

TARTU ÜLIKOOL

USUTEADUSKOND

KERSTI RIST

**GEORGI FLOROVSKI NEOPATRISTILINE SÜNTEES**

MAGISTRITÖÖ

JUHENDAJA: prof ALAR LAATS

TARTU 2006

## SISUKORD

### SISSEJUHATUS 4

1. Töö teema ja eesmärk 4
2. Töö meetod ja ülesehitus 7
3. Teema senine uuritus 9
4. Kasutatud allikad 11
5. Kasutatud kirjandus 12

### ESIMENE PEATÜKK. Florovski elu ja looming 14

1. Ülevaade Florovski eluloost 14
2. Florovski loomingu tutvustus 19
3. Mõjutused 25

### TEINE PEATÜKK. Florovski hinnang senisele vene teoloogiale 34

1. Florovski "Vene teoloogia teed" 34

### KOLMAS PEATÜKK. Ajaloofilosoofia 51

1. Florovski ajalookäsitlus 51
2. Personalistlik ajalugu 60

### NELJAS PEATÜKK. Bütsantinism 65

1. Florovski bütsantinismi mõue 65
2. Bütsantinismi mõiste 69
3. Florovski Bütsantsi-käsitlus 72
4. Ida ja Lääne vastandus 78
5. Küsimus vene õigeusu algupärasest teoloogiast 84

### VIIES PEATÜKK. Neopatristiline süntees 93

1. Florovski neopatristilise sünteesi idee 93

### KOKKUVÕTE 118

## BIBLIOGRAAFIA 126

1. Allikad 126
2. Kirjandus Florovski kohta 128
3. Muu kirjandus 130

## DIE NEOPATRISTISCHE SYNTHESE VON GEORG FLOROVSKY

Zusammenfassung

# SISSEJUHATUS

## 1. Töö teema ja eesmärk

Georgi Florovski võiks mõtlejana paigutada nii ajaloo, ajaloo filosoofia, kultuuriloo kui ka teoloogia valdkonda. Ent ükski nimetatud valdkondadest eraldivõetuna ei ammenda Florovski mõtlemise haaret. Kõige paremini sobiks teda ehk iseloomustama mõiste “religioosne mõtleja”, mida Berdjajev kasutas enda määratlemiseks lääne filosoofia keskkonnas. Enamikule vene mõtlejatest – nii minevikus kui tänapäeval – on iseloomulik, et häägustub piir teoloogia, ajaloo, filosoofia, ilukirjanduse vahel. Need kõik on justkui erinevad meetodid ühe ja sama teema väljendamiseks, kasutatuna ühe inimese poolt. Nii on see ka Florovski puhul: tema ajaloo filosoofia ja teoloogia lähtuvad ühest allikast ja “ajavad sama asja”. Nimelt on tema mõtlemise algimpulsiks vene filosoofia-teoloogia ja laiemalt kogu vene kultuuri “päästmise” pärast 1917. a katastroofi ning seda eesmärki teenivad otseselt või kaudselt nii Florovski ajaloo filosoofia kui ka teoloogia.

Võiks öelda, et tema teoloogia on “ajalooline” ja ajalugu teoloogiline – need täiendavad üksteist ja moodustavad ühtse maailmavaate. Seetõttu ei saa Florovski mõtlemisest (muuhulgas ka neopatristilise sünteesi kontseptsioonist) tervikpilti, kui keskenduda vaid ühele osale sellest.

Florovskit tuntakse peamiselt selle poolest, et ta seadis üles bütsantinismi mõõdupuu ning esitas üleskutse “patristilise stiili” taastamiseks ja neopatristilise sünteesi teostamiseks õigeusu teoloogias. Mitmed teoloogid on kinni haaranud sõnapaarist “neopatristiline süntees” ning oma arusaamist mööda seda ellu viinud.<sup>1</sup> Seoses Florovskiga on räägitud ka paradigma muutusest õigeusu teoloogias ja vene mõtteloos.<sup>2</sup> Samas, olgu etteruttavalt öeldud, jääb see kontseptsioon Florovskil endal üsnagi ebamääraseks ja vastuoluliseks, ning

---

<sup>1</sup> “Es gibt wohl nur wenige orthodoxe Theologen, auf die man sich ohne nähere Kenntnis ihrer Theologie so häufig beruft wie auf Georges V. Florovsky.” C. Künkel, Totus Christus: die Theologie Georges F. Florovskys, Göttingen, 1991, lk 13.

<sup>2</sup> Nii väidab näiteks Sergei Horuži: С. Хоружий, Непатристический синтез и русская философия, kogumikus: sama autor, О старом и новом, Peterburg 2000, lk 46j.

omaette küsimus on, kuivõrd ta ise suutis ülesseatud “programmi” täita. Igatahes käis ta välja sellise mõiste ja rõhutas sellise sünteesi programmaatilise läbiviimise vajalikkust vene ortodoksses teoloogias.

Käesoleva töö peaesmärk ongi selgitada, mida Florovski õieti mõistis neopatristilise sünteesi all ja milline peaks olema bütsantinismi kriteeriumile vastav teoloogia. Sellele vastamiseks tahan vaadelda seda kontseptsiooni laiemalt, kogu Florovski maailmavaate kontekstis. Selleks, et mõista tema neopatristilise sünteesi kontseptsiooni, tuleb süüvida metafüüsilistesse eeldustesse, millest lähtub Florovski teoloogia ja ajaloo filosoofia. Lisaks tuleks vaadelda Florovski loomingut selle ajaloolises ja mõtteloolises kontekstis. Neopatristilise sünteesi kontseptsioon kujunes välja kindlate ajalooliste sündmuste ajal ning reaktsioonina Florovski kaasaegsele vene teoloogiale ja filosoofiale. Seetõttu pole Florovski neopatristilise sünteesi kontseptsioon seletatav ega lõpuni mõistetav ainuüksi tema teoloogiliste vaadete alusel.

Käesolevas töös püüan esitada Florovski ühtset, terviklikku maailmavaadet, milles ajaloo filosoofia selgitab ja täiendab teoloogiat ning vastupidi. Florovskile pööratakse teoloogias tähelepanu valdavalt seoses “neopatristilise sünteesi” ideega. Samas on tema ajaloo filosoofia, millest tegelikult “sünteesi” kontseptsioon välja kasvab, jäänud (vähemalt teoloogias) tagaplaanile.<sup>3</sup> Florovski ajaloo filosoofia pinnalt välja kasvanud idee ortodoksi kirikust kui Bütsantsi pärandi jätkajast ja alalhoidjast on ortodoksi maailmas pea vastuvaidlematult omaks võetud: “Suur osa viimaste aastakümnete õigeusu teoloogidest, kes on uurinud oma kiriku lähiminevikku – olgu nad siis taustalt slaavlased või kreeklased – on pea mööndusteta jaganud Florovski 1930–40-tel esitatud väiteid.”<sup>4</sup> Samas on tagaplaanile jäänud asjaolu, et Florovski esitatud ajalootõlgendus pole sugugi ainus ega valdav vene filosoofias, selles osas on tema otsesed eelkäijad ja õpetajad Herzen, Geršenson, Struve.

---

<sup>3</sup> Florovski ajaloo filosoofia, milles on oma annus vene messianismi, on tänapäeval jällegi aktuaalne vene ajaloolaste seas, kes jätavad omakorda välja tema neopatristilise sünteesi idee. Näitena võiks tuua 2004. a ilmunud Peterburi ülikooli ajaloolaste töö, mis on tugevalt patriootilise alatooniga, vihjates, et Florovski programmi järgi saaks taastada Vene kultuuri hiilguse: А. В. Посадский, С. В. Посадский, Историко-культурный путь России в контексте философий Г. В. Флоровского.

[http://www.pokrov-forum.ru/autor\\_prg/prav\\_ph\\_k/florovsky/florovsky\\_index.html](http://www.pokrov-forum.ru/autor_prg/prav_ph_k/florovsky/florovsky_index.html) (3.05.06)

<sup>4</sup> Matti Kotiranta, Georges Florovskyn uuspatristinen historiakäsitys, Reseptio nr 2, 2003, lk 31.

Mulle näib aga, et Florovski mõtlemise ajalooline kontekst pole sugugi vähetahtis tema ideede seletamisel ja mõistmisel. Florovski neopatristilise sünteesi kontseptsiooni mõistmiseks on oluline visandada vähemalt üldjoontes vene religioosse mõtte arengu taust, millelt tema mõtlemine välja kasvas, ning määratleda tema enda positsioon selles kontekstis. Oma bütsantinismi nõudega näib ta justkui distantseeruvat senisest vene mõtlemisest: tal oleks nagu hoopis teistsugune positsioon, millelt tunnistab senise vene vaimu arengu “pseudomorfoosiks”. Kuid ometi on Florovski loominguga peateemad üsna levinud tema kaasaegses ja ka –järgses vene filosoofias. Tema mõtlemise põhimotiivid on samad (vene idee, messianism, romantilis-utoopilise tulevikuprogrammi esitamine – kõik need elemendid leiame juba slavofiilide<sup>5</sup> juurest). Florovski kasvas välja samalt filosoofiliselt pinnalt, mida ta kritiseerib – kõige eredamaks näiteks on eurasiaanlus<sup>6</sup>, kuhu ta algselt kuulus ja mille vastu ta hiljem tuliselt polemiseeris. Kuid ka tema poolt hukkamõistetud slavofiilid, Solovjovi religioosse filosoofia liin on ikkagi eeldused tema enda filosoofiale. Ilma eelneva “pseudomorfoosita” poleks kogu hilisem religioosse mõtlemise areng ja ka Florovski enda teoloogia üldse mõeldav, kuna suures osas kujunebki see välja läbi vastanduse senisele vene mõtlemisele. Vene teoloogidest on selle asjaolu välja toonud näiteks Šmeman: “Kuid, nii paradoksaalne, kui see ka pole, kutsus see vene teoloogia “läänestumine”, mis toimus esmakordselt pärast lahknemist bütsantsi traditsioonist, esile uued omaenda õigeusu identiteedi otsingud ja tõi kaasa õigeusu teoloogia tõelise taassünni.”<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Religioosne filosoofiline suund vene mõtlemises, mis kujunes välja 19. sajandi 30–40-tel (tihtipeale seostatakse slavofiilidega ka vene algupärase filosoofilise mõtlemise teket). Selle peamised esindajad olid Kirejevski, Homjakov, Aksakov, Samarin. Slavofiilid rõhutavad Venemaa vaimset, religioosset, kultuurilist, rahvuslikku ja ajaloolist eripära ning leiavad, et sel on täita eriline (messianistlik) roll maailma ajaloos. Vene eripära nähakse kristluse erilises vormis, mis tuli Venemaale oma algsel, ehedal kujul otse Bütsantsist. Venemaa sotsiaalse, poliitilise ja kultuurilise ülesehitamise aluseks seadsid slavofiilid õigeusu, tsaari isevalitsuse, rahvusluse. (Д. К. Безнюк, Славофильство, Новейший философский словарь, Минск 1999, lk 622j.)

<sup>6</sup> Ideelis- ja ühiskondlik-poliitiline õpetus vene emigratsioonis 1920–30-tel, mis püüdis mõista 1917. a revolutsiooni põhjuseid ja leida võimalusi bolševistliku valitsuse muutmiseks. Eurasiaanlikku õpetust tervikuna võib pidada kõige paremini teoreetiliselt läbitöötatud vene idee variandiks. Töötati välja vene ajaloo filosoofia, mille keskmes oli veendumus, et Venemaa on eriline riik, mis ühendab endas orgaaniliselt Ida ja Lääne elemendid. (В. П. Кошарный, Евразийство, Русская философия. Словарь, Москва 1999, lk 148j.)

<sup>7</sup> “Однако, как ни парадоксально, эта «вестернизация» русской богословской мысли, впервые после разрыва с византийской традицией вызвала новые поиски своей православной идентичности и привела к подлинному возрождению православного

Silmas pidades käesoleva töö mahtu ja seda, et Florovski teoloogia süstematiseeritud käsitlus on Künkeli<sup>8</sup> mahuka uurimuse näol juba olemas, langeb käesoleva töö põhirõhk Florovski neopatristilise sünteesi analüüsile tema ajaloo filosoofia seisukohalt ja laiemalt vene religioosse mõtlemise kontekstis. Seejuures on aga alati arvesse võetud ka tema teoloogilisi vaateid ning kohati tuleb neid lähemalt käsitleda tervikpildi huvides.

Leian, et eriti just neopatristilise sünteesi kontseptsiooni mõistmiseks on hädavajalik Florovski ajaloo filosoofia tundmine. Seepärast püüangi käesolevas töös uurida neopatristilise sünteesi kontseptsiooni Florovski ajaloo filosoofia taustal; neid teatud moel kokku viia ja püüda seletada üht teise kaudu. Samuti on Florovski ideede paremaks mõistmiseks oluline vaadelda seda laiemalt vene religioosse mõtlemise kontekstis. Tema mõtlemine liigub paljuski samu teid pidi ja on selle loomulik jätk. Seetõttu näib, et vene religioosse mõtte üldise arengu taustal selginevad Florovski mõtted rohkem.

## 2. Töö meetod ja ülesehitus

Ma ei püüa Florovski arusaamu ei kinnitada ega ümber lükata, vaid pigem ehk selgitada, mõista ja analüüsida tema seisukohti tema enda ülesseatud “programmi” alusel. Töö eesmärgiks ei ole Florovskit kritiseerida ega teda õigustada (ehkki mõlemat tuleb ette), vaid eelkõige püüda mõista tema mõtlemise keskmes olevat neopatristilise sünteesi kontseptsiooni. Seepärast lähtun ka töö ülesehituses ja meetodis Florovski enda mõtlemise laadist. S.t ma ei püüa tema mõtlemist esitada teoloogia klassikaliste *locus*’te vormis (ehkki see on Florovski puhul põhimõtteliselt võimalik, tänu tema mõtlemise süsteemsusele ja ühtsusele<sup>9</sup>) ega suruda teda mingisse teise raamistikku. Pigem tahan järgida ka analüüsi struktuuris Florovski enda mõtlemise seesmist kulgu.

---

богословия.” А. Шмеман, Русское богословие: 1920–1972. Вводный обзор.  
[http://www.krotov.info/libr\\_min/sh/schmeman/schmem39.html](http://www.krotov.info/libr_min/sh/schmeman/schmem39.html) (3.05.06)

<sup>8</sup> C. Künkel, Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys, Göttingen 1991.

<sup>9</sup> Seda on ka tehtud: Künkel – ehkki temagi püüab Florovski teoloogiat käsitleda omasõnusti “werkimmanent” (vt C. Künkel, Totus Christus, lk 24).

Florovski isegi ütleb artiklis “Utopismi metafüüsilised eeldused”, et iga inimese maailmavaade on terviklik, koondub oma seesmise tuuma ja põhjenduse ümber: “Igas üksikus hinnangus ja arvamuses väljendub kogu inimene, tema üldine maailmavaade, tema eripärane maailmanägemus.”<sup>10</sup> See kehtib eriti Florovski enda maailmavaate kohta: selle ühtne tuum peegeldub tema loomingu erinevates valdkondades, tema mõtlemise erinevad elemendid on alati seotud, täiendavad ja põhjendavad üksteist. Nii ka tema ajaloo filosoofia ja teoloogia lähtuvad ühest allikast ja neil on ühine eesmärk.

Käesoleva töö otseseks ajendiks sai Florovski teos “Vene teoloogia teed”, mis oma terava kriitikaga kogu senise vene filosoofia ja teoloogia vastu tõstatab palju küsimusi. Nõnda tahangi alustuseks anda ülevaate sellest teosest ja püüan seda ka analüüsida. Florovski teoloogiliste ja filosoofiliste vaadete selgitamist näib olevat kõige kohasem alustada tema ajalookäsitlusest. Mitte ainult seepärast, et ajaloo temaatika asub tema kirjutistes kronoloogiliselt eespool, vaid ka seetõttu, et just ajaloo tõlgendamise küsimusest kasvabki välja tema neopatristilise sünteesi kontseptsioon ja programm: Florovski mõtlemise põhialused kujunevad välja mõtiskledes vene ajaloo ja kultuuri, selle tähenduse ja mõtte üle. Vahetuks ajendiks said siin poliitilised sündmused Venemaal. Olles pärast 1917. a revolutsiooni emigratsioonis Sofias jõuab Florovski veendumusele, et Venemaa taastamiseks on eelkõige vajalik vaimne, mitte niivõrd ühiskondlik-poliitiline taassünd.<sup>11</sup> Selleks ajaks on tal välja kujunenud arusaam vaimse maailma primaarsusest. Nii nagu Venemaal toimunud katastroofi algpõhjusena näeb ta vene vaimu arengu eksiteed, nii ka selle taastamiseks peab ta vajalikuks eelkõige vene mõtlemise suunamist “õigele rajale”. Just see saab Florovskile otseseks ajendiks vene teoloogia teede uurimisel.

Käesolev töö koosneb sissejuhatausest, viiest põhipeatükist ja kokkuvõttest. Sissejuhatause eesmärk on tutvustada teemat, selle senist käsitlust ning töös kasutatud allikaid ja kirjandust. Esimene peatükk tutvustab Florovski elu ja loomingut üldiselt; mõjutuste alapeatükis on püütud välja joonistada Florovski

---

<sup>10</sup> “В каждом отдельном суждений и мнений раскрывается весь человек, его общее мироощущение, его своеобразное видение мира.” Г. Флоровский, *Метафизические предпосылки утопизма*, *Путь* nr 4, 1926, lk 27.

<sup>11</sup> Г. Флоровский, *Письмо к П. Б. Струве об евразийстве*, kogumikus: sama autor, *Из прошлого русской мысли*, Moskva 1998, lk 125.

mõtteloolist tausta, positsioneerida teda vene mõtteloo kontekstis ning välja tuua teisigi olulisemaid mõjutusi Florovski mõtlemises. Florovski enda ideede avamist alustan tema peateose “Vene teoloogia teed” kirjeldusest ja analüüsist teises peatükis. Seejärel käsitlen kolmandas peatükis lähemalt Florovski ajaloo filosoofiat ja püüan analüüsida selle erinevaid aspekte. Järgmises, neljandas peatükis tahan selgitada Florovski bütsantinismi nõuet ja bütsantinismi kui teoloogia hindamiskriteeriumi kasutust Florovskil. Viimases, viiendas peatükis, mis on kõige mahukam, käsitlen neopatristilist sünteesi ning analüüsin seda Florovski ajaloo filosoofia ja bütsantinismi nõude taustal. Samuti püüan anda omapoolse hinnangu neopatristilise sünteesi kontseptsioonile, arvestades tänapäeva uurimusi Florovski enda filosoofia kohta ja bütsantsi teoloogia kohta üldiselt.

### 3. Teema senine uuritus

Tavaliselt kiputakse Florovski puhul käsitlema eraldi tema ajaloo filosoofiat või teoloogiat. Seda kinnitab ka Horužii, Florovski neopatristilise sünteesi suuna jätkaja kaasaegses vene filosoofias: “Traditsiooniliselt on kujunenud nõnda, et kõiki tema loominguga vastavaid valdkondi vaadeldakse eraldi ja isoleeritult, justkui neil poleks mingit – või peaaegu mitte mingit – pistmist üksteisega.”<sup>12</sup> Osaliselt peitub ehk põhjus selles, et Florovski looming koosneb peamiselt üksikutest artiklitest, kus samuti käsitletakse eri teemasid üsna rangelt lahus. Erandiks on tema põhiteos “Vene teoloogia teed”, kus Florovski kasutab otseselt oma teoloogilist neopatristilise sünteesi kontseptsiooni vene ajaloo hindamisel.

Christoph Künkel on oma mahukas uurimuses “Totus Christus”<sup>13</sup> ette võtnud Florovski teoloogiliste vaadete süstemaatilise esitluse teoloogia klassikaliste *locus*’te alusel ning see on suurepäraselt õnnestunud. Paraku on Florovski ajaloo filosoofia jäänud Künkeli uurimiseesmärkidest välja ning seda on käsitletud

---

<sup>12</sup> С. Хоружий, Ноепатристический синтез и русская философия, kogumikus: sama autor, О старом и новом, Peterburg 2000, lk 35.

<sup>13</sup> C. Künkel, Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys, Göttingen 1991.

põgusamalt, ainult siis, kui see on hädavajalik Florovski teoloogia seletamiseks. Ka neopatristilist sünteesi käsitleb Künkel üksnes Florovski teoloogia raames.

Soome teoloog Matti Kotiranta on neopatristilisele sünteesile pühendanud kolm artiklit: “Bysantini kirkohistoria perinne ja haasteed” (Bütsantsi kirikuloole pärimus ja väljakutsed), “Georges Florovskyn uuspatristiline historiakäsitus” (Georgi Florovski uuspatristiline ajalookäsitus) ja “Neopatristilise koolkonna Bysanttikuvast ja sihen sisältyvä käsitus bysanttilaise patristilise perinteest homogeenisusest – faktaa vai fiktiota?” (Neopatristilise koolkonna Bütsantsipilt ja selles sisalduv arusaam bütsantsi patristilise pärimuse homogeenisusest – fakt või fiktsioon?). Kotiranta läheneb neopatristilisele sünteesile laiemalt, arvestades selle ajaloolist ja mõtteloolist konteksti, samuti arvestab ta Florovski neopatristilist sünteesi käsitledes tema ajaloo filosoofiliste seisukohtadega.

Dorothea Wendebourg on artiklis ““Pseudomorfosis” – ein theologisches Urteil als Axiom der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung” (“Pseudomorfoos” – teoloogiline hinnang kui kiriku- ja teoloogiaajaloolise uurimistöö aksioom) neopatristilist sünteesi analüüsinud mõiste “pseudomorfoos” kaudu, mida Florovski oma kontseptsioonis rakendab.<sup>14</sup>

Väga põhjaliku ülevaate Florovski eluloost annab Andrew Blane.<sup>15</sup> Samuti on ta koostanud mahuka ja ülevaatliku bibliograafia Florovski ilmunud ja ilmunud kirjutistest.<sup>16</sup>

Kaasaegne vene filosoof Sergei Horužii mitte ainult ei analüüsi Florovski loomingut, vaid püüab tema ideid edasi arendada ja (modifitseeritud kujul) ka ellu viia. Ta annab Florovski neopatristilisele sünteesile konkreetsema vormi, võttes aluseks *imjaslavie*<sup>17</sup> teoloogia. Nimelt leiab ta, et just *imjaslavie* suund vene

---

<sup>14</sup> D. Wendebourg, “Pseudomorfosis” – ein theologisches Urteil als Axiom der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung. *The Christian East, its institutions & its thought, a critical reflection*, ed by Robert F. Taft, S.J., Rooma 1996, lk 565–589.

<sup>15</sup> A. Blane, *A Sketch of the Life of Georges Florovsky*, kogumikus: Georges Florovsky, *Russian Intellectual, Orthodox Churchman*, ed. A. Blane, NY 1993, lk 11–218.

<sup>16</sup> A. Blane, *The Published Writings of Georges Florovsky*, kogumikus: Georges Florovsky, *Russian Intellectual, Orthodox Churchman*, ed. A. Blane, NY 1993, lk 11–218. Sama autor, *The Georges Florovsky Archives at Princeton University and St. Vladimir’s Seminary*, *ibid*, lk 403–436.

<sup>17</sup> Vene õigeusu teoloogia suund, mis tekkis 20. saj alguses. See sai alguse munk Ilarioni raamatu ilmutamisega “На горах Кавказа. Беседа двух старцев подвижников о внутреннем единении с Господом через молитву Иисусу Христову, или Духовная деятельность современных пустынножителей” 1907. a. See põhines hessühastlikul traditsioonil, kuid samastas Jumala ja Jumala nime (s.t Jumala nimes on kohalolev Jumal ise). Raamatule heideti ette mitteortodoksseid vaateid

mõtteleos on jõudnud kõige lähemale vene algupärase õigeusu traditsioonidel põhineva filosoofia ja teoloogia kujundamisele, mida taotleb Florovski.<sup>18</sup> Ühelt poolt vastab see Horužii meelest Florovski bütsantinismi nõudele, kuna on võrsunud Palamasest alguse saanud hesühastlikust liikumisest. Teisalt on see vene mõtlemises edasi arenedes omandanud täiesti algupärase vormi. Horužii selleteemalistest artiklitest võiks nimetada “Что такое православная мысль” (Mis on õigeusu mõtlemine), “Неопатристический синтез и русская философия” (Neopatristiline süntees ja vene filosoofia), “Исихизм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы” (Hesühhasm Bütsantsis ja Venemaal: ajaloolised seosed, antropoloogilised probleemid).<sup>19</sup>

#### 4. Kasutatud allikad

Allikatest tuleb esmalt nimetada Florovski peateost, 1937. a ilmunud “Пути русского богословия” (Vene teoloogia teed), mis sai ka töö kirjutamise algtõukeks. Samuti olen kasutanud tema patristika alaseid raamatuid, mis on koostatud Florovski Pariisi õigeusu teoloogia instituudis peetud loengute põhjal: “Восточные отцы IV века” (IV sajandi ida kirikuisad; ilmus 1931) ja “Византийские отцы V–VIII веков” (V–VIII sajandi Bütsantsi kirikuisad; ilmus 1933).<sup>20</sup> Lisaks on töös kasutatud allikatena mitmeid Florovski artikleid, mis moodustavad tema loomingu mahukaima osa. Artiklite valikus juhindusin käesoleva töö teemast ja Florovski enda loomingu eripärast. Nimelt on Florovski artiklid on üsna erinevat laadi, nende seas on üldiseid, sissejuhatavaid ülevaateid ajaloo ja teoloogia teemadel, on erisugusele kuulajaskonnale mõeldud

---

ja see põhjustas teoloogilise tüli puhkemise Venemaal (nn Афонская смута). Küsimus seisnes selles, kas Jumala nimi esindab Jumala olemust või Jumala energiat või on lihtsalt inimlik osutus, nii et igasugune nime jumalikustamine on ebajumalakummardamine ja hereesia. *Imjaslavie* kuulutati vene kiriku sinodi poolt hereetiliseks ja vastavalt sinodi määrusele pagendati mitusada vene munka Athoselt (paigutati ümber vene kloostritesse). *Imjaslavie* ehk nimeteoloogia suunda kaitsesid ja jätkasid aga mitmed vene teoloogid ja filosoofid: Bulgakov, Florenski, Losev jt. (A. И. Резниченко, Н. С. Семекин, Имяславие, Русская философия. Словарь, Moskva 1999, lk 184j.)

<sup>18</sup> С. Хоружий, Неопатристический синтез и русская философия, kogumikus: sama autor, О старом и новом, Peterburg 2000, lk 44j.

<sup>19</sup> Кõik ilmunud artiklikogumikus: С. Хоружий, О старом и новом, Peterburg 2000.

<sup>20</sup> Tänapäeval on need Venemaal välja antud ühe raamatuna, ühise realkirja all: Г. Флоровский, Восточные отцы церкви, Moskva 2003.

ettekandeid, jutlusi, arvustusi, mõtisklusi; samuti on artiklite seas süstemaatilisi, teadusliku aparaadiga varustatud teoloogia peateemade käsitlusi (eklesioloogia, kristoloogia, marioloogia, eshatoloogia jm valdkonnast). Kuna käesolevas töös püüan mõista Florovski neopatristilist sünteesi ning vaadelda seda laiemalt tema ajaloo filosoofia taustal, on valik langenud eelkõige just nendele publikatsioonidele, milles Florovski nimetatud teemasid käsitleb. Kuna töö eesmärgiks ei ole ülevaate andmine Florovski teoloogiast tervikuna, siis on tema teoloogilistest artiklitest kasutatud eelkõige neid, mis aitasid selgitada neopatristilise sünteesi kontseptsiooni. Florovski loomingus on teatud hulk artikleid, kus ta esitab oma vaateid eriti kontsentreeritult. Nii näiteks on tema neopatristilise sünteesi kontseptsioon esitatud kokkuvõtlikult artiklites: “Patristics and modern theology” (Patristika ja kaasaegne teoloogia), “Западные влияния в русском богословии” (Lääne mõjud vene teoloogias), “Святитель Григорий Палама и традиция отцов” (Püha Gregorios Palamas ja isade traditsioon). “Florovski ajaloonägemust kontsentreeritud kujul esindavad artiklid: Положение христианского историка” (Kristliku ajaloolase olukord), “Спор о немецком идеализме” (Vaidlus saksa idealismi üle), “Метафизические предпосылки утопизма” (Utopismi metafüüsilised eeldused), “Evolution und Epigenesis” (Evolutsioon ja epigenees). Sellest tulenevalt on nimetatud artikleid töös ka rohkem kasutatud.

## 5. Kasutatud kirjandus

Otseselt Florovski kohta käivat kirjandust on üsna piiratud hulk. Veelgi vähem on aga sellist kirjandust, mis käsitleks kriitiliselt tema keskset ideed, neopatristilise sünteesi kontseptsiooni, püüdes seda analüüsida ja mõista, mida Florovski sellega õieti silmas pidas. Enamasti piirduakse Florovski mõtete kirjeldamisega tema enda sõnastuses ning rõhutatakse neopatristilise sünteesi idee erakordsust ja vajalikkust. Kuid vaid üksikud autorid on lähemalt analüüsinud selle sisu ja tähendust. Selliste hulka võib lugeda eespool nimetatud

Christoph Künkeli, Dorothea Wendebourgi, Matti Kotiranta ja Sergei Horuži käsitusi<sup>21</sup>, millele oma töös valdavalt toetun.

Töös on kasutatud ka kirjandust, mis ei ole otseselt seotud Florovskiga, kuid puutub teemasse üldiselt. Nii toetusin vene kiriku ajaloo käsitluses valdavalt A. M. Ammanni teostele: “Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte” (Viin 1950), “Kirchenpolitische Wandlungen im Ostbaltikum bis zum Tode Alexander Newski’s” (Studien zum Werden der russischen Orthodoxie. Orientalia Christiana Analecta nr 105, Rooma 1936), “Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Kultur und des religiösen Lebens bei den Ostslawen” (Heft 1: Die ostslawische Kirche im jurisdiktionellen Verband der byzantinischen Grosskirche (988–1459), Würzburg 1955).

Bütsantsi ajaloo ja teoloogia kohta on kirjandust määratu hulk, kuid kuna see ei ole käesoleva töö põhiteema, püüdsin kasutada vaid nii palju, kui on teema seisukohalt vajalik ja relevantne. Nimelt toetun Bütsantsi ajaloo ja kirikuloo osas peamiselt H. G. Becki teostele: Das byzantinische Jahrtausend (München 1978), Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich (Göttingen 1980). Bütsantsi teoloogia osas toetun G. Podskalsky teosele “Theologie und Philosophie in Byzanz” (München 1977) ja J. Meyendorffi teosele “Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы” (Minsk 2001).

Lisaks on töö seisukohalt oluline R. Flogause uurimus “Theosis bei Palamas und Luther” (Göttingen 1997), mis käsitleb Augustinuse mõjusid Palamase teoloogias. Samuti F. v. Lilienfeldi staaretsite traditsiooni käsitus “Nil Sorskij und seine Schriften” (Berliin 1963).

---

<sup>21</sup> Vt lk 9j.

## Florovski elu ja looming

### 1. Ülevaade Florovski eluloost

Georgi Vasiljevitš Florovski (1893–1979) sündis 8. septembril 1893. a vaimuliku perekonnas Jelizavetgradis. Ta oli pere viies, noorim laps. Järgmisel, 1894. a kolis pere Odessasse, kus Georgi Florovski üles kasvas ja hariduse omandas. Esimesed kümme aastat elas pere Odessa äärelinnas, perepea töötas vaimulikuna ja gümnaasiumi usuõpetajana. Aastal 1900 sai Vassili Florovski Odessa vaimuliku seminari rektoriks ja täitis seda ametit kuni 1903. aastani, mil seminar tudengirahutuste tagajärjel suleti. Aastal 1905 määrati ta Odessa katedraali iguumeniks (*nastojatel*) ja seda ametit täitis ta kuni pere emigreerumiseni aastal 1920.

Georgi Florovski ei läinud algul isa jälgedes vaimuliku teed ja otsustas omandada ilmaliku hariduse. Ta omandas Novorossiiski ülikoolis (Odessas) ajaloolase hariduse, lisaks õppis ta seal loodusteadusi ja psühholoogiat.<sup>22</sup> Pärast ajaloo-filoloogia teaduskonna lõpetamist Odessas sooritas ta edukalt magistrieksamid. Aastal 1919 kinnitati ta Odessa ülikooli ajaloo-filoloogia teaduskonna eradotsendiks. Tema esimese loengukursuse pealkiri oli “Loodusteaduse loogika”. Kuid tema töö õppejõuna Odessas jäi lühikeseks. Nähes ette, et ta ei saa jätkata oma tegevust nõukogude valitsuse all, otsustas Florovski emigreeruda koos teiste pereliikmetega (isa, ema ja õega). Oma kodumaalt lõpliku lahkumise motiivi kohta ütleb Florovski: “Minu enda isiklik põhjus oli see, et ma teadsin, et mul pole kohta sovjetlikus režiimis. Nad küll vajasisid õpetajaid, kuid ainult marksistlikus vaimus õpetajaid. Ja poleks aktsepteeritud filosoofiat, ega isegi mitte ajalugu, mida ei õpetata marksistlikust vaatevinklist. See oli selge.

---

<sup>22</sup> Teadmisi nendest valdkondadest kasutas Florovski hiljem ka oma teoloogias. Selles mängivad rolli nii ajalugu (personalistlik ajalookontseptsioon), bioloogia (arengu ja evolutsiooni kontseptsioon) kui ka psühholoogia (kogemuse mõiste).

Niisiis polnud mingit mõtet jääda.”<sup>23</sup> Tagantjäreli meenutab Florovski, et ta oli juba siis veendunud, et ei pöördu kunagi kodumaale tagasi.

Rohkem olude kui vaba valiku tõttu kinnitasid Florovskid kanda Bulgaaria pealinnas Sofias. Perekonnapea, Vassili Antonovitš Florovski, sai kahe aasta pärast vaimuliku koha õigeusu kirikus ja ta elas Sofias kuni surmani aastal 1928. Georgi Florovski osales aktiivselt vene religioonifilosoofia ühingu töös, mis asutati Sofias. Sellest ringkonnast kasvasid välja tähtsamad eurasiaanluse liikumise esindajad – N. Trubetskoi, P. Savitski, P. Suvštinski. Florovski oli ühes nendega selle liikumise alguse juures. 1921. a osales ta euraasialaste esimese kogumiku “Исход к Востоку” väljaandmises, mis tähistas euraasluse kui väljakujunenud liikumise algust. Selle ringkonna mõtlejaid ühendas soov läbi mõelda ja mõista tolle aja Venemaal ja kogu Euroopas toimuvat katastroofi. Nad leidsid, et sõda Euroopas ja revolutsioon Venemaal pole mitte lihtsalt poliitiline kriis, vaid tähendab kogu Öhtumaa kultuuri kokkuvarisemist. Eurasiaanlaste liikumine leidis, et toimuvate muutuste tagajärjel hakkab Lääs manduma, samas kui Ida teeb läbi tõusu, mis paneb aluse uuele ajastule inimkonna ajaloos.<sup>24</sup>

Ent niipea, kui eurasiaanlus hakkas kujunema teatud poliitiliseks liikumiseks, hakkas Florovski sellest eemalduma. Tagantjäreli on ta öelnud, et ta ei kuulunud eurasiaanluse kui liikumisse, vaid kannab vastutust ainult kirjatööde eest, mis ta avaldas nende kogumikes. Seitsmest euraasia kogumikust avaldas ta artikleid vaid esimeses kahes: “Исход к Востоку” ja “На путях” (1922). Florovski ei osalenud enam “Euraasia kroonika” (Евразийская хроника) väljaandmises, mida ilmus aastatel 1925–1937 kaksteist numbrit.<sup>25</sup> Veel kaks Florovski sellest ajast pärit artiklit (“Письмо к П. Б. Струве об евразийстве”, 1922 ja “Два завета”, 1923) väljendavad vaateid, mis langevad osaliselt kokku eurasiaanlaste omadega, kuid nende ilmumise ajaks ei olnud tal selle ringkonnaga enam mingeid sidemeid.<sup>26</sup> Esiteks olid osalised lihtsalt laiali sõitnud, kuid peamise liikumisest eemaldumise põhjusena nimetab Florovski selle kaldumist poliitikasse: “Peamine põhjus, miks

---

<sup>23</sup> “My own personal reason was that I knew I would have no place under the Soviet regime. They did need teachers, but only teachers in the Marxist spirit. And no philosophy or even history would be accepted that was not taught from the Marxist point of view. This was clear. So it made no sense to stay.” A. Blane, *A Sketch of the Life of Georges Florovsky*, lk 32.

<sup>24</sup> *Ibid*, lk 38.

<sup>25</sup> *Ibid*, lk 39, 180.

<sup>26</sup> *Ibid*, lk 39.

ma ei jäänud nendega seotuks, olid poliitilised huvid ja sidemed, mis hakkasid tekkima. Mind ei huvitanud see külg ja pealegi oli see vastuolus minu põhipositsiooniga.”<sup>27</sup> Florovski ise oli veendunud, et tarvis pole mitte poliitilist võitlust, vaid kultuurilist taassündi. Oma hilisemates töödes ja ka peateoses “Vene teoloogia teed” on Florovski euraasluse suhtes üsna kriitiline ja negatiivne. Vast kõige teravamalt esitab ta oma kriitikat 1928. a ilmunud artiklis “Евразийский соблазн”.

1921. a lõpus kolis Florovski Prahasse vene tudengite abistamise komitee kutsel. Komitee oli loodud “Action Russe” raames, mida finantseeris Tšehhoslovakkia parlament Selle organisatsiooni eesmärgiks oli aidata tuhandeid venelasi, kes olid sõja ja revolutsiooni tagajärjel emigreerunud. Tegevuse peamine algataja oli tollane Tšehhoslovakkia president Tomas G. Masaryk, vene ajaloo ja kultuuri uurija. 1921. a oktoobris pakkus see komitee Florovskile stipendiumi, et ta saaks Tšehhoslovakkias jätkata oma akadeemilist uurimistööd.<sup>28</sup>

Praha oli 1920-tel, eriti ajavahemikus 1922–1928, mil tegutses “Action Russe”, üks suuremaid vene intelligentsi kontsentratsiooni paiku Euroopas.<sup>29</sup> Sel ajal elasid ja tegutsesid seal paljud Venemaalt välja saadetud kirjanikud, teadlased, haritlased ja kultuuritegelased – nii vene emigratsiooni vanema põlvkonna esindajad kui need, kelle loominguline tegevus algas emigratsioonis (S. Bulgakov, N. Losski, V. Losski, P. Novgorotsev, A. Kizevetter, P. Struve jt). Tolle aja kohta ütleb Florovski ise: “Tollal oli Prahast fantastiline inimeste hulk, kes olid ära tulnud Venemaalt.”<sup>30</sup> Nii et Florovski sattus Prahast väga rikkasse intellektuaalsesse keskkonda, eriti tähtis oli tema edaspidise loomingu jaoks kontakt Struve ja Novgorotsevigaga.<sup>31</sup> Siin sai ta jätkata oma teaduslikku tegevust ning lõpetas ja kaitses (1923. a) magistriväitekirja, mis oli pühendatud Herzeni ajaloo filosoofiale. Pärast kraadi omandamist võis Florovski täielikult pühenduda õpetamisele ja kirjutamisele. Juba 1922/23 talvesemestril sai ta eradotsendi koha

---

<sup>27</sup> “The main reason I did not remain attached to them was because political interests and political connections began to develop. I was not interested in this side, and besides, it contradicted my basic position.” *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibid*, lk 41.

<sup>29</sup> *Ibid*, lk 42.

<sup>30</sup> “There was then in Prague a fantastic array of people, who had come out of Russia.” *Ibid*, lk 42.

<sup>31</sup> Novgorotsevit meenutab ta tänuga veel aastaid hiljem, oma peateose “Vene teoloogia teed” eessõnas.

Praha ülikooli ajaloo teaduskonnas ja töötas seal neli aastat. Samal ajal kirjutas Florovski palju filosoofia ja ajaloo teemadel. Selle perioodi tähtsamatest töödest võiks nimetada artiklit “Метафизические предпосылки утопизма” (1926), kus ta kirjeldab oma ajaloomõistmise aluseid, millest lähtub kogu edaspidises loomingus.

Samal ajal tärkas Florovskil elav huvi religiooni vastu, mis oli üsna tavapärane emigreerunud vene intelligentsi seas.<sup>32</sup> Omal käel omandas Florovski väga laiad teadmised teoloogiast, eriti süvenes ta patristika valdkonda. Võibolla on osaliselt just sellega seletatav tema hilisem vastandumine ja negatiivne hinnang kogu senisele vene teoloogiale. Meyendorff leiab, et Florovski maailmavaade ei olnud spekulatiiv-filosoofiline, nagu enamikul vene emigratsiooni religioosset intelligentsist, vaid rangelt teoloogiline ja traditsiooniline.<sup>33</sup> Omamata formaalset teoloogilist haridust sai Florovskist suurepärase patristika tundja ning üks tuntumaid vene emigratsiooni teolooge.<sup>34</sup>

1925. a asutati Pariisis õigeusu teoloogia instituut ja Florovski kutsuti sinna patristikat õpetama. Seoses sellega koliski ta 1926. a lõpus Pariisi. Püha Sergiuse instituut sai kiiresti juhtivaks õigeusu teoloogia kooliks. Juba kolmekümnendatel aastatel andis see olulise panuse mitte ainult vene kiriku, vaid ka oikumeenilise liikumise tegevusse.<sup>35</sup> Õpetades instituudis patristikat ja kreeka keelt süvendas Florovski oma teadmisi sellel alal veelgi. Pariisi-aastad olid Florovskile loominguliselt väga viljakad, ta andis välja terve hulga ajaloo, filosoofia ja teoloogia alaseid töid. Kolmekümnendate aastate alguses on tema kirjutistes juba valdavad usulised ja teoloogilised teemad, ehkki ta käsitleb neid endiselt ajaloolisest vaatepunktist lähtudes.<sup>36</sup> Patristika loengute põhjal annab ta välja kaks

---

<sup>32</sup> A. Blane, A Sketch of the Life of Georges Florovsky, lk 45.

<sup>33</sup> Meyendorffi eessõna Florovski raamatule “Vene teoloogia teed”: Мейендорф, И. Предисловие, teoses: Г. Флоровский, Пути русского богословия, Vilnius 1991, lk V–X.

<sup>34</sup> Vene teoloogia eripära (filosoofia ja teoloogia põimitust) arvestades pole see aga mingi erand. Samuti polnud teoloogiat otseselt õppinud Berdjajev, Šestov, Florenski jt; isegi Solovjov õppis vaimulikus seminaris vaid ühe aasta.

<sup>35</sup> A. Blane, A Sketch of the Life of Georges Florovsky, lk 49.

<sup>36</sup> *Ibid*, lk 51.

raamatut: “Восточные Отцы IV века” (1931) ja “Византийские Отцы V–VIII вв.” (1933).<sup>37</sup>

1932. a pühitseti Florovski vaimulikuks. Umbes sel ajal hakkas ta tegelema oikumeenilise liikumise teemadega, teiste oikumeenia teemale pühendatud artiklite seas on ehk olulisem “Sobornost: the Catholicity of the Church” (1934).

Kuid valdkond, mille vastu ta oli huvi tundnud juba Odessast ajast peale ja millega ta senini tegeles, oli vene religioosse mõtte ajalugu. 1936. a pidas Florovski Ateenas, õigeusu teoloogide esimesel kongressil ettekande pealkirjaga “Westliche Einflüsse in der Russischen Theologie” – seda võib pidada omamoodi kvintessentsiks raamatust, mis ilmus juba järgmisel aastal: 1937. a ilmus tema mahukaim ja tähtsaim töö, raamat “Vene teoloogia teed”. See teos kutsus esile väga vastakaid arvamusi emigratsiooni ringkondades, kuna seal on antud väga negatiivne hinnang vene filosoofilise mõtte põhiliinile.

1935. a oli Florovski sunnitud osalema komisjoni töös, mis pidi andma hinnagu, kas tema instituudi kolleegi S. Bulgakovi sofia-õpetus on hereetiline. Florovski oli küll vastu selle õpetuse hereetiliseks tunnistamisele, kuid ta ei toetanud ka neid komisjoni liikmeid, kes kutsusid üles Bulgakovilt kõiki süüdistusi maha võtma: ta arvas, et tema õpetus on siiski ekslik. See Florovski seisukohavõtt tekitas võõrandumist tema ja paljude teoloogia instituudi töötajate vahel. See viis selleni, et kolmekümnendail viibis ta üha enam Pariisist eemal (valdavalt Inglismaal).

Sõja puhkedes oli Florovski Šveitsis. Kuna Pariisi või Londonisse polnud võimalik naasta, kolis ta Jugoslaaviasse, kus elas sõja lõpuni. 1944. a tuli ta Prahasse venna ja ema juurde. Pärast Praha vallutamist nõukogude vägede poolt jõudis Florovski läbi suurte raskuste Pariisi. Mõnda aega jätkas ta tööd Sergiuse teoloogilises instituudis korralise õppejõuna (patristika õppetooli hoidja koht ei olnud enam vaba). Juba 30-tel aastatel osales Florovski aktiivselt tekkivas oikumeenilises liikumises. 1937. a osales ta *Faith and Order*’i teisel kongressil Edinburghis. Aastatel 1946–1948 jätkab ta seda tegevust ja temast saab üks

---

<sup>37</sup> Uuemas venekeelses väljaandes, mida töös kasutan, on teise raamatu pealkirjaks “Восточные Отцы V–VIII вв.”; ilmunud kogumikus: Г. Флоровский, Восточные отцы церкви, Москва 2003, lk 321–634.

Kirikute Maailmanõukogu organisaatoreid.<sup>38</sup> Sõjajärgsetel aastatel pühenduski Florovski rohkem oikumeenilisele tööle, tema vähesed kirjatööd sellest ajast käsitlevad Kirikute Maailmanõukogu istungitel töös olevaid teemasid.<sup>39</sup>

1948. a kolis Florovski Ameerika metropoliidi Feofili kutsel New Yorki, kus temast sai Vladimiri Vaimuliku Akadeemia professor, hiljem akadeemia dekaan. 1952. a asutas ta esimese inglise keelse õigeusu teoloogia ajakirja “St. Vladimir’s Seminary Quarterly”, mida andis välja kuni aastani 1956. Pärast dekaani ametist erruminekut aastal 1955. a õpetas Florovski Harvardi ja seejärel Princetoni ülikoolis. Georgi Florovski suri Princetonis 11. augustil 1979. a.

## 2. Florovski loomingu tutvustus

Siinkohal pole mõtet taasesitada Florovski teoste üksikasjalist bibliograafiat, mille on suurepäraselt koostanud Andrew Blane.<sup>40</sup> Mitmed Florovski olulisemad tööd on nimetatud juba eelmises, elulugu käsitlevas peatükis. Siin tahaksin pigem kirjeldada tema loomingu sisu eri perioodidel ning visandada selle põhjal tema mõtlemise peamised suunad ja rõhuasetused.

Blane jagab Florovski loomingu neljaks ajajärguks:<sup>41</sup>

1. filosoofia õppimise ja õpetamise periood kodulinnas Odessas, seejärel emigratsioonis Sofias ja Prahast;
2. Pariisi periood, mil ta õpetas patristikat Sergiuse teoloogiainstituudis;
3. periood, mil ta mängis juhtivat rolli Kirikute Maailmanõukogu loomisel;
4. USA periood, mil ta õpetas Vladimiri seminaris, seejärel Harvardis ja Princetonis.

---

<sup>38</sup> A. Blane, A Sketch of the Life of Georges Florovsky, lk 83.

<sup>39</sup> *Ibid*, lk 83j.

<sup>40</sup> A. Blane, The Published Writings of Georges Florovsky, kogumikus: Georges Florovsky. Russian Intellectual and Orthodox Churchman, ed A. Blane, NY 1993, lk 341–401.

<sup>41</sup> *Ibid*, lk 343.

Periodiseeringu aluseks on Blane võtnud Florovski elukäigu. See on täiesti õigustatud, kuna Florovski loominguline tee on tõepoolest tihedalt seotud tema eluteega, mis on jälgitav ka tema teoste kronoloogilise bibliograafia põhjal.

Suurem osa Florovski loomingust koosneb lühematest ja pikematest artiklitest, lisaks on ta kirjutanud kolm monograafiat: “Восточные отцы IV века” (1931), “Византийские отцы V–VIII веков” (1933), “Пути русского богословия” (1937). Eeltoodud periodiseeringu esimesel perioodil kirjutas Florovski vene keeles, kuid alates aastast 1930 üha enam ka saksa ja inglise keeles ning aastast 1948, kolides USA–sse, läks Florovski pea täielikult üle inglise keelele. Tänapäeval on suur osa tema loomingust tõlgitud ja avaldatud vene keeles, samuti on (taas)avaldatud Florovski algselt vene keeles kirjutatud teoseid ja artikleid.<sup>42</sup>

Üldistades võiks öelda, et Florovski mõtlemise peamiseks impulsiks on kaks vene igipõlist küsimust: “Kes on süüdi?” ja “Mida teha?” Need küsimused on põlistanud kaks vene ilukirjanduse klassikut juba 19. sajandi keskpaiku, pealkirjastades nõnda oma teosed.<sup>43</sup> Nendele küsimustele on püüdnud vastuseid leida paljud vene mõtlejad läbi aegade (vene filosoofias ja religioosses mõtlemises on selle temaatika tinglik üldnimetus “Vene idee”) ja muidugi olid need eriti aktuaalsed just vene emigratsiooni ringkondades, pärast kodumaal toimunud katastroofi. Nagu Florovski, püüdsid ka mitmed teised Venemaalt pagendatud või põgenenud mõtlejad mõista toimunud ajaloosündmuste põhjuseid ja määratleda kuidagi oma rahva ja kultuuri tulevikku. Põhjuste leidmiseks asub Florovski kõigepealt kriitiliselt üle vaatama vene vaimukultuuri ajalugu ning juba sel ajal idaneb Florovskil idee “uuest sünteesist”: “Me peame esmalt selgitama vene sündmuste ajaloolise mõtte ja tähenduse. /.../ Ja teiseks peame otsima uut ajaloofilosoofilist sünteesi.”<sup>44</sup>

Florovski esimesed kirjatööd käsitlesid Vladimir Solovjovi filosoofiat (Новые книги о Владимире Соловьеве, 1912) ja vene mõtlemise ajalugu (Из прошлого

---

<sup>42</sup> Artiklite kogumikud: Г. Флоровский, Христианство и цивилизация (Peterburg 2005), Из прошлого русской мысли (Moskva 1998), Догмат и история (Moskva 1998). Samuti on vene keeles viimasel ajal taasavaldatud kõik Florovski monograafiad.

