

## Artykuły, Rozprawy

*Статьи, Доклады*

**Mitja Velikonja**

Uniwersytet w Lublanie

### Słoweńskie i polskie mitologie religijno-narodowe Analiza porównawcza Część I

*Словенская и польская религиозно-национальная мифология.  
Сравнительный анализ. Часть I*

#### 1. Religijno-narodowa mitologia: teoretyczne rozważania

Procesy budowania narodu w Europie Centralnej i Wschodniej znacząco się różnią od tych charakterystycznych dla Zachodu: kulturowe, językowe i religijne elementy miały tu żywotne znaczenie. W artykule tym przeprowadzam analizę porównawczą słoweńskich i polskich mitologii religijno-narodowych oraz ujmuję roli takich instytucji jak *Kościół rzymskokatolicki*, *Rimsko-Katoliška Cerkev* w ich tworzeniu, rozwoju i transformacji. Analizy rozpocznę ujęciem podobieństw oraz znaczących różnic między historycznymi tłami obu narodów, następnie przeprowadzę porównanie słoweńskich i polskich mitologii religijno-narodowych.

Metodologię, którą tu zastosowałem, rozwinął amerykański socjolog religii Michael Sells w analizach „Chrysto-słowiańskich” (Chrystoslavlic) mitologii religijno-narodowej Południowych Słowian uczestniczących w ostatnich wojnach na Bałkanach (w szczególności Serbów). Sells rozważa ją jako dominującą formę religijno-narodowego mitologicznego samotworzenia (self-construction) i postrzegania siebie samych (self-preception). Sądzę, że metoda ta może być skutecznie zastosowana do analiz mitologii religijno-narodowych innych sło-

wiańskich narodów, które – historycznie biorąc – znajdowały się pod silnym wpływem, a nawet dominacją, chrześcijaństwa i różnych kościołów chrześcijańskich<sup>1</sup>. Każdemu z tych narodów właściwa jest specyficzna forma religijno-narodowej mitologii, której istotę stanowią dwa przekonania:

1. że Słowianie są z natury chrześcijanami (katolickie, prawosławne czy też dowolne inne wyznanie: tzn. *być Słowianinem* znaczy *być chrześcijaninem*. *Słowianie są rasowymi chrześcijanami, chrześcijaństwo – jako wiara ich praojców – jest dla nich jedyną prawdziwą religią*);
2. że każdy zarzut wobec chrześcijaństwa jest zdradą rasy słowiańskiej (tzn. *ci, którzy czynią te zarzuty, nie są prawdziwymi Słowianami, coś złego dzieje się z nimi i z ich narodową tożsamością, oni zdradzili swych przodków*) i coś trzeba uczynić, by to przezwyciężyć (tj. wygnanie, nawrócenie, tolerancja itp.) (Sells 1996, 36, 47, 51).

Religijno-narodowi apologetyci często odnoszą się do biblijnych przykładów procesów budowania narodu. Hasting pisze (1997, 18): „Co więcej, Biblia przedstawia w samym Izraelu normatywny model tego, co to znaczy być narodem – jedność ludzi, języka, religii, terytorium, rządu (...) stanowi aż nazbyt oczywisty przykład dla czytelników Biblii, czym każdy naród ma być, jest lustrem dla narodowego obrazowania siebie”. Jest zatem jasne, że ich ostatecznym celem jest monowyznaniowe, narodowo (a najlepiej i politycznie) ujednoczone państwo. Jednakże takie narodowo-nacjonalistyczne wizje pewnych integrystycznych elit i grup interesów nie były i nie są podzielane przez wszystkie nurty i grupy wierzących tak wewnątrz, jak i na zewnątrz Kościoła.

Rozważam zatem mitologię religijno-narodową jako zorganizowany, spójny i dynamiczny system czy też zbiór różnych mitów, przekonań, stereotypów, symboli i obrazów tworzonych o nas samych i o innych, w szczególności związany z narodowymi i religijnymi obszarami. Tak jak każda inna socjocentryczna mitologia, również i mitologia religijno-narodowa mówi wieloaspektowo o tym, jak my widzimy innych (to jest budowanie i percepcja realności) i jak widzimy samych siebie (to jest również samotworzenie i postrzeganie samych siebie)<sup>2</sup>.

Sądzę, że mitologia odgrywa pewne praktyczne role i ma do spełnienia w społeczeństwie rzeczywiste cele; jest „kluczowym elementem w kreacji bliskości i budowy kolektywności” (Schöpflin 1997, 20). W pewnym sensie jest to zawsze dyskurs polityczny, aczkolwiek ujęty poetyckim sposobem. Spełnia on jako taki trzy zasadnicze funkcje, a każda z nich jest widoczna w społeczeństwach współczesnych: funkcje integracyjną (która jest we-

<sup>1</sup> Sugar (1994, 34) podkreśla, że w Polsce powiązanie kościoła i narodowości „było nawet bardziej ściśle niż na Bałkanach”.

<sup>2</sup> W tekście, mitologiczna retoryka, syntagma, powiedzenia, hasła są cytowane w kursywie.

wnętrze złączna a zewnętrznie rozłączna); funkcje poznawczą (która interpretuje najbardziej znaczącą przeszłość i zdarzenia współczesne oraz przepowiada zdarzenia przyszłe) i funkcje komunikatywną (która dostarcza specyficznej mitycznej retoryki i syntagmy)<sup>3</sup>. Następnie, mitologia religijno-narodowa zasadniczo składa się z dwóch typów mitów, które istnieją w ścisłym dialektycznym powiązaniu:

- a) mity tradycyjne – zorientowane na przeszłość i przyswajane przez znaczącą większość grup i członków. Są konserwatywne oraz stanowią niedokończone opowiadania, „in-terminable”<sup>4</sup> używając wyrażania Lévi-Straussa;
- b) mity ideologiczne – zorientowane na przyszłość i kierowane przez małe grupy naciskowe. Są innowacyjne, dostarczają szczegółowego uzupełnienia „otwartości” mitów tradycyjnych (Velikonja 1996, 19–30, 1998, 14–16).

## 2. Historyczne tło rozwoju słoweńskich i polskich mitologii religijno-narodowych

Ogólnie rzecz ujmując, oba kraje znajdują się w „religijno-kulturowym obszarze łańciskim (czy też katolickim)”, którego rysami charakterystycznymi są: po pierwsze, katolicka większość i dominująca pozycja Kościoła katolickiego; pod drugie, ścisły religijny monopolizm i niski poziom religijnej tolerancji (Smrke, 1996a, 50–56). Jednakże analiza historycznego tła tworzenia, rozwoju, istnienia i transformacji słoweńskich i polskich mitologii religijno-narodowych z jednej strony, z drugiej zaś – ich struktury, jasno pokazuje, że istnieje między nimi więcej różnic niż podobieństw<sup>5</sup>. W moim zamiarze leży zaprezentowanie w tej części najbardziej znaczących historycznych różnic i podobieństw (diachroniczne podejście), które to przygotuje nas do zrozumienia strukturalnej specyficzności (synchroniczne podejście) współczesnych słoweńskich i polskich mitologii religijno-narodowych. Te zaś zostaną omówione w części trzeciej.

---

<sup>3</sup> Według Schöpflina (1997, 20), „mit jest efektywny w ustanawianiu zgodności, tworzeniu ujęcia świata, które jest jasne i logiczne, w utrzymaniu dyskursu i ogólnie w tworzeniu kosmosu istniejącego poza chaosem”.

<sup>4</sup> We Wstępie do swej zredagowanej książki *The Raw and the Cooked*, stwierdza on: „Ponieważ mit nie dąży do określenia swego początku i końca, to samo mitologiczne myślenie nigdy nie rozstrzyga ostatecznie dowolnego tematu; zawsze coś pozostaje niedokończone” (Lévi-Strauss, 1994, 6).

<sup>5</sup> Smrke i Uhan (1999, 214) przedstawiają to tak, że te dwa kraje prezentują różne warianty tego wzorca: podczas gdy Polska znajduje siebie niejako pomiędzy wzorcem tradycyjnym i reaktywnym, tak Słowenia między wzorcem reaktywnym a postłańskim, religijnym.

## 2.1. Polityczna i narodowa historia Słowenów i Polaków

### 2.1.1. Etnogeneza

Nazwa Polacy (*Polaci*) pochodzi z zamierzchłej przeszłości: podczas rządów Mieszka I, Polanie (ludzi otwartych pól) byli jednym z kilku zachodniosłowiańskich plemion osiedlonych między Odrą a Wisłą<sup>6</sup>. Znaczenie Polaków jako jednego z najstarszych narodów europejskich zostaje wzmocnienie przez ich wyróżniającą historię i tradycję państwowości. Z drugiej strony, przodkowie współczesnych Słowenów osiedlili się na swym terytorium (które rozciągało się przez południowe prowincje dzisiejszej Austrii) aż do końca VI wieku. Jednakże wyraźne dowody ich indywidualnej etnicznej tożsamości pochodzą ze Średniowiecza (pastoralne manuskrypty Fresing, Stična i Celovec (Klagenfurt), zaś nazwa Słowenicy (*Slovenci*) została ukuta w połowie XVI wieku przez protestanckiego pisarza Primoža Trubara i znaczyła „Słowianie regionu”. Użycie nazwy Słowenicy czy też Słowenia zostało rozpowszechnione na początku XIX wieku. Regionalne i lokalne zbiorowości (Karniolanie, Karantanie, Styrianie, mieszkańcy Niższej Karniolii, Littoral etc.) uchodziły jednak za bardziej znaczące.

