

Проте виникає логічне запитання: чи не призведе здобута в такий спосіб перемога до консервації на невизначений час ситуації співіснування «двох Україн» (використовуючи термін Миколи Рябчука)? Чи не призведе вона й до дальшого балансування команди Віктора Ющенка (єдиного на цей час реального кандидата на президентство, якого з певністю можна назвати «проєвропейським» і «прозахідним» політиком), між «російським» і «західним» векторами? Підстави для таких сумнівів є – адже впливові постаті з Ющенкового бізнесового оточення (як і відомі олігархи з табору Кучми) теж далеко краще почуваються на Сході (де не ставлять запитань про походження капіталів), аніж на чутливому до «брудних грошей» Заході.

Враження від подій навколо підписання Угоди про ЄП гірко підсумувала вже згадувана Олена Зварич:

У підсумку сьогодні, підписавши ЄП, ми маємо остаточне усвідомлення: Україна – маргінальна держава з маргінальною владою. Походження цієї невизначеності дохідливо пояснив мені народною чоловічою мовою один мій друг: «Європа всім подобається, бо там чисті туалети. Але там пити не вміють. Тому наші хочуть пиячити в Улан-Уде, а стругати – у Франкфурті-на-Майні. Оце і є ментальна суть багатовекторності». Так влучно, що нічого додати. Окрім впертої надії, що в якомусь далекому космічному майбутньому українці використовуватимуть Франкфурт-на-Майні чи яке інше охайне європейське місто з

інакшою діловою метою. Але це буде нескоро, ой як нескоро... («УМ», 25.09.03)

Мені все ж хочеться вірити, що це станеться дещо скоріше – вже в поточному десятилітті, що Україна таки «зацепиться» за останній вагон європейського потяга. Хоч я цілком свідомий того, що кінцевий ефект залежатиме від сумарної дії низки чинників, багато з яких сьогодні ще майже неможливо спрогнозувати.

Але навіть якщо ближчими місяцями все закінчиться відносно добре – тобто референдуму щодо ЄП не буде й усе обмежиться парламентською ратифікацією із застереженнями, що лишатимуть можливість маневру, а після виборів 2004 року владну команду на Банковій буде докорінно оновлено, – це

однак не знімає необхідності цивілізаційного вибору: або з Європою, або з Росією. Компромісна схема «і з Європою, і з Росією» тут, на жаль, не проходить – бо ж сама Росія ніколи не виявляла прагнення бути в Європі.

А відтак українська альтернатива окреслена гранично чітко: «або Україна залишиться незалежною державою в рамках ЕС – або не незалежною державою під повним домінуючим впливом Росії» («ДТ», 4.10.03). Ці слова належать зовсім не якомусь із речників українського «західництва», а депутатові Європарламенту від Нідерландів, лідерові партії європейських соціалістів, співголови комітету міжпарламентської співпраці Україна–ЕС Янові Мартинусу Вірсмі. Їх сказано вже після Ялти. Отже, певний шанс в Україні ще лишається. □

Релігійна свобода перед викликом ідентичності

Віктор Єленський

1

Впродовж другої половини 90-х релігійна свобода в Україні кристалізується як практично єдина свобода, дотримання котрої, попри певні порушення, є цілком реальним, а не декларативним. На тлі употужнення авторитарних тенденцій у керівництві різними галузями державно-суспільного розвитку, серйозного й масштабного наступу на свободу слова та інші свободи й права громадян України, через що вона отримує посутні зауваження від спостерігачів Ради Європи про недотримувється зобов'язань, узятих при вступі до цієї міжнародної організації, це особливо очевидно. Знову досить схвально оцінено українські досягнення у сфері релігійної свободи у нещодавно оприлюдненому Щорічному звіті Бюра демократії, прав людини та праці при Державному департаменті США.

Західні оглядачі, аналізуючи стан релігійної свободи в Україні, вказують на змагання між церквами за майно та будівлі, що не може не позначитися на загальній ситуації, а також на обмеження діяльності іноземних проповідників, згідно з доповненням до закону «Про свободу совісті та релігійні організації» від 23 грудня 1993 року. В доповіді Держдепартаменту США «Про релігійну свободу: фокус на християнах» відзначається, що українська Конституція й законодавство забезпечують відокремлення церкви та держави й дозволяють релігійним організаціям встановлювати місця богослужінь та навчання духовенства і що уряд поважає ці права на практиці. Критику стану релігійної свободи в Україні тут зосереджено навколо двох проблем: обмеження, які накладає на діяльність іноземних релігійних проповідників закон, і обмеження, які накладають на них місцеві органи влади.

