

RADOSŁAW ZENDEROWSKI
Cieszyn

RELIGIA A SŁOWACKA TOŻSAMOŚĆ NARODOWA

Trudno jest sensownie pisać o nowoczesnej tożsamości narodowej poszczególnych narodów, zwłaszcza naszej części Europy, abstrahując od roli religii jako czynnika współtworzącego wyobrażenia o narodowej wspólnotcie¹. Wydaje się również, że niemożliwe jest zrozumienie specyfiki relacji międzynarodowych i międzyetnicznych, bez uwzględnienia tej kluczowej, w wielu przypadkach, determinanty. Mając na uwadze zwłaszcza wiek XIX i XX, dostrzegamy dwa rodzaje zjawisk, skądinąd bardzo silnie ze sobą sprzężonych. Są nimi: z jednej strony – etnicyzacja religii związana z przynajmniej częściowym zakwestionowaniem jej uniwersalistycznego przesłania, z drugiej – sakralizacja narodu (lub władzy) i uznanie danej grupy etnicznej za szczególnie uprzywilejowaną z racji swej „świętości”. Obydwa wspomniane zjawiska silnie rzutują na kondycję współczesnych narodów i ich relacje z innymi narodami, zwłaszcza sąsiednimi. Zanim przejdę do właściwego przedmiotu moich rozważań, czyli do pytania o religię jako determinantę słowackiej tożsamości narodowej, chciałbym postawić kilka tez odnoszących się do większości narodów Europy Środkowo-Wschodniej:

1. Znaczenie religii dla tożsamości narodowej inaczej przedstawia się w przypadku wspólnot etniczno-językowych monokonfesyjnych, inaczej w przypadku wspólnot etniczno-językowych wielokonfesyjnych.

Religia okazała się być czynnikiem istotnie wzmacniającym tożsamość narodową w przypadku monokonfesyjnych wspólnot etnicznych i językowych (np. Polacy, Rosjanie, Litwini). Przyczyniała się ona do podniesienia poziomu solidarności wewnątrzgrupowej poprzez swoistą sakralizację narodu, uczynienia zeń wspólnoty parareligijnej. Uwaga ta dotyczy zwłaszcza narodów pozbawionych państwa lub suwerenności państwowej w wieku XIX i XX. W odróżnieniu od Europy Zachodniej, zdecydowana większość narodowych tożsamości tworzona była w niemal organicznym związku z dominującym na danym terytorium wyznaniem. Kościoły: katolicki, prawosławny czy protestancki często stawały się jawnym sojusznikiem sprawy narodowej. Duchowni poszczególnych wyznań odgrywali znaczącą, w niektórych przy-

¹ M. Bobrownicka, *Patologie tożsamości narodowej w postkomunistycznych krajach słowiańskich. Uwagi o genezie i transformacjach kategorii tożsamości*, Kraków 2006, s. 164.

padkach kluczową rolę, w definiowaniu idei narodowej suwerenności kulturalnej i politycznej. Nowoczesne tożsamości narodowe w Europie Zachodniej rodziły się na ogół w opozycji do Kościoła jako instytucji silnie wkomponowanej w statyczny, przednowożytny porządek stosunków społecznych i politycznych. Przede wszystkim zaś do Kościoła jako instytucji uniwersalistycznej, ponadnarodowej, niepodlegającej władzy lokalnych suwerenów. Co więcej, część z zachodnioeuropejskich tożsamości narodowych kształtowana była w opozycji do religii jako takiej.

Z kolei w przypadku wspólnot etnicznych i językowych, w których współistniały dwa lub więcej wyznania, świadomość narodowa w wieku XIX i na początku wieku XX była wyjątkowo słaba. Ekspansja tożsamości narodowej dokonywała się wówczas na bazie konsensusu wyznaniowego (np. Słowacja, Rumunia, Ukraina), gdzie jedno wyznanie (niekoniecznie najliczniejsze!) z zasady odgrywało rolę dominującego czynnika narodotwórczego. Konsensus wyznaniowy nie wzmacniał jednak tożsamości narodowej równie mocno jak idea jednego narodu i jednej religii. W niektórych przypadkach tożsamości religijne okazywały się też silniejsze od tożsamości językowej, etnicznej, a zwłaszcza – terytorialnej. Tam też nie udawało się stworzyć nowoczesnego narodu (np. Bośnia).

2. Religia jako czynnik wzmacniający narodową tożsamość w wielu przypadkach przyczyniała się do ekskluzji, wyłączenia ze wspólnoty narodowej innowierców, osób nieodpowiadających stereotypowym wyobrażeniom o byciu np. Polakiem (Polak-katolik) czy Rosjaninem (Rosjanin-prawosławny). Podobną opozycję odnajdujemy w serbskiej, chorwackiej czy albańskiej tożsamości narodowej. Co więcej, ze wspólnoty narodowej nierzadko wyłączano osoby deklarujące ateizm lub wolnomyślicielstwo. Przykładem mogą być Słowacy, dla których wspomniane autodeklaracje kojarzone były z niszczycielskim wpływem kultury czeskiej. Innowiercy i niewierzący traktowani byli często jako ludzie żyjący w błędzie, gorsi, grzesznicy (dotyczyło to zwłaszcza Żydów zarówno wierzących, jak i niewierzących). Istotnym elementem negatywnej charakterystyki „znaczącego Innego” (narodu) było zatem przekonanie o jego moralnej i religijnej podrzędności². W XIX i XX w. coraz trudniej było być Polakiem wyznającym prawosławie lub protestantyzm. Deklarujący wyznanie prawosławne podejrzewani byli o prorosyjskość, polscy ewangelicy zaś uważani byli za polskojęzycznych Niemców, choć niejednokrotnie przecież dawali wyraz żarliwego polskiego patriotyzmu. Żeby zyskać uznanie swojej polskości, protestant lub prawosławny nierzadko musiał wspinać się na wyżyny patriotyzmu, a jego postawa musiała cechować się nadzwyczajnym heroizmem. Tymczasem od Polaka-katolika oczekiwano na ogół karnego ustawienia się w szeregu: celebracji narodowych świąt, wywieszania flagi, nieuchylania się od uczestnictwa w pewnych obrzędach religijno-narodowych. W szczególnych momentach historycznych, a było ich niemało, oczekiwano heroizmu i poświęcenia.

² M. Waldenberg, *Narody zależne i mniejszości narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej. Dzieje konfliktów i idei*, Warszawa 2000, s. 471-472.

3. Geograficzny zasięg świątyń danego obrządku religijnego w wielu przypadkach wyznaczał i nadal wyznacza granice etnicznego terytorium. Kościoły, cerkwie i meczety wznoszono niczym słupy graniczne, mające uświadamiać ludziom mieszkającym po obydwu stronach „granicy” ich odmienność, a jednocześnie wzmacniać poczucie przynależności do uznawanej za własną wspólnoty religijno-etnicznej. Zauważmy, że w Europie Środkowej i Wschodniej zwłaszcza po II wojnie światowej w sposób bardzo wyraźny – ubywa miejsc, w których w jednej miejscowości istnieją świątynie różnych obrządków, nawiedzane przez wyznawców katolicyzmu, prawosławia, protestantyzmu i islamu. Często bywa tak, że jedna świątynia nadal spełnia swoje religijne funkcje, reszta w najlepszym przypadku zostaje zamieniona w muzea, pamiątki po dawnych mieszkańcach. Na granicach politycznych, zwłaszcza państw, przez które przebiega linia religijnego podziału z 1054 r., wznoszone są okazałe świątynie, nierzadko o wiele większe niż wskazują na to potrzeby lokalnych wspólnot. Stanowią one swego rodzaju uroczyste słupy graniczne, rodzaj manifestacji o charakterze politycznym. Pogranicza etniczno-religijne obfitują w monumentalne świątynie, jakby brały udział w jakimś przedziwnym architektonicznym „wyścigu do nieba”. W Europie Zachodniej toczy się od kilkunastu lat żywa dyskusja nad obecnością islamu. Wznoszone tam meczety, poza tym, że pełnią funkcje religijne, również na swój sposób wyznaczają granice muzułmańskich enklaw, nieustannie rozrastających się kosztem już zdechrystianizowanej przestrzeni publicznej. Następuje stopniowa dechrystianizacja europejskiego *toposu*, której towarzyszy bezradność tych, dla których chrześcijaństwo jest już tylko wspomnieniem przeszłości.

4. Unarodowiona i zetniczowana religia nie pozwala na otwarcie się na inne narody, nawet – co należy podkreślić – wyznające tę samą religię. Mniej lub bardziej wyraźne upolitycznienie religii, jej deuniwersalizacja, nie pozwala myśleć o innych narodach jak o równoprawnych członkach tej samej wspólnoty religijnej³. Można i należy w tym miejscu podjąć polemikę z głośną tezą Samuela Huntingtona o zderzeniu cywilizacji. Przykładem obojętności lub nawet wrogości między narodami, w których dominuje to samo wyznanie niech będą stosunki słowacko-węgierskie, macedońsko-greckie czy bułgarsko-rumuńskie (do niedawna bardzo chłodne były stosunki polsko-litewskie). Etnicyzacja religii to jednak przede wszystkim poważne wyzwanie dla Kościołów. „Kościół lokalny – pisze abp Alfons Nossol, znany działacz ekumeniczny – postawione w dramatycznym dylemacie pomiędzy solidarnością ze sprawą narodową i uniwersalno-biblijnym posłannictwem, nie zawsze potrafiły dokonać właściwego wyboru (...) tradycyjne linie konfesyjnych rozłamów zachowują po dziś dzień swój dzielący i destrukcyjny charakter”⁴. Jest to

³ Tamże, s. 472.

⁴ A. Nossol, *Znaczenie ekumenii w jednoczącej się Europie*, w: A. Dylus (red.), *Europa. Drogi integracji*, Warszawa 1999, s. 184.

w ocenie Nossola szczególnie dotkliwe dla świata Słowian, rozdartego podziałem na chrześcijaństwo łacińskie i grecko-ortodoksyjne. Z kolei znany polski historyk Bohdan Cywiński tak oto definiuje ów dylemat: „Organiczny i wypróbowany związek naszych tożsamości narodowych i wyznaniowych to wielka zaleta i puklerz – i dla narodu, i dla Kościoła. To także wielki garb. (...) Sądzę, że musimy być świadomi tej przewrotnej dwuznaczności moralnej owego zjawiska”⁵.

