvad inimesed kolme rühma: "hüülikuteks", kes on üksnes puht ainelise olemise kandjad - nende hulka arvatakse kõik paganad ja barbarid, nad on täielikult kaotanud igasuguse sideme jumaluste ja vaimumaailmaga, materiaalse olemise hüvedes ning pahedes lämbunud olendid; teise rühma moodustavad need, kellel on säilinud mõnesugune hingeline olemine - nende "psüühikute" hulka arvatakse juudid, kes usu ja heade tegude kaudu võivad osaleda vähemalt mõningal määral õndsuses; täiuslikud inimesed on aga juba "pneumaatikud", kes omavad õiget tunnetust ning kes seeläbi ilma pikemata saavad osa õndsusest ja jõuavad kord jumalikku olemisvaldkonda.

4. Õpetuses maailmasisest lunastusest kordub sama draama, mis esines juba taevase lunastuse valdkonnas "tarkuse" ja Ahhamothi puhul. Inimvaimu kustumatule igatsusele vastates saabub aja täis saades maailma Lunastaja - demiurg, Ahhamothi ja Püha Vaimu ühise saavutusena kolmanda Jeesusena Maarjast ilmale tulles. Basilides väidab, et jumalik Kristus ainult ajutiselt viibis inimeses Jeesuses, lahkudes sellest juba enne ristilöömist, mistõttu Jeesuse surmal ja ülestõusmisel pole mingit erilist lunastavat tähendust. Valentiaanid seevastu asusid täiesti dokeetilisele seisukohale ja tunnustasid Jeesuse inimlikkuse algusest lõpuni ainult näiliseks, kuna kolmandad kogu Jeesuse ajalis-ruumilises olemasolus arvasid nägevat üksnes viirastust ja tunnistasid nii tema sündimise kui ka surma olematuks. Kristuse lunastav tähendus seisab tema tegevuses ja eriti tema õpetuses, mis juhib õigele tunnetusele, päästvale "гноosisele" ning mis sellisena on ainulaadne ja kehtiv kõikide kohta ning kõikidel aegadel. Selles tunnetuses osalevad kõigepealt muidugi "pneumaatikud", kes omavad pidevalt Ahhamothi poolt külvatavat vaimuseemet endis. Lõpeb see külv, siis lakkab ka lunastus ja lunastatud lähevad koos Ahhamothiga jumalikku olemistäiusesse, "pleeroomasse". Lunastus saab osaks ka "psüühikutele", kuigi need "vaimu" puudumise tõttu ei suuda saavutada täiuslikku tunnetust, aga oma usu ja heade tegudega saavutavad nad õiguse pääseda koos demiurgiga taeva ja "pleerooma" vahelisse ruumi, kus nad leiavad õndsas rahu. Lunastuse lõpulejõudes hävib ühtlasi see maailm ja nimelt tules, kuigi seejuures tema algained ei kao. "Hüülikud" on aga paratamatult väljaspool lunastust ning on määratud hukkamisele koos maailmaga: neil puudub nii tahe kui ka võime jõuda lunastavale ning päästvale tunnetusele. Väärib tähelepanu, et seoses taolise lunastusõpetusega on hüljatud kõik varakristlikule kerygmale omased eshatoloogilised õpetused ja ootused: gnostikud ei tunnusta ei Kristuse taastulemist, liha ülestõusmist ega Kristuse igavest õndsuseriiki uuesti loodud maailmas.

Võrreldes valentiaanidega on Basilidese koolkonna lunastusõpetus lihtsam: siin kujutab Kristus endast vahetult kõrgeima jumaluse ainusündinud Poega, kes kui jumalik *nous*

Jeesuses ainult näiliselt kehastub. Usk sellesse Kristusesse ei too mingit lunastust, üksnes usk tema tõelist olemust moodustavasse jumalikku vaimu (*nous*) annab inimesele lunastava tunnetuse ja teadmise, võimaldab talle lunastuse koos hinge tagasipääsemisega taevase elu valdkonda.

5. Väärib näidustamist veel gnostikute kirjakäsitlus. Kogu eelpool kirjeldatud mütoloogilis-fantastilist süsteemi püütakse igal võimalusel "tõestada" Pühakirjaga või seda sealt kuidagi välja lugeda. Peamiseks materjaliks ses suhtes on evangeeliumid ja apostlikud kirjad, kuid üksikjuhtudel kasutatakse ka Vana Testamendi, eriti Genesisist ja Psaltrit. Kirja tõlgendamise meetod seejuures on, nagu juba tähendatud, allegooriline: tähendamissõnas kujutatud eksinud lammas tähendab "pleeroomast" eksinud *sophiat*, Jeesuslapsukest tervitav Siimeon ei ole keegi muu kui demiurg ise, kes rõõmustab Päästja saabumise üle; naisprohvet Anna templis on aga Ahhamoth, kes ootab Lunastaja saabumist, sama jumaluse kehastuseks on ka Jairuse tütreke, kelle Lunastaja täiele tunnetusele äratav; Jeesuse sõnad ristil tähendavad taas Ahhamothi appihüüdeid jne. Üks Valentinuse õpilasi, Herakleon, on kirjutanud ulatusliku kommentaari Johannese evangeeliumile, millest on säilinud pikemaid katkeid Origenese juures ja milliseist nähtub, kui võrd üksikasjaliselt taoline meetod andis end tegelikult kasutada: Ristija Johanneses nähakse demiurgi, Samaaria naine Jaakobi kaevul tähendab "pneumaatikut", kes rahuldamatuna "vanatestamentlikult" allikalt pöördub tõelise gnoosise eluveele ning igatseb oma tulevase peigmehe järele jumalikus olemisvaldkonnas jne. Kuna säärast allegoorilist seletusviisi ka kristlikus kirikus rakendati Vana Testamendi avandamisel, siis ei olnud selle kasutamine ka uustestamentlike pärimuste suhtes mingiks uudiseks. Pealegi oli see üliheaks propagandavahendiks ning maskeerimisabinõuks rohkete vastakate õpetuste esitamisel eelarvamusteta kuulajaskonnale.

6. Oma eetikaalaseis vaateis toonitasid gnostikud üldiselt askeetlikku hoiakut, mis on üsna arusaadav nende dualistliku inimkäsitluse taustal. Selle põhjenduseks viidati nii Kristuse kui ka apostlite eeskujule, kusjuures tõeline moraal pidi olema eelkõige *imitatio Christi*. Evangeeliumides kujutatud Jeesuse lihtsa ning loobumusliku eluviisi järelaimamine. Säärane askees pidi nagu kõik muugi kaasa aitama õigele tunnetusele ja selle süvendamisele. Kuna kõik meeleline on ajendatud üksnes kurjast materias, siis tähendas askeetlik hoiak eelkõige võitlust meeleliste tungide ja himude vastu kuni nende lõpliku kaotamiseni, mis pidi võimalikuks saama täiusliku tunnetuse omandamisga. Niisuguse range moraalinõude kõrval esineb aga gnostitsismis ka sootuks vastupidiseid suundi: nii valentiaanlikele ringidele kui ka Süürias tegutsevaile gnostilistele rühmitustele heidetakse tihti ette kombelist lõtvust ja ükskõiksust "lihalikes" asjus, mis tihti näis kujunevat koguni moraalseks libertinismiks, kuigi seda püüti seletada "üleolekuna" kõigest maisest moraalist. Seda ei heideta gnostikuile ette mitte ainult kristlike kriitikute poolt, vaid sellele on arvustavalt tähelepanu juhtinud ka paganlikud mõtlejad. Isegi säärane avar vaim, nagu seda on Plotinos, süüdistab gnostikuid hoolimatuses kõlbeliste nõuete suhtes.

4. Gnostitsismi tähendus ja hinnang

Ei ole kahtlust, et nii gnostikute õpetusel kui ka nende praktilisel tegevusel on olnud küllalt mõjukas tähendus kristliku mõtlemise väljakujunemisele ja seda esmajoones viimase kiriklikustumise suunas. Sarnaselt ilmaliku filosoofia rünnakuile aitasid ka gnostilised lahk-pütüded kaasa kristliku õpetuse ja elutunnetuse lähemale sisulisele fikseerimisele, millega koos tõusis rida uusi, lahendustvajavaid probleeme. Nende alahindav või koguni eitav suhtumine Vanasse Testamendi aktualiseeris kristlikus kirikus kaanoni küsimuse ning kiirendas mõnevõrra Uue Testamendi kaanoni väljakujunemist, mis omakorda võimaldas üldkehtiva usureegli - *regula fidei* - fikseerimist. Ülepingutatult allegoriseeriv kirjaseletamine aitas selgitada selle kui meetodi piiratust ning valmistas pinda Pühakirja asjalikumale ning ajaloolisele

mõistmisele. Võitluses gnostitsismi vastu ei osutunud kirik mitte kaotajaks, vaid võitjaks pooleks, saavutades seeläbi suuremat sisemist konsolideerumist nii õpetuslikes kui ka organisatsioonilises küsimuses: selle võitluse taustal kujuneb välja vanakatoliku kirik kui niisugune.

Gnostikutele antavas lähemas hinnangus ent lähevad uurijate arvamused mõnevõrra lahku. Vaevalt on meil aga põhjust näha just selles voolus nende positiivsete püüdluste kompleksi, milles taheti rajada silda kristluse ja hellenistliku kultuuri vahele, otsida nende positiivset sünteesi. Oma põhiolemuselt jääb gnostitsism ikkagi tüüpiliseks oma ajastu religioosseid otsinguid kajastavaks sünkretisminähtuseks, milles ehk rohkem kui teistes kristlikke mõtteelemente püüti mugandada ja kohandada hellenistliku mõttemaailmaga ja mille tulemuseks oluks kristluse täielik helleniseerumine. Võitlus gnostikutega näitab kõige kujukamalt, kuidas kristlik kirik teadlikult välja astus taolise moondumisprotsessi vastu ja võitjana säilitas siin oma kuulutuse ja õpetuse sisulise ehtsuse. See uus, mis evangeeliumi näol olemas oli, jäi kindlalt kristliku kiriku kätte ja kujunes siit lähtudes uueks, kristlikuks mõtteviisiks ning elutunnuseks seda julgemini, mida tugevamalt teda nii väljaspoolt kui ka kiriku enese seest rünnati.

5. Markion

Gnostitsismiga lähedalt seotud, kuid sisuliselt mitmeti erinev suund kristlikus kirikus kujunes samal ajal ühenduses varakristlike lahkpuüdluste ühe omapärasema ning huvitavama isikuga - Markioniga. See Musta mere äärselt Sinopest pärinev piiskopi poeg tegutses a. 138-160 paiku Roomas ilmselt mitte väheste tagajärgedega: a. 150 paiku möönab Justinus, et tal leiduda poolehoidjaid "üle kogu maailma", mis isegi liialdusena tahab sisaldada tõetera. Tema tähendus kristliku mõtlemise ajaloo seisukohalt on küllalt silmapaistev, et selle juures lähemalt peatuda.

Lähtude pauliinlikust kerygmast kristluse mõistmisel ja tõlgendamisel, tunnistab ta Vana Testamendi koos juuda usundiga vastuvõetamatuks ristiusule: Jumal, keda Jeesus on kuulutanud ning kellest kõneleb ka Paulus, ei ole vanatestamentlik Jahve. Viimane on üksnes alamajärguline jumalus, "demiurg" või maailma looja ning kujundaja, kes oma töö on teinud pealegi puudulikult, nii et sellesse igasugune kurjus võis takistamatult pesitsema asuda. Sel viisil arutledes jõuab Markion tulemusele, mille kohaselt tegemist on õigupoolest kahe jumalaga - üks, kes on tuntud vanatestamentliku kuulutuse ja prohvetluse kaudu, range nõudja ja käsuandja; teine aga on seni tundmatu, kes on ilmunud Jeesuses Kristuses ja kes nii oma nõuetes kui ka suhtumises näitab täielikku üleolekut vanatestamentlikust Jahvest. Toetudes Paulusele - ent seejuures mõistmata pauliinliku mõtlemise dialektikat - väidab ta, et koos Jeesuses ilmunud Jumalaga on tühistunud vanatestamentlik jumalus ühes tema tahtega. Tõelisel Jumalal oli kahju demiurgi poolt loodud nõdrast inimesest ja seepärast saatis ta oma Poja, et teda päästa: Jeesus Kristus on tõeline Jumal, kelle inimlikkus on vaid näiline, kes oma õpetusega tühistas demiurgi antud käsud, neis antud väärtused ümber hindas ja inimesele näitas tee tõelisele õndsusele; viimaks pidi aga Poeg oma surmaga välja ostma inimesed demiurgi meelevalla alt, milline tegu ei kehti mitte ainult olemasolevate ja tulevaste inimpõlvade kohta, vaid mis maksab ka minevikus elanud inimpõlvade jaoks: selleks on Kristus läinud surmavalda, et sealgi kuulutada evangeeliumi armastavast ning päästvast Jumalast, millest patused nagu Kain, Eesav, Korahi lapsed ja teised vanatestamentlikud "süüalused" koos rohkete paganatega meelsasti kinni haaravad, et pääseda maailmajumala-demiurgi halastamatust kättemaksust. Ainult vanatestamentlikud vagamehed ei suuda oma kiindumuse tõttu demiurgi usaldada uut evangeeliumi ning jäävad seetõttu lunastamatuks. Tõeline, lunastav usk on kiindumus üksnes Jeesuse poolt kuulutatud Jumalasse, keda tuleb austada ning armastada, demiurgi saab sel juhul üksnes karta ning vihata.

Vastavalt säärasele kahe jumala teooriale on Markioni maailma- ja elukäsitus dualistlik. Armastuse ning headuse Jumalal ei ole midagi tegemist selle, demiurgi poolt loodud maail-

maga, kus kurjus pesitseb ning kus kehtivad demiurgi antud halastamatud õiguse seadused. Tõeliseks kurjuse pesapaigaks on seejuures materia ja materiaalne olemine. Sellest järeldub üsna loogiliselt: kes tahab kuuluda tõelisele Jumalale ning saavutada lunastust, peab käima põhimõtte järgi: "keegi ei saa teenida kaht isandat". Kuni inimene elab siin maailmas, s.t. "lihas", allub ta paratamatult selle maailma seadustele, osaledes üksnes hinge poolest töötatud lunastusest. Seetõttu tuleb tal taluda kõiki selles maailmas johtuvaid kannatusi ja hädasid, kuid ta peab raskustele vaatamata tegema kõik, et hoiduda kõrvale maailmast ning loobuda kõigest, mis kuidagi võiks teenida selle maailma isanda huvisid ja eesmäärke. Sellest tulenebki markionistliku eetose askeetlik põhihoiak, ulatudes oma ranges loobumishoos otse äärmusse. Paastumine, igasugusest lihatoidust loobumine ja eriti seksuaalsest vahekordadest täielik lahtiütlemine moodustavad siin peamised nõuded. Ristituile ei ole lubatud abiellumine ja kes abiellununa kristlaseks saab, see peab kohemaid lahutama. Vastavalt niisugusele elu-ideaalile elasid ka markioniitlikud kogudused ja vennaskonnad avalikkusest tagasitõmbunult, äratades oma karmi loobumusliku distsipliiniga laialdast tähelepanu: ilmselt selles peituski nende propaganda peamine värbamisjõud, lastes neid paljudele näida ainsate tõsikristlastena.

Kui kõnelda varakristlikest teoloogidest, siis kuulub Markion oma sektantlusele vaatamata viimaste esirinda. Tema teoloogiline mõttemetod on eelkõige ratsionalistlik, kuid ta loobub seejuures teadlikult filosoofiliste mõtteskeemide rakendamisest: põhilisemaks eraldusjooneks tema ja gnostikute vahel on see, et ta paljale tunnetusele ei omista peaaegu mingit tähelepanu. Mitte tunnetusest johtuv teadmine ei tee inimest õndsaks - ja see on tema nii õpetuslike kui ka tegelike taotluste ainsaks stiimuliks - vaid üksnes usk kui niisugune, mille hindamisel ta püsib ehtsalt pauliinlikul pinnal. Tema otsijavaimu ei ajendanud spekulatiivne ega apologetiline, vaid soterioloogiline huvi, koondudes küsimusse õndsakssaamise järele, mille ainsaks võimaluseks oli tõelise Jumala kui armastava Isa ainulaadne ilmutus Jeesuses Kristuses ja vahendiks usk selles ilmutuses ennast avaldanud Jumalasse. Kuid just sellega libastub Markion otse märkamatu uuestestamentliku ning kirikliku kerygma aluselt, lastes domineerida mitte usul Kristusesse, vaid üksnes selle poolt kuulutatud ning õpetatud seni tundmatusse Jumalasse. Ses suhtes osutub ta vanakiriklikus teoloogias ainsaks vabameelseks reformaatoriks, kelle mõttemaailm mõnevõrra samastub alles XIX ja XX sajandil esilekerkinud liberaalse teoloogia tunnetusmaailmaga. Takerdumine samasse puhtratsionalistlikku mõtteskeemi ühekülgssustab ka tema Pauluse mõistmist, mistõttu talle arusaadamatuks jääb viimase käsu ja evangeeliumi vahekorra dialektiline seletamine ja millest omakorda johtub täiesti hülgav suhtumine Vanasse Testamenti. Taoline mõttekitsus saab aga Markioni püüdlustele saatuslikuks ja kirik on sunnitud taas oma kuulutuse ehtsuse säilitamise huvides astuma temaga pikemat aega kestvasse võitlusse. A. 144 lööbki Markion lahku üldkirikust ja rajab iseseisva koguduse, mis üsna kiiresti levides kõikjal näib poolehoidu leidvat ning hiljem, rajaja õpilaste juhtimisel, üha enam sekteerub.

Kõigele sellele vaatamata ei puudunud Markionil ka positiivne mõju kiriklikule teoloogiale ja seda nimelt kahes suhtes: erinevalt gnostikuist ja tollal ka kiriku enda ringes harrastatavast allegoriseerivast kirjaseletusest, ta loobub sellest täiesti ja osutub seega esimeseks, kes Pühakirja hakkas käsitlema ajaloolise ürikuna. Seetõttu võib teda pidada ajaloolis-kriitilise eksegeetika teerajajaks ja seda mitte ainult Vana Testamendi osas, vaid ka uuestestamentlike ürikute suhtes. Kahtlemata ahendab tema arusaamu siingi juba mainitud mõtteskeemaatika, mistõttu talle jäävad märgatavaks vanatestamentliku jumalakäsitluse kõrgeimad aarded prohvetluses ja psalmides. Teisalt pööras aga Markion seda enam tähelepanu uuestestamentlikele pärimusile, tõstes neist esikohale Pauluse kirjad ja tema oletust mööda pauliinlikus vaimus koostatud Luuka evangeeliumi. Seoses sellega toonitas ta uuestestamentlike kirjade kanoniseerimise vajadust, et vältida neisse hilisema ning ebaehtsa ainestiku sattumist, ajandas oma sellesuunalise taotlusega ka kiriku samasisulisi püüdeid. Oma kogudusile, kujundas ta

iseseisva uustestamentliku kaanoni: see sisaldas kogu juutlikust elemendist puhastatud Luuka evangeeliumi ja 10 Pauluse kirja redigeeritud kujul.

Markioni õpilasist väärib märkimist üksnes Apelles, kes Roomas arendas laialdast propagandategevust nii suuliselt kui ka rohkearvuliste traktaatide varal. Oma hilisemais vaateis moduleerib ta mõnevõrra meistri seisukohti; loobudes viimase järjekindlast kahe jumala teooriast ta väidab, et maailma pole loonud mitte vanatestamentlik jumalus, vaid tõeline Jumala ingel Jumala auks ning tema olemisvaldkonna peegelpildiks. Vana Testamendi Jahve aga degradeeritakse Jumalast taganenud ning kurjaks muutunud ingliks, kellest pärineb kõik kurjus maailmas ja kes inimestki aina kiusatuses hukatusse meelitab. On säilinud katkend kellegi kirikliku teoloogi vaidlusest Apellesega III sajandi lõpust, mis väärib tähelepanu. Kõigepealt toonitab Apelles siin sallivust õpetuslikes küsimusis, kuna õndsus ei sõltu mitte teadmistest, vaid usust ja headest tegudest. Selgemini kui kusagil mujal toonitab ta siin ühe ning ainsalt tõelise Jumala olemasolu, kes on aga tunnetamatu ja tõestamatu. Kui talle ette heidetakse, et ta õpetab midagi, mida ta ei suuda loogiliselt argumenteerida, siis vastab Apelles: ta ei teadvat tõepoolest mitte, kuidas on võimalik taolise Jumala olemasolu, kuid ta usub seda. Me võime ainult imetella, kuidas siin on tabatud sügavaim tõde, mille kohaselt Jumal ei kuulu loogiliselt tõestatavate, vaid üksnes usus tunnetatavate antuste hulka.

§ 3. Manikeism

1. Päritolu ja üldilme

III sajandi teisel poolel lisandus senistele gnostilistele rühmitustele uus vool, mis leidis poolehoidu nii idas kui läänes, peamiselt Vahemeremaade piirkonnas, ja omalt poolt asus ründama kristlust. See oli Lähis-Idast pärinev manikeism, mille loojaks oli Pärsia aadlist pärinev prohvet-filosoof Mani (u. 216-276). Sattunud juba noorpõlves Mesopotaamias tegutsevate gnostiliste sektide mõju alla, oli ta hästi tuttav nii uustestamentlike evangeeliumide ja kirjade kui ka muu varakristliku kirjandusega. Erilist mõju näib talle avaldanud olevat Süüria gnostik Bardesanes ja kristlikest kirjanikest Markion. Viimaste eeskujul asub ta Vana Testamendi suhtes eitavale seisukohale, kuid hindab seda kõrgemalt Paulust. Need kristlikud mõjud segunesid tema juures aga parsistliku mõttemaailmaga, mistõttu tema õpetus kannab tüüpiliselt sünkretistlikku ilmet. A. 242 paiku algas ta oma avalikku õpetustegevust ja kuulutas enese Kristuse poolt tõotatud "parakleedi" kehastuseks, mistõttu sattus parsistliku preesterkonna tagakiusamise alla. Kodumaalt peletatuna rändas ta mitmel pool välismaal, arvatavasti käies ka Indias. A. 272 paiku naasnult Pärsiasse hukkus ta siin peagi vaenatuna preestrite poolt. Tema arvukaist kirjutusist on säilinud vaid väheseid katkendeid, millele alles hiljaaegu on avastatud mõnesugust lisa. Mani õpetus on lähedane gnostikuile, tegeldes peamiselt maailma olemasolu ja inimliku elu mõtte ning otstarbe uurimisega, kusjuures lahendavad vastused on antud mütoloogilises vormis. Oma misjonitegevuses püüab ta oma õpetust esitada kuulajaskonnale omaseis mõistega, mistõttu uurijad siin täheldavad kaht, väljenduslikult erinevat põhisuunda: üks on määratud propagandale parsistide hulgas ja kasutab ülekaalukalt parsistlikku terminoloogiat, teine aga, kristlasile määratud, rakendab kristlikku teoloogilist mõistestikku. Ent see erinevus puudutab üksnes meetodi küsimusi, sisuliselt jääb õpetus muutumatuks.

2. Manikeismi õpetus

Mani õpetuse kõikehaaravaks põhijooneks on range dualism; selle kohaselt on kogu olemine haaratud kahest vastakust, teineteisega võitlevast printsiibist - valgusest, mis samastub kõige hea ja ülevaga ning pimedusest, mis kehastab kurja ja on ühtlasi kõige kurjuse lähteks. Mõlemad moodustavad omaette olemisvaldkonnad, kumbki omaette valitsejaga ning vaimudekaadriga. Valgusriigi peaks on valguse isa, kes on ümbritsetud 12 valguse "aioonist", pimedusriigi eesotsas pidi seisma samasugune jumalus, kes samastus aga vanatestamentliku jumalusega ja keda ümbritsesid arvukad deemonid. Et mõlemad olemisvaldkonnad juba igavikust alates olid teineteisega vaenujalal, kusjuures agressiivsema poolena ses suhtes kujutatakse pimedust, siis otsustas valguse isa pimeduse rünnakuile vastu astuda ning neid ennetada. Selleks otstarbeks sünnitab ta esmalt "elu ema", kellest siis ilmale tuleb "alginimene" või "esimene läkitatu", kellest lähtuvad viis valguse elementi: eeter, valgus, tuul, vesi ja tuli, ning kes koos mainitud elementidega asub ründama pimedusvaldkonda. See rünnak aga ebaõnnestub ning pimedus neelab valguse elemendid. Võitlus jätkub ja valguse isa loob selleks kolm uut jumalust, nende seas "elusa vaimu", kes "teise läkitatuna" peab vabastama alginimese ja pimeduse vangistatud valguse elemendid. Alginimese vabastamine õnnestubki, kuid nimetatud elemendid jäävad endiselt pimeduse vangi. Et nüüd nendegi päästmist saavutada, selleks loob valguse isa maailma, kusjuures maa kujundatakse deemonite laipadest, mis omakorda peab viitama mateeria kui niisuguse kurjale päritolule. Osa pimeduse valdkonnas olevaist deemoneist on sunnitud selles võitluses loovutama kord röövitud valguseelemendid, millest siis kujundatakse maised valgusallikad päike ja kuu. Et aga ülejäänud elemente päästa, selleks luuakse veel kolmas "läkitatu" või saadik, kes asub elama päikesele ja kellele kaaslasena antakse "valgusneitsi" asukohaga kuul. Viimased jagavad ilmale valgust ja valvavad taevakehade käigu üle. Ent neilgi ei õnnestu kõiki valguse elemente päästa - pimeduse vürst on vahepeal tema käes olevaist elementidest loonud inimese tollesama kolmanda saadiku kujulisena selleks, et tema kaudu hoida maailmas valguse elemente. Nii on inimene õigupoolest mitte jumaluse, vaid pimedusvürsti loodud, kusjuures tema hinges pesitseb vangistatud valguselement. Kolmandale saadikule antaksegi ülesandeks seda päästa ja ta läkitatakse valguse isa poolt maailma, et ta inimesele tooks päästvat tunnetust, teda teadlikkusele ärataks valgusmaailma olemasolus, talle näitaks pimedusvürsti kavaldamist ja talle meelde tuletaks tema hinge õiget päritolu ning selles elustaks igatsust tagasipääsemise järele. See saadik-päästja on aegade jooksul korduvalt tegutsenud nii Zarathustra, Jeesuse kui ka uusimalt Mani enese näol, kes ju kõik viimaks taotlevad üht ja sama. Kõige markantsemaks hinnatakse seejuures Jeesust, kelles valguse isa tahe inimese päästmiseks kõige selgemini on ilmnunud, kes inimesile on edastanud niihästi õiget teadmist kui ka näidanud õiget eluviisi. Selline Jeesus ei ole aga kaugeltki inimene, kogu tema inimlikkus on üksnes näiline, mistõttu manilaste kristoloogia, kui sellest üldse saab kõnelda, on järjekindlalt dokeetiline.

Me võime täheldada selles ülimalt mütolooilises süsteemis mitmesuguste usuliste elementide põimingut: range dualism pärineb kahtlemata parsismist, kosmiline lunastusõpetus on aga tugevasti segunenud gnostiliste kujutlustega ja tunnetuse kui ainsa lunastusvahendi käsitlemine meenutab täiesti ainult viimaseid. Kristlik element esineb siin tõeliselt ainult karikeeritud kujul, kuigi Jeesust toonitatakse kõige täiuslikuma lunastava tunnetuse edastajana.

3. Manilaste eetika

Endastmõistetavalt võimaldab dualistlik maailma- ja elukäsitlus ainult askeetlikku eetost. Kõige inimliku toimlemise ülimaks kõlbelseks nõudeks oli temas peituva valguse vabastamine: kõik, mis sündis selle heaks, oli lubatud ning soovitatav ja vastupidi, kõik, mis arvati tõkestavat seda, kahjulik ning kuri. Ometi võib Mani eetilisi nõudeid täheldada mõningaile

rigoroossusile vaatamata sügavalt humanistlikke hoiakujooni. Et kõik elusolendid, kaasa arvatud taimed ja loomad, kannavad endas nii või teistsugusel määral valguselemente, siis on iga nende kurjasti tarvitamine või nende kahjustamine lubamatu. Erilisel määral muidugi kehtib see nõue inimese kohta, kelle kahjustamine ohustab tema lunastamist, s.t. temas kätkeva hinge või vaimu vabastamist ning tagasipöördumist oma õigele kodumaale, valguse riiki. Kes tahab pääseda, see peab hoiduma lihatoidust ja veini tarvitamisest, meelelistele naudingutele andumisest. Eriti ohtlikuks peeti seksuaalset vahekorda ja seda mitte niivõrd põhjusel nagu olnuks see midagi iseendast roojast, vaid seepärast, et sigimisel ainult pikendatakse valguselementide vangistust kurja materia kütkeis. Seetõttu pidid "usklikud" harrastama mitte ainult rangeid paastureegleid, vaid loobuma ka abielust. Et niisugune moraal kaugeltki kõigile teostatav polnud, siis nõudis Mani nende pidamist ainult valitud tõsiusklikest, kuna laiemale ringkonnale neid mõnevõrra pehmendati. Viimastelt nõuti ainult taime-toitlust, lubati aga abielu. Tõsiusklikele peeti ka alandavaks igasugust käsitööd ja neisse ringidesse kuulujad märgistati tavaliselt kolmesuguse "pitseriga": suule, mis pidi tähendama paastumist, käele, mis pidi tähendama loobumist käsitööst ja suguosadele, millega märgiti loobumist seksuaalsest vahekorrist. Neile põhinõudele lisandusid veel mitmesugused eeskirjad nii religioosset kui ka hügieenilist laadi tavade kohta, kusjuures viimaste seas mõnesugust osa etendasid hinduismi meenutavad puhtusenõuded.

Jõuavad kord kõik inimhinged õigele tunnetusele ja seega ka lunastusele - teisi sõnu: kui kõik maailmas olevad valguselemendid vabastatakse - siis saabub ühtlasi kogu selle maailma lõpp kurjusest pääsemiseks. Valguselementide vabastamise eesmärgil loodud maailm arvatakse sel puhul hävinevat tules, milles hukkub ühtlasi ka senine pimedusriik koos oma vürstiga ning mis tähistab samal ajal valguse ning headuse lõplikku võitu ja millega kogu kosmiline lunastusdraama jõuab positiivsele lõpule.

Manilaste propaganda ei leidnud poolehoidu mitte ainult idas, vaid ka läänes. Seda kinnitavad alates IV sajandist pärinevad riiklikud eeskirjad, mis on antud võitluseks selle vastu. Tema peamiseks levikualaks läänes oli Põhja-Aafrika ja olemasolevaist andmeist nähtub, et isegi Augustinus rea aastate vältel on olnud selle sekti pooldajaid. Ei ole seetõttu ime, et mõnesuguseid manikeismi mõjusid võib esineda ka vanakristlikus teoloogias, eriti eetika ja eshatoloogia osas.

§ 4. Montanism

1. Tekkimine ja iseloom

Umbes samaaegselt gnostiliste rühmitustega, mis tunnetusliku ja sünkretistliku elemendi rõhutamisega püüdsid mõjustada kristliku õpetuse väljakujunemist, tekkis montanismi näol kirikus eneses mõjukas vool, millega võideldes kirikul paratamatult tuli fikseerida ning põhjendada oma seisukohti reas õpetuslikes küsimusis. Selle liikumisega kaasnenud liialdused askeesi alal sundisid kiriklikke mõtlejaid tungima sügavamale kristliku elu ja maailma vahekorra probleemidesse ja otsima uustestamentlikust alusest lähtudes selleks vajalikke eetilisi normatiive. Ekstaatilis-prohvetlikud ekstravagantsused aga, milles esines nõudlusi nende ilmutuseks tunnistamiseks, viitasid vajadusele Uue Testamendi kaanoni lõpliku fikseerimise järele, mis pidi saama kristliku elu ja usu ainuautoriteetseks mõõdupuuks.

Montanismi algatajaks on a. 156 Väike-Aasias Früügia alal asuvas külakeses Ardabanis esile kerkinud ekstaatik-prohvet Montanus koos oma kahe naisabilise Priscilla ja Maximillaga. Peaprohvet ise kuulus äsjapöördunute hulka ning oli varem tegutsenud kohapealse paganausu, nimelt Kybele-kultuse preestrina. Toetudes oma rohkeile ekstaatilisile nägemusile,

kuulutas ta olevat saanud Kristuse poolt töötatud Vaimu, "parakleedi", kelle sõnade kohaselt pidi Kristuse taastulemine ja koos sellega maailma lõpp käegakatsutavas läheduses seisma. Seejärel pidi aga vastavalt apokalüptilistele ootustele algama tuhandeaastane rahuriik ja saabuma taevast maa peale uus Jeruusalemm, mille asukohaks pidavat saada Früügia lääneosas asuv väike linnake Pepuza. Viimasest kujuneski seetõttu peatselt kirikust lahkneva sekti peamine keskus, kus asus ka montanistide kõrgeim juht "patriarhi" nime all.

2. Montanistide õpetuslikke seisukohti

Montanistid tunnustasid üldiselt kehtivat kiriklikku õpetust, kuid koondasid selles tähelepanu kahele asjale.

1. Nad toonitasid oma ekstaatiliste elamuste alusel varakristlike eshatoloogiliste ootuste tähendust ning heitsid kirikule ette leigust selles suhtes. Nende fabuleeringud Kristuse peatsest taastulemisest, viimsest kohtust ja sellele järgnevast hiliastlikust ajastust meenutavad mõnevõrra tänapäeva adventiste. Kirik olevat - nii seletas Montanus - oma lapseast, milles ta viibis Vana Testamendi prohvetluse päevil, ja noorpõlvest, mis samastus apostliku ajastuga. nüüd jõudnud täisikka või teisi sõnu: saabunud Isa ja Poja juhtimise alt püha Vaimu valitsemise ajastusse, kelle ilmutusi pidi tunnustatama samaväärseiks kirikus seni kehtinud Vana ja Uue Testamendi kirjadega. Uue ilmutuse omajaks olid muidugi esmajoones Montanus ise koos kahe naisprohvetiga, kelle nägemused ning neist omandatud juhised pidid olema üli- maiks normatiivideks kristliku usu ja elu alal. Kirik, klammerdudes surnud kirjatähe külge, ei oma Vaimu ja on seetõttu ilmalikustumise ohus. Seetõttu jäävadki talle võõraks kristluse üli- mad tõesed ja väärtused, mis montanistide arvates olid, nagu juba öeldud, eshatoloogilist laadi.

Muidugi ei olnud Montanuse eshatoloogiline hoiak tegelikult mingi uudis. Tõsi küll, varakristlik eshatoloogiline entusiasm oli kirikus aegamisi taltunud, kuid kaugeltki mitte välja surnud. Raskemal vaenanguperioodidel elustusid pea alati ürgsed eshatoloogilised ootused: kannatused ja mõnesugused poliitilised ning looduslikud katastroofid olid alati pärmiks, mis taolisi ootusi kääritasid. Miski polnud selleks sobivam kui Montanuse enda kaasaeg: Marcus Aureliuse rasked sõjakatsumused ja hädad koos tollal laialdaselt ning korduvalt mõllanud katkutaudiga olid sobivaimaks ajendiks maailmalõpu meeleoludele. On teada, et üks Musta mere äärses asula piiskoppe, tollal lahkus montanistidest, oma kogudusele ette kuulutas aasta pärast saabuvat maailma lõppu, mispeale arvukad kristlased oma varanduse maha müüsid, põllud harimata jätsid ja pidevas palves ning paastumises maailma lõppu ootasid. Teisalt on teateid ühest Süüria kogudusest, kes samal põhjusel kõike maha jättes kõrbesse siirdus, et seal maailmast eraldatuna Kristuse taastulemist vastu võtta ja ainult vägivallaga tagasi aetuna pääsesid nad näljasurmast. Need olid ikkagi erandnähtused, mis kiriku olemasolule pigem kahju kui kasu tõid. Seepärast on ka arusaadav, et kirik montanistide õpetuse selle osa suhtes rangelt eitava seisukoha võtab.

2. Kooskõlas taoliste eshatoloogiliste meeleoludega rõhutasid montanistid kristliku kõlbelise elu alal valju, koguni rigoroosse askeesi vajadust ainsa tõelise ettevalmistusena Kristuse taastulemiseks. Kes tahtis pääseda ning õndsaks saada, see pidi radikaalselt lahti ütlema maailmast ja oma lihast ning selle himudest. Montanus ja tema abilised annavad oma usklikele arvukaid ning ulatuslikke eeskirju, nõudes nende tingimusteta täitmist. Eriti taunimisväärselt loetakse kõike seesugust, mis oli seoses abielu ja seksuaalsete vahekordadega üldse. Tõelise ning täisväärtusliku kristlase esmaseks tunnuseks peeti täielikku loobumust ses suhtes ja uustestamentlikult lubatud abielugi loeti segavaks kristlase elule Jumalaga. Varasema montanismi perioodil oli see mõningate säilinud teadete põhjal koguni keelatud, kuigi see keeld hiljem kehtima jääb üksnes teistkordse abielu suhtes. Veelgi rangem kord pandi maksuma paastumises: kirikus tollal harrastatavale paastumisele, mida siin mõisteti esmajoones kui vaimulikku harjutust, lisandub rida rangeid eeskirju nii selle ulatuse kui ka sisu

kohta. Üldiselt peetavaile iganädalasile paastupäevadele lisaks kehtestatakse veel kaks paastunädalat aastas, mil tuli loobuda igast mahlasest toidust, lihast ja veinist kõnelemata. Paastu ajal oli keelatud ka ihu pesemine kui asjatu ihu hellitamine. Täielikult keelati igasuguste ehte kandmine ja väärismetallide omamine, kuna nii need kui ka kallihinnalised rõivad pidid taas erutama üksnes madalaid himusid. Vastandina kristlikus kirikus kujunenud üldisele tavale oldi montanistide ringes naiste aktiivse osavõtu suhtes koguduste elust pehmemal seisukohal: prohvetitena seisis nad meestega siin üheõiguslikul tasemel, võides koguduse elus juhtimisest osa võtta ühetaoliselt meestega. Olid ju ka Montanuse enese otseseiks abilisiks kaks naisprohvetit. Otse ainulaadseks osutus aga montanistide hinnang surma kohta: ses suhtes asus märtrisurm eelistatud seisukohal ja seda ümbritses uskumus, et surm veretunnistajana kustutab korraga kõik mõeldavad patud ning võimaldab inimesele seega otsepääsu õndsusse. Seepärast ei tulnud kristlastel hoiduda martüüriumi, vaid vastupidi, seda koguni otsida ning ihaldada. Üks säilinud prohvetiütlosti õpetabki: "Ärge ihaldage surma haigevoodis, lapsevoodis ega palavikus, vaid igatsege martüüriumi selle auks, kes teie eest on kannatanud." Ajal, mil ränkade vaenangute tõttu paljud kristlased surmakartuses oma usust taganesid, osutus säärane juhtmõte küllalt julgustavaks teguriks.

3. Hinnang ja tähendus

Olgugi et montanistide vaated osutusid mõnes suhtes eluvõõraiks ning ülepingutatuiks, leidsid need siiski rohkesti poolehoidu, vastates mõnevõrra tolleaja meeleoludele. Nende eshatoloogilis-askeetlik entusiasm nakatas ning vaimustas kristlasi agaramale võitlusele oma usu ja tõekspidamiste eest vaenanguist küllastunud õhkkonnas ja mõjutas kiriklikke ringkondi mõneski suhtes ettevaatlikkusele juba tollal ilmnevate sekularistlike suundade esilekerkimise vastu. Alles visa võitluse järel suutis kirik korrigeerida nende õpetuslikke ühekülgsusi, kasutades selleks isegi ekskommunikatsiooni. Kuid eetiliste nõudluste osas tuli siingi teha järeleandmisi ja tunnistada nende tõsidust ajal, mil kõlbelises elus oli valitsema pääsenud tõeline kaos ning laostumine. Võib-olla see asjaolu põhjustaski, et rida kristlikke mõtlejaid ning kirikujuhte montanistide püüdlusisse esialgu suhtus üsna leebelt ning pooldavaltki. On teada, et kirikuisa Ireneus nende eest korduvalt on seisnud - ja üks tolleaja kirikliku teoloogia silmapaistvamaid esindajaid, nimelt Tertullianus, ei kohku tagasi avalikult nende poole ülemine-mast, kartmata sattumast vastuollu kirikuga, keda ta süüdistas usulises leiguses ning ilmalikustumises. Alles aegamisi, kristluse riigikirikuks saanult ning mõnesuguste sunnivahendite tagajärjel, vaibub montanistide tegevus. Kõige hilisemad andmed nende olemasolust pärinevad aga veel V sajandist.

§ 5. Kirikliku teoloogia väljakujunemine

1. Üldolukord ja põhiprobleemid alates II sajandi lõpust

Mida tõsisemalt kristlus vastandus ühelt poolt antiikses mõtlemises esinevale maailma- ja elutunnetusele ning teisalt mitmesugustele helleniseerivatele ning sünkretistlikele lahkliikumistele, mis nii- või teistsugusel määral endasse haarasid kristlikke mõtteelmente, seda otsustavamalt tuli kristlikul mõtlemisel endal asuda oma usuliste, eetiliste, elu- ja maailmatunnetuslike sisude kindlaksmääramisele. Teiste sõnadega - seda aktuaalsemaks kujunes vajadus spetsiifiliselt kristliku õpetuse ja teoloogia järele. Esimene viljastav katse ses suhtes teostus apoloogeetisel rindel. Siin esialgselt loodud lähised ja alused võimaldasid aga juba süvendavat ning avarat edasimõtlemist. Seda taotlust viljastasid aga nüüdsest peale juba kirikus eneses väljakujunenud õpetustraditsiooni algmed, mis peagi muutusid paratamatuiks aluseiks

igale kristlikult ning kiriklikult mõtlevale teoloogile. Niisuguste aluste ning lähiste suhtes väärivad tähelepanu kaks asja: II sajandi keskpaiku lõplikult kindlaks kujunenud ning kiriku poolt üldiselt tunnustamist leidnud ning kohustuslikuks proklameeritud kindel usureegel (*regula fidei*), mis oma lõplikult fikseeritud kujul on tuttav apostliku usutunnistusest (*Symbolum apostolicum*). Vastanduvana kõigile lahkõpetusile oli selles kokku võetud kristliku usu objektiivne tõesisu - ja juba siin kajastuv üks kogu järgnevate sajandite teoloogilist mõttetööd aktualiseeriv suurprobleem oma täies grandioossuses - see on õpetuslik käsitlus Kristusest, tema isikust ja olemasolust, mis apostliku usutunnistuse sõnastuses on asetunud igati keskele kohale. Teine kristlikku mõtlemist normatiivselt juhendav asjaolu seisis aegamisi väljakujunevas ning muu taolise kirjandusliku pärimustiku suhtes üha selgemini kristalliseeruv Uue Testamendi kirjade kaanonis, mis muutus kristliku tõe- ja elutunnetuse ainsaks lätteks ning aluseks. Kui sellele lisada veel tollal üha enam kindlustuva ning ühtluse suunas liikuva kirikliku organisatsiooni tekkimine koos sellega kaasnevate ametite, korra ja tavade väljakujunemisega, siis oli sellega õieti juba loodud töö väline raamistik, mille piires võis viljakalt edasi arendada ja süvendada ennast võõraste mõjutuste vastu küllaldaselt kindlustanud kristlik mõtlemine ning sellest johtuv teoloogia kui niisugune.

Mainitud aluseist lähtunud kristlikku mõtlemisarengut on hinnatud erinevalt. Mõned uurijad on seda tõlgendanud kristluse aegapidiseks helleniseerumiseks, mille kestel siin üle võeti antiikfilosoofia mõtteelemente ja sel viisil loodi kristluse säilitamiseks vajalik tingimustik antiikse kultuuri valdkonnas. Ometi osutub säärane arvamus, nagu seda vahest kõige markantsemalt on esindanud Adolf von Harnack, üksikasjalisema uurimistöö valgusel ühekülgses. Tõsi, organiseeruva kiriku elu ja tegevuse väliseis vormides me võime leida mõnesuguseid sugemeid antiiksest kultuurimiljööst, kuid sisuliselt kannab kogu kujunevat kristlikku mõtlemist ja tunnetust ilmne tahe säilitada ehtsana ning puutumatuna seda uut ning eriomast, mis oli konstitutiivset laadi ja põhjaneva tähtsusega kristlusele. See asjaolu ilmneb otsesemalt igapähele, kes lähemalt tutvub tolle perioodi silmapaistvate kristlike aatlejate mõttemaailmaga, selles kätkuva probleemistiku ja otsitavate lahendustega. Kõik need küsimused, mis antiiksele mõtlemisele olid keskeiks ning mille lahendamiseks oli paljude põlvkondade vältel pead murtud, kanduvad siin kõrvalküsimuste valdkonda - juhul, kui nad üldse kedagi huvitavad - kaasaarvatud ka hilisantiigile omane religioosne problemaatika. Üha selgemini keskendub huvi siin ajaloolises Jeesuses kui Kristuses ning Lunastajas antud õndsustõsiasja vastu, mille kõrval kõik muu, isegi eetilise ja maailmavaateline küsimustik, kandub tahaplaanile. Seetõttu kujuneb kristlik mõtlemine järjest kindlamini teoloogiliseks mõtlemiseks ja hakkab ilmalikult filosoofialt vallutama üht positsiooni teise järel. Selle lõpptulemuseks on filosoofia asendumine sootuks uue mõttetüübiga, mis üha enam konkretiseerub kristlikuks ning kiriklikuks teoloogiaks: kuni keskaja lõpuni jääb see teadus kõige inimliku teadmise ja tunnetuse ülimalt kandjaks ning koordineerijaks, mille suhtes filosoofia võib etendada üksnes orjatori osa. See protsess toimub Läänes kiiremini kui Idas, kus veel kauaks jäävad kaasa helisema filosoofilis-spekulatiivsed huvid.

Me peatume järgnevas esmajoonel Läänes esinenud silmapaistvamate mõtlejate-teoloogide juures.

2. Ireneus ja tema mõttemaailm

Kirikuisa Ireneus pärineb Väike-Aasiast, kus ta noorpõlves on olnud Smürna piiskop Polykarpose õpilasi. Hiljem tegutseb Lõuna-Gallia aladel - esmalt presbüterina Lugdunumis (Lyon), a. 177 alates kuni surmani (a. 202) aga piiskopina. Tema teoloogiline looming on säilinud vaid kahe teosena: peamine ning ulatuslikum neist on *Adversus haereses* ("Hereesiate vastu"), mis on säilinud ladinakeelses tõlkes ning on kirjutatud gnostikute, eriti valentiaanide vastu ja seetõttu ilmse poleemilise kallakuga. Tema kui kristliku aatleja põhimõtted ja arusaad-

mad kajastuvad aga a. 190 paiku koostatud ülevaatlikus teoses *Epideixis* ("Apostlite kuulutuse tõestus"), mille armeeniakeelne tõlge avastati alles käesoleva sajandi algul.

Ireneuse teoloogiline mõttemaailm on lihtne ning sarnaneb põhijoonis apologetide omale, matkides eriti viimaste radikaalset tiiba, milles suhtuti eitavalt igasugusesse ilmalikku filosoofiasse. Viimase sünnitusena mõistab ta ka gnostikute vahetegemist kahe jumaluse vahel Jumala pühaduse rüvetamisena ning väidab omalt poolt, et vanatestamentlik Looja-Jumal on seesama, kes on ilmutanud ennast lunastuse eesmärgil Kristuses. Jumal oma olemuselt on inimestele mõistetamatu ning haaramatu (*incomprehensibilis*), saab selleks aga küll "Logose" kaudu ning vahendusel. Logos ise on oma olemuselt jumalik, eksisteerib algusest peale koos Jumalaga samuti kui Püha Vaimgi - kuigi nende vahetõlge Jumala suhtes kujutatakse alluvusvahetõlgekorra (*subordinatio*). Seda edastab Ireneus huvitava pildiga: nii Logos kui ka Püha Vaim on nagu Jumala käed, mille abil ta on loonud maailma aegade alguses ja mille kaudu ta nüüd end ilmutab. Ta on seda teinud algusest peale prohvetite kaudu ja Moosese käsuõpetuses, mida Pauluse eeskujul nähakse kui kasvatajaid Kristuse kui Jumala täieliku ilmutuse suunas. Kuid ka paganad pole ilma taolise ilmutuseta: neid kõnetab see nende südametunnistuse hääles. Ometi on inimene pattulangemises kaotanud võime seista Jumalaga säärases vahetõlgekorras, mis iseendast viiks lunastumisele. Selleks oli vaja Logose lihakssaamist Kristuses, mis on üks Ireneuse teoloogilise mõttemaailma kesksemaid haardepunkte. Kristus saavutab lunastuse ainukordselt ning kõigiks aegadeks ja kõigile inimestele, kuna ta kiusatust ja surma murdes saavutas võidu kuradi ja tema meelevalla üle ning seetõttu andis inimesele võimaluse uuesti elada osaduses Jumalaga. Sellest õndsusest saab inimene osa oma loomupärase vaba tahte tõttu. Inimene oli algselt loodud jumalanäoseks ning tema sarnaseks, kuid languse läbi sattus ta surma ja kuradi meelevalla alla. On Kristus aga kord nii ühe kui teise vaenlase võimu purustanud, siis on ta ühtlasi uuendanud inimese algselt loodupärase elukorra (*recapitulatio*), ühendades enese isikus nii inimese kui ka Jumala. Jumal saigi ju inimeseks Kristuses selleks, et inimene võiks saada taas jumalikuks, leida taas oma jumaliku, loodupärase algupära ja sellega koos kogu oma olemasolu otstarbe. Väärrib tähelepanu, et Ireneusele on täiesti võõrad kujutlused mingist surematust või koguni pre-eksistentsest hingest kui niisugusest: kõigi taoliste filosoofiliste teooriate vastu asetab tema käsitlus ehtsalt piibelliku arusaamise "liha ülestõusmisest" (*resurrectio carnis*), millele järgneb viimne kohus ja õndsate ning hukkaminejate lahutamine. Maailma arvab ta kehtvat vastavalt kuuele loomispäevale 6000 aastat; seitsmes aastatuhat, millele elnevalt ilmub antikristus, kes siis aga lõplikult võidetakse, on aga tuhandeaastane rahuriik Kristuse valitsemise all. Alles pärast seda algavad lõplikud viimse aja sündmused koos kõige liha ülesäratamise ja viimse kohtuga.

Juba see põgus ülevaade Ireneuse teoloogilisest mõttekäigust peegeldab täiel määral tema omapära: julgete ning peaaegu karmide joontega on siin viidatud kristluse õpetuslikele peaprobleemidele, milles raskuspunkt näib langevat ühelt poolt inkarnatsioonile, s.t. Jumala, õieti küll Logose, lihakssaamisele Jeeuses Kristuses ning mis on mõistetud paratamatu eeldusena lunastusele. Teiseks raskuseks tema mõttemaailmas on lunastusprobleem, mille lahenduses ta aga jääb küllalt naiivsele, võiks öelda ka jämedakoelisele tasemele oma "rekapitulatsiooni" mõttega. Kuid tema tähendus ei seisagi lahenduses, mille otsimine on nõudnud sajanditepikkust mõttetööd kristlikus teoloogias, vaid pigem selles, et ta probleemi kui niisuguse selgesti asetab ning selle ka täie teoloogilise teravusega formuleerib. Kõik muu tema mõtlemises on enain raami tähendusega, mille väärtus on nii poleemilist kui ka apologetilist laadi. Viimasesse liiki kuulub ka Ireneuse eshatoloogiline vaateistik, mis on ilmselt välja kujundatud montanistide mõjutusel ja võib-olla ka selleks, et piibellikult lihtsate ning värvikate seisukohtadega kummutada gnostikute mütooloogiat. Väited, nagu põimuks tema mõttemaailmas antiikseist müsterialist pärinevad elemendid ehtsalt kristliku ja uuestament-

liku ainesega, ei taha paika pidada. Mõningad sarnasused, mis vahest ilmnevad Ireneuse nn. rekapitulatsiooni-teoorias, on üksnes juhuslikud ega oma siin erilist kaalu.

3. Tertullianus

Quintus Septimius Florens Tertullianus oli põline kartaagolane, sündinud selles Põhja-Aafrika vanas kultuurikeskuses a. 160 paiku, saanud põhjaliku juriidilise ning retoorilise hariduse ja pöördunud, arvatavasti haaratuna kristlaste-märtrite usujulgusest, a. 190 ümber, saades üheks silmapaistvamaks ning andekamaks kristluse eest võitlejaks vanakristiikul ajastul. On tõenäone, et ta Kartaagos tegutses ka presbüterina, millisesse elujärku kuulub ka tema ulatuslik kirjanduslik looming. Oma askeetlike kalduvuste tõttu aga hakkas tundma huvi sajandivahetusel Kartaagosse levinud montanismi vastu, mis lõppes hiljem (a. 200 paiku) avaliku üleminekuga viimaste leeri. Temperamentsest ning vaimukast katoliikliku kiriku eestvõitlejast kujuneb nüüd sama kirglik kehtiva kiriku ning selles valitsevate olukordade kriitik, kes heidab kirikule ette tema ilmalikustumist, usulise vaimustuse ja kõlbelise vastupanujõu puudumist. Võideldes kiriku kui niisuguse vastu ei kahane aga kaugeltki tema võitluspinge kristluse eest, millele ta võlgneb oma kõlbelise uuestisünni ja mille suurst ta ütleb igapäev kogevat oma isiklikus elus. Ses mõttes sarnleb Tertullianus mitmeti uusaegse kristliku aatleja Kierkegaardiga.

Tertullianuse kirjanduslik-teoloogiline pärand on üsna mitmekesine ning ulatuslik ja on tänu selle loetavusele säilinud peaaegu kogu ulatuses. Vaatamata hiljem toimunud lahkulöömisele kirikust, püsisid tema traktaadid kasutatavama vanakirikliku kirjanduspärandi esirinnas keskaja lõpuni. Mainigem, et ta on ühtlasi esimesi kristlikke teolooge, kes oma loomingus on kasutanud ladina keelt ja teda tuleb õigustatult pidada ladina kirikukeele loojaks: rida kõige tarvitatavamaid mõisteid on nimelt tema sulesünnitised (nii mõisted *trinitas*, *satisfactio*, *meritum*, *vitium originis* jne., mis muide meenutavad autorile omast juriidilist keelepruuki). Sisult jaguneb Tertullianuse kirjanduslik pärand kolme põhirühma, millest ulatuslikumaks osutub praktilis-kõlbeliste ning askeetlike küsimustega tegelev kirjutistesari, milles puudutatakse kristlaste suhtumist kõige mitmekesisematesse tolleaaja eluavaldustesse, alates osavõtuga teatrietendusist ning lõpetades enam teoreetilist laadi loobumuselu probleemidega. Teise rühma moodustavad tema apologetilised teosed, millest vüürtuslikem on *Apologeticus*. Kolmas probleemidering, millega ta samuti põhjalikult on tegelenud, on poleemiline ja seotud võitlusega nii kristlike lahkliikumiste kui ka ilmaliku filosoofia vastu. Neist väärib hindamist tema ulatuslik kirjutis Markioni vastu (*Adversus Marcionem*).

Vaatamata oma kirjandusliku loomingu ulatusele ja selle sisulisele mitmekesisusele, ei ole Tertullianus ometi kujundanud mingit ühtset ning täiesti terviklikku teoloogilist süsteemi. Tema sellealased seisukohad, milles kajastub osalt juba apologetide sõnastatud vaateid ja osalt Ireneuse mõtteelemente, toetuvad esmajoones olemasolevale kiriklikule õpetustraditsioonile, millega segunevad mõnesugused, ilmselt stoitsistlikust filosoofiast pärinevad saged. Viimaste olemasolust tunnistavad tema üsna materialistlikult kõlavad arusaamad Jumala kohta, keda kujutatakse "kehalisena", sest "miski ei saa olla kehatu, kui vaid mitte-olev". Isegi siis, kui Jumal on Vaim, peab ta olema mõistetav kuidagi mingi kehalise, korporaalse substanttsina. Samasugusest substanttsist koosneb ka inimese hing kui niisugune, olles kujutletud mitte lokaliseeruvana ühes või teises kehaosas või organis, vaid omades sellesama keha vormi ning kuju, mida ta parajasti elustab. Oma tunnetusõpetuslikes arusaamades asub Tertullianus taas stoikuid meenutaval sensualistlikul seisukohal. Kõik meeleliselt tunnetatu on ilma pike-mata tõeline, kuigi mitte ainus tõeline, sest ei hing ega ka Jumal pole vahetult meelelise taju kaudu haaratavad. Ent see ei sunni kaugeltki veel oletama, nagu neid poleks.

Need ühegi kahtluset "filosoofilised" elemendid ent seostatakse virtuooslikult kirikliku õpetustraditsiooniga, mõnigi kord hoolimata loogilise vahenduslüli puudumisest. Kõik ilma-

liku filosoofia õpetused on ju üksnes oletused ja arvamused, tõde on aga ainsalt antud jumaliku ilmutusele tuginevas usureeglis: selles leiduva tõe vastuolu ilmaliku filosoofia elu- ja maailmatunnetusega ainult kinnitab viimaste küündimatust ja usureegli tõepärasust, kuna ju jumaliku tõe üleolekus avaldubki tema ehtsus isegi siis, kui see üleolek tundub absurdsena inimlikult loogilisele mõtlemisele. Mitte asjatult pole Tertullianusele omistatud väljendus *credo quia absurdum est*, kuigi me tema teoseis otseselt säärast fraasi ei leia. Polemiseerides gnostikute ja markioniitidega, kaitseb ta temperamendikalt kiriklikku monoteismi ning satub seejuures tahes-tahtmata probleemile, mille ta otse üllatusliku tabavusega formuleerib: Jumal-Looja, kes aegade alguses on kujundanud olemasoleva materiaalse maailma, on samaaegselt enesest sünnitanud Poja-Logose, kes teotseb Isa kõrval jumaliku loomissõnana ning on ühtlasi loodud maailma korrastav mõistusjõud. Kuid samas esineb veel Vaim, kes omakorda lähtub Pojast ning on kujuteldud kiiretipuna, mis puudutab maapinda, seda elustades ning valgustades. Me märkame, kuidas siin küpseb üks kirikliku teoloogia tõelisi suurprobleeme, mis hiljem põhjustas palju vaidlusi ning peamurdmist - nimelt kolmainuse (*trinitas*) probleem, millele Tertullianus esimesena kaugeleulatuva tähendusega lahendusegi andis: Poeg-Logos ja Vaim on ühe ning sama jumaliku substantsi või olemuse avaldumiskujud, mistõttu Jumal esineb oma ilmutuses tegelikult kolmes "isikus" (*personae*). Kristlaste Jumal on seega üks Jumal kolmes isikus (*tres personae, una substantia*). Isikute vahekorda kujutatakse seejuures alluvalt: Poeg-Logos allub Isale, kuna Vaim allub Pojale, milles kajastub täiel määral veel lahendamatu, vanakiriklik subordinatiivne seisukoht. Kolmainuse küsimuse säärases formuleeringus ilmneb kõige selgemini Tertullianuse teoloogiline virtuooslikkus ja oskus tabavalt kahjutuks teha kõiki võimalikke kallaletunge kristlusele polüteistliku relvaga. Tema seisukoht on saanud viljastavaks lähiseks kirikliku triniteediõpetuse väljakujunemisele, kuigi tema sissetoodud *persona* mõiste on põhjustanud hiljem ka mõningaid pahandusi.

Samalaadse osavusega formuleerib Tertullianus ka kristoloogilise probleemi: Poeg-Logos on lihaks saanud ajaloolises Jeesuses Kristuses. Viimane on niihästi Jumal kui ka inimene, moodustades kahest erinevast substantist siiski ühe isiku või *persona*, kusjuures nii inimlik kui ka jumalik substantis esinevad temas täiuslikul kujul, olles teineteisega seotud, ent mitte segunenud. Selleski formulatsioonis jõuab too juriidiliselt täppis ning asjalik mõtleja kaugele ette oma kaasaja teoloogilisest mõtlemiskultuurist, kuigi see tema juures vaevalt sünnib süvenenud usulisest tunnetusest, vaid kujuneb üksnes tahtest usureeglit lähemalt selgitada ning kaitsta, olles ajendatud pealegi mitmesuguseist juhuvajadusist ning jäädes seetõttu ka pinnapealseks. Siingi seisab väärtus esmajoones probleemiseades, mitte aga selle pigem loosungina tunduvas lahenduses.

Uudset probleemiseadet leidub ka Tertullianuse vaadetes lunastuse kohta. Loodupäraselt on inimene olnud jumalanäone, kujundatud Poeg-Logose eeskujul. Languses on küll patt selle tema esialgsel kujul hävitanud, kuid siiski mitte täielikult: igas inimeses kätkeb veel mingi killuke või jääk tollest loodupärasest. See asjaolu võimaldabki tolle avara hinnangu inimhinge kohta, mis pidavat olema "loomu poolest kristlik" (*anima naturaliter christiana*) ja mille ulatuses ka inimesel on vaba tahe valida ning otsustada õndsuse küsimustes. Väärrib tähelepanu, et õndsakssaamisel lastakse küllalt silmapaistvat osa etendada Jumala armul (*gratia*), mida kujutatakse Püha Vaimu toimetel inspireeritava jõuküllase substantisina, mis abistab inimest tema kõlbelises võitluses ja võimaldab tal teha häid tegusid. Viimastele asetatakse suurt rõhku ja Tertullianus on esimesi, kes väidab heade tegude "arvestamist" (*acceptatio*) Jumala poolt inimesepoolse rahuldussaavutusena (*satisfactio*) - vaade, millele hiljem toetub katoliiklik õpetus õndsakssaamisest heade tegude kaudu.

Juba viimatimainitust võime järeldada, miks Tertullianuse lemmikteemaks olid peamiselt kõlbelise elupraksise küsimused, millele ta ikka ja jälle oma arvukais kirjutisis tagasi pöördub, eriti oma montanistlikul perioodil. Ümbritseva argipäeva kirevast tegelikkusest huvitab

teda kõik ja aina näib teda seejuures vaevavat küsimus, mis kristlasele selles on lubatud, mis mitte. Nagu tema dogmaatilised probleemid johtuvad konkreetseist juhuhuvidest poleemilisel või apologetilisel eesmärgil, nii on ka tema eetika-alased arutlused tingitud ühe või teise aktuaalse päevaküsimuse esilekerkimisest. Kartaago rikkad daamid armastasid luksust rõivastuses, suvatsesid avalikes lõbustuskohtades edvistada kallihinnalistes tualettides ega jätnud seejuures kasutamata kõiki toleaege kosmeetikakunsti vahendeid alates minkimisest ja lõpetades kunstipäraste soengutega: temperamentne ning loobumuslikkusele kalduv Tertullianus ei jätta kasutamata võimalust naiste edevuse ning kergemeelsuse nuhtlemiseks ja ta teeb seda samasuguse veendumuskirega nagu advokaatki, kes enesele on sihiks seadnud protsessi võitmise. Paljud kristlased pidasid süütuks lõbuks ning ajaviiteks teatrietenduste külastamist - taas leiab kristluse apologet põhjuse selle küsimuse põhimõtteliseks valgustamiseks, muidugi negatiivsete tulemustega kristlasist teatrisõpradele. Ja kui varasemal perioodil kõlbeline kriitikakirg pöördus peamiselt ilmalike paganate poole ning mõistis hukka tollal valitsevat kõlbelist laostumist kõigis selle avaldusis, siis montanist Tertullianus pöörab oma kriitikateraviku kiriku enese ja tema "ilmalikustunud" kristluse vastu. Ülistatud kristlikud armastussöömaajad või *agaped* osutuvad mõttetuiks prassinguiks ja kui üks Rooma piiskoppe mingis eeskirjas määrab, et ka sugulisse kõlvatusse langenuile tuleb õige meelearanduse korral andestada, siis tahab askeetlikkuse apostli meelearanduse otse üle keeda - vaimuka sarkasmiga, mis on üle pipardatud rohkete piiblitšitaatidega, heidab ta kirikule ette tema lubamatut järeleandlikkust ega kohku tagasi seda iseloomustamast "röövlikoopana". Oma naisele pühendab ta kirjutise, milles teda kohustatakse pidama lesepolve juhul, kui autor peaks enne surema. Kuigi Tertullianus abielu suhtes ei võta täiesti eitavat seisukohta radikaalsema montanismi eeskujul - võimalik, et selle taolised teravikud Aafrikasse jõudnult juba olid hajunud - tunnistatakse teistkordne abielu ikkagi lubamatuks, eriti kui see on sõlmitud mittekristlasega. Montanistide nõuded ja vaated paastu suhtes leiavad endale Tertullianuses andeka eestvõitleja ning õigustaja, samuti ka nende seisukohad kristlaste osavõtust riigiametite ja sõjaväeteenistuse suhtes, millest osavõtus nähakse surmaohtu kristlaste usule ja elukõlbusele. Usust langenud ja taganenud ei leia mingit armu tema karmis kriitikatules.

Kahtlemata tuleb Tertullianust pidada õhtumaise kristluse viljastavaks mõtlejaks. Ta tõstis üles rea probleeme ja formuleeris neid erakordse tabavusega, kuigi ta nende lahendusis osutub pinnaliseks ja ilmselt ka ise oma elu lõpuni jääb esmajoones ikkagi otsijaks; Augustinuse andmeil olevat ta hiljem ka montanistidest lahku lõõnud ja Kartaagos oma iseseisva koguduse rajanud - arvestades tema iseloomu ja temperamenti ei osutu see teade võimatuks.

4. Cyprianus

Kartaagost pärineb ka teine õhtumaist teoloogilist mõtlemist suuresti mõjutanud kristlik aatleja kirikuisa Caecilius Thascius Cyprianuse näol. Sündinud a. 210 rikkas mittekristlikus perekonnas, tegeles ta nooremas eas reetorina, sai a. 246 kristlaseks ja ühtlasi presbüteriks Kartaagos. Juba paari aasta pärast valiti ta sealseks piiskopiks, kuuludes selle ametikohaga kolme tähtsama kirikujuhi hulka Rooma ja Aleksandria piiskoppide kõrval. Tema kirjanduslikust pärandist on säilinud suure väärtusega kirjavahetus, mis peegeldab tõetruult toleaegeid kirikuolusid ja kajastab keiser Deciuse algatatud kristlaste tagakiusamisi; Cyprianus ise hoidis neist õnnelikult kõrvale, kuid suri siiski märtrina keiser Valerianuse ajal a. 258. Tema teoloogilisest teoseist väärivad tähelepanu vaidluskirjutis "Taganenute üle" (*De lapsis*) ja eriti põhjaneva tähendusega peateos "Katoliikliku kiriku ühtsusest" (*De ecclesiae catholicae unitate*). Raamatuke "Tegudest ja almustest" (*De opere et eleemosynis*) on praktilise suunitlusega ja on mõjutanud katoliiklikku teenetemõiste väljakujunemist.

Oma teoloogilisis seisukohtades on Cyprianus suuresti sõltuv Tertullianusest, keda ta pidas oma tähtsaimaks õpetajaks, kuid kelle arutlusile lisandub tema poolt uus, järjekindlalt

kiriklik suund. Kiriku kui niisuguse mõiste on tema peamiseks huvikeskmeks: keegi pole sellel mõttekindlusega välja astunud kristliku kiriku sisemise ning välise ühtsuse eest ega seda nii südilt põhjendanud, nagu seda on teinud Cyprianus. Kirik on Kristuse rajatud ning peab olema samuti üks, nagu seda on Kristus ise. Ta ei ole seepärast võrreldav mingi maise organisatsiooniga, kus igaüks võiks taotella oma ja mõelda omamoodi. See kiriku ühtsus põhineb seega mitte inimlikul, vaid jumalikul tahtel ja avaldub konkreetselt selles, et kõik praegused kirikujuhid - piiskopid nimelt - on ühe ja sama Kristuse ja apostlite poolt vaimuliku ameti kandjad, moodustades ühise pere. Et see nii on ja kui see nii on, siis nähtub sellest, et kirik on tõeline ning et temas valitseb ka tõeline Kristuse ja apostlite vaim. Igaüks, kes seda ühtsust rikub mistahes põhjusel - välja arvatud muidugi, kui ta võitleb õige õpetuse eest - patustab kiriku ühtsuse ja Jumala tahte vastu. Seda kiriku ühtsust kannavad aga kõik piiskopid ühetaoliselt, keegi neist ei oma ses suhtes eeliseid ega pretensioone mingile valitsevale positsioonile. Sellega vastandus Cyprianus otsemaid aga Rooma piiskoppide taotlusile omandada juhtivat võimu kirikus: juba tollal oli siin tekkinud traditsioon, mille kohaselt siinsed piiskopid lugesid end apostel Peetruse järglasiks, kes ju oli Kristuse poolt nimetatud kõigi apostlite peaks ning kaljuks, millele ta pidi rajama oma kiriku siin maailmas. Cyprianus tõlgendab seda Kristuse talitusviisi üksnes sümboliliselt, millega Peetrusele ei antud tegelikult mingit õiguslikku eelist saada teiste ülemuseks, vaid tema kutsumises viidatakse just kõigi apostlite ühtekuuluvusele. Tõeliselt ei seisa siis ka kiriku ühtsus mitte ametis, vaid vaimus, mis seda ametit kannab ning juhib, ja see ühtsus on tegelikult müstiliselt haaratav tõsiasi. Kuid selle kõrval toonitatakse ka kirikut kui ainsat maaapealset õndsusasukust ja Cyprianus ongi sõnastanud tolle kuulsal lausel, mille kohaselt ei saa õndsust olla väljaspool kirikut: *extra ecclesiam nullam salus est*, või nagu ta seda teisel enam piltlikult väljendab: keegi ei saa omada Jumalat Isana, kellele kirik pole emaks.

Cyprianuse kirikuteooriaga jõuab õhtumaine varakristlik mõtlemine teatud määral ümarmarguse lõpuni. Seoses kristluse õpetusliku peasisu formuleerimisega oli üles tõstatatud rida olulise tähendusega teoloogilisi probleeme, mille lahendamiseks oli vaja paljude järgnevate põlvkondade pingsat mõttetööd; nende viljastavaks teostamiseks olid nüüd aga kindlaks määratud kõigutamatud alused. Ilmaliku filosoofilise mõtlemise kõrval, mis tollal üha enam tardus viljatusse epigoonlusesse ja mida vaevalt elustada suutis ka uusplatonism, kujunes kristlik teoloogia kiiresti sellega võistlevaks vaimsete harrastuste ja otsingute taimelavaks, milles peituvad uued tunnetused ja väärtused pakkusid mitte ainult uusi perspektiive maailma, inimese ja Jumala mõistmiseks, vaid ka innustavat tõuget antiikse inimese suurima eluväärtuse, õnneliku elu enese, teostamiseks. Ent tee kõigi sellega seotud probleemide lõplikule lahendamisele oli alles väga pikk ning võitlusrohke ja otsimusteküllane. Kolme teoloogide põlvkonna andekamate esindajate poolt olid selleks visandatud alles kõige üldisemad kontuurid ning püstitatud teetähised. Ligemale sajandi kestel ei lisatud sellele midagi oluliselt uut, kui selleks mitte pidada varsti puhkevaid võitlusi kristoloogilise dogma formuleerimise ümber, mille taustal toimus kirikule väärtuslik konsolideerumisprotsess lääne ja ida vahel. Kõik, mida see vaheajastu läänes pakub, on epigoonlikku laadi, mida ei ületa isegi Rooma presbüterite kolleegiumi õpetatuima liikme Hovatianuse paljuhinnatud, kuid sisuliselt üksnes juba olemasolevaid tunnetusi kordav ning süstematiseeriv teos Kolmainuse üle (*De trinitate*).

§ 6. Aleksandria teoloogiline koolkond

1. Aleksandria katehheetide kool

Kristliku mõtlemise väljakujunemine Rooma impeeriumi ida-aladel kulges võrreldes läänega mitmeti erinevamaks. Siin kujunes uue mõttekultuuri keskuseks alates II sajandi viimaseist aastakümneist Aleksandria, kuhu oli rajatud kristlike "õpetajate" ettevalmistamiseks eriline õppeasutus, nn. "katehheetide kool". Õhkkond, milles too õppeasutus tegutses, oli oma teaduslike ja filosoofiliste harrastuste poolest vägagi viljastav: platonistlike harrastusringide kõrval kultiveeris kohalik juutkond oma vaimseid otsimusi, siin tegutses tollal rida silmapaistvaid õpetlasi eksaktsete teaduste alal nagu astronoom Ptolemaios, kelle loodud maailmapilt osutus ainukehtivaks kogu järgneva aastatuhande vältel, siin tegid mitmed õpetlased uurimusi keeleteaduse, kirjanduse ja ajaloo alal. Vaevalt sai katehheetide koolgi tegutseda säärases miljöös omaette, isoleeritult, siin tuli tahes-tahtmata arvestada ümbruse vaimset palet ja selle pulbitsevaid otsimusi, et üldse leida kontakti tolle "akadeemilise" linna kodanikkonnaga ja eriti harituma kihiga.

Kristluse esiaegade kohta Aleksandrias puuduvad igasugused andmed, kuid esimese teadaoleva piiskopi Demetriosi päevil (189-231) leidub siin tugev ning igati organiseerunud kogudus või kogudused; viimaseis tegutsevate vanemate presbüterite kolleegium moodustabki ühtlasi mainitud kooli peamise õppekaadri. See ei näi aga takistavat kooli tegevuses vabamate tuulte puhumist. Erinevalt läänest, kus algusest peale kristlik mõtlemine oskas end nii või teisiti siduda kirikliku õpetustraditsiooniga, s.t. usureegli ja Pühakirjaga, tundub sinne mõtte- töö kristluse tunnetussisude fikseerimisel võrratult avaramana. Siin harrastati kriitilist suhtumist Pühakirja ürikuisse ja mõisteti kriitiliselt vaagida teisigi kiriku õpetussätteid, tegeldi nende ehtsuse uurimise ja algupära kindlaksmääramisega - küsimused, mis õhtumaisele kiriklikkusele võisid tunduda lausa ketserlikena. Kristlik mõtlemine, mis sellises tingimustikus kujunema hakkab, võtab paratamatult mitte niivõrd dogmaatilise, kuivõrd juba teaduslik-teoloogilise ilme, mistõttu me võime pidada Aleksandria katehheetide kooli täie õigusega teadusliku teoloogia esihälliks. See peegeldub kõige selgemini tema silmapaistvamate esindajate juures.

2. Clemens Aleksandriast

Titus Flavius Clemens on oma päritolult ilmselt kreeklane, sündinud arvatavasti Ateenas. Kõigi andmete kohaselt on ta palju reisinud, viibinud Itaalias, Idamail ja kuulunud paljusid tolleaaja õpetlasi. Täieliku rahulduse ent leidis alles Aleksandrias katehheetide kooli tollekordse juhataja Panaitiose juures, saades hiljem selle ametijärglaseks. A. 202/203 toimunud tagakiusamislaine ajal ta pageb, kuid jätkab pagenduses viljakat kirjanduslikku tegevust. Sureb pagenduses a. 216 paiku. Clemensi säilinud kirjanduslikust pärandist on tähtsaim tema õpetuslikke küsimusi käsitlev triloogia: selle esimene osa "Manitsuskõne helleenide vastu" (*Logos protreptikos pros Hellenas*) on pigem apologetilis-poleemilist laadi, milles vaimustavate sõnadega kutsutakse üles kreeklasi pöörduma kristluse poole; teine osa pealkirja all "Pedagoog" (*Paidagōgos*) käsitleb kristliku elu probleeme ning on õieti esimene terviklik kristlik eetika, kuna kolmas osa, omapäraselt pealkirjastatud "Vaibad" (*Stromateis*), sisaldab aforismide kujul esitatud kristluse õpetuslike küsimuste käsitlust või kristlikku "tunnetust". On teada, et Clemens on kirjutanud ka eksegeetilisi uurimusi, kuid need pole säilinud.

