

**UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

**MATEVŽ MATOS  
ODNOS VERSKIH SKUPNOSTI V UKRAJINI DO NARODNE IDENTITETE,  
EVROATLANTSKIH POVEZAV TER RUSIJE  
MAGISTRSKO DELO**

**LJUBLJANA**

**2007**

**UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

**MATEVŽ MATOS**  
**ODNOS VERSKIH SKUPNOSTI V UKRAJINI DO NARODNE IDENTITETE,**  
**EVROATLANTSKIH POVEZAV TER RUSIJE**  
**MAGISTRSKO DELO**  
**mentor: doc. dr. MARJAN SMRKE**

**LJUBLJANA**  
**2007**

## KAZALO

1. UVOD.....	str. 4
2. MEDRELIGIJSKA RAZMERJA V UKRAJINI.....	9
3. UKRAJINSKA GRŠKOKATOLIŠKA CERKEV.....	13
3.1 Zgodovina cerkve do konca 18. stoletja.....	13
3.2 Prva polovica 19. stoletja.....	19
3.2.1 Uvod.....	19
3.2.2 Prispevek grškokatoliške cerkve k narodnemu preporodu.....	22
3.3 Druga polovica 19. stoletja.....	37
3.4 Obdobje od začetka 20. stoletja do konca druge svetovne vojne.....	44
3.5 Obdobje od konca druge svetovne vojne do razglasitve ukrajinske neodvisnosti.....	58
3.6 Ponovna legalizacija Ukrajinske grškokatoliške cerkve.....	72
4. RUSKA PRAVOSLAVNA CERKEV V UKRAJINI / UKRAJINSKA PRAVOSLAVNA CERKEV – MOSKOVSKI PATRIARHAT.....	76
4.1 Ruska pravoslavna cerkev v Ukrajini od 17. stoletja do konca 2. svetovne vojne.....	77
4.2 Ruska pravoslavna cerkev v Ukrajini po drugi svetovni vojni.....	86
4.3 Ruska pravoslavna cerkev v Ukrajini kot Ukrajinska pravoslavna cerkev – Moskovski patriarhat.....	92
4.4 Odnos moskovskega patriarhata do Ukrajine v času njenega osamosvajanja in kasneje.....	100
5. UKRAJINSKA AVTOKEFALNA PRAVOSLAVNA CERKEV.....	105
5.1 Uvod.....	105
5.2 Ukrajinsko avtokefalno gibanje po prvi svetovni vojni.....	106
5.3 Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev v 40. letih 20. stoletja.....	113
5.4 Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev po drugi svetovni vojni.....	114
5.5 Ponoven vzpon Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve na ozemlju Ukrajine.....	116
6. UKRAJINSKA PRAVOSLAVNA CERKEV – KIJEVSKI PATRIARHAT.....	125
7. NARODNA ZAVEST PRIPADNIKOV VERSKIH SKUPNOSTI V UKRAJINI IN NJIHOV ODNOS DO SAMOSTOJNE UKRAJINSKE DRŽAVE, POVEZANOSTI Z RUSIJO TER VSTOPANJA UKRAJINE V EVROATLANTSKE POVEZAVE (ANALIZA DRUŽBOSLOVNIH PODATKOV).....	133
8. SKLEP.....	139
9. LITERATURA.....	142

## 1. UVOD

Ukrajina je država, ki smo jo – vsaj do nedavnega – le redko zasledili v svetovnih medijih. Lahko bi rekli, da po krivici, saj je to po površini (603.700 km<sup>2</sup>) največja evropska država (če odštejemo evrazijsko Rusijo), država, ki dandanes šteje skoraj 47 milijonov prebivalcev (Internet 24).

Ukrajina leži na strateško pomembnem območju med Vzhodom in Zahodom. Kot tako je bilo ozemlje današnje Ukrajine skozi večji del zgodovine plen različnih osvajalcev: Mongolov, Litovcev, Poljakov, Avstrijcev in Rusov, če naštejemo le najpomembnejše. Interes posameznih osvajalcev je bil, da se domače prebivalstvo asimilira – da torej sprejme jezik, kulturo in tudi vero obvladujočega naroda. Proces asimilacije prebivalstva je v posameznih zgodovinskih obdobjih vsaj deloma uspel, če omenimo zgolj potujčenje ukrajinske elite ter znatnega dela »navadnega« prebivalstva. V - z vidika naroda - najtežjih obdobjih je ohranjanje ukrajinske narodne identitete ostalo v domeni kmečkega prebivalstva ter deloma nižje duhovščine.

Ni torej nenavadno, da je po stoletjih asimilacijskih procesov, ki so sledila koncu samostojnih ukrajinskih državnih tvorb v srednjem veku, ter stoletjih različnega zgodovinskega razvoja posameznih delov države – kar ima za posledico kulturne, jezikovne in verske razlike – v Ukrajini še dandanes prisoten problem narodne identitete (Prizel 1994).

V Ukrajini je bil po osamosvojitvi leta 1991 sprejet teritorialni princip državnosti in ne narodni princip. Ukrajina je v skladu s teritorialnim principom, kot to določa ustava, »država državljanov Ukrajine« in ne »država Ukrajincev«, kot bi to narekoval narodni princip.

Sprejem teritorialnega principa v ukrajinsko ustavo je logična posledica dejstva, da znaten delež ukrajinskega prebivalstva predstavljajo ne-Ukrajinci. Naj omenim zgolj podatek, da je v Ukrajini blizu 20 odstotkov celotnega prebivalstva ruske narodnosti. Nadalje v Ukrajini obstaja tudi velik del etničnih Ukrajincev, ki so bili tekom desetletij in stoletij rusificirani. Slednje pomeni, da so sprejeli jezik in kulturo ruskega naroda. Tudi zaradi vsega naštetega po več kot petnajstih letih obstoja samostojne in neodvisne ukrajinske države, ki so sledila večstoletnemu bivanju v ruskem oziroma sovjetskem imperiju, še naprej ostaja nerazčiščen odnos Ukrajine do teritorialno in kulturno bližnje Rusije.

Ukrajina je dandanes, tako kot že večkrat v svoji zgodovini, na pomembnem razpotju: odločiti se mora, ali bo postala del zahodnih integracij (Evropska unija, zveza NATO itd.) ali pa bo vzdrževala tesno povezanost s svojo vzhodno sosedo. Odločitev vsekakor ne bo lahka. Po eni strani si velik del Ukrajincev želi naglega gospodarskega razvoja po zgledu in v družbi razvitih evropskih držav, po drugi strani pa je Ukrajina ekonomsko vezana na rusko sosedo. Slednje je še kako prišlo do izraza v nedavnem »plinskem sporu« med Ukrajino in Rusijo, ko je slednja izrabila odvisnost Ukrajine od ruskega plina za izvajanje ekonomsko-političnih pritiskov na šibkejšo sosedo.

Ali bo Ukrajina krenila v smer zahodnih (evroatlantskih) integracij ali pa bo ostala v tesnem objemu z »ruskim medvedom«, pa ni odvisno zgolj od ekonomskih računic. Pri odločitvi o tem, v katero smer bo krenila Ukrajina, igrajo pomembno vlogo tudi drugi (npr. kulturni) dejavniki. Po ugotovitvah nekaterih naj bi bila Ukrajina razklana država z dvema kulturama. Skozi njeno osrčje naj bi že stoletja potekala civilizacijska prelomnica med Zahodom in pravoslavjem. Obstajal naj bi razkol med »evropeiziranimi« Slovani na zahodu ter rusko-slovansko vizijo na vzhodu (Huntington 2005).

Kar zadeva vprašanje odnosa Ukrajine do Moskve oziroma Bruslja, je ukrajinska družba in politika očitno razklana. Slednje se je lepo pokazalo ob nedavni »oranžni revoluciji«, kjer je šlo dejansko za spopad med pro-zahodno in pro-rusko usmeritvijo Ukrajine. Na eni strani imamo torej v Ukrajini opravka z bolj pro-zahodno usmeritvijo (Viktor Juščenko, Natalija Timošenko), ki brezkompromisno zagovarja članstvo Ukrajine v evroatlantskih povezavah ter nasprotuje tesnejšemu povezovanju z Moskvo, na drugi strani pa obstaja pro-ruska usmeritev (Viktor Janukovič), katere cilj je tesna povezanost z »bratsko« Rusijo. Proruska linija ob tem nasprotuje vstopanju Ukrajine v zvezo NATO. V spopadu med zahodno in vzhodno politično usmeritvijo ni težko uganiti, na kateri strani so simpatije ruskega in rusificiranega prebivalstva vzhodne in južne Ukrajine. Za slednje je sicer značilno, da se ne identificirajo z ukrajinskim narodom, mlačen ali celo negativen pa je tudi njihov odnos do suverene ukrajinske države.

Ob tovrstnih žgočih problemih Ukrajine se postavlja vprašanje, ali na področju narodne identitete, odnosa do ukrajinske države, odnosa do Moskve oziroma evroatlantskih povezav ne igra oziroma ni igral določene vloge tudi religijski dejavnik. Nekateri indikatorji kažejo na to, da bi bil odgovor lahko pritrdilen. Tako je za zahodno ukrajinsko pokrajino Galicijo, ki

velja za najbolj narodno zaveden del države, značilno, da v njej – za razliko od ostalih delov Ukrajine – prevladuje ukrajinska grškokatoliška cerkev. Po mnenju nekaterih naj bi v Galiciji celo obstajala zgodovinska simbioza med grškokatoliško cerkvijo ter ukrajinsko narodno identiteto (Bociurkiw 1996). Nadalje je zanimiv podatek, da imajo t.i. »stranke oranžne koalicije« oziroma prozahodne politične sile največjo podporo na zahodu Ukrajine, kjer prevladujeta grškokatoliška in avtokefalna cerkev, medtem ko imajo proruske politične sile največjo podporo na vzhodu in jugu Ukrajine, kjer prevladuje cerkev pod okriljem moskovskega patriarhata.

Religija ostaja pomemben dejavnik tudi v sodobni globalizirani družbi. Že omenjeni Samuel Huntington trdi, da je »v modernem svetu religija ena od glavnih, če ne celo glavna sila, ki motivira oziroma mobilizira ljudi« (Jelen in Wilcox 2002). Globalizacija po mnenju Petra Beyerja ter Victorja Yelenskega pomeni obnovitev religijskega vpliva v javni areni. Globalizacija naj bi oživila pomen religijske in etnične identitete. V post-sovjetskem prostoru naj bi religija delovala kot sredstvo politične, kulturne in etnične mobilizacije (Internet 34).

Religija ima lahko – glede na družbeno okolje – različne socialne funkcije: reakcionarno, progresivno, konservativno ali revolucionarno (Kerševan 1975). V neki družbi lahko deluje kot povezovalni (integracijski) dejavnik ali pa kot dejavnik (generator) družbenih konfliktov - dezintegracijski dejavnik (Luckmann 1997; Jelen in Wilcox 2002). Angleški sociolog David Martin je v zvezi s tem identificiral t.i. »religijsko-kulturne vzorce«, ki se razlikujejo glede na stopnjo družbene konfliktnosti. Pomembna je ugotovitev, da monopolni položaj posameznih cerkva, kot je to v primeru latinskega in pravoslavnega religijsko-kulturnega vzorca, povečuje družbene konflikte. Po drugi strani naj bi imel imela odsotnost neke prevladujoče verske skupnosti in verska pluralnost (ameriški religijsko-kulturni vzorec) blagodejne učinke na družbo (Smrke 1996).

Ukrajina po svoji verski strukturi (večje število pomembnih verskih skupnosti) še najbolj ustreza ameriškemu religijsko-kulturnemu vzorcu. Lahko bi torej sklepali, da gre za dokaj nekonfliktno družbo. Slednje pa se ne ujema z dejanskim stanjem na ukrajinskem političnem in verskem prizorišču, kjer vse od osamosvojitve vladajo napete razmere med posameznimi (političnimi, verskimi) konkurenti. Kot ugotavljata T. Jelen in C. Wilcox, je družbena vloga religije v vsaki deželi povezana z zgodovino, kulturo in zunanjimi dejavniki / silami (Jelen in Wilcox 2002: 314). Prav zgodovina dežele (npr. večstoletna podrejenost tujim zavojevalcem)

in s tem povezan zgodovinski spomin, kulturna raznolikost dežele ter zunanje sile (npr. velika soseda Rusija) pa so po vsej verjetnosti med dejavniki, ki destabilizirajo ukrajinsko politično in versko prizorišče.

V zvezi z zgoraj navedenim je potrebno opozoriti na to, da hkratni obstoj več ukrajinskih cerkva z bizantinskimi koreninami (cerkve kijevske tradicije) s strani velikega dela ukrajinske družbe ni viden kot verski pluralizem, ki ga je potrebno tolerirati, pač pa kot cerkveni razkol, ki ga je potrebno popraviti. V kolektivnem spominu naroda je ohranjena podoba enotne kijevske cerkve, kateri bi bilo potrebno podeliti status narodne cerkve (Marynovych 2007).

Kljub prevladi univerzalnih religij, ki (vsaj navzven) zanikajo pomen etnične identitete, je popolna odsotnost povezave med religijo in etniciteto dejansko prej izjema kot pravilo. Tako je na primer tudi (univerzalna) katoliška cerkev v številnih okoljih pomembno prispevala k oblikovanju in uveljavitvi etničnih skupnosti kot (modernih) nacij (Flere in Kerševan 1995).

Tradicionalno močna je vez med religijo (cerkvijo) ter narodom v primeru pravoslavnih cerkva. Pravoslavne cerkve so večinoma avtokefalne – v smislu organizacijske samostojnosti in samoupravnosti napram drugim (nacionalnim) pravoslavnim cerkvam – ter »narodne« v smislu težnje po identificiranju (stapljanju) cerkve in etnije (naroda). Pravoslavne cerkve pogosto vodijo t.i. »ekleziastični nacionalizem«, ki pomeni enačenje nacionalnega etosa in kulture s poslanstvom cerkve oziroma identifikacijo nacionalnega in religije (Smrke 1996: 57). Navezava pravoslavja na etnično identiteto pomeni, da religija sčasoma postane »nacionalna religija« (srbsko, rusko, grško itd. pravoslavje). Podobno sicer velja tudi za nekatere luteranske (protestantske) cerkve (Flere in Kerševan 1995).

Kar zadeva vlogo religije (cerkve) v procesu izgradnje oziroma ohranjanja narodne identitete, je le-ta različna glede na družbeno okolje, v katerem se nahaja. V določenih, za neko etnično skupnost neugodnih, okoliščinah (npr. ko ob izgubi jezika, enotnega ozemlja ipd. religija preostane edini izraz narodne identitete; ko narod nima političnih ustanov in je tovrstna vloga prepuščena cerkvi, itd.) lahko religija prevzame pomembno ali celo vodilno vlogo v procesu izgradnje (ohranjanja) narodne identitete (Internet 34). Navezanost na cerkev lahko postane odločilna za oblikovanje, določanje teritorija in morda tudi preživetje naroda (Flere in Kerševan 1995). Kot primer slednjega lahko omenim Poljsko, kjer je po razdelitvi države konec 18. stoletja velika večina prebivalstva postala del pravoslavne Rusije ter protestantske

Prusije. Kot posledica ogroženosti naroda se je spletla tesna zveza med poljskim patriotizmom ter rimskokatoliško cerkvijo, ki je edina zmogla povezovati razdeljene dele. V času, ko ni bilo poljske države, je bilo katolištvo poleg jezika glavna identifikacijska poteza Poljakov, rimskokatoliška cerkev pa njihova glavna narodna institucija (Smrke 1996: 63). Podobna situacija je bila tudi v primeru katoliških Ircev nasproti protestantskim Angležem.

Iz zgoraj povedanega bi lahko sklepali, da v večinoma pravoslavni Ukrajini, ki je bila dolgo obdobje del tujih imperijev (delna podobnost s poljskim primerom), religija igra oziroma je igrala pomembno vlogo pri ohranjanju oziroma kreptvi ukrajinske narodne zavesti. Po drugi strani pa navedba V. Jelenskega, da je bilo »pravoslavje kot eden od glavnih stebrov skupne ukrajinsko-ruske identitete v očeh ukrajinskih (narodnih) aktivistov smatrano kot poguben dejavnik, kar zadeva narodno zavest Ukrajincev« (Internet 34), tovrsten sklep vsaj deloma postavlja pod velik vprašaj.

Cilj magistrske naloge je v prvi vrsti proučevanje in analiza odnosa posameznih verskih skupnosti v Ukrajini - tako v sedanosti kot v preteklosti - do ukrajinskega naroda, narodne identitete, kulture ter samostojne ukrajinske države, pa tudi njihovega odnosa do Moskve oziroma Bruslja. Osredotočil se bom predvsem na tista obdobja v ukrajinski zgodovini, ki so bila posebej pomembna za razvoj ukrajinske narodne identitete in državnosti. Osredotočil se bom torej zlasti na 19. in 20. stoletje.

Pri svojem proučevanju se bom omejil na številčno in organizacijsko najpomembnejše verske skupnosti v Ukrajini: Rusko pravoslavno cerkev oziroma njeno ukrajinsko »podružnico« (Ukrajinska pravoslavna cerkev – Moskovski patriarhat), Ukrajinsko avtokefalno pravoslavno cerkev, Ukrajinsko pravoslavno cerkev – Kijevski patriarhat ter Ukrajinsko grškokatoliško cerkev.

Hipoteze, ki jih bom poskušal z magistrsko nalogo preveriti, so naslednje:

- a) Ruska pravoslavna cerkev / Ukrajinska pravoslavna cerkev – Moskovski patriarhat (kot institucija) je skozi zgodovino delovala v smeri asimilacije ukrajinskega prebivalstva z ruskim in ne v smeri ohranjanja oziroma kreptve ukrajinske narodne identitete.



- b) Ukrajinska grškokatoliška cerkev (kot institucija) je tekom zgodovine igrala pretežno pozitivno vlogo, kar zadeva ohranjanje in krepitev ukrajinske identitete oziroma narodne zavesti.
- c) Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev ter Ukrajinska pravoslavna cerkev – Kijevski patriarhat sta nastali kot odraz prebujene ukrajinske narodne zavesti.
- d) Med verskimi skupnostmi v Ukrajini obstajajo pomembne razlike, kar zadeva narodno zavest, naklonjenost samostojni ukrajinski državi, povezanosti z Rusijo ter vstopanju Ukrajine v evroatlantske povezave (EU in NATO).

Za preverjanje hipotez bodo uporabljene naslednje raziskovalne metode:

Kot osnovno raziskovalno metodo bom uporabil študijo primera - Ukrajine. Analiziral bom sekundarno literaturo (knjige, članki itd.) ter obravnavane verske skupnosti primerjal glede na njihov odnos do predmeta raziskovanja (poslužil se bom torej tudi primerjalne metode). Pri proučevanju bom uporabil tudi zgodovinsko analizo (primerjal bom odnos posameznih verskih skupnosti do ukrajinske narodne identitete, države itd. skozi različna zgodovinska obdobja).

Kar zadeva primerjavo današnjega odnosa posameznih verskih skupnosti do narodne identitete, samostojne ukrajinske države, Rusije ter evroatlantskih povezav (hipoteza pod točko »d«), se bom poleg analize sekundarnih virov (knjige, članki itd.) poslužil tudi empirične kvantitativne metode, to je sekundarne analize podatkov »EVS« oziroma »ISSP« Centralnega arhiva za empirično družbeno raziskovanje Univerze v Koelnu (Internet 9 in Internet 32), kjer bom s križanjem ustreznih spremenljivk poskušal dokazati pomembne razlike med verskimi skupnostmi glede omenjenih vprašanj.

## **2. MEDRELIGIJSKA RAZMERJA V UKRAJINI**

V različnih državah oziroma družbah poznamo različne tipe medreligijskih razmerij. V teoriji se med drugim navajajo celinski, polovinski, večinski in manjšinski tip medreligijskih razmerij (Smrke 2000: 64). V prvem primeru gre za državo oziroma družbo, v kateri obstaja zgolj ena religija. V drugem primeru (polovinski tip) na nekem območju obstajata dve

približno enako močni religiji (dandanes tak primer predstavljata npr. Nemčija in Nizozemska). Spet drugačen je večinski tip medreligijskih razmerij, v katerem prevladuje ena religija, nekaj odstotkov pa preostaja drugim verskim skupnostim. Omenjeni tip je sicer zgodovinsko prevladujoč v Evropi. Omeniti velja še manjšinski tip medreligijskih razmerij, v katerem ne obstaja neka prevladujoča religija, pač pa vrsta verskih skupnosti, ki tekmujejo za prevlado na »religijskem trgu« (npr. ZDA).

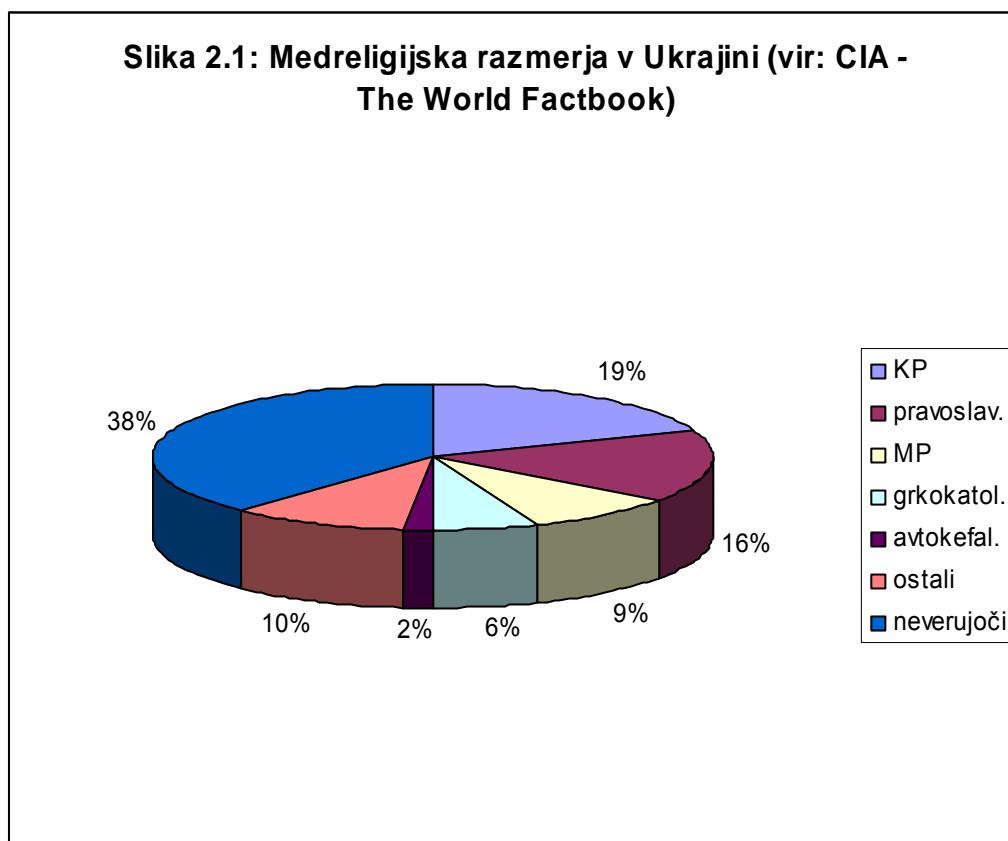
Na to, kakšen je dandanes tip medreligijskih razmerij v posamezni državi / družbi, pomembno vpliva oziroma je zgodovinsko vplival tip odnosov med državo in verskimi skupnostmi. Pomembna je tudi ugotovitev, da stanje medreligijskih razmerij v marsičem določa odnose med državo in verskimi skupnostmi (Smrke 2000: 65). Za večino evropskih držav je značilno, da je imela neka verska skupnost zgodovinsko položaj državne cerkve in – posledično – monopolni položaj. Ostale verske skupnosti so bile bodisi preganjane bodisi – v kolikor niso ogrožale državne cerkve – tolerirane. V skandinavskih državah ter Angliji še vedno obstaja neka formalna (ustavno določena) vez med državo in največjo versko skupnostjo. Največje verske skupnosti so v privilegiranem položaju tudi v nekaterih drugih državah oziroma deželah (npr. Bavarska). Povsem drugačna je situacija v ZDA, kjer je bilo že od vsega začetka v ustavi sprejeto načelo ločitve države in verskih skupnosti. Čeprav se je na ravni posameznih zveznih držav situacija na začetku precej razlikovala od omenjenega ustavnega načela (Smrke 1996: 30), pa v ZDA – tudi zaradi državnega nevmešavanja – ni prišlo do vzpostavitve večinskega tipa medreligijskih razmerij z eno prevladujočo versko skupnostjo.

Pomembna značilnost Ukrajine na religijskem področju je, da za razliko od večine vzhodnoevropskih držav (Rusija, Poljska, Romunija,...) ne sodi v večinski tip medreligijskih razmerij. Nasprotno: kar zadeva tip medreligijskih razmerij, je Ukrajina bolj podobna Združenim državam Amerike, kot pa svojim sosedam. V Ukrajini namreč vse od začetka 90. let 20. stoletja dalje (konec totalitarne sovjetske države ter posledično svoboda veroizpovedi) ne obstaja več neka prevladujoča religija, pač pa več številčno in organizacijsko pomembnih verskih skupnosti, ki se borijo za čim večji delež vernikov. V obravnavanem primeru bi torej lahko govorili o manjšinskem tipu medreligijskih razmerij.

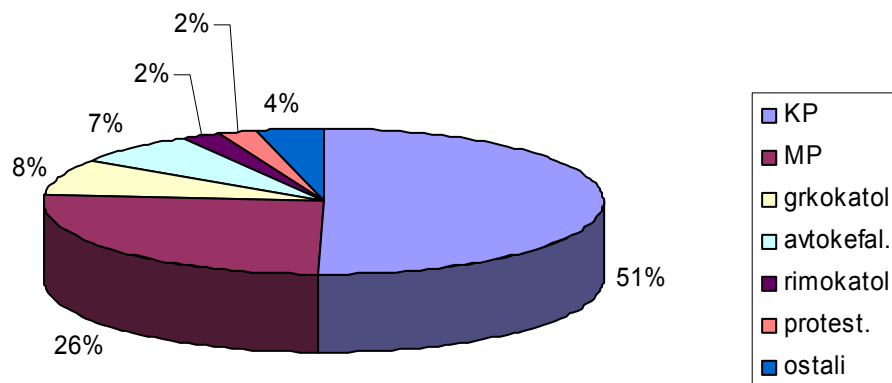
Ukrajinska država po eni strani poudarja zavezanost enaki obravnavi vseh verskih skupnosti v Ukrajini in svojo nevtralnost, kar zadeva razmere na religijski sceni, po drugi strani pa je že več ukrajinskih predsednikov (Kravčuk, Juščenko) podalo pobudo za združitev pravoslavnih

cerkva v eno (narodno) cerkev. V kolikor bi se slednje res zgodilo, bi v Ukrajini »zavladal« večinski tip medreligijskih razmerij.

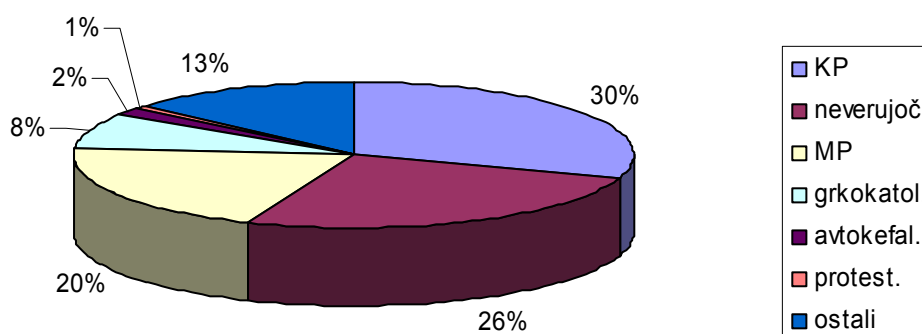
Podatki o velikosti posameznih verskih skupnosti v Ukrajini se sicer precej razlikujejo. Tako lahko opazimo znatno razliko med podatki s spletne strani CIA (The World Factbook), podatki časopisa »Observer« (Internet 22) ter podatki zunanjega ministrstva ZDA (U.S. Department of State – International Religious Freedom Report 2006). V zvezi s slednjimi je sicer potrebno opozoriti na to, da ne vsebujejo podatkov o neverujočih. Nadalje se v različnih virih (med drugim tudi na uradnih spletnih straneh posameznih cerkva) kot prikaz velikosti verskih skupnosti navajajo podatki o številu cerkvenih skupnosti, ki pripadajo različnim cerkvam. Slednje je lahko precej zavajajoče, kar se med drugim kaže v tem, da Ukrajinska pravoslavna cerkev – Moskovski patriarhat, ki ima registriranih največ cerkvenih skupnosti, v novejših anketah javnega mnenja ne zaseda prvega mesta, kar zadeva število pripadnikov cerkve. Ne glede na precejšnje razlike v podatkih pa je očitno, da v Ukrajini dandanes ni neke izrazito prevladujoče verske skupnosti ter da v obravnavanem primeru ne moremo govoriti o večinskem tipu medreligijskih razmerij (glej slike 2.1, 2.2 in 2.3).



**Slika 2.2: Medreligijska razmerja v Ukrajini (vir: International Religious Freedom Report 2006)**



**Slika 2.3: Medreligijska razmerja v Ukrajini (vir: RISU)**



Iz slike 2.1 je razvidno, da v Ukrajini največjo skupino predstavljajo neverujoči (38%). Na precejšnji razdalji jim sledijo pripadniki Ukrajinske pravoslavne cerkve – Kijevski patriarhat (19%). Tretja po številu je skupina pravoslavnih vernikov, ki se ne identificirajo z nobeno od obstoječih cerkva (16%). Sledijo pripadniki ukrajinske pravoslavne cerkve pod jurisdikcijo Moskve (Ukrajinska pravoslavna cerkev – Moskovski patriarhat), ki obsegajo 9%, ter pripadniki Ukrajinske grškokatoliške cerkve (6%). Okoli dva odstotka prebivalstva je pripadnikov Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve, medtem ko preostale verske skupnosti obsegajo še približno 10% ukrajinskega prebivalstva.

Glede podatkov iz slike 2.2 je kot prvo potrebno upoštevati, da niso vključeni tudi podatki o neverujočih. Kar zadeva verujoče, pa je situacija naslednja: pripadniki Ukrajinske pravoslavne cerkve – Kijevski patriarhat naj bi po teh podatkih obsegali kar polovico verujočih, naslednja četrtina pa naj bi bili pripadniki Ukrajinske pravoslavne cerkve – Moskovski patriarhat. Sledijo pripadniki Ukrajinske grškokatoliške cerkve (8%) ter Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve (7%). Po dva odstotka naj bi zavzemali pripadniki rimskokatoliške cerkve ter pripadniki različnih protestantskih cerkva (denominacij). Približno štiri odstotke zavzemajo druge verske skupnosti (»ostali«).

Po podatkih iz slike 2.3 naj bi bila s 30% najmočnejša verska skupnost v Ukrajini Ukrajinska pravoslavna cerkev – Kijevski patriarhat. Sledijo ji neverujoči (26%), ter pripadniki Ukrajinske pravoslavne cerkve – Moskovski patriarhat (20%). Tretja najštevilčnejša verska skupnost je grškokatoliška cerkev (8%), ki ji sledijo pripadniki Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve (2%) ter pripadniki protestantskih cerkva (1%).

### **3. UKRAJINSKA GRŠKOKATOLIŠKA CERKEV**

#### **3.1 Zgodovina cerkve do konca 18. stoletja**

Nastanek Ukrajinske grškokatoliške cerkve sega v pozno 16. stoletje. Leta 1596 je bila namreč sklenjena Unija iz Bresta, ki pomeni – po interpretaciji Rimokatoliške cerkve – ponovno združitev dela kristjanov vzhodnega obreda z Rimom (kasneje je temu sledila tudi

sklenitev t.i. Užgorodske unije). Odločitev za sklenitev unije z Rimom je bila posledica težkega položaja, v katerem so se znašli verniki vzhodnega obreda.

Tekom 16. stoletja se je slabšalo stanje znotraj kijevske metropolije, katerega vzrok je bilo med drugim vmešavanje civilnih oblasti v cerkvene zadeve, intenzivno širjenje protestantizma ter posledično agresivna protireformacija rimskokatoliške cerkve. Pomemben vzrok za slab položaj znotraj cerkve je bila tudi pomanjkljiva izobrazba duhovščine, ki se ni bila sposobna enakovredno kosati z izobraženimi glasniki drugih cerkva (npr. jezuiti). Po drugi strani so poljske oblasti izvajale diskriminacijo pravoslavnih vernikov, spodbujale polonizacijo ukrajinske elite ter izvajale pritisk na pravoslavno hierarhijo za sklenitev unije z Rimom. Težak položaj je še poslabševalo dejstvo, da je po turški zasedbi Konstantinopla oslabel vpliv tamkajšnjega patriarhata na pravoslavne vernike na ozemlju današnje Ukrajine, po drugi strani pa je jurisdikcijo Konstantinopla nad Ukrajino izpodbijal novoustanovljeni moskovski patriarhat (Bociurkiw 1995: 133).

V iskanju izhoda iz težke situacije, v kateri se je znašla cerkev, je proti koncu 16. stoletja večji del hierarhije kijevske metropolije prišel do sklepa, da je edina rešitev položaja v sklenitvi unije z Rimom. Na njeno odločitev so v veliki meri vplivale tudi obljube poljskih oblasti, da bo, v kolikor bo prišlo do unije z Rimom, status cerkvene hierarhije izenačen s statusom hierarhije rimskokatoliške cerkve. Z Unijo iz Bresta je bilo vernikom vzhodnega obreda v zameno za priznanje papeža ter katoliških dogem omogočeno, da ohranijo tradicionalni vzhodni obred, cerkveno slovanščino kot liturgični jezik, vzhodno kanonsko pravo, poročeno duhovščino in upravno avtonomijo. Teoretično naj bi unija z Rimom najbolje obvarovala verske in etnične posebnosti Ukrajincev nasproti pravoslavni Rusiji in rimskokatoliški Poljski (Bociurkiw, prav tam).

Unija iz Bresta je bila sklenjena le sedem let po ustanovitvi moskovskega patriarhata. Slednji si je, kot že rečeno, lastil jurisdikcijo tudi nad pravoslavni verniki v tedanji Poljsko-Litovski zvezi, to je na ozemlju današnje Ukrajine in Belorusije. Unijo iz Bresta je moskovski patriarhat videl kot s strani Poljakov vsiljeno oviro na poti do uresničitve ideje o Moskvi kot »tretjem Rimu« ter kot poskus trajne ločitve Ukrajine in Belorusije od Moskve. Unija naj bi po njegovem mnenju postavila duhovne temelje za polonizacijo Ukrajincev ter Belorusov (Bociurkiw 1996: 2).

Unija z Rimom je imela že od vsega začetka mnogo nasprotnikov tudi v sami Ukrajini. Uniji je tako nasprotoval del škofov, duhovnikov in menihov ter večina pravoslavnega plemstva in cerkvenih bratovščin. Posledica tega je bil razpad kijevske metropolije na dve cerkveni jurisdikciji (Bociurkiw 1996: 3).

V naslednjih desetletjih so se vrstile polemike in spopadi med zagovorniki in nasprotniki brestovske unije. Med najbolj gorečimi nasprotniki Unije so bili kozaki (pripadniki vojaškega sloja prebivalcev mejnih krajev države), ki so sklenitev unije smatrali za zaroto Poljakov s ciljem podreditve in asimilacije (polonizacije) prebivalstva. Iz tega razloga so – poleg svobodne in neodvisne Ukrajine – zahtevali tudi vrnitev pravoslavne hierarhije (kar se je zgodilo šele leta 1620), v ta namen pa so sprožili tudi nekaj uporov proti poljskim oblastnikom.

Od poznega 16. stoletja do sredine 17. stoletja je na ozemlju današnje Ukrajine prišlo do velikih sprememb na področju cerkvenega in kulturnega življenja: izdana je bila množica knjig v cerkveno-slovanskem, ukrajinskem in poljskem jeziku, prišlo pa je tudi do številnih novosti na področju cerkvenih institucij (ustanavljanje cerkvenih bratovščin, novih cerkvenih redov itd.). Cerkvene institucije so uprizarjale dovršene debate glede cerkvene zgodovine, strukture ter vere. Kijev je postal center verskih in kulturnih dejavnosti (Sysyn 1990: 2). Razvile so se nove književne in umetniške oblike, na primer t.i. »ukrajinski barok«. Do konca 17. stoletja se je razvil specifično ukrajinski kulturni model (Sysyn 1990: 17).

Za obe cerkvi v Ukrajini, tako pravoslavno kot uniatsko, je v 17. stoletju veljalo, da sta delovali kot ohranjevalki lokalne (ukrajinske) kulture. V srcu slednje je bila globoko ukoreninjena bizantinsko-slovanska tradicija, sicer utelešena v obeh cerkvah (Ploky in Sysyn 2003: 11).

Pomembna značilnost tedanjega obdobja je bila »nacionalizacija« ukrajinske cerkve in artikuliranje subjektivne ukrajinske narodne zavesti, ki je temeljila na videnju cerkve kot narodne institucije. V 16. stoletju je zaradi več razlogov prišlo do poglobitve narodnega značaja cerkve. Ukrajinci so izgubili svojo (kraljevo) dinastijo, ostala ukrajinska elita pa je bila v velikem delu polonizirana. S tem se je povečala vloga cerkve kot zagovornice ukrajinske tradicije. Poljsko osvajanje Ukrajine in preganjanje ukrajinske cerkve je okrepilo narodno-religiozna čustva, v skladu s katerimi sta bila ukrajinsko ljudstvo ter cerkev videna

kot eno. Cerkev pa ni zgolj utelešala narodne identitete, pač pa je pogosto uporabljala ukrajinski jezik v svoji upravi in publikacijah. Vsi ti dejavniki so okrepili ukrajinska narodna čustva in omogočili identifikacijo cerkve kot nadgradnje ukrajinske nacionalnosti (Plokhy in Sysyn 2003:15).

V okoliščinah verskega spora so leta 1654 osrednji in vzhodni predeli današnje Ukrajine prešli pod oblast Moskve, ki je bila naklonjena enotni veri na celotnem ozemlju imperija – pravoslavju. Kljub začetnemu odporu s strani nekaterih hierarhov kijevske metropolije (npr. Silvester Kosiv) je bila slednja leta 1686 podrejena moskovskemu patriarhatu. Ne dolgo zatem so se tako civilne kot cerkvene oblasti trudile, da bi izkoreninile vse posebnosti ukrajinske pravoslavne tradicije ter poenotile cerkveno življenje, cerkev pa spremenile v orodje rusifikacije Ukrajincev.

Kar zadeva grškokatoliško cerkev, jo je pod rusko oblastjo čakala še težja usoda. Po vsakem širjenju ruskega imperija (1667, 1772, 1795, 1839 in 1876) se je začelo preganjanje grkokatolikov, ki so se morali pod grožnjo sile spreobrniti v pravoslavje. S preganjanjem grkokatolikov se je »izkazala« tudi cesarica Katarina II. Njen cilj pri tem je bila odstranitev ovir za integracijo Ukrajincev in Belorusov z Rusi ter zmanjšanje poljskega vpliva na novo osvojenih teritorijih (Bociurkiw 1996: 5).

Po drugi strani pa je celotna hierarhija bizantinskega obreda, ki se je nahajala na ozemlju pod poljsko nadoblastjo, postala katoliška oziroma podvržena Rimu. Tako je svojo privrženost uniji leta 1692 javno razglasil škof Przemysla, leta 1700 škof Lviva in leta 1702 škof Lutska. Kljub poskusom poljskih civilnih in cerkvenih oblasti, da bi cerkvena unija postala orodje latinizacije oziroma polonizacije, je grškokatoliška cerkev obdržala vodilno vlogo pri ohranjanju kulturne samobitnosti in cerkvene samostojnosti ukrajinskega prebivalstva.

Kot vidimo, sta bili pravoslavna in grškokatoliška cerkev v 18. in 19. stoletju reorganizirani glede na to, katera oblast je na nekem ozemlju prevladovala – poljska ali ruska. Tako je večina pravoslavnih, ki so bili na ozemlju pod oblastjo Poljske, v 18. stoletju prestopila v grškokatoliško vero, po drugi strani pa so ruske oblasti postopoma uničile grškokatoliško cerkev na svojem teritoriju (Plokhy in Sysyn 2003: 18).



Potem, ko se je v 16. in 17. stoletju kot posledica izgube politične avtonomije v delu Ukrajine pod poljsko oblastjo izvršil proces raznarodovanja ukrajinskega plemstva, katero je sprejelo rimskokatoliško vero ter poljsko kulturo, je hierarhija grškokatoliške cerkve ostala praktično edini glasnik in predstavnik Ukrajincev. Po drugi strani je bila nižja (poročena) grškokatoliška duhovščina bistveni del ukrajinskega naroda, iz katere družin je kasneje izšla vrsta narodnih buditeljev. Religija je bila zadnje zatočišče narodnosti in je kot taka (kasneje) postala nosilec narodnega preporoda. Bila je duhovni vir in institucionalni okvir za kulturno, knjižno in umetniško ustvarjalnost, tako neobhodno v modernem nacionalizmu (Markus 1985: 103).

Grškokatoliška cerkev je vseskozi močno poudarjala ločenost Ukrajine in Belorusije od Moskve, s čimer je utrjevala duhovne in kulturne elemente ukrajinske narodne identitete (Markus 1995: 164).

Ne glede na velik pomen grškokatoliške cerkve za ohranitev narodne identitete ukrajinskega prebivalstva pa obtožbe mnogih (npr. kozakov) o asimilacijskem (»polonizacijskem«) značaju cerkve niso bile povsem neutemeljene. Tako je znotraj grškokatoliške cerkve obstajalo določeno število ljudi, ki so bili glasniki nadnacionalne poljske ideologije. To se je odražalo v specifični samo-identifikaciji, po kateri je bil nekdo po nacionalnosti Poljak, po rodu pa Ukrajinec (»natione Polonus, gente Ruthenus«), pa tudi v tesnem zbližanju z rimskim katolicizmom. Slednji je bil vsaj na ukrajinskih narodnostnih ozemljih prepojen s poljsko kulturo ter narodnim ponosom (Markus 1985: 60).

Grškokatoliška duhovščina je bila od 17. stoletja dalje izpostavljena intenzivni kulturni polonizaciji. Hkrati s tem so bile v cerkveno liturgijo vnesene novosti, sposojene od rimskokatoliške cerkve (t.i. »latinizmi«). Zaradi vpliva polonizacije na grškokatoliško duhovščino je proces latinizacije cerkve v 17. in 18. stoletju zaustavila šele trdovratna navezanost kmetstva na stare (cerkvene) obrede (Bociurkiw 1996: 4).

V 18. stoletju je bila grškokatoliška cerkev, kot že rečeno, v znatni meri latinizirana in polonizirana. Ob tem, da je velik del prej grškokatoliške elite prestopil v rimskokatoliško cerkev, je cerkev izgubila znaten del samo-identifikacije kot ukrajinska narodna cerkev. V 18. stoletju je postala sredstvo za vezanje Ukrajincev ter Belorusov k Poljsko-Litovski zvezi (Plochy in Sysyn 2003: 19).

Iz navedenega izhaja, da je v začetnem obdobju grškokatoliška cerkev v Ukrajini do neke mere dejansko postala mostišče za širjenje poljskega vpliva (kot so si želele poljske oblasti). Tekom časa pa je kot posledica družbenih, političnih kot tudi psiholoških okoliščin grškokatoliška cerkev izvršila prav nasprotno funkcijo: od konca 18. stoletja dalje je cerkev postala gonilo ukrajinskega narodno-kulturnega preporoda (Markus 1985: 102). Že pred tem pa je cerkev kljub polonizacijskim pritiskom vršila funkcijo glavne ohranjevalke posebne lokalne (rusinske) kulture (Wilson 1997: 8).

Po delitvi Poljske je zahodni del (Galicija) pripadel Avstriji. Za razliko od ruskega imperija je Avstrija do grškokatoliške cerkve zavzela pozitiven odnos. Smatrala jo je kot zaveznika nasproti poljskim in ruskim interesom – kot oviro ruskemu ekspanzionizmu ter protiutež poljskemu iredentizmu (Bociurkiw 1995: 133). Avstrijske oblasti so sprejele vrsto ukrepov v korist grškokatoliške cerkve, ki je bila do tedaj v dokaj slabem stanju (pomanjkljivo izobražena duhovščina, materialna stiska itd.). Tako so na začetku omogočile kakovostno šolanje bodoče grškokatoliške duhovščine na Dunaju, kasneje pa tudi v sami Galiciji. Spodbudile so vzpostavitev cerkvene administrativne strukture (npr. ponovno formiranje galicijske metropolije) ter povečale plače duhovnikov. Grkokatolikom je bil priznan enak pravni položaj kot pripadnikom katoliške cerkve latinskega obreda. Avstrijske oblasti so nadalje omogočile šolanje v materinem jeziku. Vse te izboljšave položaja so bile izrednega pomena za proces ukrajinskega narodnega preporoda, v katerem je grškokatoliška cerkev igrala eno glavnih, če že ne glavno vlogo.

Konec 18. stoletja v zahodni Ukrajini zaradi dolgoletnega procesa polonizacije ni bilo več tradicionalne ukrajinske elite. Ukrajinska etnična skupnost, ki je prešla pod avstrijsko oblast, je bila dejansko sestavljena zgolj iz kmetov in grškokatoliških duhovnikov. Prav izobražena grškokatoliška duhovščina pa je avstrijskim Ukrajincem priskrbela narodno, politično ter kulturno vodstvo, ki je trajalo vse tja do poznega 19. stoletja (Bociurkiw 1995: 134).

## 3.2 Prva polovica 19. stoletja

### 3.2.1 Uvod

Ukrajinci so bili v 19. stoletju izmed vseh slovanskih narodov najbolj ovirani v svojem narodnem preporodu ter razvoju moderne narodne zavesti, in sicer v veliki meri zaradi razdelitve med več držav (Kozik 1986: 15). Tako je večina Ukrajincev živela pod oblastjo ruskega carja oziroma pod okriljem Ruske pravoslavne cerkve, okoli petnajst odstotkov Ukrajincev pa je bilo od delitve Poljske konec 18. stoletja, ko sta avstrijskemu cesarstvu pripadli Galicija in Bukovina, podvrženih oblasti avstrijskega vladarja.

Na ozemlju pod rusko oblastjo je bilo narodno-buditeljsko delo v domeni sekularne inteligence plemiškega porekla (npr. Taras Ševčenko), medtem ko je bil v Galiciji praktično celoten ukrajinski višji sloj (plemstvo) poloniziran (sprejel je poljski jezik, poljsko kulturo in katoliško vero). Plemstvo je tako postalo za Ukrajince nacionalno tuje – postali so Poljaki. Nižji ukrajinski sloji so lahko nacionalno zatiranje brez večjih težav povezovali s socialnim izkoriščanjem, katerega primer je bila obvezna tlaka (Kozik 1986: 17).

Kmečko prebivalstvo je predstavljalo daleč največji delež ukrajinske skupnosti. Bilo je praktično edini ukrajinski družbeni razred v Galiciji, ki je ohranil svojo narodno različnost. Slednja se je kazala prek uporabe lastnega (ukrajinskega) jezika, lastnih običajev ter pripadnosti lastni (grškokatoliški) cerkvi. Obstoje zavesti o lastni različnosti od Poljakov in drugih narodov pa v tedanjem času še ni pomenil tudi obstoja narodne zavesti v pravem (sodobnem) pomenu besede (Kozik 1986: 18).

V Galiciji je praktično edino ukrajinsko inteligenco predstavljala duhovščina grškokatoliške cerkve, kar je imelo za skoraj »nujno« posledico pomemben prispevek le-te k narodnemu gibanju (zlasti v prvi polovici 19. stoletja).

Naslednja značilnost tedanjega časa v Galiciji je bila, da je pripadnost določeni religiji skoraj avtomatično pomenila tudi pripadnost določeni nacionalnosti. Tako je eden vodilnih nosilcev ukrajinskega narodnega preporoda Iakiv Holovatski zapisal: »Človek se v Galiciji navadno šteje za Rusina (star izraz za Ukrajince, op.p.) samo, če izpoveduje grškokatoliško vero.

Takoj, ko grškokatoliško vero zamenja za rimskokatoliško vero – kar se dandanes pogosto dogaja – preneha biti Rusin in se šteje za Poljaka.« (Kozik 1986: 17).

Na ozemlju vzhodne Galicije so Ukrajinci predstavljali veliko večino prebivalstva. Poljaki in Židje so bili v večini le v večjih mestih. Vsa orna zemlja je pripadala poljskemu oziroma poloniziranemu plemstvu, imenovanemu »žlahta«, ki je imelo absolutno oblast nad kmečkim prebivalstvom.

Po izvedenih razsvetljenskih reformah Marije Terezije in Jožefa II. so bila ublažena najbolj težka bremena tlačanstva, kljub temu pa so se komaj kaj izboljšale razmere na zaostalem podeželju. Ne glede na to pa se je med ukrajinskim kmetstvom oblikovala predstava o dobrotljivem avstrijskem vladarju, ki ščiti kmete pred zlorabami s strani poljskih zemljiških posestnikov. Še posebej pa je bila avstrijskemu vladarju in njegovim predstavnikom naklonjena grškokatoliška duhovščina, ki je bila tesno povezana s kmečkim prebivalstvom. Na naklonjenost duhovščine vladarju je brez dvoma vplivalo tudi dejstvo, da je cesarska Avstrija zasledovala politiko enakopravnega obravnavanja tako rimskokatoliške kot grškokatoliške cerkve oziroma duhovščine.

Kljub temu, da je bila večina grškokatoliške duhovščine, vključno s hierarhijo, naklonjena avstrijski nadoblasti, pa so po drugi strani obstajali tudi bolj liberalni duhovniki in semeniščniki, navdahnjeni z romantičnim gibanjem in zahtevami po politični svobodi, ki so simpatizirali s poljsko vstajo zoper rusko nadoblast v letih 1830-31. Liberalni in radikalni vplivi so se med delom nižje duhovščine ohranjali tudi v obdobju po omenjeni vstaji.