Reasumując: religia odegrała istotną rolę w tworzeniu i umacnianiu narodowych tożsamości w Europie Środkowowschodniej, gdyż: (1) bardzo często dane wyznanie obejmowało swym zasięgiem całą lub prawie całą wspólnotę etniczno-językową, a tym samym istotnie wzmacniało rodzącą się nowoczesną tożsamość narodową; (2) w wieku XIX i do połowy wieku XX w żadnym z krajów naszej części Europy, z wyjątkiem Czech, nie nastąpiła dechrystianizacja mas ludowych, typowa dla Europy Zachodniej (dechrystianizacji ulegała tylko kultura elitarna)⁶; (3) poszczególne narody, których elity mogłyby wpływać na kształt narodowej tożsamości, pozbawione były swoich państw narodowych (w drugiej połowie XX w. istotnym czynnikiem była ograniczona suwerenność polityczna). W tej sytuacji jedyną ogólnonarodową instytucją organizującą życie społeczne był Kościół; (4) elity intelektualne bardzo często wywodziły się z duchowieństwa, które nie zawsze podzielało oficjalne stanowisko Kościoła w sprawie zachowania neutralności narodowej (to znaczy nieopowiadania się po stronie żadnego z narodów); widać to bardzo wyraźnie na przykładzie Słowacji, Ukrainy, Rumunii i krajów bałkańskich przez długi czas pozbawionych własnych narodowo zorientowanych elit politycznych (szlachta, ziemianie i mieszczaństwo ulegały bowiem madziaryzacji, polonizacji lub rusyfikacji); (5) zetniczowana religia podkreślała transcendentny wymiar narodowej wspólnoty, pełniąc przy tym bardzo ważną funkcję pocieszania, nierzadko także przyznając narodowi jakąś nadzwyczajną misję do spełnienia (np. hasło „Polska Chrystusem narodów”); zetniczowana religia czasem wspierała także wiktymizm – poczucie bycia niewinną ofiarą obcej agresji.

Należy tutaj koniecznie zaznaczyć, że mowa jest zarówno o autentycznym doświadczeniu religijnym, przeżywaniu swojej więzi z Bogiem, ale także, niestety, o religii jako swoistej ideologii, w której autentyczna wiara bynajmniej nie odgrywała istotnej roli. W tym drugim przypadku, gdy religia zostaje uwikłana w „brzemiennej historii nacjonalizmu”, należy poważnie rozważyć racje tych, którzy uważają, że „istnieją powody, aby raczej nie uznawać wiodącej roli religii w obecnych staraniach o przewyciężenie różnic między narodami”⁷. Ci, którzy warunkiem zjednoczenia Europy czynią powodzenie ruchu ekumenicznego, wskazują z kolei na autentyczne doświadczenie religijne, które niezależnie od wyznania,

⁵ B. Cywiński, *Swoi i obcy*, „Plus-Minus” (dodatek do gazety „Rzeczpospolita”) 14-15.11.1998, s. 17.

⁶ Tenże, *Przeciwko Jalcie-bis*, „Plus-Minus” (dodatek do gazety „Rzeczpospolita”) 8-9.02.2003, s. A7.

⁷ W. Pannenberg, *Ewangelia jako czynnik współczesnych zmian w Europie*, w: H. Juros (red.), *Europa i Kościół*, Warszawa 1997, s. 20-21.

posiada moc przełamywania barier w stosunkach międzynarodowych. Wiele zależy zatem, jak się okazuje, od sposobu pojmowania religii.

Na problem słowackiej tożsamości narodowej i udziału w niej komponentu religijnego można spojrzeć z kilku perspektyw. Niezwykle cenne jest spojrzenie historyka na proces ewolucji nowoczesnej narodowej tożsamości w wiekach od XVIII do XX. Badania historyczne pokazują bowiem wyraźnie, jak istotnym przełomem okazało się połączenie sił słowackich elit reprezentujących dwie największe wspólnoty religijne na Słowacji: rzymskokatolicką i protestancką. Tożsamość narodowa, a ściślej – tożsamość bazująca na przekonaniu o samodzielności języka słowackiego, okazała się być czynnikiem łączącym dwie różne wspólnoty. Pierwsza, protestancka, była bardzo silnie związana mentalnie i uczuciowo z Czechami, druga, katolicka – z *Regnum Mariae*, związana była z Węgrami oraz wykazywała dużą lojalność względem katolickiej dynastii Habsburgów. Od XIX w. mamy do czynienia ze swoistym komplementaryzmem konfesyjnym w procesie budowy słowackiej tożsamości narodowej, z coraz bardziej ścisłą współpracą przedstawicieli dwóch różnych wspólnot religijnych. Należy zauważyć, że po II wojnie światowej, w tym także po „aksamitnej rewolucji”, religia nie odgrywała już tak silnej i znaczącej roli w definiowaniu narodowej tożsamości (w przeciwieństwie np. do Polski). Na interesujący nas problem należy także spojrzeć oczyma socjologa religii, odnotowującego zmiany zachodzące zarówno w liczebności osób deklarujących przywiązanie do danej religii, jak i w sposobie przeżywania swojej religijności na przestrzeni ostatnich kilkunastu lub kilkudziesięciu lat. Socjologowie czasem zadają sobie i respondentom pytania o związek religijności z przywiązaniem do określonej grupy narodowej lub etnicznej. Niewątpliwie pomocny jest w tym przypadku także warsztat badawczy, którym dysponują psychologowie, starający się odpowiadać na pytania o motywacje poszczególnych grup osób deklarujących przywiązanie do pewnych wartości.

Problem religii w odniesieniu do słowackiej tożsamości narodowej interesuje mnie jako politologa. Spoglądam zatem na to zjawisko jako na swego rodzaju fenomen społeczno-polityczny. Stawiam sobie następujące pytania. Po pierwsze – które słowackie partie polityczne najsilniej akcentują znaczenie wartości chrześcijańskich dla zachowania narodowej integralności, które zaś wyraźnie akcentują swój sceptycyzm nie tylko w odniesieniu do obecności Kościoła i religii w życiu publicznym, ale także uznają religię za poważną przeszkodę w modernizacji państwa. Po drugie – jaką rolę w słowackim dyskursie politycznym o tożsamości narodowej Słowaków odgrywają wątki odnoszące się bezpośrednio lub pośrednio do religii chrześcijańskiej. Po trzecie – w jaki sposób wartości, które mogą być kojarzone z chrześcijaństwem, wpisywane są w przestrzeń publiczną – w nazewnictwo ulic oraz placów, słowem – miejsc istotnych dla wszystkich Słowaków, czy funkcjonują np. na środziskach płatniczych, których symbolika może nam wiele powiedzieć o współczesnej kondycji kulturowej danego narodu. Wreszcie – jakie miejsce zajmują wartości religijne w kalendarzu świąt państwowych na Słowacji?

I. MIEJSCE CHRZEŚCIJAŃSTWA W SFERZE PUBLICZNEJ
 JAKO PRZEDMIOT SPORU POLITYCZNEGO NA SŁOWACJI PO 1989 ROKU

Słowacja, obok Polski, Litwy czy też Chorwacji postrzegana jest jako kraj katolicki, to znaczy taki, w którym wyraźnie dominuje wyznanie rzymskokatolickie, a katolicyzm wydaje się być istotnym elementem życia publicznego, w tym także politycznego. W preambule do Konstytucji Republiki Słowackiej przyjętej 1 września 1992 r. znajdujemy zapis czyniący z duchowego dziedzictwa świętych Cyryla i Metodego trzon tożsamości politycznej państwa słowackiego i narodowej tożsamości Słowaków. W wielu innych ważnych dokumentach państwowych podkreśla się historyczne znaczenie religii dla zachowania narodowej integralności. Statystyki zdają się potwierdzać istotną rolę religii w życiu obywateli. W spisie powszechnym przeprowadzonym w 1991 r. 60,4% mieszkańców Słowacji zadeklarowało swoją przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego. Dziesięć lat później było to już 68,9%. Na drugim miejscu uplasował się Kościół ewangelicki: odpowiednio – 6,2% i 6,9% obywateli Słowacji. W 1991 r. 9,7% mieszkańców zadeklarowało brak wyznania, dziesięć lat później było to już 13%. Jako wierzący zadeklarowało się w roku 1991 72,8% mieszkańców Słowacji, a w roku 2001 aż 84%⁸. Stosunkowo wysoki jest odsetek tych, którzy przynajmniej raz w miesiącu odwiedzają świątynię (40-50% w latach 90. ub. wieku)⁹. Interesujący może wydać się fakt, że przyrost liczby wierzących zauważalny jest zwłaszcza w przypadku osób między 25 a 44 rokiem życia, osób z wykształceniem średnim maturalnym i wyższym, mieszkańców miast oraz osób należących do klasy średniej¹⁰. Zaufanie do Kościoła katolickiego deklaruje około połowa mieszkańców Słowacji, co sprawia, że można zaliczyć go do instytucji obdarzanych największym zaufaniem społecznym. Większym zaufaniem w ostatnich latach cieszy się tylko prezydent RS oraz armia (60-70%)¹¹.

Nie oznacza to jednak, że obecność Kościoła rzymskokatolickiego w życiu publicznym na Słowacji, nie wzbudza krytyki. Przeciwnie. Należy zauważyć, że ok. 40% mieszkańców Słowacji wprost deklaruje brak zaufania do tej instytucji¹². Ponadto przedmiotem krytyki stają się w dyskursie politycznym same wartości chrześcijańskie, niezależnie od tego, kto czyni się ich promotorem: czy jest to Kościół instytucjonalny czy też partie polityczne, stowarzyszenia obywatelskie i znaczące postaci słowackiego życia publicznego. Upadek rządów Vladimíra Mečiara w 1998 r. wydaje się być momentem, w którym stosunek państwa

⁸ Štatistický úrad Slovenskej republiky, *Sčítanie obyvateľov, domov a bytov: 1991, 2001*, informacje na stronie: www.statistics.sk

⁹ V. Krivý, *Náboženské prejavy v 90. rokoch*, w: O. Gyárfášová, V. Krivý, M. Velič i in., *Krajina v pohybe. Správa o politických názoroch a hodnotách ľudí na Slovensku*, Bratislava 2001, s. 276-277.

¹⁰ Tamże, s. 279-280.

¹¹ Zob. Z. Bútorová, O. Gyárfášová, *Verejná mienka*, w: M. Kollár, G. Mesežnikov, M. Bútorá (red.), *Slovensko 2005. Súhrnná správa o stave spoločnosti*, Bratislava 2006, s. 224-225.

