



Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 16. 4. 2023; Sprejeto Accepted: 31. 8. 2023
UDK UDC: 271.2:32(477+470)
DOI: 10.34291/Edinost/78/01/Maver
© 2023 Maver CC BY 4.0

Aleš Maver

Po različnih poteh do sozvočja: Zgodovinski okvir odnosa pravoslavlja v Ukrajini in Rusiji do političnih oblasti

*Through Different Paths to Symphony:
The Historical Framework of the Relationship
between Eastern Orthodoxy and Political
Authorities in Ukraine and Russia*

Izvilleček: Avtor trdi, da lahko vsaj od 14. stoletja naprej govorimo o velikih razlikah v razvoju odnosa Vzhodnih krščanskih cerkva na območju današnjih Ukrajine in Rusije do političnih oblasti. Medtem ko se je poskušalo pravoslavlje v današnji Rusiji vseskozi odmakniti od zahodnih vplivov, je pravoslavlje na območju Litve in Poljske te iste vplive v glavnem sprejemalo. Omenjeno se je posebej pokazalo v poznem 16. in v prvi polovici 17. stoletja. Po vključitvi (najprej zgolj) dela ukrajinskega ozemlja v rusko državno tvorbo so zahodni vzorci in ukrajinski hierarhi hkrati močno oblikovali politiko carja Petra Velikega do Pravoslavne cerkve. Pri tem je ostalo dejstvo, da slednja od leta 1721 ni imela več nobene pomembnejše avtonomije v razmerju do državnih oblasti. Tako ima ukrajinsko-ruski cerkveni spor od leta 1990 precej daljšo predzgodovino. Seveda se je morala tudi tista veja ukrajinskega pravoslavlja, ki si je prizadevala za avtokefalnost, močno opirati na pomoč državnih oblasti.

Ključne besede: pravoslavlje v vzhodni Evropi, Kijev, Peter Veliki, cerkvena politika v Rusiji, ukrajinsko prizadevanje za avtokefalnost, »politična ortodoksija«

Abstract: *The author argues that at least since the 14th century, one can speak of great differences in the development of the relationship between Eastern Orthodoxy and political authorities. Whereas Eastern Orthodoxy in the present-day Russia always tried to distance itself from the western influences, its counterpart in Lithuania and Poland mainly embraced such influences. This became particularly visible during the late 16th and the first half of the 17th century. Western patterns and Ukrainian hierarchs also strongly shaped the politics of Peter the Great towards the Eastern Orthodox church. Its lack of any meaningful autonomy in relationship with state authorities since 1721 remained characteristic for centuries to come. Therefore, the Ukrainian-Russia church conflict since 1990 has a much longer prehistory. Of course, the autocephalous Ukrainian church was also forced to rely heavily on the help of the state authorities.*

Keywords: *Eastern Orthodoxy in Eastern Europe, Kyiv, Peter the Great, Church politics in Russia, Ukrainian struggle for autocephaly, »political Orthodoxy«*

Uvod

Dejanske ali domnevne razlike v dojemanju razmerja med Cerkvijo in politično oblastjo med zahodnim in vzhodnim krščanstvom so ena najpogostejših cerkvenozgodovinskih tem.¹ Kot je bilo večkrat opozorjeno, se pri tem na zahodu nismo vedno uspešno izogibali poenostavitvam in shematičnemu predstavljanju (Maver in Bajc 2019; Trontelj 2022). Pretiravanja so izhajala iz pripisovanja prevelike razlike izhodiščem oblikovanja odnosa do oblasti med zahodnim in vzhodnim krščanstvom. Ravno tako ni bilo dovolj pozornosti deležno dejstvo, da je smiselno ločevati vzhodne cerkvene skupnosti, ki so se bolj opirale na državno tvorbo in njene nosilce, in tiste, ki so svojo lojalnost zagotavljale v prvi vrsti določeni narodni skupnosti, kar naj bi veljalo predvsem za tiste cerkve, ki so avtokefalnost pridobile (ali obnovile) v času po oblikovanju narodnih držav v Evropi v 19. in 20. stoletju (Bremer 2012b, 153–157). Pomemben generator razlik za razmerja znotraj vzhodnega krščanstva je bilo vprašanje, ali je kaka cerkev živela in delovala v državni tvorbi, kjer je bilo vzhodno krščanstvo vera večine prebivalstva in vladarja, ali v taki, kjer so oblastniki pripadali drugačnim verskim izročilom (Bremer 2012b, 155–156). Končno ne gre zanemariti, da navezava krajevnih cerkva na narodne skupnosti v srednji in vzhodni Evropi pri katoličanih pogosto ni manj izrazita kot pri vzhodnih kristjanih (Trontelj 2022; gl. za posebna primera še Škamperle 2020; Herle in Klemenčič 2022).

Spraševanje o posebnostih odnosa med Cerkvijo in nosilci politične oblasti v vzhodnoevropskih pravoslavnih okoljih, kjer bo v ospredju predvsem prostor Rusije in Ukrajine in v tem okviru zapleteno vprašanje osamosvajanja ukrajinskega pravoslavja, bo skušalo upoštevati pravkar navedene omejitve. Začeti pa se bo vendarle moralo tam, kjer se začne večina pri-povedi o oblikovanju obravnavanega razmerja na krščanskem vzhodu.

1 Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa »Preteklost severovzhodne Slovenije med slovenskimi zgodovinskimi deželami in v interakciji z evropskim soseditvom« (P6-0138) in raziskovalnega projekta »Slovenska intelektualna zgodovina v luči sodobnih teorij religije: od ločitve duhov in kulturnega boja do komunistične revolucije« (J6-3140), ki ju financira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije.

1 Vzhodnorimska izkušnja odnosa med Cerkvijo in politično oblastjo

Gre za vzhodnorimsko oziroma bizantinsko izkušnjo. V zvezi z njo se mi zdi še vedno produktivno poseči po pojmu »politične ortodoksije«, ki ga je izoblikoval in temeljito razložil nemški bizantolog Hans-Georg Beck (Beck 1994, 87–109). Vznik te ortodoksije (ne slovenjenje s pravovernostjo ne s pravoslavljem ne bi bilo povsem ustrezno, čeprav bi se v skrajni sili odločil za prvo možnost) je posrečeno videl v dejstvu, da »Konstantinu vera ni bila oznanjena, svojo pot v Cerkev je našel mimo vsake vstopne veže, lahko se celo vprašamo, ali je pot v Cerkev sploh našel ali jo hotel najti« (Beck 1994, 93). Tukaj je treba v izogib nesporazumom sicer takoj dodati, da vstopu Konstantina Velikega v cerkveno zgodovino po mojem mnenju ne smemo pripisovati večjega pomena, kot ga je imel. Tudi Beck je navsezadnje poudaril, da se je miselnost, skrita za cesarskim kultom v večinski poganski okolici v Rimskem cesarstvu, že v času pred Konstantinom zajedla tudi v kristjane. Poleg tega je prav reči, da se je po cesarju iz Naisa bistveno spremenil prej v najboljšem primeru indiferenten, v najslabšem pa sovražen odnos oblastnikov do krščanstva, medtem ko so izhodišča njegovega razmerja do vladajočih ostala prejkone enaka. Izoblikovala so se namreč na ozadju prizadevanj zgodnje krščanske teologije, da predstavi popolno lojalnost Kristusovih privržencev cesarju, čeprav (ali ker) mu niso mogli priti naproti pri vprašanju omenjenega cesarskega kulta (Maver 2022; Bogataj 2022). Dalje je treba dodati, da je bilo dojemanje Konstantinove spreobrnitve kot »milostnega dogodka« skupno zahodni in vzhodni veji krščanske skupnosti, vendar so slednjo še bolj navdušeno sprejeli na vzhodu, kjer je bilo kristjanov več in je bilo preganjanje v času tetrarhov bistveno intenzivnejše in dolgotrajnejše (Kinzig 2019, 97–108). Z vzhoda so slednjič prihajali goreči kritiki pozneje zmagovitega nicejskega poskusa rešitve trinitarnih sporov in Beck ima morda prav, ko Evzebiju iz Cezareje »podtika«, da je s povzdigom Konstantina v božanske višave skušal ustvariti možnost, da bi lahko ta za cerkvenega zgodovinarja sporne koncilske sklepe iz Niceje preprosto spremenil brez kakršnihkoli omejitev (Beck 1994, 95).

Za nadaljnji razvoj je bilo bržkone odločilno, da Konstantinovi sinovi in nasledniki niso premogli očetove avtoritete. Drugi najstarejši med njimi, Konstancij II. (337–361), je ne le najdlje vladal, ampak je bil med njimi



na cerkvenopolitičnem področju najdejavnejši. Toda njegova vožnja slaloma med različnimi smermi v krščanstvu je bila bistveno manj uspešna od očetove (Klein 1977; Barnes 1993, 165–175; Barceló 2004) in je na dolgi rok povečala manevrski prostor krščanske hierarhije v odnosu do vladarja. To je po Becku omogočilo, da je ob odločitvi cesarja Teodozija Velikega za razglasitev nicejske oblike krščanstva za nekakšno državno vero leta 380 izrazil mnenje, da je pobuda pravzaprav že prišla iz cerkvenih vrst, ne od Teodozija (Beck 1994, 101). Vsekakor so bili zaradi cerkvenega odpora cesarjevi poskusi vrnitve k liberalnejši verski politiki Konstantina Velikega in Valentinijana I. neuspešni (Bloch 1971; s kritiko pri Cameron 2011). V 5. stoletju je potem veljalo, da je Cerkev tako na zahodu kot na vzhodu cesarja sicer pogosto premikala v Konstantinovim podobne visoke sfere in ga obsipala s pretirano hvalo, a je omenjeno počela skoraj izključno takrat, kadar se je njegovo stališče do perečih teoloških vprašanj ujemalo z večinskim mnenjem cerkvenih predstavnikov (Beck 1994, 98–99).

