Женевьев Зубжицки

Polonia semper fidelis?* Национальная мифология, религия и политика в Польше

Geneviève Zubrzycki

Polonia semper fidelis? National Mythology, Religion and Politics in Poland

Geneviève Zubrzycki — Center for Russian, East European and Eurasian Studies at the University of Michigan (USA). genez@umich.edu

This article is devoted to the national mythology of Poland, — in particular, to the myth of Polonia semper fidelis*, the central myth of national identity. According to this mythology, Poland is essentially and eternally Catholic, it is martyred for the sins of the world but resurrected for its salvation. The author traces the history of this myth since 17th century till nowadays. Then one can find analysis of myth's transformations in Post-Communist period, in particular, in the context of debates about the place of Catholicism and Catholic Church in politics and public sphere. The author shows how this myth divides the Polish society, which leads to a series of conflicts and culture wars between religious conservatives and proponents of secular choice for Poland. In particular, the author analyzes "wars of the cross" after Smolensk plane crash in 2010, phenomenon of "Radio Maria" and the so-called "mohair berets", emergence of new antireligious political forces ("The Palikot Movement"). Article concludes that the myth of Catholic Poland continues to play an important role in the life of the state, but at the same time it becomes more and more a dividing factor which weakens civil society.*

Keywords: Poland, national mythology, Catholic Church, Catholicism, cultural war.

Преобладающая и вездесущая польская мифология — та, что живет у семейных очагов, циркулирует в публичной сфере и даже повторяется в некоторых научных кру-

* Польша всегда верная (верующая) (*лат.*).

Зубжицки Ж. Polonia semper fidelis? Национальная мифология, религия и политика в Польше // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 3. С. 44-78.

Zubrzycki, Geneviève (2016) "*Polonia semper fidelis?* National Mythology, Religion and Politics in Poland", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 34(3): 44-78.

гах в Польше и за рубежом, — воспроизводит следующую схему: нация постоянно подвергается угрозе со стороны опасных соседей, Польша по сути и навечно является католической, ее идентичность охраняется Римско-католической церковью и оберегается ее царицей — чудотворной Черной Мадонной, Ченстоховской иконой Божией Матери. Польша, словно «Христос среди народов», претерпела мученическую смерть за грехи мира, но воскресла ради его спасения. Будучи надежным оплотом христианства, защищающим Европу от неверных (кто бы они ни были), она дала миру Папу (Иоанна Павла II), почтительно именуемого «Папой тысячелетия» и — с гордостью — «нашим Папой», который спас западный мир от коммунизма.

Размышляя о присутствии прошлого в польском обществе, историк Норманн Дэвис замечает, что в Польше «поэтический подход к истории, основанный на воображении и энтузиазме, все еще более распространен, нежели подход критический, рефлективный или аналитический». И решительно заявляет, что «в польской традиции исторический образ оказался гораздо убедительнее исторического факта»[1]. Если Дэвис противопоставляет «исторический образ» «историческому факту», то я нахожу более продуктивным объединить их в понятии мифа. В моем словоупотреблении миф — это не выдумки или прямая ложь, противостоящая исторической «истине» и «реальности». Скорее это нарративы, которые некоторая социальная общность считает реальными и значимыми, причем независимо от того, основаны они на исторических «фактах» или нет. Несмотря на то что мифы часто оказываются идеологическими продуктами затяжных конфликтов, они выглядят естественными и неоспоримыми. Таким образом, национальная мифология — это система мифов о происхождении, жизни и предназначении нации. Она акцентирует одни аспекты прошлого и затеняет или замалчивает другие, сплетает разнообразные исторические нити в единую ткань и перемешивает исторические факты с более или менее точной интерпретацией этих фактов. Как таковые, эти мифы формируют понимание прошлого, направляют публичные дебаты и оказывают влияние на политическую сферу[2].

1. Davies, N. (1982) *God's Playground: A History of Poland, vol. 1: The Origins to 1795, vol. 2: 1795 to the Present*, p. 18. New York: Columbia University Press.

2. О национальных мифах и национальной мифологии см. Schöpflin, G. (1997) "The Function of Myth and a Taxonomy of Myths", in G. Hosking, G. Schöpflin (eds) *Myths and Nationhood*, pp. 19-35. London: Hurst & Company; Kertzer, D.I. (1988) *Ritual,*

Далее я попытаюсь показать, что доминирующая национальная мифология *Polonia semper fidelis* формировала и продолжает формировать политику в Польше. Прошло уже более четверти века после падения государственного социализма, а в польском публичном пространстве все еще ведутся споры о месте Католической церкви в политике и о роли католицизма в определении символических очертаний польского самосознания. На мой взгляд, в центре этих споров стоит миф. Невозможно понять политическую жизнь в Польше — дискуссии, столкновения и размежевания, — не уделив серьезного внимания национальной мифологии. Сначала я рассмотрю конструирование мифа о польском «сущностном» католицизме и о мессианском мученичестве Польши в XIX в. и покажу, как он был вплетен в целостную ткань национальной мифологии, ставшей нормативной и общепринятой в XX в. Затем я сосредоточусь на роли национальной мифологии в построении суверенного национального государства после 1989 года. В центре моего анализа будут стоять ключевые дебаты, споры и тенденции, связанные с переформатированием отношений между церковью, государством и гражданским обществом в период после падения коммунизма. Мы рассмотрим конфликт, связанный с продолжающейся вовлеченностью церкви в политическую жизнь; обсудим новое пробуждение национальной мифологии, вызванное трагической гибелью президента Леха Качиньского в авиакатастрофе, и поляризацию гражданского общества в вопросе о месте религиозных символов в Польше, ставшей частью Евросоюза; проанализируем дискуссии о соотношении между католицизмом и польским национальным духом, которые ведутся как на политической арене, так и в более широком культурном пространстве.

Polonia Semper Fidelis как доминирующий миф

Хотя миф об исконно католическом характере Польши восходит к «начальным временам», то есть к обращению князя Мешко I в христианство и основанию польского государства в 966 году, он

Politics, and Power. New Haven: Yale University Press; Smith, A.D. (1986) *The Ethnic Origins of Nations*. New York: Blackwell; Smith, A.D. (1999) *Myths and Memories of the Nation*. London: Oxford University Press; Davies, N. (1997) "Polish Mythologies", in G.A. Hosking, G. Schöpflin (eds) *Myths and Nationhood*. London: Routledge; Zubrzycki, G. (2011) "History and the National Sensorium: Making Sense of Polish Mythology", *Qualitative Sociology* 34: 21-57.

был впервые сформулирован в XVII в., когда произошли несколько значимых исторических событий. В 1653 году монахи-паулины в Ченстохове разгромили шведских завоевателей (факт столь же исторический, сколь и легендарный); это чудо приписывалось присутствию иконы Черной Мадонны в монастыре[3]. В знак благодарности в 1656 году король Ян Казимир вверил Польшу покровительству Девы Марии и провозгласил икону «Царицей Польши»[4]. Ее культ начал распространяться в период католической Контрреформации, столкновений с османами и угрозы со стороны неверных[5]. Тридцать лет спустя, в 1683 году, Король Ян III Собеский освободил Вену от турецкой осады, чем «подтвердил» статус Польши как *Antemurale christianitatis* (бастиона христианства), коим она обладала с середины XV в. Это была достаточно важная победа, чтобы быть увековеченной на стене в Ватикане[6].

3. Tazbir, J. (1990) "The Polonization of Christianity in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", in D. Loades, K. Walsh (eds) *Faith and Identity: Christian Political Experience,* pp. 117-135. Oxford: Blackwell.

4. Возможно, именно к обетам верности, принесенным королем Деве, восходит традиционный польский девиз *Polonia semper fidelis* (Польша всегда верная). Эти обеты были возобновлены триста лет спустя, 26 августа 1956 года, на мессе в Ченстохове, в присутствии около миллиона паломников. Принесение обетов стало первым актом Великой Новены — ритуального девятилетнего периода, способствовавшего религиозному возрождению и мобилизации населения в период, когда сталинизм с его репрессиями близился к концу (Osa, M. (1996) "Pastoral Mobilization and Contention: The Religious Foundations of the Solidarity Movement in Poland", in C. Smith (ed.) *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social-Movement Activism*, pp. 67-85. New York: Routledge; Wyszyński, S.C. (1996) *Zapiski milenijne. Wybór z dziennika "Pro memoria" z lat 1965-1967.* Warsaw: Wydawnictwo im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego "Soli Deo"; Wyszyński, S.C. (1996) *Na szlaku tysiąclecia. Wybór kazań.* Warsaw: Wydawnictwo im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego "Soli Deo").

5. Tazbir, J. "The Polonization of Christianity in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", p. 119.

6. Tazbir, J. (1986) *La République nobiliaire et le monde: Études sur l'histoire de la culture polonaise à l'époque du baroque*, pp. 83-102. Wrocław: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk. Ранее, до падения в 1453 году, этот титул принадлежал Константинополю. С XV по XVII в. он передавался нескольким странам, которым прямо (Балканы и Пиренейский полуостров) или косвенно (Польша) угрожала мусульманская экспансия. Макиавелли в своих «Рассуждениях» называл Польшу крепостью, защищающей Европу от азиатских нашествий. Эразм Роттердамский подхватил эту мысль, а папа Урбан VIII в 1627 году присвоил титул оплота христианства Польше. Через пятьдесят лет, в 1678 году, папа Иннокентий XI публично заявил, что Польша есть *praevalidum ac illustre christianitatis Reipublicae propugnaculum* (мощная и славная твердыня христианства) (Brzozowski, M. (1990) "The Problem of the Nation in the Preaching of Archbishop Jan Pawel Woronicz, 1757-1829", in D. Loades, K. Walsh (eds) *Faith and Identity: Christian Political Experience*, p. 143. Oxford: Blackwell).

