

**РЕЛИГИЯ  
В СОВРЕМЕННОЙ СИСТЕМЕ  
МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ**

**ПРАВА ЧЕЛОВЕКА И РЕЛИГИЯ**

Материалы международной  
научно-практической конференции.  
Санкт-Петербург, 23 ноября 2007 г.

Санкт-Петербург  
2008

## Религия и национальное самосознание словаков

### I.

Трудно писать нечто осмысленное о самосознании отдельных народов, особенно нашей части Европы, абстрагируясь от роли религии как фактора, участвующего в формировании представления о национальном сообществе<sup>150</sup>. Представляется также, что специфика международных и межэтнических отношений не может быть понята без учета этой во многих случаях ключевой детерминанты. Имея в виду в особенности XIX и XX века, мы замечаем два типа явлений, впрочем, очень тесно сопряженных друг с другом. Это, с одной стороны, этнизация религии, сопровождающаяся по крайней мере частичным сомнением в универсальности ее проповеди, с другой стороны, сакрализация народа (или власти) и признание за данной этнической группой особых привилегий в силу ее «святости». Оба упомянутых явления сильно влияют на состояние современных наций и их отношения с другими нациями, особенно соседними. Прежде чем перейти собственно к предмету моего доклада, т.е. к вопросу о религии как детерминанте словацкого национального самосознания, я бы хотел сформулировать несколько тезисов, относящихся к большинству народов Центральной и Восточной Европы:

1. Значение религии для национального самосознания по-разному проявляется в случае моноконфессиональных и поликонфессиональных этноязыковых сообществ.

Религия оказалась фактором, существенно усиливающим национальное самосознание в случае моноконфессиональных этнических и языковых сообществ (например, поляки, русские, сербы, хорваты, литовцы). Она способ-

<sup>150</sup> M. Bobrownicka, *Patologietozsamoć narodowej w postkomunistycznym kontekście słowiańskich. Uwagi o genezie i transformacjach kategorii tożsamości*, Kraków 2006, s. 164.

ствовала повышению уровня внутригрупповой солидарности (*wewnątrzgrupowej*) благодаря своеобразной сакрализации народа, превращения его в парарелигиозное сообщество. Это хорошо видно на примере таких славянских народов, как сербы, русские, поляки и хорваты. Упомянутое явление особенно заметно в случае народов, лишенных в XIX и XX вв. государственной суверенности. В отличие от Западной Европы подавляющее большинство национальных самосознаний формировалось в почти что органической связи с доминирующей на данной территории конфессией. Церкви (католическая, православная или протестантская) часто становились открытым союзником национального дела. Духовенство различных конфессий сыграло значительную, в некоторых случаях ключевую роль в определении идеи национальной культурной и политической суверенности. Современные национальные самосознания в Западной Европе зарождались обычно в оппозиции к Церкви как к институту, прочно встроеному в статичную, архаичную систему общественно-политических отношений, а прежде всего к Церкви как институту всемирному, наднациональному, не подчиняющемуся власти местных суверенов. Более того, часть западноевропейских национальных самосознаний формировалась в оппозиции к религии как таковой.

В свою очередь в случае этнических и языковых сообществ, в которых осуществлялись две или более конфессий (имеются в виду конфессии, насчитывающие больше, чем несколько процентов от числа верующих), национальное сознание в XIX веке и в начале XX века было исключительно слабым. Экспансия национального самосознания осуществлялась в то время на базе конфессионального консенсуса (например, Словакия, Румыния, Украина), в котором одно из вероисповеданий (не обязательно самое массовое!) в принципе играло роль доминирующего фактора, формирующего нацию. Конфессиональный консенсус, однако, не укреплял национальное самосознание в такой же мере, как идея одного народа и одной религии. В определенной степени рост национального самосознания происходил здесь за счет снижения религиозного самосознания как проявления социальной дифференциации. Религия как фактор, разделяющий (по крайней мере потенциально) вновь возникающую современную нацию, должна была уступить место унифицирующей национальной идее. В некоторых случаях религиозное самосознание оказывалось, однако, сильнее языкового, этнического, и особенно территориального самосознания. В таких случаях не удавалось сформировать современную нацию (например, Босния).