¹² Tamże.

do Kościoła oraz temat obecności Kościoła i wartości chrześcijańskich w życiu publicznym, stają się jedną z kluczowych linii podziału politycznego na Słowacji. Wcześniej, dominującą linię podziału politycznego tworzył spór o charakter reżimu politycznego, który skutecznie spychał na plan dalszy pozostałe linie konfliktu w sferze politycznej. Problem obecności Kościoła i religii w życiu publicznym, który w Polsce rozpalał umysły adwersarzy na początku lat 90. ub. wieku, na Słowacji stał się tematem poważnej debaty publicznej dopiero pod koniec tej dekady. Do najważniejszych tematów dyskusji politycznych wyznaczających wspomnianą oś konfliktu należy zaliczyć: debatę na temat stosunku państwa do Kościoła, miejsca Kościoła rzymskokatolickiego wśród pozostałych wyznań, debatę na temat aborcji, kary śmierci i eutanazji, debatę na temat zapisu o wartościach chrześcijańskich w traktacie konstytucyjnym UE, dyskusję o skali infiltracji Kościoła przez komunistyczne służby specjalne (*ŠtB*), wreszcie bardzo żywo towa debata dotycząca przyjęcia konkordatu (na horyzoncie coraz wyraźniej natomiast pojawia się problem legalizacji tzw. związków partnerskich)¹³. W poszczególnych dyskusjach publicznych dochodziło do starcia argumentów z jednej strony – zwolenników światopoglądu chrześcijańskiego i konserwatywnego, z drugiej – protagonistów lewicowej i liberalnej wizji stosunków społecznych. Stosunek do Kościoła i obecności religii w życiu publicznym stał się istotnym elementem politycznej tożsamości kilku partii politycznych. Po jednej stronie omawianego sporu należy z całą pewnością usytuować Ruch Chrześcijańsko-Demokratyczny (*KDH*) oraz z pewnymi zastrzeżeniami: Słowacką Unię Demokratyczną i Chrześcijańską (*SDKU*), Słowacką Partię Narodową (*SMS*) oraz Ruch na Rzecz Demokratycznej Słowacji (*HZDS*), po drugiej – partie lewicowe (lewicowo-populistyczne): Smer i Komunistyczną Partię Słowacji (wcześniej także *SDL*) oraz liberalne: Sojusz Nowego Obywatela (*ANO*) i Partię Porozumienia Obywatelskiego (*SOP*). W pierwszym przypadku istotne wydaje się przekonanie, że chrześcijaństwo, a zwłaszcza katolicyzm, stanowi nieodłączny element słowackiej tożsamości narodowej, zabezpieczający przed wynarodowieniem i utratą tożsamości na skutek działania procesów globalizacyjnych. Podkreśla się ponadto antytotitalarny, w tym przede wszystkim antykomunistyczny wymiar religii katolickiej. W drugim przypadku wyrażane jest przekonanie, że warunkiem udanej modernizacji społeczno-ekonomicznej jest „prywatyzacja” religii i wyłączenie jej ze sfery publicznej. Słowaccy liberałowie często podkreślają, że tradycyjny antykomunistyczny stosunek katolicyzmu do komunizmu nie oznacza bynajmniej poparcia dla liberalnej demokracji. Porównując potencjał polityczny (wyborczy) obydwu, skądinąd silnie zróżnicowanych wewnętrznie pod względem ideologicznym, obozów, zauważamy względną równowagę, co w praktyce czyni omawiany spór wyjątkowo ostrym.

¹³ P. Mučík, *Cirkvi a náboženské spoločnosti*, w: N. Rolková (opr.), *Desaťročie Slovenskej republiky (Vierované jubileu štátnej samostatnosti)*, Martin 2004, s. 335-337.

Obecność religii w życiu publicznym Słowacji po upadku komunizmu nie jest jednak tematem równie ważnym dla wszystkich wymienionych wyżej formacji politycznych. Nie ulega żadnej wątpliwości, że formacją polityczną, która w sposób świadomy wywołała ów temat, był Ruch Chrześcijańsko-Demokratyczny (*KDH*) założony 17 lutego 1990 r. w Nitrze przez działaczy katolickiej opozycji antykomunistycznej na czele z Jánem Čarnogurskim, który został wybrany pierwszym przewodniczącym partii (tę funkcję sprawował przez 10 lat)¹⁴. Głównymi przedstawicielami tej partii na początku lat 90. ub. wieku byli poza Čarnogurskim: Ján Klepáč, Viliam Oberhauser, Anton Hykisch, Ivan Čarnogurský, Tibor Böhm, Štefan Kružliak, Anton Selecký, Hana Ponická, Miroslav TaHy, Konstantin Viktorín oraz Ivan Hoffman¹⁵. Przewodniczyli oni tworzonym od listopada 1989 r. klubom chrześcijańsko-demokratycznym, na bazie których powstała *KDH*¹⁶. Należy zaznaczyć, że znaczna część osób tworzących dawną opozycję inspirowaną wartościami religijnymi w bardzo małym stopniu zainteresowana była wejściem do polityki oraz do układu rządowego, domagając się początkowo jedynie wolności religijnej. *KDH* był na progu lat 90. ugrupowaniem spajającym wiele różnych nurtów światopoglądowych, a tym, co je ze sobą łączyło, była wspólna, chrześcijańska orientacja. Należy przy tym zauważyć, że *KDH* we wspomnianym okresie był powszechnie uważany za ideowego spadkobiercę Słowackiej Partii Ludowej (*SLS – HSLS*) z okresu międzywojennego, chociaż wprost się do niej nie odwoływał¹⁷. Przed pierwszymi wyborami w 1990 r. sondaże wykazywały poparcie dla tej partii rzędu nawet 40%, niemniej w wyborach do Słowackiej Rady Narodowej *KDH* uzyskał 19,2% głosów. Jednakże w wyborach komunalnych, które odbyły się pod koniec 1990 roku, *KDH* wyprzedził *VPN* (Społeczeństwo Przeciwko Przemocy) otrzymując aż 27,4% głosów (*VPN* tylko 20,4%)¹⁸. W późniejszym czasie wyniki wyborcze tego ugrupowania konsekwentnie oscylowały wokół granicy 10%. Elektorat *KDH* jest wyjątkowo stabilny. Cechą charakterystyczną programu *KDH* od samego początku była wyraźna niechęć do komunizmu i wartości liberalnych (Ján Čarnogurský uznawał filozofię liberalizmu za równie niebezpieczną co komunizm¹⁹). Deklaracja o konieczności promowania wartości chrześcijańskich w życiu politycznym

¹⁴ Honorowym przewodniczącym wybrano z kolei Antona Neuwirtha, słowackiego Żyda ochrzczonego w 1939 r., posła do Słowackiej Rady Narodowej i ambasadora Republiki Słowackiej przy Stolicy Apostolskiej i w San Marino. W 1993 r. Anton Neuwirth kandydował na urząd prezydenta RS. <http://www.kdh.sk>

¹⁵ Znany działacz dysydenckiego ruchu chrześcijańskiego František Mikloško pozostał w *VPN*.

¹⁶ R. Diovčoš i in., *Stranícke prostredie na Slovensku*, Bratislava 2004, s. 22.

¹⁷ P. Učeň, *Desať rokov straníckej politiky a jeho formatívny konflikt*, w: J. Pešek, S. Szomolányi (red.), *November 1989 na Slovensku. Súvislosti, predpoklady a dôsledky. Štúdie a úvahy*, Bratislava 2000, s. 115.

¹⁸ L. Kopeček, *Budoucnost slovenské Křesťanské demokracie. Zamyšlení nad vývojem Křesťanskodemokratického hnutí*, „Středoevropské politické studie” 2000, nr 1, <http://www.cepsr.com/clanek.php?ID=133>, 2.03.2007.

¹⁹ Tamże.

stanowi trzon programu politycznego tej partii od momentu jej powstania. Słowację uznano za specyficzną przestrzeń kulturową między „zachodnim liberalizmem a wschodnim mesjanizmem”. Tego typu podejście do pewnego stopnia relatywizowało proeuropejskie, ściślej – prounijne nastawienie *KDH*. Podobnie było z uznaniem z jednej strony – zachodniego modelu demokracji i zasady wolnego rynku, z drugiej – akcentowaniem tradycyjnego słowackiego izolacjonizmu kulturowego²⁰. Tego typu ambiwalencje wynikały, przynajmniej w początkowym okresie z faktu, iż oblicze programowe *KDH* tworzone było przez dwie przenikające się tradycje: przedwojennego słowackiego katolicyzmu społecznego oraz powojennej tradycji zachodnioeuropejskiej chrześcijańskiej demokracji²¹. Należy zauważyć, że ideologia *KDH* silnie koresponduje z oficjalnym stanowiskiem Kościoła katolickiego, ze strony którego ruch ten cieszy się dużym poparciem²². Jest to przy tym ugrupowanie, które stawia sobie za cel wprowadzanie do dyskursu politycznego problemu tożsamości narodowej Słowaków. W związku z tym widoczna jest zaciekle rywalizacja między *KDH* i *SNS* o palmę pierwszeństwa w reprezentowaniu i obronie tradycyjnych wartości narodowych. *KDH*, w odróżnieniu od *SNS*, silnie akcentuje wartości demokratyczne i chrześcijańskie. Trudno w wystąpieniach polityków *KDH* doszukać się śladów szowinizmu i niechęci wobec innych grup etnicznych (Węgrzy, Czesi). Wartości chrześcijańskie stanowią trwałą płaszczyznę porozumienia międzynarodowego, a koncentrowanie się wyłącznie na sprawach własnego narodu uznawane jest za szkodliwe dla jego rozwoju, uważają przedstawiciele tej partii²³. Z całą pewnością *KDH* nie można uznać za pasywny podmiot polityki słowackiej. Jest to formacja bezkompromisowa, unikająca targów, w wyniku których zagrożone byłyby wartości zapisane w jej programie politycznym. Liderzy *KDH* dowiedli, że w sytuacji, w której mieliby „zawiesić” część wartości zapisanych w swoim programie politycznym, wolą zrezygnować ze sprawowania władzy.

Spór o miejsce religii i wartości chrześcijańskich w życiu publicznym na Słowacji należy widzieć w kontekście skomplikowanej historii XX w. W okresie I Republiki Czechosłowackiej, jakkolwiek panowała w niej pełna swoboda kultu religijnego, Kościół katolicki stanowił przedmiot częstych krytyk ze strony głównie czeskich polityków, którzy w politycznej walce o rząd dusz na Słowacji bardzo wyraźnie faworyzowali słowackich protestantów. Prezydenci Masaryk, a złasz-

²⁰ V. Krivý, V. Feglová, D. Balko, *Slovensko a jeho regióny. Sociokultúrne súvislosti volebného správania*, Bratislava 1996, s. 42-43.

