

DOI 10.33294/2523-4234-2022-32-1-51-63

УДК [94(100):[355.01:2]:316.653]"19/20"

Роман Йосипович ГОЛИК

ORCID: 0000-0003-3123-1920

Віра як зброя: війна та релігія в культурній пам'яті XX – початку XXI ст.¹

У статті досліджено основні відмінності у сприйманні проблем віри та війни до й після Другої світової війни. Наголошено, що вона стала переламним пунктом історії XX ст., однак не усунула конфесійного чинника зі сфери збройних конфліктів, а в багатьох випадках підсилила його. Простежено, яку роль відіграли релігійні погляди, починаючи з кінця 1940-х рр., у війнах на Близькому Сході, у Китаю і Тибеті, в Індії та Пакистані, у югославських війнах та конфліктах на пострадянських теренах у 1990-х рр. Розглянуто проблему активізації радикальних релігійних течій. Вивчено і порівняно ставлення до війни у післявоєнному християнстві, юдаїзмі, ісламі, індуїзмі, ламаїзмі. Окреслено шляхи еволюції релігійних доктрин від 1945 р. до початку 2020-х рр. Порушено питання генези нових фундаменталістських концепцій, у яких засобом поширення релігійних поглядів проголошуються збройні конфлікти, насильницьке поширення віри, включно зі знищенням цілих релігійних спільнот. Здійснено спробу визначити роль релігійних уявлень чи мотивів як підоснови частини сучасних війн, та вплив неорелігійних війн на сучасне мислення. Простежено також загальні шляхи еволюції релігійного мислення крізь призму категорії війни. Зроблено висновки, що від архаїчних міфологій, від культур античності до постмодерних неорелігій віра та війна перебувають в "паралельних" площинах, які насправді перетинаються. Підкреслено, що доктрина несумісності війни з релігійною мораллю зіштовхнулася з проблемою релігійного фундаменталізму, фанатизму і тероризму, які стали викликами для Європи та світу кінця XX – початку XXI ст. Встановлено, що релігійний чинник надалі посідає одну з ключових ролей як у розвитку філософії миру, мультикультурності, толерантності, так і у розвитку войовничості та непримиренності до думки інших.

Ключові слова: війна, релігія, культурна пам'ять, світова історія, регіональна історія, Європа, Україна, XX ст., початок XXI ст.

Roman Holyk

A Faith as Weapon: war and religion in the cultural memory of the 20th – early 21st century

The main differences in the perception of the problems of faith and war before and after the Second World War are examined. It is stressed that it became a turning point of the history of the 20th century, but did not eliminate the confessional factor in the field of armed conflict, and in many cases strengthened it. The role of religious views since the late 1940s has been traced to the wars

¹ Ця стаття є завершальною частиною дослідження, присвяченого проблемі релігії й війни. Попередні опубліковані у випусках збірника Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича НАНУ "З історії західноукраїнських земель" за 2020 і 2021 рр.

in the Middle East, China and Tibet, India and Pakistan, the Yugoslav wars, and the post-Soviet conflicts of the 1990s. The problem of intensification of radical religious movements is considered. The attitude to the war in post-war Christianity, Judaism, Islam, Hinduism, Lamaism is studied and compared. The ways of evolution of religious doctrines from 1945 to the beginning of 2020 are outlined. The question of the genesis of new fundamentalist concepts is raised, in which armed conflicts and the violent spread of the faith, including the destruction of entire religious communities, are proclaimed as a means of spreading religious views. It is made an attempt to determine the role of religious ideas or motives as the basis of modern wars, and the impact of neo-religious wars on contemporary thinking. The general ways of evolution of religious thinking through the prism of the category of war are also traced. It is concluded that from archaic mythologies, from cultures of antiquity to postmodern neo-religions, faith and war are in “parallel” planes, which in fact intersect. It is emphasized that the doctrine of incompatibility of war with religious morality faced the problem of religious fundamentalism, bigotry and terrorism, which became challenges for Europe and the world in the late 20th – early 21st century. It is established that the religious factor continues to play one of the key roles in the development of philosophy of peace, multiculturalism, tolerance, and in the development of militancy and of the intolerance of the opinion of others.

Keywords: war, religion, cultural memory, world history, regional history, Europe, Ukraine, 20th century, early 21st century

Враження про загалом мирний розвиток світової історії у другій половині ХХ ст. та на початку ХХІ ст. є, певною мірою, ілюзорним. Звісно, епоха великих війн минула, однак більш чи менш “малі”, регіональні війни спалахували на різних континентах й далі. Їх інтенсивність і тривалість була різною, і хоч ці війни не були глобальними, вони, попри все, змінювали світову історію та підтверджували актуальність категорії війни також і в час, коли повсюдно декларувалася категорія миру. Менші за масштабом, ці збройні конфлікти впливали також і на мислення людей, і навпаки, відображали їхні уявлення про розвиток світу й людства. Конфесійні доктрини далі залишалися одними з ключових у цій сфері – навіть попри те, що світ тепер (принаймні зовнішньо) десакралізувався, ключові позиції в ньому все більше займала світська культура, а релігія здавалася фактором минулого, а не сьогодення. Проте на глибинному, а не поверхневому рівні вона далі залишалася концептуальним каркасом повсякденного життя багатьох суспільств. У свою чергу, суспільства залишалися ідеологічно мілітаризованими навіть тоді, коли виглядали фізично розброєними й мирними. Концепції, які забезпечували їм традиційні релігії, підсилювалися новими, неорелігійними конструкціями, в яких концепт війни був часто лише посиленням, а не пом’якшенням. Проблема віри й зброї, віри як зброї далі залишалася на порядку дня, навіть тоді, коли її не афішували.