2. Религия как фактор, усиливающий национальное самосознание, во многих случаях способствовала исключению, исключению из наци-

нального сообщества иноверцев, лиц, не соответствующих стереотипным представлениям о том, что значит быть, например, поляком (поляк-католик) или русским (русский-православный). Подобную оппозицию мы находим в сербском, хорватском, болгарском и албанском национальном самосознании. Более того, из национального сообщества зачастую исключались лица, декларировавшие атеизм или свободомыслие. Примером могут быть словаки, для которых упомянутые декларации ассоциировались с разрушительным влиянием чешской культуры. К иноверцам и неверующим часто относились как к людям, живущим неправильно, худшим, грешникам (в особенности это касалось евреев, как верующих, так и неверующих). Существенным элементом негативной характеристики «значимого Иного» (народа) было, таким образом, убеждение в его моральной и религиозной второсортности<sup>151</sup>. В XIX и XX веке все труднее было быть Поляком, исповедующим православие или протестантизм. Декларирующих православное вероисповедание подозревали в пророссийских настроениях, а польских протестантов считали польскоязычными немцами, хотя зачастую они проявляли горячий польский патриотизм<sup>152</sup>. Чтобы получить признание своей принадлежности к польскому сообществу, протестант или православный зачастую должен был подниматься до вершин патриотизма, а в его позиции должен был проявляться невероятный героизм. В то же время от поляка-католика ожидали обычно лишь того, чтобы он исправно занял место в строю: отмечал национальные праздники, вывешивал флаг, не уклонялся от участия в некоторых национально-религиозных обрядах. Только в особые исторические моменты, которых, следует признать, было немало, ожидали героизма и самоотверженности.

Географический ареал храмов данного религиозного обряда во многих случаях обозначал и продолжает обозначать границы этнической территории. Церкви, костелы и мечети возводили как пограничные столбы, призванные доводить до сознания проживающих по обе стороны «границы» их отличие, и в то же время усиливать ощущение принадлежности к религиозно-этническому сообществу, принимаемому в качестве своего. Заметим, что в Центральной и Восточной Европе, особенно после второй мировой войны явно сокращается количество таких мест, где в одном населенном пункте имеются храмы разных обрядов, посещаемые католиками, православными, протестантами и мусульманами. Часто бывает

<sup>151</sup> M. Waldenberg, *Narody zależne i mniejszości narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej. Dzieje konfliktów i idei*, Warszawa 2000, s. 471-472.

<sup>152</sup> Zob. np. J. Szymczek, *Rola Kościołów w życiu narodowym Polaków na Zaolziu, a: tenże (red.), Polacy na Zaolziu 1920-2000 - Polaci na Tešinsku 1920-2000*, Czeski Cieszyń 2002, s. 145-147.

так, что один храм по-прежнему выполняет свои религиозные функции, а остальные в лучшем случае преобразуются в музеи, напоминающие о давних обитателях. На политических границах, особенно государств, через которые прошла линия религиозного раскола 1054 года, возводились великолепные храмы, нередко намного больших размеров, чем вытекло бы из потребностей местных сообществ. Они являются, как я уже отмечал, своего рода парадные пограничные столбы, своеобразную демонстрацию политического характера. Религиозно-этнические пограничья изобилуют монументальными храмами, словно там происходит какая-то странная архитектурная «гонка к небу». В Западной Европе уже более десяти лет ведется оживленная дискуссия относительно присутствия ислама. Стоит обратить внимание, что возводимые там мечети, кроме того, что они выполняют религиозные функции, также своеобразно подчеркивают границы мусульманских анклавов, постоянно расширяющихся за счет, что там ни говори, дехристианизированного публичного пространства. Происходит постепенная дехристианизация европейского топоса, сопровождающаяся бессилием тех, для кого христианство является уже только воспоминанием о прошлом.

**Национализированная и этнизированная религия препятствовали открытости для других народов, даже — что следует подчеркнуть — исповедующих ту же религию.** Более или менее отчетливая политизация религии, ее деуниверсализация, не позволяет думать о других народах как о равноправных членах того же религиозного сообщества<sup>153</sup>. (В этом месте можно и нужно вступить в полемику с известным тезисом Самуэля Хантингтона о конфликте цивилизаций). Примером равнодушия или даже враждебности между народами, у которых доминирует одна и та же конфессия, могут служить словацко-венгерские, македонско-греческие или болгарско-румынские отношения (до недавнего времени весьма прохладными были также польско-литовские отношения<sup>154</sup>). Этнизация религии — это, однако, прежде всего серьезный вызов для церквей. «Местные церкви, — пишет архиепископ Альфонс Носсол, — оказавшиеся перед драматической дилеммой между солидарностью с национальными устремлени-

<sup>153</sup> Там же, с. 472.