Так утвердились ключевые положения мифа об исконно католическом характере Польши.

Мессианский мартирологический (мученический) миф сформировался намного позже, в XIX в., когда Польша, разделенная между Россией, Пруссией и Австрией (1795–1918), исчезла с карты Европы. Самыми влиятельными творцами польского мессианского мученичества стали не религиозные (или политические) деятели, а романтические поэты, сравнившие раздел Польши с распятием. В сочинениях Адама Мицкевича (1798–1855), Юлиуша Словацкого (1809–1849) и Зыгмунта Красиньского (1812–1849)[7] Польша представала как «Христос среди народов»: будучи принесена в жертву за грехи мира, она воскреснет, чтобы спасти человечество от абсолютизма. Такая интерпретация раздела Польши соединялась с пророческим откровением о подобной воскресению победе Польши. Об этом говорилось в стихотворениях, пьесах и других сочинениях: например, у Мицкевича в «Книге польского народа и польского паломничества» — национально-библейской притче, впервые опубликованной анонимно в 1832 году в форме миссала и обозначаемой обычно как «Гомилии Мицкевича». Эти христианские метафоры также широко использовались в народной иконографии, что способствовало переносу насыщенных и трудных для понимания романтических трактатов в формы, доступные массовому сознанию. Кроме того, в контексте серьезных ограничений в образовании, издательской деятельности и свободе организаций, а также в условиях устранения всего польского из публичного употребления, религиозный культ и религиозные практики давали полякам существенную возможность укрепить свое чувство общности[8]. Хотя церковь никогда не создавала и не поддерживала открыто такого сплава католицизма с романтическим мессианством, тем не менее вера стала «носительницей» того, что Эва Моравска назвала «романтической гражданской религией»[9].

7. По-польски их называют *Trzej wieszcze*, что означает одновременно «три барда» и — весьма многозначительно — «три пророка». Все трое принадлежат к национальному пантеону отцов-основателей, мучеников и героев.

8. Olszewski, D. (1996) *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*. Warsaw: Instytut Wydawniczy Pax; Kłoczowski, J. (2000) *A History of Polish Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.

9. Morawska, E. (1984) “Civil Religion vs. State Power in Poland”, *Society* 21(4): 29-34.

Популярная почтовая карточка (ок. 1891 г.). На заднем плане краковский замок Вавель. Надпись на кресте «Время искупления еще не пришло». Польша предстает в виде Иисуса, утешаемого Девой Марией. В нижней части картины — даты трех разделов Польши (1772, 1793, 1795), на перекладине — столетие Конституции Третьего мая (1791–1891); на покрове Девы Марии — даты главных восстаний.

Воспроизведено из книги: Kłoczowski, J. (1991) *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*. Paris: Editions du Dialogue.

Мессианство предоставило не только нарративную структуру для описания положения поляков в период раздела, но и контекст для интерпретации польской истории в целом. Мессианское видение Польши как мученицы и спасительницы стало центральным нарративом, или тем, что Виктор Тёрнер назвал «корневой парадигмой», соотносящейся «не только с текущим состоянием социальных отношений, существующих или развивающихся между акторами, но также с культурными целями, средства-

ми, идеями, воззрениями, направлениями мысли, паттернами верований, которые задействованы в этих отношениях, определяют их интерпретацию и выбор в пользу альянса или размежевания»[10]. Мессианское мученичество наделило значением события и социальные связи, предложив интерпретативный контекст, в котором возможно их осмысление, и послужило семиотическим центром кристаллизации религиозных и национальных символов, вызревания сценария коллективного бунта[11].

В такой перспективе восстановление Польского государства в 1918 году рассматривалось и описывалось как «возрождение» Польши (*Polska odrodzona* — Польша возрожденная), Вторая мировая война была понята как «четвертый раздел» Польши и ее новый крест, а коммунистический период, который принято называть «пятым разделом», — как очередное распятие. Такой интерпретативный контекст нес с собой эмоционально нагруженные аналогии между бедственным положением и мучительным опытом отсутствия государственности в периоды разделов; он также акцентировал исторические страдания Польши, предполагаемую роль церкви в выживании нации, представление о поляках как об избранном народе (*lud polski ludem Bożym* — «польский народ — народ Божий») и о Польше как об *Antemurale Christianitatis*, христианском барьере, защищающем Европу от атеистического Советского Союза. В иконографии национальной идентичности и сопротивления чужеземному гнету подчеркивались символы, которые традиционно ассоциируются с борьбой нации, — такие, как Черная Мадонна Ченстоховская или мотивы, заимствованные из Страстей — крест и терновый венец. Крест был особенно значимым элементом коллективного сознания; вместе с другими символами, знаками и жестами он сформировал язык и предоставил сакральное пространство для выражения бунта против властей[12]. На политических манифестациях кресты несли как священные щиты, призванные уберечь от репрессий; в 1980 и 1981 гг. гигант-

10. Turner, V. (1974) *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, p. 64. Ithaca and London: Cornell University Press.

11. Kertzer, D.I. *Ritual, Politics, and Power*; Kubik, J. (1994) *The Power of Symbols Against the Symbols of Power: The Rise of Solidarity and the Fall of State Socialism in Poland*. Pennsylvania State University Press.

12. Rogozińska, R. (2002). *W stronę Golgoty: inspiracje pasyjne w sztuce polskiej w latach 1970–1999*, s. 28. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.

скими крестами была увековечена память жертв Познанского восстания 1956 года и забастовок на Побережье в 1970 году[13].

Подпольная поздравительная пасхальная карточка с надписью «Христос избавил нас ради свободы». Скорее всего, победный знак намекает на жест Леха Валенсы. При этом два поднятых пальца правой руки являются также жестом епископского благословения (*KARTA Center*).

Эта специфическая нарративная конфигурация в послевоенную эпоху сформировалась и развивалась в новом контексте —

13. Это были официальные, финансируемые государством памятные монументы, что свидетельствует о мощи символа и об относительной слабости (атеистического) партийного государства.

в стране, которая стала однородно католической страной[14], где иерархия Католической церкви, сильная моральным капиталом, накопленным в годы Второй мировой войны, старалась не капитулировать перед жестким давлением нового режима. Более того, к тому времени церковная иерархия (по причинам, выходящим за пределы данной статьи) усвоила романтический дискурс мученического мессианства, который прежде отвергала как святотатственный[15]. Таким образом, к середине XX в. два националь-

14. На протяжении большей части своей истории Польша была населена народами, принадлежавшими к разным этническим, лингвистическим и религиозным сообществам. Вторая мировая война драматически изменила это положение. Так, евреи, составлявшие в 1931 году примерно десять процентов населения, были истреблены во время Холокоста или эмигрировали после войны; многие выжившие стали мишенью зверских погромов (Gross, J.T. (2006) *Fear: Anti-Semitism in Poland after the Holocaust*. New York: Random House) или поддержанной государством антисемитской кампании [в 1967 — 1968 гг. — *Примеч. ред.*] (Stola, D. (2000) *Kampania antysyjonistyczna w Polsce 1967–1968*. Warsaw: Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk). Границы Польского государства после Второй мировой войны сдвинулись на запад: украинское, белорусское и литовское меньшинства вошли в состав Советского Союза, а немецкое население на Западе подверглось изгнанию. В результате этнические поляки, составлявшие до войны примерно 65 процентов населения Второй республики, к 1946 году представляли около 95 процентов населения ПНР. Так как в этой части мира этническая и религиозная принадлежность имеют тенденцию к смешению, религиозный облик населения тоже резко изменился во время и после войны: в 1931 году католики составляли примерно 65 процентов населения Польши; к 1946 году доля католиков возросла до 96 процентов населения, проживавшего в новых границах (Michowicz, W. (1988) “Problemy mniejszości narodowych”, in J. Tomicki (red.) *Polska Odrodzona, 1918–1939*, ss. 285-321. Warsaw: Wiedza Powszechna; Tomaszewski, J. (1993) “The national question in Poland in the twentieth century”, in M. Teich, R. Porter (eds) *The National Question in Europe in Historical Context,* pp. 293-316. Cambridge: Cambridge University Press).

15. Романтическое мессианство, впервые сформулированное в XIX в., считалось некатолическим и даже рассматривалось некоторыми как еретическое, так как обещало земное воплощение божественного (Porter, B. (2000) *When Nationalism Began to Hate: Imagining Modern Politics in Nineteenth-Century Poland*, p. 28. New York: Oxford University Press). «Гомилии Мицкевича», например, были осуждены папским эдиктом за использование религиозных мотивов в целях оправдать то, что церковь считала радикальной социальной программой: она подразумевала отмену крепостного права и провозглашение всеобщих гражданских прав, в том числе для женщин и евреев (“Adam Mickiewicz”, *Culture.pl* [http://www.culture.pl/en/culture/artykuly/os_mickiewicz_adam, accessed on 21.04.2009]). Поскольку Святой Престол признал разделы Польши, церковные иерархи наставляли польских католиков сосредоточить свои помыслы на вечном, а земные дела предоставить помазанным властям — правителям эпохи раздела (Żywczyński, M. (1935, 1995) *Watykan wobec Powstania Listopadowego*. Cracow: Universitas; Porter, B. *When Nationalism Began to Hate: Imagining Modern Politics in Nineteenth-Century Poland,* p. 31). Однако позицию иерархов и Ватикана уравновешивала преданность низового духовенства национальному делу (Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*, p. 93. Chicago: The University of Chicago Press.).