Tako ni presenetljivo, da se najbolj znana »sistematizirana« povzetka spoznanj antične Cerkve o ustreznem razmerju med oblastjo vladarjev (*regnum*) in tisto duhovnikov (*sacerdotium*) na vzhodu in zahodu ne razlikujeta bistveno. Starejši izvira izpod peresa rimskega škofa Gelazija I. (492–496), ki vzhodnorimskega cesarja Anastazija pouči: »Dve (sili) sta, vzvišeni cesar, ki v prvi vrsti vladata temu svetu, sveta oblast škofov in kraljevska oblast. Med njima je teža duhovnikov toliko večja, kolikor bolj bodo Gospodu dajali odgovor tudi za kralje same v okviru božanskega preizkusa.« (Migne 1857, PL 59: 41) Nekaj desetletij pozneje je svoj povzetek v predgovoru k svoji šesti zakonski noveli podal vzhodnorimski cesar Justinijan I.: »Ljudje so zaradi Božje ljubezni do človeka prejeli dva izjemna darova, duhovništvo in kraljevsko oblast. Prva služi duhovnim stvarim, druga ima prednost v človeških in jih skrbno vodi. Obe izhajata iz istega vira in urejata človeško življenje. Zato ne smejo cesarji ničemu posvečati več skrbi kot časti duhovnikov, ker ti k Bogu vedno molijo tudi zanje.« (Bremer 2012b, 154) Največ pozornosti je bil sicer v poznejših premislekih o razmerju med Cerkvijo in politično oblastjo v vzhodnem krščanstvu deležen pojem *symphonía* (sozvočje). Z njim je cesar v nadaljevanju navedenega odlomka opisal zaželen odnos med obema, iz česar je izhajalo prevladujoče mnenje, da je bil ta odnos na vzhodu pod taktirko posvetnih vladarjev manj zapleten in je hkrati cerkveni hierarhiji omogočal manj samostojnosti. Vendar je moč reči, da obe navedeni besedili poudarjata iste stvari in se ujemata



predvsem v poudarku, da so duhovniki vredni posebnega spoštovanja, ker skupaj z drugimi ljudmi molijo tudi za oblastnike. Razliko nakazuje kvečjemu okoliščina, da v prvem primeru smernice podaja rimski škof in jih naslavlja na cesarja, v drugem pa cesar sam izpostavlja podobna izhodišča. In tu se utegne dejansko skrivati namig na okoliščino, ki je kljub skupnim izvirom pripeljala do drugačnih poudarkov v razmerju med silama, o katerih je govor pri obeh »ideologih«. Vzhodnorimski cesarji zadnjega obdobja antike sicer niso vedno blesteli po odločnosti in zmožnosti uveljavitve lastnih pogledov, toda kontinuiteta cesarske oblasti ni bila med 5. in 7. stoletjem, med Arkadijem in Heraklejem I., nikoli vprašljiva. Tega ne spreminja niti Beckova ugotovitev, da si je teološko najdejavnejši cesar Justinijan I. ravno s svojimi teološkimi akrobacijami zvezal roke na političnem področju (Beck 1994, 102).

Na zahodu take kontinuitete ni bilo. V »temnih stoletjih« (zahodno)evropske zgodovine, zlasti med 7. in 9. stoletjem, pred Karlom Velikim, si je Cerkev dejansko lahko pridobila avtonomijo, spomin na čase »politične ortodoksije« kakega Konstantina in Teodozija pa se je temeljito zabrisal. Določeno vlogo je pri tem odigralo to, da je bil Rim sicer vse do 8. stoletja pod oblastjo vzhodnorimskih vladarjev, vendar na robu njihovega ozemlja in zanimanja, ki je vsekakor veljalo v prvi vrsti »problematičnim« območjem na jugu in vzhodu cesarstva (o Rimu pod Bizantinci gl. Heather 2013, 3–104).

Navedeno pa nas ne sme zapeljati, da bi za suho zlato jemali prikaze v šolskih cerkvenih zgodovinah pretežno katoliške provenience, ki preteklost zahodnega krščanstva slikajo predvsem kot nekakšno zaporedje konfliktov med vladarji in pokončnimi škofi. Tudi na zahodu je bilo teženje k »simfoniji« standardni vzorec in tudi na vzhodu so se kar naprej kazale omejitve vladarjevih prerogativov, kadar je skušal »politično ortodoksijo« preveč prilagajati sebi v prid. Toda mantra o enem pravovernem cesarju kot naravnem pojavu je bila na vzhodu vendarle močnejše zasidrana (in je preživela celo osebni prestop Janeza V. v katolištvo [Beck 1994, 102]). Zato srečamo enega njenih najbolj znanih izrazov še takrat, ko je nekdanji vzhodnorimski imperij že omejen samo še na ogroženo mesto Konstantinopel z okolico. Konstantinopelski patriarh Antonij V. (1389–90 in 1391–97) je leta 1393 okaral presamozavestnega moskovskega velikega kneza Vasilija I., ki je



še priznaval avtoriteto konstantinopelske cerkve, prepovedal pa je omenjanje vzhodnorimskega cesarja pri bogoslužju, češ:

Nikakor ni prav, sin moj, da govoriš »Imamo Cerkev, nimamo pa cesarja«. Povsem nemogoče je, da bi kristjani imeli Cerkev, ne bi pa imeli cesarja. Kajti Cerkev in cesarstvo tvorita enotno celoto in povsem nemogoče ju je ločiti. [...] Poslušaj prvega apostola, Petra, ki v prvem pismu pravi: »Boga se bojte, cesarja spoštujte!« Ni rekel »cesarje«, da bi ne bi kdo pomislil na tako imenovane cesarje različnih ljudstev. Pač pa je rekel »cesarja«, ker je hotel pokazati, da na svetu obstaja samo en cesar. In čeprav so si nekateri kristjani prilastili cesarski naslov, se je to zgodilo zoper naravo in zakone, s tiranijo in nasiljem. (Ostrogorski 2002, 299)

Kot ugotavlja Ostrogorski, se je sicer tukaj videlo, da je bil ugled Vzhodnorimske cerkve med pravoslavnimi kristjani že večji od ugleda ogroženega cesarja, kar je kazalo v prihodnost. Ta prihodnost pa je terjala tudi prilagoditev načela »simfonije« spremenjenim družbenim in političnim razmeram.

2 Oblikovanje razmerja med Cerkvijo in politično oblastjo med Vzhodnimi Slovani

Omenjene razmere so bile med vzhodnimi kristjani zunaj »cesarstva Romajcev« že prej precej različne. »Arabski cunami« v 7. stoletju je od njega odtrgal številne krščanske skupnosti na Bližnjem vzhodu. Čeprav so bile vsaj sprva še večinske, so se znašle pod oblastjo »nepravovernih« vladarjev, kar je narekovalo prilagoditev razmerja do posvetnih oblasti, ki je pravzaprav ostala relevantna vse do danes (Tamcke 2008, 24–32.41–47.75–79). Prodiranje vzhodnih krščanskih vzorcev (predvsem) med Južne in Vzhodne Slovane od 9. stoletja naprej je po drugi strani za seboj potegnila bolj ali manj natančen prenos prevladujočega vzhodnorimskega modela odnosa med Cerkvijo in vladarjem, kar je veljalo

tudi in še posebej za Kijevsko Rutenijo,² ki se je raztezala na velikem delu današnje Ukrajine in Belorusije ter na dobršnem delu današnje Rusije (Bremer 2016, 116–120; Malmenvall 2018, 29–30.34–37; Malmenvall 2019). Toda tvorbe, ki so se izoblikovale iz njene »stečajne mase«, so predvsem po letu 1240, ko so (takrat zlasti še) simbolno prestolnico Kijev zavzeli in opustošili Mongoli, ubirale precej različna pota (Plokhhy 2006, 49–84; Plokhhy 2015, 49–60; Kappeler 2019, 41–46).

Zato lahko že od približno 14. stoletja govorimo o različnem razvoju med ukrajinskimi (in beloruskimi) na eni ter ruskimi zgodovinskimi deželami na drugi strani tudi na področju odnosa med (pravoslavno) cerkveno hierarhijo in posvetnimi vladarji. V tistem delu nekdanje Kijevske Rutenije, kjer je danes Rusija, so ostali knezi pravoslavci. Pomembno je bilo, da so bili od padca Konstantinopla leta 1453 in deset let za njim še Trapezunta ob Črnem morju v današnji Turčiji kot središča zadnje grške pravoslavne državne tvorbe prav moskovski veliki knezi (ki so sčasoma »zbrali« severovzhodno krilo vzhodnoslovanskih pokrajin pod svojo oblastjo) edini povsem neodvisni pravoslavni suvereni, kar jim je dajalo v pravoslavnem svetu izjemen prestiž (Bremer 2012b, 155). Obenem jim je omogočalo nadaljevanje in celo stopnjevanje tradicionalnega vzhodnorimskega vzorca »simfonije«, ki v drugih pravoslavnih okoljih na ta način ni bilo mogoče. V omenjenem okviru je treba videti tudi zamisel o moskovski veliki kneževini kot »tretjem Rimu«, čeprav velja upoštevati opozorilo, da so ji na zahodu radi pripisovali večji pomen, kot ga je imela v Moskvi (Prokschi 2012, 35). Vsekakor pa lahko v ohranitvi pravoslavnega vrha posvetne hierarhije vidimo ključen kamenček v mozaiku razvoja, ki ga je Nikolaj Berdjajev v 20. stoletju označil za »popolno nacionalizacijo Kristusove Cerkve«. Po njegovem naj bi bil »cerkveni nacionalizem« značilno ruski pojav

2 V dosedANJI slovenski literaturi sta se za to veliko državno tvorbo s prevladujočim deležem vzhodnoslovanskega prebivalstva in s težiščem v Kijevu uporabljala izraza Kijevska in (predvsem v zadnjem času) stara Rusija. Oba sta kljub svoji nevtralnosti v slovenskem jeziku manj ustrezna, saj zabrisujeta razliko med oznakama Rus', ki se nanaša na srednjeveško tvorbo in iz njenega imena izvirajoče poznejše pojme, in poznejšo oznako Rusija, ki se nanaša zgolj na (severovzhodni) del njenega nekdanjega ozemlja. Ker bi lahko nastal neupravičen vtis, da je sodobna Rusija privilegirana ali celo edina dedinja Kijevske Rutenije, sam posegam po latiniziranem poimenovanju za slednjo (Rutenija). Rešitev ni idealna, saj gre za mlajše poimenovanje od izvirnega, vendar je vsekakor bolj priporočljiva, ker se danes s tem pojmom ne enači tako rekoč nihče. Seveda je moč pritrditi tezi, da je imel pojem Rusija podobno kot pojmi Italija, Grčija ali Avstrija v zgodovini širši pomen od tistega območja današnje države s tem imenom. Toda hkrati zaradi še žive politične občutljivosti ni priporočljiva njegova širitev na dežele, ki se z njim ne istovetijo (več). Tovrstne politične občutljivosti pri prej navedenih zgledih ni več.



