

УДК 361.653:[2:355.48](091)
<https://doi.org/10.33402/zuz-2020-82-110>

Роман ГОЛИК

*доктор історичних наук, старший науковий
співробітник відділу нової історії України*

Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3123-1920>

e-mail: roman_holyk70@ukr.net

ВІРА І ЗБРОЯ: РЕЛІГІЯ ТА ВІЙНА В ІСТОРІЇ КУЛЬТУРНОЇ ПАМ'ЯТІ*

Досліджено діахронний та синхронний розвиток ідеї/концепту війни та його взаємозв'язку з ідеєю/концептом віри/релігії. Наголошено, що ідея війни й віри тісно пов'язана з розвитком релігійного мислення. Простежено основні напрямки еволюції і парадигми уявлень про війну у різних релігійних системах. Підкреслено, що архаїчні міфологічні системи світу містили згадки про божеств війн і були трансформовані в культурах Греції та Риму, які й сформували «класичні» уявлення про війну та мир у культурній пам'яті Європи. З'ясовано, що підставою пізніших поглядів у цій сфері стало трактування віри і війни в монотеїстичних релігіях (іудаїзмі, християнстві мусульманстві), які сформували нову традицію, зокрема в середньовіччі та ранньому новому часі віра нерідко ставала причиною війн, які мали повернути супротивників до іншої конфесії. Вивчено розвиток уявлень про релігійний контекст збройних конфліктів в українській середньовічній та ранньомодерній культурі. Звернуто увагу на те, що в локальних збройних конфліктах «досекулярної» доби була наявна ідеологія священних війн і протиставлення католицизму православної вірі. Збройні конфлікти цього типу (як козацькі війни та гайдамацький рух Коліївщина) стали особливо складними для пізнішої історичної і культурної пам'яті. Розглянуто відмінності між поглядами на війну й релігію у домодерну епоху й модерний час. Простежено, що самі війни кінця XVIII – початку XIX ст. відображали процеси секуляризації суспільства. Акцентовано, що переламним для модерного розуміння взаємозв'язків війни та віри у Східній Європі, Україні та Галичині став воєнний досвід Першої світової війни, який засвідчив вагоме значення у війнах конфесійного чинника. Натомість жорстокість нової війни, несумісна з релігійною мораллю, лише підштовхнула до нових післявоєнних протистоянь.

Ключові слова: релігія, війна, віра, культурна пам'ять, Європа, Україна, світова історія, регіональна історія.

Дилема релігії і війни домінує над культурною та історичною пам'яттю не лише Галичини, а й цілої Європи і позаєвропейських культур. У світовій історіографії

* Стаття є першою частиною дослідження, присвяченого проблемі війни та релігії в історії і культурній пам'яті.

проблема війна та релігії має вже свою традицію дослідження¹. Натомість в українській науці історію війн та еволюцію їхнього релігійного осмислення вивчають наразі в паралельних площинах. Мета цієї роботи – на прикладі історії релігійного досвіду показати генезу й основні типи осмислення війни в перспективі різних конфесій, а також рецепції війни та релігії в українській культурній пам'яті регіону. Нас цікавить, як розвивалися «воєнно-релігійні» сюжети різних цивілізацій та культур на різних етапах історичного розвитку, як опосередковано потрапляли в дискурс Східної Європи, як трансформувалися й зіштовхувалися з безпосереднім, не книжним, воєнним та релігійним досвідом мешканців західноукраїнських земель. Спробуємо розглянути історичну та культурну пам'ять як комплекс уявлень і знань про релігійні аспекти воєн, сконструйований з різночасових пластів світового та локального релігійного досвіду. Ключовими для нас стають «робочі» поняття міфу як особливого тексту-знаку, що означає інший текст і формує особливе уявлення про події та персонажів; міфології як системи таких текстів, що творять специфічну картину світу; релігії як міфології вищого рівня – системи уявлень про надприродне (божественне) та (культові) форми взаємозв'язків між людиною і надприродним²; війни як збройного конфлікту між суспільствами; культурної пам'яті як системи фіксації подій, релігійних текстів, уявлень і передачі їх наступним поколінням. Це означає, що йдеться про соціальні структури (релігійні спільноти), які опиняються серед процесів особливого типу (воєн), здатних глибоко трансформувати чи навіть зруйнувати соціум і його складові. Крім того, маємо справу з психологічними мотиваціями людей, що виконують різні соціальні ролі (священники та воїни), які в чомусь перехреснюються, а в чомусь суперечать одні одним. Зрозуміло, всіх аспектів цієї проблеми чи проблем в одному дослідженні охопити не можна, ми зробимо спробу на окремих прикладах показати вибрані фрагменти уявлень про віру та війну в релігійних традиціях світу та їхні відображення, «уявлення про уявлення», зафіксовані в східноєвропейській (та – вужче) західноукраїнській культурній традиції. Так, синтезувавши факти і концепції, сформуємо «історіософію» проблеми і простежимо її форми у часі та просторі.

Війна і її божества: архаїчні й античні уявлення. Ідея війни й миру тісно пов'язана з розвитком релігійного мислення. Уже архаїчні міфологічні системи світу містили згадки про божеств війн або ж про втручання надприродних істот у збройні конфлікти. Наприклад, в Давньому Єгипті було багато «воєнних божеств». У них проєктувалися образи людей-воїнів та тварин, що уособлювали природну боротьбу за виживання: від Собека, якого зображали агресивним нільським крокодилем, Монту-слона і Упуаута-Офоїса (бога війни, зображеного вовком-розвідником, який розчищає дорогу військам) до богинь війни (з головою левиці) на зразок Менхит, Пахт чи Сехмет. Так первісне мислення простежувало «вертикальні» семантичні зв'язки між «людьми війни» та «богами війни», поєднуючи їх в одне ціле. Натомість на семантичній «горизонталі» був закладений сюжет війни між богами. Це відобразилося в хрестоматійному міфі про бої між Гором (богом-соколом/яструбом) і Сетом, якого Гор переміг. Мотив правителя-полководця також мав сакральний вимір: з погляду тогочасних теологів,

¹ Див. напр.: Johnson J. T. *Ideology, Reason and the Limitation of War: Religious and Secular Concepts 1200–1749*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1977.

² Детальніше дефініції релігії див.: Zdybicka Z. J. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Lublin, 1993.

египетський фараон суміщав риси воїна, володаря та божества. Зафіксована в писемних пам'ятках, ця модель стала відомою в Східній Європі й Галичині³.

Частина «воєнних божеств» з міфологічних пантеонів Стародавнього світу акумулювала кілька функцій: наприклад, месопотамський Шулману був і воїном, і богом загробного світу та фертильності. Образ «воєнного божества» тут також є гендерно диференційованим і стосується не лише богів, а й богинь, на зразок месопотамської Агасаї, Іштар чи шумерської Інани поряд з вавилонським Білусом/Белусом, Пап-нігін-гара, хтонічним шумерським Нергалом (уособленням якого була планета, відома нині як Марс, а символами – бойовий півень і лев). У міфологіях Межиріччя існували також комплекси «менших» божеств війни, наприклад, аккадо-вавилонські себітти чи себітту. За тогочасними уявленнями, вони також сприяли (чи перешкождали) людям у їхніх війнах. В культурній пам'яті Східної Європи (України та Галичини зокрема) ця модель також була наявна в чисельних книжних згадках⁴. Попри те, що ці моделі містили певні константи релігійного осмислення війни, вони були ментально віддаленими від (східно-) європейського читача та сприймалися лише як давня екзотика Близького Сходу.

На архаїчних зразках, трансформованих у культурах Греції та Риму, будувалася традиція східноєвропейських народів. За словами одного з дослідників, в античній цивілізації «війна ставала природною активністю людини»⁵. Мир, з цього погляду, був «паузою між війнами». Справді, світ античних міфів, «Іліади», «Одіссеї», «Енеїди» – це світ війн між людьми, в яких задіяні боги, чи війн між божествами, у яких задіяні люди. З одного боку, античні культури знали окремі божества війни – передовсім Ареса/Марса – бога, основним сенсом існування якого була війна і який отримував задоволення від битв та ворожнечі. Грецькі письменники-«міфологи» зображали Ареса богом, якого не люблять інші олімпійці, включно зі Зевсом⁶. Водночас усі мешканці

³ Завдяки єгипетським розкопкам тернополянина й вихованця міжвоєнного Львівського університету Казимира Михайловського (Kazimierz Józef Marian Michałowski), зокрема його книзі («Не лише піраміди»/«Nie tylko piramidy», 1966). Цю картину доповнювали дослідження Ядвіги Ліпінської (Jadwiga Lipińska) та Марка Марціняка (Marek Marciniak) («Mitologia starożytnego Egiptu», 1980), книги російських радянських дослідників, наприклад, Михайла Коростовцева («Религія древнего Египта», 1976). Фрагменти давньоєгипетських уявлень про мир та війну приносили й художні та науково-популярні книги про Стародавній Єгипет, які читали в Галичині: від «Фараона (1897)» Болеслава Пруса та «Ганечниці з Пібасту» (1921) Юрія Рудницького/Юліяна Опільського, шкільних та університетських «Всесвітніх історій» до науково-популярних книг Зенона Косідовського (Zenon Kosidowski «Коли сонце було богом»/«Gdy słońce było bogiem, 1956), Войтеха Замаровського (Vojtech Zamarovský/Vojtěch Zamarovský) («Ich veličenství pyramidy», 1977 / укр. пер. «Їх величності піраміди», 1988).

⁴ Від галицького «Поцілунку Іштари» (1923) Юліана Опільського/Юрія Рудницького до словацького «Вавилону» (1943) Маргіти Фігулі (Margita Figuli) та книг на зразок «Na počiatku bol Sumer», 1966 (укр. пер. «Спочатку був Шумер», 1983) Войтеха Замаровського, з перекладів праць уродженця Жашкова Семюеля Ноя Крамера (Samuel Noah Kramer) («History Begins at Sumer»/«Історія починається в Шумері»), 1956, рос. пер. 1965).

⁵ Цит. за: Murray O. La Grèce à l'ère archaïque. Toulouse, 1995. P. 133.

⁶ Parandowski J. Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian. 8 wyd. Warszawa, 1959. S. 108–109.

Олімпу/Парнасу були наділені рисами воїнів: від самого Зевса-громовержця, його дочки Афін (Паллади), яку зображали у військових обладунках зі списом, її супутниці Нікі/Вікторії – богині-алегорії перемоги, аж до Нептуна й Аполлона. Багато інших персонажів грецької міфології і релігії мали воєнні атрибути, як-от войовничі титани і циклопи, здатні воювати з богами. «Духи» грецької міфології слугували персоніфікаціями психологічних станів воїна: від Фобоса (духа паніки, страху на полі бою) до макхай (демонів битви і боротьби) чи фоной (духів різанини). Класичними сюжетами стали війни богів-олімпійців на чолі з Зевсом/Юпітером проти «старого» всепоглинаючого Кроноса/Хроноса і його титанів, боротьба «нових» богів разом з Гераклом/Геркулесом проти «синів Землі»/гігантів та чудовиська Тифона. Важливість таких мотивів для розвитку культури підтверджувала й галицька (польська та українська) традиція тлумачення грецької і римської міфології, яку пояснював читачам уродженець Львова Ян Парандовський у своїй «Міфології»⁷.

Релігійно-міфологічні уявлення про війну були скорельовані з історією архаїчної Греції, з виникненням стратегії та етики війни, з проблемою протистояння «звичайної» та воєнної демократії, мілітарної олігархії і тиранії, з внутрішніми конфліктами між містами-державами (зокрема Спартою та Афінами), а також зовнішнім греко-перським протистоянням. Це спричинило появу античної воєнної поезії з її етосом та прославою воєнної мужності⁸. Історія Троянської війни, репрезентована Гомеровою «Іліадою», в якій земним героям (Гектор і Ахілл, Одисей) допомагали чи перешкоджали боги з Олімпу (Зевс, Афіна, Гера/Юнона), стала однією з основ давньогрецької літератури загалом. Тут фігурували мотиви звернення до богів за покровительством, а також зворотної реакції: божественної допомоги одним та кари іншим. У цих сюжетах одні олімпійські боги (як Зевс) лише навіюють героям правдиві й неправдиві віщі сни або спрямовують поведінку, натомість інші грубо втручаються в хід подій, навіть викрадають персонажів з поля бою. Як зауважував Михайло Соневицький, Гомерова парадигма репрезентувала «гуманну», етично збалансовану традицію війни: «Хоч Іліада повна описів лютих боїв, ці бої ведуться по-лицарськи, поет уникає опису жорстокостей: ворогів не беруть на тортури, з полоненими поводяться людяно»⁹. Проте галицький еллініст і латиніст підкреслював, що релігійні уявлення «Іліади» доволі песимістичні і зводяться до ритуальних взаємин між богами, які «без любові до людського роду, холодно» втручаються у збройні конфлікти, провокують жорстокість, і людьми, які складають їм жертви. Це «небезпечні» божества, які, попри заборону Зевса, безпосередньо беруть участь у боях¹⁰.

Ще помітнішим був культ війни й воєнного мистецтва в релігійному житті Давнього Риму. За уявленнями, які передавала «Енеїда» Публія Верлігія Марона

⁷ «Битва богів з титанами була для грецького мистецтва на всі віки невичерпним джерелом натхнення. Тріумф досконалості, шляхетності, інтелігентності над брутальною, потворною тваринною силою, оспівуваний у віршах поетів, виблискував ... у незліченних барельєфах святинь, на картинах, на зображеннях з грецьких ваз. Після перських війн греки охоче бачили в сценах гігантомахії символічну репрезентацію своєї власної боротьби з насиллям варварської Азії» (Parandowski J. *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian...* S. 47).

