

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА**

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

УДК: 2-12:[271.2-1-725:272/273:271.4](477)(043.3)

**СТЕЦЯК Іоанн Васильович
ДИСЕРТАЦІЯ
ОСНОВНІ БОГОСЛОВСЬКІ КОНЦЕПЦІЇ ПРОТОПРЕСВІТЕРА
ГАВРІІЛА КОСТЕЛЬНИКА: РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ**

Спеціальність 03 «Гуманітарні науки»
галузі знань 031 «Релігієзнавство»

Подається на здобуття наукового ступеня
доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

_____ І. В. Стецяк

Науковий керівник – кандидат філософських наук, доцент кафедри
релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету
імені Тараса Шевченка, Олександр Васильович Сарапін

Київ – 2025

АНОТАЦІЯ

Стецяк І. В. Основні богословські концепції протопресвітера Гавриїла Костельника: релігієзнавчий аналіз. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії у галузі знань 03 Гуманітарні науки за спеціальністю 031 Релігієзнавство. – Київський національний університет імені Тараса Шевченка, МОН України. – Київ, 2025.

Актуальність досліджуваної в дисертаційній роботі теми зумовлюється рядом пов'язаних між собою факторів. Перш за все – недостатнім вивченням інтелектуальної спадщини Гавриїла Костельника, одного з найяскравіших представників української релігійно-філософської думки першої половини ХХ-го століття. Богословські концепції протопресвітера Гавриїла хоча й викликають деякий інтерес науковців, проте досі не стали об'єктом систематичного аналізу та вивчення. На жаль, не дивлячись на яскраву самобутність та специфічність положень богословсько-філософської системи отця Гавриїла Костельника, що стали би прикрасою національного інтелектуального здобутку, ідеї панотця ще не вповні введені в скарбницю української думки. Кількість праць, присвячених дослідженню ідей та діяльності цього мислителя, залишається обмеженою. Крім того, дослідження інтелектуального та творчого спадку панотця Гавриїла є важливим через його історичну роль в плині історії України в першій половині ХХ-го століття. Події тієї непростой епохи, зокрема геополітичні й соціальні трансформації, надовго визначили хід українського сьогодення та майбутнього, вплинули на формування національної ідентичності, поставили перед сучасними українцями цілий ряд викликів та подарували нащадкам знаний пласт фундаментальних ідей. Всі ці обставини лише підкреслюють важливість та актуальність вивчення інтелектуального доробку та практичної діяльності Костельника як активного учасника вищеназваних процесів. Сьогодні дослідження інтелектуального здобутку отця Гавриїла набуває особливого значення, коли на фоні чергових зрушень світового масштабу проблеми ідентичності, релігійної свідомості та культурної самобутності України та українців отримують додаткову

вагу. Крім того, постать Костельника часто викликає неоднозначні оцінки через його участь у складних історичних подіях, зокрема в Львівському Соборі чи Псевдособорі 1946 року, що потребує подолання існуючих стереотипів і більш об'єктивного осмислення богословських концепцій панотця Гавриїла поза суто політичним контекстом. Вивчення інтелектуального та творчого спадку Костельника сприяє не лише збагаченню української інтелектуальної традиції, а й глибшому розумінню складної взаємодії релігії, культури й суспільства в історичному та сучасному контекстах.

Мета даної дисертаційної роботи полягає у всебічному релігієзнавчому аналізі богословських концепцій протопресвітера Гавриїла Костельника з акцентом на їх значенні для особистого релігійного зсуву панотця та його громадської діяльності.

Для успішного розв'язання поставленої мети і реалізації дослідницьких завдань було використано широкий спектр методологічних інструментів. Серед них історичний, порівняльний, герменевтичний, культурологічний та критико-аналітичний методи. Також був використаний системний підхід для структурного аналізу та систематизації основних богословських концепцій Костельника та принципи об'єктивності, системності, історизму, позаконфесійності, неупередженості, плюралізму і толерантності у ставленні до різних релігійних традицій і систем цінностей.

Наукові положення, які найбільшою мірою розкривають новизну дослідження, полягають у тому, що *уперше* здійснено комплексний релігієзнавчий аналіз основних богословських концепцій Гавриїла Костельника та системний аналіз специфічних концепцій у філософсько-богословській системі Костельника, зокрема його концепції душі-свідомості. Також надано фундаментальний аналіз цих богословських концепцій з точки зору католицької теологічної традиції та ортодоксальної богословської традиції. Продемонстровано еволюцію деяких специфічно-Костельникових концепцій, як, наприклад, «нова унійність» чи «Нова Унія». Вбачаючи в цьому понятті інструмент для подолання внутрішньої кризи греко-католицизму, протопресвітер Гавриїл Костельник у процесі власної

інтелектуальної праці приходиться до висновку, що здійснити фундаментальне завдання Унії – об'єднання Східної Церкви та Західної Церкви у нерозділену Церкву першого тисячоліття – в межах католицизму неможливо. Що стало мотивом панотця Гавриїла до переосмислення власної релігійності та рішучих (і неоднозначних) дій в громадському полі. Також подано ряд авторських теорій, які шукають відповіді на питання чому панотець зацікавився псевдо-окультизмом та чому відбувся його особистий релігійний зсув.