### 2.1.2. Historia polityczna

Przypadek Polski charakteryzuje wielkość i chwała. Współczesne państwo polskie jest spadkobiercą Królestwa Piastów (około 850–1370/1386) i Polsko-Litewskiej Unii (1386–1793), znanej jako *Rzeczpospolita Obojga Narodów*. Za Piastów i Jagiellonów, a później pod monarchiami elekcyjnymi z różnych części Europy, Polska stała się jednym z największych i najsilniejszych państw w Europie Średniowiecznej i wczesnej Europie Nowożytnej, a w połowie wieku XVII największym jednostkowym państwem na kontynencie. Pamięć tej wspólniejszej politycznej i militarnej przeszłości jest u Polaków kultywowana, przyczyniła się do powstania mitu o utraconym królestwie i do usilnego zabiegania o odbudowę wcześniejszej chwały (*Renovatio Imperii*)<sup>7</sup>.

Jeśli Polski hymn narodowy *Mazurek* zaczyna się słowami *Jeszcze Polska nie zginęła*, to Słowenia, jako państwo niepodległe, zaistniała w czerwcu 1991 roku (aczkolwiek uzyskała znaczącą wewnętrzną autonomię po 1945 roku

---

<sup>6</sup> Innymi plemionami były: Wiślanie, Mazowszanie, Pomorzanie i Ślężanie.

<sup>7</sup> Istotną konsekwencją długiego okresu polskiej niepodległości, wysokiego poziomu samoświadomości narodowej i ekonomicznej prosperity szlachty był rozwój różnych instytucji, nauk i sztuk przyczyniających się do wzmocnienia tradycji. Polscy naukowcy mogli studiować i pracować w swoim własnym języku i w swoim kraju, co znacząco wpływało na polskie dziedzictwo kulturowe.

jako republika socjalistyczna w obrębie jugosłowiańskiej federacji). Słoweńcy nie mają takiej politycznej i militarnej przeszłości, jaką mają Polacy, ale zarazem nie są obciążeni mitem utraconego imperium. Pierwsze państwo stworzone przez poprzedników Słoweńców było znane jako Karantania i było położone na terenie dzisiejszego południowego, austriackiego federalnego państwa Karantia. Karantania powstała na początku VII wieku, ale w połowie wieku VIII musiała uznać przewagę najpierw Bawarczyków, następnie Franków. Słoweńcy i ich pradiadowie przetrwali pod (nie)bezpiecznym patronatem wielonarodowych państw: pod patronatem Niemieckiego i Austriackiego Cesarstwa aż do końca I wojny światowej, pod patronatem Jugosławii od roku 1918 do 1941 i ponownie od 1945 do 1991. Większość Słoweńców nie postrzega współczesnego państwa Słowenii jako *Odrodzonej Karantanii*, lecz jako rezultat narodowych, wolnościowych procesów występujących w wiekach wcześniejszych, które nasiliły się szczególnie w wieku XX.

### 2.1.3. Demokratyczna tradycja polityczna i klasy rządzące

Polska, jako heterogenne państwo, cieszyła się relatywnie długą tradycją demokracji (system „demokracji szlachty” znany jako *złota wolność*). W 1573 roku, Polska stała się monarchią elekcyjną z legislacyjną rolą szlachty. Natomiast słoweńskie ziemie były zawsze częścią większego i przez długi czas autorytarnego państwa. Podczas gdy Polska miała swoją własną szlachtę, arystokrację, wyższe i niższe duchowieństwo, mieszczaństwo i burżuazję (włączywszy ludzi z innych grup etnicznych takich jak Niemcy i Żydzi), Słoweńcy pozostawali bez szlachty. Do XIX wieku, szlachta i burżuazja w krajach słoweńskich miały w przeważającej mierze pochodzenie niemieckie lub włoskie.

### 2.1.4. Życie w zaborach i stosunek do obcego rządu

Przez ponad prawie 100 lat po rozbiorze swego królestwa pod koniec XVIII wieku, *lud polski* żył jako narodowa i religijna mniejszość pod prote stanckimi rządami pruskimi/niemieckimi oraz prawosławnymi rządami rosyjskimi, które traktowały polską narodową i religijną odrębność z otwartą podejrzliwością. Sytuacja była inna pod rządami Habsburgów. Tam żadna narodowość nie uzyskała absolutnej przewagi, a rządy pozostawały katolickie. Za Habsburgów oraz w czasie, kiedy Słowenia stanowiła część Jugosławii, Słoweńcy byli zawsze mniejszością narodową, ale nie religijną (w Jugosławii, Kościół katolicki był drugim największym kościołem, zaraz po Serbskim Kościele Prawosławnym).

Podczas gdy konflikty zbrojne, powstania, brutalne represje były w tym okresie (1794, 1830–31, 1846, 1848–49, 1863–64, 1905) w Polsce powszechne, Słoweńcy pozostawali lojalni Cesarstwu Habsburskiemu i Jugosławii, aczkolwiek byli również wobec nich krytyczni. Ich ostatecznym celem było bardziej sprawne organizowanie obu państw, które zostało po raz pierwszy wyartykułowane w politycznym programie z 1848 roku „Zjednoczona Słowenia”. Za Habsburgów, Słoweńcy domagali się kulturowej i administracyjnej unifikacji ziem słoweńskich, a w czasie trwania Jugosławii, najsilniejsze słoweńskie siły polityczne walczyły o decentralizację państwa. Idee całkowitej niezależności narodowej uzyskały popularność dopiero z końcem lat 80. i zostały urzeczywistnione na początku lat 90.

### 2.1.5. Nacjonalizm

W obu przypadkach historię nacjonalizmu określał fakt, że narody te otaczali sąsiedzi, którzy byli przeważnie hegemonistyczni i których rządy zmierzwały do wynarodowienia. Jednakże taki nacjonalizm zwrócił się przeciwko Polakom i Słoweńcom po uzyskaniu niepodległości. W porównaniu z ich bogatą wielonarodową historią, oba kraje są teraz prawie zupełnie jednolite etnicznie. To nie przypadek, że pewne bardzo do siebie podobne hasła pojawiły się w czasie krótko poprzedzającym odzyskanie niepodległości: *Polska dla Polaków, zwrócić Polakom wszystko co polskie* pojawiały się także po 1918 roku i były kierowane przeciwko Ukraińcom, Żydom, Niemcom, Litwinom i Rosjanom; hasło *Słowenia dla Słoweńców!*<sup>8</sup> kierowano przeciwko nie-Słoweńcom, tj. przeciwko emigrantom z republik byłej Jugosławii.

Sytuacja jest zupełnie inna w odniesieniu do antysemityzmu. Królestwo Polsko-Litewskie słynęło ze swej religijnej tolerancji wobec Żydów (czasami było określane jako *raj dla Żydów* czy też *Druga Palestyna*). W 1931 roku żydowska wspólnota liczyła w Polsce 2,7 miliona i 3,35 miliona w 1939 roku. Antysemickie uczucia, działania i pogromy nasiliły się w okresie międzywojennym: druga połowa lat trzydziestych świadczyła o wzroście antysemityzmu, który zyskał poparcie państwa (narzucającego *numerus clausus*) i katolickich autorytetów<sup>9</sup>. Prawicowy polityk – Roman Dmowski był jednym z takich właśnie ideologów (zob. Modras, 1994, 23–24, Brock, 1994, 364, Crampton, 1995,

---

<sup>8</sup> Hasło to było używane na początku lat 90. przez prawicową Słoweńską Partię Narodową. Analizę słoweńskich przemówień szowinistycznych przeprowadza Kuzmanić (1999).

<sup>9</sup> O antysemickim stanowisku i antysemickich wypowiedziach prymasa Augusta Hlonda i innych wysoko postawionych katolickich urzędników pisze Modras (1994, 35, 346–47); o antysemickiej retoryce (kończyna objęta gangreną, niesprawiedliwi agresorzy) niektórych polskich księży katolickich. Zob. tamże 283–84.

172–76). W tych kręgach Żydzi byli kojarzeni z komunizmem, masonerią, liberalizmem, sekularyzmem, internacjonalizmem i innymi *immanentnie antynarodowymi i antykatolickimi ideologiami*. Jeden z najbardziej złowrogich pogromów, który niedawno stał się powodem gorących debat<sup>10</sup>, miał miejsce w wiosce Jedwabne w lipcu 1941 roku. Miejscowi Polacy spalili 1600 Żydów\* z powodu ich domniemanej kolaboracji podczas krótkiej okupacji sowieckiej. *Raj dla Żydów* przekształcił się w *czyścić*, a następnie w *piekło*.

