

Izvorni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 75 (2015) 2,347—360
 UDK: 27-72-1
 Besedilo prejeto: 04/2015; sprejeto: 07/2015

Simon Malmenvall

Iskanje edinosti in vesoljnosti Cerkve: ekleziologija Vladimirja Solovjova in Georgija Florovskega

Povzetek: Skozi zgodovino izražena napetost med pravovernostjo (ortodoksijo) in vesoljnostjo (katoliškostjo) Cerkve je v besedilu preučevana znotraj pojmovanja narave Cerkve, kakor jo utemeljujeta dva med seboj različna pogleda, vzeta iz ruske kulture modernega obdobja. Prvi pogled predstavljajo »zahodna«, katolištvu in papeštvu naklonjena stališča filozofa Vladimirja Sergejeviča Solovjova (1853–1900), drugi pogled pa »vzhodna«, izročilu cerkvenih očetov in soglasju vseh pravoslavnih krajevnih Cerkva zavezana stališča teologa in zgodovinarja Georgija Vasiljeviča Florovskega (1893–1979), drugače kritičnega tudi do pogošte nacionalne »zaprtosti« v zgodovini ruskega pravoslavja. Obema omenjenima pogledoma se pridružuje avtorjeva refleksija, ki poskuša medsebojno primerjati ekleziologijo obravnavanih mislecev in obenem ponuditi svoj lastni pristop k razreševanju vprašanja o (izgubljeni) edinosti in vesoljnosti Cerkve.

Ključne besede: Vladimir Solovjov, Georgij Florovski, ekleziologija, vesoljnost Cerkve, ekumenizem, pravoslavje, katolištvo

Abstract: **Search for Unity and Universality of the Church: Ecclesiology of Vladimir Solovyov and Georges Florovsky**

The article presents the tension between orthodoxy and universality (catholicity) of the Church, which manifests itself throughout the course of history, within the conceptualization of the nature of the Church, as understood by two different points of view that originate in modern Russian culture. The first point of view is represented by the "western", pro-Catholic and pro-papal position of the philosopher Vladimir Sergeevich Solovyov (1853–1900). The second is represented by the "eastern" position of the theologian and historian Georges Vasilyevich Florovsky (1893–1979), which is bound to the tradition of the Church fathers and consensus of all Orthodox local Churches; he is nevertheless critical of the common national "isolation" of the Russian Orthodoxy throughout history. The presentation of both points of view is followed by a reflection of the author that attempts to compare the ecclesiology of the two thinkers and subsequently offer his own approach to answering the question about the (lost) unity and universality of the Church.

Key words: Vladimir Solovyov, Georges Florovsky, ecclesiology, universality of the Church, ecumenism, Orthodoxy, Catholicism

Vladimir Sergejevič Solovjov in Georgij Vasiljevič Florovski sta odločilno zaznamovala ne le rusko, temveč tudi celotno krščansko misel 20. stoletja. Solovjova je po ustaljeni sodbi idejnozgodovinskih študij mogoče označiti za prvega predstavnika ruske religiozne filozofije oziroma začetnika tako imenovanega ruskega religioznega preporoda ob koncu 19. stoletja. Florovskega pa navadno opredeljujejo kot utemeljitelja nove paradigme znotraj pravoslavne teologije 20. stoletja – povzete s pojmom neopatristična sinteza ali krščanski helenizem –, ki je v imenu obuditve cerkvenega izročila oziroma »patrističnega obrata« pomenila protiteuž domnevno filozofsko-idealistični smeri Solovjova. (Gavrilyuk 2014, 229; 253; 257–261; Raeff 1993, 232; 235–237)

Tako Solovjov kakor Florovski se pri pojmovanju narave Cerkve in njene veseljnosti ali katoliškosti sklicujeta na avtoriteto pravovernosti znotraj obstoječe ruske pravoslavne Cerkve, ki jo presojata vsak s svojo interpretacijo. Bistvene prvine ekleziologije Solovjova prinašata dve razpravi: *O razkolu v ruskem narodu in družbi* (1883) in *Veliki spor in krščanska politika* (1887). Bistvene prvine ekleziologije Florovskega pa je mogoče najti v preglednem teološko-historiografskem delu *Poti ruskega bogoslovja* (1937) in v člankih *Binkoštni zakrament* (1934) in *Katoliškost Cerkve* (1934).

1. Solovjov in njegova izhodišča

Bistvena značilnost religioznega »preporoda« je v osmislitvi vloge pravoslavja pri razvoju ruske kulture in nacionalne zavesti. V kontekstu razmisleka o zgodovini in prihodnosti ruskega naroda je Solovjov – na podlagi naslova svojega predavanja iz leta 1888 v Parizu – izoblikoval pojem ruska ideja. Omenjena besedna zveza označuje prepričanje o posebnem, od Boga določenem poslanstvu ruskega naroda, ki zadeva prihajajoče (ponovno) pokristjanjenje Evrope in združitev celotnega človeštva v eno Cerkev kot pripravo na drugi Kristusov prihod. Za Solovjova je ruska ideja pomenila preplet nacionalne in nadnacionalne razsežnosti. Segala je tako na področje ruske zavesti kakor tudi na področje njenega preseganja zaradi velike duhovne odgovornosti do sveta; pri tem je bil ruski narod razglašen za »orodje« v božjih rokah. Posebno poslanstvo Rusije pri združitvi pravoslavnih in katoliških kristjanov je Solovjov utemeljeval na razbiranju božje previdnosti oziroma »znamenaj časa«. Rusija naj bi namreč s svojo zgodovinsko izkušnjo ponujala enkratno priložnost za uveljavitev cerkvene edinosti. Ohranjena pobožnost ruskega naroda, politična moč konservativne ruske monarhije, ki se še ni odrekla krščanski veri, in dejstvo pripadnosti družini slovanskih narodov, usodno sprtih zaradi ločitve med katolištvom in pravoslavjem, se po njegovem prepričanju kažejo kot povedna znamenja v prid vzpostavitve prenovljene, ekumenske naravnane ruske kulture in zunanje politike. (Maslin 1990, 10–15; 1967, Vvedenie 1967, XVIII; Gavrilyuk 2014, 110; Raeff 1993, 232; 235–237)