<sup>154</sup> Интересный казус, идеально иллюстрирующий межэтнически напряженные отношения может смягчить облик религии, представляет собой польско-литовский спор о перенесении знаменитого образа Иисуса Милосердного из польского костела Св. Духа в Вильнюсе в костел Св. Троицы в том же городе. Подробнее на эту тему: J. Kabzińska, *Wspólnota (?) religijna w konflikcie. Walka o wileński obraz Jezusa Miłosiernego*, w: M. Mria, T. Dębowski (red.), *Wspólnota chrześcijańska w państwach byłego ZSRR — perspektywa dwudziestolecia*, Wrocław 2006, s. 163-190.

хми и универсально-библейской миссией, не всегда умели сделать правильный выбор». По этой же причине, пишет известный польский экуменический деятель, «традиционные линии конфессиональных расколов до сего дня сохраняют свой разделяющий и деструктивный характер». Это особенно чувствительно для мира славян, разорванного делением на христианство латинское и греко-православное, пишет Носсол<sup>155</sup>. Богдан Цициньски, в свою очередь, так определяет эту дилемму: «Органичная и испытанная связь нашего национального и религиозного самосознания – это большое достоинство и щит – и для народа, и для Церкви. Но это и огромное отягощение. Я полагаю, – пишет известный польский историк, – что мы должны осознавать эту коварную моральную двусмысленность данного явления»<sup>156</sup>.

Подведем итог: Религия сыграла существенную роль в формировании и укреплении национальных самосознаний в Центральной и Восточной Европе, поскольку: (1) очень часто данная конфессия охватывала все или почти все этноязыковое сообщество, а тем самым существенно укрепляла нарождающееся современное национальное самосознание в соответствии с принципом: один народ – одна религия; (2) в XIX и до середины XX века ни в одной из стран нашей части Европы, за исключением Чехии, не произошла дехристианизация народных масс, типичная для Западной Европы (частичной дехристианизации подверглась только элитарная культура)<sup>157</sup>; (3) отдельные народы были лишены своих национальных государств, элиты которых могли бы влиять на форму национального самосознания (во второй половине XX века существенным фактором была ограниченная политическая суверенность), в этой ситуации единственным общенациональным институтом, организующим общественную жизнь, была Церковь, где часто находили убежище даже неверующие; (4) интеллектуальные элиты очень часто происходили из духовенства, которое не всегда разделяло официальную позицию Церкви в вопросе сохранения национального нейтралитета (то есть отказа от выступления на стороне одного из народов); это очень отчетливо видно на примере Словакии, Украины, Румынии и балканских стран, в течение долгого времени лишенных собственных национально ориентированных политических элит (ибо дворянство, помещики и горожане подвергались мадьяризации, полонизации или русификации); (5)

<sup>155</sup> A. Nossol, Znaczenie ekumenii w jednoczącej się Europie, w: A. Dylus (red.), Europa. Drogi integracji, Warszawa 1999, s. 184.

<sup>156</sup> B. Cywiński, Swol i obcy, „Plus-Minus» (dodatek do gazety „Rzeczpospolita») 14-15 listopada 1998, s. 17.

<sup>157</sup> Tenże, Przeciwno Jafcie-bis, „Plus-Minus» (dodatek do gazety „Rzeczpospolita») 8-9 lutego 2003, s. A7.

этнизированная религия подчеркивала трансцендентный масштаб национального сообщества, выполняя при этом очень важную компенсаторную функцию, нередко также призывая за народом какую-то особую миссию (например, лозунг «Польша – Христос народов»); этнизированная религия иногда поддерживала также виктимизм – ощущение себя невинной жертвой иноземной агрессии, морально оправдывающее враждебность к другим народам.

Здесь следует обязательно заметить, что речь идет в равной степени и подлинном религиозном опыте, переживании своей связи с Богом, и, к сожалению, о религии как своеобразной идеологии, в которой полинная вера отнюдь не играет существенной роли. Во втором случае, когда религия втягивается в «отягощенную историю национализма», следует серьезно обдумать доводы тех, кто считает, что «имеются причины, чтобы воздержаться от признания ведущей роли религии в нынешних стремлениях преодолеть разногласия между народами (...)»<sup>158</sup>. Те, кто условием объединения Европы считают успех экуменического движения, указывают, в свою очередь, на подлинный религиозный опыт, который независимо от вероисповедания, обладает силой преодоления барьеров в международных отношениях. Многое, таким образом, зависит от способа понимания религии<sup>159</sup>.