Між пацифізмом і фанатизмом: релігії й війни другої половини ХХ – початку ХХІ ст. Після Другої світової війни, коли офіційно були визначені категорії воєнного злочину, геноциду, етнічних чисток, масового знищення за расовою, національною чи конфесійною ознаками, світова політична і релігійна дійсність ХХ ст. частково змінилася. Цей час здавався мирним, проте насправді в ньому далі було багато збройних конфліктів з більшим чи меншим релігійним підґрунтям. Так, на Близькому Сході спалахували арабо-ізраїльські конфлікти: Палестинська війна/війна за незалежність Ізраїлю 1947–1949 рр., Шестиденна війна 1967 р., Ізраїльсько-єгипетська “війна на

виснаження” 1967–1970 рр., одноденна Війна Судного дня 1973 р., Ліванська війна 1982 р. і друга Ліванська війна 2006 р. Їхньою підставою став удар сіоністичного й арабського визвольного руху; ці конфлікти стали й протистоянням різних течій юдаїзму та мусульманства.

Зокрема, політика Ізраїлю частково репрезентувала біблійну концепцію збройних конфліктів, доповнену рабіністичним поділом на війни обов’язкові, необов’язкові й випереджувальні, що співвідносилося з концепцією справедливих та несправедливих, дозволених і недозволених, обґрунтованих чи безпричинних війн [12]. У цьому тлумаченні війна кожного типу могла бути, залежно від контексту, справедливою чи несправедливою. При цьому частина релігійних діячів Ізраїлю схилилася до мирного вирішення конфліктів, категорично відкидаючи агресивну війну (витіснення арабів) як засіб здобуття землі обітваної. Воєнна етика Цахалу також була заснована на концепції “чистоти зброї”, гуманістичного трактування ворога та думці про вимушеність війни. Водночас частина ізраїльського суспільства була налаштована на радикальне відвоювання Святої Землі та її храмів [7]. Тому межа між оборонною війною та релігійною й територіальною експансією у випадку оточеної неприятели держави досить змінна: тут присутня як ідея “Божих війн”, так і прагнення до всезагального майбутнього миру з книги пророка Ісаї: “І Він буде судити між людьми, і буде численні народи розсуджувати. І мечі свої перекують вони на лемеші, а списи свої на серпи. Не підійме меча народ проти народу, і більше не будуть навчатись війни!” (Ісаї 2:4; Михея 4:3).

Арабські країни потрактували протистояння з юдаїзмом крізь призму згаданого в Корані джихаду – війни за іслам та газавату (первісно – набігів, бойових дій за участі пророка Мухамеда). В основі цих понять лежало відносно нейтральне уявлення про одну з форм “служіння” Богові (Аллаху), “зусилля в боротьбі з моральним злом”, котре у вигляді “воєнного джихаду” використовується у значенні активних дій на захист і поширення ісламу. Частина дослідників схильні думати, що кожна війна для ісламу є священною, і трактують джихад лише як священну війну, спрямовану на експансію й домінування у поліконфесійному світі [5, с. 118]. В арабо-ізраїльському конфлікті війна за територію стала й війною за святі місця, за релігійне домінування в регіоні. Саме так формувався образ війни, з арабських повстань 1920 р. й палестинських інтифад 1987–1991 рр. в мусульманському світі. Якщо в Ізраїлі героями-захисниками єврейської релігійної традиції стали представники Армії оборони Ізраїлю/Цахалу, то для арабів-палестинців воїнами ісламу стали представники Хамасу, Хезболли, “Братів-мусульман”, і, зрештою, “Ісламського джихаду” в Палестині, які, навпаки, воювали за знищення ізраїльської держави та витіснення юдаїзму як релігії. Ці протистояння мали різне сприйняття. В історичній пам’яті жителів СРСР радянські пропагандисти формували образ арабо-ізраїльських війн крізь призму вимог арабських секулярних, соціалістичних ФАТХ (Harakat al-Tahrir al-Watani al-Filastinita/Рух за національне визволення Палестини) та Організації визволення Палестини (ОВП) і не пов’язували їх з мусульманським рухом². Ізраїль

² Водночас світ ісламу опосередковано виглядав об’єктом атак з боку капіталістичних держав. Події в Лівані чи Єгипті на території СРСР ілюстрували, наприклад, з допомогою

та іудаїзм в такому контексті поставали втіленнями сіонізму, який в Радянському Союзі засуджували. Лише серед емігрантів з СРСР до Ізраїлю розповсюджувалися тексти “Бібліотеки Алії”, котрі тлумачили ці події з погляду сіонізму та юдаїзму. Після розпаду СРСР, в незалежній Україні йдеться або про рівновіддалену від обох сторін пам’ять про ці протистояння, або про аналогії між українськими та ізраїльськими незалежницькими аспіраціями.