<sup>43</sup> А. Герцен, Кто виноват? (1859; eesti keeles А. Herzen, Kes on süüdi, 1954) ja Н. Чернышевский, Что делать? (1863).

<sup>44</sup> “Мы должны, во-первых, выяснить исторический смысл и значение русских событий /.../. И во-вторых, мы должны искать нового историософического синтеза...” Г. Флоровский, О патриотизме праведном и греховном, kogumikus: sama autor, Из прошлого русской мысли, Moskva 1998, lk 151.

русской мысли, 1912). Siin pole Florovski veel kriitiliselt meelestatud vene filosoofia suhtes: “Venemaal on olemas oma algupärane, hinnaline filosoofiline koolkond.”<sup>45</sup> Ta nimetab seda “tervikliku teadvuse koolkonnaks”, “tervikliku vaimu filosoferimiseks” ning leiab, et just selles seisneb vene filosoofia erinevus Lääne omast, ehkki Florovski möönab siin ka seda, et mitmed ideed on algselt välja öeldud Lääne filosoofide poolt.<sup>46</sup>

Hiljem, 1920-ndate alguses, võtab Florovski kriitilise hoiaku vene filosoofia suhtes, väites, et see on suures osas vaid üle võtnud Lääne ideid ning selles on väga vähe originaalset. Samuti võtab ta hiljem negatiivse hoiaku Solovjovi vaadete suhtes. Florovski leiab, et Solovjovi filosoofia tervikuna, nagu ka tema järgijate (Frank, Bulgakov, Berdjajev, Florenski jt) filosoofilised konstruktsioonid, annavad moonutatud pildi Tõest, mis on säilinud vaid kirikus ja kirikuisade pärandis. Ta peab Solovjovi filosoofilise liini peamiseks veaks lahkumist kiriku traditsioonist. Ta ei nõustu nende arusaamaga, et traditsiooniline dogmaatiline maailmavaade on vananenud ja tuleb luua uus, oma kontseptsioon maailmast, inimesest ja Jumalast. Sellega on seotud ka lahkumine eurasiaanlaste ringist, kuna selle põhialuseks oli Solovjovi kõik-ainsuse teoloogia.

Eurasiaanluse perioodil (Sofias) oli Florovski loomingule otsustav mõju. “Just siis mõtles ta läbi oma peamised teemad ja võttis ette vene kultuuri läbivaatamise toimunud katastroofi valgusel. Selles mõttes on tema fundamentaalne teos “Vene teoloogia teed” /.../ varase eurasiaanluse tähtsaim loominguline tulemus.”<sup>47</sup> Kaldun samuti arvama, et just sel perioodil jõudis ta neopatristilise sünteesi kontseptsiooni konkretiseerumiseni. Juba 1922. a eurasiaanlaste kogumikus “На путях” ilmunud artiklis “Õigest ja patusest patriotismist” võib märgata Florovski ajaloofilosoofia ja teoloogia põhijooni. Nimelt väljendab ta seal veendumust, et 1917. a revolutsiooni põhjuseks oli vene vaimukultuuri eksimine õigelt teelt ning et vene kultuuri saab taastada ainult religiooni kaudu; seejuures tuleb lähtuda kiriklikust kogemusest ja kirikuisade pärandist.<sup>48</sup> Neopatristilise sünteesi ideed

---

<sup>45</sup> “На Руси есть своя самобытная ценная философская школа.” Г. Флоровский, Из прошлого русской мысли, kogumikus: sama autor, Из прошлого русской мысли, Moskva 1998, lk 28.

<sup>46</sup> *Ibid*, lk 27.

<sup>47</sup> А. В. Соболев, Полюса евразийства, Новый мир nr 1, 1991, lk 181.

<sup>48</sup> Г. Флоровский, О патриотизме праведном и греховном, lk 159–162.

väljendas Florovski esmakordselt 1921. a ilmunud avalikus kirjas Struvele<sup>49</sup>, kus ta selgitab oma nägemust eurasiaanlusest. Florovski ettekujutuses pidi eurasiaanlus olema mitte poliitiline, vaid kultuuriline liikumine, mis tegeleb vene ajaloo ja revolutsiooni mõtestamise küsimustega. Eurasiaanluse eesmärgiks pidas ta kultuurilist, mitte majanduslikku või riiklikku restauratsiooni.<sup>50</sup> Kuid peagi märkab Florovski, et valdav osa eurasiaanlastest lähtub teistest arusaamadest ja tegutseb lausa vastupidiste põhimõtete järgi, püüdes just nimelt saavutada poliitilist mõjuvõimu (Karsavini liin). Florovski ei taha kaasa minna eurasiaanlaste poliitilise võitlusega, vaid peab rahvusluse säilitamisel palju olulisemaks ja tõhusamaks kultuurilis-filosoofilist refleksiooni: “Kultuurilis-filosoofiline refleksioon näib mulle praegu olevat palju tähtsam ja sisukam rahvuslik asi kui käigusolev poliitiline võitlus.”<sup>51</sup> Florovski lahkneb eurasiaanlastest lõplikult 1923. a.

Edaspidi pöördus Florovski Bütsantsi kirikuisade pärandi poole, leides, et see on ainus õige ja kindel alus vene vaimukultuurile. Florovski loometee kõige viljakamasse, Pariisi perioodi kuulub tema peateos “Vene teoloogia teed”. Künkel väidab, et see teos tähistab Florovski loomingus teatud murrangut, pärast mida ta enam vene teemadega ei tegelenud: ““Teed” tähistavad seega Florovski teoloogilises arengus tema ärapöördumist spetsiifiliselt vene küsimustest. Hiljem ei olnud talle esmatähtis mitte vene kultuuri ja teoloogia uuendamine, nagu veel Prahast, vaid asjakohane õigeusu teoloogia üldse, mille tagajärjel siis võiks jõuda ka uuenenenud vene kultuuri ja teoloogiani.”<sup>52</sup> Tegelikult kirjutas Florovski ka veel aastaid hiljem “spetsiifiliselt vene küsimustest”<sup>53</sup>, ehkki teoloogilised teemad muutuvad sellest perioodist peale tõepoolest valdavaks. Ilmselt on põhjus selles,

---

<sup>49</sup> Г. Флоровский, Письмо к П. Б. Струве об евразийстве, kogumikus: sama autor, Из прошлого русской мысли, Moskva 1998, lk 124–131.

<sup>50</sup> *Ibid*, lk 129.

<sup>51</sup> “Культурно-философская рефлексия мне представляется сейчас более важным и насущным национальным делом, чем текущая политическая борьба.” *Ibid*, lk 125.

<sup>52</sup> “Die Puti markieren damit in Florovskys theologischer Entwicklung seine Abkehr von spezifisch russischen Fragen. Es ging ihm primär nicht mehr, wie noch in Prag, um das Problem einer Erneuerung der russischen Kultur und Theologie, sondern um eine sachgerechte orthodoxe Theologie überhaupt als deren Folge es dann auch zu einer erneuerten russischen Kultur und Theologie kommen könnte.” Künkel, Totus Christus, lk 68.

<sup>53</sup> Veel 1966. a kirjutas Florovski artiklid “Three Masters: The Quest for Religion in Nineteenth-Century Russian Literature” ja “Чтения по философии религии магистра философии В. С. Соловьева” (vt: A. Blane, The Published Writings of Georges Florovsky, lk 371).

et Florovski on selleks ajaks n-ö läbi töötanud vene mõtteloo mineviku ja kaasaja oma bütsantinismi nõude valgusel, samuti on ta põhjalikult tundma õppinud Bütsantsi kirikuisasid (millest tunnistavad kaks 30-te alguses ilmunud monograafiat) ning asub edaspidi oma sünteesi ideed ellu rakendama, s.t ta püüab teostada neopatristilist teoloogiat.

Nüüsiis, püüdes mõista ja mõtestada 1917. a revolutsiooni Venemaal alustab Florovski kogu vene kultuuri ajaloo revideerimist, määratledes katastroofi vaimuloolisi põhjuseid. Põhjuste üldnimetus on “Lääne mõjud”. Samal ajal kujuneb välja ka Florovski “positiivne programm” tuleviku jaoks – pöördumine vene õigeusu aluste juurde (bütsantinism). Selleks peab kogu senise vene teoloogia puhastama Lääne mõjudest ja tuleb hakata teostama neopatristilist sünteesi.

Florovski on põhimõtteliselt vastu püüdlusele uuendada traditsioonilist kristlust kaasaegsete filosoofiliste ideede abil. Ta leiab, et 19. saj lõpu, 20. saj alguse vene filosoofide peamine eksitus seisnes selles, et nad ei suutnud ette kujutada võimalust, et kanooniline õigeusu maailmavaade võiks edasi areneda endises dogmaatilises raamistikus ning võtsid selle asemel hoopis üle Lääne teoloogia mõtteviisi. Valdava enamiku jaoks tolle aja vene mõtlejatest oli õigeusu dogmaatika mingi muutumatu ja lootusetult vananenud süsteem, mis ei suuda vastata kaasaja küsimustele. Seetõttu pöörduti Lääne uute filosoofiliste süsteemide poole (saksa klassikaline filosoofia) ja püüti nende abil traditsioonilist vene õigeusku kaasajastada. Florovski jaoks aga on need kaks asja ühildamatud. Ta leiab, et Lääne filosoofia ratsionalism viib paratamatult välja sekulariseeritud maailmavaate juurde. Seepärast tuleb vene teoloogia puhastada Lääne mõtlemisviisi mõjudest ja minna täielikult tagasi “oma” traditsiooni juurde. Vastasel juhul on takistatud teoloogia õige areng ja kiriku funktsioneerimine ühiskonnas (eriti põhjalikult räägib Florovski sellest oma raamatus “Vene teoloogia teed”). Kristlik kirik peab aga, ehkki ta on ajast ja ajaloost sõltumatu, valgustama oma kaasaega ja teostama oma eesmärgid käesolevas ajaloolises hetkes. See printsiip on Florovski teoloogilise kontseptsiooni keskmeks. Sellest

lähtudes püüab ta näidata teoloogilise mõtte arenemise võimalust kiriku traditsiooni sees ning selle võimet hõlmata ja kaasata endasse kaasaega.

Oma traditsioon tähendab Florovski jaoks bütsantinismi.<sup>54</sup> Ja ta väidab, et selle juurde saab tagasi jõuda, pöördudes tagasi Bütsantsi kirikuisade juurde. Kuid see ei tähenda mitte kirikuisade teoloogia tuima kordamist, vaid nende teoloogia loomingulist jätkamist. Et püsida bütsantinismi pinnal, peab vene teoloogiat tegema “kirikuisade vaimus” – seda nimetab Florovski neopatristiliseks sünteesiks.<sup>55</sup>

Kogu Florovski loomingus (nii ajaloo kui teoloogia alastes töödes) on tunda, et Florovski on seadnud endale ülesandeks näidata dogmade kaasaegse tõlgendamise võimalust ja kirikuisade pärandi kaasaegse tõlgendamise võimalust, rikkumata õigeusu maailmavaate dogmaatilist rangust. Florovski peab seda ülesannet tähtsaks, kuna leiab, et vastasel juhul kirik ei suuda säilitada oma ühiskondlikku tähendust. Vastasel juhul ei saa kirik olla ühiskonna peamine vaimne tugi ja orientiir – see on roll, mida kirik on kutsutud täitma igas põlvkonnas.

Just seda ülesannet püüdis Florovski täita oma loomingus. Otseselt ei saa öelda, et taotles millegi samaväärse loomist, nagu kirikuisade teosed (teine küsimus on, kas see on põhimõtteliselt võimalik; ka Florovski enda seisukohalt). Seetõttu ei saa päriselt nõustuda Papademitrou’ga, kes nimetab Florovskit oma artikli pealkirjas kaasaegseks kirikuisaks.<sup>56</sup> Kuid ometi võib väita, et oma loominguga püüdis ta näidata, kuidas tuleb kirikuisade traditsiooni jätkata; kuidas teha kaasaegset teoloogiat nii, et see tooks esile elava Tõe, mis on varjul vanades, kivilinenud dogmaatilistes vormelites.

---

<sup>54</sup> Bütsantinismi nõude ja mõiste kohta vt lähemalt käesoleva töö IV ptk.

<sup>55</sup> Neopatristilise sünteesi kohta vt lähemalt käesoleva töö V ptk.

<sup>56</sup> G. C. Papademitrou, A Contemporary Churchfather, The Greek Orthodox Theological Review, Vol 41, nr 2–3, 1996, lk 119.

### 3. Mõjutused

Florovski mõtlemine kuulub loomupäraselt vene mõtteloo laiemasse konteksti. Isegi kui ta sellele vastandub (Solovjov ja *sofia*-õpetuse järgijad, saksa idealismi edasiarendused vene mõtlemises), kujundab see ometi tema enda mõtlemist; tema filosoofia kasvab välja kogu eelneva vene mõtlemise pinnalt. Uurides ise vene mõtlejate mõjutusi, ütleb Florovski: “Mitte igasugune mõju pole ühtaegu sõltuvus, ja sõltuvus ei tähenda otsest ülevõtmist. Mõjutuseks võib olla ka tõuge, ärgitus, mõjutada võib ka vastandarvamus. Igal juhul ei tohiks mõjudele viidates varjutada mõtleja iseseisvust.”<sup>57</sup> Arvan, et sellest mõttest oleks kohane juhinduda ka Florovski mõjutajate väljaselgitamisel.

Järgnevalt tahan nimetada ja lühidalt kirjeldada neid vene mõtlejaid ja mõttevoolusid, mis mõjutasid Florovskit vahetult ning leidsid tema filosoofias ja teoloogias otsest kajastust.

Esmalt tuleks nimetada slavofiilide liikumist ning selle kaht peamist esindajat Ivan Kirejevskit ja Aleksei Homjakovi. Losski järgi on just nende nimedega seotud iseseisva filosoofilise mõtlemise algus Venemaal.<sup>58</sup> Kirejevski ja Homjakovi ideed on inspireerinud väga paljusid vene mõtlejaid, muuhulgas Solovjovi, vendi Trubetskoisid, Florenskit, Bulgakovit, Berdjajevit, Franki, Iljini jt.<sup>59</sup> Tänapäeval jätkavad slavofiilide liikumist Venemaal neoslavofiilid. Slavofiilide ringkonna ideed on olnud tuttavad ja lähedased ka Florovskile.<sup>60</sup> Slavofiile iseloomustavad üldiselt väga tugevad õigeusu motiivid ja selle kõrval saksa idealistlik filosoofia. Samuti on neile omane vene erilise ülesande nägemine ajaloos. Slavofiilid leidsid, et õigeusus on olemas vaimne terviklikkus ja

---

<sup>57</sup> “Не всякое влияние есть тем самым зависимость, и зависимость не означает прямого заимствования, – влиянием будет и толчок, побуждение, – влияние может быть и от обратного. Во всяком случае не следует ссылкой на влияния заслонять самостоятельность мыслителя.” Г. Флоровский, Пути русского богословия, lk 274.

<sup>58</sup> Н.О. Лосский, История русской философии, Москва 1991, lk 10.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> Juba viieteistaastaselt oli ta enamiku neist läbi lugenud. (A. Blane, A Sketch of the Life of Georges Florovsky, lk 22)

harmonia, mis suudab vastu seista Lääne ratsionalistlikule, killustunud mõtlemisele ning pakkuda selle asemele terviklikku religioosset maailmapilti.<sup>61</sup>

Olulist rolli Florovski mõtlemises mängib kindlasti slavofilide liikumise alusepanija Ivan Kirejevski (1806–1856) ajaloo filosoofia. Kirejevski ühelt poolt kritiseeris Hegeli ajaloo filosoofiat, kuna ajaloo paratamatus, seaduspärase arengus läheb kaduma inimese vabadus. Teisalt on ta aga näiteks artiklis “Üheksateistkümnnes sajand”<sup>62</sup> siiski tunnistanud üldise ajaloolise arengu ideed. Kirejevski järgi teostab ajalugu kultuurilist progressi, milles rahvad kordamööda mängivad kesket rolli, jätkates nõnda kultuuri arengut. Iga rahvas läbib sündimise, õitsengu ja surma faase. Arengu lõplik eesmärk on inimkonna tagasipöördumine üleüldise harmoonia juurde. Seejärel saabub uus ajastu, mis kroonib inimkonna arengut. Lääs paratamatult vananeb. Venemaad aga ootab ees õitsengu periood. Ajalugu on Kirejevski jaoks sarnane loodusliku protsessiga, elu ja energia pulseerimisega, mis toimub oma loomulikus rütmis. Ta näeb ajalugu kui orgaanilist protsessi ning seda juhivad ajaloo enese seesmised seadused ja jõud, nii et nendest sõltub viimselt ka inimese vabadus ja looming.<sup>63</sup>

Vene kultuuri näeb Kirejevski romantilises võtmes.<sup>64</sup> See on inimkonna arengu lõpp, maailma kultuuri kõrgeim staadium, mis taastab kogu inimkonnas “tervikliku elu”, tervendades lagunemisest nakatunud inimhinge (Läänt). Ennast ammendanud Lääne tsivilisatsiooni aluseks on katoliku kirik ja ratsionalismist nakatunud Vana-Rooma kultuur, mida kannavad edasi ülikoolid. Seevastu Ida tsivilisatsiooni iseloomustab Kirejevski järgi Bütsantsist päritud moraalselt terve, sisemist terviklikkust omav ja poliitikast lahus seisev õigeusk kui ühiskonna peamine liikumapanev jõud. Euroopalikule haridusele, mis olevat religioonist irdunud ja oma abstraktsuse pärast kriisiseisundis, eelistas ta õigeusumaades Bütsantsi patristikal põhinevat haridusideaali, mille kandjajaks olid kloostrid. Ida riiklus ja õigus olevat tekkinud rahva loomuliku arengu tulemusena, mis olevat säilitanud oma ühtse kogukondliku alge – see välistavat konflikti rahva ja riigi

---

<sup>61</sup> Н.О. Лосский, История русской философии, lk 10.

<sup>62</sup> И. В. Киреевский, Деятельный век, kogumikus: sama autor, Избранные статьи, Moskva 1984, lk 61–80.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> Näiteks artiklis: О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России, kogumikus: И. В. Киреевский, Избранные статьи, Moskva 1984, lk 199–272.

vahel. Venemaalt peab lähtuma kogu inimkonnale universaalne kultuuriline süntees, mis haarab ühte harmoonilisse tervikusse kogu kultuuri. Kirejevski järgi on Venemaa kutsutud seda romantilist ideaali ellu viima. Venemaast saab alguse uus, orgaanilise ühiskonna ajastu. Samas rõhutab Kirejevski vene õigeusu olulist rolli. Kirejevski leidis, et vene õigeusu kultuur saab olema loominguline süntees Õhtumaa kultuuri ja idakristluse vahel. Vene ideed nägi ta õigeusu vaimsure elluviimises ja sellelt aluselt lähtudes kõigi euroopa kultuuri probleemide lahendamises.<sup>65</sup>

Teine slavofiil, kelle mõjutusi võime Florovski juurest leida, on Aleksei Homjakov (1804–1860). Homjakovi ajaloo filosoofias on olemas nii romantilised kui personalistlikud motiivid, selles asuvad kõrvuti saksa idealism ja patristika – mis on väga sarnane eriti Florovski varasele loomingule. Homjakovi eeskujul tunnistab Florovski oma loometee alguses ajaloo seaduspärasust, seob Euroopa kultuuri kriisi ajaloolise arengu loogikaga, ootab uue kultuuritüübi tekkimist Venemaal. Teiselt poolt tunnistavad mõlemad personalistlikku ajalugu: nimelt, et ajalooline protsess tervikuna põhineb inimese vabadusel, et tänu vabaduse olemasolule võib ajalugu kulgeda ka vale teed pidi, et ajalugu kui olemuslikult vaba, vaimset loomingut saab hinnata absoluutsete väärtuste alusel. Nad mõlemad näevad Venemaa üleilmset ülesannet õigeusu loovas säilitamises ja kultuuri täielikus uuendamises sellelt aluselt lähtudes. Neil on siiski erinevad rõhuasetused. Homjakov rõhutas vaba valiku traagilisust, sest see tähendab ka võimalust valida valesti ning see omakorda tähendab võimalust, et kogu ajalugu läheb vale teed pidi. Kuid ta rääkis sellest rohkem kui teoreetilisest võimalusest. Florovski aga hindas selle teooria põhjal Vene ajalugu ning leidis, et see ongi kulgenud valesti, pseudomorfoosi ja bütsantinismist eemaldumise tähe all.

Homjakovi kohta on öelnud Zenkovski: “Homjakovi peamiseks teemaks oli tuletada Kiriku ideest (õigeusu mõistes) filosoofia ja kogu kultuuri alused.”<sup>66</sup> (Sedasama võiks öelda ka Florovski kohta.) Homjakov lähtus õigeusu kiriklikust

---

<sup>65</sup> *Ibidem.*

<sup>66</sup> “Основная тема Хомякова была в том, чтобы извлечь из идеи Церкви (в православном ее понимании) основы философии и всей культуры.” В. В. Зеньковский, История русской философии, Москва 1999, 1. kd, lk 240.

teadvusest oma filosoofilise süsteemi loomisel. Kirik oli tema jaoks tõe ja valguse allikas maailmas. Florovski räägib “Vene teoloogia teedes” Homjakovi kiriklikkusest kui teoloogilise uurimise ja tunnetamise meetodist: “Homjakov lähtub kiriku seesmisest kogemusest.”<sup>67</sup>

Homjakov on ehk siin nimetatutest kõige enam mõjutanud Florovski teoloogilisi seisukohti, mitte niivõrd mingi konkreetse õpetusega, vaid pigem eeskujuga. Nimelt ühendab Florovskit ja Homjakovi sügav huvi patristika vastu, mõlemad pidasid kirikuisade teoseid ammendamatuks tõe allikaks. Zenkovski sõnul kujunesid Homjakovi teoloogilised vaated just kirikuisade teoseid lugedes, kuna formaalselt ei olnud tal teoloogilist haridust.<sup>68</sup> Siin võib näha paralleeli Florovskiga, kes oli teoloogia vallas samuti iseõppija ning süüvis teoloogiasse just kirikuisade teoste kaudu.

Homjakov ei olnud tegelikult esimene ega kaugeltki ainus, kes ehitas oma maailmavaate üles vene õigeusu teadvusele. Sellele juhib tähelepanu Zenkovski oma “Vene filosoofia ajaloo”: “Nagu enne teda, nii ka tema kaasajal ja pärast teda – kuni meie ajani välja, – arendab terve rida mõtlejaid edasi mõtet, et õigeusk, võib saada kultuuri ja elu teemade uut moodi käsitlemise peamiseks aluseks, kuna see sisaldab kristluse teistsugust tunnetust ja mõistmist, erinevat sellest, mis kujunes välja Läänes.”<sup>69</sup>

Ka Florovski Lääne vastu suunatud kriitika on üsna sarnane Homjakovile<sup>70</sup> (ehkki vene mõtlemisele üldse, eriti aga slavofiilidele on Lääne ja Venemaa vastandamine väga tüüpiline). Euroopa kultuur põhineb mõistuslikul alusel. Idealismi esindajad arvasid Kanti järgides, et mõistuslik tunnetus ei haara kogu reaalsust, vaid ainult selle loogilist varju. Mõistuslik teadmine irdub reaalsusest, luues tunnetatavast objektist “fenomeni”. Teisiti öeldes viib see tunnetuse subjekti ja objekti lahknemiseni. Ent see mõistuslik faas oli inimkonna normaalne, vajalik arengujärk, millele peab järgnema uus, terviklik tunnetus ja elu. Terviklik

---

<sup>67</sup> “Хомяков исходит из внутреннего опыта церкви.” Г. Флоровский, Пути русского богословия, lk 274.

<sup>68</sup> В. В. Зеньковский, История русской философии, 1. kd, lk 217.

<sup>69</sup> “Как до него, так и одновременно с ним и после него, – вплоть до наших дней, – развивается рядом мыслителей мысль, что православие, заключая в себе иное понимание христианства, чем то, какое сложилось на Западе, может стать основой нового подхода к темам культуры и жизни.” *Ibid*, lk 241

<sup>70</sup> vt nt A. С. Хомяков, О старом и новом, kogumikus: В поисках своего пути: Россия между Европой и Азией, Moskva 1994, 1. osa, lk 64j.

tunnetus hõlmab kogu reaalsust ega eralda objekti subjektist. See saab võimalikuks siis, kui saabub uus ajastu, mil kogu inimkond ühineb loomilikuks tervikuks – *sobornost*. Lääne inimene on valinud vale tee, eemaldunud kristluse absoluutsetest tõdedest suhteliste tõdede maailma.<sup>71</sup>

Nii Homjakov kui Kirejevski esitavad teravat Lääne-kriitikat. Nagu märgib Zenkovski, on see kriitika peaasjalikult suunatud Lääne religioossusele.<sup>72</sup> Lääne ratsionaalsusele vastandati usk kui kõrgem tunnetusvorm ja Õhtumaa kristlus sisuliselt samastati Lääne filosoofia ratsionalismiga. Leiti, et Lääne ratsionalistlik maailmakäsitlus ei ole võimeline õieti mõistma usku ja seetõttu ei saa jõuda ka tõeni. Sellele lisandus nägemus Venemaa erilisest teest ja ülesandest maailma ajaloos. Nimelt pidi just Venemaa vabastama inimkonna väärast arengust, mis viib maailma sekulariseerumiseni. Zenkovski hinnangul tegi selle samastuse esmalt Homjakov ja seda järgis hiljem ka Kirejevski.<sup>73</sup> Selle on oma mõtlemisse üle võtnud ka Florovski.

Aleksandr Herzen (1812–1870) mõjutas Florovskit eelkõige ajaloo filosoofia ja Euroopa-kriitika poolest. Artiklis “О народах не-исторических” (Mittajaaloolistest rahvastest) leiab Florovski, et Herzen oli ainus, kes läks oma kriitikas lõpuni: “Ainult Herzen viis lõpuni oma laastava kriitika ajalooliste eelarvamuste suhtes /.../ ainult tema ajaloolised ettekuulutused tuginesid “ajaloo juhuslikule improvistatsioonile”.<sup>74</sup> Florovski ja Herzeni ühiseks jooneks ongi just kriitiline suhtumise senisesse ajaloo filosoofiasse ning arusaam ajaloo juhuslikkusest. Ehk on oluline meenutada, et just Herzeni ajaloo filosoofiat käsitles Florovski magistritöö (“Историческая философия Герцена”, 1923).

Herzeni teoses “Teiselt kaldalt”<sup>75</sup> leiame üsna sarnase kriitika saksa idealismi ja “häviva Euroopa” suhtes, mida hiljem esitas Florovski: “Näen vana Euroopa

---

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> В. В. Зеньковский, История русской философии, 1. kd, lk 227.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> “Только Герцен доводил до конца свою разрушительную критику исторических предрассудков. /.../ лишь его исторические предсказания опирались на идею «растрепанной импровизации истории».” Г. Флоровский, О народах не-исторических, kogumikus: sama autor, Из прошлого русской мысли, Moskva 1998, lk 98j.

<sup>75</sup> А. Herzen, Teiselt kaldalt, Tallinn 1970.

paratamatut hävingut /.../ mille poole ta täie hooga kihutab.”<sup>76</sup> Samuti mõistab Herzen hukka Lääne mõjud Venemaal: “alistatud ja põrustatud Euroopas asudes imeb Venemaa kõigi pooride kaudu endasse mürki, millest ta juba ongi joobunud ja mis talle surma toob; ta laguneb samas roiskumisprotsessis.”<sup>77</sup> Lisaks seob Florovskit ja Herzenit see, et viimane kritiseerib ajaloo kui eesmärgipärase protsessi või progressi mõistmist. See tähendaks, et ajalool on mingi paratamatu, ratsionaalne eesmärk ja määratud kulg ning see omakorda tähendaks, et inimene pole vaba, inimene ei määra ise ajalugu, vaid ta on ajaloo tööriist. Konkreetne inimese isiksus lahustub nõnda paratamatuses, see ei jäta ruumi inimese vabadusele. Herzeni arvates peab ajalooline protsess sõltuma inimesest realselt, kuna inimese isiksus on väärtus omaette, mitte vahend. Seetõttu eitas ta ajaloo paratamatust ja eesmärgipärasust: “Tulevikku pole olemas, selle kujundab tuhandete paratamatute ja juhusliku tingimuste ühismõju, ka inimitahe /.../ Ajalugu improviseerib, ta kordab end harva.”<sup>78</sup> Ja veel: “Ajaloos on kõik improvisatsioon, kõik tahte mäng, kõik toimub *ex tempore*.”<sup>79</sup>

Herzen huvitas Florovskit eelkõige kui “irratsionaalse” romantilise opositsiooni esindaja hegeliaanidele.<sup>80</sup> Florovski hindas Herzenit slavofiilidest enam, kuna ta oli ainus, kes heitis kõrvale ajaloo progressi ja eesmärgipärasuse idee, öeldes, et “ajalugu ei vii kuhugi”.<sup>81</sup> Florovski jaoks tähendas see, et ajalugu on “avatud”, s.t ajaloo kulg sõltub üksikisiku tahtest ja valikutest.

Rääkides mõjutustest Florovski mõtlemises, ei saa mööda minna ka Vladimir Solovjovist (1853–1900). Ehkki Florovski vaidleb palju Solovjoviga sofia-õpetuse osas, kuna ei pea seda ortodoksseks, on Solovjovi mõju tema mõtlemises kahtlemata olulisel kohal – juba kasvõi eituse ja vastandumise kaudu. Seda on kinnitanud ka Meyendorff, kes oma 1980. a kirjutatud eessõnas “Vene teoloogia teede” uuele väljaandele leiab, et Florovski süüvimine patristikasse oligi tingitud

---

<sup>76</sup> *Ibid*, lk 13.

<sup>77</sup> *Ibid*, lk 130.

<sup>78</sup> *Ibid*, lk 31.

<sup>79</sup> *Ibid*, lk 35.

<sup>80</sup> G. H. Williams, *The Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky*, kogumikus: Georges Florovsky. *Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, ed A. Blane, NY 1993, lk 291.

<sup>81</sup> Г. Флоровский, *Вечное и переходящее в учении русских славянофилов*, kogumikus: sama autor, *Христианство и цивилизация*, Peterburg 2005, lk 99.

soovist vastanduda sofia-õpetuse pooldajatele: “Nähtavasti hakkaski Florovski tegelema pühade isadega seepärast, et “sofioloogid” püüdsid esitleda oma mõtlemist traditsioonilisena ja oma filosoofia-kasutust isade pühitsetud näitena.”<sup>82</sup>

Sofia-õpetuse vastasus on Meyendorffi arvates koguni Florovski kirjutamise ajendiks: “Psühholoogiliseks impulsiks, mis inspireeris Florovskit tema raamatute kirjutamisel, oli niinimetatud sofioloogia tõrjumine kõigis selle vormides ...”<sup>83</sup>

Põhimõttelisest vastuseisust hoolimata võib siiski Florovskil leida teatud ühisjooni Solovjovi õpetusega. Nimelt esindas ka Solovjov romantilist hiliismi kontseptsiooni, mille järgi tuli ajaloos luua terviklik, kõiki rahvaid hõlmav süntees, mis kujutaks endast ühiskondliku arengu jumalikku faasi. Seda universaalset orgaanilist sünteesi on võimeline teostama muidugi just nimelt vene rahvas. Algul arendas Solovjov seda kontseptsiooni küll saksa idealismi raames, ent hiljem asetas selle kristliku eshatoloogia pinnale ja just see Solovjovi hilisem periood on mõju avaldanud ka Florovskile.

Florovski vaadete kujunemist on mõjutanud ka mõned Lääne mõtlejad, nagu Nietzsche ja Spengler (kellel on vene mõtlemises laiemalt tugev mõju), samuti William James, Henri Bergson. Kuid ehk kõige olulisemat rolli Lääne mõtlejatest mängib Florovski filosoofias prantsuse filosoof Charles Renouvier (1815–1903), neokrititsismi esindaja. Renouvier rõhutas indiviidi vabadust, üksikisiku otsuste ja käitumise mittedetermineeritust, mis põhineb inimese tahte individuaalsusel. Ka ajaloo kulgu määravad indiviidi otsused ja tema käitumine. Renouvier eitab ajaloo lineaarset, eesmärgipärast kulgemist (Hegeli vastu): inimese võime teha valikuid ei lase eeldada, et ajaloos toimub mingi universaalne progress või vastupidi, pidev allakäik.<sup>84</sup>

Florovski peab Renouvier’ d 19. sajandi suurimaks mõtlejaks, kuid ütleb tema vaateid hinnates: “Renouvier’ mitte kristlik teism, see on kristliku metafüüsika

---

<sup>82</sup> “По-видимому, Флоровский и начал заниматься святыми отцами именно потому, что «софиологи» пытались представить свою мысль традиционной, а свое пользование философией – освященным примером отцов.” И. Мейендорф, Предисловие, teoses: Г. Флоровский, Пути русского богословия, Vilnius 1991, lk VII.

<sup>83</sup> “Психологическим импульсом, вдохновлявшим Флоровского при написании его книг, было отвержение так называемой «софиологии» во всех ее видах...” *Ibid*, lk VI–VII.

<sup>84</sup> G. Voas, “Renouvier, Charles Bernard”, *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol 7–8, London, NY 1972, lk 180j.

kahvatu ja vaesunud peegeldus, millest on kadunud elav hing ja sisemine tõde.”<sup>85</sup> Renouvier vältis Florovski sõnul küll panteismi kiusatust, millesse on langenud saksa idealism, kuid mitte teismi ummikteed, millele suunab Leibnizi monadoloogia.<sup>86</sup> Kuid Renouvier’ mittedeterministlikku ja personalistlikku ajalookontseptsiooni ning indiviidi vabadusel põhinevat antropoloogiat hindab Florovski väga – ta võtab selle peaaegu üks-ühele üle. Palju sellest, mida ta ütleb oma artiklis Renouvier’ kohta, kehtib ka Florovski maailmapildis: maailma olemasolu ise on juhuslik, maailm võiks ka olemata olla. Maailm on loodud ja kogu tema olemasolu on jätkuv loomine, kusjuures loojaks on iga üksikisik. Inimene mitte ei arene, vaid loob iseennast ja ajalugu. Sündmustes ja kõiges toimivas nägi Renouvier pigem inimese vaba tahte akti, mitte mingi pöördumatu saatuse avaldumist.<sup>87</sup> Võiks öelda, et Florovski võttis üle Renouvier’ ajalookontseptsiooni skeemi ja paigutas selle ümber kristlikku maailmapilti (asendas teismi kristliku Jumalaga).

Renouvier ühendas ajaloomõistmise eetika küsimusega. Tema jaoks on deterministliku ajaloomudeli järgi (paratamatu areng paremuse poole) võimatu hea ja kurja eristamine. Kuna selle järgi on kõik, mis oli ja kõik, mis tuleb, ühtviisi paratamatu ja vajalik. Ei saa anda hinnanguid ajaloo sündmustele, kuna iga ajastu on vajalik järgmise arenguastme saavutamiseks. Sellest tulenevalt ei saa moraalsel alusel hinnata ka inimeste tegusid ajaloos, kuna kõik toimub nii või teisiti ajaloo seaduste järgi ja on kokkuvõttes arengu jaoks paratamatu.<sup>88</sup> – Niisiis on ajaloo mõistmise küsimusel Renouvier’ järgi otsesed tagajärjed moraali mõistmisele. Samalt aluselt lähtub oma ajalookäsitluses ka Florovski ning just seetõttu on ajalugu tema jaoks moraalselt hinnatav. Teatud mõttes täidab tema bütsantsinismi nõue, mis on vene kultuuri ajaloo hindamise mõõdupuuks, eetikanormi funktsiooni.

---

<sup>85</sup> “Нехристианский теизм Ренувье, это – полблэднэвшее и обэдненное отражение христианской метафизики, из которой утрачена живая душа и внутренняя правда.” Г. Флоровский, Шарль Ренувье, Путь nr 14, 1928, lk 116.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> *Ibid*, lk 115.

<sup>88</sup> Renouvier’ ajaloolise determinismi kriitika kohta vt: W. Platz, Charles Renouvier als Kritiker der französischen Kultur, Bonn 1934, lk 73–82.

Eespool sai juba viidatud, et Florovski ammutas oma teoloogilisi teadmisi peamiselt kirikuisade teostest. Patristiline pärand mängib Florovski mõtlemises kahtlemata olulist rolli. Kuid siin on raske välja tuua üksikuid nimesid või kirikuisade õpetusi, mida Florovski järgis. Pigem on kirikuisad tema jaoks justkui Piibel – tervikuna tõene ja kehtiv tõe allikas, mille sees võib siiski teha teatud valiku. “Kui heita pilk tekstidele, mida Florovski kasutab oma teoloogiliste väidete kinnitamiseks, siis on suurem osa võetud kreeka patristikast, ilma et oleks võimalik välja tuua kindlaid eelistusi.”<sup>89</sup> Võib öelda, et peamiselt tugines Florovski Bütsantsi kirikuisadele ja Palamase teoloogiale, keda ta hindas eriliselt kui kirikuisade pärandi loomingu jätkajat. Lisaks Ida kirikuisadele tuleb kindlasti ära märkida Augustinuse mõju, mis ilmneb eriti selgelt Florovski eklesioloogias.

---

<sup>89</sup> “Überblickt man die Texte, die Florovsky zur Unterstützung seiner theologischen Aussagen heranzieht, so ist der grösste Teil der griechischen Patristik entnommen, ohne dass sich bestimmte Präferenzen ausmachen lassen.” Künkel, Totus Christus, lk 421.

## Florovski hinnang senisele vene teoloogiale

### 1. Florovski “Vene teoloogia teed”

Georgi Florovski teost “Vene teoloogia teed” peetakse tema peateoseks. See on omalaadne koondkokkuvõte vene religioosse mõtte arengu käigust ajaloo jooksul, selle analüüs ja hindamine ning samas suunanäit vene teoloogia tulevikuks. Florovski mitte ainult ei kirjelda vene teoloogilise ja filosoofilise mõtte senist arengut, vaid analüüsib seda enda poolt ülesseatud bütsantinismi nõude valgusel ja esitab õigeusu teoloogiale neopatristilise sünteesi programmi.

Florovski jaoks ei ole ajalugu pelgalt möödunud sündmuste kroonika, vaid ta vaatleb ajalugu kui elavat organismi, mis konkretiseerub elavate inimeste näol. Ajalugu koosneb Florovski nägemuses üksikisikute vabadest otsustest ja valikutest. Võibolla just autori personalistliku ajalookäsitluse tõttu leidub selles teoses lisaks teoloogiliste mõtteskeemide arengu kirjeldusele ohtralt bibliograafilisi andmeid, ajalooliste isikute iseloomu ja psühholoogilise portree visandeid, nõnda et mõttekonstruktsioonide taga saab nähtavaks isiku terviklik maailmapilt.

Kirjeldades vene teoloogilise mõtte ajalugu laiendab Florovski oma analüüsi ka vene filosoofiale ja kirjandusloole (Tolstoi, Dostojevski) – nagu ütleb Meyendorff raamatu eessõnas: “Autor ei piirdu puhtalt teoloogiliste teoste uurimisega, vaid hõlmab kogu kirjanduse, mil on seos õigeusuga.”<sup>90</sup> Lisaks sellele aga hõlmab Florovski oma analüüsi kunstiajaloo (vana-vene ikoonimaalist kuni Čiurlioniseni) ning puudutab isegi muusikaajalugu (Skrjabin). Nii et võiks lausa öelda, et selles teoses on käsitletud kogu vene kultuurilugu bütsantinismi nõude valgusel.

Florovski püüab oma peateoses hinnata kogu vene ortodoksse kultuuri arengukäiku ja visandada selle arenguprogramm tuleviku jaoks. Seepärast on tema minevikukäsitlus, küll alati ajaloolist konteksti arvestav, suunatud selgelt olevikku

---

<sup>90</sup> И. Мейендорф, Предисловие, teoses: Г. Флоровский, Пути русского богословия, Vilnius 1991, lk VII.

ja tulevikku. Florovski analüüsib vene kultuuri kirikliku traditsiooni seisukohalt, mille ehedateks kandjateks ja loojateks peab ta Ida kirikuisasid. Sellest tulenevalt hindab ta vene religioosse mõtte ja kogu vene ortodoksse kultuuri arengu etappide vastavust “isade vaimule”. Kirikuisad on niisiis kriteerium ja norm, mille abil analüüsitakse vene vaimukultuuri, nagu märgib ka Johannes Meyendorff eessõnas raamatu uustrukile: “Vanadelt isadelt võttis Florovski üle normid ja hindamiskriteeriumid, pöördudes aga vene õigeusu ajaloo juurde, seadis ta need normid üles elavale reaalsusele, selle kultuuri kogemusele, mille juurde ta ise kuulus.”<sup>91</sup>

Lisaks bütsantinismi kriteeriumile on teoses tegelikult veel teinegi mõõdupuu, mille najal Florovski kirjeldab vene mõtteloo arengut läbi ajaloo: Lääne kultuur. See omab Florovski teoses üheselt negatiivset tähendust kui ratsionalistliku mõttelaadi kandja ja levitaja. Florovski leiab, et vene vaimukultuur, olles põhimõtteliselt erinev Öhtumaa omast, on kaotanud oma ainulaadse tuuma (eripärase, tervikliku vene maailmatunnetuse), võttes kriitikavabalt üle läänelikke ideid ja mõttestruktuure – võttes üle “võõra” vormi on kaotsi läinud või moonutatud ka vene vaimu algupärane sisu.

Florovski eesmärk on määratleda vene teoloogia *oma* traditsioon, laiemalt ka vene kultuuri identiteet. Tema nägemuse järgi peab see välja kujunema ühelt poolt võitluses Läänega, teisalt oma traditsiooni taasleidmise ja jätkamise kaudu.

Kuna Venemaa võttis ristiusu vastu Bütsantsilt, leiab Florovski, et just Bütsants on vene kristliku kultuuri esmane ja tähtsaim mõjutaja. Kuid mitte ainult mõjutaja. Bütsantsi kultuur ei ole mitte lihtsalt üle võetud, vaid see on pärandatud Venemaale. Bütsantsi pärand on Florovski järgi saanud vene kultuurile *omaks*.<sup>92</sup> See ei ole mitte lihtsalt üle võetud, vaid on koos religiooniga sisse kasvanud vene teadvusesse ja on saanud vene identiteedi lahutamatuks osaks. Bütsantsi pärandit ei võetud mitte vahetult ja moonutamata üle, vaid see n-ö *tõlgiti*. Selle protsessi käigus sai Bütsantsi kultuur Venemaal oma näo, nii et võib rääkida vene bütsantinismist. Florovski ei eita ka Vana-Vene ajastul teisi (muuhulgas Lääne) mõjusid, kuid väidab, et Bütsantsi mõju oli siiski peamine ja otsustav. 16. sajandil

---

<sup>91</sup> *Ibid*, lk V.

<sup>92</sup> Г. Флоровский, Пути русского богословия, lk 4jj.

hakkas aga Bütsantsi mõju vähenema ja saabus vene bütsantinismi kriis.<sup>93</sup> See kriis seisnes Florovski hinnangul mitte teadlikus Lääne poole kaldumises ega õigeusu traditsiooni reetmises, vaid eelkõige selles, et vene mõtlejad hakkasid religiooni ja teoloogia küsimusi käsitlema Lääne mõttemallide järgi. Skolastika vahetas Venemaal välja patristika, hiljem asendus skolastika saksa idealistliku filosoofiaga. Õigeusu teoloogia mõtles võõrastes kategooriates ja avaldas oma mõtteid “võõras keeles” – see on peamine põhjus, miks Florovski nimetab õigeusu religioosse mõtlemise eri etappe vene teoloogia pseudomorfoosiks. Termin “pseudomorfoos” pärineb algselt mineraloogia vallast, filosoofias võttis selle kasutusele saksa ajaloo filosoof Oswald Spengler. Florovski puhul tähistab see võõra, kunstlikku ja mitteorgaanilise kultuuri juurdumist. Konkreetselt peab ta silmas ladina teoloogia juurdumist vene õigeusu pinnal, mille tagajärjed ulatuvad sügavale vene rahva vaimsusesse: “Tühjale kohale rajatakse ladina ja ladinameelne kool, ja latiniseerimise ohvriks langeb mitte ainult kultus ja keel, vaid ka teoloogia, maailmanägemus ja koguni religioosne psühholoogia. Latiniseeritakse rahva hinge ennast.”<sup>94</sup>

“Vene teoloogia teed” on valdavalt kriitiline vene vaimukultuuri esitus. Käsitledes vene mõtteloo etappe ristiusustamisest kuni 20. sajandi alguseni otsib Florovski neist vene “oma” vaimu, autentset vene mõtlemist ja ideid. Kuid ta leiab vene intellektuaalsest kultuurist järjest vaid Lääne mõjutusi. Võiks öelda, et ta kirjeldabki vene mõtteloo arengut Lääne mõjutuste kaudu, näidates leheküljel lehekülje järel, et tõelist, ehedat vene teoloogilist mõtlemist pole sisuliselt kunagi olnudki (vähemalt pole see kunagi realiseerunud). Nimelt peab tõeline vene teoloogia Florovski meelest vastama bütsantinismi nõudele, see peab olema kantud “isade vaimust” ja jätkama patristilist traditsiooni.<sup>95</sup>

Raamatu sissejuhatuses seab Florovski üles oma mõõdupuu.<sup>96</sup> Ta nõuab vene õigeusu teoloogidelt kirikuisade tundmist ja ammutamist kirikuisadelt. Ta leiab, et vene teoloogia tõelised saavutused on alati olnud seotud naasmisega kirikuisade

---

<sup>93</sup> *Ibid*, lk 10.

<sup>94</sup> “На опустевшем месте строится латинская и латинствующая школа, и латинизации подвергается не только обряд и язык, но и богословие, и мировоззрение, и сама религиозная психология. Латинизируется сама душа народа.” *Ibid*, lk 49.

<sup>95</sup> *Ibid*, lk 506j.

<sup>96</sup> *Ibid*, lk XIV j.

allikate juurde. Seetõttu tulebki teoloogia rajada kirikuisade õpetuse kindlale alusele: "... õigeusu teoloog võib meie päevil üksnes pühade isade pärandist leida endale kindla mõõdupuu ja loova inspiratsiooni elava allika. /.../ see isade teoloogia kitsas tee on ainus õige tee."<sup>97</sup>

Florovski veendumuse järgi on vene teoloogia rikutud Lääne mõjudega ning selle parandamist tuleb alustada oma põhialuste taastamisest, pöördudes tagasi tõelise, kirikuisade ortodoksia juurde. Selline pööre eeldab lahtiütlemist sajandeid valitsenud võõrastest, ülevõetud mõttestruktuuridest. Vene teoloogia peab asuma võitluse Läänega. Võitluseks on aga tarvilik faktide täpne tundmine, s.t tuleb teada, mille vastu ja mille eest võidelda.<sup>98</sup> Just sellest ideest ongi kantud Florovski "Vene teoloogia teed". Teose ülesanne on näidata kätte lääne mõjud vene teoloogias, millest tuleb lahti öelda, ning seada vene teoloogiale kindel põhialus ja edasiminemise suund.

"Patristilisuse" kõrval nõuab Florovski vene teoloogidelt ka "bütsantinismi": "Olen kindel, et mõtlemise lahknemine patristikast ja bütsantinismist oli kõigi tõrgete ja vaimsete ebaõnnestumiste põhjus vene arengus."<sup>99</sup>

Võiks arvata, et pärast Florovski laastavat hinnangut vene teoloogiale tuleb see teema ammendatuks pidada – kuna autor on veenvalt tõestanud, et mingit ehedat vene teoloogiat üldse ei eksisteeri. Ometi pole see nõnda: bütsantinism ja neopatristiline süntees on see, mis Florovski nägemuses võiks veel päästa vene vaimu, taastada vene kultuuri ja riiki. Bütsantinism on tema jaoks see igipõliselt "oma" vene vaimsus, mille baasil saab üles ehitada mitte ainult vene õigeusu teoloogiat, vaid millel peaks rajanema kogu vene kultuur ja ühiskond. Tagasipöördumine kirikuisade ja bütsantinismi juurde on Florovskil vene teoloogia edasiminemise suunaks. Bütsantinism ja kirikuisad tuleb seada kindlaks aluseks uuele sünteesile vene teoloogias, mis peaks korvama senised Lääne kultuuri mõjutused.

---

<sup>97</sup> "...православный богослов в наши дни только в святоотеческом предании может найти для себя верное мерило и живой источник созидательного вдохновения. /.../ этот узкий путь отеческого богословия есть единственный верный путь." Autori sissejuhatusest 1937. a väljaandele: Г. Флоровский, Пути русского богословия, Vilnius 1991, lk XV.

<sup>98</sup> *Ibid*, lk 513.

<sup>99</sup> "Умственный отрыв от патристики и византизма был, я уверен, главной причиной всех перебоев и духовных неудач в русском развитии." *Ibid*, lk XV.