Čeprav se je grškokatoliška duhovščina ter ostala ukrajinska inteligenca v Galiciji na začetku 19. stoletja v govoru in pri pisanju praviloma posluževala poljskega jezika, pa je v 20. in 30. letih 19. stoletja raslo zanimanje za ukrajinski jezik, uporabljen v ljudskih pripovedkah in pesmih ter v kmečkem govoru. Prvi poskusi uporabiti jezik ukrajinskega kmeta v slovstvenih delih so se pojavili v 30. letih 19. stoletja, in sicer s strani majhnega kroga grškokatoliških semeniščnikov pod vodstvom M. Šaškeviča. Publikacije omenjenega kroga, ki je postal znan kot »rusinska trojica«, pa so bile negativno sprejete s strani grškokatoliške hierarhije. Slednja je vztrajala pri tem, da se v literarnih delih uporablja staro-cerkvena slovanščina, pa čeprav je bila širšim množicam nerazumljiva. Sledile so ostre polemike znotraj klerikalne inteligence o tem, kakšen bi bil najprimernejši ukrajinski knjižni jezik. Nekateri so predlagali izključno

uporabo ljudskega (kmečkega) jezika, spet drugi nekakšno mešanico ljudskega (kmečkega) in cerkvenega jezika, večina duhovščine pa je bila v 30. letih na strani cerkvene hierarhije (uporaba starocerkvene slovanščine). V istem času so potekale tudi razprave o tem, katera abeceda je najprimernejša za ukrajinsko literaturo: latinska, staroslovanska ali modernizirana cirilica (Kozik 1986: xiv).

Ukrajinsko narodno gibanje v Galiciji je bilo v 30. in zgodnjih 40. letih 19. stoletja omejeno na vprašanja jezika, literature in zgodovine. Političnim in družbenoekonomskim vprašanjem se je klerikalna inteligenca v tistem času izogibala. Izjema so bili nekateri Ukrajinci, ki so bili udeleženi v poljskih zarotah. Politične zahteve so bile s strani ukrajinskih narodnih buditeljev prvič postavljene šele na predvečer marčne revolucije leta 1848.

Revolucija leta 1848 je ujela ukrajinske narodne predstavnike nepripravljene. Za razliko od »lojalnih« Ukrajincev so galicijski Poljaki takoj začeli s pisanjem peticij avstrijski vladi (npr. glede uvedbe poljskega jezika v šole, sodišča in upravne pisarne). Poljske peticije niso posebej omenjale Ukrajincev, saj so jih Poljaki šteli za svoje – za del enotnega naroda.

Kasneje je v imenu »lojalnih Rusinov« svojo peticijo vložila tudi skupina grškokatoliških duhovnikov pod vodstvom pomožnega škofa H. Jakimoviča. To je bil začetek ostrih razlik med poljskimi in ukrajinskimi nacionalnimi težnjami. Leta 1848 so se ukrajinski intelektualci vedno bolj zavedali, da so galicijski Rusini del ukrajinskega naroda, in ne le »veja« poljskega naroda (Kozik 1986: xvi).

Vodilna sila pri zatrdjevanju ukrajinske kulturne oziroma nacionalne različnosti napram Poljakom je bil t.i. »Vrhovni rusinski svet«. Kljub temu, da je v njem prevladovala konservativna grškokatoliška duhovščina, ki je izražala brezpogojno lojalnost Habsburžanom, je svet postal sredstvo za pristno izražanje ukrajinskih teženj v letih 1848 in 1849.

Mnoge želje in težnje Ukrajincev v obdobju po revoluciji niso bile uresničene ali pa so bile uresničene le delno. Ukrajinci so spoznali, da se njihova lojalnost monarhiji ni odrazila v zadostnih koncesijah s strani cesarskega dvora. Sledilo je bridko razočaranje in obtoževanje, nekateri narodni voditelji (npr. I. Holovatsky) pa so odslej vse svoje upe stavili na Rusijo. V naslednjih dveh desetletjih je rusofilstvo postalo prevladujoča smer razmišljanja v ukrajinskem narodnem gibanju znotraj avstrijske monarhije.

### 3.2.2 Prispevek grškokatoliške cerkve in njenih pripadnikov k narodnemu preporodu

Kmalu zatem, ko je Galicija konec 18. stoletja pripadla avstrijski monarhiji, so bile tudi na njenem ozemlju izvedene obsežne (terezijanske in jožefinske) kmečke reforme, ki so olajšale bremena kmetov in jih posledično naredile lojalne vladarju. Izboljšal se je tudi položaj grškokatoliške cerkve in duhovščine: grškokatoliška in rimskokatoliška cerkev sta bili odslej obravnavani enako, izboljšal se je materialni položaj duhovnikov, omogočila njihova kvalitetnejša izobrazba (npr. ustanovitev semenišča na Dunaju), ipd.. Vse to je bil velik napredek glede na obdobje poljske vladavine, ko je bila grškokatoliška cerkev v podrejenem položaju, duhovščina pa slabo izobrazena ter v izredno slabem gmotnem stanju. Posledično je bila - podobno kot za kmečko prebivalstvo - tudi za veliko večino grškokatoliške duhovščine značilna lojalnost avstrijskemu vladarju.

Po mnenju Jana Kozika je prav politika Marije Terezije in Franca II. (npr. možnost kvalitetnega izobraževanja) omogočila pogoje, nujne za formiranje voditeljev ukrajinskega narodnega gibanja, izhajajočih iz duhovščine. Posledica koncesij s strani cesarskega dvora pa je bila, da je bilo ukrajinsko narodno gibanje v veliki meri prežeto s konservativizmom in avstrofilstvom (Kozik 1986: 23).

Eden od temeljnih pogojev za rast narodne zavesti je izobraževanje. Na tem področju je pomembno vlogo igrala tudi grškokatoliška cerkev, saj so bile pomemben člen v organizaciji tedanjega šolstva tudi župnijske (vaške) šole, namenjene podeželskemu prebivalstvu. V njih se je poučevalo branje in cerkvene pesmi. Leta 1842 je bilo v vzhodni Galiciji skoraj 1500 župnijskih šol, kjer se je poučevalo tako v poljskem kot rusinskem jeziku. Pod nadzorom grškokatoliške cerkve je bil tudi del mestnih šol, kjer pa se je pouk izvajal predvsem v poljskem in nemškem jeziku.

V skladu z vladno direktivo šolanje otrok v Galiciji od leta 1812 dalje ni bilo več obvezno. Posledica tega je bila, da se je šolal še manjši odstotek otrok kot prej (od 4 do 25 odstotkov, odvisno od območja), in to kljub temu, da so si uradni krogi grškokatoliške cerkve prizadevali, da bi izboljšali ljudsko šolstvo. Kdor je želel svojim otrokom omogočiti šolanje na normalnih štiriletnih šolah in gimnazijah, je moral računati na to, da so jih v veliki večini upravljali Poljaki in Nemci, šolanje pa je potekalo v poljskem oziroma nemškem jeziku. Zlasti

grškokatoliški duhovniki so svoje sinove precej neradi pošiljali na šolanje v tovrstne šolske ustanove (Kozik 1986: 25).

Kakšna je bila stopnja narodne zavesti med ukrajinskim prebivalstvom na začetku 19. stoletja, je razvidno iz primera Lvivske univerze. Slednjo je leta 1784 ustanovila avstrijska vlada, predavanja pa so sprva potekala v t.i. staro-cerkveni slovanščini. Kasneje pa je bila omenjena univerza germanizirana (dokončno leta 1808) – staro cerkvena slovanščina je bila nadomeščena z nemščino. Pri tem je zanimivo, da je bila nemščina uvedena na zahtevo Ukrajincev samih (!), katerim se je zdelo krivično, da se Poljakom predava v nemškem jeziku, njim pa ne. Predavanja v staro-cerkveni slovanščini pa so se še naprej ohranila v grškokatoliškem semenišču v Lvivu.

Kot je razvidno iz prej navedenega primera - odpovedi ukrajinskemu jeziku na univerzi - je bila narodna zavest ukrajinskega prebivalstva na začetku 19. stoletja še zelo šibka. Vse tja do marčne revolucije leta 1848 je bilo za Ukrajince značilno medsebojno prerekanje glede uvedbe domačega jezika v šole in literaturo.

Kar zadeva odnose s Poljaki, so se na začetku stoletja vsi nesporazumi nanašali na cerkvene zadeve: šlo je za spore med dvema različnima religijama, ne pa za spore med narodoma. Po letu 1809, ko je prišlo do poljske vstaje proti monarhiji, pa so se medsebojni odnosi nekoliko ohladili. Grškokatoliška hierarhija je postala po eni strani nenaklonjena Poljakom (polonofobija), po drugi strani pa je izražala popolno zvestobo monarhiji (avstrofilstvo). Tako stanje pa je bilo voda na mlin silam, naklonjenim germanizaciji prebivalstva (Kozik 1986: 26). Kljub občasnim trenjem pa je bilo za obdobje do začetka tridesetih let 19. stoletja značilno stanje dokajšnje harmonije odnosov med poljskim in ukrajinskim prebivalstvom oziroma njihovimi voditelji.

Kar zadeva grškokatoliško duhovščino, se je njen položaj pod avstrijsko nadoblastjo precej izboljšal: njen status se je dvignil (iz napol kmečkega), pridobila je večji ugled v družbi in postala resnična voditeljica ukrajinskega ljudstva. Po drugi strani pa si je avstrijski vladar s podelitvijo koncesij duhovnikom pridobil globoko lojalnost tega vplivnega sloja prebivalstva. Ukrajinska elita (kler) je odslej vse upe glede narodnega razvoja stavila na avstrijske oblasti. Navadila se je, da narodno življenje ureja in vzdržuje avstrijska oblast, ne pa narodna

inteligenca oziroma narod sam (Kozik 1986: 27). Slednje lahko štejemo kot negativno posledico včasih že kar naivnega avstrofilizma klerikalnega sloja.

Še dolgo po letu 1815 so Ukrajinci, kar zadeva narodno-kulturno delovanje, ostajali v senci bolj aktivnih Poljakov. Kljub temu pa se je tudi pri njih postopoma začela narodno-buditeljska aktivnost. Med začetnike le-te se med drugim štejeta tudi škof Snihurski in kanonik I. Mohilnitski. Slednji je v svoji »Razpravi o rusinskem jeziku« (okoli leta 1817) kot prvi nedvoumno zatrjeval, da se ukrajinski jezik razlikuje od poljskega oziroma ruskega, ter vztrajal na tem, da se prizna kot popolnoma samostojen jezik. Njegova razprava je bila odločilnega pomena v oblikovanju narodnih in jezikovnih pogledov ukrajinskih aktivistov, ki so postali znani kot »rusinska trojica«.

Nek poljski raziskovalec ljudskih običajev je v svojih pismih iz leta 1818 med drugim pohvalil skrb metropolita Levitskega in kanonika Mohilnitskega za ukrajinski jezik in razvoj šolskega sistema. Tako naj bi ustanavljala vaške šole ter izdajala knjige v rusinskem »dialektu«, kjer sta se skušala kar najbolj izogibati izrazoslovja iz poljščine (Kozik 1986: 34).

Pomembna prelomnica, kar zadeva razvoj ukrajinske narodne zavesti, je bila poljska vstaja v carski Rusiji leta 1830. Predstavljala je željo naroda po samoodločbi in neodvisnem življenju ali vsaj po nemotenem razvoju znotraj širše zveze. Vstaja je pomenila tudi konec mita o »slovanski enotnosti«. Posebej pomembno pa je, da je pospešila kristalizacijo ukrajinske nacionalne ideje (Kozik 1986: 37).

Poljska vstaja v Rusiji in zarotniške dejavnosti Poljakov v Galiciji po propadu vstaje so vplivale na mlajši rod Ukrajincev, med drugim tudi na grškokatoliške semeniščnike. Program zarotnikov je obsegal težnjo po vzpostavitvi poljske federalne republike v mejah izpred leta 1772, v kateri bi bili vsi narodi enakopravni, po drugi strani pa tudi ukinitvev tlake. Marsikateri izmed semeniščnikov se je pridružil zarotniškim dejavnostim, kar je nekatere izmed njih stalo mesta v semenišču. Grškokatoliško hierarhijo je skrbelo, da ne bi cerkev zaradi dejavnosti semeniščnikov izgubila slovesa lojalnosti avstrijski državi. Na ukaz metropolita so se v semeniščih izvajale natančne preiskave in zaplembe revolucionarnega gradiva. Nekateri sposobni semeniščniki so morali ob prisotnosti predstojnikov in kolegov podati nagovor v zvezi z dolžnostmi do monarha in oblasti (Kozik 1986: 44). Vse to pa ni moglo preprečiti cerkveni hierarhiji neljubih aktivnosti semeniščnikov.



Rektor semenišča Levitski je skušal pozornost semeniščnikov odvrniti od revolucionarnih idej in literature, češ da spodkopavajo njihovo vero. Skušal je pridobiti več denarja za nakup knjig za semeniško knjižnico. Od semeniščnikov je zahteval, da posvetijo pozornost lastni (ukrajinski) zgodovini in ukrajinskemu jeziku ter da zbirajo material za ukrajinski slovar. Priporočal je, da se pridige pripravljajo v ukrajinskem jeziku, ter da se v ukrajinjščino prevedejo knjige za uporabo v osnovnih šolah ter knjige, ki se nanašajo na gospodarstvo.

Rezultati prej navedenih rektorjevih pobud so bili kmalu vidni. Tako je med drugim Ivan Vahilevič zbral material za izdajo slovarja, Markian Šaškevič pa je pripravil čitanko za župnijske (vaške) šole. Na žalost pa je naslednji rektor semenišča (Jakimovič) bistveno manj cenil delo semeniščnikov na narodnem področju.

Kakorkoli že, razprave v poljskih zarotniških krogih o poljski neodvisnosti so prisilile Ukrajince, da tudi sami razmislijo o prihodnosti svojega naroda (pridružitvev Poljski, neodvisna Ukrajina, zveza z Rusijo). Ukrajinsko narodno gibanje je bilo že od vsega začetka usmerjeno proti poljski prevladi v vzhodni Galiciji, ob tem pa je bil zanj dolgo obdobje značilen avstrofilizem (Kozik 1986: 47).

Kot že rečeno, se po letu 1808 na univerzitetnih smereh ni več poučevalo v rusinskem – točneje: staro-slovanskem - jeziku, kar je postavljalo ukrajinski narod v težak položaj. Duhovščina, ki je bila šolana v latinskem in nemškem jeziku, privatno pa je uporabljala poljski jezik, je bila komajda sposobna brati tekste v staro-cerkveni slovanščini, ni pa tudi imela zadostnega znanja glede ljudskega govora. Situacija se je še poslabšala z ukinitvijo obveznega šolanja otrok.

Vodstvo grškokatoliške cerkve v Galiciji se je odločilo, da poskuša izboljšati katastrofalni položaj na področju izobraževanja. Škof Peremysla Mihajlo Levitski je sprožil široko kampanjo za razširitev župnijskega šolstva. Obenem je bil prvi, ki je načel vprašanje poučevanja ukrajinskega prebivalstva v lastnem jeziku. Pozval je duhovščino, naj odpira župnijske šole ter vzpostavi primeren šolski sklad, obenem pa je pozval oblasti, da v župnijskih šolah omogočijo poučevanje v ukrajinjščini.

Kot posledica pozivov s strani grškokatoliške hierarhije so leta 1818 avstrijske oblasti končno dovolile, da pouk v šolah pod nadzorom grškokatoliške cerkve poteka v ukrajinskem, točneje, slavo-rusinskem jeziku (Magocsi 1996: 399). Oblastna direktiva je bila kompromis med poljskimi in ukrajinskimi zahtevami in je veljala do leta 1848.

Podobno kot v Galiciji je bil ukrajinski jezik na zahtevo grškokatoliške hierarhije (Ivivski škof) v osnovne šole uveden tudi v Bukovini (Magocsi 1996: 403).

Velikega pomena za razvoj ukrajinskega šolskega sistema je bila ustanovitev Duhovniške družbe. Slednja je bila ustanovljena v Peremyslu na pobudo kanonika Mohilnitskega, njen statut je potrdil metropolit Levitski, njeni člani pa so bili izključno duhovniki. Glavni cilj Duhovniške družbe je bila priprava religioznih in pedagoških knjig za preprosto ukrajinsko populacijo. Knjige naj bi bile napisane na način, razumljiv tudi neizobraženim kmetom, se pravi v domačem, ljudskem jeziku, ponekod »izboljšanim« s staro-cerkveno slovanščino.

Družba je izdala vrsto šolskih knjig ter knjig o kmetovanju, higieni, cerkveni zgodovini ter kanonskem pravu, s ciljem izobraževanja kmečkega prebivalstva ter grškokatoliške duhovščine. Posebna pozornost je bila namenjena spodbujanju domoljubja in lojalnosti avstrijski monarhiji.

Sicer je v obdobju med letoma 1815 in 1830 mesto Peremysl predstavljalo edini center ukrajinskega intelektualnega življenja v Galiciji. Med glavnimi pobudniki sta bila kanonik Mohilnitski in kasnejši škof Peremysla Snihurski, delu na narodnem področju pa je bil naklonjen tudi škof Levitski (slednji je sicer kasneje, ko je postal Ivivski nadškof, kazal precej manj interesa za narodno dejavnost).

Leta 1821 je metropolit Levitski načrtoval izdajo okrožnice v rusinskem jeziku, kar se ni zgodilo že vrsto let. Avstrijska oblast je temu nasprotovala, češ da jezik nima ustrezne literarne tradicije in je ljudem nerazumljiv. V odgovor je Mohilnitski napisal memorandum, s katerim je skušal dokazati, da rusinski jezik ni mešanica poljščine in ruščine, pač pa prej posebna veja slovanskega jezika. Obenem je štel Ukrajince za poseben narod znotraj družine slovanskih narodov (Kozik 1986: 57).

Pomembno delo na narodnem področju je opravil tudi škof Snihurski. Močno se je zavzemal za razvoj župnijskih šol in v ta namen odprl inštitut za pevce in vaške učitelje. Leta 1829 je ustanovil škofijsko tiskarno, ki je izdajala knjige, dragocene za preporod ukrajinskega naroda. Dajal je finančno pomoč mladim in jih spodbujal k dvigu ravni domače literature.

V Galiciji je do sredine 19. stoletja praktično vsa ukrajinsko inteligenco predstavljala duhovščina. Narodni preporod med galicijskimi Ukrajinci pred letom 1848 je bil – za razliko od dela Ukrajine pod rusko oblastjo – delo mlajše duhovniške inteligence. Dokaz za to je med drugim dejstvo, da je bilo med letoma 1837 in 1850 štirideset izmed triinštiridesetih objavljenih del napisanih s strani duhovnikov. Dejavnosti mlajših duhovnikov - izobražencev pa so imele le malo skupnega z dejavnostmi večjega dela grškokatoliške hierarhije in cerkvenimi dejavnostmi: ukvarjali so se skoraj izključno s postavljanjem temeljev nacionalne literature v ljudskem jeziku (Kozik 1986: 61).

Izmed mlade ukrajinske inteligence tedanjega časa v Galiciji je najbolj izstopala t.i. »rusinska trojica«. Sestavljali so jo mladi grškokatoliški semeniščniki Šaškevič, Vahilevič in Holovatski. Omenjena trojica se je najbolj proslavila na literarnem področju. Menila je, da bo preproste ljudi najlažje dosegla z literarnimi deli, napisanimi v ljudskem jeziku. Enostavna ter lahko razumljiva poezija in proza je bila po eni strani namenjena temu, da se izboljša pismenost prebivalstva, po drugi strani pa temu, da se utrdi narodna zavest (Kozik 1986: 65).

Cenzorska opravila za področje Galicije je v tedanjem času opravljal V. Levitski, kasnejši rektor grškokatoliškega semenišča. S tem v zvezi velja omeniti, da je bil v tedanjem času osrednji cenzor na Dunaju, med drugim pristojen tudi za področje Galicije, naš rojak Jernej Kopitar. Levitski je bil znan po svoji konzervativnosti in lojalnosti avstrijskim oblastem. Levitski je - tako kot praktično celotna hierarhija grškokatoliške cerkve - dosledno zavračal vsako progresivnost (npr. uporabo ljudskega jezika in moderne cirilice v literaturi), po drugi strani pa tudi vse, kar bi lahko škodilo avstrijski monarhiji. Iz teh, pa tudi iz moralnih ter verskih razlogov, je izdal negativno mnenje glede izdaje antologij »Zoria« in Rusalka Dnistrovaja«, ki jih je v pregled poslala rusinska trojica. Prepoved izdaje omenjenih antologij je bila hud udarec za trojico, ki je postopoma prenehala delovati.

Kljub prepovedi izdajanja pa je antologija »Rusalka Dnistrovaja« prebudila po mnenju takratnega šefa policije že »pokopano nacionalnost«. Sprožila je razvoj sodobne ukrajinske

literature v Galiciji in bila mejnik v formiranju narodne zavesti. Poleg svoje izjemne vloge pri oblikovanju ukrajinskih narodnih in socialnih vrednot je predstavljala tudi pomemben prispevek k literaturi, jeziku in pravopisu (Kozik 1986: 72).

Prepoved izdajanja Rusalke je odločilno vplivala na konec delovanja rusinske trojice. Šaškevič je zaključil študij in postal vaški župnik, Holovatski pa je bil še nekaj naslednjih let glavni koordinator ukrajinskega literarnega in izdajateljskega delovanja v Galiciji (Kozik 1986: 74). Nekaj let potem, ko je nastopil duhovniško službo, je izdal antologijo z naslovom »Vinok«. Zanimivo je, da je izdajo tega dela denarno podprl srbski pravoslavni patriarh Rajačić, ne pa tudi dostojanstveniki grškokatoliške cerkve v Galiciji (Kozik 1986: 77). »Vinok« je bil velikega pomena za razvoj ukrajinske literature v Galiciji, vseboval pa je presek dotedanjih dosežkov lokalne ukrajinske literature, in sicer tako poezije in proze, kot tudi znanstvenih in novinarskih del.

Treba pa je poudariti, da je bilo v tedanjem času le malo bralcev ukrajinske literature. Kmetje so bili slabo izobraženi, medtem ko je bila hierarhija grškokatoliške cerkve, z izjemo škofa Snihurskega, do ukrajinske literature brezbrizna ali celo sovražno razpoložena. Tudi nižja duhovščina ni pokazala veliko interesa za nakup »Vinoka«.

Poleg Šaškeviča, Holovatskega in Vahileviča je obstajala še vrsta drugih literarno aktivnih posameznikov, predvsem duhovnikov. Tako je na primer duhovnik Kobrinski leta 1842 izdal abecednik za učenje branja v moderni cirilici, bil pa je tudi avtor vrste člankov s kmetijskega področja.

Poleg literature je pomembno vlogo pri oblikovanju narodne zavesti igralo tudi gledališče. Prve amaterske gledališke predstave so se izvajale v 20. in 30. letih 19. stoletja v grškokatoliškem semenišču, in sicer v poljskem jeziku. Predstave v ukrajinskem jeziku so se začele šele leta 1837, ko je bil rektor semenišča H. Jakimovič. Slednji je spodbujal in podpiral gledališko dejavnost mladih. Po njegovem odhodu iz semenišča je gledališka dejavnost v semenišču zamrla, ukrajinsko amatersko gledališče v Galiciji pa je ponovno oživel šele leta 1848 (Kozik 1986: 80).

Za Galicijo v prvi polovici 19. stoletja so bile značilne ostre debate glede tega, kakšen bi bil najbolj primeren knjižni jezik, ter glede ustreznega pravopisa. Na eni strani je stala hierarhija

grškokatoliške cerkve, ki se je vztrajno oklepala staro-cerkvene slovanščine, na drugi strani pa je stala literarno aktivna inteligenca (ki jo je večinoma sestavljala nižja duhovščina), ki pa spet ni bila enotna glede najustreznejše rešitve. V zvezi s tem velja omeniti prepoved objave slovnice ljudskega govora (živega jezika) s strani cenzorja Venedikta Levitskega, pripadnika cerkvene hierarhije. Prepoved je bila logična z vidika ohranjanja cerkvene tradicije, po drugi strani pa je naredila precej škode ukrajinski literaturi in ukrajinskemu narodnemu gibanju (Kozik 1986: 86). Po drugi strani so nekateri intelektualci kritizirali cerkveno hierarhijo, češ da ne spodbuja uporabe domačega (ukrajinskega) jezika, katerega uporaba da je med duhovščino vse manjša (Kozik 1986: 99). Metropolit je bil med drugim obtožen, da ne zna ukrajinskega jezika ter da zadržuje objavo slovnice, napisane s strani Mohilnitskega. Vsekakor je bila cerkvena hierarhija v Galiciji v tedanjem času glavna sila, ki je zavirala razvoj ukrajinske nacionalne literature (Kozik 1986: 103).

Odnos metropolita grškokatoliške cerkve do literarnih aktivnosti rusinske trojice je bil že kar sovražen. V semenišču je bilo prepovedano prebirati dela najbolj slavnih piscev tedanjega časa, prepovedane pa so bile tudi literarne aktivnosti samih semeniščnikov. Vse to je sprožalo ostre odzive s strani liberalne inteligence. Tako je I. Holovatski v svojem članku ostro napadel nasprotovanje cerkvene hierarhije ukrajinski literaturi, predstavil vrsto primerov tovrstnega nasprotovanja ter se na koncu vprašal, kako naj se ob vsem tem literatura v Galiciji sploh razvija (Kozik 1986: 168).

Kot že rečeno, je bila hierarhija grškokatoliške cerkve dosledno lojalna avstrijskim oblastem. Svoj obstoj je vezala na usodo Habsburške monarhije. Kolikor mogoče se je izogibala izpostavljanju za oblasti občutljivih vprašanj. Zadovoljna je bila z obstoječim stanjem in pridobljenimi koncesijami, bila pa je naklonjena celo temu, da se galicijske Rusine šteje kot poseben narod, ki se razlikuje od Ukrajincev pod rusko oblastjo (Kozik 1986: 163).

Kar zadeva Poljake, so - razen redkih izjem - v prvi polovici 19. stoletja šteli Ukrajince za del lastnega družinskega drevesa, ki se od njih razlikuje le po pripadnosti grškokatoliški cerkvi. Po svoje so imeli celo prav. Poljski jezik in kultura sta bila namreč v tedanjem času močno navzoča ali celo prevladujoča tudi med ukrajinskim prebivalstvom ter v njihovi cerkvi: izobraženi ljudje so v družinskem krogu govorili poljsko, mnogi grškokatoliški duhovniki so pridigali v poljščini, marsikateri semeniščnik se je pridružil poljskim zarotniškim krogom, visoki cerkveni dostojanstveniki so pogosto prihajali iz vrst poloniziranega plemstva, velik

del rusinskega kmečkega prebivalstva (zlasti na obmejnih področjih) je govoril poljsko itd. (Kozik 1986: 129). Po poljski vstaji leta 1830 pa se je tudi med galicijskimi Ukrajinci postopoma prebudila želja po bolj samostojnem narodnem razvoju. Kljub temu pa je bil dvig narodne zavesti pred letom 1848 omejen le na majhen del prebivalstva, večinoma duhovnike.

Leta 1847 je novi guverner Galicije postal grof Franz Stadion. Kmalu po nastopu službe je obtožil duhovnike grškokatoliške cerkve, da premalo skrbi posvečajo izobraževanju preprostega ljudstva. Po drugi strani pa je soglašal z začetkom izdajanja ukrajinskega časopisa, katerega je že nekaj časa načrtoval Stavropegijski inštitut (slednji je sicer sodil pod okrilje grškokatoliške cerkve). Sam časopis je bil izrednega pomena za revitalizacijo ukrajinskega gibanja. Prvič v zgodovini modernega ukrajinskega narodnega gibanja so v njem postali aktivni tudi laiki (Kozik 1986: 179).

Leta 1848 je revolucionarno vrenje zajelo vso Evropo, tako tudi Galicijo. V Galiciji so Poljaki napram Dunaju takoj postavili vrsto zahtev, med drugim ohranitev poljske nacionalnosti, ukinitve cenzure, politično enakopravnost, ustanovitev nacionalne garde ter ukinitve tlake in drugih fevdalnih obveznosti (Kozik 1986: 178).

Ukrajinci, na čelu katerih je stala grškokatoliška cerkev, znana po svoji lojalnosti vladarju in monarhiji, so se na viharne dogodke po Evropi in v monarhiji odzvali precej bolj umirjeno kot Poljaki. Vodstvo cerkve se je balo, da bi se nemiri razširili tudi v Galicijo. Semeniščnikom je bilo prepovedano sodelovati v poljskem gibanju, iz istega razloga pa so bili sprejeti tudi disciplinski ukrepi zoper nekatere duhovnike.

Ukrajinske zahteve (pisane po posvetu z vodstvom grškokatoliške cerkve) so bile precej milejše od poljskih. Niso se nanašale na socialna in politična vprašanja, kot na primer politične svoboščine ali ukinitve fevdalnih obveznosti, pač pa zgolj na vprašanja, pomembna za ohranitev in razvoj ukrajinske nacionalnosti. Tako naj bi se na območjih, kjer je bilo večinsko prebivalstvo ukrajinsko, v osnovnih in višjih šolah pouk vršil v ukrajinskem jeziku, vsi državni predpisi bi morali biti objavljeni tudi v ukrajiniščini, Ukrajincem pa bi moral biti omogočen dostop do vladnih položajev. Duhovniki vseh verskih skupnosti bi morali imeti enake pravice, šolanje v semeniščih pa bi moralo potekati na način, da bi bili bodoči duhovniki sposobni učiti ljudi v njihovem materinem jeziku (Kozik 1986: 189).

Zgoraj omenjene zahteve so bile zelo skromne in niso zadovoljile širše ukrajinske skupnosti, kar je grškokatoliški hierarhiji povzročalo težave. Mnogi, tudi del poljskega tiska, so menili, da je kontrola ukrajinskega narodnega gibanja s strani cerkvene hierarhije gibanje prikrajšala za politično neodvisnost (Kozik 1986: 190).

Na zahteve, podane s strani predstavnikov ukrajinske skupnosti, se je kmalu odzvala avstrijska oblast. Vlada se je odločila, da v osnovne šole kot učni jezik uvede ukrajinjščino, v okrožjih, kjer so Ukrajinci predstavljali večino, pa tudi katedro za ukrajinski jezik. Obenem je naložila cerkvenim oblastem, da se v grškokatoliškem semenišču zagotovi poučevanje v ukrajinskem jeziku. Poleg tega je vlada vsem verskim skupnostim jamčila enakost pred zakonom (Kozik 1986: 212).

Nižja grškokatoliška duhovščina, ki se je zavedala težav glede formiranja ukrajinske narodne zavesti med kmečkim prebivalstvom, je pozvala vrh cerkve, da prevzame vodstvo ukrajinskega narodnega gibanja v Galiciji. Slednji je pod pritiskom okoliščin spoznal, da bi njegov nadzor nad gibanjem preprečil nastanek spontanega gibanja, usmerjenega pro-poljsko in proti-avstrijsko (Kozik 1986: 191).

Okoliščine so zahtevale ustanovitev narodne organizacije, ki bi vodila ukrajinsko narodno gibanje. Ustanavljanje tovrstnih organizacij je bilo nenazadnje dopustno tudi po avstrijskem pravu, kar je pomirilo previdno cerkveno hierarhijo.

»Vrhovni rusinski svet«, kot se je imenovala leta 1848 ustanovljena narodna organizacija, se je zbral na pobudo podpornikov škofa Jakimoviča, prvo zasedanje pa je vodil kanonik Kuzemski. Za predsednika vrhovnega sveta je bil imenovan škof Jakimovič, med 66 člani sveta pa je bilo tudi 19 duhovnikov in 10 študentov teologije. Statut je med drugim določal, da je lahko član vrhovnega sveta samo Ukrajinec grškokatoliške vere, rojen v Galiciji, se pravi »oseba, ki s svojo vero izkazuje rusinsko nacionalnost« (Kozik 1986: 194).

Vrhovni svet je skušal v razglasu ukrajinskemu ljudstvu poudariti posebnost (svojskost) ukrajinskega naroda in njegovo pravico do samoodločbe. V razglasu je poudaril tudi svoje glavne cilje: ohranitev grškokatoliške vere in obreda, enakopravnost cerkve napram drugim verskim skupnostim, okrepitev ukrajinske nacionalnosti z izpopolnitvijo jezika in njegovo uvedbo v šole ter urade, itd. (Kozik 1986: 196).

Vrhovni rusinski svet je v svojem manifestu razglasil, da so Ukrajinci narod, različen tako od Poljakov kot tudi Rusov. Galicijski Ukrajinci naj bi bili del »velikega rusinskega naroda«, ki govori isti jezik ter šteje 15 milijonov pripadnikov, od katerih jih dva in pol milijona živi v Galiciji (Magocsi 1996: 409).

Vodstvo vrhovnega sveta je po eni strani želelo ukrajinsko narodno gibanje osvoboditi poljskih vplivov, po drugi strani pa ga je želelo podrediti grškokatoliški cerkvi in s tem zagotoviti vpliv duhovščine na dejavnosti lokalnih svetov. Tako so na primer duhovniki in cerkveni pevci predstavljali skoraj polovico članov v svetih na ravni dekanij.

Po ustanovitvi Vrhovnega rusinskega sveta so se po celotni vzhodni Galiciji množično ustanavljali ukrajinski sveti na ravni dekanij, okrožij in župnij. Ukrajinski lokalni sveti so se praviloma ustanavljali na pobudo grškokatoliških dekanov. Tudi za lokalne svete je bila – predvsem zaradi ključne vloge grškokatoliške duhovščine – značilna njihova pro-avstrijska usmerjenost. Kar zadeva socialno sestavo, so se lokalni sveti med seboj precej razlikovali, vodstvo pa je bilo praviloma v rokah duhovščine. Slednje je razumljivo glede na to, da je v ukrajinski skupnosti obstajalo pomanjkanje sekularne inteligence (Kozik 1986: 204).

Pomembno sredstvo, kar zadeva proces kulturnega in političnega preporoda ukrajinskega naroda, je predstavljala »Zoria Halitska«, prvi ukrajinski politični časopis, izdajan s strani Vrhovnega rusinskega sveta. Časopis je imel znaten vpliv med ukrajinskim prebivalstvom, zahvaljujoč duhovnikom in cerkvenim pevcem pa je njegova vsebina segla tudi v najbolj oddaljene predele vzhodne Galicije (Kozik 1986: 210).

Vrhovni rusinski svet je igral pomembno vlogo na volitvah v avstrijski parlament (1848). V zvezi z volitvami je izdal več navodil lokalnim svetom. V prvem navodilu je svetoval, koga naj se uvrsti na kandidatno listo. Prednost naj bi imeli narodno zavedni in izobraženi posamezniki, najbolj zaželeni so bili duhovniki (Kozik 1986: 239).

Volitve pa so minile v znamenju poraza ukrajinskega tabora. Od stotih mandatov, dodeljenih Galiciji, so jih Ukrajinci osvojili petindvajset. Eden od glavnih razlogov je bila množična volilna abstenenca s strani ukrajinskega kmečkega prebivalstva. To si je bilo mogoče razlagati z njegovo neizkušenostjo ter učinkovitostjo poljske propagande.



Ukrajinske verske voditelje pa je bolj od poraza ukrajinskih kandidatov s strani Poljakov bolelo to, da so v nekaterih okrožjih grškokatoliške duhovnike premagali ukrajinski kmečki kandidati. Slednje je bil jasen znak o padcu zaupanja kmečkega prebivalstva v ukrajinsko duhovščino in njeno pro-avstrijsko politiko (Kozik 1986: 244). Nasproti osmim izvoljenim grškokatoliškim duhovnikom je tako stalo petnajst kmetov, kar je bilo za kler nemajhno presenečenje.

Za leto 1848 je bila značilna tudi ukrajinska kampanja za delitev Galicije na zahodni (poljski) in vzhodni (ukrajinski) del. V ta namen je Vrhovni rusinski svet poslal avstrijskemu notranjemu ministrstvu posebno spomenico. V slednji je zatrjeval, da zaradi naraščajočih nasprotij med poljskim in ukrajinskim prebivalstvom oba naroda ne moreta več mirno živeti drug ob drugem. Z delitvijo Galicije naj bi se tudi preprečilo poseganje Poljakov na tradicionalno ukrajinska ozemlja (Kozik 1986: 265).

V kampanjo za delitev Galicije je bila močno vpletena tudi grškokatoliška cerkev. Ne samo, da so bili njen škof in nižja duhovščina v vodstvu Vrhovnega rusinskega sveta, v katerem so imeli odločujoč vpliv, pač pa je bila njena duhovščina aktivna tudi na lokalni ravni. Tako je lokalna duhovščina zbirala podpise v podporo delitvi Galicije. Pri tem je pogosto naletela na odkrit odpor s strani zemljiških gospodov. Slednji so bili namreč poljskega rodu oziroma v preteklosti polonizirani.

Poljski konservativci so na avstrijsko vlado in parlament kmalu naslovili odgovor na ukrajinske zahteve. V njem so med drugim trdili, da nesoglasja med ukrajinskim in poljskim narodom izginjajo in da imata oba naroda skupne težnje. Ukrajinska prizadevanja za delitev Galicije naj ne bi bila nacionalne, pač pa religiozne narave. Cilj le-teh naj bi bila nadvlada grškokatoliške duhovščine v vzhodni Galiciji. Vse to naj bi vodilo k povezovanju galicijskih Ukrajincev z Ukrajinci pod rusko oblastjo in končno k »duhovni obnovi« ukrajinske države (Kozik 1986: 274).

Odnosi med poljskim in ukrajinskim prebivalstvom pa so bili kljub nasprotnemu zatrjevanju poljskih konservativcev v njihovi poslanici avstrijski vladi leta 1848 precej skaljeni. To se je med drugim kazalo v tem, da je bila za nekatere Ukrajince germanizacija manjše zlo od poljske nadvlade (Kozik 1986: 280).

Nesoglasja med predstavniki poljskega in ukrajinskega naroda pa je povzročalo tudi vprašanje narodne garde v Galiciji. Ukrajinci so si močno prizadevali, da bi pridobili dovoljenje za ustanovitev lastne narodne garde. Pri teh prizadevanjih je bila dejavna tudi grškokatoliška cerkev. Škof Jakimovič je tako zaprosil pretežno poljsko narodno gardo za udeležbo na cerkveni slovesnosti, upajoč, da bo udeležbo zavrnila. Na podlagi verjetne zavrnitve bi škof lahko zaprosil oblasti za ustanovitev posebne ukrajinske garde. Potem ko je garda nepričakovano sprejela povabilo, si je škof prizadeval za odpoved slovesnosti (Kozik 1986: 289). Kljub vztrajnemu agitiranju duhovščine in drugih predstavnikov ukrajinskega ljudstva pa civilne oblasti niso pristale na vzpostavitev nacionalno in versko homogene garde, pač pa so zahtevale oblikovanje garde po teritorialnem principu – glede na kraj prebivališča (Kozik 1986: 294).

Ukrajinski aktivisti so bili prepričani, da je za dvig narodne zavesti prebivalstva, ki so ga v veliki večini sestavljali kmetje, ključnega pomena izobraževanje. Posebnega pomena sta bila organizacija sistema splošnega osnovnega izobraževanja ter razvoj pisnega jezika in literature, razumljive preprostemu človeku (Kozik 1986: 301).

V zvezi z izobraževanjem preprostega kmečkega prebivalstva so bile pomembne t.i. župnijske šole, organizirane s strani grškokatoliške cerkve. Sredi 19. stoletja je bilo v Galiciji približno tisoč tovrstnih šol. Za poučevanje v župnijskih šolah je bila izdana vrsta knjig, vključno s slovnico Ivana Vahileviča. Po drugi strani pa so ustanavljanje župnijskih šol ovirali lokalni zemljiški posestniki ter nekateri uradniki.

Leta 1848 je vlada v osnovnih šolah ukazala poučevanje v lokalnem jeziku (poljskem oziroma ukrajinskem), na nacionalno mešanih območjih pa poučevanje v obeh jezikih. Hkrati je bila ukazana tudi reorganizacija župnijskih šol v normalne osnovne šole. Kot posledica vladne okrožnice je škof Jakimovič v šolah, ki jih je vodila grškokatoliška cerkev, ukazal poučevanje v enem oziroma obeh jezikih.

Kar zadeva gimnazije, se je poučevanje v njih v skladu z novo vladno okrožnico izvajalo v poljskem ali nemškem jeziku, z izjemo bazilijanske gimnazije, kjer je poučevanje potekalo v ukrajinsščini. Ukrajinci so se zavedali, da njihov jezik še ni dovolj razvit, da bi lahko postal jezik poučevanja v gimnazijah. Prav zaradi tega je Vrhovni rusinski svet že kmalu po uvedbi

nove ureditve predlagal, da se ponovno vzpostavi staro stanje, ko je bila jezik poučevanja izključno nemščina. Slednja je bila namreč za ukrajinska narodna čustva manj moteča od poljščine (Kozik 1986: 306).

Pomemben za razvoj ukrajinske narodne zavesti je bil »Kongres učenih Ukrajincev«, ki je potekal konec leta 1848. Njegov cilj je bila med drugim tudi standardizacija osnov slovnice in pravopisa ter vzpostavitev narodne ustanove, ki bi prevzela skrb glede ukrajinske literature. Med stotimi delegati kongresa je bila duhovščina v večini. Kljub temu so na vodstvo grškokatoliške cerkve s strani nekaterih prisotnih letele kritike, češ da premalo stori za razvoj ukrajinske narodne zavesti. Cerkvena hierarhija naj bi celo ovirala razvoj domače literature (npr. s preganjanjem in šikaniranjem mladih ukrajinskih literatov) in dajala prednost rabi poljščine (Kozik 1986: 311).

Med drugim je bilo kritike deležno tudi delovanje nekaterih osnovnih šol, ki so bile pod nadzorom grškokatoliškega konzistorija, češ da se na njih premalo poudarja ukrajinski narodni duh (Kozik 1986: 316).

Po drugi strani pa je bil kraj nastanka ukrajinskega gledališča v Galiciji prav grškokatoliško semenišče v Lvivu. Za to je imel določene zasluge tudi tedanji rektor semenišča ter kasnejši škof Jakimovič. Narodnobuditeljsko delo grškokatoliške duhovščine se je kazalo tudi v tem, da so mnogi duhovniki sredi 19. stoletja pogosto - tudi v pridigah - pozivali svoje farane, da med seboj in s tistimi, ki to razumejo, komunicirajo v ukrajinskem jeziku (Kozik 1986: 322). Ne smemo pa pozabiti tudi pomembne vloge duhovnikov pri ustanovitvi prvega ukrajinskega političnega tednika (Zoria Halicka), ki je bil velikega pomena za razvoj ukrajinske narodne zavesti (Kozik 1986: 327).

Kar zadeva dejavnost na narodnem področju v Zakarpatski Ukrajini, so bile sredi 19. stoletja izrednega pomena aktivnosti grškokatoliškega duhovnika A. Duknoviča. Slednji je poskrbel za izdajo šolskih učbenikov in književnih almanahov v domačem (rusinskem) jeziku, ustanovil prvo kulturno društvo ter objavil tekst, ki je kasneje postal zakarpatska rusinska narodna himna (Magocsi 1996: 415).

Značilna za tedanji čas je bila razdvojenost ukrajinskega prebivalstva. Velik del le-tega je bil proavstrijsko in konservativno usmerjen (npr. vodstvo grškokatoliške cerkve in Vrhovni

ukrajinski svet), določen – liberalnejši – del pa se je bolj nagibal k revolucionarno nastrojenim Poljakom. Slednji je kot odgovor na Vrhovni ukrajinski svet ustanovil vzporedno organizacijo, ki naj bi predstavljala Ukrajince – t.i. Ukrajinski zbor. Med ustanovnimi člani je bilo tudi nekaj grškokatoliških duhovnikov in semeniščnikov. Zanimivo je bilo stališče pripadnikov Ukrajinskega zbora glede nacionalnega vprašanja: Ukrajince in Poljake so videli kot »dve veji, ki rasteta iz istega drevesa« (Kozik 1986: 339). Tako stališče je bilo v skladu z gledanjem Poljakov na Ukrajince, katerim niso priznavali samobitnosti.

Organizacija Ukrajinskega zbora ter sodelovanje nekaterih grškokatoliških duhovnikov v poljskih narodnih svetih nista bila po volji vodstvu grškokatoliške cerkve, ki je bilo protipoljsko usmerjeno. Slednje se je med drugim kazalo v ukazu grškokatoliškega konzistorija, katerega cilj je bil preprečiti vstop pro-poljskih kandidatov v semenišče. Kasneje je bila sprejeta tudi prepoved sodelovanja duhovščine na poljskih narodnih svetih. Uporni semeniščniki so bili izključeni iz semenišča, neposlušnim duhovnikom pa je bilo onemogočeno napredovanje. Na pobudo grškokatoliškega metropolita je bil izdan članek, ki je kritiziral poljsko dominacijo v Galiciji, ki je povzročila, da so postali Ukrajinci »tujci v lastni domovini« (Kozik 1986: 349).

Vedno bolj pa je postajalo jasno, da so bili uspehi Vrhovnega ukrajinskega sveta, za katerim je stal tudi vrh grškokatoliške cerkve, dokaj pičli. Tako je med drugim ostala neuresničena ideja o delitvi Galicije na poljski in ukrajinski del. Vse to je povzročalo nezadovoljstvo zlasti med bolj liberalnimi Ukrajinci. Ugotavljali so, da bi bili namesto naivne pro-avstrijske (lojalistične) politike Vrhovnega ukrajinskega sveta za doseg ukrajinskih ciljev ustrežnejši bolj radikalni (bojevit) prijemi po zgledu Poljakov. Zaradi nezadovoljstva s položajem Ukrajincev znotraj avstrijske monarhije so se že leta 1849 pojavili zametki rusofilskega gibanja – gibanja, ki se je oziralo preko vzhodnih meja (Kozik 1986: 363).

Kljub omejenim uspehom pa je imela dejavnost Vrhovnega ukrajinskega sveta tudi neizpodbitne pozitivne učinke – prebuditev ukrajinske skupnosti na socialnem, političnem in narodnem področju (Kozik 1986: 368).

Na podlagi vsega navedenega lahko sklenemo, da je bila vloga grškokatoliške duhovščine v obravnavanem obdobju, ki je pomenilo začetek ukrajinskega narodnega preporoda, izjemnega pomena (seveda ob tem ne smemo pozabiti, da je duhovščina znotraj ukrajinske skupnosti

predstavljala praktično edino inteligenco). Grškokatoliški duhovniki in semeniščniki so bili med prvimi ukrajinskimi narodnimi buditelji v Galiciji (ponovno odkrivanje ukrajinske zgodovine, zbiranje folklorne, pisanje slovnice itd.) in voditelji ukrajinskega političnega gibanja leta 1848. Do leta 1848 je ukrajinsko narodno gibanje sestavljal skoraj izključno kler. Otroci grškokatoliške duhovščine so postali sekularna inteligenca, ki je sestavljala vodstvo ukrajinskega narodnega gibanja v obdobju druge polovice 19. in prve polovice 20. stoletja (Himka 1999: 7; Magocsi 1996: 444).

Posebnost ukrajinskega narodnega gibanja v Galiciji glede na druge vzhodnoevropske narode je bila prav pomembna vloga duhovščine. Slednja je predstavljala veliko večino narodnih buditeljev. Posledica tega je bila tudi bolj izrazita cerkvena dimenzija narodnega gibanja – poleg zagovarjanja domačega jezika in literature tudi zagovarjanje prednosti domačega (rusinskega) obreda (Himka 1999: 9). Duhovniki so predstavljali najvplivnejšo in najštevilčnejšo družbeno skupino v Vrhovnem ukrajinskem svetu. Poljska propaganda je zaradi slednjega grškokatoliško cerkev celo obtožila, da želi v Galiciji vzpostaviti teokracijo (Himka 1999: 10).

### **3.3 Druga polovica 19. stoletja**

Kljub temu, da je v primerjavi s predhodnim obdobjem vpliv grškokatoliške cerkve znotraj narodnega gibanja v drugi polovici 19. stoletja slabel, pa je cerkev še naprej ohranjala pomembno vlogo na družbenem področju. Med drugim so se mnogi cerkveni dostojanstveniki, tudi škofje, aktivno udeleževali v boju proti uvedbi latinske abecede (Himka 1999: 11).

Prevlada grškokatoliške cerkve oziroma njene stranke (t.i. »Stranka sv. Jurija«) v ukrajinskem družbenem in političnem življenju se je končala okoli leta 1866, ko je avstrijska monarhija po porazu v vojni s Prusijo zašla v resno politično krizo. Za razliko od Poljakov, ki so oslabilen položaj monarhije izkoristili za pridobitev znatnih koncesij (avtonomija Galicije, nadzor nad lokalno upravo in šolskim sistemom), je ukrajinsko prebivalstvo Galicije ostalo praznih rok. Izkazalo se je, da politika absolutne lojalnosti do monarhije, kot jo je zagovarjal vrh grškokatoliške cerkve, ne prinaša ustreznih rezultatov (Himka 1999: 23). Kot posledica razočaranosti nad delovanjem cerkvene stranke je najvplivnejše gibanje v Galiciji postalo

gibanje rusofilov. Slednji so se identificirali z rusko narodnostjo, jezikom in kulturnimi vzorci (Bociurkiw 1996: 12).

K vzponu rusofilskega gibanja so prispevali pro-poljska politika Dunaja od leta 1859 dalje, poskusi oblasti, da se med Ukrajinci uvede latinica, kot tudi izguba vere v nepristranskost dunajskih oblasti, kar zadeva ukrajinsko-poljski konflikt v Galiciji (Bociurkiw, prav tam).