У 1947 р. була закладена також основа індійсько-пакистанських конфліктів. Її імпульсом стала ідея поділу Британської Індії, відокремлення мусульманської нації й держави (яких представляла Всеіндійська мусульманська ліга) від держави індуїстів (яких репрезентував Індійський національний конгрес), що спричинилася до виникнення ісламського Пакистану (з якого потім виокремився Бангладеш). У першій (1947–1949) та другій (1965) індійсько-пакистанських війнах довкола князівства/провінції Джамму і Кашмір ісламське розуміння війни частково зіштовхнулося і з войовничим варіантом індуїзму, і з ідеєю ненасильства (сатьяграха) Магатми (Магатми) Ганді (મોહનદાસ કરમચંદ ગાંધી, मोहनदास करमचंद गांधी.). Його концепція була роздвоєною. Ще в час Першої світової війни його позиція була досить двозначною. З одного боку, Ганді закликав індусів записуватися у добровольці незалежно від національності та віросповідання. Проте Магатма намагався бути на військовій службі, не беручи безпосередньої участі в бойових діях, і його розривали вагання: відкрито заявити про свій спротив війні, дозволити себе ув’язнити, щоб виявити громадянську непокору; взяти участь у війні, щоб “дістати силу і здатність чинити опір воєнному насильству”³. В боротьбі за незалежність Індії від британських колонізаторів Ганді пропагував пацифістську концепцію ненасильства і ненасильницького спротиву [8]. Тоді вона виявилася ефективною, але в боротьбі з нацизмом Індія задекларувала принцип збройного протистояння, з яким Магатма спочатку не погодився, але потім змушений був прийняти. Прихильники Ганді опинялися перед моральним вибором, який у його текстах вирішувався з допомогою певного компромісу⁴.

Зрозуміло, що послідовна ахімса у пізнішій індійській політиці стала дуже відносною, бо ідеї Ганді були трактовані як ідеал, а не реальність. Після війни на тери-

сатиричних карикатур Герлуф Бідструпа (Herluf Bidstrup) з 1956 р., на яких жителі Єгипту коментували авіанальоти англійської авіації на Каїр, саркастично підкреслюючи, що так “християни хочуть забезпечити мирне плавання через Суецький канал” (Див: Сатира і юмор Херлуфа Бідструпа. Москва: Искусство, 1964. С. 129 (стор. нумер)).

³ Водночас Ганді підкреслював, що все життя підпорядковане насильству (хімсі), і людина, навіть опираючись цьому, задіяна у насильстві чи причетна до нього: “Поки вона продовжує бути членом суспільства, вона не може не брати участь у хімсі, яку породжує саме існування суспільства. Коли два народи воюють, обов’язок прихильника ахімси полягає у тому, щоб зупинити війну. Той, хто не має сил зупинити війну, хто не має можливості опиратися війні, хто не готовий до того, може брати в ній участь і водночас усією душею прагнути до того, щоби звільнитися від війни себе, свій народ і весь світ” (Цит. за: Ганди М. К. Моя жизнь / Пер. с англ. Москва, 1959. С. 302–303).

⁴ Магатма стверджував, що адепти ахімси мають зупинити війну, і лише тоді, коли не можуть цього зробити, можуть брати в ній участь, але повинні протистояти ідеї збройного конфлікту (Ганди М. К. Моя жизнь... С. 302.).

торії штату Пенджаб індуїзм зіштовхнувся з концепцією сикхізму, в якій поєднані концепція миру, і не мирна релігійність воїнів разом з ідеєю відродження держави сикхів. Поєднання ідеї незалежності та сикхізму, проміжного між ісламом та індуїзмом, спричинили збройні конфлікти сикхів і з індуїстами (штурм Золотого Храму в Пенджабі індійськими військами в 1984 р.), і з мусульманами. В Україні, і в Галичині зокрема, відгомони цих конфліктів доходили і у вигляді повідомлень преси, з текстів Мохандаса Ганді, Джавахарлала Неру (जवाहरलाल नेहरू, Javāharlāl Nehrū) та представників його родини (Індіри й Раджива Ганді), а також очільниці Ісламської республіки Пакистан Беназір Бхутто (Benazir Bhutto **بنظیر بھٹو**).

Теракти, які спричинили вбивство Магатми Ганді (1948), а також представників клану Неру Індіри (1984), Раджива (1991) Ганді в Індії, і Беназір Бхутто (2007) в Пакистані, в яких були задіяні й смертники, задемонстрували ріст радикальних, фундаменталістських настроїв в індуїзмі, сикхізмі та ісламі. Смерть Магатми Ганді була справою рук індуїстських фундаменталістів, Індіру Ганді вбили охоронці – прихильники радикального сикхізму в помсту за операцію в Золотому Храмі/Хармандир-Сахібі в Амритсарі. Її сина Раджива знищила смертниця – представниця “Тигрів визволення Таміл-ісламу”, які репрезентували індуїзм і тамільський націоналізм. Нарешті, убивство Беназір Бхутто пов’язували з діяльністю ісламських фундаменталістів з “Талібану”.

У першій половині XX ст. склалося враження цілковитого “занепаду джихаду”, після осені 1914 р., коли оттоманський халіф-султан без успіху проголосив “священну війну” проти не мусульман [5, с. 118]. Однак в другій половині XX ст. ситуація змінилася. Це стало особливо помітно після “ісламської революції” в Ірані 1979 р. з імамом-аятолою Рухоллою Мусаві Хомейні (ایمنی‌مخ‌دل‌اح‌ور) та воєнним Корпусом вартових Ісламської революції на чолі з законами шаріату у юридичній сфері. Попри “революційну” риторику, Ісламська республіка Іран та її збройні сили стали опозиційними до західного, немусульманського світу. З іншого боку, всередині спільноти ісламських держав також спалахували криваві релігійні війни між різними течіями мусульманства – шиїтами та сунітами, а також між суннітськими й шиїтськими державами, наприклад, протистояння між Іраком та Іраном (1980–1988).