Vene kultuuri alguspunktiks seab Florovski Venemaa ristiusustamise: “Vene kultuuri ajalugu algab Venemaa ristiusustamisest.”<sup>100</sup> Ta tunnistab küll paganluse mõju ja kestmist ka pärast ristiusustamist, kuid suhtub sellesse taunivalt. Florovski nimetab paganluse ilminguid “õiseks” kultuuriks. “Päevane”, s.t Bütsantsilt ülevõetud kristlik kultuur jäi pikka aega õpetatud vähemuse osaks. “Õise” kultuuriga seostab autor liigse hingestatuse ja poeetilise, isegi stiihilise, mida on peetud üheks vene rahva põhijooneks. Sellele vastandus “päevane” bütsantsi kuiv, kainelt mõtleval vaim. Florovski nimetab seda ka psüühilise ja pneumaatilise vastuoluks, milles seisnebki vene vaimu tragöödia.<sup>101</sup>

Olgugi et teose 1983. a väljaandes on alapeatüki pealkirjaks “Синтез византийской “сухости” и славянской “мягкости” (Bütsantsliku kuivuse ja slaavi pehmuse *süntees*)<sup>102</sup>, ei räägi autor tegelikult sünteesist, vaid jätab paganliku perioodi koguni ajaloost välja: “Paganlik aeg jääb teisipoole ajaloo lävepakku.”<sup>103</sup>

Edasi rõhutab Florovski, et Venemaa mitte ei võtnud lihtsalt üle Bütsantsi kultuuri, vaid ristiusu toomine Bütsantsist oli otsekui vene vaimu äratamine. Seejuures oli otsustav Kyrillose ja Methodiose pärandi ülevõtmine, slaavi kirjakeele loomine, Pühakirja (osade) ja teiste pühade tekstide tõlge. Kokkupuude bütsantsi kultuuri endaga oli juba teisene. Samamoodi võttis Venemaa omaks patristilised tekstid.<sup>104</sup>

Järgnevalt kirjeldab autor peaaesjalikult vene teoloogia kõrvalekaldumist sellelt bütsantinismi aluselt, pannes ka peatüki üldpealkirjaks: “Vene bütsantinismi *kriis*”. See kriis oli seotud Moskva võimu tugevnemisega ning kiriku eraldumiste

---

<sup>100</sup> “История русской культуры начинается с Крещения Руси.” Г. Флоровский, Пути русского богословия, Vilnius 1991, lk 2. Sama seisukohta esindab näiteks ka vene ajaloolane Sergei Solovjov: “Ristiusu vastuvõtmine langeb kokku meie ajaloo algusega. See on tüüpiline joon, mis eristab meid teistest rahvastest/.../ Vene ajalugu, vene kultuur algab ristiusu vastuvõtmisest.” (С. М. Соловьев, Путь русской культуры, kogumikus: В поисках своего пути: Россия между Европой и Азией, Moskva 1994, 2. osa, lk 81.)

<sup>101</sup> Г. Флоровский, Пути русского богословия, Vilnius 1991, lk 3.

<sup>102</sup> Г. Флоровский, Пути русского богословия.

[http://www.krotov.info/library/f/florov/puti\\_00.html](http://www.krotov.info/library/f/florov/puti_00.html) (7.05.06)

<sup>103</sup> “Языческое время остается за порогом истории..” Г. Флоровский, Пути русского богословия, Vilnius 1991, lk 2.

<sup>104</sup> *Ibid*, lk 6.

ja lõhenemisega. Kriis väljendus Florovski järgi Lääne mõju tugevnemises vene kirikule ja teoloogiale.<sup>105</sup>

“Vene teoloogia teedes” osutab Florovski vähe tähelepanu Vana-Vene ajastule, alustades bütsantinismi kriisiga 16. sajandil ning keskendudes teoloogilise mõtlemise kujunemisele 17. sajandil ja selle edaspidisele arengule. Teine peatükk kannabki pealkirja: “Kohtumine Läänega” (Встреча с Западом).<sup>106</sup> Selles annab Florovski ülevaate vaimsetest suundadest ja kiriku elust “vene Läänes” (русского Запада) 16–17. sajandil. Samuti annab ta perioodile teoloogilise ja kirikuloolise tõlgenduse. Nimelt leiab autor, et sel ajal tekkis küll oma kooli traditsioon, teoloogia koolkond, kuid mitte vaimset ja loomingulist liikumist. Kujunes välja matkiv ja provintslik skolastika. See tähistas küll religioosse-kultuurilise teadvuse teatud uut tasandit, kuid samas ka eemaldumist oma juurtest (s.t. patristika ja bütsantinismi juurest). Kokkuvõttes hindab Florovski ajastut: “See oli religioosse teadvuse pseudomorfoos, õigeusu mõtlemise pseudomorfoos.”<sup>107</sup>

Kolmandas peatükis kirjeldab Florovski 17. sajandi Moskva Venemaa kirikuloolisi sündmusi ja teoloogilise mõtte arengut. Autor annab muuhulgas hinnangu Nikoni reformidele, kirjeldab lõhede tekkimist õigeusu kirikus ja akadeemiate loomist, mis said regulaarse hariduse alguseks. Koolid loodi aga Lääne mudeli järgi ja ladinakeelsetena.<sup>108</sup> Kokkuvõttes iseloomustab seda sajandit võitlus Moskva ja lääneliku Kiievi vahel, mille Kiiev võidab. Florovski ütleb ka selle peatüki lõpus: “Sajandi lõppedes tekib pseudomorfoos ka Moskva hariduselus...”<sup>109</sup>

Neljandat peatükki iseloomustab Peeter Suure ja Feofani vastane hoiak, milles kõljab kaasa autori nõrdimus, et vene kirik allutati politseiriigile, millest oli saanud “...isegi mitte niivõrd väline kui sisemine reaalsus.”<sup>110</sup>

---

<sup>105</sup> *Ibid*, lk 510.

<sup>106</sup> *Ibid*, lk 30–56.

<sup>107</sup> “Это была псевдоморфо́за религиозного сознания, псевдоморфо́за православной мысли...” *Ibid*, lk 56.

<sup>108</sup> Ainult Novgorodis loodud kool oli kreeka-slaavi tüüpi, kus ladina keelt üldse ei õpetatud, seda juhtisid vennad Lihhuudid. See kool aga suleti, kui Novgorodi uueks peapiiskopiks määrati Feofan Prokopovitš.

<sup>109</sup> “С окончанием века наступает псевдоморфо́за и в Московском просвещении...” Г. Флоровский, Пути русского богословия, lk 81.

<sup>110</sup> “Даже не столько внешняя сколько внутренняя реальность.” Г. Флоровский, Пути русского богословия, lk 83.

Peeter Suure reformide kohta ütleb Florovski kohe peatüki alguses oma hinnangu: “See oli võimukas ja järsk riikliku sekulariseerumise kogemus.”<sup>111</sup> Ta peab Peetri reformide uuenduseks mitte pöördumist Lääne suunas (seda tehti Florovski hinnangul ju ennegi), vaid just sekulariseerumist. Samuti võrdleb ta Peetri reforme Lääne kiriku reformatsiooniga.<sup>112</sup>

Positiivsena toob Florovski selles perioodis välja Platon Levšini (1737–1811), kelle 1765. a ilmunud “Õigeusu õpetus või lühendatud kristlik teoloogia” oli esimene venekeelse teoloogilise süsteemi katse.<sup>113</sup>

Florovski tunnistab 18. sajandi suurust, õpetlaste saavutusi ja koolisüsteemi tähtsust. Kuid kõik see “kooliteoloogia” oli tema meelest pidetu, sel puudus “oma” vundament ja sellepärast jäi see võõraks. “See tärkas ja kasvas võõral pinnal... Otsekui pealisehitis tühja koha peal... ja juurte asemel vaiad.”<sup>114</sup>

18. sajandi lõppu kirjeldab Florovski aga uue tõusuna. Nimelt toimus siis munkluse taassünd, vaimne elavnemine. Huvitavalt ja sooja sümpaatiaga on kirjutatud lõigud Tihhonist ja staarets Paissi’st. Eriti rõhutab Florovski Tihhoni teose “Tõelisest kristlusest” väärtust ja vastandades seda senisele erudeeritud, kuid elutule kooliteoloogiale, tõstab ta seda esile kui “esimest elava ja kogemusliku teoloogia katset.”<sup>115</sup>

Viies peatükk, “Võitlus teoloogia eest”, käsitleb esmalt Vene Piibliseltsi loomist ning kirjeldab põhjalikult Piibli tõlkimise katseid vene keelde. Selle peatüki keskseks kujuks on aga Moskva metropoliit Filaret. Florovski tunneb Filareti vastu erilist sümpaatiat, kujutab teda uue ajastu vene teoloogia etalonina. Filaretist kirjutab autor põhjalikult ja värvikalt, ühtlasi visandades taustaks toleaeagset kiriklikku olukorda. Florovski hindab mitte ainult Filareti traditsiooni-truudust, vaid ka aktuaalsust omas ajas.

Kuuendas peatükis, “Filosoofiline ärkamine”, kirjeldab Florovski vene filosoofilise mõtlemise aluseid ja arenguteid. Lisaks on siin huvitavaid kirjeldusi 19. sajandi vene mõtlejate ja kirjanike saatustest. Kokkuvõtlikult ütleb Florovski

---

<sup>111</sup> “Это был властный и резкий опыт государственной секуляризации.” Г. Флоровский, Пути русского богословия, lk 82.

<sup>112</sup> *Ibid*, lk 84.

<sup>113</sup> *Ibid*, lk 111.

<sup>114</sup> “Оно возшло и возросло на чужой земле... Точно надстройка над пустым местом... и вместо корней сваи...” *Ibid*, lk 114.

<sup>115</sup> “первый опыт живого богословия, и опытного богословия.” *Ibid*, lk 125.

19. sajandi vene intelligentsi kohta: “Kogu vene intelligentsi ajalugu kulgeb eelmisel sajandil religioosse kriisi tähe all.”<sup>116</sup> Filosoofide-kirjanike põhiküsimuseks oli: “kuidas elada pühalt...”<sup>117</sup> Kriis aga tekkis intellekti ja intuitsiooni vastuste lahknemisest sellele küsimusele.<sup>118</sup>

Seitsmes peatükk, “Ajalooline koolkond”, on kõige mahukam. Siin antakse ülevaade kiriku ajaloo 19. sajandi lõpul, vaimulikust ajakirjandusest 19. sajandil. Erilist tähelepanu pöörab autor arhimandriit Fedor Buharevi (1824–1871) saatusele, keda ta peab pigem unistajaks (kuna too huvitus apokalüptilistest motiividest) kui teoloogiks.<sup>119</sup>

Edasi kirjeldab autor uusi Piibli tõlkimise katseid ja lõpuks tõlke ilmumist 1862–1875; seejärel koolide reformi.<sup>120</sup>

Põhirõhk on selles peatükis aga teaduslikul kiriku ajaloo uurimise algusel. Autor annab ülevaate kirikuloolastest ja nende töödest, tekkinud ajaloolistest koolkondadest Kaasanis ja Moskvas ning ajaloolisest meetodist süstemaatilises teoloogias, mis sai valdavaks 1860-tel.<sup>121</sup>

Kaheksas peatükk, “Eelõhtul”, käsitleb 19. sajandi lõpu – 20. sajandi alguse vene kiriku elu ja teoloogilise mõtte olukorda (enne revolutsiooni). 19. sajandi lõppu võrdleb Florovski Aleksandri ajastuga, mil vene ühiskonnas tärkas vajadus religioossuse järele. Autori sõnul muutub religioon nüüd elu, mitte mõtlemise küsimuseks.<sup>122</sup> 1890-te lõppu iseloomustab võrdselt nii Tolstoi kui Nietzsche mõju, viimane ehk isegi rohkem; samuti Kanti motiivid – imperatiiv ja kohus, moraalne õilsus.<sup>123</sup>

Selle moralistliku maailmavaate antiteesiks oli marksism. 1890-te marksism oli veel maailmavaade, filosoofiline süsteem, milles leidis varjatud religiooside motiive (utoopiline messianism, üldine solidaarsus). Ja kummalisel kombel just Nietzsche ja marksism mõjutas paljude religioossete otsingute pöördumist õigeusu poole. 1890-te algul toimus ka vene poesia taassünd, mida iseloomustas samuti

---

<sup>116</sup> “Вся история русской интеллигенции проходит в прошлом веке под знаком религиозного кризиса...” *Ibid*, lk 292.

<sup>117</sup> “как мне жить свято...” *Ibidem*.

<sup>118</sup> *Ibid*, lk 288.

<sup>119</sup> *Ibid*, lk 347.

<sup>120</sup> *Ibid*, lk 349–377.

<sup>121</sup> *Ibid*, lk 377–401.

<sup>122</sup> *Ibid*, lk 452.

<sup>123</sup> *Ibid*, lk 453jj.

pöördumine usu poole. “See oli eriline usu juurde tagasipöördumise tee, estetismi ja Nietzsche kaudu... Varem pöörduti meie juures usu poole tagasi filosoofia kaudu (dogmaatika juurde) või moraali kaudu (evangelismi juurde). Tee kunsti kaudu oli uus.”<sup>124</sup>

Edasi kirjutab Florovski tolle ajastu vene poetidest ja kirjanikest. Eraldi paragrahv on pühendatud Solovjovile.<sup>125</sup> Seejärel käsitletakse uusi kirikureformi plaane.

Peatükk lõpeb 20. sajandi alguse religioosse filosoofia tekkimisega Venemaal. See oli seotud Lääne naasmisega kantiaanluse juurde, idealistliku metafüüsika taassünniga Läänes, milles osalesid ka vene mõtlejad. Ajalooline tähendus on selles osas kogumikul “Вехи”, mis ilmus 1909. a kevadel.<sup>126</sup>

20. sajandi algust (sõja-eelset aastakümnet) iseloomustab peamiselt Moskva religioosete filosoofide rühm: Bulgakov, Berdjajev, Ern, Sventsitski, Florenski, Trubetskoi.

Ajastu kõige iseloomulikumaks mälestusmärgiks peab Florovski Pavel Florenski teost “Столп и утверждение истины” (1914).<sup>127</sup> Florovski ise seda teost küll kuigi kõrgelt ei hinda (nagu ka raamatu autorit ennast), vaid teravalt kritiseerib, kuna see ei vasta tema mõõdupuule: “Florenski raamat on eriti iseloomulik ja tähtis kui psühholoogiline dokument, kui ajalooline tunnistus. Selles on palju huvitavat, on õnnestunud lehekülgi ja mõtteridu. Kuid Florenski ei saanud anda enam kirjanuslikust pihtimusest. See on väga ere, kuid sugugi mitte tugev raamat, nukker ja nukrutsev. Ja Florenski ei lähtu õigeusu sügavustest. Õigeusu maailmas jääb ta võõraks.”<sup>128</sup>

Viimases, kokkuvõtlikus alapeatükis märgib Florovski ära 1917–1918. a kirikukogu, mida ta nimetab Peeter Suure perioodi lõpu tähiseks vene kiriku

---

<sup>124</sup> “Это был особый путь возврата к вере, через эстетизм и через Ницше ... Раньше у нас возвращались к вере через философию (к догматике) или через мораль (к Евангелизму). Путь через искусство был новым.” *Ibid*, lk 455j.

<sup>125</sup> *Ibid*, lk 462–470.

<sup>126</sup> *Ibid*, lk 489j.

<sup>127</sup> *Ibid*, lk 493.

<sup>128</sup> “Книга Флоренского характерна и важна именно как психологический документ, как историческое свидетельство. В ней много интересного, есть удачные страницы и ряды мыслей. Но Флоренский и не мог дать больше, чем литературную исповедь. Это очень яркая, но совсем не сильная книга, тоскливая и тоскующая. И не из православных глубин исходит Флоренский. В православном мире он остается пришельцем.” *Ibid*, lk 497.

ajaloos. Kirikukogu keskseks momendiks nimetab autor Moskva patriarhaadi taastamist.<sup>129</sup>

Viimane, üheksas peatükk “Lõhenemised ja ühinemised” on kõige märkimisväärsem ja tähendusrikkam kogu raamatus. Siin visandab Florovski uuesti linnulennult vene teoloogia liikumissuunad, tõusud ja mõõnad; eelkõige aga teoloogia kõrvalekaldumise tee kirikuisade teoloogiast ja bütsantinismist.<sup>130</sup>

Florovski kordab ja põhjendab veel kord patristilisuse ja bütsantinismi nõuet. Patristilise filosoofia juurde tagasipöördumine ei tähenda aga Florovskil mitte ainult kirikuisade tekstide tundmist ja tuima kordamist. Tuleb küll minna kirikuisade juurde, kuid mitte tagasi, vaid edasi. Küsimus on truuduses kirikuisade vaimule, mitte kirjasõnale.<sup>131</sup> Tegu on loomingulise tagasipöördumisega vana kogemuse juurde ja selle kaasamisega uude mõtlemise sünteesi.

Teiseks rõhutab Florovski ühtsuse vaimu vajalikkust. Teoloogia peab muutuma katoolseks, teoloogiat tuleb teha “katoolsuse elemendis”.<sup>132</sup> Tõelise ühtsuse ja oikumeenia saavutamiseks peab aga vene teoloogia esmalt leidma oma kindla aluse, saama võrdseks osapooleks ja kaasaraäkijaks. Just selles peitub autori jaoks oikumeenilise liikumise mõte ja tõelise oikumeenia eeldus: “Õigeusu maailma loominguline taassünd on “oikumeenilise küsimuse” lahendamise hädavajalik eeldus.”<sup>133</sup>

Viimases peatükis leebub Florovski ka Lääne teoloogia suhtes, leides, et seegi tuleb haarata uude vene teoloogia sünteesi ja “enda omaks muuta”. “Ja uues, otsitavas õigeusu sünteesis tuleb arvesse võtta ja mõtestada katoliikliku Lääne sajanditepikkust kogemust suure tähelepanu ja osavõtuga.”<sup>134</sup> Florovski tunnistab siin, et vene teoloogia on sündinud sellest samast Lääne traditsioonist (kuna Bütsantsi languse järel tehti teoloogiat ainult Läänes) ja vene teoloogi ülesanne ei

---

<sup>129</sup> *Ibid*, lk 499.

<sup>130</sup> *Ibid*, lk 500–520.

<sup>131</sup> *Ibid*, lk 506.

<sup>132</sup> “в элементе соборности.” *Ibid*, lk 507.

<sup>133</sup> “Творческое возрождение Православного мира есть необходимое условие для решения «экуменического вопроса»...” *Ibid*, lk 515.

<sup>134</sup> “И в новом, искомом православном синтезе вековой опыт католического Запада должен быть учтен и осмыслен с большим вниманием и участием.” *Ibid*, lk 514.

ole mitte sellest traditsioonist välja astuda, vaid osaleda selles vabalt, teadlikult, vastutustundlikult ja avatult.<sup>135</sup>

Florovski teosest “Vene teoloogia teed” jääb valdavalt kõlama terav kriitika paljude vene teoloogide suhtes nii minevikus kui autori kaasajas ning koguni kriitika vene vaimukultuuri suhtes tervikuna. Florovski peamine etteheide vene õigeusu teoloogiale on, et see ei vasta tema poolt üles seatud bütsantinismi nõude kriteeriumile ning on bütsantinismist eemaldudes suubunud suures osas “pseudomorfoosi”. Florovski esitab oma kriitikat sedavõrd kirglikult, värvikalt ja kaasahaaravalt, et selle taha jääb varju tema peamine idee. Teose rohke kriitika tõttu ei leidnud see algul positiivset vastukaja vene emigratsiooni ringkonnas. Näiteks Berdjajev väljendus selle kohta üsa teravalt: “Isa G. Florovski raamat on valesti pealkirjastatud, selle pealkiri oleks pidanud olema “Vene teoloogia eksiteed” või “Vene vaimukultuuri eksiteed”.<sup>136</sup> Olles (ka isiklikult) puudutatud ja haaratud Florovski teravast kriitikast jääb Berdjajevile varjatuks selle kriitika (ja seega ka kogu teose) tegelik mõte ja eesmärk. Ka tänapäeval on mitmed uurijad leidnud, et Florovski ülevoolava kriitika varju jääb teose tegelik, peamine mõte: “Igatahes takistas Florovski väga terav kriitika paljudel mineviku teoloogidel, kuni tema enda kaasaegseteni välja, teatud moel selle teose tegelikkude eesmärki nägemast.”<sup>137</sup> “Seda teost on meie meelest seni reeglina “valesti” loetud. Kogu tähelepanu on langenud mitmeti provotseerivatele, sageli liialdatud üksikhinnangutele, Florovski põhimõttelisi arusaamu pole aga tähele pandud.”<sup>138</sup>

Florovski kriitika ei ole kindlasti üks-üheselt võetav. See ei ole objektiivne ülevaade vene teoloogia ajaloost, ehkki tuleb tunnustada autori ulatuslikke teadmisi vene kultuuriloost. Ent kui piirduda vene teoloogiaga tutvumisel üksnes

---

<sup>135</sup> *Ibid*, lk 513.

<sup>136</sup> “Книга о. Георгия Флоровского названа неверно, ее нужно было назвать «Беспутство русского богословия», и даже, ввиду широкого захвата книги, «Беспутство русской мысли» или «Беспутство русской духовной культуры».” Н. Бердяев, Ортодоксия и человечность, Путь nr 53, 1937, [http://www.krotov.info/berdyaev/1937/1937\\_434.html](http://www.krotov.info/berdyaev/1937/1937_434.html) (3.05.06)

<sup>137</sup> “Allerdings verhinderte Florovskys sehr scharfe Kritik an vielen Theologen der Vergangenheit bis hin zu seinen eigenen Zeitgenossen in gewisser Weise, dass das eigentliche Anliegen seines Werkes hinreichen berücksichtigt wurde.” C. Künkel, Totus Christus, lk 67.

<sup>138</sup> “Dieses Werk ist u. E. bisher insofern in aller Regel “falsch” gelesen worden, als alles Augenmerk auf die vielfach provozierenden, oft überzogenen Einzelurteile gelegt, die grundsätzlichen Überlegungen Florovskijs aber kaum beachtet wurden.” K. C. Felmy, Die orthodoxe Theologie in kritischer Selbstdarstellung, Kirche im Osten Bd 28/1985, lk 76.

Florovski teosega, võiks pärast selle läbilugemist pidada vene õigeusu teoloogia teemat ammendatuks ja lõpetatuks, sest Florovski tõestab järjekindlalt, et ehedat, tõelist vene teoloogiat polegi sisuliselt olnud, et kõik senine on olnud vaid pseudomorfoos. Florovski kriitika pole aga iseenesest siiski pahatahtlik ega eesmärk omaette, vaid selle abil püüab ta kätte näidata, mis on tema meelest seni olnud vene teoloogias valesti ja suunata seda tagasi oma lätete, bütsantsi pärandi juurde. Florovski peamine mõte, mis (nagu öeldud) sageli kriitika varju jääb, on muidugi neopatristiline süntees. Võiks öelda, et kogu eelnev kriitika vene teoloogia ajaloole on õieti mõistetav alles raamatu viimaseid lehekülgi lugedes, kus Florovski esitab selgelt oma neopatristilise sünteesi kontseptsiooni.

Felmy on tähelepanu juhtinud sellele, et selline kriitiline hinnang senisele teoloogiale oli sel ajastul vene (ja osalt ka kreeka) teoloogias küllaltki valdav: “Ometi torkab silma, et just sellised teoloogid, kes olid ja on veendunud, et õigeusul on eriline missioon, on loonud äärmiselt kriitilisi õigeusu teoloogia ajalookäsitlusi/.../ Just teoloogilise õitsengu algusega 19. saj 60-tel märkame esmalt vene ja seejärel osaliselt vene mõju tagajärjel ka kreeka teoloogias õigeusu teoloogia ajaloo kriitilise käsitluse süvenemist.”<sup>139</sup>

Näitena sarnasest kriitikast vene teoloogias võiks tuua Aleksei Vvedenski, kes kritiseeris sarnaselt Florovskiga metropoliit Makariuse Dogmaatikat ja Malinovski neljaköitelist “Õigeusu dogmaatilist teoloogiat” nende dogmaatilise jäikuse ja elutuse pärast, nii et lugedes Malinovski “Dogmaatilist teoloogiat” tundis ta taas rusuvat raudvõru pea ümber, nagu kunagi tudengipõlves metropoliit Makariuse dogmaatika puhul: “Jälle seesama “makariuslik” lahterdamine ja mosaiik. Sama rahuldumine vormelitega, ilma märgatavate püüdlusteta tungida dogmade mõtte, vaimu ja tõeni.”<sup>140</sup> Kaudselt on Vvedenski kriitika suunatud kogu senisele vene teoloogilisele traditsioonile. Ta tunnistab, et säärast dogmaatika

---

<sup>139</sup> “Doch fällt auf, dass gerade auch solche Theologen, die durchaus von der besonderen Sendung der Orthodoxie überzeugt waren und sind, äusserst kritische Darstellungen der orthodoxen Theologiegeschichte verfasst haben. /.../ Gerade mit dem Beginn des theologischen Neuaufbruchs seit den sechziger Jahren des 19. Jh.s trifft man zunächst in der russischen und dann z.T. unter russischem Einfluss auch in der griechischen Theologie auf eine zunehmend kritische Sicht der orthodoxen Theologiegeschichte.” *Ibid*, lk 54.

<sup>140</sup> “Опять таже, “макариевская”, рубрицистика и мозаика. Тоже успокоение на формулах, без заметных усилий проникнуть в смысл, дух и истину догматов.” А. Введенский, К вопросу о методологической реформе православной догматики, Богословский вестник, июни 1904, lk 181.

käsitlust ei saa panna ainuüksi nimetatud autorite süüks, vaid siin on oma osa ka kindlakskujunenud, sajanditepikkusel teoloogilisel traditsioonil: “Mõistan, et ei saa ainult teile üksi süüks panna seda, milles on otseselt või kaudselt süüdi kooli jäik traditsioon.”<sup>141</sup> Kuid sellele vaatamata või just selle tõttu on aeg ette võtta metodoloogiline reform õigeusu dogmaatikas: “Meie ajastu teoloog ei saa enam rääkida, nagu võinuks rääkida teoloog pool sajandit või isegi veerand sajandit tagasi, ta ei saa end rahustada viitega traditsioonile.”<sup>142</sup> Vvedenski pakub samuti, nagu hiljem Florovski, välja teoloogia oma meetodi, mis võiks esile tuua dogmaatiliste tõdede elulisuse, nimelt “geneetilise meetodi”. See seisneb lühidalt öeldes selles, et dogmaatilisi vormeleid tuleb mõista mitte jäikade, kivilinenud tõdedena, vaid jumalike vastustena inimlikele küsimustele.<sup>143</sup> Et saaks mõistetavaks dogmade ja kogu kiriku pärandi elulisus ning kaoks dogmatika kivine jäikus, tuleb käsitleda kiriku õpetuse tekkimist ja väljakujunemist, analüüsida, mida need tähendasid omal ajal ja millise vastuse annavad kaasaegse vaimu küsimustele, et n-ö sisse kasvada orgaaniliselt kiriku pärandi mõistmisesse.<sup>144</sup> Vvedenski (nagu ka Florovski) on veendunud oma meetodi õigsuses edaspidise vene teoloogia jaoks: “Sest selle meetodi puhul, ja ainult selle puhul, oleksid dogmad otseses ja tegelikus mõttes esiteks elavad tõed, mis vastavad loomuliku mõtlemise elulistele nõudmistele, ja teiseks puhtteoreetilised tõed.”<sup>145</sup>

Kuid kõige ulatuslikuma, kogu vene teoloogia ajalugu hõlmava kriitika, esitas siiski Florovski oma teoses “Vene teoloogia teed”, mis kirjeldab tervet vene teoloogia ajalugu kui “vaimsete ebaõnnestumiste teed”.<sup>146</sup> Florovskil on selles teoses oma kindel vaatevinkel. See võib meeldida või mitte, kuid sellega tuleb lugejal kindlasti arvestada. “Vene teoloogia teed” ei ole üksnes vene religioosse mõtte arengu esitlus, vaid ka tõlgendus ja hinnang vene teoloogiale. (Samas juba

<sup>141</sup> “Сознаю, что нельзя Вам одному вмять в вину то, в чем повинна, прямо или косвенно, стойкая традиция школы.” *Ibidem*.

<sup>142</sup> “Богослов нашей эпохи не может уже говорить, как мог бы говорить богослов полстолетия или даже четверть века тому назад, не может уже успокаивать себя ссылкой на традицию.” *Ibid*, lk 185.

<sup>143</sup> *Ibid*, lk 190.

<sup>144</sup> *Ibid*, lk 186–189.

<sup>145</sup> “Ибо при этом методе, и только при этом, догматы в буквальном и собственном смысле оказались бы во первых, истинами живыми, идущими на встречу живым запросам естественной мысли, и во вторых – истинами умозрительными.” *Ibid*, lk 189j.

<sup>146</sup> Г. Флоровский, Пути русского богословия, lk XV.

see, et Florovskil on, mida kritiseerida, näitab, et mingisugune vene teoloogia on ju siiski olemas, välistele mõjudele vaatamata. Ja ka see, et üleüldse saab rääkida Lääne mõjudest vene teoloogias, eeldab, et peab olemas olema mingi vene teoloogia, mida Lääs saaks mõjutada.)

Mingis mõttes seisneb Florovski teose väärtus aga just selle subjektiivsuses ja kriitikas. Ta ei ole ainult ajaloo kirjeldaja, erapooletu vaatleja. Vastupidi, Florovski tunnetab väga hästi oma kaasaegse kiriku vajadusi (ühena esimestest õigeusu teoloogidest osales ta oikumeenilises liikumises, oli Ülemaailmse Kirikute Nõukogu üks loojaid); ta tõlgendab ja hindab minevikku. Kuid tema minevikuvaatlus on otseselt suunatud tulevikku, vene teoloogia programmi loomisele tuleviku jaoks. Läbi vaadates vene teoloogia minevikku tahab ta anda vene teoloogiale kindla aluse ja edasiminemise suuna.

Genuiitse õigeusu teoloogia kriteeriumiks on Florovskil kiriklikkus ja kogemus; usu kogemus kiriku sees. Seoses sellega leiavad mõningat armu Florovski laastava kriitika silmis need vene teoloogid, kelle juurest ta arvab leidvat mõtlemise ühtsust kirikliku kogemusega (liturgia ja isadega). Nii kiidab ta Kroonlinna Johannest (1829–1908), kel pole küll teoloogilist süsteemi, kuid selle eest on teoloogiline kogemus ja tunnistus sellest. Tema juures “avaneb uuesti unustatud, kogemusel põhineva jumalatunnetuse tee”.<sup>147</sup> Positiivne tegelane on ka Metropoliit Filaret Drozdov (1782–1867), kellel samuti pole küll süsteemi, kuid on see-eest “elava kogemuse terviklikkus, vaimse kaemuse sügavus”.<sup>148</sup> Samuti hindab Florovski kõrgelt Saarovi Serafimi, kes kuulub seesmiselt bütsantsi traditsiooni. Saarovi Serafim (1759–1833);<sup>149</sup> ning Aleksei Homjakovi (1804–1860), kelle teoloogiat iseloomustab Florovski kui üleskutset tagasipöördumisele kogemusel põhineva jumalatunnetuse tee.<sup>150</sup> – Just selles näeb Florovski vene teoloogia uuendamise võimalust ka oma kaasajas: “kõik tõelised saavutused vene

---

<sup>147</sup> “У о. Иоанна вновь открывается забытый путь опытного богопознания.” *Ibid*, lk 401.

<sup>148</sup> *Ibid*, lk 176.

<sup>149</sup> *Ibid*, lk 392.

<sup>150</sup> *Ibid*, lk 275.

teoloogias on olnud alati seotud tagasipöördumisega isade pühade allikate juurde.”<sup>151</sup>

Felmy märgib tabavalt, et tagasipöördumine algse ortodoksse pärandi juurde (mis on Florovski silmis eeskätt kirikuisade pärand) on Florovski jaoks ainuvõimalik ja hädavajalik samm tulevikku.<sup>152</sup> See tagasipöördumine ei tähenda aga mitte konkreetsete isade ütluste ja õpetuste juurde pöördumist. Florovski näeb kirikuisade teoloogias kehastuvat usu ja vagaduse, teoloogia ja jumalakummardamise, palvetamise ja mõtlemise ühtsust. Korduvalt rõhutab Florovski seejuures, et see tagasipöördumine peab olema loominguiline protsess. Tema eesmärgiks on “patristilise stiili taastamine”, mitte mingi restauratsioon või jäljendamine. Ta rõhutab truudust isade vaimule, mitte lihtsalt nende tekstide kogumist ja säilitamist.<sup>153</sup>

Tuleb tõdeda, et neopatristilise sünteesi kontseptsioon jääb Florovskil teoses “Vene teoloogia teed” üsna ebamääraseks; see jääb justkui ainult programmiks, millel pole mingit objektiivset alust. Ta näitab samm-sammult, kuidas vene teoloogia ei ole täitnud bütsantinismi nõuet ning on sellest pea kogu oma ajaloo vältel hoopiski kaugenenud. Ainsa positiivse näitena kirikuisade pärandi loominguilisest edasiarendamisest toob ta vene ikoonimaali, kus kirikuisade (hellenistlikku) kogemust loominguiliselt läbi elati ja edasi arendati.<sup>154</sup>

Truudus patristilisele traditsioonile tingib Florovski kriitilise hoiaku paljude (kui mitte enamiku) vene mõtteloo arengusuundade suhtes. Võttes aluseks ülesseatud bütsantinismi mõõdupuu vaatleb Florovski oma teoses vene mõtte arengut ja vene religioosseid mõtlejaid. Kuna mõnigi sellele mõõdupuule ei vasta, on teose toon valdavalt (rohkem või vähem) kriitiline. See võib anda omakorda põhjust Florovski enda kritiseerimiseks (Konrad Onasch<sup>155</sup>, iguumen Innokenti Pavlov<sup>156</sup>).

---

<sup>151</sup> “все подлинные достижения русского богословия были связаны с творческим возвращением к святоотеческим истокам.” *Ibid*, lk XV.

<sup>152</sup> K. C. Felmy, *Die orthodoxe Theologie in kritischer Selbstdarstellung*, lk 75.

<sup>153</sup> Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, lk 506j.

<sup>154</sup> *Ibid*, lk 509.

<sup>155</sup> K. Onasch, *Russische Kirchengeschichte*, Göttingen 1967, lk 95.

<sup>156</sup> И. Павлов, *Введение в историю русской богословской мысли*, Moskva 1995, lk 120–129.

Meyendorff viitab oma eessõnas Florovski "Teede" väljaandele aastast 1983, et võib küsida, kas ei tuleks kriitika alla seada ka "bütsantinism" ise. Kas ta on alati vastavuses püha pärimusega? Tegelikult võiks üldse küsimuse alla seada Florovski lähenemise vene religioossele mõttele. Kas tema mõõdupuu on ikka õigustatud? Kas kirikuisad on võetud mõõdupuuks sellepärast, et need on autorile eriliselt südamelähedased, või on autori patristikahuvi välja kasvanud veendumusest, et just see on õige alus vene teoloogiale?<sup>157</sup>

Huvitaval kombel kirjeldab Florovski vaadeldavas teoses vene religioosse ja filosoofilise mõtte arengut eelkõige Lääne mõjude kaudu Vene mõtlejatele. Florovski jaoks tähistab vene mõtteloo erinevaid etappe ühe Lääne mõju vahetumine teisega. Kui aga bütsantinism on vene kultuurile nii omane ja oluline, nagu Florovski rõhutab, siis miks ei kaalunud see üles Lääne mõjusid? Mispärast üleüldse tekkis bütsantinismi kriis? Florovski teosest "Vene teoloogia teed" jääb mulje, et tegelikult on Lääne mõju läbi ajaloo olnud tugevam ja kestva kui bütsantsi kultuuri oma. Florovski eitab täielikult ka slaavi kultuuri mõjusid, tema ajalookontseptsioonis jääb paganlus "teispoole ajaloo lävepakku".<sup>158</sup> Samuti kui teispoole "bütsantinismi nõude lävepakku" jääb suurem osa arengusuundi vene religiooses mõtlemises.

Teine küsimus, millele Florovski selles teoses selget vastust ei anna, on: milline oli või peaks olema bütsantinismi nõudele vastav teoloogia? Milline peaks

---

<sup>157</sup> Küsimus ajaloo kirjutamise subjektiivsusest jääb küll väljapoole selle kirjutise piire, kuid tahaksin tuua värvika näite selle kohta, kuidas autorid erineva eelhoiaiku ja lähtepunkti tõttu jõuavad täiesti erinevate järeldusteni. Nimelt kirjutab Florovski Peeter Suure reformidest ja nende otsesest läbiviijast Feofan Prokopovitšist varjamatu rõlgusega: "Феофан Прокопович был человек жуткий. Даже в наружности его было что-то зловещее. /.../ Феофан был действительно протестантом." ("Feofan Prokopovitš oli hirmus inimene. Isegi tema välimuses oli midagi kurjakuulutavat. /.../ Feofan oli tõepoolest protestant.") Г. Флоровский, Пути русского богословия, lk 89j.

Täpselt vastupidise hinnangu samadele isikutele ja sündmustele annab aga Konrad Onasch, öeldes muuhulgas: "Feofan war ein bewusst orthodoxer Theologe... Vater der russischen Theologie" (K. Onasch, Russische Kirchengeschichte, Göttingen 1967, lk 90–91).

Mõõdukaks oma hinnangus Peeter Suure reformidele jääb aga näiteks Aleksandr Šmeman: "...петровское обращение к западу было не только неизбежным, но и необходимым. Только в этой свободной встрече с миром Россия стала сама собой..." (А. Шмеман, Исторический путь православия, New York 1954, lk 384).

(Šmeman näeb juba Peeter Suure ajas Ida ja Lääne sünteesi, mille poole vene kirik peab püüdlema. Florovski aga peab Peeter Suure kirikureformi täiesti negatiivseks, nimetab seda protestantismi sissetungiks ja täielikuks pseudomorfoosiks.)

<sup>158</sup> Г. Флоровский, Пути русского богословия, Vilnius 1991, lk 2.

olema selle meetod? Kas teoloogia peaks Florovski nägemuse kohaselt alustama puhta lehena kirikuisade juurest (kaasates selektiivselt ehk ka need vene teoloogid, kes seatud nõuet Florovski meelest täidavad) ja unustama kõik ülejäänud teoloogilise mõtte arengu kui pseudomorfoosi? Kas bütsantinismi nõuet tuleb mõista nõnda, et need küsimused, millega kirikuisad tegelesid ja vastused, mis nad andsid, on edaspidi “suletud” ja normatiivsed, s.t edaspidi peaks teoloogia toimuma kirikuisade poolt seatud piirides. Kas see tähendab teoloogia võrdsustamist patristikaga? Kuidas siis käituda uute tekkivate küsimuste suhtes ja kuidas peaks teoloogia kõnetama kaasaegset inimest?

Nendele küsimustele vastamiseks ja Florovski teoses “Vene teoloogia teed” läbi viidud vene ortodoksse vaimukultuuri analüüsi õigeks mõistmiseks ja hindamiseks tuleb tingimata uurida Florovski maailmavaatelisi põhiprintsiipe. Nii bütsantinismi nõue kui neopatristilise sünteesi programm kasvavad välja tema põhiveendumustest ja on osa tema terviklikust maailmapildist. Raamatu alguses konstateerib Florovski: “Vene ajaloo uurimine äratas ja kinnitas minus veendumuse, et õigeusu teoloog võib meie päevil üksnes pühade isade pärandist leida endale usaldusväärse mõõdupuu ja loomingulise inspiratsiooni elava allika. Olen kindel, et mõtlemise lahknemine patristikast ja bütsantinismist oli kõigi tõrgete ja vaimsete ebaõnnestumiste otsustav põhjus vene arengus.”<sup>159</sup>

Mõistmaks Florovski sellist positsiooni tuleb heita pilk tema enese vaimsele kujunemisteele ja uurida tema teoloogia ja ajaloo filosoofia põhiprintsiipe.

---

<sup>159</sup> “Изучение русского прошлого привело меня и укрепило в том убеждении, что православный богослов в наши дни только в святоотеческом предании может найти для себя верное мерило и живой источник сщизидательного вдохновения. Умственный отрыв от патристики и византизма был, я уверен, главной причиной всех перебоев и духовных неудач в русском развитии” Г. Флоровский, Пути русского богословия, lk XV.

## Ajaloofilosoofia

### 1. Florovski ajalookäsitlus

Florovski on ühtaegu teoloog ja ajaloolane. Tema teoloogilised vaated on tihedalt seotud ajaloomõistmisega ja vastupidi. Seepärast on Florovski ajalookontseptsiooni tundmine möödapääsmatu tema teoloogia õige mõistmise ja analüüsi seisukohalt. Vaadeldes Florovski teoloogiat tema ajalookäsitluse taustal selginevad mõneti ka tema teoloogia kesksed mõisted – bütsantinism, pseudomorfoos, neopatristiline süntees. Florovski ajalookontseptsiooni uurimine on hädavajalik ka tema peateose “Vene teoloogia teed” lahtimõtestamisel. Selle läbiv kriitika vene teoloogilise mõtlemise suhtes, subjektiivsed hinnangud ja valikuline ajalookäsitlus on tingitud esmajoones just Florovski ajalookontseptsioonist.

Paraku Florovski ise pole pidanud vajalikuks eelnimetatud teoses oma ajaloo käsitlemise kriteeriume selgitada ega põhjendada, postuleerides vaid, et bütsantinism on vene teoloogiale ainuõige edasiminemise tee ja ainus edasikestmise võimalus. Kuid seda, miks see nii on, miks on üldse vajalik neopatristiline süntees ja kuidas see õieti peaks toimuma, Florovski lähemalt ei seleta. Siinkohal on märgatav teatudparalleel tema teoloogiaga. Nimelt puudub Künkeli sõnul Florovskil ka “dogmaatika prolegomena”, teoloogia tunnetusliku aluse või lähtepunkti seadmine: “Pigem alustab ta kohe dogmaatilise teoloogiaga ja teeb sellest järeldusi religioosse kogemuse kirjeldamise võimalikkuse kohta.”<sup>160</sup> Nõnda ka asudes käsitlema vene religioosse mõtte ajalugu ei selgita Florovski oma ajaloofilosoofia lähtealuseid, vaid need on tuletatavad alles tema ajalookäsitlusest endast.<sup>161</sup> Kui Florovski oleks sedalaadi ajaloolane, kes püüab võimalikult täpselt rekonstrueerida ja kirjeldada minevikusündmusi, siis ehk ei peakski temalt ootama mingit ajalookontseptsiooni selgitust. Florovski

---

<sup>160</sup> “Vielmehr setzt er unmittelbar mit dogmatischer Theologie ein, und zieht daraus Konsequenzen in Bezug auf die Darstellbarkeit religiöser Erfahrung.” C. Künkel, *Totus Christus*, lk 105j.

<sup>161</sup> Samal moel alustab Florovski oma neopatristilist sünteesi valmis kontseptsioonist ja hakkab sellest lähtudes käsitlema kirikuisade teoloogiat (lähemalt vt V ptk: “Neopatristiline süntees”).

ajalookäsitluse taustaks on aga kindel ajaloofilosoofia mudel, mida tundmata võib tema ajaloo esitus näida subjektiivne, hinnanguline ja lausa tendentslik. Samuti võib Florovski ajalofilosoofia ja teoloogia kontekstist lahus tema peateost lugedes takerduda autori kriitikasse ja hinnangutesse, nii et selle põhiidee jääb mõistetamatuks, nagu juba eespool öeldud.<sup>162</sup> Siin oleks olnud suureks abiks autoripoolne hinnangukriteeriumide mingisugunegi põhjendus, vältimaks väärarvamusi. Mõningat valgust heidavad Florovski ajalookontseptsioonile tema varasemast ajast pärit artiklid, mis väljendavad kriitikat senise ajalookäsitluse suhtes.<sup>163</sup> – Florovski eituste ja vastanduste kaudu on nende põhjal võimalik täpsemalt määratleda tema enda positsioone, mida järgnevalt püüangi teha.

Florovski ajalookontseptsiooni aluseks on metafüüsiline mudel, milles vaimumaailm ja loodu (füüsiline, orgaaniline maailm) on põhimõtteliselt eraldatud. Inimene kui nende kahe maailma vahepealne olend, peab loodut “transformeerima” vaimumaailma.<sup>164</sup> Inimene kui Jumala näo järgi loodud olend on looduse-ülene, tal on jumalasarnane vaimne olemine. Seetõttu on inimesel vabadus määratleda oma olemist ja võime luua. Oma vaba loomingu kaudu realiseerib ta ennast kui isikut ning toob sellega maailma mõtet ja uusi väärtusi.<sup>165</sup> Et inimene on aga olemuslikult vaba, võib ta maailmas valida ka vastupidise tee, mida Florovski nimetab depersonalisatsiooniks, s.t inimene ei määratle end loomise ja vabaduse kaudu, vaid peab ennast mitteisikulise ja vaba tahteta loodu osaks.<sup>166</sup> Ajalugu on Florovski järgi inimesele eriomane nähtus ning kuulub seetõttu vaimu, mitte looduse valdkonda. Ajaloos toimivad ja seda määratlevad vaimumaailma seadused, s.t esmajoonel vabadus. Inimene ise oma valikute ja tegudega suunab, loob ajalugu.

---

<sup>162</sup> Vt lk 44.

<sup>163</sup> Г. Флоровский, Метафизические предпосылки утопизма, Путь № 4, 1926; Смысл истории и смысл жизни, kogumikus: sama autor, Из прошлого русской мысли, Moskva 1998, lk 104–123; Положение Христианского историка, kogumikus: sama autor, Догмат и история, Moskva 1998, lk 39–79.

<sup>164</sup> G. Florovsky, Evolution und Epigenesis, Der russische Gedanke, Bd 1, Bonn 1929/30, lk 250j.

<sup>165</sup> See on väga sarnane Nikolai Berdjajevi loomefilosoofiaga, milles on kesksel kohal inimese vabadus ja looming; inimese võimet luua eimiskist peab Berdjajev samuti inimese jumalanäolisuseks.

<sup>166</sup> G. Florovsky, Evolution und Epigenesis, lk 246.

Nagu sissejuhatuses öeldud, on Florovski ajaloomõistmine teoloogiline.<sup>167</sup> See tähendab seda, et tema ajalookontseptsiooni aluseks on teoloogiline mudel, milles ajalugu võrdsustatakse õndsuslooga. Tema ajalookäsitluse määrab ära eshatoloogiline perspektiiv. Ajalool on Florovski järgi oma, Jumala poolt seatud algus- ja lõpp-punkt. Kuid veelgi tähtsam on Florovski seisukoht, et ühes sellega annab Jumal ajaloole mõtte ja eesmärgi, milleks on Lunastus. Õieti ongi ajalugu Florovski jaoks kristluse ajalugu ning tõeline/ õige ajalookäsitlus on võimalik alles pärast Kristust: “Oma ontoloogilises olemuses on ajalugu kristluse ajalugu – Lunastuse lugu. Maailma saatused enne Kristust kokku võetuna – see on mingit laadi ühtne *praeparatio evangelica*. Maailma saatused *post Christum natum* – need on Kiriku saatused, kristliku ajaloo tegu.”<sup>168</sup> Aeg ja ajalugu saavad Florovski järgi oma tähenduse alles Kristuse ilmutuse taustal, kuna inkarnatsioonis sai ilmsiks loodu mõte ja eesmärk.

Florovski leiab, et antiikaja mõtlemine ei tundnud ajaloo küsimust. Kreekas on olnud küll suuri ajalookirjutajaid, kuid kreeka suured metafüüsikud pole kunagi tegelenud ajaloo filosoofiaga. Antiikaja mõtlemine ei läinud kaugemale ajaloo tsükklilisuse ettekujutusest, igavese ringluse ideest. Ajaloo metafüüsiline tunnetus tärkas alles kristlikus maailmas.<sup>169</sup>

“Kristlik lähenemine ajaloole, sedavõrd radikaalselt erinev antiikaja omast, pole mingil juhul inimese subjektiivne ümberorienteerumine ajas. Jutt on aja reaalsest kvalitatiivsest muutumisest.”<sup>170</sup> Niisiis, Kristuse ilmumisega maailma muutub Florovski järgi mitte ainult inimese suhtumine aega ja ajalukku, vaid aeg ise muutub kvalitatiivselt – see avab uue inimeseksolemise mõõtme. Kristliku ajaloo uurimise ülesanne on Florovski kohaselt ajaloos selle perspektiivi avamine, mis annab (kristliku ilmutuse valguses) mõtte ja tähenduse inimese olemisele.<sup>171</sup>

---

<sup>167</sup> Vt lk 4.

<sup>168</sup> «В онтологическом существе своем история есть история христианства, - история Искупления. Судьбы мира до Христа в целом, это некая единая *praeparatio evangelica*. Судьбы мира *post Christum natum* – судьбы Церкви, историческое дело христианства.» Георгий Флоровский, *Метафизические предпосылки утопизма*, Путь nr 4, 1926, lk 31.

<sup>169</sup> Георгий Флоровский, *Спор о немецком идеализме*, kogumikus: sama autor, *Из прошлого русской мысли*, Moskva 1998, lk 420.

<sup>170</sup> “Христианский подход к истории, столь радикально отличный от античного, ни в коем случае не является субъективной переориентацией человека во времени. Речь идет о реально качественном изменении самого времени.” Г. Флоровский, *Положение Христианского Историка*, kogumikus: sama autor, *Догмат и история*, Moskva 1998, lk 73

<sup>171</sup> *Ibidem*.