ных мифа — об исконно католическом характере Польши и о ее мессианском мученичестве — сплелись в прочную национальную мифологию, снабженную обильным репертуаром практик и символов: мифологию, подкрепленную недавним историческим опытом, поддержанную влиятельной институцией и направленную против режима, навязанного извне и сверху.

Здесь необходимы два предостережения. Во-первых, определяя этот доминирующий нарратив как «мифологию» и идентифицируя таким образом исторический процесс ее формирования, я не хочу сказать, что католицизм не оказывал формирующего воздействия на польскую культуру или что Католическая церковь не играла значительной роли в польской истории. Очевидно, имело место и то и другое. Католическая церковь была ключевым игроком в государственных делах задолго до исчезновения Польского государства с карты Европы в 1795 году[16] и продолжала быть важнейшей социальной институцией и политическим актором в периоды разделов, Второй мировой войны и при коммунистах. Хотя нет сомнения в том, что Католическая церковь занимала важное место в национальном бытии и что католицизм определял повседневную жизнь населения Польши, национальная мифология завышает как роль католицизма в определении национального самосознания, так и роль Католической церкви как хранительницы нации — особенно в периоды до начала XX в. Католицизм стал центральным элементом польского национального самосознания и идеологии и утвердился в качестве национальной политической программы только к концу XIX в., а главным образом в течение XX в. И хотя сегодня подавляющее большинство польского населения составляют католики, на протяжении большей части польской истории религиозный ландшафт был совсем иным. Я хочу подчеркнуть здесь именно специфический статус этого нарратива, его квазисакральный характер, который формирует национальную самоидентификацию и презентацию себя перед лицом Других. Это вопрос не только академический, ибо мифология, как я покажу, определяет понимание настоящего[17].

16. Например, в Польско-Литовской республике (Речи Посполитой) (1569–1795), которая была выборной монархией, архиепископ Гнезно и примас Польши выполнял роль интеррекса, осуществляя властные полномочия в период между смертью короля и избранием его преемника.

17. Согласно Брайану Портеру, миф о сущностном католицизме Польши оказал особенно сильное — и сомнительное — влияние на коллективную память и на историографию, так как придавал «специфическое значение прошлому и подталки-

Во-вторых, хотя эта мифология доминирует в польской публичной сфере, она никоим образом не является единственно ведущей. Существует давнее напряжение между религиозным и светским видением нации, и те, кто поддерживает то или другое видение, используют исторические нарративы или мифы для продвижения соответствующих политических проектов[18]. Например, после поражения восстания 1863–1864 гг. романтический мессианизм был развенчан новым поколением писателей и общественных деятелей как наивный и губительный: они утверждали, что нужно работать в существующих политических структурах, чтобы извлечь максимум пользы из плохой ситуации. «Позитивисты» доказывали, что пришло время отставить идеализм и романтизм и сделаться реалистами. Ключ к усилению нации — просветительская работа и экономический прогресс. Однако эта программа не сумела вытеснить или заменить собою национальное мессианское мученичество. Продвигая разум и просветительство вместо чувств и восстаний, она как таковая не смогла выработать эстетики и мифологии, которые затмили бы мессианский нарратив и сами утвердились бы в качестве национально-доминирующих. Хотя позитивистский национальный проект оказывал влияние на политические процессы, без богатого репертуара символов и католических практик, которыми обладало романтическое мессианство, он оставался просто просветительским проектом.

вал к определению того, что следует помнить, а что — забыть» (Porter, B. (2001) “The Catholic Nation: Religion, Identity, and the Narratives of Polish History”, *The Slavic and East European Journal* 45(2): 291). В последние годы были предприняты значительные усилия к тому, чтобы «демифологизировать» польскую историю и поставить под вопрос доминирующую веру в вечную и сущностную «католичность» Польши (см. Zubrzycki, G. (2006) *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*, pp. 34-76. Chicago: University of Chicago Press; Bjork, J. (2008) *Neither German nor Pole: Catholicism and National Indifference in a Central European Borderland*. Ann Arbor: University of Michigan Press). В качестве примера историографических работ, воспроизводящих этот миф, см. Raina, P. (1985) *Kościół w Polsce*. London: Veritas; Cywiński, B. (1993) *Ogniem próbowane, vol. 1, Korzenie tożsamości*. Warsaw: WSP; Cywiński, B. (1994) *Ogniem próbowane, vol. 2, I was prześladować będą*. Warsaw: WSP; о дискуссии вокруг степени формирующего влияния этой мифологии на публичный и научный дискурс см. введение к книге: Porter-Szucs, B. (2012). *Faith and Fatherland: Catholicism, Modernity, and Poland*. New York: Oxford University Press.

18. Walicki, A. (1990) “The Three Traditions in Polish Patriotism”, in S. Gomulka, A. Polonsky (eds) *Polish Paradoxes*, pp. 21-39. New York: Routledge; Zubrzycki, G. (2011) “History and the National Sensorium: Making Sense of Polish Mythology”.

При этом в зависимости от специфических структурных условий и особенностей исторического момента одни национальные мифы оказывались более значимыми и политически мобилизующими, чем другие. Миф о Польше как «Христе среди народов» столь мощен потому, что на протяжении большей части современной истории Польша находилась под колониальным управлением или иноземной оккупацией. У этой мифологии было достаточно времени прочно укорениться на почве польского коллективного воображения. Если определенные мифы особенно сильны в определенных контекстах, то восстановление национального суверенитета в 1989 году поставило вопрос о том, какова будет судьба мифа о «всегда верной Польше» теперь, когда поляки имеют собственное суверенное национальное государство. Как будет показано ниже, период после 1989 года отмечен дебатами о месте Католической церкви в новом государстве — дебатами, в ходе которых доминирующая национальная мифология использовалась одними силами и подвергалась атакам со стороны других, в зависимости от преследуемых политических целей.

Перестройка государства, самоопределение нации: *quo vadis, Polonia*?*

Посткоммунистический период в Польше часто рассматривается как заключительная фаза борьбы за независимость. В результате этот переходный период был осмыслен поляками прежде всего в национальном ключе: его характерными чертами стали не только демократизация и утверждение рыночной экономики, но и построение национального государства — государства поляков и для поляков, если заимствовать формулировку Роджерса Брубейкера[19]. В контексте этого проекта необходимо исследовать вопрос о том, чем именно конституируется польское самосознание и какую роль играет католицизм в определении символических границ польского национального духа. Теперь, когда Польша воскресла, каково должно быть место Католической церкви в новых политических условиях?

В первые годы посткоммунистического переходного периода церковь быстро перешла в наступление, широко и непосредствен-

* Куда идешь, Польша? (*лат.*).

19. Brubaker, R. (1996) *Reframing Nationalism: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge University Press.

но вмешиваясь в политику. Она публично поддерживала определенных кандидатов и политические партии, публикуя списки «правильных» кандидатов, за которых полагалось голосовать «хорошим католикам». Она также озвучивала свое мнение и организовывала мощное политическое лобби в значимых для нее вопросах, таких как возвращение обязательного религиозного образования в публичные школы, уважение к христианским ценностям в СМИ, конкордат с Ватиканом и запрет абортов (если ограничиться упоминанием только самых важных тем, обсуждавшихся в публичной сфере). Показательным для вовлеченности церкви в политику стало заявление, сделанное епископом Михаликом во время избирательной кампании 1991 года:

> Было бы неправильно, если бы католическая нация вновь оказалась в ситуации, когда управлять ею придется нехристианскому парламенту... Я часто повторяю и готов повторить еще раз: католик должен голосовать за католика... мусульманин за мусульманина, иудей за иудея, масон за масона, коммунист за коммуниста[20].

На протяжении 1990-х гг. правые католики и официальная церковная иерархия церкви, доказывая, что христианская нация должна иметь христианское государство, подчеркивали «объективную» однородность населения Польши (96% католиков и 95% этнических поляков) и делали упор на историческую роль церкви в национальном выживании. Публичные интеллектуалы и левые политики, центристы, а также либеральные католики, напротив, акцентировали идеологическую гетерогенность нации и доказывали, что, коль скоро католицизм — лишь одна из многих конкурирующих или перекрывающих друг друга систем ценностей, государство должно быть конфессионально нейтральным. Такое государство, по их мнению, было (и является) необходимым для защиты прав меньшинств, атеистов или непрактикующих католиков и для поддержания равенства граждан *de jure* и *de facto*. В свою очередь, эта позиция квалифицировалась архиепископом Михаликом как «демократический тоталитаризм», потому что неверующее меньшинство определяло бы направление конституционного процесса, а преобладающее большинство поляков следовало бы за ним[21].

20. Журнал *Więź*, no 1, 1992.

21. Abp Michalik, “Nasza Polska”, 19.02.1997.

Такого рода дискуссии велись в контексте и в результате радикальной открытости институциональных границ публичного дискурса после падения коммунизма. Это имело глубоко пагубные последствия для церкви: ее авторитет в публичной сфере заметно снижался по мере либерализации общества и возрастания его институционального разнообразия. Утверждение правового демократического государства разрушило старую модель отношений между церковью и гражданским обществом и привело к формированию новой динамики. Ее характерными чертами стала утрата церковью влияния и ее попытка компенсировать эту утрату усилением своих институциональных позиций в государстве. Однако последнее вошло в противоречие с ожиданиями определенной части населения, которая теперь иначе представляла себе, какой должна быть роль церкви в «свободной Польше».