Rusofili so si prizadevali za literarno, jezikovno in ritualno enotnost z Rusi. Pripadniki tega gibanja so napravili psihološki prelom z Avstrijo ter rešitev ukrajinskega vprašanja v Galiciji povezovali z ruskim iredentizmom, kljub temu pa so navzven izražali lojalnost do avstrijske monarhije. Nekateri rusofili so odkrito simpatizirali z ruskim pravoslavljem. Zanimivo je, da je bilo med rusofili najti tudi vrsto grškokatoliških duhovnikov, tudi nekaterih zelo vplivnih (Himka 1999: 25-26). Sčasoma je rusofilstvo prevladalo celo znotraj vodstva galicijske metropolije. Slednji so zavračali uporabo kmečkega jezika in namesto tega uporabljali umetni jezik – mešanico cerkvene slovanščine, ukrajinsščine in ruščine (Bociurkiw 1996: 12).

Nekateri izmed rusofilskih duhovnikov so na povabilo ruskih oblasti iz Galicije odpotovali na ozemlje pod rusko nadoblastjo, kjer so aktivno sodelovali pri prisilni spreobrnitvi grškokatoliške škofije Chelm v pravoslavje. Po čistkah nad neuklonljivo domačo duhovščino so večino odtlej pravoslavne duhovščine predstavljali prav duhovniki - imigranti iz Galicije. Slednji so šteli, da so s spreobrnitvijo v pravoslavje postali del ruskega naroda (Himka 1999: 59). Prevlada rusofilov v tedanji Galiciji se je med drugim kazala prav v mlačnem odzivu javnosti na dogajanje v zvezi s škofijo Chelm. Chelmski škof se ni dovolj odločno postavil v bran svojim vernikom, kar naj bi bilo povezano tudi z njegovim odnosom do Rusov oziroma ukrajinske narodne samobitnosti (Himka 1999: 41).

V odgovor na izziv rusofilov je bil ustanovljen t.i. »Sionski krog«, ki so ga sestavljali nekateri izobraženi duhovniki, med drugim tudi bodoči metropolit. Omenjeni krog je skušal teološko kljubovati rusofilom in razkrinkati njihovo pro-rusko in pravoslavno naravnost. Krog se ni ukvarjal z vprašanji narodne identitete, so pa bile njegove publikacije pisane v ukrajinskem govornem jeziku, za razliko od rusofilov, ki so v svojih člankih uporabljali jezik, zelo podoben ruščini (Himka 1999: 50-51).

Če je Sionski krog predstavljal alternativo rusofilom na teološkem področju, pa so na narodnem in političnem področju alternativo rusofilom predstavljali t.i. »narodni populisti« - zagovorniki ukrajinske narodne samobitnosti. Narodni populisti so se delili na dve veji. Prvo so predstavljali pristaši povezovanja oziroma pomiritve s Poljaki, drugo pa pristaši anti-poljske linije. Slednji so zagovarjali popolno samostojnost ukrajinskega naroda in cerkve, osvobojenih vseh poljskih oziroma ruskih političnih in kulturnih vplivov (Himka 1999: 53).

Odnosi med narodnimi populistami in višjo grškokatoliško duhovščino pa vsaj na začetku niso bili najboljše. Kanoniki iz katedrale sv. Jurija naj bi tako celo terorizirali podeželsko duhovščino s ciljem, da ohrani distanco do ukrainofilstva, kot so ga predstavljali narodni populistami. Razlogi za tako odklonilen odnos so bili (med drugim) tedaj prevladujoče rusofilstvo, zavračanje povezovanja s Poljaki, kritičen odnos populistov do uprave semenišča ter brezbržnost populistov na religijskem področju (Himka, prav tam).

Primer razlike med delom grškokatoliške duhovščine in narodnimi populistami se kaže v odnosu do slavnega ukrajinskega pesnika Ševčenka. Za narodne populistami je bil Ševčenko ne glede na to, da je bil pravoslavne vere in nasprotnik katolicizma, eden največjih sinov ukrajinskega naroda. Po drugi strani pa je del grškokatoliških duhovnikov Ševčenka obtoževal zaradi njegovega dozdevno proti-verskega pisanja in posledično slabega vpliva, ki naj bi ga imel na mladino (Himka 1999: 54).

Od konca 60. let 19. stoletja pa tja do konca stoletja je bila za galicijske Ukrajince značilna globoka politična razklanost na rusofilski in ukrainofilski tabor. Grškokatoliški metropolit Josif Sembratovič je skušal spraviti oba tabora in tako napraviti konec omenjeni delitvi ukrajinske družbe. V ta namen je k sebi povabil predstavnike obeh taborov, da bi v prid enotnosti naroda skušali določiti neka skupna načela. Kljub vloženemu naporu s strani cerkve pa sta obe strani zavrnili predlagana načela. Omenjena poteza metropolita pa je bila tudi zadnja – sicer jalova – manifestacija tradicionalnega cerkvenega vodstva Ukrajincev (Himka 1999: 55).

Zapletenost verskega in socialnega položaja v Galiciji druge polovice 19. stoletja se kaže na primeru t.i. »križev s tremi prečkami«. Slednji se sicer uporabljajo tudi v pravoslavni cerkvi. Sredi 80. let 19. stoletja se je v Galiciji na nove in obnovljene cerkve pogosto postavljalo tovrstne križe. Vatikan in poljske oblasti v Galiciji so se bale, da tovrstno ravnanje pomeni

izraz simpatiziranja z ruskim pravoslavljem. Izkazalo se je, da je strah vsaj v določenem delu pretiran: posebna »bizantinska« oblika križa je bila namreč pogosto mišljena kot simbol narodno-religioznega razlikovanja napram Poljakom, ne pa tudi kot izraz pro-ruske in pravoslavne naravnosti (Himka 1999: 122). Ne glede na to so civilne oblasti postavljanje tovrstnih križev preganjale, Vatikan pa je nazadnje odločil, da se »zaradi posebnih okoliščin« ne sme postavljati novih »bizantinskih« križev (Himka 1999: 123).

Kar zadeva grškokatoliške škofove v drugi polovici 19. stoletja, so med narodnimi aktivisti in ukrajinskimi političnimi skupinami uživali različen ugled. Nekateri so bili bolj, drugi manj zavzeti za narodno stvar. Tako škof S. Sembratovič kot tudi škof J. Peleš sta na začetku uživala določeno podporo s strani narodnih populistov, saj sta se oba nagibala k ukrainofilizmu ter hkrati nasprotovala rusofilizmu. Kasneje je škof Sembratovič zaradi domnevne povezanosti s Poljaki v njihovih očeh izgubil ugled (Himka 1999: 125). V očeh narodnih aktivistov pa je najnižje kotiral škof J. Sas-Kulovski, ki ni kazal posebne simpatije do ukrajinskega narodnega gibanja. Nekoč je podrejene duhovnike celo grajal zaradi ustanavljanja bralnih klubov (Himka 1999: 127). Njegovo imenovanje za metropolita je sprožilo val negodovanja, zlasti zaradi njegove pro-poljske usmerjenosti. Po smrti škofa Peleša je slednjega na škofovskem položaju nadomestil dotedanji kanonik K. Čehovič, znan po svoji ukrainofilski usmerjenosti. Kot škof je deloval v smeri zmanjševanja vpliva rusofilov in bil popularen v taboru narodnih populistov (Himka 1999: 128). Konec 19. stoletja je bil za škofa imenovan Andrej Šeptitski, kateremu je po začetni sumničavosti – bil je namreč sin poloniziranega plemiča – kasneje postopno rasel ugled v očeh narodno zavednih Ukrajincev. Med drugim je bil – za razliko od škofa J. Sas-Kulovskega – naklonjen ustanavljanju bralnih klubov po vaseh (Himka 1999: 131).

Za večino grškokatoliških škofov je bilo značilno, da so si prizadevali za spravo s Poljaki. V tem so se močno razlikovali od rusofilov, katerim so bili Poljaki glavni sovražnik. Primer prizadevanja za spravo je bila ustanovitev časnika »Mir« s strani škofa Sembratoviča, kasneje pa je ta isti škof opazno prispeval k sklenitvi ukrajinsko-poljskega kompromisa, t.i. »nove dobe«, med poljskimi konservativci in ukrajinskimi narodnimi populistami (Himka 1999: 135).

Z vidika udejstvovanja cerkvenih dostojanstvenikov v politiki so bile zanimive parlamentarne volitve leta 1885. Škof Sembratovič se je na volitvah pridružil galicijski vladi in poljskim konservativcem, nasprotno pa je škof Peleš kandidiral na listi narodnih populistov. Ukrajinsko



volilno telo - vključno z duhovščino - je bilo na ta način usodno razdeljeno, kar je privedlo do popolnega poloma ukrajinskih kandidatov – v parlament je bilo z vseh list skupaj izvoljenih le pet Ukrajincev (Himka 1999: 136). Škof Sembratovič si je zaradi svojega ločenega udejstvovanja na volitvah in zaradi sodelovanja s Poljaki nakopal srd s strani narodnih populistov in rusofilov. Glavni motiv za njegovo odločitev, da nastopi s svojo listo, je bilo nezaupanje do drugih kandidatov, med katerimi naj bi bila po njegovem prepričanju vrsta simpatizerjev do pravoslavne vere (Himka, prav tam).

Odnos grškokatoliške duhovščine do ukrainofilizma in rusofilizma se je tekom druge polovice 19. stoletja spreminjal. Glede na to, da je bil rusofilizem približno dve desetletji najvplivnejše ukrajinsko gibanje, je vsaj z nekaterimi svojimi idejami pritegnil tudi mnoge grškokatoliške duhovnike. Zelo pozitivno je bilo sprejeto zlasti njegovo zavzemanje za ohranjanje tradicij cerkve ter očiščenje liturgije vseh latinskih vplivov. Po drugi strani so bili ukrainofili oziroma narodni populisti v primerjavi z rusofili bolj sekularno in liberalno naravnani (Himka 1999: 145), kar ni ravno pripomoglo k njihovi priljubljenosti med duhovščino. Od 80. let 19. stoletja dalje je vpliv rusofilov postopoma padal, rasel pa je vpliv ukrainofilov. Na splošno je konec 19. stoletja veljalo, da je starejša duhovščina bolj naklonjena rusofilom, mlajša duhovščina pa ukrainofilom (Himka 1999: 143).

Kljub temu, da so bili narodni populisti na splošno kritični do grškokatoliške hierarhije, pa so bili na terenu odvisni od sodelovanja z nižjo duhovščino. Računali so na ustanavljanje vaških bralnih klubov in drugih narodnih združenj s strani duhovnikov ter na njihovo podporo kandidatom narodnih populistov med volilno kampanjo. Zavezništvo med nižjo duhovščino in narodnimi populistami je bilo precej uspešno, vsaj z vidika slednjih (Himka 1999: 148).

V 90. letih 19. stoletja se je narodnim populistom in rusofilom pridružilo še eno ukrajinsko politično gibanje – radikalci. Slednji so za grškokatoliško cerkev predstavljali še večjo grožnjo kot ostali dve gibanji, saj so bili odkrito protiklerikalno usmerjeni. Po drugi strani so bili - podobno kot narodni populisti - ukrainofilsko usmerjeni in se zavzemali za ljudsko izobraževanje podeželskega prebivalstva. Radikalci so se borili proti tradicionalni prevladi grškokatoliške cerkve v ukrajinski družbi ter v ukrajinskem narodnem gibanju (Himka 1999: 150). Gibanje radikalcev se je kasneje razdelilo na t.i. »stare« in »mlade« radikalce. Za razliko od »starih« radikalcev so se »mladi« radikalci zavzemali za ustanovitev neodvisne ukrajinske države ter za povezovanje z nižjo duhovščino. Poleg tega so verjeli, da so pravice

grškokatoliške cerkve zgolj podaljšek ukrajinskih narodnih pravic ter se zavzemali za zaščito cerkve pred latinizacijo (Himka 1999: 152).

V poznem 19. stoletju se je grškokatoliška cerkev znašla v kočljivem položaju. Po eni strani je že zaradi svoje tradicionalne zavezanosti ukrajinskemu narodnemu gibanju skušala prevzeti aktivno vlogo pri širjenju narodnega gibanja v župnijah, na primer z ustanavljanjem bralnih klubov. Po drugi strani pa je lahko prav razvoj narodnega gibanja v župniji včasih pripeljal do spora med župnikom in njegovimi župljani, v kolikor so bili ogroženi interesi cerkve (Himka 1999: 158).

Značilno za grškokatoliško duhovščino tedanjega časa je bilo, da se ni videla zgolj kot razlagalec biblije in podeljevalec zakramentov, pač pa je štela za svojo dolžnost tudi udeleževanje na mnogih drugih področjih. V skladu s tem so mnogi duhovniki svoje župljane poučevali kmetijsko tehniko, opravljali homeopatska zdravljenja in podobno. Dejansko so se duhovniki šteli za gonilno silo v delovanju vasi. Nič čudnega torej, da so mnogi postali tudi aktivisti narodnega gibanja.

Kar zadeva delovanje duhovščine na narodnem področju, je bilo s tega vidika pomembno zlasti ustanavljanje bralnih klubov, zadrug, prostovoljnih gasilskih društev, telovadnih klubov in drugih organizacij (Himka 1999: 158).

Na delovanje duhovščine na narodnem področju pa je vplival tudi pritisk s strani ukrajinskih političnih gibanj. Dejansko so od poznih 60. let 19. stoletja dalje mnogi duhovniki delovali kot predstavniki teh gibanj na podeželju. Politična gibanja so nenehno kontrolirala delovanje posameznih duhovnikov. Zavedni duhovniki – narodni aktivisti so bili hvaljeni v ukrajinskem tisku, nasprotno pa so bili grajani duhovniki, ki niso bili dovolj zagreti za narodno delo.

Delovanje posameznih duhovnikov na narodnem področju so budno spremljali tako narodni voditelji v mestu, kot tudi lokalni voditelji v njihovih župnijah. V kolikor so lokalni (kmečki) aktivisti menili, da duhovnik premalo podpira dejavnost na narodnem področju, je imelo to pogosto za posledico poslabšanje odnosov znotraj skupnosti (Himka 1999: 159). Nesoglasja so pogosto nastajala tudi v primeru, če je duhovnik pripadal eni politični skupini, lokalni aktivisti pa drugi.

Cilji grškokatoliške cerkve so se včasih razlikovali od ciljev, katere so zasledovali narodni aktivisti. Oznanjanje krščanske ljubezni in sprave namreč pogosto ni bilo kompatibilno z nacionalističnimi čustvi. Pri tem ne gre pozabiti, da so tako med rusofili kot tudi med velikim delom narodnih populistov obstajala močna protikatoliška čustva. Zaradi slednjega so nekateri duhovniki občasno izdajali opozorila glede nevarnosti, ki da izhaja iz narodne politike (Himka 1999: 160).

V zvezi z odnosom med cerkveno hierarhijo in tedanjo narodno politiko je značilna izjava metropolita Sembratoviča iz leta 1896. V njej je obsodil »zlobne« ljudi, ki postavljajo patriotizem pred Boga oziroma iščejo srečo v nacionalnosti, ne pa v odrešenju (Himka, prav tam).

Občasne napetosti oziroma konflikte med narodnim aktivizmom ter svojim poklicem so posamezni duhovniki razreševali na različne načine. Nekateri so se z vso močjo zagnali v narodno delo, ne ozirajoč se na negativne religiozne posledice. Drugi so se, nasprotno, popolnoma umaknili s področja narodnega delovanja. Tretja, vmesna pot, pa je bila izoblikovana na provincialni sinodi v Lvivu. V skladu z njo naj bi duhovniki spodbujali delovanje bralnih klubov, hkrati pa bedeli nad njimi, s ciljem preprečevanja naročanja na radikalni, materialistični in protikatoliški tisk (Himka 1999: 161).

Kot že rečeno, sta v Galiciji druge polovice 19. stoletja eden ob drugem obstajala dva nacionalna pogleda: pan-ruski (rusofili) in pan-ukrajinski (ukrainofili). Oba sta se deloma dotikala tudi cerkvenih vprašanj. Rusofili so si prizadevali za vse-rusko enotnost, katere sredstvo je bilo med drugim tudi čiščenje verskega obreda (de-latinizacija), ukrainofili pa so si kot ideal predstavljali neodvisno ukrajinsko cerkev, brez nadvlade Poljakov oziroma Rusov (Himka 1999: 164).

Na razrešitev vprašanja narodne identitete galicijskih Ukrajincev je močno vplival poseg Dunaja in Rima zoper rusofile. S tem so namreč spodrezali strukturo rusofilov in pripomogli k utrditvi tabora ukrainofilov. Čistka znotraj cerkve zoper rusofilske duhovnike je povzročila oslabitev položaja rusofilov v ukrajinski družbi in narodnem gibanju.

Kar zadeva odnos grškokatoliške cerkve do narodnega gibanja, je manjšina duhovščine soglašala s tedanjim papežem, da je nacionalizem pretežno negativen pojav, ki izpodriva

katolištvo. Po drugi strani pa se je večina duhovščine zavedala, da je sodelovanje v narodnem gibanju nujno za ohranitev cerkvene avtoritete in njenega vpliva v družbi (Himka 1999: 166).

Iz podanega prikaza lahko sklenemo, da je imela grškokatoliška cerkev poseben odnos do ukrajinskega narodnega gibanja. Medtem ko je v prvi polovici 19. stoletja duhovščina predstavljala veliko večino narodnih buditeljev in je bilo vodstvo narodnega gibanja trdno v njenih rokah, je v drugi polovici stoletja vodstvo narodnega gibanja postopoma prešlo v roke sekularne inteligence. Slednja je pri narodno buditeljskem delu na terenu tesno sodelovala z nižjo duhovščino. Po drugi strani pa je velik del cerkvene hierarhije do (sekularnega) narodnega gibanja zavzel previden oziroma zadržan odnos. Slednje niti ni bilo presenetljivo, saj je nacionalizem predstavljal konkurenco religiji, po drugi strani pa marsikdaj ni bil kompatibilen z vero (npr. spodbujanje sovraštva do drugih narodov). Konservativni cerkveni hierarhiji, ki se je zavzemala za uporabo slavo-rusinskega jezika (cerkvene slovanščine) in cerkveno-slovanske abecede, ni bila pogodu niti socialistična in protiklerikalna usmeritev velikega dela ukrainofilov. Odnos cerkvene hierarhije do ukrainofilskega gibanja se je znatno izboljšal s prihodom Andreja Šeptitskega na čelo grškokatoliške cerkve. Slednji je odločno zavrnil stališče rusofilov glede narodne identitete ter pridobil velik ugled v očeh ukrainofilov (Magosci 1996: 445).

Kakorkoli že, za celotno 19. stoletje velja, da je grškokatoliška cerkev, ki je bila nekoč s strani kozakov videna kot sredstvo za uničenje ukrajinske identitete in svobode, postala nosilec in branitelj ukrajinske narodne identitete, sčasoma pa tudi gonilna sila v procesu izgradnje naroda (Bociurkiw 1995: 134).

Eden od razlogov za to, da je bilo ukrajinsko narodno gibanje najmočnejše prav v Galiciji, je bil tudi obstoj grškokatoliške cerkve, ki je podpirala občutek posebne (narodne) identitete (Wilson 1997: 9).

### **3.4 Obdobje od začetka 20. stoletja do konca druge svetovne vojne**

Na začetku 20. stoletja so Ukrajinci predstavljali približno osem odstotkov vsega prebivalstva Avstro-Ogrske monarhije, kar je predstavljalo okoli štiri milijone oseb. Velika večina

Ukrajincev v Galiciji je bila grškokatoliške vere. Kot že rečeno, je pripadnost grškokatoliški cerkvi predstavljala enega od stebrov narodne identitete v monarhiji živečih Ukrajincev (Bihl 1989: 15).

Po tem, ko je nadzor nad Galicijo konec 18. stoletja prevzela Avstrija, so nove oblasti izvedle nekatere ukrepe s ciljem izboljšanja položaja ukrajinske skupnosti. Tako je bil med drugim grškokatoliški obred formalno izenačen z rimskokatoliškim. Kljub temu pa so se predstavniki ukrajinske skupnosti še daleč v 20. stoletje borili za dejansko izenačitev pravic. Pri tem so se soočali s težavami, med drugim zaradi premajhnega sodelovanja med vodstvom grškokatoliške cerkve in narodnim gibanjem ter poljskega vpliva na imenovanje grškokatoliških škofov (Bihl 1989: 16).

Položaj na področju izobraževanja se je, kar zadeva Ukrajince, pod avstrijsko nadoblastjo močno izboljšal. Kljub temu pa do padca monarhije v Galiciji ni bilo niti ene ukrajinske srednje šole. Problemom na področju izobraževanja, od osnovnošolske do univerzitetne ravni, se je posvečal tudi novo imenovani metropolit Šeptitski, ki je na začetku stoletja v zvezi s tem prišel v konflikt s tedanjo politiko vlade.

Leta 1901 so ukrajinski študentje v Lvivu demonstrirali v podporo ustanovitvi posebne ukrajinske univerze. Kot posledica tega sta bila z univerze izključena dva ukrajinska študenta. V odgovor slednjemu je štiristo študentov podpisalo deklaracijo, v skladu s katero so do zadovoljive rešitve vprašanja izstopili z univerze. Med njimi je bilo polovica študentov teologije, ki so delovali s podporo metropolita Šeptitskega. Pri nadaljevanju študija na Dunaju jih je metropolit priskrbel sredstva za pokrivanje dodatnih stroškov, ki so jih imeli zaradi študija izven Galicije (Bihl 1989: 18).

V polje avstrijske politike je metropolit Šeptitski vstopil prav zaradi goreče podpore izobraževanju ukrajinskega prebivalstva. Tako je v svojem edinem nastopu v galicijskem parlamentu govoril v podporo ustanovitvi ukrajinske gimnazije, podobno pa je v dunajskem parlamentu leta 1910 nastopil v podporo ustanovitvi ukrajinske univerze (Bihl, prav tam).

V času pred izbruhom prve svetovne vojne so se avstrijske oblasti ukvarjale z vprašanjem, kaj v primeru poraza Rusije storiti z velikanskimi ukrajinskimi ozemlji, ki so bila tedaj pod rusko oblastjo. V zvezi s tem je metropolit Šeptitski avstrijskemu konzulu Urbasu poslal

memorandum, v katerem je predlagal, da se celotna Ukrajina odcepi od Rusije in pridobi značaj narodnega ozemlja, ki bi bilo neodvisno od in nasprotno ruskemu imperiju. V memorandumu je bila med drugim poudarjena tudi potreba po ponovni vzpostavitvi zgodovinskih tradicij Ukrajine, med drugim institucije državnega poglavarja – hetmana (Bihl 1989: 20).

Odnos med metropolitom Šeptitskim in ukrajinskim narodnim gibanjem pred prvo svetovno vojno ni bil enoznačen. Bili so primeri plodnega sodelovanja (npr. na področju izobraževanja), pa tudi primeri konflikta (npr. v primeru uboja galicijskega guvernerja). Podpora metropolita ukrajinskemu narodnemu gibanju nikoli ni bila brezpogojna. Namesto tega je z vso svojo avtoriteto nasprotoval nekaterim vidikom narodnega gibanja. Prav (pogosto nasprotujoč) odnos med krščanstvom in nacionalizmom ter ukrainizmom in rusofilizmom je pripomogel k metropolitovi zadržanosti do narodnega gibanja in obratno. Vsaj med delom narodnih aktivistov se je pogosto pojavljal dvom, ali metropolit kot sin poloniziranega plemiča ter že zaradi svojega položaja morda ne služi poljskim interesom in ali njegova podpora narodnemu gibanju ni zgolj krinka (Himka 1989: 33).

V začetku 20. stoletja je bilo stanje odnosov med narodnim gibanjem in grškokatoliško cerkvijo precej slabše, kot je to veljalo za večino 19. stoletja. V obdobju od 30. do 50. let 19. stoletja je duhovščina predstavljala večino voditeljev in aktivistov narodnega gibanja, v naslednjih desetletjih pa sta sekularna inteligenca in predvsem nižja duhovščina tesno sodelovali na narodnem področju. Od konca 19. stoletja naprej je postalo narodno gibanje pretežno sekularno in v veliki meri tudi protiklerikalno.

Protiklerikalizem je bil zlasti prisoten v programu in delovanju Ukrajinske radikalne stranke, ustanovljene konec 19. stoletja. Slednja je imela veliko podporo na podeželju, kjer so pogosti konflikti med kmeti in duhovščino delovali v njen prid. Na prelomu stoletij so se radikalna stranka in narodni populisti združili v novo Narodno demokratsko stranko, ki je postala najpomembnejša ukrajinska stranka. Nova stranka sicer ni bila tako protiklerikalna kot radikalci, kljub temu pa je bil njen odnos do cerkve hladnejši, kot je to veljalo za tradicionalne narodne populiste (Himka 1989: 35).

Večina vodstva grškokatoliške cerkve se je na nereligiozne in protiklerikalne tendence narodnega gibanja odzvala z zavzemanjem za to, da se cerkev popolnoma umakne iz

narodnega gibanja. Tako je škof Sas-Kuilovski duhovnikom svoje škofije prepovedal ustanavljanje bralnih klubov, škof Grigorij Komišin pa je leta 1908 svojim duhovnikom prepovedal ustanavljanje bralnih klubov in telovadnih društev ter naročanje na protikatoliški politični tisk.

Za razliko od večine svojih kolegov pa metropolit Šeptitski kljub zaskrbljenosti zaradi naraščajočega protiklerikalizma s strani kmetov in inteligence ter vedno manj religioznega značaja ukrajinskega narodnega gibanja ni želel, da se cerkev popolnoma umakne iz narodnega gibanja. Cerkev si je predstavljal kot duhovno in moralno avtoriteto, neodvisno od narodnega gibanja. Po njegovem mnenju bi morala cerkev podpirati narodno gibanje v primerih, ko bi bilo njegovo delovanje v skladu s krščanskim naukom in moralo, v nasprotnem primeru pa delovanje slednjega jasno obsoditi (Himka 1989: 36).

Aprila 1908 je ukrajinski študent izvedel atentat na podkralja Potočkega. Voditelji ukrajinskega naroda so sicer obsodili teror kot metodo političnega boja, obenem pa so pokazali razumevanje za to dejanje. Po njihovem mnenju naj bi bilo dejanje posledica slabe vladavine poljskega plemstva v Galiciji. Če so narodni voditelji vsaj na zunaj obsojali omenjeni atentat, pa so ljudske množice atentatorja spremenile v pravega heroja. Za razliko od ukrajinskih političnih voditeljev in njihovih podpornikov je metropolit v svoji pridigi ostro obsodil umor kot nedopustno kršitev božjega prava. Na omenjenem primeru se je jasno pokazala razlika med Šeptitskim in ukrajinskim narodnim gibanjem, razlika, ki je izhajala iz konflikta med krščanstvom in nacionalizmom (Himka 1989: 37).

V primerih, ko ni bilo konflikta med krščanskim naukom in cilji narodnega gibanja, je metropolit nudil znatno podporo narodni stvari. Tako je daroval poslopje za ustanovitev narodne klinike v Lvivu in na lastne stroške ustanovil ukrajinski narodni muzej. Obenem je lobiral za ustanovitev ukrajinske univerze v Lvivu. Leta 1914 je odigral ključno vlogo v pogajanjih med ukrajinskimi in poljskimi političnimi voditelji v galicijskem parlamentu, posledica katerih je bil dogovor o ustanovitvi ukrajinske univerze ter povečanju deleža ukrajinskih predstavnikov v parlamentu (Himka 1989: 38).

Kljub podpori narodni stvari, ki jo je metropolit Šeptitski pogosto izkazoval, pa so sumi znotraj ukrajinskega narodnega gibanja o njegovih pravih namenih ostali živi vse tja do leta 1914, ko je kot edini izmed grškokatoliške hierarhije ostal v Galiciji tudi po ruski okupaciji in

bil interniran s strani ruskih oblasti. S tem je namreč pokazal svojo pripravljenost, da namesto bega raje tvega smrt za vero in narod (Himka 1989: 42).

Po zasedbi Galicije leta 1914 so ruske okupacijske oblasti takoj prepovedale javno rabo ukrajinsčine in zaprle ukrajinske institucije, organizacije ter publikacije, razen tistih, katere so vodili kolaboracionistični rusofili. Edina narodna institucija, ki je obstajala še naprej, je bila grškokatoliška cerkev (Bociurkiw 1996: 15).

V času ruske okupacije je v Galicijo prispela obsežna misija Ruske pravoslavne cerkve, ki je izkoristila dejstvo, da so med vojno mnoge grškokatoliške župnije ostale brez duhovnika. Na izpraznjena mesta so bili tako brez soglasja župljanov in ob podpori ruskih oblasti postavljeni pravoslavni duhovniki. Omenjena misija pa se je končala, potem ko so avstro-ogrske sile leta 1915 ponovno zasedle Lviv (Bociurkiw 1996: 18).

Za razliko od pravoslavne cerkve v Ukrajini je grškokatoliška cerkev v celoti podprla suvereno Ukrajinsko narodno republiko, ki je nastala leta 1917 (po padcu carističnega režima) na ozemlju centralne Ukrajine (Bociurkiw 1996: 20).

V začetku leta 1918, ko je prva svetovna vojna vstopila v odločilno fazo in je bila ukrajinska usoda še zelo negotova, je metropolit Šeptitski sklical srečanje ukrajinskih parlamentarnih zastopnikov, in sicer tako dunajskega, galicijskega kot tudi bukovinskega parlamenta. Namen srečanja naj bi bila razprava o aktualnih političnih razmerah in izdelava načrtov za bližnjo prihodnost. Zaradi občutljivosti dunajskih parlamentarcev pa je bilo srečanje na koncu odpovedano (Budurowycz 1989: 50).

Istega leta je metropolit v dunajskem parlamentu podprl ponovno priključitev s strani Nemcev okupirane pokrajine Chelm k Ukrajinski narodni republici (Bociurkiw 1996: 20).

Jeseni leta 1918 so se ukrajinski politični in cerkveni voditelji v Galiciji odločili, da razglasijo neodvisnost ukrajinskih dežel znotraj Avstro-Ogrskega imperija. Na Ukrajinski ustavni konvenciji, ki sta se je udeležila tudi grškokatoliška škofa Komišin ter Kotslovski, je bila sprejeta odločitev o ustanovitvi suverene Zahodno-ukrajinske narodne republike. Ko je bila slednja novembra 1918 razglašena, je bila novi državi s strani grškokatoliške cerkve dana polna podpora. Cerkev je novoustanovljeno Ukrajinsko galicijsko armado oskrbela z



vojaškimi kaplani ter pozvala duhovščino in vernike, naj molijo za ukrajinske oblasti (Bociurkiw, prav tam). V Zahodno-ukrajinski narodni republiki je imela grškokatoliška cerkev dejansko položaj državne cerkve (Plochy in Sysyn 2003: 168).

Zahodno-ukrajinska narodna republika pa ni obstajala dolgo. Že v nekaj mesecih so namreč Lviv in ostalo vzhodno Galicijo zasedle poljske čete. Kljub svojim (vsaj deloma) poljskim koreninam pa metropolit Šeptitski ni podprl poljske vstaje in poljske invazije v Galicijo ter tudi ne poljskih zahtev do Galicije (Bociurkiw 1996: 20).

Zoper metropolita Šeptitskega je bil po poljski okupaciji Galicije odrejen hišni pripor, nek poljski general pa je grškokatoliško duhovščino obtožil, da je pripomogla k sovražnemu razpoloženju ukrajinskega prebivalstva do Poljakov (Budurowycz 1989: 51).

Januarja 1919 je metropolit Šeptitski v pogovoru s članom zavezniške misije za vzpostavitev premirja med Poljaki in Ukrajinci zahteval, da se načelo samoodločbe naroda uporabi tudi na primeru vzhodne Galicije. Njegova zahteva ni bila uslišana. Kasneje istega leta je metropolit v svoji spomenici predsedniku poljske države Pilsudskemu obtožil poljske oblasti, da skušajo z nasilnimi ukrepi zatreti ukrajinsko narodno gibanje.

Konec leta 1920 so poljske oblasti metropolitu dovolile odhod iz Lviva in iz države. Na poti v Rim se je metropolit ustavil na Dunaju, kjer je imel pogovore s predstavniki ukrajinske vlade v izgnanstvu. Na podlagi teh pogovorov je metropolit privolil, da začne z diplomatsko aktivnostjo v nekaterih zahodnih prestolnicah v prid ukrajinski stvari. V ta namen je med drugim obiskal Pariz, London in Washington, kjer je bil sprejet tudi kot neuradni predstavnik ukrajinskega narodnega gibanja. Pri tem je vseskozi ohranjal stike s predstavniki ukrajinske vlade v izgnanstvu (Budurowycz 1989: 53).

Med svojimi obiski v tujini je metropolit lobiral za dosego ukrajinske politične avtonomije znotraj Poljske, kar so predstavniki ukrajinskih oblasti pred tem obljubili zahodni zavezniki. Slednji pa niso držali obljube in so leta 1923 Galicijo brezpogojno prepustili Poljski (Bociurkiw 1996: 21).

Metropolitove aktivnosti v tujini, predvsem njegova podpora ukrajinskim zahtevam po vzhodni Galiciji, seveda niso bile po volji poljskih oblasti. Težave so nastale že pri

pridobivanju poljske vize za vrnitev metropolita v Galicijo. Na poti v Lviv je bil metropolit zadržan v Poznaniu, od koder je lahko nadaljeval pot šele po tem, ko je prisegel zvestobo poljski državi (Budurowycz 1989: 53).

Metropolitova medvojna aretacija s strani ruskih carskih oblasti ter njegovo aktivno zavzemanje za ukrajinsko stvar med in po prvi svetovni vojni sta močno povečala njegov ugled znotraj ukrajinske skupnosti. Po vrnitvi v Lviv ga je večina Ukrajincev štela kot nespornega voditelja ukrajinske skupnosti. Pri tem velja omeniti, da metropolita Šeptitskega niso spoštovali samo grkokatoliki, pač pa tudi Ukrajinci pravoslavne vere, ki so živeli na teritoriju medvojne Poljske (Budurowycz 1989: 54).

Po vrnitvi v Galicijo leta 1923 je metropolit Šeptitski podpiral in pospeševal vse vidike ukrajinskega kulturnega, izobraževalnega in ekonomskega življenja.

Po vrnitvi v domovino ni metropolit zamudil nobene priložnosti za izražanje svojega globoko pro-ukrajinskega prepričanja in neomejene solidarnosti z ukrajinskim narodnim gibanjem. Že kmalu po svoji vrnitvi je vodil množični protest Ukrajincev zoper odločitev zmagovitih zaveznikov glede usode Galicije ter hkrati zaprisegel zvestobo ukrajinski stvari (Bociurkiw 1996: 21). Čeprav so v Galiciji praktično vso zgodovino obstajale močne vezi med ukrajinskim narodom in cerkvijo in so nekateri cerkveni dostojanstveniki stali v prvi vrsti boja za pravice galicijskih Ukrajincev, pa je bil prav metropolit Šeptitski tisti, ki je ustvaril resnično partnerstvo oziroma zavezništvo med grškokatoliško cerkvijo in ukrajinskim narodnim gibanjem.

Kot voditelj grškokatoliške cerkve je metropolit v znatni meri določal njen odnos do narodnega gibanja. Grškokatoliško cerkev je videl kot ukrajinsko narodno institucijo. Za razliko od slednjega pa so nekateri drugi škofje grškokatoliško cerkev videli le kot del vesoljne (katoliške) cerkve, ki ne sme postati orodje za doseganje povsem svetnih ciljev (Budurowycz 1989: 54).

Politične dejavnosti Ukrajincev v medvojni Poljski so se razvijale v dve smeri: na eni strani so obstajale zmerne politične stranke, na drugi strani pa radikalni nacionalisti s svojimi ilegalnimi organizacijami, ki so izvajale sabotaže ter teror zoper predstavnike poljskih oblasti in njihove sodelavce (Bociurkiw 1996: 21).

Hierarhija grškokatoliške cerkve je podprla zmernejši pristop, kar je bilo z moralnega in teološkega vidika tudi logično. Hkrati je obsodila nasilje in politične umore, izvršene s strani radikalnih nacionalistov. Obsodila je načelo, da cilj posvečuje sredstva. Po drugi strani so imeli radikalni nacionalisti tiho podporo s strani mlajše duhovščine (Bociurkiw 1996: 22).

Sredi 20. let so se stiki med metropolitom Šeptitskim in ukrajinskim političnim vodstvom razširili in poglobili, obenem pa postali tudi bolj redni. Stiki so obsegali pogosta posvetovanja in stalno izmenjavanje stališč, mnenj in informacij. Posebno tesno je bilo sodelovanje metropolita z najpomembnejšo ukrajinsko politično organizacijo – Ukrajinsko narodno demokratsko unijo. Obenem pa je metropolit vzdrževal tudi določene stike z nacionalističnim podzemljem. Eden od voditeljev slednjega je bil dolgo časa zaposlen kot nadzornik vseh posestev metropolije (Budurowycz 1989: 55).

Metropolit Šeptitski si je med obema vojnama na različne načine prizadeval delovati v prid ukrajinskega prebivalstva. Tako je leta 1929 s pomočjo rektorja semenišča Slipyja (kasnejšega voditelja grškokatoliške cerkve) ustanovil podiplomsko teološko akademijo, kar naj bi bil zametek bodoče ukrajinske katoliške univerze. Želeni cilj – ustanovitev ukrajinske univerze – pa zaradi nasprotovanja poljskih oblasti ni bil nikoli dosežen. Nadalje je metropolit postal podpornik umetnosti in izobrazbe, med drugim pa je pripomogel tudi k izgradnji moderne bolnišnice v Lvivu (Bociurkiw 1996: 25).

Pogosto se je zgodilo, da je metropolit deloval kot uradni glasnik galicijskih Ukrajincev napram poljskim oblastem. Tako je na primer leta 1930 na željo voditeljev nekaterih ukrajinskih političnih strank odpotoval v Varšavo, da bi oblasti prepričal v zaustavitev kazenskih ekspedicij, katerih cilj je bil zatreti teroristično kampanjo s strani podtalne Organizacije ukrajinskih nacionalistov (OUN).

Omenjena organizacija je zaradi domnevne kolaboracije s poljskimi oblastmi leta 1933 izvedla atentat tudi na uglednega Ukrajince, ravnatelja gimnazije v Lvivu. Metropolit Šeptitski je atentat ostro obsodil, in sicer tako izvajalce kot navdihovalce le-tega, pri čemer je še posebej izpostavil voditelje nacionalističnega podzemlja (Budurowycz 1989: 56).

Slabi odnosi med grškokatoliško hierarhijo ter nacionalističnim podzemljem so prišli do izraza maja 1933, ko so radikalni nacionalisti javno bojkotirali množični verski shod ukrajinske mladine (Bociurkiw 1996: 22).

Metropolit Šeptitski je nasprotoval vsaki obliki nasilja. Namesto tega je poudarjal boj za krščanske ideale. V konkretnih situacijah je nastopal kot narodno zaveden Ukrajinec. Tako je med drugim skušal poudariti narodni značaj verskih praznikov, kar pa ni bilo pogodu poljski javnosti. Medtem ko je večina ukrajinskih strank cenila metropolitovo narodno zavest ter njegove napore v smeri brzdanja agresivnega nacionalizma, pa je bila do njega sovražno razpoložena nacionalistično usmerjena poljska duhovščina, zlasti tista iz vzhodne Galicije (Torzecki 1989: 88).

Leta 1935 je metropolit Šeptitski z namenom okrepitve zmernih sil znotraj ukrajinske skupnosti podprl t.i. »normalizacijo«, in sicer zblíževanje med poljsko vlado in ukrajinsko manjšino. Kasneje, ko se je politika zblíževanja izkazala za neuspešno, pa se je celotna grškokatoliška hierarhija distancirala od nje (Budurowycz 1989: 57).

Odnos med metropolitom in oblastmi se je ponovno zaostрил leta 1938, ko je metropolit zavrnil sodelovanje enot poljske armade na svečanosti ob prazniku svetih treh kraljev. Sledili so napadi s strani poljskih predstavnikov, češ da je metropolit popolnoma ukrainiziral grškokatoliško cerkev in jo napravil za orodje skrajnih nacionalistov. Metropolit naj bi onemogočal zmerne in do države lojalne duhovnike, hkrati pa med njimi spodbujal protipoljsko razpoloženje (Budurowycz 1989: 58).

Odnosa med metropolitom in poljskimi oblastmi seveda ni moglo izboljšati dejstvo, da je metropolit obsodil dogajanja v regiji Chelm konec 30. let. V omenjeni regiji so namreč z izgovorom, da niso v nikogaršnji uporabi, porušili mnoge pravoslavne cerkve in kapele oziroma jih predali v roke rimskokatoliški cerkvi. Metropolit je v svojem pastoralnem pismu ostro obsodil »udarec, ki je bil zadan pravoslavnim vernikom, pa tudi ugledu katoliške cerkve«, ki je bila z omenjenim dejanjem kompromitirana. V pastoralnem pismu je metropolit namignil, da so preganjani pravoslavni verniki pravzaprav krvni bratje grkokatoličanov v Galiciji. Po njegovem je bila vsa kampanja proti pravoslavnim vernikom dejansko politična bitka proti ukrajinskemu ljudstvu.

V omenjenem primeru je metropolit praktično prevzel vlogo predstavnika ne samo galicijskih grkokatoličanov, pač pa celotne ukrajinske manjšine na Poljskem. Kot je bilo navedeno v poljskem tisku, je metropolit Šeptitski zaradi narodne solidarnosti prestopil meje veroizpovedi (Budurowycz 1989: 59).

Konec 30. let 20. stoletja je metropolit Šeptitski ostro obsodil represivne ukrepe, katere so poljske oblasti izvajale z namenom »pomiritve« ukrajinskega prebivalstva v vzhodni Galiciji. Skupaj z ostalimi tremi grškokatoliškimi škofi ter drugimi ukrajinskimi voditelji je protestiral zoper s strani poljskih oblasti sprejet princip kolektivne odgovornosti ukrajinskega prebivalstva zaradi nasilnih dejanj nekaterih posameznikov. Ukrajinski verski in politični voditelji so pozvali Ukrajince, da pokažejo solidarnost do nedolžnih žrtev ter da branijo zakonite pravice ukrajinskega naroda (Budurowycz, prav tam).

Leta 1938 je bila znotraj Češkoslovaške ustanovljena avtonomna dežela »Podkarpatska Ukrajina«, ki je bila v očeh mnogih videna kot pomemben korak na poti do ustanovitve neodvisne ukrajinske države. V zvezi s tem je zanimiv podatek, da je predsednik vlade omenjene avtonomne dežele, ki je sicer obstajala zgolj dve leti, postal grškokatoliški duhovnik Avguštin Vološin (Markus 1985: 62). Velika pričakovanja mnogih Ukrajincev pa so se sesula v prah, ko je omenjeno provinco okupirala Madžarska. Metropolit Šeptitski je omenjeno »tragedijo« vključil v svoje pastoralno pismo, obenem pa v Varšavo poslal svojega poslanca, da bi preveril, če so poljske oblasti pripravljene na začetek poljsko-ukrajinskih pogajanj glede prihodnosti obeh narodov. Omenjena iniciativa pa ni prinesla otipljivih rezultatov (Budurowycz 1989: 60).

Tesno sodelovanje med metropolitom Šeptitskim in ukrajinskimi narodnimi voditelji, ki se je začelo že med prvo svetovno vojno ter je trajalo celotno medvojno obdobje, je imelo za posledico več koristnih političnih iniciativ. Med drugim se je povečal vpliv zmernih ukrajinskih strank na račun nacionalističnega podzemlja. Obenem pa je imela metropolitova predanost ukrajinski stvari tudi slabo stran: odtujitev bolj rusofilsko naravnanih vernikov ter vernikov poljske narodnosti. Slednji niso sprejemali videnja grškokatoliške cerkve kot ukrajinske narodne cerkve. Naslednja nevarnost, ki je izhajala iz ozko nacionalne naravnosti grškokatoliške cerkve, pa je bila, da cerkev postane orodje v rokah ukrajinskih političnih voditeljev za doseganje povsem posvetnih ciljev. Kljub temu, da je imela povezava med grškokatoliško cerkvijo in ukrajinskim narodnim gibanjem tudi slabe strani, pa je bil

metropolit Šeptitski vse do svoje smrti prepričan, da je delovanje v smeri ukrainizacije cerkve upravičeno in edino pravilno (Budurowycz 1989: 67).

Ob začetku druge svetovne vojne je metropolit Šeptitski ponovno deloval kot predstavnik celotne ukrajinske manjšine, ko je na prošnjo ukrajinskih političnih voditeljev izdal deklaracijo o lojalnosti poljski državi. Po zasedbi vzhodne Galicije s strani sovjetske armade septembra 1939 je metropolit ostal praktično edini eminentni predstavnik galicijskih Ukrajincev v domovini: večina političnih voditeljev je bodisi pobegnila iz Galicije bodisi bila aretirana in deportirana s strani sovjetskih oblasti. Z vidika ukrajinskega narodnega gibanja je postala metropolitova vloga v novih okoliščinah še bolj pomembna, zato ni čudno, da je z njim vzdrževalo stike tudi nacionalistično podzemlje (Budurowycz 1989: 60).

V skladu z dogovorom Ribbentrop-Molotov je vzhodni del predvojne Poljske septembra 1939 zasedla sovjetska armada. Nekatero koncesije s strani novih oblasti v prid narodnemu razvoju na področju šolstva, kulture in umetnosti so zbudile lažna pričakovanja na strani določenega dela ukrajinskega prebivalstva. Hierarhija grškokatoliške cerkve je po drugi strani ostajala na realnih tleh. Grškokatoliška cerkev je po prihodu novih oblasti ostala praktično edina pomembnejša ukrajinska narodna institucija v Galiciji. Ostale ukrajinske strukture in organizacije so bile bodisi razpuščene bodisi vsrkanе v sovjetske institucije. Vodstvo cerkve se je zavedalo, da pomeni grškokatoliška cerkev zaradi svojega antikomunizma v preteklosti ter zaradi svoje neločljive povezanosti z ukrajinskimi narodnimi težnjami trn v peti sovjetskemu oblastem. Slednjim je predstavljala oviro pri sovjetizaciji Galicije, bila pa je tudi tesno povezana z ukrajinskim nacionalističnim odporom (Bociurkiw 1989: 102).

Po zasedbi vzhodne Galicije so sovjetske oblasti prevzele nadzor nad vsemi mediji, vključno s tistimi, ki so bili dotlej v lasti grškokatoliške cerkve. Nacionalizacija izobraževalnih ustanov je imela za posledico izgubo nadzora grškokatoliške cerkve nad zasebnimi gimnazijami, trgovskimi šolami, javnimi šolami, vrtci, zatočišči in podobno (Bociurkiw 1989: 102).

V boju zoper grškokatoliško cerkev so sovjetske oblasti poskušale zanetiti razdor znotraj same cerkve. V ta namen so izkoriščale negativna čustva mnogih duhovnikov do Rima in latinizacije lastne cerkve (Bociurkiw 1989: 116). V zvezi s tem je potrebno poudariti, da

metropolit Šeptitski ni bil pristaš latinskih elementov v cerkvi, pač pa zagovornik »čistega« vzhodnega obreda.

Kmalu po napadu nacistične Nemčije na Sovjetsko zvezo junija 1941 so nemške čete zasedle Galicijo. Na isti dan, kot so Nemci zasedli Lviv, je metropolit Šeptitski podprl in blagoslovil deklaracijo o neodvisnosti Ukrajine. V svojem pastirskem pismu je zgodovinsko dejanje razglasitve neodvisnosti označil kot nekaj, kar je sad božjega blagoslova. V istem času je bila ustanovljena tudi ukrajinska narodna skupščina, v kateri je grškokatoliško cerkev predstavljal škof Slipyji (Stehle 1989: 127).

Metropolitova vloga med drugo svetovno vojno ni bila enoznačna. Po eni strani je p

ozdravil prihod nemške armade kot rešitev pred Sovjetsko zvezo, po drugi strani pa je kot predsednik Ukrajinskega narodnega sveta vodji Tretjega rajha poslal pismo, v katerem je kritiziral nacistično politiko na okupiranih ukrajinskih ozemljih. V omenjenem pismu je med drugim opozoril tudi na to, da v dani situaciji ni možnosti za razvoj ukrajinskih kulturnih in izobraževalnih institucij.

Metropolit si je v istem času prizadeval, da bi se v prid ukrajinski stvari končale krvave delitve znotraj Organizacije ukrajinskih nacionalistov (OUN). V ta namen je sprejel funkcijo »častnega pokrovitelja« na novo ustanovljenega sveta, katerega naloga je bila doseči spravo med dvema med seboj bojujočima se kriloma OUN. Julija 1941 je v svojem pismu pozval Ukrajince, da končajo vse strankarske spore, katere je označil za »nedopusten zločin zoper narod« (Budurowycz 1989: 61).

V pastoralnem pismu, izdanem decembra 1941, je metropolit Šeptitski poudaril, da je ideal ukrajinskega narodnega življenja lastna domovina. Tega ideala pa ni mogoče doseči brez narodne enotnosti (Budurowycz 1989: 62).

Metropolit Šeptitski je vzdrževal občasne stike s predstavniki nemške okupacijske oblasti. Tako je imel več zaupnih sestankov z vodjo civilne administracije v Galiciji. Po navedbah slednjega naj bi metropolit poudarjal veliko priložnost, ki se je ponudila Nemcem, da razbijejo »veliki ruski imperij«, ustvarjen s strani Stalina, na posamezne nacionalne države, med drugim tudi Ukrajino (Stehle 1989: 131).

P. Magocsi meni, da so prav stiki med metropolitom Šeptitskim ter nemškim galicijskim guvernerjem (O. Wachter) botrovali temu, da so bili Ukrajinci in njihove organizacije v Galiciji v boljšem položaju kot v ostalih delih Ukrajine (Magocsi 1996: 628).

Kot priča masovnim pobojem in genocidu nad Judi je metropolit že kmalu spoznal, da je okupacijski režim v samem bistvu zločinski. Skrbelo ga je zaradi slabega vpliva, ki ga je imel nacizem na njegove vernike. V svojem pastirskem pismu je obsodil vse tiste, ki ne spoštujejo človeškega življenja. Obsodil je upadanje narodne zavesti ter duha patriotizma med Ukrajinci. Svoje sonarodnjake je opozoril na to, da z medsebojnim sovraštvom škodujejo skupni (ukrajinski) stvari (Budurowycz 1989: 63).