²¹ S. Baňk, L. Kopeček, *Slovenské volby 2002 – překročení rubikonu?*, „Středoevropské politické studie” 2002, nr 4, www.iips.cz/cisla/12/kop_slov.html, 23.01.2003; A. Grajewski, *Kronika słowacka*, „Więź” 2001, nr 3, s. 131; A. Wolff-Powęska, *Oswojona rewolucja: Europa Środkowo-Wschodnia w procesie demokracji*, Poznań 1998, s. 270-271.

²² Było to zwłaszcza widoczne przy okazji zgłoszenia przez *KDH* projektu ustawy antyaborcyjnej na początku 1992 r., gdy *KDH* reprezentowane było w rządzie. L. Kopeček, *op. cit.*

²³ Zob. szerzej na ten temat: J. Čarnogurský, *Cestami KDH*, Prešov 2007; tenże, *Videné od Dunaja. Výber z prejavov, článkov a rozhovorov*, Bratislava 1997.

cza Beneš, nie ukrywali swojego chłodnego stosunku do Kościoła, który kojarzyli z pozostałościami *ancien regime* z czasów monarchii habsburskiej. Z drugiej strony tożsamość polityczna słowackich katolików budowana była na dość powszechnym w tamtym okresie przekonaniu, że czeski ateizm i wrogość wobec religii deklarowana przez wielu czeskich polityków, stanowi zagrożenie zarówno dla słowackiego Kościoła, ale także dla suwerenności kulturowej i narodowej Słowaków. Kościół katolicki coraz wyraźniej wchodził w rolę obrońcy narodu, rzecznika tzw. kwestii słowackiej. Należy zauważyć, że dokładnie to samo pod rządami katolickich Habsburgów i władz węgierskich czynili słowaccy ewangelicy²⁴. Od ustanowienia słowackiej autonomii, a zwłaszcza od powstania Państwa Słowackiego w marcu 1939 r., Kościół katolicki znalazł się w szczególnie trudnym położeniu. Broniąc idei kulturalnej i narodowej suwerenności Słowaków, odrzucając ideologię czechosłowakizmu, chcąc nie chcąc, stawał się narzędziem w rękach hitlerowskich propagandystów. Najbardziej wyraźnym przykładem politycznego zaangażowania katolickiego duchowieństwa była osoba prezydenta Państwa Słowackiego – księdza Józefa Tiso, postaci do dzisiaj wywołującej spore kontrowersje na Słowacji. Kościół katolicki stał się w tamtym czasie (1939-1945) bezpośrednim uczestnikiem życia politycznego, a jego związek z aparatem państwa był wyjątkowo ścisły. Oznaczało to, że wszelkie moralne zastrzeżenia odnoszące się do władz państwowych, w tym ciężkie oskarżenia o współudział w eksterminacji Żydów, obciążały również sam Kościół²⁵. Stało się tak, mimo że słowaccy katolicy w wielu przypadkach dawali wyraz swojej solidarności z żydowskimi współmieszkańcami, broniąc ich przed zagładą. Po II wojnie światowej Kościół katolicki na Słowacji stał się ofiarą wyjątkowo silnych represji ze strony władz komunistycznych. Komunistom udało się przekonać część społeczeństwa, że ludzie Kościoła w czasie II wojny światowej działali na szkodę narodu słowackiego, a po II wojnie światowej skoncentrowali się wyłącznie na obronie własnych interesów. Zainscenizowano pokazowe procesy biskupów Kościoła rzymskokatolickiego (Jána Vojtaššáka i Michala Buzalki) oraz Kościoła grekokatolickiego (proces bpa Pavla Gojdiča), który wkrótce decyzją władz rozwiązano, a jego majątek przekazano Kościołowi prawosławnemu. Wcześniej skazano na karę śmierci b. prezydenta ks. Jozefa Tiso. Komunistom udało się doprowadzić do podziału w Kościele. Duża część duchowieństwa swoją posługę zmuszona była prowadzić w ukryciu, w ścisłej tajemnicy przed komunistycznym aparatem bezpieczeństwa²⁶. Ta krótka charakterystyka pokazuje, jak istotne różnice występują między doświadczeniem Kościoła w Polsce i na Słowacji.

²⁴ P. Brock, *Slovenské národné obrodenie 1787-1847. K vzniku modernej slovenskej identity*, Bratislava 2002, s. 43-45.

²⁵ M. Bobrownicka, *op. cit.*, s. 173.

²⁶ D. Kováč, *Dějiny Slovenska*, Praha 1998, s. 267-270.

II. ZNACZENIE CHRZEŚCIJAŃSTWA
DLA SŁOWACKIEJ TOŻSAMOŚCI NARODOWEJ:
ANALIZA DYSKURSU POLITYCZNEGO PO 1989 ROKU

Drugi ze wspomnianych aspektów relacji religii i słowackiej tożsamości narodowej odnosi się do treści dyskursu politycznego, którego aktorzy wskazują na najważniejsze wyznaczniki słowackości. W ramach przygotowywanej publikacji książkowej dotyczącej słowackiej tożsamości narodowej w dyskursie politycznym w latach 1989-2004²⁷, stworzyłem katalog najczęściej powtarzających się wątków. Ich analiza pozwala zrozumieć, że religia chrześcijańska stanowi jeden z najbardziej istotnych elementów kształtujących współczesną tożsamość narodową i polityczną Słowaków. Chciałbym wskazać na dwa dominujące w dyskursie tematy. Po pierwsze – na znaczenie tradycji cyrylometodiańskiej, po drugie – na znaczenie religii chrześcijańskiej (ściślej: słowackiej pobożności) w ogóle.

Tradycja cyrylometodiańska. Tradycja cyrylometodiańska staje się na początku lat 90. ub. wieku swego rodzaju argumentem w grze politycznej, której celem jest z jednej strony – niedopuszczenie do podziału Czecho-Słowacji, z drugiej – uzyskanie możliwie największego stopnia politycznej autonomii. To sprawia, że poza głosem historyków, teologów i filozofów, profesjonalnie zajmujących się znaczeniem misji św. św. Cyryla i Metodego dla tożsamości słowackiej, w debatach publicznych pojawiają się wypowiedzi osób, dla których krytyczna analiza źródeł historycznych staje się jedynie przeszkodą w realizacji ideologicznych zamierzeń. Upolitycznienie postaci św. św. Cyryla i Metodego bynajmniej nie jest jednak wyłącznie problemem końca XX w. (i nie tylko słowackim!).

Analiza wypowiedzi odnoszących się do misji św. św. Cyryla i Metodego i jej znaczenia dla rozwoju słowackiej świadomości narodowej, pozwala wyróżnić dwie zasadnicze kategorie interpretacji. W przypadku pierwszym mamy do czynienia z próbą wykazania wyjątkowości słowackich przodków jako tych, do których w pierwszej kolejności skierowana była misja Apostołów Słowian. Można tutaj dostrzec pewne elementy separatyzmu, próby zawłaszczenia tej tradycji i umieszczenia jej na zasadzie wyłączności w skarbcu dziedzictwa narodowego. W drugim

²⁷ Analizowany przeze mnie słowacki dyskurs polityczny rozgrywał się w określonych miejscach, które w istotny sposób wpływały z kolei na sposób prezentowania przekonań dotyczących problemu tożsamości narodowej. Analiza dyskursywnej postaci słowackiej tożsamości narodowej w ramach niniejszej pracy oparta została na trzech rodzajach źródeł – miejscach wypowiedzi dotyczących słowackiej tożsamości narodowej. Po pierwsze – szczegółowym badaniom poddałem przebieg debat parlamentarnych w Słowackiej Radzie Narodowej (1989-1992) i Radzie Narodowej Republiki Słowackiej (od 1.10.1992). Po drugie – przeanalizowałem zawartość czterech czasopism (trzech tygodników i jednego miesięcznika): „Literárny týždenník – časopis Spolku slovenských spisovateľov”, „Kultúrny život”, „domino-fórum” / „domino-efekt” oraz „Bratislavské listy”. Po trzecie – dokonałem wyboru najważniejszych pozycji książkowych autorstwa znanych słowackich polityków, znanych osób z życia publicznego na Słowacji lub też takich pozycji, które w wyniku przeprowadzonych analiz uznałem za reprezentatywne dla którejś ze stron toczącego się dyskursu.

natomiast przypadku obserwujemy krytykę takiego podejścia, w której poszczególni autorzy stawiają sobie za cel „zdemitologizowanie” omawianej tradycji poprzez wskazanie na wyniki badań historycznych. Część autorów próbuje ponadto wykazać uniwersalistyczny wymiar misji św. św. Cyryla i Metodego.

Wizja separatystyczna. Słowacja nie jest jednym z wielu państw Europy Środkowej. O jej wyjątkowości świadczyć ma m.in. fakt, że to na jej terytorium rozpoczęła się słynna misja Apostołów Słowian. To na zaproszenie „słowackiego księcia” Rościsława przybyli oni do Wielkiej Morawy, by szerzyć wiarę chrześcijańską i cywilizować miejscowy lud, tworzyć i rozpowszechniać kulturę poprzez pismo, które stworzyli specjalnie z myślą o Słowianach. Posłanka i minister edukacji w latach 1994-1998 Eva Slavkovská z SNS, w przemówieniu sejmowym stwierdziła wprost: „Słowacja jest wszak krajem Braci Sołuńskich, współpatronów świętych Cyryla i Metodego oraz ich współpielgrzyma św. Gorazda, rodaka ze Słowacji, tylko Słowacja może chwalić się Nitrawą – pierwszą chrześcijańską świątynią na całym obszarze Europy Środkowo-wschodniej”²⁸. Dużo miejsca poświęca się znaczeniu misji św. św. Cyryla i Metodego dla rozwoju słowackiej świadomości narodowej. Wielu autorów jest zgodnych co do tego, że pierwsze owoce działalności świętych braci czczonych zarówno w Kościele Zachodnim, jak i Wschodnim, stanowią „korzeń” słowackiej kultury, słowackiej tożsamości. Kardynał Jozef Tomko²⁹ w przemówieniu do posłów parlamentu słowackiego stwierdził, że „Korzenie naszego narodu tkwią w dziedzictwie cyrylometodiańskim. Słowacy są bezpośrednimi dziedzicami duchowego bogactwa, które przynieśli nam wielcy misjonarze święty Cyryl i Metody – dodając – jeszcze w 1983 roku ówczesny reżim robił wszystko, aby z ich dzieła, które dziś podziwia cały świat jako wzór inkulturacji, uczynić czysto polityczną tzw. misję bizantyjską”³⁰. Słowacki kardynał podkreślał, że „znaczenie tych faktów w naszej współczesnej historiografii nie jest dostatecznie doceniane”. Uważał on, iż znamienne jest, że „Meksykanin będzie poszukiwać początków swojej kultury, które nie są chrześcijańskie, w piśmiennictwie Azteków i innych plemion”, podczas gdy „u Słowaków spoiwo kultury w postaci wiary chrześcijańskiej jest namacalne od samego początku”³¹. Trudno wypowiedź kard. Tomko traktować jako próbę zawłaszczenia tradycji cyrylometodiańskiej, choć nie ukrywał, że Słowacja pozostaje w jej centrum. To ze Słowacji – mówił kard. Tomko – *slovienscy* uczniowie św. św. Cyryla i Metodego wyruszali, by głosić Ewangelię narodom naszej części Europy (wprost wspomina tylko o Bułgarach)³².