⁸ Murray O. *La Grèce à l'époque archaïque...* P. 133–145.

⁹ Соневицький М. *Історія грецької літератури*. Рим, 1970. Т. 1. С. 194.

¹⁰ Там само. С. 177–179.

(Publius Vergilius Maro), збройне протистояння (бої військ Енея і Турна) проходило під опікою одних божеств (Венера) й зустрічалося з опором інших (Юнона). Віра в надприродні сили давньоримського пантеону включала концепт війни. Войовничими рисами був наділений Юпітер, Юнона, її дочка Беллона (богиня війни), Неріо/Неріоніс (як супутинця бога- воїна Марса втілювала також і необхідну в бою силу), Вікторія (аналог Ніке, виступала богинею перемоги), Гонос/Хонос поряд з богинею Віртус втілював військову честь/гонор і доблесть. Частина римських богів війни була, ймовірно, відповідниками витіснених етрусських воєнних божеств: Менвра – відповідник Міневри, бог війни Маріс – одночасно бог рослинності та війни і цілком воєнні Лефан/Ларан і Царслан. Усунення цих богів з колективної пам'яті означало також перемогу римських божеств та римської міфології над етрусськими міфами. Ці процеси частково досліджував один з ректорів Львівського університету Едмунд Булянда (Edmund Bulanda), автор книги «Етрурія та етруски» («Etruria i Etruskowie», 1934).

Зрештою, образ війни постійно супроводжував римську латинську літературу й далі, як у «Югуртинській війні» Гая Саллюстія Кріспа чи «Записках про Галльську війну» Гая Юлія Цезаря. У галицьких виданнях і коментарях до цих текстів, які використовували для вивчення латинської мови в XIX – першій половині XX ст.¹¹, у посібниках з історії культури Греції й Риму, які видавав у своїй «Філоматі» та «Бібліотеці Філомати» професор Львівського університету Ришард Ганщинець (Ryszard Gansiniec/Ganszyniec) та інші видавці, воєнний контекст був так само важливий, як і філологічний. Війна та сакрум у римській культурі перехрещувалися і в образах «божественних цезарів» Гая Светонія Транквілла (Gaius Suetonius Tranquillus), які, починаючи з самого Юлія Цезаря (Gaius Iulius Caesar), були також воєначальниками. Сакральний вимір війни відокремлювали від тактично-стратегічного. Однак у релігійних практиках римлян важливу роль відводили воєнним св'ятам та культові бога війни Марса, а військові дії супроводжувалися обрядами ритуального очищення та зверненням до богів. У різних формах давньогрецької й римські уявлення про війну та релігію проникали в європейську культуру і впливали на неї. Ці війни, як і античні релігійні практики, у пізнішій цивілізації стали лише теоретичними моделями й риторичними фігурами, способами говорити про війну в класичному грецькому чи римському стилі.

Бог, війна і мир: контексти монотеїзму. Ще один пласт уявлень про релігію і війну – ментальні моделі зароджених на Близькому Сході монотеїстичних релігій: юдаїзму, раннього юдео-християнства та пізнішої християнської традиції чи традицій, що виростили з культури еллінізму. У традиції юдаїзму (Тора, П'ятикнижжя Мойсееве) існував також образ «грізного», Бога, який карає, та небесного війська – ангелів і архангелів, які сприяють у війнах вибраному народові. Частина сучасних авторів (як Філіп Дженкінс) навіть акцентує на тому, що в юдаїзмі з'являється концепція «священної війни за Бога» чи «насильства заради релігій»¹². Так чи так, йдеться про особливий тип війни проти ворогів вибраного народу і його релігійних поглядів. Це війна, в якій невидимо «присутній сам Бог», що сприяє Ізраїлеві та дарує йому перемогу. В ній також беруть участь «очищені ритуально» війська і священники,

¹¹ Напр.: Тепликowski F. C. Iulii Caesaris Commentarii De bello Gallico do użytku szkolnego. Lwów; Warszawa, 1928. S. 153–171.

¹² Jenkins P. Laying down the Sword: Why We Can't Ignore the Bible's Violent Verses. New York: Harper Collin, 2011.

які своєю присутністю додатково сакралізують війну, спрямовуючи дієві словесні формули проти супротивника.

Концепцію старозаповітної сакралізації війни підтверджують і згадки в текстах канонічної Біблії про Книгу війн Господніх/Книгу битв Ягве (ספר המלחמה) (Числа 21:14–15), яка вважається повністю втраченою¹³. На думку частини світських вчених (наприклад, Жоржа Мінуа), це може бути відображенням характерної для тогочасного суспільства релігійної нетолерантності, фанатизму й мілітаризму як підстави воєнної ідеології, в центрі якої поміщена ідея Бога¹⁴. За рядками біблійного тексту приховані реальні війни між племенами Ізраїля¹⁵, а також образ «воїна Ягве», який поборює ворогів-небезпечних ханаанців¹⁶. Натомість богослови трактують старозаповітні «священні війни» як різновид справедливих війн, в яких добро перемагає зло¹⁷. З іншого боку, за посередництвом елліністичної культури європейська цивілізація зіштовхнулася з цивілізацією Давнього Єгипту. Однак основним сюжетом знань про давньоєгипетські війни в Східній Європі довгий час залишалася та ж картина біблійного Виходу/Ісходу з П'ятикнижжя Мойсеевого¹⁸. Так війна отримувала надприродний вимір, і це уявлення вплинуло на християнську літературу й культуру.

Християнська модель сприймання збройних конфліктів первісно була розщеплена між двома концепціями: присутніми в Новому Заповіті картинами миру та образами війни («меча»). Канонічні й апокрифічні Євангелія, з одного боку, змальовували вчення Ісуса Христа як проповідь ненападу, примирення з насильством¹⁹. Водночас в Євангелії присутня ідея миру, проте миру особливого, який оберігає християн від ворожого для них світу: «Мир залишаю вам, мир Мій даю вам; не так, як світ дає, Я даю вам. Нехай не тривожиться серце ваше і нехай не страхається» (Івана 14:27). У трактуванні, яке Ісус передає апостолам, цей мир треба передавати іншим, однак тільки тоді, коли відповіддю на нього буде прийняття Христової віри: «А входячи в дім, вітайте його, промовляючи: “Мир дому цьому”! І коли буде достойний той дім, нехай зійде на нього ваш мир; а як недостойний він буде, то мир ваш нехай до вас вернеться» (Матвія

¹³ Kugel J. *The Bible as it Was*. Cambridge (Mass.). London, 2000. P. 1.

¹⁴ Поп.: Minois G. *L'Église et la guerre. De la Bible à l'ère atomique*. Paris: Fayard, 1994.

¹⁵ Atlas des religions. Sous la direction d' Antoine Sfeir. Paris: Plon-Mame, 1994. P. 27.

¹⁶ *The Postmodern Bible. The Bible and Culture Collective / ed. by G. Aichele, et al.* New Haven and London: Yale University Press, 1995. P. 285.

¹⁷ Wawer R. «Wojny Jahwe» w Starym Testamencie z perspektywy nauczania Katechizmu Kościoła Katolickiego o wojnie sprawiedliwej. *Studia Bobolanum*. 2019. T. 30. Nr 4. S. 101–118.

¹⁸ Тут зображена маєстатична картина божественної війни як надприродного захисту: Бог посилає на підмогу вибраному народу ангела, який входить між військами у вигляді вогненного стовпа й хмари, і дає силу для «розстушення моря», а далі «кидає» туди єгиптян (Вихід 14:19–28).

¹⁹ Так, частина Христових висловлювань формує думку про ненасильство й певну пасивність у разі війни: «Ви чули, що сказано: “Око за око, і зуб за зуба”. А Я вам кажу не противитись злому. І коли ударить тебе хто у праву щоку твою, – підстав йому й другу» (Матвія 5:38–39). Так само нерідко трактовано й слова Ісуса учню, який витягнув зброю, щоб захистити свого рабів перед нападом людей з дрючками й мечами (які прийшли схопити Христа), і відтяв вухо слугі первосвященника: «Тоді Ісус сказав до нього: “Вклади твій меч назад ... : всі бо, що за меч беруться, від меча загинуть”» (Матвія 26:52).

10:12–13). З іншого боку, християнство в Євангеліях поставало імпульсом до боротьби християн з нехристиянами, війни праведників з грішниками²⁰. У різних тлумаченнях розповіді про старо- й новозаповітні війни стали актуальними, «живими» зразками сприймання війни й миру для представників монотеїстичних релігій: юдаїзму/їудаїзму та християнства, і меншою мірою ісламу, який зародився згодом.

«Господні війни»: середньовіччя й ранньомодерна доба. Разом з християнством ці мотиви теж потрапили в культуру пізнішого часу й набули нових форм. Водночас середньовіччя і ранньомодерна доба принесли в європейську культуру новий образ священних війн. З одного боку, сама християнізація Європи частково набрала вигляду релігійних війн християн проти «войовничих язичників» (які, зрештою, її прийняли), і «антисвропейських» «татар»/монголів, які залишилися великим викликом для християнської цивілізації. Ці війни також сприймали в релігійному контексті, інколи досить специфічному²¹. Після епохи великих географічних відкриттів позаєвропейських цивілізацій священні війни отримали новий поштовх у вигляді християнізаційних завоювань нових континентів і народів, зокрема Центральної Америки. Відголоски таких уявлень згодом почали проникати і в ранньомодерну Східну Європу та Русь²². В Європі, натомість, війни ранньомодерного часу стали війнами між самими християнськими володарями і війнами з нехристиянськими монотеїстичними цивілізаціями, наприклад, з ісламом. Так зародилася ідеологія Хрестових походів – «Божих війн» (що продовжували традиції війн Старого Заповіту) за звільнення Святої Землі, Єрусалиму і Гробу Господнього від «невірних». Ідея християнських війн спричинила створення воєнних орденів (тамплієрів), які мали захищати віру і її святині від «нечестивих». Водночас свята війна західних воїнів Христа була спрямована й проти

²⁰ У канонічних текстах: «Не думайте, що Я прийшов, щоб мир на землю принести. Я не мир принести прийшов, а меч» (Матвія 10:34–36). В апокрифах: «Ісус сказав: “Можливо, люди думають, що я прийшов кинути мир в світ, і вони не знають, що я прийшов кинути на землю поділи, вогонь, меч, війну”...» (апокрифічне Євангеліє від Томи 17).

²¹ Наприклад, Марко Поло у своїй «Книзі» наводив сюжет про битву міфічного протопресвітера/священника Іоанна з Чінгісханом. Останній, підкреслював Поло, вдався до християнських звіддарів-чарівників, і ті з допомогою християнських книг «начарували» монгольському володарю перемогу та дали можливість завойовувати світ: «Царю – сказали вони ... Чінгісханові, – подивися на ці палки; на одній – твоє ім'я, на другій – священника Івана; ... і чия палка піде на іншу, той і перемаже. Взяли звіддарі-християни псалтир, прочитали якісь псалми й почали чарувати, і ось палка ... іменем Чінгісхана ... пішла до палки священника Івана та влізла на неї ... Озброїлись через два дні обидві сторони та жорстоко билися ... і переміг таки Чінгісхан. І був священник Іван убитий. З того дня пішов Чінгісхан підкорювати світ» (Цит. за: The Book of Ser Marco Polo, the Venetian Concerning the Kingdoms and Marvels of the East. London, 1903. P. 241–242).

²² Екзотичними для Європи залишалися уявлення про релігію і війну в країнах Далекого Сходу та Давньої Індії. Згодом через переклади давньоіндійських епічних книг у свідомість європейських читачів проникли образи «непереможного» бога війни Скандута, сюжети про війну людей як війну богів (Крішні та сина Індри Арджуни) у великій битві між Пандавами і Кауравами з «Магабгарати». Як міфи, ці уявлення потрапили спочатку в дискурс інтелектуалів, а згодом і в масову літературу та культурну пам'ять Східної Європи, зокрема й України (Через такі книги, як, наприклад, «Голоси Стародавньої Індії: антологія давньоіндійської літератури» (1982); «Міфи Давньої Індії» (1992) тощо).