Bolj vprašljivo je bilo ravnanje grškokatoliške hierarhije v primeru ustanovitve ukrajinske SS divizije »Galicija«. Za razliko od največje ukrajinske politične skupine je imelo vodstvo grškokatoliške cerkve pretežno pozitiven odnos do ustanovitve omenjene divizije. Kljub temu, da so se voditelji cerkve zavedali, da utegne celotna zadeva omadeževati ugled ukrajinskega narodnega gibanja, so po drugi strani v ustanovitvi divizije videli tudi nekatere pozitivne učinke. Tako naj bi ukrajinska mladina, ki bi postala del vojaške formacije, pridobila več samospoštovanja, ob morebitnem nemškem porazu pa bi predstavljala jedro ukrajinske narodne vojske ali vsaj zaščito ukrajinskega prebivalstva v Galiciji pred poljskimi oboroženimi formacijami (Budurowycz 1989: 63).

Ob tem, da je metropolit Šeptitski zavzel pozitiven odnos do ustanovitve ukrajinske SS divizije »Galicija«, pa po drugi strani ni bil preveč naklonjen nastanku ilegalne Ukrajinske uporniške armade (UPA). Kot nekdanji vojak metropolit ni bil naklonjen ustanavljanju neregularnih oboroženih sil, katerih aktivnost je po njegovem mnenju zlahka vodila do zlorab, zločinov in večanja kaosa (Budurowycz 1989: 64).

V pričakovanju nemškega umika in prihoda Rdeče armade je metropolit začel vrsto pogovorov s predsednikom Ukrajinskega narodnega sveta v Kijevu ter bivšim predsednikom vlade avtonomne Podkarpatske Ukrajine. Kot rezultat teh pogovorov je bil spomladi leta 1944 ustanovljen Vse-ukrajinski narodni svet, v katerem je metropolit Šeptitski zasedel mesto podpredsednika. Aprila istega leta je Vse-ukrajinski narodni svet izdal deklaracijo, v kateri je zatrdil, da se bo borba za osvoboditev ukrajinskega naroda nadaljevala vse do tedaj, ko bo



uresničena pravica naroda do samoodločbe z ustanovitvijo suverene in združene ukrajinske države (Budurowycz 1989: 65).

Po prihodu Rdeče armade naj bi metropolit po nekaterih virih napisal pismo Stalinu, v katerem je izrazil hvaležnost nad tem, da je ukrajinski narod spet združen v eni državi. Z združitvijo ukrajinskih dežel je bil dosežen glavni cilj ukrajinskega narodnega gibanja, katerega podpornik je bil tudi metropolit Šeptitski (Budurowycz, prav tam).

Po koncu nemške okupacije in ponovni zasedbi Galicije s strani Sovjetske zveze leta 1944 je bila grškokatoliška cerkev podvržena še hujšemu preganjanju, kot je to veljalo za obdobje 1939-1941. Njena podpora ukrajinskemu nacionalističnemu (in protisovjetskemu) gibanju v času nemške okupacije je bila vzrok za obtožbe glede »izdaje sovjetske domovine«. Obenem je bila cerkev obtožena sodelovanja z nemškim okupatorjem. K slabim odnosom med sovjetskimi oblastmi in grškokatoliško cerkvijo sta prispevala tudi obstoj močnega odporniškega gibanja zoper sovjetske oblasti ter sovjetska borba zoper vsakršni ukrajinski nacionalizem (Bociurkiw 1989: 117).

Čeprav so grkokatoličani v resnici igrali pomembno vlogo v množičnem nacionalističnem gibanju, ki je nastalo po umiku sovjetske armade pred prodirajočimi Nemci, pa med njimi ni bilo večje naklonjenosti do nacizma, zlasti po tem, ko so bili razkriti nacistični plani glede Ukrajine (Little 1991: 30).

Sovjetske oblasti so že zgodaj sklenile, da naredijo konec obstoju grškokatoliške cerkve. Kot najpomembnejša še obstoječa ukrajinska narodna institucija je bila cerkev trn v peti politiki sovjetizacije ukrajinske družbe. Oblasti pa niso želele direktno prepovedati cerkve, pač pa so se poslužile bolj prefinjenih metod. Z izsiljevanjem so najbolj odkritega nasprotnika latinizacije grškokatoliške cerkve, duhovnika Kostelnika, pridobile za vodenje gibanja »Stran od Rima« (Bociurkiw 1989: 116). Omenjeni duhovnik je postal formalni vodja procesa »ponovne združitve« grškokatoliške cerkve z Rusko pravoslavno cerkvijo, kot dejanskega vodjo procesa likvidacije grškokatoliške cerkve v Galiciji pa lahko označimo sovjetsko oblast oziroma politično policijo – NKVD (Bociurkiw 1996: 235).

### 3.5 Obdobje od konca druge svetovne vojne do razglasitve ukrajinske neodvisnosti

Ukrajinska grškokatoliška cerkev je bila kot branik ukrajinskega patriotizma trn v peti sovjetskim oblastem ter njihovi politiki sovjetizacije in rusifikacije prebivalstva. Stalin je bil odločen, da omenjeno cerkev likvidira, kar je bilo tudi v interesu Ruske pravoslavne cerkve. Po drugi svetovni vojni je želela država Rusko pravoslavno cerkev izkoristiti kot sredstvo za boj zoper ukrajinski nacionalizem, cerkev pa je želela razširiti svoj vpliv na ozemlja zahodne Ukrajine, katera naj bi bila po njenem mnenju pred stoletji nepravilno odtrgana od nje (Duncan 1990: 316).

Ukinitvev ukrajinske grškokatoliške cerkve in njeno vključitev v Rusko pravoslavno cerkev so sovjetske oblasti načrtovale že od septembra 1939. Na njihovo žalost pa so številni dejavniki preprečevali takojšnjo izvršitev omenjenega procesa. Ti dejavniki so med drugim vključevali strateško izpostavljenost lokacije zahodne Ukrajine v letih 1939-41, šibkost Ruske pravoslavne cerkve v tem obdobju in nenazadnje nemško invazijo na Sovjetsko zvezo junija 1941.

Tudi po ponovni okupaciji zahodne Ukrajine s strani sovjetske armade leta 1944 razmere niso bile takoj zrele za likvidacijo grškokatoliške cerkve. Razlogi za to so bili predvsem mednarodno negotov položaj zahodne Ukrajine (zahteve Poljakov do tega ozemlja), množičen oborožen odpor zoper sovjetsko oblast na tem območju ter še vedno trajajoča vojna zoper nacistično Nemčijo (Bociurkiw 1996: 102).

Potem, ko je bila na zavezniški konferenci v Jalti priznana sovjetska priključitev zahodne Ukrajine, ter ob skorajšnji zmagi nad nacistično Nemčijo, se je pozornost sovjetskih oblasti lahko intenzivneje usmerila proti uporniškim gibanjem ter tudi grškokatoliški cerkvi.

Leta 1945 je bila med partijske aktiviste z namenom priprave terena za likvidacijo grškokatoliške cerkve poslana posebna (tajna) okrožnica. V njej je bila poudarjena pomembna vloga, ki jo je že od nekdaj imela Ruska pravoslavna cerkev pri »združevanju vzhodnih Slovanov v enotno rusko državo«. Med drugo svetovno vojno je Ruska pravoslavna cerkev aktivno podprla sovjetsko oblast in v zahvalo za to pridobila določene koncesije. Za razliko od Ruske pravoslavne cerkve pa se je grškokatoliška cerkev, ki je – kot je priznavala okrožnica – v preteklosti prispevala k obvarovanju Ukrajincev pred polonizacijo in

romanizacijo, po oktobrski revoluciji »pridružila protirevolucionarnim silam v zahodni Ukrajini v njihovi borbi za ločitev Ukrajine od pravoslavnega Vzhoda in za ustanovitev neodvisne ukrajinske države«. Namesto prizadevanja za združitev s pravoslavnim Vzhodom naj bi grškokatoliška cerkev krepila vezi z Rimom. Naloga partije je, da se »zlomi ideološke vezi cerkve s katoliškim Zahodom in izvrši združitev s pravoslavnim Vzhodom« (Bociurkiw 1996: 103).

Sovjetska oblast je bila kljub izraženi lojalnosti novega metropolita Slipyja (slednji je postal metropolit grškokatoliške cerkve po smrti metropolita Šeptitskega leta 1944) odločena, da obračuna z grškokatoliško cerkvijo. Predsednik komiteja za verske zadeve Polianski je napad sovjetskih oblasti na grškokatoliško cerkev upravičeval z dejstvom, da je cerkev zavzela povsem protisovjetsko pozicijo ter da podpira protisovjetsko nacionalistično gibanje (Bociurkiw 1996: 107).

Sovjetske oblasti so med drugim trdile, da je grškokatoliška cerkev med drugo svetovno vojno aktivno sodelovala z nemškim okupatorjem v prid pospeševanja ukrajinske neodvisnosti (Little 1991: 15).

V ukrajinskih medijih se je kmalu pojavila vrsta pamfletov, ki so ostro napadali grškokatoliško cerkev in njeno ravnanje. Po eni strani so pod vprašaj postavljali sam obstoj cerkve (Unija iz Bresta kot »poljsko in avstrijsko-nemško orodje za razdrtje enotnosti in prijateljstva med ruskim in ukrajinskim narodom«), po drugi strani pa tudi ravnanje njene hierarhije. Metropolit Šeptitski je bil tako med drugim prikazan kot orodje v rokah Vatikana, katerega cilj naj bi bilo uničenje pravoslavne cerkve ter latinizacija Vzhoda (Bociurkiw 1996: 108). Grškokatoliška duhovščina v Galiciji je bila obtožena »izdaje ukrajinskega naroda« ter sokrivde za »zločine ukrajinsko-nemških nacionalistov« (Bociurkiw 1996: 110).

Spomladi 1945 so sovjetske oblasti izvedle popis premoženja grškokatoliške cerkve ter popis grškokatoliške duhovščine. Kmalu zatem se je začela tudi na ozemlju Galicije v celoti izvajati sovjetska religiozna zakonodaja. Slednje je med drugim pomenilo poddržavljenje cerkva ter drugih objektov, ki so bili pred tem v lasti verskih skupnosti (podržavljena cerkvena poslopja je država dajala v najem tistim verskim skupnostim, ki so izpolnjevale predpisane pogoje), za izvajanje verske dejavnosti je bila odslej potrebna registracija verskih skupnosti, cerkve pa so morale biti odprte za občasne preglede s strani oblasti. Posebej pomembno je bilo, da so se

morali pri ustreznem oblastnem uradu registrirati tudi posamezni duhovniki. V kolikor slednji niso dobili dovoljenja s strani oblasti, niso mogli opravljati cerkvene službe (Bociurkiw 1996: 113).

Naslednja akcija oblasti je bila aretacija metropolita Slipyja, škofov in nekaterih drugih članov grškokatoliške cerkve aprila 1945. Hkrati s tem sta bila preiskana in zaprta teološka akademija in semenišče.

Kot že rečeno, je bila spomladi 1945 izvršena aretacija vodstva grškokatoliške cerkve. Samo v lvivski škofiji je bilo poleg metropolita in dveh škofov aretiranih še dvajset duhovnikov ter več semeniščnikov. Aretacije škofov in nekaterih drugih duhovnikov so bile izvršene tudi v škofijah Peremysl in Stanislaviv (Bociurkiw 1996: 115).

Dober teden po aretaciji grškokatoliške hierarhije je Sveta sinoda Ruske pravoslavne cerkve imenovala pravoslavnega škofa za Galicijo. Njegova glavna naloga je bila pomoč »Iniciativni skupini za ponovno združitev grškokatoliške cerkve in Ruske pravoslavne cerkve«. V istem času je bilo grškokatoliški duhovščini in vernikom s strani patriarha Ruske pravoslavne cerkve Alekseja poslano pismo, v katerem je bil pokojni metropolit Šeptitski obtožen simpatiziranja z nacizmom, grkokatoliki pa so bili pozvani, da prekinejo vezi z Vatikanom (Bociurkiw 1996: 119). Vse navedeno je kazalo na to, da hierarhija Ruske pravoslavne cerkve tesno sodeluje s sovjetskimi oblastmi pri uničenju grškokatoliške cerkve.

Takoj po aretaciji grškokatoliške hierarhije je sovjetska politična policija NKGB začela s postopkom ustanavljanja »spontane« Iniciativne skupine grškokatoliške cerkve za ponovno združitev s pravoslavno cerkvijo. Vodstvo iniciativne skupine je pod pritiski oblasti prevzel duhovnik Kostelnik, vodja zagovornikov čistega vzhodnega obreda znotraj grškokatoliške cerkve. Slednjega je NKGB v ta namen izsiljevala z dokazi o njegovi nacionalistični preteklosti (Bociurkiw 1996: 121).

NKGB je Kostelnika določila kot upravitelja lvivske nadškofije. Kmalu zatem je Kostelnik podrejeno duhovščino obvestil, da sovjetske oblasti ne bodo več tolerirale obstoja grškokatoliške cerkve in da bodo tisti, ki se ne bodo formalno pridružili Ruski pravoslavni cerkvi, podvrženi represiji oblasti. Poziv pa je vsaj na začetku naletel na gluha ušesa (Bociurkiw 1996: 123).

Zadeve je nato v svoje roke prevzela NKGB. Slednja je opravila »intervjuje« z vsemi duhovniki. Duhovnikom je bilo predloženo gradivo o njihovi pretekli »protisovjetski« dejavnosti. V kolikor se torej ne bi pridružili iniciativni skupini, jih je čakala obsodba na dolgoletno delo v delovnih taboriščih (Bociurkiw 1996: 130).

Prisilna narava procesa »ponovne združitve« cerkva je sprožila vrsto protestov. Najpomembnejši javni protest je bil protest s strani šestdesetih duhovnikov lvivske nadškofije v obliki pisma, naslovljenega na podpredsednika sveta ljudskih komisarjev USSR. Nek časopis ukrajinskega podzemlja je prav tako obsodil preganjanje grškokatoliške cerkve in poudaril njeno osrednjo vlogo pri krepitvi narodne zavesti zahodnih Ukrajincev (Bociurkiw 1996: 131).

Ukrajinsko nacionalistično podzemlje (OUN in UPA) se vsaj v določenem obdobju ni aktivno vmešavalo v proces vključevanja grškokatoliške cerkve v Rusko pravoslavno cerkev. Po besedah nekega lokalnega voditelja OUN je bil cilj nevmešavanja obvarovanje kadrov grškokatoliške cerkve ter ustoličenje primerne osebe kot cerkvenega voditelja Ukrajine (Bociurkiw 1996: 133). Po drugi strani pa je prav močna prisotnost nacionalističnega podzemlja ponekod oteževala kampanjo za ponovno združitve cerkva (Bociurkiw 1996: 142).

Iniciativna skupina je pod okriljem oblasti začela intenzivno propagando, da bi prepričala duhovščino o nesmiselnosti upiranja oblastni odločitvi, da zatre grškokatoliško cerkev, ter o koristnosti združitve z Rusko pravoslavno cerkvijo.

Ukrajinska grškokatoliška cerkev je bila s strani zagovornikov ponovne združitve cerkva označena kot poljsko navdahnjena, cerkev pa naj skozi zgodovino ne bi delovala v korist Ukrajincev, pač pa v korist vladajočih držav – Poljske, Avstrije in Madžarske. Cerkev naj bi bila nadalje sredstvo drugih zunanjih interesov, predvsem interesov Vatikana in nacistične Nemčije. Cerkvena duhovščina in hierarhija naj bi izdali interese vzhodnih Slovanov in postali branik rimskokatoliške ekspanzije proti Rusiji ter proti pravoslavnim Ukrajincem in Belorusom. Zlasti pa je bila grškokatoliška cerkev grajana zaradi strinjanja in sodelovanja z ukrajinskimi nacionalisti, ki so se med drugo svetovno vojno borili zoper ponovno vzpostavitev sovjetske oblasti v Ukrajini (Markus 1985: 106).

Upornim duhovnikom, ki se kljub vsem prepričevanjem niso priključili iniciativni skupini oziroma niso sprejeli njene jurisdikcije, je bilo prepovedano opravljati pastoralno delo ter so bili izgnani s svojih župnij. V kolikor se niso upokojili, brez da bi javno nasprotovali združitvi oziroma brez da bi svojo duhovniško službo še naprej opravljali v tajnosti, ali v kolikor niso odšli v ilegalo oziroma inozemstvo, so bili prej ali slej aretirani in mučeni (Bociurkiw 1996: 142). Tisti, ki niso klonili niti po mučenju, so bili praviloma obsojeni na deset let ječe na podlagi obtožb o kolaboraciji z Nemci ter ukrajinskimi nacionalisti, njihove družine pa so bile pregnane v odročne predele Sovjetske zveze (Bociurkiw 1996: 143).

Decembra 1945 so se sovjetske oblasti, moskovski patriarhat ter iniciativna skupina strinjali, da je prišel čas za formalno likvidacijo grškokatoliške cerkve ter njeno vključitev v Rusko pravoslavno cerkev. V ta namen je bil za marec 1946 sklican tako imenovani »Lvivski zbor«. Z vidika cerkvenega prava je sicer obstajal problem v tem, da na zboru ni sodeloval noben od grškokatoliških škofov. Da bi se ustvaril vsaj videz kanoničnosti cerkvenega zbora, sta bila dva izmed voditeljev iniciativne skupine v tajnosti posvečena v pravoslavna škofa. Seveda pa vprašanje kanoničnosti (veljavnosti) cerkvenega zbora s tem ni bilo rešeno (Bociurkiw 1996: 154).

Na »Lvivski zbor« je bilo povabljenih 225 delegatov-duhovnikov ter 22 laičnih gostov. Zaradi blokade mest in vasi s strani sovjetskih varnostnih organov, kateri so tedaj izvajali obsežno akcijo proti nacionalističnim upornikom, je bil prevoz v Lviv možen le ob sodelovanju oblasti. Po nekaterih virih je bil za selekcijo delegatov ter njihov prevoz v Lviv odgovoren visok častnik NKGB (Bociurkiw 1996: 158).

Vodja iniciativne skupine Kostelnik je na samem cerkvenem zboru skušal razpršiti strahove mnogih, češ da bi združitev z Rusko pravoslavno cerkvijo pomenila izgubo ukrajinske verske in narodne različnosti (Bociurkiw 1996: 168). Omenjeni je prepričeval delegate, da ne bo nobene rusifikacije cerkvenega obredja in pridig. Kostelnik pa je tudi že pred samim »zborom« prepričeval skeptike o tem, da bo cerkev v Galiciji tudi znotraj Ruske pravoslavne cerkve ohranila večino svojih posebnosti (npr. ukrajinsko izgovorjavo staro cerkvene slovanščine v liturgiji).

Ukrajinska grškokatoliška cerkev je bila uradno ukinjena že na prvi dan zasedanja »Lvivskega zbora«. Po nastopih vodilnih predstavnikov iniciativne skupine za združitev z Rusko

pravoslavno cerkvijo (slednji so v svojih referatih obsodili Unijo iz Bresta kot sredstvo za polonizacijo in latinizacijo Ukrajincev) je na javnem glasovanju večina prisotnih »prostovoljno« glasovala za združitev cerkva (Bociurkiw 1996: 171). Šele tretji dan zasedanja pa so bili o združitvi obveščeni tudi verniki. Slednji so bili zaprepadeni, ko je lvivski nadškof, ki je bil sicer ruskega rodu, pridigal v ruskem jeziku (Bociurkiw 1996: 176).

Po »Lvivskem zboru« je ob tem, da se je večina duhovnikov pod pritiskom »spreobrnila« v pravoslavno vero, skoraj tristo duhovnikov še vedno ostajalo zvestih uniji z Rimom. Slednji so bili dejansko izven zakona, saj so sovjetske oblasti – v nasprotju z ustavno določeno ločitvijo cerkve od države – sprejele odločitve »zbora« kot zakonsko zavezujoče. Od tedaj naprej z vidika sovjetskih sodišč grškokatoliška cerkev ni več obstajala. Grškokatoliški duhovniki, ki so še naprej opravljali svoje dolžnosti, so bili od tedaj dalje kršitelji zakona in bili kazensko preganjani ter kaznovani kot duhovniki prepovedane verske skupnosti (Bociurkiw 1996: 189).

Kot že rečeno, ukrajinsko nacionalistično podzemlje sprva ni resneje oviralo kampanje za združitev grškokatoliške in pravoslavne cerkve. Kmalu po končanem »Lvivskem zboru« (poletje 1946) pa so lokalni voditelji organizacij OUN in UPA izdali ultimatum, s katerim so zahtevali, da duhovniki javno prekličejo svoj pristop k pravoslavni cerkvi, sicer bodo utrpeli »resne posledice« (Bociurkiw 1996: 184). Kljub grožnjam ukrajinskih nacionalistov pa so iz strahu pred sovjetskimi oblastmi le redki duhovniki preklicali svojo »spreobrnitev« k pravoslavni veri.

Septembra 1948 je bil umorjen vodja gibanja za »ponovno združitev« cerkva Kostelnik. Sovjetske oblasti in Ruska pravoslavna cerkev so za zločin obtožile ukrajinske nacionaliste in »vaticanske agente«, Kostelnika pa so prikazovale kot simbol boja zoper »nacionaliste-uniate«. Kot pa je sklepati iz nekaterih dokazov, naj bi bila za umor dejansko odgovorna sovjetska tajna policija (Bociurkiw 1996: 206).

Kampanja za »ponovno združitev« grškokatoliške cerkve z Rusko pravoslavno cerkvijo, ki je dejansko pomenila prepoved grškokatoliške cerkve, pa ni ostala omejena zgolj na zahodno Ukrajino, pač pa so praktično istočasno potekali tudi ukrepi za likvidacijo grškokatoliške cerkve na ozemlju povojne Poljske. V zvezi s tem je potrebno navesti, da je del galicijske škofije Peremyśl skupaj s škofijskim sedežem pripadel poljski državi. Poljske oblasti so v

sodelovanju s sovjetskimi skušale »rešiti« problem ukrajinske manjšine in grškokatoliške cerkve na svojem ozemlju s tem, da so spodbujale in kasneje silile Ukrajinke k preselitvi v sovjetsko Ukrajino. Pritisk na ukrajinsko manjšino pa je izvajalo tudi poljsko podzemlje (npr. t.i. »Domovinska armada«), ki je z namenom, da bi jih spodbudilo k odhodu, zagrešilo več množičnih pobojev nad Ukrajinci. Kljub odporu je bilo med letoma 1944 in 1946 preseljenih skoraj pol milijona Ukrajincev, večinoma grkokatolikov. Hkrati je bilo z ozemelj pod sovjetsko oblastjo na ozemlje Poljske preseljenih skoraj 800.000 Poljakov (Bociurkiw 1996: 208). Grkokatoliki, ki so še ostali na ozemlju Poljske, so bili razseljeni znotraj države in bili podvrženi različnim pritiskom. Vsa lastnina grškokatoliške cerkve je bila nacionalizirana, skoraj desetletje ni bilo dovoljeno izvajati bogoslužja v grškokatoliškem obredu, grkokatoličani pa so bili po eni strani podvrženi pritiskom latinizacije in polonizacije, po drugi strani pa pritiskom po spreobrnitvi v pravoslavno vero oziroma pridružitvi Poljski pravoslavni cerkvi, ki je bila pod kontrolo Moskve (Bociurkiw 1996: 210).

Sovjetska zveza je po drugi svetovni vojni pridobila suverenost tudi nad t.i. »Podkarpatsko Ukrajino«, kjer je prevladovalo prebivalstvo grškokatoliške vere. Tudi tu je bil sprožen proces »ponovne združitve« grškokatoliške in pravoslavne cerkve, ki pa se je končal tri leta kasneje kot v Galiciji. Razlog za »zamudo« je bil v tem, da so obstajale pomembne razlike med situacijama v Podkarpattju in Galiciji (Bociurkiw 1996: 213).

Ena izmed razlik je bila ta, da je bila Podkarpatska Ukrajina pred drugo svetovno vojno sestavni del Češkoslovaške, Galicijo pa je Kremelj štel za ponovno osvojen sovjetski teritorij. Še pomembnejša razlika v primerjavi z Galicijo je bila, da je bil v Podkarpatski Ukrajini ukrajinski nacionalizem šibkejši, skladno s tem pa tudi ni bilo nobenega pomembnejšega nacionalističnega odpora proti sovjetski oblasti. Čeprav je bila grškokatoliška cerkev skozi zgodovino najpomembnejša narodna institucija v Podkarpatski Ukrajini, bi jo sovjetske oblasti le stežka označile oziroma obsodile kot zaveznika ukrajinskih nacionalistov (Bociurkiw 1996: 214).

Po končanem »Lvivskem zboru« in likvidaciji Unije iz Bresta so sovjetske oblasti v Podkarpattju poskušale likvidirati tudi t.i. »Užgorodsko unijo«. Politična policija je poskušala z različnimi sredstvi pripraviti posamezne duhovnike do tega, da pristopijo k Ruski pravoslavni cerkvi. Obenem je bila zasežena cela vrsta grškokatoliških cerkva, ki so bile nato predane Ruski pravoslavni cerkvi (Bociurkiw 1996: 217).



Kljub različnim pritiskom vse do pomladi leta 1947 oblastem ni uspelo prisiliti niti enega duhovnika, da bi se spreobrnil v pravoslavno vero. Začetni neuspeh procesa likvidacije grškokatoliške cerkve je vodil do ostrejših ukrepov in nazadnje do umora voditelja grškokatoličanov v Podkarpatju, škofa Romze. Potem, ko je bil odstranjen glavni nasprotnik, so oblasti pospešeno zapirale preostale grškokatoliške cerkve ter preganjale tiste duhovnike, ki niso sprejeli pravoslavne vere. Kampanja za združitev grškokatoliške cerkve in Ruske pravoslavne cerkve v Podkarpatju se je formalno zaključila avgusta 1949, ko je med bogoslužno slovesnostjo prvi od »spreobrnjencev« v pravoslavno vero prebral izjavo o prenehanju cerkvene unije z Rimom (Bociurkiw 1996: 227).

Reakcije na likvidacijo grškokatoliške cerkve so bile različne. Vatikan je po eni strani ostro obsodil ravnanje sovjetskih oblasti, po drugi strani pa ni izobčil »spreobrnjencev« v pravoslavje, saj se je proces »ponovnega združevanja« dogajal pod prisilo. Za potrebe ukrajinskih izseljencev je ustanovil trinajst novih apostolskih eksarhatov po vsem svetu (Bociurkiw 1996: 232). Če je katoliška cerkev po vsem svetu obsodila likvidacijo ukrajinske grškokatoliške cerkve, pa so jo pravoslavne cerkve bodisi odkrito pozdravile bodisi ostale tiho. Edina pravoslavna cerkev, ki je protestirala proti uničenju grškokatoliške cerkve, je bila emigrantska Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev. Slednja je obsodila likvidacijo grškokatoliške cerkve kot politično dejanje, katerega cilj naj bi bila denacionalizacija Ukrajincev (Bociurkiw 1996: 234).

Postavlja se vprašanje, kje so bili vzroki za odstranitev grškokatoliške cerkve v Galiciji. Razlago za Stalinova ravnanja je mogoče najti v politiki ruskih carjev do grškokatoliške cerkve. Obstajale so očitne vzporednice med obravnavanjem cerkve na ukrajinskih ozemljih, priključenih s strani carske Rusije konec 18. stoletja, ter sovjetsko politiko napram cerkvi v Galiciji in Podkarpatju po končani drugi svetovni vojni. Skupni imenovalec je bila želja po odstranitvi verskih in cerkvenih ovir za rusifikacijo Ukrajincev s prisilitvijo pripadnikov grškokatoliške cerkve k vključitvi v s strani države nadzorovano Rusko pravoslavno cerkev. Ravnanje ruskih in sovjetskih oblasti je bilo odraz njihove nacionalne politike (Bociurkiw 1996: 235). Bilo je direktna posledica želje po odstranitvi vsega, kar bi spominjalo na ukrajinsko samobitnost (Little 1991: 16).

Kot pomenljivo podrobnost v zvezi s tem velja omeniti, da je bil isti častnik službe državne varnosti zadolžen tako za likvidacijo Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve in Ukrajinske grškokatoliške cerkve, kot tudi za bojevanje proti ukrajinskim nacionalističnim upornikom v 20. in 40. letih 20. stoletja (Bociurkiw 1996: 235).

Dolgoročni cilj sovjetske strategije v Galiciji je bilo pretrganje tesnih (»simbiotičnih«) vezi med grškim katolicizmom in močno narodno zavestjo domače ukrajinske populacije. Prepletenost religioznega in narodnega je močno otežila izvedbo sovjetskih represivnih ukrepov. Nenazadnje se je vseskozi v obdobju obstoja Sovjetske zveze ohranila t.i. »cerkev iz katakomb«, to je grškokatoliška cerkev v ilegali (Bociurkiw 1996: 236).

Obseg sovjetske represije v zahodni Ukrajini, vključno s Podkarpatjem, v letih 1944-1950 je močno presegel caristične proti-uniatske kampanje v 30. in 70. letih 19. stoletja. Tako naj bi bilo 344 članov grškokatoliške duhovščine obsojenih na dolgoletne zaporne kazni oziroma delo v taboriščih. Represije sovjetskih oblasti pa je bilo – sicer v milejši obliki – deležnih še veliko več duhovnikov. Mnogi menihi in nune so bili bodisi zaprti bodisi izgnani v sovjetsko Azijo, skupaj z okoli 300.000 pripadniki nacionalističnega podzemlja in njihovimi sorodniki. Preganjani so bili tudi »spreobrnjeni« (bivši grškokatoliški) duhovniki, ki so simpatizirali z ukrajinski uporniki ali ohranjali vezi s prepovedano grškokatoliško cerkvijo. Na ta način je skušal Stalin izbrisati vse sledi ukrajinske neodvisnosti (Bociurkiw 1996: 237).

Značilnost Stalinove (verske) politike je bila absolutna netoleranca do vseh avtonomnih institucij ter skupin zunaj državne kontrole. S prisilitvijo grškokatoliške duhovščine k prekinitvi stikov z neodvisnim in mednarodnim verskim centrom (Vatikanom) ter z organizacijo »ponovne združitve« z Rusko pravoslavno cerkvijo, katera je bila kontrolirana s strani državnih varnostnih organov, je Kremelj zasledoval dva cilja: likvidacijo edine preživele avtonomne narodne institucije v Ukrajini ter utrditev kontrole nad bivšimi grškokatoliškimi duhovniki (Bociurkiw 1996: 237).

Oktobra 1949 je Hruščev poročal Stalinu o zaključku »ponovne združitve« grškokatoliške cerkve in Ruske pravoslavne cerkve v zahodni Ukrajini ter Podkarpatju. V omenjenem poročilu je bila »ponovna združitev« prikazana kot posledica množičnega gibanja znotraj grškokatoliške cerkve zoper sovražni odnos dela cerkve do sovjetske države in partije ter njegovo aktivno podporo »nacionalističnim tolпам« (Bociurkiw 1996: 238).

V času Sovjetske zveze je bila izdana vrsta knjig in člankov na temo uniatov. Tako je bil konec 80. let 20. stoletja v sovjetskem tisku izdan članek, ki je Unijo iz Bresta opisoval kot posledico poljsko-vatikanske zarote. Cilj slednje naj bi bil preprečiti združitev Ukrajine z Rusijo. Sama unija naj bi po besedah avtorja vseskozi služila tujim interesom - poljskim, habsburškim in nacističnim, sredi 20. stoletja pa tudi interesom ukrajinskih nacionalistov. Med drugim sta bila del grškokatoliške duhovščine ter nacionalistično podzemlje brez resnih dokazov obtožena, da sta po zaključku Lvivskega zbora pobila okoli 30 duhovnikov, ki so podpirali likvidacijo unije z Vatikanom, vključno z voditelji zbora (Bociurkiw 1996: 240).

Kljub vsem represivnim ukrepom sovjetskih oblasti v procesu »ponovnega združevanja« cerkva pa je potrebno poudariti, da je cerkev v zahodni Ukrajini ohranila velik del svojih »grškokatoliških« posebnosti. Razlogi za to so bili, kot je v svojem pismu ruskemu patriarhu zapisal voditelj gibanja za »ponovno združitev« cerkva, naslednji: zavračanje sprememb glede obreda in jezika liturgije s strani grškokatoliških vernikov, različnost cerkvene notranjosti glede na pravoslavne cerkve, odpor vernikov zoper nadomeščanje domačih (galicijskih) duhovnikov s strani »tujcev« in podobno. Še posebno močan razlog za odlašanje s spremembami znotraj cerkve v Galiciji pa je bil finančni vidik – odvisnost duhovnikov od finančne podpore s strani vernikov. Omeniti velja tudi strah pred begom vernikov v naročje skrivne grškokatoliške cerkve, v kolikor bi bil vpeljan »čisti« pravoslavni obred. Strah pred begom vernikov pod okrilje skrivne grškokatoliške cerkve se je še okrepil po tem, ko so se sredi 50. let 20. stoletja kot posledica amnestij Hruščeva iz gulagov oziroma izgnanstva vrnilo mnogi grškokatoliški duhovniki (Bociurkiw 1996: 243). Nadalje je bil leta 1963 iz delovnega taborišča izpuščen tudi voditelj grškokatoliške cerkve Iosif Slipyi, ki pa je bil nemudoma izgnan iz Sovjetske zveze (Plokhly in Sysyn 2003: 146).

Pomemben je podatek, da se je zgolj na bivših uniatskih območjih zahodne Ukrajine tudi po Lvivskem zboru kot liturgični jezik uporabljala ukrajinska izgovorjava cerkvene slovanščine. V drugih delih države oziroma Ukrajinske SSR se je kot liturgični jezik uporabljala ruska izgovorjava cerkvene slovanščine. Nadalje se je v zahodni Ukrajini še naprej pridigalo v ukrajinskem jeziku, ukrajiniščina pa je bila na omenjenem območju tudi jezik cerkvene administracije. Ohranile so se tudi nekatere druge posebnosti v cerkvenem bogoslužju - rituali, liturgična oblačila in okrasje, lokalni običaji, cerkvene pesmi in glasba (Markus 1985:

115). Vse naštetu je kazalo na narodni (ukrajinski) značaj cerkve v zahodni Ukrajini in na razvito narodno zavest vernikov na tem področju. Glede na to, da je bilo to področje pred prisilno ukinitvijo grškokatoliške cerkve tradicionalno uniatsko, se lahko iz vsega navedenega sklepa tudi na narodni značaj grškokatoliške cerkve.

Glede na narodni značaj grškokatoliške cerkve je bilo logično, da so se izvajalci ponovne združitve cerkva odločili vsaj začasno spoštovati etnične značilnosti cerkve v zahodni Ukrajini in niso bistveno spreminjali cerkvenih obredov ter lokalnih običajev. Šele leta 1950 je pravoslavni nadškof Makarij začel proces »ortodoksizacije« bivših uniatov. Skupaj z ostalimi zahodno-ukrajinskimi škofi je izdal pastirsko pismo, v katerem je bilo navedenih šestnajst ukrepov, ki bi jih morali izvesti spreobrnjeni duhovniki. Omenjeni ukrepi so se nanašali na določene liturgične prakse, ki so bile po mnenju pravoslavne hierarhije posledica vpliva latinskega obreda (Markus 1985: 107).

V zvezi s tem je bila pomembna politika pravoslavne cerkve, da je »lokalna« duhovščina v zahodni Ukrajini (na bivših uniatskih območjih) ostajala na svojem domačem območju. Na ta način se je skušalo ohranjati videz kontinuitete in narodnega značaja pravoslavne cerkve v zahodni Ukrajini. Na mesta škofov v zahodni Ukrajini so bili imenovani Ukrajinci. Slednje pa vsaj v prvem povojnem obdobju ni veljalo za škofije v vzhodni Ukrajini, ki so bile močno rusificirane (Markus, prav tam).

Kar zadeva grkokatoličane v Ukrajini po Lvivskem koncilu in prepovedi grškokatoliške cerkve, so se znašli na različne načine. Največji del vernikov je ustvaril t.i. »cerkev znotraj cerkve«. Omenjeni verniki, prisilno spreobrnjeni v pravoslavno vero, so sebe še vedno šteli za katoličane vzhodnega obreda, pa čeprav so bili formalno pod jurisdikcijo moskovskega patriarhata. V srcu in pogosto tudi javno so ostajali grkokatoliki. Zapleten in protisloven položaj (hkratna pripadnost pravoslavju in katolištvu) je bil olajšan s tem, da so vernikom še naprej služili isti, (bivši) grškokatoliški duhovniki in njihovi lokalni nasledniki, liturgija, verski obredi, običaji, jezik in celotna duhovna atmosfera pa se od grškokatoliških časov niso bistveno spremenili. Cerkev v zahodni Ukrajini se je tudi sicer trudila, da bi ohranila svoje etnične (ukrajinske) značilnosti. Grškokatoliški verniki, ki so bili formalno del moskovskega patriarhata, bi se, v kolikor bi imeli to priložnost, takoj vrnil k svoji »stari« cerkvi (Markus 1985: 70).

Drugi grkokatoličani so se spet znašli po svoje. Nekateri izmed njih so, da bi zadovoljili svoje duhovne potrebe, obiskovali katoliške cerkve latinskega obreda. Število le-teh pa ni bilo veliko. Ob tem, da so bile rimskokatoliške cerkve redke, bi se namreč obiskovanje le-teh lahko štelo za nedomoljubno dejanje. V Ukrajini se namreč rimski katolicizem enači s poljsko narodnostjo.

Najbolj problematičen za sovjetski režim ter moskovski patriarhat pa je bil obstoj neuradne (podtalne) grškokatoliške cerkve. Število grkokatolikov, ki se je pridružilo slednji, je težko oceniti. Vsekakor so skupnosti ilegalne cerkve obstajale v vseh večjih krajih, pa tudi v nekaterih manjših. Ponavadi so bili verniki neformalno organizirani okoli neregistriranih duhovnikov, potujočih menihov, nun oziroma laičnih aktivistov. Duhovno vodstvo ilegalne cerkve se je trudilo, da bi ohranilo kanonično hierarhijo. Škofje cerkve, ki so navzven pogosto živeli kot delavci ali upokojniki, so imeli vsak svoj škofijski teritorij (Markus 1985: 71).

Ocenjuje se, da je v času Sovjetske zveze na ozemlju Ukrajine delovalo od tristo do petsto duhovnikov ilegalne cerkve. V vsem tem obdobju so tajni škofje nepretrgano posvečevali nove duhovnike. Obstajala so t.i. »tajna semenišča«, ki niso bila nič drugega kot privatni tečaji za duhovniške kandidate, izvajani s strani usposobljenih duhovnikov. Pastoralno delo so v veliki meri izvajale nune, katere so se preživljale z delom v tovarnah, bolnicah in na kolektivnih farmah (Markus, prav tam).

Kar zadeva odnos oblasti do delovanja ilegalne cerkve, je v času Sovjetske zveze na splošno veljalo, da so lokalne oblasti spregledovale njeno delovanje, v kolikor religiozne aktivnosti njenih članov niso bile provokativne ali širše znane in če so bile izvajane v zasebnem krogu (npr. bogoslužje v privatnem stanovanju). Vseeno pa so se občasno dogajale aretacije, preiskave ter sodni procesi zoper duhovnike in včasih tudi ostale grkokatolike. Omenjene akcije oblasti so služile predvsem temu, da bi se grkokatolike prisililo k manj vidni dejavnosti (Markus 1985: 71).

Če je bila za ilegalno grškokatoliško cerkev večinoma značilna zmernost, pa so obstajale tudi bolj radikalne uniatske skupine. Tako imenovani »spokorniki« so zaradi svoje nacionalistične naravnosti povzročali določeno skrb sovjetskim oblastem (Markus 1985: 72).

V 60. in 70. letih 20. stoletja so se povečale aktivnosti ilegalne cerkve za njeno legalizacijo. Sovjetskim oblastem je bila poslana vrsta peticij in pozivov k normalizaciji položaja cerkve, ki pa niso prinesli pozitivnega rezultata.

Sovjetske oblasti, ki so se bale narodnega značaja grškokatoliške cerkve, so - tudi kot posledica t.i. »češke pomladi«, ko je bila na Češkoslovaškem obnovljena grškokatoliška cerkev - leta 1968 (po sovjetski invaziji na Češkoslovaško) sprožile obsežne represalije zoper grškokatoličane. Inicijativo za omenjeno akcijo oblasti je ilegalni tisk pripisoval kijevskemu metropolitu Ruske pravoslavne cerkve Filaretu (Markus 1985: 113).

Leta 1971 je Ruska pravoslavna cerkev praznovala 25. obletnico likvidacije Unije iz Bresta. Omenjeno praznovanje je cerkev izkoristila za propagando zoper grškokatoliško cerkev. Kijevski metropolit Filaret je tako v svojem govoru grškokatoliško cerkev označil za tujek v ukrajinskem življenju in zgodovini. Uniatska cerkev naj bi Ukrajincem prinesla delitve in sovraštvo, obenem pa naj bi zatirala religiozno in narodno zavest ukrajinskega ljudstva (Markus 1985: 114).

Sovjetske oblasti so v 60. in 70. letih ilegalno grškokatoliško cerkev obtoževale, da podpira nacionalistične ideje. Poskuse oživitve grškokatoliške cerkve v Ukrajini in njene legalizacije naj bi podpirali »sekularni boržuazni nacionalisti« (Markus 1985: 73).

Nek sovjetski pisec je poudarjal, kako nujno je razkrinkati zavezništvo med vodstvom grškokatoliške cerkve in ukrajinskim nacionalizmom (Markus 1985: 74). Spet drugi pisec je trdil, da skušajo nekateri izkoristiti religijo, da bi oživili ostanke boržuaznega nacionalizma. Nekateri duhovniki naj bi tako trdili, da religija ohranja narodno tradicijo, religiozni obredi pa naj bi bili ocenjeni kot izraz narodnega značaja (Markus 1985: 76). Omenjeni pisec je še posebej kritiziral grškokatoliško cerkev in njen odnos do nacionalizma. Tako naj bi si grškokatoliški verniki prizadevali za razdor med ukrajinskim in ruskim narodom oziroma med obema deželama. Religiozne razlike naj bi nadalje ogrozile temelje ukrajinske narodne enotnosti (Markus, prav tam). Nadalje je bila cerkev skupaj z Vatikanom v članku nekega »specialista za vprašanja grškokatoliške cerkve« obtožena, da je med drugo svetovno vojno podpirala »banderiste« (ukrajinska nacionalistična organizacija) ter da je ukrajinsko nacionalistično gibanje podpirala tudi po končani vojni (Lewytzkyj 1984: 197).

Znano je, da je grškokatoliška cerkev v obdobju Sovjetske zveze nasprotovala ruskemu značaju komunističnega režima in njegovi rusifikacijski narodnostni politiki. Religija je bila z njene strani videna kot duhovna podpora ukrajinskemu narodu, ki zavira njegovo asimilacijo v sovjetsko večnarodnostno državo. Po drugi strani naj bi bil ateizem po svojem značaju proti naroden, njegov cilj pa naj bi bila rusifikacija narodov na območju Sovjetske zveze (Markus 1985: 76).

Grkokatoličani so sicer z nejevoljo spremljali aktivnosti Ruske pravoslavne cerkve. Nek grškokatoliški duhovnik je leta 1970 javno obsodil delovanje Ruske pravoslavne cerkve in njeno služenje velikoruskemu imperializmu. Obsodil je preganjanje »najboljših sinov in hčera ukrajinskega naroda« s strani cerkvenega vodstva ter poudaril sovraštvo cerkvene hierarhije do ukrajinskega jezika (Markus 1985: 77).

Ukrajinska grškokatoliška cerkev se po drugi svetovni vojni ni ohranila zgolj kot podtalna organizacija v Ukrajini, pač pa je obstajala tudi izven sovjetskih meja. Zlasti močna je (bila) cerkev v Kanadi ter Združenih državah Amerike, kjer je po vojni delovalo več grškokatoliških škofij (Internet 23). Cerkev na Zahodu je skušala ohranjati ukrajinsko narodno identiteto ter bila sredi asimilacijskih teženj najpomembnejša narodna institucija.

Po izpustitvi iz sovjetskega ujetništva in prihodu v Rim leta 1963 je vodstvo grškokatoliške cerkve na Zahodu prevzel metropolit Slipyi, katerega je papež kmalu zatem imenoval za kardinala. Kardinal Slipyi se je leta 1974 oklical za patriarha Kijeva in Galicije (Ploky in Sysyn 2003: 146). Prav boj za ustanovitev grškokatoliškega patriarhata je zaznamoval njegovo življenje vse tja do smrti leta 1984. V boju za ustanovitev patriarhata je imel močno podporo s strani nacionalistično usmerjene ukrajinske diaspore, katera je želela, da se razpršene škofije združijo v eno narodno cerkev. Kljub temu, da Vatikan ni nikoli priznal patriarhata, pa je leta 1980 priznal del njegove strukture – sinodo ukrajinskih škofov (Ploky in Sysyn 2003: 148).

Grškokatoliška cerkev - največja skrivna religiozna organizacija v Sovjetski zvezi in verjetno na svetu - je v času sovjetske vladavine preostala edini svobodni izraz ukrajinske etnično-religiozne identitete. Njeno dolgotrajno preživetje pa ne bi bilo mogoče brez široke ljudske podpore (Bociurkiw 1995: 136).

Prav specifična zgodovina Galicije, kjer je po avstrijski aneksiji z zlitjem grškega katolicizma in ukrajinske narodne zavesti nastal branik proti polonizaciji in rusifikaciji, je omogočila preživetje grškokatoliške cerkve v »katakombah« več kot štirideset let po prisilni razpustitvi Unije iz Bresta. Poleg tega je omogočila, da je »ponovno združena« cerkev v Galiciji - za razliko od ostale Ukrajine – ohranila svoj ukrajinski značaj. Slednje je med drugim pripomoglo tudi k vzponu Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve (Bociurkiw 1995: 132).

### **3.6 Ponovna legalizacija Ukrajinske grškokatoliške cerkve**

Spoj religije in nacionalizma se je konec 80. let 20. stoletja najmočneje odrazil na (bivših) katoliških območjih zahodne Ukrajine. Vzpon ukrajinskega nacionalizma, spodbujan s strastnimi zahtevami po legalizaciji grškokatoliške cerkve, je postal eden od dejavnikov, ki so konec 80. let resnično destabilizirali sovjetski imperij. Gibanje za legalizacijo grškokatoliške cerkve je bilo sestavni del opozicije totalitarnemu režimu, zagovarjanja demokracije in narodnega preporoda. Duhovščina in laiki omenjene cerkve niso imeli težav z narodno identifikacijo (Turij 2000: 10). Še več: poudarjali so, da so bili s strani sovjetske države ter Ruske pravoslavne cerkve preganjani predvsem zaradi svoje povezanosti z ukrajinskim nacionalizmom (Little 1991: 37).

Ponovna legalizacija grškokatoliške cerkve je bila izredno pomemben dogodek, ki je vplival ne samo na cerkveno področje, pač pa mnogo širše (Bordeaux 1995: 10).

Obdobje preganjanja grškokatoliške cerkve se je končalo v času glasnosti in perestrojke leta 1989. Legalizacija cerkve je prišla kot posledica pritiskov tako s strani dela domače, kot tudi mednarodne javnosti. Omenjeno vprašanje je bilo izpostavljeno na konferenci OVSE ter v odnosih med Moskvo in Vatikanom. Doma je k legalizaciji cerkve že leta 1987 pozvala skupina grškokatoliških duhovnikov ter laikov. Skupina je organizirala kampanjo, ki je vključevala javne religiozne obrede, romanja, verske proteste in množično podpisovanje peticij za vrnitev odvzetih cerkvenih objektov. Kampanji so na pomoč priskočili grškokatoliška cerkev v tujini, množični mediji, nekateri zahodni politiki, domači zagovorniki človekovih pravic (npr. Andrej Saharov in Gleb Jakunin) ter porajajoče se nacionalno demokratično gibanje v Galiciji (Bociurkiw 1995: 136).



Zmagoslavna grškokatoliška cerkev se je hvalila s tem, da je kot narodna domoljubna cerkev vseskozi od konca druge svetovne vojne nosila breme boja zoper ruski komunizem za verski in narodni obstoj. Po drugi strani so mnogi očitali pravoslavni cerkvi, da je (bila) servilna in pokorna sovjetskemu režimu ter da je (bila) obenem sovražna do ukrajinske stvari (Markus 1995: 164).

Obstoječi režim v Ukrajini (Ščerbitski) je še v času perestrojke konec 80. let na različne načine skušal ovirati delovanje grškokatoliške cerkve. Tako je z različnimi ukrepi podprl delovanje Ruske pravoslavne cerkve v Galiciji: sprožena je bila anti-uniatska kampanja, sprejeti so bili različni administrativni ukrepi ter izveden nagel prenos več sto do tedaj zaprtih cerkva, ki so jih ilegalno uporabljali grkokatoliki ali jih zahtevali nazaj, na Rusko pravoslavno cerkev (Bociurkiw 1995: 137).

Režim ter moskovski patriarhat sta skušala prikazati grškokatoliško cerkev kot necerkveno, ekstremistično in nacionalistično organizacijo. Cilj omenjene cerkve naj bi bil, da bi pod pretvezo religije nasilno prevzela Galicijo in izvedla pogrom nad pravoslavnim prebivalstvom te ukrajinske pokrajine. Nadalje je Moskva skušala izrabiti tradicionalno napetost med »vzhodno« in »zahodno« usmerjenim delom grškokatoliške cerkve (Bociurkiw, prav tam).

Dejansko so znotraj grškokatoliške cerkve obstajala določena nasprotja. Poleg trenj med »vzhodno« in »zahodno« usmerjenim delom cerkve so obstajala tudi trenja med domačo duhovščino ter duhovščino, ki se je vrnila iz diaspore. Na splošno je veljalo, da je bila domača duhovščina bolj nacionalistično usmerjena (Wilson 1997: 87).