Za Solovjova je osrednji intelektualni cilj vseskozi ostajal enak: poiskati celovitost znanja in življenja kot odsotnost nasprotij med vero in razumom. V kontekstu

nenehnega iskanja celovitosti je posebno mesto zasedala želja po vnovični edinosti med vzhodnim (pravoslavnim) in zahodnim (katoliškim) delom iste vesoljne ali katoliške Cerkve. Ekumenski naboj njegove misli je temeljil na treh predpostavkah. Prva predpostavka zadeva še vedno obstoječo bistveno ali mistično edinost med vzhodnim in zahodnim delom Cerkve, ki se kaže v priznavanju Jezusa Kristusa kot pravega Boga in pravega človeka ali Bogočloveka, v priznavanju skupnega apostolskega nasledstva njune hierarhije in v črpanju duhovnih moči iz istih zakramentov. Druga predpostavka zadeva nujnost vnovične zunanje ali zgodovinske in ne zgolj mistične edinosti Cerkve, ki bi dotlejšnje prejemanje božje milosti nadgradila z učinkovitim pričevanjem o Cerkvi kot enem Kristusovem telesu na zemlji in kot posledica tega z uresničevanjem vere v Bogočloveka na vseh področjih človekove dejavnosti. Tretja predpostavka zadeva razloge za vidno razklanost Cerkve, ki naj bi bili v preteklem pomanjkanju npravstvene volje krščanskih voditeljev za vključevanje svojih lastnih kulturnih posebnosti v bistveno ali mistično edinost. (1967, I–V; XI; Solov'ev 1967a, 78–85; Florovskij 1983, 308; 310–311; 313–321; 425; 462; Gavriljuk 2014, 17; 110; 123; Williams 1993, 326–327; Krečič 2012, 654; 657–658)

Dejansko katoliškost Cerkve je po Solovjovu mogoče doseči na dva medsebojno povezana načina: s priznanjem že obstoječe mistične edinosti obeh delov Cerkva in z npravstvenim naporom pri doseganju tudi pravno ali navzven poenotene Cerkve. Glede pristnega poenotenja Solovjov opozarja pred enačenjem katoliškosti z »latinstvom« oziroma razkrojitvijo vzhodnih izrazov vernosti in teologije na račun popolne uveljavitve »latinskih« značilnosti. Pristno poenotenje Cerkve naj bi tako pomenilo sobivanje in dopolnjevanje »zahodnega« z »vzhodnim« na podlagi soglasja v temeljnih dogmah – kakor jih je opredelilo sedem vesoljnih cerkvenih zborov iz prvega tisočletja krščanstva. Izhajajoč iz tega, Solovjov svoje ekumenske drže ni razumel v smislu odhoda iz ruske pravoslavne Cerkve, temveč v smislu vključitve obeh delov Cerkva v isto Kristusovo mistično telo na zemlji. (1967, V; XIII; XXI; 1967a, 78) Poenotenje Cerkve je nadalje po Solovjovu v veliki meri odvisno od pripravljenosti svetnih oblastnikov za sodelovanje pri množenju duhovnih dobrin, ki tako prek Cerkve kakor tudi prek krščansko urejene družbe vodijo k zveličanju. Tovrstno prenovljeno družbo v zanj najbolj idealni obliki ne pomeni le enotna cerkvena hierarhija pod vodstvom papeža, temveč tudi enotna svetovna država pod vodstvom ruskega imperatorja, ki naj postane svetna »roka« papeževe duhovne oblasti. Ideal svobodno dosežene vesoljnosti Cerkve se tako pri Solovjovu prenaša tudi na vesoljnost svetne oblasti, ki naj bi skupaj s Cerkvijo verniku pomagala k oprijemljivemu uresničevanju krščanskih načel v vsakdanjem življenju in s tem k učinkovitem pričevanju o enem mističnem Kristusovem telesu na zemlji. Kakor je Kristus z učlovečenjem v svoji osebi božjo naravo »nedeljivo in brez pomešanja« združil s človeško, tako naj bi se človeštvo po Kristusovem vstajenju prek Cerkve in krščanske države – pod duhovnim vodstvom papeža kot vsakokratnega naslednika apostola Petra – združilo z Bogom. Tesno sodelovanje med eno Cerkvijo in eno svetovno krščansko državo je za Solovjova pomenilo logično posledico prenovljene človeške narave, dosežene z darom odrešenja po ljubečem Bogočloveku. (1967 VII–VIII; X; XIV–XV; Gavriljuk 2014, 110; Williams 1993, 326–327)

2. Solovjov in njegove izpeljave

Razprava Vladimirja Solovjova z naslovom *O razkolu v ruskem narodu in družbi* se začena z ugotovitvijo, da sta za vesoljnost Cerkev potrebni predvsem dve merili: prvič, odsotnost nacionalne, geografske ali kakršnekoli podobne zamejenosti; drugič, zaobjemanje človeka v njegovi celovitosti, tako telesni in čustveni kakor tudi razumski, družbeni in duhovni razsežnosti. Naravo Cerkev kot »bogočloveško« celovitega organizma po Solovjovu najbolj razkrivajo različni razkoli, ki so pravo nasprotje za Cerkev značilne celovitosti – s prikazovanjem sebe kot nečesa, kar Cerkev ni, posredno kažejo na to, kar Cerkev dejansko je. Na podlagi tovrstnega sklepanja velja razkol v ruski pravoslavni Cerkvi sredi 17. stoletja, s katerim se Solovjov v omenjeni razpravi ukvarja, za vzorčni zgodovinski zgled, prek katerega je mogoče spoznati naravo vesoljne Cerkev (1967b, 3).

Položaj ruskih razkolnikov naj bi odlično odseval splošne zakonitosti krhanja vesoljnosti Cerkev. Njihov upor v imenu spoštovanja izročila je namreč po Solovjovu celovito ali katoliško izročilo ponižal na raven boja za ohranitev človeških časovno in prostorsko omejenih navad, tukaj specifično ruske liturgične prakse tedanje dobe. Boj za izročilo Cerkev je bil tako nadomeščen z bojem za vselej enako narodno starino. Ohranitev nekaterih zgodovinsko relativnih oblik se je pri tem prepletala tudi z nasilnim uveljavljanjem reforme (izganjanje, pobijanje); k temu sta se redno zatekali tako Cerkev kakor država. Vse to je razkolnike v zavesti velikega dela ljudskih množic napravljalo za mučenike in kot posledica tega moralne zmagovalce. Prav mešanica med zagovarjanjem delnosti na račun celovitosti in grešnostjo cerkvenih voditeljev, ki so moč svetne oblasti zlorabljali za uveljavljanje v bistvu plemenitih ciljev, se za Solovjova razkriva kot pogubni vzorec, pred katerim naj se varuje vsak, komur vesoljnost Cerkev pomeni nedotakljivo vrednoto. (1967b, 3; 6–9)