(Akudowitsch 2013, 17). Beloruski pesnik in esejist Valjancin Akudovič se, ko navaja te misli Berdjajeva, sicer grenko posmehne (po svojem mnenju) za Rusa tipičnemu prepričanju, da se je neka (dejansko precej splošneje razširjena) stvar zgodila samo v Rusiji. Hkrati se je vsaj za zdaj treba vrniti k Bremerjevemu razlikovanju, po katerem je veljala navezava ruskega pravoslavja v prvi vrsti različnim ruskim državnim tvorbam (vključno s komunistično Sovjetsko zvezo) ali njihovim vladarjem, ne zgolj ruskemu narodu (Bremer 2012b, 155–158), kar bi utegnila besedna zveza Berdjajeva zamegliti. Seveda pa je treba ravno tako ugotoviti, da je vzpon nacionalizmov v Evropi prinesel pomembne spremembe in bi bilo ravno narobe, če bi preresno jemali sedanje zagotavljanje voditeljev Ruske pravoslavne cerkve o privzdignjenosti te cerkve nad ruski narod ali celo nacionalizem.

»Nacionalizacija« Cerkve v Rusiji je bila v znamenju še ene stalnice, ki jo je odločilno odmaknila od Konstantinopla in igra znova vlogo v sodobnih razpravah. Strah pred zahodnimi vplivi je nekaj desetletij po tistem, ko je veliki knez Vasilij I. še zagotavljal zvestobo Vzhodnorimski cerkvi, vodil do dejanske cerkvene osamosvojitve in preimenovanja moskovskega sedeža leta 1448, ki se je dotlej z imenom še oklepal kijevske dediščine (o dejanski preselitvi metropolita iz Kijeva v Vladimir in nato v Moskvo prim. Drnovšek 2018). Šlo je za neposredno posledico »pokleka« konstantinopelskega patriarha in njegovega pristanka na unijo z Latinsko cerkvi-jo na koncilu v Firencah (o samem dogodku in njegovih odmevih med Vzhodnimi Slovani gl. Malmenvall 2021). Protizahodni refleks je bil na delu še na številnih drugih križiščih ruske cerkvene zgodovine, med drugim, kot bo še pokazano, po razpadu Sovjetske zveze.

V današnjih ukrajinskih in beloruskih delih Kijevske Rutenije se je zgodovina odvijala drugače. Velik del ukrajinskih zgodovinskih dežel je po zatonu velike vzhodnoslovanske tvorbe v 13. in 14. stoletju še ostal v okviru kneževine Galicije in Volinije pod oblastjo pravoslavnih knezov, čeprav je najuspešnejši med njimi, Danilo (1201–1264), podobno kot njegovi slovanski sodobniki eksperimentiral tudi s približevanjem Rimu in od papeža dosegel priznanje kraljevskega naslova (Jobst 2010, 66–76). Nazadnje se je skoraj vsa današnja Belorusija znašla v okviru velike kneževine Litve skupaj z večino ukrajinskih dežel, katerih del je pristal še pod poljsko in madžarsko nadoblastjo (Kappeler 2019, 43–45). Litovci so v poglavitni dedinji Kijevske Rutenije na zahodu predstavljali le manjšino prebivalstva,

največji delež so v njej imeli pravoslavni Vzhodni Slovani. To je njihovi eliti zagotavljalo pomemben položaj, toda vladar ni bil njihov sovernik. Litovci so namreč veljali za »zadnje evropske pogane«. Nazadnje je veliki knez Jogaila leta 1386 v poljskem Krakovu prejel katoliški krst. Njegova odločitev za zahodno obliko krščanstva je imela daljnosežne posledice. Med razlogi, zakaj se ni odločil za versko pripadnost večine svojih podložnikov, lahko iščemo nagrado v obliki poroke s Hedviko, »kraljem Poljske« (kot je bil njen uradni naslov), željo, da bi katoliškim sosedom, zlasti nemškemu redu, iz rok izbil razlog za stalne križarske pohode v Litvo, in nasprotje s pravoslavno moskovsko veliko kneževino (Wilson 2012, 28–29).

3 Nepričakovani sadovi unije

Naslednja stoletja je tako zaznamovalo občutljivo iskanje ravnovesja med vzhodnoslovansko pravoslavno in litovsko ter poljsko katoliško elito. Slednje je bilo v litovski veliki kneževini lažje kot na Poljskem, toda tam so bili plemiški privilegiji sočasno večji in bolj vabljivi. Bistveno prelomnico pa je prinesla sklenitev unije v vzhodnopoljskem Lublinu leta 1569, ki je prej zgolj ohlapno povezani Litvo in Poljsko tesneje zvezala. Poljski vpliv je narasel, hkrati pa je velika večina ukrajinskih pokrajin izpod litovske prešla pod poljsko oblast. Po večinskem mnenju naj bi se takrat ločile poti poznejših Belorusov (ki ostali pod Litvo) in poznejših Ukrajincev (Plokhyy 2006, 161–173). V novih razmerah se je povečal pritisk na vzhodnoslovanske elite, naj sprejmejo katoliško obliko krščanstva, položaj pravoslavnih vernikov in njihove hierarhije pa se je poslabšal. Rešitev so zlasti pripadniki višjih slojev videli v uniji pravoslavcev v poljsko-litovski konfederaciji s Katoliško cerkvijo. Slednja je bila uveljavljena s sporazumom v mestu Brest na beloruski strani današnje poljsko-beloruske meje leta 1596. Vzhodni kristjani so priznali duhovno nadoblast rimskega škofa v zameno za ohranitev svojih posebnosti v obredju in običajih (Kappeler 2019, 51–52). Unija v Brestu je postala podlaga za nastanek današnje največje katoliške cerkve vzhodnega obreda, ki se danes imenuje Ukrajinska grškokatoliška cerkev (prej sta bili zanjo v obtoku predvsem izraza uniati in od konca 18. stoletja naprej grškokatoliki). Vendar domnevna »verska pomiritev« ni prinesla zaželenih sadov. Po eni strani je niso sprejeli »na terenu«, med preprostimi verniki in med kozaki, ki so v ukrajinskih deželah igrali vse pomembnejšo vlogo. Po drugi strani so jo poljske



elite sklenile s »figo v žepu« kot številne druge dogovore s pravoslavnimi podložniki. Izkazalo se je namreč, da škofje in plemiči, ki so se pridružili uniji, nikakor niso bili izenačeni s katoliškimi kolegi (Plokhly 2015, 89–95; Brüning 2008).

Tako so se napetosti povečale, zlasti ker je bila pravoslavna hierarhija v poljsko-litovski konfederaciji med letoma 1596 in 1632 uradno »ilegalna« in je bila priznana le uniatska. Ker je država potrebovala pravoslavne kozaške enote, ki so se posebej izkazale v prvih desetletjih 17. stoletja, je leta 1632 kralj popustil. Ključna figura pravoslavnega »preporoda« je postal pravoslavni kijevski metropolit moldavskega porekla Petro Mohila³ (1596–1647). Toda ta preporod, katerega bistvena komponenta je bila ustanovitev pravoslavne akademije v Kijevu, se je močno zgledoval po vzorih, ki so se na zahodu Evrope razvili v obdobju protireformacije in katoliške obnove. O tem sta med drugim pričala velika vloga latinščine v izobraževanju in posnemanje jezuitskih izobraževalnih in apologetskih vzorcev (Plokhly 2015, 91–93). Plokhly ima prav, ko ugotavlja, da v času po uniji v Brestu ni nastala samo ena »mejna« cerkvena skupnost, uniatska, marveč dve. Tudi ukrajinsko pravoslavje se je zaradi svoje zahodne obarvanosti namreč močno ločilo od ruskega, kot že omenjeno.

Neuspeh poljskih katoliških elit v oblikovanju primernega odnosa do vzhodnoslovanskih kolegov se je najbolj pokazal v izbruhu velikega kozaškega upora pod vodstvom plemiča Bohdana Hmelnickega. Ta je končno v zgodovino ukrajinskih zgodovinskih dežel priklical tudi »ruski dejavnik«. Hmelnicki se je namreč leta 1654 kot na zaveznika v boju proti poljskemu kralju naslonil na ruskega carja Alekseja. Pri tem je bila carjeva pravoslavna vera za kozake sicer vabljiva, vendar ni šlo za nič tako daljnosežnega kot za domnevno »ponovno združitev« maloruske veje z močnejšo velikorusko sestro ali Ukrajincev z Rusi, kot sta pozneje razglašali ruska carska in sovjetska historiografija. Je pa bila bistvena posledica krvavih

3 Vsebinska razprava narekuje tudi soočenje z vprašanjem zapisa oziroma slovenjenja vzhodnoslovanskih osebnih in zemljepisnih lastnih imen. Sam bolj ali manj dosledno uporabljam beloruske in ukrajinske oblike lastnih imen, kadar gre za osebe ali kraje iz teh okolij, saj mislim, da kljub takemu priporočilu v dosedanjih slovenskih pravopisih ni zadostnega razloga za rabo ruskih oblik tam, kjer težko govorimo o njihovi posebni uveljavljenosti v slovenščini (nasproten primer je, recimo, ime ukrajinske prestolnice Kijev, kjer rusko obliko lahko štejemo za uveljavljeno). Popolne doslednosti sicer ni mogoče doseči.

bojev med poljsko krono in kozaki priključitev velikega dela današnje Ukrajine, tistega na levem bregu reke Dneper, in Kijeva Ruskemu carstvu leta 1667 (Jobst 2010, 95–100).

Zlasti pridobitev Kijeva, ki je šele nekaj desetletij prej spet pridobil položaj duhovnega središča vzhodnega krščanstva v ukrajinskih deželah, je močno vplivala tudi na razvoj Rusije v poznem 17. in 18. stoletju. Ukrajinski duhovniki in teologi so bili med pglavitnimi navdihovalci in podporniki daljnosežnih reform ruskega carja Petra Velikega, katerih osrednja točka je bilo približanje države carjev zahodni Evropi. Na cerkvenem področju je prišlo do precejšnje okrnitve avtonomije Ruske pravoslavne cerkve, ki je izgubila svojega patriarha, na njeno čelo pa se je zavihtela Sveta sinoda, ki je bila le malo več od podaljšane roke dvora. Peter se je namreč oprl na organizacijske vzorce deželnih protestantskih cerkva v nemških deželah, zato ni presenetljivo, da so iz nemščine prevzeli celo nekatere izraze v sklopu nove ureditve (Bremer 2016, 98–102). Za enega osrednjih ideologov novega sistema velja iz Ukrajine izvirajoči Feofan (Teofan) Prokopovič (1681–1736), ki je kariero začel kot uniat in rimski študent, vendar se je pozneje bolj navduševal nad protestantskimi vzori, medtem ko je katoliške preziral. Iz Ukrajine je prihajal tudi Stefan Javorski (1658–1722), v začetku prav tako uniat in študent jezuitskih ustanov. Drugače kot njegov mlajši tekmeec Prokopovič je vseskozi sledil katoliškim zgledom, zaradi česar je v drugi fazi začel kritizirati Petrovo privijanje Cerkve. Nekoliko ironično je prav on postal prvi predsednik Svete sinode po njeni vzpostavitvi, potem ko je v začetku 18. stoletja že upravljal patriarški sedež po smrti začasno zadnjega patriarha Hadrijana (Plokhly 2006, 291ss.).