Наступательный, интервенционистский стиль деятельности церкви вызвал серьезную обратную реакцию. Уровень поддержки действий церкви упал с 90% в 1989 году до рекордно низких 38% процентов в 1993 году[22]. В опросах, регулярно проводившихся на протяжении девяностых годов, три четверти поляков были недовольны тем, что церковь высказывается о политической деятельности правительства, а 60% считали, что церкви не подобает оглашать свое мнение о содержании и стиле СМИ. Кроме того, около 60% опрошенных полагали, что в первые восемь лет после падения коммунизма церковь излишне активно занималась публичной деятельностью[23]. При коммунистическом режиме участие церкви в политической жизни воспринималось как необходимое; однако быстро выяснилось, что чрезмерная вовлеченность в политику стала восприниматься как неприемлемая для полностью суверенной и демократической Польши и дорого обходится церкви.

Ситуация после 1989 года поставила церковь перед многими вызовами, но она сумела оправиться от ошибок, допущенных в начале девяностых. К концу десятилетия поддержка деятельности церкви стабилизировалась на уровне более 50% и коле-

22. Centrum Badania Opinii Społecznej (1999). *Kościół w III Rzeczyspospolitej*. Warsaw: SBOS; Centrum Badania Opinii Społecznej (2004). “Stabilizacja opinii o wpływie Kościoła na życie w kraju”. Warsaw: SBOS.

23. Zdaniewicz, W., Zembrzuski, T. (eds) (2000) *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, s. 435. Warsaw: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, Pallotinum.

балась в течение 2000–2010 гг. в пределах от почти 60 до 65%[24]. Сегодня церковная иерархия более осторожна в своих политических оценках, однако ее консервативное крыло нашло себе мощных союзников — и партнеров — в деле социальной и политической мобилизации.

Наиболее явными и заметными союзниками церкви являются «Радио Мария», этот «католический голос в вашем доме» (согласно главному слогану радио), и политические партии вроде Лиги польских семей или консервативная, массовая партия «Право и справедливость», пришедшая к власти в 2015 году. Члены этих партий и организаций отличаются тем, что используют религиозные дискурсы и символы в качестве инструментов для восстановления модели «мы *vs* они»; эта модель успешно работала как средство мобилизации масс при коммунизме, но сейчас она препятствует конструктивному, основанному на общественном согласии институциональному развитию. Эти силы были достаточно влиятельны, чтобы запрещать гей-парады в Варшаве, и им все еще удается сохранять жесткие законы о запрете абортов или об обязательном присутствии распятия в Народном собрании.

Итак, в современной Польше церковь остается ключевым политическим игроком, пусть даже она не обладает уже тем авторитетом, каким обладала при коммунистическом режиме. Хотя ее прямая вовлеченность в политику не поддерживается большинством поляков, католицизм по-прежнему занимает важное место в их жизни: более 90% польских граждан называют себя верующими, 87% участвуют в богослужениях по нескольку раз в год и 50% ходят в костел не реже одного раза в неделю[25]. Эти тенденции верны даже для молодых людей (от 18 до 24 лет), 85% которых называют себя «верующими», а почти половина посещают религиозные службы еженедельно. Если количество практикующих верующих в этой группе сопоставимо со средненациональным уровнем (около 50% посещающих службы еженедельно), то в сравнении с уровнем, который отмечался в начале девяностых в этой же группе, он понизился. Тогда более двух третей поляков от 18 до 24 лет посещали богослужения по меньшей мере

24. Centrum Badania Opinii Spolecznej (2004). *Stabilizacja opinii o wpływie Kościoła na życie w kraju;* Centrum Badania Opinii Spolecznej (2012). *Oceny Instytucji publicznych*. Warsaw: SBOS.

25. Centrum Badania Opinii Społecznej (2015). *Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników Religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*. Warsaw: CBOS.

один раз в неделю[26]. В то же время только 18% поляков от 18 до 24 лет заявляют, что вообще не участвуют ни в каких религиозных службах. (Этот показатель увеличился с 10% в 2005 году до 18% в 2014-м). Наконец, около 85% поляков, имеющих высшее образование, считают себя верующими (*osoba wierząca*), а почти половина из них признаются, что посещают службы не реже одного раза в неделю (примерно 45% — один раз в неделю и примерно 25 % — несколько раз в неделю)[27].

Хотя поляки остаются поразительно религиозными[28], а католицизм по-прежнему служит богатым источником символов и практик, которыми националисты манипулируют в политических целях, в следующих двух разделах мы увидим, что в политике, социальных движениях и в искусстве формируется все более явная оппозиция католическому видению Польши. Либеральные интеллектуалы пытаются заново поставить вопрос об отношениях между церковью и обществом и несколько переориентировать польскую национальную идентичность в светском направлении, предъявляя и продвигая принципы гражданской нации и осуждая узкое этнорелигиозное понимание нации в своих выступлениях, статьях и книгоиздательской деятельности[29].

Тем не менее такое видение нации идет против общепринятого национального самосознания в Польше; более того, иногда в этом дискурсе усматривают отзвуки коммунистической риторики, что существенно ограничивает ее мобилизующий потенциал. Поэто-

26. Centrum Badania Opinii Spolecznej (2009). *Dwie dekady przemian religijnosci w Polsce*. Warsaw, CBOS.

27. Centrum Badania Opinii Społecznej (2015).

28. В других публикациях (Zubrzycki, G. (2001) "'We, the Polish Nation': Ethnic and Civic Visions of Nationhood in Post-Communist Constitutional Debates", *Theory and Society* 30(5): 629-669; Zubrzycki, G. *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*; Zubrzycki, G. (2012) "Religion, Religious Tradition and Nationalism: Jewish Revival in Poland and 'Cultural Heritage' in Quebec", *Journal for the Scientific Study of Religion* 5(3): 442-465) я показываю, что, хотя изучение количественных показателей (таких, как самоопределение в качестве верующих и участие в богослужениях) помогает набросать общую картину польского религиозного ландшафта, необходимо обратиться к качественным методам, чтобы уловить малые (и не только малые) трансформации, происходящие в последние два десятилетия, и осознать смысловой сдвиг в отношении к католицизму и религиозности в различных группах.

29. Я имею в виду интеллектуалов, связанных с еженедельником *Polityka,* с газетой *Gazeta Wyborcza* Адама Михника и — до некоторой степени — с журналом *Tygodnik Powszechny* и издательством *Znak*. Примеры их усилий можно найти в прессе, а также на дискуссионных форумах, семинарах и воркшопах, в которых они участвуют и которые иногда спонсируют.

му интеллектуалы пытаются представить публике эту точку зрения, апеллируя к собственно польскому гражданскому нарративу XVI в. с его религиозной терпимостью, к полиэтничному государству Первой республики[30], к шляхетской демократии и выборной монархии, к Конституции Третьего мая 1791 г., к польским легионам, сражавшимся «за вашу и нашу свободу», и к «варшавскому позитивизму» конца XIX в.[31] В недавнее время акцент на мультикультурное прошлое Польши и на еврейский вклад в польскую культуру переплелись в нарративе, продвигающем открытость и европейскость[32].

Таким образом, «подлинно польский» светский проект и то видение нации, которое кажется многим полякам «чуждым», подаются населению в «почвеннической» упаковке, со ссылками на различные (славные!) исторические примеры. Светский подход должен обрести легитимность и привлекательность, если показать, что он прочно укоренен в польской истории. Эта стратегия нацелена на замещение абстрактного понятия гражданской нации, которая часто понимается и отвергается национал-католическими кругами как антинациональная (интернационалистская, космополитичная) и потому антипольская и антикатолическая идеология, ее более конкретной исторически-польской версией. Однако этому нарративу недостает мощной эстетики, которая могла бы сделать его эмоционально привлекательным для людей. Хотя миф о *Polonia semper fidelis* все чаще оспаривается, он остается доминирующим мифом, который приходится либо защищать, либо атаковать. В любом случае он по-прежнему стоит в центре публичного дискурса и политической жизни в сегодняшней Польше.

Мифология и политика трагедии

До сих пор я говорила о том, как период отсутствия государственности и различные аспекты колониального угнетения и оккупации формировали национальную мифологию, связанную с католицизмом и мессианским мученичеством. В свою очередь, эта мифо-

30. Первая Речь Посполитая существовала с 1569 по 1795 г. — *Примеч. ред.*

31. «Варшавский позитивизм» — литературное и интеллектуальное течение конца XIX в., сложившееся после восстания 1863–1864 гг. — *Примеч. ред.*

32. Zubrzycki, G. “Religion, Religious Tradition and Nationalism: Jewish Revival in Poland and ‘Cultural Heritage’ in Quebec”; Zubrzycki, G. (2016). “Nationalism, ‘Philosemitism’ and Symbolic Boundary-Making in Contemporary Poland”, *Comparative Studies in Society and History* 58(1): 66-98.

логия породила репертуар нарративов, символов и инструментов интерпретации польской истории, на которую ориентируется политика. Я говорила о том, что падение коммунизма и обретение национальной независимости поставили под вопрос центральное значение Католической церкви в политических делах и в публичной сфере. Теперь я хочу резко сменить тему и обратиться к анализу ключевого «события» последнего десятилетия, в котором вновь органично переплелись мифология, религия и политика: к авиакатастрофе 10 апреля 2010 года под Смоленском, на западе России[33]. В том самолете находились президент Лех Качиньский, его жена Мария, несколько десятков парламентариев, высшее военное руководство и другие публичные персоны. Никто не выжил в катастрофе, унесшей, по имеющимся данным, девяносто шесть жизней. Смоленская трагедия послужила стимулом к активизации правых сил, а также побудила центристов и левых вновь развернуть дискуссии о секуляризме и об отношениях между церковью и государством. Так как «Смоленск» стал событием, вокруг которого велись наиболее значительные дебаты о религии и политике (после конституциональных споров 1997 года[34] и «войны крестов» в Освенциме[35]), для нас важно пристальнее вглядеться в него.