Clemens on oma vaimselt olemuselt mitmekülgsest õpetatud kristianiseerunud helleen, kelle mõttemaailmas ristuvad nii kaasaegse filosoofilise mõtlemise kui ka kristliku usu ele-

mendid. Juba tema mõtlemise lähis ehitub hellenistlikus vaimus, milles ühegi kahtluseta kaasa helisevad gnostilised mõjud. Kuid erinevalt viimastest asetab ta usu kui niisuguse kogu tunnetuse aluseks: alles usule toetuv ja usust ammutavas tunnetuses saavutab kristlane oma mõeldava täiuse. Ometi ei nähta selles vältimatut tingimust õndsakssaamiseks ega ainust teed sellele; kui Clemens tunnetamise toonitamisest meenutab gnostikuid, siis selle hindamises jääb ta siiski uustestamentliku kerygma pinnale, olles kindel, et ka lihtsad usklikud, kelle usk seisab kirikliku kuulutuse ja õpetuse omaksvõtmises, sedasama saavutavad. Seega siis mitte tunnetus tunnetuse pärast, vaid tunnetus üksnes kristlase ja tema elu enama täiuslikkuse saavutamiseks siin maa peal - mida sügavam kristliku tõetunnetuse keegi saavutab, seda enam suudab, tahab ning oskab ta ka oma elus teostada kristlikke eluideaale. Tunnetus on siin seotud ilmse eetilise paatosega ja analoogselt stoitsismi "targa" ideaalile kujuneb Clemensi käsitluses "kristliku gnostiku" ideaal, millel pole midagi ühist sektantliku gnostitsismiga. Viimaste vahetegemist "psüühikute" ja "pneumaatikute" vahel sõideldakse kõikjal ja vastupidiselt sellele väidetakse, et ristimisel iga kristlane saab Püha Vaimu. Nüüd sõltub kõik vaid sellest, kas nad saadud vaimuande ajendusel ka edasisele tunnetusele püüavad või mitte. Algeline tunnetus on antud juba ka selles usus, mille pagan omandab kristlaseks saades, ent usklik nõuab enam ja saavutab seda üksnes tunnetusliku süvenemise kaudu, mille ta rajab usule Kristuse õpetust mööda ning mille selgemale ning kindlamale mõistmisele ta sel viisil jõuab. Kuid taoline "gnoosis" ei ole iialgi ainult teoreetiline tunnetus, vaid saab täiuslikuks ikkagi kristlikus armastuses ning selle teostamises. Seetõttu ei saa olla täiuslik mingisugune puhttunnetuslik uudishimu, mis praktilisi järeldusi tegemata püüab tungida jumalikesse saladusisse. Tunnetus Clemensi käsitluses ühtib viimaks täiesti kõlbelise eluhoiakuga. Tavaline, lihtsameelne usklik usub seepärast, et ta kardab karistust ning loodab tasu, tõeline "gnostik" aga usub seetõttu, et ta armastab Jumalat ja et selles armastuses kõik tema isekad motiivid on võidetud. Oma sääraselt täielikus andumuses Jumalale saab talle võimalikuks ühtlasi ka tõeline maailma, iseenda ja kaasinimese kui ligimese tundmine: alles nii ta õpib mõistma käsu eeskirju evangeeliumi valguses ja omandab seeläbi ka oskuse neid Jumala tahtmist mööda õigesti pidada ning täita tegelikus elus. Oma gnoosise eetilise tõlgendamisega on Clemens kujundanud hindamisväärtuse lähise kristlikule eetikale.

Tema teoreetiliste mõtiskluste keskseks huviobjektiks on aga Logose mõiste. Ent selle teoloogilises interpretatsioonis vaevalt ta ületab apologetide seisukohti. Tema peateose esimene osa ongi pühendatud logoseõpetusele, seda peamiselt apologetilisel ning poleemilisel eesmärgil. Haarava kõnekusega pöörduakse siin haritud paganate poole ning püütakse neid veenda kristluse tõepärasuses. Selleks rakendab Clemens kogu oma eruditsiooni ja demonstreerib oma asjatundmist nii kaasaegseis religioosseis otsimuses kui ka filosoofias. Kuhu on lõpuks viinud paganlikud usundid kogu oma keerulise kultusega? Ei kuhugi mujale kui eksimusesse ja deemonite meelevalla! Mitte üheski neis ei kosta inimlikku muret ja kannatust leevendavat lohutust. Sama lootusetuks osutub päästva tõe otsimine filosoofide juurest. Tõsi küll, mõned neist, nagu näiteks Platon, on oma tunnetusis jõudnud üsnagi lähedale tõele, ent pole ometi sõandanud avada ust lunastava jumalatunnetuse viimse saladuse mõistmisele. Kuid väärtuslik nende juures on seegi, et nad seda tõde on igatsenud, üks enamal, teine vähemal määral. Ja seetõttu tuleb neid mitte taunida, vaid neist kui kaugeist kristluse ettevalmistajast pigem õppida: koos Vana Testamendi prohvetlusega moodustab paganliku filosoofia paremik mingi eelastme tõe, s.t. jumaliku Logose tulekuks maailma. Triumfeerivalt tunnistatakse nüüd selle tõe olemasolu lihakssaanud Logoses Jeesuses Kristuses, kes on jumaliku täiuse ja tema armastuse ilmutuse kehastuseks, ainsaks teenäitajaks ning kasvatajaks lunastavale tõetunnetusele. Et Kristus on täiuslik Jumal, seda väidab Clemens korduvalt, ent kuidas ta seda on või milline on tema lähem vahekord Jumalaga, see vaevalt teda huvitab. Kõigis oma juhuslikes kristoloogilises määranguis jääb ta rahulikult apologetide tasemele, kaldudes viimaste ees-

kujul enam doketistlikule käsitlesele, mille kohaselt Kristuse inimlikkus võis olla üksnes näiline. Et aga Logos on igavene, Jumalast sündinud enne kõike aega, siis on seesama Logos varjatud kujul olnud kasvatajaks juba varemmail aegadel ja seda niihästi kreeka filosoofia kui ka Vana Testamendi käsuõpetuse ja prohvetluse kaudu. Kõik, mis maailmas mõistlik on, pärineb kuidagi selleltsamalt Logoselt ja kuulekus selle Logose nõuete vastu, mis nüüd Kristuses on antud täiuslikult ning lõplikult, ongi see, mida kristlased nimetavad usuks. Me näeme: nagu tunnetuse, nii ka usu lähemal avandamisel kõlab läbi iseloomulik eetiline põhitoon.

Eeltoodust nähtub ka Clemensi suhtumine antiikfilosoofiasse: ülima jumaliku tõe kajastusena tuleb sellesse suhtuda kõigiti hindavalt ja Clemens on üks neid väheseid kristlikke aatlejaid vanakiriku päevilt, kes filosoofiliselt otsinguis ei näe mingit pahandavat ohtu kristlikule usule. Koguni vastupidi, ta võib olla oskusliku kasutamise korral viimasele isegi vajalik, abistades kristlasi oma loogiliste mõtlemismeetoditega - tollal öeldi: dialektikaga - neile vajaliku tõe tunnetamisel. Muidugi ei tee filosoofia rakendamine sellel eesmärgil kristlikku tõe tõepärasemaks, ent aitab mõista selle tõe vastu suunatud sofismide küündimatust ja on seetõttu nagu kaitsetara usu viinamäe ümber. Keegi pole osanud kristluse ja filosoofia vahetada väljendada sääraselt tabava pildiga, kui on seda teinud Clemens: usu haaratud tõe on eluks vajalik leib, filosoofia on selle kõrval toleiks lisandiks, mis seda leiba maitsestab ning tarbekorral suupärasemaks teeb. Sellal kui õhtumaised teoloogid filosoofiat taunisid ning temast ainult paganlikku harrastust tahtsid näha, tundub see seisukoht kaugele etteõelduna nende aegade jaoks, mil kristlik teoloogia paratamatult hakkas vajama filosoofilise mõtlemise teeneid. Siiralt tõdeotsivale filosoofiale on siin kätte näidatud tema õige asend teoloogia suhtes: ta saab olelda üksnes kui *ancilla theologiae*.

Huvipakkuv on Clemensi seisukoht Vana Testamendi suhtes. Võitluses gnostitsismiga kaitseb ta südilt selle autoriteeti, asudes seejuures juba helleniseerunud juutluse mõttemaailmas levinud positsioonile, mille järgi kogu kreeka filosoofia selle paremikus seatakse sõltuvusse vanatestamentlikust ilmutusest, millest järeldub endastmõistetavalt, et Vana Testamendi ilmutust käsus ja prohvetluses nähakse orgaanilises seoses ilmutustäiusega Jeesuses Kristuses. Koguni enam: ka selles ilmutuses tegutseb viimaks ei keegi muu kui toosama Logos, kes aegade täis saades ilmub Kristuses. Kahjuks on Clemensi eksegeetilise sisuga teosed peale vähetähtsate fragmentide täielikult kaotsi läinud, mistõttu me võime ainult oletamisi väita, et ta vanatestamentlikus ilmutuses on otsinud Kristust. Sellele viitab ka asjaolu, et ta Vana Testamendi tõlgendamisel on pidevalt kasutanud allegoorilisi meetodeid ega ole kohkunud selle rakendamisest ka Uue Testamendi pärimuste suhtes. Õigustava toetuspunkti selleks leiab ta Jeesuse enese tähendamissõnalises õpetusviisis: jumaliku tõe lõplikud sügavused peavad jääma varjatuteks profaansete silmale. Nad on mõistetavad üksnes neile, kellel "kõrvad on, et kuulda".

Vastavalt eetilisele paatosele, mis iseloomustab kogu Clemensi mõttemaailma, osutub ta eetika-alasele probleemistikule ulatuslikku tähelepanu. Ta sarnleb selles suhtes Tertullianusega, kuid on sisuliselt viimasest tunduvalt avaram. Ristimine teeb paganast kristlase, kes nüüd Püha Vaimu läbi valgustatud silmadega hakkab elu peale vaatama, selle mitmekesisist avaldustikku mõistma üha selgemini, mida enam ta oma tunnetuses süveneb. Sel viisil kasvatabki Kristus omasid täiuslikkuse suunas. Inimene, kes langenuna on vaid põrm, sünnitatakse Jumala poolt uuesti ristimisvees ning pestakse siin puhtaks Püha Vaimu läbi, kasvatatakse käsu sõna abil ning päästetakse evangeeliumi läbi õndsuseks. Kõigepealt on see teostunud Kristuses ja kristlasil tuleb seepärast kõiges elada tema eeskuju kohaselt ning sel viisil täita oma elus Jumala tahet. Niisugust elu aga juhib nüüd Kristus ise Vaimu läbi, näitab meile teed ja juhatab kätte vahendid selle teostamiseks. Ülimaks normiks seejuures on alati armastus, mis süveneb tunnetuses ning mis tunnetuse süvenedes ise kasvab ning muutub üha täiuslikumaks.

Käsud ja korraldused, mis Kristus ses suhtes on andnud, on õieti mõistlikud ja kergesti taibatavad igapäevale, nii lihtsale usklikule kui ka tunnetuses edasijõudnule. Clemens kasutab siin meelsasti stoitsismi mõttemaailmast pärinevat mõistet "kohustus", viidates selle kõrval tihti stoitsismi ja kristlaste eetose lähedusele. Ta ise ligineb stoitsismile oma eetika-alase ainese käsitlusviisis, kus ta ei piirdu kaugeltki mitte üldiste põhimõtete fikseerimisega, vaid kaalutleb nende rakendusvõimalusi mitmesugustel tegelikel elualadel, osutudes seega kristliku eetika ajaloos esimeseks, kes kasutusele võtab nn. kasuistliku meetodi. Nii on üsna loomulik, et ta oma triloogia teises peaosas (*Paidagōgos*) otsemaid sukeldub argipäeva kirevasse küsimustikku: söömine ja joomine, kodukaunistus, muusika, tants, seltskondlikud kombed, magamine, rõivastumine, luksus, pillamine, sugulised vahekorrad - kõik leiavad siin asjalikku läbikaalumist. Kõik see on seotud mitmesuguste manitsustega, milles toetutakse nii piiblitsitaatidele kui ka filosoofilistele argumentidele, kusjuures võib täheldada stoitsistliku loomulikkusenõude alati võimalikku toonitamist. Taolist mõistlikku loomulikkust nähakse ent aristootellikult, keskteena mõeldavate äärmuste vahel. Sellega välditakse kristliku eetose satutumist askeetlikku äärmusse ning ilmestatakse see ühtlasi elurõõmsa optimismiga. Nii selgitab Clemens näiteks söömakombeid. Lihtsat toitu tuleb eelistada igasuguseile maiustusile seepärast, et see on tervislik, kuna hõrgutiste nautimine mitte ainult ei riku seedimist, vaid erutab ka himusid ning ajab inimest üha uute söömalõbude otsimisele. See ei tähenda aga kaugeltki seda, nagu oleks peosöömingud iseendast midagi keelatud ka kristlasile - juhul, kui neid ei teostata kristliku armastussöömaaja või *agape* nime all; sellest võib järeldada, et jõukamate kristlaste ringkonnas midagi taolist harrastati, mis muidugi võis leida ainult hukkamõistu. Miski ei tohi siin maailmas kristlase üle isandaks saada, kõige vähem söök ja jook. Võtavad kristlased osa mingist peosöömingust, siis kaunistagu nende käitumist tagasihoidlikkus ja viisakus: ei sobi ahnelt tormata iga pakutava toidu kallale, seda enne tarvitamist nuusutada või koguni kätega toiduvaagnas sorida. Kõikjal on vaja silmas pidada puhtuse reegleid ning kombekust: ei tohi käsi toiduga määrda ja neid siis pühkida laudlina või koguni habeme külge. Mõistlik on see, kes süües ei lobise, eriti veel siis, kui suu alles toitu täis. Maitseainete ja veini tarvitamisel tuleb olla eriti tagasihoidlik. Nagu söömisel ja joomisel, nii kehtigu kombekas tagasihoidlikkus kogu käitumises. Me võime arvata, et säärane "eetika" oli mõeldud esmajoones jõukamaile kristlasile, kuid oma kombereeglite tõttu sobis see samahästi paganatele kasulikuks lektüüriks.

Oli säärane eetos, mille askeetliku karmuse teravikud tundusid murtuina, ehk kompromissikatse kaasaegse kultuuriga? Seda vaevalt Clemens taotles, kuid ta oskas elu tegelikkust hinnata reaalse pilguga. Ta ei liigu magendavate kompromisside suunas ega jäta midagi maha kristluses esitatud kõlbelisest nõudlikkusest, et vahest selle hinnaga osta mingit kultuuri-sõprust, kuid ta ei jaga millalgi erakliku asketismi fanaatilist maailmavaenulikkust, mis sageli kristlasi juhtis eluvõõrsusele ning üksnes soodustas nende mittemõistmist eemalseisjate poolt.

Clemensi avatus elu tõelisele tegelikkusele ja kultuurile oli kantud eelkõige ilmsest misjonitahtest ja kui ta rikastele kuulutab evangeeliumi, siis oli see täitsa mõistlik, et ta selles ei lähtunud rikka noormehe loo otsesest tõlgendamisest. Seepärast vaatleb ta kõiki kaasaegse ühiskondliku elu avaldusi nende kogusummas kui põldu, millele on vaja külvata ning kristlane on kohustatud tegema seda kogu oma elu ja eeskujuga. Ligimest armastada on kerge omade kitsas ringis, kuid vaevalt on Kristus ainult seda soovitud. Kristlane on kutsutud teenima aega, milles ta parajasti elab ning neid inimesi, kellega ta igal sammul, nii oma igapäevases töös kui ka seltskonnas, kokku puutub. Ja Clemensi teeneks jääb, et ta kristliku eetose vabastab fantastilisest apokalüptikast ning asetab selle karmilt keset argipäeva.

Vaevalt seda kõike aga kaasaeg suutis veel mõista. Ja vaevalt on kedagi vanakiriklikest mõtlejaist ning aatlejaist ülekohtusemalt hinnatud kui just teda. Võib-olla põhjustas seda katehheetide kooli kasvandike taevasse tõusnud erakordne talent, kelle seast kujunes

idakristluse silmapaistvamaid õpetlasi ning teolooge ja kelle varju jäi oma loomingulise ea paremaid aastaid paguluses veetnud Clemens. Selleks suurvaimuks oli Origenes.

3. Origenes ja tema kristliku õpetuse süsteem

See vanakiriku suurejoonelisemaid mõtlejaid on sündinud a. 185 Aleksandrias ja põlvneb kristlikust perekonnast. Origenese isa Leonides suri a. 202 Septimus Severuse aegse tagakiusamislaine päevil märtrina ja noorukist poegagi haaras tollal igatsus jagada isa saatust, millest hoolitsev ema teda üksnes suuri vaevu suutis tagasi hoida. Saanud juba lapsena kristliku kasvatus, satub ta nütüd, pärast isa surma, millega koos kogu perekonna varandus kuulus konfiskeerimisele, kellegi rikka daami hoolduse alla. See asjaolu võimaldab talle õpingute jätkamist ja viib ta ühtlasi viljastavasse kontakti linna haritlaskonnaga. Suurt mõju näib talle avaldanud olevat tollesama daami kasupoeg, keegi Antiookiast pärinev gnostik Paulus. Tõenäoliselt õppis Origenes ka katehheetide koolis, kuid kas ta siin oli Clemensi õpilaseks, ei ole kindlaks tehtav. Säilinud teoseis mainib ta tänuväärselt oma õpetajana küll Panaitiost, Clemensi suhtes aga valitseb täielik vaikus. Seevastu meenutab korduvalt Ammonius Sakkast filosoofia õpetajana. Juba 18-aastase noorukina kutsutakse ta katehheetide kooli õpetajaks, tõenäoliselt Clemensi lahkumise tõttu vakantseks jäänud kohale, kus töötas kuni a. 215, mil Caracalla eestvõtul puhkeb uus vaenamlaine ning kristlaste terroriseerimine, mille eest Origenes pages Kaisareasse, jätkates siingi usinalt oma teaduslikku tegevust. On teada, et ta siin kohaliku piiskopi ülesandel pidas kogudusele piiblitunnitaolisi loenguid. Ent see maapagu ei kestnud kaua, peagi nõudis Aleksandria kirikupea tema kohest tagasipöördumist oma senisele ametikohale. Origenes kuuletub ning pöördub tagasi. Viisteist aastat hiljem avaneb tal võimalus taas külastada Kaisaread ning sealsed kirikujuhid pole kaugeltki unustanud oma õpetatud ning praegu oma kuulsuse tipul seisvat sõpra: tänu ja austuse täheks ordineerivad nad Origenese presbüteriks. See asjaolu erutab niikuinii õpetlast tema populaarsuse pärast kadestavat Aleksandria piiskoppi Demetriost. Origenese naastes kutsub ta kokku sinodi, mille otsusega ta vallandatakse ametikohalt katehheetide koolis ja oletatavate väärdõpetuste pärast koguni ekskommunitseeritakse. A. 230/31 siirdub Origenes lõplikult Kaisareasse, jätkates siin veelgi suurema eduga oma õppetegevust. Kui aga sajandi keskpaiku puhkeb uus, keiser Deciusel algatusel toimunud tagakiusamine, vangistatakse Origenes. Vangipõlves osaks saanud piinamiste tagajärjel surebki too silmapaistev õpetlane a. 254 märtrisurma Tüüroses, kus veel kaua aega hiljem teati tema hauda.

Õpetaja ning uurijana on Origenes üks neid väheseid, kelles mitmekülgne isiksus on õnnelikult seotud erakordse andekuse ja eruditsiooniga. Selles Clemesi ametijärglases kehastub viimase poolt kujundatud "kristliku gnostiku" ideaal täies ulatuses. Ülimalt töökas, enese vastu halastamatult karm ning nõudlik, teiste suhtes leebe ning armastusväärne - sellisena püsib ta oma õpilaste mälestusis ja sellisena on ta ainsa tolleaegse kristliku aatlejana leidnud hindamist ka kaasaegsete filosoofide ringes. Nii iseloomustab teda ta õpingutekaaslane Ammonius Sakkase juures, nimelt Porphyrios, eluhoiakult kristlasena, kuid oma õpetuse poolest Jumala ja maailma üle ehtsa kreeklase. Õpetlasena hindasid teda ka ilmalikud filosoofid ja Eusebius, kelle hoolikaile ülestähendusile võlgname tänu Origenese biograafiliste andmete kohta, teab jutustada, kuidas tema teaduslikku uurimistegevust aitas soodustada keegi varakas ja asjast huvitatud valentiaan Ambrosius: et õpetlasel enesel ei jätkunud ei aega ega vahendeid ulatuslike teoste kirjanemiseks, siis palganud too Ambrosius rea kiirkirjutajaid, kes vaheldumisi üles märkisid Origenese loenguid ja need sel kombel tulevastele põlvedele jäädvustasid. Arvatavasti ongi tema eksegeetilised teosed säärase järelkirjutiste koopiad.

Origenese kirjanduslik pärand on ulatuslik ning mitmekesine. Peamise osa sellest moodustavad eksegeetilised kirjutised, milles on käsitletud eranditult kõiki Vana ja Uue Testamendi raamatuid. Osaliselt kujutavad need endist teaduslikke kommentaare, milles tegel-

dakse isegi tekstikriitikaga, osaliselt on need lihtsalt piiblitunnitaolised ettekanded või jutlused (*homiliai*), mis on loodud peamiselt viimasel tegevusperioodil Kaisareas. Algkeeles on neist säilinud üksnes kommentaarid Matteuse ja Johannese evangeeliumi kohta ja jutluse-
taolised seletused mõningate Vana Testamendi tekstide üle (lugu Endori nõias ja katked Jeremijast). Ladinakeelses tõlkes, mis kahjuks on sisuliselt redigeeritud tõlkija poolt, on säilinud rohkearvuliselt jutlusi vanateamentlikel aineil ja kommentaarteos Ülemlaulu kohta, samuti teaduslik kommentaar Rooma kirja üle ning mõningad muud katked. Origenes on esimene kristlikke kommentaatoreid, kes on püüdnud Vana Testamendi osas kasutada algkeelt, kuigi ta seda ilmsesti oskas ebapiisavalt. Kuid teksti lähema mõistmise otstarbel võtab ta ette hiigeltöö: kogudes kaasajal teadaolevaid Vana Testamendi kreekaakeelseid tõlkeid ja neid võrreldes, püüab ta algteksti sisuliselt avandada. Sellest pikaajalisest tööst, mis on tekstikriitika ajaloos tuntud *Hexapla* nime all, on säilinud vaid vähesed fragmendid. Võib arvata, et tolle mahuka teose ümberkirjutamise vastu vaevalt keegi pärast teda huvigi tundis. Täiesti kaduma on läinud ka tema süstemaatiline suurteos, mis on pealkirjastatud Clemensi eeskujul "Vaibad" (*Ētromateis* - muide tollal üldiselt harrastatud tiitel filosoofilisile mõtisklusile!) ja milles Eusebiuse andmeil olevat "kristluse ja filosoofide õpetusi võrreldud ja kristlike õpetuslausete tõepärasust Platoni, Aristotelese ja teiste filosoofidega tõestatud". Küll on aga säilinud tema teine süstemaatiline teos "Põhialustest" (*Peri archon - De principiis*) ladinakeelses tõlkes tervikuna ja osalt ka algkeeles.

Seegi teos annab tunnistust autori eruditsioonist ja mõttejulgusest ning on sõna otsesemas mõttes esimene kristlik dogmaatika kui niisugune, milles kristluse seisukohad Jumala, maailma ja inimese kohta on korrastatud ulatuslikuks ning loogiliseks õpetustervikuks ja millele ei leidu võrdset vanakiriku päevist. Origenese teoloogilise loomingu lõppjärku kuulub ka tema apologetiline suurteos "Celsuse vastu" (*Kata Kelsou*), milles võrdlemisi üksikasjaliselt kaitsakse kristluse tõekspidamisi platoonik Celsuse vastu ja mille kaudu peale muu võime tundma õppida ka tolleaegsete filosoofide kristlusevastast argumentatsiooni, kuna sääraseid teosed ise endastmõistetavalt koos kristluse kujunemisega riigiusundiks olid määratud hävimisele. Peale mainitute on tema loomingust veel teada lühemaid kirjutisi, millest mõningaid on säilinud, ent mis on vähepakkuvad tema vaadete tundmaõppimisel. Täiesti kaotsi on läinud aga Origenese ulatuslik isiklik kirjavahetus, mille säilimine pakkunuks kahtlemata palju väärtuslikku lisa tema isiku mõistmiseks.

Nii ulatuslik, tolleaegseis tingimuses koguni hiiglaslik, kui ka Origenese kirjanduslik looming pole, moodustab see siiski vaid ühe osa tema vaimsest tegevusest, milles ikka ja alati pearõhk langes suulisele õppetegevusele, loenguile ja ettekandeile. Õnneliku juhuse tõttu on meil olemas küllaltki asjalik ülevaade õppeplaani, mille alusel ta kasvas oma arvukat õpilasperet - nimelt ühe tema õpilase, kes muide hiljem tuttavaks sai piiskopina Gregorius Thaumaturguse nime all, lahkumiskõnes õppetöö lõpetamise puhul. Sellest nähtub, et kogu õppetegevus oli jaotatud kolme "kursusse": esimene ning algkursus oli pühendatud täiesti filosoofiale, mis pidi õppijais kujundama filosoofilist mõtlemisuskust, mille kaudu mõtlevale inimesele sai võimalikuks tõeline elu ning õige jumalatunnetus. Sellele järgnes juba enam sokraatilisel meetodil toimuv puhtteaduslik ettevalmistus, mis ei piirdunud üksnes säärase filosoofiliste distsipliinide nagu loogika ja dialektika õpetamisega, vaid milles omandati teadmisi ka loodusteaduste, geomeetria ja astronoomia alal. Alles säärasele sõna otsesemas mõttes üldhariduslikule baasile hakati ehitama teoloogilise tunnetuse kõikehaaravat hoonet: esialgu piirduti ses suhtes eetikaga, mille õpetamise eesmärgiks polnud mitte niivõrd tegelemine teoreetiliste probleemidega, kuivõrd õpilaste kasvatamine praktilise elukõlbluse ning selleks vajalike vooruste harrastamisele ja vaevalt võis keegi selleks anda innustavat eeskujut kui Origenes ise oma isiku ja eluga. Paraileelselt eetikaga hakati süvenema peaaimesse, teoloogiasse. Sissejuhatuse sellesse moodustas eriline religioonifilosoofiline kursus, milles

tutvuti kõigi filosoofide kui ka poetide juures esinevate käsitlustega Jumala kohta ja miile kaudu jõuti viimaks täiusliku jumalatunnetuse ainsa allika enese, Pühakirja juurde. Viimase õige mõistmine ja avandamine, olles kristliku teoloogia ainsaks ülesandeks, pidi viima õppijad jumaliku tõe ja tarkuse tunnetamisele ja selie kaudu ühtlasi jõuliselt teadlikule usule, mille kuulutajate, õpetajate ning tunnistajatena nad ellu võisid minna.

Origenes on oma põhiolemuselt siiski eelkõige kristlik mõtleja või täpsemalt väljendades: haritud kristlane-mõtleja, kes taotleb selgust nii ristiusu enese sisulises tões kui ka sellest johtuvas maailma- ja elutunnetuses. Tema mõttemaailma mõistmisel osutub eriti mõõduandvaks see, mida siin peetakse esmaseks ning keskseks ja mida mitte. Paljud uurijad loevad oluliseks asjaolu, et Origenes oma mõttetöös on filosoofilised seisukohad, olgu need platonistlikud või koguni uusplatonistlikud, orgaaniliselt seostanud kristluse põhielementidega. See käsitlusviis tundub aga ebaõiglane. Tõsi küll, ta peab oluliseks filosoofilist mõttekooli, kuid seda ikkagi vahendina, mitte otstarbena omaette. Ja kui Origenes kasutab filosoofide seisukohti jumalatunnetuse küsimusis, siis teeb ta sedagi üksnes propedeutilisil kaalutlusil: kõikjal antakse ju mõista, et filosoofide arvamused, nii selged ning loogilised kui need ka poleks, on ikkagi puudulikud ning poolikud võrreldes sellega, mis on kristlusele antud Jumala enese ilmutuses, millest tunnistab aga ainult Pühakiri. Mida enam keegi süveneb Pühakirja mõistmisesi johtuvasse jumaliku tõe tunnetusse, seda enam ning selgemaks osutuvad sellele filosoofilise tunnetuse teel formuleerunud arusaamad Jumalast, ja vastupidi, mida põhjalikumalt keegi tunneb filosoofide sellekohast asjakäsitlust, seda reljeefsemalt kogeb ta selle taustal piibelliku tõe suurust ning täiuslikkust. Muidugi oleneb kõik siin sellest, kuidas Pühakirja seletatakse ning selles suhtes rakendab ka Origenes kooskõlaliseit kaasaegsele interpreteerimismeetodile peamiselt allegoriseerivat meetodit, olles üks selle osavamaid meistreid. Võib-olla just selle meetodi rakendamisest johtuvadki mõningad eksimused tema teoloogilises asjakäsitluses. Nagu Clemens, nii põhjendab ka Origenes selle meetodi paratamatust, viidates asjaolule, et tõelised jumalatunnetuse sügavused on Pühakirjas antud varjatud kujul: seda ei kinnita mitte ainult siin esinevad tähendamissõnad, vaid kogu ajaloolinegi sündmustik, mida siin kirjeldatakse, on kuni selle viimaste üksikasjadeni midagi taolist, mis piltlikult või sümboolselt viitab selle tagamail peituva viimsele tõe enesele. Muidugi on Pühakiri inspireeritud ürik, kuid sellele vaatamata tuleb siin vahet teha kolmesuguse mõtte vahel. Kõigepealt puutume Pühakirja juurde asudes kokku tema kehalis-ajaloolise osaga, milles kätkeb piibliteksti kui niisuguse sõnasõnaline tähendus. Peaasjad on sellisena kahilemata arusaadavad kõigile, ka naiivsele usklikule, ning piisavad tema jaoks. Kuid sügavamale tungivale pilgule jääb selles osas palju tumedaks, eriti vanatestamentlikes lugudes. Siit edasi, sügavamale tungides ent tabame Pühakirja "psüühilise" mõtte, mille sisu on põhiliselt moraalset laadi: iga lugu sisaldab ju mingi kõlbelist laadi õpetuse, mida on kasulik teada ja teostada. Kuid kõige sügavam mõte on ikkagi pneumaatilist laadi, milles avanevad Pühakirja viimased tõesügavused ning mille tundmine viib jumalatunnetuse täiusele. Siis avab Püha Vaim ise inimesele õndsakstegeva tõe saladused ja kes juba selle taseme kord Pühakirja mõistmiseks on saavutanud, sellele osutuvad alamad seletusastmed mittevajalikeks. Ent just siin rakendubki kõige täiuslikumalt eelpool mainitud allegooriline meetod.

Sel viisil seletatud ning mõistetud Pühakiri on aluseks ning lähteks kogu Origenese teoloogilisele mõttesüsteemile. Me võime seda ülevaatlikkuse mõttes vaadelda koonduvana kolme probleemideringi ümber.

1. Jumal, ilmutus ja maailm. Oma jumalakäsitluses asub Origenes piibellikult monoteistliku ning kolmainusliku arusaamise pinnale, mis on aluseks ning lähiseks kõigile sellega kaasuvale filosoofilistele interpretatsioonidele, millel põhiliste seisukohtade suhtes on pigem illustreeriv tähendus. Mitte Origenes kui filosoof ei püüa mugandada kristlik-piibellikke tõdesid platonistlik-filosoofiliste kontseptsioonidega, vaid Origenes kristlasena kasutab mõne-

suguseid filosoofilisi arusaamasid oma seisukohtade selgitamiseks ning näitlikustamiseks. Jumal on üks ning ainus, sellisena kõige muu oleva ürgpõhjus ning läte, inimlikule tunnetusele ja mõtlemisele haaramatu ning saavutamatu, kõigele olevale kui muutlikule ning kaduvalle vastanduv igavene, kehatu ning kadumatu. Mis Jumal iseendas on, jääb inimesele temapoolselt alati saladuseks ning mõistetamatuks. Tõsi küll, ta võib mõndagi sellest aimata, kuid mitte rohkemat: see tõetera, millel pole aga mingit praktilist toimet ega tähendust, peitub kahtlemata ka paganliku religiooni ja filosoofia tunnetusis. Need võivad parimal juhul äratada üksnes igatsust, ent pole millalgi suutelised seda rahuldama. Et aga inimene üldse võiks midagi mõistlikku teada Jumalast ja teda tunnetada, selle eelduseks on ilmutuse kui Jumala tegevusakti olemasolu, mille kaudu ta ennast ise omal tahtel inimesele avaldab, enese olemusest ning oma tahtest märku annab. Ainult seeläbi saame teada, mis Jumal on ning milles seisavad tema omadused, ta jõud, vägevus, tarkus ning armastus - ja sellest johtuval jumala-tunnetusele selgubki, et tema põhiolemuseks on headus. Kõik, mida Jumal iganes teeb, on ajendatud tema kõiketeadvast ning kõikesuutvast muutumatust headusest; ka see, mida me tavaliselt kogeme karistusena, on oma viimselt sügavuselt üksnes headuse avaldusi. Selles mõttes annab Origenes ühegi kõhkluseta Platonile õiguse, kui see Jumalat nimetab "ülimaks headuseks" või "kõige headuse kogusummaks".

Säärase Jumala headusest tingitud eneseavalduse ehk ilmutuse lähemaks seletamiseks aga rakendatakse tolleaegses profaanses filosoofias laialt kasutatud Logose mõistet, kuid mitte selle spekulatiivses tähenduses, vaid samas konkreetse mõttes, nagu seda on kasutatud ka uuestestamentlikus pärimustikus. Logos on Jumala Sõna ning sellena kõigepealt tema adekvaatseim ilmutuskandja, kes oma kõrgastmel samastub piibelliku Kristuse ning ajaloolise Jeesusega. Seega ei ole Logos mingi jumalik atribuut, vaid Jumala olemusosa, kui Poeg, kes on Isast sündinud või lähtunud enne kõike aega igavikus ja on temaga ühesugust olemust (*homousios*), ainsa ning muutumatu Jumala täiuslik võrdpilt. Võime öelda, et Origenese kristoloogia on teoloogiliselt väljendatuna "subordinatiivne". Kuid nagu Jumal ise, nii ka Logos on isikuliselt olelev suurus, iseseisev *persona* Jumala kõrval, olgugi mitte samastuv Jumalaga. Seda Logose iseseisvust kaitses igasuguse filosoofilise ja gnostilise spekulatiivsuse vastu ei kohku Origenes isegi äärmusliku reljeefsuse kasutamisest, nimetades teda tihti koguni "teiseks Jumalaks". Logose sisulise olemuse lähemas avamises kasutab Origenes taas meelsasti tolleaegses filosoofilises mõtlemises käibelolevaid kujutlusi, samastades Logose ses suhtes Jumala tarkuse ja mõistusega (*nous*). Kõik, mis iganes kannab mõistlikkuse või arukuse ilmet, on kuidagi seotud sellesama Logose ja tema tegevusega, ja Jeesuses Kristuses, kes on täiuslik Logose kehastus siin maailmas, on sellepärast ilmunud ülim tarkus ning mõistlikkus, mille tunnetamine ning milles osalemine inimese ainsalt võib õnnelikuks teha ja päästa.

Kuid Jumala ilmutustegevus ei piirdu ainult Logosega. Ilmutus toimub pidevalt ja seepärast jätkub see nüüd, pärast Logose lihakssaamist, Püha Vaimu kaudu: selle tunnetuse allikaks on ent juba ainuüksi Pühakiri. Seejuures õpetatakse, et Püha Vaim on lähtuv mitte otseselt Jumalast, vaid Pojast-Logosest täpselt nii, nagu Poeg ise on lähtunud Jumalast-Isast. Seega on Püha Vaim oma tegevuses jumaliku ilmutuse kolmas ning ühtlasi viimane aste. Poja kaudu aga osaleb Püha Vaim samuti kui Poegki Jumala olemuses ning on kujutletud vastavalt piibellikule arusaamisele analoogselt Pojale iseseisva *personana*. Nii moodustavad kõik kolm jumalikku *personat* üheskoos ometi ühe ning ainsa jumaliku isikutäiuse - "kolmsuse" või *triase*, nagu seda Origenes tavatseb nimetada. See kolmsus, hilisemas teoloogilises keelepruugis "Kolmainuseks" nimetatu, on mõistetud täielikult üksnes "ilmutuskolmsusena" ja osutab Origenese arvamusel kõige suuremaks ning inimesele otse mõistetamatuks jumalikuks saladuseks või "müstariumiks". Me tohime selle olemasolu tunnetada üksnes iga kolmsuse liikme erinevast tegevussfäärist: Jumal on viimaks kõige oleva algpõhjus või

ürgläte, Poeg-Logos haarab endasse kõige mõistliku valdkonna, kuna Püha Vaimu tegevus piirdub ainult pühitsemisega, mis saab teoks kristlikus kirikus.

Jumala headus, mis ajendas teda eneseavaldamisele ilmutuses, on ühtlasi ainsaks motiiviks tema tegevusele loomises. Maailm kogu oma saavas ning seetõttu aina muutuv asitsemises on Origenese käsitus Jumala loodud. Selle piibellikult nähtud põhitõiasja lähemal avandamisel ja selgitamisel rakendab ta oma kaasaegses filosoofias ning teaduslikus tunnetuses kujundatud maailmapilti ning see ongi koht, kus kõige olulisemal määral ilmnevad tema juures platonistlikud mõtteleendid. Kuigi ühelt poolt tunnistatakse ka materia ja materiaalne maailm looduks, peetakse teisalt vahetult looduks siiski ainult selle üht ning kandvat valdkonda vaimse olemise näol, mis moodustab niiõelda kogu loodu tõelise substantsi, selle igipüsiva olemuse. Taoline "vaimne olemine", mis muide meenutab mõnevõrra moduleeritud platonistlikku "ideedemaailma", moodustub omakorda rohkearvulisest, ent mitte piiritlematust vaimsete olendite hulgast, kes looduina endis kannavad ürgset jumalanäost ja selle kaudu osalevad Jumala enese olemusest, olles sõna otseselt tähenduses "jumalikud": need on inglid, inimhinged ja ka demonid. Kõik olendid, inimhinged kaasa arvatud, on loodud enne kõigi aegade algust, s.t. pärinevad igavikust ning on ise igavesed ja surematud. Teatud tugipunkti säärasele käsitusel võimaldas muidugi ka piibellik ingliteõpetus ning käsitus kurjadest vaimudestki, kuid vaevalt leidub siin õigustust inimhinge preeksistentsile, nagu seda toonitab Origenes. Kõigil neil vaimseil olendil öeldakse olevat vaba tahe, mistõttu neil on võimalik iseseisev olemasolu juhtimine, mis omakorda tekitabki maailmas nähtuste mitmekesisuse koos selles ilmnevate vastuolude ning asimetega. Ometi koordineerib ning korraldab seda üle kõige kehtiv jumalik ettenägevus, mis, kahjustamata nende vaimsete olendite tahtevabadust - mis, nagu sellest võib järeldada, on põhilaadilt siiski relatiivne -, säilitab siin tasakaalu ning korra. Täiesti filosoofilisele pinnale libastub Origenes ent sel puhul, kui ta vaheti "vaimse olemise" valdkonda nimetab "maailmahingeks". Vahendajana Jumala ja vaimsete olendite olemisvaldkonna vahel peetakse Logost.

2. Langus ja selle tagajärjed. Vaimsete olendite suhteline tahtevabadus saab neile endile ent saatuslikuks, kuna nad seda kasutavad selleks, et Jumalast ära pöörduda ja suunduda jumalavastasusele või teisi sõnu, kurja poole, mille Origenes taas platonistlikus vaimus samastab "mitteolevaga". Seda nimelt tähendabki piibellik pattulangus ja sellest peale oleneb vaimsete olendite edasine käekäik nende languse sügavusest. Olles loodupäraselt jumaliku olemust ning osaledes jumalikust vaimusest, "jahtuvad" nad seda enam, mida kaugemale langevad oma algupärasest ning Jumalast, muutuvad "hingedeks" ja seostuvad alles nüüd kehalise materiaaga. Seda näitavat ju ka nimetus "hing" ise: *psyche* mõiste keeleline analüüs viitab algmõistele *psychein*, mis tähendab "jahtumist" või isegi "külmumist". Too "jahtumine" ei ole, nagu öeldud, kaugeltki ühetaoline ja selles kehtib seadus, mille kohaselt suurema jahtumisega kaasneb jumalavastase tahte süvenemine ning ühtlasi vastupidi, jumalavastase tahte suurenemisega suureneb jahtumine. Koos jahtumise suurenemisega ent omandavad hinged üha massiivsema materiaalse kesta ning vastikuma kehakujugi. Kirevas mitmekesisuses asetuvad vaimusilma ette nood langenud olendid, alates taeva ülemas sfäärides elunevate ning eeterlike kehadega varustatud inglite-vaimudega, maa peal elunevate inimestega nende erinevaid rassides ning rahvuis ja lõpetades allmaailmas olevate demonite ning kuraditega, kes kujultki on enam loomad kui inimesed. Kõrgemad vaimud, kes pole veel täiesti kaotanud oma loodupäraselt olemust, on üldiselt püsinud headena, võrreldes inimesega isegi üliheadena, ning evivad üksnes eeterlikku keha: sellistena on nad Jumala teenrid (*angeloi*). Allmaailmas elunevad vaimud aga on lõplikult lahti öelnud Jumalast ja kuigi ka need on nähtamatud, evivad nad mingit öömusta keha ning on oma kujultki kohutavad. Inimene on seega midagi demonite ja inglite vahepealset ja mõlemad püüavad teda mõjustada enese poole. Kõige kurja ajendajaks nii maailmas kui ka inimeses on seega jumalavastased demonid, mitte materia kui

niisugune: joon, milles taas kajastub Origenese piibellikus. Oma kõlbelises võitluses on inimene asetanud nii inglite kui ka deemonite mõjusfääri ja kõik sõltub sellest, kumma mõju tema juures domineerima pääseb, kas ingleist johtuv headus, mis äratab inimhinges igatsuse tagasi Jumala juurde või deemonite inspireeritud kurjus, mis kannab teda üha kaugemale Jumalast ning kustutab temas pikapeale igasuguse igatsuse puhta ning vaba elu järele.

Siit lähtudes kujunes Origenese lähem käsitus inimesest, tema antropoloogia. Tõelise ning ainuväärtusliku tuuma inimeses moodustab tema mõistlik hing, mis on igavene, surematu ning pärineb jumalikust olemisvaldkonnast ja on languse läbi sattunud sellesse maailma. Siin on ta aga meelelise või animaalse hingeosa kaudu seotud kehaga, koosnedes seega kolmest osast: vaimust, hingest ja ihust. Säärane kolmikjaotus, mis muide pole täiesti võõras ka piibellikule arusaamisele, vastab igati platonistlikule psühholoogiale, nagu see tollal üldiselt käibel oli peaaegu ainsa tunnustatud hingeteooriana. Oma mõistuslik-vaimselt olemuselt on inimene ühtlasi jumalanäone ja selles on püsinud temas langusele vaatamata vähemalt osakene loodupärasusest. Kuid Origenes mõõnab, et hoolimata tolle ürgse loodupärase koostisosa kadumatusel see siiski võib inimeses ka täielikult jahtuda juhul, kui ta alistub deemonite meelevaldalt inspireeritud kurjusele ning enese lahti ütleb Jumalast. Deemonid, kes püüavad inimest mõjutada, ei tee seda mitte ainult meeleliste himude ja ihade kaudu, vaid haaravad ka tema vaimu järele, mürgistavad ning hävitavad võimaluse korral ka selle. Siit järeldub, et kurjus ja patt on mõistetud totaalsena, inimest tervikuna haaravana: midagi pole inimeses puutumatu nende jõudude poolt. Kuna aga inimese vaba tahe, mis taas johtub tema mõistlikust hingeosast, annab talle võimaluse valida, siis osutuvad nii tema langus kui ka selle tagajärjed ikkagi süüks, mille suhtes ta kannab vastutust, olgugi et see mõiste Origenese juures ei etenda kesket osa, mida sellele omistatakse piibellikus mõttemaailmas. Vastavalt sellele, millisele mõjule inimene alistub, kujuneb ka tema saatuse: ta võib oma teel tõusta kõrgeimate olevuste tasemele ja saavutada relatiivse vaimlis-kõlbelise täiuse, kuid ta võib ka edasi langeda, muutuda paadunuks ning loomastuda. Origenes on veendunud, et hing võib kätkeka ka loomas ja me võime sellest teha järelduse, nagu püüaks ta platonistlik-pütaagorlikku hingede rändamise teooriat sobitada kristlik-piibelliku mõttemaailma.

Eelpool kirjeldatud jumaliku päritoluga vaimu seostumist mateeriaga hinge kaudu seletab Origenes lähemalt kui paratamatust, mille viimseks ajendiks on taas Jumala headuse ja armastuse tahe, mis on suunatud langenud vaimude päästmisele. Jumalik on oma olemuselt kadumatu ja ei saa ega või kaotsi minna ka siis, kui ta koguni lootusetult näib olevat seostunud mateeriaga, langenud kõige sügavamale: kadunud poeg jääb pojaks ka siis, kui ta viibib kõige kaugemal oma tõelisest isast ja kui ta on langenud kõige sügavamale pattu. See on nõnda seepärast, et Jumal selle kaudu tahab langenuile meenutada nende tõelist päritolu, neis äratada igatsust tagasipöördumiseks enda juurde. Nii teenib tema käsitusluse mõõda viimaks ka patt ning kuri, kuigi kaudselt, ikkagi Jumalat ja see viib Origenese mõttele, et kõik kord aegade lõpul taastub ning et isegi kurjade vaimude ülem ise viimaks paratamatult peab leidma tee tagasi headusele, olukorda, kus taas Jumal on "kõik kõiges". Sellest johtubki nüüd Origenese pahandust tekitanud õpetus kõige taastumisest või apokastasisest, mis oli üheks peapõhjuseks, et kirik hiljem kogu tema viimistletud süsteemi tunnistas ekslikuks. Kuid seoses sellega jõuame juba tema teoloogia kolmanda küsimusteringi valdkonda, mis puudutab lunastust.

3. Kristus ja lunastus. Oma lunastusõpetuses orienteerub Origenes täielikult kristoloogiliselt ja paljud tema ses suhtes fikseeritud seisukohad on üsnagi uudsed ning väärtuslikud senises teoloogilises mõtlemises. Jumala headus ja armastus ei jätta langenuid maha, vaid teeb kõik selleks, et neid päästa ning vabastada materiaalse ning kaduva olemise vangistusest. Ta ei tarvita selleks aga kunagi sundust, vaid tunnistab oma loodud olendite suhtelist vabadust. Kogu Jumala ilmutustegevus on suunatud üksnes sellele. Kus iganes looduses või ajaloo asjade käigus nähtavale tuleb midagi mõistlikku, seaduspärast või korralikku, seal on alati tege-

vuses end ilmutav Logos, kutsudes inimesi selle tunnetuse kaudu tagasi nende loodupärase ürgsuse juurde. Seda kutset on mõistnud uurijad-mõtisklejad filosoofid, kuid ka suurim neist, Platon, ei osanud teha sellest õiget järeldust ega loobuda paljujumalusest ning sellega kaasnevast ebausust. Selletõttu ei olnud nad ka suutelised inimesi vabastama patust ja deemonite meelevallast, mis oleks avanud ainsa mõeldava tee tõelisele vooruslikkusele. Juutidele aga, valitud rahvale, andis Jumal selle kõrval veel ilmutuse, kasvatades ning äratades seda Moosese seaduse ja prohvetite kuulutuse varal, asetades nende ette oma päästetöötused, mis on varjatult kirja pandud Vanas Tetamendis ning milliste tõeline mõte ning otstarve alles nüüd Kristuse läbi uurijaile selgeks on saanud. Ka selle ilmutuse eesmärgiks oli kasvatada juuda rahvast lunastavale tunnetusele.

Oma päästetöötuse on Jumal viimaks teostanud ning täide viinud ajaloolises Jeesuses Kristuses, kes pole keegi muu kui Jumala tahtmist mööda lihakssaanud Logos ise. Tema lihakssaamine, inkarnatsioon, on Origenese lunastusõpetuses keskseima tähendusega tõsiasi, eelduseks kõigele muule Kristuse saavutusi. Inkarnatsioon ise oli võimalik vaid sel viisil, et jumalik Logos sidus end ühe säärase inimhingega, kes oma andumuses Jumalale millalgi ei olnud libastunud ja see hing oligi Jeesuses vahendavaks ühenduslüliks jumaliku olemuse ja inimliku loomuse vahel, mille läbi kujunes murdumatu ning täiuslik tahteühtsus inimese Jeesuse ja jumaliku Logose vahel. See ühendus kahe loomuse vahel on nii tihe ning lahutamatu, et seda üksnes teoreetiliselt võib eraldada, mitte aga tegelikult. Kristliku dogmaatika seisukohalt ligineb see käsitlus kahe loomuse vahekorra Kristuses mõnevõrra nn. adoptioonistlikule seisukohale, kuid pole seda siiski mitte ehedal kujul. Võiks öelda, et Origenes kujundab pigem omaenda, "origenesliku" kristoloogia, mille lähem vaatlemine kuulub aga juba dogmadeloo ülesannete hulka. Igal juhul mõtleb ta seda vahekorda dünaamiliselt: inimlik loomus oma seoses jumaliku Logose olemusega üha enam jumalikustub ja muutub lõpuks täiesti jumalikuks, mida kinnitab eriti Kristuse ülestõusmise tõsiasi, mille läbi inimene Jeesus muutub vaimlikuks Kristuse ihuks lõplikult, kaotades täiesti oma inimliku materiaalsuse. Seda muutumise lõppstaadiumi ei saa keegi enam seletada, vaid see on ning jääb ainult usus tunnetatavaks saladuseks või müsteeriumiks nagu Kolmainuski.

Kuid - ja siin püüab Origenes nüüd teha antud lunastusvõimalusest praktilisi järeldusi - nii nagu inimene Jeesus jumalikustus ning omandas Logose kaudu täiuslikkuse, nii ka kristlased leiavad samal teel oma lunastuse. Viimane seisabki selles, et igatsev inimhing, nakatatuna lihakssaanud Logose Jeesuse Kristuse elavast eeskujust leiab temas tee päästva tõe tunnetamisele, kusjuures tõe ise on antud esmajoones Kristuse õpetuses. Mida enam ristiinimene tunnetades sellesse süveneb - ja sellest protsessist võtab osa niihästi Logos kui ka Püha Vaim - seda enam jõuab ta oma usus ja kõlbelises elus lähemale Kristusele, kristianiseerub ning ühtlasi jumalikustub, saab üha vabamaks materiaalse olemise kütkeist ja deemonite kurjast meelevallast, astudes samm-sammult edasi lõpliku vabanemise poole. Me näeme, et selle lunastustöö põhiliseks vahendiks on tunnetus ja nagu Clemens, nii ei taha ka Origenes olla midagi muud kui "kristlik gnostik". Seepärast teeb ta ka vahet kahesuguste kristlaste vahel: ühelt poolt lihtsad usklikud, kes oma harimatuse tõttu ei ole suutelised sügavamaks tunnetuseks, kuid kes siiski oma kindla uskumise kaudu jõuavad õndsusele, teisalt aga tõelised, täiuslikud kristlased, kelle usklikkus kujuneb juba selge tõetunnetuse alusel. Võrreldes eelmistega on nende pääs õndsusele otsejoonelisem, kuigi mitte kergem. Nende ülesandeks on olla teistele eeskujuks ning õpetajaks, ja seda mitte ainult teoreetilisis küsimusis, vaid tingimata ka kristlikus elupraktikas, sest tunnetus - ja siin mõtleb Origenes täiesti piibellikult - ise on elu, on tegu ning tegelikkus. Kuid me ei tohi arvata, nagu lülituks tollest täiuslikust tunnetusest usk kui niisugune välja või osutuks mittevajalikuks, vaid vastupidi: tunnetuses usk kasvab ning kindlustub ja usu kasvades ning kindlustudes ühtlasi süveneb tunnetus. Seda positiivselt dia-

lektulist vahetada nende kahe antuse vahel mõistmata jääb meile Origenese mõttemaailmas palju suletuks, mis omakorda viib meid tema suhtes väärhinnanguile.

Kuna Origenese lunastusõpetuses keskse tähendusega on inkarnatsioon, siis võib jääda mulje, nagu osutuks selle kõrval Kristuse töö, tema kannatus, ristisurm ja ülestõusmine ebapiibellikult vähehinnatuks. Ometi on Origenes esimesi kristlikke teolooge pärast Paulust, kes neile küsimusile on pööranud tähelepanu ja neid teoloogiliselt püüdnud hinnata. Kristuse ristisurma tähendus on mitte niivõrd tunnetuslik, kuivõrd usuline, ja selle mõtet arendatakse viies suhtes.

1. Kristuse ristisurm ja ülestõusmine tähendab kõigepealt reaalselt ning igati tunnetatavat võitu deemonite üle, kelle meelevald ning õigus inimese suhtes on seega kui mitte täielikult murtud, siis ikkagi tühistatud, vastavalt pauliinlikule kujutlusele (Kl 2,15). Seda mõtet toonitab Origenes korduvalt, näidates sellega, kuidas Kristus oma surmaga on avanud tee õndsusele.

2. Hinnates Kristuse ristisurma kui tõelist lepitusohvrit, sest kõik patt on ühtlasi süü Jumala ees, mis vajab heakstegevat lepitust. Ükski inimene ei saa seda aga anda ega olla Jumalale meelepäraseks, "veatuks" ohvriks, küll aga inkarneerunud Logos ise, kes inimese Jeesuse tegi absoluutselt veatuks ning süütuks ja kellel ei olnud mingisugust pattu: seetõttu on see ohver ühtlasi universaalse tähendusega.

3. Viimatiõeldust järgneb täiesti loogiliselt, et Kristuse ristisurm on asemeleastuva väärtusega, s.t. Kristus on surnud üks kord kõikide eest ning ühtlasi saavutanud selle läbi üks kord täieliku lepituse kõikide eest.

4. Kristuse ristisurma seletatakse kui kuradile ja deemoneile makstud "lunastushinda": iseenda eluga on Kristus inimesed vabaks ostnud deemonite meelevaldalt.

5. Kristuse ristisurma hinnatakse kui lihakssaanud Logose ülempreesterlikku akti, mille kaudu ta on saanud tõeliseks vahemeheks Jumala ja inimese vahel kui eestkostja patuste inimeste eest Isa juures, kelleks ka alatiseks jääb.

Kõike seda tõestatakse ikka ja alati viidetega Pühakirjale. Siinne "kirjutatud on" jääb Origenesele pidevaks autoriteediks, ka siis, kui ta seda kirjutatut allegooriliselt püüab avandada. Mainitud tõsiasi, mis on käsitletud ehtsa piibelliku realismiga, on usu aluseks ning selle võimaldajaiks ja nende vastuvõtmisest usus piisab kahtlemata selleks, et jõuda õndsuse teele, millel aga kasvamine täiuslikkuse poole sünnib juba edasi süveneva tunnetuse kaudu, mida juhib ning sisustab nüüd juba kirkastatud Logos ise. Nii osutub Kristuse ristisurm ja selle kaudu saavutatud lepitus koos pattude andeksandmisega - mille konkreetsete vahenditena taas hinnatakse sakramente - eelduseks täiuslikule õndsakssaamisele, mille teel edasi liigutakse juba tunnetuse varal.

Usu kaudu Kristuse vastu võtnud ning tunnetuses temaga üha kindlamini seostuv hing vabaneb samm-sammult deemonite, patu ja materiaalse meelsuse valdkonnast. Niisugusel ei tarvitse enam karta surmajärgselt ootavaid ning puhastavaid põrgupiinu - viimast kujutatakse üsna massiivselt veel mitte täiesti patust vabanenud hingede paratamatu puhastuspaigana, millest läbi tulles nad lõplikult vabanevad patust ning osutuvad kõlblikeks käima edasist teed täieliku õndsuse poole. Kes aga juba siin elus saavutavad täiusliku tunnetuse, need tõusevad hauast otsemaid kirkastunud, "vaimuliku" ihuga, milles asub juba täielikult Logose valdusse andunud hing, mis januneb üha sügavama tunnetuse järele. Nad pääsevad neile valmistatud "taevasesse Jeruusalemma", kus nad uue tunnetuse valgusel näevad kõikide maiste asjade ning nähtuste tõelist seost ning olemust: mis neile maailmas tundus pimedana, osutub siinses tunnetuses jumaliku ettenägemise õigiaseks juhtimiseks. Ühesõnaga: kirkastunud silm õpib siin nägema kõike, mis maailmas jäi veel tumedaks, jumalikus valguses. See on nagu tõelise õndsuse eelaste. Origenese mõttelend aga ulatub kaugemale. "Taevase Jeruusalemma" hingekeoolis õppinud hing tõuseb nüüd veel kõrgemale taevastesse sfääridesse, aste astmelt

ülespoole tungides Logose jälgedes ning seejättes üha selgemat tunnetust omades, kuni tema hing muutub täielikult "vaimuks", s.t. jumalikustub. Alles sellisena tohib ta näha ja tunnetada Jumalat "palgest palgesse" ja saavutada koos sellega õndsustäiuse, oleledes selles taevases ahiilguses, milles Jumal on "kõik kõiges" ning milles nähakse inimliku olemasolu viimset ning kõrgeimat eesmärki.

Seda eesmärki ei saavuta aga mitte üksnes vähesed äravalitud. Kogu selle maailma ajastu kestel ekslevad veel loendamatud miljonid inimesed patu ja kurja võimuses, võitlevad pimeduse jõud Jumala vastu. Kuid nii, nagu ka need oma ürgalguses on loodud Jumala poolt ning lähtunud temast, ei saa nad igavesti jääda omapead ega lahku Jumalast. Ikka ja uuesti ärkavad nad ja leiavad tee tagasi. Siin elustub Origenese mõttemaailmas, milles arvestatakse Jumala absoluutset ning muutumatut headust täie järjekindlusega, kujutus, et kord, pärast tohutu pikka aega ka põrguvürst ise meelt parandab ja Jumala poole tagasi pöördub: siis teostub ühtlasi juba varem mainitud "kõigi asjade taastumine" ehk apokastasis, kusjuures Kristus oma võimutäiuse taas loovutab Isale-Jumalale, millega suur maailmadraama jõuab õnneliku lõpp-lahenduseni. Ometi ei ole see draama ainus ega ainukordne. Ajastu langusest kõige taastumiseni on vaid üks maailmaperioode. Et ka taastunud hinged jäävad endiselt vabadeks, mida Origenes peab kõigiti reaalseks ning millega koos algab uus maailmadraama; selles kujutluses kõneleb Origenes oma aja mõtlejana, tehes selles käibelolevaist kujutlusist lähtudes järeldusi piibellikust maailmapildist, otsimata neile seejuures otsest piibellikku põhjendust.

Et seesuguse lunastusõpetuse taustal Origenese seisukohad eetika alal kujunevad hõlpsalt askeetlikeks, on enam kui arusaadav. Kuigi kurjus haarab inimese totaalselt, on selle peamiseks allikaks siiski meelelised himud ja ihalemised ja seetõttu on tunnetusele püüdlev kristlane viimaste taltsutamisel nõudlik kuni nende täieliku väljarookimiseni. See võis vajaduse korral viia üsnagi rigoroosete sammudeni - eriti juhul, kui mõningaid uustestamentlikke maksime ses suhtes asuti täht-täheleiselt tõlgendama. Me teame, et Origenes ise ses suhtes andis mõnevõrra eeskujugi, teostades Mt 19,12 alusel enesekastreerimise. Kuid vaevalt leidis see järelegijaid. Oma arutlusi Meie Isa palve kohta kavandab ta ülevaatliku kristliku kohustusteõpetuse, jagades kohustused kaheks teineteist täiendavaks rühmaks. Ühelt poolt kõneldakse neis kolmesuguseist üldisist kohustusist - Jumala, vendade ja iseenda suhtes, teisalt aga erilisist kohustusist, mis langevad nii mitmesuguseile astmeile kui ka eluolukordadele, kõneldes kogudusi teenivate vaimulike (diakonite, presbüterite ja piiskoppide) kohustusist ja andes sellega ühe esimese käsitluse vaimuliku ametikandja kutse-eetikast; selle kõrval on aga erilisi kohustusi ka mitmesugustel eluseisustel: leskedel, kellelt nõutakse karskeid eluviise, abielulistel, kelle vahelkordades toonitatakse tagasihoidlikkust, ilma et seejuures kaldutaks nõudma täielikku seksuaalset loobumust. Teatava liialdusena tundub aga 4. palve seletus, milles toonitatakse, et maiste asjade ning eluvajaduste pärast ei tule üldse paluda ning et kogu see palve viitavat üksnes armulaua sakramendile (allegooriline seletus!). Väga kõrgelt hinnatakse martüüriumi, milles nähakse kristliku eluvõitluse kõrgastet.

Origenes väärib hindamist kui esimene kristlik mõtleja-teoloog, kes piibellikku mõttemaailma selle kogu ulatuses on püüdnud süstemaatilise järjekindlusega ning põhjalikkusega sobitada oma kaasaegse filosoofilis-teadusliku maailmapildiga ja kes ses suhtes ühegi kahtlusetagi tähelepanuväärset on saavutanud. Ühelt poolt kõneleb temas tugevasti kiindunud kiriklik traditsionalist, kes peaaegu midagi ei taha piibellikult "tõestamata", ja teisalt oma kaasaja teaduslikku elu- ja maailmatunnetust kandev ning austav mõtleja, kes viimases kätevatte vahenditega ning loogikaga püüab avandada ning selgitavalt õigustada kristlikus tunnetuses olevat tõe ja näidata sellele kui ainsale mõeldavale ning täiuslikule kõigi inimelu probleemide lahendusele. Me võime ainult imetella, kuivõrd väheste sisuliste vastuoludega on osatud neid kaht poolust sobitada, milles ilmneb Origenese kui mõtleja süstemaatiline geniaalsus. Ta ei ole mitte ainult probleemide tõstataja, vaid ta annab neile ka

temal olemasolevate vahenditega võimalikke lahendusi. Vastuolud, mis selles suhtes kujunevad kirikliku õpetustraditsiooniga, on suurelt jaolt seletatavad tema allegoorilise Pühakirja tõlgendamisega. Vaatamata selle ulatuslikule kasutamisele on ta selle kõrval esimesi, kes rajab aluse Pühakirja teksti kriitilisele käsitlemisele, kuigi me selle viljakuses oleme andmete puudusel teadmatutes; järgnevad põlvkonnad vaevalt tundsid selle vastu huvigi, olles kijndunud enam dogmaatilist laadi võitlusisse. Hoolimata Origenese süsteemi kiriklikkusest ning piibellikusest osutasid mõned enam perifeerse tähendusega järeldused selles temale saatuslikuks, mille tõttu kogu tema õpetus hiljem tunnistati ketserlikuks; peamist osa selles etendasid käsitlus preeksistentsest inimhingest ja õpetus apokastasisest. Dogmaatilise heitluse keerises, mis haaras järgnevaid teoloogide põlvkondi, ei suudetud mõista nende seisukohtade perifeerset tähendust tema süsteemis.

Vaatamata kõigele on Origenese mõju olnud hilisemaile aegadele vägagi viljastav, eriti idakristluses. Järgnevate sajandite siinse kiriku dogmadelugu on peamiselt Origenese õpetuse ajalugu: ariaanid ja ortodokssed teoloogid, kriitikud ja müstikud, maailmavallutavad preestrid ja maailmast põgenevad askeedid-mungad ei saanud temast mööda. Metoodiline sillapea, mis tema süsteemis kujunes kristluse poolelt antiikse mõtlemise ja maailmatunnetuse kaldale, väärib tähelepanu veel praegugi, mil kristlus taas otsib endale eluvõimalust moodsa teadusliku maailmapildi raamides ning mille lähiseks taas peab kujunema ehsalt piibellik tunnetusvaldkond. "Kes oleks võrdne temale või ületaks teda? Milline teoloogia tänapäevani võiks kiidelda, et ta suudab haarata kõike, mida pakuvad Uue Testamendi allikad? Origenes on elanud Piiblis nii, nagu pärast teda vahest ainult Luther. Mida ta oma tunnetuses saavutas, selle eest võlgneb ta tänu Piiblile. Siin leidsid käsud, mis juhendasid tema kõlbelist elu, siit kõlasid juhtnöörid tema teel täiuslikkuse poole, siit kõneles temale Logose hääl, mis tema kreeklaskliku teadmisjanu vaigistas ning temale tulevast kosutust töötas. Ta luges seda raamatut kui filosoof ja ometi õppis sellest midagi, mis oli ülem kui kõik mõistus - et tee Jumala juurde ei seisa mitte teenetes, vaid armus. Õilsa õpetajana on ta ise seda teed oma arvuka õpilaskonna eel käinud enam kui viiskümmend aastat ja lõpuks oma õpetuse tõde märtrisurmaga kinnitanud," iseloomustab teda hindavalt Lietzmann oma "Vana kiriku ajaloos". Vastupidi kõigile eriarvamusile tuleb meilgi teda hinnata suurima kristliku mõtlejana vanakiriku perioodil, kelle ulatusliku mõttetöö väärtuslik tuum jääb piibellikuks kõige otsemas tähenduses.

Clemens ja Origenes on idakiriku mõtlemise ajaloos peaaegu ainsad silmapaistvad ning viljakad kujud. Kõik, mis neile järgnes, lõhnab epigoonluse ning dogmaatilistes tüldes avalduva vaimse kitsuse järele. Origenese õpilasiks ja tema aatlemise jätkajaiks, olgugi juba mahendatud kujul, tuleb pidada eelkõige Aleksandria katehheetide kooli juhatajat ning piiskoppi Dionysios (ametis a. 247-264), piiskop Gregorius Thaumaturgust (surnud a. 275) ja Kaisarea presbüteri Pamhiliust (suri a. 303), kellele võlgneme tänu ka Origenese kirjandusliku pärandi kogumise ja kohalikus raamatukogus säilitamise eest ning kelle õpilaseks omakorda oli kirikuloolane Eusebius, kellelt, nagu juba varem öeldud, pärinevad andmed suure mõtleja eluloo kohta.

Teine osa

Kristliku mõtlemise dogmatiseerumine

§ 7. Dogmaatilised õpetustülid

1. Kristliku mõtlemise peaprobleeme III sajandi lõpul ja IV sajandil

Peaaegu kõigi varakristlike mõtlejate peas on nii või teistsugusel viisil elanud ühe ning ühtse kiriku ideaal, mõte, mis väljenduse on leidnud juba vanimas kiriklikus usutunnistuseski, apostoolikumis, milles kõneldakse "ühest üldisest kirikust" ning mis oma teoloogilise eestvõitleja leidis Cyprianuses. Kuid tee selleni ei olnud kaugeltki kerge ning suurimaks tõkkeks osutusid erinevused kirikliku õpetuse küsimusis. Tõsi küll, kristlik kirik tunnistas kõikjal oma kuulutuse ning õpetuse alusena üht ning sama Pühakirja, mille vanatestamentlikule osale lisandus nüüd juba ulatuslikult kindlaks kujunenud uustestamentlik kaanon, mis "juhisena" juba oma olemasoluga andis erakordse võimaluse kristliku kiriku sisemise ühtsuse väljakujunemisele. Kui selle kõrval veel mainida teist tollal üldiselt tunnustatud normatiivi neis küsimusis, nimelt kindlakujulises sõnastuses esinevat "usureeglit" nn. apostoolikumi näol, mis üldjoonis määras peale muu ka olemasoleva Pühakirja sisulise tõlgendamise tee, siis oli seegi olulise väärtusega panuseks püüdlusis *una sancta ecclesia catholica* poole. Mõlemate mainitud antustega oli olemas mitte ainult kuulutusliku ühtsuse alus ja tee, vaid ka ühtne lähe kristliku kiriku õpetuse kui niisuguse väljakujunemisele.

Ometi ei kujunenud tegelikult asi kaugeltki soovitava ühtsuse suunas. Erinevuste kõrval, mis tekkisid kiriku organisatsiooni ja administratsiooni küsimusis, hakkasid üha tugevamal määral esinema lahknevused puhtõpetlikes küsimusis, nimelt selles, kuidas üks või teine kirikujuht või teoloog mõnd ristiusu põhiseisukohta lähemalt tõlgendas või seletas. Me võime ses suhtes täheldada iseloomulikku asjaolu: kuni kristlik kirik Rooma impeeriumis oli sunnitud pidevalt võitlema oma palja olemasolu pärast ja kuni temasse kuulumine igale kristlasele oli seotud riskiga osutada ootamatult puhkevate vaenamlainete ohvriks, puudus õpetuslikel vaidlusil kiriku enese raames igasugune tema terviklikkust ohustav teravus. Kahtlemata toimus õpetuslikke vaidlusi ja üsnagi teravalt hülgevaid seisukohavõtte ka vanakiriku algperioodil, kuid need olid suunatud ilmselt sektantlusse kalduvate lahkpüüdluste vastu, nagu seda nägime gnostitsismi, manikeismi ja montanismi puhul. Niisugustel puhkudel oli mängus mitte ühe või teise õpetusliku seisukoha täpsustav tõlgendamine, vaid tavaliselt kogu kristliku õpetuse aluste ja põhinormide tunnustamine või mittetunnustamine. Kuid olukord muutub otsemaid, kui lõpevad tagakiusamised ja kristlik kirik saavutab mitte ainult õigusliku positsiooni impeeriumis, vaid tõuseb riigikirikuna koguni esikohale. Traditsiooniline kirikulugu hindab seda tõsiasi tavaliselt ilmse ning imelise kristliku kiriku võiduna, ent lähemal analüüsimisel avanevad sellele sootuks vastupidised tulemused. Ühelt poolt näib, et just sellega koos algab ulatuslik kiriku ilmalikustumise protsess: suured rahvamassid koonduvad nüüd kiriku ümber ilma sinna kuulumiseks vajaliku sisemise küpsuseta - eriti kui sinna kuulumine

oli sunniviisiline. Selle esiridades hakkab sammuma nüüdsest peale mitte enam lihtne usklikkond, vaid ka kõrgem, varakam ning haritum ühiskonnakiht, haarates siingi oma eelduste kohaselt võimu ning positsioonide järele. Üha enamal määral jahtus entusiastlik usklikkus, asendudes enam pealiskaudse tõekspidamuslikkusega. On enam kui kindel, et tollal paljud need, kes tegelesid ilmaliku filosoofia ja teadusega, vahetasid konjunktuurimuutust taibates oma filosoofimantli üsna kergesti preestrikuuega. Kuna "filosofeerimine" osutus patuks, siis püüti tunnetusvajadust rahuldada juba kristluse piires, millega kaasnes huvi selles esineva õpetuse üha üksikasjalisemaks kindlaksmääramiseks. Muidugi pole see iseendast mingi pahe kui niisugune, kuid sellest kujunes pahe nende inimeste kätes, kes hakkasid õpetuses nägema kõike ning elava usu vahetasid teatava kompleksi ratsionaalsete tõekspidamistega. Nii dogmatiseerus kristlus koos selle kujunemisega riigikirikuks otse loomuliku paratamatusena. Usk ei olnud enam vajalikuks kristliku tunnetuse allikaks, vaid tunnetus, mis toetus vormilisele tõekspidamisele, osutus elava ning kõlbelist jõudu ajendava usu aseaineks.

Säärane õpetusliku huvi esirinda nihkumine ongi III sajandi lõpupoole algavate ulatuslike dogmaatiliste vaidluste ning tülide peapõhjuseks. Need vaidlused kulgevad vaheti pinevusega, mis muutub ohtlikuks kristliku kiriku enese sisemisele ühtsusele, kuid nad osutusid kujunenud olukorras paratamatuiks. Oma positsiooni kindlustamiseks vajab kirik viimistletud õpetust, mis pidi täitma senise filosoofia asemel maailmavaate ülesandeid. Väärib märkimist, et sisuliselt vaadates ei kujune diskussioon kaugeltki kõige olulisemate probleemide ümber, vaid puudutab piibellikult seisukohalt hinnates enam perifeerseid küsimusi. Kõige kesksamaks probleemiks osutub ühelt poolt küsimus Kristuse isiku kohta ja teisalt, koos sellega paratamatult, probleem Kristuse ja Jumala vahekorra üle. Viimane küsimustekompleks on omakorda lähteks kolmandale tolleaaja teoloogilist mõtlemist haaranud probleemile, mille ümber puhkes samuti kirglik vaidlus - see on õpetus kolmainuse või triniteedi kohta. Nende peamiste küsimuste kõrval erutasid meeli ja põhjustasid vaidlusi mitmesugused muudki probleemid, mis puudutasid kirikliku õpetuse üksikasju ning kiriku korra küsimusi, mille vaatlemine aga on juba dogmadeloo ülesanne. Põhilised seisukohad peaküsimusis - nii kristoloogias kui ka kolmainuseõpetuses - olid teataval määral lahenduse leidnud juba varem: nii varakristlike apologetide kui ka pisut hiljem õitselepuhkeva Aleksandria teoloogilise koolkonna juures leiame küllalt küpseid sellekohaseid formuleeringuid. Ometi võimaldasid need määrangud erinevaid tõlgendusi, mistõttu kujunes rida omavahel võistlevaid ning võitlevaid õpetuslikke seisukohavõtte, mille vahel tuli rahu jaluleseadmiseks leida kas kõiki rahuldav kompromiss või siis tunnistada neist üks ainuõigeaks ja kehtestada see kogu kiriku ulatuses.