Vpliv cerkvenih dostojanstvenikov iz Ukrajine je ostal v carstvu velik še vse 18. stoletje, tako da so vodili celo mnoge škofije na območju Rusije. Od začetka 19. stoletja, ko se je »petrinski« sistem v ruskem pravoslavju že dodobra utrdil in je nastopila njegova stagnacija, se je položaj povsem spremenil. Tudi večino ukrajinskih škofij so vodili duhovniki, doma iz Rusije. Zlasti je to veljalo za (sčasoma sicer precej degradirani) sedež kijevskega metropolita, ki so ga ruski hierarhi upravljali vse do leta 1966 (Bremer 2016, 125–127).



4 Državno cerkvenstvo in njegova dediščina

Za vlogo Ruske pravoslavne cerkve v državi in družbi so bili med Petrom Velikim in Nikolajem II. sicer značilni vsi tisti paradoksi, ki niso bili povsem neznani nobenemu okolju (niti katoliškemu), v katerem je začasno ali trajno prevladal model državnega cerkvenstva. Res pa je, da je omenjeno obdobje v ruskem primeru trajalo izjemno dolgo in zaradi tega kot odločilna komponenta zaznamuje rusko pravoslavje še danes. Šlo je za to, da je bila Cerkev sicer privilegirana in samoumeven del družbenega življenja, toda prav zaradi slednjega je bila pri oblikovanju svoje notranje ureditve skrajno omejena. Višja duhovščina je bila skoraj povsem odtujena preprostemu prebivalstvu, teologija ločena od drugih znanstvenih disciplin in področij kulture, pastoralna pa praktično omejena zgolj na delitev zakramentov. V očeh neruskih prebivalcev carstva, zlasti Ukrajincev in Gruzijcev, ki so bili po veri prav tako pravoslavci, je dobila državna cerkev izraziti pečat (veliko)ruske ustanove, k čemur sta prispevala izganjanje ukrajiniščine in drugih neruskih jezikov iz cerkve in teološkega tiska ter brezbržnost pravoslavne duhovščine do prizadevanj neruskih skupin prebivalstva za ohranjanje lastnih jezikov in kultur (Bremer 2016, 123–129; Malmenvall 2017).

Nekako neslišno se je v 19. stoletju z zgodovinskega prizorišča na območju Ruskega carstva poslovila številčno močno zastopana Uniatska cerkev. Zlasti v Belorusiji je šlo za cerkev večine prebivalstva. Vendar je po zahtju oziroma uradno »vnovični združitvi« z domnevno pravoslavno matico leta 1839 v Belorusiji, ki je bila v glavnem posledica upora na območju nekdanje poljsko-litovske konfederacije v letih 1830 in 1831, pustila le malo sledov. Podobno velja za uniatske skupnosti na območju Ukrajine pod carskim žezlom, čeprav je bila zadnja uniatska škofija na območju zahodnoukrajinske Volinije odpravljena šele leta 1875 (Wilson 2012, 48–59).

Povsem drugače je bilo seveda z usodo uniatov v tistem delu današnje Ukrajine, ki je po delitvah konfederacije pristal pod oblastjo Habsburžanov. Tam je Grškokatoliška cerkev, kot so jo imenovali od časov Jožefa II., cvetela in se spremenila v osrednjo hrbtenico ukrajinskega narodnega gibanja v 19. in še v 20. stoletju (Plochy 2015, 161–163). Čeprav je bila vloga duhovščine v procesu narodne uveljavitve zelo velika tudi med Slovenci, posamično noben slovenski cerkveni voditelj verjetno ni dosegel



tolikšnega pomena kot dolgoletni metropolit Andrej Šepticki (1865–1944), ki se je razvil v pravega etnarha oziroma narodnega vodjo habsburških Ukrajincev v Galiciji (Snyder 2003, 104ss.). Zato so bili poskusi sovjetskih oblasti, da bi po drugi svetovni vojni s pomočjo Ruske pravoslavne cerkve uničile ukrajinsko uniatsvo, drugače kot podobni podvigi carskih predhodnikov docela neuspešni. Ponovno legalizacijo je sicer Ukrajinski grškokatoliški cerkvi prineslo šele zadnje obdobje Gorbačovove vladavine po srečanju sovjetskega voditelja s papežem Janezom Pavlom II. leta 1989 (Plokhly 2015, 315–317).

Glede na zgodovinska izhodišča je Ruska pravoslavna cerkev pričakala največjo preizkušnjo svoje zgodovine, rusko revolucijo in predvsem njeno oktobrsko in pooktobrsko fazo, v precej slabi kondiciji (Malmenvall 2017; Komel 2018; Ivešić 2018). Njena navezava na carski režim in že omenjena odmaknjenost hierarhije od običajnih vernikov sta nižali vrednost njenih delnic v javnosti, ki je po precej nenadni carjevi abdikaciji doživljala kratko obdobje neslutene svobode. Če bi do sklica velike sinode in obnove patriarhata prišlo že po revoluciji leta 1905, bi bilo mogoče verjetno še marsikaj popraviti (Bremer 2016, 106ss.). Seveda pa ni mogel nihče računati z razsežnostmi napada na rusko pravoslavlje, ki so ga vladajoči boljševiki izvajali v naslednjih letih in desetletjih. Suhe številke lahko vsaj približno nakažejo stopnjo uničenja. Samo med letoma 1917 in 1922 je bilo na smrt obsojenih in usmrčenih 2691 duhovnikov, 1962 menihov in 3447 redovnic, poleg tega pa je bilo zunaj sodno pobitih vsaj še 15.000 duhovnikov in redovnikov. Od tisočih samostanov so jih sedemsto kmalu zaprli (Stricker 1993, 86).

Zelo negativno je na položaj ruskega pravoslavja vplivalo še dejstvo, da so se ciklično protiverske gonje kar naprej ponavljali, tako da niti občasne odjuge, med katerimi je bila verjetno najpomembnejša tista pod Stalinom po nemškem napadu na Sovjetsko zvezo poleti leta 1941, niso prinesle trajnega olajšanja. Zanimivo je tudi, da je do intenziviranja proti Cerkvi usmerjene politike običajno prihajalo ob poskusih delne liberalizacije na drugih področjih (Prokschi 2012, zlasti 42–43; o okvirih verske politike v sovjetskem satelitskem sistemu prim. še Griesser Pečar 2019). Hkrati so boljševiki sicer že od vsega začetka na vsa usta razglašali načelo ločitve Cerkve od države, versko prepričanje pa za stvar vsakega posameznika. Toda oboje ni bilo nikoli mišljeno zares, saj so oblasti budno skrbjele, da so državljanom »zagotovile« svobodo od Cerkve, nikoli pa niso imele resnega



namena opustiti vmešavanje v njene notranje zadeve. Zato je bilo veliko vsaj uradno mogoče dejavnosti ruske pravoslavne hierarhije v precejšnjem sozvočju z javno zaželenimi vsebinami. Za velik del hierarhije, čeprav ne za vso, je bil značilen precejšen konformizem, kar je gotovo odmevalo v razvojnih silnicah po razpadu Sovjetske zveze (Bremer 2016, 129–130).

5 Cerkev in država v Rusiji po razpadu Sovjetske zveze

Vse doslej naštete komponente, dediščina carske državne cerkve, fizično in materialno uničenje kot posledica revolucije in protiverskih gonj v sovjetskem obdobju, kadrovska podhranjenost, skromno število odprti cerkva, omejen delokrog duhovščine, kar naprej ponavljajoči se valovi proticerkvenih ukrepov, so globoko zaznamovale in po mojem mnenju praktično nepovratno spremenile rusko pravoslavje. Zato razmerje med Cerkvijo in državo v Rusiji v posovjetskem obdobju ni zgolj odmev splošnih trendov v pravoslavnem svetu in tudi ne zgolj odmev posebnega ruskega razvoja v smeri izrazite »nacionalizacije« pravoslavja v času, ko je pravoslavno krščanstvo vsaj številčno predstavljalo silo, s katero je bilo treba računati. Po moji oceni gre pri njem v prvi vrsti za nasledek radikalnega reza v sovjetskem obdobju, ki je v veliki meri uničil pravoslavje kot samostojno družbeno silo.

Enako usodna sta bila po letu 1990 še dva dejavnika. Prvi je bil, da se ruska družba kot celota kljub nekaterim nastavkom zlasti v letu 1991, po neuspelem puču proti Gorbačovu, ni uspela prebiti do jasnega stališča o sovjetskem komunističnem režimu. Občudovanje (izgubljenega) imperija in žalovanje za njim je po mojem mnenju že v obdobju ruskega predsednika Borisa Jelcina preglasilo pomisleke glede protiverske naraševanja sovjetskega modela (Wilson 2012, 196; Kleindienst in Tomšič 2021). S tem je bilo onemogočeno, da bi obnova vpliva Ruske pravoslavne cerkve v ruski javnosti potekala v okolju, ki bi se jasno distanciralo od režima, ki jo je privedel na rob uničenja. V obdobju Vladimirja Putina se je »sovjetofilni« trend seveda močno stopnjeval. Če je bilo ob stoletnici ruske in s tem ravno tako oktobrske revolucije leta 2017 še nekaj zadrege, kako bučno omenjeno, za Rusko pravoslavno cerkev gotovo problematično obletnico praznovati (Van Herpen 2018), lahko kot enega zadnjih jasnih korakov v smer vsebinske resovjetizacije družbe, ki je bila že prej z vidika

Lukašenkovega režima zelo uspešno izvedena v Belorusiji, opredelimo prepoved z imenom ruskega disidenta iz sovjetskega obdobja Andreja Saharova povezane organizacije za varstvo človekovih pravic Memorial decembra leta 2021, le dva meseca pred začetkom agresije ruskega režima na celotno ozemlje Ukrajine (Administrativnoe iskovoe zayavlenie 2021).