Удосконалено розуміння мотивів, які підштовхнули отця Гавриїла до перегляду католицького віровчення. Було продовжено та розвинуто висунуту попередніми дослідниками ідею про еволюційні зміни поглядів панотця через його інтелектуальну працю; на основі творів самого Костельника продемонстровано еволюцію мислителя від критичних позицій щодо греко-католицизму до формування глибоких і систематичних антикатолицьких богословських концепцій – що не є рівнозначними проортодоксальним богословським концепціям. Удосконалено підходи до аналізу релігійно-філософської спадщини Гавриїла Костельника через інтеграцію його ідей у ширший історико-культурний контекст. Проаналізовано його концепції церковної єдності («Нової Унії» чи «нової унійності») та модернізації православної зовнішньої традиції, що відкриває нові перспективи для дослідження впливу його ідей на сучасний релігійний дискурс. Показано вплив ідей та практичних дій протопресвітера Гавриїла Костельника на Галицьку Митрополію в різних сферах, від збереження парафій та церковних споруд до Костельникового впливу на сучасну літургічну традицію Західної України. Також було продемонстровано різноманітні парадигми, що сформувались на буденному та науковому (перш за все у вітчизняному релігієзнавстві) рівнях сприйняття дійсності щодо панотця Гавриїла. Запропоновано нову парадигму погляду на цю персону, головне завдання якої – об'єктивна оцінка ідей та діяльності Гавриїла Костельника та уникнення спрощених та заангажованих оціночних суджень, що вносять непотрібну конфліктність в сучасне українське суспільство.

Набуло подальшого розвитку дослідження специфічних псевдоокультурних та парapsихологічних мотивів у творчості протопресвітера Гавриїла Костельника. Аналіз цих аспектів дозволяє глибше зрозуміти еволюцію філософсько-богословських поглядів панотця, зокрема перехід від зацікавлення окультними вченнями до формування ґрунтовних проортодоксальних концепцій. Крім того, розширено розуміння ролі цих псевдоокультурних ідей у контексті загального розвитку його богословсько-філософської системи та громадської діяльності.

Практичне значення роботи полягає у можливості використання її результатів для вирішення низки наукових і суспільно-значущих завдань. По-перше, результати дослідження сприятимуть поглибленню розуміння богословських і філософських ідей протопресвітера Гавриїла Костельника, розкриваючи їхню специфіку в контексті соціокультурних і релігійних трансформацій першої половини ХХ-го століття. По-друге, ця робота може стати корисною для широкого кола науковців, які досліджують складні історичні реалії, пов'язані зі суспільними, релігійними й культурними викликами того часу. По-третє, результати дослідження можуть бути використані для подолання упередженостей, які часто супроводжують постать Костельника, особливо у контексті його участі в історичних подіях, зокрема у Соборі чи Псевдособорі 1946 року. На основі об'єктивного аналізу запропоновано нові підходи до переосмислення його діяльності, що дозволяє зосередитися на його інтелектуальному спадку без зведення його постаті до політичних оцінок. По-четверте, напрацьовані матеріали можуть бути інтегровані у навчальні курси, присвячені історії української релігійної думки, релігієзнавства та культурології, що сприятиме формуванню критичного мислення та національної ідентичності студентів. По-п'яте, результати роботи мають прикладне значення для дослідників релігієзнавства, оскільки методологія й аналітичні підходи можуть слугувати моделлю для вивчення інших постатей української інтелектуальної історії.

Ключові слова: Гавриїл Костельник, християнство, католицизм, греко-католицизм, православ'я, католицький модернізм, містика, окультизм,

християнська теологія, релігія, релігійна психологія, релігійна віра, секуляризація, релігійна безпека, Україна.

ANNOTATION

Stetsiak I. V. The main theological concepts of Protopresbyter Havryil Kostelnyk: A Religious Studies Analysis. – Qualifying scientific work on the rights of the manuscript.

The Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in the field of knowledge 03 Humanities on the specialty 031 Religious Studies. – Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2025.

The relevance of the topic studied in this dissertation is determined by several interrelated factors. First of all, it stems from the insufficient study of the intellectual legacy of Havryil Kostelnyk, one of the most prominent figures in Ukrainian religious and philosophical thought of the first half of the 20th century. While the theological concepts of Protopresbyter Havryil have attracted some scholarly interest, they have not yet become the subject of systematic analysis and study. Unfortunately, despite the vivid originality and specificity of the theological-philosophical system of Father Havryil Kostelnyk, which could enrich the national intellectual heritage, his ideas have not yet been fully integrated into the treasury of Ukrainian thought. The number of works dedicated to exploring the ideas and activities of this thinker remains limited. Moreover, studying the intellectual and creative legacy of Father Havryil is significant due to his historical role in the course of Ukrainian history in the first half of the 20th century. The events of that challenging era, including geopolitical and social transformations, have long defined the trajectory of Ukraine's present and future, influenced the formation of national identity, posed numerous challenges to contemporary Ukrainians, and bestowed a substantial layer of fundamental ideas on posterity. All these circumstances emphasize the importance and relevance of studying the intellectual heritage and practical activities of Kostelnyk as an active participant in these processes. Today, research into the intellectual achievements of Father Havryil gains particular significance as, against the backdrop of new global shifts, the issues of identity, religious consciousness, and the cultural uniqueness of Ukraine and Ukrainians acquire additional weight. Additionally,

the figure of Kostelnyk often evokes ambiguous evaluations due to his involvement in complex historical events, particularly the Lviv Council or the Pseudo-Council of 1946, necessitating the overcoming of existing stereotypes and a more objective comprehension of Father Havryil's theological concepts beyond the purely political context. The study of Kostelnyk's intellectual and creative legacy contributes not only to the enrichment of Ukrainian intellectual tradition but also to a deeper understanding of the complex interaction between religion, culture, and society in historical and contemporary contexts.

The aim of this dissertation is to conduct a comprehensive religious studies analysis of the theological concepts of Protopresbyter Havryil Kostelnyk, with an emphasis on their significance for his personal religious transformation and public activities.

To achieve this aim and fulfill the research objectives, a wide range of methodological tools was employed. These include historical, comparative, hermeneutic, cultural, and critical-analytical methods. Additionally, a systematic approach was used for the structural analysis and systematization of Kostelnyk's main theological concepts, along with principles of objectivity, systematicity, historicism, non-denominationality, impartiality, pluralism, and tolerance towards different religious traditions and value systems.