2. Kristoloogilise problemaatika kulg

Massiivset, kuid seejuures küllalt piibellikku usku Jeesusesse Kristusesse kui Issandasse hakkasid kristliku koguduse laius ringes teoloogiliselt süvendama ning selgitama juba varakristlikud apologetid filosoofilise logoseõpetuse abil ja püüdsid seda piibellikult moduleerides vältida võimalikku polüteistlike elementide sissetungi kristlikku jumalakäsitlusse. See seisukoht leidis üldist tunnustust esmajoones õhtumaises kristlaskonnas, kuna tänu Johannese pärimusile ei nähtud "Logose" mõiste kasutamises midagi ebapiibellikku. Idakristluses seevastu püsiti esialgse koguduseusu tasemel ega hoolitud palju kristoloogilisest arutlusist, kuid Aleksandria teoloogia mõjul koduneb siingi pikkamööda nn. logosekristoloogia. III sajandi keskpaiku näib see siingi üldist tunnustust leidnud olevat, nagu sellele viitab peale muu ka vastavasisuline lisand kehtivale ristimissümbolile, milles tunnistatakse usku "Jeesusesse Kristusse, Jumala Logosesse". Ometi ei tähenda see logosekristoloogia ilmne võit kaugeltki kõigi sellega seostuvate küsimuste lahendust, vaid sellega koos alles hakkas välja kujunema ulatuslik sisuline problemaatika. Kes on siis õieti Kristus? On ta Jumal või ainult jumalike kvaliteetidega varustatud erakordne inimene? Milline on tema vahekord Jumalaga

juhul, kui teda tunnistatakse Jumalaks? Paljud kristlased ja teoloogid lähtusid selle küsimustiku vastamisel Jumala ühtsuse tunnustamisest: ainult Jumal üksi võis olla tõeline ainuvalitseja, "monarh". Sellest nn. monarhianistlikust seisukohast lähtudes avanes kaks võimalust Logose lähemaks seletamiseks: ühelt poolt võidi Kristus-Logos tunnistada üksnes jumaliku jõuga varustatud inimeseks, millega on otsemaid ent ohustatud tema jumalikkus piibellikuses tähenduses ja tee avatud mitut liiki lahkõpetusile. Sellel vaatekohal asusid nn. dünaamilise monarhianismi pooldajad. Teisalt aga võidi sattuda vastupidisesse äärmusse ja näha Kristus-Logoses ainult üht jumalikku olemuse moodust või ilmutusviisi. See omakorda võimaldas ajaloolise Jeesuse alahindamist, tema inimlikkuse täielikku eitamist. Taoline dogmadeloos modalistliku monarhianismi nime all tuntud suund andis rea variatsioonide, mille kohaselt Jeesus võis olla üksnes Kristus-Logose näiline kehastus, nagu seda eriti suvatsesid toonitada mitmesugused doketistlikud käsitlused ning millistega taas satuti vastuollu kirikliku õpetusega. Viimase konsekventsini lähevad ses suhtes nn. patripassiaanid, kelle oletust mööda Jumal ise löödi risti juutide poolt. Kõigis neis võimalikes äärmusis püüdis kirik leida lahendavat keskteed ja silmapaistvamad kirikliku mõttesuuna esindajad nii läänes kui idas asusid arvamusel, et vaatamata oma jumalikule olemusele on Logos siiski alluvusvahekorras Jumala suhtes, temale subordineeritud: markantsemalt esindasid seda vaateviisi nii Ireneus kui ka Origenes.

Kuid vaevalt suutis subordinatsioon, mis oma olemuselt oli ikkagi kompromissmõiste, anda lõplikku lahendust üleskerkinud küsimusis. IV sajandi algupoolel puhkevad uued ning raskeimad vaidlused vanakiriku ajaloos, milles lõkkele puhkevad peale muu ka puhtinimlikud kired ja mille taustal ilmnevad ühe või teise kirikliku ringkonna võimupüüdlused. Nende vaidluste peaosalisiks on kaks Aleksandria teoloogi - sinne presbüter ja kirikupoliitik Arius ning kohalik diakon Athanasius - kelle algatusel tõusnud dogmaatiline vaidlustüli kestab aastakümneid vahelduva võiduga kummalegi poolele. Kristoloogiliste motiividega seostuvad siin ka kolmainusõpetuse probleemid. Arius asus üldiselt senise subordinatiivse käsitluse pinnale, kuid formuleeris selle ühekülgselt. Tema järele ei olnud Logos igavene, vaid Jumala poolt loodud enne kõige muu loomist. Sellest järeldus, et Logosel sääraselt looduna ei saanud olla ka Jumalaga ühesugust olemust, vaid ta oli sellest erineva loomusega (*anomoios*). Nii kaldus siis Arius enam Jeesuse inimliku või vähemalt selle erakordselt täiusliku jumalanäosuse toonitamisele, mis võis viia ekslikule käsitlusele tema jumalikkusest. Seda viga taipas kiriklikule õpetustraditsioonile rangemalt ustav Athanasius ja toonitas omapoolset Isa ja Poja olemusühtsust, asudes seega nn. homousiaanlikule seisukohale. See olemusühtsus aga eeldab, et Poeg-Logos ei saa olla loodud, vaid Isast-Jumalast "igavikus sündinud". Kogu vaidluse raskuspunkt langeb üha selgemini mitte niivõrd Kristuse-Logose olemusprobleemile, kuivõrd tema vahekorrale Jumalaga, mille seletamist üsna õieti nähti eeldusena tema olemuse lähemale määramisele. Mõlemad vaatekohad leidsid innukaid pooldajaid, mistõttu puhkenud tülides kiriku sisemine ühtsus osutus enamal määral ohustatuks kui see oli võitluses varasemate lahkõpetuste vastu. Teravust selles vaidluses süvendas vahepeal toimunud muutus kiriku õiguslik-poliitilises olukorras ja riigi sisemise kindluse ning julgeoleku seisukohalt olid taolised lahkkelid enam kui ebasoovitavad. Kuna aga kirikujuhid ise osutasid võimetuiks tülikäsimust lahendamata, siis sekkus nüüd juba riigivõim asjakäiku: a. 325 kokku kutsutud üldisele kirikukogule Nikaias tegi keiser ülesandeks küsimuse lahendamise ja selle surve all viidigi siin läbi Athanasiuse tegeliku vähemuse seisukoht. Seega siis võitis "homousiaanlik" arusaamine ja kirikukogu formuleeris oma otsuse juba varem tunnustatud sõnastuses, mille järgi Jumalal on üks ja ühtne substant, kuid kolm temaga ühtset "hüpostaasi" või avaldumisviisi (kreekakeelne mõiste *hypostasis* tõlgitakse siingi õnnetult ladina keelde sõnaga persona, mis kuni tänapäevani on tekitanud segadust kolmainusõpetuses). Ometi ei pääsenud see otsus kaugeltki soovitava määral mõjule: selle võttis omaks peamiselt õhtumaine kirik, kuid

idakristlus eesotsas Väike-Aasia kirikuga jäi ustavaks Ariuse seisukohale, mille lähemaks interpreteerimiseks tekkis siin terve rida erinevaid ning omavahel vaidlevaid voolusid. Alles a. 381 toimunud kirikukogu Konstantinoopolis teeb neile lahkkelidele vormilise lõpu, kinnitades lõplikult kirikliku dogmana juba Nikaias sõnastatud seisukoha, mille kohaselt Jumal on "üks ühtne substantis kolmes hüpostaasis" (*Una substantia, tres personae*). Sellega oli lõppenud esimene faas kristoloogilistes tülides ja sajandipikkuse vaidluse tulemusena oli enam-vähem lõplikult kindlaks määratud kiriku seisukoht kolmainuse küsimuses, kuna kristoloogilises küsimuses lepitati üksnes esialgse formuleeringuga: Jeesus Kristus pidi selle kohaselt olema üks ühtne isik, kelles imeliselt mõistetamatult on ühendatud nii inimlik kui ka jumalik olemus nende mõlema täiuslikul kujul.

Säärane dogmaatiline formulatsioon Kristuse isiku kohta nõudis paratamatult lähemat selgitamist. Kuidas pidi olema mõeldav kahe teineteist täielikult välistava elemendi seostamine ühes isikus? Kes siis Kristus tõepoolest pidi olema? See alternatiivne probleem nõudis edasist lahendavat avandamist ja see põhjustaski uute vaidluste esilekerkimise, tuues kaasa mitte vähem teravaid vaidlusi kui seda võisime täheldada eelmise tüliperioodi puhul.

Uue kristoloogilise võitluse peamiseks tandriks kujunes idakirik, kuna õhtumaine kirik selles enam lepitava vahendaja osa püüdis etendada. Algtõuke sai see võitlus Laodikea piiskop Apollinariuse poolt (suri u. a. 390), kes - tuginedes aristoteellikus psühholoogias esinevale inimese kolmikjaotusele vaimuks, hingeks ja ihuks - väitis, et Kristuses on kõigile inimesile omane vaim või *nous* täies ulatuses asendunud jumaliku Logosega. Säärane teooria aga ei võimaldanud toonitada kummagi loomuse täiuslikkust Kristuses: ta võis olla vaid osaliselt jumalik ning osaliselt inimlik, viimast üksnes oma hingelis-ihulise olemuse poolest. Seda seisukohta oli aga raske kohandada kiriku dogmaga ja juba a. 381 toimunud Konstantinoopoli kirikukogu tunnistas Apollinariuse õpetuse ekslikuks, leides selles Kristuse kahesuguse loomuse ühekülgselt ületoonitamist, millega oli ohustatud tema isikuühtsus. Selle dilemma taustal, mida dogmadeloos tuntakse monofüsiitilise tüli nime all, tekkis idakiriku teoloogias kaks voolu, mille omavaheline võitlus kestis kord vaibudes, kord teravnedes ligi kolm sajandit. Alles a. 680 Konstantinoopoli kirikukogul suudetakse leida vormel, mis rahuldab enamikku kristlaskonda, kuna märgatav vähemus, jäädes ustavaks oma arusaamadele ja tõlgendusviisile, lihtsalt sekteerub. Need koolkonnad on:

a) Antiookia koolkond, mille silmapaistvamaiks teoloogilisteks ideoloogideks on Mopsnestia piiskop Theodorus (suri a. 428) ja üks tema õpilasi, hiljem Konstantinoopoli patriarh Nestorius (suri a. 440). Siin kujuneva kristoloogia peamine iseärasus seisab Kristuses esineva kahe loomuse printsiipiaalses lahushoidmises, kusjuures antiooklaste peahuvi näib koonduvat tema inimlikule loomusele. Theodorus väidab, et mõeldav seos kahe loomuse vahel Kristuse isikus on võimalik üksnes nii, et nad pole mingil kombel teineteisega segunenud: tema isikuühtsus (*henosis*) on kujuteldav vaid selliselt, et jumalik Logos on võtnud endale täiusliku inimese eluasemeks nagu templi. Seejuures on too "ühtsus" mitte loomupärane või füüsiline (*physike*), vaid enam eetiline: Kristus ei olnud ei jumalikustunud inimene ega ka inimlikustunud Jumal, vaid samaaegselt ning eraldatult nii üks kui teine, omades kaht "loomust", "hüpostaasi" või "palet" ühekorraga, olles niihästi inimene kui ka Jumala Poeg samaaegselt. Nestorius omakorda arendas selle mõtte teatava lõpuni, asudes võitlusse tollal levinud kujutlusega Maarjast kui "jumalasünnitajast" (*theotokos*) ja õpetades, et viimane sünnitas üksnes inimese Jeesuse.

b) Aleksandria koolkond, mille eesotsas seisis kolm "suurt kapadooklast" - nimelt Basilius Suur (suri a. 379), Gregorius Nazianzist (suri a. 390) ja Nyssa piiskop Gregorius (suri a. 394 paiku), kes üldjoontes tuginesid Athanasiuse seiskohtadele ja vastupidiselt antiooklastele asetasid pearõhu Kristuses esineva kahe loomuse seosele ning toonitasid seejuures enam tema jumalikku olemust. See toimus aga niisuguse ühekülgsusega, mis ohustas viimaks kogu senist

kahe loomuse teooriat kristoloogias ja kutsus seda enam esile antiooklaste vastuseisu. Tekkinud tüli haripunkt saabus Nestoriuse ajal, mil tekkis enam kui äge poleemika kahe silmapaistva kirikuvürsti vahel ja mida aleksandrialaste tiival juhtis sinne patriarh Cyrillos (suri a. 444). Võitlus kulges täie järjekindlusega: korduvalt panid kirikuvürstid teineteist kirikuvande alla ja taas oli kristliku kiriku ühtsus tõsiselt ohustatud.

Tekkinud pahaendelise olukorra lõpetamiseks kutsutakse taas riigivõimu algatusel kokku üldine kirikukogu Halkedoni a. 451. Enamus sellest osavõtvaid piiskoppe oli aleksandrialiku suunaga, kuid sellele vaatamata lepitakse siin kokku vormeli suhtes, mille oli esitanud Rooma paavst Leo I, milles tunnistati üht, ühtset Kristust, kes on täiuslik Jumal ja täiuslik inimene ning kelles kaks loomust esinevad teineteise suhtes "lahutamatuult ning segunematult". Tegelikult oli see üksnes hästisõnastatud kompromissvormel, mis aga targu jättis lahendamata kogu kristoloogilise vaidluse tuuma, nimelt - kuidas Kristuse ühtses isikus kaks antud loomust esinevad. See vajab edasist selgitamist ja põhjustas taas uusi otsinguid ning neist johtuvaid dogmaatilisi vaidlusi. Monofüsiidid eraldusid kirikust ja sekteerusid ja üldkirikul oli palju raskusi nendega võideldes. Taasalanud vaidlusis püütakse jõuda selgusele nn. monoteleetilise teooria varal, milles toonitatakse, et seos kahe loomuse vahel Kristuse isikus, mis tagab selle tõelise ühtsuse, seisab jumaliku ja inimliku tahte täielikus ühtelangevuses. Sisuliselt on see aga varjatud monofüsiitlik seisukoht ja a. 680 toimunud Konstantinoopoli kirikukogul mõistetakse ka see õpetus hukka. Nii lõpeb kogu pikka aega kestnud kristoloogiline tüli kirikus ikkagi Halkedoni formulatsiooni võiduga, kuigi selle sisuline paradokslikkus jääb lähemalt avandamata. Vahepeal on aga elustunud rida teisi, aktuaalsemaid teoloogilisi ja praktilisi probleeme, mille lahendamine võib-olla märksa enam aitas süvendada kristlikku mõtlemist ja tõstis selle iseseisva filosoofilise mõtlemise tasemele. Viimaste raskuspunkt aga kandus taas õhtumaille, kus IV ja V saj. vahetusel kerkib esile teine suur ning iseseisev mõtleja Origenese kõrval, kelle mõju järgnevaile sajandeile on olnud erakordselt viljastav. See on kirikuisa Augustinus.

§ 8. Augustinus ja tema mõttemaailm

1. Elukäik ja looming

Aurelius Augustinus on sündinud 13. nov. 354 Põhja-Aafrikas Thaugaste linnakeses ning kasvas üles emalt saadud tugevate kristlike mõjutuste all. Noorukina, a. 371 alates, õppis Kartaagos retoorilises koolis ja andus siin ta oma jutustuse järgi täiesti ilmalikule elule. Esimeseks pöördepunktiks tõsinemisele osutus tema ilmselt juhuslik tutvumine Cicero teostega, millest sügavat mõju avaldas dialoog "Hortensius", äratades temas huvi ning igatsust tõe tunnetamise järele. Piibli mõttemaailm osutus talle algavais otsinguis liiga vähe filosoofiliseks ja puutudes kokku tollal Kartaagos tegutseva manikeistide sektiga sattus ta peagi viimaste mõju alla, kuigi ta mitte kunagi ei saanud nende innukaks pooldajaks, vaid püsis pikemat aega nende mõttemaailmas üksnes kõrvalvaataja-asjahuvisena. Ent Cicero teoste mõjualusena haarab teda pikapeale üha sügavamalt filosoofiline skepsis, mis samal ajal innustab teda üha süvenenumale tõetsimisele. A. 383 siirdub ta koos oma vahepeal lehestunud emaga Rooma ja omandab siin tutvuste kaudu retoorikaõpetaja koha Milaanos. Siin kuulab ta kohaliku piiskopi Ambrosiuse jutlusi, mis talle avavad tee Piibli juurde. Kuid samal ajal tutvub ta ka Plotinose teoste ladinakeelsete tõlgetega, mille religioosne sisu kujuneb peagi mõtteliseks sillaks kristluse poole, milles teda eriliselt näib mõjustavat pauliinlik teoloogia. Ka uus-platonistlikud spekulatsioonid ei rahulda Augustinuse otsijavaimu. Üha tugevamalt tõmbab teda kõik kristliku ning kirikliku mõttemaailma suunas. Talle mõjub imponeerivalt sinne

tahtejõuline ning askeetlik loobumisiea koos siin esineva jõulise jumalatunnetusega. Ta taipab, et uusplatonistlik jumalakujutus on üksnes abstraktsioon, milles inimene peab aina otsima ega saavuta mingit kindlust. Seevastu kuulutati ning tunnistati kristluses Jumalat, kes ise inimesele lähedale astub ja oma ilmutuses temale ennast tunda annab. Kõnelused nii Ambrosiuse kui ka teiste kristlastega veenavad teda üha enam selle tõsiasja reaalsuses ja ülevuses. Neis otsimuses küpseb tema elu teine ning lõplikult otsustav pöördepunkt, mis toimub a. 386 suvel järsu ning ootamatu elamusena. Kord taas mõtiskelles kuuleb ta lapsehäält hüüdvat "Võta ja loe!", ta avab kirjakoha Rm 13,13-14, mille ajal toimubki lõplik otsustus - Augustinusest saab teadlik kristlane. Nüüd tõmbub ta lühemaks ajaks tagasi avalikkusest, asudes ühe oma sõbra maamõisa, kus tegutseb edasi õpetajana ja süveneb mõtisklusesse ning Pühakirja uurimisse. Siin algab ühtlasi tema viljakas kirjanduslik tegevus, mida iseloomustab seesmiselt kindlustleidnu innukus, kuid millega kaasneb uute probleemide esialgne selgusetus. A. 387 pöördub Augustinus tagasi Milaanosse, kus ta Ülestõusmispühil koos mõningate sõpradega ristitakse Ambrosiuse poolt. Selle järel otsustab ta siirduda tagasi Aafrikasse. Teel tabab teda raske kaotus: Ostias sureb tema ema Monica, kelles ta kaotab oma suurima usulise toe. Naasnult kodumaile siirdub ta üksindusse, elades koos mõningate sõpradega tõelist kloostrielu. Kuid juba a. 391 kutsutakse ta Hippo linna kristliku koguduse presbüteriks ja a. 396 valitakse sealseks piiskopiks, millises ametis ta püsib surmani a. 430, teenides oma väikest piiskopkonda ülima andumuse ning viljakusega ning arendades samal ajal ulatuslikku kirjanduslikku tegevust. Märkigem, et tema surma ajal alustasid vandaalide rüüstejõugud tema kodulinna piiramist. Viimaste sissetung hävitas lõplikult Põhja-Aafrika kultuurilise suuruse; selle viimse ning võimsa pärandina maailmale jäi Augustinuse hindamatu vaimulooming, mille mõjud kristlikus mõtlemises pole kustunud veel tänapäevalgi.

Augustinuse kirjanduslik looming, mis on säilinud peaaegu terviklikult, on ulatuslik ning mitmepalgeline. Selle varasem osa, mis kannab veel selgesti otsimuslikku ilmet, on enam religioonifilosoofilist laadi. Nende hulka kuuluvad lühemad teosed, mis on kirjutatud enne ristimist ja mis käsitlevad usundilisi ja kõlbelse elu küsimusi üleminekuajastu meeleolude ja mõtiskluste alusel, nagu seda on *Contra academicos*, *De beata vita*, *De ordine*, *Soliloquia*, *De musicis* ja *De magistro*, millest viimased on kirjutatud juba pärast ristimist a. 389/390 paiku.

Peamise osa tema loomingust haaravad aga dogmaatilised-poleemilised kirjutised. Neist väärivad mainimist kristluse õpetuslikku sisu käsitlevad teosed nagu *De diversis quaestionibus* a. 397, *De trinitate* a. 400-406, mis kujunes kirikliku kolmainusõpetuse nurgakiviks ja kokkuvõtlik *Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate*, milles ristiusu sisutõed populaarsel kujul esitatakse apostliku usutunnistuse seletusena. Puht dogmaatilist laadi on ka teosed, mis pärinevad tema elu viimaseist aastaist ja milles ta kaitseb ning süvendab oma õpetuslikke seisukohti olulisimais üksikküsimusis: *De gratia et libero arbitrio*, *De praedestinatione sanctorum* ja *De dono perseverantie*, milles ta püüab kummutada mitmesuguseid väärtõlgendusi oma käsitlemise kohta patust ja armust. Oma arvukais poleemilist laadi teoseis võitleb ta peamiselt manikeismi, donatismi ja pelagianismi vastu. Nii on manikeistide vastu suunatud teosed *De libero arbitrio* a. 388-395, *De vera religione* a. 390, *De utilitate credendi* a. 391 ja *Contra Faustum Manichaeum* a. 400. Üle 20 teose on Augustinus kirjutanud donatistide vastu, kelle tegevus juba pikka aega oli ohustanud Põhja-Aafrika kiriku sisemist ühtsust ning tõenäoliselt ka Augustinuse päevil tõsiseks nuhtluseks oli oma pneumaatilise entusiasmiga ja osalt ka rahvusliku sallimatusõ kultiveerimisega. Mõningad nende vastu suunatud teosed on kaotsi läinud, säilinuist väärivad tähelepanu esmajoonel kirjutis *Contra epistolam Parmeniani* a. 400 ja *De baptismo* samast aastast. Ulatuslikum *De unitate ecclesiae* a. 400-402 on mõnede uurijate poolt tunnistatud ebaehtsaks. Samuti arvukad on kirjutised pelagiaanide vastu. See lahkvool tekkis kristlikus kirikus Inglismaalt Rooma rännanud munk-teoloogi Pelagiuse eestvõttel, kes astus poleemikasse Augustinusega ega tahtnud nõustuda viimase

vaadetega patu ja armu kohta, tunnistades vaba tahte teooriast lähtudes inimese omapoolse osa õndsuse saavutamisel kaaluvaks. Sellest poleemikast võrsuvad teosed *De peccatorum meritis et remissione* ja *De spiritu et littera* a. 412, *De natura et gratia* a. 415 ja *De gratia Christi et de peccato originali* a. 418, kui mainida ainult peamisi rohkearvulisi teiste hulgas. Samal ajal aga, kui Augustinus oli seotud poleemilise ja kirikupoliitilise võitlusega, valmib aegamisi ka tema teoloogilis-apologeetiline suurteos *De civitate Dei* a. 412-416, mille sisuline väärtus ulatub kaugele üle kristliku teoloogia piiride ja mille mõttemaailmal on olnud tohutu tähendus kristliku ajalookäsitluse kujunemisele. Esmakordselt kerkib siin esile kristliku mõtlemise taustal ajaloofilosoofiline problemaatika - mitte enam üksikinimese elu ja olemasolu mõtte otsimine, vaid kogu inimsoo kui terviku olemasolu mõtte ja otstarbe uurimisse koondub siin autori peahuvi, leides omapärase lahenduse Jumala Riigi ja maise riigi vahelise võitluse taustal.

Viljakalt on Augustinus tegutsenud ka eksegeetika alal. Teoses *De doctrina christiana* (a. 397-427) fikseeritakse selles suhtes põhimõttelised seisukohad ja antakse vastavalt sellele juhendid Pühakirja tõlgendamiseks kui ka homileetiliseks kasutamiseks: ta õpetab vahet tegema Pühakirja teksti otsese ja kaudse, enam "hingeheitava" mõtte vahel. Viimane asjaolu iseloomustab ka tema eksegeetilisi teoseid, mis on kirjutatud peamiselt jutluste ("homiliate") laadis. Vana Testamendi teoseist on ta eksegeesinud peamiselt Pentateuhhi, Hiibi raamatut ja Psalterit, kuna Uuest Testamendist väärivad tähelepanu Johannese evangeeliumi ja Rooma kirja seletusteosed (kusjuures viimast on käsitletud üksnes osaliselt). Kuigi Augustinuse kirja-seletamises esineb ka allegoriseerivaid elemente, püüab ta siiski toonitada kõiges teksti otsest mõtet ning rõhutab peale muu vist esimesena kristliku eksegeetika ajaloos Piibli kaasaaja tundmise välditamast tema teksti asjakohasel avandamisel. Kirjaseletamisega lähedases seoses on tekkinud ka tema rohkearvulised jutlused, kuid nendest säilinute ehtsus pole igakord täiesti kindel.

Mainitud teoloogilise loomingu kõrval on aga Augustinus kirjutanud teoseid, mis kuuluvad maailmakirjanduse paremiku hulka. Neist väärib tähelepanu memuaarilist laadi teos *Confessiones* a. 397-400, milles autor elava ning tõepärase pihtimusena jutustab oma sisemist arengulugu lapsepõlvest alates kuni kristlaseks saamiseni: psühholoogilise analüüsi kõrval paelub see teos ka oma suurepärase, peaaegu poetilise väljendusviisiga, mis on edastatud klassikaliselt puhtas ning laitmatu ladina keeles. Kirjandusloolise väärtusega on samuti üsna elu lõpul kirjutatud ülevaade *Retractationes* a. 427, kus autor annab kokkuvõtliku ning kronoloogiliselt järjestatud pildi oma kirjanduslikust loomingust koos kriitiliste märkmetega kõige selle kohta, mis temale ta - peamiselt varasemas - loomingus tundub ületatuna ning nüüd vastuvõetamatuna. Sellisena on mainitud teos õieti esimene kirjanduskriitiline essee kristliku kirjanduse ajaloos. Väärtuslikku lisa tema mõttemaailma kui ka eluloo ja tegevuse kohta pakuvad arvukalt säilinud kirjad (223, millest mõned võib-olla on ebaehtsad).

2. Augustinuse õpetuse üldlaad

Juba Augustinuse vaimsest arenguloost võib järeldada, et tema õpetuses on tegemist mitmesuguste mõjudega ning et siin originaalse ainese kõrval leidub sugemeid nii manikeismist, filosoofilisest skepsisest kui ka uusplatonismist. Nende mõjude tähendust ei tule aga ülehinnata, kuna Augustinus eelkõige iseseisva ning originaalse mõtlejana on suutnud mõningaid võõrelemente niivõrd hästi sulatada oma õpetuslikku üldpilti, et nende eraldamine sellest üksnes põhjaliku analüüsi teel mõeldav on. Teisalt ei tule seejuures unustada, et ka tolleaegses filosoofilises mõtlemises esines küllaltki sääraseid elemente, mis seisis lähedal ristiusu maailma- ja elutunnetusele ning mis seetõttu ilma mingi kunstliku sobitamiseta mahutid tema kristlikku maailmavaatesse ja elukäsitlusse.

Vaatamata oma grandioossusele ei ole Augustinuse õpetus kui tervik kaugeltki mitte ühtlane, süstematiseeritud ning igakülgsest läbimõeldud. Suurem osa tema hilisemast ning viljakamast mõttetööst on kantud sõna otsemas mõttes juhuhuvidest ning poleemikavajadusest mitmesuguste lahkliikumistega kirikus või ka väljaspool seda. Ükski teos ei anna iseseisvalt omaette tervikulist pilti tema vaadetest, ka ulatuslik *De civitate Dei* mitte. Seetõttu esineb tema "süsteemis" - kui sellest üldse on võimalik kõnelda - mõnesuguseid sisemisi vastuolusid ning erinevusi. Sellega on ka seletatav, et hilisemal aegadel osutus võimalikuks nn. "augustinismi" vägagi erinevate tõlgenduste ning hinnangute olemasolu - katoliiklik teoloogia peab seda oma vaadete ja õpetuste üheks peamiseks lähteks, ent samal ajal ammutab ka Luther oma põhiseisukohtadele tuge just Augustinuselt! Säärane vastuolulisus Augustinuse mõttemaailmas ei johtu niivõrd mitmesuguste mõjutuste esinemisest, kuivõrd asjaolust, et kogu tema mõttetöö algusest peale on kantud kahest teda põhiliselt ajendavast huvitegurist või motiivist, mis moodustavad nagu kaks fookust elliptilises kujundis ega kärista seda millalgi kaheks teineteisest sõltumatuks mõtteringiks. Me näeme Augustinuses kõigepealt siirast tõetsijat, kelle huvi ses suhtes on põhiliselt filosoofilist laadi ja kes tõeks peab ainult seda, mis tema rahutule otsijavaimule lõplikku ning täielikku rahuldust suudab pakkuda. Seda osa tema mõttemaailmast iseloomustab kõige ilmekamalt tuntud lauseke rahutust inimsüdamest - *inquietum est cor nostrum*. Sellele lahendust otsides jõuab Augustinus filosoofilise skepsise kaudu tunnetuskriitikale ja teda võiks õigusega pidada kriitilise mõttesuuna algatajaks filosoofilises tunnetusõpetuses. Tekkinud kriitikas aga avandub kogu filosoofilise püüdlamise küündimatus: siin antud lahendused ei taga millegagi igatsetavat lahendust, selle leidmist. Kuigi Augustinus millalgi ei suutu säärasesse katsetusisse taunivalt, nagu see ilmnis varakristlike apologetide radikaalsemal tiival, teab ja tunnetab ta ometi üht - ka kõige täiuslikemaist filosoofilisist spekulatsioonest hõõgub talle vastu sedasama aina rahuldamatut rahutust. Igat filosoofiat kannab *inquieta* niikaua, kuni filosoofiale andunud mõtlemine ning mõtleja pole avastanud seda ainsat tõe, mis üksi on suuteline andma teadlikku sisemist kindlust ja selgust, milles lõplikult hajub otsiva inimsüdame loomupärane rahutus. Ja selle tõe leiab ta ainult teoloogia valdkonnast, õieti öeldes - ta võtab selle vastu ainult sealt. Augustinuse mõttemaailma teiseks fookuseks ongi toosama lahendav vastus rahutu südame küsimusele - *donec requiescat in te, Domine*. See vastus on sisuliselt seotud kristliku usu ja kirikliku õpetustraditsiooniga. Augustinuse kõikehaaravas isikus on esmakordselt ühendatud ainulaadse suursugususega mõtleja filosoof ja uskuja teoloog. Seepärast on ta kõigi oma filosoofiliste probleemide lahenduses viimselt ikkagi teoloog, kes laseb lõplikult lahendava sõna kõiges öelda kristlikul usul ja seda tunnistaval kirikul ja kes oma teoloogiliste probleemide lahenduses jääb alati mõtlejaks, kelles igal hetkel kaasa heliseb erakordne filosoofiline taiplikkus ning otse universaalne haaravus koos oskusega näha probleeme nende oma asjakohase sisemise loogikaga. Et siin avarate ning hästipõhistatud sildade asemel mõnikord üksnes ahtad purded usulist tunnetusmaailma seovad filosoofiliste mõttekompleksidega, see lasebki vaheti suure mõtleja vaimset loomingut paista vastuoludest lõhestatuna; kas selles aga kajastub tema enese sisemine dualism - nagu seda mõned uurijad väidavad - on siiski küsitav. Ei tule unustada, et Augustinuse mõttetööd peaaegu kogu selle ulatuses on ajendanud mitmesugused kaasaegsed juhuhuvid ning -vajadused, esmajoones muidugi võitlus mitmesuguste väärvoolude ja lahkliikumiste vastu kristliku kiriku ja selles juba väljakujunenud mõtetraditsioonide pinnal. Selle asjaolu ilmne domineerivus põhjustabki tolle lünklikkuse esinemise Augustinuse mõttemaailmas esmajoones selle puhtfilosoofilises osas - võitleva kirikujuhina puudus tal lihtsalt aeg kõigi võimalike lünkade igakülgeks täitmiseks.

3. Tunnetusõpetuslik lähis

Oma filosoofilises mõtlemises toetub Augustinus kogu antiikset mõttemaailma kandvale sokraatilisele veendumusele, mille kohaselt inimelu õnn peab sõltuma tõetunnatusest ning säärase õnnelikukstegeva tõe enese tunnetatavusest. Küsimuses, milles seesugune tõe seisneb ning kuidas selle tunnetamine võimalik on, käib ta aga juba täiesti iseseisvat teed, kujunedes sel viisil mitte ainult religioosse, vaid ka spetsiifiliselt teoloogilis-kristliku tunnetuskäsitluse rajajaks. Seda postulatitiivset lähist - nimelt et säärane tunnetatav tõe on olemas ning et selle tunnetamine on võimalik - ohustas aga vahepeal antiiksesse mõtlemisse siginenud skepsis, mis omakorda põhjustas Augustinuse juures kriitilist suhtumist senisesse tunnetusõpetusse. Kahtleva skepsise ületamine ongi tema tunnetuskäsitluse peaprobleem, mille positiivne lahendus moodustab selle väärtuslikuma osa. Isegi siis - nii väidab Augustinus - kui skeptikui peaks olema õigus tajutava välismaailma ebareaalsuses, peavad nad ometi tunnistama tajuva ning tunnetava subjekti kui niisuguse tõelist olemasolu. Teisi sõnu: kui ma tajun ja tunnetan, siis kinnitab see eelkõige minu enese väljaspool igasugust kahtlust seisvat olemasolu, ja kui ma seejuures koguni kahtlen, siis see vaid kinnitab minu kui sõltumatu, iseseisva subjekti eksisteerimist. Nii peitub kahtluse tõsiasjas eneses positiivne järeldus, millest lähtudes võib mõista ning arendada kogu inimlikku tunnetusprotsessi selle kogu tõepärasuses. Kuid sellega ühtlasi on kummutatud igasuguse põhimõttelise skepsise võimalus ja astunud esimene julgustav samm kahtlusteta kindluse poole. Avastus, mida filosoofilise mõtlemise ajaloos tavaliselt omistatakse Descartesile, kuulub tegelikult Augustinusele, kuigi viimane ei tundnud huvi selle avastuse üksikasjaliste filosoofiliste järelduste vastu. Niisugune kahtlusteta kindlus lastakse ulatuda kogu tunnetatavale subjektile või teisiti öeldes kogu inimliku teadvuse kõigile avaldusile. Et sellesse valdkonda kuuluvad ka inimlikud meeltetajud, siis ei ole põhjust nendegi tõepärasuses asuda skeptilisele seisukohale, vaid tuleb pigem tunnistada nendegi reaalsust. Nende varal muutub kindlaks kogu välismaailma reaalne olemasolu, ja peaks keegi selle reaalsuses siiski kahtlema, siis ei sõltu see välismaailmast kui niisugusest, vaid meis endis pesitsevaist eelarvamustest ja kahtlustest.

Tunnetusprotsessi edasi uurides - ja seda tehakse otse erakordse psühholoogilise peenuse ning asjalikkusega - näidatakse ühtlasi, et kahtlus ise, mille kaudu viib tee tõetunnatusele, on mõeldav ainult ühel eeldusel - juhul, kui tunnetava subjekti teadvuses juba olelevad mõnesugused tõeelemendid või kriteeriumid, sest ainult neile tuginedes ta saabki kahelda tajude ja neist sõltuvate tunnetuste ehtsuses. Ja tõepoolest, tavalise meeltetaju kõrval on inimesel veel üks talle iseloomulik ning ülimalt väärtuslik võime, mida nimetatakse aruks või mõistuseks (*intellectus* või ka *ratio*) ja mis kogu inimlikus tõetunnatuses etendab otsustavat osa. Meeltetajud on sellele üksnes materjaliks, mida ta korrastab, analüüsib, tarbekorral ka korrigeerib. Säärane kõrgem tunnetusfunktsioon on aga võimalik eeldusel, et ta on suuteline haarama juba üldiseid, mitte-kehalisi või mitte-esemelisi, s.t. abstraktseid tõesid endid; Platon ütleks siin - ideesid, millist mõistet Augustinus aga väldib. Niisuguste üldiste või ka üldkehtivate tõdede hulka kuuluvad loogilised mõtlemiseseadused, headuse ja ilu normid, ja need üheskoos moodustavadki kriteeriumid, mille alusel tunnetav subjekt meeleliste tajude kaudu omandatud tunnetusi korrastab ning korrigeerib, neid hindab ja nende üle otsustab. Nagu öeldud, tunnistatakse säärased tõesed üldinimlikeks ja nad kätkevad eranditult igas inimeses, on temas sünnipäraselt antud ning muutumatud teadvussisud, mis võimaldavadki inimesele vajalikku, teda õnnelikukstegevat tõetunnatust. Nende seesugune olemasolu igas inimeses saab omakorda seletuse üldinimlikust vajadusest tõe tunnetamise järele, põhjustab temas pidevat tõetsimist ja sellega kaasnevat rahutust kuni tõe lõpliku leidmiseni. Täiesti antiikse mõttetraditsiooni kohaselt samastub säärane tõe leidmine koos selles peituva rahuldusega inimese ülima õnnega, mis aga augustiinlikus käsitluses langeb ühte õndsusega.

Kuigi tunnetusprotsessis mõistus, s.t. intellekt, etendab otsustavat osa, ei ole Augustinus ometi kaugeltki puhtakujuline intellektualist. See paistab eriti selgesti tema käsitluses inimhinge olemuse ja funktsioonide üle. Kaasaegse hingeõpetuse traditsioonile toetudes, üritab ta siingi hingelises valdkonnas esinevate nähtuste jaotust meeltetajudele tuginevaks kujutlusiks, mõistusest johtuvaks mõtlemiseks ja viimaste tegevust juhtivaks tahteks või tahtmuseks. Et tahe oma olemuselt ning ülesandelt sekkub juhtivalt teistesse funktsioonidesse, siis osutub ta teistega võrreldes domineerivaks antuseks kogu hingelises olemises, mis Augustinuse tunnetusõpetusele ning ühtlasi inimesekäsitlusele annab toonitatult voluntaristliku ilme, millega on samaaegselt välditud kaldumine intellektualistlikku ühekülgssusse ja mis teisalt annab kogu tema mõttemaailmale ainulaadse eetilise koloriidi. Kõik tunnetusprotsessid, alates algsest meeltetajast ning lõpetades keeruka mõtlemisprotsessiga, on kantud enamal või vähemal määral tahte tegevusest ja selles peituv suund on siin alati kaaluvaks elemendiks. Mõistuspärasel mõtlemises (*rationatio*) koonduvad kõik tehtavad otsused ja järeldused tahtes kätkeva eesmärgi või suuna alla, sest tahtes on määratud kõik see, mille jaoks tarvitatakse nii väheseid, välismaailmast ammutatud kui ka sisemaailmast omandatavaid kogemusi, elamusi ja tähelepanekuid. Isegi säärane "vaba vooluga" nähtus nagu seda on fantaasia, allub tahtele. Teisi sõnu: ma tunnetan ning mõistan seda, mida ma tahan tunnetada ning mõista ning mõistan seda kõike nii, nagu ma tahan mõista ning tunnetada. Otsustavaks seejuures on asjaolu, et tahtes dünamiseeritud kriteeriumid, otstarbed ja eesmärgid oleksid õiged, s.t. vastaksid inim mõistuses loomupäraselt kätkevaile üldkehtivaile tõdedele. On säärane vastavus olemas, siis on niisugune tahe ühtlasi hea. Kust aga pärinevad selle kindlakstegemiseks vajalikud kriteeriumid ning millised need on? Sellele küsimusele vastamisel lahkub Augustinus paratamatult tunnetusõpetuse pinnalt ja astub juba religioonifilosoofia ainevaldkonda.

4. Õpetus jumalatunnetusest

Augustinuse kui kristliku mõtleja omapära avaldubki kõigepealt selles, et ta inimest õnnelikustegeva tunnetuse otsustavalt seostab jumalatunnetusega ja rajab kristlikule jumalatunnetusele kogu oma mõttemaailma. Filosoofilised tunnetused, nii tunnetusõpetuslikud kui ka metafüüsilised, etendavad selles üksnes preludeerivat või vajaduse korral ka illustreerivat osa. Õnnekuseideaal, mis vaheti tema filosoofilis ja eetilis arutlusis läbi kostab ja antiikse mõtlemise eudaimonistlikku suunda kajastab, tiheneb jumalatunnetuse taustal selgesti kristlikuks õndsuseesmärgiks, minetab oma senise ühekülgssuse ja muutub universaalseks, kogu inimkonda puudutavaks eluotstarbeks.

Iga tunnetuse eesmärgiks on välja jõuda viimse, kõikehaarava tõe või tõelisuse tunnetamisele, sest üksnes säärane tunnetus on suuteline pakkuma inimesele õnnestavat rahuldust. Niisuguseks tõelisuseks ei saa aga olla muu kui ainult Jumal, kelles Augustinus sarnaselt antiiksele mõtteviisile näeb esmajoones kõige tõelisuse, headuse ja ilu ning täiuslikkuse kogusummat. Jumal on filosoofiliselt vaadelduna ainus tõeliselt absoluutne olemine, ülim headus ning täiuslikem ilu ühtlasi. Kahtlemata kõlavad selles jumalakäsitluses ilmsed uusplatonistlikud helid, kuid vaevalt need osutuvad siin otsustavaks. Palju kaalukamaks, õieti öelda ainukaalukaiks, osutuvad siin aga juba need seisukohad, mida esitab Pühakiri ja sellega seotud kiriklik õpetus Jumala kohta. Augustinus ei eita jumalatunnetuse võimalust ka väljaspool seda, sest lõpuks on ju iga mõistuslik tunnetus kuidagi seotud jumalatunnetusega vähemalt sel viisil, et see siin kasvõi varjatud eesmärgina kätkeb. Vaadeldes loodust kui jumalikkude loomingut või jälgides inimese enesegi siseelu ja selles tulvavaid otsimusi, võib inimene neist saadud kogemust järeldada midagi Jumala kohta, avastada tema jälgi, imetella tema kätetööd. Ja ometi ei piisa sellest nn. loomulikust jumalatunnetusest kaugeltki veel selleks, et saavutada täielik kindlus tema olemuses ning tahtes. Parimal juhul võivad niisugused tunnetu-

sed olla üksnes teeviitadeks täiuslikuma ning inimest lõplikult rahuldava õndsakstegeva jumalatunnetuse poole. Selle saavutamiseks ei piisa enam puhtintellektuaalsest tunnetusest kui niisugusest, vaid sellele peab lisanduma samaaegselt usk, mis on ainsaks võimaluseks täiuslikule jumalatunnetusele jõudmisel. Alles usus ja uskuvas tunnetuses avaneb inimesele jumaliku tõelisuse saladus, jumalatunnetuse kogu õndsakstegev jõud ning sügavus. Kuid mida tähendab uskuda?

Augustiinlikus käsitluses usu kui niisuguse kohta esineb ühegi kahtluseta esmajoones puhtintellektuaalseid elemente. Kõigepealt toonitatakse siin teatavate tõsiasjade tunnustamist, tunnustavat omaksvõttu kui inimesepoolset akti. Usk kui säärane ei tähenda mingi juhusliku objekti tunnustamist, mitte mingit religioosset, ebamäära "uskumust" või uskumuslikku hoiakut määritlematusse või omal valikul fikseeritud objekti, vaid andumuslikku kuulekust teatud kindlasse tõsiasjusse, antusisse, mida nimetatakse jumalikuks ilmutuseks. Uskuda võib inimene palju, kuid tõelisele ning väärtuslikule, teda ainsalt õndsakstegevale jumalatunnetusele, viib teda ainult üks, teatud kindlate antustega seotud usk. Seejuures väärib märkimist, et Augustinus seda usku ei käsitlenud enam inimlikust tahtest ajendatuna ja seetõttu omndabki tema usukäsitlus oluliselt üleintellektuaalse, kui mitte öelda, koguni müstilise ilme. Usk on primaarseid jumalikke antusi inimesele ja moodustab tunnetusliku silla inimese ja Jumala vahele. Keegi ei saa omast jõust või omadest võimetest ega omast tahtest uskuda nii, et see usk oleks tõelise jumalatunnetuse lätteks, kui Jumal ise inimesele appi ei tule ega talle usku ei anna, mida inimene siis omal tahtel võib kas vastu võtta või tagasi lükata. Sellega on aga kogu inimlikus jumalatunnetuses algatus Jumala, mitte inimese kätes. Oma taolise interpretatsiooniga usu kohta ja selle domineerimise tunnetamisega on aga Augustinus kaugelt ületanud igasuguse mõeldava religioonifilosoofia piirid ja me võime tema sellekohast käsitlust nimetada kõige adekvaatsemas mõttes kristlik-teoloogiliseks, mille esmakordselt ammeandava fikseerimisega ta taas on osutunud teedrajavaks kogu hilisemale tunnetusõpetusele.

Kellena avandub nüüd Jumal usus teda tunnetavale inimesele? Ka sellele küsimusele vastates kõneleb Augustinus esmajoones kristliku teoloogina, kellele mõnesugused filosoofilised mõttekäigud on üksnes tarbekorral vajalikud abikonstruktsioonid. Kui uusplatonistid õpetasid Jumalast kui absoluutselt ühest ainsast, siis pole see määrang ka vastuolus piibelliku, s.t. ilmutusele tugineva arusaamisega. Kuid augustiinlikus käsitluses ei ole Jumal mingi tardunud abstraktsioon, millele me võime suvakohaselt omistada teatud superlatiivseid kvaliteete, vaid elav, tõeline, absoluutne isik, *persona*, kes oma ilmutuse kaudu tegutseb inimliku olemise ajalis-ruumilises piires. Ja see jumalik ilmutav aktiivsus ei teostu mingi Jumalas kätkeva paratamatuse või seaduspärasuse ajal, vaid ikkagi tema absoluutselt vabal tahtel. Me näeme siingi teravat vastuolu augustiinliku ja uusplatonistliku ning üldse idealistliku jumalakäsitluse vahel; viimaseis, kui me tahaksime uusplatonistlikku emantsiooniteooriat kuidagi kõrvutada piibelliku ilmutusõpetusega, toimub jumalik "eneseavaldamine" ikkagi nii või teistsugusel viisil temas endas peituva seaduspärasuse või paratamatuse ajal, millest võib järeldada, et ka jumalus on oma tegevuses ilmselt ebavaba, olles määritletud mingeist ka tema üle valitsevaist seadusist. See joon puudub Augustinuse jumalakäsitluses täiesti. Ja kui Jumal ennast avaldanud on ning ennast avaldab, siis teeb ta seda üksnes armastusest inimese vastu, keda ta tahab õnnelikuks, heaks ning õndsaks teha. Inimese suhtes ei ole see armastus aga midagi muud kui üksnes arm, mida ta aina otsib, enese poole tõmbab ja teda võita tahab. Tabab nüüd otsiv Jumal inimese ja avab see enese Jumalale, siis sünnibki selles tabamuses usk, millega kaasneb ainus õige ning tõeline jumalatunnetus inimesepoolset. Inimene ise ei etenda selles peaaegu mingit aktiivset osa, jäädes ainult teda otsiva jumaliku armu vastuvõtjaks või sellele vastupanijaks. Säärase jumalatunnetusvõimaluse mõnevõrra paradoksaalse tulemuse taustal hargneb edasi ulatuslik problemaatika, mille lahendamisele on pühendatud Augustinuse mõt-

tetöö keskseim osa. Ühelt poolt puudutab see inimlikku aktiivsust õndsakssaamisel, mille teoloogilise interpretatsiooni aluseks kujuneb õpetus patust ja armust, filosoofiliseks aspektiks aga osutub käsitlus inimlikust tahtevabadusest. Teisalt rajaneb sellele augustiinlik õpetus jumalikust ettemääramisest või predestinatsioonist, millest omakorda hargneb tähelepanuväärne, filosoofilises mõtlemises esmakordselt taolises ulatuses visandatud käsitlus ajaloost kui niisugusest ja selles kulgevate sündmuste interpretatsioonist.

5. Õpetus patust ja armust

Inimliku tahtevabaduse küsimusega oli Augustinus sunnitud süvendatult tegelema seoses poleemikaga pelagianismi vastu. Seda nimetust kandev mõttesuund oli tekkinud Briti saarelt pärineva munga Pelagiuse algatusel, kes V sajandi algul Roomas oma vaadetele laialdast propagandat arendas. Peamine tema õpetuses seisis mitte ainult täieliku vaba tahte tunnistamises, vaid ka Augustinuse poolt kujundatud patuteooria eitamises ja just viimase taustal arenebki äge poleemika, mis jätkus isegi peale Pelagiuse a. 418 järgnenud surma, lõppedes viimaks Augustinuse võiduga. Augustiinlik õpetus patust on õieti esimene laiahaardelisem katse seletada kurjuse olemasolu täiesti piibellik-teoloogiliselt seisukohalt, milles tehakse ühtlasi radikaalseid järeldusi inimese olemasolu tegelikkuse kohta. Seetõttu on ka õpetus patust Augustinuse käsitluses samaaegselt olulisimaks koostisosaks tema käsitluses inimesest kui niisugusest.

Kust see tuleb, et inimene üldse kurja teeb, et ta tegelikult pimedaks osutub Jumala pakutud armu suhtes, vaatamata temas elavale igatsusele õnne ja õndsuse järele? Millega seletada taolise kurjuse võimu olemasolu? Neile küsimustele vastust otsides leiab Augustinus ainsa võimaliku lahenduse vaid piibelliku kujutlusmaailma joonelt. Inimene on, nagu kõik muugi maailm, Jumalast loodud. Ja kuna Jumal ei ole loonud midagi puudulikku, siis on ka inimene oma loodud olemiselt olnud täiuslik, olenenud oma Loojaga täiuslikus eluosaduses ning kuuluses tema tahtele. Sellel inimesel oli peale muu ka täielik tahtevabadus (*liberum arbitrium*), mida ta aga kasutas kooskõlas Jumala tahtega ning mistõttu ta polnud võimeline patustama ega surema (*poterat non peccare et non mori*). Sellises olukorras viibis Aadam enne pattulangust ja see oli inimese loodupärane ürgolukord. Et aga sellel inimesel oli vaba tahe, siis saab sellest seletuse seegi, et ta kergesti alistus saatana poolt, keda muide kujutletakse Jumalast taganenud inglina, lavastatud kiusatusel paradisis ja seeläbi oma loodupärase ürgolukorra ise kaotas, enese lahti rebis jumalaosadusest ning sellesse tegelikkusse paiskus, milles ta praegu viibib ja asjatult igatseb kaotatud õndsuse, s.t. jumalaosaduse ning vahetu jumaiatunnetuse järele. Seilest Aadama ürgeksimusest Jumala tahte vastu johtus see, mida nimetataksegi patuks ning see koormas nii Aadama kui ka temast lähtuva inimesoo süüga. Patt ja süü on aga nähtud kaasnevate suurustena, mis nii kvantitatiivselt kui ka kvalitatiivselt ühetaoliselt edasi päranduvad kõigile Aadama järglasile. Selle kujutluse taustal päranduvast patust kujuneski Augustinuse juures nn. pärispatu (*peccatum originale*) mõiste, mis hilisemas teoloogias tähtsat osa on etendanud. Selle all mõistetakse langusjärgset üldinimlikku loomupärast kalduvust toimida mitte ainult sõltumatult Jumala tahtest, vaid koguni selle vastaselt, ainult selle ajal teeb inimene kurja. Vastandina pelagiaanide väitele, nagu oleks ka langusjärgse inimese loomus põhiliselt hea ja tema kalduvus kurja teha üksnes relatiivset laadi rikutus, toonitab Augustinus, Pühakirjale toetudes ja seejuures ilmselt pauliinlikku inimesekäsitlust jälgides, inimloomuse radikaalset, tema enese võimete ja vahenditega taastamatut rikutust. Patt kui niisugune ei ole seega ei headuse puudumine ega mingi paha harjumus, vaid loomupärane põhihoiak, habituaalne tegur inimeses, sama paratamatu kui surmgi, mida käsitletakse patu palgana. Nii on siis langusjärgse inimese olemus ja olukord, võrreldes loodupärase ürgolukorraga, sootuks muutunud, kõigele jumalaigatsusele ning tunnetustäiusele vaatamata põhiliselt jumalavastane, ajendatud sellest, mis kannab Jumalast eemale. Sellises

omaette-olemises ei saa inimene olla patustamata ega ka surematu, siin ta *non petest non peccare et non mori*. Sellest järgneb, et kogu olemasolev inimsugu kujutab endast vaid ühtainust "hukkaminevat hulka" (*massa perditionis*) ning ühegi selle inimsoo liikme juures ei saa jutugi olla mingist vabast tahtest ega ka jumalatunnetusest kui niisugusest. Patustava inimese tahe ise olla, toimida sõltumatult Jumala tahtest, otsustada ning tegutseda omal käel, mida ta täiesti ekslikult peab "vabaduseks", on allutatud tegelikult ta omaenda ülevohavate himude (*concupiscantia*) ja kurjade maailmasiseste võimude meeleva, milles ürgne armastus Jumala vastu asendub teda kõikjal keelitava enesearmastusega, ühe isekuse ja kõrkusega. "Pihtimusi" leiduvad sügavad eneseanalüüsid pakuvad ses suhtes klassikalise väärtusega psühholoogiliselt usutavaid materjale ning viitavad nende autori erakordselt peenele ning realistlikule inimesetundmisele. Kuigi Augustinus siingi tunnistab tahte domineerivust, osutub see tahe nüüd jäägitult kvalifitseerituks patust ja sellest johtuvalt himust kogu selle varjatud või varjamatus dünaamikas. Ka inimlik "hea tahe", kuni ta tegutseb omal käel ning väljaspool jumalatunnetuses saavutatud osadust Jumalaga, osutub Jumala ees sama väärtusetuks nagu avalikult "kuri tahegi", mis ühegi reservatsioonita otse teadlikult andub pahategudele. Seda patu läbi diskvalifitseeritud olukorda seletab ta teoloogiliselt aga Jumala igavese ning muutumatu järjekindla õigluse avaldusena, mille kohaselt kõik patu tagajärjed - surm kaasa arvatud - on seletatavad inimese poolt teenitud karistusena. Inimsugu, too *massa perditionis*, on seega oma süü läbi teenitud karistusala, kellel omapoolselt ei ole enam mingit lootust.

Säärase üsna pessimistliku inimesekäsitluse taustal kerkib seda grandioossemalt esile augustiinlik õpetus Jumala andeksandvast ning päästvast armust kui ainsast mõeldavast teest lunastavale jumalatunnetusele ning õndsusele. Ühegi vanakirikliku aatleja mõttemaailmas pole Jumala arm etendanud nii kesket osa, kui seda võime täheldada Augustinuse juures, kellega ses suhtes on võrreldav hiljem vaid Luther. Patu läbi Jumalast printsiipiaalselt eemaldunud inimene ei ole ise suuteline leidma teed tagasi oma loodupärasesse ürgolukorda ega taastama selleks vajalikku jumalatunnetuse täiuslikkust. Kuid - ja see on lähteks juba positiivselt ülesehitavaile ning optimistlikele mõttekäikudele augustiinlikus kristluskäsitluses - Jumala põhiliseks olemusjooneks ei ole mitte õiglus, vaid armastus, ja seetõttu ei ole Jumal temast taganenud inimsugu lõplikult hüljanud. Ikka ja uuesti sirutab ta oma otsiva käe eksinud inimese järele, püüdes teda aidata taibata oma tõelist olukorda ning kutsuda tagasi loodupärase jumalatunnetuse elustavalt õnnestavaile allikaile. Kogu Jumala eneseavalduslik tegevus ilmutuses on ajendatud armastusest inimese vastu ning tahtest teda päästa langusjärgsele elule paratamatult järgnevast surmast ja hukkumisest. See on ainult Jumala halastav arm, mis lakkamatult on pöördunud inimeste poole seaduse ja prohvetite kaudu, ja mis viimaks, aegade täis saades, lõpliku täiusega on ilmunud Jeesuses Kristuses, kes on kõigile sugupõlvadele ainukordseks Jumala armu ning sellest johtuva pääste vahendajaks. Oma kristoloogilises arusaamades püsib Augustinus üldiselt kirikliku õpetustraditsiooni pinnal, ent toonitab spekulatiivsusesse kalduva Logose-teooria kõrval tunduvalt suuremal määral Kristuse inimlikkust. Naatsareti Jeesuse üllas sulasekujus ning tema alanduses teenivas hoiakus astub Jumal inimesele vahetult hinge ligi oma kannatuse ja ohvrisurmaga, mille tähendust erilise rõhuga toonitatakse, nii saavutab ta inimestele lõpliku pääsemisvõimaluse. Ainult see, et Jeesus on täielikult inimene - mitte üksnes näivalt, nagu seda õpetasid nn. doketistlikud väärsuunad - teeb temast tõelise Lunastaja ning vahemehe Jumala ja inimese vahel (*in quantum enim homo, in tantum mediator; in quantum autem verbum, non medius, quia aequalis deo*). Nii on siis Jeesus Kristus Jumala täiusliku armu vahendaja inimesele, mille suhtes inimese omapoolsed õndsuspüüded ja selle kohased teened (*merita*) ei saa omada mingit tähendust. Teisi sõnu: mida Jumal inimesele annab oma armastusest ning halastavast päästetahtest, seda annab ta omal suval ja nõnda, et ükski inimene pole seda suuteline mingil

viisil ära teenima. Kui Augustinust hilisemas teoloogias on väärti tõlgendatud, siis küll esmajoones just seda tema evangeelselt adekvaatseimat käsitlust teenimatust armust.

Mida seesugune inimesele osakssaav arm nüüd inimeses korda saadab? Ka sellele, nii teoloogiliselt kui ka praktiliselt olulisele küsimusele, on Augustinus püüdnud leida ammenda-vat lahendust. Endastmõistetavalt avab ainult Jumala armu puudutus inimesele tee täisväärtuslikule jumalatunnetusele, mis on ja jääb tema õndsakssaamise põhiliseks eelduseks. See jumalatunnetus, mis johtub Püha Vaimu vahendusest ja kujutab endast vahetut inspiratsiooni-akti, ei ole enam teoreetiline ega spekulatiivne, vaid täiesti reaalne ning dünaamiline antus, mis inimeses teadlikuks saab temas nüüd tärnanud usus, mis omakorda ei seisa esmajoones mitte teatavate objektiivsete tõsiasjade omaksvõtus või tunnustamises, nagu me mõnesuguseid filosoofilisi õppelauseid omaks võtame ja õigeks peame, vaid usuga samaaegselt tekkivas ning temaga sisuliselt identifitseerivas armastuses Jumala vastu. Usk ei seisne passiivselt nautlevas kaemuses - ja siin ületab Augustinus taas oluliselt uusplatonistliku religioositeedi -, vaid ikka ning ainult selles uues aktiivsuses, mida inimeses too armastus Jumala vastu on äratanud (*fides, quae per dilectionem operatur*). Ainult nüisuguse usu kaudu saab inimesele osaks ka vajalik õigeksmõist Jumala ees, mille läbi kustub patuga kaasnenud süü ning andeks-saanud inimene saavutab õige vahekorra Jumalaga. Sellel on aga omakorda väga tähendus-rikas toime loomupärase inimese olemusele: kuna Jumala armu esimene puudutus (*gratia praeveniens sive operans*) toob andeksandmise ja õigeksmõistu, siis kogu tema järgnev elu toimub juba teda nüüdsest alates saatva armu kaasabil (*gratia subsequens sive cooperans*), milles ta samm-sammult edasi liigub üha täiuslikuma jumalatunnetuse poole ning mis teda peaaegu vastupandamatult (kui *gratia irresistibilis*) ja kaotamatult (*gratia inamissibilis*) juhib ning hoiab jumalatunnetuse teel. Seega seisab siis Jumala armu toime inimesele tema radikaalses ümberkvalifitseerimises, uuendamises, milles kogu tema loomupärane, Jumalast eemale liikuv olemus pööratakse taas loodupärasuse, Jumalat armastava olemuse poole. Alles nüüd muutub tema tahe loodupäraselt heaks, sest Jumala armastuse sisenemisega kaasneb paratamatult ka tõeliselt hea tahte sisenemine, kui *inspiratio bonae voluntatis*. Et aga augus-tiinlikus käsitluses tahe osutub keskseimaks inimhinge funktsiooniks, siis tähendab see kogu tema hingeliste jõudude ümberorienteerumist headuse suunda ja me näeme, et tollel volunta-ristlikul joonel uues jumalatunnetuses on tähendusrikas osa augustinliku eetika kujundamisel. Teisi sõnu: Jumal on loonud oma halastava armu läbi uue, loodupärase vahekorra inimesega, mille dünaamikast lähtub nüüd ka inimese tõeliselt uus, mitte enam omatahteline, vaid Jumala tahtega kooskõlaline ning Jumalale meelepärane elu, mille õnnes ta tohib tunnetada igavese elu eelmaitset. Sellises vahekorras Jumalaga olev inimene on võimeline edukalt võitlema patuga ja liigub selles pidevalt oma patuse himutsemise alistamise suunas; tema eesmärgiks on olukord, kus ta enam ei saa patustada ega surra (*non poterit peccare et mori*) - ja milline lõplikult saabub juba aegade lõpul Jumala poolt uueksloodavas maailmas. Selles elus tuleb tal aga Jumala armu abiga jääda ustavaks võitlejaks ja ainult Jumala abi tagab talle kord eesmärgi saavutamise. Nii elab siis inimene siin maailmas veel tolle patu ja armu vahelise võitluse dialektilises pinges, mille formuleerimiseni augustinlikku käsitlust edasi arendades jõudis alles Luther.

6. Õpetus kirikust ja armuvahendeist

Augustinus ei osanud oma teoreetilist arutlust alati tõmmata kaugeleulatuvaid praktilisi järeldusi. Laiahaardeline õpetus patust ja armust, mis moodustab tema teoloogilise mõttetöö sisulise keskme, sunnib nüüd otsemaid edasi küsima: kuidas siis inimene võib üldse säärasest armust osa saada? Millised konkreetsed teed ja vahendid selleks talle on antud? Neid küsimusi vastates kujunevad Augustinuse seisukohad kiriku ja tema kasutada olevate peamiste armuvahendite või sakramentide suhtes, mis taas osutuvad mitmeti suunavaiks kogu

järgnevate sajandite sellealasele mõtlemisele. Tema teoloogilised seisukohad kiriku suhtes küpsevad võitluses donatismiga, millise mõttesuuna eestvõitlejad kiriku tegeliku pühaduse seadsid sõltuvusse tema ametikandjate isiklikust pühadusest ning usust. Eriti ägedaks muutus poleemika küsimuse ümber, kas ketserite ning väljaspool ametlikku kirikut seisvate lahkusuliste poolt teostatud sakramentaalsed talitused - peamiselt ristimine - on kehtivad või mitte. Donatistid asusid ses asjas rangelt eitavale seisukohale ja olid üldse valvsalt mures kirikusse kuuluvate kristlaste usulis-kõlbelise elupuhtuse pärast. Vaidlused nii selle kui ka teiste taoliste kirikukari ning distsipliini küsimuste ümber ähvardasid tekitada kirikut lõhestavaid lahknevusi. Augustinus, kes oma teoloogilises kirikukäsitluses püsis üldjoonis juba Cyprianuse poolt fikseeritud arusaamadel, püüdis tegelikku kirikut ründava lahkvoolu teravikku mahendada oma õpetusega kiriku kui niisuguse kahesugusest palgest või kahesugusest kirikust: ühelt poolt tunnustas ta kehtiva õpetustraditsiooni põhjal olemasolevat kirikut ainsa mõeldava üldise, s.t. katoolse kirikuna, mille eesotsas seisis apostlikku ametijärglust omav Rooma piiskop. See kirik oma nähtaval kujul, vaatamata selles esinevaile puudusile ja poolikusele, on ometi tervikuna Kristuse ihu siin maa peal, mille liikmeid koos hoiab ühine usk ja selles tegutsev armastus. Iga lahknemine sellest kirikust tähendaks Kristuse ihu killustamist, oleks seega eksimus kiriku katoolsuse põhimõtte vastu ja tunnistaks vaid killustajate armastusepuudust. Viimasest omakorda tuleks järeldada ka õige usu puudumist, sest usk ja tegev armastus kuuluvad ju lahkomatult ühte. Just sellele nähtavale kirikule on aga Jumal usaldanud oma armuvahendite - Sõna ja sakramentide - hoidmise ja kasutamise, mistõttu väljaspool seda kirikut ei ole ka õiget ligipääsu õndsusele. Selle tegeliku kiriku tõeliseks tuumaks on aga temas nähtamatult kätkev tõeline kirik kui pühade osadus. Nii on teisalt siis tegelikus kirikus Kristuse ihu antud kahesugusel viisil, tõelisena ning segatuna ühtlasi (*corpus Domini verum et permixtum*). Toetudes tähendamissõnale umbrohusest nisupõllust, toonitab Augustinus, et tegelik kirik ongi see põld, kuhu Issand külvab ja kus kasvavad nisuga koos ka umbrohud, kuid nende eraldamine ei kuulu ühegi inimese kompetentsi, see on reserveeritud kord kohtumõistvale Issandale enesele. Seetõttu asus ta ka donatistide ennatliku agaruse vastu, pooldas ketserite ja teiste väljaspool kirikut seisvate poolt ettevõetud ristimise tunnustamist juhul, kui seda on tehtud õieti, s.t. kirikus kehtiva korra ning tava alusel. Tegelik kirik peab olema avatud kõigile, kuna keegi meist ei tea, kes viimaks on Jumala poolt tõeliselt kutsutud ning valitud õndsuseks ja kes mitte. Seetõttu ei tohi ka meile näivalts uskmatute ning kõlvatute vaimulike poolt sooritatud kuulutust ega sakramentide talitamist põlastada, vaid ka neis peituvat õnnistust uskliku südamega vastu võtta. Sest nii, nagu kiriku lihtliikmed võivad olla valitud ja valimata, nii võivad seda olla ka vaimulikud. Ja kui Jumal kellegi on valinud õndsusele, siis ei ole kahtlust, et see õndsaks saada võib ka väljaspool tegelikku kirikut, kuuludes seejuures ise nähtamatul viisil tõelisse kirikusse.

Kui Augustinus oma kirikuõpetuses püüdis vulgaarkatoliiklikku käsitlust mahendada sel teel, et ta tõelise kiriku vähemalt mõisteliselt eraldas tegelikust ja seega ühele teoloogiliselt aktuaalsele probleemile, kuigi mitte lõpliku, siiski aga küllalt heaendelise lahendusvõimaluse kätte näitas, alistub ta oma käsitluses sakramentide üle märksa enamal määral vulgaarkatoliiklikele mõjudele. Sakrament on oma olemuselt esemeline armuvahend, milles vastava eseme või elemendi selleks teeb Jumala Sõna (*accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*) ja Sõna läbi tegutsev Püha Vaim. See, iseendast küll evangeelne tõlgendus, ent kipub jääma sakramendi toime mõistmise taha, milles kaugeltki selgelt ei toonitata sakramendi tarvitaja usu tähendust, vaid lastakse sellel toimida iseendast. See mõte osutub hiljem lähiseks nn. maagilisele käsitlusviisile katoliku kirikus. Vaatamata sellele, et poleemika donatistidega eeldas palju üksikasjalisemat seisukohavõttu sakramentide küsimuses, leidub selles ometi ohtrasti lünk, millega on seletatav tema sellekohaste vaadete hilisem väärtõlgendaminegi. Ka sakramentide arvus puudub lõplik kindlus: peale ristimise ja Püha Öhtusöömaaja ehk eu-

haristia nimetatakse sakramentideks rida teisigi sellal kirikus kasutusel olnud riitusi. Nii kõneleb Augustinus juba vaimulikuks pühitsemise sakramendist, mis hiljem sai aluseks katoliiklikule õpetusele ordinatsiooni sakramendist; katukumeenidele soolaandmisest euharistia asemel kõneldakse samuti kui sakramendist jne.

7. Augustiinlik predestinatsiooniõpetus

Kui õpetus kirikust ja armuvahendeist andis vastuse küsimusele, kuidas inimesel on võimalik osa saada Jumala poolt talle pakutavast õndsakstegevast armust, siis tahab Augustinuse õpetus jumalikust ettemääramisest või armuvalikust ehk predestinatsioonist lahendada küsimust, kes tohivad osaleda selles armus ning seeläbi õndsaks saada. Selle probleemi aktualiseeris juba augustiinliku mõtlemise põhilähis, mille kohaselt Jumal ise oma armu annab oma suva kohaselt, mitte inimese valikul. Pealegi näitas kogemus, et paljude inimeste juures kuulnud ning vastuvõetud Sõna siiski viljatuks jäi. Kuidas seda seletada? Mis on selle kummalise nähtuse põhjuseks?

Augustinus vastab sellele küsimusele, Pühakirja mõningaile kohtadele viidates, oma teooriaga Jumala armuvalikust. Kogu tohutu arvulisest inimsoost on Jumal teatud kindla osa juba ette valinud ning määranud õndsakssaamisele ja neile on igal juhul, ka väljaspool kristlikku kirikut, tagatud pääs õndsusele. See kindlaarvuline päästetute kogu on aga ilmselt kaugelt väiksem tollest massist, kes on jäänud väljapoole armuvalikut ning kes seetõttu, neil lasuva ning andestamata jääva süükoorma tõttu, on määratud jumaliku õigluse alusel kandma igavest karistust ja selles hukkuma. Miks Jumal taolise eelotsuse alusel tegutseb ja miks ta ainult ühe ning pealegi vähema osa inimsoost on otsustanud päästa, selle kohta ei teata anda mingit seletust peale viite, nagu kuuluks see jumaliku õigluse meile mõistetamatute otsuste (*inscrutabilia iudicia*) valdkonda. Neid kirjakohti aga, mis vaieldamatult väljendavad Jumala tahet kõiki inimesi eranditult päästa ning vähemalt kaudselt viitavad inimliku valikuvabaduse võimalusele jumaliku kutsumise ja pakkumise suhtes, püüab Augustinus ilma teatava kunstlikkuseta tõlgendada oma vaatekoha kasuks (näiteks 1Tm 2,4 puhul!). Mida õieti taotles ta säärase sünge lõppakordi fikseerimisega oma muidu küllalt realistlikus mõttemaailmas? Õpetusega, millest kõigi mõeldavate praktiliste järelduste tegemisest tõenäoselt ka selle autor ise on tagasi kohkunud? Augustiinliku mõttemaailina uurijad on püüdnud seda mitmeti seletada. Ühed viitavad selle seosesse augustiinliku käsitlusega Jumala armust kui vastupandamatust jumalikust jõuantusest, mis, olles kord tabanud inimest, teda enam mingil juhul maha ei jäta. Teised viitavad Augustinuse jumalakäsitlusele kui predestinatsiooniõpetuse põhilisemale motiivile - just selle varal tahab ta demonstreerida Jumala kõikvõimsust ning tema armu välditamatust koos inimliku tahte ning õndsuspüüdluse täieliku tühisusega, mistõttu inimene Jumala ees isegi armukerjuse osa ei saaks etendada. Võib-olla leidub terake tõtt nii ühes kui teises seletuskatses, kuid peamise motiivina säärase range predestinatsiooniteooria väljakujunemisel näib olevat siiski enam praktilist laadi kogemus: Jumala kutset kuulevad ju ühtviisi kõik, keilele seda kuulutatakse, aga vähesed võtavad selle vastu ja ainult vähestele osutub see elukujundavaks jõuks, selleks auks, mis armastuses tõepoolest tegev on. Veel enamgi - paljud on valmis seda isegi vastu võtma, vaimustuvad sellest esialgselt, ent ei jõua sellest kaugemale ja olelevad endiselt edasi, kandmata oma elus mingit sõnakuulmise vilja. Seda kurba tõsiasja on kogenud kõigi aegade kuulutajad koos Hipporegiuse piiskopiga - ent ainult viimane on sõandanud selle kogemuse seletuse nii järjekindlalt lõpuni läbi mõelda. Ja selle tulemuseks oligi õpetus jumalikust ettemääramisest: need arvukad, kes ei kuuletu Jumala kutsele, on Jumala enese tahtel asetatud väljapoole tema päästetahet ja seetõttu määratud paratamatult hukkumisele. Isegi kui nad tahaksid pääseda õndsusele ja kui nad ka selle eest valmis on kõigest muust loobuma, ei saavuta nad seda mingil juhul, kui nad ei kuulu õndsuseks ettemääratute, predestineeritute hulka. Ja vastupidi - kes on predestineeritu, seda haaras siis Jumala

vastupandamatu arm nii, et iga tema tahtlik ja teadlik vastuhakk sellele varem või hiljem pidi murduma jumaliku päästetahte ees.

Nii järjekindel ja loogiline kui ka augustinlik predestinatsiooniteooria ei tundu, osutub see siiski sisuliselt lünklikemaks kõigist Augustinuse õpetusist. Ebaselgeks jääb kogu selle sünge teooria motiivistik - ja täielik ebaselgus valitseb ka praktiliselt hädavajalikes predestineerituse kriteeriumes: keegi ei tea millalgi ei enese ega teiste kohta, kas ta ise või keegi teine on tõepoolest määratud ning valitud või mitte. Kindel õndsusteadvus aga kui kristliku jumalaltunnetuse ülim sisu - mida ju muide ka Augustinus ise otsis ja uskus leidnud olevat - paralüseeritakse säärase predestinatsioonimõtte taustal täielikult või muutub üksnes illusiooniks. Selle tegelikuks tulemuseks võib olla ainult meeleheitesse viiv pessimistlik resignatsioon või siis kergemeelne lootmine jumalikle armule koos käegalöömisega igasuguse kõlbelise enesepingutamise suhtes. Muidu ülipeene psühholoogilise pilguga mõtlejana ei osanud Augustinus siiski näha oma predestinatsiooniõpetusest johtuvaid ohtlikke järeldusi. Seda enam osati seda aga järgnevate kristlaspõlvkondade juures ja augustinlik õpetus nii armust kui ka rangest ettemääramisest vaevalt leidis soodsat pinda laiemas kiriklikus kristlaskonnas. Ei olnud mõeldav, et Jumala armastus võiks olla partikulaarne ja tema armastusest tingitud päästetahte olnuks suunatud kindlalt ettemääratud inimhulgale. Tõsi küll, teisesuunalise äärmuse pelagianismi näol kummutas Augustinus hästipõhjendatult juba oma elupäevil, kuid opositsioon tema enese mõttekäikude ühekülgsuste vastu püsis edasi, väljendudes hiljem nn. semipelagianismis, milles püüti saavutada teatud kokkuleppevormelit ainuõndsakstegeva armu ja inimespoolse teo ning vähemalt teatud relatiivse tahtevabaduse vahel, nagu see sellisena hiljem ka katoliiklikus teoloogias ja usupraksises täiel rindel võidule pääses.

8. Augustinuse ajaloofilosoofia

Märksa grandioossemalt jumalikest predestinatsioonist pääses Augustinuse õpetus mõjule tema käsitluses ajaloo kui niisugusest ja selle kujunemise perspektiividest, varjutades mõnevõrra sedagi oma tumedalt sünge koloriidiga. Antiiksele mõtlemisele oli ajalugu ja ajalooline mõtlemisviis peaaegu täiesti tundmatu ala. Tõsisem ajaloofilosoofiline problemaatika seoses ajaloo mõtte, temas kulgeva sündmustiku ühtse eesmärgi otsimisega kujuneb alles kristlikul pinnal. Sellealase küsimustiku esimeseks suurejoonelisemaks ning süstemaatiliseks läbimõtlejaks on Augustinus, kelle peateos *De civitate Dei* ongi pühendatud peamiselt selle uue ülesande lahendamisele. Selles teoses visandatud filosoofilise ajalooasetuse kontuurid on olnud mõõduandvaks kristlikele ajalookäsitlusele läbi sajandite ja väärivad tähelepanu veel tänapäevalgi. Mis on siis ajalugu kui niisugune? Millised ühendavad niidid seovad temas toimuvate sündmuste ja nähtuste kirevat kaost siiski üheks terviklikuks ning ühtseks pildiks? Või on ajalugu ainult lakkamatu juhusündmuste kulg? Või on ajalugu aegade ja ajastute kulg? Neile ja teistele taolistele küsimustele püüabki vastata augustinlik ajaloofilosoofia.