Drugi tovrstni dejavnik je bil, da so vsaj vrhovi ruskega pravoslavja, gotovo tudi po poti zgodovinske dediščine in še bolj konformističnega ravnanja hierarhije v sovjetskem obdobju, skoraj takoj po prvih korakih v smer demokratizacije družbe sprejeli načelno odločitev, da je odpiranje na zahod skupaj s prodirajočimi zahodnimi vplivi za Cerkev nevarnejše od ohranjanja številnih ostankov sovjetskega komunizma. Na neki način je izbira razumljiva, saj je prvi, dokaj liberalni verski zakon v Rusiji omogočil prodor številnih verskih skupnosti protestantske provenience v Rusijo, kar je izjemno šibko Rusko pravoslavno cerkev navdalo s strahom pred nadaljnjo izgubo družbenega vpliva (Simonov 2009). Tako se je že sredi devetdesetih let odločila za sodelovanje z ruskimi komunisti pri spremembah verske zakonodaje, ki je v ospredje zdaj postavila »zaščito pravoslavja« (prav tam). Ampak s tem pristajanjem na ohranjanje recidivov v svojem bistvu protiverskega komunizma si je v precejšnji meri zvezala roke. Njena navzven občudovanje vzbujaajoča »renesansa« se je skoraj v celoti zgodila zaradi dobre volje državnih oblasti, zlasti ko se je Vladimir Putin v začetku drugega desetletja 21. stoletja odločil za zagon projekta »konservativne revolucije« (Wilson 2014, 15ss.). Nastal je paradoks, da je zdaj pravoslavje močno navzoče v ruski javnosti, hkrati pa ostajajo verska praksa, prejetje zakramentov in zavest o njihovem pomenu glede na statistične podatke na nizki ravni. Po reprezentativni raziskavi znanega moskovskega centra za raziskave javnega mnenja Levada iz leta 2009, ki je zajela 1600 vprašanih, se je za pravoslavce sicer opredelilo 72,6 odstotka vprašanih. Med temi jih je sorazmerno visokih 78 odstotkov imelo krščene otroke. Le devet odstotkov pa jih je večkrat letno pristopilo k obhajilu (vsak mesec samo dva odstotka). Za veliko noč jih je k liturgiji praviloma šlo sedemnajst odstotkov, še dodatnih deset odstotkov pa pogosto. Ob nedeljah sta šla redno k bogoslužju dva odstotka, pogosto še dva dodatna odstotka tistih, ki so se v raziskavi opredelili za pravoslavce. Tudi cerkveno poročenih je bilo vsega le devet odstotkov vprašanih. Po drugi strani so se skoraj tri petine v raziskavo zajetih strinjale, da Ruska pravoslavna cerkev primerno porablja svoja sredstva, čeprav se jih je spet le tretjina navduševala nad



državnim financiranjem Cerkve (Simonov 2009, 190–216). Številke v glavnem potrjujejo trditev Nikolaja Mitrohina izpred let, ko je neprizanesljivo sodil, da »resnična politična teža Ruske pravoslavne cerkve popolnoma ustreza njenemu resničnemu vplivu na državljane Rusije, oba se gibljeta proti ničli« (Mitrohin 2004, 235).

Majhen dejanski vpliv Cerkve na politične odločitve v Rusiji je razviden tudi ob oglašanjih hierarhov ob vojnem dogajanju od prve polovice devetdesetih let 20. stoletja naprej. Kljub temu je treba reči, da je bilo v času patriarha Alekseja II. kar nekaj primerov, ko Ruska pravoslavna cerkev ni (povsem) trobila v isti rog z oblastniki. Tako se je ruski patriarh ob koncu leta 1994, med prvo čečensko vojno, precej jasno distanciral od čezmerne uporabe sile v imenu državnih interesov: »V teh razmerah Cerkev dviga svoj glas v obrambo nedolžnih žrtev krvavega spopada. Nobeni, niti najpravičnejši in najbolj zakoniti premisleki o koristi države ne morejo upravičiti žrtev in trpljenja mirnega prebivalstva. Nobenih, niti ciljev, v ozadju katerih je najboljši namen, ni dovoljeno dosehati z metodami nasilja, ki lahko na koncu privedejo do precejšnje pomnožitve zla, kar bo pogubno za vso Rusijo.« (Willems 2009, 239) Še poleti leta 2008, med ruskim vojaškim posegom v Gruziji, se je Aleksej II. izrecno pridružil mirovnemu pozivu prvaka gruzijskega pravoslavja Elija II., ki je zapisal: »Prenehajte! Nobenega prelivanja krvi več! Sedite ob spoštovanju izročil in upanj gruzijskega in osetijskega ljudstva za pogajalsko mizo!« (Willems 2009, 241) Učinka sicer ni bilo.

Ko je bil po Aleksejevi smrti leta 2010 za njegovega naslednika izvoljen sedanji patriarh Kiril, je veljal za sorazmerno liberalnega in ekumensko odprtega hierarha. Status slednjega si je sicer utrdil s srečanjem s papežem Frančiškom v Havani leta 2016, ki so mu zlasti na zahodu najbrž pripisali večji pomen, kot bi si ga zaslužilo. A po drugi strani je v razmerju do državnih oblasti in do predsednika Vladimirja Putina praviloma zavzemal držo, ki se je drugače kot pri Alekseju praviloma iztekala v apologijo kremelskih odločitev. Če je bila Ruska pravoslavna cerkev kot celota zadržana do ruske okupacije in aneksije Krima in se niti patriarh slovesnosti ob »sprejemu« polotoka v federacijo ni udeležil, je bil osebno vendarle podpornik tega Putinovega »podviga« (Mitrohin 2022). Po začetku ruske agresije na celotno ukrajinsko sosedo februarja 2022 pa se je Kiril že 24. februarja oglasil z nekoliko splošnejšimi izjavami. V njih ni obsodil početja Putinovega režima in si ni upal niti izgovoriti (v uradni rabi prepovedane)

besede vojna, vendar »posebne vojaške operacije« tudi ni neposredno podprl. Med drugim je dejal:

Moje srce je polno globoke bolečine zaradi trpljenja, ki so ga trenutni dogodki (sic!) povzročili ljudem. Kot patriarh vse Rusije [patriarh je uporabil besedo Rus', op. A. M.] in poglavar Cerkve, katere občestvo se razprostira čez Rusijo, Ukrajino in druge dežele, najgloblje sočustvujem z vsemi prizadetimi. Vse sprte strani pozivam, naj storijo vse, da bi se izognile žrtvam med civilnim prebivalstvom. Vse škofo, duhovnike, posvečene osebe in laike pozivam, naj vsem prizadetim, zlasti beguncem in ljudem, ki so izgubili streho nad glavo in sredstva za življenje, nudijo vso pomoč, ki si jo je mogoče zamisliti. (Obraščanje Svjatejšega Patriarha Kirila 2022)

Povsem drugačen ton je vel iz patriarhovih besed, ki jih je izrekel ob začetku velikega posta, 6. marca leta 2022. Zdaj je povsem nedvoumno stopil na stran Putinove agresije in ji podelil celo metafizični značaj:

Že osem let poskušajo v Doneškem bazenu nekaj uničiti, in sicer odklanjanje, temeljno odklanjanje tistih tako imenovanih vrednot, ki jih skušajo uveljaviti tisti, ki zahtevajo zase oblast nad svetom. Zdaj namreč obstaja celo preizkus zvestobe, s katerim dobiš dostop do »srečnega« sveta brezmejnega potrošništva, navidezne »svobode« teh ljudi. Za kakšen preizkus gre? Je povsem preprost in hkrati odvraten. Preizkus je gejevska parada. Ta vedno znova ponavljana zahteva, da je treba prirejati gejevske parade, je preizkus zvestobe temu močnemu svetu. Vemo, da ljudje ali dežele, ki to zahtevo zavračajo, niso del tega sveta, da so mu tuji. [...] Vse to kaže, da smo vstopili v boj, ki nima pomena fizične, marveč metafizične narave. (Patriaršaja propoved' 2022)

Pridiga uradni režimski razlagi dogajanja ni sledila le v tem, da je govorila izključno o dogajanju v Donbasu in niti z besedo ni omenila agresije na celotno ozemlje Ukrajine, kaj šele da bi jo obsodila ali se o njej zgolj kritično izrazila, temveč je v njej močno odmevala že od začetka drugega desetletja 21. stoletja v samopodobi Putinovega sistema močno navzoča in velikokrat javno razglašana nujnost boja proti »dekadentnemu zahodu«. Po besedah papeža Frančiška je patriarh nastopil kot apologet



ruske agresije na Ukrajino tudi v pogovoru s pomočjo platforme Zoom, ki sta ga verska voditelja opravila 16. marca 2022 in se ga je na katoliški strani ob papežu udeležil tudi kardinal Kurt Koch. Med pogovorom naj bi patriarh dolgo časa bral pripravljeno besedilo o razlogih za ruski napad (Fontana 2022).

Kljub temu se je Frančišek z obžalovanjem odpovedal srečanju s Kirilom, ki je bilo predvideno junija 2022 v Jeruzalemu. Prav tako se nista srečala na konferenci verskih voditeljev v Kazahstanu septembra istega leta, saj je udeležbo odpovedal patriarh, z uradno obrazložitvijo, da do tako pomembnega sestanka ne more priti zgolj ob robu nekega drugega dogodka. Rusko pravoslavno cerkev je potem zastopal volokolamski metropolit Antonij, predstojnik oddelka za zunanje odnose Ruske pravoslavne cerkve (Metropolitan Antony 2022).

Ob bolj ali manj odkritem zagovarjanju ruskega napada na Ukrajino vrha Ruske pravoslavne cerkve so prihajali iz vrst njene duhovščine tudi drugačni glasovi. Eden najodmevnejših je bilo pismo, ki ga je v začetku marca leta 2022 podpisalo približno tristo duhovnikov in diakonov in je vojni nasprotovalo. Seveda pa ni manjkalo niti posameznikov znotraj Cerkve, ki so svoje navdušenje nad Putinovim režimom in vojno izražali precej jasneje kot patriarh (Mitrohin 2022, 89–90).