Для СРСР і тогочасної Радянської України провісником етнорелігійних війн стало збройне протистояння в Афганістані 1979–1989 рр. Тоді солдати й офіцери Радянської армії зіштовхнулися з “душманами” – моджахедами, котрі були і антикомуністичними опозиціонерами, і “бійцями ісламу” – шахідами, готовими на смерть заради віри. Для антирадянських сил довший час важливою була перша функція моджахедів: у західних та українських дисидентських середовищах їх розглядали як борців за національне й релігійне визволення Афганістану від комуністів, протиставляли радянським військам. Однак після того, як “обмежений контингент Збройних сил СРСР” залишив країну, почався процес радикалізації ісламських воїнів. В середині 1990-х рр. було зрозуміло, що іслам прагне до експансії, “воює... з націоналістичних й територіальних міркувань”; вже тоді спостерігалось багато вогнищ релігійних та військових конфліктів, в яких був задіяний мусульманський фактор (від Єгипту й Нігерії, Судану, Осетії, Афганістану, до балканських країн,

з одного боку, та Кашміру й Бангладешу – з іншого) [11, с. 154–155.] У 1990-х – 2000-х рр. на військово-політичній та релігійній арені з’явився “Талібан” і таліби. Спочатку їх сприйняли як аскетичних та самовідданих ісламських визволителів Афганістану, така візія відбилася навіть у частині західноукраїнських публікацій зламу 1990–2000-х рр. Але швидко стало зрозумілим, що рух, хоч і відмежовує себе від інших радикальних течій, а з частиною навіть ворогує, насправді виступає на позиціях фундаменталізму й протиставляє себе немусульманським релігіям, США, Західній Європі, західному способу життя, прямує до цивілізаційного ізоляціонізму (заборона телебачення, комп’ютерів, настільних ігор, ворожість до світських шкіл та неісламських культурних цінностей). Релігійна й культурна ксенофобія талібів вилилася в знищення Баміанських Будд. Війна за Афганістан і сусідні держави стала для талібів священною, релігійною війною з Заходом та іншими течіями ісламу. Фундаменталістські середовища стали рекламувати образ шахідів- смертників, моджахедів, використовуючи мотиви жертви за віру, священної крові, слова Аллаха, честі мусульманської нації та вірності ісламській уммі загалом. Було використано також давнє уявлення про те, що воїни за віру, віддаючи своє життя, потрапляють в рай. Це приваблювало багатьох молодих мусульман і формувало різні види джихадизму (суннітський, шіїтський, салафітський), і його модернізовані варіанти (кіберджихад).

З середовища моджахедів вийшов також Осама бен Ладен/Усама бін Ладен (Usāmah bin Muhammad bin `Awad bin Lādin), який створив суннітську “Аль-Каеду”/“Аль-Каїду”. Символічною кульмінацією джихаду “Аль-Каєди”/“Аль-Каїди” проти Заходу на початку ХХІ ст. стали теракти 11 вересня 2001 р. Тоді керовані смертниками пасажирські літаки атакували вежі Всесвітнього торгового центру в Нью-Йорку й Пентагон, що мало показати силу радикального ісламу й слабкість західної цивілізації в самому її “серці”. Для радикальних ісламістів цей акт був прикладом Божої кари, спрямованої на “деморалізований Захід”. Для представників немусульманського світу теракт постав однією з найбільших трагедій, символом небезпеки релігійного тероризму. “Події 9/11” швидко перетворилися на знакові, ключові для культурної пам’яті Америки та Європи.

В другому десятилітті ХХІ ст. важливим елементом воєнно-релігійної картини світу стало виникнення невизнаної Ісламської Держави/Ісламської держави Іраку та Леванту (ІДІЛ), котра репрезентує агресивний варіант джихадизму й намагається максимально поширити свій вплив поза межі частини Іраку й Сирії – задля створення “Всесвітнього Халіфату” з територіальними претензіями до країн Європи, Азії та Африки (включно з Україною), в яких присутні сліди ісламської цивілізації. Фактично, ІДІЛ проголосила культурну й збройну війну не лише умовному світському Заходові, але й більшості немусульманських конфесій, включно з релігіями давньої Месопотамії, пам’ятки яких почали активно знищувати. Ще однією рисою дій радикалів з ІДІЛ стали масові терористичні атаки та страти закладників. Це спричинило мадридські теракти 11 березня 2004 р., яким приписували символічне/кабалістичне значення (вибухи відбулися через 911 днів після терактів 11 вересня 2001 р.), паризькі теракти 13–14 листопада 2015 р., теракт 19 грудня 2016 р. на

Берлінському різдвяному ярмарку та ін. Всі вони, з погляду фундаменталістів, стали етапами священної війни з західною цивілізацією, її світськими та релігійними цінностями. Ситуацію кінця XX – перших десятиліть XXI ст. ускладнила також поява терористичних сект, які ведуть власні сепаратні війни, ґрунтовані на неортодоксальних поглядах й харизмі їхніх лідерів, як неорелігійна японська “Аум Сінрікьо”/“Алеф” Асахари Сьоко (麻原 彰晃), що стала відомою після хімічної атаки в Токійському метро 20 березня 1995 р. [Пор.:14].