## II.

Относя высказанные выше замечания к случаю словацкого национального самосознания, следует констатировать, что религиозный опыт играет в нем очень важную роль, хотя все более заметной становится тенденция считать религию частным делом и исключать ее из публичной сферы. Я бы хотел обратить внимание на несколько моментов, которые считаю существенными для затронутой темы.

<sup>158</sup> W. Pannenber, Ewangelia jako czynnik współczesnych zmian w Europie, w: H. Jurek (red.), Europa i Kościół, Warszawa 1997, s. 20-21.

<sup>159</sup> Подробнее о роли религии в процессе формирования национальных самосознаний: J. Lewandowski (red.), Trudna tożsamość: problemy narodowościowe i religijne w Europie Środkowo-Wschodniej w XIX i XX wieku, Lublin 1996; T. Stegner (red.), Naród i religia: materiały z pracy naukowej, Gdańsk 1994; tenże (red.), Między Odrą i Dnieprem; wyznania i narody, zbiór studiów, ss. 2, Gdańsk 2000; F. Prinz, Religia i naród jako dialektyka realno-historyczna: Civitas Christiana na przykładzie krajów czeskich w średniowieczu i czasach nowożytnych, w: P. Kosłowski, Europa jako Europejski rynek wewnętrzny jako zadanie kulturalne i gospodarcze, Lublin 1994, s. 183-194; F. Wądyca, Odrodzenie narodowe i nacjonalizm (XIX-XX wiek), w: J. Kłoczkowski (red.), Historia Europy Środkowo-Wschodniej, t. 2, s. 139-161.



1. Представляется, что словацкий случай являет собой просто хрестоматийный пример формирования современной нации в процессе надконфессионального сотрудничества, преодоления религиозных предрассудков. Свой вклад в формирование современного словацкого самосознания внесли как словацкие протестанты, так и католики. Канадский историк Питер Брок формулирует интересный тезис о том, что формирование этнического самосознания словаков было делом католиков, а переход от этнического к национальному сознанию – заслугой протестантской интеллигенции<sup>160</sup>. Следует при этом заметить, что в XIX веке и в начале XX века основное бремя формирования национальной идеологии лежало на протестантах, а от момента возникновения Чехословакии в 1918 году – на словацких католиках. Протестанты пропагандировали идею словацкой нации в католической монархии Габсбургов, а католики делали то же самое в условиях чехословацкого государства, которое открыто и демонстративно апеллировало к традициям гуситского движения, а его власти не скрывали неприязни к Католической церкви. Сотрудничество представителей обеих конфессий складывалось достаточно успешно практически на каждом этапе политической истории Словакии нового времени. Формирование основ современного словацкого национального самосознания с самого начала явно входило в сферу деятельности духовенства, а не светских лиц. Подавляющее большинство фигур, имеющих заслуги в обсуждаемой области, вынуждены были совмещать пастырское служение с активным участием в политической жизни страны. Прекрасной иллюстрацией здесь являются словацкие платежные средства, представляющие собой, как ни говори, специфическое выражение национального самосознания. На банкноте достоинством 200 крон мы видим портрет Антона Бернолака (1762-1813), католического священника и языковеда, вошедшего в историю Словакии как первый кодификатор словацкого литературного языка (т. наз. *бернолаковица*). На банкноте в 500 крон представлен портрет Людовита Штура, протестантского пастора, автора принятой ныне версии словацкого литературного языка, а также создателя концепции суверенности словацкого народа. В свою очередь банкнота достоинством 1000 крон представляет Андрея Глинку (1864-1938) – католического священника, национального деятеля, оказавшего значительное влияние на процесс национального самосознания и на общественно-политические отношения в Словакии на рубеже XIX и

<sup>160</sup> P. Brock, Slovenskenarodneobrodienie 1787-1847. K vzniku modernej slovenskej identity, Bratislava 2002, s. 43-45.

XX веков<sup>161</sup>. Религиозный дуализм проявляется также в названиях публичных мест. Если мы посмотрим под этим углом на 30 наиболее популярных в Словакии названий улиц, площадей и скверов, нас ждет сюрприз. В частности, среди духовных лиц протестантов больше (6), чем католиков (4), что абсолютно не совпадает с конфессиональной структурой Словакии и представлениями о католической Словакии. В случае платежных средств ситуация обратная: доминирует католическая символика.