східних християн, зокрема Константинополя, Візантії²³. Іншим прикладом війни з «невірними» став шлях Реконквісти. Битва при Пуатьє/битва при Турі була частиною війни християнства з ісламом, що завершилася витісненням мусульманської Європи християнською. Тут ідеологія «лицарів Христа» зіштовхнулася з ідеологією тих, кого згодом зобразили «вершниками чи лицарями Аллаха»²⁴, і з ідеєю священної війни мусульман (джигаду, газавату). Так постали образи маврів/сарацинів, які звертаються за поміччю до Аллаха, і християнських лицарів, які протистоять їм, як Сід з епічної «Пісні про мого Сіда» («*Cantar de mio Sid*») чи герої «Пісні про Роланда». З іншого боку, етику сакралізованих війн демонстрував цикл романів Томаса Мелорі про Короля Артура та лицарів круглого столу. Тут було закладено уявлення про справедливі християнські війни, в яких воюють ідеальні воїни-лицарі. Вони воюють в Боже ім'я та для більшої прослави Бога, у бою звертаються за допомогою до святих, щоб ті дали їм перемогу. (Ця ідеологія відсилала до сюжету про Константина Великого, якому перед боєм на небі з'являється знак хреста з написом: «*In hoc signo vinces*» – «Із цим знаком переможеш»). Звідси також – довга молитва Доньї Хімени за Сіда-Переможця з «Пісні про мого Сіда» перед боєм з маврами, в якому «Магомета маври взивають, а Сантіяга християни»; і прикінцева молитва борця з сарацинами Роланда, з якою лицар гине, віддаючи себе Богу: «Свою праву рукавицю Богові він дав у дарі/ Гавриїл святий узяв її рукою/... З руками зжогненими до свого кінця прийшов» («Пісня про Роланда»). Етос середньовічного західноєвропейського лицаря вимагав від нього вірності володарю земному (феодалу й королю як Божому помазаннику), який веде за собою земне військо, та небесному володарю (Богові), який провадить воїнство небесне. Воїн лицарських романів вірний Богові, Прекрасній Дамі і водночас Діві Марії як Дамі Небесній, вважаючи їх запорукою своїх перемог, та присвячує їм своє життя і «воєнний подвиг». Його шлях, як дорога лицарів Круглого столу в пошуках надприродної реліквії (Святого Грааля), супроводжується чудесами. Гинучи в обороні віри, християнський воїн у винагороду отримує рай. Частина воїнів середньовіччя й ранньомодерного часу міняє воєнну кар'єру на монашу, і навіть, як Ігнатій Лойола, засновує нові монаші ордени, їх канонізують. Монахи, навпаки, стають воїнами. Ці сюжети вплелись у східноєвропейські літератури, зокрема в українську культуру та лектуру Галичини²⁵. Частина цих уявлень проникла й на Схід Європи, уже в княжу добу, в час середньовічної Русі. Разом з візантійським християнством тут розповсюджувався симбіоз ідеології миру, перехрещеної з ідеологією меча (за термінологією Жана Флорі), яка мала не лише «східне», але й західноєвропейське походження. Проте суттєвим був і давніший вплив північноєвропейської воєнної культури та літератури, зокрема скандинавської/норманської візії саг та Едд. З неї у слов'янській культурній пам'яті пізнішого часу залишився образ варягів – представників бога війни Одина (як у творі Юрія Рудницького/Юліяна Опільського «Діти Одина: картина з кінця X ст.»). Це

²³ Tyerman Ch. *God's War: A New History of the Crusades*. Cambridge (Mass): The Belknap Press of Harvard University Press. 2006; *Atlas des religions...* P. 49.

²⁴ Messadié G. *Saladin: chevalier de l'islam*. Paris, 2008; Chauvel G. *Les cavaliers d'Allah: De l'Orient vers l'Occident, l'Islam conquérant*. Paris, 2016.

²⁵ До галицького читача ці сюжети дійшли, зокрема, у львівських перекладах Василя Щурата («Пісня про Роланда. Старофранцузький епос», 1918) та римських перекладах Богдана Лончини («Пісня про мого Сіда», 1972; «Пісня про Ролянда», 1977).

не дивно: певний час саме нормани («русь») формували політичну та військову основу еліти Русі, закладаючи її воєнну ідеологію. Ймовірно, вони принесли в середовища місцевих слов'янських «руських племен» власне бачення релігії, на яке накладалися слов'янські міфологічні уявлення про війну та її богів (від Перуна до Світовита та Яровита), однак наразі немає чітких даних про воєнні функції цих богів. Нормани та місцеві слов'яни прийняли християнство, і це змінило їхні погляди на війну та мир.

Разом з християнством виникло й локальне руське уявлення про Господа як невидимого полководця (у версіях галицьких середньовічних літописців він сприяє війнам руських князів), та про його воїнів – ангелів (які топлять у болотах і побивають у справедливих війнах ворогів). З іншого боку, з'явився образ Бога, який карає князів за несправедливі, підступні міжусобиці. Такі уявлення були актуальними в збройних конфліктах з іншими християнськими володарями (руськими, польськими, угорськими, німецькими). Ще ширше ці погляди використовували у війнах християнських правителів з «поганами»²⁶. Давньоруські літописці розрізняли війни між християнами і християнами, християнами та поганами загалом і окремо – війни християн з татарами. У першому випадку йшлося про боротьбу з ситуативними противниками, які деколи ставали «мирниками», а деколи – ворогами. Зразок війн другого типу – конфлікти з прибалтійськими племенами: ятвягами, литовцями, жемайтами. У багатьох контекстах галицькі та волинські літописці вважали їх варварами, яких треба знищувати або підкоряти. Спалення прибалтійських поселень, інші репресивні заходи вони зображали закономірними. Прибалти – язичники; навіть їхню військову тактику руські літописці вважали «поганською». У свідомості галичан та волинян конфлікти з цими племенами мали риси сакральних війн, мета яких – навернення в істинну віру. В міру християнізації погани переходили з категорії ворогів у статус союзників або нейтральних «мирників». Натомість війни з монголами/«татарами» як «пекельними вершниками», представниками Татарії/Тартару, Антисвіту/Аду, здавалися східноєвропейським християнам (зокрема русі й полякам) священними війнами в обороні християнського світу (на зразок Хрестових походів), але водночас і «Господньою карою за гріхи християн». Війни з демонізованими номадами демонстрували релігійні парадокси. Руські та інші східноєвропейські володарі намагалися показати себе «мирними людьми» й на перших порах виходили до завойовників з релігійними процесіями.²⁷ Для монгольських воїнів мотиви таких дій були незрозумілими. Вони цінували лише бойову хоробрість та вмілість, а не релігійні переконання ворогів. Зі

²⁶ Нині важко сказати, як ставилися в руських середовищах до поганських/дохристиянських конфліктів та міфології античності. Чи знали в середньовічній Галичині й Волині щось більше про війни, описані у Гомера-«Омира», згаданого один раз в Галицько-Волинському літописі, можна лише здогадуватися. Однак ці уявлення, очевидно, глибоко не проникли в давньоруську культуру або ж слідів від цього не залишилося. Більш відомими тут стали війни Олександра Македонського з текстів хронографічної «Александрії». Зате в Давній Русі був популярним біблійний образ війн Старого заповіту, а згодом було перекладено також «Історію Юдейської війни» Йосифа Флавія, а це формувало образ війни євреїв з римлянами.

²⁷ Вони несли своєрідні «чудесні щити» і водночас знаки приязні, символи християнства – хрести. Монголи на це не зважали: сакральні цінності християнства для них не існували; вони вірили в силу сульде – бойових прапорів, які втілювали магічну силу духів-охоронців (зокрема й духів давніших монгольських володарів).

свого боку, християни не розуміли монгольського шаманізму, фетишизму й анімізму, вважаючи це «прикликанням бісів». Як наслідок, зустрічі монголів та християн закінчувалися для останніх трагічно: пришельці зі Сходу знищували цілі міста та їхніх жителів, незважаючи на (або навіть через) християнські храми й символи. Хоча у знаному описі взяття Сандомира з Галицько-Волинського літопису монголи («татари») нібито давали християнам можливість відбути останні ритуали перед неминучою загибеллю, вони все одно їх убили. Для руських ратників загибель у війні з монголами здавалася шансом здобути «ратну славу» на землі і «вінець небесний» в Бога. Із занепадом та розпадом середньовічної Русі ці уявлення згодом були відновлені в пізнішій руській культурній та історичній пам'яті – разом із забуттям і відкриттям літописної спадщини як спомину війн княжої доби²⁸.

У пізньосередньовічній і ранньомодерній час (зокрема з виникненням протестантизму) концепція сакральних війн залишалася актуальною і в Західній (війни католиків з гугенотами), і в Східній Європі (гусистські війни), і в ранньомодерній Русі²⁹. Спочатку релігійні війни втілювалися лише у формі словесного конфлікту, релігійної полеміки довкола католицизму, православ'я та Берестейської унії. Однак в епоху козацьких війн 1630-х, 1640-х і 1650-х років, зокрема під час повстання Богдана Хмельницького, зіштовхнулися дві концепції священної/релігійної війни: польська й українська/руська. Своєрідна «віра Северина Наливайка» і його наступників заклала уявлення про козаків як її єдиних і повноправних захисників, стала одним з імпульсів до безкомпромісного протистояння з «іншими», неправославними, зокрема

²⁸ У модерній Галичині «колективні спогади» про віру й війни «стародавньої Русі» активували (чи заново сконструювали), зокрема, праці істориків XIX ст.: від «Истории древняго Галичско-русского княжества» Дениса Зубрицького до Ізидора Шараневича та Антонія Петрушевича «Волинско-Галицкая летопись, составленная с концом XIII века. 1205–1295», 1871 та ін. Тут певною мірою романтизувався образ давньої київської держави як земель «Святої Русі» і «святої віри». У другій половині XIX – на початку XX ст. ці погляди трансформувалися під впливом робіт з церковної та світської історії (зокрема історіософської синтези Михайла Грушевського, текстів Івана Крип'якевича, Степана Томашівського, «Нарисів церковної історії України» Теофіля Коструби). Зрештою, в середині XX ст. сюжети княжого часу стали використовувати для підсилення патріотичних настроїв на західноукраїнських землях через художню літературу (від «Шоломів в сонці» (1929) та Шестикрильця» (1936) Катрі Гриневичевої до текстів Івана Филипчак («Будівничий держави, «Іван Берладник, «Дмитро Дедько»). У літературі УРСР на «Київську Русь» дивилися, радше, з погляду ідеології меча, а не віри (наприклад, у формуванні антизахідного образу Данила Романовича в текстах про Данила Галицького Миколи Антона Хижняка). Хоча інколи проблеми київського християнства знаходили своє відображення, як у романах Павла Загребельного «Диво», «Свпраксія» чи частково у творі Романа Федоріва «Отчий світильник». У пострадянській період образи середньовічної віри та війни в княжий час часто використовують як докази відданості ідеї християнства, лицарями якої виступають володарі та дружинники княжої доби. З іншого боку, в історичній та релігійній пам'яті князі виступають не лише заступниками християнства у війнах з чужоземцями, але й порушниками християнських заповідей та ідеї миру в підступних міжусобних війнах.

²⁹ Голик Р. Війна і Русь: еволюція уявлень про збройні конфлікти у середньовічній й ранньомодерній культурі та їх рецепція у модерній Галичині. *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність*. Львів, 2011. Вип. 20. С. 212–236.

з поляками, євреями та частково німцями³⁰. Тепер навіть сакральні простори храмів не були перешкодою для знищення «чужих», представників іншої віри. Це засвідчує, з одного боку, руський Львівський літопис, з іншого – записки Самуїла Кушевича³¹. Львівський літописець зображав козацьку безпощадність зі страхом і захопленням: «А на Україні козаки брөіли і ляхом деспекти чинили, німцов як мух били, міста палили, жидов різали, як кур, мніхов у костелах палили». Ситуацію, коли козацькі чи козацько-татарські війська рухалися під стіни Львова, католики (здебільшого поляки) вважали «схизматицькою ребелією» на Сході Речі Посполитої, натомість козаки і їхні прихильники аргументували свою війну католицько-унійними «знуцаннями» над православними на православних землях. Кожна сторона розглядала представників іншої віри як потенційних ворогів, а їхні храми й монастирі – як bastiони неприятелів і об'єкти воєнного «лупу» (тобто грабунку). Це підкреслював навіть той самий Львівський літописець, зображаючи події 1648 р.: «А же Хмельницький розослал бул полковников на всі сторони ... до которих навенцей хлопства в'язалося, і добивали містечок і міст, шляхту і жидов, і ляхов всіх впень стинаючи, а добра у всіх огулом отбираючи і обдираючи, і людей невинних губ'ячи, костели і кляштори луп'ячи». Церкви та монастирі вважали джерелами православної чи католицької віри, сакральними місцями, від яких та віра залежала, але водночас локаціями багатств і ресурсів, які війська намагалися використати для власних потреб. Супротивники нападали на них, щоб придушити опір православних чи католиків. Звідси (з одного боку), розповіді Самуїла Кушевича про страх перед руськими розвідниками і навіть знищення підозрюваних у шпигунстві в стінах львівських костелів, а з іншого – руська літописна легенда про Бернардинський костел, в якому монахи вбивають русинів, а також мотив ритуального освячення меча в храмі домініканців «на тоє поганьство, на русь, аби їх вистинати». Це, зрештою, вказувало на ще один мотив середньовічних і ранньомодерних війн: образ монаха не лише як метафоричного воїна Христового, але й воїна, здатного битися й знищувати ворога на реальному полі бою. Натомість православних авторів Львова хвилювало і «католицьке насилля», і об'єднання християн з нехристиянами та грабунки православних храмів козацько-татарськими військами. «Воду отняли були козаки, рури попереतिавши. Замку Високого добули і люд вистинали, также по кляшторах все побрали і по церквах. ... У церкві святого Юр'я трупа 54 забитих людей, і татарин, на самий престол упавши, розбився. У бернадинов русі ж, що була поутікала для оборони, на п'ятсот і большей постинано, также і в місті, на ратушу, на валах» – занотовано у Львівському літописі. Водночас у його дискурсі представники

³⁰ Plokhy S. *The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine*. New York; Oxford: Oxford University Press, 2001.