У першій щорічній доповіді Держдепартаменту США з релігійної свободи, підготовленому на виконання вимог Міжнародного акта про релігійну свободу 1998 року, також указано, що український уряд у цілому поважає релігійні свободи на практиці – виняток становлять лише деякі нетрадиційні



Фото Олександра Гайдюка

релігії, які мають труднощі з реєстрацією, купівлею майна або орендою нерухомості. Прикладів постійної відмови якимсь релігійним організаціям у реєстрації немає, але деякі новітні релігії стикаються з цією проблемою на регіональному рівні, або вона пов'язана з бюрократичними зволіканнями. Також зауважено тиск, який православні церкви в центральному, східному й південному регіонах та греко-католицька – в західному чинять на місцеву владу, прагнучи блокувати легалізацію новітніх релігій.

У третьому щорічному звіті Державного департаменту США серед чинників, здатних загрожувати релігійній свободі в Україні, названо спроби християн установити хрести неподалік від місць єврейських та ісламських поховань.

Очевидно, досягнення відносно пристойних стандартів у сфері релігійної свободи є наслідком взаємодії відразу декількох факторів, серед яких не так просто виокремити головний.

Насамперед, релігійно-суспільний розвиток посткомуністичних країн великою мірою відтворює типи релігійних культур, що формувалися впродовж тривалого історичного періоду й різною мірою зазнавали переслідувань від комуністичних режимів. Український тип релігійної культури (хоча,

можливо, коректніше говорити про типи) в цілому достатньо толерантний до іновірів.

Далі варто вказати на відсутність в українському націоналізмі жорсткої конфесійної ідентифікації, що серйозно підриває можливість установити релігійну монополію. Український національний міт значно меншою мірою пов'язаний із релігією: ідентичність українця не передбачає такої самої релігійної визначеності, як у випадку «сукупного» серба, поляка, грузина чи хорвата. Конкретно-історичні обставини формування української нації вимагали від українських інтелектуалів-патріотів якщо не усвідомленої, то, принаймні, підсвідомої нівеляції церковного чинника. Роман Шпорлюк стверджує, що «український проєкт» постав великою мірою з наміру Галичини, яка вирішила «не бути Польщею» і зуміла подолати москвофільство, стати частиною великої української нації. Цей намір означав набуття більших культурних ресурсів, яких не вистачало збіднілим і соціально приниженим русинам, перспективу стати членами більшої, ніж поляки, нації, але й, водночас, – союз із православними проти католиків. Зрештою, це означало свідоме абстрагування від релігійних відмінностей: не випадково Михайло Грушевський 1906 року в «Літературно-

науковому віснику» («Галичина і Україна (З біжучої хвилі)») застерігав українців від повторення долі саме сербів і хорватів – двох народів, які, поставши на спільних етнічних підвалинах, різнилися релігійно.

Також ми, поза сумнівом, маємо взяти до уваги конфесійну конфігурацію країни. Присутність на ній одразу кількох центрів сили, які взаємодіють у режимі конкуренції, не дозволяє жодному з них домінувати в загальноукраїнському масштабі й дискримінувати релігійні меншини. Унітарність української держави не забезпечує від особливого регіонального статусу однієї з «церков більшості», але не спричинює специфічних «тернопільського» чи «херсонського» законодавств. (Як тепер у Росії, де наприкінці 1990-х законодавчі положення у сфері свободи совісті майже третини суб'єктів РФ суперечили федеральній конституції.)

Нарешті, релігійна свобода впродовж 1990-х суттєво не загрожувала центральним владним структурам тією мірою, якою їй може загрожувати свобода слова або зібрань. Тобто боротьба за збільшення обсягів релігійної свободи у минулому десятилітті не була пов'язана з боротьбою за загальногромадянські права, на відміну від, скажімо, ситуації кінця 1980-х років, коли для греко-католиків обидва ці рухи поєднувалися. У кожному разі, владі не було причин удаватися до широких акцій на обмеження релігійної свободи, натомість її дотримання викликало позитивну реакцію на Заході – передовсім у протестантських і неопротестантських колах Сполучених Штатів.