У Східній Європі актуальною залишалася проблема першої (1994–1996) та другої (1999–2009) чеченської/російсько-чеченської воєн. У дискурсі Російської Федерації цей збройний конфлікт поставав війною з сепаратизмом та кавказьким салафітським джихадизмом, “ваххабітством”, пов’язаним з “Аль-Каєдою”. У той же час в медійному дискурсі (Західної) України, починаючи з Першої чеченської війни, чеченський рух асоціювався з постаттю Джохара Дудаєва (Dudin Musa-khant Dzhohar) й Аслана Масхадова (Masxadan Ali kant Aslan), в яких бачили борців за незалежність Ічкерії, наголошуючи на їхній релігійній толеранції та прихильності до України⁵. Кінець чеченських війн радикально змінив ситуацію, однак концепція релігійних війн на Кавказі й Закавказзі має своїх прихильників. Певні її риси проглядають навіть у Карабаському конфлікті Азейбарджану, що сповідує іслам, та Вірменії, яка представляє монофізитське християнство (війни 1988–1994, 2020 рр.). З одного боку, сторони нібито заперечують релігійне підґрунтя протистояння, однак представники Вірменії часто вказують на “релігійний фанатизм” опонентів та знищення вірменських святинь. Цей конфлікт лише частково знаходив резонанс в Україні, його трактували по-різному як у вірменській, так і азейбарджанській перспективі (зокрема, у пізньорадянський час, коли на ньому була сконцентрована увага преси й телебачення СРСР, та у 2020 р., коли він привернув увагу світових медій). В одних текстах він поставав давньою територією ісламу, в інших – Арцахом, землею вірменського християнства⁶.

У другій половині XX ст. збройні конфлікти з релігійним підґрунтям вирували й на Далекому Сході. Це стосувалося китайського реваншу за наслідки китайсько-

⁵ Звідси публікації в західноукраїнській пресі та книги на зразок тексту Людмили Коханець та Володимира Коркодима (“Історія одного фронтового відрядження: Ічкерія проти неоімперіалізму”, 2005). На той час керівники Ічкерії заперечували чи не підкреслювали релігійний характер війни, водночас звинувачуючи армію супротивника в тому, що в ній “немає війська Христового”, і що та не дотримується заповідей християнської моралі. Водночас вони стверджували, що Чечня – мусульманська держава (“суб’єкт Аллаха”), який має жити за законами шариату. “Працюватимемо з вірою в милосердя Аллаха. Він не залишив нас у дні битв, не залишить і в мирну годину” – підкреслював в інтерв’ю українським журналістам тодішній очільник Чечні Джохар Дудаєв (Коханець Л., Коркодим В. Історія одного фронтового відрядження: Ічкерія проти неоімперіалізму. Київ, 2005. С. 31).

⁶ Так, азейбарджанський погляд репрезентувала книга Ігра Алієва (*Алиев И. Нагорный Карабах: История. Факты. События. Баку: Элм, 1989*). Вірменські і частково російські автори подавали й подають протилежну візію (*Мкртчян Ш. Арцах. Ереван, 1991; Арцах: долгий путь к свободе Сборник публикаций / ред.-состав.: А. Андриян, Р. Заргарян, А. Мелик-Шахназаров Москва, 2018*).

тибетських війн першої половини XX ст. (1950–1951), коли КНР ліквідувала незалежність Тибету, та тибетського повстання, яке зазнало поразки у 1956–1959 рр. Анексія земель теперішньої Тибетської автономії означала зникнення з політичної карти світу ламаїтської (тибетсько-буддійської) держави зі столицею у Лхасі і під керівництвом Далай-Лами. З боку Китаю особливих питань щодо застосування насильства не виникало: фактично, державною політичною релігією тут став культ Великого Керманіча – Мао Цзедуна (毛澤東, *Máo Zédōng*). Натомість в тибетському буддизмі виникло когнітивне роздвоєння. Буддизм/ламаїзм задекларовано мирною, частково відстороненою від світових проблем релігією. Проте тибетські події (в тому числі) показали не лише його політичну складову, але й існування радикальних “воїнів буддизму”, які бачать Інших ворогами світового порядку, релігії, навіть “не людьми”, до яких можна застосовувати насильство [3; 6]. Водночас деякі релігійні війни нинішнього світу поза Європою, (наприклад, протистояння в Нігерії) тривали й тривають майже постійно, то згасаючи, то спалахуючи. При цьому, наприклад, окремі африканські збройні конфлікти мають і релігійну, і геноцидну складову (геноцид в Руанді) [13].

В Південній та Центрально-Східній Європі проблему релігії та війни активували югославські війни 1990-х рр. Тут зіштовхнулися православ'я, католицизм та іслам, і (знову, після 1941–1945 рр.) дійшло до етнічних чисток/геноцидів [9]. Так, в хорватсько-сербському/югославському конфлікті (хорватський *Domovinski rat*, 1991–1995 рр.) відродилася пам'ять про протистояння католиків та православних часу Другої світової війни, одним з символів чого стала різанина (геноцид) хорватів у Вуковарі/Овчарі 18–21 жовтня 1991 р. (*Pokolj na Ovčari*). Звідси уславлення четників як захисників православ'я в сербських середовищах періоду правління Слободана Мілошевича (Слободан Милошевић) та зворотня короткочасна героїзація й меморіалізація Незалежної Держави Хорватії (НДХ) та усташів в хорватському публічному просторі за президенства Франьо Туджмана (*Franjo Tuđman*), згорнута після вступу Хорватії в ЄС та НАТО. Контрверсії в культурній пам'яті хорватів про релігійну складову Другої світової війни збереглися й потім. Це стосувалося, наприклад, постаті хорватського перекладача Біблії (“*Sveto pismo Staroga i Novoga zavjeta*”, 1941–1942 рр.) архієпископа Івана “Євангеліста” (Шарича) (*Ivan “Evangelist” Šarić*), який був не лише перекладачем та екзегетом, але й прихильником НДХ та Анте Павеліча, після війни емігрував до фалангістської Іспанії. Його переклад Святого Письма (“*Sveto pismo Staroga i Novoga zavjeta*”, 1959 р.) далі використовується (зі змінами) поруч з Загребською Біблією (“*Zagrebačka Biblija*”, 1968 р.) у перекладі ідеологічного супротивника – югославського партизана, письменника й прихильника єдності сербохорватської мови Юре Каштеляна (*Jure Kaštelan*). Проте частина колишніх постатей у 1941–1945 рр. почали набувати протилежних коннотацій: від героїв борців за католицьку віру й державу до колаборантів та військових злочинців. Суперечки щодо них існують досі, так само, як звинувачення хорватського єпископату в тому, що той чітко не виразив свого ставлення до екстермінації сербів в концентраційних таборах.