Nõnda seab Florovski kogu ajaloo kristluse raamesse ning see on tema jaoks ainuõige ajaloo käsitlemise perspektiiv. Sellest tulenevalt ta leiab, et enne Kristust ei olnud ega saanudki olla “õiget ajalookirjutust”, kuna puudus õige s.t eshatoloogiline perspektiiv. Nii nagu Florovski teoloogia keskmes on Kristuses toimunud ilmutus<sup>172</sup>, nii ka tema ajaloo filosoofia lähtealuseks on Kristuse inkarnatsioon kui ajalooline sündmus. Võiks öelda, et Florovski jaoks on ajalugu kristoloogiline mõiste, täpsemalt ta kaasab kristoloogia oma ajaloo filosoofiasse: ajalugu algab Kristusega, ajaloo tähendus ja mõte on Kristus ning selle lõpp on samuti Kristuses. Florovski ajalookontseptsiooni järgi peaks ajaloo filosoofia täitma teoloogia-sarnast funktsiooni: ajalugu tuleb käsitleda kristliku ilmutuse valguses, sest ajaloo teadus peab aitama aktualiseerida kristlikku ilmutust ja näitama inimkonnale olemasolu mõtet ja suunda.

Ajaloo teaduse seisukohalt võib selline väide tunduda ühtaegu väga julge ja väga asjatundmatu. Ent poleks päris õige vaadelda seda Florovski arusaama ainult ajaloo teaduse valguses. Nagu korduvalt öeldud, et Florovski ajalugu on teoloogiline ja teoloogia ajalooline, seetõttu tuleks tema ajaloo-alaseid seisukohti tingimata vaadelda ka tema teoloogia taustal. Sel juhul võime näha, et siin ei ole tegu esmajoones mitte hinnangu andmisega kristluse-eelsetele ajalookirjutistele või ajaloolastele, vaid eelkõige teoloogilise väitega. Võiks öelda, et Florovski väljendab oma teoloogilisi seisukohti ajaloo filosoofia kaudu, ehk kannab teoloogilise mudeli üle ajaloo filosoofiasse.<sup>173</sup> Just seda pidasin silmas öeldes, et Florovski ajalugu on “teoloogiline”.

Florovski ajalookontseptsiooni selgitavad ja põhjendavad tema teoloogilised vaated. Tema ajalookäsitluse lähtealuseks on küsimus loodu ja Looja, maailma ja Jumala vahekorra kohta. Kuidas ületada nende vaheline lõhe nii, et vältida Jumala sekulariseerimist või loodu tõstmist jumalikule tasandile. Siin on taustaks duaalne metafüüsika mudel, mille kohaselt loodu on Looja suhtes võõras (*xenos*), ehkki

---

<sup>172</sup> C. Künkel, *Totus Christus*, lk 99.

<sup>173</sup> Samamoodi seab Florovski ka filosoofia kristluse /kiriku raamidesse: “The development of modern philosophy in any case cannot be treated as an independent instance. And “modern philosophy” must be examined first of all from within the catholic self-consciousness of the Church.” (“Moodsa filosoofia arengut ei saa mingil juhul käsitleda sõtumatu instantsina. Ja “moodsat filosoofiat” tuleb esmalt kontrollida Kiriku katoelse eneseteadvuse põhjal.”) G. Florovsky, *Patristics and Modern Theology*. Procés-verbaux du premier congrés de théologie orthodoxe a Athènes, Ateena 1939, lk 242.

Jumala poolt loodud. – Selle taustaks omakorda on “kristianiseeritud hellenism”, mille Florovski leiab kirikuisadelt ja sealt üle võtab.

Nagu eelnevalt öeldud, ehitab Florovski oma ajalookontseptsiooni paljuski üles kriitika najal. Sisuliselt kritiseerib ta kogu senist ajalookäsitlust, heites sellele ette idealismi, utopismi, objektivismi, absolutismi jne. Artiklis “Vaidlus saksa idealismi üle”<sup>174</sup> väljendab Florovski veendumust, et idealismi ajaloomõistmine on jõudnud kriisi, mis ei puuduta ainult ajalooteadust ega ainult Saksamaad, idealismil oli laiem ja sügavam, üldkultuuriline mõju, kuna paljuski elavad vaimuteadused senini idealismi pärandist.<sup>175</sup> Kokkuvõtlikult öeldes näeb Florovski idealismi kriisi selles, et maailm ja koos sellega ajalugu “jumalikustatakse”, s.t Jumal on maailmas kõikjal, Jumal (heegellik “maailma Vaim”) ise avaldub ka ajaloo sündmustes. Sellise panteismi loogiline tagajärg on, et Jumal ei saaski ilma maailmata olla. Teisalt tuuakse nõnda justkui paradiis maa peale, langedes utopismi.<sup>176</sup>

Florovski peamine etteheide idealismile on, et see seab inimese *telos*’e maailma, ehk ajaloo konteksti (püüdes olla kõikehaarav). Seeläbi aga mitte ei pühitseta maailma, vaid sekulariseeritakse Jumal. Nii et tegelikult võetakse maailmalt ja inimeselt seeläbi *telos*.<sup>177</sup>

Kriis väljendub selles, et on jõutud arusaamisele idealismi ja kristluse kokkusobimatuses. Florovski meelest ei piisa siin ainult idealismi eitamisest, vaid see tuleb ületada. Viimane on aga võimalik ainult religiooni ehk teoloogia raames.

Florovski mõonab, et ka idealism on iseenesest religioosne süsteem, kuna püüab leida absoluuti, mis määratleks kogu ajalugu ja maailma. Idealistid “püüdesid absoluutse tunnetuse poole, ehtasid absoluutse teadmise süsteeme Jumalast ja maailmast”<sup>178</sup> Määravad on idealismis hellenismi mõjud. Otsitakse ideaalset maailma, harmooniat maailmas. Otsitakse ideaalset, harmoonilist struktuuri, mille järgi maailm toimib, mis tasakaalustaks kõik maailma-sisesed disharmooniad ja vastuolud: “Võiks öelda, et oma algse mõtte poolest on antiikfilosoofia olemise universaalne metafüüsiline morfoloogia, õpetus maailma

<sup>174</sup> Г. Флоровский, Спор о немецком идеализме, lk 412j

<sup>175</sup> Г. Флоровский, Метафизические предпосылки утопизма, lk 32.

<sup>176</sup> *Ibid*, lk 34j, 45j.

<sup>177</sup> Г. Флоровский, Спор о немецком идеализме, lk 417j.

<sup>178</sup> Г. Флоровский, Спор о немецком идеализме, lk 412.

ideaalsest struktuurist või ülesehitusest.”<sup>179</sup> Ja idealismis taaselustatakse hellenistliku filosoofia temaatika, otsides harmoonilist korda maailmas. Kõige selgemalt ilmneb see Hegelil, kelle süsteem on õpetus maailma korrast.<sup>180</sup>

Florovski leiab, et selline maailmamudel kaugeneb maailmast, muudab selle liikumatuks, läbipaistvaks, staatiliseks, unenäoliseks “ideede maailmaks”, filosoofiliseks abstraktsiooniks. “Kogu idealismi ind oli suunatud maailma muutumatu korra otsingule, selle igavese ideaalse karkassi või siduva skeemi avastamisele.”<sup>181</sup>

Florovski heidab idealismile ette liigset ratsionalismi<sup>182</sup>, kuna idealism tahab n-ö haarata lõpmatuse maailma korda, maailma põhistruktuuri. Nõnda aga ratsionaliseeritakse lõpmatus, ehk muudetakse Jumal maailma süsteemi üheks osaks. Idealism idealiseerib küll maailma, kuid ratsionaliseerib Jumala. Idealismi “jumalaks” on tegelikult maailma harmoonia, kord ja selle ta tuletab deduktiivselt ainuüksi maailmast endast.

Idealistide viga seisnes Florovski järgi selles, et nad leidsid olemisest olemuse ning tundsid ainult seda, antiikset teed Absoluutse juurde: “Idealism liialdas olemise korrastatuse ja harmoonilisuse osas, maailma organiseerituse ja süsteemsuse osas. Selles peitub tema deduktiivse ülbuse allikas, ülbe püüdluse põhjus, tuletada ja üles ehitada oma põhialustest kogu maailm kuni viimse liivaterani: idealism uskus, et maailm on nõnda ehitatud...”<sup>183</sup> Olemises avaldub Olemus – see on idealismi juhtmõte. Nõnda jõudis idealism maailma ja Jumala samastamiseni, kõigele olemisele omistati absoluutsus ja jumalikkus ning idealism muutus panteismiks.<sup>184</sup>

Panteismi olemuseks on aga katkematu ja möödapääsmatu side Jumala ja maailma vahel, mõlemad sõltuvad teineteisest. Nii maailma kui Jumala olemasolu

---

<sup>179</sup> “Можно сказать, в своем замысле античная философия есть универсальная метафизическая морфология бытия, учение об идеальной структуре или архитектонике мира.” *Ibid*, lk 414j.

<sup>180</sup> *Ibid*, lk 415j.

<sup>181</sup> “Весь пафос идеализма был в отыскании неподвижных устройств мира в раскрытии его вечного идеального каркаса или его вяжущей схемы.” *Ibid*, lk 415.

<sup>182</sup> *Ibidem*.

<sup>183</sup> “Идеализм преувеличивал стройность и слаженность бытия, организованность и системность мира. В этом источник его дедуктивной гордыни, горделивого притязания вывести или построить весь мир из его первоначал до последней песчинки: идеализм веровал, что мир так построен...” *Ibid*, lk 415j.

<sup>184</sup> *Ibid*, lk 417.

tingimuseks on teise, oma vastaspooluse olemasolu: “Maailm ei saa olemata olla, sest siis poleks olemas Jumalat, siis Jumal ei oleks Jumal.”<sup>185</sup> Maailm on niisiis idealismi seisukohalt Jumala igavene eneseilmutus. Selle loogiliseks järelduseks on muuhulgas see, et empiirilisel tasandil maailm justkui ei toimigi (see on vaid varjude riik), “tõeliselt” toimub kõik absoluutsel tasandil. Panteismis näeb Florovski vaid kaht võimalust: kas maailma polegi, või siis on maailm Jumal.<sup>186</sup>

Teine idealismi iseloomustav joon on ajaloo arengu, progressi idee, millele Florovski samuti vastandub: “Idealism tahtis olla maailma arengu teooria. Just seetõttu oli ta ajaloo suhtes pime. Sest ajalugu pole sugugi mitte areng.”<sup>187</sup> Maailmas toimuvat arengut tuvastades tuletab idealism sellestki maailma korra, kuna areng toimub ju samuti korra alusel. Florovski eitab sellist ajaloomõistmist, kuna siin läheb kaduma ajaloo dünaamilisus; ajalugu ja maailm tervikuna on süsteem, mis toimib kindla korra alusel, mida piisavalt tundes on võimalik edasist arengut üsna täpselt “välja arvutada”. Nii inimene kui Jumal muutuvad sellises käsitluses vaid süsteemi/ masina osakesteks. Jumalale langeb ehk veel masina käimalükkaja roll, kuid edaspidi toimib kõik juba mehhanismi seestmise seaduspärasuste alusel.<sup>188</sup> Seesugune maailmapilt on Florovski jaoks vastuvõetamatu.

Florovski eitab täielikult ajalookäsitlust, millele on omane usk, et maailm areneb täiuslikkuse suunas ja et see täius on maailmas immanentselt olemas ning leiab viimselt väljenduse maailmas. Sellist arusaama nimetab Florovski ühes oma varasematest artiklitest “Utopismi metafüüsilised eeldused” utopismiks. Utopismi all mõistab ta eelkõige usku maapealse jumalariigi teostumisse, usku “täiuslikkuse” empiirilisse võimalikusse. Florovski seisukohalt ei ole võimalik mingi ideaalne sotsiaalne kord, mis välistaks mitte ainult edasise arengu vajaduse, vaid ka võimaluse. Seejuures pole vahet, kas ideaaliks on möödunud kuldne ajastu või tulevane “paradiis maa peal”.<sup>189</sup>

---

<sup>185</sup> “Мира не может не быть, ибо тогда не было бы Бога, тогда Бог не был бы Богом.” *Ibid*, lk 417.

<sup>186</sup> *Ibidem*.

<sup>187</sup> “Идеализм стремился быть теорией развития мира. Именно поэтому он был слеп к истории. Ибо история вовсе не есть развитие.” *Ibid*, lk 423.

<sup>188</sup> Г. Флоровский, *Метафизические предпосылки утопизма*, lk 38.

<sup>189</sup> *Ibid*, lk 32.

Sellises ajalookäsitluses õigustatakse kõike, mis ajaloos toimub *telos*'ega. Siin kaob väärtuse kui sõltumatu alge kategooria.<sup>190</sup> Iga sündmus või ajaloo etapp on eelduseks järgnevale ja seega möödapääsmatu arengu teostumiseks. Teleoloogilisest perspektiivist teenivad kõik sündmused maailma arengut täiuse poole ja on omal kohal õiged. Kuna hinnangukriteerium ise (*telos*) on maailmasisene, ei saagi talle anda mingit maailmast sõltumatut hinnangut ja nii muutub hindaminegi mõttetuks. Nõnda muutub ajalugu faktide korrastamiseks arvatava maailmakorra alusel või neist faktidest maailmakorra tuletamiseks. Ülim väärtus on sellises maailmapildis maailma kord ise, mis on iseenesest hea. Sellist arusaama nimetab Florovski eetiliseks naturalismiks. Ja leiab, et selle järgi on sisuliselt õigustatav ka despotism, kuna “hea ideaal” tuleb vahendeid valimata ellu viia.<sup>191</sup>

Nimetatud artikkel on kirjutatud mõned aastad pärast revolutsiooni, mil Florovski olles emigratsioonis Sofias liitus eurasiaanlaste ringkonnaga. Sel ajal hindab ta ümber oma seniseid vaateid ja töötab välja maailmapildi, mis saab määravaks kogu tema järgnevas loomingus. Mõtestades hiljutisi poliitilisi sündmusi Venemaal jõuab ta äratundmisele, et viimselt on nende põhjuseks idealistlik-utopistlik maailmakäsitlus. Ning selle paljastamine on Florovskil kommunistliku süsteemiga võitlemise viisiks.<sup>192</sup> Kuigi Florovski seda siin ei nimeta, on antud artikkel otseselt suunatud ka kommunismi vastu. Kaudselt paneb Florovski siin saksa idealismi maailma- ja ajalookäsitluse arvele ka vene kommunistliku utopia.

Kuid Florovski ei piirdu ainult utopistliku maailmavaate metafüüsiliste aluste paljastamisega, vaid tahab kätte juhatada ka õige tee, ehk idealismi ületamise (преодоление) viisi. See on tema arvates võimalik ainult kristliku maailmakäsitluse raames: “Filosoofilist väljapääsu idealismi ummikutest ei ole. Üksnes religioosne kriitika võib lõhkuda idealistlike eelduste suletud ringi.”<sup>193</sup> Just seetõttu valibki ta oma ajalookäsitluse meetodiks eshatoloogilise perspektiivi

---

<sup>190</sup> *Ibid*, lk 33.

<sup>191</sup> *Ibid*, lk 34.

<sup>192</sup> Vt Florovski kiri Struvele: Письмо к П. Б. Струве об евразийстве, kogumikus: Г.

Флоровский, Из прошлого русской мысли, Москва 1998, lk 124–131.

<sup>193</sup> “Философского выхода из тупиков идеализма нет. Только религиозная критика может прервать замкнутый круг идеалистических предпосылок.” Г. Флоровский, Спор о немецком идеализме, lk 412.

ning seab Kristuse inkarnatsiooni nii oma teoloogia kui ka ajaloo filosoofia keskmesse.

Vastandudes idealismile ja utopismile rõhutab Florovski, et ajaloo ja inimelu mõte ei ole immanentselt olemise sees, vaid see ilmutatakse loodule Jumala poolt.<sup>194</sup> Seepärast eitab Florovski ajaloo kui progressi ideed või maailmakorra, seemise seaduspärasuse olemasolu. Kuna nii progress kui maailma kord on maailmasisesed, nad on immanentselt maailmas olemas ning avalduvad ajaloo käigus. Siin pole kohta isiku vabale valikule ega viimselt ka Jumalale.<sup>195</sup>

Florovski mõistab ajalugu eelkõige vaimu arengu loona. Vaimu ajalugu on tema jaoks primaarne, reaalsed sündmused on alles tagajärg. Selle kontseptsiooni järgi eelneb igale poliitilisele, sotsiaalsele muutusele mõtlemise muutumine. Ajaloo esmane toimumise tasand on üksikindiviid. Isik määrab oma vaba valikuga ära ajaloo kulgemise. Ja see valik toimub muidugi vaimsel tasandil. Seega: inimene loob iga teoga ajalugu. Maailma kulgu ei juhi mitte “ajaloo loogika”, vaid intuitsivselt tunnetatav “elu mõte”.

Nii teoloogilistes kui ajaloo filosoofia alastes vaadetes lähtub Florovski radikaalse vabaduse ideest. Selle all mõistab ta esmalt Jumala absoluutset vabadust. Jumalal ei olnud mingit vajadust ega sundi luua maailma. Maailma olemasolu on juhuslik (sattumuslik) selles mõttes, et Jumalal on absoluutne vabadus maailma luua või mitte luua. “Religioosses kogemuses avaneb maailm kui Jumala vaba looming, kui mingi ülejääk, mis võinuks hoopis olemata olla.”<sup>196</sup> Sellest, et maailm ei saa olemas olla ilma Jumalata, ei järeldu sugugi, et Jumal ei saa olla ilma maailmata.<sup>197</sup>

Florovski ajaloo filosoofias mängivad kesket rolli isiku ja vabaduse mõisted. Maailma olemasolu põhineb jumalikul vabadusel ja seetõttu on ka maailm ise vaba. Kuid see vabadus on ühtlasi traagiline, kuna selles peitub patu võimalus. Seetõttu saab inimese jaoks maailma ja ajaloo mõte avaneda ainult lunastuse

---

<sup>194</sup> *Ibid*, lk 425.

<sup>195</sup> *Ibid*, lk 428.

<sup>196</sup> “В религиозном опыте мир открывается, как свободное творение Божие, как некий излишек, которого могло и не быть вовсе.” Г. Флоровский, *Метафизические предпосылки утопизма*, lk 46.

<sup>197</sup> *Ibidem*.

valgusel.<sup>198</sup> Florovski nimetab ajalugu ühtaegu tragöödiaks ja müsteeriumiks: “Ajalugu on ühtaegu tragöödia ja müsteerium – jumalavastase võitluse tragöödia ja loodu õnnistusrikka jumalikustumise müsteerium.”<sup>199</sup>

Seega võiks öelda, et Florovski ajalookäsitluse keskmes on üksikisik, kes oma vaba otsuse ajal toimides “loob” ajalugu.

## 2. Personalistlik ajalugu

Niisiis, Florovski ajaloo keskmes on isik, persoon. Sellest tingituna on ka Florovski ajalookäsitluse meetod personalistlik, s.t ta lähtub seisukohast, et isik mõjutab ja määrab vahetult ajaloo käiku.

Florovski nägemuse järgi on kristlus oma olemuselt tihedalt seotud ajalooga ning selle põhjalikum tundmine pole võimalik ilma ajaloo tundmiseta. Küsimuseks jääb aga ajaloo mõiste ise: mida pidada ajalooks? Millist ajaloo käsitluse meetodit võime usaldada? Kas ja mil määral saab ajalookäsitlus olla objektiivne?

Florovski ise esitab oma ajalookäsitluse meetodit lähemalt artiklis “Положение Христианского Историка”<sup>200</sup>, millele järgnevas toetun.

Veidi lihtsustatult on Florovski ajalookäsitlus järgmine. Ajalugu tegeleb inimkonna mineviku uurimisega. Kuid mineviku tundmaõppimine on alati ühtlasi tõlgendamine. Minevikku ei saa taastada sõna otseses mõttes. Ajaloolane küll rekonstrueerib sündmused allikate põhjal, kuid uurimise tulemus sõltub nii allikate kui uurija iseloomust. S.t allikas peab uurijat “kõnetama”, talle midagi ütleva mineviku kohta ja allika sõnum sõltub ka uurija võimest seda vastu võtta. Uurija peab n-ö oskama esitada allikale õigeid küsimusi. Selleks peavad tal olema vastavad teadmised ja oskused. Uurija eesmärk on mõista allika sõnumit. Igasugune mõistmine on aga subjektiivne, kuna sõltub subjektist, tema teadmistest ja oskustest. Uurija eelteadmistest sõltub, milliseid küsimusi ta oskab allikale esitada, ilma eelteadmisteta ei tekiks ju üldse küsimusi. Juba küsimuse esitus ise

---

<sup>198</sup> *Ibid*, lk 47j.

<sup>199</sup> “История сразу – и трагедия и мистерия – трагедия богоборческого противления и мистерия благодатного обожения твари.” *Ibid*, lk 48.

<sup>200</sup> Г. Флоровский, Положение Христианского Историка, Догмат и история, Moskva 1998, lk 39–79.

tegelikult suunab vastust. “Küsimused, mida esitab üks või teine ajaloolane, sõltuvad lõpuks tema professionaalsusest ja kompetentsist, tema isiksusest tervikuna, tema vaadetest ja huvidest, silmaringi avarusest, isegi tema sümpaatiatest ja antipaatiatest.”<sup>201</sup>

Allikad on jäljed, mis tunnistavad mineviku sündmustest ja nendest info kättesaamine ongi võimalik ainult tõlgenduse teel. Ajaloolane erineb kroonikust selle poolest, et ta mitte ainult ei kirjelda mineviku sündmusi, vaid esitab mineviku märkidele ja tunnistustele küsimuse nende mõttest ja tähendusest. Oma mõttetegevuse kaudu muudab ajaloolane ajaloo märgid ja jäljed tunnistusteks mineviku kohta. Oma intellektuaalse intuitsiooni abil mõistab ta nende märkide tähendust ja “induktiivse ettekujutuse” abil loob neile sellise ajaloolise konteksti, milles kõik andmed saavad oma õige koha, moodustavad harmoonilise, ühtse – loogilise ja mõistetava – terviku.<sup>202</sup>

See protsess ei saa toimuda ilma subjektiivse “arvamise” ja kujutluse elemendita. Nagu ka igasugune kommunikatsioon sõltub info vastuvõtja eelteadmistest ja mõistmisvõimest. “Ajaloolase jaoks, nagu ka kirjanduskriitiku jaoks, on ükskõiksus ja otsustamatus, mida varjatakse silmakirjaliku “objektiivsusega”, mitte kasuks, vaid kahjuks. Ajaloo mõistmine – see on teadlik vastus allikate “kutsele”, märkide dešifreerimine. Mingi osa suhtelisust on omane igale mõistmise aktile, nagu see on vältimatu ka inimestevahelistes isiklikes suhetes. “Suhtelisus” kaasneb alati suhetega.”<sup>203</sup>

Sellepärast ei saa olla mingit steriilset objektiivset ajalugu, isegi mitte kroonikat. (Ajalugu ei peagi olema selles mõttes objektiivne, sest ta uurib ju subjekte.) Ei saa olla neutraalset ajalugu, sest ajaloo mõistmine ja mõtestamine

---

<sup>201</sup> “Вопросы, задаваемые тем или иным историком, в конечном счете зависят от меры его профессионализма и компетентности, от его личности в целом, от взглядов и интересов, от широты кругозора, даже от его симпатий и антипатий.” *Ibid*, lk 52.

<sup>202</sup> *Ibid*, lk 46j.

<sup>203</sup> “Для историка, как и для литературного критика, безразличие, равнодушие и нерешительность, прикрывающиеся личиной "объективности," - не добродетели, а пороки. Понимание истории - это сознательный ответ на "вызов" источников, расшифровка знаков. Доля относительности присуща любому акту понимания, как неизбежна она и в личных отношениях между людьми. "Относительность" всегда сопутствует "отношениям”.” *Ibidem*.

sisaldab alati hinnangut. “Ajaloo uurimine sisaldab eneses alati hinnangut. Püüdes vältida hinnanguid, moondab ja väärustab ajaloolane pajatust ennast.”<sup>204</sup>

Ajalugu sõltub alati vaatleja perspektiivist. See perspektiiv on paratamatult piiratud inimlike võimetega, kuid ajalugu ei saa käsitleda ka hoopis ilma perspektiivita. Lisaks uurija võimetele ja teadmistele mõjutab ajaloo käsitlust ka see, et ajalugu on alati retrospektiivne. S.t uurija näeb mineviku sündmusi läbi möödunud sajandite prisma.

Florovski ajalookontseptsiooni taustal võib öelda, et teoses “Vene teoloogia teed” ta ei taotle mingit objektiivsust, vaid on teadlikult subjektiivne. Sellepärast ei saa sellele teosele ka subjektiivsust ette heita – autori mõte ongi ju esitada oma subjektiivne ajalootõlgendus. Seega võiks öelda, et Florovski subjektiivne ajaloo tõlgendus ongi selle teose peamine väärtus ja sisu: “Ei tohi unustada, et igasugune mõistmise akt on rangelt võttes isiklik ja just isikliku aktina on sel tähendust ja väärtust.”<sup>205</sup>

Florovski puhul on tegemist on pigem ajalooteoloogia, mitte ajaloofilosoofiaga. S.t selle keskmes on ajalooülene, soterioloogiline ja eshatoloogiline ajaloo mõte. Ta eitab küll ajaloo empiirilist, maailmasisest eesmärki, kuid seab selle asemele eshatoloogilise eesmärgi teispoolsuses. Ajalugu peab Florovski järgi siiski olema orienteeritud teatud väärtuse suunas, ainult et see väärtus on väljaspool ajalugu ennast ning vastutus selleni jõudmise eest lasub üksikisikul, kuivõrd viimane määrab ajaloo kulgu. – Seega tuleb siin ikkagi sisse heegellik motiiv: ajalool on ka Florovski järgi eesmärk ja mõte (*oboženie*). Sellest tulenevalt on ajalugutema jaoks ka moraalse kriteeriumi alusel hinnatav, s.t teatud kriteeriumi alusel võime hinnata, kuivõrd on inimene suunanud ajalugu “õigesti”. Seejuures õige on see ajalugu, mis aitab kaasa eesmärgi suunas kulgemisele. Mis see aga täpselt on, seda määratleb Florovski oma subjektiivselt tunnetatud kriteeriumi alusel.

Kas Florovski personalistlik ajalookäsitlus – ajaloo sattumuslikkus, eesmärgipäratus ja täielik sõltumine üksikisikust – tähendab viimselt seda, et võib

---

<sup>204</sup> “Изучение истории всегда включает в себя оценку. Пытаясь избежать оценок, историк искажает и искривляет само повествование.” *Ibid*, lk 64.

<sup>205</sup> “Не следует забывать, что любой акт понимания, строго говоря, личен, и только в качестве *личного акта* имеет истинное значение и ценность.” *Ibid*, lk 52.

juhtuda, et Kristuse teine tulemine võib osutuda mõttetuks? S.t inimesed on ajalugu nõnda suunanud, et Kristusel ei olegi kuhugi, kellegi juurde tagasi tulla? Või teisest küljest: kas see tähendab seda, et inimese otsustest ja tegudest, millega ta suunab ajalugu, oleneb (suuremal või vähemal määral) Jumala riigi teokssaamine? Kas võib juhtuda, et tulevane Jumala riik on inimtühi; või on inimese võimuses Jumala riik üldse “ära jätta”? Sellist seisukohta ei saa siiski Florovski teostest välja lugeda. Kui aga Florovski seda eitab ning väidab, et eshatoloogia on siiski inimesest sõltumatu, siis on see vastuolus tema üldise ajalookäsitlusega ning siin tuleb siiski sisse hegellik ajaloo eesmärgipärasus ja mõtestatus. Näib, et Florovski asetab Renouvier’ personalistliku ajalookontseptsiooni liig kergekäeliselt ja pinnapealselt kristlikku konteksti. Kas see on tegelikult üldse ühildatav eshatoloogilise perspektiiviga? Just seetõttu, et eshatoloogiline perspektiiv on Florovski ajalookontseptsioonis tugevalt sees, ei õnnestu tal olla järjekindel ajaloo sattumuslikkuse osas. Et olla järjekindel, peaks ta “juhuslikuks” kuulutama ka Kristuse teise tulemise ja Jumala riigi saabumise.

Pinge ajaloo sattumuslikkuse ja eshatoloogia vahel jääb tema ajaloo filosoofiasse sisse. Ehkki Florovski kuulutab ajaloo juhuslikkust, (s.t ajalugu ei vii kusagile) sisaldub tema mõtlemises ometi varjatud progressiusk. Ajaloo protsessi ei juhi küll seesmised reeglid, vaid seda suunavad otseselt üksikisiku teod ja otsused. Kuid Florovski kontseptsioonis sisaldub siiski ajaloo eesmärk, kas või juba sellepärast, et tema jaoks on olemas mingi “õige” ajaloo kulg.

Florovski aja(loo) kontseptsioon on lineaarne – sel on oma algus (loomine) ja lõpp (Kristuse teine tulemine). Nende vahepeal ei toimu aga mitte mingi progress ega tsükliline kordus ega muu selline seaduspärane, ettearvatav protsess, vaid mingit laadi kulgemine. See kulgemine võib olla kas õiges või vales suunas või ka sihitu triivimine. Ent isegi õiges suunas kulgemine ei ole “areng” (liikumine täiustumise poole), vaid see on inimelu eesmärgi ehk ülesande täitmine. Eesmärgiks on jumalikustumine (*обожение*). See, kas inimene ja lõpuks ajalugu üldse kulgeb õiges suunas, ehk täidab oma eesmärgi, sõltub täielikult üksikisikust endast.

Florovski ajaloomõistmise aluseks on individualism ja vabadus. Ajalugu ei ole mingi looduseaduse taoline, inimesest sõltumatu või inimeseväline protsess, vaid kujuneb isiku vaba valiku alusel toimuvate sündmuste ja protsesside jadast, s.t ajalugu on loomingu protsess. Inimesel on aga valida õige ja vale toimimise / mõtlemise vahel. Sellest arusaamast tulenevalt on Florovski jaoks ajalugu eetilise hinnatav. Kui “progressi-ajaloos” on kõik sündmused põhimõtteliselt võrdsed ja kõik toimuv väärtuslik, kuna see on käsitletav vältimatu eelastmena täiuseni jõudmisel, siis Florovski ajalookontseptsioonis on olemas ajaloost ja üldse loodust sõltumatu väärtuskriteerium, mille alusel hinnata ajalugu. Selleks on Florovski poolt intuiitiivselt tunnetatud ülesanne, mida inimene peab täitma, nimelt loodu transsendeerimine. Isiku individuaalne vaba valik oma ülesannet täita või mitte määrab viimselt ka ajaloo kulgu. Ajalugu koosneb üksikisikute toimimisest vaba valiku alusel. Kõik toimimine, mis aitab kaasa inimese esmase ülesande täitmisele, on Florovski ajaloo hindamise skaala pluss-poolel ja kõik, mis inimest sellest kõrvale juhib on muidugi negatiivne.

Just selle kriteeriumi võtab Florovski aluseks ka vene religioosse mõtte ajaloo hindamisel. Kuid siin lisandub veel üks oluline nüanss. Nimelt seob Florovski “intuiitiivselt tunnetatud ülesandega” oma bütsantinismi nõude. Viimane on tema poolt samuti intuiitiivselt tunnetatud, täpsemalt ta on veendunud, et kirikuisad olid esimesed, kelle vaimne looming juhindub sellest samast ülesandest ja täidab seda. Edasi jätkus see bütsantsi teoloogias (peamiselt Palamase näol). Kõik järgnev teoloogia on aga olnud vaid kõrvalekaldumine sellest õigest eeskujust. – Kas see tähendab, et Florovski järgi pole kogu kirikuisade-järgne teoloogia kaasa aidanud inimese jumalikustumisele (mis Florovski teoloogia kontekstis tähendab jumalikustumist), vaid on hoopiski inimest eksitanud? Ja kui selline karm hinnang peaks Florovski järgi kehtima vene teoloogia kohta, siis käib see sisuliselt ka kogu Lääne teoloogia kohta, kuivõrd Florovski peamine etteheide vene teoloogiale on “läänestumine”.

## Bütsantinism

### 1. Florovski bütsantinismi nõue

Oma traditsiooni taastamise võimalust näeb Florovski tagasipöördumises bütsantsi kirikuisade pärandi juurde. Vene kultuuri identiteet seisneb tema jaoks bütsantsi teoloogia pärandi edasikandmises ja vene teoloogia peab edasi kandma bütsantsi kirikuisade vaimu.<sup>206</sup> Bütsantsi kirikuisasid peab Florovski ortodoksi teoloogilise mõtlemise suurimaks saavutuseks, selle teoloogiliseks baasiks, millel on Pühakirjaga võrdne autoriteet.<sup>207</sup> Florovski silmis on kirikuisad kiriku traditsioonist lahutamatud, nad on “kiriku õpetajad”, kelle käest kuuleme mitte ainult isiklikku, vaid kiriklikku tunnistust.<sup>208</sup> Sellepärast seab ta Bütsantsi kirikuisad mõõdupuuks kogu vene religioosse mõtte arengu hindamisel; võiks isegi öelda, et see on Florovski jaoks “õige teoloogia” mõõdupuu üldse.<sup>209</sup> Kirikuisade pärand on tema silmis absoluutne autoriteet, millele ei saa enam midagi uut lisada ega pole tarvis midagi muuta.

Juhtimaks vene teoloogiat tagasi õigele rajale seab Florovski üles bütsantinismi nõude. Teisisõnu nõuab ta teoloogia tagasipöördumist bütsantsi kirikuisade pärandi juurde.<sup>210</sup> Lahtiseks jääb aga, mida täpsemalt mõistab Florovski bütsantinismi all ja kuidas määratleb patristika piirid. Kas bütsantinism on võrdsustatav patristikaga? Ja kui see nii on, kas peaks siis teoloogia üldse ammendumata patristikaga?

Samuti tuleks küsida, kuivõrd on bütsantinismi nõue põhjendatud? Sellele küsimusele vastamine eeldab põhjalikku uurimist, milline oli õieti Bütsantsi mõju vene religioonile ja kultuurile. Florovski kirjeldab oma peateoses valdavalt kõrvalekaldumist õigelt, bütsantinismi teelt. Kui aga Bütsantsi kultuur sai Venemaale nii omaseks ja oluliseks, nagu Florovski rõhutab, siis miks ei kaalunud

<sup>206</sup> G. Florovsky, *Patristics and Modern Theology*, lk 240.

<sup>207</sup> Г. Флоровский, *Святитель Григорий Палама и традиция отцов*, lk 380.

<sup>208</sup> G. Florovsky, *Patristics and Modern Theology*, lk 240j.

<sup>209</sup> *Ibid*, lk 241.

<sup>210</sup> Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, lk 506; vt ka: *Западные влияния в русском богословии* <http://www.krotov.info/library/f/florov/zapadnye.html> (3.05.06)

see üles Lääne mõjusid? Mispärast üleüldse tekkis bütsantinismi kriis? “Vene teoloogia teedest” võib koguni jääda mulje, et tegelikult on Lääne mõju läbi ajaloo olnud tugevam ja kestmam kui Bütsantsi kultuuri oma.

Ka Florovski ise tunnistab, et vene teoloogia on n-õ ekslev teoloogia, et sel puudub kindel põhi.<sup>211</sup> Selles on Florovski meelest süüdi vene kultuuri “mitmekihilisus”.<sup>212</sup> Viimane on tekitanud õigeusu teadvusesse lõhe, mis eraldab teoloogia ja usuelu, mõistuse ja vaimu, kirikliku õpetuse ja kirikliku elu ehk rahva usu. See lõhe väljendub ka vene teoloogia segaduses, kindla suuna puudumises.<sup>213</sup> Florovski tahab aga anda õigeusu teoloogiale kindla suuna ja luua õigeusu ühtset teadvust.<sup>214</sup>

Nagu eelenevalt öeldud, osutab Florovski “Vene teoloogia teedes” vähe tähelepanu Vana-Vene ajastule, alustades bütsantinismi kriisiga 16. sajandil ning keskendudes teoloogilise mõtlemise kujunemisele 17. sajandil ja selle edaspidisele arengule.<sup>215</sup> Selgusetuks jääb aga, millal ja milline oli siis vene bütsantinism. Florovski arusaama bütsantinismist võib selles teoses hoomata vaid eituste kaudu, s.t ta kirjeldab, milline bütsantinism *ei ole*. Täpsemalt: mille poolest vene teoloogia mõtlemine ei vasta Florovski seatud bütsantinismi nõudele. Kuid artiklis “Западные Влияния в Русском Богословии” (Lääne mõjud vene teoloogias).<sup>216</sup> määratleb ta vihjamisi bütsantinismi ka positiivselt. Nimelt leiab ta, et vana, kirikuisade usk ja traditsioon on säilinud kiriklikus praktikas, selle sügavamates kihtides: näiteks palves ja munkluses. Bütsantinismi pärandist on võõrandunud tegelikult ainult teoloogia; s.t võõrandumine on toimunud intellektuaalsel, mõtte tasandil. Selline teoloogia jäi aga rahvale võõraks, kuna rääkis “võõras keeles”, mis erines rahva palve- ja tavakeelest. See teoloogia ei jõudnud kaugemale õpikutest ja koolist, kuna sel ei olnud seost inimeste sügavama elutunnetusega ja see ei väljendanud inimeste religioosset kogemust. See oli olemuselt võõras, sissetoodud teoloogia ja jäigi sellepärast elukaueks ja

---

<sup>211</sup> Г. Флоровский, Пути русского богословия, lk 503.

<sup>212</sup> Kirejevski määratlus, mille Florovski üle võtab; vt Г. Флоровский, Пути русского богословия, lk 500.

<sup>213</sup> Г. Флоровский, Западные влияния в русском богословии <http://www.krotov.info/library/f/florov/zapadnye.html> (3.05.06)

<sup>214</sup> Г. Флоровский, Пути русского богословия, lk 506.

<sup>215</sup> Vt eespool, lk 39.

<sup>216</sup> <http://www.krotov.info/library/f/florov/zapadnye.html> (3.05.06)

võõraks: “See lõi oma seesmise keele, mis oli rahvale võõras – ei sarnanenud tava- ega palvekeelega. Edasi arenedes võttis see kummalisi ja väärastunud vorme.”<sup>217</sup> Teoloogia ei seadnudki endale ülesandeks laiemat avalikkuse huvi äratamist vaimsete ja vaimulike küsimuste vastu. Vastupidi, kuna oli tekkinud lõhe rahva usu ja kooliteoloogia vahel, suhtus teoloogia põlgusega “harimatuse ja mõistmatuse” ühiskonda. Just selles näeb Florovski pseudomorfoosi peamist ohtu: “Kõige ohtlikum on see, et teoloogilised küsimused ja probleemid kaugenevad elust ja Jumala tõde muutub koolis tuubitavaks aineks, kitsa “spetsialistide” ja “professionaalide” ringi asjaks.”<sup>218</sup> Ometigi, kinnitab Florovski edasi, et teoloogia “ekslev mõte” ei kahjustanud usku: õigeusk jäi muutumatuks.<sup>219</sup> Järelikult säilis Florovski järgi usu sügavamates kihtides muutumatuks ka “õige”, kirikuisade vaim ja kandus edasi Bütsantsi pärand.

Florovski kujutab vene vaimukultuuri justkui kahekihilisena. Kõrgkultuur, intellektuaalne kultuur eemaldus oma bütsantinismi aluselt, samas kui rahvakultuur jäi sellele truuks. Selle tulemusena tekkiski lõhe rahva ja intelligentsi vahel.<sup>220</sup> Bütsantinism on aga säilinud just madalamas, rahvakultuuris, eelkõige arvab Florovski seda leidvat igapäevases religiooses praktikas: “Palves, pöördumises Jumala poole, munkluses ei kaldunud vene hing kõrvale vanast, pühade isade teest. /.../ Kuid “mõte” irdus [sellest].”<sup>221</sup> Religioosse “mõtte” ehk teoloogia ekslikkus seisneb seega Florovski järgi selles, et võttes üle Lääne mõttemallid ja eemaldudes bütsantinismi aluselt, eemaldub see õigest vaimususest (s.t kirikuisade vaimust) ja algsest, tõelisest õigeusust ning muutub rahvale võõraks.

Mitmed teisedki vene mõtlejad on leidnud, et vene intelligents läänestudes eemaldus “lihtrahva elust” ja ühes sellega vene õigeusust. Näiteks kirjutab

---

<sup>217</sup> “Она создала свой внутренний язык, чужой для народа - непохожий ни на язык быта, ни на язык молитвы. Развиваясь, она давала странные и уродливые формы.” Г. Флоровский, *Западные Влияния в Русском Богословии*.

<http://www.krotov.info/library/f/florov/zapadnye.html> (3.05.06)

<sup>218</sup> “Опасней всего то, что богословские вопросы и проблемы расходятся с жизнью, и Правда Божия становится предметом школьной зубрежки, уделом узкого круга “специалистов” и “профессионалов.” *Ibidem*.

<sup>219</sup> Г. Флоровский, *Западные Влияния в Русском Богословии*, *ibidem*.

<sup>220</sup> Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, lk 502.

<sup>221</sup> “В молитве, в обращении к Богу, в монастыре русская душа не свернула со старого, святоотеческого пути. /.../ Но “мысль” отделилась.” Г. Флоровский, *Западные Влияния в Русском Богословии*, <http://www.krotov.info/library/f/florov/zapadnye.html> (3.05.06)

Zernov, et Vene impeeriumis valitsesid lõpuni vastuolud ja lõhestatus: “Üks kõige tõsisemaid nendest oli lahknemine vene ühiskonna euroopalikult haritud klasside ja rahva põhimassi vahel.”<sup>222</sup>

Siin on Florovski mõtete taustaks narodniklik motiiv, et rahvas teab, mis on õige ja eemaldudes rahvast, eemaldub intelligents ka sellest, mis on õige. Et aga seesama intelligents määratleb ühiskonnakorraldust, peab rahvas kannatama ebaõitglaste, väärastunud ühiskondlike, majanduslike ja riiklike struktuuride all. Seetõttu on haritud klassil rahva ees kohustus tema elu paremaks muuta. Narodnikute liikumine ja ideoloogia hakkas Venemaal levima 19. saj keskpaiku ja kestis 20. saj alguseni. Sellest sotsialistlik-demokraatlikust liikumisest võrsus muuhulgas ka 1917. a revolutsioon. Narodnikluse motiive võib leida ka eurasiaanlastel ja slavofiilidel, ehkki viimastele omast vene rahva erilise missiooni arusaama narodnikud ei jaganud. Pigem leidsid nad, et Venemaa on tagurlik riik, mis on nii ühiskondlikus kui majanduslikus arengus Euroopast maha jäänud.<sup>223</sup> Selline motiivide sarnasus kinnitab veel kord, et Florovski arusaamad kuuluvad olemuslikult vene mõtlemisse ja jätkavad seda. Siiski ei saa Florovskit nimetada narodnikuks selle sõna täies tähenduses, sest ta kutsub üles tagasi pöörduma mitte rahva, vaid kirikuisade pärandi juurde: “Tagasipöördumine kirikusse aetakse liiga sageli segi rahva sekka minemisega. /.../ Mitte pöördumine tuttava primitiivsuse juurde, vaid pigem väljaminemine ajaloosse, üleilmsete pärandite omandamine.”<sup>224</sup> Rahvuslus ei ole Florovski jaoks sugugi peamine ega kõrgeim väärtus, kuigi “õige rahvuslus” saab teenida kõrgemat väärtust: “Tõeline rahvuslus on see, mis sünteesib loomingu hetked kõrgema teenimisega, absoluutsete väärtustega.”<sup>225</sup>

---

<sup>222</sup> “Одним из наиболее серьезных из них был разрыв между по-европейски образованными классами русского общества и основной массой народа.” Н. Зернов, Вселенская церковь и русское православие, Париж 1952, lk 226.

<sup>223</sup> Narodnikute liikumise kohta lähemalt vt: И. Берлин, Русское народничество, kogumikus: История свободы, lk 300–334; М. А. Маслин, Народничество, Русская философия. Словарь, Москва 1999, lk 311jj.

<sup>224</sup> “Возвращение в церковь слишком часто смешивалось с хождением в народ. /.../ Не возвращение к родному примитиву, скорее выход в историю, присвоение вселенских преданий.” Г. Флоровский, Пути русского богословия, lk 504j.

<sup>225</sup> “Истинным явится тот национализм, который синтезирует моменты творчества и служения высшим, абсолютным ценностям.” Г. Флоровский, Вечное и переходящее в учении русских славянофилов, kogumikus: sama autor, Христианство и цивилизация, lk 104.

Kust tuleks siis otsida autentset vene teoloogia traditsiooni, nagu Florovski seda ette kujutab? Kiievi Venemaa, seejärel mongolid ja “vaikiv ajastu”<sup>226</sup>, Moskva-Venega algas Florovski järgi juba pseudomorfoos. Nõnda siis võib Florovski enda kirjutiste põhjal järeldada, et päris autentse vene teoloogia aega pole kunagi olnud.

Teisalt väidab ta ikkagi, et vene teoloogia peab olema Bütsantsi pärandi edasikandja? Kui ta seda senini pole – tema enda sõnul – olnud, siis kuidas ja miks peaks nüüd toimuma pööre patristika juurde?

## 2. Bütsantinismi mõiste

Bütsantinismi mõiste on keskse tähendusega Florovski teoloogia põhikontseptsiooni, neopatristilise sünteesi mõistmiseks, seetõttu oleks siinkohal tarvis põgusalt vaadelda selle päritolu ja tähendust.

Vene teoloogia (ja historiograafia) on alati erilist tähelepanu osutanud Bütsantsile. Võtnud ristiusu vastu Bütsantsilt, nägi Venemaa ennast pärast Bütsantsi impeeriumi langust selle pärandi edasikandjana ja peab end selleks teatud mõttes tänini.

Kirikuloo raames hakkas Bütsantsi põhjalikuma teadusliku uurimisega vene historiagraafias ühena esimeste seas tegelema Fjodor Afanasjevitš Kurganov<sup>227</sup> (1844–1920), kes oli Kaasani vaimuliku akadeemia ja Kaasani keiserliku ülikooli professor. Kurganov pani aluse teaduslikule bütsantinistikale vene kirikuloos 19. sajandi teisel poolel ja määratles suuresti selle “uue” kirikuloo valdkonna suuna. Temast alates sai bütsantinistika omaette uurimisvaldkonnaks vene kirikuloos. Ühes sellega tekkis vajadus uurida eraldi Bütsantsi kiriku olemust, selle seotust ühiskonna ja riigi eluga.<sup>228</sup>

---

<sup>226</sup> “Vaikiva ajastu” mõiste kohta vt lk 81.

<sup>227</sup> Tuntumatest Bütsantsi ja vene kirikuloo uurijatest sellest ajast võiks nimetada J. J. Golubinski, N. P. Popov, A. P. Lebedev, I. I. Sokolov jt.

<sup>228</sup> Л. Н. Заливалова, Г. Е. Лебедева, Из историй церковно-исторической науки: Ф. А. Курганов (1844–1920), teoses: Историческая мысль в Византии и на средневековом Западе, Ivanovo 1998, lk 181–204.

Huvi Bütsantsi kirikuloo uurimise vastu tekkis Venemaal umbes 19. sajandi alguses.<sup>229</sup> Sel teemal kirjutasid peamiselt vaimulike akadeemiate õpilased, kuid need tööd polnud veel kuigi heal teaduslikul tasemel. Kuid juba 19. sajandi 60-tel olid Florovski hinnangul vene kirikuloolased täiesti võrdsel tasemel oma Lääne kaasaegsetega.<sup>230</sup>

19. sajandi 70-te algul sai vene kirikuajaloo teadus tõepoolest teaduseks (sellealaseid teaduslikke töid kirjutati Moskva, Kiievi, Peterburi ja Kaasani vaimulikes akadeemiates). Sel ajal lõi ja esitas oma kontseptsiooni ka Kurganov. Tema peamiseks teesiks oli riigi ja kiriku erilised suhted Bütsantsis. 1880. aastal kaitses Kurganov dissertatsiooni<sup>231</sup>, mis uurib esmakordselt vene historiograafias Bütsantsi kanoonilist teooriat ilmaliku ja kirikliku võimu suhete kohta ning analüüsib suure allikate hulga põhjal nende suhete arengulugu 4–6. sajandil. Kurganov järeldas oma töös, et ilmalik ja kiriklik võim olid Bütsantsis liitlased, nende vahel valitses koostöö ja üksmeel (sümfoonia). Samas aga säilis teatud määral mõlema võimu sõltumatus. Kurganov väidab, et erinevalt Rooma impeeriumist oli Bütsants alates 4. sajandist “mitterahvuslik riik”, mida “hoiab koos kristlik idee”. Eri rahvustest impeerium püsis koos tänu sellele, et seda toetas kirik.<sup>232</sup>

Kurganovi tees, et Bütsantsis valitses ilmaliku ja kirikliku võimu vahel “sümfoonia”, “diarhia” või “kaksainsus”, sai klassikaliseks vastuväiteks tsesaropapismi kontseptsioonile, mis levis tollal Lääne bütsantinistikas. Seda mitte

---

<sup>229</sup> Sekulaarne teaduslik bütsantinistika sai alguse Peeter I ajal 18. saj, kuid esiti tegelesid sellega Venemaal valdavalt Läänest tulnud teadlased. Alles järgmisel sajandil, slavofiilidest saab alguse venelaste endi bütsantinistika (Homjakov). Huvitav on seejuures märkida, et esimene iseseisev vene bütsantinistika koolkond F. I. Uspenski (1845–1927) juhtimisel kujunes välja 19. sajandi 70-ndatel just Odessa (Novorossiiski) ülikoolis (asutatud 1865. a), kus teadupärast õppis hiljem ka Florovski. (Vene bütsantinistika kohta üldiselt vt: И. П. Медведев, Неопубликованные материалы В. Н. Бешевича по истории византиноведения, kogumikus: Рукописное наследие русских византинистов, Peterburg 1999, lk 574–611.)

<sup>230</sup> “В общем, к 60-м годам русский богослов был уже вполне на том же историческом уровне, что и его западные современники.” Г. Флоровский, Пути русского богословия, lk 233.