2

Принциповим, однак, залишається питання про те, наскільки незворотними є досягнення посткомуністичної України у сфері релігійних прав людини й релігійних свобод. В. Коул Дюрем¹ виокремлює чотири передумови, що їх

¹ Див.: W. Cole Durham, Jr. «Perspectives on Religions Liberty: A Comparative Framework». *Religions Human Rights in Global Perspective. Legal Perspectives*, с. 12–15.

потребує існування та розвиток релігійної свободи. Це, зокрема, мінімальний плюралізм. Поки в суспільстві відсутні принаймні елементи релігійного плюралізму, питання про релігійну свободу є практично безпідставними. Суспільство може вважати носіїв «інших», не мажоритарних релігійних поглядів за інородні елементи і залишатися однорідним, не розглядаючи проблему свободи для меншості як соціальну. І лише тоді, коли різниця у світоглядах виступає на перший план, виникає проблема релігійної свободи.

Іншою передумовою В. Коул Дюрем вважає економічну стабільність. Правда, він припускає, що за певних історичних, соціально-політичних обставин ця передумова не є конче важливою. Але, безперечно, невирішеність елементарних економічних потреб і зuboжіння людності вимагають зосередитися на цих питаннях набагато більшою мірою, ніж на релігійній свободі. Тобто економічна криза дестабілізує політичний режим і позбавляє його можливостей надати гарантії релігійної свободи.

Наступна передумова стосується політичної легітимності режиму. Слабкий режим схильний експлуатувати панівну релігію (і тому релігійним меншинам загрожує дискримінація), або ж може розглядати релігійну інституцію з потужним суспільним потенціалом як загрозу для свого панування. Для релігійної свободи небезпечні обидва випадки, так само як і екстремальні ситуації, що можуть виникнути через брак політичної стабільності.

Нарешті, остання передумова стосується бажання однієї релігійної спільноти (звичай, релігії більшості) співіснувати з іншими релігійними групами в толерантному режимі. Така спрямованість здебільшого постає не як іманентна даність, а радше як результат доволі тривалої еволюції, розвитку богослов'я та релігійної культури.

Жодна з перелічених передумов сама по собі не гарантує хоч якоїсь релігійної свободи. У деяких країнах, як-от Перської затоки, де відсутній релігійний плюралізм, економічна стабільність дає тамтешнім режимам змогу увічнювати саме стан несвободи. Політичні патерни здійснення і підкріплення владних інституцій у цьому регіоні планети також не дають підстав говорити про недостатню легітимність панівних тут режимів: вона закорінена в ісламі, історії країни, відданості монархії тощо. Тимчасом саме цей регіон належить до групи країн, де релігійні свободи нехтуються особливо грунтовно.

З другого боку, самого бажання релігійної спільноти співіснувати з носіями інших вірувань не досить, якщо режим добачає в релігії загрозу повноті своєї влади (як-от у Китаї). І так само реальний релігійний плюралізм, якщо він існує поміж релігійними спільнотами всередині певних політичних меж, ще не є достатньою умовою для розвитку релігійної свободи.

3

Зрозуміло, що навіть абстрагувавшись від політичних і правових проблем, годі стверджувати, що в Україні наявні всі перелічені передумови релігійної свободи. Навпаки, тут немає ні економіч-

ної, ні політичної стабільності, а гострота конфліктів на релігійному ґрунті, хай навіть її дуже часто й перебільшують, розвитку релігійної свободи аж ніяк не сприяє.