Po Solovjovu je glavna lastnost slehernega razkola vselej enaka: to naj bi bila privatizacija vere. Miselni svet protestantskega, ruskega ali kateregakoli drugega razkolnika naj bi bil odločilno zaznamovan s prepričanjem o nepopravljivih posledicah grešnosti cerkvene hierarhije in skupaj z njo celotne vidne Cerkev, to pa se v ruskem primeru navezuje na izgubo starega liturgičnega reda. Nepopravljive posledice grešnosti za razkolnika nadalje pomenijo ukinitvev Cerkev kot živega nadnaravnega hierarhičnega občestva, skozi katero se skozi zgodovino neprekinjeno razodeva božja modrost. Glede na zapravljeno verodostojnost hierarhije in od tod povzročeno prekinitvev delovanja božje modrosti se nekdanja avtoriteta vesoljne Cerkev prenese na »preostanek zvestih«, ki svoje človeško mnenje prikazujejo kot edino merilo resnice. Razkolništvo namreč v tej luči pomeni izgubo upanja v organski razvoj Cerkev, ki ga kljub človeškim stranpotem vselej oblikuje Sveti Duh. Boj za delne resnice in nebistvene prakse – denimo ohranitev starega ruskega obreda ali absolutizacija Svetega pisma pri protestantih – po Solovjovu vselej privede do izgube celovite vere in do opustitve zakramentalnega prenavljanja tako svojega lastnega kakor občestvenega življenja. (1967b, 9; 14–20; 28–30)

Razprava *Veliki spor in krščanska politika* je posvečena preseganju kulturnih razlik med Vzhodom in Zahodom. Glavno značilnost vzhodne kulture Solovjov

prepozna v pokornosti vsega človeškega nadnaravnim dobrinam (prevlada božjega in odiranje človeškega), glavno značilnost zahodne pa v individualni ustvarjalnosti človeka (prevlada človeškega in odiranje božjega). Ti glavni značilnosti dveh zelo različnih kultur naj bi navzven združil že »svetovni« rimski imperij, globinsko pa naj bi bili obe kulturi na način medsebojnega dopolnjevanja vključeni v Cerkev, ki si je do 5. stoletja duhovno podredila tudi sam rimski imperij. Oba vidika človekovega odnosa do življenja – pokornost božjemu in ustvarjalna svoboda posameznika – je v tem oziru Cerkev povezala z Bogočlovekom Kristusom kot idealom polne človeškosti. Po Odrješniku dosežena sprava med Bogom in človekom naj bi namreč človeku že na zemlji omogočala prejetje božje narave. Po Solovjovu tvori pravi »bogočloveški« organizem, prostor svobodnega občestva med »nebo« in »zemljo«, natanko Cerkev kot mistično Kristusovo telo, v katerem so vsi, ki v Bogočloveka verujejo in so ga deležni po zakramentih. Resnica o Bogočloveku govori o ponižanju Boga v človeško krhkost in kot posledica tega o odrešenju kot možnosti človekovega dviga v božjo neskončnost, od koder izhaja poudarjanje celovitosti človeškega bitja. Temelj vesoljnosti Cerkve po Solovjovu pomeni »bogočloveška« razsežnost Cerkve, ki od vernika zahteva razvitje vseh zmožnosti odrešenega človeka: duhovnih, razumskih, čustvenih, družbenih ipd. Cerkev je torej vesoljna predvsem zato, ker v sebi nosi tako vzorec skladnosti med Bogom in človekom kakor tudi od Boga zapovedano dejavno kristjanovo poslanstvo nenehne oblikovanja sveta v smeri vse večje skladnosti z Bogom. (1967a, 37–39)

Kakor je Cerkev s posredovanjem resnice o Bogočloveku med seboj spravila vzhodno (božje) in zahodno (človeško) načelo, tako mora Cerkev – po Solovjovu – svojo celovito »bogočloveškost« vzdrževati s svojo lastno edinostjo, ki naj ne bo zgolj mistična, temveč tudi zunanja. Prav izvorno nasprotje med Vzhodom in Zahodom naj bi se skozi zgodovino krščanstva postopno spremenilo v razlog za izgubo zunanje edinosti Cerkve, ki traja vse od sredine 11. stoletja dalje. Obe polovici vesoljne Cerkve naj bi namreč zaradi slavljenja svoje lastne kulture poudarjali vsaka svoj vidik Kristusovega mističnega telesa. Vzhod naj bi poudarjal nespremenljivost Cerkve, ki jo varuje izročilo, in od zgodovine odmaknjeno teženje vernika k večnosti, Zahod pa njegovo hierarhično-pravno koristnost pri ustvarjanju krščanske družbe na zemlji. (1967a, 40–43) Ohranjanje edinosti Cerkve in s tem celovitosti »bogočloveškega« življenja je po Solovjovu mogoče doseči z enakomernim upoštevanjem izročila, hierarhične oblasti in osebne svobode: »V razodetju dana in v izročilu ohranjena svetinja Cerkve (duhovništvo, dogma, zakramenti) pomeni začetek, s to svetinjo povezana duhovna oblast je posrednica, svobodno bogočloveško življenje pa je konec ali cilj božjega delovanja.« (1967a, 42)

Bistvo nepreseženega razkola po Solovjovu razkriva vprašanje, ali je poslanstvo Cerkve odvisno od enotne vrhovne oblasti, ki jo predstavlja papež, naslednik sv. Petra kot od Boga postavljenega voditelja apostolov. Zahodna stran naj bi pri tem zagovarjala družbeno dejavno Cerkev, ki si na zemlji prizadeva odsevati »nebeški red«. V tem oziru papeževa monarhična oblast izkazuje podobnost z božjim vladarstvom in tako pomeni pravno zagotovilo ne le izpovedovanja, temveč tudi učinkovitega družbenega izpolnjevanja zahtev svobodno sprejete vere. Oblast Cerkve s

papežem na čelu ima po interpretaciji Solovjova trojno naravo: vse delne pristojnosti različnih hierarhičnih služb in časti se stekajo v najvišjo pristojnost rimskega škofa; oblast Cerkev je po svoji prvenstveno duhovni naravi moralno nadrejena vsakršni posvetni oblasti ali državi; vsak, kdor se je odločil za sprejetje vere in za pridružitve Cerkvi, mora oblast Cerkev sprejemati brezpogojno. (1967a, 53–54; 64–65) Papeževa monarhična oblast po Solovjovu ni utemeljena na od Boga danem zakramentu svetega reda, temveč je vsakokratni papež kot posebljena cerkvena (ne božja) ustanova nosilec najvišje pravne (ne zakramentalne) pristojnosti znotraj škofovske stopnje duhovništva. Argumentacija za smiselnost papeštva tako ne sega na zakramentalno, temveč na zgodovinsko in praktično raven. Če sledimo avtoriteti apostola Petra, bi rimski škofje že od prvih stoletij krščanstva v vesoljni Cerkvi uživali poseben ugled pri razreševanju različnih vprašanj o nauku in o pravni ureditvi. Če pa sledimo učinkovitosti vodenja Cerkev, naj bi prav enotna vrhovna oblast v osebi rimskega škofa kar najbolje omogočala usklajeno uresničevanje njenega »bogočloveškega« poslanstva na zemlji. (1967a, 58–60)