Los Żydów polskich podczas nazistowskiej okupacji jest dobrze udokumentowany: przeżyło tylko 11% (370 000). Przez następne dekady ich liczba zmniejszała się stale z powodu emigracji do Izraela i krajów zachodnich, antysemickiej presji i pogromów (najbardziej znane przypadki tych pogromów zdarzyły się zaraz po wojnie w Kielcach (42 zabitych), Krakowie, Radomiu i Sosnowcu; do tego dochodzą antysemickie niepokoje w 1956 roku oraz antysemicka propaganda i kampania w 1968 roku, kiedy tysiące polskich Żydów opuściło kraj)<sup>11</sup>. Postsojalistyczna Polska charakteryzuje się zadziwiającym fenomenem, mianowicie „antysemityzmem bez Żydów” (Mojzes 1992, 305); mity o żydowskiej konspiracji są jednak powszechne wśród prawicowych partii i organizacji oraz wykorzystywane w czasie kampanii wyborczej<sup>12</sup>, a także pośród części rzymskokatolickiego duchowieństwa (spór roztoczony wokół krzyża, który potajemnie został postawiony w Auschwitz w 1989 roku<sup>13</sup>, przypadek Jankowskiego<sup>14</sup> itp.).

---

\* Ostatnie ustalenia Instytutu Pamięci Narodowej wskazują na liczbę około 300 spalonych Żydów. Zob. *Wokół Jedwabnego*, red. P. Machcewicz, K. Persak, wyd. IPN, Warszawa 2002 (przyp. tłumacza).

<sup>10</sup> Kościół katolicki najpierw stanął po stronie tych, którzy odrzucili propozycję Aleksandra Kwaśniewskiego, by publicznie oczyścić Żydów z takich zarzutów (zamiast tego Kardynał Józef Glemp zaproponował roku wspólną modlitwę Katolików i Żydów). Episkopat w maju 2001 wyraził żal za to zdarzenie w czasie uroczystej mszy w Warszawie. Jednakże, ani reprezentanci Kościoła katolickiego w Polsce, ani Europejski Kongres Żydów nie uczestniczyli w uroczystości w lipcu 2002 roku (zob. na przykład *La Pologne demande pardon aux juifs de Jedwabne*, „Le Monde”, Paris. July 12th 2001).

<sup>11</sup> 56 000 Żydów mieszkało w Polsce w 1950 roku; 16 000 w roku 1968; 8 000 w 1982.

<sup>12</sup> Antysemici ujawniali żydowskie pochodzenie niektórych polskich polityków: Bronisława Geremka, Jacek Kuronia, Aleksandra Kwaśniewskiego, a nawet Karola Wojtyły czy Lecha Wałęsy. Zarzucali takie pochodzenie 30% polskiego duchowieństwa katolickiego, większości biskupów i wszystkim trzem kardynałom. (Tismaneanu, 1998, 85, 104, 105).

<sup>13</sup> Zob. Frontier, Keston Institute; Oxford, No. 5/1998. s. 6–7.

<sup>14</sup> Najbardziej negatywny przykład ostatnich lat dotyczy Henryka Jankowskiego, prałata gdańskiej katedry św. Brygidy, który wspierał ruch solidarnościowy i który został zawieszony za antysemickie wypowiedzi (Polacy nie mogą dłużej tolerować rządów tworzonych przez ludzi, którzy nie zadeklarowali się, czy pochodzą z Moskwy czy z Izraela; Gwiazda Dawida jest wpleciona w swastykę równie dobrze jak sierp i młot) czy też wypowiedzi odnoszące się do żydowskiej odpowiedzialności za II wojnę światową formułowane przez arcybiskupa Tadeusza Gocłowskiego w listopadzie 1997 roku. Zob. na przykład Tismaneanu, 1998, 104, 105).

Pod koniec XV i na początku XVI wieku cesarz Maksymilian wydał szereg dekretów poświęconych Żydom z ziem słoweńskich. Wówczas żyło na tym terytorium tylko kilkaset Żydów. Większość znajdowała się w Prekumurje, najbardziej położonej na wschód części Słowenii (a historycznie części Królestwa Węgierskiego), w takich większych miastach jak: Lublana, Maribor, Triest i Gorycja). Pomimo tego antysemityczne stereotypy i uwagi czynione przez prawicowych słoweńskich polityków i prasę o tej orientacji były powszechne aż do końca II wojny światowej. Prawie wszyscy pozostający przy życiu Żydzi zostali zlikwidowani w ostatnich miesiącach wojny, do czego przyczyniła się kolaborująca policja słoweńska.

### 2.1.6. II wojna światowa i kolaboracja

Stosowanie do doktryny nazistów i ich strategii ekspansji na wschód i południe aż do Morza Śródziemnego, oba narody słowiańskich podludzi, a dodatkowo także Żydzi i Cyganie, byli na pierwszym miejscu listy przeznaczonych do unicestwienia. Podczas gdy praktycznie nie istniała polska kolaboracja z okupantami<sup>15</sup>, wielu Słoweńców kolaborowało z siłami włoskimi i niemieckimi, w efekcie czego znajdowali się w bratobójczej wojnie z partyzanckim ruchem oporu. Istniały dwa typy tego rodzaju militarnych jednostek: między wiosną 1942 a wrześniem 1943 – Dobrowolna Antykomunistyczna Milicja, podlegająca włoskim siłom zbrojnym; między jesienią 1943 a majem 1945 – Straż Krajowa (*Domobranci*), podlegająca wojskom niemieckim.

Polskie jednostki walczyły na różnych frontach: od kampanii wrześniowej po bitwę o Anglię, od Powstania Warszawskiego po Monte Cassino, służyły w Armii Krajowej i Armii Ludowej. W Słowenii opór przeciwko okupacji był podtrzymywany przez większość narodu: między 26 kwietnia 1941 roku a początkiem marca 1943 roku, kiedy to komuniści przejęli dowodzenie, Front Wyzwolenia był pluralistyczną organizacją (obejmował komunistów, chrześcijańskich socjalistów, patriotyczną inteligencję, organizację „Sokół” i inne). Opór wojsk partyzanckich był w obu krajach bardzo silny; jednakże gdy Polska została wyzwolona przez Armię Sowiecką, Słowenia wyzwoliła się prawie wyłącznie siłami słoweńskich partyzantów, choć przy udziale jednostek z innych części Jugosławii.

### 2.1.7. Socjalistyczny rząd

Po wojnie socjalizm przyszedł do Polski ze strony sąsiadującego Związku Radzieckiego, jednakże nie był akceptowany przez większość narodu. Aczkolwiek określano go w czasie rządów Bolesława Bieruta (1947–56) jako *narodowy komunizm*, to jednak sam polski rząd socjalistyczny uchodził za

---

<sup>15</sup> O rzadkich próbach polskiej kolaboracji, które nigdy faktycznie się nie rozwinęły zob. Woods, 1968, 18–19.



„importowany”, a w pewnych przypadkach uciekał się do użycia siły (tak jak w Poznaniu w 1956 roku i w Gdańsku w 1970 roku)<sup>16</sup>. Z tego powodu wiodąca siła polityczna – Polska Zjednoczona Partia Robotnicza – nie cieszyła się szczególnie szacunkiem.

Narodowe wyzwolenie w Słowenii zbiegło się z socjalistyczną rewolucją. Socjalistyczny rząd w Słowenii (i ogólnie w Jugosławii) w latach 60. zmienił swój styl rządzenia z totalitarnego na autorytarny i był ogólnie wyżej ceniony przez ludzi niż ten w Polsce. Powody były następujące: odejście w 1948 roku od Stalina i bloku wschodniego, socjalistyczne zarządzanie, względnie liberalnej natury, większa otwartość na wpływy Zachodu, znacząco większy poziom życia w porównaniu z innymi krajami socjalistycznymi.

### 2.1.8. Proces demokratyzacji w latach 80.

Najistotniejszymi czynnikami prowadzącymi do demokratyzacji polskiego społeczeństwa w latach 80. były związki zawodowe, a później szerszy ruch solidarnościowy (*Solidarność* i jej poprzednik Komitet Obrony Robotników KOR, założony w 1976 roku) oraz Kościół katolicki. Kościół katolicki był często pośrednikiem w napiętym dialogu między ruchem *Solidarność* a rządem; wypowiadał się w imieniu robotników i domagał się wolności politycznej. Aczkolwiek nowy prymas polski kardynał Józef Glemp czynił zastrzeżenia, że Kościół katolicki nie ma intencji bycia „trzecią siłą”, lecz chce po prostu służyć (Chrypiński, 1989, 256) i że powinien unikać polityki (Monticone, 1986, 185), to jednak jego mocna pozycja między obiema stronami była oczywista. Tak chociażby w lecie 1980 roku, wejście do Stoczni Gdańskiej im. Lenina było udekorowane napisem *Robotnicy wszystkich zakładów, łączcie się* i kolorowym zdjęciem papieża Jana Pawła II (Stefanowicz, 1980, 45). Pierwszy ogólnonarodowy Kongres *Solidarność* w Gdańsku we wrześniu 1981 roku został otwarty mszą celebrowaną przez kardynała Glempa. W Artykule I programu *Solidarność* z 1985 roku znajdujemy, że *Solidarność jako związek zawodowy jest dziedzictwem etycznych zasad chrześcijaństwa, a w szczególności społecznego nauczania Kościoła rzymskokatolickiego*, podczas gdy Artykuł 13 tego programu odnosi się do Kościoła jako *najwyższego moralnego autorytetu* w Polsce (Lisicka, 1992, 162–63). Jak podkreśla Monticone (1986, 112–114), rola Kościoła katolickiego w *Solidarność* była dwojaka: dostarczał tła religijnego i służył jako polityczny doradca. Sytuacja w Słowenii w latach 80. znaczenie się różniła. Protagonistami procesu demokratyzacji były świeckie ruchy społeczne: czasopisma<sup>17</sup>, wpływowe stowarzyszenia (Stowarzyszenie Słoweńskich Pisarzy), niezależni intelektuali-

<sup>16</sup> Wyrażając to słowami Michnika, podstawą polskiego marksizmu-leninizmu był „Związek Sowiecki i jego wojująca Armia Czerwona” (1997, 232).