Уже через несколько часов после авиакатастрофы в СМИ и в выступлениях широко говорилось о трагедии как о «второй Катыни». Имелось в виду и само событие, и место, куда направлялась VIP-делегация, чтобы почтить память около двадцати тысяч узников — польских офицеров, интеллектуалов и гражданских лиц, расстрелянных советским НКВД в 1940 году. Архиепископ Кракова кардинал Станислав Дзивиш вскоре заявил, что президент и его жена будут похоронены в соборе королевского замка Вавель в Кракове, где покоятся короли и величайшие национальные герои. На пресс-конференции кардинал пояснил, что, «безусловно, президент Качиньский заслужил быть похороненным в соборе Ва-

33. «Смоленск» — это «событие»: некоторая последовательность происходящего и его интерпретация, которая циркулирует в публичной сфере и формирует современную политику (о понятии «события», см.: Sewell, W.H.Jr. (1996) “Historical Events as Transformations of Structures: Inventing Revolution at the Bastille”, *Theory and Society* 25: 841-881). Под «Смоленском» я подразумеваю и саму авиакатастрофу, и конспирологические теории, с нею связанные, и демонстрацию национального траура, и протест против специфических форм поминовения.

34. Zubrzycki, G. “‘We, the Polish Nation’: Ethnic and Civic Visions of Nationhood in Post-Communist Constitutional Debates”.

35. Zubrzycki, G. *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland.*

веля, ибо умер в чрезвычайных обстоятельствах — героически уже потому... что летел в Катынь почтить от имени нации память национальных мучеников»[36]. Тем самым смерть президента Качиньского была официально встроена в мощный нарратив катынского мученичества, «Голгофы Востока», соединившись с мифом об исконном католичестве Польши. В дополнение к захоронению в Вавельском соборе, кусочек от обломков президентского самолета был закреплен в новейшем церемониальном облачении Мадонны из Ченстоховы — скрыт в складках одежд Младенца Иисуса; а крест, воздвигнутый напротив Президентского дворца в первые дни после его гибели, стал настоящим тотемом сторонников глубинного католического характера Польши.

Этот крест, поставленный бойскаутами в память о жертвах авиакатастрофы, оказался в центре «войны за крест» летом 2010 года. Между государственными и церковными властями была достигнута договоренность о том, что 3 августа религиозная процессия перенесет его в ближайший костел. Но самопровозглашенные «Защитники креста» применили силу и не допустили этого ритуального переноса, даже под контролем церкви, ибо они усмотрели в этом осквернение символа и оскорбление нации. Крест, ставший предметом споров, предоставил зримую опору сторонникам традиционной католической Польши и в то же время предлог для выражения протеста против религиозно-националистической Польши, символом которой он сделался в период после крушения коммунизма.

Пародией на «Защитников креста» и издевкой над ними и их крестовым походом против светского государства стал флешмоб под названием «Они хотят цирка? Устроим им цирк!» Его объявила группа в фейсбуке, призвав своих участников к протестам. В течение нескольких часов более восьми тысяч пользователей фейсбука подтвердили свое участие во флешмобе. Католическая радиостанция «Радио Мария» парировала удар, призвав своих слушателей, прежде всего мужчин, к контрдемонстрации против контрдемонстрантов. Городские власти мобилизовали полицию, готовясь к худшему. Телерепортеры установили свое оборудование, регулярные новостные программы были отменены в связи с трансляцией «особого события». Улицы в центре Варшавы были запол-

36. Newsweek.pl, 13.04.2010. Решение похоронить президента Качиньского и первую леди в крипте Вавельского собора положило конец редкому зрелищу единства в скорби: громкие протесты были организованы тотчас же после заявления кардинала Дзивиша.

нены народом: люди молились, протестовали, веселились, развлекались или просто глазели по сторонам под строгим полицейским присмотром и под телекамерами. Организаторы флешмоба особо просили участников не приносить ни национальных флагов и плакатов, ни религиозных символов, чтобы подчеркнуть незначительность самопровозглашенных «Защитников креста» и их притязаний. Сопроводить протест национальной символикой означало бы легитимировать «войну за крест», тогда как цель флешмоба была прямо противоположной: продемонстрировать маргинальность «Защитников креста» и абсурдность их кампании. Поэтому участникам советовали прийти в карнавальных костюмах, приготовить забавные кричалки, танцевать и играть в пляжный волейбол. Пространство вокруг Президентского дворца превратилось в гротескный театр: малые группки верующих распевали религиозно-патриотические гимны, а протестующие громко включали музыкальные хиты; пожилые «Защитники креста» привязывали себя к кресту флагами, а протестующая молодежь смеялась над ними, затевая «войну за крест» в виде драки подушками; одни заявляли о своей готовности умереть за крест, другие демонстрировали футболки с надписью: «Где крест, там вечеринка!» или размахивали плакатами: «Президентский дворец бросает тень на крест — взорвем дворец!» Телезрители видели среди «протестантов» персонажей, представляющих Элвиса Пресли и папу римского.

Трещины в скале: разломы внутри церкви

«Противостояние» возле Президентского дворца длилось тем летом несколько недель и стало главной новостью в СМИ. Подобно «войне крестов» в Освенциме, «защиту смоленского креста» организовала группа маргиналов, однако акция получила достаточную поддержку, чтобы сорвать запланированный перенос креста. Я хочу подчеркнуть именно радикализм этих поляко-католиков, как они сами себя называли: они сорвали перемещение креста, санкционированное церковью, — перемещение в ритуальной процессии под водительством римско-католических священников. «Защитники креста» громко и публично обвинили этих священников в национал-предательстве и физически заблокировали шествие, воспрепятствовав ритуальному переносу. Таким образом, «война за смоленский крест» не только высветила поляризацию между этнокатолическими и гражданско-светскими националистами, она также ясно показала, насколько глубоки разделения

внутри церкви и насколько далеко сдвинута вправо позиция «Защитников креста» и «Радио Мария».

Как я говорила выше, построение суверенного и демократического государства вбило клин между церковью и гражданским обществом. Оно также высветило и усугубило напряжения, которые замалчивались в прошлом. После 1989 года то, что казалось монолитом, в действительности оказалось мозаикой; старые противоречия, отодвинутые в сторону потребностью в единстве, существовавшей при коммунизме, вышли на поверхность, и к ним добавились новые трещины. Католицизм духовенства и верующих сегодня отчетливо разделяется на три главных направления: «открытый», традиционно-консервативный и «закрытый» католицизм[37].

Самым популярным направлением, намного опережающим остальные, является традиционно-консервативное. Этот католицизм позиционирует себя как католицизм преемственности; его поддерживали глава польского епископата кардинал Глемп (ум. 2013), архиепископ Михалик, большинство духовенства и многие политические деятели. Для него характерны активная вовлеченность католицизма в национальную жизнь, при этом нация понимается как божественное сообщество, а церковь — как его святая хранительница. По мнению традиционно-консервативных католиков, специфика польского образа жизни состоит главным образом в тесной связи между религией и национальной идентичностью.

В противоположность традиционной модели католицизма, акцентирующей публичное измерение веры и политизирующей религию, «открытые» католики фокусируются на ее приватных аспектах: на углублении веры, на ее деятельной интериоризации. Согласно их мнению, традиционный католицизм слишком тесно связан со светскими эмоциями, он стал политической религи-

37. Такая типология вдохновлена работами: Gowin, J. (2000) *Kościół w czasach wolności 1989–1999*. Cracow: Znak; Gowin, J. (1995) *Kościół po komunizmie*. Cracow: Znak; о Католической церкви после 1989, см.: Grabowska, M. (1992) “L’Église de Pologne à un tournant”, in P. Michel (ed.) *Les religions à l’Est*, pp. 109-127. Paris: Ed. du Cerf; Morawska, E. (1995) “The Polish Roman Catholic Church Unbound: Change of Face or Change of Context?”, in S.E. Hanson, W. Spohn (eds) *Can Europe Work? Germany and the Reconstruction of Postcommunist Societies*, pp. 47-75. Seattle: University of Washington Press; Pawlik, W. (1995) “The Church and its Critics: The Spell of the Polish Ombudsman”, *Polish Sociological Review* 1: 31-45; Grosfeld, J. (ed.) (1996) *Kościół wobec integracji europejskiej*. Warsaw: Societas; Graczyk, R. (1999) *Polski Kościół-polska demokracja*. Cracow: Universitas..

ей. «Открытые» католики предостерегают против слияния нации и религии, делая упор не на исключительности польского католицизма, а на универсальности католической веры. Они также последовательно продвигают принципы Второго Ватиканского собора и экуменизма. «Открытые» католики связаны главным образом с «либеральной» католической прессой, с такими группами, как *Tygodnik Powszechny* («Универсальный еженедельник»), издательство *Znak*, Клуб католической интеллигенции и журнал *Więź* («Связь»).