V kontekstu razpravljanja o papeštvu in o družbeni vlogi Cerkev se Solovjov naposled usmeri k pojmu krščanske politike. Ta pojem označuje npravstveno prizadevanje za vzpostavitev edinosti vesoljne Cerkev, ki bi privedla do razrešitve tako vzhodnih kakor zahodnih zgodovinskih stranpoti. Prenovljena vesoljna Cerkev pod vodstvom papeža bi bila po eni strani naravnana k preseganju vzhodne težnje po odmaknjenosti od sveta in po zanemarjanju pravnih norm, po drugi pa k zavrnitvi zahodne srednjeveške zlorabe papeževe oblasti (npr. papeška država). Omenjena zloraba naj bi namreč zahodno Cerkev trajno ponižala s prekmernim posnemanjem države oziroma tekmovanjem z njo na svetnem področju. Cilj delovanja Cerkev se po Solovjovu ne kaže v neposrednem obvladovanju družbe na način prevzetja nalog svetne oblasti, temveč v pozivanju vseh ljudi k sprejetju resnice o Bogočloveku in o njegovi vesoljni Cerkvi. Prav svobodna pripadnost vesoljni Cerkvi čim večjega deleža človeštva in njegovih voditeljev je za Solovjova tisti temeljni pogoj, ki omogoča nadgraditev mističnega vidika Cerkev z zunanjim, moralno podreditev svetne oblasti cerkveni in kot posledica tega uspešno grajenje svetovne krščanske družbe, pripravljene na Kristusov drugi prihod. (1967a, 66; 69; 77–83; 85)

3. Florovski in njegova izhodišča

Drugače od Solovjova pa pri Florovskem ni mogoče najti trditev o mesijanskem poslanstvu Rusije. Kljub temu je Florovski v svojem najbolj znanem delu *Poti ruskega bogoslovja* ubral pristop, ki močno spominja prav na predstavnike religioznega »preporoda«, od katerih se je drugače deklarativno ograjeval. Svoj poziv k neopatristski sintezi ali krščanskemu helenizmu je namreč utemeljil zgolj na ovrednotenju izkušnje ruske idejne zgodovine. Zglede iz ruskega okolja oziroma nečesa »delnega« je tako uporabil za uveljavitev nečesa »vesoljno« cerkvenega. (Florovskij 1983, 506–507; 509; 511–513; Raeff 1993, 261) Svoj lastni pogled na rusko idejno zgodovino in na prihodnost pravoslavne teologije nasploh je med drugim

zagovarjal s poudarjanjem nepogrešljive vloge cerkvenih izobraževalnih ustanov, treh pravoslavniških akademij (moskovske, peterburške, kijevske) in vrste semenišč pri razvoju avtohtone ruske filozofije in historiografije v 19. stoletju (1983, 145–147; 174; 226–227; 232–233; 240; 242; 364–367; 369–373). Temu se je pridruževalo označevanje Solovjova za »sanjaškega« oziroma nemški idealistični filozofski smeri podrejenega misleca. Florovskega je motilo zlasti njegovo domnevno poudarjanje »umika iz zgodovine«. Z iskanjem popolne in s človeškim nrvstvenim trudom začrtane skladnosti – med vero in razumom, med Cerkvijo in družbo, med papežem in ruskim carjem – naj bi se Solovjov oddaljil od zgodovinske razsežnosti Cerkve, od njene pričevanjske kontinuitete v spremenljivih okoliščinah in od raznolikega delovanja Svetega Duha v njej. Iskanje vesoljnega ideala naj bi Solovjova delalo podobnega antičnim gnostikom. Florovski je svojo kritiko Solovjova dejansko uporabil v smislu relativizacije kulturnozgodovinskih zaslug religioznega »preporoda«, ki naj bi zaradi okrnjene zvestobe pravoslavni Cerkvi povzročil zmedo na duhovnem področju in hkrati povečal odvisnost sodobne ruske filozofije od zahodnih vplivov, zlasti od nazorov nemške idealistične filozofije in necerkvene mistike. (1983, 250–253; 308; 310–318; 320–321; 463–464; 466; 492–493; Gavriljuk 2014, 98–99; 106–112; 143; 182; 229; 263; Raeff 1993, 255–257; 272–274)

Jedro neopatristske sinteze Florovskega pomeni krščanski helenizem, ki ga je mogoče razumeti kot nekakšno pravoslavno »večno filozofijo«, posamezno kulturo presegajoči krščanski nazor, na temelju katerega naj bi bili zgrajeni sodobna pravoslavna filozofija in teologija. Pri krščanskem helenizmu govorimo o prepletu med univerzalnim razumsko dojemljivim cerkvenim naukom in zgodovinsko izkušnjo Boga, ki po svetopisemskem vzorcu človeka nagovarja osebno, prek njegove vključenosti v Cerkev in prek neizogibnega etičnega odločanja v odnosu do sveta. V skladu s Florovskim je krščanstvo zaradi Svetega pisma dedič judovskega načina mišljenja, obenem pa je zaradi poznoantičnih opredelitev cerkvenega nauka neizbrisno zaznamovano z grškim pojmovnikom. Izhajajoč iz vesoljnosti krščanskega oznanila, vrednoti Florovski tovrstno odvisnost od edinstvenih kulturnih kategorij pozitivno, saj naj bi kulturna edinstvenost veljala kot povabilo k izstopu svojega iz lastnega trenutnega kulturnega okolja in k bližanju Bogu kot ljubečemu »Drugemu«. Ker krščanstvo, po sledih logike Florovskega, vselej zahteva razumevanje nekaterih »sredozemskih« kulturnih kategorij, je njegovo sporočilo še toliko bolj živo, saj ne prinaša zgolj razumskih dognanj, temveč predvsem razodetje Boga v konkretnem prostoru in času, ki si ga je izbral Bog sam. Prav zgodovinska božjega razodetja naj bi skupaj s filozofsko natančnostjo podelila smisel izročilu kot bistvenemu intelektualnemu gradniku Cerkve. Izročilo naj bi namreč prek zgodovinske spremenljivosti vedno znova celovito pojasnjevalo »večne resnice«. Te resnice pa v neločljivem odnosu med Svetim pismom in cerkvenim učiteljstvom ter med apostolsko dobo in poznejšo zgodovino Cerkve vselej odsevalo kontinuiteto delovanja Svetega Duha v Cerkvi. (1983, 506–507; 509; 511–513; Gavriljuk 2014, 5; 96–97; 112; 125; 150–151; 201–202; 204; 206–207; 211–215; 222–224; Williams 1993, 289–291; 322–324)