Nagu üksikinimese elu, nii kulgeb ka ajalugu kogu oma universaalses ulatuses Jumala poolt ettemääratud kava või plaani kohaselt, mille teostumises taas nähtavale tulevad vastakad jõutegurid. Viimaste olemasolu eeldatakse juba eel- või ülejäloolises olemises, tolles vaimse olemise valdkonnas, kus eksisteerivad Jumala Riik ja kuradi riik teineteise vastas: esimesse kuuluvad inglid ja päästetud inimesed, teise elanikkonna moodustavad aga kurjad demonid koos päästmata inimestega. Esimesed moodustavad seega taevase kuningriigi, teised aga maise eluvaldkonna või maise riigi. Mõlema vahel käib pidev võitlus, mis aga aegade lõpul peab lõppema Jumala Riigi üleva võiduga. Pattulangusega kandub see võitlus üle maa peale, mis nüüdsest alates kujuneb selle peatandriks. Jumaliku predestinatsiooni kohaselt algab jagunemine ühte või teise riiki kuuluvuse järele juba Aadama järglaste hulgas: Kair on siis esimeseks maise riigi esindajaks, kelle järglaskond moodustab hiljem selle kodanikkonna,

Aabel aga taevase riigi esindaja. Kain haarab maapealse võimu, asub üles ehitama maist riiki ning kasutama oma võimu teostamiseks sellekohaseid vahendeid. Taevase riigi esindajad on kaugelt vähemuses ja hiljem segunevad maise riigiga, millele järgneb Jumala kohus veeputuse näol. Sellega lõpeb esimene suur ajalooajastu. Noa ja tema järglastega algab teine, mis taas lõpeb Jumala erilise sekkumisega sündmuste käiku Paabeli torni ehitamise ajal keelte segamise näol, ilma et sellega kaasneks inimsöö hävitamine. Nüüdsest alates olelevad mõlemad riigid teineteisega segunenult, kuid mitte võitlemata teineteise vastu. Aabrahamiga algab kolmas ajastu, ulatudes tema järglaste kaudu kuningas Taavetini, kellega algab neljas, eksiili lõpuni kestev ajastu. Viienda perioodi moodustab ajastu eksiili lõpust Kristuseni ja Kristuse tulekuga algab kuues ning viimane maailmaajastu, mis kestab Kristuse taastulemiseni. Säärane ajaloo periodiseerimine kuude ajastusse on tehtud ilmselt kuue loomispäeva alusel, kusjuures otsustava pöördepunktina ajaloos hinnatakse Kristuse tulemist kuuenda perioodi algul. Kõigi eelmiste perioodide vältel oleleb Jumala Riik siin maa peal varjununa maise riigi taha, sellega segunenult. See ei tähenda aga, et nad seetõttu oleksid omavahelises rahu - võitlus kahe riigi vahel on üksnes varjatud, ainult vaheti avalikumalt esile kerkiv, nagu seda võib täheldada Iisraeli ajaloo puhul. Valdavaks jõuks maailmas on sellal kahtlemata maine riik, kuna taevane riik edasi elab vaid väheste valitute tagasihoidlikus, sageli ka maise riigi poolt vägivaldselt allasurutud üksilduses. Maine riik ise ei moodusta kaugeltki mingit sisemiselt ühtset suurust - temasse kuuluvate patuste inimeste isekus ning võimuiha põhjustavad, et ta on sisemiselt iseendaga alati riius, alati kestab siin sõjaolukord valitsejate ja valitsetavate, alistajate ja alistatute, isandate ja orjade vahel. Võimuiha ja rahuldamatu saamahimu maiste varade järele teevad igasuguse rahu võimatuks ja taoteldud "maine rahu" (*pax terrena*) on vaid lühiaegselt kestev illusioon. Ükski rahu pole mõeldav tõelise õigluse ja tõelise vooruslikkusega, viimased aga on võimalikud üksnes tõelise jumalatunnituse alusel, mida maisest riigist asjatult otsime. Nii on maised riigid üksteise järel tõusnud ja langenud, alistanud teisi ja lõpuks ise osutunud alistatuiks vägevamate ning võimsamate poolt. Seda teed on käinud võimas Assüüria ja Babüloonia muistsel ajal, jätmata jälgegi järele. Seesama saatuse peab tabama ka vägevast Rooma impeeriumi, selle lagunemise märgid olid Augustinusele tollal ründavate barbarite tõttu käegakatsutavad. Muidugi tuleb ka predestineerituil koos maailmariigi kodanikega palju kannatada, kuid nad kuuletuvad viimase seadusile ja korraldusile niivõrd, kuivõrd need ei ole ilmses vastuolus vagaduse ja religiooniga (*quantum salva pietate ac religione conceditur*). Kristuse tulekuga asub aga Jumala riik siin maa peal juba avaliku või järjest avalikuma võitluse teele, millega kaasneb ühtlasi pidevalt süvenev avalik eraldumine teineteisest. Muidugi võib nüüd maine riik omaks võtta taevase riigi pakkumised ja ennastki korraldada vastavalt selles kehtivaile seadusile, kuid vaevast seegi päästab teda temale määratud saatusest. Tõeliseks taevase riigi kandjaks siin maailmas on aga loomulikult kristlik kirik, see kui taevase Jeruusalemma maine kehastus on kõigi valitute ning predestineeritute vaimulik ema. Tema on tõeline rahutooja maailmale ja seepärast on hea, kui maine riik kuuleb tema häält ning sellele kuuletub. See ei tähenda aga kaugeltki mitte, nagu pääseks maine riik seeläbi temale määratud saatusest, Kristuse taastulemisel mõistetakse tema üle kohut ja hävitatakse ta. Alles siis saabub tõeline rahu, kuid see saab osaks ikkagi vaid predestineeritutele, kes moodustavad tegeliku kiriku tõelise tuumiku. Ent vaatamata sellele kahe riigi või kahe olemisvaldkonna printsiipiaalsele lahknevusele, mis süveneva järjekindlusega just viimasel ajalooajastu perioodil nähtavale tuleb, ei puudu ometi ka teatav relatiivne koostöö või rahuliku "koosseksisteerimise" võimalus nende vahel. See toimub aga vaid juhul, kui maine riik, alistudes kiriku autoriteedile, asub viimast kaitsma tema käes olevate vahenditega ja seadustega, abistab kirikut tema võitluses lahkpuudluste ning kõige jumalavastase vastu. Mõte taolisest kompromissolukorrast on ilmselt seotud tõsiasjaga, et Rooma impeerium tollal juba oligi asunud sellele teele ja kristliku kiriku ainsa riiklikult lubatud usuasutusena oma kaitse alla

võtnud. Ja Augustinus seda tõsiasja arvestades sõandab koguni oletada, nagu alanuks sellega maailma ajaloo juba nn. tuhandeaastane rahuriik, mis siis lõpule jõuab Kristuse taastulemisega ja kahe riigi lõpliku eraldumisega, mis toimub suures maailmakohtus. Piibelliku kujutluse alles sellele järgnevast rahuriigist kannab Augustinus üle jooksvale kirikuloole, andes mõista, et Ap 20,4 viidatud kohtunikud on viimse ajalooperioodi kirikujuhid (*praepositi, per quos ecclesia nunc gubernatur*), kelle kätte maine riik peaks usaldama ülima kohtunikuõiguse. Kuidas säärane koostöö kahe riigi vahel ent tegelikult peaks toimuma - kas mingi teokraatilise riigivormi kaudu või mõnel teisel viisil - see küsimus jääb lahendamata. Ja vaevalt on katoliku kirik mõnd teist augustiinlikku põhimõtet niisuguse järjekindlusega püüdnud teostada, kui just seda. Siit leiti kõige ilmse ideoloogiline tugi kiriku aktiivsele sekkumisele maailmapoliitikasse ja tema ilmaliku võimu kindlustamisele, nagu see hiljem ka paljude sajadate kestel toimus.

Augustiinlikku ajalootõlgendust võitlusena kahe erineva riigi või olemisvaldkonna vahel on püütud mitmeti seletada. Ei saa salata, et siin kuidagi kaasa heliseb platonislik dualism ning et kogu selles suurejoonelises avandamiskatses meile juba tuntud idealistlik kujutlus kristlikku vormi on asetatud. Kuid teisalt - väljaarvatud tuhandeaastase rahuriigi küsimus - on meil selles tegemist ometi küllalt ehtsa piibelliku kujutlusmaailmaga: siingi lastakse "selle maailma ajastul" ning tema lastel pärida viimisel kohtupäeval igavesti hukkamõiste otsus. Kas hilisemad järeldused kiriku ilmliku võimu kohta seesugusel kujul, nagu neid teostati, vastasid Augustinuse mõttemaailmale, on enam kui küsitav; näib pigem, nagu rõhutanuks ta poliitilise autoriteedi asemel kiriku puht vaimulikku autoriteeti ja tahtnuks sellega viidata kristliku kiriku pigem kasvatuslikule ning hingehoiulisele osale maailmas. Vabas ning kitsendamatus kiriklikus tegevuses sel alal nägi Augustinus maailmarahu tagatist. Ta tahab näha kirikut mitte mingi maailmast eraldumise asutusena, vaid aktiivselt osalevana selle maailma töös ja tegevuses nii, et ta äratades, manitsedes, õpetades ja kasvatades võiks täita talle Jumala poolt usaldatud ülesannet - kuulutada jumalikku rahusõnumit ja koondada seda kuulnud ning omaks võtnud inimesi võitlusse kõige hea eest ning kurja vastu. Seda tahab kinnitada ka tema eetiline eluideaal, milles kõikevaldavaks teguriks on armastus, mille sisulist sobitamist ilmaliku võimumõttega ta vaevalt võimalikuks pidas.

9. Augustinuse eetika

Eetika-alaste küsimuste käsitlemisel lähtub Augustinus põhiliselt oma õpetusest jumalatunnetuse kohta: kristlik eetos on mõeldav ainult üksi õigest jumalatunnetusest johtuvast õigest ning loodupärasest vahekorras Jumala ja inimese vahel. Kõlbeline elu kristlikus mõttes on seega sõltuv iga kristlase sisemisest usukogemusest ja sellest ammutavast ning uuendatud meelsusest. Me võime seetõttu augustiinlikku eetikat iseloomustada peamiselt nn. meelsuseetikana. Kahtlemata leiab ka antiikne moraal - eriti oma voorusteõpetuse osas - mõnevõrra hindamist, kuid selle peapuuduseks ning ühtlasi tema jõuetuse põhjuseks loetakse ajendavaid motive: voorusi teostatakse siin kas puhtinimliku auahnuse või siis õnnejanu survel. Seetõttu aga lamendub nende tõeline väärtus ja nad muutuvad pigem mingeiks "hiilgavaiks pahedeks". Täisväärtuslikeks saavad voorused ent alles siis, kui Jumal need oma Püha Vaimu läbi pühitseb, mis toimub aga vaid sel juhul, kui inimene seisab tõelises vahekorras Jumalaga või teisi sõnu: kui ta usub ja usu pühitsemise läbi vastu võtab ning seeläbi ka kõlbeliselt ümber kvalifitseeritakse koos kõigi oma voorustega. Inimene võib ju ka loomu poolest omada kalduvust mingile voorusele: ta võib olla vapper, õiglane ning aus. Kuid need habituaalsed hoiakud saavutavad oma täie jõu ikka alles siis, kui inimene neid rakendab jumalikku jõuvoolu siselülitatuna; üksnes seeläbi uuenenud tahe on suuteline toimima Jumalale meelepärast ja seega vooruslikult kristlikus tähenduses. Siin on välja lülitatud kõik omakasulikud motiivid, sest usust tulvav armastus Jumala vastu on ühtlasi armastus kaasinimese vastu, ligimese vastu.

Viimane omakorda ei saa olla mingi passiivne nautlev hoiak, vaid ikka ja ainult aktiivne armastusega suhtub oma kaasinimesse, see on endastmõistetavalt vapper, aus ning õiglane ja seda kaugelt enamal määral, kui paganad. Oma voorusekäsitluses viitab Augustinus sageli antiiksele voorusteloetelule, hinnates eriti platonistlikke kardinaalvoorusi. Spetsiifiliselt kristlike voorustena lisandab ta neile aga omapoolset veel kolm ülimat voorust usu, lootuse ja armastuse näol, millest armastus on kõiki teisi voorusi lõplikult õilistav ning pühitsev kristliku elu põhihoiak. Kus pole armastust, seal on kristlase elu kas alles algastmel või seda pole veel üldse.

Augustinust on üldiselt vähe huvitanud kõlbelise elu teoreetilised probleemid. Sarnlevalt teistele vanakiriklikele mõtlejaile, kõidavad teda rohkem praktilised küsimused ja seetõttu osutubki tema eetika-alaste arutluste tulipunktiks küsimus, milline peab olema kristlase suhtumine selle maailma hüvedesse, varadesse ja väärtustesse. Kuna tollal kristlaste ringkonnis üha enamal määral elustusid mitmesugused askeetlikud ning maailmast eraldumist propageerivad suunad, siis on just see küsimus erakordselt aktuaalne. Kristlased, kes olid nüüd täiel rindel tunginud avalikku ellu ja selle etteotsa, vajasisid tekkinud olukorras, kus esines mitmesuguseid segadusseajavaid äärmusi, selget ning hästipõhjendatud juhendamist ja seda püüabki Augustinus neile anda. Ta tunnustab kaduvust, kuid leiab teisalt ometi küllalt positiivseid suhtumisvõimalusi neisse - koos maailmaga on Jumal ka kõik selles leiduvad hüved ja väärtused loonud ning andnud need inimese kasutusse. Kuid erinevalt paganaist, kelle elus nood varad moodustasid eesmärgi omaette ja kellele nende nautimine oli ülimaks elusisuks, näeb kristlane neis ainult välditamatu vahendeid selleks, et elada. Tal tuleb neid jumalatahteliselt ning mõistliku otstarbekusega kasutada, kuid ta peab seejuures vältima sattumist nende orjusse, teades ning mõistes, et ülimaks kõigest on õige jumalatunnetus ja sellest johtuv Jumalale meelepärane elu ise. Et seda väärtuslikku eluhoiakut pidevalt säilitada, selleks tuleb kristlasel mitte ainult kuuluda kirikusse, vaid tunnustada vaieldamatult ka kõike seda, mida too kirik õpetab ning nõuab, kinni pidada siin kehtivaist tavadest ja korraldusist, kasutada usinalt kirikus pakutavaid armuvahendeid, s.t. Sõna ja sakramenti. Nõnda toetudes oma usus kiriku vaimulikule autoriteedile, seisab kristlane keset elu enese tegelikkust, teostab siin oma püha kutsumust kõiges headuses ning armastuses ja kasutab selleks temale antud maiseidki hüvesid. Põgenemine maailmast ja sellest lahtiütlemine ei ole kaugeitki iga kristlase asi, see jäägu vaid neile, kellel selleks on eriline kutsumus Jumalalt ja kelle taoline kutsumus on seotud tavaliselt eriliste ülesannetega. Sellelt seisukohalt lähtudes hindab Augustinus väga kõrgelt askeetlikku eluviisi, seades selle teatud määral isegi kõigi kristlaste ülimaks eesmärgiks. Ometi ei saa teda pidada mingiks põhimõtteliseks munkluse ideoloogiks, kuigi ta just seda eluvormi peab kõige otstarbekamaks võimaluseks jumalatunnetuse täiuslikkuse saavutamisel. Et ta kaldus seda vaheti siiski ülistama, on paljud tema sellekohased väljendused leidnud hiljem katoliiklikus teoloogias ühekülgset tõlgendamist ning edasiarendamist, saades siin kujunenud nn. kahekorruselise moraali teoreetiliseks lähiseks. Selle järgi pidi laiemate kristlashulkade kohta kehtima mõnesuguste mõõndustega kergendatud moraalinõudestik, mis moodustas ühtlasi nagu mingi alama astme ega ulatunud soovitava täiuslikkuseni. Säärase ilmalike ning võhikute kohta kehtiva moraali puudujäägid pidi kinni katma Jumala halastav arm. Täielik kristlik moraal võis olla teostatav aga juba täiusliku loobumuselu alusel, seega siis tegelikult üksnes munkade ja nunnade juures, kes maailmast lahtiöelnutena andusid kõrgemale vaimulikule elule ja harrastusile. Olgugi et Augustinus ise pärast oma pöördumist elas ranget loobumuselu ja seda ka väga kõrgelt hindas, ei ole ta ometi millalgi propageerinud askeetlik-munklikku eluideaali sellise innu ja radikaalsusega, nagu seda on teinud mitmed tema kaasaegsed silmapaistvad teoloogid ja kirikujuhid, näit. Hieronymos. Lähtudes tema eetika-alaste arutluste kogupildist me vaevalt

leiame siit õigustust või põhjendust mainitud kahekorruselisele moraalile. Ent ta möönab, et kristlased, vastavalt oma kutsumusele ja Jumala poolt antud annetele ning ülesannetele, on ka erineval määral suutelised teostama kristlik-kõlbelist eluideaali, mille teostamise täiuslikkus sõltub ikkagi ning ainult jumalatunnetuse täiuslikkusest ja mis kasvab ning süveneb koos viimase kasvamise ning süvenemisega. Iga kristlane on kutsutud olema täiuslik, taotlema täiuslikkust, kuid igauks saavutab seda erineval määral, jõudes oma elus kas nii või teissugusele lähedusele sellele.

Ülaltoodud seisukohta silmas pidades mõistame ka, miks augustiinlik eetika paratamatult kujuneb avarapilguliseks ning realistlikuks kõige selle suhtes, mis puudutab kristlase vahekorda maiste eluhüvede ja eluvormidega. Vastandina tollal juba laialdaselt levinud askeetlikule ning eitavale suhtumisviisile annab Augustinus ülimalt positiivse hinnangu sääraseile eluantusile, nagu seda on töö ja elukutse, abielu ja perekond, omand, majandus, kunst, teadus ja isegi poliitika. Nii nagu paganlikud voorusedki oma tõelise väärtuse saavutavad ailes pühitsetuina kristliku jumalatunnetuse kaudu, nii omandavad ka need eluantused oma jumalatahtlise sisu ning tähenduse siis, kui neid teostatakse kristliku meelsuse alusel. Ainult õige jumalatunnetus, mis kujundab kristlases armastuses toimiva eluhoiaku, väldib inimese sattumist väliste eluväärtuste ja hüvede orjusse, nende ebajumalaks saamist. Kus on õige vahekord Jumalaga, seal on ka alati õige vahekord väliste eluhüvedega, seal ei osutu need, kui nad pole ilmses vastuolus Jumala käskude ja nõuetega, mingil viisil takistuseks inimese vahekorrasolemisele Jumalaga. Iga tööd ja iga ausat elukutset tuleb sellelt seisukohalt hinnata ja mitte põlata ega arvata seda kristlasele solvavaks või ebasobivaks. Põllumees ja kaupmees, teadlane ja kunstnik, riigimees ja sõdalane - kõigil neil on täita oma kindlad ülesanded, mida täites nad on kaugelt enam kristlased, kui neid vahest täitmata jättes. Materiaalsete hüvede tootmisele vaadatakse kui paratamatule eluvajalikule nähtusele ja terava kriitika alla langevad need mungad, kes harrastavad töötut jõudeelu. Ka kristlane peab alistuma põhimõttele: kes ei tee tööd, see ei pea ka sööma, milles arvatakse kätkevat üks jumalikult loodupärane eiuorra nõudeid. Taoliselt positiivse hinnanguga eriti füüsilise töö suhtes ületab Augustinus kaugelt veel tollal üldiseit levinud antiikse käsitle, mille kohaselt iga töö kui niisugune võis olla üksnes alamate rahvakihtide ja orjade kohustuseks. Väga kõrgelt hinnatakse vaimset tööd ja tegemist, kuna niisugused harrastused peavad inimest juhtima süvenenumale jumalatunnetusele või vähemalt soodustama sellele väljajõudmist. Oma seesuguse laiahaardelise probleemiseade, kui ka avarate lahenduste tõttu, on Augustinust õigustatult peetud kristliku kultuureetika rajajaks.

Pisut ahtamana tunduvad aga tema seisukohad sugupoolte vahekorra küsimusis. Kuigi ses suhtes abielu peetakse ainsalt võimalikuks ning vajalikuks eluvormiks ja selle hindamisei mõnevõrra taunitakse askeetlikku kitsust, peetakse teisalt ometi vallaspolve kõrgemaks põhjendusega, nagu oleks viimane kõlbeliselt puhtama ning täiuslikuma elu saavutamisel seotud teatavate eelistega. Kuid see ei tähenda mingil kombel abielu kui niisuguse alahindamist; on keegi abielus, siis tuleb seda vahekorda pidada igati pühaks ning jumalatahteliseks, hoiduda selle rikkumisest ja halvustamisest. Truudust taotlevale töötusele rajatud abielu on niivõrd tõsine eluvahekord, et seda võrreldakse koguni sakramendiga, kuigi abielu otsest sakramentalset iseloomu pole Augustinus kusagil sõnaselgelt toonitanud. Sellele viitab ka asjaolu, et leskedele ei keelata teistkordset abiellumist, küll aga hoiatatakse ses suhtes muil põhjusil lahkuläinuid.

10. Augustinuse mõjud ja hinnang

Augustinust võib igati põhjendatult pidada vanakiriku suurimaks mõtlejaks, kelle ulatusliku vaimse loomingu mõjud nii teoloogilisel kui ka filosoofilisel joonel on püsinud tänapäevani. Ta on ses mõttes olnud vaimseks isaks "roomakatoliiklusele ja reformatsioonile, bibliit-

sistidele ja müstikuile - ja isegi renessanss ja moodne empiiriline filosoofia võlgnevad mõnevõrra temale tänu" (Harnack). Korduvalt võime kristliku teoloogia ajaloo vältel täheldada midagi "augustiinliku renessansi" taolist. Seda mitmekülgset mõju võib seletada ühelt poolt Augustinuse vaimuloomingu avarusega, kuid teisalt ka asjaoluga, et just toosama avarus on põhjustanud paljude selgesti esiletõstetud probleemide lõpliku lahenduse puudumise; on olemas küll üsna positiivseid lähtekohti, kuid üksikasjaline lahendav läbimõtlemine näib seejuures jäetud olevat järgnevate põlvete hooleks. See aga võimaldas omakorda kõige erinevamate järelduste tegemist augustiinlikust probleemiseadest. Tema õpetusest Jumala armu kohta tuletab katoliiklik teoloogia oma teoõigase teooria, kuid samale õpetusele tuginedes kummub selle Luther! Ühegi teise vanakirikliku mõtleja suhtes ei esine nii vastukäivaid tõlgendusi nagu seda võib täheldada Augustinuse puhul - ühed näevad temas keskaegse skolastika ja vulgaarse katoliikluse peamist rajajat ning ideoloog, teised hindavad teda kui "Paulust pärast Paulust ja Lutherit enne Lutherit", ühed tõlgendavad teda üleminekukujuna antiiksest mõttemaailmast kirikliku kristiuse mõttesuunale, teised näevad temas moodsa kristliku mõtlemiskultuuri põhjendajat, ühed tahavad avastada temas kristlikku rüüsi rõivastunud uusplatonisti, teised seevastu tunnistavad ta genuiinselt kristlikuks mõtlejaks. Kellel on õigus?

Augustinuse vaimse pärandi hindamisele tuleb silmas pidada, et selles tuleb eraldada kahe suguseid elemente: ühelt poolt kõik see, mis tema juures on üle võetud oma kaasaja mõtte- ja kujutusmaailmast nii filosoofilise kui ka kirikliku kristluse valdkonnas. Siia kuuluvad kahtlemata mõnesugused nii platonistlikud kui uusplatonistlikud mõtteelemendid, mis aga kaugeltki säärast kaaluvat osa ei etenda, nagu seda oletavad mitmed uurijad. Siia kuuluvad aga ka kaasaja kiriklikust kujutusmaailmast ja vagadusepraktikast pärinevad mõttesugemed, mille esinemine eriti evangeelset uurijat võib koguni üllatada; nii leiame augustiinlikus kristlusekäsitluses kujutlusi puhastustulest, viiteid pühakute austamise kohta ja tema eetikaalaseis arutlusis võib täheldada isegi inimlikke teeneid hindavaid väljendusi. Kahtlemata on need kõik sääraseid mõtteid, mis esinesid tolleaegses katoliku kirikus ja millised Augustinus kirikliku õpetustraditsiooni tõttu ühegi kriitikata omaks võttis. Ses suhtes on ta vahest ka esimene silmapaistev mõtleja kristluse ajaloos, kes tingimusteta tunnustas kiriklikku - kuigi veel üksikasjus väljakujunemata - õpetustraditsiooni, olles oma kaasaja seisukohalt kiriklik mõtleja. Kuid teisalt - ja see on peamise tähendusega tema objektiivsel hindamisel - ei tule unustada, et kogu selle traditsioonilise ning kaasaegse mõtteainese varjul elab kaugelt väärtuslikum ning sõna otseses tähenduses progressiivne osa tema vaimuloomingus, milles ta iseseisva ning originaalse mõtlejana ristiusu sisulisi tõdesid on püüdnud avandada ning sügavamalt mõista. Kõigi seesuguste mõttetootluste tuumaks tema juures kujuneb õpetus patust ja armust, mille käsitluses ta - välja arvatud mõnesugused ühekülgssusse kalduvad järeldused - püsib üldiselt piibellikul põhijoonel. Seetõttu väärib just see osa tema vaimsest pärandist esmajoonel hindamist ning kuulub sellisena klassikalise loomingu valdkonda kristlikus mõtlemises. Neis küsimusis pole Augustinus enam ainult probleemiseadja, vaid ka tähelepanuväärsete, veel praegugi arvestamisväärtete lahenduste looja, kelle seisukohtadest evangeelne teoloogia ei saa vaikides mööduda. Vähem viljastava toimega, ent siiski edasiarendava ning süvendava mõjuga on olnud Augustinuse ajaloo filosoofia, mis juba ajalooliseltki kui esmakordne selletaoline katse väärib hindamist. Seski suhtes osutub ta nimeks, keda evangeelse ajaloomõistmise pinnal tuleb paratamatult ning korduvalt mainida. Kahe mainitud probleemideringi ulatuses püsib Augustinus kaugelt üle oma kaasaja taseme - mitte ainult probleemiseades, vaid ka tema üritatud lahenduskatseis - kõneldes siin kõigi aegade mõtlevaile kristlasile ühe suurima aatlejana vanakiriku aegadest.

Vaatamata tema mõttemaailma varjundavale traditsionalismile on Augustinus haaravalt otsiv mõtlejakuju, kelle taotlusi ei iseloomusta mitte ainult erakordne pilgu avarus, vaid palju enam tema isiklik sisemine siirus ning ausus. See asjaolu teeb tema vaimse pärandi mõistmise

lahus tema isikust kui mitte lausa võimatuks, siis vähemalt ühekülgseks. Läbinud pika, omapärase ning keeruka arengutee, mida ta oma "Pihtimustes" täie usutavuse ning avameelsusega on kirjeldanud ning hinnanud, otsib ta tõde, mis teda rahuldaks ja milles ta otsivalt rahutu hing leiaks õnne ja puhkust. Kogemused ja katsumused, pettumused ja üha heidutavad puudujäägid juhivad ta kummalise järjekindlusega viimaks sellele allikale, millest ta ellu hakkavad hoovama elustava vaimu jõud. Seda avastust tunnetab ta nii kesksena, et ta selle allika koos kõigega, millega see tollal oli jõudnud seostuda, koos kogu tolleaegse kirikliku ja selles juba esinevate ristiusule olemusvõõraste elementidega omaks võtta suudab. Ent selgemi ühestki teisest oskab ta seejuures näha läbi tõkestava traditsionalismi asja tõelist tuuma ja formuleerida seda kogu oma järgnevat mõttetööd keskendava teoloogilise suurprobleemina patuse inimese ja halastava ning andeksandva Jumala vahekorra näol. Keskendumine sellesse küsimusse oli Augustinuse enese eluprobleemiks ja lahendus seliele ühtlasi tema enese elu lahenduseks, milles ta rahutu otsijassitida leidis suurima, mida Jumal inimesele annab - rahu ja kindluse Jumala ligiolemise armus ja tões.

§ 9. Kristliku müstika kujunemine

1. Tekkimine ja iseärasused

Kristliku mõtlemise peamine suund liigub patristilisel ajastul üha kindlamalt puhtkiriklikul pinnal, seostudes süveneva järjekindlusega siin väljakujunevate traditsioonide ja õpetustega. Real üldistel või oikumeenilistel kirikukogudel (Niikeas a. 325, Konsantinoopolis a. 381, Efesoses a. 431 ja Halkedonis a. 451) määrati kindlaks kirikliku õpetuse põhiseisukohad üldkehtivate dogmaatiliste õppelausetena, mis moodustasid nüüd juba kohustusliku raamistiku kristlikule mõtlemisele. Selle taustal arenev kiriklik teoloogia tõrjus paganliku filosoofilise mõtlemise üha enam tahaplaanile, muutudes ise aegamisi ainuõigustatud vaimseks tööalaks. Me võime nii tekkinud olukorda ühelt poolt ilma ühegi kahtluseta hinnata positiivselt, kuna kristlik mõtlemine seeläbi enam kui varem iseseisvununa võis kaitsta oma sisulist ehtsust mitmesuguste temale olemusvõõraste mõtteelementide sissetungi vastu ning säilitada seda võimalikult puhtana ja selgena. Teisalt ei saa me aga salata selle võimaluse vähemalt osalist nurjumist. Esiteks oli vahepeal kiriklikku traditsionalismi juurdu nud tegeliku vagaduspraktika kaudu juba küllalt võõrast aimest, mida oli hakatud ilma ühegi kriitikata käsitleda ehtsa kristliku mõttevarana ja mis moodustas nn. vulgaarkatoliikluse peamise sisu. Siia kuuluvad - kui nimetada vaid mõningaid näiteid - kujutlused sakramentide maagilisest toimest, puhastustulest, pühakutest ja nende austamisest ja ilmsed algmed ka hiljem väljakujunenud teoõigusest, mis osalt endastmõistetavaina esinevad isegi Augustinuse mõttemaailmas. Kõik need kujutlused pärinesid ühegi kahtluseta rahvausundilisest valdkonnast, mille ilmsesti teadvustamata omaksvõtt aitas kristlikku vagaduspraksist mitmekesistada ja laiemaile hulkadele suupärasemaks teha, kuid see maksis kalli hinna. Teiseks ohuks uues olukorras kujunes teoloogilise kristlusekäsitle süvenev ühekülgseks muutumine ja seda nimelt intellektualiseerivas suunas; elavast ning kõlbeliselt teovõimsast usust kujunes aegamisi teatavate dogmade ja dogmaatiliste õppelausete süsteem, mille vormilisest omakstunnistamisest pidi piisama selleks, et olla kristlane. Teoloogia ülesandeks jäi seepärast üksnes kiriku poolt tunnistatud dogmaatiliste õppelausete õigustamine ja põhjendamine, nende korrastamine enam-vähem ühtlaseks süsteemiks olemasoleva kirikliku vagaduspraksise taustal. Tolleaegset teoloogilist mõttetööd iseloomustabki seetõttu üksnes dogmaatikaalne huvi, kusjuures piibliteadustega tegeletakse ainult niipalju, kuipalju sealt vaja on leida õigustavaid viiteid ühele või teisele kiriku poolt omaksvõetud õpetusele või kombele. Kriitiline piibliuurimine, mida har-

astati Aleksandria koolkonnas, soigub täiesti. Piibli kõrval, mille autoriteeti loomulikult tunnustati, kujuneb samaväärseks autoriteediks kiriklik õpetustraditsioon.

Samal ajal kerkib kristliku mõtlemise pinnal esile mõttesuundi, milles pigem ebatraditsioonikult kui teadlikult püütakse tasakaalustada teoloogilist mõtlemist vallutavat intellektualismi. Just usuliselt erksamad vaimud ei suutnud leppida kirikliku õpetusautoriteedi raamesse kätkestatud mõtteviisi ja selle tagajärgedega. Usk kui niisugune ei saanud olla ainult teatavate õppelausete jäägitu tunnustamine, vaid tema sügavamas olemuses arvati peituvat midagi elamuslikku ning kaemuslikku, mida ei saanud taibata puhtintellektuaalsel teel, vaid mida võidi kogeda ja läbi elada üksnes intuitiivse kaemusena. Sel viisil haaratud tõde oli aga oma loomult märksa avaram igast dogmast ja dogmaatilisest õppelausest, mistõttu taoliselt mõtlejad ise ei suhtunud kitsarinnalise sallimatusega ka paganlikku filosoofiasse. Seetõttu on selle vähesed esindajad oma mõttemaailmas vägagi silmapaistvalt seotud platonistliku renessansi vaimuvaradega, ammutades oma kristlusekäsitlusele lisa peamiselt uusplatonismist. Oma kaemusliku elemendi toonitamisega ristiisu tõdede avandamisel kalduvad need mõtlejad paratamatult müstika joonele, mistõttu me kogu säärase mõttesuuna tekkimise võime samastada kristliku müstika kui niisuguse tekkimisega, kuigi see müstika esineb alles ilmses uusplatonistlikus rüüis. Selle mõtteviisi silmapaistvamaiks esindajaiks on Küreene piiskop Synesios ja üksnes pseudonüümselt tuttav Dionysios Areopagita.

2. Synesios

Synesios (u. 370-415) on Augustinuse kaasaegne, kes pärineb Kreeka aadliperekonnast. Oma alghariduse sai ta kodulinnas Küreenes, hiljem jätkas õpinguid Aleksandrias, olles seal silmapaistva naisfilosoofi-uusplatonisti Hypatia andunud õpilasi, keda ta isegi kristliku piiskopina ei lakanud ülistamast. Pärast lühemat viibimist poliitilise missiooniga Konstantinoopoli õukonnas pühendub Synesios oma Küreene läheduses asuvas maamõisas taas filosoofia- ja kunstialasele harrastusile, seistes laialdases kirjavahetuses nii oma õpetaja kui ka arvukate sõpradega. A. 409 valitakse ta Küreene piiskopiks, mispuhul ta muide deklareerib oma ustavust filosoofilistele tõekspidamustele. Järgneval aastal ta pühitsetakse piiskopiametisse ja ristitakse samal ajal Aleksandria patriarhi Theophilose poolt, kes vaatamata kõigele pooldas vastristitu kinnitamist kõrgele ametikohale. Lühike ametiaeg kulges ent paljude raskuste ja katsumustega nii ta isiklikus kui ka kiriklikus elus.

Synesiose vaimne pärand on säilinud esmajoones tema ulatusliku kirjavahetuse näol, millele lisanduvad mõned iseseisvad filosoofilised kirjutised. Neist nähtub, et ta küll vormiliselt kristlasena, sisuliselt siiski on olnud enam uusplatonist, kelle juures aga on ilmsed ka klassikalise kreeka filosoofia mõjud. Kehtivat kirikuõpetust määritlevaid dogmasid käsitleb ta üksnes sümboolsete väljendustena igaveste tõdede kohta. Filosoofiliselt haritud inimene ei saavat millalgi leppida selle müütilise vormiga, mille varal kirik laiadele hulkadele edastab igavesi õndsustõdesid ja vaevalt on loota säärast aega, mil nood hulgad neid teisiti mõistaksidki, kui vaid taolises müütilises vormis. Kõiki kristlikke dogmasid tõlgendab ta platonistlikus vaimus. Nii seletab ta, et kristlik Kolmainus olevat samastuv kolme esimese olemisprintsibiiga uusplatonistlikus käsitluses, kusjuures Jumal-Isa on kõrgeim "ainus" (*monos*), kellest on emaneerunud siis teised, Poeg kui "mõistuslik vaim" (*nous*) ja Püha Vaim kui "hing" (*psyche*). Seoses sellega tunnustab ta hingede preeksistentsi ning õpetab uusplatonistlikult hingede rändamist Jumalast langemise ja materiaalse olemise valdkonnast sinna tagasijõudmise näol. Miks aga inimhinged on Jumalast taganenud, selles suhtes jääb tema käsitlus selgusetuks, kuigi kristlik õpetus selleks oleks andnud üsna positiivseid lähiseid. Vastandina kristlusele toonitatakse ka maailma kadumatust. Oma tunnetusõpetuseski on ta tüüpiline uusplatonist, kes kõrgemate tõdede tunnetamist võimalikuks peab üksnes erilise intuitiivse kaemuse varal, mistõttu ka tema käsitlus usust kaldub müstikasse.

3. Dionysios Areopagita

See meile tegelikult täiesti tundmatu autor, keda ainult traditsiooni kohaselt nimetatakse Dionysios Areopagitaks, kuna ta esineb pseudonüümselt Pauluse misjoniretkedes mainitud ning ristiusku pöördunud Ateena areopaagi liikme Dionysiose nime all (Apt 17,34) ja omad kirjutisedki adresseerib peamiselt Pauluse töökaaslasele Timoteusele, on tõenäoliselt süüria päritoluga munk, kes tegutses ilmselt a. 475 ja 525 vahel. Tema säilinud kirjutised reedavad uusplatonisti Proklose vaieldamatut mõju ja tema krisioloogia-alaseist väljendusist ilmneb, et ta tunneb Halkedoni kirikukogu vastavasisulisi formulatsioone. Juba a. 533 toimunud teoloogilistel läbirääkimistel Konstantinoopolis tuginetakse tema kui tunnustatud autoriteedi kirjutistele. Dionysios Areopagita nime all on tuntud esmajoones neli teost: "Jumalikest nimedest" (*Peri theōn onomatōn*), "Taevasest hierarhiast" (*Peri ouranias hierarhias*), "Kiriklikust hierarhiast" (*Peri ekklesiastikes hierarhias*) ja "Müstilisest teoloogiast" (*Peri mystikes theologias*). Neile lisandub veel kümme mitmesugustele isikutele, ka Patmosel viibivale ap. Johannesele, adresseeritud kirja. Kogu keskaja vältel peeti neid kirjutisi ehtsaks, algkristlikust ajastust pärinevaks ürikuiks, millega on seletatav ka nende tuntav mõju tolleaegsele teoloogilisele mõtlemisele.

Dionysios Areopagita mõttemaailmas esinevad kaks diametraalselt erinevat põhisuunda - positiivse või jaatava ning negatiivse või eitava teoloogia näol, kusjuures viimane etendab siin kandvamat osa, moodustades areopagiitliku teoloogia ehtsa sisulise tuumiku. Positiivse teoloogia (*katafaike theologia*) all mõistetakse säärast teoloogilist tunnetust, mis lähtub Jumala nimetuse avalduvate omaduste ja tema emanatsioonide tajumisest ning mille kohaselt Jumal esineb paljunimelisena (*polynomos*), kuid mille varal ei ole võimalik täielik ning õndsakstegev jumalatunnetus kui niisugune. Õige ning otsene tee taolisele jumalatunnetusele käib aga müstilise sukeldumise kaudu Jumalasse, milles hajuvad kõik erinevused üksikomaduste ning erinevate nimetuste vahel ja milles Jumal on tunnetatav tõeliselt ühe ning ühtse olemise algpõhjusega: Jumal on siin nimetu (*anōnomos*) ja seetõttu iseloomustatakse sellest tunnetusest ammutavat teoloogiat negatiivsena (*apofaike theologia*). Et ainult negatiivne teoloogia annab täisväärtusliku tulemuse ja võimaldab vahetu jumalatunnetuse, siis osutub positiivne teoloogia sellega võrreldes üksnes eelastmeks või eelkooliks tõelisele müstilisele jumalatunnetusele.

Kuidas seostub nüüd areopagiitlikus mõtlemises säärane seisukoht kristliku õpetusega Jumala ilmutusest ning sellest tunnistavast Sõnast Pühakirjas? Kahtlemata on negatiivne teoloogia sisulises vastuolus kirikliku teoloogiaga, kuid Areopagita püüab seda leevendada üsna omapärasel viisil - temagi käsitleb Pühakirja jumaliku ilmutusena, kuid väidab seejuures, et Pühakirja sõnad, mõisted, kujutlused ja kirjeldused on "üksnes varjavad katted, kuna meie, inimesed, ei ole suutelised jumalikkude realiteeti vahetult haarama, mistõttu neile on vaja teatud kesta". See on seletatav aga omakorda vaid jumaliku armastusega, et Jumal seda, mis temas on vaimne ning tunnetamatu, on suvatsenud asetada sääraresse kestadesse, mis meile on tunnetatavad ning haaratavad ja millel seetõttu on vaid sümboolne tähendus. Seda viimast õpime mõistma lõplikult ent üksnes juba müstilise teoloogia varal, kuna positiivne teoloogia oma tunnetused ammutab vaid sümboolsetest antustest, mis esinevad Pühakirjas. Olulisim, mida positiivne teoloogia oma tunnetusis võib saavutada, seisneb Jumala nimetuste mõistmises ning suurim, mida selles suhtes tohime nentida, seisab kahes Jumala põhiolemust väljendavas nimetuses - tema headuses, millest sõltub kõigi asjade olemasolu, ja tema ilus, millest johtub kõigi asjade vorm. Selle üsna uusplatonistlikult kõlava määranguga seostuvad ilma pikemata ka mõnesugused piibellikud Jumala omadusi väljendavad "nimed": Jumal on kindlasti armastus, sest ainult viimase ajal on ta end alandanud ilmuma inimesele tunnetatavas ning mõistetatavas vormis. Kõige olemasoleva algpõhjuna on ta ühtlasi elu selle kõrgeimas

astmes, kuid samal ajal ka ülim tarkus, kes "kõige tarkuse loojana ise on üle kõige tarkuse ning mõistmise". Loomulikult peab Jumal Loojana olema jõuline, kujutama endast jõudu, kes "tõkestamatult ning piiramatult kõike olemasolevat enesest esile võib tuua". Kõik need ja veel teistsugusedki jumalikku olemust kajastavad "nimed" johtuvad tema ülitäiususest ning üliküllusest, kiirates sellest maailma, ilma et jumalik täius ning küllus selle all kannataks või et tema ühtsus seetõttu midagi kaotaks. Et kristlik-kiriklik õpetus Jumalast on kolmainuslik, siis osatakse seegi siduda mainitud nimeliste määrangutega: kõik nood jumalikke omadusi edastavad nimed omistatakse kõigile Kolmainuse isikuile ühtselt ning üheväärselt, millega siis säilitatakse Kolmainuse ühtsus ja terviklikkus ja seda võrreldakse kolme ühesuguse valgusallikaga, mis oma valgustamises moodustavad ühtse valgusmere.

Nii täiuslikud ja mitmekesised kui ka kirjeldatud positiivse teoloogia tunnetused pole, ometi ei saavutata nende varal inimhinge ülimat eesmärki - tema ühinemist ning ühekssaamist Jumalaga või tema jumalikustumist (*theosis*). Sellele viib üksnes nn. negatiivne teoloogia oma müstilise sukeldumisõpetusega, mille kaudu inimhing jõuab ainsalt täiuslikule jumalatunnetusele. See hinge liikumine Jumala suunas teostub kolmel viisil.

1. Selleks on otsetee (*eutheia*), mille kaudu otsiv hing end ümbritseva välismaailma esemelise mitmekesisuse sümboolsust mõistes sammub lihtsa ning ühtse tunnetuse suunas. Teisi sõnu, seletades ning mõistes esemelise maailma paljust kui jumaliku olemuse ühtset kiirgust, tõuseb hing selle tunnetuse kaudu ise jumaliku ühtsuse poole. Säärase tunnetuse vahendiks on loomulikult puhtmõistuslik, järeldusitegev abstraktsioon. See on võimalik seetõttu, et kogu olev oma mitmekesisuses on Jumala loodud, Jumalast "emaneerunud" ning peegeldab endas nii või teistsugusel määral oma looja jumalikku ning ühtset olemust.

2. Selleks on nn. spirituaalne tee (*helikoeides*), milles peale mõistusliku abstraktsiooni-võime tunduvalt kaasa heliseb jumalik intuitsioon, mis inimlikku tunnetust punkt-punktilt edasi juhtides valgustab ja nõnda mitte sirgjooneliselt, vaid pigem astmeliselt üha kõrgemaile tunnetusile juhib, saavutades viimaks oma eesmärgi tõelises jumalatunnetuses.

3. Selleks on ringluse tee (*kyklike kinesis*), milles hing välismaailmast ära pöördudes sukeldub iseendasse, andudes täielikult jumalikule intuitsioonile ning müstilisele kaemusele, mis viib teda ühinemisele jumalusega. Täiuslik ning õndsakstegev jumalatunnetus ongi mõeldav vaid säärases Jumalaga ühinemises või hinge temasse sukeldumises. Seda müstilist tunnetusteed on Areopagita eriti põhjalikult kirjeldanud oma teoses "Müstilisest teoloogiast": Jumal oma olemustäiuses osutub siin täiesti tunnetamatuks tavalisel viisil, välja arvatud müstiline sukeldumine temasse, mille eelduseks on lahtiütlemine kõigest välismaailmast ja loobumine viimaks ka iseenesest.

See on aga võimalik üksnes vähestele valituile ning asjasse pühendatuile, teistele aga, kes on "olemasoleva vangistuses ning kujutlevad, nagu poleks midagi olemasolevast üleolevat", jääb see ala tunnetamatuks ning saavutamatuks otsekui raidkuju, mille kontuurid marmortükis on nähtavad üksnes kunstniku silmale. Mida inimene säärases sukeldumises ja kaemuses tunnetab, see pole edastatav ühegi sõna või mõistega, vaid on pigem vaikimisele sundiv elamus, võrreldamatu millegi muuga ning kõrvutamatu ühegi kogemusega. Ainult siin tunnetatakse vahetult jumalikku olemust, millel midagi ühist pole millegi tunnetatava, oleva või omatavaga, ühesõnaga see on suur senitundmatu, mis meile siis tuntavaks saab kui absoluutselt teistsugune kõige sellega võrreldes, mis meile juba tuttav on.

Praktiliselt samastub see tee kristliku kiriku teega, milles kesket osa etendab kiriklik hierarhia; viimane on tõeliselt taevase inglite-hierarhia maapealne peegeldus ning tal on vastavalt sellele kolm astet - piiskop, preester ja diakon. Kiriku koos tema hierarhilise korraga on rajanud Jeesus Kristus, kes Kolmainuse liikmena on laskunud inimeste juurde ja loonud neile kiriku näol ainulaadse jumaliku päästeasutuse. Igal astmel selles hierarhias on oma kindel funktsioon ja ükski alam aste ei saa täita ülema astme funktsioone, küll on aga mõeldav vas-

tupidine, et ülem võib teostada ka alama astme funktsioone. Päästeteekond ise toimub kolmes astmes vastavalt kolmele hierarhia astmele. Esimeseks astmeks täiuslikule jumalatunnetusele jõudmisel on diakoni kaudu teostatav "puhastumine" (*katharsis*), millele järgneb juba preestri vahendusel toimuv "valgustamine" (*photismos*), kuna kolmandaks ning kõrgeimaks astmeks on üksnes piiskopi kaudu võimalduv "täiuslikuks-saamine" (*teleiosis*), mis juhib vahetult jumalatunnetust võimaldavale jumalikustumisele. Nii on siis kirikliku hierarhia astmed ja neisse astmeisse pühitsetud isikud tegelikult tollesama jumalikustamise vahendajad, kuigi Areopagita nende poolt toimetatud sakramentides ja riitustes näeb esmajoones sümboolseid toiminguid, mida juba täiuslikult müstiliselt jumalakaemusse ning Jumalaga üheksõlemisse sukeldunuile vaja pole, kuid mis see-eest algajaile osutuvad välditamatuiks.

Oma mõttemaailma filosoofilises osas on Areopagita tüüpiline uusplatonistlik müstik: keskset ning põhjapanevat tähendusega osa tema juures etendab mitte Jumala tegu ilmutuse kaudu inimese juures ja tema heaks, nagu see on omane uustestamentlikule mõtteviisile, vaid inimese omapoolne, müstilisele jumalakaemusele tuginev püüdlemine Jumala suunas. Kuid see erinevus on osavasti seostatud kirikliku õpetuse põhidogmadega, mistõttu on välditud võimalik vastuolu viimastega ja mis omakorda aitas kaasa areopagiitliku müstika kodunemiseks kiriklikus teoloogias, olles lähteks nii lääne kristluses kujunevale ning sisemist elamuslikkust ja kaemuslikkust toonitavale nn. vagadusemüstikale kui idas tekkivale kultusemüstikalegi.

Areopagiitliku mõtteviisi ja sellest johtuva müstikaharrastuse silmapaistvamaks propageerijaks oli üks tema hilisemaid austajaid - Maximus Confessor (580-662), kelle ulatuslikult kommenteerivad märkused (skooliad) Areopagita teoseile olid kogu keskaja vältel viljastavaks lektüüriks kõigile müstikasse kalduvale vagaduseharrastajaile.

Areopagita nime all säilinud teosed on viimaseiks iseseisva mõtlemise tunnistusiks patristilisel perioodil. Tekkinud olukorra tõttu, milles dogmaatiline klerikalism enesele oskas kindlustada täie ülevõimu ning mille varjul lõplikult hajus seos antiikse mõtlemise pärandiga, ei saanud enam juttugi olla iseseisvast mõtlemiskultuurist ja järgnevate sajandite vaimsed huvid ning otsimused piirdusid kirikliku dogma ning sellest johtuvate üksikõpetuste kommenteerimisega, mille kõrval nn. ilmalike teaduste harrastamine etendas üksnes silmapaistmatut osa. Viimase osas kujunesid mõnesugused, kogu keskaja vältel kasutamist leidnud kokkuvõtlikud õpikud või nagu neid nimetati, kompendiumid, ainsaks filosoofilist mõttetraditsiooni esindavaiks teoseiks. Sääraseid õpikuid on kirjutanud Martianus Capella (*Septem artes liberales* a. 430 paiku), Boëthius (surn. 525), kellelt pärineb kommentaare aristoteelliku filosoofia üle ja populaarne filosoofilise mõtlemise apoloogia *De consolazione philosophiae* "Filosoofia lohutusest", ja Cassiodorus (surn. 583), kelle ülevaade "seitsmest vabakunstist" - grammatikast, dialektikast, retoorikast, aritmeetikast, geomeetriast, muusikast ja astronoomiast - on kaua aega ainsaks "teaduste käsiraamatuks".

SKOLASTILISE AJASTU FILOSOOFIA

§ 10. Skolastika tekkimine ja üldiseloorm

1. Skolastika nimetus

Nii filosoofia kui ka kristliku teoloogia ajaloos iseloomustatakse keskaegset mõttetööd üldiselt "skolastikana". See nimetus pärineb keskaegsest keelepruugist, mille kohaselt tollal filosoofia ja teoloogia õpetajaid nimetati *doctores scholastici*, s.t. "koolitarkuse" õpetajaiks. Esialgu kasutati säärast nimetust vaid kitsamas mõttes ilmaliku tarkuse õpetajate kohta, kes veel Karl Suure päevil laialdaselt tegelesid nn. "seitsme vabakunsti" õpetamisega, kuid hiljem levis see nimetus kõigi õpetajate ja õpetlaste kohta tolleaegseis tähtsamais ülikoolides - Pariisis, Oxfordis, Kölnis ja mujal. Sellega ühenduses kujunes harjumus nimetada nii säärase õpetlaste õppetegevust kui ka nende vaimset loomingut üldistavalt skolastikaks. Seega tähendab siis skolastika täpsemas tähenduses keskaegset ametlikult tunnustatud "kooliõpetust", "koolifilosoofiat" ehk ka "kooliteoloogiat", mille kõrval kõik teised sellesisulised harrastused võisid tähendada üksnes kõrvalekallet kehtivast õpetusjoonest.

2. Skolastika tekkepõhjusi

Patristilisel ajastul kujunenud kristliku mõtlemiskultuuri peamiseks saavutuseks oli risti-usu õpetuslike põhiseisukohtade ja nende omavahelise sisulise sõltuvuse kindlaksmääramine. See asjaolu ilmneb kõige paremini esmajoones kahe kristliku põhiõpetuse või põhidogma - triniteedi ja kristoloogilise õpetuse - lõplikus formuleerimises. Kuid vaevalt suutis see rahuldada nii oma mõjus kui ka eluvormides avarduva ning mitmekesistuva kiriku õpetuslikke huve. Tekib uusi tavasid, harrastusi ja neid põhjendavaid ning õigustavaid õpetuslikke üksikseisukohti, mis vajasis edasist korrastamist ning kooskõlastamist juba kehtivate õpetustega. Arvestades üha kasvavat kiriku autoriteeti ning selle süvenevat survet mõtlemisharrastusile, ei saanud enam juttugi olla mingist mõjulepääsevast kriitikast uute tavade ja õpetuste suhtes; kõik mõtteharrastused koondusid peaaegu ainuüksi kirikliku õpetuse üksikasjalisemale seletamisele, põhjendamisele ja süstematiseerimisele, millega ühtlasi kindlustatakse katoliku kiriku autoriteeti.

Teataval määral uusi tuuli keskaegses mõtlemiskultuuris hakkab puhuma alates XI sajandist, olles tingitud kokkupuuteist idamaise mõttemaailmaga - araablase ja juutide juures harastatava filosoofiaga. Viimaste kaudu tutvuti esmajoones Aristotelese vaimse pärandiga, mille tagajärjel keskaegne mõtlemine elab läbi teatava taaselustumise: esmakordselt kristluse ajaloos puututakse just siin kokku aristootelliku maailmapildiga. Tõsi küll, antiikse mõtte-

maailma sugemeid kandus kristlikku mõtlemisse juba patristilisel ajastul. Kuid need mõjud tulenesid peamiselt platonismilt uusplatonistliku filosoofia vahendusel, mille sisulist vastuolulisust märgati juba tollal ja ka võideldi selle vastu suuremate või vähemate tulemustega. Tegelikult elas aga antiikne maailmapilt haritud kristlaste teadvuses paratamatult edasi, muidugi segatult piibelliku mõttemaailmaga ning sellest tugevasti varjatuna, tekitamata mingeid sisemisi konfliktiolukordi. Seda soodustas omapoolset kogu keskaegne elulaad, mille peamine huvi koondus pigem hingeõndsuse saavutamise küsimusile kui maailma- ja elutunnetuse probleemidele. Aristotelese lähem tundmaõppimine elustas paratamatult seda varjusurma kustunud tunnetushuvi; tema kosmoloogia, psühholoogia, eetika ja religiooni-filosoofia mõjutasid tugevasti keskaegset maailmapilti ja kujunesid selle normatiivseiks tegureiks. Kristliku mõtlemise keskseimaks ülesandeks osutus nüüd tolle antiikse maailmapildi võimalik sobitamine kirikliku õpetussüsteemiga, mille varal saavutati kahesugune eesmärk: aristootellik filosoofia kujundati mõningate väheoluliste muudatustega teoloogilise mõtlemise filosoofiliseks raamiks, et mitte öelda - sellele vajalikuks tunnetuslikuks lähiseks. Teisalt aga hajutati säärase süsteemi kaudu kõik võimalikud vastuolud antiikse maailmapildi ja kristliku usu vahel või teiste sõnadega, avastati kõigiti vajalik sild teadmise ja uskumise vahel seeläbi, et teadmine - aristootellik maailmapilt oli ju tollal ainus "teaduslik maailmakäsitus" - sobitati teenima uskumist. Varakristlike mõtlejate unelm filosoofiast kui teoloogia orjatarist teostus keskaegse kõrgskolastika süsteemides, nagu neid kujundasid Albertus Magnus ja tema veelgi mõjukam õpilane Aquino Thomas (Thomas Aquinost).

3. Skolastika iseloom

Silmas pidades skolastika õitseajastu mõtlemiskultuuri, võime me seda lähemalt iseloomustada kolmes suhtes alljärgnevalt.

1. Otse hämmastav on skolastilise mõtlemise ühtlus ning terviklikkus - killunemisnähteid võib siin täheldada üksnes nn. kõrgskolastikale eelneval ning sellele järgneval ajastul. Sisemise mõtteühtsuse tagas siin omakorda kahesugune asjaolu: esiteks oli selleks kõikehaa-rav kiriklik õpetusautoriteet, mis kehtis vaieldamatult kogu katoliku kiriku, s.t. aga ühtlasi kogu tolleaegse Euroopa aladel ühtviisi. Kus valitses katoliku kirik, seal kehtis ka tema õpetus ühegi erandita ning kõrvalekaldumiseta, seal oli mõtlemine täies ulatuses rakendatud sellesama kiriku teenistusse. Teiseks taolist mõtteühtsust soodustavaks teguriks oli üks ja ühine teaduslik keel ladina keele näol. Õppetöö kõigis tolleaaja õppeasutustes, mis peaaegu eranditult olid ühtlasi kiriklikud õppeasutused, toimus ladina keeles ja samas keeles pandi kirja ka kõik õpetlaste poolt koostatud teosed. Ladina keele kõrval kasutati vähemal määral ka kreeka keelt, mille laialdasem harrastamine aga alles renessansiajal moodi läks.

2. Skolastilist mõttemaailma iseloomustab sisuliselt temale omane kiriklikkus, mis oli tingitud loomulikult keskajale omasest kiriku õpetusautoriteedist. Võrreldes sellega osutub patristilise ajastu mõtlemine mitmeti vabamaks ja sisuliselt enam piibellikumaks teoloogilises osas. Peamist huvi ei ärata enam ristiusu sisulised suurprobleemid, nagu seda võisime täheldada vanakiriklikus mõtlemises, vaid katoliiklikus kirikus väljakujunenud tavad ning harrastused, nende sisuline kooskõlastamine ja sobitamine juba patristilisel ajal kindlaksmääratud dogmadega. Sääraste teoloogilist põhjendamist vajavate õpetuste hulka kuulusid seisukohad heade tegude, sakramentide, patukustutuse, puhastustule, pühakute austamise, reliikviate ja kiriku ning paavsti autoriteedi kohta. Need küsimused moodustasid tolle mõttemassi, millega tegeles keskaegne skolastika esmajoones, ulatudes vaid kõige silmapaistvamate mõtlejate puhul haarama ristiusu põhitõdesid.

3. Skolastika on oma mõtlemise meetodilt ülekaalukalt intellektualistlik, toetudes oma arutlusis ja kirikliku õpetuse üksikasjalisemas seletamises ning korrastamises põhiliselt Aristoteelse loogikale. Katoliku kiriku poolt formuleeritud õpetuste süsteemis nähti mitte ainult usule vajalike seisukohtade kajastust, vaid tunnustati see ka ühtlasi ainsaks mõistusepäraseks seletuseks kõigi maailma- ja elunähtuste kohta. Kõnelesid kogemused või tähelepanekud neile vastu, siis püüti viimaseid kas puhtskemaatilise loogika varal sobitada olemasoleva kirikuõpetusega või selle ebaõnnestumise puhul tunnistada juba sektantlikuks kõrvalekaldeks, mille saatus tavaliselt otsustati vandebullade ja tuleriitade abil: nähtus, mis inimkonna ajaloos alati kordub siis, kui elu tegelikkust püütakse suruda mõnesuguste loogiliste mõtteskeemide pihtide vahele.

Esimene osa

Eelskolastika

§ 11. Johannes Scotus Eriugena

1. Elu ja looming

Johannes Scotus Eriugena (810-877) pärineb Iirimaalt, mille vaimulikkond keskaja algul oli kuulus oma teaduslike harrastuste poolest. Arvukais koolides, mille rüpest on võrsunud peale mainitu rida teisigi silmapaistvaid mõtlejaid, õpetati peale ladina keele ka kreeka keelt, mis võimaldas vahetut tutvumist tollal vähearvuliselt ringlevate kreeka klassikute kui ka idamaiste kirikuisade teostega. Taolise hariduse omandas ilmsesti ka Eriugena, tutvudes juba õpingute ajal neoplatonistliku metafüüsikaga Dionysios Areopagita käsitluses ja kirikuisa Origenese teostega. Kuigi tema ülevaade klassikalise mõtlemise pärandist jääb lünklikuks, oskab ta seda puudust ületada omaenda mõtlemisoskuse ja andekusega. On teada, et pärast Verduni rahulepingut, mil Euroopa mandril oli taastatud poliitiline tasakaal pärast kauakestnud pärandussõda, kutsus Karl Paljaspea andeka teadlase Pariisi Schola Palatina juhatajaks ja tegi talle ülesandeks Dionysios Areopagita teoste tõlkimise ladina keelde. Selle kõrval valmis tema filosoofiline peateos *De divisione naturae*, milles ilmneb tema mõtlemise suhteline sõltumatus kehtivaist kirikuõpetusist, mistõttu ta sattus konflikti kirikliku võimuga. Seda süvendas omakorda tema sekkumine tollal õpetlaste maailmas meeli erutanud nn. predestinatsioonitülili. Nimetatud tüli oli puhkenud munk Gottschalki ja Reimsi peapiiskopi Hinkmari vahel, kusjuures viimane kriitiliselt ründas Gottschalki augustiinlikku käsitlust kahekordsest predestinatsioonist, mille kohaselt inimesed on Jumala ettenägevuse tahtel määratud niihästi õndsuseks kui ka hukatuseks. Eriugena asub humaanse mõtlejana vahendaja ossa, lastes predestinatsioonil kehtida ainult õndsuse osas. Selle tulemuseks oli tema õpetuse põlustamine a. 855. Sellele vaatamata võimaldati talle õppetegevuse jätkamine kuninga soosimisel ja alles pärast viimase surma a. 877 on ta surnitud lahkuma Pariisist. Tema hilisema saatuse kohta puuduvad igasugused kindlamad andmed; mõningate ebausutavate teadete põhjal olevat Alfred Suur kutsunud ta Oxfordi ülikooli juurde, veel väidetakse, et ta olevat rajanud Inglismaal iseseisva õppeasutuse ja hiljem surnud mõrvaohvrina omaenda õpilaste käe läbi.

Tema vaimsest loomingust on tähtsaim juba mainitud loodusfilosoofiline teos *De divisione naturae* viies raamatus, milles käsitletakse erinevalt tolleaja teoloogilisest harrastusist oleva metafüüsikat ja püütakse oleva nähtusi liigitada. Juba paavst Nikolaus I tegi kuningas Karl Paljaspeale etteheiteid, et viimane ilma paavstliku tsensuurita laskis avalikkuse ette Johannes Scotus Eriugena tõlgitud Areopagita teosed. Veelgi ilmsema vaenamise osaliseks sai aga tema mainitud originaaluurimus, kuigi alles märksa hiljem, katoliku kiriku ilmaliku võimu tipul, õnnestub selle teose lõplik põlustamine: a. 1225 põletatakse see kui ketserlik raamat tule-

riidal. Johannes Scotus Eriugena teoloogilisest loomingust on, peale predestinatsioonitülide puhul kirjutatud poleemilise pamfleti *De divina praedestinatione*, vähe teada.

2. Oleva metafüüsika

Kõigist filosoofilistest probleemidest on Eriugena mõtlemist paelunud küsimus oleva ja selle võimaliku struktuuri kohta. Oma järelemõtlemises selle üle jätkab ta, ilmselt areopagiitliku uusplatonismi vahendusel, antiikse mõttemetodi traditsiooni, mille kohaselt tõde tuli otsida sellest, mis on omane kõigele olevale, s.t. üldisest, kõikehaaravast. Säärane üldine on aga olev või olemine ise, mis Eriugena käsitluses samastub loodusega (*natura*). Selle olemus, päritolu ja kulg avalduvad kõige selgemini tema struktuuris või ülesehituses - ja seda uurides arvab ta siis kindlaks teha võivat neli rühma või neli astet olemasolevais asjus.

1. Asjad või olendid, mis ise loovad, kuid pole käsitledavad looduina (*creat, non creatur*) ning mis seetõttu moodustavad kogu oleva algpõhja; loomulikult samastub see ürgolev ei millegi muuga kui Jumalaga, kes oma tõeliselt olemuselt, nii nagu ta on, on tunnetamatu ning mõistetamatu. Siin jälgib Eriugena taas uusplatonistlikku mõtteviisi ja asub areopagiitliku nn. negatiivse teoloogia pinnale. Tõelist, Jumala tegelikule olemusele vastavat tunnetust tema suhtes ei saavutata millalgi selles, mis ta on (*quid est*), vaid üksnes selles osas, et ta olemas on (*quia solummodo est*) - oleleb ju Jumal kui niisugune säärases valguses, mida meie iialgi näha ei või (*lux inaccessibilis*) ning mistõttu ta meie tunnetusele saab olla üksnes suur tundmatu, tunnetamatu eimiski (*nihilum*). Kui me ka kõik asjade ning inimeste head omadused asetaksime lausa superlatiividesse või isegi üle selle, ei ulatuks nood haarama Jumala tõelist olemust. Seetõttu on ülimaks tarkuseks see, et me Jumalast tõeliselt midagi ei tea. Ja iirlasest mõttetark on sõandanud sellest teha julge järelduse, oletades, et algselt Jumal ise ei tunnetata ennast ega või teada, kes ta on (*Deus ipso nescit quid Deus est*). Üksnes taolisena saab ta aga olla kõige oleva viimne ning tõeline algpõhi ja ürgläte.

2. Oleva teise astme moodustavad asjad või olendid, mis on ise loodud ning ühtlasi loovad (*creatur et creant*). Nii nagu esimese oleva valdkonna üldnimetajaks on Jumal, nii on selle oleva valdkonna üldnimetajaks sugu või liik (*genera et species*). Kuidas need on tekkinud? Selle seletamiseks kasutab Eriugena ilmselt uusplatonistlikku emanatsioonikujutlust, kuid rõivastab selle juba ettevaatlikult piibellikku loomismõttesse. Vastavat piibellikku pärimust seletades ei pea ta tähtsaks siin esitatud loomistegevuse ajalist järgnevust, vaid asetab pearõhu sisulisele küljele. Loomine ei tähenda sisuliselt mitte midagi muud kui Jumala teadlikukssaa-mist iseendas. Too "eimidagi", millest kõik luuakse, on Jumal ise, kes luues saab "millekski", ja see "miski" ise on juba platonistlikult tuntud "ideede maailm"; seegi on siin edastatud piibellikus kuues kui languseelne, täiuslik ning harmooniline maailm. Siin asetsevad kõigi asjade ja olendite igavesed ürgkujud, millest täiuslikem ning kõikehaaravam on "Logos" või "Poeg", Isast igavikus sündinud jumalik eneseteostus või enesekehastus. Ometi ei piirdu jumalik loomistegevus kaugeltki veel sellega. Ideede maailma taustal astub tegevusse omakorda jumalik Vaim, kelle tegevuse tulemuseks juba kujuneb uus oleva aste või valdkond.

3. Oleva aste või valdkond, mida esindavad esemed ja olendid on küll loodud, kuid enam ise ei loo (*creatur, non creant*) - see on individuaalse olemise ala. Püha Vaim, mis lähtub niisugusest Isast kui Pojast, on see, kes loob ning teostab kõike individuaalset elu kui niisugust ja kes, piltlikult öeldes, materia kui üksnes negatiivse substraadi rõivastab elu ja ideede maailmast pärinevate vormidega. Sellest järeldub, et kogu tegelik olemine, inimene kaasa arvatud, oleleb kõigis oma vormides üksnes Jumalas, on jumalik eneseavaldus (*in Deo subsistunt*) ja ühtlasi surematu, nii nagu neis kehastunud jumalik olemine ise on surematu. On aga kõiges olevas jumalik olemine peidus, siis tuleb sellest järeldada, et maailm ja Jumal Eriugena käsitluses peaaegu samastuvad, sest kõik on ju Jumal oma erinevais, üha mitmekesisivais avaldusvormides, on Jumala eneseteostamine. Vaatamata oma vaadete piibellikule ja

kiriku õpetusele konandatud vormile, on see käsitus tegelikult panteistlik, milles toosama "loodus" kui loov ühtsus on ühtlasi Jumal ja paljusena loodud maailm (*Windelband*).

Kuid just siin põrkub Eriugena mõttekäik peaaegu ületamatule raskusele, millest ta seni kasutatud loogikaga vaevalt suudab jagu saada. On kogu olev sel viisil seletatav üksnes jumaliku mõtte loova eneseteostusena, kuidas seletada siis maailmas esineva kurjuse olemasolu? Et maailma tegelikkust vähegi kohandada antud loogilisele mõtteskeemile, selleks jääb üle vaid üksainus võimalus - seletada kuri mitteolevaks, millekski, millel puudub tõeline olemine. Jumal lõi inimese täies vabaduses ja selle vabaduse juurde kuulub ka võimalus, et inimene võib end omal tahtel lahti öelda oma jumalikust algupärast ja jumalikust olemisest. Säärasel lahtiütlemisel puudub küll igasugune põhjus, olles kõigiti seletamatu ja õigustamatu (*incausalis*) ja me võime ainult arvata, et siin tegu oli üksnes inimesepoolse kõrkuse või upsakusega, mis omakorda võis johtuda asjaolust, et inimlik mõistus osutus lihtsalt puudulikuks omaenda tõelise olemise ning selles peituva jumalikkuse tunnetamiseks. Selles puudulikkuses tema patt seisabki, milie tagajärjel ta muutus "lihalikuks" olendiks, pidi alistuma loomalikule signemisseadusele ja kandma oma eksitava teo pärilikku koormat pärispatu näol. Ometi ei kao sellega inimeses tema jumalik algupära täiesti, vaid elab edasi temas talle omase mõistuse ja vaba tahte näol. Nende ülesandeks on juhtida teda tagasi oma tõelise olemuse ning täie jumaliku algupära poole.

4. See teostub aga juba oleva astmes, kus ei looda ega olda loodud (*neque creat, neque creatur*), vaid kus taas Jumal on "kõik kõiges". Selle kogu olevat eesmärgistava olemisastme tunnustamist ei ole Eriugena panteistliku mõtteviisi taustal sugugi tarvis, kuid see osutub seda vajalikumaks tolle "põhjustelt" kõigesse olevasse sissehiilinud kurjuse ületamiseks. Kuigi inimene oma mõistuse ja vaba tahte poolest sellest vabaneda püüab, on talle siiski kõige täiuslikuma tee kätte näidanud ei keegi muu kui Kristuses lihakssaanud igavene Logos ise. Kristus on oma ülestõusmise ja taevaninekuga avanud ukse taevasse või teisi sõnu - sellesse täiuslikku olemisse, milleks inimene on loodud ning milles ta vabana kurjusest ning selle tagajärgedest võib igavesti oleleda vahetus jumalatunnetuses. Säärane tagasimineku ise toimub kolmes astmes: esiteks vabastatakse inimene kõigest meelelikkusest, siis taastatakse tema ürgne, loodupärane olemus, mis peab vaba olema muide ka soolisest erinevusest ja viimaks on ta küps, et koos kõigi asjadega üheks saada Jumalaga, kusjuures tema individuaalsus igavesti edasi püsib; Jumalas oleledes püsib ta nii nagu õhk, mis on täis päikese kiirgust või nagu raud, mis ka hõõgudes rauaks jääb.

Milline saatus ootab aga neid, kes elu lõpuni jäävad kurja kütkeisse? Kahtlemata peavad nad kandma selle eest vastava karistuse, kuid Eriugena ei jaga kaasaegset kirikuõpetuslikku seisukohta ei põrgust ega puhastustulest. Viimased ei tähenda tema meelest mingit kohta või erilist paika, vaid pigem kehtvat igatsemist ilma rahuldusvõimaluseta. Surmajärgne karistus ei puuduta seejuures inimese loomuse jumalikku, vaid üksnes tema lihalikku, kurjusele andunud osa ega ole ka igavene; kuigi mitte otseselt, kaldub Eriugena siiski küllalt märgatavalt kunagise üldise taastumise või apokastase mõttele.

3. Hinnang ja tähendus

Hindavat pilku Eriugena mõttemaailmale heites ei saa jätta toonitamata selle mõnevõrra üllatavat julgu keskaegse kirikuõpetuse kõikevaldavas õhkkonnas. Tema metafüüsiline käsitus olevast kui niisugusest ei paku sisuliselt küll midagi erakordset ega täiesti uut, olles vaid katseks uusplatonistlikku maailmapilti sobitada kehtiva kirikuõpetusega, kuid jõud ja hoog, millega seda tehakse, võis anda väärtuslikku tõuget edasimõtlemisele ja osutada viljastavaks külviks tolele varjatud opositsioonile kirikliku dogmaatika suhtes, mis alles sajandeid hiljem uue jõuga võis avalikkusele puhkeda. Et aga Eriugena üritatud sobitamiskatse toimus ilmse sümpaatiaga "paganlikule" mõtlemisele ja sisaldas rea vastukäivusi ametliku õpetusega,

siis on arusaadav, miks teda tabas ebaõnn ning vaenamine. Ent ühes suhtes tuleb teda siiski pidada järgnevate sajandite filosoofilise diskussiooni esmaalgatajaks: toonitades üldmõistete põhilist tõepärasust, pidas ta neid ka ainsalt reaalseiks, millega võrreldes kõik muu sai olla üksnes näiline. See seisukoht osutus lähteks hiljem puhkenud nn. universaaliatüüli, mis haaras valdavat osa keskaegsest filosoofilisest mõtlemisest lakkamatu vaidlusena realistide ja nominalistide vahel.

Vaatamata oma oskusile ja kuulsusele hea pedagoogina ei tõusnud Eriugena arvukast õpilasperest ainustki nimekat mõtlejat, kes oleks otseselt jätkanud tema harrastusi. Ta seisab üksiku tähena oma ajastu taevas, mis muutub üha huviväsemaks koos nn. karolingide kultuurimiljöö hajumisega. Filosoofilise mõtte arengu seisukohalt on järgnev X sajand üks tumedamaid Euroopa ajaloos: nii Prantsusmaal, Itaalias kui ka Saksamaal pääsevad võimutsema ebausk, teadmatus ja kõlbeline toorus, nakatades mõnevõrra isegi tolleaaja harituima kihi, nimelt vaimulikkonna. Vaidlused kiriklike dogmade ümber toimuvad ebakultuurse ägedusega ja me võime ainult oletada, et mõnedki väärtuslikud mõttealgatused juba eos lämmatati kiriklike põlukirjade ja tuleriitadega. Ainsaks heledamaks välgatuseks seilel taustal - ja sedagi vaid lühiaegselt ning mõjutult - oli Gerbert (suri 1003), Reimsi ja Ravenna peapiiskop ning mõne aasta ka Rooma paavst Silvester II nime all. Mitmekülgsete vaimsete huvidega, innuka antiikse mõttekultuuri austajana oli ta ühtlasi silmapaistev pedagoogiline talent, kes oma arvukat õpilasperet ei püüdnud kasvatada mitte üksnes kirikutarkusega, vaid üritas neis kujundada tolleaaja teadmistele rajatud ning loomulikule mõistusele tuginevat maailmavaadet. Seetõttu viljeles ta oma õppetegevuses tähelepanuväärsel määral "seitset vabakunsti", mille kokkuvõtva tipu pidi moodustama filosoofia kui kõrgeim teadus, millega tuli koordineeruda isegi teoloogial. Kõiges, mis oli saavutatav loomulikule tunnetusele, kehtis üksnes mõistuse seadus, ja usk, milles teostus üleloomulik tunnetus, oli sellele vaid vajalikuks täienduseks. Kuidas ta nende kahe valdkonna - loomuliku ja üleloomuliku - omavahelist vahekorda käsitles, on meile kahjuks teadmata. Tema teoloogilistest kirjutistest aga nähtub, et ta usu kaudu tunnetatavasse üleloomulikku suhtub sama endastmõistetava usaldusega, millega ta käsitleb mõistusega tunnetatud loomulikkustki; ühe tema transsubstantsiatsiooni dogmat vaatleva traktaadi motoks on ses suhtes iseloomulik lause - "kus lakkavad sõnad, seal ilutseb usk".