<sup>231</sup> “Отношение между церковною и гражданскою властью Византийской империи в эпоху образования и окончательного установления характера этих взаимоотношений (325–565 гг.)”, kaitsstud Kaasani akadeemias 1880. a. [Kirikliku ja tsiviilvõimu suhted Bütsantsi impeeriumis nende suhete tekkimise ja lõpliku väljakujunemise ajastul (325–565. a)]

<sup>232</sup> Г. Е. Лебедева, И. И. Соколов об извечной проблеме церковной византистики, teoses: И. И. Соколов, О византизме в церковно-историческом отношении. Избрание патриархов византии с середины IX до начала XV века. Вселенские судьи в Византии, Peterburg 2003, lk 5–10.

ainult deklaratsiooni tasemel, vaid põhjendatuna ajalooliste allikatega ja teaduslikult analüüsitud. Kurganovi uurimus oligi suunatud Lääne ajalooteaduses levinud arusaama vastu, mis kujutas Bütsantsi tsesaropapistliku riigina. Tema loodud kontseptsioon määras Bütsantsi kiriku ajaloo ja “Bütsantsi pärandi” Venemaa poolt ülevõtmise küsimuse edasise uurimise suuna.<sup>233</sup>

Kurganov ise peab Bütsantsi ajaloo ja pärandi uurimist otseselt vajalikuks vene kultuuri ja arengu mõistmiseks: “Venelastele on Bütsantsi tundmaõppimine iseenda tundmaõppimine.”<sup>234</sup>

Termin “bütsantinism” tuli ilmselt kasutusele samaaegselt vene bütsantinistika tekkimisega. Kurganovi õpilane Ivan Ivanovitš Sokolov (1865–1939) oli üks esimesi, kes andis lahtiseletatud, omaette tervikliku bütsantinismi määratluse teoses “О византинизме в церковно-историческом отношении” (“Bütsantinismist kiriku-ajaloolises tähenduses”, ilmus Peterburis 1903. a). Sokolov mõistab bütsantinismi all Bütsantsi impeeriumi kiriklik-riiklikku eripära. Bütsantinism on tema jaoks Bütsantsi iseloomustavate tunnuste koondmõiste. Määrav on seejuures Bütsantsi kiriklik-religioosne iseloom, mis kujundas inimeste ideaale ja ühes sellega kõiki ühiskonna valdkondi – kultuuri, poliitikat, argielu, majandust. Sokolovi järgi iseloomustavad bütsantinismi järgmised tunnused:<sup>235</sup>

1. Bütsantslaste ustavus ortodoksssele kirikule. Impeeriumi rahvaid sidus ja koondas ühine religioon: õigeusk.
2. Ilmaliku ja kirikliku võimu suhete eripära, “sümfoonia” printsiip, mille järgi kirik toetas impeeriumi püsimist ja vastupidi.
3. Bütsantsi kiriklik-religioosne iseloom. Kogu ühiskonna elu kulges kristlike ideede alusel. Valitsevaks põhimõtteks oli dogmade ja kaanonite täpne järgimine.
4. Teaduse, hariduse ja kunsti kiriklik-religioosne iseloom.
5. Munkluse lai levik ja tähtis roll ühiskonnas.

---

<sup>233</sup> *Ibid*, lk 6j.

<sup>234</sup> “Для русских познание Византии есть познание самих себя.” Ф. Курганов, К истории Константинопольских патриархов, tsiteeritud teosest: Историческая мысль в Византии и на средневековом Западе, Ivanovo 1998, lk 192j.

<sup>235</sup> И. И. Соколов, О византинизме в церковно-историческом отношении, Избрание патриархов в Византии с середины IX до начала XV века. Вселенские судьи в Византии, Peterburg 2003, lk 11–54.

Selle määratluse põhjal võib näha, et terminiga bütsantinism on tahetud võimalikult hõlmavalt kirjeldada Bütsantsi riigi ja ühiskonna olulisemaid jooni.

### 3. Florovski Bütsantsi-käsitus

Florovski läheneb aga bütsantinismi mõistele rohkem teoloogi kui ajaloolasena. Ta väldib bütsantinismi seostamist Bütsantsi kui impeeriumiga, selle ilmaliku ja vaimuliku võimu struktuuridega. Ta ütleb selgelt välja, et peab Bütsantsi kui impeeriumit läbikukkunuks, bütsantinism kui ideaal seostub Florovskil eelkõige Bütsantsi teoloogiaga ja vaimse kultuuriga.<sup>236</sup> Ajaloost teame ju, et Bütsantsi impeerium hävis – järelikult osutus selle valitsemisviis ebatõhusaks ja seepärast tuleb otsida uusi riigikorra vorme: “Impeeriumi “kiriklikustamise” idee ostutus ebaõnnestunuks. Impeerium lagunes veristes konfliktides, mandus valedes, kahemõttelisuses ja vägivaldas.”<sup>237</sup> Florovski peab selles osas väga näitlikuks Bütsantsi languse aega, milles ta näeb selget Bütsantsi impeeriumi ja teoloogilise traditsiooni polarisatsiooni: impeeriumi allakäik ja samas müstilise traditsiooni õitseng.<sup>238</sup> Florovski ei idealiseeri Kurganovi ja Sokolovi kombel bütsantslikku riigi ja kiriku sümfooniat, vaid esmajoones on tema tähelepanu keskpunktis Bütsantsi teoloogiline traditsioon, mille hulka kuulub mitte ainult kirikuisade ajastu, vaid ka impeeriumi langusajal Athose mäel esile kerkinud askeetlik-müstiline traditsioon (Palamas): “Bütsantsi epiloog on samavõrd näitlik ja selles väljendub sama polarisatsioon: impeeriumi langus pärast kahemõttelist poliitilist uniooni Roomaga (Firenzes), mida aga rahvas kunagi vastu ei võtnud. Ja vahetult enne “allakäinud Bütsantsi” langust – müstilise kaemuse traditsiooni imeline õitseng Athosel ning taassünd kunstis ja filosoofias, millest seejärel toitus ka Lääne renessanss. Impeeriumi langus ja kõrbe teostumine...”<sup>239</sup>

---

<sup>236</sup> Г. Флоровский, Христианство и цивилизация, kogumikus: sama autor, Христианство и цивилизация, Peterburg 2005, lk 649.

<sup>237</sup> “Идея “воцерковленной” империи оказалась неудачей. Империя развивалась в кровавых конфликтах, выродилась в обманах, двусмысленности и насилии.” *Ibidem*.

<sup>238</sup> *Ibidem*.

<sup>239</sup> “Эпилог Византии так же показателен и в нем та же поляризация: падение империи после двусмысленной политической унии с Римом (во Флоренции), которая, однако,

Florovski seab tingliku “bütsantinismi” alguse 4. sajandi lõppu: “Nikaia sajand lõpetab eelmise ajastu ja kui mitte Constantinuse, siis igal juhul Theodosiusega algab uus ajastu.”<sup>240</sup> See oli aeg, mil kristlus võttis üle, “kristianiseeris” hellenismi ja sellelt pinnalt kasvas hiljem välja Bütsantsi kultuur.<sup>241</sup>

Võiks öelda, et Florovski annab “bütsantinismi” mõistele teoloogilise tähenduse. Rõhk ei lasu enam mitte Bütsantsi riigi ja ühiskonna eripäral, vaid pigem vaimukultuuril. Florovski mõistab bütsantinismi kui teatud laadi vaimset meelestatust. Tema jaoks tähendab “bütsantinism” eelkõige Bütsantsile eriomast kristlikku mõtteviisi, mida kehastas bütsantsi teoloogia, ikoonimaal, liturgia. Bütsantinismi põhialuseks ja tuumaks peab Florovski aga Bütsantsi kirikuisade pärandit, just seepärast kirjeldab Bütsantsi vaimsust kirikuisade kaudu. See, et kristlik mõttelaad mõjutas ja suunas ka riigi ja ühiskonna protsesse, et valitses kiriku ja riigi “sümfoonia”, on Florovski jaoks juba justkui teisene nähtus, mis on kirikuisade teoloogia loomulik, kuid siiski sekundaarne tagajärg. Kirikuisad ühelt poolt väljendavad Bütsantsi kristlikku vaimsust, teisalt olid nad ise selle peamised kujundajad. Kirikul, kui Jumala tahte vahendajal, oli “tõe monopol”, otseselt või kaudselt määratles kirik oma õpetusega riigi ja ühiskonna elu-olu ning kultuuri.

Peab ütleva, et Florovski bütsantinismi nõude taustaks olev ettekujutus Bütsantsist on üsna monoliitne. Selle järgi valitses Bütsantsis läbi sajandite ühtne vaimukultuur, mille peamiseks kujundajaks oli kiriku muutumatu õpetus. Hans-Georg Beck on aga tähelepanu juhtinud sellele, et Bütsantsi käsitlemine ühtse, monoliitse tervikuna pole sugugi õigustatud: “Üks ohtusid Bütsantsiga tegelemisel seisneb selles, et seda nähakse monoliitsena, tihedalt seotud ja põimunud struktuuride, traditsioonide ja ettekujutuste massiivse kompleksina, mis kestab aastatuhande vältel suuremate muutusteta, mõistmata õieti kuidas, ja tunneb

---

никогда не была принята народом. И в самый канун падения «развращенной Византии» – великолепный расцвет мистической созерцательности на Афоне и возрождение в искусстве и философии, которым затем питалось и западное Возрождение. Падение империи и осуществление пустыни...” *Ibidem*.

<sup>240</sup> Г. Флоровский, Восточные отцы V–VIII веков, kogumikus: sama autor, Восточные отцы церкви, Moskva 2003, lk 321; sealsamas nimetab Florovski seda ka kristliku hellenismi ajastu alguseks.

<sup>241</sup> Г. Флоровский, Восточные отцы IV века, kogumikus: sama autor, Восточные отцы церкви, Moskva 2003, lk 40.

ajalugu vaid sedavõrd, kui võrd on tegu väliste mõjudega, mis kriibivad ja närivad tema pealispinda ja mis ta lõpuks lammutavad. Ajalugu kui inimeste lugu ei tunne monoliitsust, kõige vähem sellist, mis kestaks terve aastatuhande.”<sup>242</sup>

Tuleb nõustuda Beckiga, et pole reaalne kujutada Bütsantsi sajandeid kestnud ajalugu monoliitsena. Kuid veelgi ebareaalsem on arvata, et sellele omane vaimulaad on kusagil tuha all, varjatult kestnud tänapäevani, nii et saaks selle uuesti mingil viisil lõkkele puhuda – just seda näib eeldavat ja taotlevat Florovski oma neopatristilise sünteesi programmiga. Selline ettekujutus tundub olevat tugevasti idealiseeritud, sest ka kirikuisade ajastu teoloogias ei olnud üht muutumatult valitsevat mõttestruktuuri või koolkonda. Sellele asjaolule on tähelepanu juhtinud ka Kotiranta: “Erinevate teoloogiliste koolkondade ja suundade vahetumine ei ole olnud tüüpiline ainult lääne teoloogias, vaid ka ortodoksses teoloogias.”<sup>243</sup>

Lisaks on Florovski Bütsantsi-käsitus valikuline – Bütsants tähendab tema jaoks ida kirikuisade teoloogiat, kristianiseeritud hellenismi; selle riiklik ja ühiskondlik struktuur jäävad tema bütsantinismi mõistest täiesti välja. Bütsantsi mõiste hõlmab Florovski kontseptsioonis teatud mõtlemise viisi, vaimulaadi, mida ta arvab Bütsantsis järjepidevalt ja muutumatult valitsenud olevat. Peamine iseloomustav joon, mida Florovski selles vaimulaadis väärtustab, on “mittesekulariseeritus”. S.t Bütsants on Florovski silmis teatud kuldne ajastu, mil hellenism sai ristiusustatud, sellest kasvas välja autentne kristlik teoloogia, mis kujundas ajastu maailmapilti – igasugune mõtlemine ja vaimutegevus (kultuur, teadus) toimus ristiusu õpetuse baasil.

See, et Florovski näeb Bütsantsi ajalugu monoliitsena, on tegelikult täielikus vastuolus tema ajaloofilosoofiaga. Kui ta üldiselt mõistab ajalugu personalistlikust positsioonist, kui “elavat organismi”, “isikute ajalugu”, siis

---

<sup>242</sup> “Eine der Gefahren bei jeder Beschäftigung mit Byzanz besteht darin, in ihm einen Monolith zu sehen, einen massiven Komplex engstens verklammerter und verzahnter Einrichtungen, Traditionen und Vorstellungen, der ein Jahrtausend mehr oder weniger unverändert überdauert, man sieht nicht recht wie, und Geschichte nur insofern kennt, als es sich um äussere Einflüsse handelt, die an seiner Oberfläche kratzen und nagen, und ihn schliesslich zersetzen. Die Geschichte als Geschichte der Menschen kennt keinen Monolith, am wenigsten einen solchen, der ein ganzes Jahrtausend aushält.” Hans-Georg Beck, Das byzantinische Jahrtausend, München 1978, lk 290.

<sup>243</sup> “Eri-laisten teologisten koulukuntien ja suuntausten vaihteleminen ei ole ollut tyypillistä vain läntisessä teologiassa vaan myös ortodoksisessa teologiassa.” M. Kotiranta, Georges Florovskyn uuspatriistinen historiakäsitys, lk 33.

Bütsantsi puhul näib ta tegevat erandi: siin on ajalugu harmooniline, homogeenne, terviklik ja “õige”, s.t õige eesmärgi suunas kulgev – Bütsants on üksainus kuldne ajastu, mil kirik ja riik olid sümfoonias, kiriku õpetus põhines vabal, vahetul usulisel kogemusel ning sai tänu sellele omaseks enamikule paljurahvuselise impeeriumi liikmetest, välja arvatud mõned hereetikute rühmad. Bütsants on Florovskil justkui kanooniline ajastu, mis ei kuulu analüüsi ega kriitika alla.

Kainema pilguga analüüsib aga Bütsantsi ja Lääne mõjusid Venemaal Juri Lotman. Rääkides Bütsantsi mõjudest vene kultuurile konstateerib Lotman kõigepealt, et sõna “mõju” on selles kontekstis ebatäpne ning tuleks asendada sõnaga “dialoog”, kuna ajaloolises perspektiivis on kultuuriline mõjutamine alati kahepoolne: “Igasuguse dialoogi esmane tunnus on andja ja vastuvõtja vahelduv aktiivsus.”<sup>244</sup> Lotman jaotab kultuurilise mõju ehk dialoogi protsessi järgmisteks etappideks:<sup>245</sup>

1. Ühepoolne tekstide vool, mis kinnistuvad vastuvõtja mälus.
2. Võõra keele omandamine ja selle kasutamine, võõraste tekstiloomise reeglite omandamine ja nende reeglite järgi uute, analoogsete tekstide loomine.
3. Võõras traditsioon transformeeritakse põhjalikult vastuvõtja genuiinse/algse semiootilise substraadi alusel. Võõras kultuur muutub omaks, transformeerudes ja sageli täielikult muutudes.
4. Seejärel võivad rollid vahetuda: vastuvõtja muutub edasiandjaks ja dialoogi esimene osaline vastuvõtjaks, imades endasse tekstide voolu, mis liigub nüüd juba vastupidises suunas.

Lotman leiab, et 10–20. sajandi jooksul on kirjeldatud protsess toimunud Venemaal kaks korda: Bütsantsi-Vene dialoog ja Lääne-Vene dialoog, mida alustas Peeter I. Mõlemal korral iseloomustas lähteolukorda kirglik püüdlamine teise kultuurimaailma poole, kelle kogutud kultuuriväärtused näisid olevat “valgustus”. See püüdlus ehk avatus teise kultuuri suhtes on Lotmani järgi oluline eeldus dialoogi tekkimiseks: “Isegi kõige tihedamad sõjalised, poliitilised või

---

<sup>244</sup> Ю. М. Лотман, Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении, kogumikus: Византия и Русь, Moskva 1989, lk 228.

<sup>245</sup> *Ibidem*.

muud kontaktid ei põhjusta kultuurilist mõjutamist, kui puudub dialoogiline situatsioon.”<sup>246</sup>

Kuid Lotman märgib, et Vene-Bütsantsi dialoogis jäi ära neljas etapp: ei toimunud tekstide vastassuunalist voolu, selle asemel saabus nn vaikiv ajastu.<sup>247</sup> Peamine takistus oma tekstide ja mõttelaadi tekkeks oli Lotmani järgi mongolite sissetung. Vene-Bütsantsi dialoogi tulemusel kogunenud kultuuriline energia, muutus, keerukalt transformeerudes edaspidi üheks osaks 18. sajandi kultuuriplahvatuses Venemaal.<sup>248</sup> Rangelt võttes võiks Lotmani antud mudeli põhjal järeldada, et tegelikult jäi dialoog (selle sõna otseses mõttes) Vene-Bütsantsi suhetes ära, kuna ei toimunud “rollide vahetust” ja “tekstide vastupidist voolu”. Ilmselt peab ta siin silmas dialoogi laiemalt, kui dialoogilise situatsiooni olemasolu, s.t avatust teisele kultuurile, mis on eelduseks, et saaks üleüldse rääkida mõjudest.

Lotman küll otseselt ei võrdsusta, kuid siiski võrdleb Bütsantsi-Vene ja Lääne-Vene dialooge ning leiab neis ühisjooni. Ta kirjeldab vene kultuuri arengut duaalsete mudelite kaudu.<sup>249</sup> Mudeli aluseks on teatud antinoomia. Üks peamisi ja kestvamaid antinoomiaid on vene kultuuris olnud uue ja vana vastandus. Seejuures on rõhuasetus olnud eri aegadel vaheldumisi kord “uue”, kord jälle “vana” poole püüdlemisel. Antinoomia “uus – vana” on võtnud vene ajaloo käigus kõikvõimalikke vorme: kristlus – paganlus, Venemaa – Lääs, õige usk – vale usk jne. Ristiusu vastuvõtmise ajastu ja Peeter I reformide aja ühisjoonena toob Lotman välja püüdluse “uue” poole ja “vana” tõrjumise.

Florovski aga hoopiski vastandab need kaks ajalooperioodi täielikult. Osalt on selle põhjuseks tema selektiivne ajalookäsitus. Seab ta ju vene ajaloo “nullpunkti” Venemaa ristiusustamise ajale: “Vene kultuuri ajalugu algab Venemaa ristiusustamisega. Paganlik aeg jääb teispoole ajaloo lävepakku.”<sup>250</sup> Sellest tulenevalt jääb Florovski vaatevinklist paratamatult välja Lotmani

---

<sup>246</sup> *Ibid*, lk 231.

<sup>247</sup> “Vaikiva ajastu” kohta vt lähemalt lk 81.

<sup>248</sup> Ю. М. Лотман, Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении, lk 233.

<sup>249</sup> Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский, Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVII века). Труды по русской и славянской филологии, Tartu Ülikooli toimetised 1977, vihik 414, lk 3–36.

<sup>250</sup> “История русской культуры начинается с крещения Руси. Языческое время остается за порогом истории.” Г. Флоровский, Пути русского богословия, lk 2.

“esimene antinoomia”. Florovski justkui ei märka, et see “vana”, mille poole peaks tema meelest püüdlema (bütsantinism), on tegelikult kunagi olnud samuti “uus”, väljastpoolt tulnud ja ülevõetud kultuuritraditsioon. Seoses sellega jääb Florovskil ka märkamata, et tema poolt vastandatud perioodid (ristiusu vastuvõtmine ja Peeter I ajastu) on oma kultuuriliste protsesside struktuuride poolest siiski mõneti sarnased. Just sellele asjaolule juhib aga tähelepanu Lotman.

Pidades silmas Lotmani teooriat vene kultuuri dünaamika duaalsuse mudelistest, võiks öelda, et ka Florovski, olles ise vene kultuuri kandja, järgib (teadlikult või mitte) üht sellist mudelit. Nimelt on selleks Vene ja Lääne vastandamine, mis on Florovski teose “Vene teoloogia teed” põhiliiniks. Vastanduse peamiseks tugipunktiks ja argumendiks on vene bütsantinism.

Mis on aga sellise vastandamise põhjus, eesmärk ja tulemus? Kas Florovski kutsub üles selle antinoomia alusel “käivitama” vene teoloogias uut arengut? Või kirjeldab ta juba käimasolevat protsessi ja tahab anda sellele omalt poolt teatud suuna? Selline tõlgendusviis on igatahes võimalik ning see seletab mõningal määral näiteks ajaolu, miks on Florovskil vaja oma kontseptsiooni ülesehitamiseks jätta “ajaloo lävepaku taha” Venemaa ristiusueelne ajastu. Samuti on selline tõlgendus üks võimalus seletamiseks, miks Florovski jätab bütsantinismi mõistest välja Bütsantsi impeeriumi riikliku ja sotsiaalse aspekti.

Nimelt võiks seda Lotmani duaalsuse mudelite alusel seletada nõnda, et Florovski eesmärgiks on vene teoloogia, aga laiemalt ka vene vaimukultuuri jaoks teatud arenguprogrammi loomine, mille alusel kujuneks välja vene kultuuri identiteet. Selle arengu “käivitamiseks” on duaalsuse mudeli järgi vajalik teatud antinoomia olemasolu, mis on justkui algimpulsiks või äratõukepunktiks. Florovski rajab oma antinoomia vene bütsantinismile, millele vastandub kõik läänelik. Sellega seletuks ühtlasi “Vene teoloogia teede” läbiv kriitiline toon: teoses näitab autor kätte Lääne mõjud, millele tuleb vastanduda. Vene kultuuri identiteet peab välja kujunema ühelt poolt võitluses Läänega, teisalt oma traditsiooni taasavastamise ja edasikandmise kaudu.

Florovski kontseptsioonis sisaldub tegelikult veel teinegi antinoomia: Ida ja Lääne, ehk Venemaa ja Euroopa vastandus. Seegi on vene ajaloos ja kultuuriloos saanud lausa klassikaliseks.

## 4. Ida ja Lääne vastandus

Ida ja Lääne vastandus on vene kultuuris olnud oluline instrument rahvusliku, ajaloolise, religioosse, filosoofilise ja esteetilise eneseteadvuse kujundamisel. Tõdemus, et Venemaa asub geopoliitilises, ajaloolises, kirikuloolises ja kultuuriloolises mõttes Ida ja Lääne vahel, on saanud nii vene ajalugu kui tänapäeva puudutavas kirjanduses lausa banaalsuseks.

Venemaa on tõepoolest oma asendi tõttu seatud kahe tugeva mõjuvälja sfääri – Ida ja Lääs. Kirikuloo raames võiksime mõjusfääre konkretiseerida: kreeka ja ladina kiriku traditsioon. Selles valguses näib lahendus selgem: Venemaa kuulub üldjoontes Bütsantsi ehk Ida traditsiooni ja on selle jätkaja. On ju Venemaa võtnud ristiusu vastu Bütsantsilt ja ühes sellega võtnud üle idakiriku liturgia, mis olulisel määral konstitueerib vene õigeusu kirikut. Vaadeldes aga vene teoloogilise mõtte arengut tuleb ühes Florovskiga tõdeda, et valdav osa sellest on kas üle võetud Õhtumaa teoloogiast või on selle modifikatsioon ja edasiarendus (kas see on pseudomorfoos, nagu väidab Florovski, on omaette küsimus). Venemaa ja Bütsantsi ajaloo uurija Dimitri Obolenski aga tõdeb oma mahuka Bütsantsi impeeriumi ajalugu käsitleva teose epiloogis, et on üleüldse vähe alust rääkida Venemaast kui Bütsantsi pärandi edasikandjast: “Kontseptsiooni otsesest järjepidevusest Bütsantsi ja pärast-keskaegse Venemaa poliitiliste ideede ja institutsioonide vahel ei toeta Moskoovia ajalugu Konstantinoopoli languse sajandil ja pool sajandit pärast seda.”<sup>251</sup> Niisiis pole ka vene kiriku kuulumine Ida traditsiooni nii ühene kui esmapilgul võib paista.

Tegelikult ei olegi siin ilmselt võimalik anda ühest vastust. Vastus küsimusele, millised mõjud on olnud vene kiriku ajaloos määravad ja milline (kui üldse) on vene algupärandi osa selles, sõltub suuresti vastaja eelhoiakutest ja –teadmistest. Sama meelt on ka Meyendorff, rääkides Bütsantsi mõjudest Venemaal: “Venemaa ajalugu on sagedamini kui ükskõik millise teise Euroopa riigi ajalugu käsitletud

---

<sup>251</sup> “The concept of a direct continuity between Byzantine and post-medieval Russian political ideas and institutions finds little support in the history of Muscovy during the century and a half that followed the fall of Constantinople.” D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500–1453*, NY, Washington 1971, lk 364.

üldiste teooriate valgusel. Ajaloolaste poolt kasutatud skeemide juurde kuulus mõõdapääsmatult punkt “mõjudest” – kas Bütsantsi, Lääne-Euroopa või tatari omadest. Ja iga kord määratles autori arusaamu tema individuaalne suhtumine vastavasse – kas Bütsantsi, mongoli või Lääne-Euroopa – tsivilisatsiooni. Nii et kui jutt on Bütsantsi mõjudest Venemaal, sõltub järeldus autori vaadetest Bütsantsile ja selle riiklikule korraldusele.”<sup>252</sup>

Vene kirikuloolaste ja teoloogide seas on valitsev seisukoht, et Venemaa tegi teadliku valiku idakiriku traditsiooni kasuks, võttes ristimise vastu Bütsantsilt. Näiteks ütleb Fedotov: “Kuid kohe alguses tuli Vladimiril langetada tohutu ajaloolise tähtsusega valik: Ida ja Lääne kristluse vahel, Bütsantsi ja Rooma vahel.”<sup>253</sup>

Vene kiriku ajaloo sakslasest uurija A. M. Ammann on aga veendunud, et ristiusu vastuvõtmise otsusega ei kaasnenud tol perioodil teadlik valiku tegemine ida ja lääne kiriku vahel: “Nende kristlus oli üldkirikliku suunitlusega. Valikust Rooma ja Bütsantsi vahel pole sellel ajal mingit märki.”<sup>254</sup> Seda polnud tollal tegelikult tarviski, kuna kirik oli ju veel ühtne. Ammann leiab, et ristiusu vastuvõtmine tähendas Kiievi vürstiriigi algusaegadel lähenemist nii Bütsantsile kui Öhtumaale. Fakt, et ristiusk võeti vastu Bütsantsilt, ei tähenda sel perioodil veel selja pööramist Roomale. Ammani järgi oli Ida-slaavi kirik kuni aastani 1100 võrdsel määral nii Ida kui Lääne kiriku mõjusfääris; vürst Vladimir eelistas küll Bütsantsi riitust, kuid tal oli tol ajal otseseid kiriklikke ja poliitilisi sidemeid ka

---

<sup>252</sup> “История России чаще освещалась с точки зрения общих теорий, чем история любой другой европейской страны. В применявшиеся историками схемы неизбежно включался пункт о «влияниях» – византийском, западноевропейском или татарском. И всякий раз построения того или иного автора определялись его индивидуальным отношением к – соответственно – византийской, монгольской или западноевропейской цивилизации. Так что, когда речь идет о византийском влиянии в России, вывод зависит от взгляда автора на Византию и ее государственное устройство.” И. Мейендорф, Византия и Московская Русь, kogumikus: sama autor, История Церкви и восточно-христианская мистика, Moskva 2003, lk 516.

<sup>253</sup> “Yet from the very outset Vladimir had to make a choice of tremendous historical significance: between the Eastern and Western forms of Christianity, between Byzantium and Rome.” G. P. Fedotov, *The Russian Religious Mind*, New York 1960, lk 21.

<sup>254</sup> “Ihr Christentum war allgemeinkirchlich ausgerichtet. Von einer Wahl zwischen Rom und Byzanz kann man damals noch gar nichts merken.” A. M. Ammann, *Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Kultur und des religiösen Lebens bei den Ostslawen. Heft 1: Die ostslawische Kirche im jurisdiktionellen Verband der byzantinischen Grosskirche (988–1459)*, Würzburg 1955, lk 42.

paavstiga.<sup>255</sup> Sama seisukohta toetab vene kirikuloolest näiteks Zernov: “Tema ise [Vladimir] kutsus kohale misjonärid Krimmist ja sellega pani aluse Vene Kiriku rajamisele, mis alguses hõlmas mõlema, nii Lääne kui ka Ida kristliku traditsiooni elemente.”<sup>256</sup> Zernov väidab koguni, et Kiievi periood oli kõige euroopalikum vene ajaloos üldse: “See oli aeg, mil Venemaa oli võrdväärne liige teiste Euroopa rahvaste seas.”<sup>257</sup> Sama kinnitab näiteks ka Dvornik: “Kiievi periood on ehk ainus, mil Vana-Vene riik elas teadlikult Euroopa lahutamatu osana.”<sup>258</sup> Selle kohaselt ei saaks “bütsantinismi”, mida Florovski väidab olevat vene kirikule igiomase, kuidagi leida ka Kiievi perioodist.

Iseloomustades vene kristlust sellel perioodil ütleb Ammann: “See on lapselikult väga rahvas /.../, kellele usk on muutunud täiesti enesestmõistetavaks. Seejuures on see aga tugevalt meelelisuse mõju all ja klammerdub välise külge.”<sup>259</sup> Nii Ammann kui Florovski (nagu paljud teisedki ajaloolased) rõhutavad asjaolu, et Bütsantsi kultuuri tulek Venemaale ei kutsunud esile õitsengut vaimukultuuri vallas: “Vene rahvas ei loonud oma vaimset ja vaimulikku eripära mitte suurte teoste kaudu. See kasvas vaikselt ja märkamatu, näiliselt ilma eriliste vaimsete saavutusteta.”<sup>260</sup> Kui arhitektuuri, ikoonimaali, kirikulaulu vallas on märgatav vene panus ja loominguline Bütsantsi traditsiooni edasiarendus, siis selle ajastu kirjavara piirdub arvukate tõlkekogumikega (Uus Testament, kirikuisade kirjutised, liturgiaraamatud, pühakute elulood), millele ei lisandunud omapoolset loovat panust. See olukord kestab pikka aega: kuni 17. sajandini puudub Venemaal algupärane teoloogiline kirjandus. Selle aja kirjandus koosneb moraalset või usulist laadi praktilistest käsitlustest ning kroonikatest,

---

<sup>255</sup> *Ibid*, lk 27.

<sup>256</sup> “He himself [Vladimir] invited the missionaries from the Crimea, and thus laid the foundation of the Russian Church which at first included both Eastern and Western Elements of the Christian tradition.” N. Zernov, *The Russians and their Church*, New York, 1978, lk 5.

<sup>257</sup> “Это было время, когда Русь была равноправным членом среди остальных народов Европы.” Н. Зернов, *Вселенская церковь и русское православие*, Париис 1952, lk 114.

<sup>258</sup> “The Kievan period is perhaps the only one in which Rus’ lived consciously as an integral part of Europe...” F. Dvornik, *The Slavs between East and West*. Marquette University Slavic Institute Papers No. 19. Milwaukee, Wisconsin 1964, lk 5 – Tsiteeritud Günther Stökli järgi: G. Stökl, *Das Bild des Abendlandes in den altrussischen Chroniken*, Köln und Opladen 1965, lk 8.

<sup>259</sup> “Es ist ein kindlich-frommes Volk/.../, dem der Glaube volle Selbstverständlichkeit geworden ist. Dabei ist es allerdings stark der Sinnlichkeit unterworfen und hängt an Äusserlichkeiten.” A. M. Ammann, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, lk 46.

<sup>260</sup> “Das russische Volk hat sich seine geistige und geistliche Sonderart nicht durch grosse Werke geschaffen. Still und unscheinbar, anscheinend ohne besondere geistige Leistung ist es herangewachsen.” *Ibid*, lk 44.

teaduslik kultuur puudub aga täiesti: “Vana-Vene intellektuaalse kultuuri vaesus on hämmastav.”<sup>261</sup> Seoses sellega on kombeks rääkida koguni “vaikivast ajastust” vene kultuuris. Seda on põhjendatud mitmeti. Fedotov näiteks seostab seda asjaoluga, et venelased võtsid Bütsantsi kultuuri vastu juba valmistõlgete kaudu, vanaslaavi keeles: “Venemaa sai oma kirikliku organisatsiooni Bütsantsilt, kuid raamatud ja ehk ka esimesed preestrid tulid Bulgaariast.”<sup>262</sup> Venelastel ei olnud tarvidust õppida kreeka keelt, kuna kogu kirjandus tuli serblaste ja bulgaarlaste vahendusel. See kirjandus oli aga valdavalt praktilise ja didaktilise iseloomuga: “Teoreetilised huvid ei tärnanud.”<sup>263</sup>

Ammann väidab, et Lääne-vastast hoiakut levitas juba siis Kreekast tulnud klerus: “Kreeka klerus aga, kes tuli Venemaale, oli /.../ läbi imunud Lääne-vastasusest.”<sup>264</sup> Niisiis, võiks öelda, et ühes Bütsantsi kultuuri pärandiga toodi juba Kiievi Venemaale sisse ka Lääne vastane hoiak. Ehk kuulubki Lääne-vastatus Florovski mõistes sellesse “traditsiooni”, mille vene kirik võttis üle Bütsantsilt ja mida ta peab säilitama ja edasi kandma. Vastandumine Läänele mõjutab ja kujundab olulisel määral ka Florovski enda teoloogiat. Võibolla peabki ta seda osaks Ida mõtlemise traditsioonist, ehkki ta küll otseselt seda kuskil ei ütle?

Ammann rõhutab asjaolu, et algusest peale omandab kristlus Venemaal eripäraseid jooni, mis eristavad seda ka Bütsantsist: “Juba algusest peale oli Kiievi riigil, samuti nagu Õhtumaal, oma erijooni, mis eristasid seda üldisest Bütsantsi vaimukultuurist.”<sup>265</sup> Peamine erijoon oli muidugi keel, mis erines täielikult kreeka kultuurikeelest. Võeti üle küll bütsantsi liturgia, kuid algusest peale slaavi keeles.

13. sajandil, mil vene kirik oli omandanud oma näo, võib märgata eemaldumist või “lahkukasvamist” ladina kirikust. Mitmed Õhtumaa kiriku jaoks olulised uued

---

<sup>261</sup> “The poverty of intellectual culture in ancient Russia is amazing.” G. P. Fedotov, *The Russian Religious Mind*, lk 38.

<sup>262</sup> “Russia received her ecclesiastical organization from Greece but the books and perhaps the first priests came from Bulgaria.” *Ibid*, lk 40.

<sup>263</sup> “Theoretical interests had not been awakened.” *Ibidem*.

<sup>264</sup> “Der griechische Klerus aber, der nach Russland kam, war /.../ von der Ablehnung gegen den Westen durchdrungen.” A. M. Ammann, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, lk 35.

<sup>265</sup> “Schon von Anfang an aber hatte das Kiever Reich ebenso wie das Abendland auch seine Sonderzüge, die es von der allgemeinen byzantinischen Geisteskultur schieden.” A. M. Ammann, *Kirchenpolitische Wandlungen im Ostbaltikum bis zum Tode Alexander Newski's*, Rooma 1936 lk 33.

arengusuunad, mis said alguse kõrgkeskajal, jäid vene kirikule võõraks. Seoses sellega puuduvad idaslaavi kirikus mõned vagaduse vormid, mis tekkisid just 13. saj uute ordude mõjul Õhtumaal. Näiteks frantsisklaste laadis lapselik-usaldav suhe loodu ja Jumalaga; jõulumüsteeriumid; pühitsetud sakramendi austamine (adoratsioon) ja Kristuse Ihu püha; roosipärja palvus; dominiiklastele omane joon – sõna kuulutamine kantslis ja kooliõpetuse kaudu.<sup>266</sup> Selle kõigega kaasneb ka oluline erinevus teoloogilise mõtte arengus: “Skolastilist teoloogiat, nagu seda hakkasid õpetama uued kerjusordud kõigis Euroopa teoloogilistes kõrgkoolides, seal ei ole.”<sup>267</sup>

Torkab silma, et need erinevused, mida Ammann siin välja toob, ei iseloomusta tegelikult Ida-slaavi kirikut eraldivõetuna, vaid on omased idakirikutele tervikuna. See, et Ida-slaavi kirik jäi puutumata Õhtumaa kiriku uutest arengusuundadest, ei näita mitte vene kiriku eripärast teed, vaid pigem seda, et ida ja lääne kirikute lahkneemisest peale kaldus ka slaavi kirik Läänest eemale.

Kui nüüd vaadata tagasi Kiievi Venemaa ja selle kiriku kolmele sajandile (10–13), siis võib üldistavalt öelda, et sel ajal toimus nende selge eemaldumine Läänest. Kuid selle põhjus ei olnud niivõrd Venemaal endas kui Konstantinoopoli ja Rooma vahelises kiriklikus ja poliitilises lõhenemises, mille tagajärjel Venemaa justkui “jäi” ida poolele.

Ammanni vene kiriku ajaloo käsitluste põhjal võib näha, et võitlus Ida ja Lääne mõjude vahel on Venemaa ajaloo oluline teema alates 15. saj Vene tsaaririigi rajamisest – seda nii poliitilis-sõjalisel, kui kultuurilis-religioosel tasandil. Võib märgata Lääne mõjude “laineid” Venemaal, mille peamine põhjustaja ja algataja on tsaar ise. Seejuures kipub korduma üks skeem: valitseja tunnistab Lääne tehnilist, sõjalist, kultuurilist üleolekut ning hakkab läanelikku elu- ja mõttelaadi Venemaale sisse tooma. Sellele seisab vastu klerus, madalam aadel ja (mingil määral) rahvas. Muidugi tõid tsaarid sisse vaid seda, mis näis neile otstarbekas ja vajalik, nii et Lääne mõjude laadi ja ulatuse määras tsaar. Nõnda viidi Ivan IV ajal läbi sõjaväe reform euroopalike eeskujude järgi. Tsaar Aleksei ajal (1645–1676) toodi Euroopast sisse arste ja õpetlasi, arhitekte ja käsitöölisi, õpetajaid, näitlejaid

---

<sup>266</sup> *Ibid*, lk 151.

<sup>267</sup> “Eine scholastische Theologie, wie sie die neuen Bettelorden auf allen theologischen Hochschulen Europas zu lehren begannen, gibt es dort nicht.” *Ibid*, lk 151j.

jne. Samas aga eraldatakse need Lääne “asjatundjad” rangelt vene ühiskonnast, paigutades nad elama eraldi asundustesse – *sloboda*. Seega valitseja läänemeelsusest hoolimata valvati hoolega oma rahvuslike ja majanduslike huvide üle. Isegi Peeter I ajal ei olnud tegemist kogu kultuuri ja elulaadi läänestamisega. Eesmärgiks ei olnud Venemaa sulandamine Läänega, vaid see, et Venemaast saaks võimsaim Euroopa riik. Selleks tuli kasutada Lääne tehnilist ja kultuurilist arengut, millega paratamatult kaasnes ka Lääne vaimu- ja mõttelaadi ülevõtmine. Kirikus püüti selle levikut siiski tõkestada. Kirik käsitas end õige usu säilitajana ja kaitsjana ning kõiksugu uuendused olid siin vastuvõetamatud. Paraku kuulub aga vene kiriku poolt säilitatava pärandi hulka ka arusaam, et tsaari võim on kirikust üle – vähemalt võib seda järeltada vene kiriku käitumisest ajaloo jooksul. Nii et ka uuenduste ja Lääne mõjude ülevõtmise osas sõltus kirik tsaari tahtest: kui tsaar arvas heaks kirikut Lääne eeskuju järgi ümber korraldada, tuli viimasel sellele alluda. Vene kiriku enda poolt algatatud reformid olid suunatud mitte niivõrd uuenduste sisseviimisele, kui pärandi “puhastamisele”, püüti minna tagasi “algsema” juurde – peamiselt puudutas see liturgiat.<sup>268</sup> (Siin ilmneb samuti uue ja vana vastandus, millele viitas Lotman.)<sup>269</sup>

Väga tabavalt on Vene-Euroopa vastandust erinevate filosoofide juures kirjeldanud Zenkovski. Nimelt toob ta välja asjaolu, et juba Homjakovil läheb Lääne sekularismi kriitika üle võitluseks selle keskkonna vastu, mille seest sekularism välja kasvas – s.t võitluseks Lääne kristluse vastu. “Selle võitluse meetod seisneb aga selles, et näidata sekularismi paratamatut tekkimist Lääne kristluse eripärade tõttu. Lahknemist Idast hinnatakse siin kui Lääne haiguse tagajärge. Teame juba selle haiguse nime – ratsionalism.”<sup>270</sup> Selles punktis kasvab kriitika üle püüdluseks rajada uus vundament mitte ainult filosoofia, vaid kogu kultuurisüsteemi jaoks.<sup>271</sup> Sama skeemi järgib Florovski. Oma neopatristilist sünteesi kirjeldabki ta valdavalt vastandumise abil Läänega, s.t neopatristiline

---

<sup>268</sup> Vrd A. M. Ammanni teosed: *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte; Kirchenpolitische Wandlungen im Ostbaltikum bis zum Tode Alexander Newski's; Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Kultur und des religiösen Lebens bei den Ostslawen.*

<sup>269</sup> Vt eespool, lk 72jj.

<sup>270</sup> “А метод этой борьбы заключается в том, чтобы показать внутреннюю неизбежность появления секуляризма, благодаря особенностям западного христианства; разрыв с Востоком расценивается здесь как следствие болезни Запада. Мы уже знаем ее наименование: это – рационализм.” В. В. Зеньковский, *История русской философии*, 1. kd, lk 241.

<sup>271</sup> *Ibid*, lk 241j.

süntees peab olema mingi lääne omast erinev mõtlemine. Seda on täheldanud ka Horužii: “Patristilist ja neopatristilist mõtlemise tüüpi ja stiili määratleb isa Georgi pideva võrdluse (ja vastanduse) kaudu Lääne teoloogilise ja filosoofilise traditsiooniga.”<sup>272</sup> Kahtlemata on Florovski mõtlemisele omane duaalsus – Ida ja Lääne, vana ja uue vastandamine. Ent Lotmani duaalsuse mudeli järgi on ju kogu vene kultuuri üks omasemaid jooni selle duaalsus.<sup>273</sup> Seegi kinnitab, et Florovski mõtlemine on loomu poolest seostud senise vene mõtlemisega. Selle põhjal võiks öelda, et Florovski vaid jätkab senist duaalsuse joont ja siin ei ole tegu mingi diskursuse või paradigma muutusega.

## 5. Küsimus vene õigeusu algupärasest teoloogiast

Arusaamatuks jääb, miks Florovski hinnangul bütsantinismi mõju ei olnud võõras, aga kõik muud mõjud on. Miks kuulub Bütsantsilt üle võetud teoloogiline mõtlemine justkui loomu poolest vene vaimukultuuri, samas kui kõik, mis tuleb selle järel, on pseudomorfoos? Florovski ei püüa näiteks leida erinevusi bütsantsi ja vene teoloogia vahel, kuigi see võiks ju olla vajalik vene “oma” teoloogia väljaselgitamisel.

Huvitav oleks siin vastukaaluks seada Podskalsky seisukoht, kes toob välja vene teoloogia ja bütsantsi teoloogia peamised erinevused:

1. “Tähtsaim erinevus seisneb ilmselt klassikalise hariduse puudumises, eelkõige Platoni ja Aristotelese filosoofia puudumises Vana-Venes. Antiigi tarkus oli Vana-Vene lugejale kättesaadav ainult väheste aforismide ja sbornikute näol. Need vähesed, osalt apokrüüfsed fragmendid ei võimaldanud heita pilku nende filosoofide meetodile või peamistele ideedele. Ilma klassikalise filosoofia mõistestikuta pidid aga ka kreeka patristika kesksed teosed jääma vene lugejale, olgugi slaavi tõlkes,

---

<sup>272</sup> “Патристический и неопатристический тип и стиль мысли определяется о. Георгием в постоянном сопоставлении (и противопоставлении) с западной богословской и философской традицией.” С. Хоружий, *Ноепатристический синтез и русская философия*, kogumikus: sama autor, *О старом и новом*, Peterburg 2000, lk 36.

<sup>273</sup> Vt eespool, lk 72jj.

viimselt mõistetamatuks.”<sup>274</sup> Sellega seletab Podskalsky ka dogmaatika ja eksegeesi puudumist vene originaalkirjanduses. Sedasama seletust kasutab Fedotov “vaikiva ajastu” kohta.<sup>275</sup>

2. “Teine põhijoon tuleneb poliitilise ja kultuurilise olukorra erinevusest Ida Rooma ja Vana-Vene riigis.”<sup>276</sup> Podskalsky täpsustab, et Kiievi Venemaa erines põhimõtteliselt Bütsantsi impeeriumist, olles väike, isoleeritud ja nõrgalt seotud vürstiriikide liit. Nõnda pidi Bütsantsi rahvusülene hoiak asenduma Kiievi Venemaal rõhutatud rahvuslikkusega kõigis elusfäärides. Kusjuures kirik mängis selles osas olulist rolli, kuna vürstiriigid lakkamatult tülitsesid.<sup>277</sup>

3. Kolmas eristav joon on seotud sellega, kuivõrd suure osa hõlmab kaheusulisuse (*dvojeverie*) teema jutluskirjanduses. Kui bütsantsi teoloogia tegeles hereesiate ümberlõkkamisega, siis Vana-Venes on võitlus paganluse jäänukite vastu, täpsemalt kristluse ja paganluse mugava sümbioosi vastu, suunatud mitte intellektuaalsele ümberveenmisele, vaid vanade riituste väljajuurimisele, mis olid kristlike sarnased: “Paganlike müütide ja orgiate vastu seatakse kristlikud rahvakombed, kuid ei üks ega teine poolus pole kirjalikult talletatud (või igatahes pole säilinud); kusagil ei selgitata ratsionaalselt maagiliste pärimuste sisu ega lükata seda argumenteerides ümber.”<sup>278</sup>

Need Podskalsky poolt välja toodud erinevused puudutavad aga rohkem teoloogia struktuuri, mitte sisu. Sisulise külje pealt ei saa Podskalsky järgi rääkida Vana-Vene originaalsest teoloogilisest mõtlemisest, kuna piirduti vaid kirikuisade

---

<sup>274</sup> “Der wichtigste Unterschied liegt wohl im Fehlen der klassischen Bildung, vor allem der Philosophie des Platon und Aristoteles, in der Rus’. Antike Weisheit war dem altrussischen Leser nur in einigen wenigen Aphorismen der Sborniki zugänglich. Diese minimalen, z. T. apokryphen Fragmente erlaubten keine Einsicht in die Methode oder die Hauptideen jener Philosophen. Ohne die Begrifflichkeit der klassischen Philosophie mussten aber die zentralen Werke der griechischen Patristik dem russischen Leser, auch in der slavischen Übersetzung, letztlich unverständlich bleiben.” G. Podskalsky, *Christentum und Theologische Literatur in der Kiever Rus’ (988–1237)*, München 1982, lk 274.

<sup>275</sup> Vt eespool, lk 81.

<sup>276</sup> “Ein zweiter Grundzug ergibt sich aus der je unterschiedlichen, politischen und kulturellen Situation des oströmischen und des Rus’-Reiches.” *Ibid*, lk 275.

<sup>277</sup> *Ibidem*.

<sup>278</sup> “Gegen heidnische Mythen und Orgien werden christliche Volksbräuche gesetzt, doch weder der eine noch der andere Pol ist schriftlich ausformuliert (oder jedenfalls nicht erhalten); nirgendwo wird der Inhalt magischen Überlieferungen rational entfaltet oder argumentativ widerlegt.” *Ibid*, lk 276.

tõlgete ja mugandustega: “Vana-Vene teoloogia kõige vähem arenenud osade juurde kuulub dogmaatika. Rangelt võttes pole mitte ühtegi selgelt dogmaatilisi traktaati. Eeldused ja vajadused olid säärased, et seda ei saanud tekkida või siis ei olnud sellele lugejaskonda. Ilmselt seda hädavajalikum oli kaasata dogmaatilisi ütlusi teistesse kirjandusžanritesse (nagu näiteks homileetika), mis muidugi ei väljunud kreeka kirikuisade teoloogia raamest.”<sup>279</sup> Niisiis, võime Podskalsky põhjal järeldada, et ehkki Vana-Vene ajastul oli vene kirikul ja kiriklikul kirjandusel teatud omanäoliseid jooni, ei saa siin veel kuidagi rääkida vene oma teoloogiast.

Florovski on oma teoses “Vene teoloogia teed” põhjalikult analüüsinud vene kirikuloo järgnevaid ajastuid (Kiievi perioodile pöörab ta vähem tähelepanu) ning leidnud, et ka neis puudub sisuliselt vene “oma” teoloogia.<sup>280</sup> Kuidas võiks seda seletada?

Ammanni vene kiriku ajaloo käsitluste põhjal jääb mulje, et vene õigeusu kirik on ajaloos olnud suurel määral tsaarivõimust sõltuv ja seda teeniv. Kogu ajaloo jooksul ei länud vene kirik kordagi tõsiselt opositsiooni valitsusega. “Loovus” ja algupärasus väljendus kirikus ehk üsknes religioosse kunsti raames (ikoonimaal, arhitektuur, laul). Vaimulikku haridust kuni Mogilani praktiliselt ei eksisteerinud (vaimulikud õppisid vaid praktilist liturgia läbiviimist). Seetõttu väljendus ka teoloogiline mõte pelgalt vaidluses liturgia üksikasjade üle, täpsemalt raamatute parandamises – kokkuvõttes oli vist vähem sinodeid, kus seda *ei* võetud ette. Ka läänevastasus oli poliitiliselt tingitud ja väljendus kiriku poliitilistes otsustes, seda ei põhjendatud teoloogiliselt oma traditsiooni järgimisega. Tiheda seose tõttu riigivõimuga tegeleski vene kirik ajaloo jooksul rohkem poliitikaga kui teoloogiaga. Üleüldine harimatus (ka kõrgemate) vaimulike seas tingis ilmselt selle, et Mogila kooli kasvandike kalduvust ladina kiriku poole alguses ei märgatudki. Et sealt võrsunud teoloogid olid esimesed, kes vene kirikus midagi

---

<sup>279</sup> “Zu den am wenigsten entwickelten Sektoren der altrussischen Theologie gehört die Dogmatik; streng genommen, gibt es keinen einzigen ausschliesslich dogmatischen Traktat. Die Voraussetzungen und Bedürfnisse waren so gelagert, dass es dazu nicht kommen konnte bzw. keine Leserschaft dafür vorhanden war. Umso notwendiger musste es sein, dogmatische Aussagen in anderen Literaturgattungen unterzubringen (wie z.B. der Homiletik), die freilich über die Theologie der griechischen Kirchenväter nicht hinausgehen.” *Ibid*, lk 170j.