Patristska teologija je za Florovskega pomenila normo, po kateri naj se presoja vsaka poznejša teološka smer. Pri tem je zastopal stališče, da je bila ruska pravoslav-

na teologija od 16. stoletja dalje »ujetnica« zahodnih vplivov: sprva katoliških, pozneje protestantskih in razsvetljenskih, naposled tudi romantično-idealističnih. Zaradi njih naj bi ruska teologija ne le izgubila svojo istovetnost, temveč predvsem povzročila vrsto »psevdomorfoz« pravoslavja, zapravila zvestobo pravoslavnemu izročilu oziroma navezanost na izvorno patristično teologijo. Ta teologija naj bi bila ob spodbudi verskega nacionalizma moskovske države z očitkom o grški »tujosti« v dobršni meri odrinjena že na začetku 16. stoletja. (1983, 24–28; 49; 56; 77; 81–84; 97–98; 104–105; 107; 117–119; 149–150; 200–201; 252–253; 285–288; 294; 330; 404–409; 412–413; 432–433; 450–451; 454–456; 492–500; 502–505) Prav iz prepričanja o »psevdomorfozi« je Florovski izpeljal cilj svoje neopatristične sinteze: postala naj bi reformni program celotne pravoslavne misli in temelj ekumenskega dialoga. »Vrnitev« k cerkvenim očetom je zanj pomenila vzpostavitev intelektualne in duhovne kontinuitete z antično in zgodnj srednjeveško Cerkvijo. Neopatristična sinteza ni bila mišljena kot restavracija starodavnosti – Florovski je patristično teologijo želel napraviti za sodobno in vselej verodostojno. Iz prepričanja o svežini izročila je tako katoliško kakor protestantsko teologijo in moderne tokove, izhajajoče iz razsvetljenstva, razumel kot zastarele in ozkogledne. V tem oziru je Florovskega mogoče označiti za inovativnega tradicionalista oziroma nekoga, ki je izročilo Cerkve ustvarjalno pridružil dilemam svojega lastnega časa, ne da bi pri tem izročilo podvrigel relativizaciji. (1983, 506–507; 513; Gavriljuk 2014, 1; 10–11; 69–70; 96–97; 125; 214–216; 219)

4. Florovski in njegove izpeljave

Kritika religioznega »preporoda« je Florovskega spodbudila k poseganju po tradicionalnem načelu pravoslavne ekleziologije. V skladu s tem načelom mora biti pravi teolog dejavno vključen v liturgično-zakramentalno življenje Cerkve in od tod pri sebi dosledno uresničevati »krščanski način življenja«. Krščanski teologi, ki ne razpravljajo v imenu pravoslavne Cerkve in vanjo niso dejavno vključeni, za Florovskega ne sodijo med verodostojne Kristusove pričevalce, saj naj bi pripadnost Kristusovemu mističnemu telesu okrnili s svojimi lastnimi človeškimi mnenji. Celotna ekleziologija Florovskega je zgrajena prav na omenjeni zavezanosti izkustvu Cerkve, ki naj bi s pomočjo delovanja Svetega Duha prinašala tudi edino končno merilo resnice. (1972c, 58–59; 60–61; Raeff 1993, 253–254; 257–258; 268–269) V tem kontekstu se Florovski v *Poteh ruskega bogoslovja* pogosto ustavlja ob »tragediji« ruske pravoslavne Cerkve in kulture, ki naj bi postopni prehod od moskovskega verskega nacionalizma do religioznega idealizma doživeli prav zaradi zaveštne izločitve njenih mislecev iz liturgičnega življenja Cerkve. Prav dvojnost med liturgijo in teologijo, med versko prakso in izobrazbo, naj bi namreč Cerkev v ruski družbi sčasoma preoblikovala v zastarelo in reakcionarno ustanovo. Od Cerkve odtrgana teologija in z njo povezana filozofija naj bi tako postali odsev poljubno razumljenega »napredka«, bodisi utilitarno sekularnega bodisi subjektivno idealističnega. (1983, 84; 92; 101; 201; 252–253; 311; 314; 316–318; 492–499; 502–505; Gavriljuk 2014, 178–184; 220–222; 228–229; Raeff 1993, 267–269; 271)

Florovski v članku *Binkoštni zakrament* razglaša Cerkev za eno in jo izenačuje s pravoslavno Cerkvijo, ki je po njegovem hkrati edina vesoljna oziroma katoliška. Cerkev ni katoliška zato, ker bi bila razširjena po vsem svetu, temveč zato, ker je v njej človeštvo predstavljeno na novo raven bivanja, da bi se izpopolnjevalo v edinosti po podobi življenja Svete Trojice. Cerkev je ena v Svetem Duhu in Sveti Duh jo »izgrajuje« v celovito Kristusovo telo. V Cerkvi kot Kristusovem telesu je vsekozi uresničevana skrivnost učlovečenja, združitve božje in človeške narave. Cerkev je predvsem ena v medsebojno odvisnem delovanju zakramentov, ki so temelj njenega celotnega življenja. Cerkev je tudi ena v binkoštih, ki pomenijo dan njene ustanovitve in posvetitve, to pa omogoča označevanje Cerkve za »binkoštni zakrament«. Binkošti tako zagotavljajo izvir in polnost posameznih zakramentov. Živeti v Cerkvi pomeni zlasti, biti deležen nenehne aktualizacije binkoštnega praznika, ki je delovanje Svetega Duha. (1976, 189–190; 1972b, 38–39; 41–42) Binkošti postajajo večne v apostolskem nasledstvu, to je: v neprekinjenosti hierarhičnih posvečenj, po katerih je sleherni del Cerkve vselej združen s Kristusom in z apostoli. Apostolsko nasledstvo in na njem zgrajena hierarhija nista zgolj pravno okostje Cerkve, temveč predvsem karizmatično načelo, ki služi posredovanju zakramentov. Prav zaradi posredovanja zakramentov tvori hierarhija »organ« edinosti vesoljne Cerkve. Posebnost škofovske naloge je, delovati kot »organ« apostolskega nasledstva. Škof se od duhovnika razlikuje po moči posvečevanja oziroma skrbi za kontinuiteto apostolskega nasledstva, to pa je tudi edina razlika med njim in duhovnikom. Po Florovskem je vsaka krajevna Cerkev prek svojega škofa vključena v polnost Cerkve kot celote. Prek svojega škofa je povezana s preteklostjo in s sedanjostjo in tako pomeni del živega organizma telesa vesoljne Cerkve. V svojem škofu vsaka posamezna Cerkev prerašča svoje lastne meje, prihaja v stik z drugimi Cerkvami in se vanje zliva. (1976, 190–191; 1972b, 45)