XI sajandi keskpaigast alates võib täheldada üldist huvi tõusu vaimse kultuuri alal, esmapoolest Prantsusmaal, kus tekkis rida üha enam kuulsust omandavaid õppeasutusi. Viimaste esirinnas sammub nii vaimuliku tarkuse kui ka ilmalike teaduste harrastamises silmapaistev Chartres'is asuv kool, mille ülistatud juhiks oli Fulbert, keda ta pedagoogiliste võimete tõttu on nimetatud "frankide Sokrateseks". Selle üldiselt alalhoidlusse kalduva õpetlase arvukate õpilaste hulgas on oma nime keskaegse mõtlemise ajalukku jäädvustanud vaid üks - Berengar Toursist (999-1088), keda peetakse XI sajandi valgustatuimaks peaks ja kes tollal esilepuhkenud vaidluses kirikliku õpetuse üle Pühast Öhtusöömaajast sõandab kriitiliselt suhtuda selle ortodokslikku käsitusse, lubades enesele seejuures ennekuulmatuid liberaalsusi. Kõige tõe ainsaks kriteeriumiks on tema arvates üksnes mõistus ja sellest lähtudes väidab ta, et ka kirikukogud oma otsustes võivad olla ekslikud. Kuigi Berengar oma seisukohtade tõestuseks tugineb nii Pühakirjale kui ka kirikuisadele, on ta siiski sunnitud "kiiduväärselt alistuma" kiriku autoriteedile ja oma kriitilised kõrvalhüpped ekslikeks tunnistama. Ometi ühes asjas jäi tema mõju püsima - vaidluses armulaua elementide olemusliku muundumise (transsubstantsiatsiooni) üle tõstab ta üles küsimuse - millele, nagu nägime, viitas juba Eriugena - üldmõiste (*universalia*) vahekorraest esemetega (*res*), mis osutus tegelikuks alguseks pikka aega kestvale ning sageli tühisesse dialektikasse uppuvale vaidlusele nominalistide ja realistide vahel (universaaliatüüli).

§ 12. Universaaliatvaidlus

1. Nominalism ja realism

Selle puhtspekulatiivse vaidluse juured ulatuvad õigupoolest tagasi antiikfilosoofiasse. Juba Porphyriose poolt Aristotelese loogika jaoks koostatud kommenteerivas sissejuhatuses, mis Boethiuse ladinakeelses tõlkes oli varasel keskajal pea ainsaks allikaks Aristotelese tundmaõppimise¹, tõstetakse üles küsimus, milline on üldmõiste (*universalia*), s.t. soo- ja liigimõiste tõeline vahekord neile vastavate tegelike esemete või asjadega (*res*). Üldmõistete kui niisuguste kujutus pärineb tegelikult platonismist, kus see samastus ideega, mida käsitleti kui muutumatut ning igavest antust primaarsena teda vaid peegeldava konkreetse eseme suhtes. Kuigi Aristoteles mitmeti korrigeeris ja lihtsustas platonistlikku ideedeõpetust, jäi temagi juures viimaste vahekord tegelike esemetega lahtiseks: esemed võisid olla küll meie tunnetusele primaarsed, kuid nende endi olemuse tuuma moodustas siiski neis peituv "üldmõiste" või idee kui liigitunnus, olles seega eseme suhtes primaarne. Just viimane kahte viisi mõistetav seisukoht oligi tõeliseks põhjuseks tekkivaile vaidlusele üldmõiste ja eseme vahekorra kohta. Puhtloogiliselt oli võimalik olla kahel seisukohal.

1. Võis väita, et üldmõisted, olles primaarsed, muutumatud ning igavesed, oleivad täiesti reaalselt lahus esemeist, on seega ürgsemad ning tõelisemad kõigist neid kehastavaist üksik-esemeist. Sellele seisukohale asuski mainitud vaidluses nn. realism, mille kaitsjate teesiks oli, et üldmõisted oleivad reaalselt enne esemeid (*universalia ante res*).

2. Võis aga samahästi väita, et taolised üldmõisted on vaid tuletised juba olemasolevaist esemeist, viimaseist abstraksiooni teel saadud kujundid või mõisted, mis tegelikkuses esinevad vaid nimetustena (*nomina*). Säärase vaatekoha esindajaid hakati nimetama nominalistideks. Nende käsitlust mööda oli ese ürgsem kui tema mõiste ja nende vahekord (*universalia post res*) vastupidine realistide poolt väidetud seisukohale.

Kahe mainitud äärmuse vahel kujunes aga peagi veel kolmas vahendusvool, mille esindajad tunnustasid küll koos realistidega, et üldmõiste moodustab iga eseme tõelise olemusliku tuuma, kuid võtsid omaks ka nominalistide seisukoha selles osas, milles väideti üldmõiste paratamatut seostatust esemega. Säärase vahendusvoolu teesiks kujunes siis oletus, et üldmõisted peavad asuma esemeis (*universalia in rebus*). Kujunenud vaidluses omandaski mainitud vahendusvool peagi tegeliku ülekaalu.

Üldiselt kaldus eelskolastiline mõtlemine suures ülekaalus realismi poole. Selle sümpaatia põhjused ei peitu aga mitte niivõrd realismis endas, kuivõrd just keskaegse mõtlemise iseloomus. Siin oldi - ja seda võisime täheldada juba Eriugena juures, keda tuleb pidada üsna järjekindlaks realismi esindajaks - harjutud kogu oma mõtlemises, elu ja maailma seletamises lähtuma teatud valmitest, üldiselt tunnustatud ning kehtivaist tõdedest. Ühelt poolt osutusid sääraseks üldtõdedeks kirikuõpetuses tunnustatud õpetuslaused ning dogmad, teisalt aga ka mõnesugused juba antiikses mõtlemises ja selles kujunenud maailmapildis formuleerunud seisukohad - niivõrd muidugi, kuivõrd need ei olnud ilmses vastuolus mainitud dogmadega. Induktiivne mõtlemismeetod, mis otsinuks üldkehtivat tõde kas kogemusest või tegelikkuses esinevate üksinähtuste tähelepanekuist lähtudes, oli keskaja mõtteviisile täiesti võõras ja seetõttu nähti kogu filosoofilise mõttetöö ülesannet ikkagi ainult kogemuste ja uute tunnetuste võimalikus sobitamises ning koordineerimises tunnustatud üldtõdedega. Tekkivaid vastuolusid tavatseti - juhul, kui neid üldse näha osati või nendega tegelda suvatseti - lihvida puhtspekulatiivsel teel, poolt ja vastu argumentatsiooni dialektilist mõtteakrobaatikat suvakohaselt kasutades. Säärase mõtlemismeetodi juures osutus nominalism endastmõistetavalt väheharrastatuks. Täielikku ebasoosingusse sattus see aga ühe tema äärmuslikuma esindaja kaudu. Selleks oli XI sajandi teisel poolel tegutsenud Prantsusmaalt pärinev kanoonik Roscellinus, kes nominalistlikku seisukohta ettevaatamatult püüdis rakendada kirikliku kolmainusdogma

lähemaks avandamiseks. See juba vanakiriklike teoloogide poolt lühidalt formuleeritud dogma tunnustas Jumalat "ühe substantsi ja kolme isikuna", Roscellinus aga seletas "substantsi" mõiste üksnes kiriklikku keelepruuki kuuluvaks, millele ei vasta mingi reaalsus. Seetõttu jäi Jumal tema käsitluses tõeliselt ainult kolmeks isikuks: kiriklikud võimud avastasid selles triteistliku ketserluse ja õpetatud nominalist oli sunnitud oma seisukoha Soissons'is peetud sinodil a. 1092 kui eksliku tagasi võtma. Koos selle ebaõnnestumisega langes aga nominalism kogu ulatuses ebasoosingusse ja ainult vähesed sõandasid sellele järgnevatil sajandeil tähelepanu pühendada. Alles XIV sajandil võis nentida nominalismi taaselustumist.

Nagu juba öeldud, ei leidnud eelskolastilisel ajastul - eriti selle lõpupoole - ka puhtakujuline realism kuigi soodsat kõlapinda. Tekib rida mitmesuguseid vahendusvoole, mis kord kalduvad enam realismi, kord omandavad ilmseid sugemeid nominalismist. Sääraste vahendusvoolude esindajate hulka tuleb lugeda ka kaks käsiteldava perioodi silmapaistvamat mõtlejat, kes jätkuvat universaaliatavaldlust püüdsid sisustada juba tõsisema problemaatikaga. Need on Anselm Canterburyst ja tema pisut hilisem kaasaegne Pierre Abélard.

2. Anselm ja tema õpetus

Anselm Canterburyst (1033-1109) on rahvuselt prantslane, pärit Piemontist, kuulus a. 1060 alates benediktlaste vennaskonda ja pühendus vaimulikule elukutsele, teotses a. 1093 kuni surmani Canterbury peapiiskopina. Põhjaliku hariduse omandanud ning mitmekülgset arenenud andeka ja avarahingelise inimesena on ta ühtlasi katoliku kiriku ustavamaid poegi, kelle mõtlemine ja vaimne looming on erakordse andumusega pühendatud oma kiriku teenistusse. Tollal seoses Roscellinuse nominalistlikus vaimus tõlgendatud kolmainusõpetusega laineidlöövasse universaaliatavaldlusesse sekkub ta otsustavalt nominalismi vastasena, nõudes Soissons'is peetavalt sinodilt Roscellinuse käsitluse vaidlusetut hülgamist, nähes viimase tõlgenduses ohtlikku kõrvalekallet kiriku õpetuslikust ühtsusest. Veendunud ning järjekindla kiriku õpetusautoriteedi kaitsjana peetakse teda esimeseks tüüpiliseks skolastikuks, keda aga kõrgskolastika esindajaist eraldab mitte ainult avar hingelaad, vaid ka ilmne kaldu mine müstikasse. Tema teoseist väärivad mainimist esmajoones kaks, *Proslogium* ja *Monologium*, mis oma käsitlusega Jumala olemasolu tõestuste kohta väärivad tähelepanu filosoofia ajaloo seisukohalt; tema teoloogiaalne peateos *Cur Deus homo?* kuulub aga teoloogilise kirjanduse raudvara hulka, mille väärtus mõnevõrra veel tänapäevani püsib. Reas vähema tähtsusega teoseis puudutab ta peamiselt mitmesuguseid puhteteoloogilisi küsimusi nagu Kolmainust, predestinatsiooni ja tahtevabadust, pärispattu jne.

Anselmi mõttemaailm koondub peamiselt kolme probleemideringi ümber, mille suhtes tal on öelda mõndagi uut ning originaalset ja mistõttu ta oma nime on jäädvustanud mitte ainult kristliku teoloogia, vaid ka filosoofilise mõtlemise ajalukku. Need keskendavad peaprobleemid on: tunnetusprobleem, jumalaprobleem ja lunastusprobleem.

1. Oma käsitluses inimlikust tunnetusest kui niisugusest sõltub Anselm olulisel määral Augustinusest ja tema sellekohane loosung "usun, et mõistaksin" (*credo ut intelligam*) kõlab ehtsalt augustiinlikult. Realistliku seisukoha pooldajana peab ta õigeaks, et meelelise tunnetuse varal me tabame vaid üksikesemeid ja tunnetame üksikasju, mitte aga üldist, milles kätkeb tõde. Viimane on tunnetatav üksnes vaimu või mõistuse vahendusel ja Anselm usub, et too inimlik mõistus või intelligents on suuteline haarama kõige sügavamaid tõdesid. Kuid vaevastub ta seejuures naiivsesse ratsionalismi, mis näeb inimese loomulikus mõistuses vahetut ligipääsuvõimalust või otsest vahendit jõudmiseks tõe tunnetamisele: selleks on ta liialt teoloog ja mitte liberaalne vabamõtleja ega ka pinnapealne traditsionalist, kes samastaks teatavate dogmade ainult vormilise omaksvõtu tõetunnetusega. Mõlemaid äärmusi püüab ta - kas teadlikult, on muidugi iseküsimus - vältida sel teel, et ta usu asetab igasuguse tõetunnetuse vältimatuks eelduseks. Kõige suuremad, ühtlasi ka kõige üldisemad tõed on antud

meile aga üksnes usus ja usu kaudu. Ja kui Anselm püstitas loosungi *credo ut intelligam*, siis mõtles ta sellega esmajoones usu läbi valgustatud ning usus pühitsetud inim mõistust, mis on suuteline haarama ja mõistma igavesi, jumalikke tõdesid, mis osutuvad ainumääravaiks mitte ainult meie tunnetusele ja tõetsimisele, vaid kogu meie olemasolule. On kord tõde meid usus tabanud, siis on seesama tõde avatud ka meie mõistusele ega seisa enam vastuolus sellega. Tahes-tahtmata on sellega tabatud üht inimliku tunnetusprotsessi olulist tõde - kõik maailma-vaated ja elukäsitlused, olgu need teaduslikku või ka religioosset laadi, tuginevad ju oma viimseis aluseis alati teatavatele aksiomaatilistele tõdedele või oletustele, mis on mõistusega tõestamatud, ent mida saab ainult uskuda. Selles mõttes väärib Anselmi seisukoht veel tänapäevalgi tõsist tähelepanu, eriti aga teoloogilises tunnetusõpetuses. Et Anselm usku kui niisugust seejuures käsitleb mitte kui inimlikku psühholoogilist faktorit, vaid kui jumalikkust antust, ei vaja lähemat selgitamist. See usk on aga, mis teda tiivustab ristiusus antud tõdede lähemale avandamisele mõistuslikul teel. Me võiksime tema tunnetusõpetust iseloomustada kõige asjakohasemalt usulise intellektualismina. See avaldub küllalt reljeefelt juba järgnevate probleemide käsitluses.

2. On usu läbi valgustatud mõistus suuteline tunnetama kõige suuremaid tõdesid, siis peab ta olema suuteline ka neid loogiliselt teel tõestama. Kõikekeskendav tõde ise on Jumal ja järelikult peab nüüd usus käsitletav mõistus olema suuteline säärast tõe olemasolu tõestama, näitama loogiliselt säärast tõe vajadust, võimalikkust ning paratamatust. Oma käsitluses Jumala üle, millele on pühendatud kaks tema tähelepanuväärset kirjutist, keskendabki Anselm tähelepanu Jumala olemasolu tõestusele. Oma sellesuunalisi mõttekäike arendab ta kahel viisil.

Monologiumis lähtub Anselm sellekohaseis arutlusis ilmsesti platonistlikult koloreeritud realismist ja Jumala olemasolu argumentatsiooni arendab ta siin järgmiselt: on olemas säärast esemete omadusi nagu tõelisus, headus, ülevus, ilu, olemasolu jne. Need omadused üksikesemete juures esinevad aga üksnes relatiivselt, puudulikult, kuid nende säärastegi olemasolu eelduseks on asjaolu, et peavad olema üldmõisted, reaaliad. Kõigi seesuguste absoluutselt täiuslike reaaliade üld- või koondmõisteks, s.t. kõige reaalsemaks reaaliaks peab olema järelikult ei keegi muu kui Jumal. Skolastilise realismi taustal on taoline mõttekäik kahtlemata loogiliselt õige, kuid sel teel saavutatud jumalamõiste on täiesti impersonaalne ja võib väga hästi olla panteistlik. Et seda puudust kõrvaldada, konstrueeris Anselm veel teise võimaluse Jumala olemasolu tõestuseks oma teises sellesisulises kirjutises *Proslogium*.

Ka selles tõestusviisis lähtub Anselm Jumala puhtmõistelisest antusest - ja sellisena on ta midagi, millest suuremat ei ole võimalik tunnetada (*aliquid quo nihil maius cogitari potest*). Ütleb, mõtleb või ka ainult kujutleb keegi seda - ja tegelikult esineb see ju ka Jumala eitaja inimese mõtlemises - siis tähendab see, et Jumal eksisteerib igal juhul selle inimese teadvuses (*in intellectu*) kui miski, millest suuremat ei ole võimalik mõelda. Taoline suurim ning täiuslikem ent ei saa eksisteerida ainult inimese teadvuses (*non potest esse in intellectu solo*), sest eksisteeriks see ainult inimlikus teadvuses, siis oleks võimalik mõelda ja kujutleda veel midagi, mis oleks suurem Jumalast. Et nüüd midagi taolist mõelda ega kujutleda võimalik pole, siis järelikult peab antud mõte või kujutlus eksisteerima mitte ainult inimlikus teadvuses, vaid ka objektiivses tegelikkuses (*in re*). Sellest omakorda järeldub, et ei saa olla ei mõtet ega kujutlust ühegi inimese teadvuses, kui Jumal ei eksisteeriks ühtlasi tegelikkuses. Inimlik jumalateadvus, olgu see milline tahes ja mõistku seda inimene kuidas tahes, eitavalt või jaatavalt, on igal juhul kõige kindlamaks tõestuseks tema olemasolu kohta. Olematu kui niisugune on mõeldamatu ning kujuteldamatu. Nii on aga Jumal ühtlasi avatud meie mõistuslikule tunnetusele. Sel viisil argumenteeritud jumalatõestust nimetatakse ontoloogiliseks ja Anselm on andnud selle otse ainulaadselt klassikalise kuju, mis mõnes osas ümberformuleerituna on leidnud poolehoidu ka uuema aja filosoofilises mõtlemises, kus seda on kasutanud

Descartes, Spinoza, Leibniz ja ka Hegel. Samal ajal on sellesse jumalatõestusse suhtunud ka terava kriitikaga; juba autori eluajal ründas seda munk Gaunillo, kellega tal arenes äge poleemika. Uuemas filosoofias on Kant viidanud selle tõestusviisi fiktiivsusele, kuigi ta teisalt hindab selle sisulist loogikat. Ka teoloogiliselt seisukohalt osutub see väheütlevaks, üksnes abstraktseks konstruktsiooniks ja pealegi jääb Anselmi käsitluses selgusetuks, millises seoses too mõttekäik seisab kristliku ilmutusantusega. Seetõttu ei ole ka hilisem skolastika selle jumalatõestusega osanud palju peale hakata, suhtudes sellesse pigem kriitiliselt kui positiivses mõttes rakendavalt.

3. Probleem, mida Anselm taas mõistuslikult on püüdnud lahendada ja mille suhtes ta täiesti uuele arusaamisele on aluse rajanud, puudutab inimese lunastust patust ja sellega kaasnevast süüst. Julge ning järjekindla loogikaga sukeldub ta selle ristiusu suurprobleemi senisest parema lahenduse otsimisele ja esitab selle tulemused oma teoloogilises suurteoses *Cur Deus homo?*. Oma sellesisulises arutluses lähtub ta piibellikust mõttest, mille kohaselt inimese süü pattulanguses teostunud Jumalast taganemise suhtes on nii suur, et inimene omapoolselt ei ole suuteline seda kuidagi heaks tegema. Selleks pidi Jumal ise aktiivselt vahele astuma ja ta on seda teinud oma Poja läbi, temas inimeseks saades. Senine kiriklik käsitlus nägi Jeesuse Kristuse kannatamises ja surmas vastavalt evangeeliumis toodud seisukohale (Mt 20,28) "lunastushinda", mille varal Jumal patuse inimese kuradi meelevaldalt otsekui välja ostis ja millega tihti seostus kujutus, nagu oleks Jumal sellega kavaldades kuradi võitnud. Selle mõtteviisi asemel kujundab Anselm nüüd oma kuulsat satisfaktsiooni- või rahuldusteooria: Kristuse lihakssaamine ja tema kannatus ning surm tähendavad Jumala enese ohverdamist inimese eest, sest eksimust ja süüd Jumala vastu saab ainult Jumal ise andestada ning heaks teha. Jumal on aga õiglane ja ta ei saa ega või ilma heakstegemiseta midagi andestada. Kuid seesama Jumal on ühtlasi halastaja ja seetõttu laseb ta Kristuse ühekordsel ohvril olla rahulduseks või satisfaktsiooniks kõigi eest, millega on faktiliselt saavutatud lepitusvõimalus Jumala ja inimese vahel, millega ühtlasi on avatud inimesele pääs lunastusele ja õndsusele.

Enam kui millegi muuga jäädvustas Anselm just selle asendava rahulduse teooriaga oma tähenduse teoloogilise mõtlemise ajalukku. Tõsi küll, sellele teooriale on ette heidetud tema puhtjuriidilist iseloomu ja süüdistatud seda eetilise külje alahindamises. Peale selle võime selles täheleda teatavat vastuolulisust Jumala õigluse ja tema halastuse vahel, mistõttu eriti evangeelse teoloogia valdkonnas on sellesse suhtunud kriitika ja umbusuga. Kuid ei saa salata, et ta kõigele ühekülgsusele ja osalt ka viimistlematusele vaatamata oma järjekindluse ja sisemise, küllalt asjakohase loogikaga on ikkagi üks tähelepanuväärsemaid lahendusi niivõrd kristlikule lunastus- kui ka inkarnatsiooniprobleemile. Mõningal määral hilisemate skolastikute poolt täpsustatuna on see teooria praegugi katoliikliku lunastusõpetuse raudvaraks ning leiab tähelepanu ka uuemas evangeelses mõtlemises.

3. Pierre Abélard

Teiseks eelskolastilise perioodi silmapaistvamaks mõtlejaks on taas prantslane Pierre Abélard (1079-1142), kelle mõtteviis on mõjutatud õpinguist nii äärmusliku nominalisti Roscellinase kui ka äärmusliku realisti Champeaux Wilhelmi juures. Tegutsedes õpetajana algul provintsis, a. 1108 aiates aga Pariisis, viis ta siin oma iseseisva kooli a. 1115 üle Notre Dame'i katedraalkooli, kus teda peaaegu jumaladavalt ümbritses erakordselt suur õpilaspere. Elades sõbralikus vahekorras kanoonik Fulbertiga, õppis ta viimase majas tundma selle õpetatud vennatütart Heloise'i, armus temasse ja astus salajasse abiellu. Kuigi Abélard ettevaatuse tõttu oma armastatu viis elama provintsi, ei jäänud nende vahekord pärast poja Astralabiuse sündi enam saladuseks. Kättemaksuhimuline Fulbert, solvatuna vennatütre võrgutamisest, laskis teda oma käsilastel ootamatult rünnata ning kastreerida, et talle edasist vaimulikku karjääri võimatuks teha. Selle tulemuseks oli aga Abélardi populaarsuse kasv.

tingituna ilmsesti loendamatute kaasaegsete kaastundest. Samal ajal jätkusid intriigid tema ümber - salakaebused ja süüdistused valeõpetuses. A. 1121 mõisteti selle tulemusena Soissons'i sinodil hukka tema vaated Kolmainuse kohta, tema sellesisulised kirjutised põletati tuleriidal ja tal enesel tuli lühikest aega viibida karistusvangistuses. Sellest vabanenuna elas ta mõnda aega kloostrisse tagasitõmbununa ja alles a. 1136 katsetas oma austajate pealekäimisel uuesti Pariisis avaliku õppetegevusega. Siin leidis ta aga endale väärika vastase Clairvaux Bernardi näol, kes asus teda agaralt süüdistama reas valeõpetusis. Abélard apelleeris kaitset otsides paavsti poole, kuid suri matkal Rooma. Tema põrm toodi kodumaale ja oma armastuses ustav Heloise kandis selle eest hoolt oma surmani. Alles a. 1817 maeti nood armastajad ühishauda ja püstitati sellele väärikas monument.

Kuigi Abélard oma kaasaegsete silmis oli ülistavas lugupidamises ja tema arvukaid kirjutisi agaralt loeti, on tema vaimsest loomingust ainult osa säilinud. Need haaravad oma käsitluses nii filosoofilisi, teoloogilisi kui ka eetikaalaseid küsimusi ja peegeldavad oma säilinud osaski autori mitmekülgust, mõttejulgust ja vaimusädelust. Praegu teadaolevaist ning publitseeritud teoseist on tähtsamad Kolmainuse küsimust uuriv *Tractatus de unitate et trinitate divina*, ulatuslikum *Theologia* on säilinud vaid osaliselt. Eetikaalast küsimustikku vaadeldakse kirjutises *Scito te ipsum seu Ethica*, kuna *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* on pühendatud enam religioonifilosoofilistele vaatlustele. Puhtfilosoofilise sisuga teoseiks tema loomingus on *Glossulae* Aristotelese, Porphyriose ja Boëthiuse teoste kohta, samuti *Dialectica* ning alles möödunud sajandil avastatud ning esmakordselt välja antud *Sic et non*.

Prantslasele omase teravmeelse vaimukuse ja innuga lülitub Abélard juba varakult oma kaasajal jätkuvasse universaaliatavaldusse. Olles oma õpingute ajal ammutanud mõlema vaieldava poole, nii realismi kui ka nominalismi, allikaist, pöörab ta küpsemas loovas eas oma mõtterelvad mõlema vastu, oma kriitilisi rünnakuid argumenteerides kord ühelt rindelt pärinevate, kord teiselt rindelt laenatud vahenditega. Selgemini oma kaasaegseist mõistis ta realismi paindlikkust, milles peitus oht suubuda panteismi, kuid sama ebasümpaatsetena avandusid talle nominalismi kalduvused pinnapealsesse sensualismi. Rahuldamatuna ning rahutuna asub ta otsima uut tõlgendusviisi sellele, mida tähendab "üldmõiste" ja milles seisab selle vahetõlge reaalse esemega. Et taolised üldmõisted või universaaliad olemas on, see on väljaspool kahtlust, samuti kui see, et nad ühelt poolt seoses on absoluutse tõelisusega ja teiselt poolt tingimata ka neid kandvate esemetega. Nii peitub ju ka realismis tõemoment, kuna universaaliad igaveste ning absoluutsete kujunditena peavad eksisteerima tingimata enne esemeid (*ante res*); nende sellist olemasolu seletab Abélard ürgkujunditena, mis oleksid Jumala Vaimus enne kõike loomist ja mille järele maailm kogu oma mitmekesisuses loodi. Pärast loomist eksisteerivad nad aga juba seoses loodud esemetega või nende sees, ilmnedes viimaste oluliste tunnustena (*in rebus*). Et aga meie neidsamu üldmõisteid või universaaliad võime tunnetada ja mõisteteoks formuleerida, siis olelevad nad ühtlasi ka neissamades mõistetes, seega siis otsekui sõltumatult esemeist (*post res*). Olulisim neist kolmest võimalusest on muidugi keskmine, s.t. universaaliate seostus esemetega, kusjuures universaaliate olemasolu esemes ei ole mõistatud üldiselt (*generaliter*), vaid individuaalselt (*individualiter*), millega seletub ühtlasi olemasolevate esemete mitmekesisus kui ka ühtsus. See uudne tõlgendusviis, mis sisuliselt on vahendavat laadi kahe äärmuse vahel, leidis sooja poolehoidu ja märgistas vaherahu algust universaaliatavalduses, mis kestis edasi ka nn. kõrgskolastika perioodil ja lakkas alles märksa hiljem, kui skolastika lõppjärgus taas elustusid nominalistlikud suunad.

Veelgi huvitavama ning järeelmõjudelt märksa viljakama seisukoha kujundab Abélard aga oma tunnetusõpetuses. Vastandina Anselmile, kes mõistuse ja mõtetegevuse allutas usu autoriteedile, toonitab ta esimesena keskaegseist mõtlejaist inimliku mõtte ja mõistuse sõltuma-

tust: ei tule uskuda selleks, et mõista, vaid mõista selleks, et uskuda, sest tõeliselt uskuda saame ikka ja ainult seda, mida oleme suutelised ka mõistma. Anselmlik deviis *credo ut intelligam* pöördub siin vastupidiseks - *intellego ut credam*! Seega on siis Abélard oma tunnetusõpetuses esmajoones ratsionalist, kelle käsitluses mõistus ja mõtlemine on kõige tõe ainsaks põhjanevaks normiks ning kriteeriumiks. Muidugi on ta seejuures oma ajastu inimesi, kes alistas samal ajal kiriklikule õpetustraditsioonile, kuid ta väidab, et teeb seda üksnes seetõttu, et jumalik ilmutus tundub talle mõistlikem muusuguseist maailmaseletustist. Ometi nõuab ta, et ka ses suhtes kahtlasil juhtudel peab mõistus jääma otsustajaks. Teoses *Sic et Non* paljastab ta vastakusi kirikuistade vaateis usutavat tõe kätte saada. Samal viisil taotleb ta ka kirikliku kolmainusõpetuse avandamist, kuid satub sellega juba vanakiriku dogmaatilisest võitlusest pärineva monarhianismi radadele ning annab enam kui küllaldaselt põhjust enese süüdistamiseks ketserluses. Religioonifilosoofilises arutluses *Dialogus etc* asetatakse taas mõistus kohtunikuks mitmesuguste usundite üle, kusjuures ristiisku demonstreeritakse kui parimat ning täiuslikemat teiste - kreeka religioonifilosoofiliste õpetuste ja juudausundi - kõrval; see meenutab ilma pikemata hilisemaid valgustusaegseid religioonifilosoofilisi kontseptsioone. Siira imetlusega suhtub ta, niipalju kui see tollal allikate vähesuse tõttu võimalik oli, antiikaja suurvaimudesse; Sokrates ja Platon tunduvad talle kristlastena enne Kristust, kelle mõttemaailm näib talle inspireerituna samast vaimust. Vist esimesena kristluse ajaloos tõstab ta seoses sellega üles küsimuse, kas varakristlikud mõtlejad mitte sealt omi õpetusi pole ammutanud. Mitte põhjuseta pole Abélardi nimetatud keskaja valgustatuimaks mõtlejaks, selles kätkeb nii tema kuulsus kui kadu. Esmakordselt kristluse ajaloos ristuvad mõistusliku teadmise ja usu mõõgad, ja kuigi selles võitluses Abélardi isikul puudus küllaldane sitkus ning järjekindlus võidu saavutamiseks, tuleb sellele lisaks meele pidada veel teist asjaolu, mis taolise võitluse kiriku ja tema õpetusliku autoriteedi vastu tegi võimatuks - tolle aja teadus ise oli liiga kiriklik selleks, et anda relvi võitluseks kiriku kõikematva välise autoriteedi vastu. Pelgalt dialektika abstraktsed võtted ja reeglid osutusid selleks liiga vähesteks.

Märksa püsivama väärtuse Abélardi vaimses loomingus moodustavad tema eetikaalased õpetused, mille käsitlemisele on pühendatud tema sokraatiliselt pealkirjastatud teos *Scito te ipsum*. Siin esitatud eetilised põhiseisukohad tunduvad ajastul, mil moraalilis pearõhk langes vaid välispidisele tegude sooritamisele (*opera operata*), mitmeti uudsete ning värsketena. Tähelepanu väärib juba see, et siin esmakordselt eetilisi probleeme käsitletakse iseseisvalt, sõltumatult usulisist ja metafüüsilisist eeldusist. Kuigi Abélard lähtub kristlikust patuteadusest, tungib ta otsemaid sellest sügavamale; hea ja kuri, väidab ta, ei seisne mitte inimese välispidises teos, vaid tema tegude sisemises ajendis või meelsuses, millest kõik teod välja kasvavad. Säärast sisemist ajendit lähemalt uurides leiab ta selle peituvat mitte mõtetes ega himudes kui sellistes, vaid pigem tahteotsuses (*intentio animi*), mis viib kas kurjale või heale teole. Milles seisavad aga normid, mille järgi üht tahteotsust võib nimetada heaks, teist kurjaks? Ka need mõõdupuud kätkevad loomupäraselt inimese sisemuses ning moodustuvad üheskoos süümega, ja vastupidi, paha on iga toiming, mis teostub vastuolus süümega. Patt ei olegi tegelikult muud, kui üksnes eksimus süüme vastu, süüme ignoreerimine (*non est peccatum nisi contra conscientiam*). Süüme olemust määritledes kõneleb Abélard taas ilmse ratsionalistina, pidades seda loomupäraseks kõlbeliseks seaduseks (*lex naturalis*), mis oleleb sünnipäraselt igas inimeses ja mida kristlikud teoloogid suvatsevad nimetada Jumala tahteks. Sellega võrreldes ei ole ka kristlus toonud mingit uut moraali, vaid üksnes reformeerinud ja tugevdanud olemasolevat, mis inimliku nõtruse ja patu tõttu oli tuhmunud. Abel ja Aabraham elasid ilma ühegi Jumala käsuta kõlbeliselt just seetõttu, et nad elasid omaenda süümes peituva kõlbelise seaduse kohaselt. Sedasama on olnud ka paljud muistse aja suurvaimud, olles ses suhtes eeskujuks kaasaja kirikukristlusele, kelle kõlbelist lodevust ja kahepaiksust Abélard üsna teravalt piitsutab. Kristuse teene seisab vaid selles, et ta tollesama ürgse

kõlbelise seaduse taas ausse tõstab ning jõuliselt elustab, kuid ühtlasi ka kõige selgemini teed näitab kõige suurema headuse enese juurde, mis on ilmunud Jumala armastuses. Viimasele omistab Abélard alati erilist tähelepanu ja suhtub sellelt vaatekohalt lähtudes kriitiliselt Anselmi asendava rahulduse teooriasse. Jumal, keile põhiolemuseks on headus ning armastus, ei saa ju omada säärast karmust, mis nõuaks inimliku eksimuse heakstegemiseks säärast ohvrit, pealegi veel surmaohvrit. Andestab ta, siis on ta suuteline andestama lihtsalt armastusest ilma ühegi teeneta.

Vaatamata reale vägagi väärtuslikele mõttealgatusile ei ole Abélard siiski mingi revolutsiooniline iseloom, vaid pigem "trubaduur skolastikute hulgas", nagu teda filosoofia ajaloos on tihti iseloomustatud. Nagu Anselm, nii jäi temagi põhiolemuselt oma aja lapseks, kes hoolimata sisulisest vastuoludest ja neist põhjustatud isiklikestki raskustest püüdis olla ajastu tõelise suurvõimu - katoliku kiriku - ustavaks teenriks. Tema valgustuslikul mõistusegi ülistamisel polnud muud eesmärki, kui vaid teenida kirikut ja kaitsta selle õpetust teadmises ja veendumuses, et kõige tõe täius peitub üksnes Jumalas, kelle viimsete sügavuste saladusi mõistma on inimlik mõistus liiga väike ning kitsas. Ja vaevalt võis oodatagi, et keskaegses miljöös säärane rahutu vaim võiks küpseda avaralt ühtlaseks tervikuks, mida poleks lõhestanud ning killustanud sügavad sisemised vastuolud. See määrab otsustavalt tema vaimse palge ja pidurdab ilmsesti ka tema vaimuloomingu järelmõju. Tuhanded õpilased kuulasid ning austasid teda ta eluajal, ent sellest õpilasmassist pole ainustki tõusnud, kes oleks jätkanud meistri algatusi vaba mõtlemiskultuuri alal või teda koguni ületanudki. Ainus sellest õpilashulgast, kes oma nime on jäädvustanud filosoofia ja teoloogia ajalukku, on Petrus Lombardus (suri 1164 Pariisi piiskopina), kes oma õpetajalt on omandanud aga vaid viimase dialektilise oskuse, sisuliselt ent osutub enam viljatuks epigooniks ning eklektikuks. Tema teosed on ülekaalukalt puhtteoloogilise sisuga ja koosnevad peamiselt lühemaist või pikemaist kirikuisade tistaatidest (*sententiae*), mille sisulisi vastuolusid püütakse dialektiliselt mahendada ning sobitada kehtiva kirikuõpetusega. Lombarduse ülevaatlilikult koostatud *Libri quattuor sententiarum*, milles käsitleti ristiusu põhiõpetusi Jumala, loomise, lunastuse ja sakramentide kohta, oli kogu keskaja vältel tarvitatuimaks kirikliku dogmaatika õpikuks.

4. Erisuundi eelskolastilises mõtlemises

Eelskolastilise ajastu filosoofilise mõtlemise peajoone kõrval, mis kulges nii- või teistsugusel määral universaaliade ümber toimuva vaidluse rada, leidub rida kõrvalsuundi, mis kalduvad peamiselt filosoofilisse loodusõpetusse või siis müstikasse. Neid suundi harrastavate mõtlejate kohta on vähe andmeid peale selle, et neid on olnud ja nende arvatavast loomingust on säilinud vaid riismed.

On teada, et Fulberti rajatud õppeasutus Chartres'is kujunes uusplatonistliku filosoofia taustal loodusteadusega tegelevate harrastuste keskuseks. Siit ammutas inspiratsiooni XII sajandi algupoole tegutsenud uurija Bernhard Silvestris, kellelt pärineb tollal paljuloetud, osalt proosas, osalt värssides kirjutatud *De mundi universitate sive megacosmos et microcosmos*, milles antiikse, peamiselt platonistliku maailmapildi taustal arutletakse loodusteaduslikke probleeme ning milles pole jälgegi leida kiriklikust dogmaatikast. Samasugust loodusteaduslikku mõttesuunda viljelevad edasi Adelars Bath'ist, kes muide on tegelenud ka loomapsühholoogiaga, ja Wilhelm Conche'st, kelle *Magna de naturis philosophia* on kirjutatud platonistliku akadeemiku vaimus, kuigi sellele on lisatud muidki antiiksest mõttemaailmast pärinevaid vaateid; ilmset sümpaatiat tunneb autor atomismi vastu ja tema psühholoogialased mõttemõlgutused on materialistlikku laadi; lausa erandlikult püüab ta hingelisi protsesse nagu mõtlemine, fantaasia ja mälu samastada ajutegevusega. Vaatamata sellele, et ta korduvalt kinnitas oma ustavust kiriklikule dogmale, ei pääsenud ta siiski ketserikohtust, tänu neile, kes "kõnelevad alati ketserlusest siis, kui nad millestki aru ei saa". Ometi osutusid kõik

taolised loodusõpetuslikud katsetused niivõrd erandlikeks ning enam mõne kohaliku-õppeasutusega piiratuks, et neil ei saanud olla mingit ulatuslikku mõju.

Märksa ulatuslikumaiks osutusid need mõttesuunad, mis seostunult kristliku mõtlemisega kaldusid müstika joonele. Toetusid skolastikud usu ja selle õpetuste seletamises põhiliselt mõistusele, siis püüdsid müstikud neid haarata enam intuiitiivselt ja asetasiid seejuures pearõhu ka tegelikule vagaduselule ja mitmesugustele vaimulikele harrastusile. Üks silmapaistvamaid ning mõjukamaid säärase mõttesuuna kultiveerijaid oli Bernard Clairvaux'st (1091-1153). See temperamentne prantslane pärineb Burgundia aadliperekonnast, pühendub varakult askeetlikule munga elule ja teotseb a. 1115 Clairvaux kloostri abtinna, loobudes kõigist kõrgeist kiriklikest ametest ja omades samal ajal laialdast ning erakordset mõju nii lihtrahva kui ka valitsejate seas: seetõttu on teda nimetatud tolleaja Euroopa "kroonimata kuningaks". Tema mõttemaailma kannavad nii areopagiitliku müstika kui ka kirikliku dogma mõjud; viimaste puhtuse ja puutumatusse südi eestvõitlejana astub ta igasuguse ratsionalistliku dialektika suhtes alahindavale seisukohale, pidades kõike teadmist ja maailmatarkust üksnes takistavaks elava usu viljelemisel. Oma sellekohaseid vaateid ja askeetlikku maailmasuhtumist selgitab ning põhjendab ta teoses *De contemptu mundi*. Kõige ilmaliku vastu seab ta suurima kristliku voorusena alanduse, mille olemust, astmeid ja harrastusviise ta lähemalt analüüsib kirjutises *De gradibus humilitatis*. Tõelise alanduse tee kulgeb 12 astmes, kusjuures viimasel astmel saavutab hing ülima õndsuse, milles teostub "hinge salapärase tõusmine taevasse, õnnis kojujõudmine ihude valdkonnast vaimude regiooni, iseendast loobumine Jumalas". Säärase vagaduseharrastuse aluseks on kontemplatiivne vaatlus, milles hing sukeldub jumalikku armastusse, ristilöödud Kristuse haavade ja kannatuse tundmisse. Kõigi müstiliste harrastuste ja harjutuste keskmeks on ristilöödud Kristus, mistõttu seesugust müstikat nimetatakse üldiselt "Kristusemüstikaks" ja mis on eriomane bernardiinlikule müstikaharrastusele. Kahtlemata etendavad selles müstikas suurt osa ka religioosse erootika elemendid, millega seletub ühtlasi kiindumus Ütemlaulu erootilistesse piltidesse, mida avandatakse allegooriliselt kui hinge armastuse väljendusi oma tõelise "peigmehe" Kristuse vastu. Elamuslikkuse ja toimeka alanduse kultiveerimisega kujunes müstika mõjusalt tasakaalustavaks ning elustavaks teguriks intellektualistliku skolastika suhtes.

Filosoofiliselt tugevamal ning põhjalikumalt korrastatud alustel võrreldes bernardiinliku müstikaga seisis teine tolleaegne müstiliste taotluste suund, mida üldiselt tuntakse nn. viktoriaanliku müstika nime all. Selle rajajaks on Pariisi lähisel asuva St. Victorio kloostrikooli juhataja Hugo (1096-1141), Abélardi kaasaegne, rahvuselt tõenäoliselt sakslane. Hugo müstiliste harrastuste ja neile vastavate õpetuste lähiseks on kristlikult ilmetatud areopagiitlik metafüüsika, millega seltsivad ka augustiinlikud mõjud. Müstilis-kaemusliku elamuse allutab ta järjekindlalt intellektuaalsele refleksioonile, mis teostub kolmes astmes ning mida lähemalt kirjeldatakse teoses *De sacramentis christianae fidei*: esimene tunnetusaste on tavaline, meeltetajudele rajanev tunnetus (*cogitatio*); teiseks astmeks on sisemine tunnetus, mis teostub juba mõistelises mõtlemises ning mille varal jõutakse asjade muutuvate väliste vormide varjul peituva tõelise olemuse tunnetusele (*meditatio*), kuna kõrgeim aste, vaimse tunnetuse vormis (*contemplatio*) haarab vahenditult kaemuse varal jumalikkust ennast, millest saabub meisse rahu ning armastus. Veelgi huvitavam on Hugo üritatud uskumise analüüs, siingi tehakse kindlaks kolmesuguse elemendi olemasolu. Usk on kõigepealt intellektuaalne akt, milles teostub inimesepoolne tunnustus kiriku õpetusele ja dogmadele. Kuid palju tähendusrikkam on see, et iga tõeline usk on selle kõrval ühtlasi veel teatav kindel tahteakt (*affectus*). Viimasega viidatakse usu praktilisele väärtusele, mida muide kõik tolleaegsed müstilised suunad ühtselt toonitasid. Alles kolmandal astmel jõuab säärase mõistev ning toimekas usk kontemplatsioon kaudu vahetule jumalakaemusele. Veelgi üksikasjalisemalt on tunnetuse ja usu astmed välja tootanud Hugo üks õpilasi, sotlane Richard (suri 1173). Neile järgnenud

viktoriaanliku müstika teoreetikud ei lisanda sellele enam midagi oluliselt uut. Mainigem vaid, et viimase ametijärglane Walther osutus fanaatiliseks dialektika vaenlaseks ja oma pamflettides ründas ta raevukalt nii Abélardi kui ka mõningaid tema õpilasi, nimetades neid "Prantsusmaa labürintideks", kelle teadus olevat ainult naeruväärne silmamoondamine ning paganlik mäss evangeeliumi vastu.

Spekulatiivse loodusvaatluse ja religioosse müstika kõrval kerkib eelskolastilise ajastu lõpupoole esile veel kolmas omapärane "valgustatud" mõttetüüp, mille ainsaks üksiidaseks esindajaks on inglise rahvusest prantslaste piiskop Cartres'is - Johannes Salisburyst (suri 1180). Mitmekülgset õpetatud ning vaimustatud klassikalise mõttepärandi austajana küpseb ta printsiipiaalseks dialektilise mõtteakrobaatika vaenlaseks, nähes selles ainult kasutat mõistatema ja teravmeelitsemist. Ilmesti Cicerost mõjustatuna hindab ta nii filosoofilist kui ka teoloogilist mõttetööd enam praktilise kasulikkuse seisukohalt. Tema filosoofiaalne peateos *Metalogicus* - omapäraselt valitud pealkirjaski peegeldub autori antipaatiat abstraktse spekulatiivismi suhtes - sisaldab rohkesti materjali tollal õpetlaste maailmas toimunud vaidluste kohta ning paljastab nende sisulist mõttetust. Selle kõrval on ta tähelepanu pööranud peamiselt psühholoogilistele küsimustele; hingelisi protsesse väärilise asjalikkusega vaadeldes jõuab ta tulemuseni, milles sisaldub terve hilisema assotsiatsioonipsühholoogia programm. Ent tõsisemalt sellest on teda paelunud - taas praktiliste vaistude survele - eetika, mille probleeme ta käsitleb oma teises ulatuslikus teoses *Policraticus*. See pole mingi ühtlaselt läbimõeldud süstemaatiline käsitlus, vaid pigem korrapäratu arutelu küsimuste üle, mis johtusid elu tege-likkusest; mahuka osa sellest haarab enda alla "õukondlike elukommete tühisuse" kriitiline kirjeldamine, mille kõrval siis ülistatakse voorusliku elu tähtsust. Vooruslikkuse eeldusiks peetakse seejuures ühelt poolt mõistust, teisalt aga Jumala armust johtuvat enesetunnetust, kuna kõige vooruslikkuse otstarvet näha-akse tegelikus õnnelikkuses. Salisburyst peetakse nii tema väljendusliku viimistluse - keegi keskaegseist autoreist pole kasutanud elegantsemat ladina keelt! - kui ka sisulise mõttevabaduse poolest inglise valgustatud mõtlemise eelkäijaks, nagu seda vahest oli Abélard (kelle õpilasi ta muide lühemat aega on olnud) prantsuse valgus-
tatud mõtlemisele.

Teine osa

Kõrgskolastika

§ 13. Kokkupuuted orientalse filosoofiaga

1. Ajalooline taust

Kui keiser Justinianus a. 529 lõplikult sulges viimase paganliku filosoofia õppeasutuse, Ateena Akadeemia, rändasid selle kooli õpetajad eesotsas kooli viimase juhataja Damasciusega esmalt Pärsiasse, kuid pöördusid sealtki tagasi ja jäid peatuma Süürias. Siinsed koolid ei sattunud otseselt kirikliku tagakiusamise alla ja nii puhkes siin õitsele klassikalise mõttepärandi harrastamine, eriti kiriklikele ringkonnile vastuvõetavama aristotelismi osas. Me ei tea nende koolide ega neis tegutsenud õpetlaste tegevusest kuigi palju. Vaevalt võis siin kujuneda uusi mõttesuundi, kuid needki üksikud antiikfilosoofia harrastuspunktid täitsid oma ajaloolise ülesande - peamiselt nende kaudu säilis nii Aristotelese kui Platoni väärtuslik loomüing järeltulevatele põlvkondadele ajal, mil Euroopas katoliku kiriku mõjupiirkonnas seda süstemaatiliselt pigem hävitati. Kuid juba sajand hiljem hõivavad kõikjale võidukalt edasitungivad araablased Väike-Aasia piirkonnad ja sealseil õpetlasil kui ka neil aladel asuval kristlikul kirikul kaob igasugune kontakt Läänega. Ilmsesti ei ohustanud aga araablase ekspansioon kohalikke teaduslikke ja filosoofilisi harrastusi, vaid vastupidi - üha enam hakkasid islamiusulised teadusemehed ja mõtlejad ise huvi tundma kreeka klassikalise mõttepärandi vastu. Kui VIII sajandi keskpaiku võimule pääseb Abbassiidide dünastia ja kalifaadi pearesidentsiks saab Bagdad, siis märgistab see ühtlasi teaduslike ja filosoofiliste harrastuste võimsat tõusu islami kultuurivaldkonnas. Esimene selle dünastia kaliif, Harun al Rašid (786-809), koondas meelsasti oma toretsevasse õukonda teadlasi ja õpetlasi, kelle seas valitses mõnevõrra opositsioonilisi meeleolusid ortodoksuse suhtes. Tõenäoliselt oli juba tollal enamus saadaolevaist Aristotelese kui ka uusplatonistlikest teoseist tõlgitud araabia keelde ning kodus araablasist õpetlaste juures. Esmajoones oli siin menu just religioosse värvinguga uusplatonismil, kuid peagi hakkavad ülekaalu omandama aristoteellikud mõjud.

Samal ajal jätkub araablase ekspansioon Läände pidevalt. Juba VII sajandi algul vallutatakse kogu Hispaania. Vaevalt saab aga kestvais kaitsesõdades kõnelda mingist kultuurilisest kokkupuutest kahe kultuurimiljöö, kristluse ja islami vahel. Sellelaadne kontakt tekib märksa hiljem, nimelt ristsõdade perioodil. Katoliku kirik õhutas oma poliitilist ülevõimu, kasutades alates XI sajandi lõpust korduvalt Euroopa riike Püha maa vabastamiseks paganate võimu alt, kes vaheti üsna sallimatult takistasid nii kristlaste palverännakuid Palestiinasse kui ka kristlike usukommete täitmist pühades paikades. Sellega seoses tekkisid paratamatult kokkupuuted seni tundmatu ida kultuurimiljööga, mis mõneski suhtes mõjusid viljastavalt õhtumaisele mõtlemisele. Eriti väärtuslikuks osutus seejuures asjaolu, et sääraseis kokkupuutis sõna otseses mõttes avastati Aristoteles taas õhtumaisele kultuurile, senini tunti teda vaid kaudselt ning katkendlikult. Nii viimase originaalteosed kui ka mitmesugused araabia

filosoofide uurimused ja käsitlused aristootelliku filosoofia kohta ilmusid peagi käibe leadi- nakeelseis tõlgetes ja avaldasid otsustavat mõju skolastilise mõtlemise edasisele arengule, viisid selle ainulaadsele õitsengule nn. kõrgskolastika perioodil.

2. Araablase filosoofia

Araablase filosoofilise mõtlemise algmed on ühelt poolt lähedases seoses Mohammedi (570-632) rajatud islami usundi ja selle õpetusega, mis olid suuremalt jaolt kirja pandud juba usundi rajaja eluajal islami pühasse raamatusse Koraani. Viimase tõlgendamine ja seletamine ongi siinse mõtlemiskultuuri lähiseks. Teisalt on aga teada, et araablased juba kaugelt varem on tegelenud mitmesuguste praktilist väärtust omavate teadustega, nagu seda on astronoomia, matemaatika ja meditsiin. Imperialistliku kalifaadi ajastul, mida võib lugeda islami klassika- lise kultuuri õitseajaks, tutvusid siinsed õpetlased antiikaja filosoofilise pärandiga, ammutades sellest viljastavat lisa oma teaduslikele ja filosoofilistele harrastustele. Vastavalt islami mõt- temaailma religioossele põhilaadile leidis siin esmajoones soodsa pinna uusplatonism, kuid peatselt kodunes siin viimase tõlgenduses ka Aristotelese filosoofia, eriti selle loodusõpetus- likus ja religioonifilosoofilises osas. Esimeseks klassikalise mõttepärandi ulatuslikumaks ka- sutajaks oli Bagdadi õukonnas tegutsev matemaatika, astronoomia, meditsiini ja filosoofia õpetaja Al-Kindi (u. 800-870). Tema filosoofia-alasest loomingust on vähe teada, ent kindel on, et tema loodusekäsitluse põhiseisukohad on ammutatud uusplatonismist, mille religioosne ja müstiline ilme sobitus kergesti islami mõttemaailmaga.

Teiseks tähelepanuväärseks mõtlejaks ja uusplatonistlikult tõlgendatud aristotelismi har- rastajaks oli Al-Farabi (u. 900-950), kes õppis ja õpetas algul Bagdadis, hiljem aga tegutses Damaskuses. Seistes oma õpingute ajal ilmsesti nn. sufismi mõju all - nii nimetati üht tollal juba populaarset islami sekti, milles askeetilis-müstiliste harrastuste varal taotleti ühinemist Jumalaga -, näib ta sellest küpsemas eas vabanevat peamiselt antiikse filosoofia mõjutusel. Viimasega tutvub ta kõigepealt mingi araabia keelde tõlgitud "Aristotelese teoloogia" kaudu, kuid mis tegelikult sisaldab üksnes valitud peatükke Plotinose religioonifilosoofiast. Tutvudes hiljem ehtsa Aristotelesega, seostuvad tema mõttemaailmas viimaselt laenatud sisuelemendid uusplatonistliku maailmapildiga, moodustades mitte just kooskõlalise segu. Eriti kõrget hin- nangut leiab Aristotelese loogika, milles nähakse ainsat vahendit tõe tunnetamiseks ja univer- saaliate-küsimuses asub Al-Farabi vahendavale seisukohale, toonitades üldmõistete esinemist ainult esemeis, mitte aga kuidagi väljaspool neid. Kuna Aristotelesele omane õpetus maail- mast kui igavesti püsivast antusest oli seostamatu islami dogmaatikaga, siis asub ta maailma- käsitluses uusplatonistlikule vaatekohale, kasutades selles esinevat emanatsiooniteooriat ning püüdes sellega sobitada aristootellikult mõistatud kosmoloogilist jumalatõestust. Inimliku olemasolu viimaseks eesmärgiks ei saa olla Jumalaga ühinemine, vaid üksnes tema sarnaseks saamine, nagu seda õpetasid sufistid. Jumal ise on puhas mõtlemine või intellekt, milles on seletamatul viisil ühendatud nii mõtlev subjekt kui ka mõeldav objekt. Säärasest ürgolemisest on siis emaneerumise teel lähtunud nii psüühiline kui ka kehaline olemine, kuna viimaste va- hepeal asetseb veel kümme kosmilist vaimusfääri, mis andsid hästi siduda islami usundis esineva õpetusega inglitest.

Idapoolse araablase puhtaimaks aristotelismi esindajaks on aga Avicenna (Ibn Sina, 980- 1037). Rahvuselt tadžikk, pärineb ta Buhhaarast ning tegutseb kogu oma elu vältel Kesk- Aasias populaarse arstina, filosoofina ja mitmete kohalike vürstide poliitilise nõuandjana. Vastandina tollal islami filosoofias kodunenud uusplatonismile ja eriti sellest pärinevale ema- natsiooniteooriale, õpetab ta aja, aine ja liikumise igipüsivusest. Jumal ja maailm on ühte viisi igavesed, kuid oma põhiolemuselt erinevad: Jumal on puhas vaimne aktuaalsus, kõige liiku- mise algpõhjus, kuna aine seevastu on puhas potentsiaalsus, liikumatu, milles esineva liiku- mise algpõhjuseks on Jumal. Viimasest lähtub - ja seda kujutletakse juba uusplatonistliku

emanatsiooni eeskujul - *intelligentia prima*, läbides terve rea vaimude sfääre kuni jõuab kokkupuuteni inimhingega, leides endale asupaiga peaaegu, kus ta vastavalt oma põhifunktsioonidele erinevais ajuosades lokaliseerub. Nii asetseb meeleliste aistingute keskus aju eesmises osas, kujutlused ja mõtlemine keskosas ja mälu aju kuklaosas. Seesugune jaotus reedab Avicenna psühholoogia funktsionalistlikku iseloomu ning on seoses tema aristootellike kogemustega. Kuid peale selle saab inimene osa ka jumalikust, aktiivsest vaimust või aktiivsest intellektist, mida ta omandab kas õppimise teel või siis erilise, ülevalt pärineva valgustuse kaudu. Kuna Jumal ja mateeria olelevad ühtviisi igaveste antustena paralleelselt, nähakse siiski Jumalas kui aktiivses antuses kõige oleva kujundavat ning loovat algpõhjust, mistõttu ka kõik ainelises maailmas esinevad muutused ja nähted sõltuvad ainuüksi jumalikust aktiivsusest. Universaaliate küsimuses, mis mõnevõrra Aristotelese õpetuse mõjul ka araabia mõtlejaid huvitas, asub ta täiesti aristootellikule seisukohale. Üldmõisted asuvad tema arvates kõigepealt jumalikus mõistmises, seega *ante res*, tema aktiivse mõistuse teel kujundatud esemeis, s.t. ühtlasi *in rebus* ja viimaks tingimata ka *post res* niivõrd, kuivõrd inimlikus mõtlemises kujunduvad esemeist abstraktsed mõisted. Et kõik, mis maailma antud tegelikkuses olemas on, oleleb Jumala juhtiva aktiivsuse toimetel, siis ei kujune Avicenna metafüüsiline dualism millalgi eetiliseks. Jumala aktiivsusest ei saa midagi paha tekkidagi. See seisukoht omakorda võimaldab tema avara ning siira huvi elu ja looduse tegelike nähtuste vastu ja oma filosoofiliste otsingute kõrval on ta edukalt viljelenud ka loodusteadusi, eriti aga meditsiini. Tema sellekohane käsiraamat *Canon medicinae* oli sajandite vältel nii muhameedlaste kui ka kristlaste erialaseks põhiõpikuks. Peale muu on see mitmekülgne mõtleja ning elutundja rea huvitavate müstiliste kirjutiste autoriks.

Vaatamata oma populaarsusele ja lugupeetusele osutus Avicenna siiski õigeusklike islami teoloogide rünnakuobjektiks, kes ei leppinud tema maailmaseletusega ning avastasid selles vastuolusid Koraaniga. Tema koostatud "Filosoofiline entsüklopeedia" tunnistati hiljem keelatuks ja põletati a. 1160 Bagdadis õigeusklike pealekäimisel. Seda sügavam mõju oli tema teostel Euroopa skolastikutele.

Avicenna aristootellik-intellektualistliku maailmapildi mõjukamaks kriitikuks sai aga Al-Ghazali (1059-1111), pärslasest õpetlane ning filosoof, kes teda ründas samuti ortodoksse teoloogia seisukohalt. Õppinud mitmel pool Kesk-Aasias, tegutses ta lühemat aega õpetajana Bagdadis, veetis suurema osa oma elust reisidel, mis ulatusid nii Väike-Aasiasse, Palestiinasse kui ka Põhja-Aafrikasse. Naasnult kodumaile ta ühines lõplikult sufistliku sektiga, elades surmani askeetlikus üksinduses ja maailmapõlguses. Mõningad tema teosed tõlgiti üsna varsti ladina keelde ja need said Euroopa õpetlasile juba XIII sajandi lõpul tuttavaiks, eriti tema kriitilis-apologeetilist laadi *Destructio philosophorum*. Skeptilise hoiakuga kõige teadmise ja tunnetuse suhtes püüab ta siin islami õigeusklikkuse seisukohalt arvustada kolme "ketserlikku" filosoofilist põhiõpetust: maailma igavikulisust, maailmasisese põhjuslikkuse pidevust ja inimhinge ainult vaimse osa ülestõusmist. Usuliste dogmade intellektualistlikku põhjendamist ning seletamist peab ta mitte ainult tarbetuks, vaid koguni ohtlikuks religioonile, mistõttu kõigisse taolisse katseisse tuleb suhtuda hukkamõistvalt. Veel tänapäeval islami maailmas paljuloetud teoses "Religiooniteaduse taaselustamisest" ründab ta jätkuvalt aristotelismi, väites maailma nii ruumilist kui ajalist piiratust. Nii jumalik kui ka inimlik tahe on vabad - ja sellele vabadusele põhineb ka tõsiasi, et Jumal igal ajal võib maailmasisestest kausaalsusest sõltumatult tegutseda, mida taas tõendavad mitmesugused imed. Suurt tähtsust omistab ta kõige muu kõrval inimlikule vabale tahtele, kaldudes seetõttu religioosesse voluntarismi. Oma vaateilt, mis olid kooskõlas masside religioosete huvidega, kujuneb Al-Ghazali üheks populaarsemaks ning juhtivamaks kujukaks islami maailmas, samal ajal kui vabamalt mõtlejate ning avaramate vaimude teosed rändavad põlustatuina tulle. Tolle usulise ortodoks-

luse võiduga algab ühtlasi islami filosoofia allakäik idas, leides endale aga varjupaiga kaugel läänes, kus Hispaania aladel oli tõusnud uus vägev musulmanide riik.

X sajandi lõpupoole algas islami kultuuriline õitseng Hispaanias seoses kalifaadi rajamisega, mil siia idast hakkas voolama õpetlasi. Tollekordses kultuurikeskuses - Cordobas - oli asutatud kalifaadi protektoraadi all rikkalik raamatukogu, milles olemasolevail andmeil leidunud üle 400 000 teose mitmesugustelt teadusaladelt. Kuigi ühtne kalifaat juba XI sajandi alguses berberite rünnakute tõttu lagunes üksikuiks väiksemaiks vürstiriikideks, osutusid viimaste õukonnad seda vilkamate teaduslike ja filosoofiliste otsingute keskusteks. Õitselepuhkenud mõtlemiskultuuri soodustavaks teguriks oli siin peale muu ka islami ortodoksuse surve puudumine. Ja kuna Hispaanias elunes ohtralt haritud ning keelivaldavaid juute, siis moodustus just siin vahendav siid kahe kultuurivaldkonna, kristliku Euroopa ja islami vahel. XI sajandi lõpul ja XII sajandil tõuseb siin esile rida andekaid ning iseseisvaid mõtlejaid, kelle vaimne looming kogu islami vaimumaailma arendas ja edasi kandis ka Euroopasse. Esialgselt harrastati neis ringides peamiselt loodusteadusi, matemaatikat ja meditsiini, loomulikult ka astroloogiat ja alkeemiat. Alles hiljem elustusid filosoofilised huvid ning muutusid teaduslike harrastuste tulipunktiks.

Esimesena väärib mainimist Avempace (Ibn Badža, suri 1138 Marokkos), kes oma kirjus ning kannatusterikkas elus end aina tundis üksildasena, leides lohutust vaid filosoofilisest mõtisklusest. Temalt pärineb Aristotelese kohta kirjutatud kommentaarteoseid, kuid tema peateoseks on "Juhised üksildasele". Siin lähtub ta peamiselt Al-Farabi mõttemaailmast ja käsitleb inimliku tunnetuse astmeid selle loomalikust instinktist alates kuni jumalusest voolava puhta mõtlemiseni, milles inimene ühineb vaimu kaudu Jumalaga. Meelelist taju peab ta petlikuks ja kahtleb ka hinge surematuses, omistades selle ainult jumalikust vaimust pärinevale vaimsele osale, mis, nagu kõik jumalik, peab olema igavene ja mida inimene omandab vaid mõistuspärase tegutsemise ning intellektuaalse hariduse kaudu.

Abubacer (Ibn Tufail, u. 1100-1185) on eelmise nooremaid kaasaegseid ja temast mitmeti mõjustatud. Tegeles peamiselt administratiivsel ja poliitilisel alal ja harrastas filosoofiat üksnes amatöörina. Tema mõttemaailma kajastab mitte filosoofiline, vaid ilukirjanduslik teos, omapäraselt pealkirjastatud romaan "Elav - Valvsa poeg", mis sai tuttavaks ladinakeelse tiitli all *Philosophus autodidactus*. Kaks filosoofi - Salaman ja Asai - elavad mingil asustatud saarel. Esimene neist kohaneb oma mõtlemises rahvamassi religioossete vaadetega ja omandab seeläbi võimu rahva üle, Asal aga ei leia oma puhtale filosoofiale mingit poolehoidu. Sellest pettununa rändab ta tühjale, üksikule saarele ja leiab siin teose peategelase, poolmüütilise Elava. See ei pärine inimesist, on üles kasvanud mägikitse hoole all ja endale mingi robinsonliku eluviisi korraldanud. Iseseisvalt mõeldes on ta 7 korda 7 aasta jooksul jõudnud ülimale tunnetusele ja kuuldes Asalilt, et on olemas saar, kus elavad inimesed, sõidab ta sinna neidki õpetama ülimale tunnetusele. Ent mõistmatu mass ei saa temast aru ja ta on sunnitud pettununa naasma oma saarele. Teose mõte seisab ilmselt selles, et tahetakse näidata, kuivõrd raske on viia laiu hulki tõetundmisele ning et viimane saab võimalikuks üksnes neile, kes on valmis üksildastena loobuma maailmast ning sukelduma müstiliselt otsinguis Jumalasse; selle viimse tõetunnetuse saavutamine on aga ekstaatilise elamuse kaudu mõeldav, mis tähendab ühtlasi ülima õndsuse naudingut.

Silmapaistvaim ning mõjukaim Hispaanias tegutsenud islami mõtlejaist on aga Averroës (Ibn Rušd, 1126-1198), pärit Cordobas elunevast kohtunikuperekonnast, kes saab mitmekülgse ning põhjaliku hariduse teoloogilisel, juriidilisel, meditsiinilisel ja filosoofilisel alal, omandab peagi õpetlase kuulsuse, töötab kohtunikuna Seviljas, Cordobas ja viimaks Marokkos, on sunnitud elu lõpul viibima ortodokssete teoloogide vaenamise tõttu lühikest aega maapaoski. Tema arvukaist Aristotelese kommentaaridest on säilinud ladinakeelsed tõlked, oma loomingulise tipu ent saavutab ta teosega, mis on sihitud Al-Ghazali vastu

vaimuka ning terava poleemikaga. Teos on tuntud ladinakeelses tõlkes tiitli all *Destructio destructionis*. Siin ta heidab viimasele ette alandavat alistumist massiivsele rahvausule ja ühtlasi ka puudulikku, pinnapealset ning ajalooliselt võltsi Aristotelese käsitlust. Aristoteles on Averroësi hinnangut mööda ülima täiuse eeskujud, "jumaliku ettenägemise antu, et me teaksime, mida on võimalik teada". Oma maailmakäsitluses peab ta ustavalt kinni aristoteel-likust maailmapildist ega püüa seda nimetamisväärselt kohandada islami usundiliste kujutlus-tega. Üle käesoleva, muutliku ning ebatäiusliku maailma oleleb teine, ülevalpool tähti aset-sev, kõrgem ning kadumatu maailm, mis aga ei tähenda, nagu peaks olema materiaalne, "sublunaarne" maailm kaduv - nagu jumalus ja ülemine maailm, nii on ka mateeria kadumatu, igavene. Kõik vormid asetsevad igavikust saadik mateerias, saades reaalseiks kujundeiks üks-nes ülima intellekti, s.t. jumaluse mõjutusel. Inimhing kui niisugune on surelik ja kaduv, kadumatu ning igavene on temas ent vaim või mõistus, mille väljaarendamise teel inimene juba siinses olemises võib ühineda igavese vaimu, Jumala enesega ja nautida seega surema-tust. Seetõttu on ka inim mõistus, pärinedes ühtsest algallikast, kõigis ühtne ning üldine, vaatamata sellele, kuivõrd see kellegi juures on arenenud. Märkigem, et see õpetus (*unitas intellectus*) hüljati kristlike skolastikute poolt, koguni anatematiseeriti katoliku kirikus. Ometi ei näe Averroës loomuliku mõistuse ja jumaliku ilmutuse vahel vastuolu, kuigi seda võib esineda neis ilmutuse vormides, mis on vajalikud jumalike tõdede edastamiseks massidele ja vähearenenud mõistusele. Filosoofia ülesandeks on läbi säärase vormide jõuda tõe tunneta-misele ja suurimaks ning väärikamaks Jumala austamiseks ongi tema tegude ja loomingu teaduslik tunnetamine ning mõistmine.

Averroës on puhtaima aristotelismi esindajaks araabia filosoofide hulgas ja peamiselt tema teeneks tuleb lugeda, et Aristotelese vaimne pärand tuttavaks sai Euroopa mõtlemisele. Tema arvukad Aristotelese kommentaarid levisid kiiresti ja leidsid menuka vastuvõtu eriti Prantsusmaal ja Itaalias. Nende mõjude taustal on seletatav ühelt poolt skolastika õitsele-puhkemine, kuid teisalt valmistasid need ette ka selle languse - Aristotelese loodusteaduslikud kirjutised mõjustasid, nii algelised ja puudulikud kui nad ka tänapäeva seisukohalt hinnates pole, huvi tekkimist looduse ja selle nähtuste vastu ning ajendasid sel viisil loodusteaduste edasist väljakujunemist, mis sai ühtlasi tõukeks põhjalikule ümberorienteerumisele filosoofili-se mõtlemise vallas, mis omakorda kummutas skolastilise mõtteviisi eeldused ja alused.

3. Juutide filosoofia

Pärast hajutamist Palestiinast laialipillatuina hajalasse juudid mitte ainult ei säilitanud oma usundi, vaid hankisid erdile ka loa oma usuliste tavade ja kommete takistamatuks harrasta-miseks Rooma impeeriumi piires. Märksa raskemaks muutus nende olukord alles seejärel, kui kristlik kirik riigikirikuna kehtivusele pääses. Kristlaste silmis osutusid nad ikka Jeesuse viha-tud mõrvareiks ja kogu keskaja vältel olid nad kord avalikuma, kord varjatuma vaenamise objektid. Pisut kergem oli nende olukord, kes asusid idas Süüria, Mesopotaamia ja Pärsia aladel. Siin võisid nad moodustada juba iseseisvaid ühiskondlikke formatsioone, koondudes endi sünagoogide ümber, mis olid nii kasvatus- ja õppeasutusteks kui ka vaimsete ja teadus-like harrastuste keskusiks. Peamine huvi keskendus Seaduse ja teiste Vana Testamendi raama-tute tõlgendamisele. Sääraseist püüdlusist võrsus Talmud, mille esimene ning vanem osa, nimelt Misna ("jätik") sisaldab Moosese Seaduse üksiasjalisi seletusi, teine, märksa noorem osa Gemara ("täielik seletus") koosneb eelmise täiendavaist seletustest ning sisaldab rohkesti materjali tolleaegse juutluse teadmiste kohta mitmesugustelt aladelt. Kõige vabamatesse tingimustesse sattusid aga need juudid, kes asusid araablaste ekspansioonist haaratud territooriumidel ja kuigi muhameedlased ei suhtunud juutidesse heatahtlikult, kujunes nende tegelik olukord siin ikkagi paremaks kui kristlikus maailmas. Erilisele õitsengule jõudis juutkonna kultuur aga just Hispaania kalifaadi ajastul.

Juutluse mõttekultuuri arengus võib rahvusliku traditsionalismi kõrval täheldada kahe-
guseid mõjustusi, mille toime oli viljastavat laadi. Ühelt poolt omandasid juudid ajendeid
uusplatonistlikust filosoofiast, teisalt aga ilmneb nende mõtlejate juures - paralleelselt sama-
suguse nähtega araabia filosoofilise mõtlemise ajaloos - üsnagi tugevat kalduvust aristote-
lismi.

Uusplatonistlike mõjude toimel on ühegi kahtluseta tekkinud see suund juutkonna vaim-
seis otsimuses, mille tulemused ja õpetused on kokku võetud ühte kultuuriloo kõige kumma-
lisemasse, "salateadusi" käsitlevasse teosesse, mis on tuntud Kabbala nime all. Sellest
"pärimuste" kogust on säilinud vanema allikana nn. "loomise" raamat (*jezirah*), mis pidavat
pärimema esiisa Aabrahamilt, kuid mis tegelikult on tekkinud mitte enne X sajandit. Noorema
allika, mis kannab pealkirja "hiilgus" või "sära" (*sohar*), tekkeajaks arvatakse XIII sajandi al-
gus. Neis teoseis kujundatud maailmapilt on komplitseeritud segu nii vanatestamentlikest kui
ka uuspütaagorlikest elementidest, viimase mõjusid reedab pea igal sammul esinev fantasü-
line arvudemüstika. Ühendavaks põhiideeks kogu selles keerukas kombinatsioonis on aga
uusplatonistlik emanatsioonipõpetus, seda vähemalt vormi poolest, kuna sisu on täidetud suu-
remalt jaolt vanatestamentliku ja hilisema juutluse usundiliste kujutlustega.

Uusplatonistlikus vaimus mõtleb ka üks esimesi Hispaania juutkonnast tõusnud filosoofe -
Salomon ben Gebirol (latiniseeritult: Avicbron, 1020-1079), keda skolastikud ekslikult pi-
dasid araablaseks. Luuletuste kõrval on ta kirjutanud ka ühe filosoofilise teose "Elu allikas"
(*Fons vitae*). Olemine jaguneb tema käsitusel kolme valdkonda - vaimsete ideede, psüühilise
ja kehalise olemise sfääriks, mille kõigi vahendajaks Jumalaga on - erinevalt uus-
platonistlikust Logosest - jumalik tahe, mis kui tõeline elu ja liikumise allikas on lülitunud
maailmakujundavas emanatsiooniprotsessi, mis toimub kolmes eelmainitud astmes. Kõik,
mis asub väljaspool Jumalat, on materiaalne, järelikult ka ideed ja vaim. Viimaste mateeria on
aga erinev meeleliselt tajutavast ainest, olles mingi intelligibiilne mateeria, kuna meeleliselt
tajutav aine on omane ainult kehalisele olemisvaldkonnale. Jumalikku tahet kui elu allikat
saab inimene tunnetada üksnes intuitsivselt, mis oma kõrgeima astme saavutab ekstaasis.
Gebirol mõtted leidsid elavat vastukaja eriti hilisemas skolastikas.

Veelgi suurem menu kristlike skolastikute juures oli aga neil juudi filosoofidel, kelle
vaimne looming sündis juba Aristotelese mõju all. Sääraste mõtlejaist oli keskajal teenitud
lugupidamises Mose ben Maimon (latiniseerituna: Moses Maimonides, 1135-1204). Sündinud
Cordobas, elas hiljem mitmel pool Põhja-Aafrikas ja teotses viimaks Kairos sulian Saladini
ihuarstina, olles ühtlasi kohaliku juudi koguduse eestseisjaks. Tema liikuv elu, mille jooksul
tal tuli mitmel puhul taluda vaenamisi, ei takistanud teda omandamast kõige mitmekülgsemat
haridust ega andumast filosoofilisile otsinguile. Rea Vana Testamenti ja Talmudit käsitlevate
uurimuste kõrval on tema filosoofia-alaseks peateoseks "Eksitatu juhataja", mis ladina-
keelses tõlkes kannab pealkirja *Doctor perpleorum*. "Eksitatu" all mõeldakse siin neid, kes
filosoofiliste küsimustega tegeldes on kaotanud usu ja kellele tahetakse näidata teed tagasi
usule, ilma et seejuures oleks vaja ohvriks tuua mõistust. Viimast ei saa pimesipäi painutada
usulistele autoriteetide alla - ja seepärast püüab Maimon lähemalt piiritleda kummagi tegevus-
ala: mõistus uurigu neid asju, mis temale on kättesaadavad ja usk jäägu kindlaks oma autori-
teedile. Mõistuse uurimisvaldkonnas on ületamatuks eeskujuks Aristoteles. Säärane kahe
tõetsimise valdkonna piiramine ent ei tähenda kaugeltki seda, nagu peaks nende vahel asuma
kuristik ja et tõde, mida kunimaski otsitakse, võiks olla kahe-
sugune. Otse vastupidi, usu tõed, mis on antud üksnes vanatestamentlikus ilmutuses, on ainult täienduseks neile mõistustõde-
dele, milleni jõutakse filosoofilise uurimise teel ja mõistusliku maailmatunnetusega. Viimaste
saavutatud maailmapilt ja elukäsitus nende aristootellikus interpretatsioonis on kergesti
ühendatavad vanatestamentlike ilmutustõdedega, ja kus nad kipuvad erine-
ma, seal päästab olukorra Vana Testamendi allegooriline seletamine, võte, mis oli muide tuttav juba niihästi

Philonile kui ka vanakiriklikele kristlikele mõtlejaile. Oma filosoofilises jumalakäsitluses laseb Maimon vanatestamentlikel õpetusil korrigeerida Aristotelestki. Viimase arvamust maailma igavikulisuse kohta peetakse ekslikuks või vähemalt mitte küllaldaselt tõestatuks ning toonitatakse piibellikku loomismõistet *ex nihilo*, samuti jäädakse kindlaks ihulise ülestõusmise ja sealpoolse tasu mõttele, kusjuures viimased tunnistatakse dogmadeks, mille üle iga vaidlus osutub asjatuks. Ka eetika-alaseis seisukohtades pääsevad vanatestamentlike elementide kõrval valdavale mõjule Aristotelese mõtted. Viimase eeskujul eristatakse kahe suguseid voorusi: eetilisi, mis seisavad õiges kesktees kahe äärmuse vahel, ja neist kõrgemaid dianoeetilisi voorusi. Vaatamata Jumala kõiketeadvale ettenägemisele toonitatakse inimlikku tahtevabadust. Õigesti toimib see, kes taotleb head mitte hirmu või tasulootuse pärast, vaid on selles ajendatud armastusest Jumala vastu, kes on kõige headuse rikas läte. Seepärast on ka tema tunnetamine ja tema ilmutuse uurimine inimese suurimaks kohustuseks ja vaid Jumalat tunnetav inimene saab olla tõeliselt hea ning vooruslik.