Последнее направление по порядку, но не по значению — это католики на противоположном крае континуума: так называемые «закрытые» католики, персонифицированные в последнее время в лице отца Янковского и отца Рыдзыка — основателя и директора «Радио Мария», вызывающего столько споров. Это направление достаточно заметно, хотя и не им определяется облик католицизма в Польше. Но именно оно, пожалуй, громче всех заявляет о себе и заполняет публичное пространство благодаря мощному медийному ресурсу — «Радио Мария» и связанным с ним изданиям — таким, как *Nasz Dziennik* («Наш ежедневник») и *Nasza Polska* («Наша Польша»). Эти СМИ оказывают заметное влияние на внешнюю сторону польского католицизма, фиксируя термины и соответствующие позиции и тем самым задавая границы публичного обсуждения. Это влияние ясно дало о себе знать во время «войны за смоленский крест» и по-прежнему длится, так как конспирологические теории, связанные с событиями в Смоленске и распространяемые этими СМИ, наводняют Польшу. Голос «Радио Мария» — это голос антикоммунизма, антилиберализма и антисемитизма. Подобно традиционалистам, но более громогласно используя символическую политику, «закрытые» католики рассматривают нацию как творение Божие, которое должно защищаться государством. Себя они считают «истинными» католиками и «истинными» поляками, тогда как «открытые» католики, на их взгляд, — это «линялые» католики и «плохие» поляки или даже скрытые евреи. Поэтому они обвинили священников, попытавшихся перенести смоленский крест, в «еврействе».

Деревянный крест был перенесен позднее, той же осенью 2010 года, после сложных переговоров и после установки вокруг него цементных блоков, которые на дали его «защитникам» приблизиться к нему. Малая группа «защитников креста», члены «Семьи Радио Мария», продолжали митинговать рядом. Под руководством священника члены группы шесть вечеров в неделю

приносили деревянный крест, устанавливали временный алтарь и молились за возвращение «настоящей Польши», тогда как прохожие либо не обращали на них внимания, либо спорили с ними или насмехались над членами группы[38]. После победы партии «Право и справедливость» на выборах 2015 года Ярослав Качиньский обещал вернуть крест на то же место и возвести памятник своему брату Леху и жертвам «Смоленского нападения».

Алтарь с передвижным крестом у Президентского дворца. Кроме зажженных свечей алтарь включает изображение Девы Ченстоховы; Архангела Михаила, сокрушающего сатану; фото Иоанна Павла II; две надписи: «Мы требуем установления памятника президенту Качиньскому и всем жертвам национальной трагедии рядом с Президентским дворцом на месте убранного креста»; «Защищайте крест повсюду — среди гор и морей» (цитата из Иоанна Павла II). Фото: Женевьев Зубжицки.

38. Я проводила включенное наблюдение на местности в течение примерно дюжины ночных молитвенных бдений в июле 2010, мае-июне 2011, в марте 2012 и сентябре 2012 года.

Новый Мессия?

В «войне» за смоленский крест сфокусировались споры о месте религиозных символов в публичной сфере: споры, которые вели между собой социальные акторы — политики, церковные власти, обычные граждане — и в которых формировалось видение светской Польши. Эта «война» послужила поводом для различных гражданских инициатив и петиций против присутствия креста в этом конкретном месте и за более строгое разделение церкви и государства в Польше. Хотя эти гражданские инициативы не имели политических последствий, «война за смоленский крест» вывела на политический небосклон новую «звезду» — Януша Паликота, колоритного и провокационного депутата от партии «Гражданская платформа», сделавшего состояние на производстве спиртных напитков. Паликот публично выступал против установки смоленского креста летом и осенью 2010 года, а позднее создал собственную партию — «Движение Паликота», стоявшую на секулярно-антиклерикальной платформе и опубликовавшую программный манифест над названием «Современное государство». В манифесте предлагалось убрать религиозное образование из государственных школ, положить конец государственным субсидиям и налоговым льготам для религиозных институций, узаконить добровольные аборты, разрешить однополые гражданские союзы, ввести бесплатное распространение презервативов и легализовать употребление марихуаны. В Гдыне был избран депутатом открытый гей Роберт Бедрон, но истинным сюрпризом стало избрание в консервативном Кракове Анны Гродзкой — первого депутата-транссексуала в европейской истории. Вышедший после выборов 18 октября 2011 года выпуск новостного еженедельника *Wpost* представил изображение Паликота, Гродзкой и Бедрона в профиль (что визуально напоминало известную коммунистическую иконографию Энгельса, Маркса и Ленина) с подписью: «Революция Паликота: они изменят политику, церковь и поляков?». Выпуск *Newsweek Polska* представил коллаж из полароидных фотоснимков, изображающий Паликота в виде распятия, с подписью: «Паликот: Мессия левых?»

Обложка журнала *Newsweek Polska*, за 10 дней до выборов 2011 г.

«Движение Паликота» набрало фантастические десять процентов на парламентских выборах 2011 года, заняв третье место после «Гражданской платформы» Дональда Туска (39,2%) и партии «Право и справедливость» Ярослава Качиньского (29,9 %). Однако уже в 2015 году «Движение» не попало в сейм. Несмотря на некоторую эфемерность «Движения», оно ярко выразило ценности и политические ожидания определенного сегмента польского общества. Наибольшей популярностью «Движение Паликота» пользовалось среди молодых и нерелигиозных людей: за него голосовали 42% поляков в возрасте от 18 до 44 лет и 37% не посещающих или редко посещающих костел[39]. Однако если принять во внимание данные о количестве верующих, приведенные выше,

39. Centrum Badania Opinii Spolecznej (2011). *Wyborcy Ruchu Palikota*. Warsaw: SBOS.

окажется, что значительное число поддерживавших движение были верующими и практикующими католиками. Это наводит на мысль, что их поддержка Паликота объяснялась неприятием вовлеченности церкви в государственные дела и свидетельствует о том, что социологи религии называют «приватизацией», то есть разъединением публичной и приватной сфер и убежденностью в том, что религия принадлежит к приватной сфере жизни.

Паликот повел свой крестовый поход против крестов, выдвинув в 2011 году аргумент, согласно которому крест не является национальным символом, а потому распятие следует убрать из Национального собрания[40]. В самом деле, аргументы за сохранение распятия и других крестов в публичной сфере часто строились на том, что это символ не религиозный, а национальный и чисто культурный[41]. Другим аргументом за сохранение присутствия данного конкретного распятия в сейме была его историческая связь с другим сакральным символом — папой Иоанном Павлом II, выступившим в Национальном собрании в 1998 году. Как сказала депутат «Лиги польских семей» Анна Собеска, «для нас, католиков, очевидно, что крест должен находиться повсюду, и особенно в польском парламенте, который посетил Святой отец»[42].

«Движение Паликота» также способствовало актам апостасии, предоставляя необходимую информацию полякам, желающим формально разорвать связи с Католической церковью, и помогая им начать сложную и длительную бюрократическую процедуру. Многие веб-сайты и страницы фейсбука сегодня предоставляют индивидуальную поддержку в этом процессе; газеты часто обсуждают этот «тренд» и берут интервью у отступников, которые объясняют свое решение и его мотивы, а также рассказывают, как их жизнь изменилась к лучшему[43]. Эти организации спон-

40. *Gazeta Wyborcza*, 13.10.2011.

41. См. мой анализ процесса секуляризации религиозных символов и их повторной сакрализации уже как символов национальных: дискуссия о «сакральных/светских символах» (Zubrzycki, G. (2006) *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*, pp. 222-224, 219-222; Zubrzycki, G. (2010) “Crossing the Sacred Secular”, *The Immanent Frame* [http://blogs.ssrc.org/tif/2010/05/14/crossing-the-sacred-secular/, accessed on 8.05.2012]).

42. *Gazeta Wyborcza*, 01.01.2012.

43. См., например, http://www.apostazja.pl, http://www.apostazja.info/ и http://www.wolnoscodreligii.pl/, где содержится информация о процедуре, даются ссылки на необходимые документы и выражается поддержка католикам, желающим покинуть церковь.

сировали совместно с «Движением Паликота» «Отступнические недели» («Недели апостасии»), во время которых католики могли коллективно заполнить документы на выход из церкви. Невозможно (пока еще) оценить степень важности этого феномена. Процедура длится долго, и церковь не публикует соответствующей статистики. Однако в СМИ это явление обсуждается весьма активно, а устные свидетельства заставляют предположить, что, хотя такая тенденция и не является ведущей, она достаточно сильна, чтобы несколько организаций посвятили себя этому виду деятельности.

Наконец, Паликот был участником и спонсором протестов против уже упоминавшейся связи между церковью и государством. 8 марта 2012 года, в Международный женский день, он маршировал с плакатом, содержащим требование «перерезать пуповину», которая соединяет церковь с государством и душит женщин.

Постер с объявлением Марша Протеста в Международный женский день 8 марта 2012 г. Тема марша: «Разорвать пуповину», связывающую польское государство (орел) и Церковь (крест).

В пору своего расцвета в 2011–2012 гг. Паликот стал главным голосом антиклерикализма. В пятницу 16 ноября 2012 года его партия официально внесла законопроект о полной секуляризации Польского государства, и хотя партия ушла в тень после выборов 2015 года, проблемы, которые Паликот поднял в публичной сфере и которые касаются недопустимой близости церкви и государства, остаются важной темой общественных дискуссий. К этим сюжетам особенно часто обращается новый Комитет обороны демократии, созданный в 2015 году.

Культурная война: мохеровые береты, садовые папы талисманы и терновые венцы

«Надень свой берет, бабушка,
Твой, мохеровый.
Ведь каждое воскресенье
Ты как будто идешь на войну».