<sup>17</sup> „Mladina”, „Tribuna”, „Katedra” i „Nowa Revija”.

ści, ruchy młodzieżowe, punki itp. Kościół katolicki, z wyjątkiem nielicznych teologów, nie odgrywał znaczącej roli (jak to przyznał teolog Anton Stres; Kerševan 1996, 43–44).

## 2.2. Historia religijna Słoweńców i Polaków

### 2.2.1. Chrystianizacja i wczesne ośrodki chrześcijaństwa

Chrystianizacja przodków współczesnych Polaków dokonała się relatywnie późno: chrzest Mieszka I w 966 roku był w następnych, pomyślnych stuleciach interpretowany jako *chrystianizacja Polski*, aczkolwiek chrześcijaństwo przybyło do tych obszarów znacznie wcześniej<sup>18</sup>. Przodkowie Słoweńców zostali nawróceni na chrześcijaństwo w VIII wieku przez misjonarzy z Salzburga i Akwilei<sup>19</sup>. Podczas gdy od początku eklezjastycznymi ośrodkami chrześcijaństwa w Polsce była archidiecezja w Gnieźnie (kolebka polskiego chrześcijaństwa, założona w 1000 roku) i diecezje w Poznaniu (966) i Krakowie (1000), to przodkowie Słoweńców musieli poszukiwać swych wczesnych ośrodków chrześcijaństwa w sąsiadujących krajach (Salzburg i Akwileja). Przez następne wieki Kościół katolicki stał się jednym z największych właścicieli ziemskich w obu krajach.

### 2.2.2. Religijni przywódcy i osobistości religijne

W wiekach średnich oraz na początku nowożytności Polska miała silnych i (politycznie) wysoko postawionych dostojników religijnych<sup>20</sup>. Słoweńcy natomiast aż do XIX wieku nie mieli praktycznie wysoko postawionego duchowieństwa: wyjątkiem jest tu biskup Tomaž Hren z Lublany, który przewodził Katolickiej Kontreformacji w Słowenii. Niżej postawionymi katolickimi duchownymi byli ludzie miejscowego pochodzenia, a pośród niewielu wykształconych Słoweńców znajdowali się poeci, nauczyciele, filolodzy, historycy itd.<sup>21</sup> Słoweńscy na-

<sup>18</sup> W typowej retoryce obejmującej mityczne pochodzenie, katolickie źródła wyjaśniają, że historia Polski zaczęła się wraz z chrztem (Davies, 1981/I, 21). W istocie, rok ten był punktem zwrotnym, który wprowadził masowo chrystianizację (zob. również Simpson, 2000, 11).

<sup>19</sup> Chrystianizacja przodków Słoweńców wraz z trzema traumatycznymi bratobójczymi wojnami w VIII wieku, stanowi fabułę jednego z najbardziej popularnych poematów, zatytułowanego „Krest pri Savici”, którego twórcą był wielki słoweński poeta France Prešeren.

<sup>20</sup> Na przykład Jakub Świnka, Paweł Włodkowic, Mikołaj Trąba, Zbigniew Oleśnicki, Mikołaj Rej, Jan Laski, Ignacy Krasicki, Hugo Kołłątaj i Stanisław Staszic (zob. Piekarski, 1978, 20–55; Davies 1981/I, 70, 125–26, 135, 138, 166, 183, 357–59, 530–31; 1981/II, 220–221).

<sup>21</sup> Na przykład Marko Pohlin, nauczyciel gramatyki i pisarz końca XVIII wieku.

uczyciele protestancy<sup>22</sup> z drugiej połowy XVI wieku byli w szczególności w sposób ważny, gdyż jako pierwsi pisali, tłumaczyli i drukowali książki – włącznie z Biblią – w języku słoweńskim i próbowali ustanowić system edukacyjny w parafiach.

### 2.2.3. Religijny pluralizm i monizm

Przez pierwsze 150 lat Rzeczypospolitej, Polska stanowiła w Europie<sup>23</sup> niezwykły i wyjątkowy przykład religijnej wolności i tolerancji. Ta tradycja zaznaczała się w takich określeniach: Polska jest *Nową Babilonią* czy też *przystanią tolerancji*. To były wyjątkowe określenia w czasie, w którym klerykalny despotyzm dominował w większości krajów Europy, a wyłączna zasada *cuius regio eius religio* rządziła niepodzielnie. Jednakże Kościół katolicki nie uzyskał religijnego monopolu w polskim społeczeństwie, które było także zamieszkane przez Żydów, prawosławnych chrześcijan, unitów, luteranów, kalwinów, meonitów, Armeńczyków, muzułmańskich Tatarów i innych<sup>24</sup>. Jedynym znaczącym przykładem wojny religijnej w Polsce była wojna przeciwko Husytom (taborytom), którzy osiedlili się w Polsce i zostali pokonani przez katolickie siły w 1439 roku. Katolicki kościół nie był wspierany przez świecką władzę, nie było ani religijnego prześladowania, ani religijnego fanatyzmu, a w szerokim zakresie unikano metod inkwizycji. Tylko nieliczni Polacy uczestniczyli w krucjatach. Polscy królowie – Zygmunt III Waza i jego syn Władysław IV (koniec XVI wieku i połowa XVII) byli przykładami tolerancji religijnej<sup>25</sup>.

Na ziemiach słoweńskich wyjątkiem w monolitycznej hegemonii katolicyzmu i Kościoła katolickiego była krótko trwająca protestancka reformacja w latach między 1520 a końcem XVI stulecia, kiedy te dwa kościoły ze sobą współistniały. Podczas gdy protestanci próbowali ustanowić lokalną kościelną organizację „Kościół Słoweński” i powoli stawali się większością w miastach i wśród szlachty, to włościanie przeważnie pozostawali katolikami. Radykalne sekty protestanckie – anabaptyści, byli prześladowani zarówno przez luteran, jak i katolików. Jednakże Kościół katolicki w Słowenii

<sup>22</sup> Trubar, Jurij Dalmatin, Adam Bohorič, Sebastjan Krelj i inni.

<sup>23</sup> Protestanckie i prawosławne mniejszości religijne były jedynie po 1718 roku pozbawione pełni politycznych praw (Davies, 1981/I, 514).

<sup>24</sup> Katolicy reprezentowali w 1660 roku w przybliżeniu 45% populacji Królestwa Polsko-Litewskiego, a w 1772 – 43%.

<sup>25</sup> Kiedy legat papieski domagał się od króla Zygmunta Starego (pierwsza połowa XVI wieku) prześladowania religijnych mniejszości, ten odpowiedział: „Pozwól mi sprawować władzę tak nad kozami, jak i owcami” (Modras, 1994, 9). Czy też, wyrażając to mniej literalnie – Sum rex populorum not conscienciarum.

skutecznie atakował i przejął zdobycze Reformacji, choć uczynił to z pomocą dobrze zorganizowanych politycznie i militarnie kampanii habsburskich<sup>26</sup>, jednakże w większości przypadków dokonało się to bezkrawowo. Religijna jednolitość została narzucona, ponieważ państwo miało względnie mocną władzę wykonawczą.

Podsumowując, decydującym czynnikiem religijnej dynamiki Słoweńców była świecka siła: Akt Tolerancji został tylko przyjęty w 1781 roku (w 1773 w Rzeczpospolitej) i minęły dziesięciolecia zanim znalazł swe praktyczne zastosowanie. Niektóre kręgi katolickie niezmiennie utrzymywały, że Słoweńcy zostaliby zgermanizowani, gdyby pozostali protestantami, i że rekatolizacja w istocie ocaliła ich „słoweńskość”. To jest oczywiście czysta spekulacja, jeśli nie zupełny nonsens<sup>27</sup>. Jedyną grupą protestantów tego czasu jest mała społeczność żyjąca w najbardziej wysuniętej na wschód części Słowenii (licząca w przybliżeniu 20 000), znajdująca się w węgierskiej części Cesarstwa.