The scientific findings that most significantly reveal the novelty of the research lie in the fact that, *for the first time*, a comprehensive religious studies analysis of the main theological concepts of Havryil Kostelnyk has been conducted, along with a systematic analysis of specific concepts within Kostelnyk's philosophical-theological system, particularly his concept of the soul-consciousness. A fundamental analysis of these theological concepts has also been provided from the perspectives of both the Catholic theological tradition and the Orthodox theological tradition. The evolution of some specifically Kostelnikian concepts, such as the "New Union," has been demonstrated. Viewing this concept as a tool to overcome the internal crisis of Greek Catholicism, Protopresbyter Havryil Kostelnyk, through his intellectual work, concluded that achieving the fundamental goal of the Union — uniting the Eastern and Western Churches into an undivided Church of the first millennium — was impossible within the framework of Catholicism. This realization motivated Father Havryil to reconsider his

religious beliefs and take decisive (and controversial) actions in the public sphere. The research has also presented a series of original theories addressing why Father Havryil became interested in pseudo-occultism and why he underwent a personal religious shift.

The understanding of the motives that pushed Father Havryil to reassess Catholic doctrine *has been improved*. The study has built upon and developed the idea previously suggested by researchers regarding the evolutionary changes in Kostelnyk's views through his intellectual work. Based on Kostelnyk's own writings, the evolution of his thought from critical positions toward Greek Catholicism to the formation of deep and systematic anti-Catholic theological concepts — which are not equivalent to pro-Orthodox theological concepts — has been demonstrated. Approaches to analyzing the religious-philosophical heritage of Havryil Kostelnyk have been refined through integrating his ideas into a broader historical-cultural context. His concepts of church unity ("New Union" or "New Uniatism") and the modernization of the Orthodox external tradition have been analyzed, opening new perspectives for exploring the influence of his ideas on contemporary religious discourse. The impact of Protopresbyter Havryil Kostelnyk's ideas and practical actions on the Galician Metropolis in various areas, from the preservation of parishes and church buildings to Kostelnyk's influence on the contemporary liturgical tradition of Western Ukraine, has been demonstrated. Additionally, various paradigms that have formed at both everyday and academic levels (particularly in domestic religious studies) regarding Father Havryil's actions have been shown. A new paradigm of viewing this figure has been proposed, with its main task being an objective assessment of Havryil Kostelnyk's ideas and activities, avoiding simplistic and biased judgments that introduce unnecessary conflict into contemporary Ukrainian society.

The research into the specific pseudo-occult and parapsychological motives in Protopresbyter Havryil Kostelnyk's work *has been further developed*. Analyzing these aspects allows for a deeper understanding of the evolution of his philosophical-theological views, particularly his transition from interest in occult teachings to the formation of substantial pro-Orthodox concepts. Furthermore, the understanding of the

role of these pseudo-occult ideas in the overall development of his theological-philosophical system and public activities has been expanded.

The practical significance of this work lies in its potential application for addressing several scientific and socially important tasks. Firstly, the research results will contribute to a deeper understanding of the theological and philosophical ideas of Protopresbyter Havryil Kostelnyk, highlighting their specificity within the context of the socio-cultural and religious transformations of the first half of the 20th century. Secondly, this work may be useful for a wide range of scholars studying the complex historical realities associated with the societal, religious, and cultural challenges of that time. Thirdly, the research findings can help overcome biases often associated with Kostelnyk's figure, especially in the context of his participation in historical events, such as the Lviv Council or the Pseudo-Council of 1946. Based on an objective analysis, new approaches have been proposed for rethinking his activities, focusing on his intellectual legacy without reducing his persona to political evaluations. Fourthly, the materials developed can be integrated into academic courses on the history of Ukrainian religious thought, religious studies, and cultural studies, contributing to the formation of critical thinking and national identity among students. Fifthly, the results have practical significance for researchers in religious studies, as the methodology and analytical approaches can serve as a model for studying other figures in Ukrainian intellectual history.

Keywords: Havryil Kostelnyk, Christianity, Catholicism, Greek Catholicism, Orthodoxy, Catholic Modernism, Mysticism, Occultism, Christian Theology, Religion, Religious Psychology, Religious Faith, Secularization, Religious Security, Ukraine.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації

Публікації у наукових фахових виданнях України:

1. STETSIAK, I. (2024). REASONS AND CONTENT OF PROTOPRESBYTER GAVRYIL KOSTELNYK'S CRITICISM OF CATHOLICISM. *SOPHIA. Human and Religious Studies Bulletin*, 23(1), 55-59. <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.11>

2. Стецяк, І. В. (2024). РЕЛІГІЙНА ТА БОГОСЛОВСЬКА ІДЕНТИФІКАЦІЯ ПРОТОПРЕСВІТЕРА ГАВРИЇЛА КОСТЕЛЬНИКА. *Культурологічний альманах*, (3), 19–27. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.3.3>
3. Стецяк, І. В. (2024). ГНОСЕОЛОГІЧНА ТЕОРІЯ ГАВРИЇЛА КОСТЕЛЬНИКА ТА ЇЇ МІСЦЕ В ЙОГО БОГОСЛОВСЬКИХ ПОГЛЯДАХ. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*, № 2(96), 67-77. [https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.2\(96\).2024.67-77](https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.2(96).2024.67-77)

Публікації у наукових нефармових виданнях України:

4. Стецяк І. В. (2022) ФЕНОМЕН «НОВОЇ УНІЇ» В ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКІЙ СИСТЕМІ ПРОТОПРЕСВІТЕРА ГАВРИЇЛА КОСТЕЛЬНИКА. *Гілея: науковий вісник*, № 8(175), 42-49. <http://gileya.org/index.php?ng=library&cont=long&id=264>
5. Стецяк І. В. (2021) «ПАРАПСИХОЛОГІЯ» В ТВОРЧОСТІ ПРОТОПРЕСВІТЕРА ГАВРИЇЛА КОСТЕЛЬНИКА. *Гілея: науковий вісник*, № 6-7(163), 74-83. <http://gileya.org/index.php?ng=library&cont=long&id=246>