Traditsiooniustavad rabid nägid peagi Maimonis ratsionalisti ja asusid temaga ägedasse opositsiooni; kõneldakse, et nad tema vaikima sundimiseks või isegi likvideerimiseks olevat pöördunud abisaamiseks kristliku inkvisitsiooni poole! Tulemused osutusid vastupidiseiks. Maimon kujunes juutluse mõttekultuuri suurimaks autoriteediks paljude sajandite kestel ja samal ajal mitte vähemaks kristliku mõtlemise kujundajaks.

§ 14. Kõrgskolastika rajajaid

1. Võitlus Aristotelese ümber

Kui XIII sajandil araabia filosoofid, kes lähtusid Aristotelese filosoofiast, üha enam sattusid islami ortodoksuse tagakiusamise alla, jäid Hispaania juudid ainsateks aristotelismi edasiviljelejaiks. Juudisoost õpetlased olid esimesteks nii Aristotelese teoste kui ka tema araablasist kommentaatorite tõlkijateks ladina keelde. Juba XII sajandi keskpaiku oli Toledo peapiiskop Raymond teinud paarile juudi õpetlasele ülesandeks Aristotelese metafüüsikaliste ja loodusteaduslike teoste tõlkimise araabia keelest ladina keelde ja XIII sajandi alguseks oli olemas kogu Aristotelese looming ladina keeles. Alles sama sajandi keskpaiku õnnestus viimaks hankida tema teoste tõlkeid otse algkeelest, milles oli teeneid real kõrgskolastika esindajail. Kuid Aristotelese teoste levikuga algas ka kiriklik opositsioon nende suhtes - teda süüdistati panteismis ja reas muudes uusplatonistlikes ketserlusis. Juba 1210 peetud Pariisi provintsiaalsinodil tunnistati tema loodusteadlikud teosed keelatuiks ja 1215 peetud Lateraanikirikukogu mõistis täies ulatuses hukka Aristotelese harrastamise, ähvardades põluga kõiki, kes temaga kas avalikult või salaja tegelevad. Kuid Aristoteles oli vahepeal levinud teoste kaudu liiga populaarseks saanud, et tema mõju hävitada. 1229 protesteerisid Toulouse'i professorid Aristotelese keelamise vastu. Viimaks oli katoliku kirik sunnitud järele andma. Juba 1231 tegi paavst Gregorius korralduse, mille kohaselt tuli Aristotelese teoseid rangelt "läbi katsuda" ja lubas neid alles siis kasutada, kui neis tõepoolest ei leita midagi kahtlast. Õnneks oli vahepeal jõutud tutvuda juba originaalteostega ja siis selgus, et peamised ketserlused ei peitunud mitte neis, vaid reas Aristotelese nime all ringelnud uusplatonistlikes kommentaarides, eriti aga araabia mõtlejate juures au sees peetud ebaehtsas kompilatsioonis *Theologia Aristotelis*. Selle järel avanesid taas Euroopa ülikoolide ukseid Aristotelesele ja juba 1254 seisis nii aristootellik metafüüsika kui ka füüsika Pariisi Ülikooli ametlikus õppekavas. Tema autoriteet tõusis enneolematu kiirusega, järjest uued ning täpsemad tõlked ilmusid avalikkuse ette ja leidsid vaimustatud poolehoidu õpetlaste-skolastikute ringes. Teda hakati pidama Kristuse eelkäijaks (*praecursor Christi*) ja kõrvutama Ristija Johannesega. Temas nähti inim-

liku tarkuse tippu, kellelt ammutasid filosoofid ja teoloogid ning kellele pühendati ülistavaid oode poeetidegi poolt. Tema teoste viljastaval toimel tõusis skolastika oma õitsengule. Aristotelesest kujunes tollekordse maailma vaimse palge ainukujundaja ning ainuvalitseja, millist võimu seni ükski filosoof pole nautinud ja mis kestis pidevalt ligikaudu läbi kolme sajandi.

2. Aleksander Hales

Üks esimesi sillaehitajaid aristootelliku filosoofia ja kirikliku dogmaatika vahel oli inglise rahvusest frantsiskaan Aleksander Hales (suri 1245), kes teotses Pariisis teoloogia professorina ja keda ta erakordse teravmeelsuse tõttu hüüti "vaieldamatuks doktoriks" (*doctor irrefragabilis*). Võttes täielikult omaks Aristotelese mõtlemismeetodi, rakendas ta selle ulatuslikult kiriklike dogmade seletamisse ja põhjendamisse. Sellel meetodil koostas ta ka oma elutöö, pannes selle ainulaadselt mahukasse, seetõttu kaasaegsete poolt pilkamisi ka "enam kui hobusekaaluks" nimetatud õpikusse *Summa universae theologiae*. Nelja ossa jaotatult käsitletakse siin 440 küsimuse näol, mis omakorda jagunevad hulgaks alaküsimusieks, kogu kiriklikku õpetust: Loojat, loodut, lunastust ja kiriklikke armuvahendeid. Tema küsitlusmeetod, mida tuleb pidada tüüpiliselt skolastiliseks, on arendatud otse virtuooslikkuseni - igale formuleeritud küsimusele antakse hulgaliselt nii positiivseid kui ka negatiivseid vastuseid nii kirikuisadelt, Pühakirjast kui ka teoloogilistelt autoreilt valitud tsitaatide näol. Seejärel tehakse kokkuvõtte, mida omakorda igas suhtes vaagitakse ja argumenteeritakse kõigi loogika reeglite kohaselt, kuni jõutakse vajaliku lõpptulemuseni, s.t. käsitletava küsimuse kas eitavale või jaatavale otsustamisele vastavalt sellele, mis on kooskõlas kehtiva kirikuõpetusliku seisukohaga. Sisuliselt ei paku Hales midagi uut, välja arvatud see, et ta esimese teoloogina formuleerib katoliku kirikule omase õpetuse, mille kohaselt ainult katoliku kiriku käes on jumalik armuvara, mida ta võib usklikele oma äranägemist mööda jagada. Palju enam tähelepanu väärrib ta oma küsitlusmeetodi poolest, millega ta on tooniandvaks teistele kõrgskolastika esindajatele ning "skolastilise meetodi" rajaja.

3. Bonaventura

Nii oma mõtteviisilt kui ka meetodilt erinev on eelmise õpilane Johannes Fidanza Bonaventura (1221-1274), kes teotses lühemat aega Pariisis teoloogia professorina, a. 1257 frantsisklaste ordu kindralina ja hiljem ka kardinalina, kelle isikus kõige omapärasemalt on seotud müstikasse kalduv vagadus sügava õpetatusega ning keda seetõttu austajad nimetasid *doctor seraphicus*. Tema rohkest kirjanduslikust loomingust väärivad tähelepanu teoloogilise sisuga kommentaarid, kus ta ei jäljenda oma õpetajat meetodi poolest, vaid eelistab vaba arutelu skolastilise küsimise-kostmise asemel. Oma dogmaatilised sesiukohad on ta kokku võtnud lühiteoses *Breviloquium* ja tunnetusprobleemi käsitus on antud teoses *Itinerarium mentis in Deum*. Eetika seisukohalt väärrib hindamist tema populaarselt kirjutatud ning frantsisklaste elukäsitlust propageeriv *De paupertate Christi*.

Bonaventura ei ole puhtakujuline aristootellik mõtleja. Ta suhtub taasavastatud mõtlejasse siiski igati pooldavalt ja hindab temas abimeest kiriklikule teoloogiale, ent hoiatab tema ülehindamise eest. Aristoteles annab küll vajalikku ilmatarkust ja tema mõtlemismeetod võimaldab kiriklike õpetusi selgitada ning põhjendada paremini kui miski muu, ent tõelisele tunnetusele, mis seisneb ikkagi Jumala tundmises, vaevalt selle kõige kaudu jõutakse. Sellepärast on selle taotlemiseks kiriklik õpetustraditsioon alati kõige kindlam tee ja hingeõndsus, mis saavutatakse jumalatunnetuse varal, kõige vajalikum asi inimesele siin maa peal. Jumalatunnetuse iseloomu ja seda taotlevate vahendite käsitluses ilmneb aga Bonaventuras eelkõige müstik, kellel ei puudu ses suhtes ilmsed mõjud ei augustinismilt ega ka viktoriaanlikelt müstikutelt. Viie meelega tajud on üksnes "alam valgus", mis ulatub vaid "väliste kunstide" ja "sisemiste mõtlemiste" taipamiseni, millega tegeleb filosoofia. Et aga saavutada tõeliselt

väärtuslikku, "kõrgema" tunnetuse valgust, selleks on vaja saada valgustatuks Jumala enese läbi. Nii rajaneb õieti kogu tema tunnetusõpetus enam müstikuile omasele illuminatsiooniteooriale kui aristootellikule ontoloogilisele seisukohale. Müstikuile sarnaneb ka tema käsitlus kolmeastmelisest teoloogiast, mis jaotub sümboolseks, tõeliseks ja müstiliseks. Samasuguse astenduse viib ta läbi ka tunnetusprotsessis, alates siin meeltetajudest, kujutlusvõimest, mõistusest, intellektist ja vaimust, ja alles kõike seda läbi tehes saabutakse ülimale tunnetusele (*apex mentis*), milles hing ühineb oma taevase peigmehega.

Eetika alal toonitab ning põhjendab Bonaventura frantsiskaanlikku eluideaali, mille teostamisel tähtsat osa etendavad askeetlik suhtumine maailma ja vaesus. Nagu Kristus rändas maa peal omamata midagi peale kõige hädavajalisema, nii peab ka kristlane, kes tahab saada täiuslikuks, loobuma maisest varast ja sellega kaasnevaist hüvedest. Tegelikult ideaaliks oli seejuures Püha Frantsiskus, kes vaesuses ja loobumuses sügavaima armastusega teenis Jumalat ja kaasinimesi. Ainult nii võis vaim saada täiuslikult peremeheks inimese ja temas kätkeva patu ja pahede üle. Kahtlemata oli säärasel loobumuseetisel positiivne mõju ja korrigeeriv toime ajal, mil tegelik kirik oli saavutanud tähelepanndava ilmaliku võimu ning omas selle kõrval tohutuid maiseid varandusi. Seda vastuolu ideaali ja tegelikkuse vahel püütakse mahendada sel teel, et kiriku rikkus ja võim on ühtlasi Jumala rikkuseks ja võimuks siin maailmas. Seepärast tuli vaieldamatult alluda tema autoriteedile ja täita sõnakuulelikult oma õndsuseks vajalikke korraldusi.

4. Albertus Magnus

Kui eelmised oma mõtlemise ja meetodiga olid väljakujuneva kõrgskolastika suhtes nii ajendavas kui ka korrigeerivas mõttes teerajajaks, siis tuleb Albertus Magnust pidada juba üheks selle täieõiguslikuks esindajaks. Albertus (1193-1280) pärineb saksa aadlist, ta sai põhjaliku hariduse nii "vabakunstide" kui ka teoloogia alal peamiselt Itaalias ja liitus siin juba noormehena dominiiklaste orduga. Oma iseseisvat õppetegevust alustas ta Kölnis asuvas ordukoolis, pidades siin loenguid nii vabakunstide, Aristotelese kui ka Piibli üle. Sageli pidi ta viibima reisidel ja pidama külalisloenguid teistes ülikoolides, Strassburgis, Freiburgis ja Pariisis. 1254 nimetati ta orduprovintsiaaliks, kellena ta agarasti organiseeris teaduslikku õpetust ja uurimistööd alluvais dominiiklaste kloostreis. 1260 nimetati ta, tollal juba üldiselt tuntud õpetlasena ning ülistatud lektorina, kes muide külalisena tihti oma loenguid pidi pidama vabas õhus, kuna loengusaalid ei suutnud mahutada kuulajaid, vastu ta oma tahtmist Regensburgi piiskopiks, kust ta aga juba mõne aasta möödudes tagasi Kölni pöördus, et siin oma kodukloostri vaikuses ning segamatuses anda teaduslikule tegevusele. Peale praktilise tegevuse, mis ulatus kaugele väljapoole otsest õppetööd ja milles tal tuli teostada pidevat järelevalvet taile alluvais arvukais kloostreis ja õppeasutustes, organiseerida uusi sellekohaseid koole, leida töö ja eluvõimalusi, lahendada sageli esinevaid lahkhelisiid jne., jätkus tal küllaldaselt energiat ka teaduslikule uurimistööle. Selle igakülgsest õpetatud dominiiklaste vaimne pagas haaras terve tolleagse teaduste varamu ja õigusega kandis ta oma aunimetust *doctor universalis*. Imetlustäratav on samal ajal tema kirjanduslik looming mitte ainuli mahu, vaid ka sisulise mitmekesisuse poolest, teoloogia ja filosoofia kõrval leidub siin ruumi ka füüsikale ja meditsiinile. Märkimine, et tema 1651. a. Lyonis väljaantud teosed moodustavad tervelt 21 mahukat foolioköidet! Uusim, 1890-1899 a. Pariisis üllitatud koguväljaanne koosneb 38 kvartköitest. Tema filosoofia-alastest teostest mainigem esmajoones ulatuslikke kommentaare Aristotelese loogika, füüsika, metafüüsika, psühholoogia ja eetika kohta. Iseseisvaks uurimuseks on selle kõrval Averroëse vastu suunatud kriitika *De unitate intellectus contra Averroëem*. Teoloogilisel alal on ta kirjutanud rea seletusteoseid nii vanatestamentlike raamatute kui ka evangeeliumide üle. Väärub märkimist, et see innustatud Aristotelese õpetuse

pooldaja oma elu lõpul on kirjutanud ka müstilise sisuga teose *De adhaerendo Deo*, mis peale jutluste on ainsaks populaarse sisuga kirjutiseks tema loomingus.

Nagu öeldud, on Albertus viimse võimaluseni Aristotelese õpetuse austaja, kelle kogu vaimne looming on rajatud veendumusele, et aristootellik filosoofia ja selles kujundatud maailmapilt on kõige paremas kooskõlas kiriku õpetusega. Usu ja teadmise vastuolu, mis juba tollal kummitas paljusid mõtlejaid, pidi olema seeläbi lõplikult likvideeritud ja teaduste korüfee Aristoteles ühtlasi pandud teenima kõrgeimat teadust ennast, nimelt teoloogiat. Me ei peatu siinkohal üksikasjalisemalt Albertuse õpetuse juures, kuna see peaaegu täiesti samastub tema lemmikõpilase Aquino Thomase käsitlesega.

§ 15. Thomas Aquinost - kõrgskolastika suurmeisterid

1. Elu ja looming

Thomas Aquinost (1225 või 1226-1274) on sündinud Itaalias Aquino lähedal krahv Landulfi noorima pojana. Viieaastase poisikesena anti ta lähedalasuvasse, benediktlasile kuuluvasse Monte Cassino kloostrisse kasvatada, kus ta peagi, vastu oma vanemate soovi, sattus dominiiklaste mõju alla. Dominiiklased, et noorukit vabastada vanemate mõju alt, saatsid ta edasi õppima Pariisi, kuid teel "röövisid" ta Ülem-Itaalias sõjalisel laagris viibinud vennad ning saatsid tagasi koju. Lühiaegsest "kodusest arestist" õnnestus tal õe kaasabil pääseda ja jõudes Neapoli, annab siin dominiiklasile mungatöötuse, kes ta seejärel lähetavad õpingute jätkamiseks Kölni Albertuse juurde. Viimane märkas otsemaid nooruki erakordset andekust ja tegi kõik, et temast kasvatada silmapaistev õpetlane. Korduvalt võttis Albertus teda kaasa oma matkadele nii Pariisi kui ka mujale ja juba 1248 alates hakkas ta Kölnis töötama kui *magister studiorum*. Hiljem tegutseb ta õpetajana Pariisis ja, loobudes kõigist talle korduvalt pakutavaist kõrgeist kiriklikest ametest ning tiitlitest, siirdub viimaks 1264 oma ordu kutsel Neapolisse õpetajaks, kus teda, tollal oma kuulsuse tipul seisvat õpetlast, suurimate austusavaldustega vastu võetakse. Valituna ordu esindajaks Lyonis peetaval kirikukogul sureb ta teel enne kohalejõudmist. Leebe ning tagasihoidliku õpetajana pälvis ta kõikjal õpilaste austuse, kes teda ehtisid aunimega *doctor angelicus*. Tema õpetaja Albertus nimetas oma varasurnud lemmikõpilast koguni "kiriku valguseks" - ja katoliku kirik ise avaldas talle kui oma ustavaimale pojale suurimat austust, mida ta inimesele osaks saada lasta võis - juba 1332 kuulutati Thomas kiriklikuks pühakuks.

Vaatamata oma küllalt lühikesele elueale - Thomas suri vaevalt 49 aastasena - on ta suutnud oma vaimse pärandi jäädvustada silmapaistvalt ulatuslikus kirjanduslikus loomingus. Tema teoseid on hiljem pidevalt kiriku hoolitsusel üllitatud ja ta kuulub katoliku kiriku "normaalteoloogide" hulka tänapäevani. Esmakordselt trükitis ilmunud teoste koguväljaanne, mis üllitati Roomas 1570, haarab 17 foolioköidet. Tema kirjanduslik pärand on tervenisti pühendatud teoloogia-alaste küsimuste käsitlemisele. Ta esimeseks teoseks oli seletusteos Petrus Lombarduse "sententsidele" - *Commentarius ad Petri Lombardi sententiarum*, millele järgnes apologetilist laadi *De veritate fidei catholicae contra gentiles*, milles püütakse katoliku kiriku õpetust mõistuslikult avandada ning põhjendada ning ühtlasi kaitsta mittekristlike filosoofiliste õpetuste vastu. Puhtdogmaatiline on aga tema teoloogia-alane peateos, kuulus *Summa theologiae*, mis käsitleb range süstemaatilisusega kogu kristlikku õpetust, kuid milline teos jäi autoril lõpetamata. Sellele vaatamata on Thomase "Summa" üks imposantsemaid kristliku süstemaatilisi käsitlusi üldse, mille väärtust ja tähendust kristliku mõtlemise arengule ei tule alahinnata, ka mitte evangeelse teoloogia seisukohalt. Seejuures võib seda süsteemi hinnata kui tõeliselt katoolset, s.t. üldist - kõigil on siin oma kindel koht, kõik on korrastatud

suurepäraselt terviklikuks süsteemiks, milles pisimgi kõrvalasi on asetatud keskse ning peamise valgusse. Kahtlemata on Thomas suurimaid kiriklikke teolooge pärast Augustinust ja enne Lutherit, kelle vaimne pärand on aktuaalne praegusajagi katoliiklikus teoloogias nn. uustomismina.

2. Probleemiseade ja selle lahenduse lühis

Juba Thomase õpetaja Albertus Magnus oli teravmeelselt taibanud ajastu sisulisi suurprobleeme, mille positiivsest lahendusest üha suuremal määral võis osutada sõltuvaks katoliku kiriku õpetuslik ja koos sellega kogu tema vaimne autoriteet. See suurprobleem seisis usu ja mõtlemise vahekorras, mis aristootelliku filosoofia menu kasvamisega aina teravamalt esile kerkis. Näis, nagu seisnuks vastamisi kaks maailma: ühelt poolt kirik kogu oma keerukaks paisunud dogmaatilise õpetussüsteemi ja sellele tugineva maailmapildiga ning teisalt antiigist ülesärganud mõttegigant Aristotelese näol, kelle omamoodi viimistletud ning uudne maailmapilt juba tollal küllalt tugevasti erutas mõtlejaid edasisele tõeotsimisele selles kätenäidatud suunas. Selle tõsiasja tunnetuse omandas Thomas täielikult oma õpetajalt ja samuti ka tema algatatud mõtte tolle vastuolu lahendamiseks mitte teineteist tauniva kriitika, vaid pigem positiivse sünteesi teel. Hästirelvastatuna asus Thomas nüüd tööle, milles ta tundis olevat oma eluülesande ja mille lahendamisele ta andus kogu oma hiilgava talendi ja kirega. Olles ammutanud mõlema rinde esmaallikaist - kiriklikku teoloogiat tundis ta maast madalast, Aristotelese juurde pääses ta parimate tõlgete ja arvatavasti koguni algteksti kaudu - oli ta kahtlemata küpsenud suutelisemaks kellestki teisest tolle ülesande, nii kristliku kui ka maailmavaateliselt otsustava tähendusega suurprobleemi, lahendamiseks.

Kogu tema iseseisva mõttetöö ja uurimise lähiseks on teadmine, mille kohaselt tuleb kindlapiirilisel vahet teha uskumise ja mõistusliku tunnetuse vahel. Kuid samas oli ta veendunud, et kui mõistuslik tunnetus, s.t. ühtlasi teadus, jääb õigetele alustele ning teeb oma otsuseist ja hinnanguist õigeid järeldusi, ei saa ta iialgi sattuda lepitamatusse vastuolile nende tunnetustega, mis on kristliku usu sisuks. Kõik tunnetus voolab ju lõpuks ühest ning samast allikast, nimelt jumalikust tarkusest enesest. Tõsi küll, terve rida usulisi tõdesid, nagu seda on Kolmainus, liha ülestõusmine või Kristuse ihuline ligiolemine altarisakramendis, on ju ainult mõistuslikul teel tõestamatud, kuid ka neid on võimalik vähemalt kaudsete vahenditega arusaadavaks teha ning sel viisil nende vastu toodavaid väiteid kummutada. Nii ei saa ega tõhigi usust mõistuslikku tunnetust välja lülitada, nagu seda taotlevad äärmuslikku müstikasse kaldujad. Kuid Thomas on teadlik, et mõistusliku tunnetuse funktsioonid nende seletamisel on piiratud, nende kandepind liialt nõrk, et tõepoolest kõike mõista. Muidugi leidub ka ilmutuses tõdesid, mis on ilma pikemata selged igapäevasele, lapsele ja lihtsameelsele samahästi kui koolitatud mõistusega inimesele. Kuid seda ei saa siiski öelda suurte ning põhilisimate usuantuste kohta, mis on tõeliselt ristiusu "müsteeriumid" ning mille haaramiseks inimliku mõistuse käed on lühikesed. Me võime mõistusega selgitada mõnesuguseid usu eeldusi ja lähiseid, nagu seda on Jumala olemasolu, olemasolevate ilmutusantuste jumalikkus jne., mille kaudu on võimalik rajada uskumisele teatav ning mõnikord isegi välditamatult vajalik intellektuaalne baas, millele siis saab ehitada usuline tunnetus oma täies ehtsuses ning sõltumatuses. Et aga jõuda sellisele vajalikule pealisehitusele, selleks ei piisa ainuüksi intellektuaalsest arusaamisest, vaid sellele peab lisanduma - peale jumaliku armu muidugi - ka inimesepoolne tahe. Säärane tahteakt ei tähenda aga omakorda kaugeltki mõistusliku arusaamise vägistamist, vaid üksnes täiendab ja viimistleb seda, juhhib seda sügavamate, täiuslikumate tunnetuste juurde. Põhimõtteks on seejuures - ja see on ühtlasi üks katoliikluse teoloogilise tunnetuse põhiseisukohti - et Jumala arm, mille kaudu inimene usklikuks saab, ei lülita tema loomulikku mõistmist välja, vaid juhhib selle täiuslikkusele (*gratia natura non tollit, sed perficit*). Ainult koos säärase armust antud usuga, kui inimene selle vastu võtab, sammub ka

mõistus temale vajaliku täiuslikkuse poole. Sellest põhiseisukohast järeldatakse nüüd, et mõlemad, nii mõistuslik tunnetus kui usk peavad käima käsikäes ja ka saavad oleleda üheskoos ilma teineteist segamata ning vaenamata. Põhiliselt on see ju sama, mida nägime Anselmi puhul, üksnes selle erinevusega, et Thomas mõistusele jätab märksa vabamad käed, tunnustades, et see omas valdkonnas võib ning tohib olla omaette peremees. Sellega oli aga rajatud vägagi tõhus sild mõistuse ja usu, inimliku filosoofia ja kirikliku teoloogia vahele ja nende vahel võisid alata märksa sõbralikumad läbirääkimised koostööks kui millalgi varem kristliku mõtlemise ajaloos.

3. Tunnetusõpetus

On kord filosoofia ja usu piirid selgitatud ja koostöö võimalused avastatud, siis on mõtlejal ühtlasi palju vabamad käed nii ühes kui teises üksikasjusse süvenemiseks, mille lahendamise taas loob lähemaid sidemeid kahe mõtlemisvaldkonna vahel ning suunab üheskoos ühtse ning tervikliku elutunnetuse ja maailmapildi poole. Esimeseks taoliseks konkreetsemaks probleemideringiks, millesse Thomas sukeldub, on kõigepealt inimlik tunnetus ise. Selle üksikasjalisemat uurimist polnud seni veel keegi sõندانud üritada, kuid Aristotelese taaselus-tamine nõudis ka selles asjas uut läbikatsumist, oli ise oma tunnetusõpetuslike uudisseisukoh-tadega selle ajendajaks. Kuidas üldse tuleb toime tunnetamine? Mis on tunnetamine? Mida suudame tunnetada? Need ja rohked muud küsimused kerkivad otse laviinina iga mõtleja ette, kes tahab rajada selget teed läbi mõttetihniku. Ja Thomas pole vähe vaeva näinud säärase si-hiajamisega. Tal oli siiski üks eelis: ta lemmikmõtleja Aristotelese tunnetusõpetus moodustas küllalt soliidse baasi, millele kristlik aatleja võis ilma põhjalikuma remondita endale vajaliku pealisehituse rajada. Oli tarvis ainult mõisteid täpsustada, siin-seal mõni loogiline eksimus heaks teha, mõni lünk tasandada. On huvitav, kuidas abstraktsust nautivale skolastik-teoloogile meeldib ses suhtes konkreetsest kummardav antiikne naturalist. Ent sellest johtub Thomase tunnetusõpetuse ilmne kalduvus empirismi, asjade ning nähtuste konkreetsele vaatlusele. Kõik see, mida tunnetame, on reaalne, ka siis, kui see on üle meie mõistuse ja väljaspool meie meelte tajumisvõimalusi. Vaevalt nägi usklik Thomas ingleid ja vaevalt ta tundis oma õilsa hingelaadi juures puhastustule hingepiinu, kuid usulise tunnetuse antustena pidid needki olema sama reaalsed nagu lilleke väljal või hirm äikese ees. Muidugi on nende esemetega, mis on antud vahetult meie viiele meelele, asi märksa lihtsam, nende olemasolu pole vaja millegagi tõestada ega nende reaalsuses vaja kahelda. Nii kõneleb iga empirist. Kuid kuidas toimub nende tunnetamine, selles algavad vaidlused. Peab olema mingi kontakt tunne-tava subjekti ja tunnetatava objekti vahel ja Thomas väidab, et säärase kontakti puhul, milles on vahendajaiks meie meeled, tunnetav subjekt võtab või haarab endasse kõigepealt tunnetatava objekti vormi (*species*). See on algselt puhtmeeleline antus, kuid ta muutub või trans-formeerub otsemaid "intelligibiilseks" suuruseks, niipea kui tema kallal tööle asub vaim või mõtlemine, ja siis saab sellest tunnetus vastava objekti suhtes, milles me teadlikuks saame tema üldises olemuses - või tolleaegses filosoofilises keeles väljendades: temas kätkevas "universaalias". Nii ei ole siis meeleline tajumine mitte vahetu mõtlemisobjekt, vaid üksnes tunnetusvahend, Thomase terminiga "intensioon" (*intentio*) või teadvuse suund tunnetatavale esemele ja nõnda tunnetatu ongi ese ise. Tal on seejuures kahesugune eksisteerimisviis, *realiter* ning *idealiter* ühtlasi. Viimases paljastub aga esemete tõeline olemus, mis avaneb seega mõistuse ja mõtlemise kaudu. Kuid sellega ei piirdu veel kaugeltki mõistuse tegevus. Ta suu-dab märksa enam: saavutatud üldmõistete üle võib ta langetada nii või teistsuguse otsuse, neid koondada veelgi üldisemaiks mõisteiks, liita ja lahutada. Üldse on mõistus aktiivne faktor tunnetuses (*intellectus agens*), töötades temale omaste kindlate seaduspärasuste alusel, mis esinevad juba Aristotelese poolt fikseeritud nn. tunnetuskategooriatena, mis ilma pikemata omaks võetakse. Viimased kätkevad kaasasündinud antusena igatahes mõistuses, kuid nad

astuvad tegevusse ainult siis, kui neile töötlemiseks koguneb materjali. See materjal koguneb meie teadvuses aga elu jooksul meeltetaju ja kogemuste näol, kuna sünnipäraselt on inimhing õieti puhas ning tühi, midagi *tabula rasa* taolist. Seda inimese võimet, kogutud ning töödelatud tunnetusmaterjalist teha loogilisi järeldusi ja sel viisil saavutada uusi tunnetusi, nimetabki Thomas mõistuseks (*ratio*).

Kuidas ehitada siit küllalt käidavat silda üle teoloogilisele tunnetusele? Väga lihtsalt ning loogiliselt - ühelt poolt võime puhtmõistuslikult teha järeldusi olemasolevaist tunnetusisudest, mis omakorda on uuteks tunnetusteks. Kes ütleb, et neile ei vasta reaalsused? Nii võime ju looduses esinevast korrast järeldada mingi korrastaja olemasolu ja selle väite sisulist õigsust ei saa ühegi loogikaga kummutada! Edasi: peale otseste meeltetajude tungivad inimlikku teadvusse veel paljud teised, näiteks müstiliste elamuste ja intuitsiooni kaudu. Usulised tõesed, mis oma laadilt on üleloomulikud, s.t. ka mõistusega tõestamatud, on objektiivselt eksisteerivad antused samuti nagu muud looduse esemed ja nähtused. Nii ei olegi õieti loomuliku ja üleloomuliku vahel täiesti selget piirjoont, vaid kõik sõltub meie individuaalsest vastuvõtvõimest, meie isikupärasest vaimuamplituudist, mis igatahes on kitsuse korral avardatav. Kui Averroës õpetas inimõistuse ühtlust ning ühtsust, siis hülgasid selle nii Albertus kui ka Thomas - nende õpetust mööda kehtis ka mõistmise määras *suum cuique*, igaühele omamoodi, põhimõte. Vähemalt selles oskasid skolastikud hoiduda sabloonist!

4. Metafüüsika ja õpetus Jumalast

Kaugelt rohkem puutepunkte kristliku teoloogiaga võimaldab aristootellik metafüüsika, mis skolastikuile oli otse ammendamatuks varamuks. Põhjanevaiks metafüüsikalisiks mõisteiks osutuvad aristootellikult eritletud aine ja vorm. Viimase suhtes Thomas teeb omalt poolt vahet kahesuguse vormi vahel: ühed vormid on niiõelda ainult "küljesolevad" või "kleepuvad" (*inhaerentia*), teised seevastu "olemuslikud" või "subsistentsed" (*subsistentiae*). Kõigil esemeil, kaasa arvatud taimed ja loomad, on üksainus inhärentne vorm. Ainult inimene on siin maailmas ainus, kelle "vorm" on "subsistentne" seetõttu, et tema hing või vaim võib oleleda ka ilma materiaalse kehata. Ja kogu olemisvaldkonnas on inimene madalaim "subsistentse" vormiga olend, kellest ülemal olevad veel vaid puhta vormiga olevused inglite näol; viimaste olemasolu on korraldatud areopagiitliku hierarhia kohaselt. Nad pole kehatud, kuid nende kehad on individualiteedid ilma mateeriata ning erinevad seepoolest nii inimesest kui ka muist maailma esemeist. Ainus absoluutselt puhas vorm kui niisugune on vastavalt aristootellikule metafüüsikale üksnes Jumal.

Kuna vormis kätkeb ühtlasi iga eseme olemus, siis vastab see üldjoontes sellele, mida senises skolastilises mõtlemises nimetati "universaaliaks". Juba eeltoodust nähtub, et Thomas vaidluses realistide ja nominalistide vahel võtab sarnlevalt Abélardile enam vahendava seisukoha. Kõigepealt, nagu kinnitab seda ka kogemus, asuvad "universaaliad" ikkagi esemeis (*in rebus*), kuid kuna kõik vormid pärinevad ühest ning ainsast absoluutsest vormist endast, siis olelevad need ka jumalikus vaimus, seega enne esemeid (*ante res*), ja viimaks, inimese teadvusse vastuvõetuna ning mõtlemises abstrahheeritud mõistetena pärast esemeid (*post res*).

Metafüüsikaga otseses seoses on Thomase õpetus Jumalast. Rakendatava lähtepunkti selleks andis Aristotelese käsitlus maailmast kui pidevast liikumisest olgu saavas, olgu kaduvas tähenduses, s.t. potentsiaalse oleva üleminekus aktuaalseks. See on mõeldav ent üksnes siis, kui eeldame enne kõike maailmaprotsessist väljaspoolse ning sellest sõltumatu absoluutselt aktuaalse olemise olemasolu, mis juba siis samastati Jumalaga. Kuigi sel viisil saavutatud jumalamõiste veel üsna kaugel on piibellikust jumalakäsitlusest, oli ometi üsna kerge leida üleminekuvormelilt ühelt teisele. Kõigepealt võimaldab see olemasolevast maailmast lähtudes mõistuspäraselt tõestada Jumala olemasolu ja Thomas kujundab aristootellikku kosmoloogilist argumentatsiooni aluseks võttes terve rea sääraseid "jumalatõestusi". Maailmasisese lii-

kumise tõsiasjast võib ning peab nähtuma algse liikumapanija olemasolu; esemete olemasolu põhjus ei saa peituda neis endis, vaid väljaspool neid, järelikult peab olema kõige oleva viimne ning absoluutne olemasolu ürgpõhjus (*prima causa*). Esemelise maailma ainult astmeline täiuslikkus viitab samuti ühele absoluutselt täiuslikule, maailmasiseste asjade ja nähtuste otsustavale või eesmärgistatus omakorda sunnib mõtlema sellele, et on olemas kogu maailma olemasolu eesmärgistav ühtne, absoluutselt intelligentne olevus või tahe. Ja viimaks on võimalik ka esemelises maailmas esinevast juhuslikkusestki järeldada seda põhjustava paratamatut, absoluutset olemasolu. Kõik need viis "jumalatõestust" on ju rangelt loogilised kujundid, mille materjaliks on, peale viimase, peamiselt kogemuslik element ja neid argumenteeritakse kausaalse mõtteskeemi alusel - nähtusest viidates selle põhjusele, üksikust liikudes üldisele. Kas see mõtteskeem kedagi veenab, on muidugi iseküsimus, kuid keskaegse mõtte maailma taustal see vaevalt kerkiski ja seetõttu etendasid need "jumalatõestused" siin vägagi suurt osa. Peamiselt neile rajanebki skolastikute poolt põhjendatud ning veel praegugi peamiselt katoliiklikus teoloogias harrastatud nn. loomulik teoloogia (*theologia naturalis*).

Jumala olemuse määramiseks aga vaevalt need argumentid said sobida. Thomas nõustub, et vaid mõningaid jooni ka selles suhtes võis puhtratsionaalselt ning väljaspool ilmutust kindlaks teha, kuid tunnustab samas, et Jumala tõeline olemus ise on juba usuline "müsteerium". Eriti kehtib see Kolmainuse küsimuses, mille tunnetamine isegi ilmutuse alusel valmistab raskusi ning mida võime mõista lähemalt üksnes analoogiate varal. Kolme ühteolemuslikku *personat* tohime mõista, lähtudes mõttest, mille kohaselt Jumal ise ennast tunnetades sünnitab iseendale adekvaatse mõtte, mis on ühtlasi Logos ning Poeg, iseennast tahtes aga lähtub nii Isast kui Pojast ühtlasi tema armastus, mis samastub Püha Vaimuga. Kuid seegi analoogia on mõeldav ikkagi ilmutusantusest lähtudes. Mis puutub puhtfilosoofilisi Jumala olemise määranguid, siis väärib neist tähelepanu esmajoones see, mis oli lähteks juba "jumalatõestusilegi": Jumal on puhas aktuaalsus (*actus purus*), oleleb ilma ühegi enesest väljaspoolse põhjusest, olles niiöelda ise oma olemasolu põhjuseks (*causa sui*), ja ta on loomulikult säärasel viisil absoluutselt iseolevana ka absoluutne täiuslikkus, isegi niisugune täiuslikkus, et asetades kõik meile teadaolevad kvaliteedid enam kui superlatiividesse, need ikkagi osutuksid puudulikeks tema täiuslikkust väljendama. Ta on täiuslikem olemine, kelles samastuvad olemus ja eksistents (*essentia et existentia*), samuti ka täiuslikem reaalsus (*ens perfectissimus et ens realissimus*). Kindlasti kuulub täiuslikkuse juurde ka absoluutne intelligentus, millest johtuvad tema lähemad, ilmutuses antud kvaliteedid nagu kõikteadmine, kõikvõimsus, kõikjalolemine jne. Kõikvõimsusest tohime ent järeldada, et Jumal on ka absoluutne, puhtaim tahe, seega ühtlasi kõige parem, eetiliseltselt absoluutselt hea tahe, mis ilmutab ennast meie suhtes armastusena ja mis omakorda viib Jumala inimesi päästvate teo lihaks-saamises Pojas, millele rajaneb kogu kristlik teoloogia oma õpetustega nii loomisest kui lunastusest. Juba sellestki põgusast ülevaatest nähtub, millise järjekindlusega Thomas aristootelliku metafüüsika mõisteid kasutab selleks, et ehitada kristlikule teoloogiale filosoofilist, s.t. aga ratsionalistlikult põhjendatud baasi, milles ühtlasi on saavutatud vähemalt mingi tollal mõlemaid pooli rahuldav töökontakt või töökokkulepe teoloogia ja filosoofia vahel. Selle tulemused iseloomustavad kogu Thomase mõtlemist.

5. Kosmoloogiline maailmapilt

Oma kosmoloogilises vaates toetub Thomas samuti aristootellikule maailmapildile, kuid korrigeerib ning täiendab seda piibellike ning kiriklik-dogmaatiliste mõtteelementidega. Kõigepealt ei sobinud aristootellik kujutus maailmast kui igavikulisest antusest. Seda mõtet hüljates toetutakse maailma saamises piibellikule loomismõttele, mille kohaselt Jumal on maailma loonud ning loonud eimillestki (*ex nihilo*), mitte aga demiurgina kujundanud juba igavesti olemasolevast materias. Loomine ise on toimunud ajalise aktina, mida aga Thomase

arvates olevat raskem puhtfilosoofiliselt tõestada ja mille suhtes seetõttu tuleb toetuda ilmutusele. Loomine pole toimunud mitte meelevaldse ning juhusliku, otstarbetu aktina, vaid selleks, et Jumal oma headuse täiuslikkust võiks ilmutada oma loomingas. Oma ettenägelikkuse ja kõikeadmiseiga juhib ta selle maailma käiku mitte ainult üldises ulatuses, vaid ka üksikasjus, olles oma kõikvõimsusega suuteline igal ajal ning igas paigas sekkuma inaaailma asjade käiku juhtivalt ja korraldavalt. Maailma olemasolu on nii ajaliselt kui ruumiliselt piiratud, kord alatu jõuab paratamatult kord lõpule. Teisalt esineb aga Thomase juures mõtteid, mille kohaselt loomist kujutellakse enam ajatu ning igavikulise protsessina ja milles lähenetakse pigem aristootellikule arusaamisele.

Mis puutub üksikasjalisemasse maailmapilti, siis on see üsna täielikult üle võetud Aristotelese füüsikast ja astronoomiast nii, nagu see mõneti modifitseeritud kujul antiiksest mõttemaailmast oli pärandatud keskajale. Füüsilise maailma vääramatuks keskmeks on maa, mille ümber keerlevad planeedid ja kogu muu laotus koos kinnistähedega. Kas seda liikumist juhib Jumal ise vahetult või teostavad seda erilised vaimud või inglid, see jääb lahtiseks. Et aga nähtava maailma kõrval ning toleaja kujutlust mööda üle selle oleleb veel ulatuslikum nähtamatu maailm, selles pole mingit kahtlust. Seda ülemat maailma asustavad inglid, keda kujutletakse enne maailma loomist ainetute olevustena, kuid kes eksisteerivad reaalselt kui puhtad vormid. Nende tegelikuks asupaigaks on üheksas taevsfäär, kuid nad on võimelised tegutsema ka teistes valdkondades, kaasa arvatud nähtav füüsiline maailm.

Maailm Jumala looduna on põhiliselt hea, sest Jumal oma täiusikkuse tõttu ei saa kuidagi olla loonud midagi paha, ei saa olla kurja põhjus (*causa mali*). Kui maailmas esineb siiski paha ning kurja, siis on see põhiliselt mõistetav üksnes kui headuse puudumine ning viga. Selle päritolu ja lähema olemuse määramisel toetub Thomas juba Augustinuse õpetusele patust ja armust. Igal juhul on kõik headus seotud mõistlikkusega, kuna ju kõik mõistlik on suguluses Jumalaga ning jumalikku päritolu.

6. Õpetus inimesest

Thomase inimesekäsitusel selle filosoofilises osas annab aristootellik psühholoogia eriti rakendusväärsed materjale ja tomistlik antropoloogia oma teoloogilises osas on rajatud siit ammutatud põhiseisukohtadele. Erinevalt Augustinusest, kes oma inimesekäsitluses ihu ja hinge väärtuselt eritelles jõudis paratamatult inimest lõhestava dualismini, vaatleb Thomas teda tervikuna, kelles ihu ja hing paratamatult ühte kuuluvad. Hing kui *species* ehk vorm on indiviidum ikkagi koos temale kuuluva materiaalse osa - kehaga. Muidugi ei citata seejuures hinge suuremat väärtust ning primaarsust, mis tuleneb temale eriomasest kvalifikatsioonist. Hing on kõigepealt täiesti iseseisev substant, immateriaalne antus, mis ei ole lokaliseeritav mingi kehaosa ega organiga, vaid mis kui inimesele - ja ainult temale, sest loomadel ei ole hinge - omane vorm haarab teda tervikuna. Elu vältel on ta ihu suhtes otse kui selle elustaja printsiip, *entelehhia*, nagu seda väljendab aristootellik psühholoogia. Sellisena on hing Jumala poolt istutatud inimesse juba emahus, kus ta oma kujundavat jõudu ilmutab kasvamises inimeseks, ja see jumalik istutamisakt, milles inimese kui niisuguse "vorm" seostub mateeriaga, on mõistetud täiesti individuaalselt - Jumal ei ole loonud mitte inimest kui liiki, vaid ta loob iga inimese kui indiviidi. Jumal seda istutades ent ei istuta midagi juba olemasolevat, vaid loob tõepoolest uue, millest lähtudes järeldatakse, et ei saa olla mingit hinge preeksistenti. Kuid põhiliselt jumaliku päritoluga on ta igal juhul posteksistentne, s.t. kadumatu ning surematu. Kui Albertus õpetas, et hing säärase surematuse saavutab üksnes oma osaduses Jumalaga, siis täpsustab ning ka moduleerib Thomas seda omalt poolt, õpetades, et tema surematust tagab ka immateriaalsus, mistõttu teda pole võimalik hävitada ega purustada. Surm ja purustamine tähendavad tegelikult vormi ja temale kuuluva aine lahutamist; inimese juures on see vorm niikuinii iseseisev ja tema lahutamine ihust ei tähenda

seepärast mingil kombel tema enese hävitamist. Nagu hing ~~husse~~ kuuludes on i. e. eiseisev - seda tõendab ju asjaolu, et hing võib ihu talitseda, tema tegevust juhtida, teda sõnakuulmisele sundida - nii on hing iseseisev viimaks ka Jumala suhtes, s.t. vaba ning sõltumatu, võimeline olelema omal käel ning otsustama oma meelevallaga, omal riisikol. Teisi sõnu, hinge olles sõltumatu, on ka tema funktsioonid seda, millest lähtudes toonitatakse siis vaba tahte olemasolu.

Oma funktsioonidelt jagub hing kahte ossa: põhimise osa sellest moodustavad puhtmeelelised funktsioonid, mille kaudu, nagu nägime juba tunnetusõpetuses, hing võtab vastu peamise tunnetusainese. Meelelisuse valdkonda loetakse ka puhtvitaalsed funktsioonid, mis avalduvad himutsemises ja ihades. Teise, väärtuselt kahtlemata suurema ning inimesele spetsiaalselt kuuluva osa hinge funktsioonidest moodustavad tema vaimsed võimed, see on mõistuslik mõtlemine ja tahe, mida samuti nähakse peamiselt mõistusliku protsessina. See tahte mõistuslikkus ilmneb asjaolus, et meie tahe alati on seotud kujutlusega sellest, mida me tahame ning milline kujutus on juba mõistusliku tunnetusfunktsiooni tulemus või produkt. Tahte juhtimisele on allutatud meelelised himud ja ihad, nende jõuliseimaks avalduseks peetakse kirgi (*passiones animae*). Oma põhiolemuselt on inimlik tahe intelligentse funktsioonina hea ja ta on seda oma seostatuse tõttu mõistusega ning mõtlemisega otse paratamatult. Kuid kuna ta oma otsustamises on vaba ja võib kaotada valitsemise tugevaks muutunud himude üle, siis võib ta teha ka kurja, olles ise seejuures mitte paha, vaid lihtsalt jõuetu. Thomas eeldab, et inimlik mõistus tahte kaudu on suuteline teostama teatud ümberkvalifitseerimist koguni hinge puhtmeelelises osas, millest järeldatakse, et vastupidi aristootelikule käsitlusele, hing tervikuna on surematu, mitte ainult oma mõistusliku osa poolest. Ka surmajärgselt elab hing edasi oma individuaalset elu koos kõigi oma võimetega, ainult et ta ei vaja tunnetamiseks siis enam meelte vahendavat abi, vaid ta tunnetab ning mõistab juba vahetult ning puhtvaimset.

Kuidas seostas Thomas selle inimesekäsitluse, mis oma põhilaadilt on optimistlik, kirikliku õpetusega patust ja patusest inimesest? Selles peitub ju kõigepealt võimalus tunnistada patt ainult puuduseks või veaks. Muidugi tunnustas Thomas oma kiriku ustava teenrina kõike, mida siin Piibli alusel õpetati nii inimesest kui ka patust. Kuid ohustavast hädast saadakse üle eksegeetilisel teel - inimese loomise puhul on juttu talle omistatud kahesugusest jumalikkusest. Thomas ja koos temaga kogu hilisem katoliku teoloogia leiab, et üks neist, "jumalanäosus" (*imago*) on püsiv ja säilib ka langusjärgses inimeses kui toosama *species* ehk vorm, millest siis sõltub niihästi hea kui vaba tahe. Kaduma on läinud ainult tema "jumalasarnasus" (*similitudo*). Viimast käsitleti aga kui erakorralist lisaannet loodupärasele inimesele tema languseelses staadiumis (*donum superradium*), mille kaudu ta võis vahetult osaduses seista Jumalaga. Selle kadumaminek ei tähenda aga mingit põhilist muutust inimese loomupärase konstitutsioonis, milles ikkagi tema *species* või *imago* püsima jääb, moodustades igati kasuliku lähtepunkti nn. loomulikule teoloogiale. Et sellega vägagi saatuslikult üks aristootellikke mõtteskeeme piibellikku mõttemaailma sisse loeti, on enam kui selge, samuti nagu segadusedki, mis sellest tulenesid mitte ainult katoliiklikule, vaid ka evangeelsele teoloogiale. Patt ja kuri minetasid selle tagajärjel oma tõsiduse ja piibelliku reaalsuse.

7. Eetika

Nii metafüüsilises jumalaõpetuses kui ka antropoloogias rajatud aluseile ehitatakse nüüd üles keerukas ja üksikasjadesse kalduv eetiliste vaadete süsteem. Võiks arvata, et vaba ning põhiolemuselt hea tahte teooria annab Thomase eetikale üldjoonis voluntaristliku ilme, ent me võime ainult üllatuda, kuivõrd siin kõik on läbi imbunud üksnes intellektualismist. Võiks öelda, et tomistlik eetika on eelkõige intellektualistlik eetika. Seetõttu määritletakse siin ka inimliku elu ja tema kõlbelise toimimise ülima eesmärgina ei midagi muud kui jumalatunne-

tus. Loomulikult ei tähenda see, nagu seisneks jumalatunnetus mingis passiivses nautimises, kuigi temas ka need jooned ei puudu, vaid õige jumalatunnetus viib õigele teole, ja mida täiuslikum see on, seda täiuslikum on inimene tingimata ka oma kõlbelise toimimise poolest. Selles seisneb ühtlasi inimlik õnn ja selle õnne saavutamiseks lülitub tunnetuse otsimisse ka ühtlasi tahe, mis neab olema suuteline teostama seda, mida tunnetus, s.t. ühtlasi ka mõistus talle ette kirjutab. Täiuslikku õnne aga ei saavuta inimene selles elus millalgi, ta rühub üksnes selle poole ja õnn võib saada täiuslikumaks ainult suhteliselt, nii kuidas kellegi loomupärased võimed seda suudavad.

Loomulikule teoloogiale, millest lähtub inimlik jumalatunnetus ja mille alles temale ilmu- tuse kaudu antav Jumala arm juhib lõpliku täiuse poole, liitub eetikas veei loomulik moraal, mille olemasolu tuleneb ka langusjärgses inimeses püsijäänud "jumalanäosusest". Selle moraali seadused ja normid asetsevad tegelikult südametunnistuses ning viimane ongi inimes- ses kohut mõistev instants, mis õpetab teda õigesti vahet tegema hea ja kurja vahel. Südametunnistus on olemuslikus seoses inimhinge mõistusliku osaga, on õieti üks selle funktsioone. Iga tegu ja toiming, mis on kooskõlas sellest instantsist pärinevate eeskirjadega, on kõlbeliseit hea ning õige, ja vastupidi, kõik, mis on sellega vastuolus, on paha ning taunitav. Tolle südametunnistuses asetseva "loomuliku seaduse" (*lex naturalis*) täit kehtivust ent püüab pidevalt häirida ning vähendada inimese puhtvitaalne osa, mis on rikutud juba langusest saadik pärispatu läbi ja mistõttu temast johtuvad ihad ning himud on patused. Nendele alistumine viib paratamatult patusele, s.t. aga ühtlasi kurjale teole. Seda alistumist on aga mõistusest juhitud vaba tahe võimeline vältima ja tahte vabadus seisnebki praktiliselt selles, et ta võib alati valida kahe võimaluse vahel, kas alistuda himu keelitusile või mitte. Mida sügavam on inimese jumalatunnetus, seda tugevam ning aktiivsem on ühtlasi tema mõistus ja seda kindlamini tegutseb järelikult tema tahegi vabas otsustamises ega lase end petta või meelitada himude sireenilaulust. Me mõistame, kuidas taolises kõlbla teo toimetuleku analüüsiski nähtavale tuleb Thomase intellektualism - kõik oleneb siin ju viimaks mõistmisest, mille peateemaks on kristlik jumalatunnetus. Ühelt poolt võimaldas see kahtlemata positiivseid järeldusi, mis ülihästi sobisid nii katoliku kiriku õpetusele kui ka vagaduspraksisele; "loomuliku seaduse" olemasolu inimeses ja selle käsitlemine täie kõlbelise ehtsuse ning puhtuse vaimus, sest ilmselt pidi ju *lex naturalis* olema patust puudutamata, andis suurejoonelise toetuspunkti kristlikule eetosele inimeses endas. Teisi sõnu - inimene ise oli selles osas juba loomupärast kristlik, nagu seda juba väitsid mõned antiikse mõtlemise mõju all olevad varakristlikud mõtlejad (*anima humana naturaliter christiana*). Teisalt oli see aga samal määral peibutuseks reale väärijäreldusile. Oleneb sel viisil kõik üksnes jumalatunnetusest, siis on kõlblat tegelikkust võimalik seletada ainult nn. kahekordse moraali abil. Laiad hulgad, kellel puudus võimalus täiuslikuma jumalatunnetuse omandamiseks, pidid paratamatult jääma nii usus kui ka kõlbelises elus madalamale, "võhiklikule" astmele ja kandma endal rasket puudujääkide koormat, mille likvideerimiseks oli vaja suuremat kvantumit Jumala armu ja mida katoliiklane teatavate usutegude sooritamisega võis kirikult omandada või koguni osta, nagu see hiljem üldiseks tavaks kujunes. Kirik ei olnud mitte ainult Jumala armu vahendaja, vaid selle omanik, kellel oli õigus seda vastavate teenete eest jagada igale soovijale, kas teatavate palvete lugemise, missast osavõtmise või koguni annetuste eest. Kiriku käes oli seega Jumala armu monopol, millega ta võis äritseada oma suva ning vajaduse kohaselt, ja mida ta ka tõepoolest tegi. Veel enam - täiuslikud vagad võisid sooritada Jumala armu ärateenivaid tegusid enam, kui neile endile õndsakssaamiseks vaja oli. Niisugused ülemäärased teod (*opera supererogationis*) läksid siis kiriklikku armukapitali ja kirik võis vagade teenitud armust jagada teistele, kellel oli puudujääke heades tegudes.

Eetika sisulise külje rajab Thomas üksikasjaliselt väljakujundatud voorusteõpetusele. Nagu Aristoteles, nii näeb ka tema vooruses habituaalset antust, mis on tahte loomumane, kuigi ta seda kaugeltki iga kord pole suuteline teostama. Mitte niivõrd voorus ise, kuivõrd tema teostamine on ent õpitav ning harjutatav. See kehtib niihästi nn. loomulike vooruste kui ka üleloomulike vooruste kohta. Esimeste hulka ta loeb Aristotelese kirjeldatud neli "kardinaalvoorust": vaprus, mõõdukus, tarkus ja õiglus - kuid neid täiendatakse kolme kristliku või ka üleloomuliku voorusega, milleks on usk, lootus ja armastus. Loomulikke voorusi võib inimene igatahes ka omast jõust rakendada, kuigi pärispatu olemasolu nõuab mõnikord nendegi ellurakendamiseks jumalikku abi. Teised aga, nn. üleloomulikud või inimesse ainult Jumala armu läbi istutatud voorused on teostatavad ainult Jumala armu kaasabil, seega mitte omast jõust. Loomulikud voorused ühtuvad üldiselt kõige sellega, mis on antud jumalikus käsus või lähemalt öeldes dekaloogis. Neile käskudele (*praecepta*) lisandub aga veel täiuslikkuse mõttes rida jumalikke "nõuandeid" (*consiliae*), mille täitmine on välditama'tu neile, kes tahavad saavutada kõrgemat astet, tõusta täiuslikkuse tasemele. Niisuguseist "nõuandeist" on tähtsamad loobumus, sõnakuulmine ja vaesus, seega nõuded, mille teostamist toonitati nn. kerjusordude mungatöötuses. Olles ise dominiiklasi, kaldub Thomase sümpaatia ilmselt munkliku eluideaali poole. Täiuslik eetos on endastmõistetavalt askeetliku ja isegi kontemplatiivse iseloomuga, sest üksnes sel viisil on võimalik jõuda täiuslikule jumalatunnetusele ja õndsusele. Voorusliku eluideaali teostamisel etendavad tähtsat osa kiriklikud armuvahendid, eriti sakramendid, kuna nende kaudu arvatakse Jumala arm otse vastupandamatult, nagu mingi maagiline vägi inimesse voolavat ja tema tahet tugevdavat vooruste teostamiseks. Eriti oluline on nende kasutamine lihtrahvale, kellel puuduvad võimed ja võimalused täiuslikuma eluvormi harrastamiseks.

Peale Augustinuse on Thomas esimesi, kes on üksikasjalisemalt tegelenud ühiskondliku eetika küsimustega. Kuid erinevalt Augustinusest on tema seisukohavõtt ühiskonna suhtes üllatavalt positiivne, seegi on seletatav Aristotelese mõjudega. Thomas jagab täiel määral viimase väide'i inimliku loomuse ühiskondliku põhihoiaku suhtes ja loeb selle tõestatuks peamiselt kolme konkreetse ning kogemusliku tõsiasja varal: inimeses kätkeb loomupäraselt osadustung, mis sunnib teda olema vahekorras teistega; ta vajab elus pidevalt ka teiste abi, ja viimaks arvatakse inimese loomupärane kõnelemisvõime viitavat tema ühiskondlikule põhiolemusele. Peale selle sisaldavad kõik inimeses peituvat "loomuliku seaduse" normid sätteid, mis on suunatud reguleerima inimestevahelisi olukordi. Sellest kõigest järeldatakse, et ühiskondlik elu kui niisugune kuulub Jumala loodud elukorra juurde. Riik ja tema võimuorganid ei ole seega mingid langusjärgsed antused, nagu seda õpetas Augustinus, vaid loodupäraseid suurused ning jumalatahtelised eluvormid. Sellest tuleneb ühtlasi Thomase küllaltki positiivne suhtumine riiklikku ellu ja poliitikasse. Riigi kui mõistuslikult - taas muidugi "loomuliku seaduse" alusel - organiseeritud ühiskondliku eluvormi peamiseks ülesandeks on rahu säilitamine nii väliste kui ka võimalike sisemiste vaenlaste suhtes, milleks ta kaitseb oma kodanikke ohustavate välisvaenlaste eest ja seaduste varal hoiab korda sisemiselt kodanike vahel. Kuid tal tuleb ka hoolitseda kodanike materiaalse heaolu eest. Ühesõnaga - kõik tema püüdlused peavad olema suunatud sellele, et võimaldada oma kodanikel õnnelikkust ning vooruslikku elu. Kõigist riigivormidest on parimaks monarhia, kuigi Thomas seile seostab mõnesuguste demokraatlike elementidega peamiselt muidugi aristokraatia huvides, kelle õigused riigielu korraldamisel aitavad vältida monarhia muutumist vägivallavalitsuseks või despootiaks. Iga kodaniku kohuseks on sõnakuulmine riigivõimu ees.

Kuid nii nagu üle "loomuliku seaduse" asetseb "üleloomulik seadus", s.t. Jumala eriline armuilmutus koos selles antud voorustega, mille teostamiseta ei ole mõeldav täiuslik kõlbe-line elu, nii on paratamatult vajalik, et üle riigi võimu ja autoriteedi peab seisma kiriku autori-teet. Üksnes kirik on suuteline juhtima inimesi nende tõelisele kodumaale, igavesse ellu, ja

kõik, mis iganes seda püüdlust puudutab, peab kuuluma juba ainuüksi kiriku kompetentsi. Neis asjus tuleb riigil kuuletuda kirikule ja kirikul omakorda kõige vooruslikkusega riiki mitte valitseda, vaid abistada ning juhendada. Riik peab aitama kiriku autoriteeti hoida puhta ning puutumatu ja selleks omalt poolt teda abistama ka võitluses kõige jumalakartmatu ning kirikuvastase suhtes. Valeõpetajaid ning lahkpüüdlusi riik mitte ainult ei pea, vaid on tingimata kohustatud karistama täie valjuse ja karmi meelevallaga nagu iga teist kurjategijat, kangekaelse vastupanu puhul isegi rakendama selleks surmanuhtlust. Vaimulikus mõttes on kõik ilmalikud valitsejad, olgu keisrid, kuningad või vürstid, kiriku vasallid ja nende sõna-kuulmatuse korral on kirikul õigus neid halastamatult karistada, kiriku osadusest eemaldada, nende valitsemisõigus tühistada ja kodanikke neile antud truudusevandest vabastada. Kirikliku võimu ülimaldseks kehastuseks on Rooma paavst, kelle autoriteeti ja õigusi tuleb tunnustada vaieldamatult, tema on ju kiriku õpetust mööda Kristuse asemik maa peal. Seepärast tuleb ilmalikel valitsejail ja võimukandjail kuuletuda temale nagu Kristusele enesele. Seega siis ainult ilmalikes asjus oli valitsejail teatav autonoomia, ja mitte rohkem. Milles seisis ent piir ilmalike ja vaimulike asjade vahel, seda oli peaaegu võimatu kindlaks määrata ja Thomase riigiteooria alusel pidi ses suhtes lõplik otsus iga tekkiva vaidluse puhul olema kiriku, s.t. paavsti käes. Nii ei jäänud kirik sellises käsitluses kuidagi ainult vaimuliku võimu kandjaks, vaid haaras tegelikult enese kätte nii selle kui ka ilmaliku võimu. Ei saa olla kahtlust, kui võrdsoodne oli säärane võimukäsitlus katoliku kirikule. Thomas loob sellele kõikvõimalikud teoreetilised eeldused ning alused. Arusaadav, et kirik seda hinnata ning tasuda oskas ja Thomases oma autoriteedi ustavaima kaitsja kõigi aegade jaoks avastas.

Üksikasjalisema sotsiaalse problemaatikaga tegeleb Thomas üllatavalt vähe, ta ei vaeu pead murdma mingi ideaalse pildi kujundamisega inimühiskonnast, nagu seda tegi Aristoteles. Võttes olemasolevat ühiskondlikku korda endastmõistetavana, seletab ta seda jumalatahtelisena ja vaatab seepärast feodaalsele sunnismaisusele ja pärisorjusele kui loomulikule nähtusele, taotlemata selle suhtes lähemaid eetilisi hinnanguid. Koguni vastupidi, kuna inimesed on võimeilt erinevad, siis on üsna loomulik, et ühiskonnas on olemas ülemad ja alamad, kusjuures alamate kohustuseks on ülemate sõna kuulda. Teatud määral kahepalgeline on ka tema käsitlus abielust, milles ühelt poolt nähakse Jumala korralduse kohast eluosadust erinevate sugupoolte vahel ja toonitatakse selle pühadust ning lahutamatumust. Abielu ainsaks eesmärgiks ning otstarbeks on järglaste soetamine ja selles ulatuses peetakse seksuaalsust legaalseks ning lubatuks, väljaspool seda on see igas suhtes ainult patt - nii nagu kogu kiriklik keskaeg loomulikus seksuaalsuses kui niisuguses nägi ainult seda. Teisalt aga asetatakse abielutus eelisseisukorda - kes tahab jõuda täiuslikkusele, see peab loobuma mitte ainult seksuaalsusest, vaid ka selle Jumala poolt legaalseks tunnistatud vormist, abielust. Siingi osutub Thomase askeetlik-munklik eluideaal valdavaks, mida isegi aristootellikud mõjud ei suutnud leevendada.

8. Hinnang ja järeldused

Thomas on kõigi aegade suurim mõttegigant katoliku kirikus, kes kõik selle õpetuse üksikasjad on suutnud korrastada üheks terviklikuks süsteemiks. Tolleaja raames teostas ta oma grandioosse eluülesande - kirikliku õpetuse ja aristootelliku maailmapildi ühendamise - otse hiilgavalt. Teel mõistuse ja usu, mõistuspärase maailmatunnetuse ja usulise elutunnetuse, filosoofia ja teoloogia teineteist mõistvale ning täiendavale koostööle oli sellega astunud märkimisväärne samm edasi. Kuigi filosoofiline maailmatunnetus, mis tugines peamiselt aristootellikule maailmapildile ning seisis tänapäevaga võrreldes alles lapsekingades, sääras koostööd palju kergemini võimaldas, olid sellel ometi kaugeleulatuvad tagajärjed. Me peame neid mõistma ja hindama kahelt seisukohalt: ühelt poolt õppis kristlik teoloogia metoodiliselt väga palju aristootellikust filosoofiast ja võib öelda, et alles kõrgskolastika käsitluses kujunes

ta välja tõeliseks teaduseks - muidugi tolleaaja mõttes. Filosoofiline mõtlemine pakkus teoloogiale omi, juba antiikajal läbiproovitud mõtlemismeetodeid ja mõtlemistehnikat, mis põhijoonel on jäänud selleksamaks tänapäevani. Kuid me vaevalt tohiksime väita, nagu valutanuks filosoofia ka sisuliselt teoloogia, just Thomas on elavaks näiteks selle kohta, kuidas filosoofia rakendati teoloogiat teenima ja kogu tema suurepäraselt terviklik süsteem on selle parimaks näiteks. Ka siin kehtib üle kõige kiriklik õpetusautoriteet, ja filosoofia on sisuliselt vaid *ancilla theologiae*. Teisalt tuleb mõõnda, et filosoofilise maailmapildi kasutuselevõtt ja sanktsioneerimine oli pöördelise tähendusega tõsiasjaks ilmaliku mõtlemise edasise arenemise ja iseseisvumise teel. Selle vabaduse andis talle kindla piirjoone tõmbamine loomuliku teadmise ja usulise ilmutuse vahele, mis osutus legaalseks võimaluseks tollele ilmaliku teadmise ja teaduse väljakujunemisele, mida võime täheldada järgnevatil sajandil, ja mis, nagu hiljem näeme, skolastikale enesele saatuslikuks sai. Vaimuajaloos on tihti nii, et kord külvatud seeme idaneb hämmastavalt kaua, enne kui tema otsest kasvamist hakatakse tähele panema. Kui me ei oskaks hinnata skolastilise mõttetöö panust üldisesse kultuuriarengusse, siis oleksime ebaõiglased ajaloo vastu.

Thomase otsene mõju on olnud tohutu, eriti teoloogia ajaloos. Katoliku kirikus kehtib tema süsteem autoriteetseima "normaaldogmaatikana" üldiselt tänapäevani. Tema rohkearvuline õpilaskond ja veelgi arvukam hulk neid, kes temast läbi sajandite on olnud vaimustuses, pole suutnud midagi silmapaistvat tema loomingule lisada. Kõik hilisem osutub sisuliselt üksnes tema üksikasjalisemaks tõlgitsemiseks ja kommenteerimiseks. Muidugi avastati tema mõttemaailmas ka vigu ja seetõttu on ka alati esinenud avalikumat või varjatumat opositsiooni tema vastu. Juba mõni aasta pärast tema surma kuulutas Canterbury peapiiskop paljud tema õppelaused "ketserlikeks" ja süüdistas teda "modernismis". Hiljem kerkis nn. antitomistlikku kriitikat peamiselt frantsisklaste ordu ringest. Kuid see kõik ei suutnud tumestada tema pälvitud kuulsust. XIX sajandi lõpupoole, mil taas teravneb võitlus teaduse ja usu vahel, toimub katoliku teoloogias ja katoliiklikus filosoofiaski "tomistlik renessanss", mille mõjud "uustomismi" näol on praegugi tugevad.

Thomase vaimne looming ja tema väljakujundatud ühtne maailmapilt on olnud ka kultuuriajaloolise mõjuga. Tema mõttemaailma kirjanduslikuks kehastajaks on itaalia poeet Dante (1265-1321). Tema kolmes osas kirjutatud luuleteos "Jumalik komöödia" (*La divina Commedia*) kujutab haaravais visioonides autori rännakut läbi sealpoolsete olemisvaldkondade. Muinasrooma lauliku Vergiliuse saatel jõuab ta kõigepealt allmaailma või põrgusse (*Inferno*), mille erinevais regioonides oma surmajärgset karistust kannatavad kõik pääsmatult hukkunud ja patused, nende seas ka ristimata paganad. Põrgu viimases osas vaevlevad selle valdkonna vürsti Lutsiferi enese käes kõige alatumad roimarid, nimelt oma sõprade ning heategijate reetjad, nende hulgas ka Caesari tapja Brutus ja Juudas Iskariot. Siit edasi jõudes saabuvad matkajad puhastustule regiooni, mida kujutatakse kõrge mäena ning mille tipus asub õndsate maailm. Puhastustules (*purgatorio*) kannavad oma karistust need, kes on pälvinud oma süütegude eest küll hukkamõistu, kuid kellele on antud võimalus kahetseda ja meelt parandada sealpoolses olemises. Siin leitakse eest kõrke, kadedaid, pillajaid ja teisi taoliste pattudega koormatud inimesi. Järgmisse valdkonda - paradiisi (*Paradisio*) ei ole paganlikul laulikul voli autorit saata - saabudes leiab ta eest oma noorpõlve armastatud Beatrice, kes jumaliku ilmutuse vahendajana juhib teda läbi taevaste sfäärade kuni kõrgeima olemisvaldkonnani - *empyreumini*, kus autorit juhib püha Bernhard. Kõiki neid teekondi sisustavad filosoofilist, eetilist ja teoloogilist laadi kõnelused kohatavate isikutega, neis paljastatakse armutult kiriklike ja poliitiliste olude roiskumist, arutatakse kiriku ja riigi vahekorda jne. Kõik need arutlused toimuvad tomistliku dogmaatika vaimus ning kajastavad üllatava selgusega seda mõju, mis Thomasel tollal on olnud kaugelt väljapoole kirikliku teoloogia valdkondi.

Kolmas osa

Tomismivastane opositsioon

§ 16. Duns Scotus

1. Tomismi kriitika

Vaatamata tomismi määratule edule ei vaibunud ka tema seisukohtade kriitika skolastika enese raames. Selleks andis tõuget peale aristotelismi veel ka teiste antiiksete mõttesuundade aegamööda elustumine nii klassikalise platonismi kui ka antiikse skepsise näol. Juba Thomase kaasajal oli Sextus Empiricuse teos "Pyrrhoonilised skitsid" üks loetavamaid ning otsitumaid. Peale selle hakati tollal huvituma ka kristlikust mõtteklassikast, eriti aga Augustinusest. Kõik need asjaolud soodustasid kriitilisemat suhtumist niihästi Aristotelese mõttepärandisse kui ka sellest ammutavasse tomismi. Peamine kriitika tomismi vastu arenes aga kirikusisesel rindel ja seda nimelt frantsiskaanide vennasordu eestvõttel, milles võib-olla kaasa helises kildkondliku kadeduse moment. Nii on teada, et juba pärast suurmeistri surma ründas teda keegi frantsiskaan Wilhelm de la Mare, kelle teose *Correctorium fratris Thomae* ümber arenes äge poleemika, milles dominiiklased asusid kaitsma oma ridadesse kuuluvat vaimusuurust. Kuid tõsiasi on, et frantsiskaanide ridadest kerkis tugevaim tomismi kriitik, kes vaatamata lühikestele elueale on jäädvustanud oma nime mitte ainult kristliku teoloogia, vaid ka filosoofia ajalukku ning kellelt sai nime kogu skolastikajärgne koolkond. See oli Duns Scotus.

2. Elu ja looming

Duns Scotus (u. 1270-1308) oli päritolult kas iirlane või šotlane, õppis Oxfordi ülikoolis teoloogiat, filosoofiat ja arvatavasti ka matemaatikat. Juba 23-aastasena sai ta Oxfordi ülikooli teoloogia professoriks, kus ta teravmeelse lektorina omandas *doctor subtilis* hüüdnime. Tema kuulsus ulatus varsti mandrilegi ja a. 1301 kutsusti ta Pariisi ülikooli professoriks. Siit lähetati ta oma ordu ülesandel a. 1308 Kölni, kus ta aga samal aastal suri, mõnedel andmeil 37, teiste põhjal aga 42 aasta vanuses.

Scotuse vaimne looming on ulatuslik ning küllalt mitmekesine ja on pühendatud nii teoloogiliste kui ka filosoofiliste küsimuste uurimisele. Tema kirjanduslikust pärandist on valdavam osa seotud Aristotelese ja Petrus Lombarduse teoste kommentaaridega, kuid neis ei puudu ka iseseisvad uurimused mitmesuguste filosoofia- ja teoloogiaalaste aktuaalprobleemide kohta. Ometi ei jõudnud see andekas ning teravmeelne mõtleja oma loomingut asetada mingisse ühtlasse süsteemi. Alles 1639 üllitati tema teoste koguväljaanne 12 kogukas foolioköites. Näib, et katoliku kirik selle oma andeka poja vastu on vähe huvi tundnud - tema teoste teire väljaannegi ilmus alles möödunud sajandi lõpul ja ulatuslikumad uurimused tema kohta pärinevad üsna lähedasest minevikust. Ja ometi on just Scotus üks neid skolastika viimase perioodi mõtlejaid, kelle vaimne mõju kirikuvälisele mõtlemisele on olnud palju kestvam kui tema ülistatud eelkäija oma. Tema rajatud ning reas printsiipiaalseis küsimusis

tomismist erinev mõtlemisviis on üldiselt tuntud "skotismi" nime all. Kuna nii Scotus kui ka tema hilisemad järglased arendasid küllalt printsiipiaalset kriitikat tollal kogu kiriklikku mõtlemist haaranud tomismi suhtes, siis tähendas see ühtlasi kui mitte surmahoopi, siis ikkagi esimest otsustavat tõuget skolastilise mõtteviisi kokkuvarisemise suunas, mistõttu me skotismiga algavat perioodi keskajase skolastika ajaloos nimetame "skolastika järelõitsenguks".

3. Scotuse mõttelähis ja üldlaad

Oma kaasaja filosoofilis-teoloogilisse diskussiooni sukeldub Scotus ilmse skeptikuna ja seetõttu oskab ta olemasolevaid autoriteetidesse suhtuda kriitilisemalt oma kaasaegseist. See kehtib erilisel määral Aristotelese suhtes, mistõttu tema mõtlemist ei ajenda mingil määral soov viimase maailmapilti tingimata seostada kirikliku teoloogiaga. Oma disputatsioonides väidab ta korduvalt, et filosoofilised tõed ei tarvitse sugugi kattuda teoloogiliste tõdedega ning et nende vahel võib olla samahästi ka vastuolu. Nii on ta filosoofiliste autoriteetide suhtes märksa iseseisvam ning vabam. Kui kõnelda tema sellealaseist mõjustajaist, siis - ka tema enese tunnistuse põhjal - tuleb viidata eelkõige juudi mõtlejale Avicbronile (Gebriol), kelle *Fons vitae* on tema kriitilist suhtumist aristotelismi vahest kõige enam mõjustanud ning ajendanud, vaatamata sellele, et ta isiklikult oli juutluse põhimõtteline vastane. Ilmseti pidas ta oma lemmikut araablaseks. Teoloogilises mõttevaldkonnas ei jää ta aga kiriklikkuse poolest maha oma eelkäijast Thomasest - vaieidamatult õige pole mitte ainult see, mida õpetab Piibel, vaid ka kõik, mis õpetuslikes asjus esineb kirikukogude kui ka paavstlike dekreetide otsustes. Nii seostub tema juures filosoofilise liberalismiga kõige kummalisemal kombel teoloogiline konservatism. Võime imetleda, et just tema on olnud üks esimesi ning järjekindlaid säärase ebapiibelliku dogma kaitsjaid, nagu seda on katoliku kiriku õpetus neitsi Maarja "rüvetamatust eostamisest" (*conceptio immaculata*).

Scotuse skeptilisest mõttelaadist johtuv aristotelismi kriitika suunab ta otsesemaid ühe tollal kummitava teoloogilis-filosoofilise põhiküsimuse juurde, millele Thomas just äsja oli konstrueerinud kiriklike ringkondade poolt heakskiitu leidnud lahenduse. Et usk ja mõistuslik tunnetus endid sääraselt sobitada annavad, nagu seda oli teinud Thomas, oli Scotuse meelest enam kui kaheldav. Sellega ühtlasi muutus kogu tomistlik lahendus kahtlusaluseks. Ja Scotus oli esimesi, kes sõandas väita, et usk ja mõistuslik tunnetus, s.t. teoloogia ja filosoofia ei tarvitse ega saagi olla säärases sisulises kooskõlas, nagu see oli saavutatud tomismis. Ta pühendab nüüd kogu oma mõttejõu selle kahtluse üksikasjalisemale väljatöötamisele ja põhjendamisele, ent ta eesmärgiks ei ole seejuures teoloogia nõrgendamine, vaid tema vabastamine ning iseseisvaks muutmine filosoofilise mõtlemise suhtes. Kuigi just Thomas oli rõhutanud erinevust nii ühe kui ka teise juures, oli ta siiski taotlenud just tollesama erinevuse arvel koostööd kahe mõttevaldkonna vahel. Ja sellesama erinevuse taustal näeb Scotus filosoofia pakutavas abis teoloogiale ohtu, mille tulemusena usuline tunnetus muutub üksnes pinnapealseks ning intellektualiseerub. See kahtlustav kartus kannabki kogu tema kriitilist mõttetööd ja sellest johtuvat opositsiooni tomismi vastu.