Hierarhija Ruske pravoslavne cerkve je ostro obsojala grškokatoliško cerkev in njeno delovanje. Tako naj bi bili po besedah nadškofa Kirila spori v zahodni Ukrajini posledica nacionalizma, ki naj bi izrabil verske ideje (Little 1991: 41). Kijevski metropolit Filaret je menil, da skušajo nacionalistični elementi izkoristiti grškokatoliško cerkev za odtujitev Ukrajincev od Rusov, za propagiranje nacionalizma ter za netenje medverskega sovraštva (Little 1991: 42).

Kljub podpori oblasti pa je bilo spomladi 1989 že jasno, da se je v Galiciji začel proces razpada Ruske pravoslavne cerkve. K temu je med drugim prispevala tudi zmaga nekaterih

odkritih zagovornikov ukrajinske grškokatoliške cerkve ter narodnega preporoda na napol svobodnih volitvah v Kongres ljudskih odposlancev, nadalje prestop večjega števila duhovnikov iz Ruske pravoslavne cerkve v grškokatoliško cerkev oziroma Ukrajinsko avtokefalno pravoslavno cerkev, in nenazadnje gladovna stavka grškokatoliških duhovnikov, nun ter laikov v Moskvi za vrnitev njihovih ustavnih pravic.

Do junija 1990 je bilo v Galiciji vzpostavljenih že okoli 1600 grškokatoliških župnij in vrnjenih več kot 1300 cerkvenih objektov (Bociurkiw 1995: 139). Glede vračanja cerkvenih objektov je bilo in je še vedno pomembno dejstvo, da vse tri galicijske oblastne okraje že od prvih demokratičnih (lokalnih) volitev vodijo politiki, naklonjeni grškokatoliški cerkvi, ki so po drugi strani nezaupljivi do Moskve oziroma moskovskega patriarhata (sprva pripadniki gibanja Rukh, kasneje strank, ki so bile nosilke t.i. »oranžne revolucije«). Vseeno pa del cerkvenih objektov še do današnjih časov ni bil vrnjen in ostaja predmet sporov z drugimi verskimi skupnostmi ter državo.

Leta 1993 je obstajalo že blizu 3000 grškokatoliških župnij, ki so predstavljale absolutno večino vseh župnij (župnij vseh verskih skupnosti) v dveh od treh galicijskih oblastnih okrajev, v tretjem pa so predstavljale relativno večino. Večina duhovnikov je bilo prestopnikov iz pravoslavne cerkve v Ukrajini (Bociurkiw 1995: 139).

Leta 1997 se je število grškokatoliških župnij povečalo na skoraj 3100. Število duhovnikov je preseгло številko 2000 (Gudziak 1997: 67).

Leta 2000 je grškokatoliška cerkev v Ukrajini obsegala že več kot 3200 župnij, število vernikov pa se je po različnih ocenah gibalo med 4,5 in 6 milijoni. Leta 2001 je bil za voditelja cerkve izvoljen Lubomir Husar (Turij 2000: 7).

Nastanek neodvisne ukrajinske države je med drugim spodbudil tudi gibanje za ustanovitev ukrajinskega grškokatoliškega patriarhata. Z dosego neodvisnosti Ukrajine, kar je bil glavni cilj ukrajinskega narodnega gibanja, se je okrepila tudi težnja po maksimalni neodvisnosti cerkve. Pri pravoslavnih cerkvah je bila rešitev v pridobitvi avtokefalnosti, v primeru grškokatoliške cerkve, ki je bila pod jurisdikcijo Rima, pa je bila možna rešitev ustanovitev katoliškega patriarhata vzhodnega obreda v Ukrajini. Ustanovitev grškokatoliškega patriarhata je bila videna kot nuja tudi zaradi razglasitve pravoslavne patriarhata s strani

Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve, s čimer je bilo spodkopano zatrjevanje grškokatoliške cerkve, da le ona predstavlja pravo narodno cerkev (Ploky in Sysyn 2003: 149).

Domoljubna čustva pripadnikov grškokatoliške cerkve v Ukrajini, ki gledajo na cerkev kot na nosilca ukrajinske narodne ideologije in želijo obenem okrepiti narodni videz cerkve, so našla svojo potrditev prav v gibanju za ustanovitev grškokatoliškega patriarhata, ki se je sicer rodilo v ukrajinski diaspori (Ploky in Sysyn, prav tam). V zvezi s tem velja omeniti najbolj radikalne (nacionalistične) člane cerkve – pripadnike skrivne grškokatoliške cerkve v času Sovjetske zveze – katerih borba za legalizacijo cerkve je bila tesno povezana z bojem za osvoboditev Ukrajine. Slednji vidijo ustanovitev patriarhata kot izpolnitev njihovih ne samo verskih, pač pa tudi nacionalnih prizadevanj (Ploky in Sysyn 2003: 153).

Na sinodi grškokatoliške cerkve v Lvivu leta 1992 so bila ustanovljena glavna telesa patriarhata, vključno s patriarhalno kurijo in stalno sinodo škofov. Obenem je bilo od Vatikana zahtevano, da grškokatoliški škofiji na Poljskem ter v zakarpatski Ukrajini preideta pod jurisdikcijo ukrajinskega grškokatoliškega patriarha. Obotavljanje Vatikana je sprožilo negativne reakcije s strani dela grškokatoliške cerkve (Ploky in Sysyn 2003: 150).

Odnos ukrajinskih oblasti do vprašanja ustanovitve grškokatoliškega patriarhata je različen. Osrednje oblasti vsaj na deklarativni ravni podpirajo narodna gibanja znotraj vseh cerkva, tako tudi gibanje za ustanovitev grškokatoliškega patriarhata. Po drugi strani pa ukrajinske oblasti cerkvi ne nudijo dejanske podpore glede ustanovitve patriarhata (npr. nasproti Vatikanu), pa čeprav se je grškokatoliška cerkev izkazala kot goreč podpornik ukrajinske neodvisnosti (Ploky in Sysyn 2003: 165). Na lokalni ravni gibanje za ustanovitev grškokatoliškega patriarhata nima podpore lokalnih oblasti v osrednji in vzhodni Ukrajini, ki so izrazito naklonjene pravoslavnim cerkvam (Ploky in Sysyn 2003: 160).

Kar zadeva odnos grškokatoliške cerkve do rimskokatoliške cerkve, gre za dve cerkvi »sui juris«. Obe sta v polni cerkveni skupnosti z rimskim apostolskim sedežem, imata pa ločeno škofijsko strukturo, različno liturgično življenje, kanonski red ter zgodovinske in kulturne značilnosti (Turij, 7). Bistvene značilnosti identitete grškokatoliške cerkve so vzhodno krščanski etos, unija s Svetim sedežem ter evharistična skupnost z latinsko cerkvijo (Turij 2000: 10).

Grškokatoliška cerkev kot etnična (ukrajinska) cerkev predstavlja narodno cerkev (narodno-kulturni princip) z regionalno bazo. Kljub temu, da je cerkev osredotočena na zahodno Ukrajino, pa se počasi širi tudi v ostale dele Ukrajine ter širše (Bociurkiw 1995: 150).

Značilno za Ukrajinsko grškokatoliško cerkev je, da šteje religioznost za »narodni značaj« Ukrajincev. Hkrati se poudarja lasten ukrajinski kulturni razvoj, kot nasprotje ruskemu. Narodna kultura je bila tekom stoletij navdahnjena s strani religije, obstajala naj bi simbioza med religijo in narodom. Religija je nadalje vplivala na oživitev narodne zavesti v modernem času. Cerkev oziroma religija se skuša identificirati z ukrajinskim nacionalizmom, cerkev pa je ob tem naklonjena ukrajinski državnosti (Markus 1985: 79).

Značilnost Ukrajinske grškokatoliške cerkve je poudarjanje narodne zavesti in dejstva, da ima narodna kultura korenine v cerkvenih (krščanskih) tradicijah, sama cerkev je organizirana kot narodna in avtonomna cerkev, njeno članstvo je skoraj izključno sestavljeno iz etničnih Ukrajincev, cerkev pa podpira ukrajinski nacionalizem in državnost (Markus 1985: 81).

Dandanes šteje grškokatoliška cerkev v Ukrajini že več kot 3400 cerkvenih skupnosti (župnij). Cerkev poseduje 79 samostanov z okoli 1200 redovniki ter redovnicami. Število grškokatoliških duhovnikov je preseglo številko 2000, cerkev pa ima okoli 3000 bogoslužnih stavb – cerkva (Internet 29).

#### **4. RUSKA PRAVOSLAVNA CERKEV V UKRAJINI / UKRAJINSKA PRAVOSLAVNA CERKEV – MOSKOVSKI PATRIARHAT**

Ukrajinska pravoslavna cerkev – Moskovski patriarhat je cerkev z omejeno avtonomijo znotraj moskovskega patriarhata, ki je oktobra leta 1990 na ozemlju Ukrajine nasledila eksarhat Ruske pravoslavne cerkve (Plochy in Sysyn 2003: 90). Preimenovanje cerkve iz Ruske pravoslavne cerkve v Ukrajinsko pravoslavno cerkev ter podelitev omejene avtonomije sta bila odgovor na družbene spremembe v Ukrajini konec 80. let in v začetku 90. let 20. stoletja. Kljub spremenjenemu (ukrajinskemu) imenu pa gre dejansko za sestavni del Ruske pravoslavne cerkve.

#### **4.1 Ruska pravoslavna cerkev v Ukrajini od 17. stoletja do konca druge svetovne vojne**

Ruska pravoslavna cerkev si je pravoslavne v Ukrajini podredila sredi 80. let 17. stoletja. V letih 1685-86 je bil namreč izveden prenos kijevske metropolije pod jurisdikcijo moskovskega patriarhata. Pred tem je kijevska metropolija sodila pod jurisdikcijo carigradskega patriarhata. Omenjeni prenos je dejansko izvedla moskovska vlada, in sicer na podlagi političnih pritiskov ter podkupovanj (Ploky in Sysyn 2003: 10).

Kijevska metropolija je imela pred podreditvijo Moskvi precej avtonomen položaj. Določeno avtonomijo ter posebne kulturne in religiozne tradicije je omenjena metropolija na začetku ohranila tudi znotraj Ruske pravoslavne cerkve, in sicer vse tja v 18. stoletje. Ukrajinska religiozna kultura (knjižna, umetniška, glasbena), kot se je razvila znotraj metropolije, se je precej razlikovala od ruske (Ploky in Sysyn 2003: 96). Po vsrkanju kijevske metropolije v Rusko pravoslavno cerkev je ukrajinska religiozna kultura vplivala na vso Rusko pravoslavno cerkev.

Imenovanja kijevskih hierarhov na čelo Ruske pravoslavne cerkve v času Petra Velikega in njegovih naslednikov so pripomogla k znatni »kijevizaciji« Ruske pravoslavne cerkve ter k (delnem) poenotenju cerkvenih običajev znotraj ruskega imperija. Kijevsko učenje je v 18. stoletju služilo kot vzor za celotno Rusko pravoslavno cerkev. Ukrajinska glasba in umetnost se je prek Rusije razširila v celotni pravoslavni svet (Ploky in Sysyn 2003: 13).

V času Katarine II. pa je bila »kijevizacija« Ruske pravoslavne cerkve nadomeščena z očitno rusifikacijo cerkvenega življenja v kijevski metropoliji. V veliki meri so bili odpravljene posebni običaji ukrajinske cerkve (Ploky in Sysyn 2003: 18). Proces rusifikacije je trajal skozi celotno sinodalno obdobje v zgodovini Ruske pravoslavne cerkve vse tja do revolucije leta 1917 (Ploky in Sysyn 2003: 137).

Po priključitvi kijevske metropolije Ruski pravoslavni cerkvi je cerkev v Ukrajini postopoma izgubila sloves zaščitnika ukrajinske etnične identitete in kulture. Cerkev je bila podvržena procesu raznarodovanja, posamezne škofije pa so bile direktno podrejene moskovskemu patriarhatu. Nadalje je cerkev v Ukrajini pospešeno izgubljala svoje posebnosti (Bociurkiw

1996: 4). Do zgodnjega 19. stoletja je pravoslavna cerkev postala najmočnejše sredstvo rusifikacije ter glavna ovira ukrajinskemu narodnemu preporodu (Bociurkiw 1995: 134).

V 19. stoletju je postala hierarhija cerkve v Ukrajini popolnoma ruska. Od leta 1799 dalje za kijevskega metropolita ni bil več imenovan Ukrajinec (Magocsi 1996: 374). Ukrajinski cerkveni običaji, tradicije in arhitekturni stil so bili odstranjeni. Ruska pravoslavna cerkev je bila s strani carskega režima uporabljena kot sredstvo za denacionalizacijo Ukrajincev. V ruskem imperiju je bil zanikan že sam obstoj posebnega ukrajinskega naroda (Little 1991: 10).

Sredi 19. stoletja je v Ukrajini obstajalo devet pravoslavnih škofij z več kot dvajsetimi škofi. Vsaka od škofij je imela lastno semenišče, pripravljalne šole za semenišče, šole za hčerke duhovnikov ter uradne časopise. Vse šole ter vse publikacije so uporabljale izključno ruski jezik (Magocsi 1996: 375).

Tudi v pridigah duhovnikov pravoslavne cerkve v Ukrajini se je uporabljala ruščina, v liturgiji pa se je uporabljala cerkvena slovanščina z rusko izgovorjavo. Sicer so bili v drugi polovici 19. stoletja v ukrajinsščino prevedeni deli Biblije, vendar pa se prevodi nikoli niso uporabljali v »dneperski« (ruski) Ukrajini. Uporabljala se je lahko zgolj cerkvena slovanščina (z rusko izgovorjavo).

Pro-ruska naravnost je bila opazna zlasti med pravoslavnimi škofi in kijevskimi metropoliti. Ne glede na svoje dejansko etnično poreklo so se cerkveni hierarhi šteli za Ruse. Pogosto so postali najostrejši nasprotniki posebne ukrajinske narodne identitete. Pravoslavna cerkev v Ukrajini je postala sredstvo rusifikacije in glavni predstavnik uradne imperialne ideologije s slavljenjem carja, pravoslavja ter ruske nacionalnosti (Magocsi 1996: 375).

Zaradi dolge ruske prevlade znotraj ukrajinske cerkve je bila slednja ne samo izločena iz procesa ukrajinskega narodnega in političnega preporoda v 19. in 20. stoletju, pač pa je obenem postala sredstvo, ki naj bi preprečevalo napredovanje Ukrajincev k nacionalnosti ter politični neodvisnosti (Bociurkiw 1990: 228).

V 19. in 20. stoletju je skupna Ruska pravoslavna cerkev ter cerkvena slovanščina Rusov ter večine Ukrajincev zavrla razvoj ukrajinske narodne skupnosti. Ruska pravoslavna cerkev je

delovala kot sredstvo rusifikacije prebivalstva ter kot glasnik vse-ruskih pravoslavnih ter panslovanskih pogledov (Plokhly in Sysyn 2003: xiv).

Pravoslavna cerkev je, zlasti po ukinitvi avtonomije ukrajinskih kozakov v 18. stoletju, skušala slabiti ukrajinske separatistične težnje s služenjem imperialnim ciljem Moskve (Markus 1995: 164).

V 19. stoletju je bila rusificirana ukrajinska duhovščina popolnoma odtujena od porajajočega se ukrajinskega narodnega gibanja v carski Ukrajini. Za razliko od ostalih evropskih družb za vzhodno (carsko) Ukrajino ni znano, da bi v procesu narodnega preporoda aktivno sodelovala katera od cerkvenih osebnosti (Markus 1985: 61).

Kljub temu, da pravoslavna cerkev v Ukrajini ni odigrala narodno-buditeljske vloge, niti ni bila pokroviteljica ukrajinskega narodnega gibanja, pa hkrati tudi ni bila popolnoma učinkovita kot sredstvo za asimilacijo (rusifikacijo) prebivalstva. Razlogi za to so bili globok prepad med rusko hierarhijo ter nižjo (ukrajinsko) duhovščino, povezanost nižje duhovščine s kmečkim prebivalstvom, nesistematičnost naporov ruske države in cerkve v smeri rusifikacije Ukrajine, nenazadnje pa tudi globoka ukoreninjenost stoletnih tradicij (Yelensky 2007: 105).

Šele konec 19. stoletja se je kot odgovor na tesno povezanost Ruske pravoslavne cerkve z oblastmi ruskega imperija ter njeno sledenje veliko-ruskim interesom znotraj cerkve pojavilo gibanje za njeno ukrainizacijo (Turij 2000: 3).

Skoraj popolna odsotnost pravoslavne duhovščine v začetnih fazah narodnega gibanja v vzhodni Ukrajini (Ukrajini pod rusko oblastjo) je imela za posledico zapoznel pojav in šibkost ukrajinskega narodnega gibanja. Slednje se je okrepilo šele v času ukrajinske revolucije leta 1917. Podobno je bilo pomanjkanje narodno navdahnjene duhovščine eden od razlogov za zakasnitev narodnega preporoda v Belorusiji. Po mnenju Markusa naj bi imela zgodnja ukinitve grškokatoliške cerkve v Belorusiji negativne posledice za razvoj beloruskega narodnega gibanja (Markus 1985: 104).

V odnosu do ukrajinskega narodnega gibanja se je pravoslavna cerkev v Ukrajini povsem razlikovala od grškokatoliške cerkve. Pravoslavna cerkev v Ukrajini se je namreč pridružila reakcionarnim silam znotraj ruske vlade v skupnem boju zoper vsakršno izražanje

ukrajinskega (narodnega) življenja. Skupaj z njimi je oporekala celo zahtevam po legalizaciji ukrajinskega jezika in kulturni avtonomiji (Bociurkiw 1996: 13).

Izdajanje publikacij v ukrajinskem jeziku je bilo, z izjemo leposlovja, prepovedano že leta 1863, leta 1876 pa je bila prepoved razširjena na vse publikacije v ukrajiniščini. Prepoved je bila posledica strahu pred ukrajinskim separatizmom in utemeljena s tem, da »ukrajinski jezik ni nikoli obstajal, ne obstaja in nikoli ne bo mogel obstajati« (Bociurkiw 1996: 14).

Ruska pravoslavna cerkev je prepoved izdajanja publikacij v ukrajiniščini rade volje podprla. Prepoved izdajanja publikacij v ukrajinskem jeziku je bila s strani ruske vlade ter Svete sinode Ruske pravoslavne cerkve odpravljena šele z revolucijo leta 1905, potem ko je ruska akademija znanosti priznala ukrajiniščino kot poseben slovanski jezik (Bociurkiw, prav tam).

Kljub negativnemu odnosu cerkvene hierarhije do ukrajinskega jezika ter celotne kulture pa ni mogoče reči, da v delu Ukrajine pod rusko oblastjo ni obstajala tudi narodno zavedna duhovščina. Tako je v 19. stoletju del nižje duhovščine sebe štel za ukrajinske domoljube. Slednji so ukrajinski jezik uporabljali ne zgolj v zasebnem, pač pa tudi v javnem življenju. Določene regije so bile znane po svoji ukrainofilski duhovščini (Partykevich 1998: 1).

Nadalje so posamezna semenišča spodbujala rabo ukrajinskega jezika v lokalnih župnijskih šolah ter bila znana po svojem ukrajinskem patriotizmu. Naklonjenost ukrajinski stvari je izražal zlasti del semeniščnikov. Slednji pogosto niso bili naklonjeni uporabi ruskega jezika v pridigah. Sestajali so se na srečanjih, na katerih so razpravljali o ukrajinskih temah – zgodovini, literaturi, politiki – v ukrajinskem jeziku. Organizirana so bila tudi posebna srečanja, na katerih so se spominjali pomembnih ukrajinskih osebnosti ter dogodkov – na primer pesnika Ševčenka (Partykevich 1998: 4). Nekateri semeniščniki so tudi po koncu šolanja ostali aktivni v ukrajinskem literarnem in političnem življenju (Partykevich 1998: 9).

Po drugi strani pa je imela pro-ukrajinska aktivnost dela semeniščnikov ter študentov tudi negativne posledice. Zaradi ukrainofilskega slovesa so bila nekaterim zaprta vrata v cerkvene službe (Partykevich 1998: 8).

Po revoluciji leta 1905 se je odnos Ruske pravoslavne cerkve do ukrajinskega jezika nekoliko omehčal. Tako so bili od leta 1906 do leta 1911 na podlagi cerkvene odobritve izdani sveto



pismo nove zaveze ter evangeliji v ukrajinskem jeziku. Kljub temu pa je cerkvena slovanščina (z rusko izgovorjavo) ostajala edini dovoljeni jezik v bogoslužju Ruske pravoslavne cerkve (Partykevich 1998: 13).

Ponovno rojstvo ukrajinske narodne identitete med pravoslavnimi v 20. stoletju je bilo predvsem posledica vpliva nacionalističnega gibanja na cerkev in ne posledica delovanja pravoslavne cerkve. Povsem drugače je bilo v zahodni Ukrajini, kjer je etnično ukrajinska grškokatoliška cerkev v veliki meri prispevala k narodnemu preporodu (Markus 1995: 164).

Do začetka 20. stoletja se je v celotni Rusiji pojavilo cerkveno reformno gibanje, ki je želelo izvesti revitalizacijo pravoslavne cerkve in jo rešiti obsežne birokracije. Na ozemlju Ukrajine je bilo omenjeno gibanje tudi nacionalno obarvano, iz njegovega dela pa je naposled izšlo gibanje za avtokefalnost (samostojnost) ukrajinske cerkve.

Na začetku 20. stoletja se je v delu Ukrajine pod rusko oblastjo le manjši del nižje duhovščine Ruske pravoslavne cerkve zavzemal za ukrajinsko narodno stvar. Omenjeni del pravoslavne duhovščine je sčasoma ugotovil, da Ukrajinci - če želijo preživeti kot samostojen narod - potrebujejo ločeno cerkveno organizacijo ter lastno religiozno ideologijo. Pojavilo se je gibanje za avtokefalnost ukrajinske cerkve (Markus 1985: 61).

Večina ukrajinske cerkvene hierarhije ter menihov je na začetku 20. stoletja branila »stari red« in njegovo politiko (slednja je med drugim pomenila tudi rusifikacijo Ukrajine). Reformatorji, ki so se zavzemali za spremembe v cerkvi, so večinoma izhajali iz vrst nižje (poročene) duhovščine in laikov. V Ukrajini se je del reformatorjev zavzemal za uporabo ukrajinskega jezika v pridigah, religioznih tekstih ter v bogoslužju. V nasprotju z njimi se je velik del škofov in duhovščine zavzemal za zavezništvo med Rusko pravoslavno cerkvijo in ruskimi nacionalističnimi gibanji. Slednji so skušali Rusko pravoslavno cerkev spremeniti v instrument ruske nacionalne politike in bili izrazito proti-ukrajinsko usmerjeni. Uporabili so ves svoj vpliv znotraj cerkve za preganjanje ukrajinske kulture in narodno zavednih Ukrajincev (Ploky in Sysyn 2003: 75).

Kot primer odtujenosti Ruske pravoslavne cerkve od ukrajinske družbe se lahko šteje prikaz etnične pripadnosti škofov, ki so delovali v Ukrajini leta 1915: od devetih škofov jih je bilo osem Rusov in le en Ukrajinec, od petnajstih pomožnih škofov pa sta bila le dva ukrajinske

narodnosti. Podobno je veljalo tudi za nižjo duhovščino: čeprav so Rusi predstavljali le dobre štiri odstotke prebivalstva v zahodni polovici Ukrajine, so leta 1897 predstavljali skoraj polovico vse duhovščine in menihov v omenjenem delu dežele (Bociurkiw 1990: 229).

Rusificirane teološke šole in samostani v Ukrajini so se dosledno borili zoper kakršnekoli ukrajinske vplive znotraj njih. Iz njih je izšla duhovščina, katere veliki večini so bile ukrajinske narodne in socialne težnje povsem tuje. Vse to je odražalo tudi šibkost narodne identitete med ukrajinskim prebivalstvom ter šibkost ukrajinskega narodnega gibanja (Bociurkiw 1990: 228).

Padec carističnega režima leta 1917 je ukrajinskemu narodnemu gibanju ponudil veliko priložnost. Hitro širjenje ukrajinske narodne zavesti in patriotizma se je kmalu odrazilo v zadevah pravoslavne cerkve. Pojavilo se je ukrajinsko cerkveno gibanje, ki je zahtevalo ukrainizacijo cerkve, večjo vlogo nižje duhovščine in laikov pri vodenju cerkve ter avtokefalnost cerkve (Plochy in Sysyn 2003: 76).

Če je bilo gibanje za avtokefalnost ukrajinske cerkve po svojem značaju nacionalistično, protirusko in proti-avtoritarno, pa je Ruska pravoslavna cerkev ostajala rusko nacionalistična ter imperialna. Duhovniki omenjene cerkve v Ukrajini (tako ukrajinske kot ruske narodnosti) so po eni strani obsojali nacionalizem avtokefalistov, po drugi strani pa niso priznavali lastnih simpatij do ruskega nacionalizma (Markus 1985: 61).

Hierarhija Ruske pravoslavne cerkve ter posamezne institucije omenjene cerkve v Ukrajini (npr. teološke šole) so po padcu carskega režima postale najbolj ostre nasprotnice politične neodvisnosti Ukrajine ter avtokefalnosti cerkve, kar so enačile z izdajo pravoslavne vere. Povsem drugače je ravnala grškokatoliška cerkev, ki je v celoti podprla ukrajinsko suverenost. Omenjena cerkev je po padcu Zahodno-ukrajinske republike nudila moralno vodstvo in zaščito ukrajinskemu narodnemu gibanju v medvojni Poljski (Bociurkiw 1995: 134).

Ko se je sočasno z revolucijo leta 1917 pojavilo tudi ukrajinsko avtokefalno gibanje, mu je odločno nasprotoval ves škofovski zbor Ruske pravoslavne cerkve v Ukrajini, celotna cerkvena administracija ter velika večina menihov. Cerkvena elita v Ukrajini je bila prepojena z ruskim nacionalizmom, konservativizmom ter nerazumevanjem dinamike ukrajinske revolucije (Bociurkiw 1990: 229). Vodstvo Ruske pravoslavne cerkve, ki je bilo ruske

narodnosti, je skušalo izkoristiti cerkev za ruske politične namene, predvsem v podporo monarhistom (Ploky in Sysyn 2003: 76).

Značilno za tedanje cerkveno elito je bilo – enako je veljalo tudi za pripadnike cerkvene elite v 19. stoletju – zaničevanje ukrajinskega jezika. Slednjega so označevali kot »surovo narečje maloruskih kmetov« oziroma kot »galicijsko iznajdbo«. Ukrajince je cerkvena elita videla kot integralen del ruskega naroda, brez posebne zgodovine. Ukrajinski nacionalizem je bil zanjo umetna in nepopularna stvaritev zapeljanih intelektualcev in s strani sovražnikov spodbujanih problematičnih elementov. Ukrajinsko cerkveno gibanje pa je cerkvena elita videla kot izključno politično navdahnjeno dejanje maloštevilnih nezadovoljnih duhovnikov in radikalcev (Bociurkiw 1990: 230).

Zoper duhovnike, privržene ukrajinskemu avtokefalnemu gibanju, je Ruska pravoslavna cerkev sprejela odločne ukrepe. Obenem je uživala močno podporo s strani vplivnih nacionalističnih in reakcionarnih ruskih elementov v Ukrajini. Po drugi strani pa oblasti novo nastale Ukrajinske narodne republike niso odločneje podprle avtokefalistov (Bociurkiw, prav tam).

Čeprav nerada, pa je morala Ruska pravoslavna cerkev kot odgovor na ukrajinsko narodno revolucijo leta 1917, nastanek ukrajinske države in vzpon ukrajinske narodne zavesti ter kot posledica pritiskov s strani ukrajinske vlade sprejeti določene ukrepe (Ploky in Sysyn 2003: 169). Tako je julija 1918 Ruska pravoslavna cerkev ustanovila ukrajinski eksarhat, ki mu je bila podeljena določena avtonomija, obenem pa je ostajal podrejen moskovskemu patriarhatu (Magocsi 1996: 545). Po novem se je lahko pridigalo tudi v ukrajinskem jeziku, kijevskega metropolita pa naj bi izvolili ukrajinski škofje, seveda z blagoslovom moskovskega patriarha (Magocsi 1996: 491).

Novembra 1918 je Vse-ukrajinski cerkveni zbor omenjene cerkve sprejel »avtonomni« statut. Statut je kasneje potrdil moskovski patriarhat, ki pa je vsebino avtonomije ukrajinske cerkve spremenil v svoj prid (Ploky in Sysyn 2003: 169). Omenjeni statut kot izhod v sili v okoliščinah ukrajinskega narodnega preporoda pa je bil po letu 1921, kar zadeva vodenje notranjih zadev v Ruski pravoslavni cerkvi, le manjšega pomena (Bociurkiw 1990: 231). Moskovski patriarhat se v obdobju po letu 1921 ni oziral na določbo statuta, po kateri bi

moral kijevskega metropolita izvoliti ukrajinski (cerkveni) zbor. Namesto tega je eksarha Ukrajine imenoval patriarhat (Bociurkiw 1990: 232).

Kljub določenim koncesijam (omejena avtonomija ukrajinske cerkve) pa so ukrajinski škofje moskovskega patriarhata tudi po sprejetju novega statuta ohranjali bolj ali manj sovražen odnos do vprašanja ukrainizacije župnij in cerkvenih obredov. Aprila 1920 je tako škof Nazarij suspendiral duhovščino, ki je bila povezana z avtokefalnim gibanjem, ter obenem prepovedal obrede v ukrajinskem jeziku. Posledica omenjenega dejanja je bil dokončen prelom med Rusko pravoslavno cerkvijo in ukrajinskim gibanjem ter formalna razglasitev ukrajinske avtokefalne cerkve (Bociurkiw 1990: 234).

Kljub temu, da je imela Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev precejšnjo podporo s strani navadnih vernikov (laikov), pa je po drugi strani trpela za pomanjkanjem duhovnikov (Bociurkiw 1990: 235). Obstoječi škofi in duhovniki so namreč v veliki večini ostali zvesti moskovskemu patriarhatu.

Čeprav je bil škofovski zbor v Ukrajini na splošno negativno razpoložen do gibanja za ukrainizacijo cerkve oziroma avtokefalnega gibanja, pa so obstajale tudi redke izjeme, ki so s simpatijo gledale na ukrajinsko gibanje znotraj cerkve. Ena od njih je bil nadškof Parfenij Levitski, ki je bil znan po svojem preteklem sponzorstvu pri prevajanju evangelijev v ukrajinski jezik. Slednji je za nekaj časa (leta 1920) celo prevzel vodenje ukrajinskega cerkvenega gibanja in posvetil vrsto duhovnikov. Blagoslovil je delo gibanja zaradi osnivanja »življenjske in svobodne ukrajinske cerkve, domače ukrajinskemu ljudstvu zaradi svojega jezika, tradicij in obredov« (Bociurkiw 1990: 235).

Nadškof Levitski je pozval škofa Nazarija, naj ne ovira Ukrajincev pri opravljanju obredov v ukrajinščini ter da naj prekliče suspenz dela duhovščine. Njegove prošnje pa niso naletele na ugoden odziv (Bociurkiw 1990: 236).

Kot odgovor na izziv ukrajinskega cerkvenega gibanja pa je škof Nazarij nazadnje le moral sprejeti določene ukrepe v prid ukrainizaciji cerkve. Slednji so bili decembra 1920 potrjeni s strani moskovskega patriarha. Tako je bil v Kijevu ustanovljen komite strokovnjakov, ki naj bi začel s prevajanjem liturgičnih in drugih tekstov iz cerkvene slovanščine v ukrajinski jezik. Hkrati je bilo duhovščini kijevske škofije med liturgijo dovoljeno uporabljati ukrajinsko

izgovorjavo cerkvene slovanščine ter brati evangelij v ukrajinskem jeziku (Bociurkiw, prav tam).

Oktober 1921 je Ruska pravoslavna cerkev v Ukrajini ostro napadla formalno ustanovitev Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve. Novo nastalo cerkev je obtožila, da ni bila ustanovljena v skladu s cerkvenim pravom ter trdila, da gre pri celotni zadevi za krivoverski razkol. Obenem je Ruska pravoslavna cerkev v Ukrajini v svoje vrste sprejela del duhovščine, ki se je zaradi kršitve cerkvenega prava ločil od avtokefalnega gibanja. Ruska pravoslavna cerkev je v odgovor očitkom avtokefalistov, češ da je v škofovski stan posvečenih premalo Ukrajincev, ter z namenom, da bi vnesla nadaljnji razdor v vrste avtokefalistov, leta 1921 in v naslednjih letih v škofe posvetila več zagovornikov kanonične avtokefalnosti ter ukrainizacije cerkve (Bociurkiw 1990: 243).

Odnos pravoslavne cerkve v Ukrajini do vprašanja avtokefalnosti se je – sicer iz taktičnih razlogov – korenito spremenil leta 1922, ko je bila administracija patriarhata v Moskvi zavzeta s strani režimske »Žive cerkve«. Da bi se preprečil tudi prevzem eksarhata v Ukrajini, so se ukrajinski škofje iz taktičnih razlogov zatekli k »začasni avtokefalnosti« cerkve, ki naj bi trajala do normalizacije delovanja patriarhove administracije. Na konferenci eksarhata je bilo odločeno, da se - takoj ko je to mogoče - razglasi avtokefalnost ukrajinske cerkve v skladu s cerkvenim pravom ter izvrši ukrainizacija cerkvenih obredov in verskega življenja (Bociurkiw, prav tam).

Avtokefalnost cerkve ni bila nikoli dejansko razglašena, ukrajinski episkopat pa je ob tem zavlačeval z ukrainizacijo cerkve. Začasna avtokefalnost ukrajinske cerkve se je končala leta 1923, ko je moskovski patriarh ponovno prevzel vodstvo cerkve.

Po patriarhovi smrti so tisti škofje, ki so podpirali kanonično avtokefalnost ter ukrainizacijo cerkve, razglasili avtokefalnost pravoslavne cerkve v Ukrajini in formalno zavrnilo oblast moskovskega patriarhata. Nova cerkev se je imenovala »Posvetovalno-škofovska cerkev« in se je ohranila v vzhodni Ukrajini vse do sredine 30. let 20. stoletja, ko je bila uničena s strani sovjetskih oblasti (Bociurkiw 1990: 244).

Kmalu po napadu nacistične Nemčije na Sovjetsko zvezo leta 1941 je ozemlje Ukrajine zasedla nemška armada. Novi oblastniki so vsaj na narodnostnem in cerkvenem področju

puščali več svobode od sovjetskih oblasti. Na zasedenih ozemljih je tako ponovno vzniknila Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev. Njej nasproti je stala »avtonomna« pravoslavna cerkev, ki je podpirala enotnost z moskovskim patriarhatom (Markus 1985: 64).

Leta 1942, v času hudih vojnih naporov, se je sovjetski voditelj Stalin spravil z Rusko pravoslavno cerkvijo. V zameno za njeno podporo med drugo svetovno vojno ji je Stalin podelil določene koncesije in – nenazadnje – poseben položaj, kar zadeva verske skupnosti v Sovjetski zvezi. Izvoljen je bil novi patriarh Ruske pravoslavne cerkve, številne cerkve so bile spet odprte, cerkev je lahko izdajala knjige (Smrke 1996: 111), med oziroma po koncu druge svetovne vojne pa sta bili v Rusko pravoslavno cerkev prisilno vključeni Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev iz 40. let 20. stoletja ter Ukrajinska grškokatoliška cerkev (Plochy in Sysyn 2003: 78).

Znani ruski oporečnik in disidentski duhovnik Gleb Jakunin je Stalinovo zблиžanje z Rusko pravoslavno cerkvijo in njegovo podporo cerkvi videl kot del Stalinovega premika k (rusko)nacionalistično-šovinistični politiki, kjer je bila cerkvi dana vloga utrjevalnega elementa (Duncan 1990: 316).

#### **4.2 Ruska pravoslavna cerkev v Ukrajini po drugi svetovni vojni**

Kot že rečeno, je med drugo svetovno vojno prišlo do zблиžanja med Rusko pravoslavno cerkvijo ter sovjetsko državo. Stalin je namreč prišel do spoznanja, da je Ruska pravoslavna cerkev lahko koristna pri spodbujanju patriotizma prebivalstva. Cerkev je bila odtelej napram drugim verskim skupnostim v boljšem položaju. Poseben položaj Ruske pravoslavne cerkve v sovjetskem sistemu se je med drugim kazal v tem, da je bil ustanovljen poseben verski komite samo za Rusko pravoslavno cerkev, za vse ostale verske skupnosti pa je bil pristojen drug državni organ. V zameno za podeljene koncesije pa je država od cerkve zahtevala popolno lojalnost.

Za Rusko pravoslavno cerkev v celoti, torej tudi v Ukrajini, je bilo po drugi svetovni vojni značilno, da je vseskozi prepričevala sovjetski režim o svojem domoljubju in koristnosti. Slednji je sicer kritiziral teologijo moskovskega patriarhata, obenem pa priznaval cerkveni patriotizem, izkazan tako med drugo svetovno vojno kot po njej (Duncan 1990: 319).

Po drugi svetovni vojni se je v Ukrajini, združeni pod oblastjo Moskve, tudi zaradi odvisnosti Ruske pravoslavne cerkve od države, nadaljeval proces rusifikacije ukrajinske cerkve ter proces raznarodovanja ukrajinskih vernikov (Bociurkiw 1995: 131).

V povojnih letih je bil lahko nekdo posvečen v duhovniški ali škofovski stan le s privolitvijo sovjetskih oblasti. Posebej strogo je bilo preverjanje bodočih članov cerkvene hierarhije ter cerkvenih nadzornikov (Bilokin 1995: 189).

Ruska pravoslavna cerkev je za Stalina postala nujno potrebna kot sredstvo integracije, sovjetizacije in rusifikacije ozemelj, ki so bila Sovjetski zvezi priključena po drugi svetovni vojni. Cerkev je ponovno prevzela svojo pred-revolucionarno vlogo »imperialne cerkve«, ki varuje enotnost imperija ter vsrka njegove teritorialne pridobitve (Bociurkiw 1995: 135).

V Sovjetski zvezi je Ruska pravoslavna cerkev simbolično predstavljala združitev Ukrajincev, Belorusov in Rusov v novo entiteto – sovjetski narod. V tem je vladalo soglasje med moskovskim patriarhatom ter Kremljem (Little 1991: 16).

Ruska pravoslavna cerkev je aktivno sodelovala pri že omenjeni likvidaciji Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve ter Ukrajinske grškokatoliške cerkve (Lvivski koncil). Pobudnik in glavni izvajalec likvidacije so bile sicer sovjetske oblasti. Razlog za ukinitve grškokatoliške cerkve je bilo uničenje simbiotičnega razmerja med grškim katolicizmom ter močno narodno zavestjo v Galiciji, pa tudi oslabitev oboroženega odpora v zahodni Ukrajini ter nacionalističnega podzemlja, ki je na začetku tudi ponudilo zavetje preganjani cerkvi (Bociurkiw 1995: 136).

Cerkvena hierarhija je pogosto poudarjala, da je domoljubje najpomembnejša dolžnost vsakega kristjana. Tako je patriarh Pimen v svojem nastopnem govoru izjavil, da »služenja sveti Ruski pravoslavni cerkvi ni mogoče ločiti od služenja domovini« (Duncan 1990: 321).

Ob tem, da je cerkev državo prepričevala o svojem patriotizmu in koristnosti, pa je vsaj del cerkvene hierarhije podpiral ruski nacionalizem in zanimanje za rusko preteklost. Cilj tega naj bi bil voditi dele družbe k tradicionalni veri ruskega naroda (Duncan 1990: 324). Po mnenju

P. Duncana je bila Ruska pravoslavna cerkev eden od glavnih centrov ruskega nacionalizma v Sovjetski zvezi (Duncan 1990: 312).

Kljub sklepu o avtonomiji iz leta 1918 ter nazivoma »eksarh« in »eksarhat« je bila cerkev v Ukrajini tudi v času po drugi svetovni vojni popolnoma podrejena Ruski pravoslavni cerkvi. V času Sovjetske zveze je ostajala Ruska pravoslavna cerkev praktično edina ruska imperialna struktura (Ploky in Sysyn 2003: 91).

Po drugi svetovni vojni so znotraj strukture Ruske pravoslavne cerkve Ukrajina in Ukrajinci zasedali položaj, ki je bil daleč pomembnejši od njihovega deleža v celotnem prebivalstvu Sovjetske zveze. Razlog za to je bil v večji verski aktivnosti v Ukrajini kot v Rusiji, kar je bila predvsem posledica ponovnega odprtja cerkva med drugo svetovno vojno in želje po spreobrnitvi ukrajinskih grkokatolikov v pravoslavno vero. Ocenjeno je bilo, da je bilo v času Sovjetske zveze več kot petdeset odstotkov vseh delujočih pravoslavnih cerkva na ozemlju Ukrajine. Od teh jih je več kot polovica delovala na skrajnem zahodu Ukrajine – na ozemljih, ki so bila tradicionalno grškokatoliška (Ploky in Sysyn 2003: 78). Po drugih podatkih naj bi okoli 2500 župnij, ki so bile na ozemlju Ukrajine, predstavljalo približno eno tretjino vseh župnij moskovskega patriarhata. Od tega naj bi se okoli šestdeset odstotkov župnij nahajalo v zahodnih (»uniatskih«) predelih Ukrajine (Markus 1985: 64).

Pravoslavna cerkev je bila tudi v času Sovjetske zveze sredstvo za rusifikacijo dežele. Cerkev je na območjih osrednje in vzhodne Ukrajine v liturgiji uporabljala rusko izgovorjavo cerkvene slovanščine ter ruščino kot jezik cerkvene administracije, praviloma pa tudi kot jezik pridiganja. Zgolj v zahodni Ukrajini, kjer se je Ruska pravoslavna cerkev bala spogledovanja (navidez) pravoslavnih vernikov s sicer prepovedano grškokatoliško cerkvijo, je cerkev v liturgiji ohranila uporabo ukrajinske različice cerkvene slovanščine ter ukrajinščino pri pridiganju, dovoljena pa je bila tudi ohranitev nekaterih lokalnih (ukrajinskih) liturgičnih in umetniških običajev, vključno z nekaterimi uniatskimi (Ploky in Sysyn 2003: 79). Omenjene koncesije pa so se zaradi vedno večjega mešanja duhovniških kadrov in prizadevanja za »čiste pravoslavne običaje« znašle pod naraščajočim pritiskom (Ploky in Sysyn 2003: 92).

V 50. letih 20. stoletja je moskovski patriarhat poskušal odpraviti nekatere posebnosti v bogoslužju, ki so bile v uporabi v zahodnem, nekdanjem uniatskem delu Ukrajine. Z ozirom na



zahodno-ukrajinsko duhovščino je bila prejetih vrsta ukrepov, ki pa niso prinesli večjih rezultatov. Omenjeni ukrepi sicer niso posegali na področje jezika (Markus 1985: 65).

Kljub prizadevanju Ruske pravoslavne cerkve se je znaten del tradicij grškokatoliške cerkve znotraj cerkve v zahodni Ukrajini ohranil skozi celotno sovjetsko obdobje (Lewytzkij 1984: 193).

Kar zadeva uporabo ukrajinskega jezika v bogoslužju ter v cerkveni administraciji, je bila ta – kot že rečeno – omejena predvsem na zahod Ukrajine. Tako je kijevski metropolit vernike v zahodni Ukrajini naslavljal v ukrajiniščini, drugod pa je uporabljal ruščino. Izven zahodne Ukrajine se je v bogoslužju uporabljala ruska različica cerkvene slovanščine, pridige pa so bile praviloma v ruskem jeziku. Administrativni jezik cerkve je bil ruščina (Lewytzkij, prav tam).

Vsaka pretirana gorečnost pri uporabi ukrajinskega jezika je bila gledana s sumničanjem. Po nekaterih virih naj bi bil premeščen duhovnik, ki je v Kijevu pridigal v ukrajinskem jeziku. Uporaba ukrajiniščine v katedrali glavnega mesta je bila očitno več, kot je lahko prenesla Ruska pravoslavna cerkev (Markus 1985: 65).

V liturgiji, cerkveni glasbi, arhitekturi in ikonografiji je Ruska pravoslavna cerkev uporabljala norme, ki jih je razglašala za »pravoslavne«, dejansko pa so bile ruske. Njena zgodovinska in kulturna samo-predstava je bila vse-ruska pravoslavna cerkev. Ruska pravoslavna cerkev je poudarjala tradicije moskovske cerkve in hkrati zapostavljala tradicije kijevske metropolije (Plokhy in Sysyn 2003: 92).

Moskovska kontrola nad pravoslavno cerkvijo v Ukrajini je bila tako popolna, da je bil šele sredi 60. let 20. stoletja za kijevskega metropolita imenovan Ukrajinec (metropolit Filaret Denisenko). To se je zgodilo prvič po več kot 150 letih (Plokhy in Sysyn 2003: 138).

Za razliko od 40. in 50. let 20. stoletja so do sredine 60. let med cerkveno hierarhijo v Ukrajini prevladali etnični Ukrajinci. Tako je bilo sredi 60. let 20. stoletja štirinajst od šestnajstih ukrajinskih škofov po rodu Ukrajincev (Markus 1985: 115).

V času vladavine Leonida Brežnjeva, ko je sovjetska vlada pristopila k pospešeni rusifikaciji prebivalstva, vključno s formiranjem enotnega »vzhodno-slovanskega« naroda, je Ruska pravoslavna cerkev odpravila nekatere koncesije, ki so bile dane Ukrajincem v zvezi s posebnostmi v cerkvenem obredu ter dodeljevanjem domačih duhovnikov. Poleg tega se je v semeniščih Ruske pravoslavne cerkve – vključno s tistimi v Ukrajini – uporabljal izključno ruski jezik, ob tem pa se ni poučevalo ukrajinskega jezika in kulture, kaj šele proučevalo (posebno) ukrajinsko duhovno in cerkveno tradicijo (Ploky in Sysyn 2003: 91).

V Sovjetski zvezi je zelo velik procent kandidatov za duhovnike izhajal iz Ukrajine, zlasti iz njenega zahodnega dela. S tem je Ruska pravoslavna cerkev hočeš-nočeš postajala vedno bolj ukrajinska. Ruska pravoslavna cerkev je bila glede na pomen, ki so ga imeli Ukrajinci za cerkev, slednjim sčasoma prisiljena podeliti določene manjše koncesije. Tako je bil nekoliko dvignjen formalni status ukrajinskega eksarhata (Markus 1985: 115), kijevskemu metropolitu je bila dovoljena aktivna vloga na mednarodnih forumih, omogočeno je bilo izdajanje časopisa patriarhata v ukrajinskem jeziku, dovoljena je bila omejena izdaja molitvenikov v ukrajinskem jeziku ter ohranitev ukrajinske cerkvene slovanščine na zahodu Ukrajine (Ploky in Sysyn 2003: 91).

Kljub manjšim koncesijam pa je bil marsikateri ukrajinski vernik nezadovoljen s politiko cerkve ter naklonjenostjo velikega dela cerkvene hierarhije ruskemu šovinizmu. Nek ilegalni ukrajinski časopis je tako obtožil kijevskega metropolita Filareta, da je kaznoval nekega duhovnika, ker je pridigal v ukrajinskem jeziku. Časnik je poleg tega obsodil proti-ukrajinsko naravnost cerkve, češ da so bili leta 1972 na teološko semenišče v Odesi sprejeti le štirje študentje iz zahodne Ukrajine. Časopis je trdil, da na semenišču prevladuje ozračje ruskega šovinizma. Ob tem se je spraševal, zakaj se v ukrajinskih cerkvah - z izjemo nekaterih zahodnih pokrajin - uporablja ruščina ter zakaj se religiozna literatura ne izdaja v ukrajinskem jeziku (Ploky in Sysyn 2003: 81).

Odgovor na postavljena vprašanja je poiskal časnik sam. Tako naj bi bilo nezavidljivo stanje na cerkvenem področju posledica tega, da ni obstajala Ukrajinska cerkev. Ruska pravoslavna cerkev se je namreč pred tem nasilno polastila Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve in grškokatoliške cerkve. Moskovska pravoslavna cerkev naj bi bila sredstvo rusifikacije, vodilna mesta v njej pa naj bi zasedali ljudje, slepo pokorni sovjetskemu režimu, ki naj bi skrbeli le za lastno dobrobit (Ploky in Sysyn, prav tam).

Eno izmed najpomembnejših vprašanj na ukrajinskem religijskem področju v času Sovjetske zveze je bilo vprašanje ukrajinske grškokatoliške cerkve. Ruska pravoslavna cerkev je v zahodni, tradicionalno grškokatoliški Ukrajini ohranila ukrajinske značilnosti prav iz razloga, da bi na svojo stran pridobila (bivše) grškokatoliške vernike. Ob tem, da je delovala močna skrivna grškokatoliška cerkev, je namreč znotraj Ruske pravoslavne cerkve obstajalo veliko duhovnikov in vernikov, ki bi se vrnilo h grškokatoliški cerkvi takoj, ko bi slednja postala legalna. Vsi ti, pa tudi resnični spreobrnjenici v pravoslavno vero, so predstavljali vplivno skupino, ki si je vlogo pravoslavne cerkve v Ukrajini predstavljala kot patriotsko in aktivistično, podobno kot je to prej veljalo za ukrajinsko grškokatoliško cerkev. Patriotsko in aktivistično vlogo pravoslavne cerkve je omenjeni »lobi« skušal uveljaviti vsaj na ravni župnij (Ploky in Sysyn 2003: 82).

Znani strokovnjak s področja ukrajinskih študij Bohdan Bociurkiw je vlogo Ruske pravoslavne cerkve v Ukrajini po drugi svetovni vojni opisal na naslednji način:

»Potem, ko je druga svetovna vojna prinesla dramatičen preobrat v Stalinovi religijski politiki in dala novo življenjsko moč Ruski pravoslavni cerkvi, je bila slednja brezobzirno uporabljena kot sredstvo sovjetizacije in rusifikacije ukrajinskih pravoslavnih vernikov in ukrajinskih grkokatoličanov. Tako kot na sekularnem področju je bil tudi v cerkvenem življenju že sam pojem ukrainizacije, kaj šele neodvisnosti, takoj označen kot »nacionalističen« in »subverziven«. Toda za fasado brezhibne enotnosti sovjetskega režima in Ruske pravoslavne cerkve je ostajala ideja ukrainizacije še kako živa med ukrajinskimi verniki.« (Ploky in Sysyn 2003: 87).