Iz binkoštnega dogodka Florovski izpeljuje misel o temeljni enakosti vseh članov Cerkve, a hkrati o njihovi pozitivni raznolikosti: »Čeprav je Duh eden, so darovi in službe v Cerkvi zelo raznolike. Medtem ko je Duh v zakramentu binkošti prišel na vse, je zgolj dvanajsterim podelil moč in hierarhično stopnjo duhovništva, ki jim jo je obljubil naš Gospod v dnevih svojega učlovečenega bivanja.« (1976, 192) Notranja skladnost Cerkve ne zadeva le objektivne edinosti v Svetem Duhu po zakramentu krsta in evharistije, temveč tudi subjektivno edinost »skupnega življenja« ali bratstva, ki odseva podobnost z božjo popolnostjo. Podoba telesa Cerkve je namreč Kristusova zapoved ljubezni. Ta zapoved pomeni sposobnost, videti sebe v svojem bratu, ki tako postane posameznikov »drugi jaz«. Še več: pravi kristjan vidi v slehernem bližnjem tudi samega Kristusa. Takšna celovita ali katoliška ljubezen je mogoča zgolj prek spreobrnjenja duše, doseženega z »zatajitvijo« samega sebe. Katoliškost nadalje kljub »zatajevanju« samega sebe ne predvideva kolektivismu. Prav nasprotno: »zatajitev« razširja domet posameznikove osebnosti, jo krepi in v njej zaobjema številne bližnje. Vse to ne pomeni, da vsak član Cerkve že samodejno dosega raven katoliške ljubezni, temveč to, da je k njej poklican in jo tudi zmore doseči. (1972b, 42–44)

V povezavi z binkoštnim dnem in z apostolskim nasledstvom se Florovski napoti k temi izročila. Po njegovem apostolsko nasledstvo ne more biti ločeno od apo-

stolskega izročila. Apostolsko izročilo ni zgolj zgodovinski spomin; zvestoba izročilu ne pomeni zgolj premočrtnega vztrajanja na tem, kar je staro. Izročilo je namreč enako duhovnemu življenju Cerkve. V prvi vrsti je to neprekinjeni tok duhovnega življenja, pritekajočega iz dvorane zadnje večerje, za živo vez z vso polnostjo Cerkve. (1976, 194; 1972b, 46) Izročila po Florovskem ni mogoče zamenjevati s konservativnostjo, temveč ga je treba razumeti kot začetek življenja, kot njegovo prenavo in rast. Izročilo je moč za poučevanje in pričevanje iz globine izkušnje Cerkve. Ta moč pa je že vsebovana v apostolskem nasledstvu, saj je po božjem določilu podeljena škofovskemu zboru. Hierarhija je s svojo učiteljsko pristojnostjo »ustnice« celotne Cerkve. To ne pomeni, da hierarhija za svoje poučevanje potrebuje dovoljenje cerkvenega ljudstva, saj ji to pristojnost podeljuje Sveti Duh po »maziljenju resnice« v zakramentu posvečenja. Znotraj Cerkve je namreč izključno hierarhiji dana pravica in obenem dolžnost poučevanja in pričevanja. Hierarhija znotraj Cerkve ne ustvarja česa samozadostnega, saj na katoliški način ali celovito poučuje edino takrat, ko Cerkev resnično v sebi zagovarja in zaobjema. Vse to posameznemu verniku nikakor ne jemlje možnosti do svobodnega izražanja osebnega mnenja. Ker je škofu podeljena moč, da deluje kot »srce« ljudstva, ima ljudstvo, zasledujoč notranjo skladnost Cerkve, tudi pravico in dolžnost strinjanja ali nestrinjanja. (1976, 194–196; 1972b, 46–47; 53–54) Moč za poučevanje tako temelji na dvojni kontinuiteti. Prvič, na neprekinjenosti duhovnega življenja v Cerkvi. V občestvo s Svetim Duhom je mogoče priti po zakramentih, ob tem pa se mora vsak član Cerkve truditi, da bi bil prek molitve in dobrih del s Svetim Duhom tudi »napolnjen«. Drugič, občestvo v zakramentih je mogoče doseči izključno prek neprekinjenosti duhovniškega nasledstva, ki presega zgodovinsko relativnost posameznih obdobij. Svoboda teološkega raziskovanja je utemeljena prav v tem hierarhičnem »maziljenju resnice«. Prav apostolsko nasledstvo je namreč tisto, ki na področju teologije dovoljuje gledanje onkraj duha nekega določenega časa in vstopanje v polnost resnice. (1976, 196; 1972b, 46–47)