³¹ Перший текст повторно прийшов до галицьких читачів аж згодом, у XIX ст. через публікацію «Кронікі ruskiej od roku 1498 do roku 1649» в краківському «Kwartalniku historycznym», (1835) та «Львовской літописи» у «Науковому збірнику» Галицько-руської магиці (1867), а в XX ст. – через джерелознавче дослідження Олександра Бевза. «Львівський літопис і Острозький літописець» (1970, 1971). Матеріали С. Кушевича потрапили до читачів XIX ст. у складі краківського збірника «Jakuba Michałowskiego, wojskiego lubelskiego, a później kasztelana bieckiego, Księga pamiętnicza» (1864), а згодом – у львівському збірнику «Матеріялів до історії Галичини» (1913) Степана Томашівського в складі «Жерел до історії України-Руси». Звідти їх переказали на сторінках журналу «Жовтень» як «Листи зі Львова» С. Кушевича (1980).

коронного війська з 1648 р. поставали основними грабіжниками церковного добра: «... Хмельницький зо всею потугою ... аж под Львов притягнул, Вишневецького гонячи, которий пред его пристям з подчашим і Синявським всі клейноти, і золото, і сребро от міщан і кляшторов, і костелов, і церквей поотбирал на войско, обіцуючися боронити Львова і не отступити міста і міщан». Так само католицькі, латинські храми й міста у візіях некатолицьких авторів були джерелами основної небезпеки для Русі.

Кожна зі сторін цього конфлікту вважала, що надприродні сили воюють саме на її боці або захищають саме її. «Вшистко містечко сплюндровали, і самому би ся монастиреві достало, гди [би] не особливая ласка святої Пречистої і тих святих, которис фундовали» – задоволено твердив автор Львівського літопису, описуючи козацьку війну 1630 р. З одного боку, для супротивників-християн навіть звертання до Богородиці та християнських святих в устах християнських неприємелів не мало сакральної сили. Над такими зверненнями до небес насміхалися, як автор Львівського літопису над словами польського коронного гетьмана: «То видячи пан гетьман, же зле, що біють, хоть би еще десять раз так великое було войско, нога би їх не войшла, молился, слыше, бо і его намет навіжали: “Найсвятішшая Панно, винесь же мене оттоль здорового!”». Тому Хмельницький та козаки також приписували свої перемоги Божій помочі, а польські городяни Львова вважали, що їх урятував Бог та святий Ян з Дуклі. З іншого боку, козацькі війни зробили мучеником пізнішого патрона Польщі Анджея Боболу, так само як унійно-православне протистояння внесло у мартирологічний список пізнішого святого Йосафата Кунцевича.

Однією з причин релігійних війн ранньомодерні православні автори називали Берестейську унію 1596 р. Звідси – спеціально занотовані у Львівському літописі слова коронного гетьмана Станіслава Конєцпольського («Dista Coniecpolsky», як бачимо на маргінесі руського літопису), нібито сказані після кривавої битви й адресовані представникам духовенства: «При пану гетьману отцов було честніших п'ять. Теди, слыше, показовал їм, слези отираючи, труп великий, тії слова мовячи: “Ото ж унія – лежить русь с поляками!”». Водночас руські автори звинувачували польські коронні війська, що ті знищують руські громади міст, містечок і сіл навіть у великі релігійні свята, демонструючи на доказ воєнних злочинів «Діло Лащове на самий Великдень» 1630 р.: «Лисінку містечко на самий день великодній вшистко вистинал, як мужов, так і жон, так і дітей, в Церкві будучих, і попа з ними. По дорозі людей невинних, буле би тільки русин бул, забивали» (Львівський літопис).

Поляки, зі свого боку, звинувачували козаків у знищенні католицьких ксьондзів та монахів, а православному Русь зображали прихованими ворогами, які загрожують безпеці українних міст і містечок Речі Посполитої. Цьому не суперечило навіть уявлення про предестинацію та волю Божу в збройних конфліктах. Так, автор листів про облогу Львова 1648 р. Самуїл Кушевич вважав козацьке повстання Господньою карою за гордість польських вельмож. Але водночас він бачив у ній також самостійний злий умисел «всієї русі, яка з ... непримиренною ненавистю до католиків убиває і жахливо мордує піших і кінних». Тому зрозуміло, що публічне виявлення і знищення шпигуна-русина під час елекції Вишневецького у францисканському костелі цей автор трактував позитивно. Опорою й охороною польського/латинського Львова перед козацькими військами С. Кушевич та його одновірці вважали латинські костели: «на Ринку крикнули, що ворог буцімто взяв Галицькі ворота, й жінки, зчинивши в місті крик, кинулись зі своїх домів з малими дітками до костьолів, прагнучи там, серед святая святих, умерти

від рук ворога». Натомість визволення з козацької облоги у цьому середовищі вважали надприродним Божим втручанням і дякували за нього відправленням богослужінь.

Місцеві євреї, як згодом стверджували Натан ГанOVER та Мейер із Шебржешина³², також бачили в козацьких війнах «бич Божий», насланий на прогрішені юдейські спільноти, але водночас закликали надприродні сили навіки стерти з пам'яті ім'я демонізованого «Хмеля». Вони змальовували (часто гіперболізовані) картини масового знищення громад, формуючи образ своїх противників як православних святотатців, що виступають проти «панів та євреїв», знищуючи їх і їхню сакральну культуру.

Руські православні автори, які симпатизували Хмельницькому, твердили, що латинники ще в 1830 р. намагалися ліквідувати православний простір «с тим інтен- том, аби впрод козаков, а затим во вшисткой Україні русь вистинати аж до Москви». «Карою Божою» для них, як і для польських авторів, були передусім невірні татари й турки, які напали на українські землі, часто саме у святковий час (звідси записи на зразок «татари проводнії»). Натомість «латиняни» в такому трактуванні ставали хитрими сусідами-ворогами. Фактично цим і була спровокована віра частини козацької старшини в те, що справжнім помічником козаків в антипольських війнах має бути «білий цар» як православний володар. Лише згодом стало зрозуміло, що православ'я Московського царства було іншим, аніж київське православ'я XVII ст., підпорядковувалося царській політичній експансії та візіям «нового Риму», що мав підкорити собі всі руські землі й стати їхнім центром.

Після Хмельниччини одним з тактичних напрямків козацької політики виявились пошуки союзника поза християнським світом – у Туреччині. Присутність ісламу, представниками якого в регіоні були турки й татари, була додатковим зовнішнім чинником у складному колі протистоянь всередині Речі Посполитої і її руських земель. Османська імперія ситуативно мислила категоріями можливого протекторату над немусульманськими сусідніми землями і народами, однак бачила ситуацію також і крізь призму релігійних війн, які мали б засвідчити перемогу ісламу над «невірними». Цей погляд передавала навіть «Книга подорожі» турецького мандрівника Евлії Челебі³³. Він прославляв східноєвропейські християнські міста, зокрема й міста Русі, в яких йому довелося перебувати або про які довелося чути. Водночас мандрівник з ентузіазмом описував воєнні походи й перемоги османів і татар над «невірними». Так, описуючи Північне Причорномор'я і його фортеці, Челебі як очевидець фіксував війни з «кяфірами» (представниками Молдавії-Валахії й козаками). Позитивними героями

³² Їхні тексти прийшли до читачів Галичини та Східної Європи відносно пізно, через німецьке та польське посередництво. Зокрема, хроніка ГанOVERа з'явилася у 1863 р. на сторінках видання Йоахіма Лелевеля «Jawen Mezula: Schilderung des polnisch-kosakischen Kriegs und der Leiden der Juden in Polen während der Jahre 1648–1653». На території України її став вивчати Саул Боровий ще у 1930-х рр., публікуючи «Єврейские хроники XVII столетия (Эпоха “хмельниччины”)), які ще раз вернулися до україно- і російськомовного читача аж у єрусалимському виданні 1997 р. Зрештою, як «Глибокий мул. Хроніка Натана ГанOVERа» цей текст потрапив до українських читачів у київському виданні 2010 р.

³³ Цей текст прийшов в Європу теж відносно пізно, у 1834 р., через двотомний англійський переклад «Narrative of Travels in Europe, Asia, and Africa, in the Seventeenth Century», а на російських та українських теренах актуалізувався в російському виданні «Книги подорожей» (1961).

тут були звияжні і чисельні («як ріка») «воїни ісламу». У текстах Евлії Челебі вони постійно демонструють свою відданість вірі: «в цитаделі ... був тричі проголошений мусульманський клич до Бога і крики “Аллах! Аллах!” піднесли до трьох небесних сфер», з цим же криком турецькі війська атакують християн. Цією відданістю мандрівник виправдовував будь-яку жорстокість щодо ворогів – невірних. У розповіді Челебі війська «братів-мусульман» (турків, татар, абазинів, черкесів, курдів, туркмен) накидаються на «кяфірів Валахії та Молдавії, ніби голодні вовки на стадо баранів» і рубають їх шаблями «як поранених вепрів». У тексті Челебі поведінка «воїнів ісламу» з живими й мертвими переможеними була зображена з усією безжалісністю й демонструвала ставлення до «невірних», їхніх тіл і душ чи психіки³⁴. У випадку козацьких «кяфірів» Евлія Челебі навіть намагався реконструювати хід мислення та ставлення ворогів до мусульманських військ в дусі християнської доктрини війни³⁵. При цьому Евлія Челебі змальовував «християнську підступність»: тоді як мусульмани виконують релігійні обряди, козаки вважають, що їм допомагає Микола Угодник або Діва Марія, і намагаються захопити фортецю. Проте, наголошував турецький мандрівник, мусульманським «борцям за істинну віру» допомогли всемогутність Аллаха і мудрість пророка Магомета, до яких вони повсякчас зверталися в бойових кличах; ті перемогли «невірних кяфірів», а сам оповідач «на мінареті голосно читав переможну суру Корану». Опис битви, в якій «слугами Бога» були мусульмани, а «диявольськими хитрощами» володіли їхні християнські вороги, демонстрував глибокі розходження в трактуванні війни представниками релігійних світів – цивілізацій ранньомодерного часу. Лише ті збройні конфлікти, в яких татари чи турки виступали союзниками козаків (чи козаки виступали союзниками Османської імперії), нейтралізували протиставлення вірний/невірний чи мусульманин/християнин на користь суто військових тактичних міркувань.

Тому в козацьких думках утвердився протилежно-симетричний образ представників ісламу як «бусурманів» і козаків як оборонців християнства перед ісламом. Це видно в діалозі одного з персонажів дум, козацького гетьмана Самійла Кішки з «перевертнем-потурнаком» Ляхом-Бутурлаком. Той, хоч відчуває себе християнином, взамін за визволення з турецьких галер пропонує козаку прийняти іслам. Натомість гетьман з козацької думи залишається вірним християнству, визволяється сам, визволяє інших та наказує «турків-яничар упень рубати»³⁶. «Невольничі думи» та думи про визволення

³⁴ «Усі відрубані голови [кяфірів] були купами складені перед шатром нашого паші; усіх полонених примусили здерти з них шкіру, і двадцять вісім тисяч голів були засолені».

³⁵ «П'яні й безтурботні» козаки спочатку шукають поради у свого «головного попа». В його уста Е. Челебі вкладав барвисту й складну воєнно-богословську промову, докоряючи козакам за відсутність відданості християнству й направляючи на правильну дорогу. Турецький автор демонстрував, хоч і з неточностями, обізнаність у християнській мотивації до війни: «Для того, щоб нищити один одного ради своїх мирських прав, на те ви є відважні рицарі. Але для того, щоб довести ревність свою християнську заради віри в Спасителя і щоб захопити Очаків, де знаходиться наш давній храм – на те вас немає... Послухайте...: “Хай будуть вам заступниками Господь наш Ісус, Мати Божа Марія, Микола Угодник, Сарисалтик (sic!), Август (sic!), святий Микола, свята Ната (?) – ...вдарте на Очаків”».

³⁶ «Каже Лях Бутурлак: “Ой, Кішко Самійлу, ...! / Добро ти вчини, Віру християнську під нозі підтопчи. Хрест на собі полами! / Аще будеш віру християнську під нозі топтати, Будеш

з неволі пронизані мотивом втечі «з віри бусурманської» до «землі християнської» чи «городів християнських» («Дума про Марусю Богуславку», «Дума про втечу трьох братів з Азова», «Буря на Чорному морі»). Християнський світ дум був також заповнений картинами війни Богдана Хмельницького з коронними військами, що набували вигляду релігійного конфлікту між «християнською» і нехристиянською вірами³⁷. У XIX–XX ст. козацька епоха та її війни стали інспірацією для формування української національної ідентичності та української літератури. З розвитком книжної культури мотиви християнсько-ісламського/слов'яно-турецького збройного протистояння тепер накладалися й на давніші сюжети балканського епосу³⁸. І в Наддніпрянщині, і в Галичині було акцентовано два аспекти. З одного боку, йшлося про конфлікт мусульманства та християнства, з іншого – про боротьбу козацького православ'я та «шляхетського (польського) католицизму». В одних випадках, як у «Роксоляні» (1930) Осипа Назарука, йшлося про протистояння християнства й мусульманства, що перетворюється в їхню синтезу (взята в ясир дочка руського священника стає жінкою султана, хуррем Османської імперії, адаптується в ісламському середовищі, але намагається захищати своїх одновірців)³⁹. Світ ісламу поставав тут в дусі парадоксального орієнталізму: він виглядав екзотичним, розкішним, привабливим, але на цьому тлі формувалася картина «доброго християнства» і релігійного фанатизму його опонентів⁴⁰. Водночас важливою для культурної пам'яті XIX ст. залишалася ідея православно-католицьких війн. Вона помітна в «Тарасі Бульбі» Миколи Гоголя, творчість якого опинилися між

у нашого пана молодого за рідного брата пробувати!»/ То скоро Кішка Самійло тее зачував, Словами промовляв: / “Ой, Ляше Бутурлаче, ... / Бодай же ти того не діждав, Щоб я віру християнську під нозі топтав! / Хоч буду до смерті біду да неволю приймати! / А буду в землі козацькій голову християнську покладати! / Ваша віра погана, Земля проклята!”» (Самійло Кішка. *Думи*. Київ: «Дніпро», 1969. С. 81–82).