<sup>280</sup> Vt eespool, lk 36 ja 45.

teoloogilistes küsimustes kosta oskasid, siis ehk polnudki kedagi, kes oleks võinud nende “läänemeelsust” ära tunda. Sest üldiselt valitses ju ühiskonnas, valitsuses ja ka kirikus endiselt läänevastatus. Kiievi formuleeringus tungisid aga Lääne ideed ja vaim siiski märkamatu vene teoloogiasse.<sup>281</sup>

Tegelikult võiks küsida, kuidas olekski saanud sellises, kõigile uuendustele vastuseisvas, sotsiaalselt “pimedas” (ei märgata vaimulike hariduse vajalikkust, kultuurisituatsiooni muutust; sinoditel tegeldakse endiselt vaid “raamatute parandamisega”), “õiget usku/pärandit konserveerivas”, võimust sõltuvas kirikus tekkida “oma” teoloogiat – igasugune loov mõtlemine surutakse otsekohe hereesiana maha ja vaimulikele kas ei anta üldse haridust või kui hiljem luuaksegi seminarid, toimub õppetöö ladina keeles, Lääne eeskujude ja normide järgi. Üsna tabavalt ütleb selle kohta Isaiah Berlin: “Kahtlemata ei vastanud vene kirik haritud ja kriitiliselt meelestatud noorte inimeste vaimsetele nõudmistele.”<sup>282</sup> Pole sugugi üllatav, et sellises olukorras ei tekkinud vene kirikus Lääne omaga võrreldavat oma teoloogilise mõtlemise traditsiooni.

Tuleb tunnistada, et Florovski kriitika vene senise teoloogia suhtes on paljuski õigustatud. Kummalisel kombel ei esita Florovski küsimust, miks õieti bütsantinism kunagi mõjule ei pääsenud, kuigi ta väidab, et see on genuiinselt omane vene kultuurile. Ta kirjeldab küll äralangemist bütsantinismist ja Lääne mõjude sissetungi, kuid justkui ei püüagi välja tuua selle sügavamaid põhjuseid. Florovski teose “Vene teoloogia teed” põhjal jääb mulje, et peapõhjuseks oli üksikute ajalooliste persoonide (ja nende ümber koondunud mõjugrupi) isiklik valik Lääne vaimsuse poolt ja sellega vene “oma” vaimsuse reetmine. Seejuures kirjeldab ta tihtipeale ka vastava isiku kurja iseloomu (Mogila, Nikon, Peeter I jt), justkui põhjendaks seegi tema kalduvust Lääne suunas. Selline käsitusviis sobib aga igati kokku Florovski personalistliku ajalookontseptsiooniga. See võib olla tingitud Florovski veendumusest, et persoon on moraalselt vaba ja määrab oma otsustustega ajaloo käiku – s.t Florovski ei näe ajaloo vaid kausaalsuste jada,

---

<sup>281</sup> Vene kiriku ajaloo kohta vrd A. M. Ammanni teosed: *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte; Kirchenpolitische Wandlungen im Ostbaltikum bis zum Tode Alexander Newski's; Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Kultur und des religiösen Lebens bei den Ostslawen.*

<sup>282</sup> “Умственным запросам образованных и критически настроенных молодых людей русская церковь, несомненно, не отвечала.” И. Берлин, *Молчание в русской культуре, История Свободы, Moskva 2001, lk 338.*

vaid vabade subjektide vabade otsuste jada (see, et sündmused on olnud just sellised, ei tähenda, et nad ei oleks võinud olla / pidanud olema teistsugused).<sup>283</sup> Sellelt aluselt on Florovski jaoks võimalik ka ajalugu kritiseerida: isiku otsuste üle on võimalik omakorda otsustada kõrgema moraalse printsiibi alusel. Kuid need persoonid asuvad Florovski esituses justkui õhus, kausaalsus on pea täielikult välja jäetud, otsustused sõltuvad ainult vastava isiku ja “kõrgema printsiibi” vahelisest suhtest – kas ta järgib seda või mitte. Florovski kontseptsiooni nõrk koht seisneb selles, et sisuliselt seab ta “kõrgemaks printsiibiks” subjektiivse, intuiitiivselt tunnetatud tõe – bütsantinismi. Bütsantinism on selles skeemis tõstetud moraalse nõude tasandile. Loomulikult on kõrgem printsiip, kui see kord juba on ära tuntud, kehtiv kõigi jaoks – nii minevikus kui tulevikus. Ja kui mineviku tegelikkus ei vasta sellele printsiibile, ei näita see viimase väärust, vaid ajalooliste isikute otsuste väärust. Florovski näitab oma peateoses kuidas asjad ON ja kuidas need PEAKSID olema – s.t ajalugu tervikuna on (moraali)normi alusel hinnatav suurus.

Bütsantinism on Florovskil eetika kriteerium selles mõttes, et Florovski seob ajaloo ja eetika ning annab bütsantinismi alusel ajaloole moraalse hinnangu. Nagu “õige teoloogia”, on Florovski mõtlemises olemas ka “õige ajaloo kulg”, s.t peab olema ka mingi ajaloo eesmärk ehk mõte. Ajaloo/inimelu mõte on jumalikustumine (*oboženie*) ja et ajalugu kulgeks selles õiges suunas, on Florovski meelest hädavajalik täita bütsantinismi printsiipi.

Florovski küll ühest küljest seab “õige (vene) teoloogia” kriteeriumiks bütsantinismi, mida ta väidab olevat säilinud kiriku praktikas, palves ja munkluses.<sup>284</sup> Teisalt aga ei tunnista ta “õige vene teoloogia” olemasolu näiteks staaretsite traditsioonis, mis ometi oli kantud Ida kirikuisade vaimust. Seda on näidanud nii Florovski kaasaegsed (Igor Smolitsch, Dmitrij Tšhižewskij), varasemad (S. Trubetskoi), kui ka hilisemad (Fairy von Lilienfeld, Thomas Špidlik) vene munkluse uurijad.

---

<sup>283</sup> Florovski ajaloo filosoofia kohta lähemalt vt ptk III. 2 “Personalistlik ajalugu”.

<sup>284</sup> Vt eespool, lk 66j.

Nii näiteks toob F. v. Lilienfeld oma doktoritöös Nil Sorskist, vene staaretsite liikumise teoreetilisest põhjendajast, välja tema kirjutiste läbipõimituse Ida kirikuisade mõtetega.<sup>285</sup> Statistilist meetodit kasutades näitab Lilienfeld, kuivõrd rikkalikult ja loominguliselt kasutab Nil Sorski isade teoseid, mida ta ise nimetab “pühad–/jumalikud kirjad”.<sup>286</sup> Põhjaliku Nil Sorski tekstide analüüsi kokkuvõttes leiab Lilienfeld: “...ta [Nil] asub täiesti vanade kõrbeisade traditsiooni voolus, mida ta tahab uuesti elustada.”<sup>287</sup>

Samuti tunnistab Lilienfeld Nili originaalsust: “Ehkki Nil on põhjalikult uurinud ja ise üle võtnud kõrbeisade traditsiooni ja ehk ta tsiteerib pidevalt isasid, on tema peateose “Üksteist peatükki” ülesehitus ja esitusviis märkimisväärselt iseseisev. Ka monastilise pareneesi klassikaliste *locus*’te seas tehtud valik ja nende loogiline sidumine on Nili enda töö.”<sup>288</sup>

Ka Dmitri Tšiževski toob Nil Sorski esile kui ühe esimese iseseisva vene teoloogi.<sup>289</sup> Tšiževski kinnitab, et Nil Sorski toetub tugevalt Bütsantsi kirikuisadele, kuid on sellest hoolimata iseseisev, algupärane kirjanik.<sup>290</sup>

Florovski kaasaegsetest uuris vene munklust Igor Smolitsch, kes samuti leiab, et staaretsite liikumise näol omandas Ida kiriku askeetlus uue, algupärase vene vormi.<sup>291</sup> Lisaks juhib Smolitsch tähelepanu sellele, et just vene askeetlusest tuleks otsida vene kultuuri algeid: “Vana vene kloostri müüride tagant tuleb otsida vene kultuuri algeid.”<sup>292</sup>

---

<sup>285</sup> Fairy von Lilienfeld, Nil Sorskij und seine Schriften, Berlin 1963.

<sup>286</sup> *Ibid*, lk 124–133.

<sup>287</sup> “... er [Nil] steht ganz im Strome der Tradition der alten Mönchsväter, die er neu beleben will...” *Ibid*, lk 191.

<sup>288</sup> “Obgleich Nil die Tradition der Mönchsväter der Wüste und der alten Kirche gründlich studiert und in sich aufgenommen hat und obgleich er ständig die Väter zitiert, zeigen Aufbau und Darlegung seiner Hauptschrift, “Elf Kapitel”, eine bemerkenswerte Eigenständigkeit. Auch die getroffene Auswahl und die logische Verbindung unter den klassischen Loci monastischer Paränese ist Nils eigenstes Werk.” *Ibidem*.

<sup>289</sup> D. Tschizewskij, Das heilige Russland. Russische Geistesgeschichte I (10–17. Jh), Hamburg 1959, lk 82.

<sup>290</sup> *Ibid*, lk 85.

<sup>291</sup> “So hatte die asketische Tradition der Ostkirche im russischen Starzentum eine neue Form erhalten.” I. Smolitsch, Russisches Mönchtum, Würzburg 1953, lk 531.

<sup>292</sup> “Hinter den Mauern des alten russischen Klosters sind die Anfänge der russischen Kultur zu suchen.” I. Smolitsch, Leben und Lehre der Starzen, Viin 1936, lk 19.

Florovski küll tunnistas ühelt poolt, et Nil Sorski vastab tema bütsantinismi kriteeriumile: “Teda hingestab kreeka ja bütsantsi isade traditsioon.”<sup>293</sup> Kuid sellegipoolest ei ole ta Florovski silmis algupärane vene teoloog: “Püha isa Nil oli esmajoones vaikija, tal polnud tarvidust rääkida ega õpetada. Ta ei olnud mõtleja, kirjanik ega teoloog. /.../ Uut ei leia me püha Nili juurest midagi.”<sup>294</sup> Ometi on Nil Sorskilt säilinud terve hulk kirjutisi<sup>295</sup>, mis sisaldavad staaretsi õpetusi ja juhtnööre, nii et on raske mõista, miks Florovski nimetab teda sellest hoolimata “vaikijaks, kel polnud tarvidust rääkida ega õpetada”. Igatahes jääb Florovski kindlaks väitele, et Nil Sorski ei olnud “õige teoloog”, vaid pigem müstik ja askeet: “See oli askeetilis-müstiline ettevalmistus teoloogiale.”<sup>296</sup>

Kui aga Florovski bütsantinismi kontseptsioonist sõltumatud uurimused näitavad, et vene staaretsite traditsioon võttis üle ja jätkas loominguliselt Ida kirikuisade pärandit, siis tuleneb siit küsimus Florovskile: miks keskendub teos “Vene teoloogia teed” selle näitamisele, kuidas Bütsantsi pärandist on eemaldatud? Võiks ju arvata, et palju kindlama aluse oma bütsantinismi idee saaks Florovski kas või osaliselt staaretsite traditsioonile viidates, milles võib leida Bütsantsi pärandi loomingulist jätkamist. Jääb mulje, et Florovski eesmärgiks ei olegi leida vene teoloogiast Bütsantsi pärandit, vaid pigem näidata selle puudumist, bütsantinismist eemaldumist ja pseudomorfoosi. Mulle näib, et selle otseseks põhjuseks on neopatristilise sünteesi kontseptsiooni seotus Florovski ajalookäsitlusega. Nimelt kasutab ta pseudomorfoosi ideed põhjendamaks 1917. a Venemaal toimunud riigipööret. Sellest tulenevalt ei olegi tema kontseptsiooni huvides näidata, et mingil moel on bütsantinism vene vene religioosses mõtlemises ja kultuuris siiski täiesti olemas.<sup>297</sup> Florovski neopatristilise sünteesi programmi vajalikkuse põhjendamiseks on tarvis näidata

---

<sup>293</sup> “Он живет отеческой традицией Греции и Византии.” Г. Флоровский, Пути русского богословия, lk 21.

<sup>294</sup> “Преподобный Нил был, прежде всего, безмолвником, не имел потребности говорить и учить. Он не был ни мыслителем, ни писателем, ни богословом. /.../ Новаго у преп. Нила мы ничего не найдем.” *Ibidem*.

<sup>295</sup> Nil Sorski peateosed saksa keelses tõlkes vt: Fairy von Lilienfeld, Nil Sorskij und seine Schriften, lk 195–283.

<sup>296</sup> “Это была аскетическо мистическая подготовка к богословию.” Г. Флоровский, Пути русского богословия, lk 21.

<sup>297</sup> Staaretsitel oli ju oma roll ka slavofiilide, Solovjovi, Dostojevski mõttemaailmas, kes on andnud olulise panuse vene teoloogiale, nii et nende mõtlemises võiks näha samuti mingil määral algse traditsiooni jätkamist.

just eemaldumist bütsantinismist. Arvan, et see võiks olla üks põhjus, miks Florovski “praagib välja” vene algupärasest teoloogiast ka Nil Sorski ja temast lähtunud staaretsite traditsiooni, mis iseenesest vastab väga hästi tema enda poolt üles seatud bütsantinismi kriteeriumile ning samas paneb aluse autentsele vene teoloogilisele traditsioonile.

Teine tõenäoline põhjus seisneb selles, et lisaks bütsantinismi kriteeriumile sisaldub Florovski hinnangutes vene teoloogiale ka varjatud “Lääne kriteerium”, millele eespool viitasin.<sup>298</sup> Nimelt mängib tema hinnangutes vene teoloogiale alati kaasa võrdlus Õhtumaa teoloogiaga. Ta püüab leida vene “oma” teoloogilist traditsiooni, mis oleks küll täiesti erinev Lääne omast, kuid siiski võrdväärne ja mingil moel analoogne sellele, ja mis suudaks pakkuda “vastukaalu” Läänele. Ei vene ikoonimaal, liturgia, sakraalarhitektuur ega munklus, milles Florovski tunnistab Bütsantsi traditsiooni säilimist ja loomingulist jätkamist, ei ole tema jaoks siiski piisavad vene genuiitse teoloogia väljendusvormid. Teiselt poolt aga rõhutab Florovski, kuivõrd erinev, terviklikum, harmoonilisem ja “kiriklikum” on Bütsantsist lähtuv traditsioon, samas kui Õhtumaa teoloogia ühekülgne ratsionalism viib tema meelest paratamatult sekulariseerumiseni. Kas ei võiks aga oletada, et just selle erinevuse tõttu Lääne teoloogilisest traditsioonist on Bütsantsi pärandil ka teistsugused väljendusvormid? S.t et Bütsantsi pärandi säilitamist ja jätkamist Venemaal tulekski otsida just ikoonimaalist, liturgiast, kirikute arhitektuurist ja ka staaretsite traditsioonist. Mitmed vene teoloogid on tegelikult viidanud sellele, et näiteks vene ikoonimaali traditsioon on omalaadne vene teoloogia<sup>299</sup>, mis põhineb Bütsantsi pärandil ja arendab seda loominguliselt edasi, olles autentne vene traditsioon.

Eelneva põhjal võib öelda, et Florovski bütsantinismi nõuet määratleb otseselt tema metafüüsika ja ajaloo filosoofia. Sellest tulenevalt hindab ta “mittebütsantslikeks” ka need vene teoloogia suunad, mida võiks nimetada algupäraseks ja mis formaalselt isegi vastavad tema bütsantinismi nõudele. Nii

---

<sup>298</sup> Vt lk 35.

<sup>299</sup> E. Trubetskoi iseloomustab vene ikoonimaali traditsiooni kui “умозрение в красках” (E. Трубецкой, Умозрение в красках, kogumikus: Три очерка о русской культуре, Moskva 1991), P. Florenski on selle kohta öelnud: “умозрение наглядными образами” (П. Флоренский, Иконостас, kogumikus: Философия русского религиозного искусства, Moskva 1993, lk 273) ja S. Bulgakov: “иконографическое богословие” (С. Булгаков, Икона и иконопочитание в православий, Православие, Moskva 2003, lk 266.)

näiteks mõistab ta hukka Solovjovist alguse saanud “kõikainsuse” filosoofia, samuti sofioloogia ja muud religioosse mõtlemise voolud<sup>300</sup>, mis ju samuti olid samuti aluseks võtnud Palamase teoloogia. Need jäävad Florovskile vastuvõetamatuks seetõttu, et lähtuvad teistsugustelt metafüüsilistelt alustelt (kõikainsuse filosoofias ei ole nii suurt lõhet loodu ja Looja vahel) ja esindavad ajaloofilosoofiat, mida Florovski ei pooldanud (sofioloogiale heitis ta ette saksa idealismi ülevõtmist). Kui aga püüda kohandada Florovski bütsantinismi nõuet “kõikainsuse”, *sofia* või *imjaslavie* filosoofiale, võtmata arvesse Florovski ajaloofilosoofiat ja selle metafüüsilisi aluseid, siis võiks nimetatud suundi pidada kõigiti bütsantinismi kriteeriumile vastavaks: Palamase kaudu on neil patristilised juured (Palamast peab ju Florovski ise patristilise ajastu loomulikuks jätkuks), neis sisaldub katoolsuse element (*sobornost*, mida Florovski peab samuti oluliseks neopatristilise sünteesi elemendiks) ning need on algupärased, vene traditsiooni pinnal välja kujunenud mõtlemisvoolud.

---

<sup>300</sup> Näiteks ei maini Florovski üldse *imjaslavie*’t, mis ju samuti tugines Palamase energiate-õpetusele. Ometi võib arvata, et dogmaatiline tüli *imjaslavie* üle (mis puhkes 1907. a, pärast Athose vene munga Hilarioni raamatu ilmumist) ei saanud Florovskist niisama mööda minna, arvestades asjaolu, et 1913. a augustis saadeti enam kui 600 Hilarioni pooldavat munku Athoselt välja Odessasse, kus Florovski parasjagu elas.

## Neopatristiline süntees

### 1. Florovski neopatristilise sünteesi idee

Neopatristilise sünteesi programmi esitas Florovski laiemale avalikkusele 1936. a ortodoksse teoloogia esimesel kongressil Ateenas. Seal peetud ettekandes “Patristics and Modern Theology” (Patristika ja kaasasgne teoloogia) kutsus ta üles pöörduma tagasi kreeka kirikuisade juurde, (re-)helleniseerima teoloogiat. Florovski selgitab: “See ei tähenda tagasipöördumist patristiliste dokumentide kirjatähe juurde. /.../ Tegelikult peetakse silmas ja nõutakse mitte pimedat või orjalikku imiteerimist ja kordamist, vaid pigem patristilise õpetuse edasiarendamist, kuid homogeenelt ja kongeniaalselt. Me peame taas süütama isade loova tule, et taastada endas patristiline vaim.”<sup>301</sup>

Florovski kinnitab, et kirikuisad “kanoniseerisid hellenismi” ja löid uue filosoofia, mis on erinev nii platonismist kui aristotelianismist või ükskõik millisest muust filosoofiast.<sup>302</sup> – Just sellepärast on kirikuisade mõttelaad ja teoloogia Florovski jaoks otseku väljaspool kriitikat; see on dogmades kiriku poolt kanoniseeritud ning kogu järgnev teoloogia peab selle endale mõõdupuuks võtma: “Kirikuisade õpetus on kristluse lahutamatu osa, õige usu alaline mõõdupuu ja viimne kriteerium.”<sup>303</sup> See selgitab mõneti Florovski staatilist ja monoliitset ettekujutust Bütsantsist. Ta kasutab Bütsantsi mõistet tegelikult teatud vaimulaadi, mõtlemisstruktuuri tähistamiseks: Bütsants tähendab Florovski jaoks eelkõige kirikuisade kristianiseeritud hellenismi laadis teoloogiat. Neopatristiline süntees võiks seega tähendada selle mõtlemisstruktuuri juurde tagasi pöördumist.

<sup>301</sup> “It does not mean a return to the letter of old patristic documents. /.../ What is really meant and required is not a blind or servile imitation and repetitions but rather a further development of this patristic teaching, but homogeneous and congenial. We have to kindle again the creative fire of the Fathers, to restore in ourselves the patristic spirit.” G. Florovsky, *Patristics and Modern Theology*, lk 240.

<sup>302</sup> *Ibid*, lk 241.

<sup>303</sup> “Учение отцов есть неотторжимая часть христианства, постоянная мера и последний критерий правой веры.” Г. Флоровский, *Святитель Григорий Палама и традиция отцов*, kogumikus: sama autor, *Догмат и история*, lk 380.

Selgitades oma neopatristilise sünteesi programmi ütleb Florovski: “Isade õpetus – see on kindel toetuspunkt, ainus õige aluspind.”<sup>304</sup> See pole sugugi ainult apelleerimine muinsusele, ainuüksi “muinsus” ei taga veel tõde.<sup>305</sup> Tõeline traditsioon on Florovski järgi tõe edasiandmine – *traditio veritatis*. Kirikuisade järgimine ei tähenda mitte mingi abstraktse traditsiooni, vormelite ja õpetuste kogumi juurde pöördumist. Isade tunnistus – see pole mitte ainult apelleerimine ajaloole ega mineviku hää.<sup>306</sup> Isade vaim on õigeusu teoloogia jaoks samasugune autoriteet nagu Pühakiri, need mõlemad on traditsiooni lahutamatud osad.<sup>307</sup> Florovski kirjeldab isade teoloogiat kui eksistentsiaalset teoloogiat, mis on vahetult seotud usu kogemusega. Kirikuisade teoloogia ei ole “teadus”, mida saaks seletada ja põhjendada temast enesest lähtuvalt, pöördumata kõrgema vaimse reaalsuse poole. Kirikuisade teoloogiat on võimalik vaid jutlustada ja tunnistada. Selline teoloogia on lahutamatu palveelust.<sup>308</sup> Kirikuisade järgimine ei tähenda ainult nende tsiteerimist, vaid eelkõige nende vaimu omandamist, teoloogiat *ad mentem patrum*.<sup>309</sup>

Florovski rõhutab, et isade ajastut tuleb jätkata ka kaasaegses teoloogias. See ei tähenda mitte lihtsalt arhailiste väljendite kasutamist; isade vaim tuleb omandada mitte kui austatav reliikvia, vaid kui eksistentsiaalne vaade maailmale, kui eriline vaimne orientatsioon. Ei piisa bütsantsi liturgia, ikoonimaali ja muusika säilitamisest, vaid tuleb tagasi pöörduda just isade vaimu juurde. Vastasel juhul ähvardab meid seesmine lõhenemine traditsioonilise vagaduse ja üsna mittetraditsioonilise teoloogia vahel.<sup>310</sup>

Sviridov leiab, et Florovski “Vene teoloogia teedes” esitatud sünteesi idee on vene mõtlemises midagi ainulaadset: “Selles teoses [Vene teoloogia teed] välja pakutud

---

<sup>304</sup> “Учение отцов – вот надежная точка опоры, вот единственно верное основание.” *Ibid*, lk 377.

<sup>305</sup> *Ibidem*.

<sup>306</sup> *Ibid*, 379.

<sup>307</sup> *Ibidem*.

<sup>308</sup> *Ibid*, lk 381.

<sup>309</sup> *Ibidem*.

<sup>310</sup> *Ibid*, lk 385.

“ajalooline süntees” on senises vene vaimuelus ainulaadne.”<sup>311</sup> Ometi tuleb öelda, et mitmetel teistel vene mõtlejatel võime leida Florovski ideedega sarnaseid jooni.

Florovski juhtmõtteks on ehitada üles terviklik maailmapilt ortodoksse kirikliku traditsiooni alusel. See ei ole Florovski isiklik, originaalne idee, ega individuaalne nägemus. Nii enne teda (Kirejevski, Aksakov, Samarin), tema ajal (Karsavin, Losski) kui ka pärast teda (kuni tänase päevani – Dugin ja neoslavofiilid, Horužii) on terve rida vene mõtlejaid, kes esindavad sarnast arusaama: õigeusk, olles erinev läänelikust kristlusest, võib saada uut laadi maailmatunnetuse aluseks ja baasiks, mille pinnalt kasvab tugev, vene genuinne vaimukultuur. Seda nähtust on iseloomustanud väga tabavalt Zenkovski: “See on tekitanud ja tekitab praegugi mingisugust ootust, võiks öelda prohvetlikku suunatust uue “aiooni” poole, kogu kultuuri pöördelise ülevaatamise poole. Sellest tuleneb kogu selle suundumuse paratamatu kahesus – see otsib uut loomingut teed sellepärast, et peab vana teed iganenuks: positiivset ülesannet ei saa siin lahutada möödunud “aiooni” kriitilisest hindamisest. Uue ülesehitamise vaimustus on siin lahutamatu vana lammutamise vaimustusest.”<sup>312</sup>

Eriti iseloomulik on toetumine õigeusu kristlikule traditsioonile slavofiilide puhul. Zenkovski leiab koguni, et nimetus “slavofiilid” ei ole sellele liikumisele päris õige ning on valitud üksiku juhusliku tunnuse alusel. Täpsem oleks seda suunitlust nimetada õigeusu-vene liikumiseks.<sup>313</sup> Tänapäeval kannab sama ideed edasi neoslavofiilide liikumine.

Kõige otsesemaks neopatristilise sünteesi idee eelkäijaks võib pidada Kirejevskit. Viimaselt leiame lõike ja mõttekäike, mis on äravahetamiseni sarnased Florovski omadega: “Vana-Vene, õigeusu-kristlik haridus, mis oli aluseks Venemaa ühiskondlikule ja individuaalsele olmele, mis pani aluse vene erilisele mõtlemise laadile, mis püüdis sisemise ühtsuse poole ja lõi kohalike

---

<sup>311</sup> “Die in diesem Werk gebotene “historische Synthese” ist ohne Analogie in der bisherigen russischen Geistesgeschichte.” I. A. Swiridow, Wege der russischen Theologie. Eine geistesgeschichtliche Skizze zu Georgi Florowskis Lebenswerk, Stimme der Orthodoxie nr 2, 1984, lk 37.

<sup>312</sup> “Это рождало и рождает некое ожидание, можно сказать, пророческое устремление к новому “эону”, к эпохальному пересмотру всей культуры. Отсюда неисцелимая двойственность всего этого направления – оно ищет новый путь творчества потому, что считает изжитым старый его путь: положительная задача не может быть здесь оторвана от критической оценки прошлого “эона”. Пафос нового построения неотделим здесь от пафоса разрушения старого...” В. В. Зеньковский, История русской философии, 1. kd, lk 241

<sup>313</sup> *Ibid*, lk 242

vene kommete erilise iseloomu /.../ – see haridus, mille jäljed on seniajani veel säilinud rahva seas, hüljati arengu käigus, enne kui see sai anda kindlat vilja elus või isegi avastada oma õitsengut mõistuse vallas. Vene elu pealispinnal valitseb laenatud haridus, mis on välja kasvanud teisest juurest. Kahe võistleva hariduse põhialgete vastuolu on peamine, kui mitte ainus kõigi hädade ja puuduste põhjus, mida võime märgata vene pinnal.”<sup>314</sup>

Ka Kirejevski nägi vajadust otsida uusi mõtlemise aluseid, kuna Läänes on kõrgemaks autoriteediks mõistus, mitte traditsioon, ja ratsionalistlik maailmatunnetus on jõudnud ummikusse.<sup>315</sup> Väljapääsu nägi Kirejevski õigeusu kristlikus mõtlemise laadis: “Kristliku maailmavaate arendamine on saanud lausa peamiseks vene filosoofia probleemiks.”<sup>316</sup> See mõtlemise viis on tema meelest säilinud õigeusu kiriku pühade isade kirjutistes “otsekui elavad sädemed, valmis süttima uskliku vaimu esimesel puudutusel ja süütama taas teed näitava laterna mõistusele, mis otsib tõde.”<sup>317</sup> Niisiis Kirejevski leidis, et kirikuisade teostes väljendatud tõed võivad saada suunanäitajaks uue, õigeusu vaimust kantud filosoofia loomisel. Pärast Kirejevskit jätkas seda teed Solovjov, seades küll rõhu mitte enam kirikuisadele, vaid sofia-õpetusele ja kõikainsuse filosoofia väljatöötamisele. Samuti arendasid kristlikku, vene ortodoksia vaimust kantud filosoofiat edasi S. N. ja E. N. Trubetskoid, P. Florenski, S. Bulgakov, N. Berdjajev, V. Ern, N. Losski, S. Frank, V. Ivanov, D. Merežkovski, L. Karsavin, Zenkovski, P. Novgorotsev, I. Iljin, B. Võšeslavtsev.<sup>318</sup>

---

<sup>314</sup> “Древнерусская, православно-христианская образованность, лежавшая в основании всего общественного и частного быта России, заложившая особенный склад русского ума, стремящегося ко внутренней цельности мышления, и создавшая особенный характер коренных русских нравов /.../ –эта образованность, которой следы до сих пор еще сохраняются в народе, была остановлена в своем развитии прежде, чем могла принести прочный плод в жизни или даже обнаружить свое процветание в разуме. На поверхности русской жизни господствует образованность заимствованная, возросшая на другом корне. Проеиворечие основных начал двух спорящих между собою образованностей есть главнейшая, если не единственная, причина всех зол и недостатков, которые могут быть замечены в русской земле.” И. В. Киреевский, Отрывки, kogumikus: sama autor, Избранные статьи, Moskva 1984, lk 227.

<sup>315</sup> И. В. Киреевский, О необходимости и возможности новых начал для философии, kogumikus: sama autor, Избранные статьи, Moskva 1984, lk 239.

<sup>316</sup> “...задача развития христианского мировоззрения стала почти главной проблемой русской философии.” Н. О. Лосский, История русской философий, Moskva 1991, lk 27.

<sup>317</sup> “... как живые искры, готовые вспыхнуть при первом прикосновении верующей мысли и опять засветить путеводительный фонарь для разума, ищущего истины.” И. В. Киреевский, О необходимости и возможности новых начал для философии, lk 263j.

<sup>318</sup> Н. О. Лосский, История русской философий, lk 27.

Ka “*sobornost’i*” idee (mis on üks Florovski neopatristilise sünteesi elemente) on saanud alguse Kirejevskilt, sedagi on hiljem edasi arendanud Homjakov, Solovjov, vennad Trubetskoid, Rozanov ja teised vene filosoofid.

Milline peaks olema bütsantinismi nõudele vastav teoloogia? Mis on selle meetod? Kas teoloogia peaks Florovski nägemuse kohaselt alustama puhta lehena kirikuisade juurest (kaasates selektiivselt need vene teoloogid, kes seatud nõuet täidavad) ja unustama kõik ülejäänud teoloogilise mõtte arengu kui pseudomorfoosi? Kas bütsantinismi nõuet tuleb mõista nõnda, et need küsimused, millega kirikuisad tegelesid, ja vastused, mis nad andsid, on edaspidi “suletud” ja normatiivsed, s.t edasine teoloogia peaks toimuma kirikuisade poolt seatud piirides? Kas bütsantinismi nõue tähendab teoloogia võrdsustamist patristikaga? Kuidas siis käituda uute tekkivate küsimuste suhtes ja kuidas peaks teoloogia kõnetama kaasaegset inimest? Kas Florovski neopatristilise sünteesi idee tähendab seda, et tuleb sünteesida kunagine ideaalajastu (mis on iseenesest mõttekonstruktsioon) tänapäeva, et vaimuelu oleks jälle harmooniline, monoliitne ja mõttekas?

Mõningaid neist küsimustest puudutab Florovski oma “teoloogilises testamendis”.<sup>319</sup> Ta seletab oma neopatristilise sünteesi ideed järgmiselt: “See peab olema mitte lihtsalt kirikuisade ütluste ja väidete kogumine. See peab olema justnimelt süntees, nende nägemuste loominguiline hindamine, mis on saadetud vana aja pühadele inimestele. See süntees peab olema patristiline, truu kirikuisade vaimule ja arusaamadele, *ad mentem Patrum*. Samas peab see olema neopatristiline, kuna on adresseeritud uuele sajandile, sellele omaste probleemide ja küsimustega.”<sup>320</sup>

Et teoloogia muutuks taas aktuaalseks ja kõnekaks kaasajas, tuleb Florovski järgi pöörduda tagasi bütsantinismi juurde. Just aktuaalsus ja eksistentsiaalsus (s.t vahetu seotus elukogemusega) on üks olulisemaid jooni, mida Florovski toob

---

<sup>319</sup> A. Blane, *A Sketch of the Life of Georges Florovsky*, lk 153jj.

<sup>320</sup> “It should be more than just a collection of Patristic sayings or statements. It must be a *synthesis*, a creative reassessment of those insights which were granted to the Holy Men of old. It must be *Patristic*, faithful to the spirit and vision of the Fathers, *ad mentem Patrum*. Yet, it must be also *Neo-Patristic*, since it is to be addressed to the new age, with its own problems and queries.” *Ibid*, lk 154.

sageli välja, iseloomustades patristilist teoloogiat: “Kui ma loen kristliku teoloogia vanu klassikuid, kirikuisasid, leian ma, et nad on palju aktuaalsemad minu aja jaoks selle hädade ja probleemidega, kui kaasaegsete teoloogide produktisoon. Isad maadlesid eluliste probleemidega, nende igaveste küsimuste väljendustega, mis on kirjeldatud ja käsitletud pühakirjas. Julgeksin öelda, et püha Athanasius ja õnnis Augustinus on palju tänapäevasemad kui paljud meie praegustest teoloogidest. /.../ “Säärasel ajastul, nagu meie oma”, tuleb meil avardada oma perspektiivi, tunnustada vanu õpetajaid ja püüda luua oma aja jaoks kristliku kogemuse eluline süntees.”<sup>321</sup>

Paraku peab ütleva, et midagi täpsemat me Florovskil neopatristilise sünteesi meetodi kohta ei leia. See jääbki abstraktseks üleskutseks, minna tagasi kirikuisade juurde, teha teoloogiat kirikuisade vaimus, seada kirikuisade õpetus teoloogia mõõdupuuks. Künkel järeldeb oma mahuka ja põhjaliku uurimuse lõpus, et patristilisus kui neopatristilise sünteesi kriteerium ei ole mitte sisuline, vaid formaalne kriteerium: “Faktiliselt aga tõendavad ühelt poolt tema patroloogiad, kus ta siiski näitab ära ka isade teoloogia filosoofilisi momente ja eksitsusi, ja teisalt fakt, et Florovski pole kusagil defineerinud, mida kristlik hellenism objektiivselt sisaldab, et see kui neopatristilise sünteesi kriteerium pole niivõrd sisuline, kui pigem formaalne kriteerium.”<sup>322</sup> See ei tähenda mitte patristilise teoloogia kui mingi kindla vormi järgimist, vaid teatud mõttemudelite järgimist, mis on olemas patristilises teoloogias, ja nende toomist kaasaega: “Patristika kriteerium on seega formaalkriteerium, vaatamata teatud sisulisele suunatusele kindlatele mõttemudemitele. Seetõttu on Florovski jaoks mitte vanade

---

<sup>321</sup> “Когда я читаю древних классиков христианского богословия, отцов церкви, я нахожу, что они более актуальны для моего времени с его бедствиями и проблемами, чем продукция современных богословов. Отцы боролись с жизненными проблемами, с теми проявлениями вечных вопросов, которые описаны и изложены в Священном Писании. Я бы рискнул сказать, что св. Афанасий и бл. Августин гораздо более современны, чем многие из наших теперешних богословов. ... Нам, «в такое время, как наше», следует расширять свою перспективу, признать древних учителей и попытаться создать для нашего времени жизненный синтез христианского опыта.” Г. Флоровский, Утрата библейского мышления, kogumikus: sama autor, Христианство и цивилизация, Peterburg 2005, lk 615.

<sup>322</sup> “Faktisch jedoch belegen einerseits seine Patrologien, in denen er wohl philosophische Momente und Verirrungen der Theologie der Väter aufzuzeigen vermag, und andererseits das Faktum, dass Florovsky nirgends definiert hat, was der christliche Hellenismus sachlich enthält, dass dieser als Kriterium einer neopatristischen Synthese weniger ein inhaltliches, als vielmehr ein formales Kriterium ist.” C. Künkel, Totus Christus, lk 420.

tekstide kordamine, vaid seal öeldu loominguline omandamine kohane ümberkäimine nende teksidega, kuna see on seotud kaasajaga.”<sup>323</sup>

Künkel viitab aga ka sellele, et Florovski formaalsed kriteeriumid jäävad abstraktseks ja hägusaks: “Kuna Florovski siiski ei suuda kirjeldada oma formaalseid kriteeriume nõnda, et nende taga oleks nähtav konkreetne, inimlik tegelikkus, jäävad need viimselt abstraktseks ega ole seetõttu üldiselt mõistetavad.”<sup>324</sup> Tegelikult see ongi üsna kunstlikult konstrueeritud tõe kriteerium, mis põhineb Florovski isiklikul intuiitiivsel tunnetusel ja kogemusel – Florovski seab sisuliselt oma isikliku intuitsiooni normiks mitte ainult vene teoloogiale, vaid ka filosoofiale, ajalookirjutusele ja kogu vene kultuurile.

Ühelt poolt on neopatristilise sünteesi kontseptsioon Florovskil üsna hägune, teisalt aga on bütsantinismi mõõdupuu, mille ta seab neopatristilisele teoloogiale, väga jäik kategooria. Ka Kotiranta on juhtinud tähelepanu asjaolule, et kristlik hellenism on Florovskil püsiv kategooria, milles ei ole ruumi ümbertõlgendamisele või ajaloolistele muutustele.<sup>325</sup> Künkel ütleb koguni: “Nii kristlik hellenism ja mõtlemisstruktuur, kui ka patristika on /.../ pühitsetud, s.t neid ei tohi muuta ega ammuugi arendada, vaid nad on puutumatud.”<sup>326</sup>

Kõrvalekaldumist sellest bütsantinismi mõttemudelist nimetab Florovski pseudomorfoosiks. Pseudomorfoosi mõiste eeldab, et teoloogia vorm on tugevalt seotud sisuga. See tähendab, et Florovski järgi on olemas teatud ususisu, mis on väljendatav ainult teatud mõttestruktuuride kaudu. Sünteesi eesmärk oleks siis sellise teoloogilise meetodi leidmine (taastamine), mis suudaks väljendada spetsiifilist õigeusu vaimsust. Sama on leidnud ka Künkel: “Neopatristilise

---

<sup>323</sup> “Das Kriterium der Patristik ist damit trotz gewisser inhaltlicher Asurichtung auf bestimmte Denkmodelle, ein Formalkriterium. Nicht die Repetition alter Texte, sondern die schöpferische Aneignung des dort Ausgeführten ist deshalb der für Florovsky sachgemässe, weil gegenwartsbezogene Umgang mit ihnen.” *Ibid*, lk 421.

<sup>324</sup> “Da Florovsky seine formale Kriterien jedoch nicht so beschreiben kann, dass hinter ihnen eine konkrete, menschliche Wirklichkeit sichtbar wird, bleiben sie letztlich abstrakt und sind damit nicht allgemein kommunikabel.” *Ibid*, lk 427.

<sup>325</sup> M. Kotiranta, Georges Florovskyn uuspatristinen historiakäsitys, lk 32.

<sup>326</sup> “Sowohl der christliche Hellenismus als Denkstruktur wie auch Patristik sind /.../ geheiligt, d.h. sie sind nicht Veränderungen zu unterwerfen oder gar zu ersetzen, sondern /.../ unantastbar.” C. Künkel, Totus Christus, lk 422.

sünteesi programmi eesmärk on säilitada side kirikliku kogemuse ja seda väljendava teoloogia vahel.”<sup>327</sup>

Sellisel juhul aga ei piisa neopatristilise sünteesi kirjeldamisel Florovski üldsõnalisest üleskutsesest teha teoloogiat *ad mentem patrum*. Peab olema ka mingi konkreetsem, formaalne kriteerium sellise teoloogia meetodi (ja neopatristilise sünteesi) määratlemiseks. Võibolla pidas Florovski silmas seda, et tuleb pöörduda kirikuisade teoloogia meetodi juurde?

Tuntud Bütsantsi teoloogia uurija G. Podskalsky ütleb aga kirikuisade teoloogia meetodi kohta, et see oli tugevalt kompilatoorne.<sup>328</sup> Samuti ei olnud kreeka kirikuisad mingid süstemaatikud Lääne mõistes: “Nende vaid aegamööda ja murdosa haaval teatavaks saanud metoodilised kaalutlused olid aga kokkuvõttes liiga kasinad ja vastuolulised, rahuldamiseks võimsalt puhkeva süstemaatika auahnust.”<sup>329</sup> Seda järeldust kinnitab Podskalsky silmis seegi, et just metoodiliselt kõige profileeritumad nende seast, nagu Dionysios Areopagita, Damaskuse Johannes ja Johannes Philoponos, omasid metoodika osas kreeka kirikus edaspidi vähe või üldse mitte mingit tähtsust.<sup>330</sup> Tähtsamaks ja tõhusamaks peeti sageli korrutatavaid soovitusi või hoiatusi dialektika vallas: “Clemensi, Basieliose ja Damaskuse Johannese poolt soovitatud tagasihoidlikkust meenutati veel palamiitide tüli ajal kui teoloogilisi väiteid. Enamik kiriklike kirjanikke Bütsantsis järgib metoodiliselt määratlemata “vahendavat” teoloogiat, mis ühendab Pühakirja, isade, kontsiilide ja mõistuse tõendid.”<sup>331</sup>

Sarnase hinnangu annab tegelikult bütsantsi teoloogiale ka Meyendorff: “Märkimisväärne osa bütsantsi teoloogilisest kirjandusest on oma olemuselt rangelt antoloogiline.”<sup>332</sup> Podskalsky ütleb, et pidi oma tööst välja jätma sadu

---

<sup>327</sup> “Das Ziel des Programms einer neopatristischen Synthese ist es, den Zusammenhang von kirchlicher Erfahrung und diese explizierender Theologie zu wahren.” C. Künkel, *Totus Christus*, lk 418.

<sup>328</sup> G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, lk 89.

<sup>329</sup> “Ihre nur langsam und bruchstückhaft bekanntgewordenen methodischen Überlegungen aber waren aufs Ganze gesehen zu dürftig und widerspruchsvoll, um dem Ehrgeiz einer machtvoll aufbrechenden Systematik zu genügen.” *Ibid*, lk 106.

<sup>330</sup> *Ibidem*.

<sup>331</sup> “Der von Klemens, Basileios und Johannes von Damaskos nahegelegten Diskretion erinnerte man sich noch im Palamitenstreit als Theologumenon. Die Masse der kirchlichen Schriftsteller in Byzanz bewegt sich in einer methodisch ungeklärten “Vermittlungs”theologie zwischen Schrift, Vätern, Konzilien und Vernunftbeweis.” *Ibidem*.

<sup>332</sup> “Значительная доля византийской богословской литературы по природе своей строго антологична.” И. Мейендорф, *Византийское богословие*, Minsk 2001, lk 17.

teolooge just seetõttu, et nende “meetod” ammendub Pühakirja ja isade tsiteerimisega, millele ei lisandu vähimatki iseseisvat mõttetööd.<sup>333</sup> Podskalsky iseloomustab Bütsantsi teoloogide tööd üldjoontes nõnda: “Iga teoloog toetub küll isadele, kuid ei ehita nende vundamendilt edasi, vaid ainult valib välja, vastandab, kordab või kritiseerib, nii et tema tulemuste summa ei ulatu kaugemale olemasolevast.”<sup>334</sup> Bütsantsi teoloogia meetodi ja mõistestiku süstematiseerimist hilisemal perioodil seostab Podskalsky hoopis õhtumaise skolastika mõjudega.<sup>335</sup>

Vaevalt et säärane meetod on kohaldatav Florovski neopatristilises sünteesis. Florovski rõhutab just, et “isade vaimus” teoloogia ei seisne kirikuisade tsitaatide kordamises ja kompileerimises...<sup>336</sup> Niisiis, ei selgine Florovski neopatristilise sünteesi meetod ka kirikuisade teoloogia meetodi uurimise põhjal.

Eelnevalt sai näidatud, et Florovski pilt Bütsantsist on liiga monoliitne ja üldistav ning Bütsantsi kultuuri pärandi all peab ta enamasti silmas kirikuisade ja bütsantsi teoloogiat.<sup>337</sup> Kuid sedagi käsitleb Florovski neopatristilise sünteesi kontseptsiooni raames kui üht monoliitset tervikut, mis on täiesti isoleeritud “Lääne mõjudest”. Ometi tuleb öelda, et bütsantsi teoloogias vahelduvad erinevad perioodid ja koolkonnad ja see ei ole täiesti sõltumatu Lääne mõtlemisest. Isegi kui piiritleda Florovski monoliitne Bütsantsi-nägemus kirikuisade teoloogiaga, jääb see ikkagi küsitavaks. Pole ju ka kirikuisade teoloogia läbini ühtne ja monoliitne: “Tahes-tahtmata tuleb möönda, et laiema uurimistöö valgusel peab tunnistama patristilisele ajastule omast õpetuslikku mitmekesisust.”<sup>338</sup>

Just Florovski monoliitse Bütsantsi-käsitluse tõttu leiab Kotiranta, et Florovski sünteesi programm on kui mitte päris utoopia, siis kindlasti tugevalt romantiseeritud tulevikunägemus: “Väide, et on võimalik konstrueerida bütsantsi teoloogiale omane süntees, mis on säilinud aastasadade jooksul kõikehõlmava ja

<sup>333</sup> G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, lk 238.

<sup>334</sup> “Jeder Theologe stützt sich zwar auf die Väter, baut aber nicht auf ihren Fundamenten weiter, sondern wählt nur aus, stellt gegeneinander, wiederholt oder kritisiert, so dass die Summe seiner Resultate nicht über die Vorlagen hinausführt.” *Ibid*, lk 240j.

<sup>335</sup> *Ibid*, lk 238.

<sup>336</sup> Vt eespool, lk 43.

<sup>337</sup> Vt lk 72j.

<sup>338</sup> “Tahdottiinpa tätä myöntää tai ei, niin laajemman tutkimuksen valossa on ensinnäkin todettava, että patristiselle ajalle on ominaista opillinen moninaisuus.” Matti Kotiranta, *Neopatristisen koulukunnan Bysanttikuva ja siihen sisältyvä käsitys bysanttilaisen patristisen perinteen homogeneisuudesta – faktaa vai fiktiota?*, “Ortodoksia” nr 48, 1991, lk 163.

normatiivse arusaamana patristilisest mõttest, on tugevasti romantiseeritud.”<sup>339</sup> Kotiranta juhib tähelepanu sellele, et bütsantsi teoloogia ajalugu ei toeta Florovski ettekujutust, nagu oleks bütsantsi teoloogia säilinud aastasadade jooksul ühtsena, millele on aluseks normatiivne patristiline mõte: “Bütsantsi teoloogia keskaeg on väga mitmepalgeline ja sellest leiab üsna erinevaid arusaamu ja rõhuasetusi, mis ei toeta pilti homogeensest patristilisest pärandist.”<sup>340</sup> Kotiranta leiab kokkuvõttes, et on raske nõustuda Florovski väitega, nagu oleks bütsantsi teoloogia ortodoksses traditsioonis ühtne, monoliitne nähtus: “Laiema uurimuse valguses tuleb tunnistada, et patristilisele ajastule on omane õpetuslik mitmekesisus. /.../Bütsantsi teoloogia ei ole monoliitne, vaid see on erinevate suundade ja rõhuasetuste võrgustik, nagu ka ladina Lääne teoloogia!”<sup>341</sup>

Sellist suletud ja jäika arusaama bütsantsi teoloogiast heidab neopatristilise sünteesi ideele ette ka Wendebourg: “See on suletud pilt, mida pseudomorfoosi kontseptsiooni esindajad esitavad /.../ – suletud pilt suletud tegelikkusest: õigeusk kui teatud hulk kogemusi ja mõtteid, mis on alatiseks antud kristlikus hellenismis, mis ei vaja mingeid muutusi, väljakutseid või rikastamist ega olegi nendeks võimeline.”<sup>342</sup>

Lääne mõjudele Bütsantsis on viidanud juba Florovski kaasaegsed vene uurijad, näiteks F. I. Uspenski 1922. a ilmunud artiklis “Уклон консервативной Византии в сторону западных влияний”.<sup>343</sup> Veelgi selgemalt ja üksikasjalikumalt näitab Lääne teoloogia mõjutuste olemasolu bütsantsi teoloogias tänapäeva uurija Reinhard Flogaus oma doktoritöös “Theosis bei Palamas und Luther”. Flogause uurimus ei käsitle küll otseselt kirikuisade aega, vaid keskendub Palamase näol hilisemale bütsantsi teoloogiale. Kuid just nimelt

---

<sup>339</sup> M. Kotiranta, Georges Florovskyn uuspatristinen historiakäsitys, lk 35.

<sup>340</sup> *Ibidem*.

<sup>341</sup> M. Kotiranta, Neopatristisen koulukunnan Bysanttikuva ja siihen sisältyvä käsitys bysanttilaisen patristisen perinteen homogeensuudesta – faktaa vai fiktiota?, lk 163.