Поряд із політичною нехиттю до релігійної свободи існує і її концептуальне заперечення: мовляв, віра не повинна бути прохолодною, вона палка, вона не сумнівається у своїй правоті, їй «усього світу замало». Носій віри не може байдуже спостерігати, як гинуть не про-

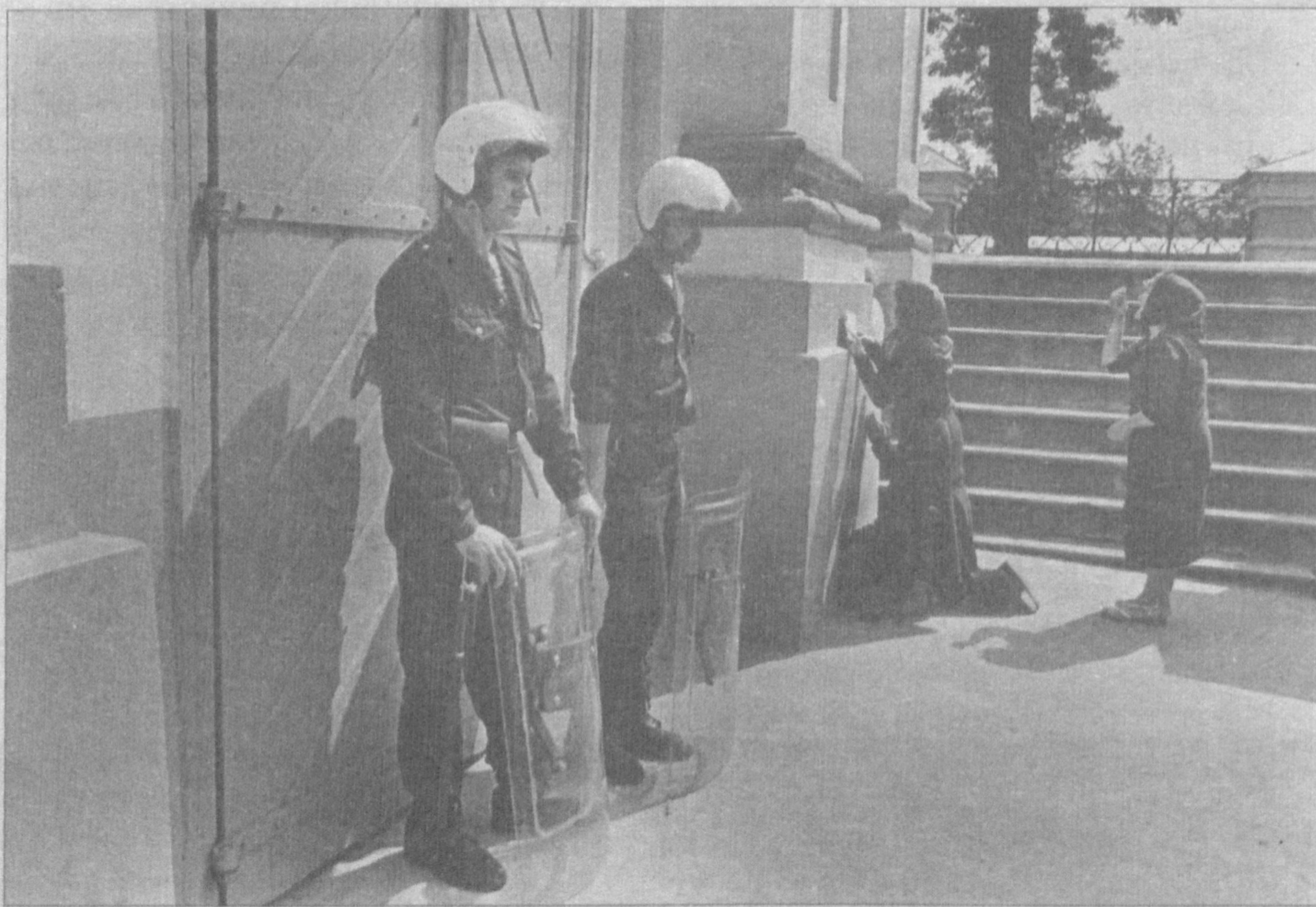


Фото Олександра Гладкова

світлені правдою люди, як вони наполягають на своїх хибних переконаннях і, що зовсім нестерпно, – прагнуть поширити їх, збити на манівці тих, хто дотепер простував до спасіння. Ця течія, витoki якої слід шукати у спротиві процесам глобалізації й уніфікації, в розгубленості перед сучасним світом, становить справді серйозну загрозу для прав і свобод людини.