²⁸ E. Slavkovská, NRSR (Rada Narodowa Republiki Słowackiej, dalej NRSR) – 1998-2002 (kadencja parlamentu, dalej: informacja o latach kadencji), 45 pp (posiedzenie plenarne, dalej: pp).

²⁹ Jozef kard. Tomko (ur. 1924), słowacki duchowny przebywający w latach 1945-1989 na emigracji w Rzymie, od 1979 r. arcybiskup tytularny, od 1985 r. kardynał. Jeden z założycieli Słowackiego Instytutu św. Cyryla i Metodego w Rzymie – ośrodka formacji duchowej oraz kulturowej zagranicznych Słowaków i czołowych propagatorów idei cyrylometodiańskiej na Słowacji i w świecie.

³⁰ J. Tomko, SNR (Słowacka Rada Narodowa, dalej SNR) – 1990-1992, 13 pp.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

Tradycja cyrylometodiańska rozważana jest nie tylko w kategoriach fundamentu, ale także w kategorii swoistego paradygmatu dziejów słowackich, „złotej nici” wiążącej ze sobą w logiczną całość poszczególne etapy słowackich dziejów. Przewodniczący Towarzystwa Inteligencji Słowackiej „Korzenie” (*Spoločnosť slovenskej inteligencie KORENE*) i poseł HZDS Viliam Hornáček twierdził: „Od świtu naszej historii, gdy poprzez przyjęcie chrześcijaństwa i liturgii we własnym języku wstąpiliśmy do Europy w sensie kulturowym, pulsowanie i wzbogacanie tego integrującego źródła naszej istoty ciągnie się przez nasze dzieje. Od Wielkiej Morawy przez Bernoláka, Štúra, aż po nasze dni”³³.

W debatach publicznych pojawia się jeszcze jeden istotny aspekt znaczenia dziedzictwa cyrylometodiańskiego dla utrzymania i rozwoju słowackiej tożsamości narodowej. Zwraca się mianowicie uwagę na jego pocieszający charakter. Tradycja ta jest także swoistym rezerwuarem narodowej energii, witalności i woli przetrwania. Słowacki teolog Štefan Vragaš stwierdzał, że „w toku dziejów Kościół i naród wracali do cyrylometodiańskiego przesłania i czerpali z niego pokrzepienie i duchową energię – głównie w ciężkich chwilach swojej religijnej i narodowej historii”³⁴. W podobnym tonie wypowiadał się cytowany już kard. J. Tomko. Przywołując wiele nazwisk związanych z propagowaniem idei cyrylometodiańskiej w czasach oświecenia i słowackiego odrodzenia narodowego, stwierdził, że „pojawia się ona w okresach najsilniejszego ucisku jako moralna i narodowa energia, nie jako zdradzieckie wody podziemne, lecz jako służące odrodzeniu źródło żywej wody”³⁵. Tradycja cyrylometodiańska jednoczy naród. Bez znaczenia okazują się tutaj, co należy podkreślić, podziały konfesyjne, gdyż ma ona uniwersalistyczny, ponadwyznaniowy charakter. Štefan Vragaš wspominał w czasopiśmie „Literárny týždenník” (dalej LT), że „w przeszłości na Słowacji idea cyrylometodiańska służyła duchowemu jednoczeniu ewangelików i katolików”, stanowiąc dobry „przykład dla współczesnego ruchu ekumenicznego”³⁶.

Z faktu bycia dziedzicami dzieła św. św. Cyryla i Metodego, poza powodem do dumy i chwały, wynikają dla Słowaków szczególne zobowiązania, o których w parlamencie słowackim mówił kard. Tomko. Tradycja cyrylometodiańska staje się, jego zdaniem, swego rodzaju kłamrą spinającą bizantyjski Wschód z łańcuchem Zachodem, obydwie wielkie tradycje chrześcijańskie i europejskie. „Zmusza to Słowaków, jako bezpośrednich dziedziców, do zastanawiania się nad swoim miejscem we współczesnych dziejach europejskich, w procesie budowy Europy ‘z dwoma płucami’”. Narodowym zadaniem Słowaków jest podzielenie się owym niezwykłym doświadczeniem, jakie stało się ich udziałem w wieku IX.

³³ V. Hornáček, NRSR – 1994-1998, 11 pp.

³⁴ Š. Vragaš, *Cyrylometodská evanjelizácia*, „Literárny týždenník” 7.06.1995, s. 10.

³⁵ J. Tomko, SNR – 1990-1992, 13 pp.

³⁶ Š. Vragaš, *op. cit.*, s. 10. Zob. także np. J. Juríček, *O filozofii slovenských dejín*, „Literárny týždenník” 1.02.1992, s. 3.

Dzieląc się nim, potwierdzają swoją narodową tożsamość, której rdzeniem jest niepodzielone, choć już wówczas, w wieku IX, kulturowo zróżnicowane chrześcijaństwo³⁷.

Na osobną uwagę zasługują te wypowiedzi, w których poszczególni autorzy próbowali uczynić z tradycji cyrylometodiańskiej oręż w walce ideologicznej. Ich lektura pozwala stwierdzić, że niewątpliwie jesteśmy świadkami prób zawłaszczania tejże tradycji, zwłaszcza poprzez odmawianie współdziałania w niej Czechom (problem kontynuacji dzieła Braci z Sołunia w Bułgarii nie budzi już tak dużych kontrowersji). Najczęściej jednak problem tkwi w znaczącym i ostentacyjnym przemilczaniu ponadnarodowego charakteru misji chrystianizacyjno-cywilizacyjnej z drugiej połowy IX w. Można odnieść wrażenie, że Apostołowie Słowian przybyli na zaproszenie Roścysława do Wielkich Moraw, ochrztili słowackich przodków, zaszczepili kulturę, wynaleźli głagolicę i w zasadzie na tym ich misja zakończyła się. Owszem, w wielu miejscach podkreśla się fakt, że uznawani niemal za słowackich bohaterów narodowych św. św. Cyryl i Metody (emigracyjny filozof i publicysta Štefan Polakovič uczniów św. Metodego określa mianem „słowackich księży”³⁸), stali się jednymi z największych i najślawniejszych (o ile można użyć takich słów) świętych Kościoła powszechnego i patronami jednoczącej się Europy. Nie oznacza to jednak w tym przypadku jakiejś wyraźnej woli „podzielenia się” ich dziedzictwem z narodami sąsiednimi, zwłaszcza z Czechami, ale także – Polakami czy Węgrami. Zdarza się, że tradycja cyrylometodiańska przeciwstawiana jest innym tradycjom, zwłaszcza zaś: „świętostefańskiej” i „świętowaclawskiej” (także „świętowojciechowej”). Upaństwowienie i znacjonalizowanie tradycji cyrylometodiańskiej widać choćby w wypowiedzi posła Jána Danko (*HZDS*), który w polemice z posłem Pálem Csákim (*SMK*) twierdził, że do tradycji Korony Świętego Stefana w Europie przynależy się Republika Węgierska, zaś Republika Słowacka utożsamia się z tradycją cyrylometodiańską i tradycją Wielkiej Morawy³⁹. Z kolei Eva Slavkovská w pantonie bohaterów węgierskich umieściła wodza Hunów Attilę, króla Stefana i admirała Horthy’ego, uznając tę dość niefortunnie⁴⁰ dobraną trójkę za reprezentantów tradycji obcej narodowi słowackiemu i słowackiej tożsamości narodowej, odwołując się do dziedzictwa cyrylometodiańskiego⁴¹. Cytowany wcześniej Štefan Vragaš stwierdzał wprost: „My, Słowacy należymy do bezpośrednich dziedziców dzieła braci sołuńskich”⁴² i przywoływał słowa kontrowersyjnego historyka słowackiego

³⁷ J. Tomko, SNR – 1990-1992, 13 pp.

³⁸ Š. Polakovič, *Národ nie je štát. Na margo filozofie slovenských dejin*, „Literárny týždenník” 15.08.1992, s. 12.

³⁹ Zob. np. J. Danko, NRSR – 1998-2002, 47 pp.

⁴⁰ Św. Stefan był do XIX w. czczony również na Słowacji i uznawany za postać silnie związaną także ze słowacką tożsamością kulturową.

⁴¹ E. Slavkovská, NRSR – 1998-2002, 45 pp.

⁴² Š. Vragaš, *op. cit.*, s. 10.

M.S. Ďuricy⁴³, który pisał, że „Cyrylometodiańskie dziedzictwo jest bez wątpienia nasze”. Odnosi się wrażenie, że owo współuczestniczenie w dziele św. św. Cyryla i Metodego innych narodów może mieć jedynie charakter zapośredniczony.

Wizja uniwersalistyczna. Jej cechą charakterystyczną jest podkreślanie ponadnarodowego charakteru dziedzictwa św. św. Cyryla i Metodego, a także poprzez odwoływanie się do faktów historycznych – kwestionowanie nadzwyczajnej żywotności dziedzictwa cyrylometodiańskiego na ziemiach słowackich. Autorzy, których wypowiedzi zdecydowałem się zaklasyfikować do tego nurtu, w znacznej mierze koncentrowali się na polemice z tezami głoszonymi przez protagonistów omawianej wcześniej wizji tradycji cyrylometodiańskiej, którzy *de facto* wyznaczali i definiowali ramy debaty politycznej na ten temat. I choć oskarżali ich o jej ideologiczne nadużycie, sami nie rezygnowali z wykorzystania jej w politycznej konfrontacji, dla uzasadnienia głoszonych przez siebie celów politycznych (jeden z argumentów za niedzieleniem Czecho-Słowacji).