Podczas gdy klerykalny despotyzm Habsburgów narzucał „jedność ołtarza i tronu”, polscy władcy przed XIX wiekiem nie utożsamiali z katolicyzmem ani siebie, ani państwa. Odmienne niż na ziemiach słoweńskich: „Otoczenie biskupów nie było wspierane ani przez króla czy sejm, ani nie mogło wykorzystywać instytucji państwowych do realizacji swych pragnień (...), konflikty z protestantami były sporadyczne i rzadko gwałtowne” (Davies, 1981/I, 166–67). Jezuici zostali sprowadzeni do Polski w 1564 roku, lecz ich obecność miała mniejszą wagę niż w innych krajach: nie mieli nawet wyłączności w sprawach edukacyjnych. Według Daviesa (1981/I, 197–98), zwycięstwo kontrreformacji w Polsce było w znacznym stopniu spowodowane „przypadkowością i czynnikami zewnętrznymi”: utratą terytorium przez protestantów i prawosławnych, a kalwini i arianie podczas wojen szwedzkich w późnych latach 20. XVII wieku i latach 50. tego wieku nawracali się raczej na katolicyzm niż na luteranizm. Poza tym, protestanci byli atakowani przez Rosjan, Ukraińców i Kozaków itp. Zatem, „praca kontrreformatorów została w rzeczywistości wykonana przez ich oponentów”. Spierając się z tą tezą Ramet (1987, 58–59) podkreśla, że główne czynniki miały jednak charakter „wewnętrzny”. Zalicza do nich: brak organizacji i współpracy między protestanckimi kościołami, niezdolność do zakorzenienia protestantyzmu pośród chłopstwa, niezdolność do wytworzenia intelektualnych głosicieli, mających ten sam poziom, który reprezentowali intelektualiści katolicycy.

---

<sup>26</sup> Prawie wszystkie słoweńskie książki były systematycznie spalane. Protestanci prześladowani, ich kościoły i cmentarze niszczone.

<sup>27</sup> Absurdalność takich opinii staje się jasna, jeśli zwrócimy uwagę na to, że uczestnicy Kontrreformacji w rzeczywistości palili pierwsze słoweńskie książki (poza Biblią), które były wydawane przez słoweńskich protestantów.

### 2.2.4. Niejasne relacje ze Stolicą Apostolską

Podczas rozbiorów, kuria była opozycyjna, a czasami nawet wrogo nastawiona wobec „przypadku polskiego”. Papieże: Klemens XIV, Pius VI, Grzegorz XVI, Pius IX i Leon XIII utrzymywali skrajnie konserwatywne stanowiska: akceptowali rozbiory i potępiali polską insurekcję w 1794 roku, a także powstania w XIX wieku. Utrzymanie Świętego Przymierza było ich podstawowym priorytetem dyplomatycznym. Nakazywali zatem polskiemu duchowieństwu lojalność i współpracę z trzema różnymi zaborcami: ich nakaz był przeważnie skuteczny wobec duchowieństwa wyższego (zob. Piekarski, 1978, 45–55; Ramet, 1987, 62; Chrypiński, 1990, 118; Modras, 1994, 19–20, 340; Davies, 1981/II, 212–13). Kuria rzadko również protestowała przeciwko naciskom i gwałtowi wobec katolików i unitów na okupowanych terytoriach. Nie interweniowała również podczas II wojny światowej, pomimo licznych raportów otrzymywanych od polskiego duchowieństwa. Przeciwnie, papież wyznaczył kościelną administrację polskiego terytorium biskupom niemieckim. Z tych przyczyn, kuria wyraźnie działała przeciwko polskim interesom narodowym.

Słoweńcy, jako mały naród graniczący z Włochami i stanowiący niezmiennie część większych państw, nie byli przedmiotem szczególnego zainteresowania ze strony Stolicy Apostolskiej. Jednakże później, w latach 80. Watykan wspierał demokratyczne przemiany w obu krajach. Był to zarazem jeden z pierwszych kroków do uznania niepodległej Słowenii.

### 2.2.5. Patriotyczne duchowieństwo w XIX i XX wieku

W obu przypadkach Kościół katolicki służył jako kościół narodowy, który opierał się rządzącej sile (Niemcom i Rosjanom, jeśli chodzi o Polaków<sup>28</sup>, Niemcom i Włochom, jeśli chodzi o Słoweńców), a także, w przypadku polskim, i innym kościołom (prawosławnemu na terytoriach zajmowanych przez Rosję i protestanckiemu na terytoriach zajmowanych przez Prusy). Reprezentując jeden z kilku bastionów narodowej tożsamości, gdyż polska szlachta podpadała lub też została wyeliminowana, niższe stany duchowieństwa wyrażały swój patriotyzm, miały wysokie aspiracje narodowe i brały udział w powstaniach. Z tego powodu znajdowały się pod ścisłą kontrolą, a nawet były prześladowane. Tak między 1864 a 1914 ponad 1000 polskich księży zostało zesłanych

---

<sup>28</sup> Jak podkreśla Davies (1981/II, 19; zob. również Piekarski, 1978, 60), msze tradycyjnie kończyły się odśpiewaniem patriotycznego hymnu *Boże coś Polskę*, skomponowanego w 1816 roku przez Alojzego Felińskiego, w którym znajdujemy wers *Ojczyznę wolną racz nam zwrócić Panie*.

do ciężkiej pracy na Syberii (Modras, 1994, 19; Davies 1981/II, 86–87). Represjonowano katolików, a także i unitów. Unickie diecezje zostały zlikwidowane, ich kościoły przejęte przez prawosławnych. Również unickie dobra zostały skonfiskowane, ich książki spalone, a klasztory zamknięte (według Piekarskiego – 114 klasztorów, 1978, 60). W zaborze pruskim zniesiono zakonny obrządek, a majątki skonfiskowano. Wraz z początkiem *Kulturkampf* w roku 1870, katolicy duchowi byli ściśle nadzorowani, a pewna ich liczba uwięziona (Ramet, 1987, 61; Davies, 1981/II, 127).

Pośród księży słoweńskich, narodowymi aspiracjami wyróżniali się: biskup Anton Martin Slomšek z Maribor, autor maksymy: *zachowanie dwóch rzeczy jest dla Słoweńców najbardziej wartościowe: świętej katolickiej wiary i języka słoweńskiego*; Matija Majar Ziljski, jeden z twórców programu z 1848 roku „Zjednoczona Słowenia”; konserwatyści Anton Mahnič i Aleš Ušeničnik. Pierwsza słoweńska szkoła gramatyczna została założona w 1904 przez Kościół katolicki (przez biskupa Antona Bonaventura Jegliča z Lublany)<sup>29</sup>. Większość tych duchownych wiązało słoweńską tożsamość narodową z katolicyzmem. W obu przypadkach – Polaków i Słoweńców, duchowieństwo wraz z innymi grupami patriotycznymi (świecką inteligencją, pisarzami i narodowo zorientowaną burżuazją), było zdolne pod obcą dominacją do zachowania, a nawet wzmocnienia narodowej tradycji i języka. Jednakże istniały również przypadki duchownych, którzy kolaborowali z okupantami<sup>30</sup>.

## 2.2.6. Wpływ Kościoła na politykę w pierwszej dekadzie XX wieku

W tym czasie współistniały różne nurty w obrębie Kościoła katolickiego, najbardziej wpływowej religijnej instytucji w obu krajach<sup>31</sup>. Kręgi mające przewagę były nietolerancyjne wobec wyznań religijnych, będących w mniej-

<sup>29</sup> W słoweńskiej literaturze znajdujemy archetypiczną postać kapelana Martina Čedermaca, który opierał się naciskom italianizacji w czasach faszystowskich (autorem tego dzieła jest France Bevka, a zostało ono wydane po raz pierwszy w 1938 roku). Inspiracją dla Bevka był patriotyzm wielu ówczesnych słoweńskich księży katolickich, pochodzących z regionu Littoral.

<sup>30</sup> Niektórzy wyżej postawieni polscy katolicy dygnitarze nie tylko byli lojalni wobec okupantów, lecz także wspierali ich przy różnych okazjach: tak było w roku 1792, podczas insurekcji kościuszkowskiej w 1794, w 1830–31, 1846, 1848–49 i 1863–64 (zob. Piekarski, 1978, 45–60; Davies, 1981/I, 526). Niektórzy z nich zostali nawet straceni, na przykład trzech biskupów w 1794 (Piekarski, 1978, 47, Davies 1981/I, 539). Część słoweńskiego duchowieństwa katolickiego otwarcie kolaborowała z okupantami podczas II wojny światowej.

<sup>31</sup> Według spisu przeprowadzonego w 1921 roku, 63,9% polskich obywateli było katolikami, 11,1% unitami, 10,5% prawosławnymi, 10,5% żydami, 3,7% protestantami (Bender, 1992, 514, 515); w 1931 roku 97,8% populacji w słoweńskim „Dravska banovia” (gubernatorstwie) w Jugosławii było katolikami, 2,2% protestantami i 0,6% prawosławnymi.

szości, wobec Żydów, liberalnych katolików, wolnomyślicieli, ateistów, lewicowców i także, w coraz większym stopniu, wobec parlamentarnej demokracji. Na przykład *schizmatycy* byli nękami w okresie międzywojennym, a niektóre z ich kościołów i klasztorów zostały zburzone lub też przejęte przez Kościół katolicki (w latach zaraz po wojnie<sup>32</sup> oraz w pod koniec lat trzydziestych)<sup>33</sup>. Antysemityzm (pojęcie to obejmuje również tych, którzy dążyli do wypędzenia Żydów z Polski; Modras, 1994, 283) i teorie *konspiracji żydo-masono-komunistów* były szeroko rozpowszechniane. Przez niektóre kręgi integrystyczne, sekularyzm był traktowany jako *dżuma naszych czasów*, by sparafrazować słowa papieża Piusa XI. Konstytucje z 1921 i 1935 roku gwarantowały Kościołowi katolickiemu, jako wierze *przysłuchającej większości ludzi, wiodącą pozycję* wśród religijnych wspólnot, przyjęcie zaś konkordatu w kwietniu 1925 roku (anulowanego w 1945) zapewniało mu dodatkowo przewagę. Z jednej strony istniały wyraźne racje tej uprzywilejowanej pozycji Kościoła katolickiego (po raz pierwszy w historii polskiej), z drugiej zaś występowała religijna dyskryminacja innych wyznań (Piekarski, 1978, 11–12, 62; również Monticone, 1986, 11; Chrypiński, 1990, 118; Davies, 1981/II, 419–20).