Навіть українське релігійне різноманіття, що так створює мінімум найпотрібніших передумов для розвитку релігійної свободи, – це ще не релігійний плюралізм у тому розумінні, яке вкладають у це поняття соціологи. Плюралізм – це коли багатоманітність визнають усі (чи бодай переважна більшість) її складники, встановлюючи умови мирного співіснування. Цього в релігійному житті України все ще не досягнуто: деякі його суб'єкти не визнають чинну конфесійну конфігурацію країни й демонструють виразні домінуючі тенденції.

Нарешті, загальне й дуже істотне падіння рівня толерантності в українському суспільстві (це засвідчують дослідження українських соціологів – передовсім Євгена Головахи й Наталі Паніної) не може не позначатися і на перспективах розвитку релігійної свободи й сприйнятті її в суспільстві. В Україні стають дедалі агресивнішими організації, що взяли на себе втягнуту справу визначати, які релігії є правильними, а які – ні, й обіцяють звільнити нас від сектантської загрози. (Прикметно, що одна з них цього року занесла до переліку «неправильних», точніше, «деструктивно-тоталітарних», аж триста релігійних спільнот, напрямків і рухів, які діють у країні.) Власне, не самі ці організації є небезпечними. Гірше, коли вони намагаються «насаджувати духовність» за казенний рахунок і за допомогою міліції. І не тільки міліції. От, скажімо, приходять на баптистське служіння в селі Маркеєві Херсонської області батюшка із двома, сказано у заяві до міліції, «невідомими» і вимагає

припинити богослужіння, тому що це його «канонічна територія», мовляв, 988 року, коли хрестили Русь, ані пастора, ані його пастви тут, як кажуть, «не стояло». Пастор намагається заперечити, що він місцевий із діда-прадіда, що 1015 років тому не було тут і самого батюшки, а самі лише половці, але ієрей має сильніший аргумент: один із невідомих – цитує заяву – «примусив мене переконатися, що в нього під курткою вогнепальна зброя».

Іншому пасторові, який прохав дозволу орендувати під молитовний будинок хату-пустку, голова сільради порадив звернутися спочатку до місцевого батюшки. Офіцерові-артилеристу наказало покинути «неправильну» релігію і перейти до «правильної». Батькам-протестантам, які попрохали звільнити їхню дитину від уроку, на якому вже третій батюшка розповідав про зловісних штунд, директор школи порадив замислитися, «чи в того Бога вони вірять».

4

Після падіння «залізної завіси» Центрально-Східна Європа стає об'єктом посиленої уваги закордонних релігійних місій, чия присутність сягає кульмінації в середині 1990-х. Конкуренція з боку добре фінансованих, змобілізованих і досвідчених місіонерських структур викликала серйозну тривогу в ієрархів і кліриків традиційних церков регіону. Вони почали дедалі голосніше висловлювати занепокоєність можливою втратою власних вірних, зміною культурного обличчя своїх суспільств і руйнуванням ідентичності. Ситуація з релігійною свободою та вільним поширенням ідей і переконань поставила церкви й релігійні громади Центрально-Східної Європи перед необхідністю брати участь у вільному змаганні релігійних традицій. Послабленість традиційних церков, відсутність у них досвіду функціонування в умовах політичного, культурного та релігійного плюралізму спровокували низку інцидентів і створили напругу в регіоні. Церковна ієрархія починає вимагати від державної влади обмежити діяльність іноземних місіонерів і новітніх релігійних рухів на своїй «канонічній території». Восени 1998 року на Всеправославній конференції уповноважених Православних церков і святих митрополій у Тебах (Греція), присвяченій сектам і псевдорелігіям, навіть висунуто пропозицію про «повний захист анти-

еретичної діяльності Церкви з боку закону»; підкреслювалося, що не лише активність «псевдорелігій», але й деякі їхні терміни – «карма», «перевтілення» – «псувають хриstopодібне лице людини, плямують кожен моральну цінність і загрожують громадським та демократичним засадам». Фактично, прагнення витіснити конкурентів стає одним із найчілніших напрямків соціальної діяльності церков. Православні ієрархи у виступах та інтерв'ю безпосередньо звертаються до урядових структур, громадської думки із проханням захистити їх від іноземних місіонерів і новітніх релігійних рухів². Виступаючи у Київському Будинку вчителя 6 жовтня 1994 року, митрополит Філарет сказав, що «ціль усіх цих західних місіонерів полягає в тому, що вони хочуть змінити духовний етнофонд України. Тобто замість православної духовності в Україні насадити отаку зовнішню, не тільки віру, але і зовнішнє християнське життя. І тоді майбутнє покоління, яке прийде за нами – буде протестантське».