Знову ж таки, протистояння в Косово між сербами (православними) та албанцями (мусульманами), боротьба між боснійськими мусульманами та сербами спричинили

актуалізацію ісламського фактора у збройному протистоянні. Це спричинило знищення ісламських пам'яток як маркерів присутності мусульман в Косово (поруч з деструкцією католицьких та православних святинь) [2]. Загалом, йшлося про масове знищення, геноцид населення за національно-релігійною ознакою на території колишньої Югославії (геноцид боснійських мусульман в Сребрениці 13–22 липня 1995 р.) [4, с. 122–143]. При цьому в діях призвідців югославських війн, зокрема в мотиваціях Радована Караджича (Радован Карацич) та щоденниках Ратко Младича (Ратко Младић), який закликав знищити усіх мусульман на підконтрольних йому територіях, відобразилися і антиісламські, антикатолицькі і антихорватські настрої, частково інспіровані ще пропагандою XIX – початку XX ст. Югославська ситуація була лише частиною гострих релігійних конфліктів тогочасного світу, що спалахували в різних точках земної кулі: від Алжиру, Судану, Ефіопії до Північної Ірландії, Абхазії, Нагірного Карабаху, Ірану, Іраку, Індії, Філіпін та Шрі Ланки [11, с. 184–185]. Відгомін цих війн було відчутно й на початку XXI ст.

Релігія, війна, історія та сучасність: спроба короткого підсумку. В Європі існує й глибша пам'ять про “забуті” релігійні війни. Одним з її символів є традиційний марш північноірландських оранжистів-протестантів як пам'ять про переможну війну з католиками 1690 р., що періодично веде до конфронтації з визнавцями католицизму. Запровадження категорій геноциду та воєнного злочину розбудило у другій половині XX ст. пам'ять про вірменський геноцид 1915 р. під час Першої світової війни [4, р. 55]. Він став протистоянням хоч секуляризованої, але мусульманської Туреччини з християнським вірменським населенням, внаслідок чого було знищено вірменських чоловіків, а частину вірменських жінок та сиріт, котрі вижили після блукання в пустелі, наведено в іслам. Ця сторінка історії донині є предметом гострих дискусій та політичної боротьби між турецькими та вірменськими середовищами.

Війни й релігійні проблеми нового, новітнього й найновішого часу формують основу постмодерного загостреного ставлення до проблеми релігії та війни. Це демонструє також історична пам'ять українців Галичини та їхніх сусідів в Східній Європі. Нині, на тлі гібридної війни на Сході України та експансії православного “руського мира”, виклику “латинізованої” європейській цивілізації, релігійний вимір збройних конфліктів набирає нового, багато в чому несподіваного, забарвлення. Ще в середині 1990-х рр. релігієзнавці вказували, що частина світового православного руху набирає експансіоністських рис (спочатку лише в плані релігійного прозелітизму)⁷. Зі свого боку, частина православних середовищ (передовсім російських) звинувачує у войовничості, духовному завоюванні чужих канонічних територій католиків та представників інших християнських і нехристиянських конфесій.

В цьому контексті посилюється поєднання релігійної експансії з воєнною: актуалізується не лише функція “військових священників”, але й образ (православних) священників як воїнів, котрі можуть брати безпосередню участь у бойових діях, воювати з супротивниками (і, отже, знищувати їх). Певні риси зближують радикально налаштовану частину православного духовенства й вірних з “воїнами ісламу” – аскетичних, здатних навіть до самознищення заради віри, її поширення.

⁷ Atlas des religions... P. 171.

Звідси, наприклад, роздавання прочанам у Почаєві 2018 р. чорних майок з золотистим хрестом та написом-цитатою зі старозаповітної книги пророка Йоїла: “Сповістіть це між народами: Готуйтеся до війни! Збудіть хоробрих! Хай виступають, хай рушають усі вояки! Куйте мечі з лемішів ваших, а з серпів ваших – списи! Слабосильний нехай скаже: Я – сильний!” (Йоїл 3: 9). Ті, хто роздавав ці майки, покликалися на біблійний контекст (не вказаний в написі), натомість зовнішні спостерігачі вбачали тут прямий заклик до збройного конфлікту⁸. Водночас ідеї російського православ’я міцно поєднані з ідеями поширення російської державності та панслов’янської ідеї. Ідеї православного фундаменталізму несподівано зливаються з ідеями “лівих” сил. Тому на воюючому Донбасі після 2014 р. з’явилися і представники націоналістичних формувань Сербії, які називають себе “четниками” чи нащадками четників, і ті, хто вважає себе бійцями новітніх інтербригад та воює “за комунізм проти фашизму”. Ідеологія “русского мира” як “воюючого православ’я” апелює до дуже різних пластів воєнно-релігійного досвіду, починаючи від руських війн княжого часу. Вона опосередковано відсилає й до козацьких священних війн доби Хмельниччини та Коліївщини. Звідси – актуалізація антикатолицької риторики та сюжетів, як у фільмі “Тарас Бульба” (2009) Володимира Бортка. Однак нині йдеться, фактично, про боротьбу російського православ’я з православ’ям українським, а також з греко- (та римо-) католицизмом⁹.