Sytuacja ta jest całkiem podobna do tej, jaka miała miejsce w międzywojennej Słowenii, w której – z uwagi na wyraźną polityczną i ideologiczną polaryzację – Kościół katolicki wzmocnił swą pozycję, korzystając z pomocy różnych organizacji, mediów, manifestacji itp. (zob. Pelikan, 1997; Dragoš, 1998). W szczególności komuniści i liberałowie stali się przedmiotem ataku, ponieważ postrzegano ich jako zagrożenie dla Kościoła katolickiego i narodu<sup>34</sup>. Integrystyczne i konserwatywne kręgi stosowały presję również wobec liberalnych katolików – Edvarda Kocbecka i chrześcijańskich socjalistów, z powodu ich antydogmatyzmu, antykorporacjonizmu i sympatii wobec lewicy politycznej. Jednakże w Słowenii, tak jak i w Polsce, antyklerykalizm liberalnych socjalistów nie był antyreligijny ani antykatolicki.

<sup>32</sup> Została na przykład zburzona prawosławna cerkiew w Warszawie.

<sup>33</sup> Istniało dobrze zorganizowane działanie, tzw. derusyfikacja, w której brały udział instytucje państwowe, armia, policja i pewna część duchowieństwa (aczkolwiek Kościół katolicki nie był oficjalnie w to zamieszany). W rezultacie w 1938 roku zamknięto lub zburzono wiele kościołów prawosławnych, kaplic i innych budynków kościelnych, zmieniono obrządek mszy i przeprowadzono polonizację prawosławnej ludności we wschodnich województwach. Działania te potępiła zagranica, kościoły prawosławne oraz polskie koła liberalne, jednakże zostały one prawie zupełnie zapomniane aż do 60. rocznicy tych tragicznych wydarzeń w 1998 roku.

<sup>34</sup> Radykalni katolicy sprzyjali katolickiemu totalitaryzmowi, który pojawił się w obu krajach w późnych latach 30. tego wieku. Skupiał się on w Polsce wokół czasopisma „Pro Christo” (prowadzonego przez Ojca Jerzego Pawskiego; Modras, 1994, 79–81), w Słowenii natomiast wokół czasopisma pravicowych ekstremistów „Straža v viharju” (w wydaniu z 28 kwietnia 1938 roku znajdujemy charakterystyczny passus: Tylko totalitaryzm, aktywny i obejmujący całego człowieka katolicyzm może ocalić ludzkość, ponieważ jest on zdolny ocalić całego człowieka, jego duszę i jego ciało przed złem i kłeskami”).

Choć szacunek, wpływ i dominacja Kościoła katolickiego w Polsce okresu międzywojennego były nie do podważania, to jednak nie było praktycznie żadnych księży pośród liderów politycznych. W Słowenii w okresie między końcem XIX wieku a początkiem II wojny światowej, niektórzy katolicy księża należeli do grupy najbardziej znaczących politycznych osobistości. Byli liderami lub ważnymi członkami prokatolickiej Słoweńskiej Partii Chłopskiej (*Slovenska ljudska stranka*)<sup>35</sup>. Ujmując to słowami Kerševana (1996, 167), był to czas „przekrelykalizowania polityki i upolitycznienia Kościoła”.

### 2.2.7. Postępowanie Kościoła katolickiego podczas II wojny światowej

Podczas wojny, Kościół katolicki w Polsce był ciężko represjonowany przez nazistowskie siły okupacyjne. Kilku biskupów i w przybliżeniu 2800 księży straciło swe życie, dwie trzecie duchowieństwa zostały uwięzione, zburzono niektóre kościoły lub też przekształcono je w wojskowe magazyny itp. Wielu księży brało udział w partyzanckim ruchu oporu oraz należało do polskich jednostkach walczących w całej Europie. Niektórzy z nich zostali odznaczeni.

W Słowenii sytuacja była o wiele bardziej skomplikowana. Prześladowano katolickich księży w części okupowanej przez siły niemieckie i węgierskie. Patriotyczne duchowieństwo w regionie Littoral, który był przyznany Włochom w 1918 roku, opierało się faszystacji i italianizacji. Wielu księży aktywnie pomagało partyzantom, przyłączało się do jednostek i sympatyzowało z ruchem wolnościowym. Jednakże w administrowanej przez Włochów prowincji Lublana, biskup Grigorij Rožman powitał najeźdźców w 1941 roku i zadeklarował pełną lojalność wobec wojsk. W latach następnym, on i część duchowieństwa sprzyjali antypartyzanckim siłom dowodzonym przez wojska okupacyjne i próbowali organizować je – jak to zostało ujęte – w *krucjatę przeciwko bezbożnemu komunizmowi i partyzantom* (antypartyzanckie wojska tytułowały się jako *Żołnierze Chrystusowi* i mówiły, że walczą w *imię Chrystusa i Krzyża* itp.) Pod koniec wojny, około 275 radykalnych i umiarkowanych antykomunistycznych księży i seminarzystów, wraz z Rožmanem (Dolinar, 1998, 224) opuściło kraj i schroniło się na Zachodzie (w Argentynie, Stanach Zjednoczonych, Italii itp.). Według źródeł katolickich, 273 księży, seminarzystów, mnichów i mniszek zostało zamordowanych między 1940 a 1962<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Janez Evangelist Krek, Anton Korošec (obaj mieli charyzmę i byli popularni, Anton Korošec nawet zyskał przydomek Ojca Narodu) i Fran Kulovec.

<sup>36</sup> Większość padło ofiarą komunistycznej przemocy, ale wielu było również zabitych przez wojska niemieckie i włoskie oraz zdrajców serbskich i chorwackich (Pust et all., 1994, 445–47).



## 2.2.8. Kościół katolicki i rząd socjalistyczny

Powojenna pozycja Kościoła katolickiego w Słowenii i w Polsce różniła się diametralnie. W przypadku Polski, Kościół darzono dużym szacunkiem i zachował on status sędziego moralnego dla narodu i ośrodków opozycji. W latach 1945–47 pouczał swych wiernych jak głosować. Stale domagał się, by państwo szanowało zasady chrześcijańskie. Utrzymywał, że *Polska nie może być bezbożna, nie powinna być komunistyczna, lecz musi pozostać katolicka*. (Piekarski, 1978, 88–92; zob. również Monticone, 1986, 14; Mojzes, 1992, 281–82). Wobec komunistycznej władzy, Kościół złagodził drastyczne działania, ale zarazem stał się „zasadniczą, powszechną przeciwwagą wobec niepopularnego rządu” (Davies, 1981/II, 225).

Dokonane przez komunistów oddzielenie Kościoła i jego spraw od państwa było precedensem w historii obu narodów. Aczkolwiek państwo gwarantowało wolność wyznania i religii, to jednak w praktyce nastawienie wobec religijnych społeczności było w obu przypadkach nieprzychylnie, a początkowo także brutalne. Polegało na wywieraniu formalnej lub nieformalnej presji, cenzurze, inwigilacji, prześladowaniu i więzieniu antykomunistycznych księży<sup>37</sup>, systematycznej antyreligijnej i antykościelnej propagandzie, nacjonalizacji własności i odbieraniu prawa własności do ziemi (w 1950 roku w Polsce, a w latach 1945, 1946 i 1958 w Słowenii). Nauczanie religijne zostało zniesione z polskiego programu nauczania w 1961 roku, a w 1953 ze słoweńskiego (usunięto Wydział Teologiczny z Uniwersytetu w Lublanie). Z jednej strony wzmacniała się sekularyzacja (przeprowadzana przez komunistyczny rząd), z drugiej jednakże stanowiła ona wynik modernizacji, urbanizacji, industrializacji oraz poprawy edukacyjnej struktury w obu krajach. Pomimo tego Kościół katolicki w socjalistycznej Polsce i Słowenii (Jugosławii) znajdował się pod mniejszą presją niż większość religii w Bułgarii, Związku Radzieckim, Albanii i w innych socjalistycznych krajach. (Zob. Davies 1981/II, 581; Chadwick 1992, 181). Należy być świadomym tego, że Polacy darzyli Kościół dużym szacunkiem, zaś komuniści pozwalali na funkcjonowanie niektórych przedwojennych instytucji, względnie pozwalali na utworzenie nowych grup i mediów, a także funkcjonowanie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (ponownie otwartego we wrześniu 1944 roku) i Katolickiej Akademii Teologicznej w Warszawie (1954); kapelani byli kierowani do armii, więzień i szpitali. Katolicki kościół dokonał pewnych wartościowych kroków, jak „List Polskich Biskupów do Narodu Niemieckiego” w 1965 roku.