<sup>342</sup> “Es ist ein geschlossenes Bild, das von den Vertretern der Pseudomorphosis-Konzeption präsentiert /.../ wird – das geschlossene Bild einer geschlossenen Wirklichkeit: Die Orthodoxie als Erfahrungs- und Denkmzusammenhang, der im christlichen Hellenismus ein für allemal gegeben und keiner Veränderungen, Herausforderungen oder Bereicherungen bedürftig noch fähig ist.” D. Wendebourg, “Pseudomorphosis” – ein theologisches Urteil als Axiom der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung, lk 577.

<sup>343</sup> Когумикус: Византийская цивилизация в освещении российских ученых 1894–1927, (koostajad: P. I. Žavornikov, G. G. Litavrin) Moskva 1999, lk 494–513.

Palamas oli Florovski jaoks eeskujulik näide “isade vaimule” vastavast teoloogias: “Püha Gregorios [Palamas] kuulub kahtlemata traditsiooni juurde. Kuid tema teoloogia ei ole mingil juhul “korduse teoloogia”. See on vana traditsiooni loov jätkamine.”<sup>344</sup> Kokkuvõttes ütleb Florovski Palamase teoloogia kohta, et see on ainus tõeline õigeusu teoloogia, mis põhineb Pühakirjal ja kirikuisadel ning vastab täielikult kiriku vaimule; seetõttu võime Palamast pidada oma juhatajaks ja õpetajaks teoloogias.<sup>345</sup> Samuti rõhutab Florovski, et kogu bütsantsi teoloogia on tema meelest kirikuisade teoloogia jätk: “Bütsantsi teoloogia jätkab orgaaniliselt pühade isade ajastut.”<sup>346</sup>

Selline arusaam pole omane mitte ainult Florovskile, vaid oli üpris levinud. Teiste seas esindab seda näiteks ka Meyendorff: “Sel moel valitseb patristilise ajastu ja hilisbütsantsi teoloogia vahel olemuslik järjepidevus /.../ ja see hõlmab pea terve aastatuhande kristluse ajalugu Idas: Halkedoni kirikukogust kuni Konstantinoopoli languseni.”<sup>347</sup> Flogaus täheldab, et õigeusu teadvuses ei ole vana kiriku ja hilisbütsantsi ajastu vahel toimunud erilist vaimuloolist murrangut. Selle ideaaltüüpilise ajaloonägemuse järgi jäid riigi ühtsus ja kiriku ühtsus kuni aastani 1453 üldjoontes püsima ning tagasid nõnda õigeusu ühtsuse.<sup>348</sup> Seetõttu on (nagu seitsme oikumeenilise kirikukogu ajastu) bütsantsi teoloogia ajastu, mille tähtsamad esindajad on Photios, Simeon Uusteoloog ja Gregorios Palamas, normatiivse tähendusega teoloogilise mõtlemise jaoks, olles varasemate sajandite orgaaniline jätk.<sup>349</sup> Flogaus rõhutab Palamase keskset tähendust õigeusu traditsioonis: “Palamas on niisiis ortodoksse traditsiooni jaoks mitte ainult dogmaatilise õpetuse nurgakivi, vaid ka õigeusklikkuse proovikivi, vastanduses õhtumaise teoloogiaga, koguni kogu teoloogia *conditio sine qua non* üldse.”<sup>350</sup>

---

<sup>344</sup> “Святой Григорий, безусловно, принадлежит традиции. Но его богословие ни в коем случае не “богословие повторения”. Это творческое развитие древней традиции.” Г. Флоровский, Святитель Григорий Палама и традиция отцов, lk 386.

<sup>345</sup> *Ibid*, lk 393.

<sup>346</sup> “Византийское богословие органически продолжает Век Святых Отцов.” *Ibid*, lk 384.

<sup>347</sup> “Таким образом, между патристической эпохой и поздневизантийским богословием имеется существенная преемственность /.../ и она объемлет собою почти целое тысячелетие христианской истории на Востоке: от собора в Халкидоне до падения Константинополя.” И. Мейендорф, Византийское богословие, lk 10j.

<sup>348</sup> R. Flogaus, *Theosis bei Palamas und Luther*, lk 50.

<sup>349</sup> *Ibidem*.

<sup>350</sup> “Palamas ist also für die orthodoxe Tradition nicht nur der Schlussstein des dogmatischen Lehrgebäudes, sondern auch der Prüfstein der Rechtgläubigkeit in Auseinandersetzung mit der

Flogause uurimus tõendab, et Palamase teostes on tugevaid mõjutusi Augustinuselt, kes on ju Lääne teoloogia tähtsamaid kirikuisasid. Flogaus näitab, et Palamase peateoses *Capita* on terve rida lõike, mis sisuliselt kattuvad Augustinuse kirjutistega. Palamas kasutab Augustinuse väljendeid, argumente ja mõttekäike, ehkki küll teistsugustel, osalt lausa vastupidistel eesmärkidel kui Augustinus.<sup>351</sup> Palamase nn 16. homiilia põhineb Flogause hinnangul aga koguni täielikult Augustinusel (täpsemalt *De trinitate* IV, XIII ja XIV peatükil): “Kokkulangevused Palamase ja Augustinuse vahel ei piirdu antud juhul mitte ainult üskikute teemakompleksidega, nagu *Capita* puhul, vaid ulatuvad läbi kogu teose.”<sup>352</sup>

Seevastu ütleb varasem bütsantsi teoloogia uurija Meyendorff, et Augustinuse mõtlemine ei mõjutanud kuidagi bütsantsi mõttemaailma: “Bütsantsi maailmas, kus Augustinuse mõtlemine ei omanud praktilist mingit mõju.”<sup>353</sup> Meyendorff leiab, et just Augustinus tähistab lahknemispunkti bütsantsi ja Lääne teoloogia vahel: “Kristliku Bütsantsi religioosset pärandit on sageli määratletud vastanduse kaudu Läänega ja kahtlemata on selle arusaam Jumala ja inimese suhetest erinev kontseptsioonist, mis sai valdavaks ladina kristluses pärast Augustinust.”<sup>354</sup> Meyendorff näitlikustab erinevust Lääne Augustinuse-järgse ja Ida teoloogia vahel ristimissakramendi erineva mõistmise abil. Nimelt, kui Augustinus põhjendas laste ristimise vajadust pärispatuga, siis tema kaasaegne Ida teoloog Kyrose Theodoretos leidis, et pattude andeksandmine on ristimise puhul sekundaarse tähendusega, “milleks muidu ristida vastsündinuid, kes pole veel maitsnud pattu?” Theodoretos mõistab ristimist eelkõige kui tulevase ülestõusmise “prototüüpi”; see on ühinemine Issanda kannatuse ja

---

abendländischen Theologie, ja sogar die *conditio sine qua non* aller Theologie überhaupt.” *Ibid*, lk 53.

<sup>351</sup> *Ibid*, lk 113, 148–151, 155 jm.

<sup>352</sup> “Die Übereinstimmungen zwischen Palamas und Augustin beschränken sich in diesem Fall nicht nur wie in den *Capita* auf einzelne thematische Komplexe, sondern ziehen sich durch die ganze Schrift.” *Ibid*, lk 238.

<sup>353</sup> “В византийском мире, где мысль Августина практически не имела никакого влияния...” И. Мейендорф, Византийское богословие, lk 206.

<sup>354</sup> “Религиозное наследие христианской Византии часто определялось в противопоставлении Западу, и, несомненно, все его понимание отношений Бога с человеком отлично от концепции, преобладавшей в латинском христианстве после Августина.” *Ibid*, lk 320.

ülestõusmisega, lunastuse anni vastuvõtmine.<sup>355</sup> Samuti toob Meyendorff esile erinevuse kolmainuõpetuse osas: “Kreeka personalistlik kontseptisoon, mis peab Isa, Poja ja Vaimu isikulist ilmumist kolmainuõpetuse lähtepunktiks; ja ladina, augustiinlik lähenemine Jumalale kui lihtsale Olemusele, mille sees võib isikute kolmainsust mõista üksnes sisemiste sidemete ja suhete kategooriates.”<sup>356</sup> Rõhuasetuste erinevus seisneb lühidalt selles, et Bütsantsi kristluses on Jumala kolmainulisus esmane, sest inimene kogeb Jumalat kolmainsana ja Tema jumalik (üks) loomus on inimesele täielikult tunnetamatu. Läänes aga on eriti just Augustinusest peale Jumala ainulisus saanud kolmainuõpetuse lähtepunktiks.<sup>357</sup>

Ent pärast hoolikat Ida ja Lääne kirikuisade teoloogia erinevuste analüüsi tunnistab Meyendorff Palamase puhul siiski tema teatud lähedust Augustinusele: “Ilmselt just perichōrēsis’e õpetuse kontekstis tulebki mõista seda ainulaadset kohta Palamasel, kus kus teda justkui inspireerib Augustinuse “psühholoogiline” kolmainsuse kujund.”<sup>358</sup> Meyendorff möönab, et Palamas võis tunda Augustinuse teost *De Trinitate*, kuna see oli selleks ajaks kreeka keelde tõlgitud Maximus Planudese poolt. Kahjuks aga ei võta ta ette võimalike mõjutuste lähemat analüüsi, vaid ruttab kinnitama, et Palamase kolmainuõpetus on siiski täiesti erinev Augustinuse omast.<sup>359</sup>

Nii Flogaus kui Podskalsky kinnitavad aga Augustinuse mõjutuste olemasolu bütsantsi keskaegses teoloogias, muuhulgas ka Palamasel. See sai võimalikuks tõlgete kaudu, mis tekkisid 13. saj. Kui 4. sajandil tõlgiti kreeka kirikuisasid arvukalt ladina keelde, ei mänginud ladina patristika suurvaim Augustinus Ida mõtteloolises arengus kuni Photiose ajani mingit rolli: teda tunti parimal juhul mõnede kontsiiliflorileegiumite põhjal.<sup>360</sup> Ja nõnda oli kogu Lääne teoloogiaga: vähestest tõlgetest kreeka keelde moodustab dogmaatika omakorda murdosa.<sup>361</sup>

---

<sup>355</sup> *Ibid*, lk 209j.

<sup>356</sup> “Греческая персоналистическая концепция, видящая в личном откровении Отца, Сына и Духа отправную точку троичного богословия; и латинский, августинианский подход к Богу как простой Сущности, внутри которой Троицу лиц можно понять лишь в категориях внутренних связей и отношений.” *Ibid*, lk 88.

<sup>357</sup> *Ibid*, lk 275

<sup>358</sup> “Пожалуй, в контексте доктрины perichōrēsis и следует понимать то единственное в своем роде место у Паламы, где он как будто бы вдохновляется «психологическим» образом Троицы в духе Августина.” *Ibid*, lk 264.

<sup>359</sup> *Ibidem*.

<sup>360</sup> G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, lk 174.

<sup>361</sup> *Ibid*, 175.

Kuid ristisõdade tagajärjel toimunud ladina keisririigi rajamise järel Konstantinoopolis (1204) ja Lyoni kirikukogu (1274) järel hakati ka Bütsantsis ladina teoloogia vastu tõsiselt huvi tundma.<sup>362</sup> Sellesse aega (enne 1282. a) langeb Augustinuse “De Trinitate” tõlkimine kreeka keelde Maximos Planudese (ca 1255–1305) poolt.<sup>363</sup> Selle tõlke tähendust bütsantsi teoloogiale tuleb Podskalsky sõnul veel eraldi uurida, kuid ühe olulise näitena toob ta välja just asjaolu, et Palamas aktsepteeris Augustinuse kolmainuõpetust.<sup>364</sup> 14. sajandil suurenes Augustinuse, Aquino Thomase, Anselmi ja teiste Lääne teoloogide tõlgete hulk veelgi tänu Demetrios Kydonese, tema venna Prochorose ja dominiiklaste ritta astunud Manuel Kaleka usinale tööle.<sup>365</sup> (Manuel Kaleka († 1410) ja Prochoros Kydones († 1369) pooldasid Augustinuse mõjul *filioque* õpetust ja läksid lõpuks ka katoliku kirikusse üle.<sup>366</sup>) 15. sajandil jätkas nende tööd Gennadios II Scholarios, kes omakorda tõlkis ja kommenteeris Thomase teoseid.<sup>367</sup>

Flogaus näitab oma üksikasjalises analüüsis täiesti ilmseid seoseid Augustinuse ja Palamase mõtlemise vahel. Samas väljendab ta imestust, kuidas seni pole seda Palamase uurimises märgatud või on kergekäeliselt eitatud lausa silmatorkavaid seoseid. Kotiranta seletab seda asjaolu järgmiselt: “Sõltuvuse märkamata jätmist võib seletada üksnes sellega, et sõltuvust on juba ette peetud võimatuks. Kogu palamistliku teoloogia tõus 1900-te alguses põhineb suurelt osalt soovil leida õigeusu pärandist tugev algupärane teoloog, et sellelt aluselt luua teoloogiliselt põhjendatud alternatiiv Augustinusest peale rohkem või vähem viltuläinud lääne teoloogiale. Sellise paradigma valitsedes polnud mõistagi võimalik märgata, et Augustinuse vastaspooluseks peetud Palamas on tegelikult sellest sõltuv.”<sup>368</sup>

<sup>362</sup> *Ibid*, 176.

<sup>363</sup> R. Flogaus, *Theosis bei Palamas und Luther*, lk 99.

<sup>364</sup> G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, lk 176j.

<sup>365</sup> *Ibid*, lk 178.

<sup>366</sup> R. Flogaus, *Theosis bei Palamas und Luther*, lk 99.

<sup>367</sup> G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, lk 179.

<sup>368</sup> “Riippuvuuden huomaamatta jääminen voi selittyä ainoastaan sillä, että riippuvuutta on jo ennakolta pidetty mahdottomana. Koko palamistisen teologian nousu 1900-luvun alkupuolelta alkaen perustuu suurelta osin halulle löytää ortodoksisesta perinteestä vahva omintakeinen teologi, jonka pohjalta voitaisiin luoda teologisesti perusteltu vaihtoehto Augustinuksesta asti enemmän tai vähemmän vikaan menneelle länsimaiselle teologialle. Tällaisen paradigman vallitessa on ymmärrettävästi ollut mahdotonta havaita, että Augustinuksen vastapoolina pidetty Palamas on itse asiassa tästä riippuvainen.” M. Kotiranta, *Bysantin kirkkohistorian perinne ja haasteet* <http://www.joensuu.fi/ajankohtaista/tiedotteet/2005/virkaanastuvat2005/kotirantakoko.html> (3.05.06)

Ka Flogaus märgib, et enamik Palamase uurijaid on justkui juba ette eeldanud, et Augustinuse mõju Palamasel on täiesti võimatu ja välistatud: “Näib lausa, justkui oleks 20. saj Palamase-renessans ja ühes sellega levinud Palamase isiku pidamine õigeusu identiteedi tagajaks, vastanduses õhtumaise teoloogiaga, muutnud seose Palamase ja Augustinuse vahel lihtsalt liiga kujuteldamatuks, et seda keegi kunagi tõsimeeli kontrollinud oleks.”<sup>369</sup>

Näib, et sarnaselt positsioonilt lähtub ka Florovski, mitte ainult Palamase, vaid kogu “Bütsantsi pärandi” hindamisel: tal on juba eelnevalt olemas ettekujutus Bütsantsi teoloogiast kui “õigest”, s.t kirikuisade pärandil põhinevast ja Lääne mõjudest puutumast teoloogiast. Bütsantsi teoloogia on Florovski jaoks norm, mis ei vaja lähemat uurimist ega põhjendamist. See pole mitte ainult Florovski veendumus, vaid lausa tõestamist mitte-vajav aksioom ning sellest arusaamast lähtub ja sellel põhineb kogu tema ülejäänud süsteem. Paraku mõjub Florovski neopatristilise sünteesi programm tema lähteseisukoha lähemal uurimisel, eriti võttes arvesse uuemate uurimuste tulemusi, kunstliku ja konstrueerituna. See on justkui lihtsustatud must-valge skeem, mis põhineb selgetel polaarsustel: uus – vana, Ida – Lääs. Lähemal vaatlusel ei ole aga need polaarsused enam nii selged ja seetõttu osutub ka kogu konstruktsioon hägusaks.

Ehkki Florovski seab üles neopatristilise sünteesi programmi ja rõhutab läbivaldt, et õige teoloogia peab lähtuma bütsantinismi põhimõttest, pole tema enda teoloogia samuti üksnes Ida kirikuisadel põhinev. Nimelt peab ütleva, et lisaks Florovski kaasaegstele vene ja Lääne mõtlejate mõjudele, millest eespool juttu oli<sup>370</sup>, on Florovski teoloogias olemas üsna tugev Augustinuse mõju. Künkel peab Augustinuse mõju Florovski mõtlemises koguni sedavõrd oluliseks, et on pealkirjastanud Florovski teoloogiat käsitleva uurimuse Augustinuse väljendiga “Totus Christus”, mida Florovski oma eklesioloogias sageli kasutab. Künkel leiab, et need Augustinuse sõnad pole mitte ainult Florovski poolt kõige sagedamini

---

<sup>369</sup> “Fast hat es den Anschein, als ob vor dem Hintergrund der Palamas-Renaissance im 20. Jh. und der damit vorherrschend gewordenen Deutung seiner Person als eines Garanten orthodoxer Identität gegenüber der abendländischen Theologie eine Beziehung zwischen Palamas und Augustin einfach zu unvorstellbar ist, als dass sie jemals ernsthaft überprüft worden wäre.” R. Flogaus, *Theosis bei Palamas und Luther*, lk 101.

<sup>370</sup> Vt ptk I, 3 “Mõjutused”.

tsiteeritav kirikuisade ütlus, vaid võtab koguni lühidalt kokku Florovski teoloogia tuuma.<sup>371</sup>

Pole välistatud, et esmalt tuleb Augustinuse mõju Florovski teoloogiasse varjatult, Palamase kaudu, keda ta pidas neopatristilise teoloogia suureks eeskujuks. Florovski ise muidugi sellega ei nõustuks, sest sarnaselt Meyendorffile välistab ta Palamasel Augustinuse mõjutused: “õnnis Augustinus eemaldub Ida traditsioonist. Augustiinluse seisukohalt on püha Gregoriose õpetus absurdne ja vastuvõetamatu.”<sup>372</sup> Ida kirikuisasid käsitlevates teostes tähistab Augustinus Florovski jaoks üht lahknemispunkti Ida ja Lääne teoloogia vahel, kusjuures ta kuulub selgelt Lääne traditsiooni; seda lahknemist seostab Florovski *filioque* ja kolmainuõpetusega: “Ida jaoks on alati olnud tüüpiline vana ettekujutus kolmainsuse saladusest – lähtudes esimese hüpostaasi käsitlemisest jumalikkuse ainsa alguse ja allikana. Läänes on Augustinusest peale kinnistunud teistsugune mõtlemise laad, millele on iseloomulik alustada jumalikkuse üldise “olemuse” vaatlusest.”<sup>373</sup> Nagu Meyendorff, leiab ka Florovski, et Ida ja Lääne teoloogia kolmainuõpetus on põhimõtteliselt erinev juba oma lähenemise poolest: “Ida teoloogiale on omane jõuda ühtsuseni, mitte lähtuda ühtsusest. Selles seineb muide olemuslik erinevus neoplatonistlikust spekulatsioonist, millele on sedavõrd lähedal Lääne teoloogia, eriti õnnis Augustinus...”<sup>374</sup>

Kuid üllataval kombel ei takista see Florovskit tema enda teoloogias Augustinusele toetumast. Eriti torkab see silma tema eklesioloogias, samuti loomisõpetuses ning loodu ja Looja vahekorra mõistmises. Nimelt toetub Florovski lisaks Bütsantsi kirikuisadele sageli Augustinusele, soovides näidata

---

<sup>371</sup> С. Кункел, Totus Christus, lk 14.

<sup>372</sup> “блаженный Августин расходится с Восточной традицией. С точки зрения августинизма, учение святого Григория абсурдно и неприемлемо.” Г. Флоровский, Святитель Григорий Палама и обожение, lk 390j.

<sup>373</sup> “Для Востока всегда оставался типическим древний образ представления Троической тайны, — исходя из созерцания Первой Ипостаси, как единого начала и источника Божества. На Западе с Августина утверждается иной тип мысли, для которого характерно начинать с созерцания общей “природы” Божества.” Г. Флоровский, Восточные Отцы V–VIII веков, lk 600j.

<sup>374</sup> “Восточному богословию свойственно приходить к единству, а не исходить из единства. В этом, кстати сказать, существенное различие от неоплатонической спекуляции, к которой так близко западное богословие, в особенности бл. Августин...” Г. Флоровский, Восточные отцы IV века, lk 122.

loodu ja Looja duaalsust.<sup>375</sup> Jumala ja maailma põhimõtteline erinevus on Florovski mõtlemises olulisel kohal. See pole mitte lihtsalt absoluutse ja suhtelise, lõpmatu ja lõpliku vastandus, isegi mitte kahe erineva printsiibi vastandus. Loodu ei saa Florovski järgi olla omaette, iseseisev printsiip, kuna tema olemise põhjus ei asu temas eneses. Loodu on küll reaalsus, mis asub Jumalast väljaspool, kuid ometi on see tuletatud reaalsus, mille olemasolu sõltub Loojast.<sup>376</sup> Loodu ja Looja duaalsuse põhjendamisel toetub Florovski otseselt Augustinusele: “Loomine kui jumaliku tahte, mitte olemuse vili, pole sugugi sama-olemuslik, ega isegi mitte sarnane Loojaga. “Loodus ei ole midagi, mis sarnaneks kolmainsusele, peale selle, et see on kolmainsuse poolt loodud,” ütleb õnnis Augustinus.”<sup>377</sup> Ja veel: “Nagu ütles õnnis Augustinus, loodus “ei ole midagi kolmainu juurde kuuluvat, v.a ehk see, et kolmainu on ta loonud, – *nihilique in ea esse quod ad Trinitatem pertineat, nisi quod Trinitas condidit...* (B. Augustini, De Gen. ad lit. I. imp. 2)”<sup>378</sup> Samuti võtab Florovski oma loomisõpetusse üle Augustinuse arusaama, mille järgi loomise fakt ise tunnistab Jumala kui maailma kõrgeima algpõhjuse olemasolust: “Oma olemasolu endaga tunnistab loodu oma loodupärasust, oma tehtavust.”<sup>379</sup>

Augustinuse õpetusega loomisest põhjendab Florovski osaliselt ka oma arusaama maailma “juhuslikkusest” (ehk sattumuslikkusest): “Maailm on olemas. Kuid see ei saanud olemasolu alustada iseenda jõul. Temas eneses ei ole olemasolu alustamise põhjust ega tuge selle jätkamiseks. Vastupidi, tema

<sup>375</sup> Vt nt: “Мир есть "другое." Но держится он своими идеальными связями. Эти связи суть "действия" или энергии Слова. В них Бог касается мира, и мир соприкасается Божеству... Преподобный Максим говорит обычно о Божественных "логосах" или "словах," λόγοι. Это очень сложное, многозначное и насыщенное понятие (срв. у каппадокийцев и у Евагрия, в Ареопагитиках; особенно у Августина: *rationes seminales*, λόγοι σπερματικοί).” Г. Флоровский, Восточные Отцы V–VIII веков, lk 566j.

<sup>376</sup> Г. Флоровский, Идея творения в христианской философии, kogumikus: sama autor, Христианство и цивилизация, Peterburg 2005, lk 317j.

<sup>377</sup> “Как плод воли, а не Божественной сущности, творение отнюдь не единосущно и даже не сходно с Творцом. “В твари *нет ничего, сродного с Троицей, кроме того, что она создана Троицей,*” — говорит бл. Августин.” *Ibid*, lk 325.

<sup>378</sup> “Как говорил блаж. Августин, в твари “нет ничего относящегося к Троице, кроме разве того, что Троица ее создала, – *nihilique in ea esse quod ad Trinitatem pertineat, nisi quod Trinitas condidit...* (B. Augustini, De Gen. ad lit. I. imp. 2)” Г. Флоровский, Тварь и тварность, kogumikus: sama autor, Христианство и цивилизация, Peterburg 2005, lk 283.

<sup>379</sup> “Самым существованием своим тварь свидетельствует о своей тварности, о своей произведенности.” *Ibid*, lk 282. Vrd Augustinus: “Niisiis on olemas taevas ja maa; nad hüüavad, et nad on tehtud. /.../ Nad hüüavad sedagi, et nad pole teinud end ise: “Oleme olemas sellepärast, et oleme tehtud; enne olemist meid seega polnud, nii ei saanud me tekkida iseendist!” (Aurelius Augustinus, Pihtimused XI, IV (6), Tallinn 1993, lk 262j).

olemasolus sisaldub puhta juhuslikkuse element. Maailma mitte-olemises ei ole mingit absurdset vastuolu. Maailm ei ole reaalsus, mille olemasolu oleks hädavajalik. Vastupidi, loodut võib määratleda reaalsusena, mis oleks võinud hoopis olemata olla, kuna selle olemasolu sõltub põhjusest, mis on väljaspool teda, ja veelgi enam – põhjusest, mis on täiesti vaba.”<sup>380</sup> Florovski tuletab oma arusaama maailma juhuslikkusest Augustinuse õpetusest, mille järgi Jumalal on absoluutne vabadus: “Kuid arvatavasti oli õigus pühal Augustinusel, kes keelas “Jumala tahte põhjuse” otsimise (B. Augustini, De div. quaest. qu. 28). Sest seda ei määra ette ega sunni miski.”<sup>381</sup> Kuid otseselt toetub ta selles osas hoopis teisele Lääne teoloogile, Duns Scotusele: “Duns Scotus /.../ väljendas seda ideed peene täpsusega: “Jumal lõi nähtused mitte olemuse, etteteadmise või tahte sunnil, vaid ainult täielikust vabadusest; ja mitte miski väline ei sundinud teda looma seda, mida ta lõi. Igasugune väline sund, mõju on välistatud, sest enne loomist polnud midagi väljaspoolt Jumalat, nagu polnud olemas ka “väljas” ennastki.”<sup>382</sup>

Florovski artiklis maailma loomise kohta “Loomise idee kristlikus filosoofias”<sup>383</sup> on Augustinus kõige enam tsiteeritud kirikuisa. Eriti tähtsaks pidas Florovski Augustinuse avastust, et aeg ise kuulub loodu hulka. Florovski võtab üle Augustinuse arusaama, et aeg sai alguse maailma loomisega: “Kahtlemata pole maailm loodud ajas, vaid koos ajaga, – *procul dubio non est mundus factus in*

<sup>380</sup> “Мир существует. Но он не мог начать существовать сам по себе. Он не имеет в себе ни причины для начала существования, ни опоры для его продолжения. Напротив, в его существовании есть элемент *чистой случайности*. Вполне могло стать, что мир не существовал бы. В несуществовании мира нет никакого абсурдного противоречия. Существование мира случайно, это чистая и абсолютная случайность. Мир не есть реальность, существование которой необходимо. Напротив, можно определить тварь как *реальность, которая могла бы не существовать вовсе*, поскольку существование ее зависит от причины, находящейся вне ее, и более того, от причины совершенно свободной.” Г. Флоровский, *Идея творения в христианской философии*, lk 323.

<sup>381</sup> “Однако прав, думается, был блаж. Августин, воспрещая искать “причину воли Божией” (B. Augustini, De div. quaest. qu. 28). Ибо она ничем не предопределяется и ничем не понуждается.” Г. Флоровский, *Тварь и тварность*, lk 294.

<sup>382</sup> “Дунс Скот /.../ выразил эту идею с утонченной точностью: “Бог создал явления не по требованию сущности, предведения или воли, но лишь от полноты свободы, и ничто внешнее не принуждало Его создать то, что Он создал (*Procedit autem rerum creatio a Deo non aliqua necessitate vel essentiae, vel scietiae, vel voluntatis, sed ex mera libertate, quae non movetur et multo minus necessitatur ab aliquo extra se ad causandum. Duns Scot, De primo rer. principio, qu. IV, art. 1; 3,4*). Всякое *внешнее* принуждение, влияние исключается, ибо *до творения не существовало ничего* вне Бога, как не существовало и самого “вне.” Г. Флоровский, *Идея творения в христианской философии*, lk 325j.

<sup>383</sup> *Ibid*, lk 316–342.

*tempore, sed cum tempore*, – ütleb õnnis Augustinus.<sup>384</sup> Ainult maailm eksisteerib ajas, muutumises, sündmuste järgnevuses. Ilma maailmata ei ole aega ning maailma tekkimine on ka aja algus: “*Nulla fiebat creatura, antequam fieret ulla creatura*, – ütleb õnnis Augustinus (Conf. XI, 12) – maailm algas koos ajaga.”<sup>385</sup>

Augustinuse arusaam ajast toetab hästi ka Florovski ajaloo filosoofiat. Nimelt sobib see Florovski arusaamaga, et ajalugu on puhtalt maailmasisene nähtus ja selles ei saa leida mingit kõrgemat printsiipi ega eesmärki. Ajalugu juhivad ja “loovad” inimesed ning seetõttu võib ajalugu ka n-ö valesti minna. Augustinuse aja mõistmine selgitab mõneti ka Florovski neopatristilise sünteesi arusaama. Nimelt räägib Florovski sellega seoses tihtipeale “ajalooülesest” sünteesist. Augustinuse taustal võiks seda mõista nõnda, et süntees, mida Florovski silmas peab, ei tähenda mitte “hüpet” ajaloo sees – kirikuisade juurest tänapäeva –, vaid see tähendaks, et kirikuisade õpetus on mingil moel “ajalooülene”, viitab nii ajaloost kui maailmast väljapoole, ning Florovski oma bütsantinismi nõudega kutsub üles kaasaegset teoloogiat sellest eeskujuga võtma.

Augustinusele tugineb ka Florovski arusaam, et Kristuse tulekuga on aeg muutunud, see on omandanud uue kvaliteedi: “Pärast Kristust elavad usklikud niiöelda kahes mõõtmes, “tavalise” aja sees ja väljaspool seda – *hoc universum tempus, seve saeculum, in quo cedunt morientes succeduntque nascentes* (selle maailma ajas, ehk ajastus, milles surijatele järgnevad sündijad).”<sup>386</sup> Florovski järgi on Jeesuse Kristuse tulek maailma, Jumala otsene sekkumine ajalukku, aja uueks muutnud (*преобразило*).<sup>387</sup> Sellel võiks olla oma seos vene ajaloo käsitlevusega Florovski “Vene teoloogia teedes”. Võib-olla on osalt just selle aja mõistmisega seotud asjaolu, et Florovski jätab Venemaa ristiusueelse ajaloo “ajaloo lävepaku taha”. Ta käsitleb ajalugu üldse viimselt kui õndsuslugu, alles pärast Kristust

---

<sup>384</sup> “Без сомнения, мир создан *не во времени, а вместе со временем*, — *procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore*, — говорит св. Августин.” *Ibid*, lk 322.

<sup>385</sup> “*Nulla fiebat creatura, antequam fieret ulla creatura*, — говорит бл. Августин (Conf. XI, 12) — *мир был начат* — вместе с самим временем.” *Ibid*, lk 327.

<sup>386</sup> “После Христа верующие живут, так сказать, в двух измерениях, в пределах и за пределами “обычного” времени — *hoc universum tempus, seve saeculum, in quo cedunt morientes succeduntque nascentes* (этого вселенского времени, или века, где умирающие уступают место рожденным — блаж. Августин, De Civ. Dei XV, 1).” Г. Флоровский, О последних вещах и последних событиях, kogumikus: sama autor, Догмат и история, Moskva 1998, lk 450.

<sup>387</sup> *Ibidem*.

algab Florovski mõistes “õige” ajalugu. Analoogselt algab vene ajalugu Florovski jaoks alles kristluse saabumisega Venemaale.

Kõige selgemini tuleb aga Augustinuse mõju esile Florovski eklesioloogias. Nimelt seob Florovski Augustinuse eeskujul omavahel tugevalt kristoloogia ja eklesioloogia. Kirik kui Kristuse ihu on teatud mõttes Kristus ise: “Selle samastuse pakkus välja ja seda kaitses õnnis Augustinus: *“Non solum nos Christianos factos esse, sed Christum”* [Mitte ainult, et teha meid kristlasteks, vaid Kristuseks]. Sest kui tema on pea, siis meie oleme liikmed; kogu inimene on tema ja meie kokku – *“totus homo, ille et nos – Christus et Ecclesia.”* (St. Augustini, In Ev. Joannis tract, XXI, 8).”<sup>388</sup>

“Kirik – see on osa ilmutusest, “kogu Kristuse” (õndsas Augustinuse sõnades, “totus Christus: caput et corpus” [kogu Kristus – pea ja keha]) ja Püha Vaimu ajalugu.”<sup>389</sup>

Künkel toob samuti välja asjaolu, et Florovski toetub oma eklesioloogias sageli Augustinusele; seejuures võtab ta Augustinuselt üle just Kristuse ja kiriku tiheda seotuse, kuid jätab kõrvale näiteks Augustinuse spetsiifilised väited kolmainu või õndsusõpetuse kohta.<sup>390</sup> Künkel seletab (F. v. Lilienfeldile toetudes) Augustinuse mõju Florovski mõtlemises 20. sajandi algul toimunud Augustinuse renessansiga vene õigeusu teoloogias.<sup>391</sup> Nimelt ilmusid 1912. a vene keeles Augustinuse “Pihtimused” ja 1916. a kaheköiteline monograafia I. V. Popovilt Augustinuse elu ja teoste kohta.<sup>392</sup> Kui aga arvestada Flogause uurimust, mis näitab Augustinuse mõjutuste olemasolu Palamasel, keda Florovski peab neopatristilise sünteesi suureks eeskujuks ja kellele ta samuti oma teoloogias toetub, siis võiks arvata, et

---

<sup>388</sup> “Это отождествление предложил и отстаивал бл. Августин: *“Non solum nos Christianos factos esse, sed Christum”* [чтобы сделать нас не только христианами, но Христом]. Ибо если Он Глава, то мы члены; целый человек, это Он и мы — *“totus homo, ille et nos — Christus et Ecclesia.”* (St. Augustini, In Ev. Joannis tract, XXI, 8).” Г. Флоровский, Церковь: ее природа и задача, kogumikus: sama autor, Христианство и цивилизация, Peterburg 2005, lk 575.

<sup>389</sup> “Церковь — часть Откровения, истории “Всего Христа” (по выражению блаж. Августина, “totus Christus: caput et corpus” [весь Христос — Глава и Тело]) и Святого Духа.” Г. Флоровский, Откровение и истолкование, kogumikus: sama autor, Христианство и цивилизация, Peterburg 2005, lk 624.

<sup>390</sup> С. Künkel, Totus Christus, lk 25. Lisaks Augustinuse ütlusele “Totus Christus” kasutab Florovski oma eklesioloogias sageli veel üht Augustinuselt pärinevat vormelit “Unus Christianus – nullus Christianus”. Künkeli sõnul esineb see vormel pea igas Florovski eklesioloogiat käsitlevas artiklis ning selle abil tähistab ta lühidalt ja kokkuvõtlikult kirikut kui inimeste osadust (*Ibid*, lk 172).

<sup>391</sup> *Ibid*, lk 185.

<sup>392</sup> *Ibidem*.

Augustinuse ideed osutusid Florovskile vastuvõetavaks ehk ka seetõttu, et need sisalduvad teatud määral juba Palamase enda teoloogias. Võibolla just selle seose tõttu Augustinuse ja Palamase vahel leiab Florovski, et Augustinus on pigem Ida kirikuisa: “Ma ütleksin, et Augustinus oli tegelikult Ida kirikuisa.”<sup>393</sup> Ehkki, kui tõepoolest tunnistada Augustinuse mõju olemasolu Palamasel, tuleks pigem öelda, et Palamas on “tegelikult Lääne kirikuisa”. Kuid nagu öeldud, Florovski ise välistab Lääne mõjud Bütsantsi teoloogias. Augustinuse erandlikku positsiooni põhjendab ta hoopis sellega, et tema mõtlemine oli “helleniseerunud”, samuti kui ida kirikuisade oma.<sup>394</sup> See põhjendus jääb aga Florovski subjektiivse hinnangu tasemele ega mõju kuigi veenvalt.

Florovski neopatristilise sünteesi lähtepunktiks on mõte, et on võimalik leida kreeka ja bütsantsi patristilisel mõtlemisel põhinev “ajalooülene” süntees. Selle taustaks on ettekujutus, et kirikuisade õpetus on bütsantsi teoloogilise mõtte ja selle sisemisel kogemusel põhinev koherentne süsteem, mis tuleb kõige paremini esile kristlikus hellenismis. Florovski järgi on Bütsantsi patristiline teoloogia kristliku hellenismi kõige muljetavaldavam väljendus ning see ulatub katkematuna 4. sajandist<sup>395</sup> tänapäevani. Seetõttu on autentne kristlik hellenism ka see kriteerium, mille alusel tuleb Florovski järgi hinnata kogu kiriku ajalugu ja eriti kristliku teoloogia arengusuundi.

Florovski kohaselt on just kirikuisade aeg kristliku hellenismi õitsenguperiood. Siis sulandus evangeeliumi sõnum ja kreeka kultuur nõnda, et sellest võrsus kristlik hellenism ehk bütsantinism. Kristlik hellenism oli protsess, mis väljendus kõigil ühiskondlikel tasanditel Bütsantsi impeeriumis 4. sajandi lõpust kuni Bütsantsi langemiseni aastal 1453. Mingis vormis jätkus see Florovski järgi ka Venemaal (munkluses, kiriku praktikas, ikoonimaalis, sakraalarhitektuuris ja “rahva usus”).<sup>396</sup>

---

<sup>393</sup> G. Mascall/R. Williams, George Florovsky 70, ajakiri: Sobornost 2.1, 1980, lk 69–72, tsiteeritud: C. Künkel, Totus Christus, lk 185.

<sup>394</sup> C. Künkel, Totus Christus, lk 274. See on seotud Florovski arusaamaga “õigest teoloogiast”, mis peab olema läbi teinud helleniseerumise, nii nagu see oli kirikuisade teoloogia puhul: “Iga teoloog peab läbi tegema vaimse helleniseerumise (või re-helleniseerumise) kogemuse.” (Florovski, Patristics and Modern Theology, lk 242.)

<sup>395</sup> Sellele ajale seab Florovski bütsantinismi alguse; vt eespool, lk 73.

<sup>396</sup> Vt eespool, lk 66j.

Kuid samuti rõhutab Florovski, et kirikuisade aega ei saa tegelikult ajalooliselt piiritleda ega lõppenuks lugeda. Kirikuisade peab jätkuma tänapäeval, kuna isad kuuluvad lahutamatult kiriku usu juurde ning Püha Vaim täidab ja kannab kirikut tänapäeval samamoodi kui isade ajastul.<sup>397</sup>

Kotiranta leiab, et patristilise teoloogia juurde tagasi pöördumine ja selle jätkamine kaasajal tähendab Florovskil tegelikult hüpet Bütsantsist otse 20. sajandisse.<sup>398</sup> Ehkki Florovski kutsub ju üles pöörduma ajaloos tagasi (kirikuisade juurde), on tema neopatristilise sünteesi idee pigem esile kutsunud hoopis ajaloo unustamise selles mõttes, et tahetakse otsekui “välja lõigata” kogu vahepealne ajalugu ja jätkata otse kirikuisade juurest. Wendebourgi väitel on kui mitte Florovski ise, siis tema neopatristilise sünteesi programmi kiiluvees liikuv teoloogia läinudki “*damnatio memoriae*” teed. Ta kirjeldab 1936. a toimunud esimese ortodoksse teoloogia kongressi (millel Florovski esitas oma neopatristilise sünteesi programmi) tagajärgi õigeusu teoloogiale järgmiselt: “Teisel kongressil nelikümmend aastat hiljem, näib pilt olevat hoopis teine. Languse teooria on sedavõrd kinnistunud, et hukka mõistetud sajandeid enam üldse ei mainitagi. On olemas veel vaid patristiline aeg, muu seas ka Bütsantsi aeg – ja siis olevik. Sama lugu on ka teaduslikus kirjanduses. Kui näiteks sirvida viimase kolmekümnekolme aasta ajakirju, ilmneb sama pilt: patristika, üht-teist Bütsantsist – ja seejärel suur hüpe kaasaega. /.../ *Damnatio memoriae* on täielik.”<sup>399</sup>

Wendebourg on õigusega juhtinud tähelepanu sellele, et Lääne teoloogia mõjude hukkamõistmise ja bütsantsi teoloogia idealiseerimise asemel tuleks pigem uurida täpsemalt Lääne mõjusid õigeusus ja nende põhjuseid: “Selle asemel, et püüda pisendada kontaktide tähtsust Lääne teoloogiaga, tuleks hoopis tegeleda küsimusega: mida ütlevad need kokkupuuted õigeusu kohta, tema

<sup>397</sup> Г. Флоровский, Святитель Григорий Палама, lk 385.

<sup>398</sup> M. Kotiranta, Noepatristisen koulukunnan Bysanttikuva ja siihen sisältyvä käsitys bysanttilaisen patristisen perinteen homogeenisuudesta – faktaa vai fiktiota?, lk 162.

<sup>399</sup> “Auf dem zweiten Kongress vierzig Jahre später sieht das Bild ganz anders aus, die Verfallstheorie hat sich in der Weise durchgesetzt, dass die verurteilten Jahrhunderte überhaupt nicht mehr vorkommen. Es gibt nur noch die patristische Zeit, am Rande noch die byzantinische – und dann die Gegenwart. Nicht anders die wissenschaftliche Literatur: Wenn man etwa die Zeitschriften der letzten dreiunddreissig Jahre durchgeht, so zeigt sich dasselbe Bild: Patristik, einiges Byzantinische – und dann der grosse Sprung in die Gegenwart. /.../ Die *damnatio memoriae* ist vollkommen.” D. Wendebourg, “Pseudomorphosis” – ein theologisches Urteil als Axiom der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung, lk 571j.

võimaluste ja arengute kohta? /.../ Miks nad võtavad osad Lääne elemendid vastu ja teised mitte, miks nad seda just nii teevad ja mitte teisiti, mil moel nad seeläbi õigeusu õpetust täpsustavad, milliseid rõhuasetusi ja piire nad seavad, millised uued küsimused neil tekivad ja millised mitte – palju tulemusrikkam oleks suunata oma tähelepanu kõigele sellele, mitte tõrjuda selliseid katseid põhimõtteliselt ja üldiselt kui langemist ja enesekaotust. Sellises perspektiivis esineb ka ortodoksia suurusena, mis pole endasse suletud, vaid on sügavate ühisjoonte kaudu seotud laiemaga kristlaskonnaga.”<sup>400</sup> Just selliselt positsioonilt tuleks läheneda küsimusele Lääne mõjudest vene teoloogias ning sellelt aluselt võiks ka hinnata, kas ja kuidas on määrav olnud Bütsantsi mõju. Samal moel tuleks uurida ka Lääne mõjusid õigeusu teoloogias: mitte üldsõnaliselt pseudomorfoosina hukka mõista, vaid analüüsida erinevate mõjude tagajärgi. Lõpuks on ju ka Florovski arusaam pseudomorfoosist ja neopatristilisest sünteesist tekkinud nendesamade mõjude tagajärjel. Sellele viitab ka Wendebourg: “Et see perspektiiv on mitte ainult tulemusrikkam, vaid ka kohasem, näitab pseudomorfoositeooria ise. Sest ka see programm ise poleks mõeldav ilma kontakita Läänega.”<sup>401</sup>

Kotiranta võrdleb sellist pöördumist algallikate juurde “kordavate stiilidega” kunstiajaloo, nagu neoklassitsism, neogootika jne. Kõiki selliseid neo-liikumisi iseloomustab jäljendamine, need ei esinda tõelist klassitsismi, gootikat või realismi, vaid on nende jäljendused.<sup>402</sup>

---

<sup>400</sup> “An die Stelle all der Versuche, die Bedeutung der Kontakte mit westlicher Theologie herunterzuspielen, müsste umgekehrt die Frage treten: Was sagen diese Berührungen über die Orthodoxie, ihre Möglichkeiten und ihre Entwicklungen aus? /.../ Warum sie dazu diese westlichen Elemente aufnehmen und jene nicht, warum sie es gerade so tun und nicht anders, in welcher Weise sie damit die orthodoxe Lehre präzisieren, akzentuieren und abgrenzen, welche neuen Fragen ihnen einleuchten und welche nicht, auf das alles sein Augenmerk zu richten, ist sehr viel fruchtbarer denn die grundsätzliche und pauschale Abweisung solcher Versuche als Verfall und Selbstverlust. In dieser Perspektive stellt sich die Orthodoxie als eine Größe dar, die nicht in sich geschlossen, sondern durch tiefgreifende Gemeinsamkeiten mit der weiteren Christenheit verbunden ist.” D. Wendebourg, “Pseudomorphosis” – ein theologisches Urteil als Axiom der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung, lk 586.

<sup>401</sup> “Dass diese Perspektive nicht nur die fruchtbare, sondern auch die historisch angemessene ist, zeigt der Pseudomorphosis-Theorie selbst. Denn eben jenes Programm ist selber ohne den Kontakt mit dem Westen gar nicht zu denken.” *Ibid*, lk 587.

<sup>402</sup> M. Kotiranta, Georges Florovskyn uuspatristinen historiakäsitys, lk 36.

Ka Horuži viitab sellele, et neopatristilise sünteesi ideed võib vaadelda kui renessansi mudeli kristianiseerimist, antiik-ideaali juurde pöördumise mudelit: “Selle aluseks on sama postulaat, et ajaloos on olemas mingisugune “absoluutne element”, millel on kadumatu väärtus ja normatiivne tähendus kõigil ajastutel.”<sup>403</sup> Kuid ta näeb siin olulist erinevust selles, et absoluutse elemendi staatuses on nüüd mitte ilmalik, vaid kristlik, “kiriklikustatud” hellenism. Horuži meelest omandab antud juhul side absoluutse elemendiga põhimõtteliselt teistsuguse iseloomu. Horuži suhtub küll kriitiliselt neopatristilise sünteesi programmi sellisel kujul nagu Florovski seda esitab. Ta leiab, et enamasti jääb see pelgalt hindamisšablooniks või loosungi tasemele: “Kreeka patristika, “patristiline stiil” esinevad kui mõõdupuu erinevate nähtuste või etappide hindamiseks vene mõtteleos, samuti aga (peamiselt kokkuvõttes) kui loosung ja üleskutse, mis viitab tuleviku kultuuriloomingu ainsale viljakale teele. Nõustugem – seda on vähe.”<sup>404</sup> Sellele vaatamata aga peab Horuži siiski võimalikuks neopatristilise sünteesi läbiviimist tänapäeva vene teoloogias ja filosoofias: “Selles kõiges võib näha utoopilisi jooni, võib leida konkreetsete juhiste vähesust, kuid oma olemuselt pole see idee, erinevalt teistest, veel ümber lükatud ei kriitikute ega ajaloo poolt. Täna on sellel ideel veel šanssi.”<sup>405</sup>

Kotiranta leiab, et Florovski neopatristilise sünteesi idee ei kasva välja mitte patristikast endast, vaid soovist luua vene teoloogiale n-ö tulevikuprogramm: “Selline tõlgendus bütsantsi ja patristilise mõtlemise kontinuiteedist, jätkuvusest, ei teki tingimata ehedalt ja loomulikult patristilise teoloogia allikmaterjalist, vaid selle lähtekoht ja katalüsaator on eeskätt soov hüljata see areng, mis toimus õigeusu teoloogias eriti 1700-tel ja 1800-tel ning sooritada sellele vastukaaluks

---

<sup>403</sup> “В ее основе лежит тот же постулат о существовании в истории некоторого «абсолютного элемента», который обладает непреходящей ценностью и нормативным значением для всех эпох.” С. Хоружий, Метаморфозы славянофильской идеи в XX веке, kogumikus: sama autor, О старом и новом, Peterburg 2000, lk 137.

<sup>404</sup> “Греческая патристика, “патристический стиль” выступают как мерилло для оценки различных явлений или этапов русской мысли, а также (в основном в заключений) – как лозунг и призыв, указывающий единственно плодотворный путь будущего культурного творчества. Согласимся, этого мало.” С. Хоружий, Непатристический синтез и русская философия, lk 35.

<sup>405</sup> С. Хоружий, Метаморфозы славянофильской идеи в XX веке, lk 140.

tagasi pöördumine *ad fontes*, tagasi isade teoloogilise mõtlemise juurde.”<sup>406</sup> Ühelt poolt Florovski küll vastandub senisele vene mõtteloole ja kritiseerib seda tugevalt. Florovski tagasipöördumise programm, vaimne uuendamine, vene “oma vaimsuse” loomine nõuab ju loobumist paljust, mis on seni konstitueerinud sedasama “vene vaimu”. Kuid tema enda mõtlemise eeldused ja alused pärinevad samast mõttetraditsioonist, tema enda ideed on tegelikult selle loogiliseks jätkuks ja poleks eelneva “pseudomorfoosita” üldse võimalikud. Ka Kotiranta märgib, et vene emigratsiooniteoloogia, muuhulgas ka Florovski rajatud neopatristiline koolkond, kerkis pärast riigipööret esile just vastandusena eelnevatele skolastilise ja protestantliku teoloogia mõjudele, mida Florovski nimetab pseudomorfoosiks.<sup>407</sup> Kotiranta toonitab koguni sofiooloogia olulist rolli Florovski mõtlemise kujunemisel, ehkki Florovski mõtlemine vastandus sellele järsult: “Ilma sofiooloogilise liikumise katalüütilise toimeta neopalamistlikule mõtlemisele poleks palamismi uus tulek olnud sugugi endastmõistetav. /.../ Gregorios Palamase müstilise teoloogia järgi keelati Jumala olemuse abstraktne uurimine.”<sup>408</sup>

Selline tugev vastandumine kaasaja või mineviku kultuurile on iseenesest täiesti kooskõlas Lotmani poolt kirjeldatud duaalsuse mudeliga vene kultuuris. Ja isegi sellest mudelist sõltumata tuleb öelda, et Florovski neopatristiline süntees on kantud oma ajastu vaimust ja mõistetav sellisena. See sai tekkida ainult revolutsioonijärgsel (või mõne muu katastroofi järgsel) Venemaal ning seal on selle *Sitz im Leben*. Väljatõstetuna ajastu ja kultuuri kontekstist muutub see konstrueerituks, romantiseerituks ja on läbi viidav ainult juhul, kui paljusid Florovski “intuitiivselt tunnetatud tõesid” kriitikavabalt üle võtta.