2. Вероисповедание становилось в Словакии причиной национальной эксклюзии, хотя значительно более существенной представляется оппозиционность религиозности как таковой (как в католической версии, так и в протестантской) в отношении иезиизма и вольнодумства. В течение долгого времени быть словаком необходимо означало некую церковную принадлежность, декларацию связи с определенным религиозным сообществом. Неверующий словак был под подозрением в уступке влиянию чешского иезиизма и в пренебрежении к Церкви. Проследившая историю словацкой политической мысли, можно сказать, что словацкая религиозность вырастает в символ национального суверенитета. Следует заметить, что если еще в начале XIX века словацкие протестанты ощущали сильную связь с чешскими протестантами, то в XX веке оба сообщества были настолько сильно связаны с различными национальными движениями (словацким и чешским), что трудно говорить о какой-то эмоциональной близости обоих сообществ. Другое дело, что задачу продвижения идеологии чехословакизма в XX веке возложили на словацких протестантов, из-за чего многими словаками протестантизм перестал восприниматься как защитник дела национального суверенитета словаков. Для многих удивителен факт, что католицизм как религия, доминирующая в Словакии, практически никогда не стал существенной в политическом смысле плоскостью взаимопонимания с соседними католическими народами: поляками, австрийцами, частично также с венграми (хотя в

<sup>161</sup> Символика, помещенная на словацких платежных средствах, значительно чаще, чем символика публичных мест, обращена к христианским ценностям. Словацкие монеты и банкноты, наряду с ватиканским Евро, можно причислить к группе национальных валют, в наибольшей мере пропагандирующих фигуры святых, духовенства и места, связанные с религиозным культом. Наиболее отчетливо это видно, кроме уже упомянутых примеров, на банкноте достоинством 50 крон, представляющей изображение Св. Св. Кирилла и Мефодия, на банкноте достоинством 100 крон – Мавоюну, а также на монете достоинством 1 крона (Мадонна с Младенцем). Элементом, доминирующим на большинстве словацких монет и банкнот являются культовые предметы и объекты. Кроме креста с двумя перекрестьями, представленного на каждой банкноте и каждой монете, это изображения крестов (50, 100, 200, 500, 100 SK), представляемых в различных планах. Мы находим также украшенный крест (10 SK), а также уже упоминавшиеся изображения Богоматери (1, 100, 1000 SK).

этом последнем случае посягается концепция общего отечества, Uhorska как *Regnum Marianae*<sup>162</sup>. Одной из причин такого положения дел может быть факт очень сильной взаимосвязи словацкого католицизма фольклором.

Словакия, наряду с Польшей, Литвой или Хорватией воспринимается в наше время как страна католическая, т.е. такая, в которой отчетливо доминирует римскокатолическое вероисповедание, а католицизм представляется существенным элементом публичной жизни, в том числе и политической. В Пreamбуле к Конституции Словацкой Республики, принятой 1 сентября 1992 года, мы находим формулировку, делающую духовное наследие святых Кирилла и Мефодия стержнем политического самосознания словацкого государства и национального самосознания словаков: «Мы, Словацкий Народ, помнящий о политическом и культурном наследии своих предков и столетним опыте борьбы за национальное существование и собственную государственность, чувствуя связь с кирилло-мефодиевским духовным наследием и исторической традицией Великой Моравии (...)»<sup>163</sup>. W wielu innych ważnych dokumentach państwowych podkreśla się historyczne znaczenie religii dla zachowania narodowej integralności.

Представляется, что статистические данные подтверждают существенную роль религии в жизни граждан. При переписи населения, проводившейся в 1991 году 60,4% жителей Словакии заявили о своей принадлежности к Римскокатолической церкви. Через десять лет этот показатель составлял уже 68,9%. На втором месте стоит протестантская церковь: соответственно 6,2% и 6,9% граждан Словакии. В 1991 году 9,7% жителей заявили об отсутствии вероисповедания, через десять лет таких было уже 13%. К верующим причислили себя в 1991 72,8% жителей Словакии, а в 2001 году целых 84%<sup>164</sup>. Сравнительно высок процент тех, кто хотя бы раз в месяц посещает храм (40-50% в 90-х гг. прошлого века)<sup>165</sup>. Интересным может представляться факт, что прирост числа верующих особенно заметен в случае лиц в возрасте от 25 до 44 лет, лиц с полным средним и высшим образованием, жителей городов, а также лиц, принадлежащих к среднему классу<sup>166</sup>. Доверие к Католической церкви декларирует почти половина жителей Словакии, что означает, что ее можно отнести к к институтам, пользующимся наибольшим доверием

<sup>162</sup> M. Kusý, Eseje, Bratislava 1991, s. 171-172.