Działalność i zasięg idei głoszonych przez Cyryla i Metodego daleko wykraczały poza terytorium Słowacji – podkreślała na łamach czasopisma „Bratislavské listy” (dalej BL) znana słowacka malarka i publicystka Eva Trizuljaková. Według niej nie wolno dopuścić do „zawłaszczenia ich dziedzictwa w ramach lokalnego patriotyzmu. Zwyczajnie jest ono własnością całej chrześcijańskiej Europy”⁴⁴. Powoływanie się na św. św. Cyryla i Metodego niemal jak na słowackich bohaterów narodowych i wpisywanie ich imion do stałego repertuaru nacjonalistycznych haseł jest – zdaniem historyka Jána Steinhübel – nieporozumieniem. Po pierwsze, dlatego że przodkowie Słowaków przegonili ze swojego państwa uczniów św. Metodego. Drugim argumentem przeciwko szermowaniu omawianą tradycją, jest jej późniejsza nieobecność w słowackim życiu duchowym i kulturze słowackiej. Jej rozwój został na Słowacji powstrzymany, o czym mają świadczyć choćby dziesiątki powstałych w wieku XI klasztorów obrządku wschodniego zlokalizowanych w Uhorsku. „Ani jeden nie leżał na terytorium Słowacji, i ani jeden nie nawiązywał do tradycji wielkomorawskich”⁴⁵. Steinhübel polemizując z „separatystycznym” ujęciem tradycji cyrylometodiańskiej i tezami o jej ciągłości historycznej w dziejach słowackich stwierdzał, że *de facto* została ona odnowiona dopiero w wieku XVII. W Czechach, które przejęły ją po usunięciu z Wielkiej Morawy uczniów św. Metodego i duchowieństwa *slovienskigo* (choć i tutaj nie obyło się bez konfrontacji z „łacinnikami”), tradycja ta zaczęła odżywać zdecydowanie wcześniej. Steinhübel wskazywał na zainteresowanie nią króla

⁴³ Milan Stanislav Ďurica (ur. 1925) – słowacki historyk mieszkający do 1998 r. na emigracji (we Włoszech). Głównym obszarem jego zainteresowań jest okres Państwa Słowackiego (1939-1945), a jego interpretacje wydarzeń z tamtego okresu uważane są przez wielu historyków za bardzo kontrowersyjne i silnie zabarwione wyznawaną ideologią (M.S. Ďurica nie ukrywa swojego pozytywnego stosunku do dorobku „Pierwszej Republiki Słowackiej”). Profesor na Uniwersytecie w Padwie i Bratysławie.

⁴⁴ E. Trizuljaková, *Od legendy k pravde o Slovensku*, „Bratislavské listy” 1992, nr 6, s. 11.

⁴⁵ J. Steinhübel, *Velkomoravská tradícia v česko-slovenskom kontexte*, „Kultúrny život” 30.06.1991, s. 7. Zob. także: J. Steinhübel, *Odkaz Velkej Moravy*, „Kultúrny život” 26.03.1991, s. 1.

Czech, późniejszego cesarza – Karola IV, który „na początku swych rządów zakłada (...) w Pradze klasztor na Emauzách z liturgią słowiańską i głągolicą. Według listu fundacyjnego Karola IV z roku 1347 św. św. Cyryl i Metodego należą nie tylko do patronów nowego słowiańskiego klasztoru, ale także zostają uznani za patronów całego Królestwa Czeskiego”⁴⁶. Jako dowód rozwoju kultu św. św. Cyryla i Metodego w Czechach w czasie, gdy na Słowacji nie stanowił on przedmiotu większego zainteresowania elit kościelnych i politycznych, Steinhübel przywołuje oficjalne uznanie dnia 9 marca za święto Kościoła czeskiego, w którym wspomina się postać świętych Braci z Sołunia. W wielu czeskich źródłach historycznych wspomina się o św. św. Cyrylu i Metodzie, podczas gdy w Uhorsku, w tym także na Słowacji, na ich temat na ogół się milczy – pisał Steinhübel. „Spomiędzy ponad 400 zachowanych kodeksów (...), które albo powstały na Słowacji, albo pojawiły się na niej różnymi drogami, tylko sześć wspomina o święcie Cyryla i Metodego”⁴⁷. I wreszcie Steinhübel stawia tezę następującą, która musi irytować zwolenników opisywanej wcześniej wizji separatystycznej: „Cyrylometodiańska tradycja na Słowacji nie nawiązuje bezpośrednio do działalności sołuńskich braci na Wielkiej Morawie; jej zdomowienie się na Słowacji jest wynikiem czeskiego kulturowego wpływu na proces tworzenia się nowożytnego słowackiego historycyzmu. W ten sposób tradycja cyrylometodiańska staje się wspólnym dziedzictwem obydwu narodów”⁴⁸.

Podobne uwagi znajdujemy w artykule znanego słowackiego slawisty Ľubomíra Ďuroviča. Tenże kres misji cywilizacyjnej św. św. Cyryla i Metodego, kontynuowanej przez uczniów arcybiskupa Metodego, opisuje z perspektywy konfliktu między biskupem Gorazdem (określanym przez św. Metodego jako „syn waszej ziemi”, z pochodzenia Słowak) a zwolennikiem obrządku łacińskiego i *fillioque* – biskupem Wichingiem. Konflikt został rozstrzygnięty przez króla Świętopelka, który „zgodnie ze swoją dawną preferencją odrzucił wschodnią linię, reprezentowaną przez słowiańską liturgię bez *fillioque*, i za jedyną dopuszczalną w swoim państwie ogłosił linię łacińską. Wygrał Wiching, Rzym, Zachód, łacina – przegrał Gorazd [uczeń św. św. Metodego uznawany za Słowaka – R.Z.], Konstantynopol. Wschód, ojczysty słowiański język naszych praojców”⁴⁹. Ďurovič zauważa jednak natychmiast, że stało się tak tylko w Państwie Wielkomorawskim. W innych krajach Europy, w których Konstantynopol prowadził swoje misje, obrządek wschodni stawał się obowiązujący. Cytowany autor zauważa, że po wygnaniu uczniów św. Metodego lub sprzedaniu ich jako niewolników (wykupionych następnie przez Bułgarów), część z nich przyczyniała się następnie do rozwoju życia kulturalnego w Bułgarii, której władca – car Borys (852-889) zdecydował się w 856 r. na przyjęcie chrześcijaństwa. Tradycja cyrylometodiańska, wyparta ze Słowacji, padła na

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Ľ. Ďurovič, *Európska dimenzia diela sv. Cyrila a Metoda*, „Kultúrny život” 22.06.1995, s. 6.

bardziej podatny grunt na Bałkanach i w Czechach, natomiast na Słowacji – jak pisał Ďurovič – po upadku Wielkiej Morawy zniszczonej przez Madziarów wraz ze wszystkimi materialnymi śladami obecności św. św. Cyryla i Metodego, tradycja cyrylometodiańska przestała praktycznie istnieć⁵⁰. Zdaniem Ďuroviča Wielka Morawa, w tym Słowacja stanowiła pierwszy etap „środkowoeuropejskiej sztafety politycznej: Rościśław – Borzywoj – Mieszko/św. Stefan”, w której dziedzictwo św. św. Cyryla i Metodego, jego słowiańskie, ale także niesłowiańskie kontynuacje, wyznaczały ramy chrześcijańskiej Europy Środkowej⁵¹.

Tendencję do „słowakizowania” św. św. Cyryla i Metodego krytykował Alexander Avenarius (słowacki historyk i bizantolog), twierdząc, że „na dzieło cyrylometodiańskie na ogół patrzymy prawie wyłącznie jako na początek słowackiej historii i kultury, a w znacznie mniejszym stopniu jako na misję inicjowaną i determinowaną kulturą bizantyjską”⁵². Różnego rodzaju analizy roli i znaczenia tej misji dla tożsamości słowackiej są często całkowicie pozbawione kontekstu cywilizacyjnego, w którym się ona dokonywała. Autor wskazywał na dwa rodzaje przyczyn takiego stanu rzeczy: z jednej strony mają one charakter naukowy (niedostatek słowackiej bizantologii), z drugiej – ideologiczny. W drugim przypadku chodzi o pewien uraz do Wschodu, silnie zakorzeniony w tradycji oświeceniowego Zachodu, do którego aspirują Słowacy. Wschód jest tutaj synonimem zacofania nie tylko ekonomicznego, ale także kulturalnego. Należy jednak zauważyć, pisał Avenarius, że bizantyjskie dziedzictwo bądź co bądź obecne, głęboko ukryte w kulturze słowackiej, objawia się m.in. tak charakterystyczną dla Słowaków ideą słowiańskiej wzajemności. Mamy zatem w przypadku Słowacji do czynienia ze swego rodzaju ambivalencją, objawiającą się w praktyce kulturalnej i politycznej chęcią bycia Zachodem i Wschodem jednocześnie. Wracając jednak do głównego wątku zauważmy, że Avenarius także stwierdzał całkowitą likwidację jakichkolwiek śladów dziedzictwa cyrylometodiańskiego na Słowacji, „które znalazło swoją kontynuację w innych częściach świata słowiańskiego, jednakże nie na Słowacji”⁵³. Zdaniem Avenarius, dziedzictwo cyrylometodiańskie należy przyjąć z całym jego bogactwem, nie wybiórczo, pamiętając o tym, że jest ono przejawem „środkowoeuropejskiego synkretyzmu”⁵⁴. Dlatego też Słowacy budując swoją tożsamość narodową na podstawie tego właśnie elementu swojej średniowiecznej przeszłości powinni pamiętać po pierwsze – o bizantyjskim, wschodnim wymiarze tejże tradycji, po drugie – o jej transnarodowym charakterze, wielokulturowym synkretyzmie⁵⁵.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże, s. 7. Zob. także: K. Habovštiaková, *Cyrylo-metodské korene našej slovesnosti*, „Literárny týždenník” 31.08.2000, s. 9.