V kontekstu upoštevanja učiteljskega glasu naslednikov apostolov se Florovski osredotoča tudi na temo odnosa med izročilom in Svetim pismom. Sveto pismo je po Florovskem vpeto v globino Cerkve, saj je iz nje izšlo in je bilo za njene vernike tudi sestavljeno – Cerkev in izročilo sta potemtakem »pred« Svetim pismom. Sveto pismo Florovski razume kot zapisano izročilo oziroma enega od njegovih tokov in utemeljiteljev. Oznanjati sporočilo Svetega pisma za Florovskega pomeni: oznanjati nikejsko-konstantinopelski obrazec veroizpovedi, ki posreduje bistvo božjega razodetja. Edino vnaprejšnja vera v Boga, usklajena z veroizpovedjo Cerkve, naj bi namreč svetopisemska besedila napravljala za prepričljiva v vseh zgodovinskih obdobjih. Tovrstna vera prvenstveno zaupa preteklim pričevalcem, cerkvenim očetom, ki so izkusili božjo ljubezen, po njej živeli in jo znotraj Cerkve tudi ubesedili. Izročilo Cerkve je po Florovskem izraz njene neomajne zvestobe Bogu. Merilo zanesljivosti izročila naj bi bilo njegovo praktično potrjevanje v življenju Cerkve. Izročilo se tako najprej kaže kot »pravilno življenje« (ortopraksija) in šele drugotno kot »pravilno prepričanje« (ortodoksija). Nepogrešljivo razsvetljevanje po Svetem Duhu naj bi namreč izhajalo prav iz zvestobe Cerkvi in iz truda za sve-

tost. Z doktrinarnega in zakramentalnega vidika avtoriteta cerkvenih očetov kot razlagalcev Svetega pisma in nauka Cerkve temelji na dejstvu, da so bili povečini škofje ali duhovniki. Z zgodovinskega vidika pa njihova avtoriteta temelji na tem, da so bili tudi oblikovalci sklepov sedmih vesoljnih cerkvenih zborov. Doktrinarno-zakramentalni in zgodovinski argumentaciji avtoritete cerkvenih očetov Florovski dodaja še etično: cerkveni očetje so medsebojno skladnost v mislih in kot posledica tega medsebojno potrjevanje dosegli s svojim krepostnim življenjem, ki jim je sploh omogočilo razumevanje navdihov Svetega Duha. Izhodišče in vrhunec »ortopraksije« je po Florovskem liturgija – najtesnejše združevanje z Bogom, s Cerkvijo, z angeli in s svetniki. Prav znotraj liturgije naj bi se že zgodovinsko najprej izoblikovali veroizpovedni obrazci, ki so temelj slehernih teoloških izpeljav. Izročilo Cerkve, iz katerega raste teologija, ima tako svoj zgodovinski in vsebinski začetek v liturgiji. Izročilo po Florovskem ne zaobjema samo predajanje nauka, različnih pravil in obredov, temveč pomeni tudi posredovanje milosti in posvečevanja, to je: edinost zakramentov v Svetem Duhu. Prav zaradi predpostavljene zakramentalne edinosti je izročilo mogoče najti zgolj v Cerkvi, zgolj tam, kamor se neprekinjeno steka milost Svetega Duha, ki razkriva resnico. Izročilo kot »konstitutivna« prvina katoliškosti po Florovskem pomeni najvišjo obliko pričevanja o Sveti Trojici znotraj Cerkve in pričevanja o naravi Cerkve zunaj nje. (1972b, 47–48; 1972a, 95–98; 101–103)

5. Edinost in vesoljnost Cerkve: iskanje izgubljenega in spoštovanje že obstoječega

Ekleziologija obeh obravnavanih mislecev – Solovjova in Florovskega – je odločilno zaznamovana s temo edinosti Cerkve in njene vesoljnosti. Kljub obstoju skupne preučevane teme se med njima kažejo pomembna razhajanja, ki po svojem bistvu pomenijo različno pojmovanje razdeljenosti Cerkve na pravoslavno in katoliško polovico. Solovjov v tem oziru jasno prepoznava tragičnost razkola, zaradi katerega je po njegovem Cerkev postala družbeno manj prepričljiva. Od tod izpeljuje svojo željo po spravi med katolištvom in pravoslavljem, ki bi privedla do vnovične vzpostavitve vidne edinosti Cerkve. Nasprotno Florovskega vidni razkol ne vznemirja in ga zato ne dojema v tragični luči. Dejansko edinost in vesoljnost – tako notranjo kakor tudi vidno – namreč prepoznava že v trenutno obstoječi pravoslavni Cerkvi, ki jo obenem pojmuje tudi kot edino pravo Cerkev. Temelj pojmovanja dejstva razdeljenosti Cerkve je pri Solovjovu iskanje izgubljene edinosti oziroma preseganje trenutnega stanja, pri Florovskem pa je temelj vrednotenja istega dejstva spoštovanje že obstoječe edinosti znotraj samozadostne doktrinarne in hierarhične strukture pravoslavne Cerkve.

Različno pojmovanje razdeljenosti Cerkve vodi oba misleca tudi do razlike v družbeni razsežnosti njune ekleziologije. Solovjov namreč s svojim pojmom krščanske politike, ki zadeva državno pomoč pri uresničevanju vidne cerkvene edinosti in krščanskega načina življenja, sega onkraj ožje ekleziologije oziroma teologije. Naspro-

tno se Florovski ne ukvarja niti z neposrednimi družbenimi posledicami ali zahtevami že obstoječe krščanske edinosti znotraj pravoslavja niti z vprašanjem o posebnem poslanstvu ruskega naroda in tako brez kakršnekoli politične vizije ostaja v okvirih Cerkve kot izrazito duhovnega »organizma«. Različno vrednotenje razdeljenosti Cerkve pri Solovjovu in pri Florovskem je na podlagi omenjenega mogoče razumeti v smislu napetosti med filozofskim ali razumskim pristopom na eni strani (Solovjov) in teološkim ali avtonomno cerkvenim pristopom na drugi strani (Florovski). Napetost med filozofskim in teološkim pristopom se pomenljivo kaže na področju različnega pojmovanja uresničevanja edinosti in vesoljnosti Cerkve. Za Solovjova je uresničitev prave podobe Cerkve ideal, ki se odmika od trenutnega stanja in je prestavljen v nedoločeno prihodnost, za Florovskega pa je uresničitev prave podobe Cerkve dosegljiva že »tukaj in sedaj«. Solovjov želi do edinosti in vesoljnosti s človeškim naporom šele priti, Florovski pa edinstvo in vesoljnost jemlje kot po milosti Svetega Duha nikoli prekinjeno dejstvo pravoslavne Cerkve. Ker Solovjov celote neskladnosti med pravoslavljem in katolištvom na področju nauka in pravne ureditve ne razume kot odsev preiščenih teoloških razlogov, temveč kot posledico kulturnih razlik, se v tovrstno neskladnost na idejni ravni ne pogloblja. Zato njegovo pojmovanje uresničevanja edinosti in vesoljnosti Cerkve deluje pragmatično. Ker Florovski izhaja iz stvarnosti obstoječega pravoslavja in ga vidna razdeljenost med obema deloma nekdanje enotne Cerkve ne vznemirja, njegova ekleziologija ne prerašča v poseben načrt o prihodnosti Cerkve in družbe, temveč vsebuje misijonarsko povabilo k spreobrnjenju vseh ljudi oziroma k njihovi vključitvi v edino pravo Cerkev, ki je izenačena s pravoslavno.