<sup>163</sup> K. Skotnicki, Konstytucja Republiki Słowackiej, Warszawa 2003, s. 41.

<sup>164</sup> Štatistický úrad Slovenskej republiky, Štatistika obyvateľov, domov a bytov: 1991, 2001. Информация на сайте: [www.statistics.sk](http://www.statistics.sk).

<sup>165</sup> V. Krivý, Náboženské prejavy v 90. rokoch, w: O. Gyárfášová, V. Krivý, M. Veľšic и др., Krajina v pohybe. Správa o politických názoroch a hodnotách ľudí na Slovensku, Bratislava 2001, s. 276-277.

<sup>166</sup> Там же, s. 279-280.

общества. Большим доверием в последние годы пользовались только Президент Словацкой Республики и армия (60-70%)<sup>167</sup>.

Это, однако, не означает, что присутствие Римскокатолической церкви в публичной жизни Словакии не вызывает критики. Напротив. Следует заметить, что около 40% жителей Словакии прямо декларируют недоверие к этому институту<sup>168</sup>. Кроме того, предметом критики в политическом дискурсе становятся сами христианские ценности, независимо от того, кто является их пропагандистом: официальная ли Церковь, или же политические партии, ассоциации граждан или влиятельные фигуры словацкой публичной жизни. Представляется, что падение правительства Владимира Мечиара в 1998 году было моментом, когда отношение государства к Церкви, а также тема присутствия Церкви и христианских ценностей в публичной жизни становятся одной из ключевых линий политического разделения в Словакии. Наконец, доминирующую линию политического раздела создал спор о характере политического режима, который эффективно отодвигал на второй план остальные линии конфликта в политической сфере. Проблема присутствия Церкви и религии в публичной жизни, которая в Польше распалая умы диспутантов в начале 90-х гг. прошлого века, в Словакии стала темой серьезных дебатов лишь к концу того же десятилетия.

К важнейшим темам политических дискуссий, определяющих упомянутую ось конфликта, следует отнести: дебаты на тему отношения государства к Церкви, места римскокатолической Церкви среди других конфессий, дебаты на тему аборта, смертной казни и эвтаназии, дебаты на тему положения о христианских ценностях в конституционном трактате Европейского Союза, дискуссию о степени проникновения в Церковь коммунистических спецслужб (ŠtB), наконец, очень стихийные дебаты относительно принятия конкордата (на горизонте при этом все отчетливее вырисовывается проблема легализации так называемых незарегистрированных партнерских связей)<sup>169</sup>. В отдельных публичных дискуссиях возникали столкновения аргументов, с одной стороны, сторонников христианского и консервативного мировоззрения, с другой – протагонистов левого и либерального видения общественных отношений. Отношение к Церкви и присутствию религии в публичной жизни стало существенным элементом политического самосознания отдельных политических партий. С одной стороны, в упомянутом споре следует

<sup>167</sup> Zob. Z. Bútorová, O. Gyárfášová, Verejná mienka, w: M. Kolár, G. Mesežnikov, M. Bútorová (red.), Slovensko 2005. Súhrnná správa o stave spoločnosti, Bratislava 2006, s. 224-225.

<sup>168</sup> Там же.

<sup>169</sup> P. Mihik, Cirkvi a náboženské spoločnosti, w: N. Roľková (opr.), Desiat'rocie Slovenskej republiky (Venované jubileu štátnej samostatnosti), Martin 2004, s. 335-337.

со всей определенностью поместить Христианско-Демократическое Движение (ХДД), а также с некоторыми оговорками Словацкий Демократический Союз (СДС), Словацкую Народную Партию (СНП), а также Движение за Демократическую Словакию (ДДС), с другой – левые (лево-популистские) партии: «Смерь» и Коммунистическая Партия Словакии (ранее также ДНП), а также либеральные: Союз Новых Граждан (СНГ) и Партия Гражданского Соглашения (ПГС). В первом случае представляется существенным убеждением, что христианство, а в особенности католицизм, представляет собой непреходящий элемент словацкого национального самосознания, защищающий от утраты национальной самобытности и самосознания вследствие действия процессов глобализации. Кроме того, подчеркивается антитоталитарный, в том числе, прежде всего, антикоммунистический аспект католической религии. Во втором случае выражается убеждение, что условием социально-экономической модернизации является «приватизация» религии и исключение ее из публичной сферы, превращение Церкви в одну из многих неправительственных организаций. Словацкие либералы часто подчеркивают, что традиционно враждебное отношение католицизма к коммунизму отнюдь не означает поддержки либеральной демократии. Сравнивая политический (избирательный) потенциал обоих, в общем-то внутренние весьма неоднородных в идеологическом отношении группировок, мы видим относительное равенство, что на практике делает спор между ними исключительно острым.