³⁷ «Отгоді-то козаки ... , добре дбали, / Од сна уставали, / Руський отченаш читали, / На лядські табори найдждали, / Лядські табори на три часті розбивали, / Ляхів, мостивих панів, упень рубали, / Кров їх лядську у полі з жовтим піском мішали, / Віри своєї християнської у поругу вічні часи не подали» (Про Хмельницького і Барабаша. *Думи*. Київ: «Дніпро», 1969. С. 212–213).

³⁸ Зокрема, сербських епічних пісень зі збірника Вука Караджича (Вук Стефановић Караџић/ Vuk Stefanović Karadžić) про битву на Косовому полі 1389 р., загальну релігійну ідею якої передавали українські переклади Михайла Старицького: «Я йду, сестро, на Косове рівне / За чесний хрест свою кров пролляти / І за віру полягти з братами!» («Сербські народні думи і пісні». Київ, 1876).

³⁹ Образ мусульманського світу проникав в західноукраїнську літературу також через польське посередництво, наприклад, через «Око пророка» Владислава Лозинського, сюжет якого згодом дослівно перейняли окремі українські автори.

⁴⁰ Невипадково Філарет Колесса, аналізуючи українські народні думи, підкреслював, що зображення козаків борцями за віру й народ мало свої витoki в «успішній боротьбі з турками й татарами» як обороні культури, а самих татар і турків характеризував як «диких найздикив» й ототожнював з варварським знищенням України. «Зваживши, скільки то лиха натерпілися Українці від безнастанних татарських і турецьких нападів, можемо собі уявити, з яким одушевленням вітано на Україні усяку нову звістку про подібний козацький похід, розбите турецької фльоти ..., погромленне орди, спаленне турецького міста та визволення бранців козаками.» (Колесса Ф. *Українські народні думи*. Львів, 1920. С. 18).

українською та російською літературою, але так само і в творах Михайла Старицького («Богдан Хмельницький», «Оборона Буші»). Антикатолицький та антиунійний дискурс козацьких війн середини XVII ст. частково перекочував і в західноукраїнську літературу (наприклад, у трилогію «Сагайдачний» Андрія Чайковського). Однак в текстах галицьких авторів («Сагайдачний» А. Чайковського, «Ярошенко» Осипа Маковея, «Кульчицький – герой Відня» Івана Филипчика) акцентувалася ідея протистояння християнства та ісламу. Водночас відома трилогія Богдана Лепкого «Мазепа» протиставляла київське християнство як втілення гуманізму московському, наділеному тут радше світоглядною обмеженістю чи фанатизмом. Частина сюжетів XIX – початку XX ст. проникла в українську радянську літературу, яка (передовсім після 1939 р.) стала лектурою також і галицького читача. Релігійний чинник тут акцентували не дуже охоче, але на загальній тенденції зближення козацтва з «білим, православним царем» наголошували постійно як на прообразі «віковичної дружби українського народу з російським» на тлі «пригноблення православних католиками (поляками)» та «уніатами». Частково тут проглядалися стереотипи війни між «простим, щирим, народним» козацьким православ'ям та «пишною, зарозумілою, підступною» католицькою шляхтою та «езуїтами». В Галичині на це вплинула і реальність нового українсько-польського протистояння, і риторика наддніпрянських дум. Тут, як зауважував в галицькому виданні дум 1920 р. Філарет Колесса, домінував протест проти унії та католицизму, що породив «звісний із дум про Хмельницького клич: “за віру християнську одностайне стати”»⁴¹. У 1939 р. українські середовища Галичини сприймали такі лозунги з ентузіазмом. Наприклад, історичну драму Олександра Корнійчука «Богдан Хмельницький» у Львові зустріли з захопленням. Однак після Другої світової війни таке тлумачення вже сприймали двозначно: як відображення «славної епохи» і як літературно-ідеологічний штамп. Це вело до тріумфального образу Хмельниччини та козацьких війн («Наливайко» Івана Ле (Мойсі) в текстах Натана Рибачка («Переяславська рада») та Петра Панча («Гомоніла Україна»)⁴². Те ж стосувалося й ісламського (турецького й татарського) контексту. Тут йшлося про етнічну та конфесійну ідентичність українців/русинів, які на тлі козацько-турецького протистояння опиняються в мусульманському (яничарському) середовищі і частково чи повністю асимілюються з ним. Натомість в історико-психологічному романі «Роксолана» (1980) Павла Загребельного було подано складнішу психологічно картину українсько- (чи русько-) турецьких протистоянь та контактів, зокрема адаптації православної русинки до ісламського світу. Після проголошення української незалежності у 1991 р. відбулося певне повернення до традиційних інтерпретаційних схем у трактуванні мусульмансько-християнських конфліктів. Лише згодом їх замінили інші рецепції⁴³.

⁴¹ Колесса Ф. Українські народні думи. Львів, 1920. С. 21.

⁴² Згодом дискурс радянської історичної прози у змалюванні став дещо складнішим, як у романі Павла Загребельного «Я, Богдан. Сповідь у славі» (1983).

⁴³ У цей час кінематографісти звернулися до відносно простого сюжету «Роксолани» Осипа Назарука, екранізованого у вигляді телесеріалу 1996–2003 рр. Він ніс стереотипні християнські уявлення про характер християнсько-мусульманських ранньомодерних війн. Лише у 2011–2014 рр. на українських екранах з'явився турецький телесеріал «Величне століття. Роксолана» (Muhteşem Yüzyıl), який подавав епоху та події в мусульманській, хоч і секуляризованій, візії.

Риси релігійної війни на руських територіях прийняла також Коліївщина/Гайдамаччина – козацько-селянське повстання 1768–1769 рр. Ініціатори бунту коліїв – Максим Залізняк та Іван Гонта, який до нього приєднався, – почали свій наступ з сакрального місця після відправи у Мотронинському монастирі. Залізняк, який називав себе козацьким полковником та монастирським послушником, говорив своїм прихильникам про апокрифічну грамоту чи указ, який нібито давав санкцію виступити проти поляків і євреїв. Мотивом була названа буцімто діяльність конфедератів «для повного знищення ... грецької віри людей». План козаків та селян мав бути відповіддю на уявну загрозу: ліквідація католиків, «уніатів» та визнавців іудаїзму. Це викликало різне бачення в різних сторін конфлікту. Сам Максим Залізняк (без апеляції до релігії) на допиті визнав, що його загони в Умані знищували представників інших віровизнань, не щадячи навіть немовлят. І справді, православність коліїв і неправославність їхніх реальних чи уявних супротивників, уявлення про загрожену православну спільноту відіграли одну з ключових ролей в розгортанні конфлікту. Імпульсом до таких дій була безпідставна віра в російську імперську владу як захисницю православ'я, і в те, що та дасть козакам і селянам як поборникам віри вольності й привілеї. У пізнішій традиції Коліївщину зображали антикатолицьким, антиунійним і антиєврейським рухом. Оцінки руху в Східній Європі, Україні та Галичині ХІХ ст. також різко відрізнялися – від тотального сприйняття до категоричного несприйняття, зрештою, до спроб зваженого об'єктивного зображення подій⁴⁴. Пам'ять про Умань, «кривавий

⁴⁴ Частина авторів, акцентуючи на мотиві «свячених ножів» проти католиків і євреїв та на легенді про Гонту, який нібито ріже своїх дітей, бо вони перейшли в католицизм, водночас прославляла гайдамаків як борців «за святу правду-волю». Так було в «Гайдамаках» Тараса Шевченка. Натомість частина історичних досліджень, зокрема «Наїзди гайдамаків на Західну Україну у ХVІІІ ст. 1733–1768» («Наезды гайдамак на Западную Украину в ХVІІІ столетии») Аполлона Скальковського (1845) формувала негативний образ коліїв, що викликало гнів того ж Т. Шевченка. Натомість П. Куліш «В мальованій гайдамачині» на сторінках «Правди» ретранслював погляди католиків та уніатів і зображав кривавого гайдамацького проповідника, який з амвона замість священника сповіщає людям, що ті мають вмерти за католицизм, унію і за знуцання над православними. Він вважав, що коліями керувала філософія, «еквівалента інквізиторській», що протиставляла православного Бога католицькому: «На першому аркушику начеркано ... костел. Повно в костелі людей. На передньому плані четверо гайдамаків вартують, щоб ніхто не втік. Один з киякою; другий з ножом и списом; третій з голою шаблюкою, тільки з хмелю не встояв на ногах, дак ліг; ... Четвертий гайдамака чи колій, у кобеляці, заліз на скамью богомільню и жваво стоїть, ставивши ногу в сапанці и настороживши списа. Усі в шапках з випущеними на бік ковпаками. Люде й ксьондзи плачуть... бо се вже їх на смерть у костел загнано. Уся трагічність нелюдської сцени изсередоточена на пятому колієві: приставивши ратище до катедрі, изліз из ножакою туди, де казнодія навчає людей на ... добро ...; и видно по жесту лівої руки, що гайдамака передразнює своим казанем ксьондза: «... Усіх вас поколемо ... як свиней, перед вашим Єзусом; до ноги виріжемо! Коли ваш Єзус старший од нашого всемілостивого Спаса, нехай за вас заступиться. Амінь» (П. Куліш, «Малёвана гайдамачина», 1876). Натомість публікації «Матеріалів до історії Коліївщини» 1904–1910 рр. Михайла Грушевського, Івана Франка, Аристарха Крижанівського, Івана Шпитковського намагалися подавати Коліївщину і як релігійне протистояння, і як суспільний рух. У радянській історичній рецепції таких об'єктивних («Гайдамацький рух на Україні в ХVІІІ ст. Збірник документів», 1970) та художніх творів («Колії» Миколи Глухенького, 1968) гайдамаки поставали борцями за соціальну, етнічну й конфесійну рівність і

бенкет у Лисянці» стали сюжетами, що переслідували польську, українську, єврейську історичну пам'ять XIX і навіть початку XX ст., коли ідея сакралізації війн начебто відійшла на другий план. Однак війни, в яких конфесійний чинник також відігравав свою певну роль, далі тривали. Натомість давні середньовічні та ранньомодерні війни ставали тепер частиною історичної пам'яті про «славні часи»/золоту добу, яка, з одного боку, підсилювала національну ідентичність, а з іншого – закріплювала в нових умовах давні конфесійні стереотипи.

Між сакральним і світським: війни новітньої доби. З кінця XVIII – початку XIX ст. конфесійний чинник виникнення воєн повільно поступався секулярному, ідея давньої священної війни, віра в безпосереднє втручання надприродних сил поступалася «приземленим» поглядам на збройне протистояння як сферу зіткнення різних політичних та економічних інтересів. Проте в час переходу від традиційної етноконфесійної культури до світської цивілізації модерних націй релігійний чинник залишався помітним маркером воєнних подій: віра далі диференціювала суспільства, відокремлюючи своїх від чужих як «ворогів». Це демонстрували і наполеонівські, і російсько-турецькі війни⁴⁵.

Релігійний чинник проглядався, наприклад, тоді, коли йшлося про балканські війни кінця XIX ст. Це було помітно зі «Споминів з-перед десяти літ» галицького письменника та юриста Андрія Чайковського. Він описував окупацію Боснії австрійськими військами як суспільно-політичне, культурне й релігійне визволення з-під нехристиянського панування – при тому, що поведінка християн супроти їхніх колишніх поневолювачів також носила риси священної війни чи й етнічних чисток⁴⁶. Мотиви антиавстрійських балканських військових заворушень 1880-х років А. Чайковський розпізнавав у зовнішніх політичних гравцях, які намагалися спекулювати

справедливість. Сюжет з освяченими ножами гайдамаків став також мотивом образотворчого мистецтва. В пострадянській Україні оцінки цього руху двозначні: з одного боку, колії залишаються посталями національного історичного пантеону, з іншого – знищення католиків, представників Унійної церкви та юдеїв викликає певну розгубленість. Зрештою, як демонструють недавні праці (наприклад, Тетяни Таїрової-Яковлевої), йшлося про велику ілюзію козаків та селян, яка завершилася трагічно для всіх.

⁴⁵ У них воював, наприклад, уродженець Житомирщини Міхал (Михайло) Чайковський (Michał Czajkowski) – представник «української романтичної школи» в польській літературі. Як польський повстанець 1831 р., він репрезентував католиків у війні з православною Російською імперією. У 1850 р. Чайковський прийняв іслам, і як Мехмед Садик-паша (Mehmet Sadık Paşa) став кошовим дивізії османських козаків в боротьбі з Росією в Кримській/Східній Війні, а згодом, навпаки, прийняв православ'я як Міхал Чайковський і став на бік Російській імперії. На різних етапах він розглядав військові конфлікти з різного погляду: католицького, мусульманського та православного.