Праці, які додатково відображають наукові результати дослідження та засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

6. STETSIAK, I. (2023). WHY DID GAVRIIL KOSTELNYK BEGIN TO CRITICIZE THE CATHOLIC CHURCH: AN ATTEMPT AT DECONSTRUCTION. *SOPHIA. Human and Religious Studies Bulletin*, 22(2), 144-145. <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/issue/view/13/14>

ЗМІСТ

ВСТУП	13
РОЗДІЛ I. ОСНОВНІ НАПРЯМКИ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ГАВРІІЛА КОСТЕЛЬНИКА	20
1.1. Дві перепони у сприйнятті Костельника.....	20
1.2. Презентація особистості.....	42
1.3. Філософські напрацювання.....	53
1.4. Художня творчість.....	59
Висновки до I розділу	74
РОЗДІЛ II. ГОЛОВНІ БОГОСЛОВСЬКІ КОНЦЕПЦІЇ ГАВРІІЛА КОСТЕЛЬНИКА: «АНТИКАТОЛИЦИЗМ», «НОВА УНІЯ» ТА «ПАРАПСИХОЛОГІЯ»	75
2.1. Критика католицизму.....	79
2.1.1. Чому Костельник почав критикувати католицизм.....	79
2.1.2. Літургичні питання.....	83
2.1.3. Догматичні питання.....	89
2.2. Феномен «Нової Унії».....	96
2.2.1. Питання зовнішньої традиції.....	107
2.2.2. Галицьке месіанство Костельника.....	111
2.2.3. Концепція Костельникової «нової філософії»	113
2.3. Психологія та «парапсихологія» в філософсько-богословській системі Костельника.....	119
2.3.1. Костельникова концепція «енергійності» буття.....	136
2.3.2. Дослідження Костельником стигматизму.....	140
2.3.3. Концепт душі та його еволюція.....	142
Висновки до II розділу	158
РОЗДІЛ III. ХТО Ж ТАКИЙ ГАВРІІЛ КОСТЕЛЬНИК?	161
3.1. Українофільські ідеї в філософсько-богословській системі Костельника	162
3.2. Неотоміст, католицький модерніст чи хтось інший?.....	167

3.3. Оцінка богословських ідей Костельника з точки зору православної богословської традиції	173
Висновки до III розділу.....	177
ВИСНОВКИ.....	178
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	184

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Вже більше ста років пройшло з моменту публікації першого філософського твору Гавриїла Костельника, однак його масивний інтелектуальний доробок все ще слабо вивчений та не внесений у скарбницю української думки. На щастя, подібне положення справ поступово виправляється, і у останні два десятиліття світ побачило чимало наукових робіт, що були присвячені поглядам та діяльності цього недооціненого та багато в чому контраверсійного богослова та філософа. Проте тенденція змінюється дуже повільно, і будь-яка робота, що штовхає цю тенденцію до вершин світової науки, буде релевантною. Крім того, актуальність даної теми зумовлена рядом пов'язаних між собою чинників, що обумовлені, з одного боку, зростаючим інтересом до вивчення української історії ХХ-го століття, невід'ємною складовою якої є діяльність та ідеї Костельника, з іншого – актуалізацією проблеми ідентичності, що особливо яскраво проявляється сьогодні, в епоху значних змін в найрізноманітніших сферах людського життя.

По-перше, будь-яке дослідження творчого спадку українських мислителів є актуальним, адже просуває розвиток національної культури, науки й освіти. Українська інтелектуальна традиція, яка формувалась протягом століть, потребує детального аналізу та популяризації, що особливо актуально у контексті сучасних викликів глобалізації та відродження національної ідентичності. Творчість протопресвітера Гавриїла Костельника, одного з найяскравіших представників українські релігійно-філософської думки першої половини ХХ-го століття, заслуговує на окрему увагу з огляду на її глибокий вплив на релігійну та культурну сферу України.

По-друге, події, які відбувалися в Україні в першій половині ХХ-го століття, зокрема геополітичні та соціальні трансформації, визначили хід української історії, вплинули на формування національної ідентичності та релігійної свідомості. Дослідження ролі Костельника як активного учасника цих подій дозволяє краще зрозуміти складний релігійно-культурний контекст, у якому він творив, а також витоки сучасних викликів українського суспільства.

По-третє, як було зазначено вище, висвітлення спадку Гавриїла Костельника в сьогоднішній світовій та українській науці є недостатнім. Постать Костельника залишається дещо осторонь уваги сучасних дослідників. Його богословські концепції та філософські ідеї хоча й досліджуються, проте досі не стали об'єктом систематичного аналізу. Вивчення інтелектуальної спадщини панотця є необхідним для заповнення цієї прогалини в науковому дискурсі.

По-четверте, кажучи конкретно про релігієзнавство, кількість спеціалізованих досліджень ідей та діяльності протопресвітера Гавриїла залишається низькою. Незважаючи на значущість Костельника для релігійної думки України, кількість робіт, присвячених його діяльності, все ще відносно невелика. Це свідчить про потребу в збільшенні кількості досліджень, які детально аналізують його богословські концепції, та про релевантність кожної наукової роботи, яка зачіпає дану тематику.

По-п'яте, подолання неоднозначностей навколо постаті Костельника. Фігура отця Гавриїла часто викликає суперечливі оцінки через його участь у Соборі чи Псевдособорі 1946 року. Дана робота пропонує нову перспективу, яка дозволяє критично переосмислити богословські ідеї панотця та його діяльність, не зводячи їх лише до політичного контексту, що є особливо важливим для формування об'єктивної наукової картини.