Рок-группа *Big Cyc*

Быть может, из-за того, что Польша имеет долгую историю колониального угнетения и не доверяет официальным политическим каналам, политика в ней в значительной мере вершится вне стен политических институтов: на площади перед Президентским дворцом, в костелах, на страницах фейсбука и волнах «Радио Мария», на улицах, в кафе и галереях. «Радио Мария» и его харизматичному лидеру, отцу Тадеушу Рыдзыку, удалось организовать общественное движение правого толка[44]. Хотя и представители левых, и либеральные католики часто обвиняют отца Рыдзыка в создании секты, граничащей с ересью, он неуклонно набирает целую армию набожных последователей, главным образом состоящую из пожилых женщин, у которых почти нет других ресурсов, кроме свободного времени. Они отдают свои голоса делу «настоящей Польши»: католической Польши, свободной от «евреев, масонов, сатанинских секуляристов и коммунистов».

В 2005 году, выступая в Национальном собрании, тогдашний премьер-министр Дональд Туск назвал неофициальную коали-

44. Jasiewicz, K. (1999) “Democratic Transition and Social Movements in Poland: From Solidarnosc to Rodzina Radia Maryja”, *Paper presented at the American Association for the Advancement of Slavic Studies*. St. Louis, Nov. 18-21, 1999; Krzemiński, I. (ed.) (2009) *Czego nas uczy Radio Maryja?* Warszawa: WAiP.

цию между партиями «Право и справедливость», «Самооборона» и «Лига польских семей» коалицией мохеровых беретов[45]. Тем самым он официально обозначил группу поддержки «Радио Мария» уничижительной кличкой (которая по-прежнему в ходу в широких кругах населения), имея в виду головной убор, популярный у пожилых польских женщин, но в то же время намекая на зеленые и голубые береты частей специального назначения:

> Созданная вами коалиция — это коалиция, основанная на отсутствии доверия к другим. Это коалиция, построенная на неуверенности, на неуважении к верховенству закона, неуважении к нормам и принципам, которые в Европе признаются очевидными. Коалиция между партиями «Право и справедливость», «Самооборона» и «Лига польских семей» — это также антиевропейская коалиция... Польша вовсе не предопределена быть тем, что мы теперь называем «мохеровой коалицией». Польша имеет шанс на коалицию, способную вернуть надежду на польскую национальную гордость, на истинный польский патриотизм — патриотизм не ксенофобский, не оборонительный, не страдающий недоверием к внешнему миру[46].

«Радио Мария» и его сторонники быстро и сознательно приняли это прозвище как почетный знак их убеждений и политических целей. Мохеровый берет, предмет насмешек молодежи и либералов, превратился в символ влиятельности пожилых женщин, которые не сидят молча по домам, а выходят на улицы, чтобы сражаться за ту Польшу, которую они хотят видеть. В 2009 году отец Рыдзык призвал своих сторонниц навязать миниатюрных беретов и раздавать их во время паломничества в Ченстохову; с тех пор эта практика вошла в репертуар постоянных акций «Семьи Радио Мария». Профессор Богуслав Вольневич, консервативный философ, пришпилил такой берет на лацкан пиджака во время выступления на *TV Trwam* (TV «Пребываю»: телеканал, связанный с «Радио Мария»), объявив себя «первым кавалером ордена Мохерового берета». С тех пор отец Рыдзык часто прикалывает мини-берет из мохера к своей сутане. Его последовательницы вяжут и раздают примерно полмиллиона мини-беретов ежегодно[47].

45. Польск. *Moherowe berety*. — *Примеч. ред.*

46. См. полную речь Дональда Туска: http://orka2.sejm.gov.pl/Debata5.nsf/main/34EACE52 (доступ от 08.09.2016).

47. *Gazeta Wyborcza*, 02.02.2012.

Так мини-берет стал символом этой группы независимо от пола, возраста или образования ее членов. Это символ консервативной Польши, и некоторые из мини-беретов прямо указывают на это. В них вплетены узкие полоски бумаги с надписью: «Я люблю Бога, Церковь и Польшу». Мини-береты также напоминают их обладателям о презрении, с каким относятся к ним центристы и левые. В этом качестве они стали важной частью политической униформы и признаком принадлежности к группе. Хотя термины «мохеровая коалиция» и «мохеровые береты» более не употребляются в политике и некоторые издания их избегают, в популярной культуре они по-прежнему в ходу, часто в сокращенной форме: «мохеры».

Именно эти «мохеры» сделал своей мишенью уличный художник Питер Фусс. В серии плакатов под названием «Иногда я стыжусь, что я поляк» он располагает в ряд китч, дурной вкус, гомофобию и мохеры «Радио Мария» как идиомы того, что не в порядке с Польшей и в Польше[48]. В последние годы именно изобразительное искусство подвергает резкой критике католицизм и Католическую церковь. Многие современные художники атакуют этнокатолическое видение Польши, высвечивая его слепые пятна и обличая его извращенность. В нескольких художественных инсталляциях Фусс демонстрирует превращение национального мифа о сущностном католичестве Польши в товар: этот миф сильнее, доказывает художник, чем истинная глубина религиозных чувств большинства поляков. На выставке *Santo Subito*[49] Фусс выставил на полу десятки фигурок «садовых пап-талисманов», разместив их между изображениями Иоанна Павла II, спроецированными на окружающие стены. На одной стене — фотографии китчевых сувениров и безделушек с образом папы: часы, стеклянные шары, сувенирные ложки, декоративные тарелки, подстаканники, подушки, авторучки, брелоки, пластиковые пакеты и т. д. На другой стене — фотографии пятидесяти семи памятников Иоанну Павлу II в Польше. Журналистам, попросившим Фусса объяснить его «зацикленность» на папе, он ответил, что это не зацикленность, а «реакция на реальность вокруг меня... Для массы людей Иоанн Павел II — скорее идол, суперзвезда, чем духовный лидер: ведь, парадоксальным образом, они очень

48. Эту работу можно увидеть на веб-сайте художника: http://peterfuss.com/sometimes/index.html (доступ от 08.09.2016).

49. «Святой прямо сейчас» — лозунг сторонников немедленной канонизации Иоанна Павла II, без соблюдения необходимой процедуры. — *Примеч. ред.*

мало знают о его учительстве или о папских энцикликах. Люди предпочитают иметь изображения папы, а не Иисуса Христа...»[50].

В другой инсталляции — гигантском, утыканном гвоздями кресте, воздвигнутом после «войны за смоленский крест», — Фусс превращает крест из символа христианского спасения и национального искупления в символ этнонационального страдания.

«Крест», художник Питер Фусс. Сентябрь 2010. Воспроизведено с разрешения автора.

Эта идея была подхвачена художницей Доротой Незнальской. Незнальска приобрела (дурную) славу за свои скандальные нападки на польскую национальную мифологию и католицизм, за что была арестована, предана суду и осуждена[51]. Ее критика нацелена

50. “Groundswell Talks: Peter Fuss”, *Groundswell* 04.04.2008 [http://blog.groundswellcollective.com/2008/04/04/groundswell-talks-peter-fuss, accessed on 15.05.2011].

51. В работе «Страсть», выставленной в 2001–2002 гг., Незнальска обыгрывает два значения этого слова: Страсти Христовы и физическая страсть. Инсталляция состоит из подвешенной к потолку деревянной рамы в форме креста, в центре которой прикреплена фотография мужских гениталий, и медленно движущегося на видео мужского лица, выражающего напряженное физическое усилие. По мнению художественного критика Изабеллы Ковальчик, инсталляция отображает маскулинность и изнурение в широком контексте доминирующей в Польше католической культуры (“Dorota Nieznalska”, *Culture.pl* [http://www.culture.pl/pl/culture/artykuly/os_nieznalska_dorota, accessed on 11.06.2009]). (Фотографии инсталляции можно было увидеть на сайте http://www.artliberated.org/?id=20&p=cases, но сейчас они уже не-

в первую очередь на символы национальной мифологии и ярче всего выражена в скандально известных скульптурных изображениях терновых венцов. Самая сильная ее работа, инсталляция «Царство», представляет терновый венец, привязанный к цепи. Шар, обмотанный цепью, часто носили как патриотическое украшение в XIX в.; шар и цепь метафорически изображали, в общепринятом понимании, разделы Польши как утрату свободы и порабощение. Заменив шар терновым венцом, Незнальска хочет сказать, что миф о мученичестве — тяжкое бремя, удерживающее нацию в плену.

Заключительные замечания

Я начала эту статью с замечания о важном значении национальной мифологии в Польше — как в исторической перспективе, так и в настоящем. Однако падение коммунизма, как я показала, поставило эту мифологию под вопрос и поколебало позиции Католической церкви в новой политической реальности. Построение суверенного государства действительно серьезно подорвало политическую значимость господствующей мифологии, сложившейся главным образом в контексте безгосударственности и оккупации; оно вызвало острую общественную реакцию на вовлеченность церкви в политику и усугубило глубокие разделения внутри самой церкви по вопросу о ее роли и миссии в новой Польше.

Доминирующая национальная мифология *Polonia semper fidelis* уже не подрывает государство, как это было при коммунизме, однако ослабляет гражданское общество тем, что разделяет его. Но хотя гражданское общество в самом деле поляризовано по вопросам религии и политики, эта поляризация выглядит более радикальной, чем она есть, потому что голоса тех, кто отвергает отделение Церкви от государства и объединяется вокруг национальной мифологии, звучат громче всего. Сплотившись вокруг «Радио Мария», эти люди используют широкие и разветвленные социальные сети, развивают собственные СМИ и вербуют новых членов[52]. Правда, эти члены, как правило, люди пожилые, много потерявшие в период перехода к рыночной экономике и часто неспособные применять новые средства и методы работы, ко-

доступны). В 2003 году Незнальска была признана виновной в «оскорблении религиозных чувств» согласно статье 196 Уголовного кодекса и приговорена к шести месяцам бесплатных общественных работ. Художница подала апелляцию, приговор был отменен, а шесть лет спустя она была окончательно оправдана (04.06.2009).