⁵² A. Avenarius, *Konštantin a Metod; doba a tradícia*, „Kultúrny život” 22.06.1995, s. 7.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

Religia w życiu narodu słowackiego. Znaczenie chrześcijaństwa dla słowackiej tożsamości narodowej można rozpatrywać w kilku aspektach: po pierwsze – roli chrześcijaństwa jako „fundamentu”, „przestrzeni”, swego rodzaju „gramatyki” życia narodowego i „twierdzy”, po drugie – chrześcijańskiego ekumenizmu jako siły napędowej ruchu narodowego, po trzecie – słowackiej religijności jako czynnika różnicującego Słowaków zwłaszcza od Czechów, po czwarte – chrześcijaństwa jako podstawy równoprawnego uczestnictwa w kulturze europejskiej. Przyjrzyjmy się bliżej wymienionym znaczeniom chrześcijaństwa.

„**Fundament**”, „**przestrzeń**”, „**gramatyka**”, „**twierdza**”. Chrześcijaństwo wydaje się poszczególnym uczestnikom dyskursu bardzo istotnym elementem zabezpieczającym trwanie i rozwój narodu słowackiego. Obecność religii, w tym znaczących postaci świętych Cyryla i Metodego u początków narodowej historii, nobilituje naród i sprawia, że tożsamość narodowa i religijna są ze sobą mocno splecione. „Duchowe życie Słowaków jest związane z chrześcijaństwem tak ściśle, jak w przypadku mało którego narodu Europy – te w większości bowiem przyjęły chrześcijaństwo jako dojrzałe lub dojrzewające kultury. Mało gdzie kultura narodowa dojrzewała dokładnie w tym samym czasie, w którym przyjmowano chrześcijaństwo”⁵⁶. Według emigracyjnego filozofa i publicysty Štefana Polakoviča „obecność Boga w życiu człowieka stała się podstawową wartością, rdzeniem słowackiej duszy narodowej”⁵⁷. Z kolei przewodniczący słowackiego parlamentu Pavol Hrušovský w uroczystym przemówieniu w Radzie Narodowej Rep. Słowackiej w przededniu przystąpienia Słowacji do Unii Europejskiej wymienił trzy filary słowackiej tożsamości narodowej. Jednym z nich jest chrześcijaństwo, które „Tworzyło fundament naszej historii i kształtowało ją duchowo i kulturowo”⁵⁸. Religia chrześcijańska stanowiła swego rodzaju „gramatykę” życia narodowego, była „podstawą naszego wewnętrznego widzenia świata”⁵⁹. Zdaniem Evy Trizuljakovej, „specyficzna tożsamość słowacka jest nie do pomyślenia bez chrześcijaństwa. Stanowiło ono przez całe stulecia przestrzeń samorealizacji narodu. (...) Narodowi słowackiemu grozi utrata tożsamości, jeśli nie uda mu się odnowić chrześcijańskiego oblicza. Wszystkim nam zagraża brak solidarności, egoizm, brak miłości i niezgoda”⁶⁰. W opinii rosyjskiego pisarza Sergeja Chelemendika, który w 2006 roku stał się posłem do parlamentu słowackiego z listy nacjonalistycznej Słowackiej Partii Narodowej – Słowacy „po dziś dzień zachowują wiarę swoich przodków”, a słowo „wierzący” mówi im „o wiele więcej niż wielu innym narodom”. Z chrześcijaństwem związany jest „duchowy i charyzmatyczny fundament tego narodu, jego wewnętrzny naturalny optymizm, radość życia i osobisty, wręcz

⁵⁶ E. Mistrik, *Je slovenská kultúra nábožná?* „Literárny týždenník” 11.04.1992, s. 3.

⁵⁷ Š. Polakovič, *op. cit.*, s. 12.

⁵⁸ P. Hrušovský, NRSR – 2002-2006, uroczyste posiedzenie, 30.04.2004.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ E. Trizuljaková, *op.cit.*, s. 11.

dziecięco bezpośredni i czysty stosunek do natury i do siebie nawzajem”⁶¹. Przywódca słowackich nacjonalistów Ján Slota (SNS) jest podobnego zdania: „Słowacja jest chrześcijańska, a dla chrześcijanina naturalnym stanem duszy jest spokój”⁶². Bardzo istotnym aspektem słowackiej religijności – zdaniem Jána Bubelíniego – jest jej pocieszający charakter. Kościół i wiara religijna stanowiły swego rodzaju „twierdzę”, w której Słowacy przez wieki szukali z powodzeniem schronienia. W religii znajdowali uśmierzenie swoich cierpień i lęków. Kościół stanowił dla nich tradycyjne miejsce schronienia przed przeciwnościami losu⁶³. Kard. Jozef Tomko w przemówieniu na forum parlamentu słowackiego podkreślał, że „o ile większe narody zniknęły z mapy świata, wiara i moralność obroniły mały słowacki naród przed unicestwieniem i przed wymarciem przy okazji różnych najazdów, pogromów, wojen, głodu i ucisku”⁶⁴.

Chrześcijański ekumenizm. Słowacy to naród wzorowo chrześcijański, choć wyznaniowo podzielony, głównie na rzymskich katolików i protestantów (grekokatolicy i prawosławni pozostają raczej niezauważeni w dyskursie tożsamościowym, prawdopodobnie dlatego że deklarują się w większości jako Rusini lub Ukraińcy). Należy podkreślić, jak dużą wagę poszczególni uczestnicy dyskursu przywiązują do niemal naturalnego ekumenizmu mającego miejsce wśród podzielonych wyznaniowo Słowaków. Ekumenizmu niewymuszonego listami biskupów, nakazami władz kościelnych – ekumenizmu oddolnego, który pozwolił Słowakom na narodowe zjednoczenie ponad podziałami konfesyjnymi. Filozof Erich Mistrík zastanawiając się nad tym, czy Słowacja jest nadal religijnym krajem, wspomina o „dwóch liniach” religijnego rozwoju: katolickiej „od arcybiskupa Rudnaya przez Bernoláka i Radlinskiego do Štefana Moyzesa, Andreja Hlinki i Jána Ch. Korca” oraz protestanckiej „od Mateja Bela, przez Štúra, Hodžę i Hurbana aż po Martina Rázusa”. W Słowacji obydwie konfesje potrafiły – zdaniem Mistríka – razem współpracować dla dobra narodu, dając jednocześnie przykład głębokiego ekumenizmu⁶⁵.

Słowacka religijność a czeski ateizm. Opozycja słowackiej religijności i czeskiego ateizmu stanowi często eksponowany element w debacie na temat stosunków słowacko-czeskich w XX w. Ową różnicę zauważają nie tylko słowaccy nacjonałiści, ale także liberałowie, jakkolwiek – trzeba zaznaczyć – przypisują temu faktowi odmienne znaczenia. Słowacka religijność – zdaniem zwolenników etnokulturowej koncepcji narodu, stanowi jeden z najważniejszych elementów odróżniających Słowaków od Czechów, oczywisty – co istotne – także dla przedstawicieli innych narodów. Słowacka religijność urasta do symbolu narodowej suwerenności. W opinii zwolenników obywatelskiej koncepcji narodu, religijność

⁶¹ S. Chelemendík, *Bože, ochraňuj Slovensko!*, Bratislava 2003, s. 45.

⁶² J. Slota, *Nosíme Slovensko vo svojom srdci*, „Literárny týždenník” 17.09.1998, s. 12.

⁶³ J. Bubelíni, *Slovenská národná povaha*, „Literárny týždenník” 3.12.1998, s. 11.

⁶⁴ J. Tomko, SNR – 1990-1992, 13 pp.

⁶⁵ E. Mistrík, *op.cit.*, s. 3.

Słowaków (przynajmniej w kontekście czeskiej areligijności) stanowi na ogół jedynie fakt socjologiczny, któremu nie przypisuje się tak dużego znaczenia w procesie konstytuowania narodowej tożsamości. Interesujący wydawać się może fakt, że nierzadko ostantacyjne podkreślanie swojego katolicyzmu, nie skutkuje próbą nawiązania jakichś ponadstandardowych stosunków z katolickimi Polakami⁶⁶ oraz z węgierskimi katolikami. Religia rzymskokatolicka jest, jak się wydaje, silnie znacjonalizowana (to samo zresztą można powiedzieć o Polsce). W jednym z artykułów zamieszczonych na łamach BL czytamy, że „w odróżnieniu od niektórych innych narodów europejskich” w przypadku Słowacji, religia, historia polityczna i kultura tworzą jedną całość. „Nasza świecka i religijna historia są ze sobą splecione i tworzą organiczną jedność”⁶⁷. Lider *KDH* Ján Čarnogurský⁶⁸ stwierdza, że w odróżnieniu od Czech z ich dziedzictwem nieudanej rewolucji husyckiej i habsburskiej rekatolicyzacji, na Słowacji katolicyzm kojarzony jest zdecydowanie jako sojusznik sprawy narodowej⁶⁹. Obydwa przytoczone cytaty są dość charakterystyczne dla zwolenników etnokułturowej koncepcji narodu słowackiego. Z kolei jeden z czołowych przedstawicieli „nurtu obywatelskiego”, nieskrywający swojej liberalnej orientacji, Miroslav Kusý⁷⁰ uważa, że „w odróżnieniu od Czechów, Słowacy są zasadniczo wciąż jeszcze narodem katolickim, są nim w perspektywie długookresowego kontinuum historycznego i nie doświadczyli takich jak Czesi zwrotów historycznych (rewolucja husycka, Biała Góra, przymusowa rekatolicyzacja), które wywoływałyby efekt obojętności religijnej narodu jako całości”⁷¹.

Przez chrześcijaństwo do Europy. Świadomość bycia częścią wspólnoty chrześcijańskiej stanowi dla dużej części uczestników dyskursu swego rodzaju legitymację europejskości. Co więcej, pisała na łamach BL Eva Trizuljaková: „Poznać Słowację znaczy poznać dzieje chrześcijańskiej Europy, w której mały naród długo szukał swojej tożsamości”⁷². Przewodniczący słowackiego parlamentu Pavol Hrušovský dodaje, że chrześcijański naród słowacki ma do spełnienia w Europie i dla Europy ważną misję: „gdybyśmy się go wyrzekli [chrześcijaństwa – R.Z.], wyrzeklibyśmy się naszej narodowej istoty. Żadne drzewo nie pożyje długo, gdy

⁶⁶ M. Kusý, *Eseje*, Bratislava 1991, s. 171-172.

⁶⁷ b.n.a., *Duchovný obsah slovenskej politickej kultúry*, „Bratislavské listy” 1991, nr 3, s. 3.

⁶⁸ Ján Čarnogurský (ur. 1944) – słowacki polityk, założyciel i długoletni lider (1990-2000) Ruchu Chrześcijańsko-Demokratycznego (*KDH*); w latach 1991-1992 premier Słowacji, 1998-2002 minister sprawiedliwości; w okresie dyktatury komunistycznej prześladowany, objęty zakazem wykonywania zawodu (adwokat) był m.in. kierową; wydawca czasopisma „Bratislavské listy”, jeden z najbardziej aktywnych uczestników słowackich debat publicznych.