«Православні прохають захисту від тоталітарності цих західних сект, які беруть нахабством, купують етер і наших людей», – стверджує митрополит Київський і всієї України Володимир (Сабодан) («Регион», 8.09.1997).

Такі вимоги висували православні ієрархи під час зустрічей із президентами України: Леонідом Кравчуком (червень 1994 року) та Леонідом Кучмою (липень 1994 року, березень 1996 року), а також із головою Верховної Ради України Олександром Морозом (грудень 1994 року) тощо.

Другого квітня 1999 року тодішній голова Верховної Ради України Олександр Ткаченко, який брав участь у 13-му засіданні Міжпарламентської Асамблеї країн СНД у Санкт-Петербурзі, відповідаючи на запитання «Інтерфаксу», сказав таке: «У християнстві є православна, католицька і греко-католицька церкви; інше є наносним, згубним для православ'я, котре несе моральність і милосердя... Не має так бути, щоб на території наших держав сьогодні понад 50 сектантських організацій проводили свої шабаші».

Громадсько-політичні угруповання, і то діаметрально протилежних спрямувань, часто рішуче налаштовані на витіснення іноземних місіонерів. Вимогу до Верховної Ради «законодавчо обмежити на території нашої Батьківщини місіонерську діяльність та заборонити релігійні організації, центри яких розташовані за межами України» висував провід об'єднання «Державна самостійність України»³. Під час парламентської кампанії 1998 року, шукаючи підтримки з боку ієрархів історичних церков, про необхідність «боротьби із сектами» заявили, зокрема, Комуністична партія, Рух, «Громада», Народно-демократична партія⁴.

² Див., наприклад: «Українська ментальність передусім православна». *Урядовий кур'єр*, 27.05.95; Митрополит Київський і всея України Владимир. «Речь идет о купле и продаже душ украинцев». *Киевские ведомости*, 20.09.95.

³ «Єдиним винятком повинно стати мусульманство – релігія репресованого кримськотатарського народу». *Нескорена нація*, 1996, ч. 6.

⁴ Див.: *Збірник матеріалів до засідання Круглого столу «Релігія і влада: напередодні виборів-98»*. – Київ, 1998.

Регіональні цивілізації ґрунтовано на релігійних цінностях, – ідеться у статті лідера українських комуністів Петра Симоненка «Комуністи про церкву та її роль у житті сучасної України» («Голос України», 26.05.1999); підґрунтям духовності східнослов'янських народів є «канонічне православ'я»; протиборство Заходу й Сходу на зламі 80–90-х років повернулося до своєї за давньої форми – протистояння православ'я й католицизму; католицький Захід тотально ворожий православному геокультурному просторові; ціна входження до Європи – відмова від православ'я, національної самобутності й рідної мови; «католицька загроза... – пряма загроза самому існуванню наших народів».

Занепокоєння можливою втратою ідентичності призводить до відвертого заперечення релігійної свободи. «...Поява принципу свободи совісті, – пише протоієрей Дмитрій Сидор, – свідчення не якогось прогресу, а того, що в теперішньому світі релігія цілеспрямовано з «загальної справи» перетворюється ніби в «приватну справу» людини, а реально – істинна релігія урівнюється в правах з усім псевдорелігійним збродом»⁵.

5

Тимчасом напруженість між релігійною свободою, яка передбачає беззастережне право перейти в іншу релігію, та правом на збереження ідентичності, важливим складником якої релігія дуже часто постає, справді існує. Однак ідентичність не є чимось увічненим і незмінним. Вона формується виокремленням особи або спільноти з ширшого довкілля, відрізненням її від значущих для власного функціонування «інших» та самовизначенням, ґрунтованим на відчутті внутрішньої єдності з подібними до себе..