6 Zapletena razmerja v ukrajinskem pravoslavju

Večkrat je bilo izrečeno mnenje, da je ravno osebnost patriarha Kirila (verjetno skupaj z osebnostjo njegovega dolgoletnega ukrajinskega nasprotnika Filareta) močno prispevala k zapletanju, končno pa tudi vsaj k začetku razpletanja skoraj nepreglednega pravoslavnega labirinta v Ukrajini⁴ (Mitrohin 2022, 85).

4 V začetku tega razdelka v članku je treba opozoriti, da se cerkveni klobčiči, o katerem je govor, v Ukrajini seveda še ni razpletel. Marsikaj je še vedno odvisno od trenutnega političnega in vojaškega dogajanja. Ni pa dvoma, da je agresija ruskega Putinovega režima na celotno ozemlje Ukrajine znotraj države tehtnico močno prevesila v prid zagovornikom avtokefalnosti oziroma popolne samostojnosti ukrajinskega pravoslavja, zgolj (široka) avtonomija v okviru Ruske pravoslavne cerkve pa je za precej več ljudi kot prej postala nesprejemljiva. To se je nazadnje odrazilo tudi v formalni prekinitvi odnosov z moskovskim patriarhatom pri prej avtonomnem krilu ukrajinskega pravoslavja, čeprav,

Nemara je (bilo) od vseh zahtevnih vprašanj, povezanih z dokončnim osamosvajanjem Ukrajine, ki je dobilo odločilni pospešek v poznem letu 2013 in se izjemno zaostriло z rusko agresijo na celotno državo leta 2022, cerkveno vprašanje, tudi z vidika odnosa med Cerkvijo in državo, najbolj zamotano. Seveda je tesno povezano z med seboj močno raznolikimi temelji zgodovinskega in skupnostnega spomina v različnih delih države, o katerih smo nekaj že povedali (Jobst 2010, 29–46; Maver, Friš in Bajc 2019), in z razvojem pravoslavja v Ukrajini, ki se je razlikovalo od tistega na območju Rusije.

Tako je ukrajinski cerkveni problem nastal v tesni spregi z zapleteno ukrajinsko zgodovino. V grobem so bile meje postavljene enako kot v politiki. Najjasnejši je položaj na zahodu države, kjer prevladuje grškokatoliška vera.

Do leta 1875 so vsaj formalno vsi Ukrajinci v Ruskem carstvu pristali v naročju ruskega pravoslavja. Čeprav so kijevski metropoliti, ki so se v ruski orbiti znašli že dobro desetletje po uporuh Bohdana Hmelnickega v zadnji tretjini 17. stoletja, in drugi pravoslavni verski voditelji v Ukrajini precej časa ohranjali samostojen profil, kot že omenjeno, se je ta do začetka 20. stoletja povsem raztopil (Brüning 2018). Od pravoslavnih hierarhov in duhovnikov Ukrajinci pod oblastjo carjev končno niso mogli pričakovati nobenih teženj v smeri spodbujanja kulturne samobitnosti. Filaret Denisenko, ki je akter še v sedanji ukrajinski pravoslavni zgodbi, je leta 1966 po dolgih desetletjih postal prvi Ukrajinec na mestu kijevskega metropolita (Bremer 2018). Ker je bila po prvi svetovni vojni vzpostavljena samostojna ukrajinska pravoslavna Cerkev kmalu onemogočena, je Ukrajina v verskem smislu vse do leta 1990 ostala podrejena Moskvi in njenim z oblastjo bolj ali manj kompatibilnim patriarhom, ki je seveda sodeloval tudi pri zatiranju uniatsva na zahodu republike.

V Moskvi so se v času perestrojke zavedali, da čisto po starem ne bo več šlo, in so bili pripravljeni nekaterim delom svoje pravoslavne orbite podeliti avtonomijo. Toda številni hierarhi v Ukrajini so menili, da je to premalo

kot rečeno, ni povsem jasno, kako bodo na omenjeno odločitev vplivale spreminjajoče se razmere na ukrajinskih bojiščih.



(Bremer 2012a, 117–119). Vprašanje je sicer, kako natanko bi se zgodba po letu 1990 odvijala, če že omenjeni kijevski metropolit Filaret ne bi opravljal le vloge varuha prestola po smrti ruskega patriarha Pimna, marveč bi bil izvoljen za njegovega naslednika, kar je potem postal Aleksej II. Nato je hitro postal gonilna sila ukrajinskega cerkvenega osamosvajanja. Nastala je Ukrajinska pravoslavna cerkev kijevskega patriarhata, Filaret pa je bil od leta 1995 njen patriarh. Nove skupnosti ni uradno priznala nobena kanonična pravoslavna cerkev, kljub temu pa je postala vodilna verska skupnost med pravoslavnimi verniki marsikje na zahodu in v osrednjem delu Ukrajine, tudi v Kijevu. Precej manjši vpliv je imela obnovljena Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev, ki se ni razglasila za patriarhat, marveč je ostala pod patronatom ekumenskega patriarha v Konstantinoplu (Brüning 2018; Kemper 2018).

Vsaj nominalno je največ vernih Ukrajincev vsaj do decembra leta 2018 spadalo pod moskovski patriarhat, ki je imel na območju Ukrajine približno 12.000 pastoralnih enot, iz česar izhaja izjemen pomen ukrajinskega ozemlja za patriarhat v celoti, saj je bilo to hkrati vir velikega dela duhovnih poklicev in končno finančnih sredstev (Mitrohin 2022, 84). V Moskvi so sicer vzpostavili avtonomno telo, imenovano Ukrajinska pravoslavna cerkev, a ne ruski patriarh ne njeni lokalni hierarhi do leta 2022 niso povsem pojasnili, kako daleč sega njena avtonomija in ali bi se nekoč morda res lahko iztekla v samostojnost oziroma avtokefalnost, o čemer so sicer med duhovščino obstajala različna mnenja (Bremer 2012a). V obdobju po letu 2014 je prišlo vsaj do dodeljevanja večje vloge ukrajinskemu jeziku v bogoslužju, medtem ko je kijevski metropolit postal iz Bukovine, kjer v vsakdanjem življenju prevladuje ukrajinski jezik, izvirajoči Onufrij. Prav tako danes velika večina duhovnikov »moskovske« Ukrajinske pravoslavne cerkve, menda do 95 odstotkov, izvira iz Ukrajine, četudi so se mnogi šolali v Rusiji. Sočasno so med njimi nadpovprečno zastopani Ukrajinci iz tistih pokrajin, ki pred drugo svetovno vojno niso spadale k Sovjetski zvezi, kar je povezano z okoliščino, da je bilo tam preganjanje organizirane religije manj dolgotrajno in manj ostro (Mitrohin 2022, 81ss.). Moskovski patriarhat je iz časov, ko je bil edini, seveda podedoval najboljšo infrastrukturo, zato je navzoč po vsej državi. Prevladujoči položaj je ohranil na vzhodu in jugu pa tudi ponekod drugod (Demoskopie 2018).

Iz doslej povedanega je morda že mogoče razbrati zapletenost položaja. To bi bilo nemara moč preseči, če bi bila omejena samo na vprašanje priznanja samostojnosti ukrajinskega pravoslavja v okviru pravoslavnega sveta. A še zahtevnejša je prepletenost različnih skupnosti na terenu. Končno je tu vprašanje razmer v Kijevu, kjer imajo vse konkurenčne Cerkve svoj sedež (Berežnaja 2009).

Pri umeščanju ukrajinskega pravoslavja v širši pravoslavni svet se vsaj zunanjemu, neudeležnemu opazovalcu takoj zastavi vprašanje, zakaj je samostojnost v primeru Ukrajine sporna, ko pa imajo avtokefalnost bistveno manjše cerkve, denimo albanska, češkoslovaška ali ciprska. Zakaj ne bi bila samostojna cerkev, ki ji pripadajo milijoni vernikov? Ključa do odgovora sta pojem kanonično ozemlje in politična razsežnost ukrajinskega cerkvenega vprašanja, ki se veže na temeljno zagato organiziranja pravoslavnih cerkva.

V pravoslavnem svetu je vsaj po večinski razlagi norma (pomisleki pri Bremer 2012a; Bremer 2018), da vsako posamično ozemlje pokriva zgolj ena pravoslavna skupnost. Do leta 2018 so praktično vsi pravoslavci zunaj dežele Ukrajino kot celoto priznavali za kanonično ozemlje moskovskega patriarhata. To se kajpak ni ujemalo z razmerami na terenu, saj velika večina ukrajinskih vernikov na zahodu in v osrednjem delu države ne samo ni priznavala duhovne nadoblasti moskovskega patriarha, marveč ga je zaradi njegovih Vladimirju Putinu izrazito naklonjenih stališč izrecno zavračala (Demoskopie 2018). Vsaj od leta 2014 si denimo ni bilo moč predstavljati, da bi lahko patriarh Kiril vodil bogoslužje v Kijevu, recimo ob vsakoletnem praznovanju krsta Kijevske Rutenije, ki se ga je prej pogosto udeleževal (Kočan 2009; Bremer 2012a, 120). Po drugi strani je, kot rečeno, patriarhat ohranil veliko privržencev v bolj rusificiranih delih države. Pripadnost ruskemu pravoslavju je tam sovpadala z Rusiji bolj naklonjenimi stališči prebivalstva, tako da se je okrepilo celo v pregovorno sekulariziranem Doneškem bazenu, kjer so verske razmere najbolj podobne tistim v Rusiji.

Leta 2018 je po večletnih pogajanjih stališče do verskih razmer v Ukrajini spremenil ekumenski patriarhat v Konstantinoplu. Ta je sicer z begom Grkov iz Turčije in nazadnje še iz Istanbula ostal skoraj povsem brez lastne baze, toda med pravoslavnimi Cerkvami še zmeraj ohranja častno prvenstvo. Zato je gibanje za samostojno Pravoslavno cerkev v Ukrajini doseglo odločilen preboj, ko je ekumenski patriarh odstopil od zamisli o celotni



Ukrajini kot o kanoničnem ozemlju Ruske cerkve. Pri tem se je skliceval na dokument iz leta 1686, s katerim je eden njegovih predhodnikov pravico do imenovanja kijevskega metropolita *začasno* prenesel na moskovskega patriarha. Bartolomej I. je zdaj polnomočje preklical, ga ponovno prevzel osebno in na tej podlagi januarja 2019 izdal tako imenovani *tomos*, dokument o vzpostavitvi avtokefalne cerkve z imenom Pravoslavna cerkev v Ukrajini (Bremer 2018, 99ss.).