⁶⁹ J. Čarnogurský, *Videně od Dunaja...*, s. 164.

⁷⁰ Miroslav Kusý (ur. 1931) – słowacki politolog i filozof. W 1977 r. jeden z trzech słowackich sygnatariuszy Karty 77. Po 1977 r. prześladowany przez władze komunistyczne, zwolniony z pracy na uniwersytecie. W latach 1990-1996 szef Katedry Politologii na Uniwersytecie Komeńskiego w Bratysławie. Piastował także urząd rektora tejże uczelni. Publicysta dziennika „Sme”.

⁷¹ M. Kusý, *op.cit.*, s. 171.

⁷² E. Trizuljaková, *Problémy s národnou emancipáciou...*, s. 4.

mu zacząć obumierać korzenie. To jest misja, którą mamy w Europie szerzyć. Tym samym będziemy bronić Europy, a jednocześnie bronić siebie”⁷³. Chrześcijaństwo jako element tożsamości słowackiej i europejskiej pojawia się w dyskusji na temat preambuły Traktatu Konstytucyjnego UE. Nierzadko odzywają się wówczas głosy kwestionujące nie tyle jego wkład w kulturę europejską lub nieuznające chrześcijaństwa za pierwszorzędną przyczynę kształtującą tożsamość europejską, ile w imię idei państwa świeckiego, delegujące pamięć o chrześcijańskich korzeniach do sfery prywatnej⁷⁴. Większość jednak uczestników dyskusji o miejscu chrześcijaństwa w tożsamości europejskiej, podziela zdanie, że jego afirmacja w zbiorowej pamięci Europejczyków jest jednocześnie gwarancją dla słowackiej kultury narodowej⁷⁵. Wizja chrześcijańskiej Słowacji nie przez wszystkich przyjmowana jest jednak bez zastrzeżeń. W dyskusji zainicjowanej na łamach czasopisma „Kultúrny život” (dalej KŽ), opatrzonej znamienym tytułem: *Nemôžem sa stotožniť s tými, ktorí hovoria o Slovensku ako o kresťanskej krajine* (Nie możemy utożsamić się z tymi, którzy mówią o Słowacji jako o kraju chrześcijańskim) protestancki duchowny Daniel Pastirčák stwierdza, że chrześcijanie mieli swój udział zarówno w tworzeniu ustroju komunistycznego, jak i w jego obalaniu. Jego zdaniem, mówienie o „chrześcijańskiej Słowacji” na początku lat 90. ub. wieku jest podtrzymywaniem pięknej iluzji⁷⁶. Słowacka chrześcijańskość jest – w jego przekonaniu – powierzchowna, niezinternalizowana, „statystyczna”. Słowackich chrześcijan cechuje swego rodzaju asekuracyzm. Brakuje heroizmu, woli poświęcenia się dla słusznej sprawy⁷⁷. Tę obserwację zasadniczo potwierdza katolicki ksiądz Ján Sucháň, zauważając bierność Słowaków wobec dokonujących się przemian społeczno-politycznych. Słowackie chrześcijaństwo jest – zdaniem Sucháňa – nazbyt bojaźliwe⁷⁸.

III. CHRZEŚCIJAŃSTWO W PRZESTRZENI PUBLICZNEJ: ANALIZA SFERY SYMBOLICZNEJ

Na zakończenie chciałbym zwrócić uwagę na zasygnalizowany wcześniej problem symbolicznej obecności chrześcijaństwa w przestrzeni publicznej na Słowacji. Interesuje mnie w tym przypadku nazewnictwo miejsc publicznych, symbolika umieszczona na środkach płatniczych oraz katalog świąt państwowych.

⁷³ P. Hrušovský, NRSR – 2002-2006, uroczyste posiedzenie, 30.04.2004.

⁷⁴ Zob. B. Zala, NRSR – 2002-2006, 17 pp. Zob. także: R. Zenderowski, *Słowacja*, w: K.A. Wojtaszczyk (red.), *Prawno-ustrojowy wymiar ratyfikacji traktatów wspólnotowych*, Warszawa 2007, s. 385, 391.

⁷⁵ Zob. D. Čaplovič, NRSR – 2002-2006, 17 pp.

⁷⁶ *Nemôžem sa stotožniť s tými, ktorí hovoria o Slovensku ako o kresťanskej krajine*, dyskusja z udziałem: J. Sucháň, I. Maduda, D. Pastirčák, J. Juraňová, „Kultúrny život” 20-26.05.1993, s. 1.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże.

Naturalnie można odwołać się jeszcze do wielu innych wskaźników. Te jednak uznaję za najistotniejsze.

Trudno w katalogu najbardziej popularnych nazw słowackich miejsc publicznych doszukać się postaci świętych. Wiele nazw słowackich miejscowości, które w swoich nazwach odwoływały się do świętych patronów, zostało po II wojnie światowej zmienionych (np. Turčianský Svätý Martin na Martin, Liptovský Svätý Mikuláš na Liptovský Mikuláš). Na 2883 gminy tylko 5 w swojej nazwie ma obecnie postać świętego patrona (w Polsce na 2489 gmin występuje tylko jedna gmina – Święta Katarzyna). Stosunkowo mało jest ulic i placów dedykowanych postaciom świętych, w tym także świętych urodzonych lub działających na Słowacji. Wyjątek stanowią tutaj postaci św. św. Cyryla i Metodego oraz św. Gorazda. W nazwach miejsc publicznych wyraźnie dominują nazwiska wielkich twórców (głównie pisarzy, poetów) oraz działaczy narodowych. Należy jednak zauważyć, że wielu działaczy narodowych i twórców silnie eksponowanych w nazewnictwie słowackich ulic, było jednocześnie duchownymi rzymskokatolickimi lub protestanckimi (o prawosławnych lub grekokatolickich wspomina się bardzo rzadko, głównie na wschodzie kraju). Jeśli pod tym kątem przyjrzymy się nazwom 30 najbardziej popularnych na Słowacji nazw ulic, placów i skwerów, czeka nas pewna niespodzianka. Mianowicie w gronie osób duchownych, więcej jest protestanów (6) aniżeli katolików (4), co całkowicie różni się ze strukturą wyznaniową Słowacji i wyobrażeniami o katolickiej Słowacji.

Symbolika umieszczona na słowackich środkach płatniczych znacznie częściej aniżeli symbolika miejsc publicznych odwołuje się do wartości chrześcijańskich. Słowackie monety i banknoty, obok watykańskiego Euro, zaliczyć można do grupy walut narodowych, najsilniej eksponujących postaci świętych, duchownych i miejsca związane z kultem religijnym. Najbardziej wyraźnie wydać to na banknocie 50-koronowym przedstawiającym postaci św. św. Cyryla i Metodego, na 100-koronowym – Madonnę oraz na monecie 1-koronowej (Madonna z Dzieciątkiem). Na banknocie 200-koronowym widzimy postać Antona Bernoláka (1762-1813), księdza katolickiego i językoznawcy, który w historii słowackiej zapisał się jako pierwszy kodyfikator słowackiego języka literackiego tzw. *berňolákovčiny*. Na banknocie 500-koronowym widnieje postać Ľudovíta Štúra, pastora protestanckiego, autora obowiązującej współcześnie wersji słowackiego języka literackiego, a także twórcy koncepcji suwerenności narodu słowackiego. Z kolei banknot 1000-koronowy przedstawia Andreja Hlinkę (1864-1938) – księdza katolickiego, działacza narodowego, który wywarł znaczący wpływ na proces uświadomienia narodowego i stosunki społeczno-polityczne na Słowacji. Elementem dominującym na większości słowackich monet i banknotów są przedmioty i obiekty sakralne. Poza dwuramiennym krzyżem pojawiającym się na każdym banknocie i każdej monecie, są to ilustracje kościołów (50, 100, 200, 500, 1000 SK), przedstawianych w różnym planie. Odnajdujemy także zdobiony krzyż

(10 SK) oraz wspomniane już przedstawienia Matki Boskiej (1, 100, 1000 SK). Należy zauważyć, że w odróżnieniu od symboliki miejsc publicznych, na środkach płatniczych wyraźnie dominują postaci i symbole związane z katolicyzmem (protestantyzm występuje w drugim planie).

Warto przyjrzeć się także słowackim świętom państwowym oraz dniom wolnym od pracy, a także tzw. dniom pamięci. Słowacja należy do czołówki państw europejskich jeśli chodzi o liczbę dni świątecznych wolnych od pracy (aż 15 dni w ciągu roku). Do tego należy doliczyć obszerny katalog tzw. dni pamięci (nie są to dni wolne od pracy). W sumie jest ich 16. Podobnie jak ma to miejsce w innych krajach europejskich, na Słowacji najważniejsze święta chrześcijańskie stanowią dni wolne od pracy. Są to: Wielki Piątek i Poniedziałek Wielkanocny, Pierwszy i Drugi Dzień Świąt Bożego Narodzenia. Dniami wolnymi od pracy na Słowacji są także: Dzień Wszystkich Świętych, Wigilia Bożego Narodzenia oraz Święto Trzech Króli. W katalogu dni wolnych od pracy znajduje się Święto Siedmiobolesnej Marii Panny (15 września). Święto św. Cyryla i Metodego obchodzone 5 lipca jest oficjalnym świętem państwowym. W katalogu tzw. dni pamięci znajdziemy ponadto: Dzień Reformacji (31 października) oraz Dzień ogłoszenia Słowacji osobną prowincją kościelną (30 grudnia)⁷⁹. Należy stwierdzić, że symbolika chrześcijańska jest wyjątkowo silnie eksponowana w oficjalnym, państwowym kalendarzu świąt słowackich.

ABSTRACT

The article seeks to answer the question of the role and significance of religion in constructing contemporary Slovak national identity. In his attempted answer, the author describes the relations between religion and the nation, and religion and nationalism in Central-Eastern Europe. He then reflects on the issue of the place of Christianity within the public sphere as an object of political debate in Slovakia after 1989. The answer to the problem is sought by analyzing both the public discourse in Slovakia after 1989 and by referring to the symbolic sphere (the symbolism of currency, national feasts and public places).

⁷⁹ Zákon Národnej Rady Slovenskej Republiky č. 241/1993 z 20. októbra 1993 o štátnych sviatkoch, dňoch pracovného pokoja a pamätných dňoch.