Натомість релігійні війни в Україні XVII ст. викликають негативні асоціації в польській і єврейській культурній та історичній пам’яті як виступи проти католицизму та юдаїзму. Польська історична пам’ять негативно реагує й на згадки про волинські події 1943 р., як на знищення осередків римо-католицької ідентичності в регіоні. Українці, які теж частково бачать у подіях на Волині протистояння римо-католицизму та православ’я, трактують його неоднозначно. Так, частина інтелектуалів бачить тут моральну провину неримокатолицьких (українських) спільнот перед римо-католиками (поляками), інша, натомість наголошує на взаємній агресивності представників обох конфесій. Натомість єврейська культурна пам’ять болісно відчуває погроми на Великій Україні початку 1920-х рр., але особливо Шоа/Катастрофу/Голокост в Галичині як знищення єврейських релігійних спільнот християнами чи тими, хто називав себе християнами. Саме в такому трикутнику/чотирикутнику пам’яті чи пам’ятей і артикулюється проблема релігії й війни в сучасній Україні.

На її формулювання та вирішення впливає також неоднозначний світовий досвід. Він показує, що від архайчних міфологій, від культур античності до постмодерних неорелігій віра та війна перебувають в “паралельних” площинах, які насправді

⁸ Мас-медіа відразу розглянули цю акцію як різновид гібридної війни (Гальченко С. “Приготовьтесь к войне”. Чому молодики у провокаційних футболках прийшли до Почаївської лаври//<https://tsn.ua/politika/prigotovtes-k-voyne-chomu-molodiki-u-provokaciyniy-futbolkah-priyshli-do-pochayivskoyi-lavri-1210704.html> (дата звернення – 20.11.2021).

⁹ Це, своєю чергою, викликає спротив і серед українських вірних, і серед релігієзнавців, що засвідчив, окремий збірник статей (“Русский мир” Кирила не для України: Збірка наукових статей / Ред. кол.: А. Колодний, П. Павленко, О. Саган, Л. Филипович, В. Шевченко. Київ, 2014).

перетинаються. З одного боку, релігійне мислення еволюціонує у бік пацифізму/відмежування від етики війни. Це означає, що узагальнена сучасна релігія як синонім суспільної моралі відходить від войовничості архаїчних міфологій та релігій. Більшість модерних релігійних доктрин декларує свою мирну суть, а релігії/конфесії, які відкрито виражають прихильність до війни, у “євроатлантичному дискурсі” здаються, радше, феноменами минулого. Відносно небагато релігійних вчень, які (принаймні декларативно) намагалися взагалі бути поза парадигмами війни й миру. Водночас і в доантичних міфологіях, і в релігіях античності, і в монотеїстичних релігіях, які прийшли їм на зміну, тема війни, зокрема війни справедливої чи навіть сакралізованої, залишається одним з важливих концептів. Навіть “мирні” релігійні вчення як інструменти соціального впливу слугували (і слугують) для сакралізації війн, здатні мобілізувати суспільства до збройних конфліктів. Благословення воюючих сторін, яке здійснювали представники релігійних культів, сприймалося амбівалентно: одні бачили у ньому лише прохання про надприродний захист від можливої загибелі, інші – легітимізацію воєнних дій, визнання їх необхідності й справедливості. Формування т. зв. політичних релігій з культами вождів/партій/держав/національних спільнот, відповідними ритуалами, ідеологічними й політичними принципами замість моральних норм ще більше сприяло мілітаризації та виправдовувало війни. Релігійність людини, яка воює, мала й має дуже різні форми та мотиви. Так само різними були дії релігійних організацій/конфесій/церков у воєнних умовах: в одних випадках нонконформістськими й відповідали лише принципам віри; в інших – відображали загальні принципи пристосування, мімікрії виживання соціальних структур в екстремальних контекстах, але досить часто поєднували конформізм з нонконформізмом. Підхід до війн в релігійних інституціях був соціально диференційованим та динамічним. В одних випадках церковна ієрархія так само реагувала на екстремальні виклики, як і нижче духовенство і миряни, в інших – на кожному рівні була власна реакція на ситуацію, власні уявлення про те, як належить поводитися в екстремальних умовах.

На рівні окремо взятого homo religiosus ситуація ще складніша, бо в гру входили індивідуальні психологічні механізми та суб’єктивні поняття віри, совісті, моралі. Інколи воїни, які вважали себе віруючими/релігійними, могли фанатично ненавидіти, дегуманізувати і безжально знищувати Інших, ставати воєнними злочинцями і не бачити в цьому парадоксу. Виправдання своїх дій вони часто шукали (і знаходили) в канонічних релігійних текстах, які відповідно інтерпретували. Ті, хто виконував сакральні функції, дотримувалися, залежно від індивідуального вибору, різних стратегій: дистанціювалися від радикалізму воїнів, або, навпаки, поділяли радикальний підхід. Різними залишаються мотиви сучасних неорелігій, харизматичні лідери яких часто штовхають своїх адептів до радикальних дій в ім’я своїх ідей. Загалом, політичні ідеології можуть отримувати релігійне підґрунтя, а релігійні традиції політизуватися чи ідеологізуватися. В чому це закономірно: вони є частиною змінного історичного контексту, який впливає чи тисне на релігійну свідомість, хоч певні глобальні цінності мусять залишатися незмінними. Зрештою, у час постправди, гібридних ідеологій і технологій навіть мир може стати прихованим знаряддям війни.