⁴⁶ «Почавши від Сараєва, мусульман щораз рідше і перевагу мають християни. Вони прийняли Австрію як освободительку, а мусульмани, будучи в меншості, не посміли ставити опір. У тих місцевостях, де мусульмани приготовлялись до опору, загрозили їм християни, що виріжуть усіх впень, наколи б на австрійського жовніра упав один камінь. ... По зайняттю Босни і Герцеговини австрійськими військами ... настав в тих краях зовсім інший лад. ... Тепер могли собі християни вільно по вулицях ходити, жінки і дівчата християнські не мали чого боятися самоволі бегів, могли відправляти богослуження і не потребували туркам кланятися до землі» (А. Чайковський «Спомини з-перед десяти літ»).

на релігійних почуттях мусульманського й християнського населення. При цьому конфесійне забарвлення балканського протистояння, за спостереженнями галицького вояка, переходило у фанатизм, який викликав нелюдське насильство. Закономірним було здивування галицького мемуариста: він не міг повірити, що конфлікти на Балканах можуть приймати такі форми «у кінці XIX ст.», котре здавалося йому часом цивілізованості. Водночас російську військову присутність на Балканському півострові, зокрема у Болгарії, в Галичину транслиували через русофільські інституції. Вони намагалися закріпити в колективній пам'яті галичан образ великоросійських генералів як слов'янських героїв, визволителів православних слов'ян з-під мусульманської влади. У цьому були задіяні й такі організації, як Ставропігійський інститут, що претендував на роль мирянської парарелігійної установи⁴⁷ і героїзував російських воєнних⁴⁸. Так воєнна тематика впліталася в мирне життя галицьких українців, опосередковано впливаючи на їхні релігійні преференції. Розповсюджувався й образ Святої Русі – сакралізованого (православного) простору, до якого потенційно мала б вернуться Галичина й Буковина, загалом Австрійська Русь. Згодом ця картина була використана у новому світовому збройному конфлікті.

За Бога й трон: Велика війна 1914–1918 рр. Вже на початку 1910-х років у європейській масовій культурі з'явилося передчуття нової війни між «християнськими» державами Європи. Її вважали неминучою і стали пов'язувати з містичними знаками, наприклад, з трагедіями Габсбурзького трону. Такі провісництва лише підсилювали релігійні чи парарелігійні очікування, що досягли кульмінації з початком війни. Сараєвське вбивство 1914 р. лише частково накладалося на протистояння православної Сербії (і Росії) з католицькою Австро-Угорщиною: на перший план виходили імперські проєкти держав. Протистояння на австрійсько-російському фронті виявило інший аспект проблеми війни та релігії. Йшлося про звинувачення руських (українських) священників у явному чи прихованому шпигунстві на користь Росії. Образ священника-розвідника, якого, немов в'язня, ведуть вулицями галицьких міст (Львова, Перемишля), – один із поширених сюжетів у текстах, що описували перші дні Великої війни в Галичині. У візях польських мемуаристів така картина часто була хоч і дивною, але закономірною, бо до унійних священників вони ставилися з недовірою. Це спричинило значну кількість «духовних» в'язнів Талергофу й Терезину, яких звинувачували в проросійській діяльності. Так само і релігійні книжки, молитовники галицьких селян (надруковані кирилицею, схожою на російську «гражданку») для представників австрійської армії (зокрема гонведів) були підозрілими і слугували підставою для звинувачень у проросійських симпатіях чи й державній зраді. Це вело не лише до ув'язнень, але й до страт галицьких селян як уявних ворогів. Шоком для галичан стала також вимога австрійської влади здавати церковні дзвони для військових потреб. Русофільські видання використовували факти переслідувань і знущань над священниками, жінками та дітьми як доказ «Галицької Голгофи»⁴⁹.

⁴⁷ Киричук О., Орлевич І. Львівський Ставропігійський інститут (1788–1914). Роль у суспільно-політичному, культурному та релігійному житті українців Галичини. Львів: Логос, 2018.

⁴⁸ Тарнавський Ф. Спогади. Торонто: Добра книжка, 1981. С. 48.

⁴⁹ Див.: Orlevych I. The Talerhof Tragedy in the Intellectual Thought of Galician Russophiles in the Interwar Period. *Intellectuals and the First World War* / ed. by T. Pudłocki and K. Ruszała. Kraków, 2018. P. 321–348. У такому контексті формувалася мартирологія галицького

У візіях галицьких греко-католиків, які підтримували українську ідею, зокрема митрополита Андрея Шептицького, війна була однією з потенційних можливостей навернення Росії до католицизму, історичним шансом об'єднати різноконфесійну Центральну, Східну та Західну Україну в одне державне тіло. У 1914 рр. католицькі ієрархи та священники краю, услід за ієрархами цілої Австро-Угорщини, спочатку думали й говорили про війну в дусі вірності панівній монаршій родині, закликаючи до виконання громадянського обов'язку перед тронем⁵⁰.

Однак царська армія, що репрезентувала себе захисницею православ'я, у 1914–1915 рр. окупувала Галичину, яка в перспективі мала також стати православною, а не греко-католицькою. Ієрархи російської православної церкви (зокрема митрополит Евлогій Георгієвський), виходячи з уявлень, які їм подавали галицькі русофіли (як Олексій Кабалюк), вважали, що галицькі русини готові поступово повернутися до православ'я як своєї первісної народної віри, і намагалися прискорити цей процес. Утім, на сторінках споминів («Шлях мого життя»/«Путь моей жизни») Евлогій намагався виправдатися. З одного боку, він з захопленням стверджував, що в галицьких селах його зустрічав «колінопоклонний народ з хлібом–сіллям ... і виражав віданність білому царю та православної вірі». З іншого боку, в мемуарах російський єпископ обурювався тим, що православні священники відразу з допомогою війська й жандармів взялися витіснити «уніятів» з їхніх парохій і плебаній. Так чи так, колишні греко-католицькі храми (як, наприклад, Преображенська церква у Львові) на короткий час стали церквами, в яких молилися російські військові. Образ «особливо релігійного» російського війська активно використовували в пропаганді православ'я і русофільства на території Галичини. Це було розвитком давнішої традиції. Ще наприкінці ХІХ ст. галицькі українські селяни з територій австрійсько-російського прикордоння, які ходили на прощі до Почаєва, підкреслювали більшу побожність російських офіцерів порівняно з австрійськими⁵¹. А козацькі підрозділи російської імператорської армії,

русофільства, одним з образів якої стала страта у вересні 1914 р. священника Максима Сандовича, в уста якого православна агіографія вклала знакові передсмертні слова: «Най живе святе православ'я! Най живе свята Русь!». У тексті «Маші» Василя Ваврика, натовість, вималювався образ «світської мучениці» – вбитої в Перемишлі у тому ж 1914 р. Марії Мохнацької, яку автор пов'язував з глибокою релігійністю та вірою в Божу справедливість: «Може не один ... подумає, що даремно Маша закликала на допомогу Богородицю, даремно була залюблена у св. Георгія, даремно цілувала землю біля статуї великомучениці Варвари ... і стане сумніватися у тому, що ... існує святе, справедливе Провидіння. Нема в чому сумніватися! За муки не однієї тільки Марії Мохнацької, а за багато тисяч таких само мучениць ... настигла Австрію справедлива кара: вона розпалася, як порохно, і в Галицькій Русі ніхто нею вже не цікавиться. А душа Маші світиться над Карпатами променистою зірочкою, її ім'я ... все глибше ... проникає в надра народу, і прийде час, коли народний співець проспівает про неї вічну ... думу» (Ваврик В. Маша. Львовь, 1933. С. 8).

⁵⁰ Тарнавський Ф. Спогади... С. 50.

⁵¹ Це наголошував о. Филімон Тарнавський, який став парохом в одному з сіл цього регіону: «Коли ... я прийшов до читальні, один господар сказав: – Ой, то треба руского царя, щоб повчив наших офіцерів, як мають поводитися в церкві. Я був у Почаєві, бачив там царя і єдноралів (тобто генералів). Як прийшли до церкви, то хрестилися і поклонили били, а менталі (то є медалі) по підлозі іно хлясть та хлясть. А наші (тобто австрійські офіцери), як прийшли, то навіть не перехрестилися нині в церкві» (Тарнавський Ф. Спогади... С. 52).

які одними з перших вступили у Львів 1914 р., були задалегідь відомі етнорелігійною нетолерантністю, зокрема до представників Мойсеевого віровизнання⁵².

Основною державною релігією імперії Романових було православ'я. Проте сама православна віра етнічно російських та українських солдат і офіцерів імператорської армії, які прийшли в Галичину, була змішаною. У ній перепліталися елементи офіційного православ'я Святійшого синоду, ідеології «чорної сотні»/Союзу російського народу та Союзу архангела Михаїла, що поєднували православні, монархічні, шовіністично-націоналістичні («Православие, самодержавие, народность»), антисемітські чорносотенні концепції й провокували війська до погромів⁵³. Така суміш релігійних поглядів серед російських військових позначалася і на їхньому ставленні до місцевого духовенства та вірян Галичини.

Релігійна оптика етнічно українських офіцерів та солдатів царської армії дещо відзнялася від загальноросійської⁵⁴. Тому в час війни проукраїнськи налаштовані царські

⁵² Козаки вимагали свідчень того, що їхні співрозмовники не належали до єврейської спільноти, примушували галичан хреститися, або ж показувати натільні хрестики та ікони/образи. «Неначе за поданим сигналом, на всіх кам'яницях, де мешкали католики, ба навіть на єврейських, які замешкали католики, з'явилися образи Пресвятої Діви Марії, які мали боронити мешканців від козацької "культури" ... Не знаю, кому першому прийшла на думку така чудова думка ... але ... такі дії вберегли мешканців від диких інстинктів загарбників, які, попри все, були християнами» – згадував один з очевидців в'їзду козачих загонів до Львова. (Розповідь очевидця. Львів після російського вторгнення (вересень-грудень 1914). *Культурологічний часопис «І»*. 2003. № 29. С. 194).

⁵³ Чорносотенці, які мали вплив на українські території, створили власний варіант російського православ'я зі своїми праведниками (від Йоана Кронштадтського та єпископа Гермогена до патріарха Тихона) та ієрархами (включно з митрополитом Київським і Галицьким Антонієм Храповицьким), які сповідували схожі погляди і згодом були навіть канонізовані. Своїх очільників прихильники Союзу російського народу («Союза русского народа») та Російського народного Союзу Михаїла Архангела («Русский народный союз имени Михаила Архангела») прирівнювали до небесного воїнства, що захищає народ і династію від революційних та ліберальних впливів (як на картині «Дни отмщения постигоша нас ... покаемся да не истребит нас Господь» з часів революції 1905 р.). Чорносотенні організації були сформовані за військовим зразком і вважали себе зряддям боротьби «світливих сил» проти «зла». Рупором для розповсюдження цих уявлень на Волинь та Галичину став «Почаевский листок» і сама Почаївська лавра. Офіційне «Синодальне православіє» було відносно «м'якшим», однак також не толерантним до католиків, але особливо «уніатів» (прагнення повністю ліквідували унію/греко-католицизм), протестантів та визнавців юдаїзму, підтримувало війну імперії Романових проти Австрії і виступало за експансію «Святої Русі». Її центром мала стати містична Росія як країна народу-«богоносця», країна праведників, святих і старців, які беруть участь в «стяжанні Святого Духа». Значний вплив на російський двір перед Великою війною мала діяльність неортодоксального «святого старця» і політичного авантюриста Григорія Распутіна. Його еkleктична напіврелігійна візія світу певний час (до вбивства у 1916 р.) магічно впливала на ментальність російських еліт (включно з самим домом Романових) та на вищих офіцерів. У Галичині й серед українських емігрантів його знали лише з брошур про «жахливого ченця» (на зразок «Страшний монах Распутін і упадок російського царату!»). Едмонтон, б. р. в).

⁵⁴ Частина офіцерів російської армії, як Микола Галаган, виховувалися серед «малоросійських» православних сільських священників. Ці священники розмовляли українською з

офіцери критично і дистанційовано сприймали надміру ритуалізовані форми релігійності серед російських офіцерів та генералів. Їхню молитовність та побожність вони вважали показною і штучною, навіть лицемірною та фарисейською⁵⁵. Це не усувало монархічних уподобань частини підросійських українців у царському війську та їхню відданість ідеї офіційного православ'я, точкою дотику між ними та галицькими українцями міг стати часто лише напівсакралізований образ народного генія – Тараса Шевченка⁵⁶.

Однак в російській армії він був неприйнятний, а імперський контроль не давав можливості відкритого контакту між галичанами й наддніпрянцями. Тому, як згадував М. Галаган, галицькі священники, які залишилися під російською окупацією 1914–1915 рр., намагалися приховати свою національну ідентичність за нейтральним терміном «русские»⁵⁷. Однак у 1915 р. ситуація знову змінилася, австрійська армія повернула втрачені території, і проєкти православної Галичини у складі православної Російської імперії залишилися лише проєктами. На цьому етапі австрійсько-російська війна несподівано стала претекстом до зміни конфесійної ідентичності, але тільки для дуже обмеженого кола вірян і священників, які спеціально їздили у Санкт-Петербург, щоб перейти на православ'я. Згодом цей акт став причиною для їхньої втечі разом з російськими військами, що відступали (це призвело до опустіння парафій). Проте після 1917–1918 рр., коли ситуація в Російській імперії різко змінилася, ті, хто поміняв конфесію, були змушені знову повернутися в рідний край і стати греко-католиками.