Po tem, ko je na oblast prišel Mihail Gorbačov in uvedel tako imenovano »glasnost«, je lahko Ruska pravoslavna cerkev bolj odkrito izražala svoje (rusko)nacionalistične poglede. Poudarjala se je povezanost med rusko nacionalnostjo in kulturo ter pravoslavno vero. Cerkev se je med drugim predstavljala kot tisti dejavnik, ki je združil Ruse, Beloruse in Ukrajince. Štirideseta obletnica ukinitve Unije iz Bresta je bila povod za izid članka, ki je likvidacijo unije (paradoksalno) opravičeval z ukrajinskim patriotizmom. Tako naj bi, podobno kot je bila leta 1945 Ukrajina združena v eno republiko, Lvivski cerkveni zbor omogočil Ukrajincem, da so združeni v eni cerkvi – Ruski pravoslavni cerkvi (Duncan 1990: 324).

Kot pomenljiva podrobnost tu ni odveč podatek, da je Ruska pravoslavna cerkev v Ukrajini šele konec 80. let 20. stoletja objavila sveto pismo nove zaveze v ukrajinskem jeziku (Duncan, prav tam).

### **4.3 Ruska pravoslavna cerkev v Ukrajini kot Ukrajinska pravoslavna cerkev – Moskovski patriarhat**

Konec 80. let 20. stoletja je proces demokratizacije Sovjetske zveze (»glasnost«) med drugim prinesel tudi večjo versko svobodo. Ponovno sta bili legalizirani Ukrajinska grškokatoliška cerkev ter Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev. Obdobje od konca 80. let do začetka 90. let 20. stoletja je bilo obdobje naglega vzpona ukrajinske narodne zavesti, kar se je odražalo tudi na cerkvenem področju. Pravoslavje, ki je bilo pred tem omejeno znotraj toge strukture Ruske pravoslavne cerkve, je začelo privzemati narodne oblike (Bilokin 1995: 182).

Hierarhija Ruske pravoslavne cerkve v Ukrajini je tudi v času demokratizacije države ostajala zvesta zagovornica ohranitve Sovjetske zveze in komunističnega režima. Slednji se ji je v zameno za njeno podporo oddolžil z dodelitvijo več sto cerkvenih poslopij, ki so bila do tedaj uporabljena v necerkvene namene. (Plochy in Sysyn 2003: 90).

Z liberalizacijo religijske politike v Sovjetski zvezi so grkokatoličani ter avtokefalisti želeli vrnitev njim zaseženega premoženja. Temu je hierarhija Ruske pravoslavne cerkve (v Ukrajini in širše) ostro nasprotovala. Slednja ni priznavala legitimnosti narodnih cerkva, katere je pogosto opisovala kot nacionalistične politične fronte (Little 1991: x).

Za razliko od hierarhije pravoslavne cerkve pa je bil določen del nižje duhovščine naklonjen narodnim cerkvenim gibanjem. Najbolj goreči so se pridružili grškokatoliški oziroma avtokefalni cerkvi. Spet drugi so previdno čakali na razvoj dogodkov (Little 1991: 26).

Na splošno je moskovski patriarhat zapozneno reagiral na ukrajinska religiozna in nacionalna prizadevanja. Globoko ukoreninjeno gledanje na cerkev kot na »rusko« pravoslavno cerkev je bilo vzrok za to, da je bilo cerkveno vodstvo slabo pripravljeno na izzive ukrajinskega avtokefalnega gibanja. Jezikovno rusificirani v osrednji in vzhodni Ukrajini ter globoko vpeti

v rusko cerkveno in sekularno kulturo so imeli mnogi duhovniki premalo znanja in želje, da bi odgovorili na izziv ukrajinskega narodnega preporoda. Po drugi strani je velika večina pravoslavne duhovščine in vernikov iz zahodne Ukrajine ter večina ukrajinske inteligence prešla na stran avtokefalistov oziroma grkokatolikov. S tem je moskovski patriarhat izgubil tisti del, ki je bil najbolj naklonjen ukrajinskim težnjam (Ploky in Sysyn 2003: 94). Hkrati so postajali cerkveni voditelji vedno bolj sumničavi do ukrajinskih vprašanj, katera naj bi po njihovem povzročala cerkveni razkol, ter - z namenom utrditve lastnega položaja - postajali vse bolj odvisni od starega političnega reda (Ploky in Sysyn 2003: 95).

V odgovor na družbene spremembe konec 80. let in v začetku 90. let 20. stoletja (vzpon ukrajinske narodne zavesti, deklaracija o suverenosti) je moskovski patriarhat le sprejel določene ukrepe. Ukrajinski eksarhat Ruske pravoslavne cerkve je bil leta 1990 preimenovan v Ukrajinsko pravoslavno cerkev, ki pa je ostajala pod okriljem moskovskega patriarhata (Ploky in Sysyn, prav tam). Ob tem je bila cerkvi oktobra 1990 dodeljena določena avtonomija (»samostojnost in neodvisnost upravljanja«). To seveda ni pomenilo neodvisnosti cerkve, saj je le-ta še naprej ostajala sestavni del Ruske pravoslavne cerkve, imenovanja poglavarja ukrajinske cerkve, ki je bil stalni član Svete sinode Ruske pravoslavne cerkve, pa je še naprej potrjeval moskovski patriarh (Bociurkiw 1995: 141). Namen vzpostavitve cerkvene avtonomije je bil sicer jasen: prepričati nacionalistično usmerjene Ukrajince, da ni potrebe po ustanovitvi avtokefalne cerkve oziroma po prestopu h grškokatoliški cerkvi (Dunlop 1995: 23).

V Ukrajinski pravoslavni cerkvi – Moskovski patriarhat je bila med drugim dana možnost uporabe ukrajinskega jezika, vsaj navzven pa je bilo izraženo spoštovanje do ukrajinskih kulturnih tradicij (Little 1991: 19).

Od leta 1990 dalje, vzporedno s procesom ukrajinske osamosvojitve (deklaracija o suverenosti, referendum o neodvisnosti in sama razglasitev neodvisnosti Ukrajine), se je postopoma spreminjal tudi odnos Ukrajinske pravoslavne cerkve – Moskovski patriarhat do ukrajinskih vprašanj. Cerkev se je vse bolj zavedala pomena ukvarjanja z omenjenimi vprašanji, vodstvo cerkve pa se je skušalo prilagoditi ukrajinskemu narodnemu in političnemu preporodu. Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev na začetku ni imela prave konkurence pri posvetitvah nacionalno pomembnih dogodkov, kot so nacionalni prazniki, saj je Ukrajinska pravoslavna cerkev – Moskovski patriarhat omenjene dogodke ocenjevala kot

nacionalistične in protisovjetske. Do leta 1991 pa se je tudi slednja vse bolj udeleževala ukrajinskih domoljubnih dogodkov (Ploky in Sysyn 2003: 105).

V svoji novi (»domoljubni«) vlogi je Ukrajinska pravoslavna cerkev – Moskovski patriarhat naletela na določene probleme. Tako je še leta 1989 ista cerkev praznovala obletnico ponovne združitve Ukrajine in Rusije, leta 1991 pa se je njena duhovščina zavzemala za ohranitev Sovjetske zveze. Ukrajinski neodvisnosti je nasprotovala tudi Zveza pravoslavnih bratovščin, neformalni glasnik moskovskega patriarhata, katera je ukrajinske volivce pozivala, naj se na referendumu o neodvisnosti izrečejo proti neodvisnosti Ukrajine (Bociurkiw 1995: 142). Podpiranje centralizacije in gledanje na ruski imperij oziroma Sovjetsko zvezo (namesto Ukrajine) kot na svojo domovino je bilo tradicionalno stališče ukrajinskega eksarhata Ruske pravoslavne cerkve oziroma Ukrajinske pravoslavne cerkve – Moskovski patriarhat. Kijevski metropolit Filaret je še leta 1990 obsojal uporabo ukrajinskih nacionalnih barv (modro-rumena), češ da je treba skrbeti za večnacionalno kulturo v Ukrajini. Glede na vse povedano je bila seveda vprašljiva iskrenost sodelovanja cerkve v ukrajinskih domoljubnih dogodkih (Ploky in Sysyn 2003: 106).

Na začetku 90. let 20. stoletja je imela Ukrajinska pravoslavna cerkev – Moskovski patriarhat v svojih vrstah le malo narodno zavednih in kulturno izobraženih kadrov. Velik del duhovščine je ostajal prorusko usmerjen. Zgovoren prikaz stanja v cerkvi je bilo to, da se je v kijevskem semenišču velika večina predmetov poučevala v ruščini. Ob tem so se pojavljale obtožbe o uničevanju ukrajinske umetnosti in spomenikov ukrajinskim narodnim herojem v cerkvah, ki so bile vrnjene Ukrajinski pravoslavni cerkvi – Moskovski patriarhat (Ploky in Sysyn, prav tam).

Cerkev se je, poleg udeležbe na ukrajinskih domoljubnih dogodkih, novi situaciji skušala prilagoditi tudi na druge načine. Tako je bil leta 1991 v Rusijo premeščen škof, ki ni znal ukrajinskega jezika. Cerkev je poleg tega privzela več ukrajinskih elementov, hkrati pa je vztrajala pri trditvi, da je cerkev v Ukrajini multietnična. Sicer je morala biti cerkev pri vnašanju ukrajinskih elementov sila previdna, saj je bil (in je še) velik del njenih duhovnikov in vernikov ruske narodnosti (Ploky in Sysyn 2003: 107). Dandanes verniki ruske narodnosti po podatkih mednarodne raziskave (ISSP) predstavljajo skoraj 40 odstotkov vseh vernikov cerkve pod okriljem moskovskega patriarhata.

Kot odgovor na spremenjene verske in politične razmere v Ukrajini in kot posledica vztrajnega prigovarjanja ukrajinskih oblasti je Ukrajinska pravoslavna cerkev pod okriljem moskovskega patriarhata slednjega novembra 1991 zaprosila za odobritev avtokefalnosti cerkve. Lokalni koncil Ukrajinske pravoslavne cerkve – Moskovski patriarhat je hkrati odločil, da se v cerkveni liturgiji ohrani uporaba cerkvene slovanščine v obeh različicah – ukrajinski in ruski – ter ohrani možnost uporabe tako ruskega kot ukrajinskega jezika (Bociurkiw 1995: 142).

Na cerkvenem zboru Ruske pravoslavne cerkve spomladi leta 1992 je bila prošnja za podelitev avtokefalnosti zavrnjena, kijevski metropolit Filaret kot glavni pobudnik avtokefalnosti pa je bil prisiljen k odstopu (Plokhy in Sysyn 2003: 120). Medtem ko je bil Filaret obtožen, da skuša doseči neodvisnost ukrajinske cerkve zgolj iz egoističnih vzgibov, pa je bila sama ideja avtokefalnosti cerkve s strani velike večine prisotne hierarhije obsojena kot korak k cerkvenemu razkolu ter udarec enotnosti vzhodno slovanskih narodov (Bociurkiw 1995: 144).

Moskovski patriarhat je že od vsega začetka ostro nasprotoval avtokefalnosti ukrajinske pravoslavne cerkve. Obstajala je tudi odkrita grožnja, da se bodo v primeru pridobitve avtokefalnosti ukrajinske cerkve od slednje odcepile škofije in druge cerkvene organizacije z večinsko ruskih oziroma rusificiranih območij. Moskovski patriarhat je sicer kot svoje cerkveno območje razglasil celotno območje nekdanje Sovjetske zveze, Skupnost neodvisnih držav (SND) pa je dojemal le kot odskočno desko h kasnejši politični enotnosti vzhodno slovanskih narodov (Bociurkiw 1995: 153).

Čeprav je večina hierarhije pravoslavne cerkve v Ukrajini navzven podprla zahtevo za podelitev avtokefalnosti, sta bila v ozadju podpore pogosto strah pred metropolitom Filaretom ter strah pred izgubo vernikov (pragmatični razlog), ne pa notranji (nacionalni) vzgibi. Hierarhija pravoslavne cerkve – tako v Rusiji kot tudi Ukrajini – je bila na začetku 90. let 20. stoletja vsaj intimno, če že ne na zunaj, privržena ohranitvi enotnega (ruskega) imperija ter enotne in nedeljive cerkve (Plokhy in Sysyn 2003: 127).

Kmalu po koncilu Ruske pravoslavne cerkve, na katerem je bila zavrnjena zahteva za podelitev avtokefalnosti cerkvi v Ukrajini, je bil maja 1992 sklican lokalni koncil Ukrajinske pravoslavne cerkve v Harkovu, na katerem je bila izglasovana odstranitev Filareta z mesta

voditelja ukrajinske cerkve. Na njegovo mesto je bil izvoljen Volodimir Sabodan, po poreklu Ukrajinec, znan po svoji lojalnosti moskovskemu patriarhatu. Zanimiv je podatek, da novi metropolit pred tem ni bil škof v Ukrajini, pač pa v Rusiji (Bociurkiw 1995: 145). Naloga novega metropolita je bila težka: kot voditelj avtonomne cerkve pod okriljem Moskve in kot stalni član moskovske Svete sinode je moral prepričati ukrajinske vernike, da njegova cerkev najbolje predstavlja njihove versko-nacionalne interese (Dunlop 1995: 24).

Ukrajinska vlada, ki je odločno zagovarjala avtokefalnost cerkve, sprva ni priznala veljavnosti koncila v Harkovu. Odnosi z novoizvoljenim metropolitom so se nekoliko izboljšali po tem, ko je slednji izrazil lojalnost ukrajinski državi ter upanje, da bo ukrajinski cerkvi sčasoma podeljena avtokefalnost (Bociurkiw 1995: 146).

Metropolit Volodimir (Sabodan) je zatrjeval, da ne nasprotuje avtokefalnosti cerkve, pač pa naj bi bil njen podpornik. Pri tem pa naj bi zasledoval počasnejšo in enakomernejšo pot k cerkveni neodvisnosti. Za tem se je po mnenju Dunlopa skrivala strategija moskovskega patriarhata, da si kupi čas dotlej, dokler se v Ukrajini ne poleže vročica nacionalizma ter zahtev po (cerkveni) neodvisnosti (Dunlop 1995: 24).

Medtem se je odstavljeni metropolit Filaret skupaj s somišljeniki pridružil Ukrajinski avtokefalni pravoslavni cerkvi, kar je vodilo do nastanka nove cerkve – Ukrajinske pravoslavne cerkve – Kijevski patriarhat.

Pomemben je podatek, da se je del hierarhije (pet škofov), ki je iz moskovskega patriarhata prestopila v Ukrajinsko pravoslavno cerkev – Kijevski patriarhat, leta 1994 ponovno vrnil v naročje Moskve. Razlogi za to naj bi bili »nekanoničnost cerkve, pomanjkanje božanske miline ter neupoštevanje cerkvenega prava«. Pri tem je bila zlasti zanimiva izjava škofov, da ostajajo domoljubi neodvisne države in da se bodo trudili za dosego neodvisnosti ukrajinske cerkve (Bociurkiw 1995: 150).

Kar zadeva velikost Ukrajinske pravoslavne cerkve – Moskovski patriarhat, je slednja tudi po odhodu Filareta in njegovih somišljenikov ohranila svoj primat v Ukrajini. Avgusta 1992 je tako cerkev obsegala skoraj 5700 župnij, katere je vodilo devetindvajset škofov (Bociurkiw 1995: 147). Sredi leta 1993 je cerkev po podatkih tiskovnega središča grškokatoliške cerkve obsegala skoraj 5600 župnij (Bilokin 1995: 198).



Ukrajinska pravoslavna cerkev – Moskovski patriarhat je leta 1993 prevladovala v vseh ukrajinskih regijah, razen v treh zahodno-ukrajinskih oblasteh (Galicija), kjer je prevladovala grškokatoliška cerkev (Markus 1995: 174).

Po mnenju Bilokina naj bi Ukrajinsko pravoslavno cerkev – Moskovski patriarhat podpiral tisti del ukrajinske administracije, ki ni trden zagovornik neodvisnosti Ukrajine. To naj bi potrjevalo domnevo, da je vprašanje neodvisnosti cerkve neločljivo povezano z vprašanjem neodvisnosti Ukrajine (Bilokin 1995: 198).

Odnosi med Ukrajinsko pravoslavno cerkvijo – Moskovski patriarhat ter ukrajinsko vlado so se izrazito izboljšali sredi leta 1994, ko je bil za novega ukrajinskega predsednika izvoljen Leonid Kučma. Slednjega je kot pro-ruskega kandidata v nasprotju z »nacionalističnim« Leonidom Kravčukom omenjena cerkev podprla med volilno kampanjo (Chernomorets 2004: 4). Politika nove ukrajinske vlade glede vprašanj nacionalnosti, kulture in jezika se je precej razlikovala od politike administracije bivšega predsednika Kravčuka. S tega vidika ni bila podpora novih oblasti pravoslavni cerkvi pod okriljem moskovskega patriarhata nobeno presenečenje (Ploky in Sysyn 2003: 177).

Na razliko med obema politikama je med volilno kampanjo - sicer nekoliko pretiravajoče - opozoril že predsednik Kravčuk, ki je zatrjeval, da bo v primeru zmage Kučme ukrajinska suverenost predana Moskvi. Kakorkoli že, dejstvo je, da je imel Leonid Kučma svojo volilno bazo predvsem med kulturno rusificiranimi prebivalci južnega in vzhodnega dela države. Slednjim se je Kučma med drugim skušal prikupiti z obljubo, da se bo boril za doseg uradnega statusa ruskega jezika v Ukrajini (Ploky in Sysyn 2003: 178). Ob tem se je – za razliko od predsednika Kravčuka – zavzemal za decentralizacijo (federalizacijo) države ter oblikovanje strateškega partnerstva med Ukrajino ter Rusijo. Po drugi strani je Kravčuk nasprotoval tesnejšim vezem s Skupnostjo neodvisnih držav (SND) ter poudarjal obrambo ukrajinskega jezika in kulture (Wilson 1997: 143).

Kakorkoli že, iz podatkov Centralnega arhiva za empirično družbeno raziskovanje Univerze v Koelnu (ZA) izhaja, da je v drugem krogu predsedniških volitev v Ukrajini (leta 1994) za Leonida Kučmo glasovalo skoraj sedemdeset odstotkov pripadnikov Ukrajinske pravoslavne cerkve – Moskovski patriarhat. Po drugi strani pa je bil »nacionalist« Kravčuk deležen

večinske podpore s strani pripadnikov ukrajinskih narodnih cerkva (grškokatoliška cerkev, UAOC).

Dejstvo je, da približno dvajset odstotkov prebivalstva Ukrajine predstavljajo etnični Rusi ter da je večina etničnih Ukrajincev v vzhodnem in južnem delu države jezikovno ter kulturno rusificirana (Ploky in Sysyn 2003: 187).

Zgovoren je tudi podatek, pridobljen na podlagi analize podatkov iz ZA, da so leta 2000 skoraj štirideset odstotkov občestva Ukrajinske pravoslavne cerkve – Moskovski patriarhat predstavljali verniki ruske narodnosti.

Za Ukrajinsko pravoslavno cerkev – Moskovski patriarhat je ves čas po osamosvojitvi Ukrajine veljalo, da jo podpirajo tiste sile, ki želijo ohraniti rusko prevlado na ukrajinskem religijskem področju, po drugi strani pa vidijo neodvisnost Ukrajine zgolj kot prehodno stanje (Ploky in Sysyn 2003: 182).

Kar zadeva vprašanje avtokefalnosti pravoslavne cerkve v Ukrajini, ki je pod okriljem moskovskega patriarhata, je bila uradna zahteva za podelitev avtokefalnosti, vložena leta 1992 s strani metropolita Filareta, konec leta 1996 na zahtevo cerkvene sinode umaknjena. Ukrajinska pravoslavna cerkev – Moskovski patriarhat je leta 2000 sicer zaprosila za dodelitev širše avtonomije, kar pa je bilo s strani patriarhata zavrnjeno (Ploky in Sysyn 2003: 193).

Kljub vsemu je gotovo, da tudi znotraj ukrajinske pravoslavne cerkve pod okriljem moskovskega patriarhata obstajajo podporniki avtokefalnosti cerkve. Slednji so pridobili pomembnega podpornika v ukrajinski vladi, ki si od konca 90. let ponovno prizadeva za ustanovitev enotne in neodvisne ukrajinske pravoslavne cerkve (Ploky in Sysyn 2003: 195).

Podobno, kot je Ukrajinska pravoslavna cerkev – Moskovski patriarhat (oziroma vsaj njen prevladujoči del) leta 1994 ter 1999 podprla proruskega kandidata Leonida Kučmo, je na predsedniških volitvah leta 2004 ponovno podprla proruskega kandidata – tokrat Viktorja Janukoviča. Po mnogih župnijah širom celotne Ukrajine se je vršila kampanja v podporo slednjega (International Religious Freedom Report 2005). Med drugim se je kritiziralo usmeritev proti Zahodu (članstvo v EU, NATO paktu), ki jo je podpiral Janukovičev

protikandidat V. Juščenko (Bourdeaux 2005), ter se po drugi strani zavzemalo za ohranitev cerkvenih in političnih vezi z Rusijo. Organizirane so bile številne verske procesije v podporo Janukoviču, duhovniki so delili letake v podporo omenjenemu kandidatu ipd. Mnogi duhovniki so v pridigah prikazovali kandidata Juščenka kot »služabnika hudiča« (Yelensky 2007: 109).

Duhovščina in laiki, ki so podpirali Juščenka, so bili podvrženi različnim pritiskom (Chernomorets 2004: 9). Znani so bili celo primeri, ko so duhovniki vernikom, ki so glasovali za Juščenka, odrekli obhajilo (Yelensky 2007: 109).

Najbolj radikalni del cerkvene hierarhije (npr. škofa iz Donetska ter Odese) je v primeru zmage Juščenka celo zagrozil s podporo separatističnim projektom - ločitvi vzhodnega in južnega dela Ukrajine od preostalih delov države ter njegove priključitve Rusiji (Chernomorets 2004: 9).

Dogajanja med volilno kampanjo leta 2004 so bila zgovoren prikaz odnosa, ki ga ima velik del duhovščine in laikov Ukrajinske pravoslavne cerkve – Moskovski patriarhat do samostojne ukrajinske države, Rusije ter vstopanja Ukrajine v evroatlantske povezave.

Za Ukrajinsko pravoslavno cerkev – Moskovski patriarhat je sicer značilno, da gre pri njej za teritorialno cerkev, ki združuje tako Ukrajince kot Ruse, hkrati pa je podrejena »imperialni cerkvi« - Ruski pravoslavni cerkvi (Bociurkiw 1995: 150).

Cerkev pod okriljem moskovskega patriarhata je izrednega pomena za ohranjanje ruskega vpliva v Ukrajini. Ni torej nič nenavadnega, da je novembra 2005 ruski predsednik Putin voditelju cerkve metropolitu Vladimirju (Sabodanu) podelil visoko državno odlikovanje za zasluge pri razvoju religioznih ter kulturnih tradicij ter utrjevanju rusko-ukrajinskih odnosov (Internet 20). Po drugi strani nekateri predstavniki cerkvene hierarhije, kot na primer lvivski nadškof Avguštin, pričakujejo pomoč Rusije pri urejanju položaja Ukrajinske pravoslavne cerkve – Moskovski patriarhat (Internet 33).

Podatki za leto 2000 kažejo, da je Ukrajinska pravoslavna cerkev – Moskovski patriarhat tega leta obsegala skoraj 8500 cerkvenih skupnosti, od katerih se je velika večina nahajala v

osrednjih in jugovzhodnih delih države (Turij 2000: 5). Dandanes cerkev obsega že skoraj 11000 cerkvenih skupnosti, 122 samostanov, več kot 9000 duhovnikov ter več kot 8000 cerkvenih poslopij (Internet 28).

#### **4.4 Odnos moskovskega patriarhata do Ukrajine v času njenega osamosvajanja in kasneje**

Odnos moskovskega patriarhata do ukrajinske etnične in politične samostojnosti je bil že od nekdaj negativen. Patriarhat se je tekom zgodovine vseskozi zavzemal za ohranitev združenega (»ruskega«) imperija, Ukrajince pa je pogosto označeval kot integralni del ruskega naroda.

Ni torej čudno, da se je moskovski patriarhat na začetku 90. let 20. stoletja aktivno zavzel za ohranitev razpadajoče imperialne države - Sovjetske zveze.

Dejavnosti moskovskega patriarhata za rešitev propadajočega sovjetskega imperija so se sicer začele že pred razpadom Sovjetske zveze. Tako je bilo praznovanje tisočletnice krščanstva v Rusiji leta 1988 priložnost za poudarjanje zgodovinske enotnosti Rusov, Ukrajincev ter Belorusov (Kohut 1994: 130).

Po svoji izvolitvi na mesto moskovskega patriarha leta 1990 je Aleksej II. začel utrjevati ogroženo enotnost ruske cerkve ter sovjetskega imperija. Patriarh je bil prepričan, da interesi cerkve sovpadajo z interesi sovjetske države (Dunlop 1995: 19).

Moskovski patriarh se je tako decembra 1990 podpisal pod peticijo zagovornikov trde roke Gorbačovu, s katero je bilo med drugim predlagano, da se sprejmejo takojšnji ukrepi zoper separatizem in med-etnične razprtije. Nadalje je bila na patriarhovo pobudo marca 1991 sklicana medverska konferenca, na kateri so udeleženci podprli ohranitev enotne Sovjetske zveze (Dunlop 1995: 20).

Avgusta 1991 je bil izvršen poskus državnega udara s ciljem ohranitve sovjetskega imperija. V zvezi s tem je zanimivo, da moskovski patriarh ni takoj podprl legalnega predsednika

(Gorbačova), medtem ko so drugi hierarhi moskovskega patriarhata (npr. kijevski metropolit Filaret) po nekaterih virih odklonili podpis izjave v podporo Gorbačovu (Dunlop 1995: 21).

Vodstvo patriarhata je maja 1993 igralo pomembno vlogo pri organizaciji konference »Vse-svetovnega ruskega zbora«, organizacije, katere cilj je bila rešitev ruskega imperija. Konferenca se je izvajala na sedežu moskovskega patriarhata, kjer so udeleženci prejeli blagoslov patriarha Alekseja II. (Dunlop 1995: 15).

Na konferenci se je med drugim postavilo vprašanje, kdo je etnični Rus in kdo ne. Na koncu je bila sprejeta odločitev, da se med Ruse štejejo tudi Ukrajinci in Belorusi. S tem je bil postavljen pod vprašaj smisel obstoja neodvisne ukrajinske ter beloruske države (Dunlop 1995: 16).

Udeleženci konference – torej tudi moskovski patriarhat – so se nadalje zavzeli za obnovitev nekdanje Sovjetske zveze, saj je milijone Rusov ostalo izven meja domovine (Dunlop, prav tam). Moskovski patriarhat pa si ni želel zgolj obnovitve ruskega imperija, pač pa je razmišljal celo o ustanovitvi »Evrazijske pravoslavno-muslimanske unije« (Dunlop 1995: 17).

Ruska pravoslavna cerkev ostaja tudi v 21. stoletju zavezana vse-ruski ideji. To se je med drugim pokazalo leta 2000, ko je ruski patriarh Aleksej II. na neki slovesnosti odkrito pozval k enotnosti Rusije, Ukrajine in Belorusije. Vse omenjene države naj bi - po njegovem - imele eno vero, eno zgodovino in eno kulturo (Plokhy in Sysyn 2003: 197).

Po videnju Ruske pravoslavne cerkve je ruska identiteta naravni in pravi »podaljšek« Kijevske Rusije iz 10. stoletja, ki je združevala vsa vzhodno-slovanska ljudstva. Ukrajinci in Belorusi naj bi bili kasneje nenaravno ločeni od svojih ruskih korenin zaradi poljskega posredovanja. Podobno naj bi bila pravoslavna vera, ki ima svoj center v Moskvi, avtentična narodna religija celotnega območja – tudi Ukrajine (Little 1991: 18).

Sicer je pomenljiv podatek, da moskovski patriarhat kot svoj kanonični teritorij poleg Rusije šteje tudi Ukrajino, Belorusijo, Moldavijo, baltiške države, Azerbajdžan, Kazahstan ter države osrednje Azije (Bociura 2005: 5). Po mnenju Dunlopa bi ohranitev oblasti moskovskega patriarhata nad pravoslavnimi cerkvami v drugih državah nekdanje Sovjetske zveze objektivno pomagala pri poskusih ponovne vzpostavitve ruskega imperija (Dunlop 1995: 21).

Ruska pravoslavna cerkev je praktično edina struktura, ki združuje skoraj ves (bivši) ruski geopolitični prostor, vključno z Ukrajino, Belorusijo, državami osrednje Azije ter baltskimi državami. Po mnenju nekaterih (tudi ukrajinskih) cerkvenih dostojanstvenikov (npr. metropolita Agaphangela iz Odese) bi morala cerkev prispevati k združitvi prej omenjenih držav z Rusijo (Yelensky 2007: 105).

Za reševalce ruskega imperija je prav Ukrajina tisto ozemlje, ki je ključno in nepogrešljivo za ponovno vzpostavitev imperija (Dunlop 1995: 22).

Po konciliarnih dokumentih Ruske pravoslavne cerkve naj bi imela pravoslavna cerkev univerzalni, nad-nacionalni značaj. Cerkev naj bi priznavala pravico narodov do »narodne posebnosti, narodne samo-izraznosti«. Cerkev naj se ne bi identificirala s posamezno etnično skupnostjo. Patriarhat naj ne bi imel narodnega značaja, pač pa naj bi služil vsem etničnim skupnostim na svojem teritoriju (Chernomorets 2004: 2).

Po mnenju Chernomorets-a naj bi moskovski patriarhat - za razliko od svojih konciliarnih dokumentov - postajal vedno bolj ruski po svojem značaju. Zagovarjal naj bi bolj ali manj ruske interese, ne pa tudi ukrajinskih. Izgubljal naj bi svoj teritorialni nad-nacionalni značaj in postajal organizacija ruskega naroda oziroma »ruske pravoslavne civilizacije«. V praksi naj bi branil zgolj pravice Rusov oziroma rusko govorečega prebivalstva ter blagoslavljal delovanje rusofilskih politikov. Moskovski patriarhat naj bi ukrajinsko cerkev pod svojim okriljem potiskal v položaj »rusko govoreče cerkve«. Ves univerzalizem cerkve naj bi se omejil na podporo »velikega ruskega imperija« (Chernomorets 2004: 4).

Usmerjenost moskovskega patriarhata k izvajanju oziroma ščitenju ruskih nacionalnih interesov se med drugim kaže tudi v izjavi metropolita Kirila (metropolita Smolenska in Kaliningrada), po katerem naj bi bila pravoslavna cerkev že od nekdaj sredstvo ruske narodne identitete (Buciora 2005: 3).

Kot kaže današnja slika cerkve, jo čaka še veliko dela na poti do resnično nad-nacionalnega značaja, na poti do tega, da bi cerkev postala cerkev vseh vernikov in ne zgolj cerkev Rusov ter pro-rusko usmerjenih (Buciora 2005).

Sicer je za Rusko pravoslavno cerkev - tako v preteklosti kot v sedanjosti – značilno poudarjanje ruske religiozne dediščine in skupne («ruske») narodno-kulturne enotnosti. Poudarja se religiozna narava vzhodnih Slovanov ter tisočletje dolga skupna preteklost vzhodnega krščanstva. Tako sta Kijevska Rusija ter – še bolj – Moskovska Rusija izoblikovali svoj lasten izraz pravoslavne duhovnosti, ki je (bil) hkrati rusko-nacionalen ter nadsacionalen (v regionalnem slovanskem kontekstu). Od tod dalje se je razvila Ruska narodna cerkev s slavofilskim ter včasih univerzalnim prizvokom. Ruska pravoslavna cerkev se je tesno identificirala z ruskim carjem. Postala je nacionalistična, ne sicer v ozko etničnem smislu, pač pa v vse-ruskem in pan-slovanskem smislu. Cerkev je povezala mnoge etnične elemente v procesu njihove postopne rusifikacije (Markus 1985: 80).

Pri Ruski pravoslavni cerkvi gre torej za vse-rusko pravoslavno cerkev, religijo vseh vzhodno-slovanskih (ruskih) narodov, ki pa je odprta tudi za ne-Slovane. Skozi zgodovino je bila omenjena cerkev naklonjena ruskemu nacionalizmu ter enotnosti zgodovinske Rusije - Rusije v njenih zgodovinskih / imperialnih mejah (Markus 1985: 81).

Značilnost Ruske pravoslavne cerkve je poudarjanje enotnosti vzhodnih Slovanov, njihove skupne religije, kulture in zgodovine, obenem pa se cerkev že od nekdaj zavzema za njihovo bivanje v skupni državi – imperiju, kjer bi bila sama edina legitimna pravoslavna cerkev. Za razliko od moskovskega patriarhata pa ukrajinske narodne cerkve (avtokefalna, grškokatoliška) poudarjajo posebno cerkveno in siceršnjo zgodovino Ukrajine ter posebne religiozne tradicije in kulturne posebnosti Ukrajincev (Kohut 1994: 129).

Ko govorimo o odnosu moskovskega patriarhata do Ukrajine, ne moremo mimo državno – cerkvenih odnosov v današnji Rusiji. Ustava Ruske federacije sicer določa versko svobodo, enakopravnost verskih skupnosti ter njihovo ločenost od države. Po drugi strani pa je bil leta 1997 sprejet »zakon o svobodi vesti in o verskih združenjih«, ki verske skupnosti postavlja v neenakopraven položaj. Zakon poudarja idejo sodelovanja med državo in verskimi skupnostmi na različnih področjih, in sicer odvisno od družbenega pomena in zgodovinskega prispevka posameznih verskih skupnosti, kar zadeva rusko družbo (Internet 13). Zakon je – glede na prejšnjo zakonodajo – strožji, kar zadeva obravnavo novoustanovljenih verskih skupnosti (za registracijo verske skupnosti se zahteva vsaj 15-letno delovanje) ter verskih skupnosti tujega izvora. Verske organizacije se v skladu z zakonom delijo na »verske

skupine«, ki nimajo pravice do lastnine, ter »verske skupnosti«, ki uživajo vse pravice (Internet 16). Nova zakonodaja je med drugim znatno otežila delo tujih misijonarjev (omejeno trajanje vize).

Kar zadeva ruske oblasti (tako na zvezni kot na regionalni ravni), v praksi delujejo v prid največje cerkve – Ruske pravoslavne cerkve ter po drugi strani ovirajo delovanje njenih (religijskih) konkurentov. Omenjeno ravnanje oblasti je še posebej prišlo do izraza v obdobju vladavine Vladimirja Putina.

Oblasti v Ruski federaciji podpirajo delovanje Ruske pravoslavne cerkve na različne načine. Tako je bila npr. posvečena cerkev na območju sedeža Zvezne varnostne službe (FSB), v velikem delu države je bil v državne šole uveden predmet »Osnove pravoslavne kulture«, kjer gre dejansko za verski pouk, cerkvi oblasti namenjajo znatno materialno podporo, itd. (Internet 8 in Internet 13).

Kar zadeva ostale verske skupnosti v Rusiji, je njihov položaj bistveno slabši. Še več: nekatere izmed njih so (bile) podvržene različnim represivnim ukrepom in pritiskom oblasti. Omenimo zgolj primere rimskokatoliške cerkve, nekaterih protestantskih cerkva, Jehovih prič ter starovercev (Internet 13). Ruska pravoslavna cerkev naj bi se s ciljem ohranjanja svojega (prevladujočega) položaja vedno bolj zanašala na zavezništvo z represivnimi organi (Internet 8).

Povezanost največje ruske cerkve ter državnih oblasti - kar je sicer v pravoslavju tradicija - pa ima pomembne posledice tudi za Ukrajino oziroma (lahko) pomembno vpliva na družbene razmere v tej državi. Rusija namreč vidi Rusko pravoslavno cerkev oziroma njeno »podružnico« v Ukrajini kot sredstvo za krepitev lastnega vpliva v tej deželi, in obratno. Kot je videti, (tudi) v primeru Ukrajine (imperialni?) interesi obeh povsem sovpadajo.



## 5. UKRAJINSKA AVTOKEFALNA PRAVOSLAVNA CERKEV

### 5.1 Uvod

Današnja Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev se ima za dedinjo kijevske metropolije, kot je obstajala pred njeno vključitvijo v Rusko pravoslavno cerkev leta 1686, ob tem pa se ima tudi za naslednico avtokefalnih gibanj v pravoslavni cerkvi na območju današnje Ukrajine, ki so obstajala v 20. letih in sredi 40. let prejšnjega stoletja (Plokyh in Sysyn 2003: 89).

Kijevska metropolija je imela v zgodovini velik pomen za ohranjanje kulturne samobitnosti ukrajinskega prebivalstva. Vzhodno krščanstvo je bilo tista značilnost, ki je domačine ločevala od tujih, vladajočih narodov (Poljakov, Litovcev itd.) oziroma držav. Religija je bila torej pomemben faktor v procesu izgrajevanja naroda. Avtonomna politično-vojaška organizacija ukrajinskih kozakov se je v obdobju od 16. do 18. stoletja tesno identificirala s pravoslavno cerkvijo. Ukrajinski kozaki so se ponosno razglašali za »branilce pravoslavne vere« in ostro nasprotovali Uniji iz Bresta kot sredstvu za polonizacijo in latinizacijo ukrajinskega prebivalstva (Markus 1985: 101).

Najmočnejši mit, ki podpira ukrajinsko narodno identiteto, je dandanes mit o kozakih kot neustrašnih braniteljih domovine in pravoslavne vere zoper muslimansko in katoliško ekspanzijo. Po drugi strani pa je bila prav skupna pravoslavna vera tisti faktor, ki je olajšal rusko ekspanzijo v Ukrajino (Bociurkiw 1995: 133).

Velik pomen kijevske metropolije za ohranjanje ukrajinske narodne samobitnosti in kulture je zbledel po njeni pripojitvi moskovskemu patriarhatu. Cerkev je do sredine 18. stoletja postopoma izgubila svoj narodni značaj ter avtonomni status, kot ga je imela v času, ko je bila še sestavni del carigradskega patriarhata. Cerkev v Ukrajini je kmalu zatem postala instrument carske avtokracije ter sredstvo za rusifikacijo ukrajinskega prebivalstva (Markus 1985: 102).

V 20. stoletju je gibanje za cerkvene reforme v Ukrajini poleg osvoboditve izpod vpliva posvetnih oblasti poudarjalo prav ukrainizacijo cerkve oziroma njeno de-rusifikacijo. Iz tega

gibanja se je rodila Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev, ki je delovala v 20. letih 20. stoletja (Markus, prav tam).

## **5.2 Ukrajinsko avtokefalno gibanje po prvi svetovni vojni**

Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev iz 20. let 20. stoletja je nastala kot posledica spoznanja manjšega dela pravoslavne duhovščine in laikov, da Ukrajinci, v kolikor želijo obstati kot samostojen narod, potrebujejo ločeno in samostojno cerkveno organizacijo, to je lastno avtokefalno cerkev (Markus 1985: 61). Rodilo se je gibanje za vzpostavitev Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve. Avtokefalno gibanje je kot argument za samostojnost ukrajinske cerkve poudarjalo obdobje obsežne avtonomije, ki jo je pravoslavna cerkev na ozemlju današnje Ukrajine uživala v času metropolita Petra Mohilye in njegovih naslednikov, to je v obdobju pred letom 1686, ko je bila cerkev formalno priključena Ruski pravoslavni cerkvi.

Avtokefalno gibanje je - ne po naključju - sovpadalo z ukrajinskim narodnim gibanjem med revolucijo, posledica česar je bila ustanovitev Ukrajinske narodne republike. Omenjeno gibanje je bilo religijski odsev narodne revolucije leta 1917 in odziv na stanje, ki je vladalo v pravoslavni cerkvi v Ukrajini (Bociurkiw 1990: 229).

Stanje v pravoslavni cerkvi v Ukrajini pred letom 1917 ni bilo v prid spodbujanju ukrajinske narodne zavesti. Velika večina škofov, imenovanih za ukrajinske škofije, je bilo po rodu Rusov. Tudi sicer je zastopanost duhovnikov ruske narodnosti znotraj celotne duhovščine močno presegala delež ruskega prebivalstva v Ukrajini. Teološke šole in samostani v Ukrajini so dosledno preprečevali, da bi bilo na njih čutiti kakršnekoli ukrainofilske vplive. Duhovščina je bila vzgojena v proruskem duhu, ukrajinske narodne težnje so ji bile - z nekaj izjemami - povsem tuje. Stanje v cerkvi je sicer odražalo splošno stanje v družbi, in sicer šibkost narodne identitete Ukrajincev ter šibkost ukrajinskega narodnega gibanja (Bociurkiw 1990: 228).

Ukrajinsko cerkveno gibanje, ki je izšlo iz revolucije leta 1917, je bilo kombinacija gorečega nacionalizma in cerkvenega radikalizma. Predstavljalo je izraz ponovno oživiljenega ukrajinskega nacionalizma na cerkveno-religioznem področju. Njegov glavni cilj je bila

ponovna pridobitev ukrajinske narodne identitete, dediščine in narodne svobode z osvoboditvijo izpod ruske kontrole. Podobno, kot so se spreminjale težnje ukrajinske revolucije od federalizma k neodvisnosti, so se spreminjale tudi težnje ukrajinskega cerkvenega gibanja. Slednje je tako sprva težilo k cerkveni avtonomiji ter ukrainizaciji liturgije, kasneje pa k avtokefalnosti ukrajinske cerkve (Bociurkiw 1990: 229).

Po padcu avtoritarnega carskega režima leta 1917 se je v Ukrajini zgodil »vzpon narodnega duha«. Slednje se ni odražalo le na političnem področju (razglasitev avtonomije in kasneje neodvisnosti Ukrajine), pač pa tudi na cerkvenem (Partykevich 1998: 28).

Leta 1917 so se po celotni Ukrajini vrstila škofijska zborovanja. Nekatere skupine so trdno podpirale polno avtonomijo cerkve, spet druge pa so podpirale zgolj ukrainizacijo določenih elementov cerkvene liturgije. Avtonomiji cerkve so bili najbolj naklonjeni v Kijevu, Voliniji, Poltavi ter Podiliji, ki so bili tradicionalni centri ukrajinskega narodnega gibanja. V omenjenih škofijah so podprli polno avtonomijo cerkve (»v svobodni Ukrajini mora biti svobodna, avtokefalna cerkev«) ter uporabo ukrajinščine v cerkveni liturgiji. Zavzeli so se tudi za to, da bi ukrajinske škofije upravljali škofje, ki bi bili po rodu Ukrajinci. Določeni ukrajinski elementi v liturgiji so bili istega leta sprejeti celo v močno rusificirani škofiji Odesa (Partykevich, prav tam).

Na podlagi različnih škofijskih zborov je bil ustanovljen Vse-ukrajinski cerkveni svet, katerega naloga je bila ukrainizacija cerkvenega življenja v skladu z zahtevami sodobnega življenja. Največji nasprotnik novoustanovljenega sveta je bila hierarhija Ruske pravoslavne cerkve (Partykevich 1998: 29).

Decembra 1917 so privrženci avtokefalnega gibanja ustanovili Začasni vse-ukrajinski pravoslavni cerkveni svet. Slednji se je razglasil za začasnega voditelja pravoslavne cerkve v Ukrajini ter pozval k razglasitvi avtokefalnosti cerkve. Obenem je pozval k uporabi ukrajinščine v cerkvenih obredih ter k prenehanju omenjanja moskovskega patriarha v liturgiji. Namesto slednjega naj bi duhovščina med obredi molila za ukrajinsko državo, Vse-ukrajinski cerkveni svet ter ukrajinsko armado (Partykevich 1998: 31).

Leta 1918 je bil sklican Vse-ukrajinski cerkveni zbor, na katerem so se pokazala nasprotja med avtokefalisti ter prisotnimi škofi. Slednji so delovali v interesu moskovskega patriarhata.

Pokazalo se je, da večina prisotnih ne podpira avtokefalnosti cerkve v Ukrajini. Zbor je poleg tega obsodil vmešavanje ukrajinske vlade, ki je podprla avtokefalnost, v cerkvene zadeve (Partykevich 1998: 32).

Odnos med cerkveno hierarhijo ter avtokefalisti se je še zaostрил po izvolitvi A. Krapovitskega na mesto kijevskega metropolita. Slednji je pred tem kot škof v Harkovu podrejenim duhovnikom med bogoslužjem prepovedal branje evangelija v ukrajinskem jeziku. Ukrajinski jezik je bil po njegovem mnenju primeren za tržnico in ne za čaščenje Boga (Partykevich 1998: 34).

Do konca leta 1918 so bili sprejeti določeni ukrepi proti avtokefalnemu gibanju ter proti ukrainizaciji liturgičnih obredov. Ukrainizacija obredja je bila zaustavljena, kot edini liturgični jezik v Ukrajini pa je bila dovoljena cerkvena slovanščina. Slednje je bilo med drugim utemeljeno s tem, da »cerkvena slovanščina združuje vse slovanske cerkve ter ljudstva« (Partykevich 1998: 37).

Kljub pomoči ukrajinske vlade avtokefalnemu gibanju (akt o avtokefalnosti iz leta 1919) je postajalo vse bolj očitno, da zaradi prevlade nasprotnikov avtokefanosti znotraj Ruske pravoslavne cerkve v Ukrajini slednja ne bo pretrgala vezi z Moskvo. Kot posledica tega spoznanja je bila leta 1921 ustanovljena povsem nova cerkvena organizacija - Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev.

V procesu obnavljanja ukrajinskega pravoslavja je ukrajinsko avtokefalno gibanje postopoma razvilo naslednja temeljna načela: ločitev cerkve in države, avtokefalnost, zbornost, ukrainizacija cerkve ter pokristjanjenje življenja (Ploky in Sysyn 2003: 27).

Kar zadeva odnos cerkve do države, je ukrajinsko avtokefalno gibanje videlo tesno zvezo med pravoslavno cerkvijo in rusko imperialno državo kot glavno slabost starega reda. Prekaljeno v boju zoper rusko državo in od nje odvisno cerkvijo je gibanje verjelo v dobrohotno nevtralnost države in versko toleranco (Ploky in Sysyn 2003: 28).

Kar zadeva avtokefalnost ukrajinske cerkve, jo je ukrajinsko cerkveno gibanje videlo kot edino obliko uprave, ki bi omogočala razvoj nacionalne cerkve, osvobodjene ruske hierarhije. Pri zagovarjanju avtokefalnosti cerkve se je gibanje sklicevalo na položaj kijevske metropolije

od srednjega veka pa do vključno 16. stoletja. V omenjenem obdobju je namreč kijevska metropolija uživala določeno avtonomijo oziroma samoupravo (Ploky in Sysyn 2003: 31). Še bolj kot to pa se je gibanje sklicevalo na položaj ukrajinske pravoslavne cerkve v 17. stoletju, ko je imela slednja dejansko položaj avtokefalne cerkve (Ploky in Sysyn 2003: 32).

Kot že rečeno, se je narodno cerkveno gibanje pri svojih težnjah soočilo z nasprotovanjem praktično celotne hierarhije pravoslavne cerkve v Ukrajini. Pri slednji je poleg ruskega nacionalizma ter konservativizma šlo za popolno nerazumevanje tedanje situacije. Značilno za cerkveno hierarhijo je bilo zaničevanje ukrajinskega jezika kot kmečkega dialekta oziroma »galicijske iznajdbe«. Ukrajince je cerkvena hierarhija štela za integralen del ruskega naroda, ukrajinski nacionalizem pa kot umeten in med ljudmi nepriljubljen proizvod nekaterih intelektualcev in nezadovoljnejšev. Pri nasprotovanju ukrajinskim težnjam je imela cerkvena hierarhija podporo vplivnih nacionalistično in reakcionarno usmerjenih Rusov, prebivajočih v ukrajinskih mestih (Bociurkiw 1990: 230).

Medtem, ko je ostro nasprotoval avtokefalnemu gibanju, pa je moskovski patriarh leta 1918 potrdil »avtonomen«<sup>1</sup> statut ukrajinske cerkve. Z njim so bile podane manjše koncesije v smeri samostojnosti cerkve, na primer izvolitev kijevskega metropolita s strani Vse-ukrajinskega cerkvenega zbora. Omenjeni statut pa je bil po letu 1921 zgolj manjšega praktičnega pomena za vodenje notranjih zadev cerkve v Ukrajini (Bociurkiw 1990: 231).

Poleg nasprotovanja cerkvene hierarhije se je ukrajinsko avtokefalno gibanje soočalo tudi s premajhno podporo s strani ukrajinskih (revolucionarnih) oblasti ter njihovo nestabilnostjo. V nekaj letih se je tako zamenjalo več vlad, od katerih je le ena v celoti podprla cilje avtokefalnega gibanja (izdaja akta o avtokefalnosti cerkve leta 1919).

Avtokefalnost ukrajinske pravoslavne cerkve je bila uzakonjena 1. januarja 1919 s strani Direktorija Ukrajinske narodne republike. Možnost razglasitve avtokefalnosti cerkve s strani vlade je bila sicer v igri že pred tem (v času hetmanskega režima), in sicer v primeru, če pro-ruska hierarhija cerkve pri tem vprašanju ne bi sodelovala z ukrajinsko vlado (Ploky in Sysyn 2003: 170).

V skladu z novim zakonom bi vrhovno telo cerkve postala ukrajinska sinoda, financirana s strani države, ki bi se shajala ob prisotnosti predstavnikov ukrajinske vlade. Vojne razmere, v

katerih se je nahajala Ukrajina, pa so onemogočile, da bi se s strani države razglašena avtokefalnost tudi dejansko uveljavila (Ploky in Sysyn, prav tam).