Зважаючи на зазначені аспекти, дослідження богословської спадщини Гавриїла Костельника має значний потенціал як для збагачення наукового дискурсу, так і для кращого розуміння релігійних процесів в історії України. У сучасних умовах, коли питання національної ідентичності та релігійної свідомості набувають особливої ваги, вивчення інтелектуальної спадщини Костельника є актуальним не лише для академічного середовища, але й для широкого кола дослідників, які прагнуть зрозуміти складну взаємодію релігії, культури та суспільства в українському контексті.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконана відповідно до Комплексної наукової програми Київського національного університету імені Тараса Шевченка «Модернізація суспільного розвитку України

в умовах світових процесів глобалізації», теми науководослідної роботи кафедри релігієзнавства «Основні тенденції світового та вітчизняного релігієзнавства в контексті глобалізаційних викликів» (20КФ04103).

Ступінь наукової розробки теми. Серед сучасних зарубіжних дослідників, на жаль, вивчення інтелектуального доробку Костельника фактично не ведеться, не дивлячись на те, що його дії самим прямим чином вплинули на долю значної частини Католицької Церкви. Можна знайти декілька історичних робіт чи наукових статей з філософії та релігієзнавства, виданих за кордоном. Проте автори цих робіт та статей в більшості є українцями, які або тимчасово проживають не в Україні, або є членами української діаспори. Сюди ж можна віднести русинів-бачванців, що продовжують вивчення інтелектуального здобутку свого знаменитого земляка. І хоча формально ці науковці є громадянами Сербії, проте самі вони себе вважають українцями. Кажучи про закордонних дослідників, що не є етнічними українцями, можна згадати лише декілька імен, серед яких **Lackowski Mateusz, Sobolevskaya Ivona** та інші. Таким чином, панотець Гавриїл залишається в основному внутрішньо-українським феноменом.

У вітчизняному науковому дискурсі вивчення філософсько-богословських ідей Гавриїла Костельника ведеться, проте досі не в тому об'ємі, на яку заслуговує дана тематика. Серед визначних науковців варто відмітити **Олега Гірника**, який став одним із перших, що почав розглядати інтелектуальну спадщину в релігієзнавчій парадигмі. Крім того, серед дослідників-релігієзнавців варто назвати наступні імена: **Олег Петрук, Ліна Важель, Іларіон Карпак, Ігор Загребельний, Євген Нікольський, Наталія Юган, Володимир Івасіків, Ярина Петрук, Оксана Шеремета, Олексій Петров, Йосип Саляк, Іван Гриньох, Ірина Мірчук, Марія Кашуба, Лісницька Ольга** тощо. Серед українських істориків діяльність Костельника досліджували **Ярослав Дашкевич, Олександр Пагіря, Роман Скакун, Богдан Боцюрків, Юрій Сливка, Валерій Стеценко, Ігор Коляда** та багато інших. Дещо окремо від вищеназваних імен стоять русинські дослідники спадщини панотця, серед яких **Юліан Тамаш, Микола Цап, Янко Рамач, Михайло Фейса та Владімір Кірда-Болхорвес.**

Наукова новизна. Наукова новизна даної дисертаційної роботи полягає у комплексному та багатоплановому аналізі богословських концепцій протопресвітера Гавриїла Костельника. Не дивлячись на зростаючий інтерес до даної теми в українській науці, об'єм дослідження залишається недостатнім. Інтелектуальний спадок отця Гавриїла значною мірою проходить поза увагою актуальних досліджень вітчизняних релігієзнавців. Робота містить оригінальний погляд на богословські ідеї Гавриїла Костельника: у роботі вперше здійснено цілісну систематизацію богословських концепцій Костельника, які раніше розглядалися фрагментарно. Дослідження зосереджено на ключових богословських ідеях панотця, що стосуються чистоти (у Костельниковому розумінні) християнського віровчення, захисту теїзму від атеїстичних загроз, а також на його розуміння церковної єдності та християнського екуменізму. Крім того, у даній роботі висвітлюються маловідомі праці Костельника та вперше подаються деякі його ідеї та концепції, як, наприклад, своєрідна концепція душі-свідомості.

Мета і завдання дослідження. Метою дисертаційної роботи є всебічний релігієзнавчий аналіз богословських концепцій протопресвітера Гавриїла Костельника з акцентом на їх значенні для особистого релігійного зсуву панотця (полишання греко-католицизму та прийняття православ'я) та його громадської діяльності (перш за все – організація та участь у Львівському Соборі чи Псевдособорі 1946 року). Для досягнення поставленої мети необхідно вирішити наступні завдання:

- проведення аналітичного огляду дослідницької літератури та демонстрації різноманітних парадигм, що сформувались у вітчизняному релігієзнавстві стосовно ідей та діяльності Гавриїла Костельника;
- здійснення систематизації праць і архівних матеріалів Костельника для визначення ключових аспектів його інтелектуальної спадщини;
- дослідження специфічних причин, які штовхнули панотця до перегляду католицького віровчення;

- визначення ключових богословських концепцій Костельника та характерних особливостей його богословсько-філософської системи;
- ідентифікація остаточно поглядів Костельника з релігієзнавчої та філософської позицій;
- виявлення метаморфоз, що зазнали особисті погляди Костельника під впливом його власної інтелектуальної діяльності;
- визначення впливу ідей та діяльності Костельника на сучасну Україну в релігійній, ідейній та культурній сферах;
- оцінка актуальності богословських ідей отця Гавриїла у сучасному релігійному дискурсі;
- подолання існуючих стереотипів щодо постаті Костельника через розгляд інтелектуальної спадщини панотця поза політичним контекстом;
- створення нових підходів щодо дослідження спадку Костельника, які можуть слугувати основою для подальших наукових досліджень.