Sisulise vastuolu olemasolu tomismi ja skotismi vahel ei tähenda aga kaugeltki meetoodilist erinevust. Nagu Thomas, nii ka tema peamine kriitik kasutavad mõlemad oma seisukohtade põhjendamiseks ning õigustamiseks loogilise tõestuse teed ja kuna Scotus peale muu oli ka matemaatilise kooliga, siis on see tõestusviis tema kasutuses ehk isegi peenem ning järjekindlam. Ka tema usub, et kiriklikud dogmad on loogiliselt põhjendatavad ning seega ühtlasi mõistuslikult argumenteeritavad, kuid seda vaid niivõrd, et me neid usuksime. Kui me neid juba usume, siis pole enam mingit taolist argumentatsiooni vaja ja usuasjusse ei tohi sekkuda enam ükski dialektika. Ja tomistlikus intellektualismis haistis Scotus sellele vastavalt üksnes usu asetamist mõistuse eestkostmise alla. Samade vahenditga, millega Thomas selle oli

saavutanud, tuli see nüüd likvideerida. Oma mõtlemismeetodilt on Scotus sama tüüpiline skolastik nagu seda oli Thomaski.

4. Skotistlik tahteteooria

Kogu oma teravmeelsusega asub Scotus tomistliku süsteemi aluste nõrka punkti avastama, mille varal kogu suurepärase pealisehitise oma viidakate ning ohtlike järeldustega peaks kokku varisema: teisi sõnu, mille tulemusena usu primaat osutuks igati kindlustatuks intellektuali-seerimise ning sellega kaasneva pinnapealistumise vastu. Säärase nõrga koha - tomistliku süsteemi "Achillese kanna" - arvab Scotus peituvat viimase tunnetusõpetuses. Ses suhtes kerkivais küsimusis viis aga lahenduse otsimine paratamatult psühholoogia valdkonda ja formeerus selle taustal kogu järgneva perioodi vaidlusi iseloomustavaks põhiprobleemiks: kumb on inimlikus tunnetusprotsessis määravama tähendusega, kas mõistus või tahe? Õpetuslikud pärimused andsid ses suhtes erinevaid lahendusi - aristootellik psühholoogia ja sellele toetuv tunnetusõpetus toonitasid mõistuse või intellekti primaati, kuna augustiinlik käsitlus asetas pearõhu tahte. Kummal pidi olema viimaks õigus? Üks oli oma populaarsusele vaatamata siiski paganlik filosoof, kelle huvid olid teoreetilist laadi, teine aga tugeva praktilise kallakuga kiriklik mõtleja. Võib-olla suunasid kiriklikud motiivid, võib-olla ka too ürgselt inglasile omane praktiline vaist, Scotuse augustiinlikule joonele ja andsid talle lõpliku tõuke tahte primaadi tunnustamisele inimlikus tunnetusprotsessis. Ja see jääbki kandvaks põhielemendiks tema edasises mõttetöös ning ühtlasi tomismivastase kriitika lähiseks.

Kuid asi nõudis üksikasjalisemat põhjendamist. Psühholoogilisel taustal tähendas see küsimust: kas tahteotsused on sõltuvad kujutlusist või kujutlused tahteotsuseist? Kahtlemata võinuks selle probleemi käsitlemine puhtpsühholoogilise huviobjektina viia vägagi viljakale tegelemisele sellealaste uurimustega, kuid antud juhul ei olnud too huvi kaugeltki mitte psühholoogilist, vaid eelkõige metafüüsilist laadi. Tekkinud vaidluse metafüüsiline tuum puudutas ju nii teoloogiale kui ka eetikale olulist vabaduse probleemi. Ja mõlemad vaidlevad pooled tunnustasid selle vajalikkust, teades, et iga otsustamisvabaduse piiramine tähendaks sisuliselt ühtlasi inimliku vastutuse piiramist. See oleks aga tegelikult võtnud alused igalt mõistlikult eetikalt, teinud inimesest juhuslike tujude ohvri. Analüüsides väga teravmeelselt tomistlikku tunnetusõpetust, jõuab Scotus huvitavale avastusele. Nimelt on tomistlikus käsitluses ju - vastavalt aristootelikule põhiorientatsioonile - mõistuses nähtud ülimat ning kõikemääravat hinge funktsiooni. Tahe on seega teisejärguline ja sõltub oluliselt mõistusest ja temale omistatud vabadus seisneb sisuliselt üksnes valikuvabaduses nende võimaluste vahel, mida mõistus temale teatud eesmärgi saavutamiseks ette paneb ja millest ta mõistuse poolt tunnetatud prima peab valima. Tahe on seega mõistuse vahendiks tema poolt tunnetatud hea teostamiseks. Scotus avastab selles aga olulise tahevabaduse piiramise - mis vaba tahe see enam on, mis oma otsuseis on sääraselt intellektualistlikult ette määratud või determineeritud ("intellektualistlik determinism")? Pealegi väitsid mõned äärmuslikud tomistid koguni, et tahte ajendavaks teguriks olevat kujutus, mis tahevabaduse asetas veelgi sõltuvamasse asendisse meeltetajudest. Viimaseid aga käsitleb Scotus puhtlooduslike protsessidena, mis toimuvad neile omase paratamatuse ja seaduspärasusega. Osutuks nüüd tahe neistki sõltuvaks, siis alluksid ka kõik tema otsused tollelesamale paratamatusele ja tema valikuvabaduski kujuneks vaid illusoorseks, ial poleks võimet ega võimalust teisiti tahta, vaid ta oleks alistatud pimedale juhuslikkusele ja tujudele. Koos sellega hajuks tema vastutusvõime. Muidugi tunnustab ka Scotus nii mõistuse kui kujutluste osa tahteotsuses, kuid ta näeb neis ikkagi materjale või võimalusi, mille suhtes tahe peab olema täisõiguslik peremees, ja iga teadlik otsuse tegemine on puhtakujuline ning vaba tahteakt. Sellega on aga ühtlasi tahe kui niisugune asetatud hingelistes protsessides keskele seisukohale, on niiõelda kogu meie hingeelu ja tema funktsioonide ülim käivitaja (*supremus motor*). Kõik teised hingeelulised funktsioonid, kaasa

arvatud intellektuaalsed, on tahte teenistuses ning käsutuses. Kui tomistid väitsid, et tahe on hea vaid seetõttu, et ta ühineb mõistuse poolt tunnetatud ning tunnustatud heaga, tõega, siis toonitavad skotistid, et tahe kui niisugune on ise hea ja intellekti ülesandeks on temale vaid näidata, milles igal üksikjuhul see hea tegelikult seisneb, andes tahte sel viisil üksnes praktilisi juhiseid ning olles temale vaid nõuandjaks, mitte aga käsutajaks. Thomase ainult suhteline tahtevabadus muutub Scotuse arvustustules tõeliseks tahtevabaduseks ja see indeterministlik põhiseisukoht on kogu sellele suunale ülimalt iseloomulik. Tahte primaadi toonitamise tõlenez aga rida ümbermõtestavaid järeldusi teistelegi õpetuslikele küsimusile.

5. Teoloogilised järeldused

Seesugune tahte prioriteedi rõhutamine kandus esmajoones üle ka Scotuse jumalakäsitlusele. Kahtlemata peab ka tema mõistuslikku argumentatsiooni selles küsimuses võimalikuks, kuid ta mõnab, et sel viisil ei saa siiski midagi tõestada ja kõige vähem veel Jumala olemasolu. Seda võib järeldada üksnes tema tegudest, s.t. ikkagi ilmutusest, milles Jumal ennast ise avaldanud on ja avaldab. Säärasteist antusist alles võime teha teoreetiliselt mõeldava järelduse, et iga teo taga peab olema ka selle esilekutsuja, viimne põhjustaja - Jumal. Seda toonitas ju ka Thomas, kuid tema väitluses esineb mõte, mille kohaselt Jumal omas tegevuses on samuti nagu inimesegi juhitud oma jumalikust intellektist või tarkusest, mistõttu ka siin tahe kui niisugune on sõltuv viimasest. Just seda mõtet asubki Scotus energiliselt ründama, leides, et tomistlikus jumalakäsitluses on jumalik kõikvõimsus piiratud tema tarkuse läbi ja seetõttu vastuolus Jumala olemuse mõistmisega. On Jumal tõeliselt *ens realissimus*, siis saab ta seda olla vaid juhul, kui tema tahe ei ole millestki määratav, on täiesti suveräänne ning peaaegu meelevaldne. Seepärast ei ole õige õpetada, nagu oleks Jumal maailma loonud oma tarkuse ajal, vaid ta tegi seda üksnes oma täiesti suveräänsest tahtest; ta võinuks selle jätta samahästi loomata või luba selle sootuks teistsugusena sellest, millisena ta praegu loodud on. Peale taolise absoluutselt indetermineeritud Jumala tahte ei ole loomisel mingeid teisi põhjusi ja me ei tohigi selle tagant enam midagi otsida. Jumala tahte põhineb seega kõige selle olemasolu, mis moodustab meie ümber nähtava ja ka nägematu maailma. Samasugune suveräänne tahteakt on viimaks ka lunastustõsiasi - Jumal võinuks seda teostada ka teisiti, inkarneeruda mitte Jeesuses Kristuses, vaid mõnes teises inimeses või koguni kivis, aga et ta tegi seda Jeesuses Kristuses, polnud see mingi tarkusest ega ettenägelikkusest tingitud paratamatus, vaid üksnes tema täiesti vaba tähtmine. Sellelt seisukohalt formuleerib Scotus ümber ka Anselmi satisfaktsiooniteooria: lunastust pole toonud mitte Kristuse surmaohvri asendav rahuldus, vaid tõsiasi, et Jumal selle rahulduse vastu võttis või aktsepteeris ("aktseptatsiooniteooria").

Kuid asi ei puuduta mitte ainult üksikuid teoloogilisi õpetusi, vaid on palju avaram. Nagu iga muu, nii toetub ka teoloogiline tunnetus printsiipiaalselt tahte, mis aga annab senisele arusaamisele teoloogiast kui puhtspekulatiivse iseloomuga distsipliinist täiesti uue ilme, tehes temast pigem praktilise iseloomuga teaduse, mis peab selgitavalt ning ajendavalt mõjustama kõigepealt inimlikku tahet, mitte aga rahuldama tema mõistuse vajadusi. Kui Thomas ses suhtes püüdis kujundada teoloogiale filosoofilist baasi, siis Scotus heidab selle põhimõtteliselt kõrvale. Mõistelised spekulatsioonid ei saa olla teoloogilise mõtlemise aluseks ning lähiseks, vaid ainult üksi Jumala tahe, mida vahendavad kahesugused tegelikud autoriteedid - katoliku kirik kogu oma ajaloo kestel kujunenud Pühakirja tõlgendava õpetustraditsiooniga ja autoriteediga ning teiselt poolt Pühakiri ise. Nii satub skotism üsna lähedale sellele, mis enesele viimaks täie eluõiguse kätte võitles reformatsioon ja mis on osutunud aktuaalseimaks probleemiks ka moodsas teoloogilises mõtlemises. Kuid vaevalt sõandas ükski tolleaaja mõtleja asuda ründama katoliku kiriku õpetusautoriteeti ja kõige vähem tahtis seda Scotus. Mida ta aga saavutas, oli küllalt tähelepanuväärne, sest autoriteediküsimusega koos osutus ka

tomismis positiivselt ülesehitatud koostöö filosoofia ja teoloogia vahel täiesti negatiivseks ja erinevus mõlema distsipliini vahel lõplikult lahutavaks. Teoloogial pole midagi tegemist filosoofiaga ja filosoofia poolt pakutud abi teoloogiale on üleliigne, et mitte öelda isegi ohtlik teoloogilise mõtlemise suveräänsusele. Kahtlemata oli see hästitabanud heobiks kogu tomismile.

6. Ümberhinnangud eetikas

Scotuse tahteteooriale rajatud teoloogia põhjustas paratamatu orientatsiooni muutumise senises eetikas. Võib-olla tuleb siin too mõtlemislähise põhimõtteline erinevus veelgi reljeefsemalt esile kui puhtteoloogilises problemaatikas. Muidugi tunnistatakse siingi kõlbelise seaduse olemasolu ja samastatakse see sisuliseltki Jumala käsunõudega. Thomas oli õpetanud, et Jumal käsib ning nõuab head, kuna see on ühtlasi mõistlik ning tark ja et kõik headus kui niisugune lähtub üksnes jumalikust tarkusest. See kristlikult rõivastatud antiikne mõttepärand oli aga kõike muud kui vastvõetav Scotusele. Headuse mõõduks ning kriteeriumiks ei saa kuidagi olla tarkus ega mõistlikkus ja tema alglätteks Jumala tarkus. Taas asetatakse jumalik tahe kui niisugune esiplaanile ja väidetakse, et hea on miski üksnes seetõttu, et Jumal seda tahab, sest absoluutselt hea on ju vaid Jumala tahe. Jumala tahe võib meile muidugi näida tark, ent see ei ole ialgi tema väärtuse mõõduks, sest Jumal võinuks sisustada headuse ka sootuks teistsuguselt, võib-olla koguni nii, et see meile tunduks kurjana. Sellega oli kummutatud aga toosama antiiksest mõttemaailmast pärinev seisukoht, mis headuse mõistlikkusega samastas. selle intellektualiseeris või koguni ratsionaliseeris ja mille kohaselt eetika pidi kujunema filosoofiliseks moraaliõpetuseks, milles kõiki eetilisi printsiipe ja norme inimene võis oma loomuliku mõistusega tunnetada ja mille kohaselt süümegi polnud midagi muud, kui vaid jumalatunnetus *sub ratione boni*. Headus ei ole ent mõistusega tunnetatav, vaid üksnes kuulekuses Jumala tahtele saab ta meile omaseks ja alles siis hakkame seda mõistma. Ei ole olemas head iseendast, vaid on olemas Jumala tahe, mis on hea ilma ühegi meie poolt vajaliku põhjenduseeta. Aga samuti ei tea inimene väljaspool Jumala käskivat või keelavat tahet seda, mis on kuri ja patt, sest, nii väidab üks Scotuse õpilasi (Pierre d'Ailly), heaks ja kurjaks saab miski vaid Jumala käsu või keelu läbi. Siingi peituvad peaaegu reformatoorsed ended, kuid taas sõltusid skotistid ustavate katoliiklastena kiriku autoriteedist - Jumala keeldude ja käskude vahendajaks on nimelt katoliku kirik.

Uus hinnang eetika alustes tingis ümbermõtlemise ka eetose eesmärgis. Siingi tuli tomistide poolt rõhutatud intellektuaalne jumalakaemus kui inimliku elu ja olemasolu lõpptaotlus asendada millegi praktilisemaga. Juba müstikud ja Bonaventura olid asunud seisukohale, milles täiuslik jumalatunnetus ühtus armastusega. Scotus, kellele õndsus tähendab eelkõige täiuslikult Jumalale suunatud tahet, leiab nüüd, et säärane täiuslik tahe ei saagi olla muud kui armastus, mis ka Pauluse käsitluses oli ju suurim kõigist jumalikest andidest. See armastus pole aga mingi kaemus ega tunnetus, vaid aktiivne, juba siia maailma ulatuv inimlikku elu kujundav ning paremaks muutev jõud, mis kord sealpoolses elus saab täiuslikuks tahteühtsuseks Jumalaga. Sellele vastavalt ei saa ka siinses olemises olla esikohal ei teoreetiline tunnetus ega müstiline jumalakaemus, vaid ülimalt osutub taas kuulekus Jumala tahtele. Toimib inimene jumalikule käsunõudele kuulekalt, saab ta kord õndsaks. Nii asetub skotistlikus eetoses pearõhk headele tegudele või, õigemini öeldult, teorohkele elule, mis on ainsaks tingimuseks õndsuse saavutamisel.

Kuid just seoses viimasega paljastub üks Scotuse nõrkusi. Mitte et ta sel kombel praktilise elu ja teo toonitamisega oleks ohustanud katoliiklikku eluideaali, vaid et ta tegude sooritamisel jätab vabad käed inimlikule tahte otsustamiseks ja valimiseks kuuletumisel. Tomistid jätkasid augustiinlikku õpetust selles osas tingimusteta ja õpetasid, et jumalikus ilmutuses inimest tabav arm on vastupandamatu (*gratia irresistibilis*) - inimlikku vaba tahet tunnustades

osutus nüüd säärane käsitlus Jumala armust mõeldamatuks. Kuigi jumalik arm inimest puudub, on viimaks ikkagi inimese tahte otsustada ning valida, kas ta tahab sellele kuuletuda või mitte. Eetiliselt ei olnud mängus mitte ainult metafüüsiline tahtevabaduse probleem, vaid palju suuremal määral kõlbelise vastutuse küsimus. Nii ühe kui teise huvides teeb Scotus siin nn. "sünergistliku" kompromissi, lastes Jumala armu vastuvõtmisel kaasa mängida inimlikul tahtevabadusel. Sellega ent lahkus ta augustiinlikult joonelt ja andis võimaluse ennast küllalt ohtlikus mõttes süüdistada. Veel enam, seesama jumaliku ja inimliku tahte "koostöö" toonitamine viis teda vastuollu augustiinliku predestinatsiooniteooriaga selle rangel kujul ja ilmselt koguni igasuguse predestinatsiooni eitamiseni.

7. Skotistliku metafüüsika probleeme

Oma kaasaja puhtmetafüüsilisist vaidlustest oli Scotus sunnitud osa võtma nagu iga teinegi tolleaaja mõtleja. Kuigi tomistid olid oma vahendava seisukohaga üldiselt leevendavalt mõjunud universaaliatervaidluse ägedusse, oli seoses just nende seisukohtadega esile kerkinud uusi küsimusi, mille lahendused omakorda põhjustasid uusi vaidlusi. Vanema aja mõtlemine, mis tõde otsis enam üldisest, nägi tavaliselt üksikus vaid üldise peegeldust, ja idamaises mõtlemises tähendas üksiku olemasolu kui niisugune midagi patust. Seda arusaamisviisi oli vahepeal tunduvalt korrigeerinud Augustinus, kes esimesena asus toonitama isiksuse metafüüsilist väärtust. Sellega seoses kerkib kristliku mõtlemise taustal uuesti üksiku ja üldise vahekorra probleem, mille kallal pead murti universaaliatervaidluseski. Kuidas tekib üksik üldisest, milles seisab individualiseerimise põhimõte (nn. *principum individuationis*)? Tomistid püüdsid seda lahendada puhtspekulatiivsel teel ning õpetada, et see toimub igale esemeliigile omase ning ühtlasi tema olemust kehastava vormi seostumisel mateeriaga. Scotus leiab, et sellega ei saa seletada kaugeltki indiviidi täit omapära. Inimese vorm, s.t. liigimõiste osutuks seeläbi siiski liiga üldiseks ning tähendaks tema "inimsust" (*humanitas*) - nii mõistis seda ju ka Aristoteles! Ent see on väheütlev ega anna ikkagi edasi seda, mis selle inimese teeb tõeliseks indiviidiks. Väljendades seda skotistliku terminoloogiaga, peaksime ütlema: tomistid arvavad piisavaks üksnes inimese "mis-olemise" (*quidditas*), kuid ometi tema tõeline individuaalsus avaldub üksnes igale antud indiviidile omases "nii-olemises" (*haecceitas*): inimene Sokrates pole ju ainult inimene kui niisugune - seda on ju kõik inimesed ühtemoodi -, vaid eelkõige ning tingimata Sokrates, mis on viimaks tema kui indiviidi spetsiaalsus ja ühtlasi reaalsus. Alles taoline indiviid on ainus omataoline realiteet ja kõige tõelisuse viimne vorm või aste, mille olemasolu põhjusi me enam teada ei saa. Seega ei ole individuaalne eksisteerimine mingi "tagasilangus" ega pahe, vaid jumaliku loomistegevuse ülim eesmärk ning otstarve. Tegelikult osutus see mitte niivõrd tomismi kriitikaks, kuivõrd tema täpsustamiseks ning täiendamiseks. Hiljem kasutasid seda nominalistid oma seisukohtade taaselustamise lähiseks.

8. Hinnang ning järelmõjud

Kahtlemata tuleb Scotuse taotlusi hinnata tomismi kriitikana, mis tasakaalustas ning korrigeeris selles arendatavat intellektualismi. Selgemini kui Thomas rõhutab Scotus filosoofia ja teoloogia erinevust, püüdes neid mitte ühendada ega piirjooni nende vahel hajutada ja nähes ainsat koostöö võimalust üksnes meetodilistes küsimustes. Viimases suhtes on ta samuti tüüpiline skolastik nagu seda olid arenenumal kujul tomistid. Kuid erinevuse toonitamine kahe distsipliini vahel sisuliselt võimaldas skotismil veelgi asjalikumalt esile tõsta kummagi eriülesandeid ja näha filosoofia otstarvet tema omas valdkonnas küllaltki tähtsana, kaugeltki mitte teoloogia ümmardamises ning abistamises, nagu selleni välja jõuti tomismis. Ja seetõttu on Scotus oma põhiseisukohtadega tahes-tahtmata viljastavalt mõjutanud filosoofilise mõtlemise iseseisvumist. Sama väärtuslikeks tuleb hinnata tema eetikaalaseid lähtekohti, mis

muide vääriskid ka kristliku eetika seisukohalt märksa enam tähelepanu kui need senini on leidnud.

Skotism, levides ning leides harrastamist ja edasiarendamist peamiselt frantsiskaanide ringes, ei leidnud säärast triumfeerivat vastuvõttu kristlike ringide poolt, nagu see osaks sai tomismile. Võib-olla põhjustas seda asjaolu, et Scotus oma lühikese eluea tõttu ei suutnud oma vaateid ning seisukohti ühendada sääraseks terviklikuks süsteemiks, nagu see oli õnnestunud Thomasel. Tõenäosem näib aga olevat asjaolu, et skotism kirikule tema võimupüüdlusis vaevalt säärast teoreetilist tuge pakkus, nagu võimaldas seda tomism. Väärrib mainimist, et just skotistlikest ringkonnist hakkas hiljem kuuluma arvustavaid hääli kiriku ilmalike kui ka vaimulike võimutaotluste aadressil. Ent kuna skotism oli sisulises kooskõlas kiriklike õpetustega, siis ei sattunud see ka nii kergesti põlu alla; kirik sallis vaikselt rahuloluga kõike seda poleemikat ja sõnasõda, mis lokkas kahe võimsa kirikut teeniva vennaskonna vahel ning milles ainult erandjuhtumel kiriklike võimukandjate soosing kaldus skotistidest frantsiskaanlaste poolele. Sisuliselt olid skotistid - vähemalt selle mõttesuuna algpäevil - kahtlemata edumeelsemad mõtlejad võrreldes tomistidega. Mõningad nende põhimõtted on teataval määral mõjustanud hiljem isegi usupuhastuslike põhimõtete liikvelepääsu, kas või kriitilise suhtumise näol skolastikat vallutanud aristotelismi. Scotus on olnud viljastavaks autoriteediks isegi reale uusaegse filosoofilise mõtlemise rajajaile, kelle rivis figureerivad sääraseid nimesid nagu Descartes ja ilmsesti ka Leibniz.

§ 17. Nominalistliku suuna taaselustumine

1. Uusi mõttesuundi skolastika taustal

Skotismis arendatud kriitiline suhtumine võimutsevasse skolastilisse süsteemi jäi oma metoodilise olemuse poolest veel täiesti viimase valdkonda, hoolimata sellest, et siin oli tekkinud sisuliselt rida progressivseid mõttealgatusi. Tomismi ja skotismi vahelist vaidlust kannab viimaks neile mõlemale ühine ning ühtne põhiseisukoht, mis universaaliatetiliselt kaldus nii või teistsugusel viisil mõistetud realismile. Mõlemis oldi arvamusel, et tõde peitub viimaks ikkagi üldises ning üldine on üksiku suhtes algsem ning mõõduandvam: isegi skotismis ei jõudnud vastupidine seisukoht küllalt selgesti kristalliseeruda ega anda võimalusi tõeliselt empiirilise, s.t. üksikesemete reaalsele tunnetusele rajanevale mõtlemisele, mis oluks surmahoobiks skolastilisele mõtlemisele. Kuid juba tollal, XIII sajandi lõpul ja XIV sajandi algupoolel, esines mõtlejaid, kes enamvähem selgesti taipasid toda skolastilise mõtlemise nõrka külge ning kes mõtlemises üha tõsisemalt hakkasid taotlema lähtumist reaalsest, kogetavast maailmast ja selle nähtusist. Kuid enne selle tunnetuseni jõudmist, mis tegelikult sai juba uusaegse mõtlemise paratamatuks eelduseks, pidi toimuma skolastilise mõtlemise enese metoodilistes alustes märksa printsiipiaalsem murrang, mis avas tee kogemusliku maailmatunnetuse algavale võidukäigule filosoofilises mõtlemises. Sääraseks pöördeliseks sündmuseks oli nn. nominalismi taassünd. Selle taassünni ettevalmistajatena tutvume kahe omapärase ning iseseisva mõtlejaga, kelle mõju tolle peamisele esindajale on enam kui ilmne. Need on inglase Roger Bacon ja hispaanlane Raymundus Lullus.

2. Roger Bacon

Frantsisklasest munk Roger Bacon (1214-1294) pühendus juba õpingute ajal Oxfordis ja Pariisis erilise andumusega matemaatika ja loodusteaduste uurimisele, kulutades hiljem kogu oma päranduseks saadud varanduse vaeste noorukite õpetamiseks ja katselisiks uurimusi peamiselt füüsika alal. Oma taoliste kalduvuste tõttu sattus ta ordukaaslaste kahtlustuse alla,

kuid esialgu päästis teda neist tollekordse paavsti Klemens IV soosing; viimasele on pühendatud ka tema kolmeosaline peateos, mis on tuntud kui *Opus maius* koos selle lisadega (seletav *Opus minus* ja sissejuhatav ning põhjendav *Opus tertium*). Kavandatud suurteos *Opus principiale* jäi lõpetamata. Paavst Klemens IV surma järel elustusid taas vanad kahtlustused ja süüdistatuna maagias oli ta pikemat aega sunnitud viibima Prantsusmaal kloostriarestis. Tema säilinud teosed on esmakordselt üllitatud alles möödunud sajandi keskpaiku.

Thomase ja Scotuse kaasaegsena on Bacon radikaalsemaid skolastilise mõtlemismeetodi kriitikuid ja kogu tema mõttetööd kannab taotlus välja jõuda skolastilistest abstraktsioonidest tegeliku tõelisuse mõistmiseni. Ta heidab Thomasele ette, et viimane opereerib kõikjal Aristotelesega, ent ta ei tundvat teda kaugeltki piisavalt ega algkeelegi põhjal. Samuti olevat tema matemaatilised-füüsikalised teadmised kahetsusväärsest lünklikud, mistõttu ka seisukohavõetud neis küsimusis ei kannatavat mingit kriitikat. Muidugi hindab ka Bacon Aristotelest kõrgelt. Eriti hindab ta viimase tõlgendajat Avicennat. Oma mõtlemismeetodilt on ta tõeline empiirik ning ratsionalist. Kahtlemata on puhtmõistuslik-loogiline tuletus- ja tõestusviis väärtuslik, kuid kaugelt olulisemat osa peab teaduslikus tunnetuses etendama vahetust maailmatunnetusest johtuv kogemus. Ülim abstraktseist teadusist on matemaatika, kõige teadusliku tunnetuse aabits, kuid krooniks kõigele osutub siiski kogemusteadus (*scientia experimentalis*). Pealegi on puhtabstraktne tunnetus ebaobjektiivne, olles seotud mitmesuguste autoriteetide, mõtteharjutuste ja eneskriitika puudumisega. Arvamus, nagu oleks Thomase ulatuslik süsteem juba teaduse ja tunnetuse lõplik ning viimne sõna, väärrib üksnes väljanaanmist! Tuleb alata üksiknähtuste uurimisest ja neis avastatud tõed meetoodiliselt liita, ühendada põhjalikkuse alusel terviklikuks pildiks ning nõnda välja jõuda juba kindlaile üldkehtivaile tõdedele ja seaduspärasusele. Selleks on aga vaja koguda nii vaatlusandmeid kui ka katsetuste tulemusi; viimaste tähendust toonitades väidetakse, et looduse asjade käiku ei saa mõjustada mingi maagia ega nõiakunsti abil. Niisugune meetoodika peab olema aluseks filosoofiale, milles tahetakse saavutada tõelist maailma- ja elutunnetust. Me võime näha, kuidas siin - teatavas mõttes otse loodusteaduslikul tagapõhjal - läbi murtakse too skolastikale omane mõtteskeem, mille kohaselt tõe tunnetusele pidi jõutama üldmõistelt üksikule lähtudes. Otse vastupidiselt rõhutatakse siin esmakordselt täie teadlikkusega üksiku reaalsel tunnetust kui alust üldisele tõe väljajõudmiseks.

Ometi ei jõua Bacon nende uudsete ning viljastavate põhimõtete lähema väljatöötamiseni ega sellest tulenevate järelduste tegemiseni, jäädes muus osas oma mõttemaailmas ajastu lapseks ning katoliku kiriku ustavaks teenriks. Teoloogilises küsimusis jätkab ta frantsiskaani- na üldiselt skotistlikku traditsiooni ja teeb vahest selgemini Scotusest vahet filosoofia kui ilmaliku teaduse ja kirikliku teoloogia vahel. Kui üks peab rajanema kogemusest johtuvale teadmisele ning seletama olemasolevat maailma range põhjalikkuse alusel, siis teab ning tunustab too frantsiskaan veel teise, üleloomuliku põhjuslikkuse olemasolu, mis on tingitud jumalikust loomistegevusest. Selle uurimine ongi teoloogia ülesanne ja siingi tuleb rakendada inimlikku loogikat, mis võimaldab usutõdede tõestamist. Kuid see ei tähenda veel kaugeltki, et sel viisil võiks jõuda nende tunnetamisele. Selleks osutuvad inimlikud võimed ja kogemusedki ebapiisavaiks ja säärase üleloomulike tõdede lõplik mõistmine on seetõttu mõeldav vaid jumaliku valgustuse toimel. Taoline valgustatud tunnetamine toimuvat astmeliselt, kusjuures kuuendal astmel saavutatakse too "Jumala rahu, mis on ülem kui kõik mõistus" ja alles sellele järgneval seitsmendal ning viimasel astmel täiuslik tunnetus ise, mida seletatakse erilise "ekstaasina", mis saab osaks vaid valituile. Alles siin avaneb inimesele "ülim tarkus" sellele kaasneva ülima mõistmisega. Säärase tunnetuse lähteks ei saa aga olla enam kogemus, vaid üksnes usk, millest omakorda võrsuvad kogemused ja mõistminegi eelkirjeldatud viisil. Kuigi filosoofia ja teoloogia sel viisil nii tunnetuselt kui ka viimase saavutamise vahendite poolest - kiriku õpetusautoriteeti peeti teoloogias välditamatuks - erinevad, ei tähenda see

ometi lepitamatut vastuolu nende vahel. Kui teoloogia on ülima tõetunnuse teaduseks, tuleb filosoofial sellele teenindavalt alistuda.

Baconi mõttemaailmas segunevad, nagu juba eeltoodust nähtub, uudsuselt väärtuslikud filosoofilised mõtteleendid puhtteoloogiliste arusaamadega, mis iseloomustab seda nii skeptiliselt kõigisse autoriteetidesse suhtuvat mõtlejat pisut kahepalgelisena. Veelgi raskesti teeb Baconi hindamise ja mõistmise asjaolu, et tema mõttemaailmas esineb rohkesti antropoloogilisi ja isegi maagilisi uskumusi; näiteks tehakse inimlik tahtevabadus sõltuvaks planeetide konstellatsioonist, kahetsetakse Aristotelest, et ta pole suutnud avastada "ringi kvadratuuri" jne. Et ta aga oma meetodiliste kaalutlustega tugevamini ühestki teisest kaasaegsest mõtlejast on rünnanud skolastilise realismi aluseid, tuleb teda siiski lugeda silmapaistvaks nominalismi rajajaks.

3. Raymundus Lullus

See keskaegse skolastika üks kummalisemaid mõtlejaid - õige nimega Ramon Lull (1235-1315) - oli algul kõrgeid õukonnaametnikke Hispaanias, pöördus siis ootamatult oma ilmalikust elust, tõenäoliselt esialgu averroismi mõju alla sattunult, ja hakkas frantsiskaanide ordu mungana tegelema mitmesuguste teadustega, olles mõnda aega isegi Pariisis õpetajaks. Hiljem rändas misjonärina mitmel pool idas ja Põhja-Aafrikas. Lullus on üks neid misjonimõtte pioneere, kes toonitas tagajärjeka misjonitöö eeldusena misjoneeritava rahva usundi ja tavade tundmist ning uurimist, kuid tema suurejooneliselt kavandatud projektid eriliste misjoniasutuste suhtes leidsid vaevalt Rooma kuuria tähelepanu. Vaatamata sellele, et ta on olnud viljakas kirjanik, kelle teoste arv on pisut üle 400 üksuse, väärivad tema teostest tähelepanu vaid üks, juba tollal mõnevõrra hinnatud *Ars magna*. Sellesse ainulaadsesse teosesse on kokku korjatud võimalikult kõik filosoofilised ja teaduslikud mõisted nii Aristoteleselt kui ka mujalt, isegi juutide "Kabbalast", ja asetatud igale teadusharule vastavalt seitsmesse kontsentrilisse ringi. Esimese ringi moodustab teoloogia, teise psühholoogia jne. Ringe pöörates võib saavutada kõige kummalisemaid mõistete kombinatsioone, mis pidid kergendama teaduslikku uurimist. Nii esineb ringis A (teoloogia) mõiste "jumal", kus oli loetletud 16 jumalikku omadust; viimaseid kombineerides teiste ringidega oli võimalik määrata lähemalt nende iseloomu, esinemist jne. See meetod, mida autor ise uhkeldavalt nimetas "näidustamise ja avastamise" kunstiks (*ars demonstrandi et inveniendi*), oli üksnes teravmeelne zongleerimine mõistetega, mis aga leidis rohkesti poolehoidjaid ning harrastajaid nn. lullistide seksti näol. Lullus arvas sel teel võimaldavat täpse süstemaatilise käsitluse kõigist tõdedest, nii filosoofilisest kui teoloogilisest, et selle varal "tõestada" nende õigsust. Tema katsetus väärriks tähelepanu mnemotehnika seisukohalt.

Kuid nii kummalised ning mõistmatud kui meile ka tänapäeval nood "lullistlikud" harrastused ei tundnud, oli neil siiski teatud positiivne mõju - taoline mõttemäng äratas taas huvi puhtloogikaalaste probleemide vastu, mille taustal hakati uuesti huvi tundma juba vaibunud universaaliat küsimuse vastu. Sellega ent avanes võimalus ka tolle mõõduka "realismi" arvustamiseks, mida esindasid mõlemad skolastilised peavoolud tomismi ja skotismi näol. Selle kriitika peamiseks kandjaks osutus inglise mõtleja Occam.

4. William Occam

Sündinud Surrey krahvkonnas Inglismaal, õppis William Occam (1300-1350) Oxfordis, olles siin Scotuse õpilasi, astus frantsisklaste orduisse ja tegutses hiljem Pariisis professorina. Sekkudes tollal puhkenud võitlusse paavsti ilmalike võimutaotluste ümber ja asudes selles ilmaliku võimu kaitsja poolele, tuli tal kannatada vaenamist katoliku kiriku võimude poolt. Sellest võitlusest on võrsunud ka tema teos *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate*. Oli lühemat aega tollal Avignonis viibiva paavsti vangis, 122

kuid pääses sealt ning asus elu lõpuni Bayeris kuningas Ludwigi kaitse all. Tema teaduslikku loomingut kajastavad põhjalikud uurimused aristootelliku loogika üle (*Summa totius logices*), kommentaarid Lombarduse sententsidele ja rida lühemaid kirjutisi nii filosoofia kui teoloogia teemadel. Tänapäeval puudub tema teoste koguväljaanne, ja isegi tema ammendav biograafia.

Oma rünnakut skolastilisele realismile alustas Occam sellega, et ta skolastikuid süüdistas Aristoteelse "platoniseerivas" tõlgendamises. See etteheide oli igati põhjendatud, sest tunnistades "universaaliaid" enne esemeid (*ante res*) ainsaks tõeliselt olevaiks reaalsusiks, samastusid need paratamatult platonistlike ideedega isegi sel juhul, kui seda tehti mõõdukas vormis ja tunnustati nende olemasolu ka esemeis. Vastupidi seliele näitas nüüd Occam, et igasugune pooldav seisukoht säärasele "realismile" võimaldab üksnes absurdseid järeldusi: osutuksid universaaliad ka enne asju "reaalseiks esemeiks", siis ei saaks nad ju tegelikult ei oleleda ega ka peegelduda esemeis kui reaalseis antusis, nad võiksid neis olla vaid irreaalsetena. Kogu aristootellik kategooriateõpetus, millele toetus universaaliateteooria, on tegelikult üksnes mõistete liigitelu, mitte esemete liigitelu ja isegi Jumala vaimus esinevad universaaliad mitte realiteedina kui esemed, vaid ikkagi ainult kui abstraktsed mõisted. Täpselt samuti esinevad need mõisted ka tunnetavas inimvaimus. Mõisted ise pole aga muud, kui üksnes "märgid" või "terminid" teatud konkreetsetelt antud esemeist, mis on loogika uurimisobjektiks. Ei ole olemas mingit üldist "asja iseendas" ja kui kõneldakse "inimesest kui niisugusest", siis tähendab see abstraktsiooni, mis on tuletatud ikkagi ühest või paljudest konkreetseist inimesist. Seega on kõige mõtlemise ja tunnetamise ainsaks mõeldavaks aluseks ikkagi konkreetsetes esemed ja kui öeldakse, et näit. "inimene on surematu", siis peab see tähendama, et kõik konkreetsetes inimesed seda on. Peamine argument skolastilise realismi vastu oli aga teoloogiline. Kui nimelt kõik esemed kui universaaliad oleksid juba enne nende loomist Jumala vaimus, siis tähendaks see loogiliselt seda, et Jumal maailma ei loonud "ei millestki", nagu seda õpetas kirik ning seda vääramatult tähtsaks pidas. Kahtlemata pani säärase väide, pealegi loogiliselt ning sisuliselt üsna õige järeldus, paljusid ka kirikuringes kuulutama ning kahtlema senise realismi õigsuses.

Vastavalt sellele põhiseisukohale, milles üksnes konkreetsetes esemed tunnistati reaalselt olevaiks, kujuneb ka Occami tunnetusõpetus. Tõsi küll, inimlik mõtlemine toimub abstraktsete mõistete varal, kuid taolised mõisted saavad oleleda ju ainult reaalsete esemete peegelpiltidena või kujutlustena meie teadvuses, abstraktsete mõistetena, mille varal me siis opereerime oma mõtlemises. Primaarne on seega mitte abstraktne mõiste vaid konkreetne asi ja sellest omandatud kujutus ja kogemus. See kogemuslik kujutus saavutatakse mitte abstraktse mõtlemise, vaid "intuitiivse" tunnetuse kaudu. Selle tõsiasja järjekindla esiletõstmisega oli pandud küllalt soliidne alus kogemuslikule maailmatunnetusele, millele ainsalt võis rajaneda tõeline teadus maailmast, s.t. tolleaegse mõtlemise kohaselt filosoofia. Sellist käsitusviisi nimetatakse filosoofilises mõtlemises üldiselt empirismiks ja me võime öelda, et hilisskolastiline nominalism on teadusliku empirismi tegelikult hälliks.

Sellelt seisukohalt asju hinnates muutub Occami käsitluses ka erinevus kahe võitleva ning võistleva distsipliini - filosoofia ja teoloogia - vahel märksa radikaalsemaks, kui seda väitsid skotistid. Teoloogia kui teadus ei saa tugineda mingeile konkreetseile antusile, nii nagu seda teeb ilmalik filosoofia. Kõik teoloogilised tõed on kogemuslikult seega tõestamatud, kuigi me nende kasuks võime esitada loogilisi argumente. Ülim, mida me sel viisil tohime saavutada, on üksnes teatud tõenäosus. Isegi Jumala olemasolu, millist küsimust ju toemistid pidasid otse lõplikult lahendamaks oma formuleeritud jumalatõestusis, osutus Occami silmis vaid tõenäoseks, muist usulisest õpetusaluseist kõnelemata. Muidugi taipab ka tema, et nominalistlik seisukoht paljudes dogmades viib paratamatult konfliktini kiriku õpetusega, nagu see juhtus juba Roscellinuse ajal. Kuid Occami kaitsetarandiks kõigi taoliste küsimuste puhul kerki-vas vaidluses osutub toosama erinevuse toonitamine filosoofilise mõtlemise ja teoloogia va-

hel. Ta sõandab isegi väita, et võib juhtuda, nagu ei tarvitseks teatav filosoofiline tõde kaugeltki kattuda teoloogilise tõega ja überpöördukt. Kiriklikud dogmad on uskumiseks, mitte aga mõistmiseks. ja Occami arvates just keskseimad dogmad, nagu seda on õpetus Kolmainusest, loomisest, inkarnatsioonist ja transsubstantsiatsioonist, on loomulikule mõistusele koguni ligipääsmatud ning sellega vastuolus. Teoloogia ei saa olla teadus filosoofilises mõttes, kuid ta on seda omas tähenduses ning ainult temale omase tunnetuse alusel, milles mõistuslik argumentatsioon mingit osa ei tohi etendada.

Nagu skotistid, nii toonitab ka Occam tahte primaati tunnetamises ja näeb seda koos mõistusega kui põhilisemat inimhinge toimimisviisi. Ka psühholoogiaalaseis vaatlusis on ta eelistanud absrahheeriva käsitluse asemel empiirilist vaatlusviisi ja isegi tahtevabaduse küsimuse arvab ta otsustada võivat empiirilisel teel. Keskseks kõiges on Jumala tahe, ja see samastub peaaegu meelevaidsusega. Kõik, mida Jumal on tahtnud ning tahab, on tingimusteta hea isegi siis, kui see peaks risti vastu käima meie arusaamadele headusest, kusjuures Jumala tahe on vaba igast paratamatusest ning kohustusest. Seepärast võib Jumal õigeks teha inimese, kes pole mingil viisil meelt parandanud ja ta võib igale tõsiseimalegi meeleeparandajale loobuda andeksandamisest. Jumal oleks võinud oma absoluutses tahtevabaduses kõik meie eetilised hinnangud ja seisukohad sisustada hoopis teisiti, lugeda pahed hüvedeks ja hüved pahedeks. Kuid et ta seda teinud on nii, siis on meie ülesanne temale kuuletuda. Jumala tahet edastab siin maailmas kirik, kuid see ei tähenda, nagu peaks kirikul seepärast olema nõudlusi ilmaliku võimu järele. Ilmaliku võimu peaülesanne keskendub üldise heaolu (*bonum commune*) saavutamisele ning säilitamisele ja kui keegi valitseja seda ei tee, siis peaks rahval olema õigus tema volitusi tühistada. Samuti on lugu ka kirikus, siingi on kõrgeimaks otsustusinstantsiks mitte paavst ega kirkukogud, vaid ikkagi kristlik kogudus kui usklike osadus tervikuna. Frantsisklasena hindab ta nõudlusteta ning vaest eluviisi täiuslikemaks kõigest muust.

Juba eluajal katoliku kiriku võimuorganite poolt vaenatud, ei jäetud teda rahule pärast surmaga. 1339 keelati tema teoste kasutamine Pariisi ülikoolis ja 1473 kohustati kõiki õpetlasi loobuma nominalistlikest vaadetest. See aga ei aidanud, sest üha uuesti kerkivate protestimeeleolude tõttu akadeemilistes ringides anti juba 1481 alates tegelemine nominalismiga taas vabaks. Ja ilmnas, et sellel polnud kaugeltki vähe pooldajaid.

Occami rohkeist õpilasist ja poolehoidjaist mainigem esmajoones Jean Buridani, kes teotses XIV sajandi teisel poolel Pariisi ülikooli rektorina. Tegeldes mitmesuguste filosoofiliste, loogiliste ja füüsikaliste küsimuste uurimisega, keskendas ta oma peatähelepanu tahtevabaduse probleemile. Tahet psühholoogiliselt analüüsid teeb ta rea täpsustavaid tähelepanekuid, eritelles tahtes kaht vormi, aktiivset ja passiivset. Passiivne on tahe siis, kui teda ajendab intellekt, aktiivne, kui ta üksnes omaenda käel otsustab (*liberum arbitrum*) ja vaid siis ta on tõeliselt vaba eetilises tähenduses ning võib valida vastavalt oma eesmärgile. Tõenäoselt on tema tahtevabaduse õpetusega seotud lookene eeslist, kes kahe heinakuhja vahel ei suuda teha valikut ja seetõttu nälga sureb. See akadeemiline anekdoot on nähtavasti hiljem omistatud Buridanile. Okkamistlikku mõtetretraditsiooni viljeles silmapaistvalt ka üks Heidelbergi ülikooli asutajaid ning selle professoreid kuni 1392 Marsilius Inghenist. Pierre d'Ailly (Petrus de Alliaco, 1350-1425) teeb katset seostada nominalistlikku okkamismi müstikaga, mida viljastavalt jätkab tema õpilane Johannes Gerson (1363-1429), kes müstilises jumalakogemuses tahab näha ka teoloogilise mõtlemise täit jumalikkust ning kogemuslikkust tagavat tõsiasja. Oma usukäsitluse poolest, milles toonitatakse evangeeliumi kui tegeliku meeleeparanduse ja uskumise keskset tähtsust, kuulub ta sisuliselt juba eelreformaatorite hulka. Üheks hilisemaks okkamismi esindajaks on ka Tübingeni professor Gabriel Biel (suri 1495), keda tavaliselt nimetatakse "viimaseks skolastikuks". Tema edastuses, mis oli selge ja

arusaadav, kandusid okkamistlikud vaatekohad mõjustama ka reformaatoreid, eriti Lutherit tema pihhiisa Staupitzi kaudu.

Keskaegse skolastika arengus osutub nominalistlik okkamism selle viimaseks faasiks. Ja nagu sageli vaimsete voolude ja suundade ajaloos, nii esineb siingi tõsiasi, et samas voolus kätkevad uue arengu eod. Oma eksaktse kogemuse ja vaatluse toonitamisega andis okkamism mitte ainult kogu keskaja läbinud universaaliatõelusele lõpliku hoobi, vaid oli ühtlasi tolle uue tunnetusviisi lätteks, mille baasil hakkasid arenema juba uusaegses mõtlemises tähtsat osa etendavad loodusteadused. Selles mõttes võib okkamismi, vähemalt kaudses tähenduses, hinnata kui keskaegse mõtlemise raames esinenud ettevalmistavat nähtust uusaegsele filosoofiale - ta lõi soodsa pinna nii skolastilise mõtlemismeetodi varisemisele kui ka uusaegse, katsele ja kogemusele rajatud mõtteviisi sünnile. Teoloogilise tunnetuse omapära ja sõltumatuse rõhutamiseaga aga aitas ta kaasa viimase teadlikukssaamisele oma eriülesandeist ja mõjutas seega kaudselt ka usupuhastuse tekkimist.

§ 18. Skolastikavastane reaktsioon müstikas

1. Müstika taaselustumine XIV sajandil

Õitselepuhkenud skolastiline mõtteviis suutis vaevalt rahuldada usuliselt erksamaid iseloomu ka keskajal. Siin harrastatud ning peamiselt intellektuaalsele huvidele vastav spekulatism võis pakkuda küll mõndagi otsivale ning küsivale mõistusele, kuid tegelikud vajaduseharrastajad, kes usust otsisid esmajoones sügavaid elamusi ja intuiitiivseid kaemusi, ei osanud leida oma vajadusele vastavat "hingetoitu" ei tomistlikust hiigelsüsteemist ega ka selle skotistlikust kriitikast. Nii hõõguvad skolastika võidukäigu varjus vaikselt edasi nood mitmesugused müstilised harrastused, mis omal ajal hoogustusid Clairvaux' Bernardi ja viktoriaanlaste algatusis. XIV sajandi algupoolel elustuvad müstilised huvid taas uue jõuga, kandudes nüüd kloostriuksindusest juba laiemaisse hulkadesse. Teatava tõuke selleks andis emakeelse jutlustamise moodimine eriti Saksamaal, kus seda harrastasid esmajoones dominiiklased. Ent taasärkanud müstika kandis ühtlasi oma ajastu pitserit, üha enam seostuvad müstilised harrastused puhtspekulatiivsete otsingutega, mis aga võrreldes skolastilise intellektualismiga kalduvad ilmsesse spiritualismi. Seesuguste otsimuste materjaliks ning lähteks ei ole intellektuaalsed ega mõistuspärasead kaalutlused, vaid ikkagi intuiitiivsed kaemused ning kogemused, mille varal loodeti saavutada too kõikide aegade müstikale omane peaeesmärk - inimhinge vahetu kokkupuude või koguni selle ühtesulamine Jumalaga intuiitiivses kaemuses ning ekstaasis. Loomulikult olid spekulatiivsed harrastused üksnes selle eesmärgi kajastusiks, mitte aga vahendeiks, milleks müstikas olid juba mitmesugused kontemplatiivsed harjutused, mis sageli koondusid Kristuse järelaimamisse (*imitatio Christi*). Nii erineb müstika oluliselt skolastikast ja me võime seetõttu XIV sajandil elustunud müstilisi mõttesuundi tõlgendada opositsiooninähtena skolastika pinnal. Nende esilekerkimine aitas tugevasti kaasa skolastilise mõtteviisi autoriteetsuse vähenemisele ja valmistas sel viisil ette tema lõplikku varisemistki. Tihti vastuollu sattudes kiriku välise võimuautoriteediga, osutusid müstilised taotlused ning mõttesuunad ühtlasi pinnaalvistajaks usupuhastusele ja õigusega loetakse mõningaid tolleaaja müstikuid eelreformaatorite hulka.

2. Meister Eckhart

Silmapaistvamaid müstilise mõttesuuna taaselustajaid oli sakslane Eckhart (1260-1327), kelle tavaline nimelisand "meister" on saksapärasest "magister". Ta pärineb saksa aadliperekonnast, on õppinud esmalt Kölnis, siis Pariisis, kus ta astus dominiiklaste ordu liik-

meks. Seejärel tegutses tähtsatel ordu ametikohtadel, oli Erfurdi ordukloostri prioriks, a. 1304 nimetati Sakseni orduprovintsiaaliks ja mõne aasta pärast generaalvikaariks, kellena sai ülesande Böömimaa ordukloostrite reformimiseks. A. 1311 tegutseb ta Pariisis kui *magister legens*, on hiljem taas ordu generaalvikaariks Strassburgis ja alates 1325. a. pidevalt Kölnis, kus ta ümber koguneb arvukas õpilaskond. Juba varem oli tal tekkinud raskusi õpetuslikes küsimusis ja a. 1326 areneb konflikt juba niikaugele, et Kölni tolekordne peapiiskop sundis teda avalikult loobuma oma seniseist õpetusist. Asjatult apelleeris Eckhart paavstile; masendatuna läbielatus suri ta enne, kui saabus viimase otsus. Paar aastat hiljem avaldatud paavsti bullas *In coena Domini* mõisteti tema vaadetest 28 punkti osalt lausa ketserlikena, osalt arusaamatuina lõplikult hukka.

Eckhart on esimesi mõtlejaid, kes oma teoseis hakkas kasutama ladina keele asemel oma emakeelt ja pani sellega aluse saksa filosoofilise keele kujunemisele. Tema loomingust ongi säilinud peamiselt saksakeelne osa, mis koosneb 110 jutlusest, 18 traktaadist ja reast pooleliolevaist, enam aforismlikest kirjutisist. Neis tuleb nähtavale tema kui originaalse mõtleja iseloom ning nad on olnud pikka aega rikkalikuks äratusmaterjaliks hilisemaile müstikuile. Tema ladinakeelne teos *Opus tripartium* avastati alles hiljaaegu ja selles on uurijad leidnud ilmseid tomistlikke mõjusid. Me tutvume järgnevas Eckharti mõttemaailmaga kolme küsimusteringi varal, mis on kesksed kogu tema mõttetöös ja vaimses loomingus.

1. Esimese küsimusteringi valdavaks teemaks on jumalaprobleem, mis viib meid Eckharti mõttemaailma metafüüsika- ja teoloogiaalaste seisukohtade valdkonda. Et Jumal on kõige olemise põhialus ning eesmärk, see on endastmõistetav, üldiselt tunnustatud tõsiasi. Ent kuidas ta seda on või üldse olla saab, sellele küsimusele vastust otsides sammub Eckhart juba täiesti iseseisvat rada, kuigi me sellel võime täheldada uusplatonistliku metafüüsika ja vahest ka areopagiitliku müstika mõjusid. Asja lähemaks selgitamiseks tehakse kõigepealt vahet kahe suguse jumalamõiste vahel. Nimelt on Jumal kui kõige oleva põhialus meile tundmatu ning tunnetamatu, absoluutselt varjatud. Olles kõige lihtsam olemine ise, on ta ilma ühegi tunnusest, ühegi omadusest, ühegi määranguta ning ka isiksusetu ning toimetu - seega meie tunnetuse suhtes tõeliselt "eimidagi", keda on parem nimetadagi lihtsalt "jumalikkuseks" (*divinitas*) või kelle iseloomustamiseks kasutatakse väljendust: "natureerumatu natuur" (*ungenaturte Natur*). See olemise jumalik ürgpõhi saab tõeliseks Jumalaks alles siis, kui ta ennast avaldab või eneses teadvusele tuleb, mis toimub siis, kui ta oma sõna ütleb. See jumalikkuse eneseavaldamine või teadlikkusele tulek seostub Eckharti käsitluses kristliku õpetusega Kolmainusest. Jumal oma alguses olemises on puhas subjekt, kuid eneseavaldamises sünnitab ta enesest omale juba objekti Sõna näol, kes on ühtlasi tema Pojaks ja kes kehastab Jumala kogu olemust ning sisaldab endas kogu reaalsuse. "Igavene sõna on Isa sõna ning on tema ainusündinud Poeg, meie Issand Jeesus Kristus. Temas on ta rääkinud ("sõnastanud") kõik loodu ilma alguse ja lõputa." Poega armastades sünnitab Isa armastuse (*Minne*), mis ühendab neid ning neist lähtudes osutub Pühaks Vaimuks. Sel viisil ennast kolmeti avaldanud jumalikkus ongi siis tõeline Jumal, "natureerunud natuur" (*genaturte Natur*). Nii nagu Jumal oma Poja sünnitas iseendast, nii on ta sünnitanud või loonud ka maailma "eimillestki", omades üksnes iseendas selle mõtte või idee, mille kohaselt kujunes loodu. Ja nii, nagu Jumalas on olemas kogu jumalikkus või nagu "natureerunud natuuris" kätkeb "natureerumatu natuur", nii kätkeb nüüd Jumal ka kõiges selles, mis ta on loonud. Sellest järeldub, et kõik, mis olemas on, evib tõelisust üksnes seeläbi, et ta oleleb Jumalas. Oma loodus astub Jumal välja varjatusest ning on meile tunnetatav. Oma põhiolemuselt on see Jumal aga Vaim ning oleleb ajatult ning ruumitult, olles alati ning kõikjal ühtviisi ligi, aga ka ühtviisi kaugel. Mõisted "siin" või ka "nüüd" on Jumalale olematud, kogu maailm oleleb ühtaegu Jumalas ning Jumal temas. Ainult säärane Jumala ligiolemine ning kõikjalolemine võimaldab meile tema tunnetamist vahetus elamuses, müstilises kaemuses. Kuid Jumal ei ole üksnes olemise

algpõhi, kellest kõik on lähtunud, vaid samal ajal ka olemise lõppeesmärk, kellesse kõik tagasi kipub. Seepärast seletataksegi kõike maailmas saavat kui tagasipöördumist oma algallika juurde, kes on meie kõigi ja kogu maailma tõeline olemine. Muidugi on languse tõttu see tagasimineku raskendatud, kuna iga iseolemine - selles nähakse ilmselt kõige patu olemust - osutub isoleerivaks vaheseinaks Jumala ja inimese vahel, millest Jumala arm kergemini läbi murrab kui inimese tarkus. Kuid tõeliselt ei ole tolle isolatsioonil jumalikkude algupära ning seetõttu puudub tal ka tõeline reaalsus, see pole muud kui jumalatu "eimidagi".

Kuigi Eckharti jumalaõpetus sisaldab ilmseid piibellikke mõtteelemente ja tema vahe-tegemine "varjatud" ning "avaliku" Jumala vahel vastab mõnevõrra kristlikule ilmutusõpetusele, on see põhiliselt siiski panteistlikku laadi. Jumal ja tema loodud maailm sulavad siin paratamatult ühte - kord on maailm Jumalas, kord Jumal samahästi maailmas. Seetõttu on säärase jumalaõpetus ilmses vastuolus kristliku loomismõttega ega paku ka mingit lahendust kurjaprobleemile, võimaldades koguni selle ohtlikku mahendamist.

2. Teiseks küsimusteringiks, millega too müstik-mõtteleja on tegelenud ja mille suhtes omad seisukohad ning õpetused välja kujundanud, on õpetus inimhingest. Kui midagi siin maailmas on jumalikkude algupära, siis on seda kõige suuremal ning ehtsamal määral inimese hing. See on väärtuslikem, mida Jumal on loonud ja mille poolest inimene seisab üle kogu muu loodu. See hing on tõeliselt kahesuguse palgega, ühelt poolt on ta suunatud kehalise olemise suunas, mida ta peab kasutama, juhtima ning valitsema, teiselt aga alati suunatud ka oma tõelise algupära, jumaliku olemise enese poole. Vastavalt Jumala kolmesugusele olemisviisile on ka hing kui jumaliku olemise peegelpilt varustatud kolmesuguse põhifunktsiooniga, mis avalduvad tunnetamises, tahtes ja tundmises või afektides (õieti ainult *Zürnen*, s.t. vihasumises). Kuid tõelise hingetuuma moodustab siiski, vaatamata langusele ning patule, temas säilinud "jumalik sädemeke", milles kehastub hinge tõeline olemus ja mis pole midagi muud, kui loomisel inimesse istutatud "jumalanäosus" ise. Eckhart samastab selle erinevalt: kord nimetatakse seda "vaimuks", kord aga enam kaemuslikuks funktsiooniks või "meelsuseks". Selle olemasolu teeb inimhingest antuse, mis on "nii puhas, kõrge ning õilis iseendas, et ükski muu loodu selleni ei ulatu, vaid et Jumal üksi eluneb seal sees oma jumaliku olemusega". Kolme mainitud hingelise põhifunktsiooni suhtes oleleb too sädemeke samuti kui jumalikkude Jumala suhtes ja see inimhinge sügavama olemuse samastumine jumaliku olemisega või koguni Jumalaga ongi eelduseks kõigele tõe ning jumaliku tunnetamisele. Nagu Jumal, nii ka tõde kätkeb juba inimese sees, tema jumalikkude hingepõhjas. Mitte kusagilt mujalt ei tule otsida Jumalat kui vaid iseenda seest: "Miks te ei jää iseenda juurde ega kasuta omaenda hingevara? Te kannate ju kõike tõde oluliselt endas," küsitakse manitsevalt. Tee Jumala juurde on kõigile ühtviisi vaba ja ses suhtes ei saa olla erinevusi ei vaimuliku ega ilmaliku, haritud ega harimatu, vägeva ega viletsa vahel. Ometi ei ole see tee, mille eesmärgiks on viimaks inimhinge täiuslik jumalikustumine, kaugeltki vahenditu ning kerge. Põhiliseks tingimuseks on siin tolle Jumalast eraldunud "iseenda" suretamine, mis avab tee jumalikkude võidulepääsule inimhinges. Seda tuleb toimetada lahtiütlemise kaudu kõigest seesugusest, mis inimest tavaliselt seob, saavutada täielik vabadus kõigist soovidest, ihadest ja afektidest, jõuda tollele "vaesusele vaimus", mis enam midagi ei taha, midagi ei tea ega midagi ei oma. Jõuab keegi niikaugemale, siis sünnitab Jumal temas oma Poja, ja taolist inimest, kelles sel kombel on sündinud Jumal, võib nimetada koguni Jumalaks või Kristuseks. Erinevus seisab vaid selles, et Jumal on seda kõike iseendast, inimene võib selleks saada üksnes Jumala armust. Oma ülimes täiuses samastub inimene seega Jumalaga, saab sõna otseses mõttes mitte ainult osa Jumalast, vaid ise Jumalaks. Selles maailmas võib inimene seda aga üksnes kõige sügavama ekstaasi silmapilgul hetkeliselt üle elada. Kuid see ongi juba tulevase õndsuse maitsmine. Säärases elamuses võib igaüks öelda nii, nagu seda tegi Eckharti "vaimulik õde" Katrei: "Issand, rõõmutse koos minuga, ma olen Jumalaks saanud!"

Mõningate väärtuslike mõtete kõrval, nagu seda on inimhinge ühetaolise väärtuslikkuse toonitamine, toetub kogu Eckharti inimesekäsitus dualismile ihu ja hinge vahel, milles viimast idealistlikult ülehinnatakse. Selle tulemusena suubub ka tema müstika nn. identiteedi-müstikasse, s.t. inimhinge täielikku ühtesulamistootluse Jumalaga. Kuigi siin ühelt poolt toonitatakse ka Jumala armu osa, osutub too inimese jumalikustumistootlus ikkagi põhiliselt apoteootiliseks, milles inimesele omistatakse vaba tahte alusel nii algatus kui ka teostumine. Et niisugune kujutus on vastuolus piibellike vaadetega Jumala ja inimese vahekorra kohta, selles ei saa tekkida kahtlustki, vaatamata sellele, et ka Eckhart oma seisukohti püüab põhjendada Pühakirjaga.

3. Märksa tähelepanuväärsemad on aga Eckharti vaated eetikaalases probleemistikus. Eetost ei mõisteta kui teotsemisviisi, vaid kui olemist, milles kõik kõlbeline jumalikust hingepõhjast enesest välja kasvab ning mille olemasolu otsustavalt kaasa ei kõnele mingi otsustarve, olgu see kas või õndsus ja igavene elu. Nii on õieti vooruslikkus tõeliselt eesmärgitu ja tähendab üksnes jumalikkuse tegutseda laskmist inimeses. Toimub see tõkestamatult, siis toimivad voorused elus sama lihtsa kerguse ning endastmõistetavusega nagu voolab kiri osava kirjaoskaja sule alt. Kuigi tunnistatakse kõigi vooruste ühist olemust, tehakse siiski vahet üksikute vooruste vahel. Vastavalt inimliku hinge kolmele põhifunktsioonile esineb ka kolm praktilist voorust, mis on valitud kristlikust voorusteloetelust. Tunnetuse vooruseks on usk, tahte vooruseks lootus ja tundeelu reguleerivaks vooruseks armastus (*Minne*). Vooruslikkuses saavutatakse kõigi hingeliste jõudude kaunis tasakaal või harmoonia, milles alamad funktsioonid on alistatud õiglaselt ülemisile. Kõigist voorusist kõrgeim ning väärtuslikem on armastus, mille olemasolu teatud määral mõjustab kõiki teisi, neid koordineerides ning ühendades. Armastus peletab kartuse inimhingest ja katab kõik patud, ta on tugevam kui surm ja õieti kogu inimese elu peaks kuuluma armastusele. Välispidistesse tegudesse, nagu seda on paastumine, palvetamine, valvamised ja muusugused askeetlikud harjutused, suhtutakse pooldavalt ainult seevõrd, kuivõrd need kaasa aitavad sisemisele koondumisele ning sukeldumisele iseendasse, sest ainult "sisemist tegu", s.t. aga ühtlasi hinge tungimist Jumalasse, hinnatakse viimaks kui kõrgeimat eetilist püüdlust. Tahab hing saavutada "vaikuses oma südame rahu ja vabadust, siis peab ta koju kutsuma kõik omad jõud ja need kõigilt eemalekiskuvailt asjult koondama üheks sisemiseks toimlemiseks". Seetõttu leiavad kontemplatiivsed meditatsioonid sügavat tunnustamist ja ka ülimat palvetamist nähakse sõnatus palves, milles hing on avatud ainult vastuvõtmiseks. Kuid säärase endassesulgumise ja enesesekoondumise rõhutamine ei tähenda kaugeltki seda, nagu peaks inimene eelistama mingit tegevusetut oleskelu ja unustama seejuures oma välised kohustused. Sageli võivad ekstaatiliselt elamused ja visioonid olla koguni petlikud, ja nad on igal juhul seda, kui nad mõjuvad inimesele passiivistavalt, tema ükskõikseks teevad välise elu vastu. Niisugused elamused on üksnes hinge sügavaima osa, temas kätkeva "jumaliku sädemekese" tarvis, ja leiab see küllaldaselt omale elustavat toitu, siis lähtuvad just temast tohutud aktiivsed eetilised jõud, mis loovad nagu silla aja ja igaviku vahele. Iga püsimine ainult õndsakstegevas ning õnnestavas enesesesuletuses tähendaks lihtsalt isekat naudingut. Vastupidi, säärasel inimesel on ülimaks kohustuseks oma sisemisi varasid kasutada kõige "ajaliku toimetuse" teostamiseks. "Viibiks keegi säärases ekstaasis, nagu see sai osaks pühale Paulusele ja näeks seejuures tõbist inimest, kes temalt ootab kausikest leemega, siis pean ma palju tähtsamaks, kui ta loobuks oma ekstaasivõlust ja teeniks hädalist veelgi suurema armastusega." Muidugi mõista ei õilista teod inimest, vaid inimene õilistab tegu, ja õilsast lätest voolavad õilsad teod otse iseendast. Seepärast tehku igaüks seda, milleks ta tunneb end kõige enam Jumalast ajendatuna ja loobugu sellest, mis teda kõige rohkem võlub. Jumala poole viib palju teid ja tema on kõikjal meie ligi, ükskõik, kus me iganes viibiksime; on tarvis temaga seista pidevalt ühenduses, siis osutuvad kõik kõlbelised raskused kergesti lahendatavaks. Inimesel ei tarvitsegi Jumalat otsida kaugemalt kui iseen-

dast, sest "ta pole ju kaugemal sinust kui su enda südame uks, kus ta seisab ning ootab, keda ta leiab valmis olevat sisse laskma." Viimaks tulevad ka eksimused ja pahateod kasuks, sest neidki tarvitab seesama Jumal selleks, et inimhinge enese juurde kutsuda. Ja inimene, s.t. inimhing on Jumalale sama vajalik, nagu Jumal inimhingele, kuna just selle kaudu Jumal teostab kõige loodu tagasikutsumise enesesse. "Sul ei tarvitse teda kaugelt kutsuda, sest ta ootab kannatamatult kui sina, et sa talle avaksid: temal on 'uhandekordselt' enam sind vaja, kui sinul teda. Jumal võib meist loobuda samavähe kui meie temast..."

Kahtlemata leidub Eckharti eetikaalaste küsimuste käsitluses mõndagi üsna positiivset ning hinnatavat. Ükski senistest müstikutest pole säärase printsiipaalsusega esile tõstnud kõlbelse eluhoiaku aktiivsust ega põhjendanud selle seostamise vajadust välisilmaga. Samuti tähelepanuväärne on tema käsitus inimhinge osadusvajadusest Jumalaga kui kõige kõlbelse ainuvõimalikust allikast, millest armastuses kätkevad head teod otse loomuliku jõulisusega välja kasvavad. Kuid kõik need heaendelised mõtted on rajatud kogu tema käsitusviisi iseloomustavale inimesekesksle põhjarusaamisele: et inimene ise on osa Jumalast, siis on nii tema jumalaosadus kui ka sellest võrsuv eetos ikkagi täiesti loomupärane nähe, mida juhivad ning määrab inimese tahe. Nii eetos kui ka usk tähendavad siin põhiliselt inimese enda jumalikustamist, s.t. inimeses juba kätkeva Jumala võiduleaitamist. Et see seisukoht on diametraalselt erinev piibellikust arusaamisest, seda pole vaja pikemalt selgitadagi.

Samasuguse ümberhindava vabadusega on Eckhart suhtunud ka teistesse kiriklikus teoloogias fikseeritud dogmadesse, tõlgendades ning seletades neid vastavalt oma inimesekesksle üldpõhimõttele. Kõik dogmad omandavad nii või teistsugusel kujul seejuures üksnes piltliku ja sümbolse tähenduse, mis omistatakse isegi sääraseile keskslele õpetusile nagu seda on inkarnatsioon, lepitus, ülestõusmine, sakramendid jne. Nii seletab ta näiteks viimse kohtu puhul, et siingi ei otsusta inimese igavikulise saatuse üle mitte Jumal, vaid et iga inimene ise langetab enese kohta kas õigeksmõistva või süüdimõistva otsuse. Silmas pidades aga seda, et kõik loodu ilma ühegi erandita liigub selles asetseva jumalikkuse ajal tagasi oma ürgse päritolu poole, võib arvata, et Eckhart tegelikult asus ka kõige taastumise õpetuse (*apokastasis*) joonel, kuigi ta seda pole väljendanud. Oma inimesekesksle elukäsitluse ja individuaalse inimhinge jumaliku väärtuse toonitamisega kuulub Eckhart oma kaasaja kõige liberaalsemate mõtlejate esirinda; just seetõttu kiirgab tolle müstiku mõttemaailmas midagi ehtsalt renessanslikku ning sellele omast elurõõmsust, mida ei suuda mätta ka ajastu religioosse ilme mõjul toonitatud askeetlikkus.

3. Müstilise mõttesuuna jätkajaid

Vaatamata sellele, et Eckhart oma õpetuslike vaadete tõttu sattus vastuollu kiriklike võimudega ja sunniti neid tagasi võtma, on tema vaimne mõju olnud üllatavalt sügav ning ulatuslik. Tema arvukate õpilaste hulgast on esile kerkinud rida müstikuid, kes nii oma isiku kui ka vaimse loomingu on olnud tähendusrikkad läbi sajandite. Nad jätkasid oma õpetaja traditsiooni rahvakeele kasutamises, mille abil pääsesid mõjustama suuri hulki, kellele juurdepääs sügavamaile usulisile tarkusile oli suletud juba ladina keele mittevaldamise tõttu. Müstikud on tollal ainsaks äratusjutlustajaiks välispidisest kiriklikust kombetäitmisest tardunud õhkkonnas, mõjustades usulist süvenemist ning elustades rahva keskel huvi sügavamaale järelemõtlemisele. Osavate kõnemeestena panid nad liikuma ka uusi mõtteid, mõrastasid üldist vaimset tardumust ja äratasid kriitilist suhtumisvõimet kaasaja kiriklikesse ning usulistesse oludesse. Kõige selle tulemusena hakkas siin-seal tekkima mitmesuguseid usulisi harrastusringe ka vähikute keskel, mis sageli omandasid sektantliku iseloomu, nagu näiteks "Vaba vaimu vendade" vennaskond, kuid mis seda enam populariseerisid uusi arusaamisviise eriti usulisis küsimusis. Seepärast loetakse ka saksa müstikuid õigustatult usupuhastuse

eelkäijate ning ettevalmistajate hulka. Nende vaimsest loomingust on reformaatorid, eriti Luther, ammutanud kaugelt enam kui skolaatilise teoloogia pärandist.

Eckharti mõtteharrastuste otseseiks jätkajaiks tuleb pidada eelkõige kaht tema arvukaist õpilasist ja austajaist.

Üks neist on Konstanztist pärinev Heinrich Suso (ka Seuse, 1300-1366), müstilisisse mõtisklusesse kalduv unistaja, kes oma õpetaja vaatekohti seostas omapärase "Jeesus-müstikaga", milles harrastatavad ning kultiveeritavad kaemused ja ekstaatiliselt elamused pidid olema eelmaitseks tulevases osadussöömaajast Jeesusega. Suure rõhu aetas ta askeetlikele harjutustele, kuid toonitas seejuures oma õpetaja eeskujul kõlbelise aktiivsuse vajadust, võideldes samal ajal tegutseva "Vaba vaimu vendade" liikumisega, kus pooldati äärmusse kalduvat maailmapõlgust. Suso on tuntud ka luuletajana ja tema säilinud "Igavese tarkuse raamatuke" on varimaist müstilise poeesia valdkonnas.

Temast kuulsam ja kaugelt ulatuslikuma mõjuga on olnud teine Eckharti õpilane Johann Tauler (1300-1361), oma kaasaja hiilgavamaid jutlustajaid. Oma rahvapärases jutluses ja arvukais kirjutises kutsus ta üles Jeesuse järel käimisele lihtsuses ning alanduses, mis on tõeline "vaimu vaesuse" tunnus. Kuigi Jeesuse järel käimine nõuab loobumist maailmalõhust, ei soovitanud Tauler äärmuslikku askeesi, vaid koguni hoiatas selle eest. Tõeliselt väärtuslik vooruslikkus tähendab esmajoones mõõdupidamist ning on oma olemuselt kesktee äärmuste vahel. Inimest nähakse põhiliselt loomu poolest heana, mida tõestavat ka asjaolu, et pagana-tegi hulgas leiduvat tõeliselt häid inimesi. Oma õpetaja vaba käsitlust dogmade suhtes püüdis ta ettevaatlikult vältida, kuid jälgis seda enam viimase müstilisi harrastusi, rõhutades ekstaatiliselt enesessesukeldumise ning -süvenemise tähtsust - sääraseis elamuses tulevat juua jumaliku armastust otse joobnustumiseni. Tauler oli lähedases ühenduses tollal aktiivselt tegutsenud müstilise vennaskonnaga, kes on tuntud "Jumala sõprade" (*Gottesfreunde*) nime all ja kelle keskus asus tema kodulinna Strassburgis.

Eckharti ja Tauleri mõttemaailmaga on lähedases suguluses ka too tundmatuks jäänud autor, kelle sulest pärineb teos *Theologia deutsch*, mis väärrib mainimist juba seetõttu, et ta on otsustavalt mõjustanud Lutherit, kes muide oli selle esimeseks väljaandjaks a. 1518. Loobudes spekulatiivsetest mõttekäikudest mahendub siin äärmuslik müstika pigem hinge-koosutavaks vagaduse harrastamise propageerimiseks, olles seejuures oma teoloogilistes arusaamades kaine ning piibellik. Pearõhk langeb kõiges tegelikule usule, mille otsese avaldusena toonitatakse isetust ja alandlikkust: head tuleb teha hea enese pärast, olles selleks ajendatud puhtast armastusest, mitte aga tasulootusest.