Современный спор о месте религии и христианских ценностей в публичной жизни Словакии следует рассматривать в контексте сложной истории XX века. В период I Чехословацкой Республики, хотя в ней и господствовала полная свобода религиозного культа, Католическая церковь часто становилась предметом критики со стороны, главным образом, чешских политиков, которые в политической борьбе за власть над душами в Словакии вполне явно благоволили к словацким протестантам. Президенты Т.Г. Масарик, а в особенности Э. Бенеш, не скрывали своего прохладного отношения к Церкви, которая для них ассоциировалась с остатками *ancien régime* времен габсбургской монархии. С момента введения словацкой автономии (1938), и в особенности от возникновения Словацкого Государства в марте 1939 года, Католическая церковь оказалась в особенно тяжелом положении. Защищая идею культурного и национального суверенитета словаков, отвергая идеологию чехословакизма, вольно или невольно она становилась орудием в руках гитлеровских пропагандистов. Наиболее ярким примером политической ангажированности католического духовенства была личность президента Словацкого Государства – священника Йозефа Тисо, фигуры, до сих пор вызывающей в Словакии серьезные противоречия. Католическая церковь стала в то

время (1939-1945) непосредственным участником политической жизни, а ее связь с государственным аппаратом была исключительно тесной. Это означало, что все моральные упреки, относящиеся к государственным властям, в том числе тяжкие обвинения в соучастии в уничтожении евреев, тяготели также и над самой Церковью<sup>170</sup>. Это произошло, несмотря на то, что словацкие католики во многих случаях проявляли свою солидарность со своими соотечественниками-евреями, защищая их от гибели. После второй мировой войны Католическая церковь в Словакии стала жертвой исключительно репрессий со стороны коммунистических властей. Коммунистам удалось убедить часть общества, что люди Церкви во время второй мировой войны действовали в ущерб словацкому народу, а после второй мировой войны сконцентрировались исключительно на защите собственных интересов. Были инсценированы показательные процессы над епископами Римскокатолической церкви Яном Войташиаком и Михалом Бузашкой) а также Грекокатолической церкви (процесс над епископом Павлом Гойдичем), которая вскоре решением властей была распущена, а ее имущество передано Православной церкви. Ранее к смертной казни был приговорен бывший президент о. Йозеф Тисо. Коммунистам удалось добиться раскола в церкви. Значительная часть духовенства вынуждена была осуществлять свое служение скрытно, в абсолютной тайне от коммунистического аппарата безопасности<sup>171</sup>.

### III.

В заключение я хотел бы лишь обозначить те моменты, которые появляются в современных публичных дискурсах в Словакии<sup>172</sup>, и которые вносят

<sup>170</sup> M. Bobrownicka, *цит. тр.*, с. 173.

<sup>171</sup> D. Kovač, *Dějiny Slovenska*, Praha 1998, s. 267-270. Подробнее на эту тему: P. Boryszewski, *Kościół, którego nie było. Tajna działalność religijna w Czechosłowacji w latach 1949-1989*, Warszawa 2002, s. 22-36.

<sup>172</sup> Анализировавшие в основном словацкий политический дискурс разворачивался в определенных местах, которые существенным образом влияли, в свою очередь, на способ представления убеждений, относящихся к проблеме национального самосознания. Анализ дискурсивной формы словацкого национального самосознания в рамках настоящей работы основывается на трех типах источников – местах высказываний, относящихся к словацкому национальному самосознанию. Во-первых, я подверг детальному исследованию ход парламентских дебатов в Словацком Национальном Совете (1989-1992) и Национальном Совете Словацкой Республики (с 1.10.1992). Во-вторых, я проанализировал содержание четырех журналов (трех еженедельников и одного ежемесячника): «Literárny týždenník – časopis Spolku slovenských spisovateľov», «Kultúrny život», «domino-figura» / «domino-efekt» а также «Bratislavské listy». В-третьих, произвел выборку важнейших публичных позиций авторства известных словацких политиков, лиц, известных по публичной жизни Словакии или таких позиций, которые в результате проведенного анализа были признаны за показательные для какой-то из сторон протекшего дискурса.