Vanjo so se decembra leta 2018 združile eparhije (škofije) dotedanjeja nepriznanega kijevskega patriarhata, ki ga je vodil patriarh Filaret, in Konstantinoplu podrejene Ukrajinske avtokefalne cerkve. Pridružila sta se jim tudi dva škofa izpod okrilja moskovskega patriarhata, čeprav sta Filaret in patriarh Bartolomej računala na precej več. Razlogi za odpor proti združitvi so bili različni. Medtem ko je zgodovinska navezanost na Rusijo gotovo igrala veliko vlogo, ne gre prezreti niti, da so mnogi škofje in duhovniki Ukrajinske pravoslavne cerkve v okviru moskovskega patriarhata zavračali izrazit angažma takratnega ukrajinskega predsednika Petra Porošenka in ga celo dolžili, da skuša za voditelja nove Cerkve ustoličiti škofa iz svoje domače Vinice jugozahodno od Kijeva, Simeona (ki je preslopil v novo skupnost) (Mitrohin 2022, 83–84).

Vsaj za zdaj nova Cerkev nima patriarha. Za njenega predstojnika je bil izvoljen nekdanji Filaretov tajnik, komaj štiridesetletni metropolit Epifanij. In čeprav je bila njegova izvolitev razumljena kot zagotovilo, da bo dejansko stvari še naprej vodil devetdesetletni kijevski patriarh, se to ni zgodilo. Filaret je celo užaljeno zapustil novoustanovljeno Cerkev in na papirju obnovil kijevski patriarhat, kar pa doslej ni imelo večjega odmeva. Za pravilno se je izkazala odločitev, da mu pustijo kijevsko cerkev sv. Volodimirja, kjer je stoloval kot patriarh, medtem ko se je nova cerkev uradno naselila v samostanu sv. Mihaela, ki je bil v času Sovjetov razstreljen in po letu 1990 znova zgrajen.

Ruska pravoslavna cerkev spremembe stališča patriarha Bartolomeja kajpak ni mogla požreti. Že ko se je dokončna odločitev zgolj nakazovala, je z njim prekinila evharistično občestvo (Erklärung der Heiligen Synode 2018). Zato je zanjo pomenilo hud udarec, ko so jeseni leta 2019 avtokefalnost Pravoslavne cerkve v Ukrajini začele priznavati še druge cerkve, doslej zlasti grška in aleksandrijska. Tako imamo trenutno položaj,



ko za del pravoslavnega sveta celotna Ukrajina pripada moskovskemu patriarhatu, za drugi del pa avtokefalni domači Cerkvi (Kemper 2018).

Ruska pravoslavna cerkev prepričuje svet o tem, da je njen koncept nadnacionalen, medtem ko naj bi Ukrajinci neupravičeno mešali versko in politično raven. V Rusiji, skratka, trdijo, da dejstvo samostojne ukrajinske države ne potegne nujno za seboj avtokefalnosti tamkajšnje pravoslavne skupnosti. Zgodovina jih prejkone postavlja na laž, saj je prav dokument iz leta 1686, na podlagi katerega izpeljujejo svoje pravice do Ukrajine, sledil »večnemu miru« med poljsko-litovsko državo in Rusijo, ki je Ukrajino na levem bregu Dnepra in Kijev dodelil slednji. Avtokefalnost Srbske pravoslavne cerkve je bila priznana leta 1879, takoj po Berlinskem kongresu, Poljska jo je dobila leta 1924, ko je postalo jasno, da je onkraj sovjetsko-poljske meje ostalo veliko število pravoslavnih vernikov, prej podrejenih Ruski cerkvi (Bremer 2012b, 157–159). Moskovski patriarhat bi se moral verjetno prej vprašati, koliko je z zagovarjanjem ozko ruskega nacionalnega programa ravno prispeval k temu, da je postala misel na zvezo z njim toliko Ukrajincem povsem neznosna. To se je po začetku Putinove vojne proti Ukrajini še okrepilo in maja leta 2022 je zvezo s patriarhom Kirilom prekinila celo dotedanja podružnica njegovega patriarhata v Ukrajini, čeprav o naravi te prekinitve obstajajo dvomi (Mitrohin 2022, 95 ss.). Nedvomno je nanjo nazadnje najbolj vplivalo to, da je patriarh Kiril s svojo držo do ruske agresije na Ukrajino povsem zanemarljivo potrebe in želje vernikov svojega patriarhata v Ukrajini. Govorjenje o enotnosti ruskega in ukrajinskega naroda ob hkratnem zagovarjanju ruskih vojaških akcij ni moglo naleteti na plodna tla. Po drugi strani je res tudi, da se je znotraj Ukrajine, predvsem v zahodnih in osrednjih delih države, močno povečal politični pritisk na Ukrajinsko pravoslavno cerkev, tako da ji kaj drugega kot formalna prekinitev stikov z Moskvo ni niti preostalo.

Sklep

Ob koncu je treba opozoriti še na eno stvar. Zagovorniki ukrajinske avtokefalnosti med ukrajinsko pravoslavno duhovščino so se za doseg cilja iz razumljivih razlogov zelo močno naslonili na državno oblast, predvsem na nekdanjega predsednika Petra Porošenka (določeno vlogo pa je odigral celo turški predsednik Erdogan). S tem so se znašli pred nevarnostjo, da bi



tudi ukrajinsko pravoslavlje, ki ima, kot kaže, sicer globlje duhovne temelje, tudi zato, ker je v delu današnje Ukrajine sovjetska oblast trajala krajši čas, podobno kot rusko postalo povsem odvisno od vremena v vrhovih politike. Vojna niti pri razreševanju tega dela rebusa ni v pomoč. Najprej je celo kazalo, da bi lahko bilo koristno, da predsednik Volodimir Zelenski – drugače kot njegovi predhodniki Kučma, Juščenko, Janukovič in Porošenko – osebno ni član nobene od sprtih skupnosti (Kučma in Janukovič sta bila člana in podpornika Ukrajinske pravoslavne cerkve v okviru Ruske pravoslavne cerkve, Juščenko in Porošenko pa sta bila vključena v Cerkev kijevskega patriarhata) (Bremer 2012a, 118). Toda vojna in jasno stališče patriarha Kirila agresiji v prid sta zbližala predsednika in Pravoslavno cerkev Ukrajine. A drugače kot v Rusiji se zdi, da utegne prav zaradi vojnega dogajanja državno vodstvo vsaj toliko potrebovati podporo Cerkve kot obratno. In tu bi se morda lahko odprla pot k večji avtonomnosti cerkvenih predstavnikov v odnosu do oblasti kot v vzhodni sosesčini. Nikolaj Mitrohin je nedavno skiciral sorazmerno optimistično sliko prihodnosti. V njej naj bi po zamenjavi na vrhu Ukrajinske pravoslavne cerkve dozele možnosti za združitev večine ukrajinskih pravoslavcev znotraj ene avtokefalne Cerkve. Po drugi strani naj bi dobri odnosi, ki jih metropolit Onufrij goji z Romunsko in Srbsko pravoslavno cerkvijo, nemara pripeljali do oblikovanja nekakšnega »tretjega bloka« v svetovnem pravoslavju med Konstantinoplom in Moskvo (Mitrohin 2022, 98). Ukrajinsko pravoslavlje bi bilo s svojo številčno močjo seveda njegov najpomembnejši člen. Ena od ovir za tak razvoj bi bila, če bi ukrajinske oblasti po nepotrebnem preostro nastopale proti Ukrajinski pravoslavni cerkvi kot domnevni podaljšani roki Rusije v Ukrajini. Že zdaj je namreč moč reči, da velika večina njenih vernikov in najbrž tudi dobršen del duhovščine do države, ki je leta 2022 dokončno postala agresorka in osrednja grožnja ukrajinski samostojnosti, ne goji nikakršnih simpatij.

Obenem se v Rusiji in Ukrajini trenutno odvijajo procesi, ki v veliki meri potrjujejo teze o zgodovinsko precej različnem razvoju pravoslavja in tudi njegovega odnosa do državnih oblasti v obeh deželah. Nanj sta najbolj vplivali vključenost njunih območij v različne državne tvorbe od visokega srednjega veka naprej na eni strani in različno trajanje in intenzivnost sovjetske, v temelju protiverske represije. Ni pretirano trditi, da je bila slednja v ruskem primeru v celoti gledano usodnejša kot v ukrajinskem.

Reference

- Administrativnoe iskovoje zavaylenie.** 2021. Administrativnoe iskovoje zavaylenie o likvidacii meždunarodnoy organizacii (11. 12. 2021). (pridobljeno 15. 2. 2023).
- Akudowitsch, Valentin.** 2013. *Der Abwesenheitscode: Versuch, Weissrussland zu verstehen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Barceló, Pedro.** 2004. *Constantius II. und seine Zeit: Die Anfänge des Staatskirchentums*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Barnes, Timothy David.** 1993. *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Beck, Hans-Georg.** 1994. *Das byzantinische Jahrtausend*. München: C. H. Beck.
- Berežnaja, Lilija.** 2009. Der Kiewer Kirchenstreit: »Erinnerungsorte« der Konfessionen. *Osteuropa* 59/6: 171–188.
- Bloch, Herbert.** 1971. Ein neues inschriftliches Zeugnis der letzten Erhebung des Heidentums im Westrom 393/394 n. Chr. V: Richard Klein, ur. *Das frühe Christentum im römischen Staat*, 129–186. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bogataj, Jan Dominik.** 2022. *Colat alius Deum, alius Iovem: Tertulijan, verska svoboda (libertas religionis) in verski pluralizem. Edinost in dialog* 77/2: 73–87. <https://doi.org/10.34291/edinost/77/02/bogataj>.
- Bremer, Thomas.** 2012a. Die orthodoxen Kirchen mit nicht-kanonischem Status (Ukraine). V: Thomas Bremer, Hacı Rafi Gazer in Christian Lange, ur. *Die orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition*, 115–120. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- . 2012b. Kirche und Staat/Kirche und Nation in den orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition. V: Thomas Bremer, Hacı Rafi Gazer in Christian Lange, ur. *Die orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition*, 153–162. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- . 2016. *Die Kreuz und Kreml: Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland*. Freiburg; Basel; Dunaj: Herder.
- . 2018. Konflikt der Patriarchen: Über Orthodoxie und Autokephalie. *Osteuropa* 68/8–9: 99–108.
- Brüning, Alfons.** 2008. Confessionalization in the Slavia Orthodoxa (Belorussia, Ukraine, Russia)? Potential and Limits of a Western Historiographical Concept. V: Thomas Bremer, ur. *Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe*, 66–97. London: Palgrave Macmillan.
- . 2018. »Einfach orthodox«? Ukraine: die Gläubigen und die Gesellschaft. *Osteuropa* 68/8–9: 119–138.
- Cameron, Alan.** 2011. *The Last Pagans of Rome*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Demoskopie.** 2018. Demoskopie zur Orthodoxie. *Osteuropa* 68/8–9: 139–142.
- Drnovšek, Nejc.** 2018. Selitev kijevske metropolije iz Kijeva v Moskvo. *Bogoslovni vestnik* 78/1: 135–146.
- Erklärung der Heiligen Synode.** 2018. Erklärung der Heiligen Synode der Russischen Orthodoxen Kirche vom 15. 10. 2018. *Osteuropa* 68/8–9: 109–114.
- Fontana, Luciano.** 2022. Pope Francis: »I am ready to meet Putin in Moscow.« Corriere della sera. https://www.corriere.it/cronache/22_maggio_03/pope-francis-putin-e-713a1de-cad0-11ec-84d1-341c28840c78.shtml (pridobljeno 15. 2. 2023).