52. Krzemiński, I. (ed.) *Czego nas uczy Radio Maryja?*

торых требуют новые условия. Их социальная и экономическая маргинализация только усиливает их вовлеченность в символическую и традиционалистскую политику. Несмотря на их броскость в публичной сфере, они остаются маргиналами. Маргинальные в какой-то момент, они вновь становятся частью мейнстрима благодаря силе национальной мифологии и неожиданным событиям национального масштаба.

Активно продвигая аргументы за сохранение религии в публичной сфере и увековечивая миф о польском мученичестве с помощью конспирологических теорий — «русской атаки» под Смоленском или «еврейского заговора» с целью поглощения Польши Евросоюзом — партия «Право и справедливость» смогла прийти к власти в 2015 году. Эта партия использует весь арсенал средств — более или менее легальных — для удержания этой власти и для осуществления своего националистического проекта. Очень трудно предсказать, как события развернутся в будущем, однако вполне можно утверждать, что политическое использование католицизма и национальной мифологии, также как и сложившийся союз партии «Право и справедливость» с консервативным крылом церкви и правыми силами в польском обществе, будет способствовать довольно мощной, не виданной со времен «Солидарности», ответной мобилизации центристских и левых сил.

Перевод с английского Галины Вдовиной

Библиография / References

Источники

Centrum Badania Opinii Społecznej. (1999). Kościół *w III Rzeczyspospolitej*. Warsaw: Centrum Badania Opinii Społecznej.

Centrum Badania Opinii Społecznej. (2004). *Stabilizacja opinii o wpływie Kościoła na życie w kraju*. Warsaw.

Centrum Badania Opinii Społecznej. (2009). *Dwie dekady przemian religijnosci w Polsce*. Warsaw: CBOS.

Centrum Badania Opinii Społecznej. (2011). *Wyborcy Ruchu Palikota*. Warsaw: CBOS.

Centrum Badania Opinii Społecznej. (2012). *Oceny Instytucji publicznych*. Warsaw: CBOS.

Centrum Badania Opinii Społecznej. (2015). Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II. Warsaw: CBOS

Wyszyński, S.C. (1996). *Zapiski milenijne. Wybór z dziennika "Pro memoria" z lat 1965-1967*. Warsaw: Wydawnictwo im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego "Soli Deo".

Wyszyński, S.C. (1996). *Na szlaku tysiąclecia. Wybór kazań*. Warsaw: Wydawnictwo im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego "Soli Deo".

Литература

Bjork, J. (2008) *Neither German nor Pole: Catholicism and National Indifference in a Central European Borderland*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Brubaker, R. (1996) *Reframing nationalism: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge University Press.

Brzozowski, M. (1990) "The Problem of the Nation in the Preaching of Archbishop Jan Pawel Woronicz, 1757–1829" in D. Loades, K. Walsh (ed.) *Faith and Identity: Christian Political Experience*, pp. 137-146. Oxford: Blackwell.

Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.

Cywiński, B. (1993) *Ogniem próbowane, vol. 1, Korzenie tożsamości*. Warsaw: WSP.

Cywiński, B. (1994) *Ogniem próbowane, vol. 2, I was prześladować będą*. Warsaw: WSP.

Davies, N. (1982) *God's Playground: A History of Poland, vol. 1: The Origins to 1795, vol. 2: 1795 to the Present*. New York: Columbia University Press.

Davies, N. (1997) "Polish Mythologies", in G.A. Hosking, G. Schöpflin (eds) *Myths and Nationhood*. London: Routledge.

Gowin, J. (2000) *Kościół w czasach wolności 1989-1999*. Cracow: Znak.

Gowin, J. (1995) *Kościół po komunizmie*. Cracow: Znak.

Grabowska, M. (1992) "L'Église de Pologne à un tournant", in P. Michel (ed.) *Les religions à l'Est*, pp. 109-127. Paris: Ed. du Cerf.

Graczyk, R. (1999) *Polski Kościół-polska demokracja*. Cracow: Universitas.

Grosfeld, J. (ed.) (1996) *Kościół wobec integracji europejskiej*. Warsaw: Societas.

Gross, J.T. (2006) *Fear: Anti-Semitism in Poland after the Holocaust*. New York: Random House.

Jasiewicz, K. (1999) "Democratic Transition and Social Movements in Poland: From Solidarnosc to Rodzina Radia Maryja", *Paper presented at the American Association for the Advancement of Slavic Studies*. St. Louis, Nov. 18-21, 1999.

Kertzer, D.I. (1988) *Ritual, Politics, and Power*. New Haven: Yale University Press.

Kłoczowski, J. (1991) *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*. Paris: Editions du Dialogue.

Kłoczowski, J. (2000) *A History of Polish Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Krzemiński, I. (ed.) (2009) *Czego nas uczy Radio Maryja?* Warszawa: WAiP.

Kubik, J. (1994) *The Power of Symbols against the Symbols of Power: The Rise of Solidarity and the Fall of State Socialism in Poland*. Pennsylvania State University Press.

Michowicz, W. (1988) "Problemy mniejszości narodowych", in J. Tomicki (red.) *Polska Odrodzona, 1918–1939*, ss. 285-321. Warsaw: Wiedza Powszechna.

Morawska, E. (1984) "Civil Religion vs. State Power in Poland", *Society* 21(4): 29-34.

Morawska, E. (1995) "The Polish Roman Catholic Church Unbound: Change of Face or Change of Context?", in S.E. Hanson, W. Spohn (eds) *Can Europe Work? Germany and the Reconstruction of Postcommunist Societies*, pp. 47-75. Seattle: University of Washington Press.

Olszewski, D. (1996) *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*. Warsaw: Instytut Wydawniczy Pax.

Osa, M. (1996) "Pastoral Mobilization and Contention: The Religious Foundations of the Solidarity Movement in Poland", in C. Smith (ed.) *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social-Movement Activism*, pp. 67-85. New York: Routledge.

Pawlik, W. (1995) "The Church and its Critics: The Spell of the Polish Ombudsman", *Polish Sociological Review* 1: 31-45.

Porter, B. (2000) *When Nationalism Began to Hate: Imagining Modern Politics in Nineteenth-Century Poland*. New York: Oxford University Press.

Porter, B. (2001) "The Catholic Nation: Religion, Identity, and the Narratives of Polish History", *The Slavic and East European Journal* 45(2): 289-299.

Porter-Szucs, B. (2012) *Faith and Fatherland: Catholicism, Modernity, and Poland*. New York: Oxford University Press.

Raina, P. (1985) *Kościół w Polsce*. London: Veritas.

Rogozińska, R. (2002). *W stronę Golgoty: inspiracje pasyjne w sztuce polskiej w latach 1970-1999*. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.

Schöpflin, G. (1997) "The Function of Myth and a Taxonomy of Myths", in G. Hosking, G. Schöpflin (eds) *Myths and Nationhood*, pp. 19-35. London: Hurst&Company.

Sewell, W.H.Jr. (1996) "Historical Events as Transformations of Structures: Inventing Revolution at the Bastille", *Theory and Society* 25: 841-881.

Smith, A.D. (1986) *The Ethnic Origins of Nations*. New York: Blackwell.

Smith, A.D. (1999) *Myths and Memories of the Nation*. London: Oxford University Press.

Stola, D. (2000) *Kampania antysyjonistyczna w Polsce 1967–1968*. Warsaw: Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk.

Tazbir, J. (1986) *La République nobiliaire et le monde: Études sur l'histoire de la culture polonaise à l'époque du baroque*. Wrocław: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

Tazbir, J. (1990) "The Polonization of Christianity in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", in D. Loades, K. Walsh (eds) *Faith and Identity: Christian Political Experience,* pp. 117-135. Oxford: Blackwell.

Tomaszewski, J. (1993) "The National Question in Poland in the Twentieth Century", in M. Teich, R. Porter (eds) *The National Question in Europe in Historical Context,* pp. 293-316. Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, V. (1974) *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Walicki, A. (1990) "The Three Traditions in Polish Patriotism", in S. Gomulka, A. Polonsky (eds) *Polish Paradoxes*, pp. 21-39. New York: Routledge.

Zdaniewicz, W., Zembrzuski, T. (eds) (2000) *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*. Warsaw: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, Pallotinum.

Zubrzycki, G. (2001) "'We, the Polish Nation': Ethnic and Civic Visions of Nationhood in Post-Communist Constitutional Debates", *Theory and Society* 30(5): 629-669.

Zubrzycki, G. (2006) *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*. Chicago: University of Chicago Press.

Zubrzycki, G. (2010) "Crossing the Sacred Secular", *The Immanent Frame* [http://blogs.ssrc.org/tif/2010/05/14/crossing-the- sacred-secular/, accessed on 8.05.2012].

Zubrzycki, G. (2011) "History and the National Sensorium: Making Sense of Polish Mythology", *Qualitative Sociology* 34: 21-57.

Zubrzycki, G. (2012) "Religion, Religious Tradition and Nationalism: Jewish Revival in Poland and 'Cultural Heritage' in Quebec", *Journal for the Scientific Study of Religion* 5(3): 442-465.

Zubrzycki, G. (2016). "Nationalism, 'Philosemitism' and Symbolic Boundary-Making in Contemporary Poland", *Comparative Studies in Society and History* 58(1): 66-98.

Żywczyński, M. (1935, 1995) *Watykan wobec Powstania Listopadowego*. Cracow: Universitas.