Ідентичність – це претензія на те, чим особа чи спільнота себе вважає, і ця претензія може відрізнятися від якогось об'єктивно чи суб'єктивно (в очах інших осіб чи колективів) притаманних їм характеристик. Джордж Бреслауер, зокрема, наводить такий приклад: людина може просто не знати про своє єврейське походження, або заперечувати його, хоча за законом рабинату вона вважатиметься саме євреєм. Суб'єктивний чинник у формуванні національної ідентичності взагалі є дуже значним, а декотрі дослідники навіть вважають його вирішальним («Існування нації, – говорив Ернест Ренан, – це щоденний плебісцит»).

Коли погодитися, що ідентичність – це «цінності, категорії, символи, знаки й світогляди, конструйовані людьми задля усвідомлення та визначення свого місця у світі» (В. Бонел), то можна припустити: не тільки особа, але й колектив щось додає до вже наявних нових значень і час від часу переглядає старі. Поза сумнівом, серед «старих» є такі, що належать до сутнісної серцевини особистісного чи колективного «Я», невідокремні від цього «Я», бо вони формувалися разом із ним. Не дискутуючи про те, якою мірою усвідомлення православної або католицької східного обряду (чи іншого віровизнання) належить до серцевини української ідентичності, визнаємо лише, що таке усвідомлення не виглядає цілковито периферійним: кількість тих, хто вва-

жає себе православними, приміром, перевищує, згідно з результатами багатьох досліджень, кількість тих, хто вважає себе віруючими. І це, крім очевидної номінальності таких православних, означає також, що православність залишається важливим когерентним чинником.

Але в цьому випадку суттєвішим є питання: чи справді релігійна свобода руйнує сутнісну серцевину колективного «Я»? І, якщо так, то в який спосіб цього можна уникнути?

По суті, питання про співвідношення релігійної свободи й національної та релігійної ідентичності не могло бути важливим до ХХ століття. Релігійний вибір дуже й дуже великої кількості народів не був ані усвідомленим, ані добровільним, часто це результат колонізації, війн і геополітичної експансії. «У багатьох випадках замість християнського місіонерства людям нав'язували християнство без жодного зв'язку з їхньою культурою», – констатує православний митрополит Пергамський Іван (Зизиулас)⁶.

Отже, напруга існує не між релігійною свободою та національною (культурною, релігійною) ідентичністю, а між релігійною свободою та способом її реалізації. Очевидно, що релігійний вибір, не пропонований, а накинута силоміць, виключно суперечить релігійній свободі за самим означенням. «Ми поважаємо право всіх християн переходити в іншу конфесію, але це ніколи не повинно відбуватися під тиском або через маніпулювання», – підкреслено у прикінцевому документі Другої Європейської Єкуменічної Асамблеї в Граці (1997).

Видається, що свобода – настільки, наскільки вона є свободою, не може бути інструментом руйнації культур, а радше – інструментом збагачення й актуалізації. Через деструкцію вона перетворюється на свою протилежність.

Природно, що держава, як продукт колективної угоди членів суспільства, котрих об'єднують певні цінності, особливо значущі для більшості, зобов'язана дбати про захист цих цінностей. Однак оборона власної духовної ідентичності, духовних складників української (у нашому випадку) традиції мала би набувати форми ефективного підтримки розвитку богословської науки, іконопису чи церковного співу, але не державних репресій проти новітніх і закордонних релігійних угруповань.

Природно також, що церкви, найбільше причетні до формування культурного обличчя нації, пройшовши з нею через століття випробувань, реально не можуть не перебувати в особливому суспільно-культурному статусі. Навряд чи знайдеться багато таких, хто розцінить як тиск на його совість те, що президенти України відвідують великодні відправи у київських православних і греко-католицькому храмах, а не, припустимо, в лютеранській кірсі. Але самі історичні церкви вже не можуть (певніше, не мали би) вдаватися до репресивного державного апарату і вже не можуть (саме так – не можуть) розраховувати на, кажучи словами Макса Вебера, «службовий» характер своєї проповіді. □

⁵ Регіональні студії. Науковий збірник. – Ужгород, 2001, с. 72.

⁶ Русская мысль, 2000, ч. 43.



Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej

Materiały

Międzynarodowego Kongresu
Lublin, 24–26 września 2002 r.