своей менту в обоснование тезиса о христианстве как о важном компоненте словацкого национального самосознания в его современной, дискурсивной форме. К числу наиболее часто повторяющихся мнений следует отнести:

Убеждение в исключительном значении кирилло-мефодиевской традиции. Углубленная рассматривается как в категориях типично словацкого историко-культурного опыта (сепаратистская опция), так и в категориях универсализма, позволяющих вынести словацкое национальное самосознание самосознание интернациональное. Кирилло-мефодиевская традиция осмысливается в категориях своеобразной парадигмы словацкой истории, «золотой нити», связывающей друг с другом в логическое единство отдельные этапы словацкой истории<sup>173</sup>.

Убеждение, что христианство является очень существенным элементом, гарантирующим существование и развитие словацкого народа. Присутствие религии, в том числе значительных фигур святых Кирилла и Мефодия у истоков национальной истории, возвышает народ и приводит к тому, что национальная и религиозная самоидентификация тесно переплетены друг с другом. Христианство понимается в категориях «фундамента», «пространства», «грамматики» и «твердыни»<sup>174</sup>.

Убеждение в экстраординарных свойствах словацкого экуменизма. Словаки – народ образцово христианский, хотя и разделенный конфессиями, главным образом на римскокатолическую и протестантскую общины (грекокатолики и православные в дискуссии о самосознании обычно остаются незамеченными, видимо, потому, что декларируют себя в большинстве русинами или украинцами). Следует подчеркнуть, какое большое значение отдельные участники дискурса придают чуть ли не естественному экуменизму, имеющего среди разделенных конфессиями словаков. Экуменизму, который возник не по призыву епископа, не по предписанию церковных властей

<sup>173</sup> См., например: Š. Vragaš, Cyrílometodská evanjelizácia, «Literárny týždenník» 7. júla 1995, s. 10; J. Juríček, O filozofii slovenských dejín, «Literárny týždenník» 1. februára 1992, s. 3; Š. Polakovič, Národ nie je štát. Na margu filozofie slovenských dejín, «Literárny týždenník» 15. augusta 1992, s. 12; E. Trizuljaková, Od legendy k pravde o Slovensku, «Bratislavské listy» 1992 nr 6, s. 11; J. Steinhübel, Veľkomoravská tradícia v česko-slovenskom kontexte, «Kultúrny život» 30. júla 1991, s. 7; On же, Odkaz Veľkej Moravy, «Kultúrny život» 26. marca 1991, s. 1; L. Ďurovič, Európska dimenzia diela sv. Cyríla a Metoda, «Kultúrny život» 22. júna 1995, s. 6; K. Habovštiaková, Cyrílo-metodské korene našej slovesnosti, «Literárny týždenník» 31. augusta 2000, s. 9; A. Avenarius, Konštantín a Metod: doba a tradícia, «Kultúrny život» 22. júna 1995, s. 7.

<sup>174</sup> См., например: E. Mistrík, Je slovenská kultúra nábožná? «Literárny týždenník» 11 apríla 1992, s. 3; Š. Polakovič, цит. ст., s. 12; E. Trizuljaková, цит. ст., s. 11; S. Chelendík, Bože, ochraňuj Slovensko!, Bratislava 2003, s. 45; J. Slota, Nosíme Slovensko vo svojom srdci, «Literárny týždenník» 17. septembra 1998, s. 12; J. Bubelín, Slovenská národná povaha, «Literárny týždenník» 3. decembra 1998, s. 11.

– экуменизму снизу, позволившего словакам объединиться в нацию над конфессиональными различиями<sup>175</sup>.

Осознание себя частью христианского сообщества является для большей части участников дискурса своего рода свидетельство европейскости. У словаков нет необходимости «возвращаться в Европу», поскольку в религиозно-культурном смысле они никогда ее не покидали – такие голоса появились в особенности в первой половине 90-х гг. прошлого века. С другой стороны, быть христианами в эпоху усиливающейся светскости означает для многих участников публичных дебатов в Словакии серьезный вызов, обязательство и миссию, требующую выполнения. Словакам предстоит стать хранителями и защитниками европейской традиции<sup>176</sup>.

<sup>175</sup> См., например: E. Mistrík, цит. ст.

<sup>176</sup> См., например: E. Trizuljaková, Problémy s národnou emancipáciou, цит. ст., s. 4; Nemôžem sa stotožniť s tými, ktorí hovoria o Slovensku ako o kresťanskej krajine, diskusia s účastníkmi: J. Sucháň, I. Maduda, D. Pastirčák, J. Juráňová, «Kultúrny život» 20-26 mája 1993, s. 1.