---

<sup>406</sup> “Tällöin heidän tulkintansa bysanttilaisen ja patristisen ajattelun kontinuiteetista, jatkuvuudesta, ei vältämättä nouse aidosti ja luonnollisesti patristisen teologian lähdeaineistoista, vaan sen lähtökohtana ja katalysaattorina on ensisijaisesti halu hylätä se kehitys, mikä ortodoksisessa teologiassa tapahtui erityisesti 1700- ja 1800-luvuilla ja suoritta tämän vastapainoksi tietoinen paluu *ad fontes*, takaisin isien teologiseen ajatteluun.” M. Kotiranta, Neopatristisen koulukunnan Bysanttikuva ja siihen sisältyvä käsitys bysanttilaisen patristisen perinteen homogeenisuudesta – faktaa vai fiktiota?, lk 170.

<sup>407</sup> M. Kotiranta, Neopatristisen koulukunnan Bysanttikuva ja siihen sisältyvä käsitys bysanttilaisen patristisen perinteen homogeenisuudesta – faktaa vai fiktiota?, lk 164.

<sup>408</sup> “Ilman sofioologisen suuntauksen katalyyttista vaikutusta neopalamistiseen ajatteluun palamismmin uusi tuleminen ei olisi ollut yhtä ilmeinen. /.../ Gregorios Palamaksen mystisen teologian mukaisesti Jumalan olemuksen käsitteellinen tarkastelu kiellettiin.” M. Kotiranta, Persoonaa perikoreesia, Helsingi 1995, lk 81.

## KOKKUVÕTE

Georgi Florovski loomingus on valdavad kaks teemat: ajaloo filosoofia ja teoloogia. Need on omavahel tihedalt põimunud, nii et üks pole mõistetav teiseta. Neopatristiline süntees on justkui neid kahte siduv lüli – see kasvab välja ajaloo filosoofia pinnalt ja vormib Florovski teoloogiat. Seetõttu on neopatristilise sünteesi mõistmiseks oluline vaadelda mitte ainult Florovski teoloogilist mõtlemist, vaid ka tema ajaloo filosoofiat. Samuti selginevad Florovski vaated paremini, kui vaadelda nende tekkimise ajaloolist ja mõtteloolist konteksti, arvestades vene religioosse mõtlemise seniseid arengusuundi.

1. Töö üheks eesmärgiks on näidata, et kuigi Florovski vastandub teravalt senise vene teoloogia ja filosoofiaga, kuulub tema mõtlemine olemuslikult üldisesse vene mõtteloo arengusse ja jätkab seda. Nimelt on Florovski mõtlemises mitmeid jooni, mis on üsna üldomased vene religioossele mõtlemisele. Nii näiteks terav kriitika Lääne ratsionalistliku maailmakäsitluse vastu, vene messianism jne on omane juba slavofiilidele, kellest loetakse vene filosoofia algust, ning on levinud ka Florovski kaasaegsete mõtlejate seas. Samuti pole vene kontekstis uus ka tema idee, et Venemaa on Bütsantsi kultuuripärandi üle võtnud ja jätkab seda. Florovski neopatristilise sünteesi otseseks eelkäijaks on aga Ivan Kirejevski, kes samuti leidis, et vene teoloogia ja filosoofia peab tagasi minema Bütsantsi kirikuisade juurde ja nende pärandit edasi kandma.

Florovski neopatristilise sünteesi idee on küll oma konkreetses vormis originaalne, kuid sellel on omaette eellugu, kontekst, millest see paratamatult sõltub ja ilma milleta see ei saaks tekkida. Florovski mõtlemine on tihedalt seotud senise vene mõtteloo, mille ta hukka mõistab ja millega ta opositsiooni asub. Florovski ise kuulub samasse vene vaimukultuuri, mida ta kritiseerib, ja on tahes-tahmata selle jätkaja. Oma messianismi, ajaloo mõtte ja vene idee otsingute, romantilis-utoopilise tulevikuprogrammiga haakub ta suurepäraselt slavofiilidega ja Solovjovi ideedest alguse saanud vene religioosse renessansi ajastuga. Vene õigeusu teoloogia senine “pseudomorfoos”, nagu Florovski seda

nimetab, on vältimatu eeldus Florovski enda kontseptsiooni tekkele. Ehkki ta näeb vajadust muuta senist diskursust: ta alustab hooga kriitikaga, näidates vanade mõtteskeemide ebaõigsust, ja tahab asemele pakkuda uut – neopatristilist sünteesi. Ometi on see “uus” ikkagi vana diskursuse jätkamine. Florovski konstrueeritud ajaloo filosoofia, mille aluseks on kirikuisade vaimust kantud teoloogia ja metafüüsika, ning neopatristilise sünteesi mõiste ise võib ju olla uus selles mõttes, et see on esmakordselt esitatud konkreetse programmi kujul. Kuid see jääb siiski vaid järjekordseks “uuendusprogrammiks”, s.t selle eesmärk ja mõte on ikka seesama – Venemaa, vene kultuuri päästmine ja üles ehitamine, vene vaimu erilise määratlemine, millel olevat eriline ülesanne maailma ajaloos. Florovskit ei huvita esmajoonel mitte Bütsants kui selline (mitte Bütsantsi taastamine /traditsiooni jätkamine tervikuna), mitte ka Bütsantsi impeeriumi ega ka kiriku kopeerimine või kordamine, vaid vene kultuuri säilitamine ja jätkamine ning “bütsantinism” on tema silmis selleks piisavalt toekas alus. See on üks järjekordne programm, mis on määratud Venemaad päästma pärast ajaloos toimunud katastroofi ja ühiskondlikku varingut. Florovski konstrueerib oma neopatristilise sünteesi programmi teatud mõttes vastukaaluna sotsialismi utopia vastu. Kuid on küsitav, kas neopatristilise sünteesi programm suudaks pakkuda vastukaalu sotsialistlikule utopiaale, nagu Florovski plaanis, sest tegelikult on tema endagi programm välja kasvanud samadelt vene kultuuri alustelt ning on vaadeldav ühe utopiaana teiste seas.

2. Töö teine eesmärk on näidata Florovski ajaloo filosoofia vastuolulisust. Florovski tahab vastanduda seni vene mõtlemises levinud idealistlikule (heegellikule) ajalookäsitlusele ning esindab personalistlikku ajalugu ja ajaloo sattumuslikkuse positsiooni. Ometi ei pääse ka tema enda ajaloo filosoofia lõpuni ajaloo eesmärgipärasusest.

Florovski ajaloo filosoofia aluseks on metafüüsiline mudel, milles vaimumaailma ja loodu on rangelt eraldatud. Inimene on nende kahe maailma vahepealne olend, kes suudab loodut transformeerida vaimumaailma. Ajalugu kuulub Florovski veendumuse järgi vaimumaailma. See tähendab, et ajalugu ei kulge looduses toimivate reeglite järgi, vaid pigem juhuslikult. Florovski eitab

ajaloo eesmärgipärasust ja seaduspärasust ning näeb ajaloo protsessis pigem individuaalsete ja kordumatute faktide ja sündmuste kogumikku, mida ei saa allutada mingitele üldistele seaduspärasustele. Florovski ajaloo filosoofia on personalistlik: ajalugu “loovad” üksikisikud oma vabade otsuste ja tegudega. Samas aga sisaldub Florovski ajaloo filosoofias tugev eshatoloogiline motiiv. Ajalool on siiski oma *telos*, ehkki liikumine selle poole ei kulge protsessiliselt, vaid hoopis kaootiliselt ja juhuslikult. Florovski püüab ajaloo sattumuslikkuse ideed üle kanda kristlikku konteksti, ent eshatoloogilise perspektiivi tõttu jääb tema ajaloo filosoofiasse siiski teatud eesmärk, mille poole ajalugu liigub. Seega tuleb öelda, et Florovski ei suuda täielikult vältida heegellikku ajaloomõistmist, mille teravast hukkamõistust saab alguse tema enda ajaloo filosoofia väljakujunemine.

3. Üks töö eesmärke oli Florovski bütsantinismi nõude analüüs. Et mõista, mida bütsantinismi kriteerium Florovski järgi õieti tähendab, tuli selgitada kuidas ta üldse selleni jõudis ja milline on selle taustaks olev ettekujutus Bütsantsist.

Seoses ajaloo sattumuslikkuse kontseptsiooni ülevõtmisega langeb Florovski jaoks ära ajaloo eesmärk, millest juhindudes võiks ajaloo kulgu hinnata. Seda funktsiooni täidab tema mõtlemises aga bütsantinismi kriteerium. Just bütsantinismist kõrvalekaldumise tõttu on Florovski hinnangul Venemaa ajalugu õigelt teelt ära pöördunud ja see ongi kõigi Venemaa hädade peamine põhjus. See kõrvalekaldumine on saanud alguse vene õigeusu teoloogiast, mis hülgas bütsantsi kirikuisade pärandi ja võttis üle Lääne teoloogia mõttemallid (seda nähtust nimetab Florovski vene teoloogia “pseudomorfoosiks”). Lääne vaimulaadi sissetungiga kaugenes vene haritlaskond lihtrahvast, vene kultuur ja ühiskond lõhenes ning selle olukorra kumuleerumise tagajärjeks oligi 1917. a katastroof.

Sellistest kaalutlustest lähtudes seabki Florovski oma teoloogias üles bütsantinismi nõude. Nimelt näeb ta Bütsantsi kirikuisades kindlat alust vene algupärase teoloogia loomiseks. Võib öelda, et bütsantinism on Florovskil sisuliselt moraalne kriteerium ajaloo hindamiseks – et ajalugu kulgeks “õigesti” peab vene vaimukultuur tagasi pöörduma oma Bütsantsi juurte juurde.

Niisiis, sai Florovski neopatristilise kontseptsiooni loomise otseseks ajendiks 1917. a revolutsioon ja sellele järgnenud sündmused Venemaal. Emigratsioonis olles püüdis Florovski mõtestada kodumaal toimuvat ning kogu Venemaa ajalugu ja kultuurilugu, mõistmaks, mis oli läinud valesti ja kuidas tuleb toimida tulevikus. Florovski leidis, et on tulutu võidelda sotsialismi kui poliitilise nähtusega, vaid tuleb otsida selle ajaloolisi ja eelkõige vaimuloolisi põhjuseid ning teha nendest järeldused tuleviku jaoks, et taastada ja üles ehitada vene omanäoline kultuur. See teema oli tollal väga akutaalne vene emigratsiooni ringkonnas, nii et Florovski neopatristilise sünteesi kontseptsioon võiks selle taustal pidada üheks tulevikuprogrammiks teiste seas.

Seega hakkab Florovski tegelema bütsantsi teoloogia ja kirikuisade õpetusega juba eelnevalt väljakujunenud kontseptsiooni ajal. Sellest tulenevalt ei lähene Florovski Bütsantsi kirikuisadele kriitiliselt, vaid kui valmis, ühtsele ja terviklikule mõttemudelile, mis tuleb üle võtta. Florovski käsitleb kirikuisade pärandit sellise eelnevalt olemasoleva ettekujutuse valgusel ega sea seda kunagi küsimuse alla. Ta ei pea seda lihtsalt vajalikuks, kuna leiab, et kirikuisade autoriteeti polegi tarvis kuidagi põhjendada või mõne muu autoriteedi poolt kinnitada, vastupidi: isad ise on õige teoloogia ja tõe kriteeriumiks.

Võiks öelda, et ta vaatleb Bütsantsi ajalugu läbi neopatristilise sünteesi ja bütsantinismi prisma. Selle tulemusena on tema pilt Bütsantsist tugevalt romantiseeritud. Bütsantinism ei ole Florovski jaoks ajalooline mõiste, s.t see ei põhine (teadaoleval) ajaloolisel tegelikkusel. Florovski ettekujutus Bütsantsist ja bütsantinismist ei lähe kokku juba tema kaasaegse ajaloo uurimise tulemustega ning tänapäeva uurimused näitavad veelgi selgemalt selle eemaldumist Bütsantsi tegelikust ajaloost. Pigem on bütsantinism Florovski mõtlemises teoloogiline ehk dogmaatiline mõiste. See on eelkõige "õige" teoloogia kriteerium.

4. Hoolimata rangest bütsantinisminõudest toetub Florovski oma teoloogias väga palju Augustinusele, keda ei saa kuidagi Bütsantsi teoloogiks nimetada.

Florovski suhtumine Augustinusesse on ambivalentne. Ühelt poolt peab ta Augustinuse teoloogiat pöördepunktiks, millest sai alguse Lääne teoloogilise traditsiooni selge eemaldumine Ida omast ja loeb ta üheselt Lääne traditsiooni kuuluvaks. Teisalt aga toetub ta omaenda teoloogias üsna palju Augustinusele.

Eriti on Augustinuse õpetuse mõju all Florovski eklesioloogia, mis on Augustinuse eeskujul tugevalt seotud kristoloogiaga, ning loomisõpetus, mis võtab üle Augustinuse arusaama Looja ja loodu duaalsusest. Samuti hindab Florovski kõrgelt Augustinuse õpetust, et aeg loodi koos maailmaga. Selline arusaam toetab nimelt hästi Florovski personalistlikku ajaloo filosoofiat ja ajaloo sattumuslikkuse ideed. – Algab ju “aja lugu” samuti koos ajaga, seega on ajalugu puhtalt maailmasisene nähtus, mida ei suuna mingi “ajalooline paratamatus” või muu kõrgem printsiip, vaid üksnes vabade üksikisikute vabad otsused ja teod.

Florovski ise põhjendab augustiinliku õpetuse ülevõtmist öeldes, et Augustinus oli “pigem Ida kirikuisa”; tema mõtlemine olevat “helleniseerunud”, nagu ka Bütsantsi kirikuisade puhul. Selline seletus jääb aga üsna ebapiisavaks ja vähe põhjendatuks.

Oma töös olen tahtnud viidata võimalusele seletada Augustinuse mõju Florovski filosoofias vähemalt osaliselt sellega, et tänapäeva teoloogiline uurimine on leidnud Augustinuse mõjutusi juba Palamase juures. Palamast peab Florovski aga suureks eeskujuks neopatristilise sünteesi osas, leides, et Palamast jätkas loominguliselt Bütsantsi kirikuisade pärandit. Kaasaegne uurimus Reinhardt Flogauselt (*Theosis bei Palamas und Luther*, Göttingen 1997) näitab aga, et Palamase kirjutistes on mitte ainult kokkulangevusi, vaid lausa kattuvusi Augustinuse teostega. Flogaus väidab, et Augustinuse õpetus oli Palamasele kättesaadav Maximos Planudese tõlgete kaudu. Arvestades Flogause uurimuse tulemusi võiks oletada, et Augustinuse mõjud “hiilivad” Florovski teoloogiasse sisse juba Palamase kaudu. Täpsemalt, Augustinus oli Florovski silmis “pigem Ida kirikuisa” ehk just sarnasuste tõttu Palamasega, kes on Florovski jaoks Bütsantsi kirikuisade traditsiooni ehe esindaja ja jätkaja.

Florovski toetumine Augustinuse teoloogiale viitab tema neopatristilise sünteesi kontseptsiooni vastuolulisusele. Neopatristiline teoloogia peab Florovski järgi vastama bütsantinismi kriteeriumile, samas aga võtab ta ise olulisel määral üle Augustinuse õpetust, mis on Lääne teoloogia tähtsamaid aluseid. Siit tuleneb küsimus edaspidiseks uurimiseks: kas ja kuivõrd vastab tegelikult Florovski enda teoloogia tema poolt üles seatud bütsantinismi nõudele.

5. Florovski neopatristilise sünteesi analüüsi tulemusel võib öelda, et neopatristilise sünteesi idee jääb Florovskil liig üldsõnaliseks ja loosunglikuks. Selles on mitmeid nõrku kohti ja vastuolusid. Ta esitab küll teoloogiale üleskutse, pöörduda tagasi Bütsantsi kirikuisade juurde, ent jätab üsna lahtiseks, kuidas see peaks toimuma. See ei selgu ka Florovski enda teoloogiast, kuna vaatamata range bütsantinismi kriteeriumi ülesseadmisele toetub Florovski oma teoloogias väga palju õhtumaa kirikuisale Augustinusele.

Viimselt jääb selgusetuks, milline peaks Florovski järgi olema neopatristilise teoloogia meetod. Võiks oletada, et seda meetodit tuleks otsida bütsantsi teoloogiast. Florovski rõhutab, et neopatristiline teoloogia peab eelkõige edasi kandma kirikuisade vaimu. See ei tähenda mitte kirikuisade õpetuse kordamist ega pelgalt nende ütluste kompileerimist, vaid teoloogiat *ad mentem patrum*. Kuid tuleb öelda, et siingi läheb Florovski kontseptsioon vastuollu bütsantsi teoloogia tänapäevaste uurimistulemustega, mille kohaselt on bütsantsi teoloogia meetod just nimelt kordav ja kompilatoorne.

Kui vaadelda neopatristilise sünteesi ideed Florovski ajaloo filosoofia taustal ja võtta arvesse vene religioosse mõtlemise laiemat konteksti, omandab see kontseptsioon hoopis teise värvingu. Võiks öelda, et Florovski ajaloo filosoofia on n-õ neopatristilise kontseptsiooni teenistuses. Tema ajalookäsitluse keskmes on idee “üleajaloolise sünteesi” võimalikkusest Bütsantsi ja kaasaegse õigeusu teoloogia vahel. Tema ajaloo filosoofia eesmärk on näidata, et selline süntees on võimalik ja isegi hädavajalik.

Florovski ise küll selliste väidetega ilmselt ei nõustuks. Tema arusaama järgi on bütsantinismi kriteerium antud juba kirikuisadega, see on vene õigeusus alati olemas olnud, lihtsalt seda pole järgitud. Florovski nägemuse kohaselt on bütsantinismi kriteerium justkui vanem kui ta ise. See on loomulikult välja kasvanud asjaolust, et Venemaa võttis ristiusu vastu Bütsantsilt. Florovski käsitleb bütsantinismi kriteeriumi kui paratamatult tulenevat kirikuisade pärandist, millele tuleb truuks jääda. See on justkui kirikuisade poolt ette antud “teoloogia šabloon”, mida tuleb järgida. Florovski arusaama järgi pole see mitte tema enda poolt välja mõeldud, vaid on kirikliku ja “õige” teoloogia “ajaülene” mõõdupuu.

6. Florovski väidab, et Bütsantsi pärand sai vene kultuurile genuiinselt omaseks. Ometi kirjeldab ta vene ajalugu valdavalt just bütsantinismist kõrvalekaldumise ja Lääne mõjude üha suurema sissetungi kaudu. Selgusetuks jääb, millal ja kus oli õieti see bütsantinismi aeg vene ajaloos, millest hakati kõrvale kalduma. Florovski määratleb vene bütsantinismi valdavalt eituste kaudu, näidates, kuidas sellest kaugeneti. Säilinud on Bütsantsi pärand Florovski meelest siiski vene ikoonimaalis, liturgias, sakraalarhitektuuris ja munkluses. Kuid siingi ei määratle ta seda lähemalt, öeldes vaid, et see on olemas. Kui ta aga tahab bütsantinismi seada kindlaks vundamendiks vene kultuurile ja selle pinnalt Venemaad uuendada, kas ei pakuks siis rohkem põhjendust tema teooriale just selle väljatoomine, kuidas ja kus on Bütsantsi pärand säilinud? Siinkohal tuleks ehk pilk suunata näiteks staaretsite liikumisele Venemaal. See vastab igati Florovski bütsantinismi nõudele, olles võrsunud hesühastlikust traditsioonist. Samuti jätkab see loominguiliselt bütsantsi pärandit, luues selle pinnal algupärase ja omanäolise askeetluse traditsiooni. Edaspidise uurimise küsimuseks võikski jääda: kas ja kuivõrd võib staaretsite liikumist pidada bütsantsi pärandi jätkajaks vene teoloogias?

Florovski neopatristilise sünteesi programmi hägusus ja vastuolulisus ei tähenda veel iseenesest, et patristiline pärand ei võiks pakkuda kindlat alust kaasaja teoloogiale. Kindlasti on Florovski juhtinud tähelepanu kirikuisade traditsiooni rolli läbimõtlemise vajadusele teoloogias ning tõstatanud siin olulisi küsimusi. Samuti on ju tegelikult vene õigeusu teoloogia seisukohalt väga oluline Florovski tõstatatud küsimus Bütsantsi pärandi säilimisest ja jätkamisest vene teoloogias. Kahjuks aga ei paku Florovski rahuldavat vastust sellele, mil viisil neopatristilist sünteesi tuleks õieti teostada, või kuivõrd on vene teoloogial alust apelleerida “oma” traditsiooni määratlemisel ja kujundamisel Bütsantsi pärandile.

Florovski neopatristilise kontseptsiooni ja bütsantinismi kriteeriumi aluseks on juba eelnevalt väljakujunenud ettekujutus, milline on bütsantsi teoloogia. Seejuures lähtub ta tugevalt romantiseeritud arusaamast, mis käistleb Bütsantsi monoliitse ja harmoonilise nähtusena. Florovski jõuab bütsantinismi juurde mitte Bütsantsi ajaloo ja teoloogia uurimise tagajärjel, vaid Venemaa mineviku

analüüsimise põhjal. Alles bütsantinismi kriteeriumi leidmisest saabki alguse Florovski sügavam huvi patristika vastu. Arusaam patristilisest teoloogiast kui mõõdupuust ei kasva Florovskil välja mitte kirikuisade teoloogia uurimise põhjal, vaid on juba eelnevalt olemas.

Sellise lähenemise tõttu jääb Florovski kontseptsioonis bütsantinismi nõue vähe põhjendatuks. Viimselt on ainus põhjendus sellele tema enda intuiitiivne tunnetus. Florovski seab iseenesest üles õiged küsimused, kuid pakub lahenduse välja justkui liiga kergekäeliselt. Enne bütsantinismi kriteeriumi ülesseadmist tuleks põhjalikult uurida ja võrrelda bütsantsi ja vene allikaid. Alles selle põhjal oleks võimalik öelda, kuivõrd on bütsantinismi mõõdupuu vene teoloogias õigustatud. Ja selle pinnalt saaks omakorda määratleda, kuidas saaks seda pärandit säilitada ja edasi anda, ehk kuidas peaks õieti toimuma neopatristiline süntees teoloogias.

# BIBLIOGRAAFIA

## 1. Allikad

### Teosed:

ФЛОРОВСКИЙ, Георгий.

Восточные отцы IV века. Восточные отцы церкви, Moskva 2003, lk 7–320.

Восточные отцы V–VIII веков. Восточные отцы церкви, Moskva 2003, lk 321–634.

Пути русского богословия, Vilnius 1991.

### Artiklid:

ФЛОРОВСКИЙ, Георгий.

Вечное и переходящее в учении русских славянофилов. Христианство и цивилизация, Peterburg 2005, lk 84–107.

Западные влияния в русском богословии

<http://www.krotov.info/library/f/florov/zapadnye.html> (3.05.06)

Идея творения в христианской философии. Христианство и цивилизация, Peterburg 2005, lk 316–342.

Из прошлого русской мысли. Из прошлого русской мысли, Moskva 1998, lk 7–27.

Метафизические предпосылки утопизма, Путь nr 4, 1926, lk 27–53.

О народах не-исторических. Из прошлого русской мысли, Moskva 1998, lk 87–103.

О патриотизме праведном и греховном. Из прошлого русской мысли, Moskva 1998, lk 132–165.

О последних вещах и последних событиях. Догмат и история, Moskva 1998, lk 444–465.

Откровение и истолкование. Христианство и цивилизация, Peterburg 2005, lk 616–633.

Письмо к П.Б. Струве об евразийстве. Из прошлого русской мысли, Moskva 1998, lk 124–131.

Положение христианского историка. Догмат и история, Moskva 1998, lk 39–79.

Святитель Григорий Палама и традиция отцов. Догмат и история, Moskva 1998, lk 377–393.

Смысл историй и смысл жизни. Из прошлого русской мысли, Moskva 1998, lk 104–123.

Соборность церкви. Христианство и цивилизация, Peterburg 2005.

Спор о немецком идеализме. Из прошлого русской мысли, Moskva 1998, lk 412–430.

Тварь и тварность. Догмат и история, Moskva 1998, lk 108–150.

Утрата библейского мышления. Христианство и цивилизация, Peterburg 2005, lk 280–315.

Христианство и цивилизация. Христианство и цивилизация. Peterburg 2005, lk 641–649.

Церковь: ее природа и задача. Христианство и цивилизация, Peterburg 2005, lk 568–582.

Шарль Ренувье. Путь nr 14, 1928, lk 111–116.

FLOROVSKIJ, Georg.

Evolution und Epigenesis (Zur Problematik der Geschichte). – Der russische Gedanke, Bd 1, Bonn 1929/30, lk 240–252.

FLOROVSKY, G.

Patristics and Modern Theology. – Procés-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe a Athènes 29 Novembre – 6 Décembre 1936, Ateena 1939, lk 238–242.

## 2. Kirjandus Florovski kohta

BLANE, Andrew.

A Sketch of the Life of Georges Florovsky. Teoses: Georges Florovsky. Russian Intellectual and Orthodox Churchman, ed A. Blane, NY 1993, lk 11–218.

The Published Writings of Georges Florovsky. Teoses: Georges Florovsky. Russian Intellectual and Orthodox Churchman, ed A. Blane, NY 1993, lk 341–401.

The Georges Florovsky Archives at Princeton University and St. Vladimir's Seminary. Teoses: Georges Florovsky. Russian Intellectual and Orthodox Churchman, ed A. Blane, NY 1993, lk 403–436.

SWIRIDOW, Iwan A. Wege der russischen Theologie. Eine geistesgeschichtliche Skizze zu Georgi Florowskis Lebenswerk. Stimme der Orthodoxie, 2/1984, lk 37–45.

WENDEBOURG, Dorothea, "Pseudomorfosis" – ein theologisches Urteil als Axiom der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung. The Christian East, its institutions & its thought, a critical reflection, ed Robert F. Taft, S.J., Rooma 1996, lk 565–589.

WILLIAMS, George H. The Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky. Teoses: Georges Florovsky. Russian Intellectual and Orthodox Churchman, ed A. Blane, NY 1993, lk 287–340.

KÜNKEL, Chirstoph. Totus Christus. Die Theologie Georges F. Florovskys. Göttingen, 1991.

KOTIRANTA, Matti.

Бысантин kirkkohistorian perinne ja haasteet

<http://www.joensuu.fi/ajankohtaista/tiedotteet/2005/virkaanastuvat2005/kotirantakoko.html>

(7.05.06)

Georges Florovskyn uuspatristinen historiakäsitys. Reseptio, nr 2, 2003, lk 31–40.

Neopatristisen koulukunnan Bysanttikuva ja siihen sisältyvä käsitys bysanttilaisen patristisen perinteen homogeenisuudesta – faktaa vai fiktiota?

Ortodoksia, nr 48, 1991, lk 159–182.

PAPADEMITROU, George C. A Contemporary Churchfather, The Greek Orthodox Theological Review, Vol 41, nr 2–3, 1996, lk

БЕРДЯЕВ, Николай. Ортодоксия и человечность. Путь nr 53, 1937.

[http://www.krotov.info/berdyaev/1937/1937\\_434.html](http://www.krotov.info/berdyaev/1937/1937_434.html) (3.05.06)

МЕЙЕНДОРФ, И. Предисловие. Teoses: Г. Флоровский, Пути русского богословия, Vilnius 1991, lk V–X.

ПОСАДСКИЙ, А. В., ПОСАДСКИЙ С. В. Историко-культурный путь России в контексте философий Г.В. Флоровского

[http://www.pokrov-forum.ru/autor\\_prg/prav\\_ph\\_k/florovsky/florovsky\\_index.html](http://www.pokrov-forum.ru/autor_prg/prav_ph_k/florovsky/florovsky_index.html) (3.05.06)

ХОРУЖИЙ, С. С.

Метаморфозы славянофильской идеи в XX веке. О старом и новом, Peterburg 2000, lk 117–140.

Ноепатристический синтез и русская философия. О старом и новом, Peterburg 2000, lk 35–61.

### 3. Muu kirjandus

#### Teosed:

AMMANN, A. M.

Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte. Viin 1950.

Kirchenpolitische Wandlungen im Ostbaltikum bis zum Tode Alexander Newski's. Studien zum Werden der russischen Orthodoxie. *Orientalia Christiana Analecta* nr 105, Rooma 1936.

Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Kultur und des religiösen Lebens bei den Ostslawen. Heft 1: Die ostslawische Kirche im jurisdiktionellen Verband der byzantinischen Grosskirche (988-1459). Würzburg 1955.

AUGUSTINUS, Aurelius. Pihtimused. Tallinn 1993.

BECK, Hans-Georg.

Das byzantinische Jahrtausend. München 1978.

Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. Göttingen 1980.

FEDOTOV, GEORGE. *The Russian Religious Mind*. Cambridge 1946.

FLOGAUS, Reinhard. *Theosis bei Palamas und Luther*, Göttingen 1997.

HERZEN, Aleksandr.

Kes on süüdi. Tallinn 1954.

Teiselt kaldalt. Tallinn 1970.

KOTIRANTA, Matti. *Persoonan perikoreesia: Vladimir Losskyn*

*kolminaisuuskäsitys ja sen suhde palamistiseen perinteeseen ja venäläiseen uskonnonfilosofiaan*. Helsinki 1995.

LILIENFELD, Fairy von. Nil Sorskij und seine Schriften. Berlin 1963.

OBOLENSKY, Dimitry. The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500–1453. NY, Washington 1971.

ONASCH, Konrad. Grundzüge der russischen Kirchengeschichte. Göttingen 1967.

PLATZ, Wilhelm. Charles Renouvier als Kritiker der französischen Kultur. Bonn 1934.

PODSKALSKY, Gerhard.

Theologie und Philosophie in Byzanz. München 1977.

Christentum und Theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237).

München 1982.

SMOLITSCH, Igor.

Leben und Lehre der Starzen. Viin 1936.

Russisches Mönchtum. Würzburg 1953.

STÖKL, G. Das Bild des Abendlandes in den altrussischen Chroniken. Köln und Opladen 1965.

TSCHIŽEWSKIJ, Dmitrij.

Das heilige Russland: russische Geistesgeschichte. I, 10.–17. Jahrhundert. Hamburg 1959.

Russland zwischen Ost und West: russische Geistesgeschichte. II, 18.–20. Jahrhundert. Hamburg 1961.

ZERNOV, Nicolas. The Russians and their Church. NY 1978.

ЗЕРНОВ, Николай. Вселенская церковь и русское православие. Paris 1952.

ЛОССКИЙ, Н.О. История русской философии. Moskva 1991.

МЕЙЕНДОРФ, Иоанн.

Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Minsk 2001.

Византия и Московская Русь: очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке, Paris: YMCA-Press, 1990.

ПАВЛОВ, Иннокентий (Игумен). Введение в историю русской богословской мысли, Moskva 1995.

ТРУБЕЦКОЙ, Евгений. Умозрение в красках. Kogumikus: Три очерка о русской культуре, Moskva 1991.

ТУЛЬЧИНСКОГО, Г. Л., УВАРОВА, М. С. (toimetajad). Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков. Peterburg 2000.

ШМЕМАН, А. Исторический путь православия. New York 1954.

**Artiklid:**

BOAS, George. Renouvier, Charles Bernard. The Encyclopedia of Philosophy. Vol 7–8, London, NY 1972, lk 180j

FELMY, Karl Christian. Die orthodoxe Theologie in kritischer Selbstdarstellung. Kirche Im Osten 28. Bd, 1985, lk 53–79.

MEYENDORFF, John. Universal Witness and Local Identity in Russian Orthodoxy (988-1988). Christianity and the Eastern Slavs, Vol I: Slavic Cultures in the Middle Ages, ed. By Boris Gasparov and Olga Raevsky-Hughes. California Slavic Studies XVI, 1993, lk 11–29.

БЕЗНЮК, Д. К. Славофильство. Новейший философский словарь, Minsk 1999, lk 622j.

БЕРЛИН, Исая.

Молчание в русской культуре. История Свободы, Moskva 2001, lk 335–365.

Русское народничество. История свободы, Moskva 2001, lk 300–334.

БУЛГАКОВ, С. Икона и иконопочитание в православий. Православие, Moskva 2003, lk 261–271.

ВВЕДЕНСКИЙ, Алексей. К вопросу о методологической реформе православной догматики. Богословский вестник, juuni 1904, lk 179–208.

ЗАЛИВАЛОВА, Л. Н., ЛЕБЕДЕВА, Г. Е. Из историй церковно-исторической науки: Ф. А. Курганов (1844–1920). Teoses: Историческая мысль в Византии и на средневековом Западе, toim: Кривушин, И. В, Ivanovo 1998, lk 181–204.

КИРЕЕВСКИЙ, И. В.

О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. Избранные статьи. Moskva 1984, lk 199–237.

Девятнадцатый век. Избранные статьи. Moskva 1984, lk 61–80.

Отрывки. Избранные статьи. Moskva 1984, lk 276–282.

О необходимости и возможности новых начал для философии. Избранные статьи. Moskva 1984, lk 238–271.

КОШАРНЫЙ, В. П. Евразийство. Русская философия. Словарь. Moskva 1999, lk 148j.

ЛЕБЕДЕВА, Г. Е. И. И. Соколов об извечной проблеме церковной византистики. teoses: И. И. Соколов. О византизме в церковно-историческом отношении. Избрание патриархов византии с середины IX до начала XV века (843–1455 г.) Вселенские судьи в Византии, Peterburg 2003, lk 5–10.

ЛОТМАН, Ю. М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении. Kogumikus: Византия и Русь (koostaja Князевская, М.), Moskva 1989, lk 227–235.

ЛОТМАН, Ю. М., УСПЕНСКИЙ, Б.А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века). Tartu Ülikooli Toimetised, vihik 414/1977, lk 3–36.

МАСЛИН, М. А. Народничество. Русская философия. Словарь, Moskva 1999, lk 311jj.

МЕДВЕДЕВ, И. П. Неопубликованные материалы В. Н. Бешевича по истории византиноведения. Kogumikus: Рукописное наследие русских византинистов, Peterburg, 1999, lk 574–611.

МЕЙЕНДОРФ, Иоанн. Византия и Московская Русь. Kogumikus: Sama autor, История Церкви и восточно-христианская мистика. Moskva 2003, lk 337–526.

РЕЗНИЧЕНКО, А. И., СЕМЕКИН, Н. С. Имяславие. Русская философия. Словарь. Moskva 1999, lk 184j.

СОБОЛЕВ, А. В. Полюса евразийства. Новый мир nr 1, 1991, lk 180–182.

СОКОЛОВ, И. И. О византинизме в церковно-историческом отношении.  
Избрание патриархов в Византии с середины IX до начала XV века  
Всемирные судьбы в Византии, Peterburg 2003, lk 11–54.

СОЛОВЬЕВ, С. М. Путь русской культуры. Kogumikus: В поисках своего  
пути: Россия между Европой и Азией, Moskva 1994, 2. osa, lk 81–86.

ХОМЯКОВ, А. С. О старом и новом. Kogumikus: В поисках своего пути:  
Россия между Европой и Азией, Moskva 1994, 1. osa, lk 64j.

ФЛОРЕНСКИЙ, П. Иконостас. Kogumikus: Философия русского  
религиозного искусства, Moskva 1993, lk 265–280.

ШМЕМАН, А. Русское богословие: 1920–1972. Вводный обзор.  
[http://www.krotov.info/libr\\_min/sh/schmeman/schmem39.html](http://www.krotov.info/libr_min/sh/schmeman/schmem39.html) (3.05.06)

# **Die neopatristische Synthese von Georges Florovsky**

## **Zusammenfassung**

Die vorliegende Magisterarbeit stellt die neopatristische Synthese des russischen Exil-Theologen – und eines der bedeutendsten orthodoxen Theologen des 20. Jahrhunderts überhaupt – Georges Florovsky (1893–1979) in einem breiten Kontext unter Einbeziehung der ganzen Bandbreite seines theologisch-geschichtsphilosophischen Denkens in einer Einführung, fünf Hauptkapiteln und einer Zusammenfassung dar.

Nach einer kurzen Einleitung zum Thema und zum Ziel dieser Untersuchung werden im ersten Kapitel Florovskys Leben und sein umfangreiches Schrifttum erörtert, im zweiten Kapitel sein Hauptwerk “Wege der russischen Theologie” behandelt. Der dritte Abschnitt ist Florovskys Philosophie der Geschichte gewidmet, gefolgt von der Darlegung seines Byzantinismus, den er als ein Kriterium für die ganze Theologie anlegt. Das Abschlusskapitel untersucht das Hauptanliegen des in Odessa geborenen und unter anderen in Prag, Paris und New York tätigen Georges Florovskys: die neopatristische Synthese.

In der Theologie ist Georges Florovsky hauptsächlich als Begründer der neopatristischen Synthese bekannt. Zum besseren Verständnis dieser Konzeption schließen die vorliegenden Ausführungen auch seine darüber hinausgehenden theologischen und geschichtsphilosophischen Anschauungen ein.

Das gesamte Schaffen Florovskys durchziehen zwei Hauptthemen: Philosophie der Geschichte und Theologie. Üblicherweise werden diese zwei Bereiche getrennter Untersuchungen unterzogen – wenn auch nicht immer berechtigt. Florovskys beide Hauptthemen sind überaus eng verbunden: Seine Geschichte der Philosophie unterstützt seine Theologie und umgekehrt. Seine Geschichte der Philosophie ist theologisch und seine Theologie ist geschichtlich orientiert. Aus dieser Beziehung lassen sich Florovskys theologische Standpunkte, darunter auch die neopatristische Synthese, mit Blick auf seine Geschichte der Theologie besser

verstehen. Zum besseren Verständnis dient auch die Berücksichtigung der russischen Denktradition, da Florovskys Denken sehr eng der russischen religiösen Philosophie verhaftet ist und in der russischen theologischen und philosophischen Tradition liegt.

Eine der Absichten dieser Arbeit ist das Aufzeigen des in wesentlichem Maße in der russischen Denktradition verhafteten Denkschemas Florovskys. Obwohl er in scharfem Kontrast zur philosophischen und theologischen Tradition Russlands steht, führt er diese weiter. Bei Florovsky finden sich mehrere Aspekte, die allgemein dem russischen religiösen Denken eigen sind. Beispielsweise sind die vehemente Kritik gegen die rationalistische Weltanschauung des Westens und der (russische) Messianismus unter den Slawophilen ebenso verbreitet wie unter den Zeitgenossen Florovskys. Auch seine Idee, dass Russland das Erbe von Byzanz übernommen hat, ist im russischen Kontext keineswegs neu. Der direkte Vorgänger der neopatristischen Synthese Iwan Kirejevsky sah gerade in dem Erbe der östlichen Kirchenväter einen der Gründe für das neue russische Denken.

Die Idee der neopatristischen Synthese ist wohl in ihrer konkreten Form neu, doch wäre sie ohne ihre bestimmte kontextuelle Vorgeschichte undenkbar. Florovsky kommt, wie bereits erwähnt, aus der russischen Geisteskultur, die er einerseits kritisiert und andererseits wohl oder übel weiterführt. Die "Pseudomorphose" der russischen Theologie, so seine Charakterisierung, ist unvermeidliche Voraussetzung für seine eigene Theologie.

Ein zweites Ziel dieser Arbeit liegt in der Transparentmachung der Gegensätzlichkeit von Florovskys Philosophie der Geschichte. Florovsky stellt sich der bisher im russischen Denken verbreiteten idealistischen Geschichtsauffassung (Hegel) entgegen und vertritt die Auffassung einer personalistischen Geschichtsphilosophie und Zufälligkeit der Geschichte. Doch kann er einer Zielhaftigkeit der Geschichte letztlich nicht entweichen.

Die Basis der Florovskyschen Geschichte der Philosophie ist ein metaphysisches Modell, in der Geisteswelt und Schöpfung streng getrennt sind. Der Mensch ist ein Zwischenwesen dieser zwei Welten, der das Geschaffene in

die Geisteswelt transformieren kann. Die Geschichte siedelt er in der Geisteswelt an. Die Geschichte läuft also nicht nach den analogen Regeln ab, die in der Schöpfung herrschen (Naturgesetze), sondern eher zufällig. Florovsky verneint sowohl Ziel als auch Sinn der Geschichte und sieht im geschichtlichen Prozess eher zufällige Fakten und Ereignisse, aus denen sich keine (Natur)Gesetze ableiten lassen.

Florovskys Philosophie der Geschichte ist personalistisch: Geschichte wird durch individuelle Entscheidungen und Handlungen von Einzelpersonen "geschaffen". Dabei beinhaltet seine Philosophie der Geschichte ein starkes eschatologisches Motiv. Die Geschichte hat doch einen *telos*, wenn sie sich zu diesem *telos* auch nicht durch eine progressive Entwicklung bewegt, sondern chaotisch und zufällig. Florovsky versucht die Position der Zufälligkeit der Geschichte in den christlichen Kontext hineinzubringen. Aufgrund der eschatologischen Perspektive bleibt in seiner Geschichtsphilosophie jedoch ein gewisses Ziel bestehen, auf das die Geschichte zugeht.

Ein wichtiger Abschnitt dieser Arbeit betrifft die Analyse des Begriffes Byzantinismus bei Florovsky, die zum Ergebnis führt, dass der Begriff Byzantinismus bei ihm ein Kriterium eines moralischen Urteils über die Geschichte ist. Nach Florovsky ist die russische Geschichte aufgrund der Abweichung vom Byzantinismus "schiefgelaufen". Nur die Rückkehr zum Byzantinismus bringt eine positive Veränderung. Diese Hypothese manifestiert sich bei ihm zu einer Zeit, als er in der Emigration gemeinsam mit einigen Schicksalsgenossen die russische Revolution (1917) begründen und die Zukunft der russischen Kultur bestimmen will.

Für ihn gibt es nur eine Möglichkeit der Rettung der russischen Geisteskultur und diese liegt in der Rückbesinnung auf die Lehren der byzantinischen Kirchenväter. Dafür sind insbesondere die Reinigung der russischen Theologie von den westlichen Einflüssen und die Durchführung einer neopatristischen Synthese notwendig. Das Erbe der byzantinischen Kirchenväter muss zu einer festen Grundlage des russischen Denkens überhaupt werden.

Daraus ist zu sehen, dass Florovsky bereits zu seiner Idee der neopatristischen Synthese kommt, noch bevor er die Theologie der Kirchenväter überhaupt kennengelernt hat. Er wendet sich also den byzantinischen Kirchenvätern schon mit einer ganz bestimmten Vorstellung zu, was er dort finden wird (will).

Es kann durchaus gesagt werden, dass Florovsky die gesamte byzantinische Geschichte durch die Brille seiner neopatristischen Synthese sieht. Deshalb ist sein Byzantinismus-Begriff eher ein theologischer denn ein historischer und beruht nicht auf der geschichtlichen Realität (wie sie heute bekannt ist). Seine Vorstellung von Byzanz und von der byzantinischen Theologie stimmt nicht mit den Ergebnissen der Geschichtsforschung – weder seiner zeitgenössischen noch der heutigen – überein. Byzantinismus ist für Florovsky also ein Kriterium der “richtigen“ Theologie und damit ein theologischer bzw. dogmatischer Begriff.

Obwohl Florovsky ein strenges Kriterium des Byzantinismus aufstellt, kann nicht gesagt werden, dass seine eigene Theologie diesem Kriterium entspricht. Dafür bezieht er sich zu stark auf die Lehre Augustinus’, der keineswegs als byzantinischer Kirchenvater eingestuft werden kann.

Florovskys Beziehung zu Augustinus ist ambivalent. Einerseits sieht er in Augustinus die Bruchstelle, an der östliche und westliche Theologie auseinander gehen und rechnet ihn eindeutig zur westlichen theologischen Tradition. Andererseits beruht Florovskys eigene Theologie hochgradig auf Augustinus’ Lehre. Vor allem in der Florovskyschen Ekklesiologie und Schöpfungslehre werden die Einflüsse Augustinus’ sichtbar. Florovsky selbst begründet die Übernahme der Augustinischen Theologie indem er sagt, dass Augustinus eigentlich “eher ein östlicher Kirchenvater“ war, sein Denken sei ebenso “hellenisiert“ wie das der östlichen Kirchenväter. Diese Aussagen sind allerdings ungenügend begründet.

In der vorliegenden Arbeit wird eine andere Möglichkeit der Erklärung des Einflusses der Augustinischen Theologie auf Florodovsky dargelegt. Wie die heutige theologische Forschung belegt, hat es schon bei Gregorios Palamas eindeutige Einflüsse Augustinus’ gegeben. Palamas wiederum gilt als Vorbild für Florovskys neopatristische Synthese. Eine relativ neue Arbeit von Reinhard Flogaus (“Theosis bei Palamas und Luther“, Göttingen 1997) zeigt auf, dass in

Palamas' Schriften nicht nur Ähnlichkeiten, sondern sogar Überschneidungen mit Augustinus' Werken zu finden sind. Flogeus stellt die These auf, dass Palamas die Werke von Augustinus in der Übersetzung von Maximos Planudes zugänglich waren. Vor diesem Hintergrund liegt die Annahme nahe, dass sich die Augustinische Lehre schon durch Palamas in Florovskys Denken "eingeschlichen" hat.

Die Frage, in welchem Maße Florovskys eigene Lehre dem Byzantinismus-Kriterium entspricht, bedarf noch einer näheren Erforschung.

Die Analyse der neopatristischen Synthese Florovskys führt zu dem Ergebnis, dass seine Idee zu allgemein gehalten bleibt. Er stellt zwar die Forderung auf, zurück zu den byzantinischen Kirchenvätern zu gehen, lässt aber offen, wie dies erfolgen soll. Zudem bleibt die Frage der Methode einer neopatristischen Theologie ungeklärt. Auch eine Ableitung von Florovskys eigener theologischer Methode bleibt undurchführbar, da seine eigene Theologie nicht eindeutig byzantinistisch ist.

Vor dem Hintergrund von Florovskys Geschichtsphilosophie betrachtet, bekommt die Konzeption der neopatristischen Synthese eine andere Färbung. Seine Geschichtsphilosophie stellt sich sozusagen in den Dienst der neopatristischen Synthese und zeigt auf, warum diese Synthese nötig und möglich ist.

Florovsky stellt zwar die Behauptung auf, dass das byzantinische Erbe der russischen Kultur genuin eigen geworden ist, trotzdem beschreibt er in seiner Hauptschrift "Wege der russischen Theologie" die russische Geschichte in erster Linie als eine Geschichte der Abweichung vom Byzantinismus und der wachsenden westlichen Einflüsse.

Seine Byzantinismus-Darstellung ist vorwiegend eine der Negation, indem er beschreibt, was nicht darunter zu verstehen ist. Unklar bleibt, wo und wann der Byzantinismus stattgefunden hat, der als byzantinisches Erbe in die russische Kultur eingeflossen ist.

Nur ganz am Rande erwähnt Florovsky, dass der Byzantinismus noch im russischen Mönchtum, in der Ikonenmalerei, im Gebetsleben und in der

Sakralarchitektur erhalten geblieben ist. Der eigentliche Inhalt des russischen Byzantinismus wird von ihm aber nirgends näher beschrieben.

Daraus erwächst eine Frage an Florovsky: Wäre es nicht berechtigter, dieses Thema aus einer anderen Sicht zu behandeln? Nämlich zu untersuchen und erläutern, wo und in welchen Formen der Byzantinismus in der russischen Kultur noch erhalten geblieben ist. Meines Erachtens würde ein solches Herangehen eine solidere Basis für seine Idee der neopatristischen Synthese schaffen. Zum Beispiel könnte die Tradition des Starzentums für eine authentisch russische Erscheinung gehalten werden, die völlig in der Tradition der byzantinischen Theologie liegt (Palamas). Die Frage, ob und in welchem Sinne das Starzentum als eine authentische Weiterführung des byzantinischen Erbes betrachtet werden kann, könnte ebenfalls ein Thema weiterer Forschungen sein.

Dass sich Florovskys neopatristische Synthese als zu allgemein und zu gegensätzlich zeigt, bedeutet noch nicht, dass das Erbe der Kirchenväter nicht als ein stabiles Fundament für die heutige Theologie dienen könnte. Florovsky hat in berechtigter Weise darauf hingewiesen, dass man sich mit der Rolle der patristischen Tradition in der Theologie beschäftigen muss. Ebenso ist es für die russische Theologie sehr wichtig, die Frage des byzantinischen Erbes näher zu untersuchen (ob sie als Weiterführung der byzantinischen Tradition betrachtet werden kann). Leider aber bietet Florovsky keine klaren Antworten auf die Fragen, wie die neopatristische Synthese durchgeführt werden soll und ob die russische Theologie überhaupt auf die byzantinische Tradition Anspruch erheben kann. Florovsky stellt zwar berechnete und richtige Fragen, doch seine Lösungen und Antworten bleiben zu sehr an der Oberfläche haften.

Zur Beantwortung seiner Fragen sind Untersuchungen und Vergleiche byzantinischer und russischer Quellen notwendig. Erst dann lässt sich feststellen, ob das Kriterium des Byzantinismus in der russischen Theologie seine Berechtigung hat. Und danach wäre die Eruierung möglich, wie man das byzantinische Erbe bewahren und weitergeben kann, das heißt wie die neopatristische Synthese in der Theologie geschehen sollte.