Po tem, ko so oblast v Ukrajini prevzeli boljševiki, je bilo sprejetih več ukrepov, ki so prizadeli zlasti Rusko pravoslavno cerkev. V novih razmerah pa se je ukrajinsko avtokefalno gibanje dokaj dobro znašlo. Ustanavljalo je župnije ter nadaljevalo z de-rusifikacijo pravoslavne cerkve. Kijevske župnije so izdale javno izjavo, v kateri so kot svoje glavne cilje navedle naslednje: uvedba ukrajinskega jezika v bogoslužje ter oživitev izvirmih verskih običajev in tradicij; koncilski sistem cerkvenega vladanja z veliko vlogo laikov; avtokefalnost ukrajinske pravoslavne cerkve (Bociurkiw 1990: 233).

Lokalni pravoslavni škofje so ohranjali sovražen odnos do vprašanja ukrainizacije župnij in cerkvenih obredov. Aprila 1920 je pravoslavni škof suspendiral vse duhovnike, ki so bili vključeni v avtokefalno gibanje, ter prepovedal verske obrede v ukrajinskem jeziku. Posledica tega dejanja je bil dokončen razcep med Rusko pravoslavno cerkvijo in ukrajinskim cerkvenim gibanjem (Bociurkiw 1990: 234).

Poudariti pa velja, da se je tudi v Ruski pravoslavni cerkvi našel škof, ki ni nasprotoval uporabi ukrajinskega jezika v liturgiji. Še več: podprl je delovanje cerkve, ki je domača Ukrajincem po svojem jeziku, tradicijah in obredih. Zaradi svoje dejavnosti pa je bil grajan s strani moskovskega patriarhata. Kasneje je pravoslavna cerkev sprejela nekaj koncesij, ki pa so bile daleč od zahtev avtokefalistov. Tako je bilo duhovščini kijevske škofije v liturgiji dovoljeno uporabljati ukrajinsko izgovorjavo cerkvene slovanščine ter brati evangelij v ukrajinskem jeziku (Bociurkiw 1990: 236).

Leta 1921 je bil sklican »Kijeviski zbor«, na katerem je bila formalno potrjena avtokefalnost Vse-ukrajinske pravoslavne cerkve, sicer razglašena že leta 1920. Na cerkvenem zboru je bila odrejena popolna ukrainizacija cerkvenega življenja, vključno z uporabo ukrajinskega jezika, ljudske umetnosti in glasbe v cerkvenih obredih ter oživitvijo tradicionalnih ukrajinskih verskih običajev (Bociurkiw 1990: 241).

Voditelji avtokefalnega gibanja, ki je bilo tesno povezano z ukrajinskim narodnim preporodom, so želeli obnoviti in razviti pristne ukrajinske tradicije. To se je med drugim

kazalo v tolmačenju teologije, pri okrasitvi cerkva, v glasbi, umetnosti, arhitekturi ter pri liturgičnem jeziku (Ploky in Sysyn 2003: 25).

Kar zadeva cerkveni jezik, je bila Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev prva slovanska cerkev, ki je v bogoslužju odpravila cerkveno slovanščino. Slednja je bila nadomeščena z ukrajinskim jezikom. Z vidika ukrajinskega narodnega gibanja je bila uporaba ukrajinščine kot cerkvenega jezika v UAOC bistvenega pomena. Z uporabo ukrajinščine v cerkvi se je namreč povzdignil status ukrajinskega jezika kot glavne značilnosti ukrajinske narodne identitete (Ploky in Sysyn 2003: 37).

Vodilni ukrajinski skladatelji in umetniki, ki so se v 20. letih pridružili Ukrajinski avtokefalni pravoslavni cerkvi, so ustvarili religiozne ter kvazi-religiozne obrede ter spektakle, s katerimi so bile zaznamovane obletnice oseb, pomembnih za ukrajinski narod, ter pomembni zgodovinski dogodki, ki so bili vključeni v obrede avtokefalne cerkve (Bociurkiw 1995: 154).

Avtokefalna cerkev je bila v svojem bistvu nacionalistična, protiruska ter protiavtoritarna. Nasproti ji je stala Ruska pravoslavna cerkev, ki je obdržala večino duhovščine in vernikov. Duhovščina Ruske pravoslavne cerkve je zavračala nacionalizem avtokefalistov, ne da bi hkrati odkrito priznala podporo ruskemu nacionalizmu ter imperializmu (Markus 1985: 61).

Po tem, ko je bila leta 1921 dokončno uničena samostojna ukrajinska država, je postala avtokefalna cerkev za ukrajinsko narodno gibanje še pomembnejša. Avtokefalisti so trdno verjeli, da podrejenost ukrajinske cerkve Ruski pravoslavni cerkvi ne ustreza več stanju narodne zavesti v Ukrajini ter da predstavlja glavno oviro pri izgradnji naroda. Avtokefalnost (neodvisnost) ukrajinske cerkve je bila po njihovem mnenju tudi nujni pogoj za ukrainizacijo cerkve (Little 1991: 33).

Svoj vrhunec je »prva« Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev dosegla leta 1924. Tega leta je cerkev štela med tremi in šestimi milijoni vernikov, obsegala okoli tisoč župnij ter imela trideset škofov ter 1500 duhovnikov. Cerkev je bila zanimiva zlasti za narodno zavedne intelektualce ter druge domoljube, ki so cerkev cenili kot ukrajinsko institucijo, obenem pa jo šteli za predhodnico svobodne Ukrajine (Magocsi 1996: 546).

Sovjetski režim je bil avtokefalnemu gibanju vsaj na začetku dokaj naklonjen, saj ga je smatral za bolj naprednega od »reakcionarne« Ruske pravoslavne cerkve. Avtokefalisti naj bi med drugim služili za oslabitev stare imperialne cerkve. Vendar pa Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev ni služila le kot zaščitnica ukrajinskih pravoslavnih vernikov pred avtoritarno in monarhistično Rusko pravoslavno cerkvijo, pač pa je po porazu ukrajinskih nacionalistov oziroma samostojne države Ukrajine postala trdnjava ukrajinskih nacionalnih prizadevanj. Pridružili so se ji mnogi bivši politični aktivisti (nacionalisti), izmed katerih so nekateri postali celo del njenega vrha. Kot pomenljivo zanimivost velja omeniti, da je glavni ideolog novo nastale cerkve postal bivši premier ukrajinske vlade (Bociurkiw 1990: 238), avtokefalno gibanje pa je pritegnilo celo nekatere člane Ukrajinske komunistične partije, nezadovoljne z odnosom boljševikov do Ukrajine (Bociurkiw 1990: 235).

Odnos sovjetskega režima do Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve se je spremenil že leta 1922, ko je plenum Centralnega komiteja Komunistične partije Ukrajine napadel avtokefalno cerkev kot eno od trdnjav nacionalizma. Ostale »trdnjave nacionalizma« naj bi bile ukrajinske šole, prosvetni bralni klubi in zadruge (Bociurkiw 1990: 244). Sovjetske oblasti so do cerkve vseskozi ohranjale sumničav odnos, saj naj bi cerkev po svoji sestavi ostajala »nacionalistična skupina« (Bilokin 1995: 184).

Odnosi med sovjetskimi oblastmi ter Ukrajinsko avtokefalno pravoslavno cerkvijo so se še bolj zaostri leta 1927, ko je bil metropolit omenjene cerkve prisiljen k odstopu. Leta 1929 je bila cerkev obtožena vpletenosti v podtalne aktivnosti »Združenja za osvoboditev Ukrajine« in obsojena kot »Petliuritska institucija« (Petliura je bil voditelj Ukrajinske narodne republike po koncu prve svetovne vojne, op.p.). Glavni sodni proces zoper Združenje za osvoboditev Ukrajine v letih 1929-1930 je – ne po naključju – vključeval tudi vodstvo Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve (Markus 1985: 62). Cerkev je bila leta 1930 prisiljena k razglasitvi »samo-likvidacije«, večina njene duhovščine ter aktivistov pa je izginila v Stalinovih čistkah v 30. letih 20. stoletja. Sovjetske oblasti so sicer preganjale tudi ostale pravoslavne cerkve, zgolj Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev pa je bila obsojena na popolno uničenje. V dejanju uničenja cerkve so se kazale naraščajoče stalinistične težnje po rusifikaciji, katerim je bil na poti »boržuazni nacionalizem« ukrajinskih avtokefalistov (Little 1991: 14; Plochy in Sysyn 2003: 77).



Kljub silovitemu preganjanju v 30. letih pa so se ostanki Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve ohranili vse tja do leta 1942, ko je bila cerkev ponovno vzpostavljena (Little 1991: 34).

Med dejavniki, ki so prispevali k nastanku Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve v 20. letih 20. stoletja, so bili najpomembnejši ukrajinska revolucija 1917-19 v njenih političnih, narodnih in socialnih dimenzijah ter nagel razmah ukrajinske narodne zavesti in patriotizma. Revolucija je vplivala na ukrajinske pravoslavne vernike in spremenila njihovo gledanje na Rusko pravoslavno cerkev ter njen odnos do ukrajinske stvari. Za del pravoslavne duhovščine in vernikov je postala ideal neodvisna in narodna cerkev, ki bi bila v »simfoničnem« odnosu z ukrajinsko državo. Konflikt med avtokefalnim gibanjem in ruskim episkopatom v Ukrajini je bil odsev širše konfrontacije med ukrajinskim nacionalizmom in ruskim imperialnim nacionalizmom, katerega najpomembnejša institucionalna baza je bila Ruska pravoslavna cerkev. Po porazu ukrajinske države s strani boljševikov je postala avtokefalna cerkev najpomembnejši institucionalni izraz ukrajinskih teženj po neodvisnosti od Rusije. Za avtokefalno gibanje ni mogoče reči, da je bilo zgolj religiozne narave. Z reinterpretacijo pravoslavne doktrine je skušalo doseči versko legitimacijo za dosego ukrajinske narodne in socialne osvoboditve (Bociurkiw 1990: 246).

### **5.3 Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev v 40. letih 20. stoletja**

Kmalu po zasedbi Ukrajine s strani nemške vojske je bila leta 1942 s strani Poljske pravoslavne cerkve, v kateri je bilo čutiti močan vpliv privržencev ukrainizacije cerkve, posvečena cerkvena hierarhija za obnovljeno Ukrajinsko avtokefalno pravoslavno cerkev. Obnovljena cerkev je pod vodstvom metropolita Polikarpa Sikorskega takoj začela vzpostavljati svojo strukturo, pri čemer so jo ovirale okupacijske oblasti in »avtonomna« pravoslavna cerkev, katera je želela ostati zvesta Ruski pravoslavni cerkvi (Ploky in Sysyn 2003: 78).

Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev, ki je delovala med drugo svetovno vojno, je pritegnila pomembno število vernikov, kar je bilo odraz prebujenega ukrajinskega nacionalizma (Markus 1985: 62). Kot nosilka ukrajinske narodne zavesti je bila cerkev - podobno kot Ukrajinska grškokatoliška cerkev - trn v peti sovjetskim oblastem.

Sovjetske oblasti so se leta 1943 spravile z Rusko pravoslavno cerkvijo, v veliki meri zaradi nujno potrebne podpore pri vojnih naporih. Ruska pravoslavna cerkev je lahko izvolila novega patriarha in prevzela nekatere zasežene cerkve, v zameno pa je trdno podprla Stalina v njegovem boju proti nemškim silam. Hkrati s tem, ko je Rdeča armada prodirala proti zahodu, so bili vsi pravoslavni verniki v Ukrajini, tudi tisti, ki so do tedaj pripadali Ukrajinski avtokefalni pravoslavni cerkvi, vključeni v Rusko pravoslavno cerkev. Po drugi svetovni vojni je bilo edino Ruski pravoslavni cerkvi kot nosilki ruskega nacionalizma dovoljeno opravljati obrede med ukrajinskimi pravoslavnimi verniki (Plokhy in Sysyn 2003: 78).

Kot enega od osnovnih razlogov za uničenje Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve, nastale med drugo svetovno vojno, so sovjetske oblasti navajale sodelovanje omenjene cerkve z okupacijskimi oblastmi. Pri tem pa je zanimivo, da pripadniki avtokefalne cerkve niso bili nič bolj naklonjeni Nemcem, kot pripadniki avtonomne pravoslavne cerkve, ki je zagovarjala enotnost z moskovskim patriarhatom. Likvidacijo Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve, katera je bila sicer izvedena brez formalnega akta oziroma razglasitve, je še olajšalo dejstvo, da je pred prodirajočimi sovjetskimi silami pobegnila velika večina cerkvene hierarhije (Markus 1985: 64).

Pravi vzrok za uničenje Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve ter grškokatoliške cerkve s strani sovjetskih oblasti po drugi svetovni vojni je bil v tem, da sta bili obe cerkvi pomembni ukrajinski narodni instituciji ter vir ukrajinskega patriotizma oziroma nacionalizma. Kot taki sta bili nevarni sovjetskemu režimu. Slednji je med drugo svetovno vojno v iskanju lastne legitimacije obudil ruski nacionalizem, pri čemer ga je podprla Ruska pravoslavna cerkev. Sovjetski voditelji so odslej dajali prednost konservativni in nacionalistični Ruski pravoslavni cerkvi v Ukrajini pred avtonomnima narodnima cerkvama, saj sta se slednji izkazali kot močni sredstva za ohranjanje in krepitev ukrajinske narodne zavesti (Markus 1985: 62).

#### **5.4 Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev po drugi svetovni vojni**

Kljub likvidaciji Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve po drugi svetovni vojni je ves čas obstoja Sovjetske zveze določen del prebivalstva ohranjal simpatije do omenjene cerkve. Pri tem ni šlo toliko za aktivno gibanje, kot za ohranjanje tradicije (Plokhy in Sysyn 2003: 75).

Odkrito so pripadnost Ukrajinski avtokefalni pravoslavni cerkvi izražali le redki, na primer duhovnik Vasil Romaniuk, kateri je bil zaradi zavzemanja za verske pravice zaprt v sovjetskem gulagu (Ploky in Sysyn 2003: 74).

Za razliko od grškokatoliške cerkve, ki je vzpostavila podtalno strukturo, se je v povojni Ukrajini – kar zadeva avtokefalno gibanje – ohranila le alternativna (avtokefalna) cerkvena ideologija ter potencialni verniki znotraj uradne pravoslavne cerkve (Markus 1985: 70). Njeni simpatizerji znotraj Ruske pravoslavne cerkve so skušali cerkev ukrainizirati, čeprav bi si bolj želeli obstoj (samostojne) ukrajinske narodne cerkve (Markus 1985: 82).

Podobno kot grškokatoliška cerkev so tudi simpatizerji avtokefalnosti ukrajinske cerkve obsojali ruski značaj komunističnega režima ter njegovo rusifikacijsko narodnostno politiko (Markus 1985: 76).

Kar zadeva narodno zavest privržencev ukrajinske avtokefalne cerkve, je zgovoren primer že omenjenega duhovnika Romaniuka. Slednji je organiziral petje božičnih pesmi v narodnih nošah ter svetoval ljudem, naj ne prodajajo starin turistom in da naj ohranjajo narodne običaje. Kot odgovor na vse to je bilo duhovniku Romaniuku za en mesec prepovedano opravljati duhovniško službo, saj naj bi njegove dejavnosti »zaudarjale po nacionalizmu« (Markus 1985: 77).

Medtem ko je bila Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev po drugi svetovni vojni na ozemlju Ukrajine prepovedana, pa se je ohranila na Zahodu. Obstoj 300.000 do 400.000 vernikov ukrajinskih pravoslavnih cerkva v nekaterih zahodnih državah je za sovjetske oblasti predstavljal velik problem. Ukrajinske pravoslavne cerkve so prisotne zlasti v Združenih državah Amerike ter v Kanadi, kjer predstavlja ukrajinska cerkev največjo pravoslavno cerkev. Do 80. let 20. stoletja je velika večina ukrajinskih pravoslavnih vernikov (v inozemstvu) pripadala trem metropolijam: Ukrajinski avtokefalni pravoslavni cerkvi (Evropa, Južna Amerika, Avstralija), Ukrajinski pravoslavni cerkvi v ZDA ter Ukrajinski pravoslavni cerkvi Kanade. Ukrajinske cerkve predstavljajo pomemben del pravoslavnih izseljencev ter hkrati glavno narodno institucijo v življenju ukrajinske skupnosti (Ploky in Sysyn 2003: 96).

Poudariti velja, da sta tako Ukrajinska pravoslavna cerkev v ZDA kot tudi Ukrajinska pravoslavna cerkev Kanade že od nekdaj podpirali ohranjanje ukrajinskih kulturnih tradicij ter zgodovinsko nasprotovali moskovskemu patriarhatu in ruski metropoliji v Severni Ameriki (Ploky in Sysyn 2003: 111).

Kot zanimivost velja omeniti, da je že leta 1955 metropolit Ilarion v Kanadi pozval k ponovni vzpostavitvi avtokefalnosti ukrajinske cerkve (Bilokin 1995: 196).

Obstoj ukrajinskih cerkva na Zahodu ni (bil) po volji hierarhiji Ruske pravoslavne cerkve, ki si že od nekdaj prizadeva za njihovo vključitev v omenjeno cerkev (Ploky in Sysyn 2003: 85). Tudi zaradi velikega pomena in vpliva moskovskega patriarhata ukrajinske cerkve na Zahodu niso bile priznane s strani drugih pravoslavnih cerkva. Slednje pa je le še utrdilo njihovo ukrajinsko identiteto (Ploky in Sysyn 2003: 97).

## **5.5 Ponoven vzpon Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve na ozemlju Ukrajine**

Najbolj nepričakovani dogodek na ukrajinski religijski sceni, ki se je zgodil konec 80. let 20. stoletja, to je v obdobju perestrojke in demokratizacije sovjetske družbe, je bil izredno hiter razvoj »nove« Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve. Da pa ponovni razvoj omenjene cerkve le ni bil povsem nepričakovan, pričajo ugotovitve tedanjih študentov ukrajinske cerkvene zgodovine, ki so opazili, da sta zmanjšanje politične represije in ukrajinski kulturni preporod že dvakrat v zgodovini spodbudila vzpostavitev Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve (Ploky in Sysyn 2003: 90).

Ukrajinsko avtokefalno gibanje je nastalo po zgledu oziroma kot posledica gibanja za narodno osamosvojitvev. Vzporedno s težnjami za neodvisno ukrajinsko državo je ukrajinsko cerkveno gibanje poskušalo ustvariti oziroma ponovno vzpostaviti narodne oblike pravoslavja ter kot končni cilj doseči avtokefalnost cerkve (Bilokin 1995: 196).

Z ukrajinskim narodnim preporodom in krepitevijo narodne zavesti v 80. letih 20. stoletja se je povečalo tudi vedenje o Ukrajinski avtokefalni pravoslavni cerkvi in – posledično – njen ugled. Delovanje in tragična usoda cerkve v 20. in 30. letih 20. stoletja sta dala cerkvi veljavo

narodne institucije in pridih mučeništva. Hkrati so lahko zgodovinarji in politiki svobodneje razpravljali tudi o vlogi Ruske pravoslavne cerkve kot glavne zagovornice in sredstva za rusifikacijo prebivalstva (Ploky in Sysyn 2003: 96).

Ljudje so – vsaj na začetku – v Ukrajinsko avtokefalno pravoslavno cerkev vstopali zaradi svoje narodne zavesti oziroma nacionalizma, in ne obratno (Wilson 1997: 88).

»Zasluge« za ponoven razvoj Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve je s tem, ko ni prisluhnila težnjam po večji ukrainizaciji cerkve, imela predvsem Ruska pravoslavna cerkev (Ploky in Sysyn 2003: 91). Slednja je še na začetku 90. let 20. stoletja ostajala sredstvo rusifikacije ukrajinskega prebivalstva, obenem pa je nasprotovala neodvisni ukrajinski državi.

Nastanek Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve je bil (tudi) posledica krize znotraj Ruske pravoslavne cerkve. Slednja je bila v preteklosti uporabljena kot sredstvo za asimilacijo (rusifikacijo) Ukrajincev ter rusifikacijo ukrajinske pravoslavne tradicije. Vse to je privedlo do tega, da se je del pravoslavne duhovščine in vernikov ločil od nje in svojo cerkveno identiteto vezal na prebujeno ukrajinsko narodno zavest. Želje po avtokefalnosti ukrajinske cerkve so se pojavile vzporedno z rastjo narodnega gibanja, posledica česar sta bila - vsaj na začetku - populistični značaj njene ideologije ter želja po razlikovanju od vsega katoliškega, poljskega, sovjetskega in ruskega (Turij 2000: 8).

Značilnost »nove« Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve v začetku 90. let 20. stoletja je bila, da se je naglo širila predvsem v pokrajini Galiciji, ki je bila sicer tradicionalno grškokatoliško usmerjena. Tako se je januarja 1991 približno 97 odstotkov vseh avtokefalnih župnij nahajalo v Galiciji (Wilson 1997: 88). Razlogov za to, da se je velik del duhovnikov in vernikov namesto ponovno legalizirani grškokatoliški cerkvi pridružil Ukrajinski avtokefalni pravoslavni cerkvi, je bilo več. Tako je del bivših grškokatoliških duhovnikov, ki so bili prisilno spreobrnjeni v pravoslavje, v desetletjih po drugi svetovni vojni tudi zares (ne zgolj navidez) sprejel pravoslavno vero, zlasti če je pred tem pripadal taboru nasprotnikov latinizacije cerkve. Nadalje je Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev utelešala koncept ukrajinske cerkve, ki je povsem neodvisna od Moskve oziroma Rima, in kot taka predstavljala magnet za del vernikov. Pomemben razlog za pristop k UAOC je bil tudi ta, da je del podtalne grškokatoliške cerkve kritiziral vernike, ki so molili v cerkvah moskovskega patriarhata, in si s tem nakopal njihovo zamero (Ploky in Sysyn 2003: 98).

Razlogi za razvoj avtokefalnega gibanja so bili tako religiozne, nacionalistične kot tudi psihološke narave. Mnogi duhovniki so skušali dokazati svoj patriotizem prav s pridružitvijo nacionalistični veji pravoslavja – UAOC. Marsikateri duhovnik je raje ostal zvest pravoslavju, kot pa da bi znotraj grškokatoliške cerkve postal drugorazredni klerik napram tistim, ki se kljub pritiskom niso spreobrili v pravoslavje (Markus 1995: 165).

Duhovniki, ki so pristopili k UAOC, so to velikokrat storili zgolj iz razloga, da njihove župnije ne bi prešle k naglo razvijajoči se grškokatoliški cerkvi. Pristop k UAOC se je zdel edina rešitev, če so - v času mržnje velikega dela prebivalstva do Ruske pravoslavne cerkve zaradi njenega sovražnega odnosa do ukrajinskih cerkvenih in narodnih teženj - želeli ohraniti pravoslavje in hkrati obdržati župnijo (Ploky in Sysyn 2003: 99).

V prid razvoju UAOC v zahodni Ukrajini so bila tudi proti-poljska čustva, ki jih je gojil velik del prebivalstva, zlasti sumničenja glede namer poljske rimskokatoliške cerkve ter poljskih revanšističnih krogov. Pri tem ni bilo majhnega pomena niti dejstvo, da je bil tedanji papež poljske narodnosti (Ploky in Sysyn 2003: 100).

V zvezi s tem je pomembno poudariti, da Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev, ki pretežno deluje v Galiciji, svoje korenine išče tudi v »ponovni pridružitvi« Ukrajinske grškokatoliške cerkve Ruski pravoslavni cerkvi leta 1946 (Lvivski koncil), ki jo tolmači kot domoljubno dejanje z namenom vzpostavitve neodvisne ukrajinske cerkve, kar pa naj bi bilo »izdano« s strani sovjetskih agentov znotraj moskovskega patriarhata (Bociurkiw 1995: 140). Tako naj bi po nekaterih razlagah, podanih s strani predstavnikov Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve, vodja gibanja za »ponovno združitev« grškokatoliške cerkve in Ruske pravoslavne cerkve Kostelnik po prepovedi grškokatoliške cerkve s strani sovjetskih oblasti organiziral iniciativno skupino, da bi pripravila prostovoljno spreobrnitev duhovščine k pravoslavni veri in cerkvi. Da bi ohranil galicijsko naravo cerkve in preprečil prihod duhovnikov od drugod, naj bi Kostelnik potoval v Moskvo, kjer naj bi z moskovskim patriarhatom podpisal sporazum, po katerem se patriarhat naslednjih 25 let ne bi smel vmešavati v cerkvene zadeve znotraj Galicije ter po katerem bi bilo vzpostavljeno teološko semenišče v Lvivu. Kostelnik je organiziral dekanijska srečanja grškokatoliške cerkve, na katerih naj bi se velik del duhovščine opredelil za pristop k Ruski pravoslavni cerkvi. Vse bi potekalo gladko, če se ne bi vmešal NKVD (sovjetska politična policija), ki je zaradi

počasnosti kampanje za »ponovno združitev« posegel po nasilnih sredstvih. Lvivski cerkveni zbor naj bi bil tako organiziran pod prisilo in pod nadzorom sovjetskih oblasti (Bociurkiw 1996: 242).

Gonilna sila ponovne vzpostavitve Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve sta bila pravoslavni pastor Volodimir Iarema iz zahodno ukrajinskega Lviva ter škof I. Bondarčuk iz Žitomira, znatno pomoč pa so nudile tudi pravoslavne cerkve ukrajinskih izseljencev iz Severne Amerike (Internet 1).

Čas vzpostavitve omenjene cerkve je – kot že rečeno – sovpadal z vrnitvijo Ukrajinske grškokatoliške cerkve iz ilegale oziroma iz t.i. katakomb. Tudi teritorialno sta bili cerkvi orientirani pretežno na isto območje – skrajni zahod Ukrajine. Posledica tega je bil neizprosni boj za vernike in cerkvene objekte. Obe cerkvi, ki sta nenehno poudarjali svojo skrb za ukrajinsko narodno identiteto in kulturo (in po drugi strani nenaklonjenost do Moskve), sta se zapletali v medsebojna obtoževanja glede tega, katera cerkev je manj »ukrajinska«.

Po eni strani so pripadniki Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve, ki se imajo za pripadnike edine prave ukrajinske cerkve (»cerkev kozakov«), obtoževali Ukrajinsko grškokatoliško cerkev, da je zgolj orodje v rokah papeža in poljskih revanšistov, ki da želijo zahodno Ukrajino ponovno priključiti Poljski (Bociurkiw 1995: 138), po drugi strani pa so nekateri grkokatoličani obtoževali Ukrajinsko avtokefalno pravoslavno cerkev, da je produkt KGB-ja z namenom oslabitve (enotnosti) narodnega gibanja v Ukrajini (Markus 1995: 165).

Verniki v zahodni Ukrajini, ki niso želeli ostati znotraj Ruske pravoslavne cerkve, so bili postavljeni pred težko izbiro: postati član grškokatoliške cerkve ali UAOC. Na izbiro med cerkvama s podobnima liturgičnima praksama in ukrajinskim patriotskim nazorom so pogosto vplivali kulturni, socialni in osebni dejavniki. Ukrajinski grkokatoliki so kot razloge za odločitev za grškokatoliško cerkev poudarjali domoljubne dejavnosti grškokatoliške cerkve v 19. in 20. stoletju, herojsko delovanje cerkve v ilegali v času po drugi svetovni vojni ter identifikacijo pravoslavja z Rusijo. Po drugi strani so duhovniki in verniki Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve navajali pravoslavje kot »vero kozakov«, poudarjali uporabo sile v širjenju Unije iz Bresta ter identifikacijo katolicizma s Poljsko, nenazadnje pa tudi prednosti ukrajinske avtokefalne cerkve kot neodvisne cerkve, ki ni niti pod oblastjo Rima niti pod oblastjo Moskve (Plochy in Sysyn 2003: 108).

V Galiciji, kjer so se nekdanji duhovniki Ruske pravoslavne cerkve pogosto pridruževali Ukrajinski avtokefalni pravoslavni cerkvi iz razloga, da obdržijo župnijo, je avtokefalna duhovščina združevala ukrajinski nacionalizem s proti-uniatsko retoriko Ruske pravoslavne cerkve. Grškokatoliška cerkev je bila obtožena, da je orodje poljskega papeža in poljskih revanšistov, ki da želijo zahodno Ukrajino ponovno priključiti Poljski (Bociurkiw 1995: 138). Grškokatoliška cerkev je bila videna kot poljska cerkev, ki je lojalna tujcem in ne Ukrajini (Little 1991: 74).

Odnos Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve do Ruske pravoslavne cerkve pa je bil lepo razviden iz naslednjih besed metropolita Ioana: »Od hierarhije Ruske pravoslavne cerkve bomo zahtevali, da zapusti ukrajinsko deželo. Tu ni prostora zanjo. Pogosto je namreč trdila, da Ukrajina nikoli ni in tudi nikoli ne bo obstajala. Nikoli ni pridigala v ukrajinskem jeziku. Sovraži vse, kar je ukrajinskega. Ukrajinci je ne rabimo.« (Little 1991: 65).

Sredi resnih konfliktov tako z grkokatoliki kot tudi pravoslavnimi (moskovski patriarhat) se je Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev spomladi 1990 razglasila za patriarhat in za svojega prvega patriarha (v odsotnosti) izvolila metropolita Skripnika, vrhovnega poglavarja Ukrajinske pravoslavne cerkve v Združenih državah Amerike. Metropolit Skripnik je kot nečak Simona Petliure, predsednika Ukrajinske narodne republike leta 1919, kot udeleženec boja za ukrajinsko neodvisnost med letoma 1917 in 1921, kot politični vodja Ukrajincev v medvojni Poljski ter kot škof Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve, posvečen leta 1942, predstavljal težnje po ukrajinskih verskih in nacionalnih pravicah (Plokyh in Sysyn 2003: 97). Prav prvi patriarh »nove« UAOC je v znatni meri prispeval k zavidljivemu slovesu omenjene cerkve znotraj ukrajinskega civilnega in kulturnega življenja. Vse od ponovne vzpostavitve UAOC v Ukrajini se je neutrudno udeleževal številnih narodnih in kulturnih slovesnosti, ki so se vršile po vsej Ukrajini, na primer slovesnosti v spomin na kozake, padle v bitki v 17. stoletju (Plokyh in Sysyn 2003: 101). Težnja, da se ukrajinsko pravoslavje tesno poveže s pristno narodno identiteto, se je kazala v naslednjih patriarhovitih besedah: »Mi smo neodvisna cerkev neodvisnega naroda.« (Little 1991: 37).

Oktobra leta 1990 je bila cerkev tudi uradno priznana s strani republiških oblasti, ki pa so še naprej podpirale do tedaj edino legalno pravoslavno cerkev (moskovski patriarhat).



Do januarja 1991 je Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev štela skoraj tisoč župnij, ki so se v veliki večini nahajale na skrajnem zahodu Ukrajine – v Galiciji. Naslednjega leta je število župnij naraslo še za približno petsto. Kljub veliki skoncentriranosti v Galiciji je bila cerkev znatno prisotna tudi v drugih pokrajinah na zahodu Ukrajine, manj pa v osrednji in vzhodni Ukrajini. Vzpostavljena je bila ustrezna cerkvena struktura, sestavljena iz petnajstih škofij in štirih teoloških semenišč (Ploky in Sysyn 2003: 117).

Tako kot za Ukrajinsko grškokatoliško cerkev je tudi za Ukrajinsko avtokefalno pravoslavno cerkev značilno, da jo v veliki večini sestavljajo etnični Ukrajinci, za razliko od Ukrajinske pravoslavne cerkve – Moskovski patriarhat, kjer velik delež predstavljajo etnični Rusi (Bociurkiw 1995: 140).

V letu 1991 so se religijski konflikti v Galiciji nekoliko polegli. Povečane aktivnosti Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve zunaj Galicije so bile deležne odobravanja med patriotsko naravnanimi grkokatoliki, kateri so razvoj UAOC v centralni in vzhodni Ukrajini smatrali kot koristen za ukrajinsko stvar. Zavezanost tako grškokatoliške cerkve kot tudi UAOC ukrajinski kulturi ter neodvisnosti je cerkvi zblížala, pa čeprav zgolj iz taktičnih razlogov (Ploky in Sysyn 2003: 109).

Ukrajinski narodni preporod je UAOC prinesel tako nove priložnosti kot tudi izzive. Rast ukrajinske narodne zavesti je spodbudila ponovno rojstvo cerkve, zlasti v osrednji in vzhodni Ukrajini. V mnogih krajih je cerkev tesno sodelovala z institucijami za širjenje ukrajinskega jezika, velik del ukrajinske inteligence pa je vstopil v cerkev prav zaradi njenega slovesa kot ohranjevalke ukrajinskih duhovnih in narodnih tradicij (Ploky in Sysyn 2003: 114).

Kar zadeva politiko, je bila Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev povezana s tistimi silami, ki so se zavemale za resnično suverenost Ukrajine. Vseeno pa je morala - iz povsem pragmatičnih razlogov - iskati tudi podporo centralnih komunističnih oblasti, saj se je na lokalnih ravneh pogosto soočala z nasprotovanjem lokalnih oblasti (Ploky in Sysyn 2003: 113).

Kar zadeva bogoslužje Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve, je zanj - tako kot to velja tudi za grškokatoliško cerkev - značilna uporaba ukrajinske različice cerkvene slovanščine, pridige pa se opravljajo v ukrajinskem jeziku. Značilno za cerkev je tudi ohranjanje

ukrajinskih liturgičnih tradicij (Ploky in Sysyn 2003: 107). Glede na to, da cerkev deluje kot ukrajinska narodna institucija, kjer veliko večino vernikov predstavljajo etnični Ukrajinci, to ni presenetljivo.

Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev se je in se še sooča z vprašanjem, ali naj sebe označi kot cerkev Ukrajincev (narodni princip) ali kot teritorialno cerkev Ukrajine (teritorialni princip). V kolikor bi želela, da prevzame vlogo teritorialne cerkve, bi morala vase integrirati rusko prebivalstvo Ukrajine, kar pa je glede na njen specifično ukrajinski značaj težka naloga (Ploky in Sysyn 2003: 116).

Dejstvo je, da se je ponovno »rojstvo« Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve zgodilo še pred nastankom suverene ukrajinske države in da se je razkol pravoslavnih vernikov zgodil, še preden se je politična situacija spremenila v prid neke vrste avtokefalnosti ukrajinskih pravoslavnih vernikov (Ploky in Sysyn 2003: 117).

Po razglasitvi ukrajinske neodvisnosti in uspelem referendumu v zvezi s tem konec leta 1991 se je situacija na področju religij v Ukrajini močno spremenila.

Vrhovni hierarh Ukrajinske pravoslavne cerkve pod okriljem moskovskega patriarhata, metropolit Filaret, je v skladu z novimi razmerami ter sloganom »neodvisna država potrebuje neodvisno cerkev« skušal doseči avtokefalnost omenjene cerkve. Po tem, ko je moskovski patriarhat zahtevo po avtokefalnosti zavrnil, metropolita in njegove somišljenike pa izključil iz cerkve, se je metropolit ob podpori države poslužil alternativnega scenarija.

Ob podpori vladnih uradnikov, ki so si prizadevali za enotno ukrajinsko avtokefalno pravoslavno cerkev, je leta 1992 prišlo do združitve dela Ukrajinske pravoslavne cerkve pod vodstvom Filareta ter Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve. Nastala je nova cerkev, imenovana Ukrajinska pravoslavna cerkev – Kijevski patriarhat pod vodstvom patriarha Mistislava Skripnika. Pri tem je pomembno, da je patriarh Skripnik, ki ni sodeloval pri združitvi, slednji nasprotoval, tako kot tudi duhovščina in verniki v Galiciji, kjer je UAOC obstajala še naprej (Ploky in Sysyn 2003: 119). Novo nastali cerkvi se je priključil le manjši del (okoli 350) župnij Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve (Bociurkiw 1995: 147).

Večina župnij Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve je ostala zvesta patriarhu Mistislavu Skripniku in hkrati nasprotovala Filaretu. Slednji je bil namreč pred svojo nenadno »spreobrnitvijo« v zagovornika avtokefalnosti najostrejši nasprotnik ukrajinske politične in cerkvene neodvisnosti (Bociurkiw, prav tam).

Po smrti patriarha Mistislava junija 1993 je bil za novega voditelja Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve imenovan škof Dmitri (Iarema), ki je bil pogosto hvaljen kot »oče ukrajinske avtokefalnosti«. Istega leta je cerkev trdila, da obsega šest škofij, katere je vodilo pet škofov, dve teološki semenišči in 1500 župnij (Bociurkiw 1995: 148).

Po smrti Dmitrija (Iarema) leta 2000 je voditelj cerkve postal metropolit Mefodij (Kudriakov). Istega leta je cerkev obsegala skoraj tisoč župnij, od katerih se jih je približno 80% nahajalo v zahodni Ukrajini (Turij 2000: 6).

Dandanes Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev (pod vodstvom Mefodija) obsega več kot 1000 župnij, blizu 700 duhovnikov in okoli 700 cerkva (Internet 1).

Kar zadeva Ukrajinsko avtokefalno pravoslavno cerkev, je zanjo – podobno kot za grškokatoliško cerkev – značilno spodbujanje oziroma poudarjanje ukrajinske narodne identitete. Nadalje cerkev poudarja krščanske korenine ukrajinske narodne kulture. Omenjena cerkev je narodna cerkev, neodvisna od kateregakoli verskega centra (avtokefalnost). Za Ukrajinsko avtokefalno pravoslavno cerkev je nadalje značilno, da njeno članstvo sestavljajo skoraj izključno etnični Ukrajinci, cerkev pa se je tako v sedanjosti kot v preteklosti zavzemala za samostojno ukrajinsko državo ter se spogledovala z ukrajinskim nacionalizmom (Markus 1985: 81).

V sporu med Ukrajinsko avtokefalno pravoslavno cerkvijo in Ukrajinsko pravoslavno cerkvijo – Kijevski patriarhat na eni strani ter Ukrajinsko pravoslavno cerkvijo – Moskovski patriarhat na drugi strani gre po mnenju Oleha Turija za spor med ukrajinsko identiteto, s poudarkom na narodnih oziroma državnih interesih, ter ne-ukrajinsko identiteto. Slednja ne pomeni nujno tudi proti-ukrajinske identitete (Turij 2000: 12).

Razlike v identiteti posameznih cerkva se kažejo tudi na političnem področju. Iz anket za raziskovanje javnega mnenja izhaja, da so v 90. letih 20. stoletja najmočnejšo podporo nacionalističnim strankam oziroma kandidatom ter neodvisnosti Ukrajine izkazovali etnični Ukrajinci, inteligenca, študentje ter verniki grškokatoliške in avtokefalne cerkve. Zlasti močna podpora nacionalistom ter neodvisnosti Ukrajine je bila na zahodu države, posebej v Galiciji (Wilson 1997: 132).

Razlike med ukrajinskimi narodnimi cerkvami (avtokefalna, grškokatoliška) ter ukrajinsko cerkvijo pod okriljem moskovskega patriarhata pa se kažejo tudi v odnosu do evroatlantskih integracij ter Rusije. Za razliko od Ukrajinske pravoslavne cerkve – Moskovski patriarhat ukrajinske narodne cerkve niso naklonjene povezovanju Ukrajine z Moskvo v neko »vzhodno-slovansko zvezo«, po drugi strani pa podpirajo politike, ki zagovarjajo vstop Ukrajine v zvezo NATO (Kuzio 2000: 2; Bourdeaux 2005: 1).

V zvezi s tem je zanimiv prikaz volilnih izidov na parlamentarnih volitvah v Ukrajini leta 2006 po posameznih regijah. Tako so stranke, ki so podpirale vstopanje Ukrajine v evroatlantske povezave ter nasprotovale povezovanju z Rusijo (Naša Ukrajina, Blok Natalije Timošenko), zmagale v tistih pokrajinah, kjer so tradicionalno močne ukrajinske narodne cerkve (zahodna in osrednja Ukrajina). Po drugi strani je stranka, ki je nasprotovala vstopanju Ukrajine v zvezo NATO ter se po drugi strani zavzemala za povezovanje Ukrajine z Rusijo (Stranka regij), pridobila večinsko podporo v pokrajinah, kjer moskovski patriarhat nima prave konkurence, to je vzhodni in južni Ukrajini (Internet 31).

Politične preference posameznih ukrajinskih cerkva so se med drugim pokazale tudi ob politični krizi v Ukrajini spomladi 2007. Razpust parlamenta s strani predsednika Juščenka so takrat podprle vse pomembnejše ukrajinske cerkve (vključno z narodnimi) s pomembno izjemo Ukrajinske pravoslavne cerkve – Moskovski patriarhat (Marone 2007: 3). Slednja ostaja bolj ali manj odkrita simpatizerka pro-ruske politike premiera Janukoviča.

## 6. UKRAJINSKA PRAVOSLAVNA CERKEV – KIJEVSKI PATRIARHAT

Nastanek Ukrajinske pravoslavne cerkve – Kijevski patriarhat je tesno povezan z osebnostjo kijevskega metropolita Filareta Denisenka, dolgoletnega ukrajinskega eksarha Ruske pravoslavne cerkve in prvega voditelja Ukrajinske pravoslavne cerkve – Moskovski patriarhat.

Metropolit Filaret je bil kot dolgoletni eksarh Ruske pravoslavne cerkve v Ukrajini (cerkev je vodil celih 25 let) v preteklosti znan po svojem nasprotovanju vsakršni ukrainizaciji cerkve (Ploky in Sysyn 2003: 120). Po nekaterih virih naj bi celo grajal svojega bodočega naslednika na čelu Ukrajinske pravoslavne cerkve – Moskovski patriarhat, metropolita Volodimirja Sabodana, ker je slednji kot rektor moskovske teološke akademije dovoljeval ustno izpraševanje kandidatov iz Ukrajine v njihovem domačem (ukrajinskem) jeziku (Ploky in Sysyn 2003: 133).

Odnos metropolita Filareta do vprašanja ukrainizacije in avtokefalnosti ukrajinske cerkve se je drastično spremenil leta 1991. Prišel je do ugotovitve, da je v danih religioznih in političnih razmerah (npr. razglasitev ukrajinske neodvisnosti) avtokefalnost cerkve edina rešitev zanjo (Ploky in Sysyn 2003: 120). Vzporedno s tem se je iz privrženca enotne (sovjetske) države prelevil v zagovornika suverenosti Ukrajine. Tako je novembra 1991 sodeloval v televizijski oddaji, katere cilj je bil prepričati volivce, da na prihajajočem referendumu volijo za neodvisnost Ukrajine (Bilokin 1995: 197).

Po eni strani je bil metropolit soočen s krepitvijo ukrajinske narodne zavesti ter ostro konkurenco na religijskem področju (Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev in Ukrajinska grškokatoliška cerkev), katera je poudarjala prav svojo ukrajinsko naravnost. Po drugi strani je bila 24. avgusta 1991 razglašena ukrajinska neodvisnost, katero je na decembrskem referendumu podprlo več kot devetdeset odstotkov volivcev. Na odločitev metropolita Filareta za avtokefalnost cerkve so med drugim vplivale tudi notranje razprtije v Ukrajinski avtokefalni pravoslavni cerkvi. Še pomembnejše pa je bilo dejstvo, da je novi ukrajinski predsednik Leonid Kravčuk pri največji cerkvi v Ukrajini iskal podporo ukrajinski suverenosti (Ploky in Sysyn 2003: 121).

Vse dejavnosti predsednika Kravčuka na področju državno-cerkvenih odnosov so bile od njegove izvolitve dalje usmerjene k ustanovitvi de facto državne cerkve – samostojne ukrajinske pravoslavne cerkve (Plochy in Sysyn 2003: 174).

V odgovor na spremenjeno družbeno in politično situacijo v Ukrajini ter na prigovarjanje ukrajinskih oblasti je bil novembra 1991 sklican cerkveni zbor Ukrajinske pravoslavne cerkve – Moskovski patriarhat, na katerem je bila – pod vodstvom metropolita Filareta – kljub nasprotovanju nekaterih škofov sprejeta odločitev, da se od moskovskega patriarhata zahteva avtokefalnost (samostojnost) ukrajinske cerkve (Plochy in Sysyn 2003: 118).

V prošnji za odobritev avtokefalnosti, ki jo je metropolit Filaret naslovil na moskovski patriarhat, so bili navedeni štiri razlogi za pozitivno odločitev. Kot prvi razlog je bil naveden boj zoper avtokefalistične in katoliške izzive in doseganje harmonije v odnosih med verami ter enotnosti ukrajinskega prebivalstva. Naslednji razlog naj bi bil v tem, da že sama neodvisnost Ukrajine zahteva tudi neodvisnost (avtokefalnost) cerkve. Kot tretji razlog za avtokefalnost je bilo navedeno dejstvo, da cerkev v Ukrajini izpolnjuje pogoje za samostojnost (tako ima npr. okoli 36 milijonov vernikov). Kot zadnji razlog pa je metropolit navedel, da razglasitev avtokefalnosti ukrajinske cerkve podpirajo tako duhovščina kot tudi verniki (Plochy in Sysyn 2003: 123).

Prošnjo za odobritev avtokefalnosti cerkve v Ukrajini je v svojem pismu moskovskemu patriarhu Alekseju podprl tudi novi ukrajinski predsednik Kravčuk. Slednji si je sicer prizadeval za to, da bi bila cerkev v Ukrajini eden od glavnih podpornih stebrov ukrajinske neodvisnosti in suverenosti.

Aprila 1992 so se v Moskvi sestali škofje Ruske pravoslavne cerkve, da bi sprejeli odločitev glede vprašanja avtokefalnosti ukrajinske cerkve. Moskovski cerkveni zbor je skoraj soglasno zavrnil podelitev avtokefalnosti in odločanje o avtokefalnosti preložil za nedoločen čas.

Zanimivo pri tem je, da je tudi večina ukrajinskih škofov, prisotnih na moskovskem cerkvenem zboru, nasprotovala podelitvi avtokefalnosti ukrajinski cerkvi. Tisti redki ukrajinski škofje, ki so podpirali avtokefalnost, so se tako odločili predvsem iz strahu pred izgubo vernikov (Plochy in Sysyn 2003: 125). Sicer je večina navzočih ukrajinskih škofov

obžalovala razpad Sovjetske zveze, ostajala lojalna moskovskemu patriarhatu ter negativno gledala na spremenjeno situacijo v Ukrajini (Ploky in Sysyn 2003: 126).

Na moskovski sinodi se je med drugim pojavila trditev, da cerkvi v Ukrajini primanjkuje duhovne samozadostnosti. V trditvi je bilo kar nekaj resnice, saj si škofje cerkve v Ukrajini, ki so bili vzgojeni v duhu ruskega pravoslavja, niso mogli predstavljati Ukrajine s svojo lastno cerkvijo ter duhovnostjo. Postavljalo se je vprašanje, ali po odhodu duhovščine in vernikov, ki so bili privrženci ukrajinske pravoslavne tradicije, k Ukrajinski avtokefalni pravoslavni cerkvi, znotraj ukrajinske cerkve pod okriljem moskovskega patriarhata sploh še obstaja zadosten ukrajinski element, ki bi cerkev napravil posebno. Na stališče velikega dela škofov ni vplivala niti razglasitev neodvisnosti Ukrajine niti možnost združitve z Ukrajinsko avtokefalno pravoslavno cerkvijo (Ploky in Sysyn 2003: 126).

Poražen v svojem prizadevanju za avtokefalnost cerkve je moral Metropolit Filaret moskovskemu cerkvenemu zboru obljubiti, da bo po vrnitvi v Ukrajino od sinode ukrajinske cerkve zahteval svojo razrešitev in izvolitev naslednika (Ploky in Sysyn 2003: 118).

Po vrnitvi v Ukrajino je metropolit Filaret zatrjeval, da je bila obljuba o odstopu dana pod prisilo in da je ne misli izpolniti. Po drugi strani naj bi ga duhovščina in verniki silili, da ostane na svojem položaju (Dunlop 1995: 23). Posledično ga je moskovski patriarhat razrešil škofovske in duhovniške službe. Za njegovega naslednika je bil na sinodi v Harkovu imenovan škof Volodimir Sabodan. Filaret je izgubil podporo skoraj vseh ukrajinskih škofov ter večine nižje duhovščine (Ploky in Sysyn 2003: 118), po drugi strani pa je postal strasten zagovornik ukrajinske avtokefalnosti (Dunlop 1995: 23).

V nekem intervjuju je Filaret branil svojo odločno podporo avtokefalnosti cerkve: »Vsaka država, ki je kadarkoli v preteklosti ali sedanjosti postala neodvisna, je takoj vzpostavila vprašanje neodvisnosti cerkve. Država, ki ima cerkev, katera je odvisna od druge države, je šibka.«. Ker je bila ruska cerkev vedno odvisna od ruske države, mora imeti Ukrajina avtokefalno cerkev. Filaret: »Z ločitvijo Ukrajinske pravoslavne cerkve od Moskve bo Ukrajina za vselej zapustila Rusijo. Cerkev je zadnja, vendar zelo pomembna vez, ki veže Ukrajino k Moskvi.« (Dunlop 1995: 24).

Oblast razrešenega metropolita Filareta, katerega je še naprej podpiral le manjši del škofov ter duhovščine, se je po cerkvenem zboru v Harkovu omejila zgolj na njegov sedež. Njegovo rezidenco je odtelej varovala nacionalistična paravojaška skupina. Eden od voditeljev omenjene skupine je svojo podporo metropolitu pojasnil s tem, da slednji podpira interese Ukrajine in stoji nasproti Moskvi (Ploky in Sysyn 2003: 133).

Poskus, da bi Ukrajinska pravoslavna cerkev pod okriljem moskovskega patriarhata pridobila avtokefalnost, je po mnenju B. Bociurkiwa v veliki meri propadel zaradi hitenja metropolita Filareta ter ukrajinske vlade, ne da bi pred tem poučili duhovščino in vernike o prednostih ter neizogibnosti neodvisnosti ukrajinske cerkve v neodvisni državi. Tako niso bili predstavljeni naslednji argumenti v prid avtokefalnosti cerkve: da bo to pomagalo ukrajinski cerkvi dozoreti, da bodo obujene tradicije kijevske cerkve, da bo cerkev na ta način ponovno pridobila narodni značaj, in podobno (Bociurkiw 1995: 153).