Po kilku latach otwartego konfliktu, Kościół katolicki w Polsce znalazł *modus vivendi* wobec nowej władzy; obie strony uznały autonomię każdej w jej

---

<sup>37</sup> W Polsce aresztowano 900 księży, 8 biskupów i prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego (Mojzes, 1992, 286–87); w Słowenii aresztowano 250 księży (Pust et al., 1994, 10).

własnej sferze i zgodziły się w nią nie ingerować. Gwałtowny antagonizm między nimi trwał do 1956 roku, kiedy to został zastąpiony przez to, co Mojzes (1992, 289–93) trafnie określił jako „klatkową wolność”. Względna normalizacja stosunków miała miejsce w latach 70. (Piekarski, 1978, 104, 182; Monticone, 1986, 52–105). Nawet komuniści zaczęli publicznie uznawać ważną rolę Kościoła w polskiej historii i postrzegać go jako partnera w politycznych i społecznych debatach. Jednakże napięcie i podejrzliwość trwały. Wybór charyzmatycznego kardynała Karola Wojtyły z Krakowa na papieża w 1978 roku i jego triumfalna pięciodniowa pielgrzymka do Polski w czerwcu 1979<sup>38</sup> (ponownie w 1983 i 1987) wzmocniła i tak już przytłaczający prestiż Kościoła katolickiego i wzbudziła nadzieje na zmiany. W latach 1980–tych, Kościół wykroczył poza swą moralną i społeczną funkcję i stał się jednym z podstawowych ośrodków życia politycznego (Lisicka, 1992, 156).

W Słowenii Kościół katolicki utracił wiele ze swej estymy i popularności, a jego rola społeczna została znaczenie osłabiona. Przyczyną tego stanu rzeczy była przedwojenna dominująca pozycja kościoła, kolaboracja w czasie wojny pewnej części kleru i zażarta antykościelna propaganda w pierwszych powojennych latach. Jednakże czasy konfliktu zostały zastąpione, tak jak w Polsce, przez czasy kompromisu, a nawet współpracy (Roter, 1976, Dolinar, 1998, 227–30).

### 2.2.9. Kościół katolicki w postsocjalistycznym okresie

Sprzecznosc tkwiaca w funkcji, jaką spelniala religia w Europie Środkowo-wschodniej, poległa na tym, że aczkolwiek przyczyniła się ona do procesu demokratyzacji, to zarazem działała jako siła antydemokratyczna, w szczególności w krajach katolickich (Schöpflin, 1993, 520–21). Jednakże jedna rzecz jest pewna: lata 90. świadczą o „odrodzeniu Kościoła jako publicznego fenomenu”, by zacytować Jarosława Gowina (1999), wydawcę liberalnego i modernistycznego katolickiego miesięcznika „Znak”. Dzisiaj w obu krajach istnieje wiele różnych nurtów i punktów widzenia w obrębie Kościoła: od modernistycznego po tradycyjny, od otwartego i kompromisowego po fundamentalistyczny. Według biskupa Tadeusza Pieronka, b. Generalnego Sekretarza Konferencji Episkopatu Polski, Kościół katolicki w Polsce powinien unikać bezpośredniego zaangażowania politycznego. W rzeczywistości jednak sytuacja jest zupełnie odmienna: zaufanie i bezpieczeństwo sprawiają, że Kościół utrzymuje prawie monopolistyczną pozycję i ma duży wpływ na rozwój sceny politycznej i życie codzienne. Jest to jeden z powodów określenia przez Rameta (1998, 5) współczesnego społeczeństwa polskiego jako „demokra-

---

<sup>38</sup> Ta pielgrzymka zbiegła się z uroczystością 900. rocznicy męczeńskiej śmierci św. Stanisława ze Szczepanowa, patrona świętego Polski.

tycznego, ale nie liberalnego”<sup>39</sup>. W 1989 roku duchowieństwo otwarcie pomagało Solidarności w wygranu wyborów. W trakcie wyborów w roku 1991 *explicito* instruowało swych wiernych, by głosować na partie prawicowe. Katolickie lobby w parlamencie osiągnęło pewne znaczące rezultaty, jak chociażby pozbawienie prawa do aborcji, zapewnienie *poszanowania dla wartości chrześcijańskich* w środkach masowego przekazu (1992), denacjonalizację własności Kościoła itp. W lipcu 1993 został podpisany przez ustępującą premier Hannę Suchocką konkordat między Polską i Watykanem, ale Sejm ratyfikował go w styczniu 1998.

Niektóre polityczne grupy i osoby otwarcie używają religijnej (katolickiej) argumentacji, religijnego wyznania do swych politycznych celów (na przykład czyni to Lech Wałęsa; Michel, 1994, 129; Borowik, 1999, 12; Pace 1994, 144). Fundamentalistyczne i często szowinistyczne stanowisko jest promowane przez popularne katolickie *Radio Maryja* (założone w 1992, o zasięgu 80% polskiego terytorium i mające w przybliżeniu 5 milionów słuchaczy)<sup>40</sup> oraz przez zwolenników biskupa Marcela Lefebvre („Lefebryści”). Istnieje w przybliżeniu około 60 lokalnych, katolickich stacji radiowych (włączając w to centralne Radio Porozumienie Plus, które ma w przybliżeniu 3 miliony słuchaczy i jest wspierane przez Kościół katolicki) oraz katolicka agencja prasowa, kanał telewizyjny (Niepokalanów) oraz pojedyncze publikacje i wydawnictwa.

Polityczna rola Kościoła nie może być jednak przeceniana, gdyż niepowodzeniem skończyły się niektóre jego działania. W czasie wyborów prezydenckich biskupi wystosowali list pastoralny, wzywając, by nie głosować na nikogo, kto sprawował władzę w komunistycznym rządzie. Te działania były bezpośrednio skierowane wobec jednego z kandydatów – Aleksandra Kwaśniewskiego<sup>41</sup>, który jednakże wygrał wybory (a jego popularność ciągle wzrasta)<sup>42</sup>. Biskupi opowiadali się również za odrzuceniem nowej konstytucji, która ostatecznie została przyjęta w referendum w 1997 roku. Polski papież musiał w końcu osobiście podjąć interwencję i wyraźnie nakazał polskim biskupom, by nie angażowali się w politykę.

---

<sup>39</sup> Według Rameta „Słowenia i Republika Czeska wykazują w regionie największą wrażliwość na wartości liberalne, ale nawet tu istnieją granice” (tamże, s. 6).

<sup>40</sup> Jego redaktor, charyzmatyczny o. Tadeusz Rydzyk, został publicznie upomniany wiosną 1998 roku przez kardynała Glempa za upolitycznienie i niesubordynację. W przeciwieństwie do oficjalnego stanowiska Kościoła katolickiego w Polsce, który popiera akcesję do Unii Europejskiej, Radio Maryja jest temu przeciwne (sprzeciwia się ekonomii wolnorynkowej).

<sup>41</sup> Istnieją sprawozdania, w których kardynał Glemp demaskuje go jako neopoganina, podczas gdy arcybiskup Ignacy Tokarczuk opisuje jego myślenie i zachowanie jako historyczne i traumatyczne, rezultat kompleksu antyreligijnego, skierowanego przeciwko Bogu, jako mające korzenie w [teorii] Marksa i Lenina (Ramet, 1998, 15; zob. Borowik, 1999, 15).

<sup>42</sup> Również były premier Jerzy Buzek jest członkiem niewielkiej luterańskiej wspólnoty religijnej.

Jak podkreśla Gowin (1999), Polska ostatniej dekady nie jest ogarnięta kryzysem wiary, lecz kryzysem autorytetu Kościoła katolickiego jako instytucji. Jego wielkim błędem popełnionym w postsocjalistycznej Polsce było „polityczne zaangażowanie”. Gowin otwarcie określa Kościół jako „klerykalny”, podczas gdy Ramet (1998, 18) ujmuje jego hierarchię i duchowieństwa jako „przytłaczająco konserwatywne”. W pierwszych dwóch latach demokracji, zaufanie do Kościoła katolickiego spadło z 87,8% w 1989 roku i 73,5% w roku następnym, do 52,9% w roku 1991 (Borowik, 1994, 43–44). W ankiecie przeprowadzonej przez „Gazetę Wyborczą” w 1998 roku, 60% Polaków uważa, że wpływ kościoła na życie publiczne jest zbyt duży<sup>43</sup>.