Об'єкт дослідження. Об'єктом дослідження є релігійно-філософська діяльність та богословська спадщина протопресвітера Гавриїла Костельника в контексті історичних, культурних і релігійних процесів першої половини ХХ-го століття.

Предмет дослідження. Предметом дослідження є основні богословські концепції Гавриїла Костельника, їх зміст, особливості формування, розвиток та вплив на релігійні й культурні сфери України.

Методи дослідження. В роботі використано міждисциплінарний підхід та комбінований набір методів, серед яких наступні: історичний метод – для аналізу історичного контексту, в якому формувалися богословські концепції Костельника, а також для оцінки їхнього впливу на релігійні процеси того часу; порівняльний метод – для виявлення особливостей богословських ідей Костельника в контексті української та європейської релігійної думки; герменевтичний метод – для інтерпретації текстів Костельника, зокрема його богословських праць, статей і листування; системний підхід – для структурного аналізу та систематизації

основних богословських концепцій Костельника; культурологічний метод – для дослідження впливу богословських ідей Костельника на формування національної ідентичності та релігійної культури України; критико-аналітичний метод – для подолання стереотипів у сприйнятті постаті Костельника та формування об'єктивної оцінки його інтелектуальної спадщини; архівний метод – для вивчення і залучення до аналізу раніше неопублікованих матеріалів, які розкривають нові аспекти діяльності Костельника. Зазначені підходи являють собою методологічний каркас даного дисертаційного дослідження. Особливу увагу приділено збереженню специфічного лексикону Костельника, що виражається у передачі оригінальних назв праць та оригінальних цитат, з використанням деяких елементів русино-бачванського діалекту (наприклад, «Фільзофічнаа природна гадка», а не «Філософічна природна таємниця»). Це дозволяє більш точно сприймати думку Гавриїла Костельника, адже багато слів у класичній українській мові та бачванському діалекті схожі, проте мають відмінне значення. Таким чином може виникнути плутанина та неточність у дослідженні.

Особистий внесок здобувача. В дисертаційній роботі подано ряд специфічних термінів Костельника, які вперше вводяться в царину релігієзнавства; розкрито богословські концепції отця Гавриїла в релігієзнавчій площині та вперше подано ряд специфічних концепцій панотця, як-от концепція душі-свідомості; критично розглянуто ряд теорій щодо Костельника, які були висунуті українськими релігієзнавцями; наведено декілька оригінальних теорій, які обіймають специфічні грані богословсько-філософської системи Гавриїла Костельника та дають пояснення особливостям його інтелектуального розвитку.

Апробація. Основні ідеї даної дисертаційної роботи було представлено та обговорено на наукових конференціях. По-перше, прийнято участь у міжнародній конференції, що була організована та проведена кафедрою релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка: «Why did Gavriil Kostelnyk begin to criticize the Catholic Church: an attempt at deconstruction» – «Дев'ять Танчерівські читання: Релігієзнавство в Київському університеті: проблеми та перспективи викладання» (м. Київ, 30 жовтня 2023 року). По-друге,

прийнято участь у XVI Міжнародній науково-практичній конференції «Духовна та світська освіта: історія взаємин – сучасність – перспективи»: «Protopresbyter Havryil Kostelnyk and his intellectual heritage» (м. Київ, 14 жовтня 2024 року).

Публікації. Автором було опубліковано 6 праць, що репрезентують результати даного дослідження: 3 наукові статті у фахових виданнях (Україна), 2 статті у нефахових виданнях (Україна), та 1 публікація матеріалів науково-практичних конференцій. Також за результатами праці над дисертаційною роботою була опублікована стаття у фаховому виданні (Україна), яка торкається результатів даного дослідження дотично.

Структура та обсяг дисертації. дана робота складається зі вступу, 3 розділів, висновків та списку використаних джерел. Основний обсяг дисертації викладено на 185 сторінках, 14 сторінок становить список джерел, загальна кількість сторінок – 199. Список використаних джерел містить 190 найменувань, що вказано на 14 сторінках.

Ключові слова: Гавриїл Костельник, християнство, католицизм, греко-католицизм, православ'я, католицький модернізм, містика, окультизм, християнська теологія, релігійна психологія, релігійна віра, секуляризація, релігійна безпека, релігія та наука.

РОЗДІЛ I. ОСНОВНІ НАПРЯМКИ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ГАВРІІЛА КОСТЕЛЬНИКА

1.1. Дві перепони у сприйнятті Костельника

Перед тим, як вчитуватися в дану наукову роботу, пропонуємо шановному читачеві невеличкий експеримент, що складається з декількох простих кроків: зайти на будь-якому електронному пристрої з можливістю виходу в інтернет на головну сторінку пошукового сервісу Google та написати три слова в стрічці введення тексту: Гавриїл Федорович Костельник. І після цього побіжно ознайомитись з першими п'ятьма-сімома посиланнями. З величезною вірогідністю шановний читач почерпне – прочитає, прослухає, продивиться, не важливо – діаметрально різні погляди щодо особистості отця Гавриїла. Часто з патетичними покличками, гучними політичними гаслами та виразною емоційністю думки. Інколи навіть читати самі інтернет-сторінки немає потреби, адже заголовки в очевидній манері розкривають позицію автора допису та пропонують дивитися на фігуру панотця саме певним чином, і ні в якому разі інакше.