Seveda pa je k neuspehu akcije za dosego avtokefalnosti cerkve pomembno prispevalo tudi dejstvo, da velik del vernikov Ukrajinske pravoslavne cerkve – Moskovski patriarhat predstavljajo etnični Rusi ter jezikovno in kulturno rusificirani Ukrajinci, ki so močno zainteresirani za ohranitev povezav z Moskvo (Bociurkiw 1995: 131).

Tedanja ukrajinska oblast in večina opozicije je tudi po porazu na moskovskem cerkvenem zboru ter sinodi v Harkovu še naprej brezpogojno podpirala Filareta v njegovih prizadevanjih za dosego avtokefalnosti cerkve, in sicer ne glede na njegov značaj in moralno sporno življenje (kot metropolit je imel izvenzakonsko razmerje in otroke). Ideja državne cerkve pa se je z »uporniške« Ukrajinske pravoslavne cerkve pod okriljem moskovskega patriarhata prenesla k Ukrajinski avtokefalni pravoslavni cerkvi (Ploky in Sysyn 2003: 140).

Brez vednosti patriarha Mistislava se je Filaret junija 1992 pridružil Ukrajinski avtokefalni pravoslavni cerkvi – cerkvi, ki jo je v preteklosti tako odločno preganjal. Še istega meseca je bil pod pritiski iz vladnih krogov sklican skupni cerkveni zbor Ukrajinske pravoslavne cerkve pod vodstvom Filareta ter Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve, na katerem je bila proglašena združitev obeh cerkva. Ustanovljena je bila enotna cerkvena organizacija, imenovana »Ukrajinska pravoslavna cerkev – Kijevski patriarhat«, metropolit Filaret pa je postal eden od vodij novo nastale cerkve (Ploky in Sysyn, prav tam).



V zvezi s tem je pomemben podatek, da se novo nastali cerkvi niso pridružile zahodno-ukrajinske škofije Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve, združitve cerkva pa ni podprl niti voditelj Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve patriarh Mistislav (Ploky in Sysyn, prav tam).

Ukrajinske oblasti so pohitele z registracijo novo nastale cerkve kot uradne naslednice obeh cerkva. Pri tem vsaj na začetku niso upoštevale odločitve tistih škofij oziroma župnij, ki se niso želele pridružiti novi cerkvi (Wilson 1997: 89).

Glavni razlog za ustanovitev Ukrajinske pravoslavne cerkve – Kijeovski patriarhat je bila podpora ukrajinske vlade s strani enotne narodne cerkve in tesno sodelovanje s sekularnimi oblastmi (Turij 2000: 9).

Novo nastala cerkev je imela v tistem trenutku dejansko položaj državne cerkve in je uživala podporo osrednje ukrajinske vlade. Tako kot po prvi svetovni vojni se je tudi zdaj uveljavil slogan, da mora imeti neodvisna država neodvisno cerkev (Ploky in Sysyn 2003: 140). Predsednik Kravčuk je na moskovski in carigrajski patriarhat naslovil več pozivov, da se cerkvi prizna avtokefalnost, vendar brez uspeha (Ploky in Sysyn 2003: 141).

Pomen, ki ga je ukrajinska vlada pripisovala avtokefalnosti pravoslavne cerkve, je daleč presegal dejanski vpliv cerkve na družbeno in politično življenje v državi. Razlog za obnašanje oblasti se je skrival v tem, da je cerkev po padcu komunistične ideologije postala ena od institucij, ki bi lahko potrjevale legitimnost novoizvoljenih oblasti. Zdelo se je logično, da se neodvisnost države kaže tudi na cerkvenem področju – z neodvisno, avtokefalno cerkvijo (Ploky in Sysyn 2003: 144).

Predsednik Kravčuk je sicer vztrajno zasledoval cilj poenotenja vseh pravoslavnih cerkva v Ukrajini. Njegov cilj je bil, da bi v Ukrajini obstajala zgolj ena močna ukrajinska pravoslavna cerkev, ki bi služila kot trdna in zanesljiva opora ukrajinske države (Bilokin 1995: 191).

Ukrajinska pravoslavna cerkev – Kijeovski patriarhat je ob znatni podpori oblasti postopno širila svoj vpliv preko meja Galicije ter se utrdila tudi v osrednji Ukrajini. Po drugi strani pa je bila v zahodni Ukrajini ustanovljena nova Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev, ki je imela podporo patriarha Mistislava (Ploky in Sysyn 2003: 141).

Po uradnih podatkih naj bi novo nastala cerkev avgusta 1992 obsegala blizu 1700 župnij, januarja naslednje leto pa še okoli sto več. V to številko pa so bile po vsej verjetnosti zajete tudi župnije UAOC, ki so zavrnile združitev v skupno cerkev (Bociurkiw 1995: 147).

Pomembno je poudariti, da v Ukrajini obstaja konflikt med dvema konceptoma avtokefalnosti. Na eni strani obstaja teritorialni princip avtokefalnosti, na drugi strani pa narodno-kulturni princip avtokefalnosti.

Od Ukrajinske pravoslavne cerkve – Kijevski patriarhat so oblasti pričakovale, da uveljavi teritorialni princip avtokefalnosti. Slednji ne bi zahteval takojšnje ukrainizacije cerkvenega življenja, cerkev pa bi ostajala odprta za vse vernike, ne glede na njihovo etnično poreklo oziroma narodno identiteto (Ploky in Sysyn 2003: 144).

Po drugi strani pa je koncept narodno-kulturne avtokefalnosti močno podprt s strani Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve, tako na Zahodu kot tudi v sami Ukrajini (Ploky in Sysyn 2003: 145). Omenjeni koncept vidi cerkev predvsem kot ukrajinsko narodno cerkev in zahteva takojšnjo ukrainizacijo vseh področij cerkvenega življenja.

Cerkev, temelječa na narodno-kulturnem (ukrajinskem) principu, ne bi imela v multietničnih ter močno rusificiranih predelih vzhodne in južne Ukrajine nobene možnosti za uspeh. To je bil gotovo eden od razlogov, zakaj je ukrajinska vlada podprla teritorialno idejo avtokefalnosti, in sicer Ukrajinsko pravoslavno cerkev – Kijevski patriarhat. Model neodvisne Ukrajine iz leta 1991 je temeljil prav na teritorialnem in ne na narodno-kulturnem principu (Ploky in Sysyn 2003: 145).

Za Ukrajinsko pravoslavno cerkev – Kijevski patriarhat je značilno, da njeno članstvo sestavljajo večinoma Ukrajinci, deloma pa tudi Rusi. Cerkev kljub svojemu pretežno ukrajinskemu članstvu deluje v smeri teritorialnega principa. Po poročilih s konference o ukrajinskem pravoslavju, ki je bila oktobra 1993 v Kijevu, naj se cerkev ne bi trudila za ukrainizacijo cerkve. Nasprotno: nekatere prej avtokefalne župnije naj bi v bogoslužje ponovno uvedle rusko različico cerkvene slovanščine (Bociurkiw 1995: 162).

Po smrti patriarha Mistislava je bil oktobra 1993 sklican koncil Ukrajinske pravoslavne cerkve – Kijevski patriarhat. Na koncilu je bil za novega patriarha cerkve izvoljen metropolit Volodimir Romaniuk. Slednji je bil že dolgo znan po svoji podpori avtokefalnosti ukrajinske cerkve, leta 1990 pa je postal škof Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve. Kot odkrit zagovornik gibanja za narodno neodvisnost je bil omenjeni s strani nekaterih pro-ruskih politikov viden kot utelešenje militantnega nacionalizma (Ploky in Sysyn 2003: 183). Bil je eden izmed tistih hierarhov UAOC, ki so se leta 1992 pridružili Filaretu pri ustanovitvi Ukrajinske pravoslavne cerkve – Kijevski patriarhat (Bociurkiw 1995: 161).

Na koncilu je bil poleg izvolitve patriarha pomemben tudi poziv ukrajinskim oblastem k vrnitvi cerkva, spremenjenih v muzeje, ter k vrnitvi samostanov, ki so bili v posesti moskovskega patriarhata. Cerkev se je pri tem sklicevala na svojo zvesto podporo neodvisnosti Ukrajine (Bociurkiw 1995: 149).

Po smrti patriarha Romaniuka je bil oktobra 1995 za novega patriarha Ukrajinske pravoslavne cerkve – Kijevski patriarhat kljub očitnim naporom tedanje pro-ruske ukrajinske vlade, da do tega ne bi prišlo, izvoljen Filaret. V odgovor na njegovo izvolitev pa je velik del cerkvene hierarhije iz zahodne Ukrajine izstopil iz cerkve ter se pridružil Ukrajinski avtokefalni pravoslavni cerkvi (Ploky in Sysyn 2003: 181).

Še posebej po izvolitvi pro-ruskega predsednika Kučme leta 1994 je Ukrajinska pravoslavna cerkev – Kijevski patriarhat postala zbirno mesto za tiste politične sile, ki so želele jezikovno, kulturno in politično ukrajinsko Ukrajino (Ploky in Sysyn 2003: 182).

Omenjene politične sile so izkoristile nasprotovanje ukrajinskih oblasti pokopu preminulega patriarha (Romaniuka) na zemljišču ob katedrali sv. Sofije, simbolu ukrajinske samobitnosti, ter nasilje varnostnih organov v zvezi s tem kot povod za nasprotovanje vladni politiki (Ploky in Sysyn, prav tam). Tako je bivši predsednik Kravčuk kritiziral vlado, češ da je bilo vse skupaj posledica nepripravljenosti oblasti, da bi sodelovale z narodno cerkvijo – institucijo, ki je pomemben dejavnik pri dvigu ukrajinske narodne zavesti ter izgradnji naroda. Po drugi strani je Filaret nacionalistični organizaciji, ki se je izkazala pri patriarhovem pogrebu, slovesno izročil ukrajinsko zastavo – simbol ukrajinske neodvisnosti (Ploky in Sysyn 2003: 185).

Leta 1997 je moskovski patriarhat zoper Filareta sprejel ukrep izobčenja iz cerkve. Omenjeni ukrep pa je le še povečal njegov ugled med ukrajinskimi domoljubi (Ploky in Sysyn 2003: 192).

Tako kot že vrsto let je tudi konec 90. let 20. stoletja patriarh Filaret vztrajal pri trditvi, da neodvisna Ukrajina potrebuje neodvisno cerkev. Obenem je zatrjeval, da vključenost konkurenčne cerkve v moskovski patriarhat spodkopava ukrajinsko neodvisnost in duhovni preporod naroda (Ploky in Sysyn 2003: 193).

V intervjuju za ukrajinski časopis novembra 2006 pa je patriarh Filaret izjavil, da se Rusija boji enotne ukrajinske pravoslavne cerkve. Rusija naj bi se zavedala, da je ukrajinska cerkev pod okriljem moskovskega patriarhata velika ideološka sila, ki ima znaten vpliv na ukrajinsko družbo, na primer med volitvami (Internet 11).

Tudi zaradi svojih prizadevanj za vzpostavitev (enotne) nacionalne pravoslavne cerkve v Ukrajini je bil patriarh Filaret oktobra 2006 odlikovan s strani ukrajinskega predsednika Viktorja Juščenka (Internet 21).

Leta 2000 je Ukrajinska pravoslavna cerkev – Kijevski patriarhat obsegala skoraj 2500 župnij, od katerih se je približno tretjina nahajala v osrednjem delu države, 12% pa v jugovzhodnem delu države (Turij 2000: 6).

Dandanes cerkev obsega že več kot 3700 župnij, s skoraj 3000 duhovniki ter okoli 2000 cerkvami (Internet 28; Internet 30).

**7. NARODNA ZAVEST PRIPADNIKOV VERSKIH SKUPNOSTI V UKRAJINI IN NJIHOV ODNOS DO SAMOSTOJNE UKRAJINSKE DRŽAVE, POVEZANOSTI Z RUSIJO TER VSTOPANJA UKRAJINE V EVROATLANTSKE POVEZAVE (ANALIZA DRUŽBOSLOVNIH PODATKOV)**

Stopnja narodne zavesti pripadnikov različnih verskih skupnosti v Ukrajini se lahko kaže na različne načine. Eden od najbolj očitnih kazalcev je uporaba ukrajinskega jezika. Slednje je prikazano v spodnjih dveh tabelah, ki sta nastali na podlagi uporabe (križanja) empiričnih podatkov Centralnega arhiva za empirično družbeno raziskovanje Univerze v Koelnu (ZA).

Tabela 7.1: Kateri je vaš domači jezik?

	UOC-KP	UOC-MP	Grkokatoliška c.	UAOC
ukrajinski (v %)	74,5	50,3	99,1	94,7
ruski	24,7	49,2	0,9	5,3
drugo	0,8	0,5	-	-

Tabela 7.2: Kateri jezik uporabljate v družini?

	UOC-KP	UOC-MP	Grkokatoliška c.	UAOC
samo ukrajinski	48,9	33,3	98,3	89,5
samo ruski	25,9	45,8	0,9	5,3
različno-odvisno od okoliščin	25	20,9	0,9	5,3

Analiza vsebine zgoraj prikazanih tabel kaže na pomembne razlike med verskimi skupnostmi, kar zadeva uporabo ukrajinskega jezika. Na eni strani imamo Ukrajinsko pravoslavno cerkev – Moskovski patriarhat (UOC-MP), kjer skoraj polovica pripadnikov kot domači jezik navaja ruščino in kjer v družini uporablja samo ukrajinski jezik zgolj tretjina njenih pripadnikov, na

drugi strani pa imamo Ukrajinsko avtokefalno pravoslavno cerkev (UAOC) ter zlasti Grškokatoliško cerkev, kjer verniki kot domači jezik navajajo oziroma uporabljajo skoraj izključno ukrajinski jezik. Nekje vmes se nahaja Ukrajinska pravoslavna cerkev – Kijevski patriarhat (UOC-KP), katere tri četrtine pripadnikov kot domači jezik navaja ukrajinjščino, po drugi strani pa jih v družini le slaba polovica uporablja zgolj ukrajinski jezik.

Narodna zavest ter odnos do samostojne ukrajinske države se – vsaj posredno – zrcalita (tudi) v odgovoru na vprašanje glede ukrajinskega državljanstva ter vprašanje, ali naj ruščina postane (drugi) uradni jezik v Ukrajini. V tabelah 7.3 in 7.4 so podani rezultati, pridobljeni na podlagi uporabe podatkov ISSP oziroma EVS.

Tabela 7.3: Kako ponosen si, da si državljan Ukrajine?

	UOC-KP	UOC-MP	Grkokatoliška c.	UAOC
zelo ponosen	28,6	22,4	38,9	13,3
še kar ponosen	41,3	33,7	51,6	73,3
ne preveč	21,6	28,6	9,5	13,3
nisem ponosen	8,5	15,3	-	-

Tabela 7.4: Se strinjate, da ruščina postane uradni jezik?

	UOC-KP	UOC-MP	Grkokatoliška c.	UAOC
da	48,7	69,4	5,6	11,1
ne	51,3	30,6	94,4	88,9

Ob pregledu zgoraj prikazanih tabel lahko ponovno opazimo precejšnje razlike v pogledih pripadnikov različnih verskih skupnosti. Zgolj dobra polovica pripadnikov Ukrajinske pravoslavne cerkve – Moskovski patriarhat je zelo ali še kar ponosnih na to, da so državljanji Ukrajine. Po drugi strani pa se število pripadnikov Grškokatoliške cerkve in Ukrajinske

avtokefalne pravoslavne cerkve, ki so ponosni na svojo državo, suče okrog devetdesetih odstotkov. Nekje vmes so ponovno pripadniki Ukrajinske pravoslavne cerkve – Kijevski patriarhat, izmed katerih je sedemdeset odstotkov ponosnih na lastno državo.

Kar zadeva odgovor na vprašanje, ali naj ruščina postane uradni jezik v Ukrajini, so razlike v stališčih še bolj očitne. Na eni strani so pripadniki Ukrajinske pravoslavne cerkve – Moskovski patriarhat, katerih velika večina (skoraj sedemdeset odstotkov) zagovarja ruščino kot uradni jezik, na drugi strani pa pripadniki Grškokatoliške cerkve ter Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve, katerih velika večina (okoli devetdeset odstotkov) nasprotuje ruščini kot uradnemu jeziku. Kar zadeva Ukrajinsko pravoslavno cerkev – Kijevski patriarhat, so stališča njenih pripadnikov deljena – slaba polovica uvedbo ruščine kot uradnega jezika podpira, dobra polovica pa ji nasprotuje.

Stališče glede povezanosti Ukrajine z Rusijo (posredno pa tudi odnos do samostojne ukrajinske države) se kaže v odgovoru na vprašanje glede vstopanja Ukrajine v unijo z Rusijo ter Belorusijo (tabela 7.5).

Tabela 7.5: Kakšen je vaš odnos do vstopa Ukrajine v unijo z Rusijo in Belorusijo?

	UOC-KP	UOC-MP	Grkokatoliška c.	UAOC
negativen	38,8	18,1	88,3	76,5
do neke mere negativen	14,8	13,8	8,7	11,8
do neke mere pozitiven	24,9	35,5	1,9	5,9
pozitiven	21,5	32,6	1,0	5,9

Iz odgovorov, prikazanih v tabeli 7.5, izhajajo precejšnje razlike glede odnosa pripadnikov posameznih verskih skupnosti do vstopanja Ukrajine v unijo z Rusijo in Belorusijo. Najbolj so uniji z Rusijo in Belorusijo naklonjeni pripadniki Ukrajinske pravoslavne cerkve – Moskovski patriarhat, katerih več kot dve tretjini gleda pozitivno na tovrstno povezovanje. Na nasprotnem polu so – ponovno – pripadniki Grškokatoliške cerkve ter Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve, katerih velika večina nasprotuje povezovanju z Rusijo in Belorusijo.

Nekje vmes so stališča pripadnikov Ukrajinske pravoslavne cerkve – Kijeovski patriarhat, katerih dobra polovica je nenaklonjena tovrstnemu povezovanju, slaba polovica pa ima do njega pozitiven odnos.

Z vidika odnosa do samostojne ukrajinske države, povezovanja z Rusijo ter Zahodom so zanimivi tudi odgovori pripadnikov posameznih verskih skupnosti na vprašanje, v kateri smeri naj gre prihodnji razvoj Ukrajine (tabela 7.6).

Tabela 7.6: V kateri smeri naj se razvija Ukrajina?

	UOC-KP	UOC-MP	Grkokatoliška c.	UAOC
predvsem poglobitev vezi s SND	13,3	20,3	1,7	-
predvsem razvoj odnosov z Rusijo	3,5	4,5	0,9	5,3
zlasti okrepitev vzhodnoslovan. bloka	22,5	31,1	2,6	5,3
predvsem vzpostavitev vezi z Zahodom	15,8	8,5	33,6	42,1
zlasti zanašanje na lastne vire s ciljem okrepitve neodvisnosti	30,4	18,6	51,7	42,1

Kar zadeva zeleno smer razvoja Ukrajine, se stališča posameznih verskih skupnosti precej razlikujejo. Tako je večina pripadnikov Ukrajinske pravoslavne cerkve – Moskovski patriarhat naklonjena predvsem povezovanju oziroma krepitvi vezi z vzhodnimi državami in povezavami (Skupnost neodvisnih držav, Rusija, »vzhodnoslovanski blok«). Nasprotno pa so pripadniki Grškokatoliške cerkve ter Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve naklonjeni



predvsem zanašanju na lastne vire s ciljem okrepitve neodvisnosti ter vzpostavitvi vezi z Zahodom (skupaj okoli 85% vprašanih). Zgolj zanemarljiv delež pripadnikov obeh cerkva je bolj naklonjen povezovanju z Vzhodom. Slika je spet drugačna pri pripadnikih Ukrajinske pravoslavne cerkve – Kijeovski patriarhat, katerih simpatije so bolj enakomerno porazdeljene med različne smeri razvoja (zanašanje na lastne vire, okrepitev vzhodnoslovanskega bloka, vzpostavitev vezi z Zahodom, poglobitev vezi s SND).

Odnos pripadnikov posameznih verskih skupnosti v Ukrajini do vstopa Ukrajine v Evropsko unijo, ugotovljen na podlagi analize podatkov ISSP, je prikazan v tabeli 7.7.

Tabela 7.7: Odnos do vstopa Ukrajine v EU

	UOC-KP	UOC-MP	Grkokatoliška c.	UAOC
pozitiven	87,8	78,1	92,9	88,9
negativen	12,2	21,9	7,1	11,1

Za razliko od predhodnih tabel lahko glede vprašanja vstopanja Ukrajine v Evropsko unijo ugotovimo, da so si stališča pripadnikov različnih verskih skupnosti v Ukrajini zelo podobna. Ne glede na določene razlike v odstotkih podpore lahko ugotovimo, da v Ukrajini vlada (v veliki večini) pozitiven odnos do vstopanja Ukrajine v EU.

V tabeli 7.8 je prikazan odnos pripadnikov posameznih verskih skupnosti v Ukrajini do vstopanja Ukrajine v zvezo NATO (analiza empiričnih podatkov ISSP).

Tabela 7.8: Odnos do vstopa Ukrajine v NATO

	UOC-KP	UOC-MP	Grkokatoliška c.	UAOC
pozitiven	49,3	29,3	82,7	73,3
negativen	50,7	70,7	17,3	26,7

Ob pregledu vsebine tabele 7.8 lahko ugotovimo, da med verskimi skupnostmi v Ukrajini obstajajo pomembne razlike, kar zadeva njihov odnos do vstopanja Ukrajine v zvezo NATO. Na eni strani imamo Grškokatoliško cerkev ter Ukrajinsko avtokefalno pravoslavno cerkev s »plebiscitno« podpora vstopu v Ukrajine v NATO, na drugi strani pa je slika ravno obrnjena pri pripadnikih Ukrajinske pravoslavne cerkve – Moskovski patriarhat, kateri v veliki večini nasprotujejo vstopanju Ukrajine v zahodno vojaško organizacijo. Kar zadeva pripadnike Ukrajinske pravoslavne cerkve – Kijeovski patriarhat, so glede vprašanja vstopanja v zvezo NATO povsem razdeljeni.

Odnos do zahodnih integracij oziroma organizacij pa je razviden tudi iz odgovora na vprašanje, ali naj Ukrajina sodeluje z Mednarodnim denarnim skladom (tabela 7.9).

Tabela 7.9: Ali naj Ukrajina sodeluje z Mednarodnim denarnim skladom (IMF)?

	UOC-KP	UOC-MP	Grkokatoliška c.	UAOC
da (v %)	64	44,1	82,2	80
ne	36	55,9	17,8	20

V odgovorih pripadnikov posameznih cerkva lahko opazimo znatne razlike. Na eni strani se osemdeset in več odstotkov pripadnikov grškokatoliške cerkve ter Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve strinja s sodelovanjem z IMF, po drugi strani pa omenjenemu sodelovanju nasprotuje (izraža nezaupanje) 56% pripadnikov Ukrajinske pravoslavne cerkve – Moskovski patriarhat.

Rezultati, kot izhajajo iz zgoraj prikazanih tabel, so – kot lahko domnevamo – tudi odraz nacionalne sestave posameznih cerkva. V tabeli 7.10 so prikazani odgovori na vprašanje, kateri narodnosti pripadajo verniki obravnavanih cerkva.

Tabela 7.10: Kateri narodnosti pripadate?

	UOC-KP	UOC-MP	Grkokatoliška c.	UAOC
--	--------	--------	------------------	------

ukrajinski	85,4	60,5	98,3	94,7
ruski	13,1	38,4	-	5,3
drugo	1,5	1,1	1,7	-

Kot lahko vidimo, se nacionalna sestava posameznih cerkva znatno razlikuje. Na eni strani imamo grškokatoliško cerkev, katere praktično celotno občestvo sestavljajo verniki ukrajinske narodnosti, na drugi strani pa Ukrajinsko pravoslavno cerkev – Moskovski patriarhat, kjer je skoraj štirideset odstotkov vernikov ruske narodnosti.

## 8. SKLEP

Analiza delovanja Ruske pravoslavne cerkve v različnih zgodovinskih obdobjih, ki je zajeta v 4. poglavju, praktično v celoti **potrjuje prvo hipotezo, in sicer da je Ruska pravoslavna cerkev kot institucija skozi zgodovino delovala v smeri asimilacije ukrajinskega prebivalstva z ruskim in ne v smeri ohranjanja oziroma krepitve ukrajinske narodne identitete**. Tega ne spremeni niti dejstvo, da so v posameznih zgodovinskih obdobjih znotraj cerkve obstajali narodno zavedni posamezniki – predvsem iz vrst nižje duhovščine – ki so se trudili za ohranitev narodne identitete. Skozi zgodovino se je predvsem hierarhija Ruske pravoslavne cerkve trudila, da bi odstranila vse posebnosti ukrajinske kulture in tradicije. Iz cerkvenega obredja in arhitekture so bile tako odstranjene vse ukrajinske značilnosti, uporabljal se je skupni cerkveni jezik (cerkvena slovanščina), v pridigah ruščina, ruščina pa je bila tudi jezik cerkvene uprave ter jezik poučevanja na teoloških šolah. Ukrajinsščina je bila s strani cerkvene hierarhije pogosto zasmehovana kot jezik kmetov oziroma surovi (kmečki) dialekt ruskega jezika.

Do podobnega - sicer nekoliko milejšega - sklepa lahko pridemo tudi v zvezi z delovanjem naslednice Ruske pravoslavne cerkve v Ukrajini – Ukrajinske pravoslavne cerkve – Moskovski patriarhat. Slednja sicer deluje v povsem drugačnih okoliščinah, to je znotraj samostojne in neodvisne ukrajinske države, kjer niso več mogoče očitne rusifikacijske težnje. Kljub temu pa cerkev ni preveč zavzeta za aktivnosti v zvezi z ohranjanjem oziroma

krepitevjo ukrajinske narodne identitete, saj gre pri njej v prvi vrsti za multietnično cerkev s še močno živo imperialno (pan-slovansko oziroma vse-rusko) tradicijo.

Povsem drugačna je bila - kar zadeva njen odnos do ukrajinske identitete oziroma narodne zavesti - zgodovinska vloga Ukrajinske grškokatoliške cerkve. Kot sledi iz analize njenega delovanja (3. poglavje), je v odnosu do ukrajinske narodne identitete oziroma narodne zavesti v večini zgodovinskih obdobj odigrala pozitivno vlogo. Ne samo, da je bila skozi stoletja ohranjevalka ukrajinskih narodnih tradicij ter identitete, pač pa je njena duhovščina v času narodnega preporoda v 19. stoletju stopila na čelo ukrajinske narodne skupnosti. Kljub močni navezanosti na avstrijsko državo ter politični nespretnosti je po svojih najboljših močeh skrbela za ukrajinske interese. Tudi v 20. stoletju se je grškokatoliška cerkev (tu je izstopal zlasti metropolit Šeptitski) skupaj z ukrajinskim narodnim gibanjem borila za ukrajinske interese, med drugim tudi za samostojno ukrajinsko državo.

Kljub temu, da v določenih obdobjih grškokatoliška cerkev oziroma vsaj njen del ni deloval v smeri krepitve ukrajinske narodne zavesti (npr. obdobje latinizacije cerkve v 18. stoletju, nasprotovanje ukrajinskemu jeziku v literaturi s strani večine cerkvene hierarhije v prvi polovici 19. stoletja ter rusofilstvo med delom grškokatoliške duhovščine v drugi polovici 19. stoletja), pa **lahko potrdimo tudi drugo hipotezo, in sicer da je Ukrajinska grškokatoliška cerkev (kot institucija) tekom zgodovine igrala pretežno pozitivno vlogo, kar zadeva ohranjanje in krepitev ukrajinske identitete oziroma narodne zavesti.**

Ukrajinsko avtokefalno gibanje se je v 20. stoletju v Ukrajini pojavilo trikrat: po padcu ruskega imperija leta 1917 (avtokefalna cerkev je bila sicer uradno razglašena leta 1921), v času nemške zasedbe Ukrajine med drugo svetovno vojno ter v času demokratizacije Sovjetske zveze koncem 80. let. Za vsa tri obdobja je bilo - kot izhaja iz analize, podane v magistrski nalogi (5. poglavje) - značilno, da je v njih prišlo do ukrajinskega narodnega preporoda oziroma dviga ukrajinske narodne zavesti. Avtokefalna gibanja so nastala kot odraz družbenih sprememb na cerkvenem področju. **V delu, ki se nanaša na Ukrajinsko avtokefalno pravoslavno cerkev, lahko torej potrdimo tudi tretjo hipotezo, in sicer da je Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev nastala kot odraz prebujene narodne zavesti.**

Kar zadeva nastanek Ukrajinske pravoslavne cerkve – Kijeovski patriarhat, iz analize njenega nastanka (6. poglavje) izhaja, da je nastala predvsem na pobudo predsednika Kravčuka oziroma administracije novo nastale ukrajinske države. Nove ukrajinske oblasti so ob sebi želele imeti de-facto državno cerkev, ki bi jim kot eden od stebrov države nudila trdno oporo ter zagotavljala legitimnost. Ideja v zvezi z novo nastalo cerkvijo je temeljila na teritorialnem principu (cerkev v Ukrajini) in ne na narodnem principu (cerkev Ukrajincev). **V delu, ki se nanaša na Ukrajinsko pravoslavno cerkev – Kijeovski patriarhat, torej ne moremo potrditi hipoteze, da je nastala kot odraz prebujene ukrajinske narodne zavesti.**

Tekom analize delovanja verskih skupnosti v Ukrajini sem prišel do zaključka, da med verskimi skupnostmi v Ukrajini obstajajo pomembne razlike, kar zadeva narodno zavest in naklonjenost samostojni ukrajinski državi, povezanosti z Rusijo ter vstopanju Ukrajine v zahodne integracije. Razlike se kažejo predvsem med Ukrajinsko pravoslavno cerkvijo – Moskovski patriarhat ter ostalimi pomembnejšimi verskimi skupnostmi v Ukrajini. Za razliko od Ukrajinske pravoslavne cerkve – Moskovski patriarhat ostale obravnavane verske skupnosti izražajo odkrito podporo ohranjanju in krepitvi ukrajinske narodne identitete, pa tudi močno in nedvoumno podporo samostojni ukrajinski državi. Naklonjene so vstopanju Ukrajine v evroatlantske povezave (kar se npr. kaže prek podpore Juščenku) ter hkrati nezaupljive do Moskve. Za razliko od njih pa Ukrajinska pravoslavna cerkev – Moskovski patriarhat javno razglaša svoj nad-nacionalni značaj, hkrati pa je to v veliki meri cerkev rusko govorečega prebivalstva. V politiki je cerkev za razliko od ostalih cerkva naklonjena pro-ruskim političnim silam, obenem pa ni naklonjena vstopanju Ukrajine v evroatlantske povezave, zlasti ne v zvezo NATO.

Kar zadeva pripadnike obravnavanih verskih skupnosti v Ukrajini, lahko ugotovimo podobno, kot to velja za cerkveno hirerarhijo. Iz podatkov, pridobljenih na podlagi analize podatkov ISSP oziroma EVS (7. poglavje), lahko opazimo pomembne razlike v smislu narodne zavesti in naklonjenosti samostojni državi, povezovanju z Rusijo ter vstopu Ukrajine v zvezo NATO. Na eni strani imamo pripadnike Ukrajinske pravoslavne cerkve – Moskovski patriarhat, ki jih lahko na podlagi analize označimo za (procentualno) narodno manj zavedne ter po drugi strani bolj naklonjene povezavam z Rusijo ob hkratnem nasprotovanju vstopanju Ukrajine v NATO. Na drugi strani se po stopnji narodne zavesti odlikujejo pripadniki grškokatoliške cerkve ter Ukrajinske avtokefalne pravoslavne cerkve, ki hkrati nasprotujejo tesnejšim

povezavam z Rusijo ter podpirajo vstop Ukrajine v zvezo NATO. Nekje vmes med enim in drugimi se nahajajo pripadniki Ukrajinske pravoslavne cerkve – Kijevski patriarhat.

V zvezi z analizo podatkov pa je pomembno opozoriti na podatek, da je velika večina pripadnikov vseh obravnavanih verskih skupnosti naklonjena vstopanju Ukrajine v Evropsko unijo.

Iz vsega povedanega izhaja, da **analiza večinoma potrjuje četrto hipotezo, to je, da med verskimi skupnostmi v Ukrajini obstajajo pomembne razlike, kar zadeva narodno zavest, naklonjenost samostojni ukrajinski državi, povezanosti z Rusijo ter vstopanju Ukrajine v zvezo NATO. Kar zadeva vstopanje Ukrajine v Evropsko unijo, omenjena hipoteza ni bila potrjena.**

Kot lahko vidimo, religijski dejavnik na področju narodne identitete, odnosa do (samostojne) ukrajinske države, odnosa do Moskve in evroatlantskih povezav v resnici igra (oziroma je tekom zgodovine igral) pomembno vlogo. Seveda pa to še zdaleč ni edini dejavnik, ki vpliva na narodno zavest oziroma odnos do okolja. Pomembna je še množica drugih dejavnikov, vse tja od različne zgodovine posameznih delov države (npr. zgodovinska (ne)vpetost v srednje-oziroma vzhodnoevropsko kulturo, politika vladajočih narodov do Ukrajincev na določenem ozemlju, obdobje sovjetske oblasti na posameznih delih Ukrajine) pa – nenazadnje – do vzgoje v družini, šoli, medijih itd..

## **9. LITERATURA**

### **a) Knjige in članki**

1. Beaver, Bergman, idr. (1991): Velika verstva sveta. Koper: Ognjišče.

2. Bihl, Wolfdieter (1989): Sheptyts'kyi and the Austrian Government. V Paul Robert Magocsi (ur.): *Morality and Reality: The Life and Times of Andrei Sheptyts'kyi*, 15-28. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies.
3. Bilokin, Serhiy (1995): The Kiev Patriarchate and the State. V Michael Bourdeaux (ur.): *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia, 182-201*. New York: M. E. Sharpe.
4. Bociurkiw, Bohdan R. (1989): Sheptyts'kyi and the Ukrainian Greek Catholic Church under Soviet Occupation, 1939-1941. V Paul Robert Magocsi (ur.): *Morality and Reality: The Life and Times of Andrei Sheptyts'kyi*, 101-124. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies.
5. Bociurkiw, Bohdan R. (1990): The Rise of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, 1919-22. V Geoffrey A. Hosking (ur.): *Church, Nation and State in Russia and Ukraine*, 228-249. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press.
6. Bociurkiw, Bohdan R. (1995): Politics and Religion in Ukraine: The Orthodox and the Greek Catholics. V Michael Bourdeaux (ur.): *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia*, 131-162. New York: M. E. Sharpe.
7. Bociurkiw, Bohdan R. (1996): The Ukrainian Greek Catholic Church and the Soviet State (1939-1950). Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press.
8. Bourdeaux, Michael, ur. (1995): *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia*. New York: M. E. Sharpe.
9. Budurowycz, Bohdan (1989): Sheptyts'kyi and the Ukrainian National Movement after 1914. V Paul Robert Magocsi (ur.): *Morality and Reality: The Life and Times of Andrei Sheptyts'kyi*, 47-74. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies.
10. Čibej, Boris (2004): Hladna vojna za »rusko« krajino. Delo, 27. novembra 2004.
11. Dolenc, Bogdan (1997): Obhajanje štiristoletnice Brest-Litovskega zedinjenja. Maribor: V Edinosti.
12. Duncan, Peter J. S. (1990): Orthodoxy and Russian Nationalism in the USSR, 1917-88. V Geoffrey A. Hosking (ur.): *Church, Nation and State in Russia and Ukraine*, 312-332. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press.
13. Dunlop, John B. (1995): The Russian Orthodox Church as an »Empire-Saving« Institution. V Michael Bourdeaux (ur.): *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia*, 15-40. New York: M. E. Sharpe.
14. Flere, Sergej in Kerševan, Marko (1995): *Religija in sodobna družba*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

15. Grivec, Franc (1909): *Vzhodno cerkveno vprašanje*. Maribor.
16. Grivec, Franc (1918): *Pravoslavje*. Ljubljana: Katoliška tiskarna.
17. Grivec, Franc (1930): *Vzhodne cerkve in vzhodni obredi*. Ljubljana: Jugoslovanska tiskarna.
18. Gudziak, Borys (1997): *Ukrainian Religious Life during the First Five Years of Independence*. Ottawa: Chair of Ukrainian Studies, University of Ottawa.
19. Himka, John-Paul (1989): *Sheptyts'kyi and the Ukrainian National Movement before 1914*. V Paul Robert Magocsi (ur.): *Morality and Reality: The Life and Times of Andrei Sheptyts'kyi*, 29-46. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies.
20. Himka, John-Paul (1990): *The Greek Catholic Church in Nineteenth-century Galicia*. V Geoffrey A. Hosking (ur.): *Church, Nation and State in Russia and Ukraine*, 52-64. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press.
21. Himka, John-Paul (1993): *Religious Compromise, Political Salvation: The Greek Catholic Church and Nation-Building in Eastern Europe*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
22. Himka, John-Paul (1999): *Religion and Nationality in Western Ukraine*. London, Montreal: McGill-Queen's University Press.
23. Hosking, Geoffrey A., ur. (1990): *Church, Nation and State in Russia and Ukraine*. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press.
24. Huntington, Samuel P. (2005): *Spopad civilizacij*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
25. Janežič, Stanko (1986): *Ekumenski leksikon*. Celje: Mohorjeva družba.
26. Janežič, Stanko (1994): *Ekumenizem ruske cerkve*. Maribor: Slomškova založba.
27. Janežič, Stanko (2003): *Ekumenizem*. Maribor: Slomškova založba.
28. Jelen, Ted G. in Wilcox, Clyde (2002): *Religion and Politics in Comparative Perspective – The One, the Few, and the Many*. Cambridge: Cambridge University Press.
29. Jurkovič, Ivan (2005): *Vpliv olimpijskih iger na mehčanje odnosa do vere*. Delo, 9. aprila 2005.
30. Knowles (1991): *Zgodovina Cerkve 2*. Ljubljana: Družina.
31. Kohut, Zenon E. (1994): *History as a Battleground: Russian-Ukrainian Relations and Historical Consciousness in Contemporary Ukraine*. V Frederick S. Starr (ur.): *The Legacy of History in Russia and the New States of Eurasia*, 123-146. New York, London: M. E. Sharpe.
32. Kolarić, Juraj (1982): *Istočni kršćani*. Zagreb: Veritas.



33. Kolarić, Juraj (1985): *Pravoslavni*. Zagreb: Veritas.
34. Kozik, Jan (1986): *Ukrainian National Movement in Galicia: 1815-1849*. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press.
35. Lewytzkyj, Borys (1984): *Politics and Society in Soviet Ukraine 1953-1980*. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies.
36. Little, David (1991): *Ukraine - The Legacy of Intolerance*. Washington, D.C.: United States Institute of Peace Press.
37. Luckmann, Thomas (1997): *Nevidna religija*. Ljubljana: Krtina.
38. Magocsi, Paul Robert, ur. (1989): *Morality and Reality: The Life and Times of Andrei Sheptyts'kyi*. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies.
39. Magocsi, Paul Robert (1996): *A History of Ukraine*. Seattle: University of Washington Press.
40. Markus, Vasyl (1985): *Religion and Nationalism in Soviet Ukraine after 1945*. Cambridge: Ukrainian Studies Fund, Harvard University.
41. Markus, Vasyl (1995): *Politics and Religion in Ukraine: In Search of a New Pluralistic Dimension*. V Michael Bourdeaux (ur.): *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia, 163-181*. New York: M. E. Sharpe.
42. Marynovych, Myroslav (2007): *Religious Plurality and Diversity in Their Application to Ukraine*. V Miklos Tomka, Andrij Yurash (ur.): *Challenges of Religious Plurality for Eastern and Central Europe, 28-32*. Lviv: Taras Soroka.
43. Miz, Roman (2002): *Religijska slika Evrope*. Novi Sad: Ekumenska humanitarna organizacija.
44. Mojzes, Paul (1992): *Religious Liberty in Eastern Europe and the USSR*. New York: Columbia University Press.
45. Partykevich, Andre (1998): *Between Kyiv and Constantinople: Oleksander Lototsky and the Quest for Ukrainian Autocephaly*. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press.
46. Pavlyshyn, Marko (1988): *One Thousand Years of Christianity in Ukraine*. Melbourne: Department of Slavic Languages, Monash University.
47. Plokyh, Serhii in Sysyn, Frank E. (2003): *Religion and Nation in Modern Ukraine*. Edmonton, Toronto: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press.
48. Prizel, Ilya (1994): *The Influence of Ethnicity on Foreign Policy: The Case of Ukraine*. V Roman Szporluk (ur.): *National Identity and Ethnicity in Russia and the New States of Eurasia, 103-128*. New York, London: M. E. Sharpe.

49. Santini, Alceste (1987): Tisoč let krščanstva v Rusiji. Koper: Ognjišče.
50. Senyk, Sophia (1993): A history of the Church in Ukraine. Rim: Pontificio Instituto Orientale.
51. Smrke, Marjan (1996): Religija in politika – spremembe v državah prehoda. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
52. Smrke, Marjan (2000): Svetovne religije. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
53. Stachiw, M. (1967): Ukraine and Russia: An Outline of the History of the Political and Military Relations. New York.
54. Starr, Frederick S., ur. (1994): The Legacy of History in Russia and the New States of Eurasia. New York, London: M. E. Sharpe.
55. Stehle, Hansjakob (1989): Sheptyts'kyi and the German Regime. V Paul Robert Magocsi (ur.): Morality and Reality: The Life and Times of Andrei Sheptyts'kyi, 125-144. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies.
56. Sysyn, Frank E. (1990): The Formation of Modern Ukrainian Religious Culture: The Sixteenth and Seventeenth Centuries. V Geoffrey A. Hosking (ur.): Church, Nation and State in Russia and Ukraine, 1-22. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press.
57. Szporluk, Roman, ur. (1994): National Identity and Ethnicity in Russia and the New States of Eurasia. New York, London: M. E. Sharpe.
58. Škafar, Vinko (2001): Papeževa ekumenska potovanja 2001. Maribor: V edinosti.
59. Torzecki, Ryszard (1989): Sheptyts'kyi and Polish Society. V Paul Robert Magocsi (ur.): Morality and Reality: The Life and Times of Andrei Sheptyts'kyi, 75-100. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies.
60. Troyanovsky, Igor (1991): Religion in the Soviet Republics. HarperSanFrancisco.
61. Turij, Oleh (2000): Greek Catholics, Latins and Orthodox in Ukraine: Who's Who? Lviv: Institute of Church History.
62. Weeks, Theodore (2001): Between Rome and Tsargrad: The Uniate Church in Imperial Russia. New York: Cornell University Press.
63. Wilson, Andrew (1997): Ukrainian nationalism in the 1990s: A minority faith. Cambridge: Cambridge University Press.
64. Yelensky, Victor (2007): Eastern Orthodoxy and Global Identities: The Case of Ukrainian Nation Building. V Miklos Tomka, Andrij Yurash (ur.): Challenges of Religious Plurality for Eastern and Central Europe, 100-115. Lviv: Taras Soroka.

65. Zieba, Andrzej (1989): Sheptyts'kyi in Polish Public Opinion. V Paul Robert Magocsi (ur.): Morality and Reality: The Life and Times of Andrei Sheptyts'kyi, 377-406. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies.

## **b) Gradivo z medmrežja**

1. Autocephalous Orthodox Church (2005): Dostopno na <http://www.risu.org.ua/eng/major Religions/autocephalous.orthodox/> (7. april 2006).
2. Bourdeaux, Michael (2005): Moderate Christians benefit from Ukraine's determined fight for democracy. Dostopno na <http://www.risu.org.ua/eng/religion.and.society/digest/article:4320/> (18. januar 2005).
3. Buciora, J. (2005): Canonical territory of the Moscow Patriarchate. An analysis of contemporary Russian Orthodox Thought. Dostopno na [http://www.risu.org.ua/library/doc/MP\\_canter.pdf](http://www.risu.org.ua/library/doc/MP_canter.pdf) (10. julij 2006).
4. Catholic Eastern Churches: From the Orthodox Church – Ukrainian Catholic Church. Dostopno na <http://www.cnewa.org/ecc-ukrainian-catholic.htm> (27. december 2004).
5. Chernomorets, Yuriy (2004): The Destiny of the Ukrainian Orthodox Church at the Beginning of the 21st Century. Dostopno na <http://www.risu.org.ua/eng/religion.and.society/chernomorec/> (24. oktober 2005).
6. Dacko, Iwan (2004): The Greek Catholic and Roman Catholic Churches of Ukraine. Dostopno na <http://www.risu.org.ua/eng/religion.and.society/interreligious.relations/catholic.churches/> (4. november 2004).
7. Druzenko, Gennadiy (2005): Building a National Church, a Stumbling Block for the Ukrainian State. Dostopno na <http://www.risu.org.ua/eng/religion.and.society/analysis/article:9188/> (20. november 2006).
8. Elkner, Julie (2005): Spiritual security in Putin's Russia. Dostopno na <http://www-histpol.hist.cam.ac.uk/archive/pol-paper-print-26.html> (11. april 2007).
9. European Values Study (EVS), 1999-2000 (Ukrajina). Dostopno na <http://zcat.gesis.org/webview/index.jsp> (7. februar 2007).
10. History of Ukraine. Dostopno na [http://en.wikipedia.org/wiki/History\\_of\\_Ukraine](http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_Ukraine) (31. maj 2005).

11. Intervju s patriarhom Filaretom (2006): »Russia fears a single Ukrainian Orthodox Church«, Says UOC-KP Head. Dostopno na <http://www.risu.org.ua/eng/news/article;12772/> (16. november 2006).
12. Krasnolutska, Daryna (2006): Ukraine's Timoshenko May Return as Premier After Elections. Dostopno na <http://www.bloomberg.com/apps/news?pid=10000087&sid=aRapOGX3FD68> (27. marec 2006).
13. Krindatch, Alexey D. (2006): Religion, Public Life and the State in Putin's Russia. Dostopno na <http://www.georgefox.edu/academics/undergrad/departments/soc-swk/ree/krindatch.pdf> (4. februar 2007).
14. Kuzio, Taras (2000): The Struggle to Establish the World's Largest Orthodox Church. Dostopno na <http://www.risu.org.ua/eng/religion.and.society/interreligious.relations/orthodox.jurisdictions/> (4. november 2004).
15. Lami, Giulia (2005): Religion and Nation in Ukraine during the 19th and 20th Centuries: a Short Survey. Dostopno na <http://www.cliohres.net/books/3/Lami.pdf> (28. december 2006).
16. Linzey, Sharon in Krotov, Iakov (2000): The Future of Religion and Religious Freedom in Russia. Dostopno na [http://www.georgefox.edu/academics/undergrad/departments/soc-swk/ree/linzeykrotov\\_tfo01.doc](http://www.georgefox.edu/academics/undergrad/departments/soc-swk/ree/linzeykrotov_tfo01.doc) (8. februar 2007).
17. Marone, John (2007): Orange Revolution II. Dostopno na <http://www.eurasianhome.org/xml/t/opinion.xml?lang=en&nic=opinion&pid=688> (11. april 2007).
18. Mihovilović, Maroje (2006): Zmaga poražencev. Dostopno na <http://www.dnevnik.si/clanek.asp?id=172452> (28. marec 2006).
19. Patriarch Lubomir Calls U.S. Ukrainian Catholics to Feel Unity with Ukraine (2005). Dostopno na <http://www.ugcc.org.ua/eng/news/article;1354/> (20. april 2005).
20. President Putin awards the primate of the canonical Ukrainian Orthodox Church (2005). Dostopno na <http://www.interfax-religion.com/print.php?act=news&id=615> (16. januar 2007).
21. President Yuschenko awards Order of St. Yaroslav the Wise to leader of Ukrainian schismatics (2006). Dostopno na <http://www.interfax-religion.com/print.php?act=news&id=2161> (1. februar 2007).
22. Survey Conducted on Church Membership in Ukraine (2007). Dostopno na <http://www.risu.org.ua/eng/news/article;13940/> (4. maj 2007).

23. The Ukrainian Greek Catholics: A Historical Survey (2000). Dostopno na <http://www.risu.org.ua/eng/major.religions/greek.catholic/historical.survey/> (19. november 2004).
24. The World Factbook - Ukraine. Dostopno na <https://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/up.html> (15. december 2006).
25. Ukraine – International Religious Freedom Report 2002. Dostopno na <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2002/13988.htm> (25. oktober 2004).
26. Ukraine – International Religious Freedom Report 2004. Dostopno na <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2004/35491.htm> (27. december 2004).
27. Ukraine – International Religious Freedom Report 2005. Dostopno na <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2005/51588.htm> (3. marec 2006).
28. Ukraine – International Religious Freedom Report 2006. Dostopno na <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2006/71415.htm> (12. januar 2007).
29. Ukrainian Greek Catholic Church (2005). Dostopno na [http://en.wikipedia.org/wiki/Ukrainian\\_Greek\\_Catholic\\_Church](http://en.wikipedia.org/wiki/Ukrainian_Greek_Catholic_Church) (27. januar 2005).
30. Ukrainian Orthodox Church – Kiev Patriarchate (2006). Dostopno na <http://www.risu.org.ua/eng/major.religions/orthodox.kp/> (20. september 2006).
31. Ukrainian parliamentary election, 2006. Dostopno na [http://en.wikipedia.org/wiki/Ukrainian\\_parliamentary\\_election,\\_2006](http://en.wikipedia.org/wiki/Ukrainian_parliamentary_election,_2006) (11. maj 2006).
32. Ukrainian Society at the Edge of the 21st Century 2000 (ZA3967): Dostopno na <http://zacad.gesis.org/webview/index.jsp> (9. marec 2007).
33. UOC-MP Orthodox »Expect Steps« from Russia, Says Lviv Archbishop (2006). Dostopno na <http://www.risu.org.ua/eng/news/article:9772/> (7. april 2006).
34. Yelensky, Victor (2004): Religious Liberty and National Identity: The Case of Ukrainian Nation-Building. Dostopno na [http://www.censur.org/2004/waco\\_yelensky.htm](http://www.censur.org/2004/waco_yelensky.htm) (7. december 2006).