Saksamaalt levisid müstilised mõttesuunad ja harrastused esmajoones Madalmaadele. Siin kujunes nende peamiseks viljelejaks Brüsseli Augustiinlaste kloostris prior ja silmapaistev jutlustaja Johannes van Ruysbroek (1293-1381), kes oma algselt flaamikeelseis kirjutistes tegeles peamiselt vahendite ja viisidega, mille varal on võimalik saavutada müstilist ühinemist ning osadust Jumalaga, jagades seejuures lugejaile mitmesuguseid praktilisi näpunäiteid ja kirjeldades müstilise süvenemise teid ning neil varitsevaid ohte. Tema õpilaste rajatud on ka mõjurikas "Ühise elu vennaskond", kelle ridadest võrsus omakorda kuulus Thomas a Kempis (1380-1471), ühe loetavaima müstilise sisuga teose "Kristuse jälgedes" (*De imitatione Christi*) autor, kuigi mõned uurijad on ka kahelnud tema autorsuses. Sügava tõsidusega vaadeldakse selles ristiinimese elus toimuvat järelkäimist või järgimist Lunastajale Kristusele, eriti aga selle eetilist külge. Müstiliselt elamuste ja osaduse kultiveerimisele asetatakse selle kõrval vähe rõhku, peaasjaks kõiges on Kristuse armastuse, isetuse ja alanduse järeleaimamine. Spekulatiivne mõtteelement on seetõttu pea täiesti taandunud mitmesuguste kõlbelist ning hinge- ja hingehoidlikku laadi nõuannete ees ja ilmselt just see asjaolu on teinud teosest ühe populaarseima ning loetavaima raamatu mitte ainult katoliiklikus, vaid ka protestantlikus maailmas, mille kordustrukid ja tõlked ilmuvad praeguseni. Märkimine, et selle teose eestikeelne

tõlge (tõlkija Järva-Peetri õpetaja Karel Madis Henning) ilmus esmakordselt juba a. 1841 tiitli all "Käimissest Kristusse järrel". Et sellel menu oli, näitab tõsiasi, et teos õige varsti ilmus parandatud kordustrukis. Nii on üks omaaegse müstika parimaid teoseid mõjustanud ka meie rahva usuelu.

§ 19. Skolastika varisemine ja kiriku autoriteedist vabaneva ilmaliku mõtlemise kujunemine

1. Uute mõtlemiseelduste kujunemine

Keskaegne skolastika tugines oma mõtlemiseeldustes põhiliselt kahele autoriteedile: ühelt poolt oli selleks katoliku kirik oma dogmade ja dogmaatiliste õpetuslausetega, mis kehtisid kohustuslike sätetena igale mõtlejale ning millest kõrvalekaldumine osutus tolleaegseis tingimuses vahel eluohtlikukski; teiseks samuti peaaegu vaieldamatuks autoriteediks oli aristootellik filosoofia, mille kirikliku õpetusega sobitatud maailmapilt ja abstraktne mõtlemisdialektika andsid skolastikale vajaliku teaduslikkuse ja mõtlemismeetodi. Need mõlemad olid skolastikas niivõrd kandvad, et nende igasugune kriitika või ümberhindamine võis saada ohtlikuks kogu skolastilisele mõtteviisile ning selle alusel rajatud süsteemile. Ent keskaja lõpupoole hakkas just nende suhtes üha enam ilmnema kriitilisi tendentse. Neile valmistas teatud määral pinda taaselustunud nominalism ja praktiliselt vähendasid skolastika mõju ka müstilised mõttesuunad. Kuid esimesed tõuked skolastika lõplikuks varisemiseks tulid filosoofiliste otsingute ja huvide vallas, mida hiljem tugevdasid avastused loodusteadustes, mis andsid surmahoobi aristootellikule maailmapildile.

Juba XIV sajandi algupoolel võis täheldada huvi tõusu klassikalise mõttepärandi vastu, seda eriti Itaalias. Otsustava tõuke selleks andis aga sündmus, mis tollal ülimalt erutas kogu kristliku maailma meeli: a. 1453 vallutasid türklased Konstantinoopoli. Selle sündmusega osutus Bütsantsi keisririik tegelikult likvideerituks. Paljud sealsed õpetlased olid sunnitud minema pagendusse ja leidsid ulualust esmajoones Itaalias, kujunedes siin mõnevõrra tähelepanu keskuseks. Nad tõid enesega kaasa aga klassikalisest mõttepärandist just selle osa, mis Euroopas aristootelliku ainuvalitsuse tõttu oli jäänud senini peaaegu tundmatuks - ja tahes-tahmata elustus sellega koos huvi teise antiikse suurvaimu, Platoni, vastu. Peagi võisid asjast huvitatud tutvuda tema teostega, mis nii oma sisulise uudsuse kui ka kunstilise vormiga äratasid paljudes vaimustust. Platoni dialoogides avanes uus, värvideküllane ning optimistlikult värske maailm, mis erutas lugeja fantaasiat märksa tugevamalt kui Aristotelese igavad arutlused. Ja me võimegi kõnelda tollal Itaalias alanud platonismi taaselustumisest, mille taustal üha enam hakkas arenema ning tugevnema kriitiline hoiak Aristotelese suhtes.

Üks esimesi platonismi pioneere Itaalias oli kreeka päritoluga õpetlane-emigrant Georgios Gemistos Plethon, kes leidis sooja vastuvõttu Firenzes a. 1438 alates. Oma vaimustavate ettekannetega platonismi üle võitis ta tolleaegse kohaliku valitseja Cosimo di Medici poolehoidu, kes a. 1440 Firenzes rajas vaba õppeasutuse Platoni Akadeemia eeskujul ja asutas selle juurde raamatukogu - *Bibliotheca Laurentiana*, mis sai kuulsaks oma hindamatute käsikirjade koguga. Nii suuliselt kui ka kirjalikult arendati selles õppeasutuses viljakalt platonismi propagandat, kartmata vastuolusid kiriklike võimude ja skolastiliste autoriteetidega. Plethoni ustavaks abiliseks oli seejuures Johannes Bessarion (1403-1472), kes toimis hiljem kardinalina ja kellelt pärineb poleemiline kirjutis nii teda kui teisi platoniste ründavate Aristotelese pooldajate vastu (*Adversus calumniatores Platonis*). Neist mõlemast märksa mõjurikkamaks osutus aga itaallane Marsilius Ficinus (Marsilio Ficino, 1433-1499), kes oli muuhulgas ka Medici rajatud platonistliku Akadeemia juhataja. Tema teeneks on Platoni teoste tõlkimine ladina

keelde, mis läbi need said kättesaadavaks laiemale õpetlasringkonnale, kes kreeka keelt tollal ei osanud. Platoni kõrval tõlkis ta ladina keelde ka Plotinose teoseid. Tema isescisvast loominguist vaarib märkimist *Theologia Platonica*, milles, võrreldes aristotelismiga, püütakse selgitada platonismi enamat sobivust ristiusu opetusega. Eriti hinnatavaks pidas ta platonistlikku õpetust hinge surematusest, polemiseerides seejuures averroistidega, kes filosoofiist hinge surematuse teooriat ei tunnustanud. Põhjuse selleks andis samal ajal elustunud averroismi harrastamine peamiselt Padua ülikoolis. Oma poleemikas püstitas Ficinus väite, nagu seisaks kogu aristoteelilik hingeõpetus vastuolus ristiusuga ning õõnestaks selle aluseid. Tolle väite taustal arenes hiljem, juba peale selle püstitaja surma, ulatuslik vaidlus, mis omakorda aitas kaasa Aristotelese autoriteedi kahanemisele.

Neis vaidlusis tekkis Aristotelese pooldajate ringides killunemine. Nimelt asus osa tema pooldajaist antiikaegsele kommentaatorile Alexander Aphrodisiassele toetudes seisukohale, nagu oleks individuaalne surematuse nende autoriteedi mõttemaailmas tundmatu ning isegi sellest tuletamatu. Selle nn. aleksandristliku tiiva silmapaistvam esindaja oli Padua professor Petrus Pomponatus (Pietro Pomponazzi, 1462-1525), kes mainitud küsimuses polemiseerib nii platonistide kui ka hinge surematust õpetavate Aristotelese pooldajatega. Oma teoses *De immortalitate animae* (1516) ta seletab, et filosoofiliselt seisukohalt hinnates osutuvat hinge surematust mõeldamatuks ja kõlbeline elu olevat ainult siis täisväärtuslik, kui seda ei ajenda mingi kartus ega lootus surmajärgsele karistusele või tasule. Kuid hinge surematust peab ta võimalikuks üksnes teoloogiliselt, asudes sellega nn. kahekordse tõe teooria poolele, mille sugemeid skolastikas juba varemgi esines. Aleksandristide vastu astusid aga need Aristotelese pooldajad, kes tõlgendasid teda Averroëse kommentaaride vaimus ja toonitasid, et vähemalt hinge intelligiibilne osa (*intellectus acituvus*) on surematu ja säilitasid sel teel seose kirikliku õpetusega, sattumata kahekordse tõe ohtu. Selle nn. averroistliku suuna nimekaimaks esindajaks on Nicoletto Vernias (surn. 1499). Mainitud lahkeli Aristotelese pooldajate peres põhjustas pikka aega kestnud erutavaid tülisid ja soodustas veelgi enam platonismi taaselukustumist. Me võime seda kõike vaadelda kui viimast filosoofilise laadiga diskussiooni skolastika pinnal.

Huvi tõus klassikalise mõttepärandi vastu põhjustas reaktsiooni ka skolastilise keelepruugi suhtes. Alles nüüd märgati, kuivõrd stiilitult abstraktne ning isegi vulgaarne oli skolastikute ladina keel ja väljendusviis. Üks esimesi, kes sellele tõsisasjale on tähelepanu juhtinud ja selle vastu peale muu ka terava satiirirelvaga välja astunud, oli Laurentius Valla (Lorenzo Valla, 1405-1457). See õpetatud klassikaharrastaja oli vaatamata oma lühikesele elueale paljudes silmapaistvates ametites, kirjutas rea huvitavaid teoseid, milles esineb teravmeelse olukriitika, piitsutades oma kaasaja moraalilagedust ja kiriku ilmalikustumist. Oma kirjutises *Repastinatio dialectices* paljastab ta skolastikute mõttemetodi tühisust, milles opereeritakse kunstlike mõistete ja abstraktsete teravmeelsustega, selle asemel et kõnelda asjast selgesti ning kõigile arusaadavalt. Traditsioonile toetumise asemel nõutakse selle vaba kriitikat. Eeskujuks seatakse seejuures kreeka ja ladina klassikute sirgjooneline mõtteviis ja selge väljenduslaad. Oma progressiivsete mõtetega kuulub Valla itaalia humanistide esimese põlvkonna tähtsamate esindajate hulka.

Lõplikult mõranema hakkasid aga skolastilise mõtlemisviisi alused loodusteadusliku maailmakäsitluse tekkimise tagajärjel. Enne aga, kui asume vaatlema selle esimeste algmete kujunemist, peatume ühe omapärase, osalt keskaegse, ent osalt juba uude aega kuuluva mõtleja juures. See on Nicolaus Cusanus.

2. Nicolaus Cusanus ja tema mõttemaailm

Nicolaus Cusanus (Nicolas Chrypffs, 1401-1464) oli talupoegliku päritoluga sakslane, kes sai aadlisoost hooldaja abil oma hariduse Hollandis "Ühise elu vennaskonna" koolis, õppis Paduas õigusteadust ja hiljem teoloogiat, tegutses seejärel Koblenzis ja Lüttichis vaimulikuna,

võttis asjatundjana osa Baseli üldisest kirikukogust ja töötas sellest alates paavstliku õukonna diplomaadina. A. 1448 nimetati ta kardinaliks, kes paavstliku legaadina revideeris kloostrid Saksamaal ja Hollandis. Pärast nimetamist Brixeni piiskopiks tekkis tal konflikt kohaliku võimukandja ertshertsog Sigismundiga, kes ta koguni vangistas lühemaks ajaks. Oma tegevusrohke elu lõpu veetis ta peamiselt Roomas, olles siin paavsti eemalviibimise puhkudel ka tema asendajana Rooma kuberner. Kõige selle kõrval on Cusanus arendanud laialdast ning mitmekesise sisuga kirjanduslikku tegevust. A. 1440 ilmus tema teatavas mõttes programmiline *De docta ignorantia* ("Teadus mitteteadmistest"), millele veel samal aastal järgnes seda sisuliselt täiendav uurimus *De coniecturis* ("Arvamustest" või "Oletusist"). Neile järgnes rida lühemaid traktaate filosoofiliste, teoloogiliste ja loodusteaduslike küsimuste üle. Tema filosoofiaalaseks peateoseks peetakse dialoogi *De mente* ("Vaimutegevusest"), mis ilmus a. 1450 kolmanda osana suuremas dialoogidetsükli *De idiota* ("Võhikuist"). Teoloogiliselt seisukohalt pälvis tunnustust *De concordantia catholica* ("Katoolest üksmeelest" või "Katoolest ühtsusest"), milles esmakordselt käsitletakse oikumeenilist põhimõtet ja vaagitakse koostöö võimalusi kahe kristliku suurkiriku vahel. Cusanus on peale selle ka üks religiooniloolise uurimise pioneere, olles kirjutanud uurimusi islami püha raamatu "Kõraani" kohta. Tema teoste koguväljaanne ilmus esmakordselt Pariisis a. 1514.

Cusanuse filosoofiline huvi koondub esmajoonel inimliku tunnetuse probleemile, mille mõistmiseks ning lahendamiseks ta arendab täiesti iseseisva teooria. Tõsi küll, sellesse on liidetud mõnesuguseid sobivaid elemente kaasaja kõige erinevamate suundadest, nii aristotelismist, nominalismist kui ka Eckharti müstilistest spekulatsioonidest. Kuid ometi on seaduse ainese ärakasutamise tulemused tema käsitles niivõrd uudsed ning iseseisvad, et me neid vaevalt tohiksime lugeda eklektilisteks.

Teise huvikeskme Cusanuse filosoofiliselt otsinguis moodustab jumalaküsimus, mille pigem religioonifilosoofilist kui teoloogilist laadi lahendamiskatseis näib huvi koonduvat Jumala ja maailma vahekorra uuele mõistmisele.

Inimlikku tunnetusprotsessi analüüsides ning avandades nendib Cusanus selle toimumist neljas erinevas astmes. Esimese ning ühtlasi alama astme moodustab tavaline meeltetaju (*sensus*) koos kujutlusvõimega, mis tunnetusele annab üksnes korrastamata toormaterjali taju ja kujutluspildi jaoks. Sellele järgneb juba korrastava toimega mõistus (*ratio*), mis asetab tajutud materjali aja ja ruumi, arvu ja nimetuse järele teatud kindlasse süsteemi või korda, mille juures tähtsat osa etendavat eritlemise või vastuolulisuse printsiipi. Kolmanda astme moodustab juba teoreetiline või spekulatiivne aru (*intellectus*), millel on võime erinevusi ja vastuolusid ühendada ja mis erinevalt mõistuse enam analüüsivale funktsioonile on sünteesiva toimega. Neljandaks ning viimaseks tunnetuse astmeks on juba lõplikult sünteesiv ja üle ning väljaspool kõike puhtmõisteliselt teotsev kaemus (*visio*, *intutio* või ka *unio*), milles kõik senised tunnetuslikud vastuolud sulavad üheks kõikehaarvaks terviklikuks pildiks, millel pole algust ega lõppu ning mis on igavene ja milles hing kokku puutub sedasama igavikulist ühtsust kandva Jumalaga. Säärane kaemus kui inimliku tunnetuse täius saab temale omaks aga üksnes harukorral ja selle saavutamist takistavad aina meelelised kujutluspildid ja mõistuslikud kujundid. Kui me aga taipame kord seda saavutamatu ning mõistetamatu, siis meil ongi käes ülim tarkus, mida Cusanus nimetab "teadlikkuseks mitteteadmistest".

Seda tunnetuse astmikku ei käsitlenud Cusanus mingi tardunud skeemi või süsteemina. Iga kõrgem aste haardub madalamasse, sekkub vastavalt oma funktsioonidele selle tegevusse. Mõistus jääks tegevusetuks ning sisutuks, kui meeltetaju ei toodaks talle materjali ja teadlikkuse ning tähelepanelikkuse näol oleleb mõistus juba tajuprotsessis, suunates ja juhtides viimast. Arul poleks midagi sünteesida, kui ta ei saaks mõistuselt selleks ainet, ja korrastusprintsiibina on aru ise ühtlasi tegev juba mõistuses, juhendades selles toimuvat analüüsimis- ja tunnetusprotsessi. Nii ei ole erinevad tunnetusastmed kujuteldavad mingite üksteisest lahus

toimivate funktsioonidena, vaid moodustavad üheskoos üksteist täiendava ning abistava süsteemi. Säärane inimhinge ühtselt funktsioneeriva tervikluse rõhutamine oli keskaegsele tunnetusõpetusele ja psühholoogiale täiesti võõras ja me võime seetõttu Cusanuse tunnetusõpetust hinnata kui oluliselt uusaegsesse mõtlemisse kuuluvat teooriat. Sama uudsena ning koguni moodsana ilmneb tema käsitus ajast ja ruumist kui mõistuse produktidest või kategooriatest, millel ei ole nn. objektiivset olemasolu. Loob aga inimvaim säärased kategooriad, siis peab ta loojana neist ise üle olema, ja sellele väitele rajabki Cusanus oma õpetuse hinge surematusest või õigemini inimvaimu igavikulisusest.

Kolm esimest tunnetusastet, eriti aga mõistus ja aru, annavad meile kõik selle, mida teame. Kuid kuna ükski neist ei ulatu tunnetuse ülima, tõde ennast kaemuses vahetult haarava ning läbielava astmeni, siis on seetõttu ka kõik meie teadmine üksnes relatiivne arvamine või oletamine. Kuigi täiuslik tõde ise meile jääb varjatuks või teadmatuks, siis ei pea see kedagi keelitama loobumisele tõeotsimisest. Just vastupidi, me peaksime püüdlema tõepärasemate arvamuste ja oletuste poole. Tegelikult ei ole ju ükski arvamus või oletus täiesti vale, nagu ta ei saa olla täiesti tõde. Kuid ekslikuks ning valeks võib osutuda iga arvamus seeläbi, et me kas teadmatuses inimliku tunnetuse küündimatusest või ka tahtlikult seda ignoreerides hakkame oma arvamusi pidama lõplikeks lahendusiks ning unustame vana sokraatilise tarkuse: "ma tean, et ma midagi ei tea." Tõeline tunnetus otsib alati võimalusi lähemalepääsemiseks tõele, mis kätkeb ju üksnes Jumalas, ja säärane võimaluste otsimine, selleks vahendite avastamine ning nende läbikatsumine ongi filosoofia reaalseks ülesandeks. Filosoofiline mõtlemine ja tunnetus on alati liikumas lõplikult lõpmatule, ajaliselt igavesele ja maailmast Jumala poole - ka siis, kui ta teab, et too lõplik ning igavene jääb talle saavutamatuks ja et ta seda täiuslikult tunnetab vaid kord sealpoolses maailmas.

Sääraste taotluste jaoks pakub Cusanuse arvates parimaid vahendeid matemaatika ja me võime täheldada, kuidas tema üldiselt progressiivses mõttemaailmas siiski kaasa helisevad peaaegu pütaagorilikena tunduvad arvude sümboolika ning müstika elemendid. Nagu arv üks on kõigi teiste lõputuseni avarduvate arvude aluseks ning lähteks, nii on Jumal kui üks ühtne lõputus kõige lõpliku aluseks ning lähteks. Maailma olemuse metafüüsikalises seletuses etendavad nelik- ja kolmikarvud tähtsat osa: inimliku tunnetuse neljale astmele leitakse vastavat objektiivse olemise neli astet Jumala, vaimu, hinge ja keha näol. Teisal samastatakse viimased lõpmatuse, mõtlemise, elu ja olemisega. Kuid ka kolmikarv leiab maailma struktuuri seletamisel rakendamist: ajaliselt jaotub maailm igavikuks, kadumatuks ning kaduvuseks, tunnetuslikult aga tõeks, tõenäoseks või tõepäraseks ja ekslikuks või võltsituks. Kõigis taolises kolmikstruktuurides arvatakse seejuures leiduvat jumaliku Kolmainuse jälgi (*vestiga trinitatis*). See juhib meid aga jumalaprobleemi juurde.

Cusanuse jumalaprobleemi käsitluses ilmneb vaieldamatult areopagiitliku "negatiivse teoloogia" elemente. Muidugi on ainult Jumal ülim, viimne ning lõplik tõde ise ja juba sellest järeldub, et ta ilmalikule tunnetusele on otseselt kättesaamatu ning tundmatu. Teda on seepärast parem iseloomustada kõige selle läbi, mida meie tunnetusele antud maailm ja meie ise pole, ta on absoluutne vastand kõigele sellele. Võib-olla on õigem eitada kui väita, et Jumal on tõde, valgus või vaim, sest tegelikult peab ta olema midagi absoluutselt enamat, kui meie seda inimlikes sõnades ja mõistetes väljendame. Võiks pigem öelda: Jumal on väljendamatu, taibatamatu, rohkem kui absoluutne, enam kui üks ning ühtne. Maailmas on iga asja suhtes midagi suuremat või vähemat, kergemat või raskemat, kaduvat või püsivat, ühesõnaga valitseb siin suhtelisus ning vastuolulisus, millest me suuri vaevu oma arukuse sünteesiva tunnetusega püüame jagu saada ning seejuures üksnes ligineme ihaldatavale lahendusele. Jumalas moodustavad need vastuolud täieliku harmoonia, temas on nn. "vastuolude ning erinevuste kokkulangevus lõplikult ühtseks tervikuks" (*coincidentia oppositorum* või *coincidentia contradiutoriorum*), täiuslik ning absoluutne maksimum langeb siin ühte absoluutse miini-

mumiga. Jumal on kõige võimalikkuse tegelikkus, seega ühtlasi absoluutse aktiviteedina eelduseks kõigele olemasolevale, ajalis-ruumiliselt piiratud saamisele ning võimisele, ta on ise absoluutne võime (*posse ipsum*). Taolised "tõenõosed" määrangud aga ei ütle midagi selle kohta, mis Jumal oma tõelise olemuse poolest iseendas on, sest need määrangud on võimalikud üksnes kõige selle kaudu, mis Jumal oma loodud maailma suhtes on. Viimasena on ta loomulikult ka Kolmainus, kuna omaette, "iseendas" on ta ikkagi üks ning ühtne, jagamatu ning erinevustetu. Kuid oma maailmale suunatud aktiivsuses peegeldub ta kolmeti, kolmesugusel viisil, mille järgi arvab Cusanus leidvat kõikjalt - kord nähakse seda maailmas esineva sünnitaja, sünnitatu ja armastuse olemasolus, kord vaimu, tarkuse ja headuse avaldusis, kord otsitakse seda metafüüsilisist olemise, jõu ja teo printsiipidest või nähakse ka ühtsuse, ühetaolisuse ja seostatuse mõisteis. Nii kohtame viimaks igas võimalikus kolmikjaotuses Kolmainuse peegeldusi ja kiriklikul teoloogial ei olnud põhjust kahelda säärase jumalaõpetuse kristlikkuses!

Kuigi taolises jumalakäsitluses on toonitatult esile tõstetud erinevus Jumala ja maailma vahel ja need koguni vastandatud, ilmneb teisalt selles niivõrd Jumalat maailmale lähendavaid elemente, et võime kõnelda Cusanuse jumalakäsitluse ilmsest kalduvusest panteismi. On Jumal absoluutne tõde ning ühtlasi absoluutne olemine kui niisugune, siis ta mitte ainult ei vastandu maailma reaalsele olemisele ja selles esinevale relatiivsele tõe, vaid haarab, mahutab selle kuidagi endasse. Maailm on küll loodud, ent seda kujutletakse pigem uusplatonistliku emanatsiooniteooria vaimus kui arengut või väljakasvamist Jumalast ja Cusanus on sõandanud isegi väita, nagu oleks maailm Jumala "keha". Seesugusele Jumala ja maailma olemus-ühtsuse toonitamisele viis teda ilmsesti tema maailmakäsitlus.

Cusanuse maailmakäsitluses esineb vaatamata selles leiduvaile rohketele antiikse maailmapildi elementidele seisukohti, mis kõlavad üsna uusaegselt. Selgesti toonitatult tõstatatakse selles kõigepealt esile maailma, s.t. universumi lõpmatus, nii ruumiliselt kui ajaliselt. Kuigi see erineb absoluutsest, jumalikust lõpmatusest, olles kujuteldud ikkagi konkreetse, ruumilis-ajalise lõpmatusena vastandina jumalikule üleruumilisele ning üleajalisele lõputusele, on see siiski lõpmatus kui piiramatu ulatus ruumis ning lõputu kestvus ajas. Juba taoline ruumilis-ajalise maailma lõputuse mõte seisis vastuolus teoloogilise arusaamisega maailma lõplikkusest ja mahendas tunduvalt siin esinevat dualismi Jumala ja maailma vahekorras, kuigi ei tarvitsenud osutada veel kaugeltki ohtlikuks. Edasi tabas Cusanus ka maailmses olemises ühtsuse printsiibi, kuigi varjatuna siin esinevast tegelikust mitmekesisusest ja erinevusest. Just tolles mitmekesisuses endas kätkeb ühtsus või õigemini peegeldub selles. Igas üksikus kätkeb terviklus, iga üksiku olemasolust kiirgab välja tervik (*In omnibus partibus relucet totum*). Ja nii kehtib ka maailmas põhimõte, mille kohaselt "kõik oleleb kõiges" (*Omnia ubique*). Sellest järeldub muidugi, et kõik oleleb Jumalas kui absoluutses ühtsuses ning et ka Jumal peab olelema universumis. Selles mõttes ongi kasutatud väljendit, nagu oleks universum Jumala "keha". Nii on siis säärase ühtsuse toonitamisega astunud veelgi samm edasi panteismi suunas. Seda suunda täiendab omalt poolt Cusanuse käsitlus inimesest kui igavesest indiviidist. Nagu maailmas, nii kätkeb ka igas indiviidis lõputus ning ühtsus. Inimene kannab eneses kõike, mis on olemas. Ta on, kogu universumi eneses peegeldades, tõeline mikrokosmos omaette (*parvus mundus*) ja seda mitte ainult nii, nagu seda on kõik muud asjad, vaid et ta seda teadlikult võib kasutada, mõistetes vormida ja nõnda loomupärast kalduvust omada püüdlemises tõe poole. Sel viisil arutelles jõuab Cusanus oma inimesekäsitluses peaaegu sama tulemuseni, milleni jõudsid saksa müstikud - kätkeb kogu universum inimeses, siis kätkeb temas ka Jumal ise, evib oma olemises midagi, mis samastub Jumalaga, olgugi et ta selles ei tarvitse teadlik olla ega suuda seda kasutada. Nii ei ole maailm mitte looduna Jumalast väljaspoole, vaid temast lähtununa ühtlasi temas, tema sees, temas

osalev ja temaga peaaegu samastuv, kusjuures Cusanus targu seda järeldust otseselt millalgi ei tee.

Cusanuse filosoofilist vaimuloomingut on hinnatud mitmeti. Kahtlemata kuulub ta oma mõttemaailmalt nii keskaega kui ka uusaega. Samal ajal kui tema erk vaim otse vaistlikult tabab rea uusaegseid mõtteid ning tunnetusi, tegeleb ta neist häirimatult edasi mitmesuguste teoloogiliste küsimustega täiesti keskaegse skolastika vaimus. Nii on ta tegelenud Jeesuse jumalikkuse probleemiga, pühendades sellele ulatuslikke peatükke oma teoseis, nii on ta uurinud kirikliku õpetuse alusel inglite küsimustki. Kuid teisalt on ta läbinisti uusaegse mõtte- ja tunnetuslaadi silmapaistvamaid esindajaid omal sajandil. "Moodne" on esmajoones tema sügav huvi antiikse mõttepärandi vastu ja näib, et teda Platon, Pythagoras ja Plotinos kaugelt enam on köitnud kui tollal veel moesolev Aristoteles. Piiritu ning ehtne on tema huvi looduse ja loodusteaduste vastu, mida arvatavasti ajendas sõprus tollal tuntud loodusteadlase Paul Toscanelliga. Cusanus on enne Kopernikust õpetanud, et maa on kerakujuline ning tiirleb ümber oma telje.

Ei puudu isegi katsetused geograafia alal: esimesena on ta püüdnud koostada kaarti kogu Saksamaa kohta. Tema maailmapildis esineb, kuigi alles väga algelisel kujul, arengu või evolutsiooni mõte ja ka tema ühiskondlikes vaateis esineb mõndagi uut. Oma huviga looduse vastu, mida ta on soovitanud "lugeda kui Jumala avatud raamatut", on ta kaasa mõjunud looduse uurimise elustamisele. Temast on mõttetarkust ammutanud paljud renessansiaegsed mõtlejad-humanistid, nende hulgas ka kuulus Giordano Bruno, kelle täht mõnevõrra ebaõiglaseks on varjutanud Cusanuse tähtsuse hindamist.

3. Loodusteadusliku tunnetuse algmed

Otsustava löögi skolastilisele mõtlemisele andis aga üha elavnev ning paljude õpetlaste huviobjektiks muutunud loodusteaduslik tunnetus, mille esimesed olulisemad avastused tähendasid lõppu aristootellikule maailmapildile ja maailmakäsitlusele, mis oli olnud skolastilise mõttesüsteemi aluseks. Eelarvamusteta lähenemine looduses esinevatele tõsiasjadele soodustas igati eksaktse ning asjakohase, vahetule kogemusele, vaatlusele ja katsele toetuva empiirilise tunnetuse võidukäiku. Kahtlemata võttis selle lõplik väljakujunemine veel pikka aega ja ainult samm-sammult suutis see end lahti raputada keskaegsest mõtte- ja tunnetuspärandist. XV sajandi lõpuosas ja XVI sajandi algupoolel, seda ajavahemikku võime nimetada empiirilis-loodusteadusliku maailma- ja elutunnetuse sünniajaks, on see veel tugevasti seotud skolastilise, usulise kui ka ebausulise mõtte- ja kujutluspärandiga. Tolleaegsete loodusteadlaste seisukohad pakuvad seetõttu üsna iseäralikku pilti, milles sageli on uued ning "moodsad" seisukohad segunenud täiesti ebauslike kujutelmade ja uskumustega. Teadlaste ning uurijate algelisis laboratooriumes õitses veel täie hooga alkeemia, milles puudus igasugune süstemaatilisus. Ikka veel otsiti "tarkuse kivi" ja püüti avastada juhuslike katsetuste varal abinõu, kuidas saavutada väheväärtuslikest ainetest kas väärislike või kulda. Astronoomia kõrval harrastati järjekindlalt astroloogiat ja isegi niisugused teadlased nagu Galilei ja Kepler pidid oma käskijate ning ülalpidajate nõudel valmistama "horoskoope", tabeleid, mille varal pidi olema võimalik inimese elusaatuse ettenägemine taevakehade liikumise alusel. Meditsiinilistes teadustes vaadeldi haigusi kui kurjade vaimude avaldusi ja nende ravimiseks kasutati peale tollal tuntud ravimite ka nõidust ning maagiat. Ent vaatamata kõigele sellele virgus tollest uskumuste ja tõekspidamiste kaosest üksikuid mõtlejaid ja uurijaid, kes juba meetodiliste vaatluste tulemusena avastasid tõdesid ja tõsiasju, mis on saanud aluseks uusaegsele loodusteaduslikule maailmatunnetusele ja mille ajal vana maailmapilt üha enam kõikumä lõi.

Üks sääraseid suurvaime, kelle selginenud ning kogemusist koolitatud pilk oskas leida teed vahetu loodustunnetuse juurde, on Itaalia renessansiaegse kunsti silmapaistvaim esindaja Leonardo da Vinci (1452-1519), kelle tähendus teaduse ajaloos pole kaugeltki väiksem tema

osast kujutava kunsti ajaloos. Teravapilgulise vaatlejana oskas ta jälgida looduses toimuvaid nähtusi ja neist järeldada kindlaid seaduspärasusi. Tema kirjutised füüsika ja matemaatika alalt sisaldavad avastusi, mis on jäädvustanud tema nime nende teaduste ajalukku. Leonardo oli esimesi, kes fikseeris ja teaduslikult põhjendas seaduspärasusi mehaanika ja optika valdkonnas, rajas teed inimese kehaehituse lähemale tundmisele ning hajutas ebausklikku kartust ka meditsiinilises uurimises. Oma kaasajal ei olnud ta oma avastustega aga kuigi populaarne.

Tohutult mõjukamaks osutusid poola astronoomi ja füüsiku Nikolaus Kopernikuse (1473-1543) avastused, mis avalikkusele teatavaks said alles pärast avastaja surma ilmunud teoses *De revolutionibus orbium coelestium* (1543 Nürnbergis). Kuna teos oli pühendatud tolleaegsele Rooma paavstile, siis ei tihanud katoliku kirik selle vastu otsemaid sõda kuulutada: alles a. 1616 pandi Kopernikuse teos kiriku poolt keelatud raamatute nimekirja (*index librorum prohibitorum*). Seevastu märkasid Luther ja Melanchton otsekohe teose ohtlikkust kiriklikule dogmale, mille ainsaks maailmakäsitlemise aluseks nende arvates sai olla vaid senine, aristoteelilik maailmapilt. Nimelt tõestas Kopernikus arvutuste ja astronoomiliste vaatluste varal, et mitte päike ei liigu ümber maa, vaid vastupidi, maa, keereldes ööpäeva vältel ühe täispöörde oma telje ümber, tiirleb samal ajal päikese ümber ning teeb täistiiru ühe kalendriaasta jooksul. Sellega oli aga senine maailmapilt purustatud, milles maad käsitleti universumi keskpunktina. Kahtlemata osutus see revolutsiooniliseks avastuseks, millel olid maailmavaateliselt kaugelt ulatuslikumad tagajärjed, kui seda võis aimata avastaja ise, kes muide oli katoliku kiriku vaimulikke. Järelduste tegemine langes juba järgnevaile õpetlasile, ja filosoofilisest seisukohast oskas seda kõige tabavamalt teha Giordano Bruno.

Oma kaasajale märksa vastuvõetavamaks mõtlejaks oli Šveitsist pärinev arstiteadlane-filosoof, kes on üldiselt tuntud Paracelsuse nime all (õieti: Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim, 1493-1541). Õppinud peamiselt meditsiini, reisis ta palju, töötas lühemat aega Baselis meditsiiniteaduse professorina, kuid oli siit oma riika iseloomu tõttu sunnitud lahkuma. Arvukad teosed, mis käsitlevad loodusteaduslikke, meditsiinilisi ja filosoofilisi küsimusi, sageli segipaisatult, on kirjutatud vulgaarladina keeles ja need üllitati koguväljaandena esmakordselt Baselis a. 1589 (10 köidet). Oma kaasajal oli ta populaarne ning leidis rohkesti austajaid. Paracelsus tahab olla esmajoones loodusfilosoof, kelle arvates kogemuslik vaatlus ja teoreetiline mõtlemine peavad käima looduse uurimisel käsikäes. Kogemusteta spekulatsioonimine ja järelepeerimine vanadele autoriteetidele, kelle tarkus talle näis "paberlikuna", ei saa edasi viia looduse saladuste mõistmist ja kasutamist; otsekui selle seisukoha kinnituseks olevat ta Baselis demonstratiivselt põletanud Galenuse ja Avicenna teoseid! Tema maailmakäsitlemises leidub, kuigi segatult müütiliste elementidega, mõndagi tähelepanuväärset.

Maailmakõiksuses näeb ta elavat tervikut, mis sarnlevalt inimorganismile teeb läbi kindla arengu või käekäigu sünnist surmani. Algselt moodustasid kõik asjad ühe ühtse terviku Jumalast loodud algaine (*prima materia*) näol, milles sisaldasid kõik asjad nii, nagu seemnes sisaldub temast hiljem võrsuv taim. See algmaterie hakkas pärast oma loomist kasvama ning arenema ning temast võrsus kogu olemasolev asjade mitmekesisus oma vormide ja värvide rikkuses. Nüüd aga läheb arenemine edasi juba iga asjaliigi joonel nii, et iga liik suundub temale omase täiuslikkuse poole ja see areng ei peatu enne, kui on saavutatud võimalik täiuslikkus kõiges. Säärane lõppstaadium jõuab Paracelsuse arvates kätte just enne viimset päeva, mil nii looduses kui ajaloos on kõik ülimalt täiuslik. Kogu selles looduse mitmekesisuses elab üks ühtne ning ühine sisemine seadus või hing ja ka inimlikus kehas kehtivad needsamad seaduspärasused nagu kogu universumis. Inimene ise pole midagi muud kui mikrokosmos, kelles ekstraktina eluneb kogu makrokosmos. Looduse enese protsessid toimuvad aga keemilistena, ainete ühinemise ja lahutamise teel. Kogu aineeline maailm koosneb kolmest põhisubstantsist või "ürgessentsist", need on elavhõbe, väävel ja sool. Viimaste all ei mõisteta

vastavaid aineid, vaid "substantse": elavhõbe tähendab vedelat, väävel põlevat ja sool tahket substantsi. Neist algaaineist koosnevad omakorda neli põhielementi maa, vesi, õhk ja tuli, mis samastatakse müütiliste, elavate olenditega või elementaarvaimudega, mis meis valitsevad, kuid mida ei käsitleta personifitseerituna, vaid pigem mingite elustavate ning liikumapanevate "jõududena". Iga üksikolend omab mingi taolise "jõu" (*Archeus*), mis temas tegutseb kui eluprintsiip. Peale selle oleleb veel "vastupanevaid" jõude, mis on osalt maapealse, osalt aga koguni taevase iseloomuga, pärinedes tähtede valdkonnast; nende sekkumine eluprintsiibi või eluvaimu tegevusse põhjustabki tavaliselt haigusi ja rohtu valides tuleb valida seesugune, mis eluvaimu vastupanujõudu suurendab.

Huvitavaid seisukohti leidub Paracelsuse käsitluses inimesest. Kuigi inimene igati kuulub olemasolevasse loodusse, on ta siiski rohkemat kui "universaalne loom": ta ei kanna endas mitte ainult mikrokosmosena makrokosmost, vaid on ühtlasi ka "jumalanäone", s.t. kannab endas ka igavikku ja kadumatust. Nagu maailm jaguneb kolmeks olemissfääriks - maiseks, taevalikuks või astraalseks ja vaimseks või jumalikuks -, nii kajastub see ka inimeses: tal on ihu, mis toitub elementidest, vaim, mis oma kujutlusvõime kaudu toitu ammutab astraalsest olemisvaldkonnast ja viimaks surematu hing ise, mis toitub usust Jumalasse ja Kristusesse. Sureb keha, siis elab vaim veel mõnda aega edasi, kuni hajub astraalse olemise valdkonda ja ainult hing on surematu. Et inimene vajab sel viisil oma olemasoluks kolmekordset toitu, siis tuleb tal teha tegemist kolmesuguse teadusega: loodusteadusega, mis uurib tema kehalise toitumise baasi, astronoomiaga, milles tegeldakse vaimumaailmaga, ja teoloogiaga, mille ülesandeks on Jumala ilmutuse uurimine, milles kinnitub usk õndsusse.

Nagu öeldud, põimuvad Paracelsuse vaadetes üsnagi progressiivsed mõtted kaasaegse fantastikaga. Kahtlemata on tema lähtekoht looduse uurimiseks õige, kuid seda pole ta ise kaugeltki rakendanud. Mis aga enim tähelepanu väärib, on tema käsitlus loodusest kui arenevast suurusest, milles iga liik püüdleb temale omase täiuslikkuse poole - see mõte on nii uudne, et seda looduse seletamisel rakendada usaldati alles uusimal ajal. Paracelsuse arengukujutus seisab igatahes üsna lähedal moodsale looduslikule evolutsiooniteooriale.

Loodusteaduslikku mõtteviisi arendati samal ajal üsna agaralt ka Itaalias, kus selles osas hinnatavaid teeneid paljude teiste kõrval omab eriti Bernhardus Telesius (Bernardino Telesio, 1508-1588). Oma teoses *De rerum natura iuxta propria principia* esineb ta aristotelismi veendunud vastasena ja nõuab looduse uurimisel eelarvamusteta kogemuslikku vaatlust. Sellekohaste harrastuste koldeks kujunes tema rajatud *Academia Telesiana* Napolis. Loodusfilosoofilisis vaateis tahab ta välja jõuda lihtsate ning algeliste printsiipideni ning arvab neid peituvat soojas ja külmas. Oma tunnetusõpetuses on ta sensualist ja seostab kõlbelise elu inimliku alalhoitungiga: kõik, mis seda rahuldab, on hea.

4. Skolastika restauratsioonikatsed

Skolastilise mõtteviisi lagunemist põhjustavate tegurite pidev areng kujunes alates XV sajandi lõpust kogu järgneva ajastu vaimset ning kultuurilist palet iseloomustavaks teguriks. Huvi antiikse mõttemaailma filosoofilise pärandi vastu kutsus esile uusi mõtteid, mis viljastavalt mõjutasid uue, kiriklikku õpetusautoriteeti trotsiva elutunnetuse süvenemist liikumises, mis on tuntud üldiselt humanismi nime all. See oli esmajoones protest Aristotelese ainuvalituse vastu filosoofilise mõtlemise tandril, kuid ühtlasi küllalt jõuline vastuhakk kõigele elutule, abstraktsele ning spekulatiivsele, kõigile mõtteskeemidele ja süsteemidele, mis tahtsid elu tegelikkust suruda oma raamidesse. Selle taustal kujunes paratamatult too uus elutunnetus, milles abstraktseilt õpetusilt pöörduti elava tegelikkuse poole, teritati pilku konkreetse maailmatõelisuse mõistmiseks temast enesest lähtudes. Paracelsuse protest kõige "raamatutarkuse" vastu on selles mõttes otse sümbolse tähendusega ja juba esimesed samud empiirilise loodustunnetuse alal osutuvad ohtlikeks skolastilist mõttemaailma kandvale

ning raamistavale aristootellikule maailmapildile. Teoreetiliste mõttemõlgutuste ja loogiliste targutuste umbrohist puhastatud vaateväljale astus inimene ise, loomulikuna ning ehtsana, tahtes olla vaba kõigist eelarvamusist nii iseendas kui ka teda ümbritseva maailma tunnetamises ning mõistmises. Ja siit peale osutub tunnetustee ja sellega seoses kogu filosoofiline mõtlemine üha enamal määral inimesekeskseks. Too humanismi rüpes sündinud ja renessansi vaimus lõpule viidud inimese avastamine on sisuliseks pöördepunktiks keskaegse ja uusaegse mõtlemise piiril.

Selles inimese avastamise ning tema vabastamise suurejoonelises protsessis pidid paratamatult varisema senised autoriteedid. Otsustavat osa selles etendas protestantlik reformatsioon, mis niiöelda "lahtisel rindel" astus võitlusse senise katoliku kiriku kõikehaarava autoriteediga. Mistahes seisukohalt me seda ka ei hindaks - siingi oli mängus inimese vabastamine, tema tagasivõitmine abstraktsete mõtteskeemide kütkeist ja koormava ebausku kammitsaist ristiusu ehtsast tõesisust ammutavale usule ja elu tegelikkusele. Kui humanistlikud harrastused oma mõjuvaldkonda haarasid peamiselt kõrgema kihi ja haritlaskonna, siis kandis reformatsioon vaba inimese mõtte juba laiadesse hulkadesse, äratas teadvusele oma väärtusest ning tähendusest lihtsa kodaniku, käsitöölise ja talupoja. Sellega oli antud hoop skolastilise mõtlemise teisele ning kandvale tugisambale, mida vaevalt sellisel määral oleks suutnud aristootelliku filosoofia varisemine. Reformatsioonis otsustati lõplikult juba ammu enne seda alanud uute vaimsete püüdluste saatus ning avati neile tee vabaks edasiarenemiseks. Ja reformatsiooni hääl, Saksamaa, kujunes selle tasuks filosoofilise mõtlemiskultuuri peamiseks harrastuspaigaks, kõige valdavamate uute mõtete laboratooriumiks. See tähendas ühtlasi pööret uutele alustele ka teoloogilise mõtlemise valdkonnas, siingi asendus katoliikliku kiriku õpetusautoriteet piibelliku ilmutusautoriteediga, andes teoloogilisele mõtlemisele uue suuna.

Kuigi katoliku kirik ise kaugeltki ei jäänud puutumata nendest värsketest tuultest, võttis ta kõige uue suhtes siiski rangelt defensiivse hoiaku. Kiriku vaimne juhtimine koondus üha enam jesuiitide kätte, kes tegid pingutusi, et hoida vabameelsusse kalduvat kristlaskonda nii hea kui kurjaga oma mõju all. Alanud võitluse keerises hajuvad teoloogilised sisetülid ja skolastika pärandina tõuseb ausse taas tomism, vähestes ning tähtsusetuis asjus ümberformuleerituna. Uute mõttesuundade tundmaõppimiseks ja nende ümberlükkamiseks juhul, kui neid polnud võimalik sobitada kiriku õpetusega, rajati jesuiitide algatusel Rooma koguni kaks tähtsat õppe- ja uurimisasutust - *Collegium Romanum* ja *Collegium Germanicum* (1551 ja 1552). Tridenti kirikukogul (1546-1563) määrati lõplikult kindlaks kiriku õpetuslikud seisukohad, mis kujunesid aluseks kõige "moodsa" vastu võitlemisel. Juhtivat osa skolastilise mõttepärandi kasutamisel ja taastamisel hakkavad etendama peamiselt Hispaania jesuiidid. Viimaste ringkonnast pärineb ka viimane silmapaistev "skolastik" - Franciscus Suarez (1548-1617). Tema ulatuslikust filosoofilisest ja teoloogilisest loomingust (26 köidet) väärib tähelepanu *Disputationes metaphysicae* (1695), milles hinnatavalt põhjaliku Aristotelese tundmise alusel püütakse õigustada tema seisukohti uute mõttesuundade vastu ja millel teatav mõju ei puudunud isegi protestantlikes ringkonnas. Teoloogiliselt püsib Suarez ent kindlasti tomistlikel seisukohtadel, olles viimase tõlgendamises autoriteediks katoliikluses tänapäevani. See lühiaegne tomistlik restauratsioon hajus varsti pärast Suarez'i surma, andes maad uuele tardumusele, mis elustus vaheti üksnes poleemilisel otstarbel. Uut elustumist katoliiklikus mõttemaailmas on märgata alles XIX ja XX sajandil, ent siingi on sisuliselt tegu üksnes tomistlike traditsioonide taaselustamisega moderniseeritumal kujul.

§ 20. Kokkuvõtlik tagasisivaade

1. Keskaegse mõtlemise peaküsimusi

Antiikaja filosoofilise mõtlemisega võrreldes tundub, et keskaegne mõtlemine oli nii oma probleemistiku kui ka arengu poolest märksa ühtlasem ja ka terviklikum. Kuid oleks täiesti ekslik arvata, nagu osutuks keskaegne mõtlemine seetõttu mingiks tardunud, omaette suletud ning algusest lõpuni üht ja sama kordavaks mõttesüsteemiks, milles alles humanismi ajal hakkavad puhuma äratavad ning elustavad tuuled. Tõsi küll, keskaegses mõtlemises leidub perioode, mille tunnuseks on taoline tardumuslik endassesuletus, kuid vaevalt me tohime seda üldistada. Heites tagasi pilku keskaegse mõtlemise kui terviku ajaloole, võime siingi tähele panna pingsat võitlust, elavat otsimist üha uuesti kerkivatele probleemidele ka siis, kui need probleemid ise pole mingid uusavastused. Tardumusliku liikumatuse mulje on tingitud peamiselt sellest, et kogu keskaegne mõtlemine liikus ainult ühes sektoris, tegeles ainult selles valdkonnas esilekerkivate ning seda valdkonda esmajoonel huvitavate küsimustega. Kuid see oli ainult asja väline, vormiline külge. Õppides lähemalt tundma selles voogavat elu, saame kahtlemata hoopis teise pildi. Enam kui ükski teine periood inimkonna filosoofilise mõtlemise ajaloos kannab just keskaegne mõttemaailm oma ajastu selget pitserit ja me võime öelda, et see mõtteperiood on oma vormilt peaaegu ainulaadselt kristliku mõtlemise periood. Sellest vormist on tingitud ka tema sisuline probleemistik ja üha kestav huvide muutuvus ning mitmekesisus selles. Ent vaevalt oleksime õiglased ja objektiivsed, kui me seda muutuvust ja mitmekesisust vaatleksime ainult teoreetilise huvi seisukohalt: ajastu tegelikkus ise oma võitlusega kristluse ja paganluse, kirikliku ja ilmaliku võimu vahel tingis omakorda üha uute probleemide esilekerkimist, tingis seda ka sel juhul, kui tegemist oli puhtkirikulisest võitlusega. Ja sellelt seisukohalt nähtuna võime tähele panna keskaegses mõtlemises otsimusi nendesamade grandioossete probleemide valdkonnas, mis kerkivad alati seal, kus kristlus vastandub teda ümbritseva maailmaga. Millised on siis need peaküsimused, mis erutavad toda vormilt kristlikku mõttetööd sisuliselt?

1. Peamine huvi on alati kas otsesemalt või kaudsemalt seotud sellega, mida kristlus oma kõige ehtsamal kujul inimestele pakkus tollal ja pakub alati - see on usu probleem. Ristiusu klassikalisel ajastul ei olnud see veel mingiks probleemiks: usk oli siin too kõikevaldav, dünaamiline ning inimest õnnestav realiteet, mille olemasolu ega olemuse suhtes ei saanud tekkida mingit teoreetilist huvi. Usk oli sõna otseses tähenduses kõigepealt kui kogetav, läbielatav, jõuduandev, inimest sisemiselt uuendav ning vaimse ja kõlbeline roiskumise eest kaitsev "Jumala vägi", mis seletamatul kombel inimest haaras, teda sootuks teisiti ning sügavamalt valdas kui mingi "uus õpetus" või uudne maailmavaateline ideoloogia. Selle esialgne tegelik mitmekesisus, mida Paulus on iseloomustanud "Vaimu andide" rikkusena (1Kr 12, Gl 5,22jj.), aegamisi kristalliseerub, asetades inimese otsustavasse emba-kumba olukorda: usku omades osutuvad temas korraga kõik probleemid, olgu tegelikku, olgu teoreetilist laadi, kas lahendatuiks või ta alles saab teadlikuks sääraste olemasolus ning hakkab neile oma elu uues valguses otsima lahendusi. Kui jälgida varajase kristliku mõtlemise esindajaid, siis võime nende seas leida mõlema mõttetüübi kehastajaid: üks kaldub praktilise, "hingeheitava" käsitlemise poole, teine teoreetiliste huvide poole. Mida kaugemale ristiusu klassikalisest ajastust, seda selgepiirilisemalt hakkavad erinema need kaks tunnetustüüpi, kusjuures domineerivamaks kujuneb intellektuaalne tunnetus- ja mõtlemisvorm, jättes varju tolle puhtusulise tunnetus- ja mõttetüübi, kelles usk osutub vahetuks sisemiseks jõukogemuseks. Võiks öelda liialdamata, et kogu keskaegset kristlikku mõtlemist elustab nende kahe erineva mõttetüübi

vaheline pinge omavahelise võistluse ja koguni võitluse näol, milles viimaks täie selgusega sõnastuvad kummagi juhtlauseid: intellektuaalse mõtteviisi parooliks osutus *intellego, ut credam*, milles uskumise sügavus, väärtus ning ehtsus tehti sõltuvaks tema "mõistmisest", ja *credo, ut intelligam*, mis oli endastmõistetavaks juhtlauseks neile, kes oma mõistmise ja tunnetuse aluseks ning lähiseks seadsid eelneva uskumise. Erinevuses väljakujunenult annavad mõlemad mõttetüübid neile omaseid äärmuslikke vorme: ühe taustal tekib keskaegne skolas-tika, teise lähteist ammutab samal ajal elujõudu müstika. Märkigem, et selle võitluse varjus püsib ka mõlemaid seostav joon, mis ulatub algkogudusest üle Augustinuse ja Anselmi re-formatsioonini, esindades ainsana keskaegses teoloogias piibellikku suunda. Me võime seetõttu usu ja uskumise probleemi nimetada ühtlasi keskaegse mõtlemise tunnetusprob-leemiks, mida filosoofia ajaloos on iseloomustatud kui "sisemise kogemuse metafüüsikat" (Windelband). Vaadeldes lõpuks mõlemaid selle lahendusviise hindavalt, eriti nende äärmus-teks väljakujunenud ajaloolistes vormides, tuleb toonitada, et neist müstilised suunad ühegi kahtluseta seisavad ristiusu lähtele lähemal kui skolastilised mõttesüsteemid. Ei olnud kaugeltki juhuslik see, et just müstiliste harrastuste elavnemisega kaasnes nii usuline süve-nemine ja tõsinemine kui ka suurem kõlbeline aktiivsus. Ka Luther on oma usulise äratuse ammutanud mitte skolastika koolitarkusest, vaid esmajoones müstikute teoseist.

2. Keskaegses mõtlemises etendab pidevalt tähendusrikast osa autoriteedi küsimus. Sellegi probleemi olemasolu on tihedalt seotud kristliku tunnetuse omapäraga. Nimelt on ristiusule tundmatu igasugune vahetu ning otsene inimlik jumalakogemus või jumalakaemus. See, mida siin nimetatakse usuks, toetub alati teatavaile inimesest väljaspoolseile, objektiivseile antusile - jumalikule ilmutusele, mis on antud sellest tunnistavas autoriteetses Sõnas ning selle Sõna kuulutamises, "kerygmas", mille sisuliseks keskmeks oli ristilöödud ning ülestõusnud Issand. Taas on Paulus selie seisukoha klassikaliselt formuleerinud: "Usk tuleb kuuldust, aga kuuldu Kristuse Sõna kaudu" (Rm 10,17). Kuuldu ning kuulutatav Sõna oli antud järgnevaile krist-laspõlvkondadele juba kirjalikult fikseeritud Sõnas, Pühakirjas. Kristlik mõtlemine kui niisu-gune võrsuski kirjasõnas leiduvate tõdede uurimisest, seletamisest ja kaitsmisest ja tema esi-algne ainus autoriteet kui niisugune oligi kirjasõna, s.t. teatud tunnistusis autoriteetseks tunnistatud algkristlikud pärimused jumaliku ilmutuse ajaloolise tõsiasja kohta. Nii on vanakiriklikus mõtlemises Sõna autoriteet endastmõistetavas ülekaalus ja kõik need suunad, mis otsisid endale teistsuguseid autoriteete, näiteks gnostikud, hüljati tingimusteta kui ebaehtsad ning kristlusele olemusvõõrad. Vanakiriklikud teoloogid on peale mõningate erandite ikkagi kirjasõna teoloogid, kes usulisi tõdesid ja seisukohti formuleerisid kirjasõna alusel ja ka tolleaaja suurim mõtleja Augustinus on seda suuremal määral kui vahest oletatakse. Kuid juba vanakiriklikul perioodil hakkab kirjasõna autoriteedi kõrval tekkima veel teine autoritatiivne tunnetusallikas kiriku näol. Tõsi küll, kirik toetus oma autoriteeti toonitades alguses samuti Pühakirjale, kuid mida enam keskaja suunas, seda rohkem hakkab see autoriteet domineerima koos katoliku kiriku vaimuliku ja ilmaliku võimu kasvamisega. Esimeseks sammuks sel teel oli ju see, et kirik tunnistas enese ainuõigeks Pühakirja tõlgendajaks ning seletajaks. Sellega oli aga faktiliselt kiriku autoriteet asetatud üle kirjasõna autoriteedi ja teoloogia ülesandeks ning teoloogilise mõtlemise eesmärgiks ei olnud enam niivõrd Pühakirja seletamine ning tõlgendamine kui kiriklike õpetuste, tavade ja sesiukohtade õigustamine ning põhjendamine. Kui vanakiriklikus teoloogias määrav tähendus on kirjaseletamisel või eksegeetikal, siis osutub see skolastika ajastul üksnes kõrvalharrastuseks kõikevaldava dogmaatika kõrval. Üksnes kiriklikule õpetusautoriteedile toetudes tunnistatakse ilma pikemata "kristlikeks" terve rida keskaegsest mõtte- ja kujutlusmaailmast pärinevaid "õpetusi", nagu seda on võimalik täheldada sakramentide õpetuses, pühakute austamises, teeneteteoorias, õpetuses puhastustulest jne., milles igivanad rahvausundilised vaated ja uskumused takistamatult ning kriitkata kiriku autoriteedi varju all seostati ristiusu

õpetuslike seisukohtadega. Sellelt seisukohalt hinnatuna on keskaegne mõtlemine ülepingutatult kiriklik mõtlemine, kiriklik teoloogia selle sõna laiemas ning ühtlasi ka halvemas tähenduses. Piibellik, kirjasõna autoriteedile tuginev mõtlemine võis selle kõrval hingitseda üksnes mitteametlikuna ja selle radikaalsemad suunad tunnistati sektantlikeks. Muidugi tagas see toleaja mõtlemisele omase ühtsuse ning terviklikkuse, kuid sisulise ehtsuse hinnaga.

3. Mõlemast eelpool kirjeldatud küsimusteringist johtub veel kolmas, keskaegset mõtlemist ulatuslikult iseloomustav probleem kristliku usu ja ilmaliku tarkuse vahekorra kohta. See ülimalt variatsiooniderikas temaatika algab õieti juba varakristlike apologetide mõttemaailmas ja me võime tema üha muutuvas esinemises kogu keskaja vältel täheldada mitmesuguseid aspekte, millest kord üks, kord teine vaheldumisi esile kerkib, sageli ka kõik korraga. Kõigepealt tähendab see põhiraskuse asetamist tunnetusele ja tunnetusõpetusele, spetsiaalselt usu ja mõistuse seose ja erinevuse probleemile, milles esineb teooriaid nii poolt kui vastu. Kiriku õpetusautoriteedi taustal on domineerivaks mõistuse allutamine usule, mida omalt poolt soodustas juba varem mainitud usu intellektualiseerimine. Mõtlemise meetodi seisukohalt tõusis sellega seoses esile ka kirikliku teoloogia ja ilmaliku filosoofia vahekorra küsimus ja me nägime, kuidas see viimaks lahenes põhimõttel, et filosoofia pidi teenindama teoloogiat kui ülimalt teadust (*philosophia ancilla theologiae*), mis muidugi tõkestas filosoofilise mõtlemise vaba ning sõltumatut arengut kogu keskaja vältel. Et see "teenindamine" tegelikult aga suuresti kaasa aitas mitte ainult teoloogia intellektualiseerimisele, vaid koguni selle sekulariseerimisele - millist ohtu keskaja erksamad vaimud siiski üsna tähelepanuväärselt tunnetasid ja seetõttu ka teoloogia lahushoidmist ilmalikust teadusest ja filosoofiast toonitasid - ilmneb igauhele, kes vaevub süveneme skolastika mõttemaailma kandvate alustagedega tutvumisse. Kuid kõige ulatuslikumalt ning isegi suurejoonelisemalt ilmneb see probleem oma teoloogilises käsitluses küsimusena nn. loomuliku ja ilmutatud religiooni olemuse ja vahekorra kohta, mille tollekordse lahenduse tulemused veel tänapäevalgi mõnevõrra kummitavad teoloogilist ja filosoofilist mõtlemist. Mõte inimlikus olemuses või tema hinges kätkevast loomupärasest religioosest kalduvusest, vajadusest või huvist pärineb tegelikult antiiksest mõttemaailmast ning leidis rakendamist juba varakristlike apologetide juures ristiusu kaitsmise eesmärgil paganliku filosoofia rünnakute vastu (*anima naturaliter christiana*). Säärase loomupärase religioositeedi ja religiooni olemasolu leidis lõpliku tunnustuse ja teoloogilise sanktsiooni alles skolastikas, osutudes siin vajalikuks vahelülits teoloogilise ja filosoofilise mõtlemise vahel. Mõlemad keskaegse skolastika meistrid Albertus ja Thomas näevad loomulikus religioonis midagi, mis on mõistusega tunnetatav ning mis sellisena on kõigiti kasutamiskõlblikuks baasiks teoloogilisele tunnetusele. Nii kujunes loomulik religioon, mille olemus juba oma mõistusliku tunnetatavuse tõttu erineb ilmutusreligioonist, kuid ei vastandu sellele, ilmutusreligiooni paratamatuks eelastmeks, millele võis rajada ristiusu tõdede ning tunnetuste pealisehituse, kusjuures viimane üksnes täiendas ning viis lõpule eelmise. Kuna aga mõlema tunnetusteod võisid olla vastavalt nende objektidele erinevad, siis järgnes sellest üsna loomulikult, et võis olla filosoofiliselt tunnetatavaid tõdesid, mis ei tarvitsenud ühtuda teoloogiliste, üleloomulike tõdedega. Et sellise lahendusviisi taustal püsima jäi ja koguni endale eluõiguse kindlustas nn. "kahekordse tõe" teooria, on enam kui ilmne ja see oligi üks sisulisi põhjusi, mis sai saatuslikuks skolastikale. Muidugi ei taha me siinjuures vastu vaielda loomuliku religioosuse olemasolule ega alahinnata ka selle apologetilist tähendust, kuid nende kahe suuruse seostamisviis, nagu see esineb keskaegses mõtlemises või vähemalt selle domineerivamas osas tomismis, osutub evangeelse mõtlemise seisukohalt vastuvõetamatuks. Iialgi ei saa olla Jumala ilmutus kui niisugune "täienduseks" kõigele sellele, mis on loomulik ning loomupärane, vaid üksnes seda tühistavaks kohtuotsuseks. Skolastikas unustati too augustinlik õpetus, mis täie piibellikult tõsidusega käsitles kõige loomuliku ning

loomupärase radikaalset rikutust patu läbi, mida ainult Jumala arm võib teha uueks ja mitte üksnes reparaerida või täiendada. Loomuliku ja ilmutatud religiooni vahel võib leiduda küll teoreetilisi analoogiaid, ent ialgi mitte praktiliselt käidavat silda. Nii osutus lahendus, mis antud küsimusele keskaegses mõtlemises osaks sai, sisuliselt üksnes segadust tekitavaks kompromissiks, lähteks paljudele väärkäsitlustele.

4. Millist segadust ning väär mõistmist see kristlikku usupraktikasse kaasa tõi, selgub kõige reljeefsemalt skolastilis-katoliikliku eetika taustal. Tõusis teoloogilises mõtlemises ausse "loomulik religioon", siis vastavalt sellele pöördus tähelepanu eetiliste probleemide valdkonnas "loomulikule moraale", mille käsitluses ja kasutamises kordub sama pilt. Siingi moodustavad mõistuslikult tunnetatavad "loomupärased voorused" aluse kristlikule või teoloogilisele eetosele, kusjuures spetsiaalsed "kristlikud voorused" redutseeritakse kolme usuantusse - usku, lootusesse ja armastusse. Küsitav on aga, kas neid antusi tohibki käsitleda skolastilise traditsiooni kohaselt mingite "voorustena"; igatahes on säärane käsitlusviis Uuele Testamendile tundmatu. Kuid veel halvem, kahekorruselisele tõe vastab ka kahekorruseline "moraal" - üks, mida inimene teostab lausa omast jõust ning millega ta juba suurema osa õndsust võib ära teenida, ja teine, mis võib teostuda Jumala armu kaasabil ning milleks suutelised on vaid vähesed valitud, kes askeetlikus maailmapõlguses on täiesti andunud Jumalale. Need teevad sel puhul koguni ülemääraseid "häid tegusid", s.t. enam, kui nende isiklikuks õndsaks saamiseks tarvis läheb ja säärastest ülejääkidest moodustatakse siis too kiriku otseses käsutuses seisev "armuvara", millest ta võib jagada neile, kelle teenetebilansis esineb puudujääke. Milliseile tegelikele järeldusile see võis viia, seda iseloomustab kõige enam katoliku kiriku indulgentsiate-kaubandus, mis eriti keskaja lõpul hoogustus ja Rooma kuuriat muidugi majanduslikult kindlustada aitas. Mitte ainult kristlaste liigitamine nende võimete järgi, vaid ka seda õigustav nn. teoõiguse teooria - milles vähesel määral peitub mõnesuguseid kõlbelise aktiivsusegi elemente - olid tegelikult põhjuseks keskaegse kultuuri kõlbelisele madalseisule.

2. Keskaegse mõttekultuuri tähendus

Vaatamata komistamistele ja eksimustele keskaegse mõttekultuuri peaküsimuste lahendustes, on tal ometi hinnatav osa inimsoo filosoofilise mõtlemise üldarengus. Kui antiikajastu lõpul Rooma impeerium rahvasterännus hävis, oli temas säilinud kultuur liiga verevaene selleks, et olla vaimselt rikastavaks toiduks pealetungivaile ning võimuhaaravaile poolmetsikuile germaani hordidele, kellel vaevalt jätkus mõistmistki selleks. Ainus, kes neis otsustavais heitluses suutis püsima jääda, oli katoliku kirik, kes vaimseid ja kõlbelisi jõutagavarasid ammutas juba mitme sajandi vältel oma olemasolu eest edukalt võidelnud kristluse lähteist. Sellele jõule tuli viimaks alluda kõigil vastvalt ajalootandriks ilmunud hõimudel Euroopas. Seesama katoliku kirik, kes kõigepealt kasvatava võimuna nende rahvaste ellu astus, osutus neile ühtlasi antiikse kultuuripärandi ainsaks vahendajaks ja kooliks, milles uus maailm aegamisi kasvas vana varisenud maailma pärijaks. Niisugust kasvatuslikku ülesannet suutis kirik täita aga üksnes seetõttu, et ta ise oli oma arengus jõudnud saavutada taseme, milles oli toimunud tema eripärase vaimse pärandi kokkukasvamise antiikse mõtlemise saavutustega ja kujunenud esmakordselt terviklik kristlik mõtlemis- ja õpetussüsteem. Selle klassikaliseks vormiks on ning jääb kõikide aegade suhtes Augustinuse geniaalne vaimulooming. Tendentsid, mis olid omased sellele süsteemile - nimelt tunnetuse kui niisuguse jäägitu rakendamine usu ja selle tõesisu mõistmise ja täpsema väljendamise teenistusse - muutuvad omaseiks uute rahvaste ärkavaile vaimupüüdlusile. Kuid vaevalt me tohime neis püüdluses otsida veel midagi sisuliselt uut või originaalset. Tema parimad saavutused jäävad, võrreldes antiikaja filosoofiliste otsingutega, üksnes õpipoisi esialgseiks katsetusiks ning järeleaimamisiks.

Ligi aastatuhande on kestnud too iseseisvusetu koolipõlv ning õppeaeg. Selle läheneva lõpu tunnused hakkavad ilmnema alles siis, kui toimub antiikse mõttepärandi taasavastamine kiriklikule Euroopale. Aegamisi, ent pidevalt toimub uue mõtteainese juurdevool, esmalt aristotelismi, siis aga ka platonismi ja uusplatonismi vahetu tundmaõppimise kaudu. Alles nüüd ärkab ellu tung iseseisvale tunnetusele, õpitakse aimama vaba, igast autoriteedist sõltumatu tunnetuse ja mõistmise rõõmu, murtakse välja kehtivate mõtteskeemide haardest. Teoloogiliste otsimuste ja harrastuste kõrval nõuab endale nüüdsest alates üha julgemini eluõigust tõeline filosoofiline mõtlemiskultuur, mis tahab näha elu ja tema tõsiasju, maailma ja tema nähtusi juba ilma ühegi eelarvamuseta, Mõttetehniline kool, mis oli omandatud sajandite vältel kiriku hoolduse all, osutus küllalt küpseks selleks, et hakata oma käel ringi vaatama, otsima uusi tõdesid ning tunnetusi. Nii valmistas kogu keskaegne mõtlemine, mida tänamatult on nimetatud pimedaks, siiski ette uusaegset ning "valgustatud" mõtlemist, olles sellele vältimatuks eelkooliks. Vana vahendajana ning uue ettevalmistajana on ka keskaegne mõtlemine täitnud oma ajaloolise ülesande.

Isikunimede register

Abélard, Pierre (Petrus Abaelardus, 1079-1142), 86, **88-91**, 92, 93, 106
Abubacer (Ibn Tufail, u. 1100-1185), **97**
Adelars Bath'ist, 91
d'Ailly, Pierre (Petrus de Alliaco, 1350-1425), 118, **124**
Albertus Magnus (Albert von Bollstädt, 1193-1280), 79, **102-103**, 104, 106, 108, 142
Alexander Aphrodisias, 132
Al-Farabi (u. 900-950), **95**, 97
Al-Ghazali (1059-1111), **96**, 97
Al-Kindi (u. 800-870), **95**
Ambrosius, 55, 56
Ammonius Sakkas (u. 175-242), 41
Anselm Canterburyst (1033-1109), **86-88**, 89, 91, 105, 117, 141
Antonius Pius (86-161, Rooma keiser a. 138), 13
Apelles, 26
Apollinarios (Apollinaris Laodikeast, suri u. 390), **54**
Aristides, 13
Aristoteles, 9, 19, 42, 78, 79, 80, 85, 89, 94, **95**, 96, 97, 98, 99, 100-101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 111, 112, 114, 115, 119, 121, 122, 123, 131, 132, 136, 138, 139
Arius (Areios), 53, 54
Athanasius (295-373), 53, 54
Athenagoras, 14
Augustinus, Aurelius (354-430), 28, 35, **55-73**, 74, 86, 104, 108, 111, 114, 119, 141, 143
Avempace (Ibn Badža, suri a. 1138), 97
Averroës (Ibn Rušd, 1126-1198), **97-98**, 102, 106, 132
Avicenna (Ibn Sina, 980-1037), **95-96**, 121, 137

Bacon, Roger (u. 1214-1294), **120-122**
Bardesanes, 26
Basilides, **19**, 21, 22
Basilius Suur (Basileios Suur, u. 330-379), 54
Berengar Toursist (999-1088), 84
Bernard Clairvaux'st (1091-1153), 89, **92**, 125
Bernhard Silvestris, 91
Bessarion, Johannes (1403-1472), 131
Biel, Gabriel (1430-1495), 124
Boëthius (480-525), 77, 85, 89
Bonaventura, Johannes Fidanza (1221-1274), **101-102**, 118
Bruno Giordano (1548-1600), 136, 137
Buridan, Jean (suri a. 1358), 124

Caracalla (186-217, Rooma keiser a. 211), 41
Cassiodorus, Flavius Magnus Aurelius (suri a. 583), 77
Celsus, 42
Champeaux Wilhelm, 88

Cicero, Marcus Tullius (106-43 e.Kr.) 55, 93
Clemens Aleksandriast (Titus Flavius Clemens, u. 150-216), 19, **37-41**, 42, 43, 47, 50
Cyprianus, Caecilius Thascius (sünd. a. 210), **35-36**, 51, 65
Cyrillos (suri a. 444), 55

Damascius, 94

Dante Alighieri (1265-1321), 113

Decius, Gaius Messius Quitus Traianus (u. 195-251, Rooma keiser a. 249), 41

Descartes, René (1596-1650), 59, 88, 120

Dionysios, 50

Dionysios Areopagita, 74, **75-77**, 81

Duns Scotus, John (u. 1270-1308), **114-120**, 121, 122

Eriugena, Johannes Scotus (810-877), **81-84**, 85

Eusebius Kaisareast (u. 260-340), 41, 42, 50

Ficinus, Marsilius (1433-1499), 131-132

Fulbert (suri u. 1028), 84, 88, 91

Galenus (u. 130-200), 137

Gaunillo, 88

Gerbert, (u. 950-1003), 84

Gerson, Johannes (1363-1429), 124

Gottschalk, 81

Gregorius Nazianzist (u. 329-390), 54

Gregorius Nyssast (u. 335-394), 54

Gregorius Thaumaturgus (suri a. 275), 42, 50

Hadrianus, Publius Aelius (76-138, Rooma keiser a. 117), 13

Hales, Aleksander (suri a. 1245), **101**

von Harnack, Adolf (1851-1930), 19, 31, 72

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831), 88

Herakleon, 23

Hinkmar, 81

Hieronymos (347-420), 70

Hovatianus, 36

Hugo, Victorianus (1096-1141), 92

Hypatia, 74

Ireneus (Eirenaios) Lyonist (u. 140-202), 19, 30, **31-33**, 53

Johannes Salisburyst (u. 1115-1180), 93

Justinus Märter (u. 110-166), **13**, 14, 16, 24

Kant, Immanuel (1724-1804), 88

Kepler, Johannes (1571-1630), 136

Kierkegaard, Sören (1813-1855), 33

Kopernikus, Nikolaus (Mikolaj Kopernik, 1473-1543), 136, 137

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716), 88, 120
Leo I (suri a. 461), 55
Lietzmann, Hans, 50
Lombardus, Petrus (suri a. 1164), 91, 103, 114, 123
Lullus, Raymundus (Ramon Lull, 1235-1315), 120, 122
Luther, Martin (1483-1546), 50, 58, 63, 64, 72, 104, 125, 130, 137, 141

Mani (u. 216-276), 26-28
Marcus Aurelius, Antonius (121-180, Rooma keiser a. 161), 13, 14
de la Mare, Wilhelm, 114
Markion, 24-26, 33
Marsilius Inghenist, 124
Martianus Capella, 77
Maximilla, 28
Maximus Confessor (580-662), 77
de Medici, Cosimo (1389-1464), 131
Meister Eckhart (Johannes Eckhart, 1260-1327), 125-129, 130, 133
Melito (suri u. 190), 14
Mínucius Felix, 14
Mohammed (Muhammed, 570-632), 95
Montanus, 28-30
Mose ben Maimon (Moses Maimonides, 1135-1204), 99-100

Nestorius (suri a. 440), 54, 55
Nicolaus Cusanus (Nicolas Chrypffs, 1401-1464), 132-136

Occam, William (u. 1300-1349/50), 122-125
Origenes Aleksandriast (u. 185-254), 23, 41-50, 53, 55, 81

Pamhilius, 50
Panaitios, 37, 41
Paracelsus (Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim, 1493-1541), 137-138
Paulus Antiookiast, 41
Pelagius (suri a. 418), 56, 62
Philon Aleksandriast (21 vői 28 e.Kr.- 41 vői 49), 100
Platon, (428 vői 427-348 vői 347 e.Kr.), 19, 38, 42, 44, 47, 59, 90, 94, 131, 132, 136
Plethon, Georgios Gemistos (u. 1355-1450), 131
Plotinos (u. 204-270), 23, 55, 95, 132, 136
Polykarpos, 31
Pomponatus, Petrus (Pietro Pomponazzi, 1462-1525), 132
Porphyrios 41, 85
Priscilla, 28
Proklos (410-485), 75
Ptolemaios (u. 90-160), 37
Pythagoras (u. 580-500 e.Kr.), 19, 136

Quadratus, 13

Raymond, 100
 Richard Victorinus (suri u. 1173), 92
 Roscellinus (u. 1050-1120), 85-86, 88, 123
 van Ruysbroek, Johannes (1293-1381), 130

 Salomon ben Gebirol (Avicebron, 1020-1070), 99, 115
 Sextus Empiricus (u. 200-250), 114
 Spinoza, Benedictus (1632-1677), 88
 Suarez, Franciscus (1548-1617), 139
 Suso, Heinrich (Heinrich Seuse, 1300-1366), 130
 Synesios Kùreenest (u. 370-415), 74

 Tatianus Mesopotaamiast, 13
 Tauler, Johannes (1300-1361), 130
 Telesius, Bernhardius (Bernardino Telesio, 1508-1588), 138
 Tertullianus, Quintus Septimius Florens (u. 160-222), 14, 30, **33-35**, 39
 Theodorus Mopsnestiast (suri a. 428), 54
 Theophilus Aleksandriast, 74
 Theophilus Antiookiast, 14
 Thomas a Kempis (1379/80-1471), 130
 Thomas Aquinost (1225-1274), 10, 79, **103-113**, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 142
 Toscanelli, Paul 136

 Valentinus, **19-20**, 21, 22, 23
 Vallo, Laurentius (Lorenzo Valla, 1405-1457), 132
 da Vinci, Leonardo (1452-1519), 136-137

 Walther, 93
 Wilhelm Champeaux'st, 88
 Wilhelm Conche'st, 91
 Windelband, Wilhelm (1848-1915), 83, 141