На австрійському боці фронту релігія також постійно була присутня у постатях військових капеланів УСС, Польських Легіонів та поза ними – у звичайних австрійських бойових підрозділах⁵⁸. Деякі з польових духівників навіть переходили цю межу. Український церковний дискурс формував позитивний образ австрійського військового

домішками церковнослов'янщини, читали українську літературу (твори Івана Нечуя-Левицького, польських авторів, зокрема «Quo vadis»/«Камо грядеши» Генрика Сенкевича), часом ідентифікували себе з традиціями «старосвітських батюшок і матушок» та відокремлювали себе від етнічно російських душпастирів (Галаган М. З моїх споминів... Київ: Темпора, 2005. С. 41).

⁵⁵ Там само. С. 176–177.

⁵⁶ Один з галицьких священників, який спочатку офіційно не підтримував контактів з українцями в царському війську, з самим М. Галаганом також, згодом дав їм «все необхідне для української маніфестації: ... портрети Шевченка, його велике погруддя, українські рушники, плахти...» та зізнався, що відразу знав, з ким має справу. (Там само. С. 162).

⁵⁷ «Вони не могли ... прикидатись “поляками”, бо все одно ніхто б їм не повірив. Тому вони вибрали іншу тактику, а то ... звали себе “руськими”. Жодних дальших пояснень не хотіли давати. Отже, хто як хотів, так і міг собі розшифрувати це загадкове “руський”. У поводженні з російським військовим начальством вони були ввічливі, коректні, здержаноофіційні, іноді сухі і все маломовні. Свого українства ніде не демонстрували; тому рядове начальство здебільшого мало такий погляд, що слово “руський” означає те саме, що й ... “руській” ... Були, звичайно, й такі, які знали різницю значень двох цих термінів, але таких було дуже мало і через це українські священники доволі успішно спекулювали словом “руський”: до українства одверто вони не признавались, але його й не зрікались; просто про це мовчали, не говорячи “так”, не говорячи й “ні”». (Там само... С. 161).

⁵⁸ Колб Н., Орлевич І. Українські греко-католицькі капелани в часі Першої світової війни: портрети на тлі доби. *Wielka Wojna wyzwał duchowych. Kapelani wojskowi na froncie wschodnim. 1914–1920* / pod red. T. Pudłockiego i K. Ruszały. Kraków, 2020. S. 77–93.

капелана, наділеного, крім душпастирської опіки над українцями, обов'язками писаря-комунікатора з військовою старшиною (прохання воїнів) та родинами полеглих і поранених вояків (листування, передача речей, ведення метрикальних книг)⁵⁹. Інша річ, що після Великої війни 1914–1918 рр. поряд з образом зразкового австрійського капелана з'явився підкреслено антиклерикальний образ фельдкурата Отто Катца з «Пригод доброго вояка Швейка» Ярослава Гашека⁶⁰. Так чи так, у післявоєнній реальності відношення до колишньої імперії, її війська і ролі церкви в ньому змінювалося.

Віра, батьківщина, народ: війни 1918–1920 рр. Після Великої війни у 1918–1919 рр. вибухла нова, польсько-українська війна за Львів і Галичину. Вона стала також і конфесійним протистоянням римо-католиків (поляків) та греко-католиків (українців), бо на той час конфесійна ідентичність була маркером ідентичності національної. З одного боку, українські єпископи й політики сподівалися на мирне виникнення автономної, згодом незалежної України. Чин українських військових у Львові в ніч з 31 на 1 листопада 1918 р. змінив ці очікування. На очах Церкви виникало українське військо. Водночас польський єпископат, зокрема львівський єпископ Владислав Бандурський, відкрито агітував за формування єдиної польської армії – спочатку лише для мирних потреб⁶¹. Однак згодом ідеї В. Бандурського та його однодумців з таємних військових організацій спричинилися до польського збройного організованого спротиву українській владі. Це вилилося у воєнну боротьбу за Львів і край. У ході жорстоких боїв українці й поляки наголошували, що протилежна сторона використовує священників та релігійні інституції з воєнною метою⁶².

Це протистояння мимоволі зіштовхнуло вірян, священників і монахів двох католицьких єрархів⁶³: римо-католицького архієпископа львівського Юзефа Біль-

⁵⁹ Лебедович І. Полеві духовники Української Галицької Армії. (Матеріали до історії). Вінніпег, 1963. С. 72.

⁶⁰ Тут було створено саркастичний образ польового духівника, не прив'язаного до жодної з конфесій та до віри загалом. Такий підхід відображав не лише антипатію автора до Австро-Угорщини, але й неприхильність до релігії. Рецепції Гашекового тексту були різними, однак його перекладали й читали, а це впливало на суспільні уявлення. До того ж вимога розмежування війська й Церкви, відокремлення воєнної справи від релігії було ще передвоєнною тенденцією: наприклад, організовані представником українських радикалів Кирилом Трильовським парамілітарні «Січі» творилися водночас в атмосфері національно-просвітницької та «антипопівської» пропаганди (що згодом Церква й закидала «січовому батькові»).

⁶¹ «Не ходить тут наразі про боротьбу, йдеться про оборону вітчизняних границь, свобод та інтересів польських» (з відозви «Do wszystkich żołnierzy Polaków na całym terytorium b. państwa austro-węgierskiego odezwa ks. biskupa Władysława Bandurskiego», б/мв, 1918).

⁶² Так, під час львівських боїв у листопаді 1918 р. українці стверджували, що в католицьких храмах ховали зброю для польських повстанців, сприяли її транспортуванню містом, а зверху з католицьких монастирів навіть стріляли до перехожих: «Приходить інший громадянин і доносить, що як переходив попри костел Кармелітів, згори впали в його сторону дві стріли. Слід би негайно зробити ревізію в монастирі, бо монахи дістали певно зброю із сусідньої касарні при вул Курковій» – нотував чи згадував згодом Олекса Кузьма (Кузьма О. Листопадові дні 1918 р. Львів, 1931. С. 98).

⁶³ Згодом у протистоянні була задіяна й Апостольська столиця. Детально див: Hentosh L. Vatican Policy on the Ukrainian-Polish War of 1918–1919 as an Example of the Catholic Church's Response to National Conflicts. *Journal of Ukrainian Studies*. 2012. Vol. 37. P. 97–111.

чевського та греко-католицького Андрея Шептицького, Як релігійні лідери, вони закликали до миру, як національні та суспільні лідери – поділяли аспірації своїх спільнот⁶⁴. Проте стрімкий ріст взаємної ненависті й непримиренності перекреслив посередницькі зусилля очільників обох церков. Крім того, в певний момент польський та український ієрархи опинилися по різні боки львівського фронту: осідок митрополита Шептицького, собор св. Юра, перебував на польському боці, а палати польських архієпископів – в українській зоні воєнного Львова. Кожна зі сторін сприймала такий стан як загрозу для власної ієрархії. Наприклад, українці наголошували на брутальній поведінці польських вояків супроти мешканців св. Юра, зневази до українського храму, крилошан і самого українського митрополита, підкреслюючи, що його свободі та життю постійно загрожували польські вороги, які вважали представників греко-католицького керівництва прихованими шпигунами при українському війську⁶⁵. Водночас українські автори акцентували на повній свободі архієпископа Більчевського і римо-католицького священства в «українській» частині Львова, натякаючи на надлишковий лібералізм, що вів до протиукраїнських проповідей в костелах на українській території⁶⁶. Як наслідок, українське духовенство (зокрема митрополит Андрей Шептицький) на початку листопада 1918 р. вітало утворення ЗУНР, а польські єпископи й священники в кінці листопада – на початку грудня молилися за повернення Львова в польські руки⁶⁷.

Греко-католицькі священники в умовах українсько-польської війни реалізувалися і як політичні діячі, і як польові капелани – душпастирі Українського війська (УГА). Польових духівників УГА та священників-будівничих ЗУНР сприймали як «каменярів державної думки» в дусі героїки Листопадових днів/Великого зриву⁶⁸. Водночас деякі

⁶⁴ Олекса Кузьма згадував враження від надрукованого на одному аркуші листа двох церковних достойників (Більчевського та Шептицького) від 16 листопада 1918 р. зі закликом до ворогуючих «в ім'я любови ближного»: «підіть з обох сторін в уступчивости, як далеко лиш можете, здержіть братовбийчі бої і верніть нашому місту та всім мешканцям так бажаний мир, а вдячність міста і наша буде упрощувати для Вас з неба благословенство, обіцяне миротворцям» (Кузьма О. Листопадові дні 1918 р. ... С. 343).

⁶⁵ Там само. С. 379.

⁶⁶ Водночас Бернардинський костел, костел святої Єлизавети, костел святої Анни українці під час львівських боїв вважали плацдармами для польського наступу, а польських монахів і священників сприймали як ворожих вояків чи їхніх союзників. «Поляки заняли знову костел св. Анни, укріпившись в помешканні польського пароха. Вислана українська стежа здобула костел, а пароха привела до касарні поліції, звідки відставлено його до Начальної Команди» – повідомляли українські джерела (Там само. С. 273).

⁶⁷ Той самий невгамовний Владислав Бандруський, «улюблений єпископ польських вояків» радів не лише у своїх проповідях. У своїх поетичних творах єпископ славив «голубу армію» Юзефа Галлера, що зіграла вирішальну роль в українсько-польському конфлікті: «Вертають многи Галлера шеренги / Колони із Сибіру повертають, / Несуть Вітчизні бойовії ліки, / Кривавих вражих грифів розганяють» («Wracają liczne Hallera szeregi / I z syberyjskiej katorgi zastępy, / Niosąc Ojczyźnie waleczne zabiegi, / Krwiożerczych wrogów rozpędzając sępy»). (Bandurski, biskup. Z niewoli do Ziemi Obiecanej. Lwów, 1920. S. 46).

⁶⁸ Лебедович І. Полеві духовники Української Галицької Армії... С. 72–73.

зі священників навіть поплавилися життям за свою участь у державних та військових структурах Української держави⁶⁹.

Це не дивно: польська сторона закидали українським учасникам українсько-польської війни антихристиянську поведінку. З українського боку гостру позицію щодо участі священників у підтримці ЗУНР та УГА згодом зайняв представник групи угодовців-«хліборобів» чи «селян» о. Микола Ільків, який з трибуни Польського сейму першої каденції заявляв, що надміру заангажовані у подіях 1918–1919 рр. душпастирі посунулися задалеко у своїй нелояльності до Польщі, та просив їх «одуматися». Стриману позицію зайняв згодом і станіславівський єпископ Григорій Хомишин. У 1918–1919 рр. він разом з усім єпископатом ГКЦ підтримував визвольні аспірації, однак потім вбачав у поразці галицьких українців Господню волю і закликав змиритися з нею⁷⁰. Причину невдачі в протистоянні 1918–1919 рр. Г. Хомишин бачив також у релігійній індіферентності політичних лідерів ЗУНРу⁷¹. Цікаво, що в своєму посланні 1931 р. станіславівський єпископ (прагнучи налякати читачів грізними перспективами) несвідомо, за іронією долі, передбачив події наступної, Другої світової війни. Він описував воєнну загрозу зі Сходу та її наслідки для релігійного й громадського життя Галичини, які здавалися тоді тільки конструкціями альтернативної історії⁷². З іншого боку, галицькі діячі відчували не лише ідеологічну, але й воєнну загрозу релігії та вірянам і з боку гітлерівської Німеччини та нацизму, і з боку комуністичного СРСР⁷³.

⁶⁹ Наприклад, о. Остап Нижанківський, який очолив повітовий комісаріат ЗУНР на Стрийщині, був розстріляний «як гайдамацький провідник». Цю трагедію згодом описувала і його дружина Осипа, і українські видання, які змальовували «бестігальські замордованя» також інших священників (о. Захарія Підляшеського, о. Альберта Галібея в Монастирських, о. Лева Горалевича з дочкою, о. Юстина Сухаровського із Заболотова). На цьому акцентувала видана у Вінніпезі книга Осипа Мегаса «Трагедія Галицької України» (1920), детально описуючи страждання священників (Мегас О. Трагедія Галицької України. Вінніпег, 1920. С. 39–44). Українські автори також протестували проти інтернування біля 1 000 греко-католицьких священників та самого митрополита Андрея Шептицького після поразки Великого зриву.

⁷⁰ Пастирський лист Григорія Хомишина, Єпископа станіславівського, до людей доброї волі про політичне положення українського народу в польській державі. Станіславів: Накладом Єпископського Ординаріату, 1931. С. 23.

⁷¹ «“Богом чи чортом забута Україна”, – сказав за української влади секретар війни в часі одного засідання Національної Ради в Станіславові. І ті слова влучно характеризують нашу політику в відношенні до віри і релігії. То значить, що для багатьох наших політиків були рівнодушні засоби – етичні і неетичні, – коли їм тільки здавалося, що вони ведуть до цілі. А тим часом, не всьо одно, Бог чи чорт помагає Україні» (Там само. С. 22).