V kontekstu prizadevanja za zблиževanje obeh delov nekdanje enotne Cerkve je mogoče s posebno naklonjenostjo izpostaviti dve ugotovitvi Solovjova: ugotovitev o tragičnosti razkola, ki zahteva rešitev, in ugotovitev o nikoli izgubljeni bistveni edinosti, ki zadeva zakramente in skupni apostolski izvor obstoječe hierarhije. V istem kontekstu pa je mogoče z enako naklonjenostjo izpostaviti tudi dve ugotovitvi Florovskega: ugotovitev o potrebnem izkustvu cerkvenosti oziroma vključenosti v življenje Cerkve, ki s preoblikovanjem osebnosti posameznega teologa omogoča ohranjanje pristne teologije, in ugotovitev o glavni avtoriteti Svetega Duha kot pravega vodnika Cerkve. Kljub temeljitemu preučevanju vesoljnosti Cerkve in njuni intelektualni pronicljivosti se Solovjov in Florovski nista dovolj ustavljala pri morebiti ključnem zgodovinskem vidiku Cerkve, brez katerega nastop razkola med pravoslavljem in katolištvom ostaja težko razumljiv. Ker je namreč Cerkev ne le božji, temveč obenem tudi človeški in kot posledica tega grešni »organizem«, lahko zgodovinsko ponavljanje vrste sporov in razkolov – vključno z neprežeženim razkolom iz leta 1054 – pričuje o nadvse običajnem in pričakovanem pokazatelju človeške slabosti. V tej luči prizadevanje za vzpostavitev edinosti ne more zadevati zgolj poenotenja nauka in pravne ureditve, temveč istočasno tudi osebno čimbolj neoporečno krščansko življenje slehernega pripadnika vzhodnega ali zahodnega dela nekdanje enotne Cerkve. Zato je edinstvo Cerkve potemtakem odvisna tudi od posameznikove osebne edinosti z Bogom, vključujoč zavedanje o pristni teologiji, ki se mora »napajati« iz molitve, iz liturgije in iz asketskih vaj.

Čeprav lahko iskanje rešitev za preseganje razkola iz leta 1054 pomeni predrzno poseganje v zapletene odnose med katoliško in pravoslavno Cerkvijo, je ob zavedanju o tragičnosti prenehanja vidne edinosti Cerkve vendarle mogoče iskati izhod v smeri temeljnega soglasja, izpričanega skozi zgodovino prvega tisočletja krščanstva, zlasti skozi sedem vesoljnih cerkvenih zborov. Nikoli izgubljena veljavnost zakramentov, ki se ji pridružuje neprekinjeno skupno apostolsko nasledstvo, bi bila tako nadgrajena s temeljito preučitvijo smotrnosti vseh poznejših medsebojno neskladnih pravoslavnih in katoliških prvin nauka in pravne ureditve v odnosu do skupnega soglasja iz prvega tisočletja. V ta kontekst pa bi, izhajajoč iz resnicoljubnega upoštevanja skupne zgodovine, neizogibno sodila tudi določitev vloge papeža kot prvega v zboru škofov (naslednikov apostolov), zavzemajočega častno mesto v hierarhiji vesoljne Cerkve, na čigar avtoriteto bi se bilo mogoče sklicevati pri odločanju o občutljivih vprašanih nauka in pravne ureditve.

6. Sklep

Preučevanje Vladimirja Solovjova in Georgija Florovskega v njuni medsebojni zvezi omogoča postavitev sklepa: vsak s svojo ekleziologijo izražata po svojem bistvu različno vrednotenje stvarnosti kot takšne, saj se gibljeta znotraj dvojnosti med nezadovoljivo sedanostjo oziroma potrebo po idealu skladnosti sveta na eni strani (Solovjov) in sprejemanjem obstoječih možnosti oziroma pozivom k priznanju v svetu že polno delujoče vesoljne Cerkve na drugi strani (Florovski). Kljub različnemu vrednotenju stvarnosti je obema mislecema skupna predpostavka o edinosti in vesoljnosti kot temeljni in vselej potrebni značilnosti Cerkve, mističnega Kristusovega telesa na zemlji. Izguba ali zameglitev edinosti in vesoljnosti v tem oziru pri obeh velja za hudo poškodovanost Cerkve, ki sama po sebi zahteva ustrezno rešitev. Prepoznavanje morebitne poškodovanosti Cerkve in iskanje ustrezne rešitve pa se kažeta kot zahtevna naloga sleherne generacije kristjanov.

Reference

- Florovskij, Georgij V.** 1983. *Puti rusckago bogoslovija*. Pariz: YMCA-Press.
- Florovsky, Georges.** 1972a. The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 1. *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 93–104. Belmont: Norland Publishing Company.
- . 1972b. The Catholicity of the Church. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 1., *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 37–56. Belmont: Norland Publishing Company.
- . 1972c. The Church: Her Nature and Task. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 1., *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 57–72. Belmont: Norland Publishing Company.
- . 1976. The Sacrament of Pentecost. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 3., *Creation and Redemption*, 189–198. Belmont: Norland Publishing Company.
- Gavrilyuk, Paul L.** 2014. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.
- Krečič, Primož.** 2012. Development and Reality of Antinomy in Russian Religious Thought. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 4:653–644.

- Maslin, Mihail A.** 1990. *O Rossii i ruskoj filosofskoj kulture: filosofy russkogo posleoktjabr'skogo zarubež'ja*. Moskva: Nauka.
- Raef, Mark.** 1993. Enticements and Rifts: Georges Florovsky as Russian Intellectual Historian. V: *George Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 219–286. Andrew Blane, ur. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.
- Solov'ëv, Vladimir S.** 1967a. Velikij spor i hristianskaja politika. V: Vladimir S. Solov'ëv. *O hristianskom edinstve: Sobranie sočinenij*, 37–86. Bruselj: Foyer Oriental Chrétien.
- — —. 1967b. O raskole v ruskom narode i obščestve. V: Vladimir S. Solov'ëv. *O hristianskom edinstve: Sobranie sočinenij*, 3–34. Bruselj: Foyer Oriental Chrétien.
- Vvedenie.** 1967. V: Vladimir S. Solov'ëv. *O hristianskom edinstve: Sobranie sočinenij*, I–XXI. Bruselj: Foyer Oriental Chrétien.
- Williams, George H.** 1993. The Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky. V: *George Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 287–340. Andrew Blane, ur. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.