Lublin: Wydawnictwo KUL, 2003

Видавництво Католицького університету в Любліні опублікувало чималу (понад 600 сторінок) збірку матеріалів міжнародної наукової конференції «Християнство у діалозі культур на землях Речі Посполитої» за редакцією Станіслава Вілька. Книжку досить умовно поділено на три частини («Співіснування релігій», «Співіснування народів» та «Спільнота культур») і кільканадцять підрозділів (відповідно до конференційних «панелей»), до яких включено сімдесят доповідей.

Поряд із вузькофаховими дослідженнями на зразок «Уніятські мученики з Пратуліна – русини чи поляки?» Ганни Дильонгової чи «Початки православного єпископства у Варшаві» Болеслава Кумора, у книжці вміщено й чимало концептуально закросованих текстів, здатних привернути увагу ширшого читача. Це стосується зокрема розвідок Януша Тазбіра «Толерантність у давній Польщі», «Багатокультурність у Речі

Посполитій» Єжи Ключовського, «Релігія та національна тотожність ХІХ–ХХ століть» Мечислава Велічка, «Формування національної та державної свідомості» Владислава Серчика та його ж «Освітні процеси на тлі народстання націоналізмів», «Стосунки між церквою і державою в Росії ХІХ століття» Сергея Рімського, «Релігійне і християнське коріння європейської освіти» Анзельма Вайса, «Місце Польщі в діалозі культур» Генрика Самосовича, «Барокова архітектура колишніх східних земель Речі Посполитої на культурному тлі Східної Європи» Яна Врабця.

Привертають увагу також ґрунтовні праці Станіслава Вельгуса «Філософії в Речі Посполитій», Едмунда Кізика «Нелюблені – толеровані. Католики, меноніти й євреї у протестантському Гданську в ХІ–ХІІІ століттях», Мар'яна Радвана «Православна церква та католицький костел у Росії напередодні революції 1917 року» та Яна Гарасімовіча «Мистецтво як визнання віри християнських спільнот Речі Посполитої».

Українська тематика, серед інших текстів, представлена нарисами Владзімежа Осадчого «Східна Галичина – на перехресті культур і традицій», Станіслава Стемпня «Релігійне життя і національна тотожність українців у ХІХ–ХХ століттях», Миколи Рябчука «(Не)можливість діалогу» та Володимира Погребенника «Ідея толерантного співіснування народностей у “великих” і “малих” вітчизнах та її художні модифікації в українській культурі від давнини до ХХ століття».

На відміну від більшості подібних видань, книжка має якісну тверду папітурку та іменний покажчик до всіх текстів.



Ганс Йоахим Шульц Візантійська літургія Свідчення віри та значення символів

Львів: Свічадо, 2002

Популярна в Німеччині праця Ганса Йоахіма Шульца розглядає становлення євхаристійної літургії візантійського обряду, розвиток її символіки та зв'язки з іншими традиціями. Вперше її видано в 1964 році, згодом автор перевидавав її двічі, третє видання ґрунтовно переробивши – не тільки з огляду на нові пізнання в історії літургії, а й з огляду на уточнювання історико-догматичних позицій. Саме за ним і здійснили переклад Софія Матіяш та Єлена Колядюк. Книга містить список джерел та літератури, якою користувався автор, формуючи концепції та остаточну версію свого дослідження, а також іменний покажчик.



о. Иван Лужецкий Отче наш Размышления о Господней молитве

Львів: Свічадо, 2003

Цю книжку написав український католицький священик у Франції. Видавці сповіщають російською мовою, збагаченою українським синтаксисом: «Перевод за изданием: о. Иван Лужецкий. Отче наш: Раздуми над Господньою молитвою. Editorial Verbo Divino. Estella (España), 1990». У вступі сказано, що поява цього видання – «это хорошая возможность поручить эту полезную публикацию украинской общине не только во Франции и в других странах поселения, но и на его Родине – в Украине». Видавнича анотація стверджує, що книжка написана легко та доступно. Дамо, перекладено общедоступно. Ніде не пояснено, навіщо. Здається, на Родина о. Лужецького його можна було просто перевидати. Здається, тут цю мову ще й досі знають.