Не має сумніву, що одним з перших посилань, яке побачить шановний читач – це програма «Гавриїл Костельник і ліквідація УГКЦ | Ген українців з Іриною Фаріон», що виставлена на онлайн-сервісі YouTube. В цьому відеоролику ведуча Ірина Фаріон у яскравій та категоричній манері стверджує ряд тез, що стосуються самого Костельника, його практичної та інтелектуальної діяльності. «Даруйте мені ліричний відступ із життя власної родини, але у моїй родині це прізвище завше звучало з дуже негативною оцінкою. Майже щось таке, як якийсь чорт по хаті ходив, коли згадували про Костельника» [Фаріон, 2021, 2:12-2:27 хв]; «Ми маємо якісь дивні словесні потоки про те, що це була дуже суперечлива постать і контроверсійна – ні, шановне панство, це не була суперечлива постать. Це була постать нещасна, постать загублена, постать, яка потрапила в пастку власних амбіцій, постать страшенно нецілісна, постать з абсолютно несистемним світоглядом. Звідси – зрада» [Фаріон, 2021, 7:44-8:15 хв]; «Людина знала кілька мов, що не убезпечило її від надзвичайно хибного кроку» [Фаріон, 2021, 15:28-

15:33 хв] і так далі. Шановна пані Ірина приводить цитату Ярослава Дашкевича про панотця Костельника: «У національному відношенні, не підлягає сумніву, він був добровільним колаборантом окупантів – заклятих ворогів України, колаборантом дуже високого рангу, а чим ранг вищий, тим засудження має бути більше» [Дашкевич, 2007, с. 632]. Навіть не проглядаючи вищеназваний випуск програми «Ген українця», а лише на наведених цитатах можна чітко зрозуміти позицію ведучої, що можна вважати хрестоматійною – такою, що називає отця Гавриїла зрадником та рішуче осуджує його дії по організації Собору чи Псевдособору у Львові 1946 року.

Хрестоматійний приклад протилежної позиції щодо Костельника показав у своєму телесюжеті журналіст і публіцист Вахтанг Кіпіані. «Просто не можна словами передати значення цього подвигу. І це як раз Господь здійснив через особу протопресвітера Гавриїла Костельника» [Кіпіані, 2009, 0:22-0:33 хв] – так прокоментувала діяльність панотця монахиня Варвара Щурат-Глуха, настоятельниця Львівського Свято-Преображенського жіночого монастиря. Ця думка, а також подальші слова єпископа Августина Маркевича, зафіксовані у телесюжеті, являють собою протилежний полюс зору щодо Гавриїла Федоровича Костельника та його різноманітної діяльності.

Ці дві парадигми – умовно про-католицька та про-православна – є домінуючими щодо Костельника на рівні побутової релігійної свідомості. Секулярний вимір цієї дихотомії виглядає в цілому подібно: «радянський запроданець та колабораціоніст» проти «священник, що врятував від червоного терору численну кількість храмів та людей». Синонімів на кожен із полюсів можна привести багато, але ворожість двох точок зору залишиться. На щастя чи ні, Костельник – не настільки важлива історична фігура, щоб щоденно ламати метафоричні списи в ідеологічній колотнечі. Сьогоднішня Україна має багато значніших проблем. Проте фігура панотця залишається окутана міфами та постає черговою перепічкою між українцями, що маніфестується на вищій рівні сприйняття суцього. Так, сучасні українські (і не тільки українські – діяльність панотця Гавриїла викликала деякий інтерес і в закордонних колах, головним чином

християнських) вчені не раз висловлювали свою позицію щодо Костельника та його місця в історії нашої держави.

Особливо цінними є свідчення сучасників отця Гавриїла. Богослови, релігійні діячі, політики, журналісти – чимало людей так чи інакше відобразили ставлення до панотця, як особисте, так і певної суспільної групи. Приймаючи до уваги неоднозначність діяльності Костельника, для науковця ці свідчення є особливо важливими, оскільки показують різницю сприйняття, конфлікт ідей та свідчать про те, що вийшло з діяльності Костельника по його смерті. Почнемо з найвідомішого учня Костельника – Ярослава Дашкевича, відомого українського історика та одного із сучасних митців української національної ідеї. Пан Ярослав описував діяльність та труди свого вчителя в декількох власних працях. За словами науковця, Костельник «ніколи не був критичним до самого себе» [Дашкевич, 2007, с. 630] і відзначався «уявленням про персональне велике і високе післанництво» [Дашкевич, 2007, с. 631]. Дашкевич прямо пише, що діяльність «Ініціативної групи» та Собор (чи Псевдособор) 1946 року в середовищі львівської інтелігенції сприймалися як прояви радянської окупації, а самого Костельника називали зрадником. [Дашкевич, 2007, с. 630] Дашкевич також приводить слова свого товариша та частого співрозмовника К. Чеховича, думку якого можна вважати «лакмусовим папірцем» від греко-католицького духовенства в 40-х та 50-х роках. «Ми рідко говорили на церковні теми, але одного разу в розмові впало прізвище Костельника. Чехович посумнів, замкнувся» [Дашкевич, 2007, с. 630].

Збереглися також доволі численні документи (головним чином газетні статті та памфлети) радянських письменників (можна б сказати журналістів, проте зупинимось на цьому терміні), що в полемічній формі закликали відділитись від цієї Церкви. Серед таких можна назвати наступні імена: Юрій Григор'єв, Климентій Гальський (майор держбезпеки, спеціаліст з питань Берестейської Унії та націоналізму в Україні), Тарас Мигаль, Микола Возняк, Ярослав Галан та інші. Всі ці твори мають не стільки філософську чи релігієзнавчу, скільки історичну цінність, оскільки часто є не більше як категоричними та ідеологічно забарвленими закликами, що звертаються перш за все до сфери емоційного. Ті ж роботи, що

претендують на науковість (наприклад, збірка «Твори» за авторством Галана), часто використовують сумнівні факти, вигадки та відверту брехню. Проте констатуємо, що в цій літературі діяльність Ініціативної групи та самого Костельника вихвалялась та схвалювалась.

Таким чином, сучасники отця Гавриїла з числа представників УГКЦ в кращому випадку сприймали складну фігуру панотця зі сумом, а частіше – як високопоставленого запродавця. Науковці та релігійні мислителі інколи пробували знайти глибинну мотивацію Костельника, як, наприклад, Іван Гриньох та Йосип Саляк, про яких далі, проте частіше залишались саме на цьому поверхневому рівні.