Це демонструє і світовий, і європейський, і загальноукраїнський, і локальний галицький досвід та культурна пам'ять, в яких відобразилася проблема віри та війни. У їхніх структурах вмонтовані і “чужі”/“книжні” уявлення, запозичені з текстів різних історичних епох (від античності до ранньомодерної доби), і “свої”, взяті з воєнної та релігійної традиції минулого й сучасності. Ці уявлення різко змінювалися навіть упродовж XX – початку XXI ст., під тиском різних історичних обставин, хоч основні релігійні доктрини, залишалися незмінними. Ця локальна традиція також показує, що віра та конфесійна ідентичність, її ритуали й обряди можуть бути як засобами умиротворення, припинення війн, так і зброєю, що підсилює і навіть створює конфлікти. Водночас засадничо релігія асоціюється з категоріями миру та гуманізму, морально-етичними цінностями, які виключають ворожнечу та війни. Однак навіть прагнучи ідеального спокою, релігійні спільноти вимушені захищатися – якщо не мечем, то, принаймні, щитом, – а питання війни й миру в світових релігіях знову залишається відкритим.

1. Aichele G. et al. (eds.). *The Postmodern Bible. The Bible and Culture Collective*. New Haven and London: Yale University Press. 1995. 401 p.
2. Bajgora S. *Destruction of Islamic Heritage in the Kosovo War. 1998–1999*. Prishtina, 2014. 312 p.
3. Gillberg Ch. *Warriors of Buddhism: Buddhism and Violence as seen from a Vajrayana Tibetan Buddhist Perspective*. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*. 2006. Vol. 19. P. 77–92.
4. Have W. ten, Boender B. (eds.). *Holocaust and other Genocides*. Amsterdam, 2012. 176 p.
5. Hitti P. K. *Dzieje Arabów*. Warszawa, 1969. 690 s.
6. Jerryson, M. K. *Buddhism, War, and Violence*. *Oxford Handbook of Buddhist Ethics*. Ed by D. Cozort and J. M. Shields Oxford, 2018. P. 453–478.
7. Leppäkari M. *Liberating the Temple Mount: Apocalyptic Tendencies among Jewish Temple Activists*. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*. 2006. Vol. 19. P. 193–212.
8. Merton T. (ed.). *Gandhi on Non-Violence*. New York, 1965. 144 p.
9. Moe Ch. *Religion in the Yugoslav Conflicts: Post-war Perspectives*. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*. 2006. Vol. 19. P. 256–275.
10. Peste J. *Radical Israeli Settlers: Ultimate Concerns, Political Goals and Violence*. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*. 2006. Vol. 19. P. 276–294.
11. Sfeir A. (ed.). *Atlas des religions*. Paris: Plon-Mame, 1994. 192 p.
12. Solomon N. *Judaism and the Ethics of War*. *International Review of the Red Cross*. 2005. Vol. 87. P. 295–309.
13. Spijker van't G. *Religion and the Rwandan Genocide*. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*. 2006. Vol. 19. P. 339–357.
14. Walliss J. *Charisma, Volatility and Violence: Assessing the Role of Crises of Charismatic Authority in Precipitating Incidents of Millenarian Violence*. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*. 2006. Vol. 19. P. 404–424.

References

1. Aichele, G. et al. (Eds.) (1995). *The Postmodern Bible. The Bible and Culture Collective*, New Haven and London: Yale University Press (in Eng.).
2. Bajgora, S. (2014). *Destruction of Islamic Heritage in the Kosovo War, 1998–1999*. Prishtina. (in Eng.).
3. Gillberg, Ch. (2006). *Warriors of Buddhism: Buddhism and Violence as seen from a Vajrayana Tibetan Buddhist Perspective*, *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, (19), 77–92 (in Eng.).
4. Have, W. ten, Boender, B. (2012). *Holocaust and other Genocides*, Amsterdam (in Eng.).
5. Hitti, P. K. (1969). *Dzieje Arabów [The History of the Arabs]*, Warszawa (in Pol.).
6. Jerryson, M. K. (2018). *Buddhism, War, and Violence*, *Oxford Handbook of Buddhist Ethics*, D. Cozort and J. M. Shields (Ed), Oxford, 453–478 (in Eng.).
7. Leppäkari, M. (2006). *Liberating the Temple Mount: Apocalyptic Tendencies among Jewish Temple Activists*, *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, (19), 193–212 (in Eng.).
8. Merton, T. (ed.) (1965). *Gandhi on Non-Violence*, New York (in Eng.).
9. Minois, G. (1994). *L'Église et la guerre. De la Bible à l'ère atomique [The Church and War: From the Bible to the Atomic Epoch]*, Paris: Fayard (in Fr.).
10. Peste, J. (2006). *Radical Israeli Settlers: Ultimate Concerns, Political Goals and Violence*, *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, (19), 276–294 (in Eng.).
11. Sfeir, A. (Ed.) (1994). *Atlas des religions [The Atlas of Religions]*, Paris: Plon-Mame (in Fr.).
12. Solomon, N. (2005). *Judaism and the Ethics of War*, *International Review of the Red Cross*, (87), 295–309 (in Eng.).
13. Spijker van 't, G. (2006). *Religion and the Rwandan Genocide*, *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, (19), 339–357 (in Eng.).
14. Walliss, J. (2006.) *Charisma, Volatility and Violence: Assessing the Role of Crises of Charismatic Authority in Precipitating Incidents of Millenarian Violence*, *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, (19), 404–424 (in Eng.).