⁷² «Уявім собі, що зненавиджені Українцями Поляки від нас забираються і нас самих лишують. І що тоді з нами діється? За кілька годин приходять з-за Збруча хмари большевиків, які замкнуть наші церкви й обернуть на доми забави чи розпусти, духовенство й інтелігенцію по часті вистріляють, по часті вишлють на Соловецькі острови, а нарид згноблять і убють в нім всьо, що людске й учинють з него щось гіршого, ніж худоба. А що торкається селянства, основи нашого народу, то большевики запровадили б державну паньщину, відобрадли б землю селянам ... і та держава виділювала б їм з плодів власної праці голодні пайки, як се вже роблять большевики на Великій Україні» (Там само. С. 25).

⁷³ Про це свідчила, наприклад, ілюстрація з випуску газети «Громадський голос» за 9 січня 1937 р. Тут безбройні люди, народ (галицькі селяни) захищали новонароджене Дитятко

По інший бік Збруча громадянська війна на просторах колишньої Російської імперії була війною православ'я та комуністичного атеїзму. Більшість представників російської Білої гвардії воювала «за царя, за родину, за веру»⁷⁴. Серед інших армій, які воювали в Україні, ставлення до релігійного чинника у війні було різним. У війську УНР йшлося, очевидно, про компроміс між ідеологією соціалістичної частини українського державницького руху, яка дистанціювалася від питань віри, «надконфесійною» стратегією воєнного крила, православ'ям наддніпрянців і греко-католицизмом галичан⁷⁵. Для української іудаїстичної/єврейської спільноти події Громадянської війни асоціювалися з погромами 1918–1920 рр., ініціаторами яких були майже всі

Ісуса та Діву Марію від Іродів, озброєних мечами й вбраних у давньоримські обладунки. Частина з них мала на шоломах зірки, в іншій на щитах виднілися свастики. Натомість світло з неба, що освітлювало вертеп, містило напис: «Правда побідає!». Див.: Кісь Н. Пам'ять та ідентичність українських греко-католиків. Про джерела історичної політики УГКЦ. Львів, 2018.

⁷⁴ Концевич І. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. Париж, 1952.

⁷⁵ Спільними були елементи, які об'єднували більшість українських християн різних обрядів (ідея Бога, Діви Марії, християнських святих) і мали значне емоційне підґрунтя. Наприклад, М. Галаган описував зворушення від звичайного привіту, яким обмінювалися українські військові ще на початку 1917 р.: «Той, кого я в темряві навіть пізнати не міг, сказав мені на прощання: "Храни Вас Пречиста Мати!"». Цей несподіваний вияв дружнього почуття й братньої любові так глибоко вразив мене, що я навіть не знав, як мав би реагувати. Нічого не міг сказати, бо почув, як спазми злегка торкали горлові мускули» (Галаган М. З моїх споминів... С. 225). Це ж стосувалося релігійних ритуалів: Божественної літургії, благословення, які в обставинах громадянській війни мали врочистий і драматичний характер. Проте в різних середовищах їх сприймали неоднаково. Наприклад, антибільшовицька ідеологія «Холодного Яру», про яку розповідав в однойменному творі Юрій Горліс-Горський (Городянин-Лісовський) була синтезом християнства, зосередженого довкола київського Святої Софії і Мотронинського монастиря, з містикією Шевченкових «Гайдамаків» (зі «свяченими ножами» та образом Суботова з його «церквою-домовиною», з якої має «воскреснути Україна»), і ставала модерним аналогом давньої «козацької віри». У романі Ю. Горліса-Горського йшлося, зокрема, про врочисте освячення зброї: «У нашому таборі ... виникнула думка, щоби ... коли будуть у монастирі святити квіти та овочі, – посвятити свою зброю. ... На Спаса, разом з жінками та дівчатами, що принесли святити яблука та квіти – прийшло чимало дядьків та хлопців з рушницями... На траві були розставлені кошики та миски з овочами, медом, вінками ... Хрестний хід провадив старенький монастирський священник... Коли розпочав вже посвячення, на траву, як по команді, лягли сотки рушниць, шаблі, ручні кулемети; між яблуками та грушками – зачорніли ручні гранати. Побачивши це, священник ... задумався, неначе нараджуючися із своїм сумлінням. Потім підніс до неба очі і широко махнув кропилом: – Благослови, Господи, на враги і супостати!». За цим ритуалом стояв особливий варіант віри, виражений устами одного з персонажів-«холоднорівців»: «Я християнин і вірую в Бога, але я не згоджуюся з Христовим заповітом підставляти праву щоку, як тобі приліплять ляща по лівій. Така засада для українців погубна, бо маємо таких добрих сусідів, що будуть бити поки влізе і соромно їм ніколи не стане...». Натомість «Абетка анархіста-революціонера» Нестора Махна, на якій будувалася «несоціалістична і некапіталістична» концепція Гуляйполя і «махновщини», взагалі не згадувала про релігію.

учасники збройних конфліктів⁷⁶. Справді, цей період був часом війни всіх проти всіх, в якій сходились і взаємознищувались різні конфесії: від католицизму і православ'я до мусульманства в середньоазійських республіках. На тлі цього протистояння в Радянському Союзі перемогла антирелігійна ідеологія. Водночас маховик насилля Першої світової війни, російської революції та інших повоєнних конфліктів викликав появу нових ідеологій в Європі та став імпульсом до нової війни, яку невдовзі відчували на собі всі релігійні спільноти і яка змінила світ.

REFERENCES

- Aichele, G., et al. (Eds.). (1995). *The Postmodern Bible. The Bible and Culture Collective*. New Haven; London: Yale University Press [in English].
- Bandurski, biskup. (1920). *Z niewoli do Ziemi Obiecanej*. Lviv [in Polish].
- Chauvel, G. (2016). *Les cavaliers d'Allah: De l'Orient vers l'Occident, l'Islam conquérant*. Paris [in French].
- Galagan, M. (2005). *Z moikh spomyniv...* Kyiv: Tempora [in Ukrainian].
- Hentosh, L. (2012). Vatican Policy on the Ukrainian-Polish War of 1918–1919 as an Example of the Catholic Church's Response to National Conflicts. *Journal of Ukrainian Studies*, 37, 97–111 [in English].
- Holyk, R. (2011). Viina i Rus: evoliutsiia uiavlennia pro zbroini konflikty u serednovichnii y rannomodernii kulturi ta yikh retseptsiia u modernii Halychyni. *Ukraina: kulturna spadshchyna, natsionalna svidomist, derzhavnist*, 20, 212–236 [in Ukrainian].
- Jenkins, P. (2011). *Laying down the Sword: Why We Can't Ignore the Bible's Violent Verses*. New York: Harper Collins [in English].
- Johnson, J. T. (1977). *Ideology, Reason and the Limitation of War: Religious and Secular Concepts 1200–1749*. Princeton (NJ): Princeton University Press [in English].
- Kis, N. (2018). *Pamiat ta identychnist ukrainskykh hreko-katolykiv. Pro dzherela istorychnoi polityky UHKTS*. Lviv [in Ukrainian].
- Kolb, N. & Orlevych, I. (2020). Ukrainski hreko-katolytski kapelany v chasi Pershoii svitovoi viiny: portrety na tli doby. *Vielka Voina vyzvan dukhovykh. Kapelani voiskovi na froncie vskhodnim. 1914–1920*, 77–93 [in Ukrainian].
- Kolessa, F. (1920). *Ukrainski narodni dumy*. Lviv [in Ukrainian].
- Kontsevych, Y. (1952). *Stiazhanye Dukha Sviataho v putiakh Drevnei Rusy*. Paris [in Russian].
- Kugel, J. (2000). *The Bibles as it Was*. Cambridge (Mass.); London [in English].
- Kuzma, O. (1931). *Lystopadovi dni 1918 r*. Lviv [in Ukrainian].

⁷⁶ Саме тому в культурній пам'яті цього періоду фіксувався майже апокаліптичний образ єврейської долі: «В часи Хмельниччини і Гайдамаччини євреї були між молотом і ковадлом. Тепер по них ... вдаряє не молот, не два, а всі молоти, які тільки працюють на цьому ґрунті... Вони б'ють по них безнастанно, вдень і вночі, літом і зимою» – стверджувала «Багряна книга/Багровая книга» (м. Харбін, 1922 р.) Сергія Гусева-Оренбурзького (Сергей Гусев-Оренбургский).

- Kyrychuk, O. & Orlevych, I. (2018). *Lvivskiyi Stavropihiiskiyi instytut (1788–1914). Rol u suspilno-politychnomu, kulturnomu ta relihiinomu zhytti ukrainsiv Halychyny*. Lviv [in Ukrainian].
- Lebedovych, I. (1963). *Polevi dukhovnyky Ukrainskoi Halyskoi Armii. (Materiialy do istorii)*. Winnipeg [in Ukrainian].
- Mehas, O. (1920). *Trahediia Halyskoi Ukrainy*. Winnipeg [in Ukrainian].
- Messadié, G. (2008). *Saladin: chevalier de l'islam*. Paris [in French].
- Minois, G. (1994). *L'Église et la guerre. De la Bible à l'ère atomique*. Paris: Fayard [in French].
- Murray, O. (1995). *La Grèce à l'époque archaïque*. Toulouse [in French].
- Orlevych, I. (2018). The Talerhof Tragedy in the Intellectual Thought of Galician Russophiles in the Interwar Period. In T. Pudłocki, K. Ruszała (Eds.), *Intellectuals and the First World War* (pp. 321–348). Kraków [in English].
- Parandowski, J. (1959). *Mitologia. Wierzernia i podania Greków i Rzymian* (8th ed.). Warsaw [in Polish].
- Pastyrskiyi lyst Hryhoriia Khomyshyna, Epyskopa stanislavivskoho, do liudyi dobroli voli pro politychne polozhenie ukrainskoho narodu v polskii derzhavi. (1931). Stanyslaviv: Nakladom Epyskopskoho Ordynariatu [in Ukrainian].
- Plokhly, S. (2001). *The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine*. New York; Oxford: Oxford University Press [in English].
- Polo, M. (1903). *The Book of Sir Marco Polo the Venetian Concerning the Kingdoms and Marvels of the East*. London [in English].
- Pro Khmelnytskoho i Barabasha. (1969). In *Dumy* (pp. 212–213). Kyiv: «Dnipro» [in Ukrainian].
- Rozpovid ochevydtsia. Lviv pislia rosiiskoho vtorhnnennia (veresen-hruden 1914). (2003). *Kulturolohichnyi chasopys «Yi»*, 29, 194 [in Ukrainian].
- Samiilo Kishka. (1969). In *Dumy* (pp. 81–82). Kyiv: «Dnipro» [in Ukrainian].
- Sfeir, A. (Ed.). (1994). *Atlas des religions*. Paris: Plon-Mame [in French].
- Solomon, N. (2005). Judaism and the Ethics of War. *International Review of the Red Cross*, 87, 295–309 [in English].
- Sonevtskyi, M. (1970). *Istoriia greckoi literatury* (Vol. 1). Rome [in Ukrainian].
- Starytskyi, M. (1876). «*Serbski narodni dumy i pisni*». Kyiv [in Ukrainian].
- Tarnavskiy, F. (1981). *Spohady*. Toronto: Dobra knyzhka [in Ukrainian].
- Teplikowski, F. C. (1928). *Iulii Caesaris Commentarii De bello Gallico do uzytku szkolnego*. Lviv; Warsaw [in Latin and Polish].
- Tyerman, Ch. (2006.) *God's War: A New History of the Crusades*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press [in English].
- Vavryk, V. (1933). *Masha*. Lviv [in Russian].
- Wawer, R. (2019). «Wojny Jahwe» w Starym Testamencie z perspektywy nauczania Katechizmu Kościoła Katolickiego o wojnie sprawiedliwej. *Studia Bobolanum*, 30 (4), 101–118 [in Polish].
- Zdybicka, Z. J. (1993). *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Lublin [in Polish].

Roman HOLYK

Doctor of Sciences in History

Senior Researcher at the Department of Modern History of Ukraine

Ivan Krypiakevych Institute of Ukrainian Studies

of the National Academy of Sciences of Ukraine

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3123-1920>

e-mail: roman_holyk70@ukr.net

FAITH AND WEAPONS: THE RELIGION AND WAR IN THE HISTORY OF THE CULTURAL MEMORY

The idea of war and faith is closely linked to the development of religious thinking. Already archaic mythological systems of the world contained references to the deities of war. Archaic patterns were transformed in the cultures of Greece and Rome, which formed the «classical» notions of war and peace in the cultural memory of Europe. The basis of later views in this area was the interpretation of faith and war in monotheistic religions (Judaism, Christianity, Islam), which formed a new tradition, including the civilization of the Middle Ages and early modern times. Here, faith often became the cause of wars, which were to convert opponents (enemies as «sinners») to another denomination, «to put them on the right/righteous path». This manifested itself, in particular, in Ukrainian medieval and early modern culture. The local armed conflicts of the «pre-secular» era manifested the ideology of holy wars, which opposed Catholicism and the Orthodox faith. Armed conflicts of this type (such as the Cossack wars and the Koliivshchyna movement) remain particularly difficult for later historical and cultural memory. Wars of the end of the 18th – the beginning of the 19th century reflected the processes of secularization of society. Ancient methods and motivations for armed conflict now seemed uncivilized. However, the military experience of the First World War became a turning point for the modern understanding of the relationship between war and faith in Eastern Europe, Ukraine, and Halychyna. He showed that the confessional factor is still important in wars. Instead, the brutality of the new war, incompatible with religious morality, only prompted new postwar confrontations.

Keywords: religion, war, faith, cultural memory, Europe, Ukraine, world history, regional history.