Z wyżej wyłożonych racji, rola Kościoła katolickiego we współczesnym słoweńskim życiu politycznym i społecznym jest mniej znacząca, aczkolwiek podejmowane są niedwuznaczne próby odzyskania wpływu, jaki miał on przed wojną. Przed wyborami przeprowadzonymi w 1990 i 1994 roku, Kościół otwarcie wyrażał swe polityczne preferencje i doradzał ludziom, jak mają głosować (Kerševan, 1996, 14, 44, 91–94)<sup>44</sup>. Jednakże podobnie jak w Polsce, religijna przynależność nie przekłada się na polityczne decyzje, codzienne zwyczaje i poglądy<sup>45</sup> ludzi. Rezultaty wyborów w obu krajach jasno pokazują, że katolicy głosują za autonomią. Obecnie zasadnicze dyskusje w Słowenii dotyczą systemu edukacyjnego – wprowadzenia nauczania religii do szkół publicznych i przedszkoli oraz procesu denacjonalizacji. Podczas gdy Kościół katolicki w Polsce skutecznie wprowadził we wrześniu 1990 roku nauczanie religii do klas i zarazem, według Wiatra, system edukacyjny utrzymał swój priorytet<sup>46</sup>, to kościół w Słowenii tego nie dokonał. Kościół katolicki przez 90. lata posiadał dobrze rozwiniętą prasę i media (włączywszy w to stację radiową *Ognjišče*, i kanał telewizyjny TV3, który stanowi częściową własność jednej z diecezji), zaś religijne programy są transmitowane przez publiczne radio i telewizję.

Z języka angielskiego przełożył Artur Mordka

<sup>43</sup> Frontier, Keston Institute, Oxford. No. 2/1998, p. 2.

<sup>44</sup> O obecności Kościoła w mediach podczas ostatnich wyborów jesienią 2000 roku. Zob. Dragoš, 2001.

<sup>45</sup> Dzisiaj w przybliżeniu około 96% Słowenów deklaruje się jako katolicy. Jednakże już znaczenie mniej wierzy w podstawowe dogmaty chrześcijańskie (zmartwychwstanie, zbawienie, niebo, piekło itp.), podczas gdy z drugiej strony rozmiar „nadprzyrodzonych” wierzeń (reinkarnacja, astrologia, przepowiadania przyszłości) jest znacząco wysoki (Smrke, 1966b; Uhan, 1999, 220; Gowin, 1999). Odsetek tych, którzy uczestniczą we mszy raz lub więcej w tygodniu wynosił w Słowenii 21,7% w 1968 roku, 11,8% w 1978, 12,4% w 1988 i 13,9% w 1998 (Toš, 1999, 164, 166).

<sup>46</sup> W wywiadzie dla gazety „Delo”, 24 grudnia 1998 roku.

**Bibliografia**

- Bender, Ryszard (1992): *I wojna światowa i Polska niepodległa (1914–1939)*; [w:] *Chrześcijaństwo w Polsce*; Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; Lublin
- Borowik, Irena (1999): *Religion and Politics in Central and Eastern Europe – Paradoxes of Transformation*; in: I. Borowik (ed.): *Church-State Relations in Central and Eastern Europe*; Nomos; Cracow ; pp. 7–29
- Chadwick, Owen (1992): *The Christian Church in the Cold War*; Allen Lane; The Penguin Press
- Chrypinski, Vincent (1989): *Church and Nationality in Postwar Poland*; in: P. Ramet (ed.): *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*; Duke University Press; Durham, London; pp. 241–63
- Davies, Norman (1981/I and II): *God's Playground: A History of Poland*; Clarendon Press; Oxford
- Dolar, France (1998): *Katoliška Cerkev v Sloveniji po drugi svetovni vojni*; in: *Temna stran meseca – Kratka zgodovina totalitarizma v Sloveniji*; D. Jančar (ed.); NR; Ljubljana; pp. 222–33
- Dragoš, Srečo (2001): *Religion and Elections*; in: *The Victory of the Imaginary Left*; B. Petković (ed.); Peace Institute, mediawatch; Ljubljana; pp. 57–84
- Gowin, Jaroslav (1999): *V krizi cerkev, ne vera*; interviewed by Viljem Gogala; Delo; Ljubljana; Nov. 20<sup>th</sup>
- Hastings, Adrian (1997): *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*; Cambridge University Press; Cambridge, New York
- Kerševan, Marko (1996): *Cerkev, politika, Slovenci po letu 1990*; Enotnost; Ljubljana
- Lévi-Strauss, Claude (1994): *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology*; Pimlico; London, Sydney, Auckland, Bergvlei
- Lisicka, Halina (1992): *The Role of the Roman Catholic Church in the Political System of the Polish People's Republic in the 1980's*; in: J. Hausner, T. Klementowicz (eds.): *The Protracted Death-Agony of Real Socialism – Political Mechanisms of Societal Life in Poland in the 1980's*; Institute of Political Studies, Polish Academy of Sciences; Warsaw; pp. 151–65
- Michel, Patrick (1994): *Religion, Communism, and Democracy in Central Europe: The Polish Case*; in: W. H. Swatos, Jr. (ed.): *Politics and Religion in Central and Eastern Europe: Traditions and Transitions*; Praeger Publishers; Westport; Connecticut; pp. 119–31
- Michnik, Adam (1997): *Skušnjavec našega časa*; MK; Ljubljana
- Modras, Ronald (1994): *The Catholic Church and Antisemitism in Poland, 1933–1939*; Harwood Academic Publishers
- Mojzes, Paul (1992): *Religious Liberty in Eastern Europe and the USSR – Before and After the Great Transformation*; East European Monographs, Boulder; Columbia University Press; New York
- Monticone, Ronald (1986): *Catholic Church in Communist Poland 1945–1985*; East European Monographs; Boulder; New York
- Pace, Enzo (1994): *The Crash of the Sacred Canopy in Polish Society: A System Theory Approach*; in: W. H. Swatos, Jr. (ed.): *Politics and Religion in Central and Eastern Europe: Traditions and Transitions*; Praeger Publishers; Westport; Connecticut; pp. 133–44
- Piekarski, Adam (1978): *The Church in Poland*; Interpress Publishers; Warsaw
- Pieronek, Tadeusz (1998): *Ne bojim se za prihodnost poljskega katolicizma*; interviewed by Viljem Gogala; Delo; Ljubljana; May 23<sup>rd</sup>
- Ramet, Pedro (1987): *Cross and Commissar: The Politics of Religion in Eastern Europe and the USSR*; Indiana University Press; Bloomington and Indianapolis

- Roter, Zdenko (1976): *Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji 1945–1973*; CZ; Ljubljana
- Sells, Michael (1996): *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*; University of California Press; Berkeley, LA, London
- Schöpflin, George (1993): *Konservativna politika in konservativni dejavniki v postkomunističnih družbah*; Nova revija; Ljubljana; No 133; pp. 515–24
- Schöpflin, George (1997): *The Functions of Myth and a Taxonomy of Myths*; in: G. Hosking, G. Schöpflin (eds.): *Myths and Nationhood*; Hurst & Company, SSEES; London; pp. 19–35
- Simpson, Scott (2000): *Native Faith: Polish Neo-Paganism at the Bring of the 21<sup>st</sup> Century*; Nomos; Cracow
- Smrke, Marjan, Uhan, Samo (1999): *Skica religijske različnosti: Poljska in Slovenija*; in: N. Toš (ed.): *Podobe o cerkvi in religiji; Dokumenti FDV*; Ljubljana; pp. 213–23
- Stefanović, Dragan (1980): *Poljsko poletje 1980; Cankarjeva založba*; Ljubljana
- Sugar, Peter F. (1994): *External and Domestic Roots of Eastern European Nationalism*; in: P. Sugar, I. Lederer (eds.): *Nationalism in Eastern Europe*; University of Washington Press; Seattle, London; pp. 3-54
- Tismaneanu, Vladimir (1998): *Fantasies of Salvation – Democracy, Nationalism, and Myth in Post-Communist Europe*; Princeton University Press; Princeton
- Velikonja, Mitja (1996): *Masade duha – Razpotja sodobnih mitologij*; ZPS; Ljubljana
- Woods, William (1968): *Poland: Eagle in the East*; Hill and Wang; New York

*Текст фокусируется на одном специфическом аспекте современной словенской и польской политической конструкции действительности: на их религиозно-национальной мифологии. Оба народа относятся к „латинскому (или католическому) культурно-религиозному канону”, как следствие можно отметить некоторую общую их особенность, но с другой стороны имеются также значительные различия. В первой части текста представлены некоторые теоретические соображения – такие как определение „христославизма”, после чего рассмотрению подвергается комплексная основа этого исторического образования в среде словенцев и поляков. Вторая часть текста посвящена анализу этой христославянской структуры и мифологических черт словенской и польской национально-религиозной мифологии: „имманентный католицизм” обоих народов, религиозные отличия от соседей, национально-религиозное мессианство, мифическая интерпретация исторических событий, демонизация противника, широко распространённый культ св. Марии; и народная религиозность. В заключении суммируются некоторые основные сходства а также различия между этими двумя видами национально-религиозная мифологии.*

*The text focuses on one specific aspect of contemporary Slovenian and Polish political construction of reality: their religious-national mythologies. Both nations are palced in „Latin (or Catholic) religio-cultural pattern”, therefore some common characteristic can be observed, but on the other side also considerable differences. In first part of the text some theoretical considerations – like the definition of „Christoslavism” – are presented, and after this*

---

*the complex background of its historical formation among Slovenes and Poles is discussed. In the second part of the text, this Christoslavica structure and mythological features of Slovenian and Polish religious-national mythologies are analysed: the „immanent Catholicism” of both nations, religious differences with the neighbours, religious-national messianism, mythic interpretation of historic events, demonisation of the adversaries, strong popular devotion to the Holy Virgin; and folk religiosity. In the conclusion, some main similarities as well as differences between the two religious-national mythologies are summarized.*