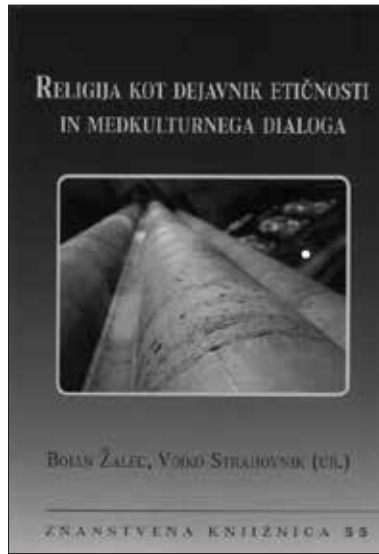


- Griesser Pečar, Tamara.** 2019. Položaj Katoliške cerkve v Sloveniji/Jugoslaviji leta 1945 v primerjavi z deželami za »železno zaveso«. *Annales, Series hist. et soc.* 29/4: 661–674.
- Heather, Peter.** 2013. *The Restoration of Rome: Barbarian Popes and Imperial Pretenders*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Herle, Dominik Janez, in Matjaž Klemenčič.** 2022. Umeščanje Katoliške cerkve v ameriško družbo od ustanovitve apostolske prefekture Baltimore leta 1784 do prve svetovne vojne. *Edinost in dialog* 77/2: 183–211. <https://doi.org/10.34291/edinost/77/02/herle>.
- Ivešić, Tomaž.** 2018. Besede učijo, zgledi vlečejo. Nacionalno vprašanje a po oktobrski revoluciji. *Monitor ISH* 20/1: 33–49.
- Jobst, Kerstin Susanne.** 2010. *Geschichte der Ukraine*. Stuttgart: Reclam.
- Kappeler, Andreas.** 2019. *Kleine Geschichte der Ukraine*. München, C. H. Beck.
- Kemper, Michael.** 2018. Streit um die Orthodoxie in der Ukraine: Die Risiken der kirchenpolitischen Eskalation. *Osteuropa* 68/8–9: 143–154.
- Kinzig, Wolfram.** 2019. *Christenverfolgung in der Antike*. München: C. H. Beck.
- Klein, Richard.** 1977. *Constantius II. und die christliche Kirche*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kleindienst, Petra, in Matevž Tomšič.** 2021. Proces narodne sprave in vloga politične elite v njem. Slovenija kot izjema med državami srednje in vzhodne Evrope. *Studia Historica Slovenica* 21/1: 197–232. <https://doi.org/10.32874/shs.2021-07>.
- Kočan, Natal'ja.** 2009. Kirchenkampf: Politik und Religion in der Ukraine. *Osteuropa* 59/6: 161–170.
- Komel, Dean.** 2018. Veliki oktober in veselí december. O nekaterih vprašanih oktobrske revolucije in revolucije sploh. *Studia Historica Slovenica* 18/3: 737–754. <https://doi.org/10.32874/shs.2018-27>.
- Malmenvall, Simon.** 2017. V iskanju idejnih predpogojev za uspeh oktobrske revolucije. *Bogoslovni vestnik* 77/1: 67–78.
- . 2018. Pravna in ekonomska ureditev pravoslavne Cerkve v Kijevski Rusiji. *Res novae* 3/1: 25–43.
- . 2019. *Kultura Kijevske Rusije in krščanska zgodovinska zavest*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2021. (Mis)trusting unification: examples of East Slavic perception of the Council of Florence [(Ne)zaupljivo zedinjenje: primeri vzhodnoslovanskega sprejemanja florentinskega koncila]. *Bogoslovni vestnik* 81/4: 947–961. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/malmenvall>.
- Maver, Aleš.** 2022. Kontinuiteta nekega odnosa: Stalnice v odnosu kristjanov do oblasti pred Konstantinom in po njem. V: Alenka Cedilnik in Milan Lovenjak, ur. *Na obzorju novega: Območje severnega Jadrana ter vzhodnoalpski in balkansko-podonavski prostor v obdobju pozne antike in zgodnjega srednjega veka: Posvečeno Rajku Bratožu ob njegovi sedemdesetletnici*, 73–90. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Maver, Aleš, in Gorazd Bajc.** 2019. Mimobežnost dveh Evrop: Premisleki o nerazumevanju evropskega Vzhoda na evropskem Zahodu. *Annales, Series historia et sociologia* 29/4: 613–624.
- Maver, Aleš, Darko Friš in Gorazd Bajc.** 2019. Med begom pred sovjetsko preteklostjo in vračanjem vanjo. Stranke in volitve v Ukrajini in Belorusiji med leti 1989 in 2013. *Studia Historica Slovenica* 19/1: 181–216. <https://doi.org/10.32874/shs.2019-06>.
- Metropolitan Antony.** 2022. Metropolitan Antony of Volokolamsk Meets with Sheikh ul-Islam Allashukur Pashazade. Patriarchia. <http://www.patriarchia.ru/en/db/text/5959972.html> (pridobljeno 15. 2. 2023).
- Migne, Jacques Paul.** 1857. *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*. Vol. 59. Pariz.
- Mitrohin, Nikolaj.** 2004. *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov': Sovremenoe sostojanie i aktual'nye problemy*. Moskva: Novoe Literaturnoe Obozrenie.



- . 2022. Endgültig zerbombt: Die Scheidung der Ukrainischen Orthodoxen Kirche von der Russischen Orthodoxen Kirche. *Osteuropa* 72/4-5: 79–98. <https://doi.org/10.35998/oe-2022-0129>.
- Obraščenie Svjatejšego Patriarcha.** 2022. Obrašćenie Svjatejšego Patriarchaa Kirilla k archipastyrjam, pastyrjam, monašestvujuščim i vsem vermym čadam Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi. Patriarchia. <http://www.patriarchia.ru/db/text/5903795.html> (pridobljeno 15. 2. 2023).
- Ostrogorski, Georgije.** 2002. *Povijest Bizanta; 324–1453*. Zagreb: Golden marketing.
- Patriaršaja propoved'.** 2022. Patriaršaja propoved v Nedelju syropustnuju posle Liturgii v Chrama Christa Spasitelja. Patriarchia. http://www.patriarchia.ru/db/text/5906442.html?fbclid=IwAR0_WWoC7376RwdqVJrnBzdilC9%20TZXk7Xg0da8iAYbw%20BhHoMi4-3LkQLlo (pridobljeno 15. 2. 2023).
- Ploky, Serhii.** 2006. *The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2015. *The Gates of Europe: A History of Ukraine*. New York: Basic Books.
- Prokschi, Rudolf.** 2012. Die Russische Orthodoxe Kirche. V: Thomas Bremer, Hacı Rafi Gazer in Christian Lange, ur. *Die orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition*, 33–44. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Simonov, Veniamin.** 2009. Religion und Religiosität in Russland: »Da stand die Sonne still und der Mond blieb stehen«. *Osteuropa* 59/6: 189–216.
- Snyder, Timothy David.** 2003. *The Reconstruction of Nations: Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569–1999*. New Haven: Yale University Press.
- Stricker, Gerd.** 1993. *Religion in Rußland: Darstellung und Daten zur Geschichte und Gegenwart*. Gütersloh: Gütersloher Verlag-Haus.
- Škamperle, Igor.** 2020. Nikolaj Kuzanski in njegov spis O verskem miru in slogi. *Edinost in dialog* 75/2: 181–193. <https://doi.org/10.34291/edinost/75/skamperle>.
- Tamcke, Martin.** 2008. *Das orthodoxe Christentum*. München: C. H. Beck.
- Trontelj, Nik.** 2022. Ločenost Cerkve in države v Evropi: Zgodovina in sedanji trenutek. *Edinost in dialog* 77/2: 15–27. <https://doi.org/10.34291/edinost/77/02/trontelj>.
- Van Herpen, Marcel H.** 2018. Putin's Dialectic: How the Kremlin »Saved« the Great October Revolution. *New Eastern Europe*. <https://neweasterneurope.eu/2018/06/22/putins-dialectic-kremlin-saved-great-october-revolution/> (pridobljeno 15. 2. 2023).
- Willems, Joachim.** 2009. Kirche und Armee: Religion und Politik in Russland. *Osteuropa* 59/6: 235–248.
- Wilson, Andrew.** 2012. *Belarus: The Last European Dictatorship*. New Haven: Yale University Press.
- Wilson, Andrew.** 2014. *Ukraine Crisis: What it Means for the West*. New Haven: Yale University Press.
- Yekelchik, Serhy.** 2007. *Ukraine: Birth of a Modern Nation*. Oxford; New York: Oxford University Press.





Znanstvena knjižnica 55

Bojan Žalec, Vojko Strahovnik (ur.)

Religija kot dejavnik etičnosti in medkulturnega dialoga

Ta zbornik je nastal v okviru istoimenskega projekta. Izhodiščni raziskovalni problem je predstavljala vloga religije kot dejavnika etičnosti in medkulturnega dialoga. Projekt je izhajal iz teze, da je etika solidarnega personalizma in dialoškega univerzalizma lahko ustrezna podlaga medkulturnosti. Glede prvega je ključno razumevanje človeka kot presežnega bitja, drugo pa mora temeljiti na spoštovanju individualnosti in posebnosti ter hkratnem prepričanju, da je med nami vendarle dovolj skupnega, da hoja po poti dialoga in solidarnosti ni nesmiselna.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2017. 112 str.
ISBN 9789616844550, 11 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:
TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;
e-naslov: **zalozba@teof.uni-lj.si**