Що не можна сказати про Богдана Боцюрківа, видатного історика, який у своїй роботі «Українська Греко-Католицька Церква і радянська держава (1939-1950)» на високому науковому рівні подає надзвичайно складну ситуацію, що сталася в Західній Україні в 40-х роках минулого століття, в тому числі – діяльність Гавриїла Костельника, Ініціативної групи, процес дії Собору чи Псевдособору 1946 року та обставин смерті протопресвітера. Його підхід полягає в детальному розгляді історичного контексту, що дозволяє читачеві зрозуміти виключно непрості обставини, з якими стикалася Українська Греко-Католицька Церква під час радянського режиму.

Боцюрків детально висвітлює діяльність Костельника, в тому числі його непрості взаємини з радянськими спецслужбами. Інколи панотець виступав не просто як антикатолик, але й противник української ідеї [Боцюрків, 2005 с. 78], інколи – видавав спеціальні грамоти священникам, які перешкоджали їх ув'язненню [Боцюрків, 2005 с. 117]. Автор, не дивлячись на сталу антирадянську позицію, взагалі уникає власних оціночних суджень та дозволяє дивитись на фігуру отця Гавриїла через плоди праці панотця та через очі його сучасників – священників, мирян [Боцюрків, 2005 с. 115], інших членів Ініціативної групи, радянських агентів тощо.

В цілому, Боцюрків надає читачу багатогранну картину, сповнену історичного контексту. Чим твір «Українська Греко-Католицька Церква і Радянська держава (1939-1950)» і є особливо цінним – обов'язкова робота для будь-

кого, хто бажає вповні ознайомитись зі складною долею Греко-Католицької Церкви взагалі та діяльністю протопресвітера Гавриїла Костельника в справі приєднання цієї церкви до ортодоксії.

Заслуговує на особливу увагу збірник «Культурне життя в Україні. Західні землі» під редакцією Юрія Сливки, а саме перший том, де включено низку надзвичайно цікавих документів, що висвітлюють як діяльність самого Костельника, так і оцінки цієї діяльності його сучасниками. Наприклад, приведений лист «председателя Совета по делам русской православной церкви при СНК СССР» Карпова, який звітує про створення Ініціативної групи; [Культурне життя в Україні. Західні землі. Документи і матеріали, 1995, с. 259-261] звіт народного комісара Державної безпеки УРСР Савченка про негативне ставлення архімандрита Климента Шептицького, брата Андрея Шептицького, до діяльності всієї Ініціативної групи [Культурне життя в Україні. Західні землі. Документи і матеріали, 1995, с. 266]; підпільну листівку ОУН, яка закликала стати на захист Унії від більшовиків [Культурне життя в Україні. Західні землі. Документи і матеріали, 1995, с. 280] та навіть думку пересічних галичан, як, наприклад, службовця електростанції Кулика, який називає Костельника радянським агентом [Культурне життя в Україні. Західні землі. Документи і матеріали, 1995, с. 290]. Дуже важливе зібрання, цінне перш за все тим, що є безпосереднім першоджерелом.

Продовжуючи роботи, витримані в подібному історичному стилі, варто згадати автобіографічну статтю «Спомин» Володимира Козачка, надруковану в сьомому випуску збірника «Україна в минулому» та Мирослава Дещицю, що описав Костельника в Малому українському церковно-історичному словнику за 1994 рік. Обидва автори приводять цікаву внутрішню інформацію стосовно процесу організації Собору чи Псевдособору 1946 року і переважно утримуються від оцінок, хоча Мирослав Дещиця і стверджував, що Костельник змушений був очолювати Ініціативну групу внаслідок шантажу з боку НКВС. Собор Дещиця називає неканонічним.

Чи не єдиним радянським за своїм духом вченим, що вивчав спадок отця Гавриїла, був Мирослав Олексюк – філософ та мислитель марксистсько-ленінського напрямку. Костельник згадується ним поруч з іншими уніатськими мислителями у декількох його працях, головним чином в роботі «Боротьба філософських течій на західно-українських землях у 20–30-х роках ХХ століття». Не будемо зупинятись на доробку Олексюка детально, це буде зроблено пізніше. Лише скажемо, що його оцінка інтелектуального доробку отця Гавриїла цілком очікувана: пан Мирослав називає ідеї Костельника однозначно ворожими відносно пануючої марксистсько-ленінської парадигми. [Олексюк, 1970, с. 220-223] Сьогодні нароби пана Мирослава вбачаються скомпрометованими причетністю до не самого свободолюбивого філософського напрямку, проте вони все ще мають наукову цінність – хоч би тому, що інших розробок про отця Гавриїла від радянських вчених до нашого часу не дійшло.

З падінням СРСР відкрився шлях для багатьох, в тому числі тих, хто бажав досліджувати творчість протопресвітера Гавриїла. В 90-х роках побачила світ ціла низка історичних, філософських, релігієзнавчих, лінгвістичних чи просто мемуарних праць, де їх автори висвітлювали фігуру панотця та його діяльність з певного боку. Так, наприклад, в часописі «Вірую», а саме номерах 9, 14 та 21, вийшли ґрунтовні розвідки Олега Петрука, які можна вважати еталонним поглядом представника сучасної інтелектуальної еліти УГКЦ на фігуру Гавриїла Костельника. Олег Петрук також виступив з вартою уваги доповіддю «Отець Гавриїл Костельник і псевдособор 1946 року: пасіонарій чи колаборант» 4 березня 2021 року на науковій конференції «Львівський «собор» 1946 року: історичні обставини та сучасні оцінки».

Пан Олег малює складний портрет: видатного філософа та богослова, одного з найвизначніших серед галичан усіх часів, послідовного антикомуніста та боронителя теїзму перед атеїзмом. [Петрук, 2021] Чоловіка, що заради власних переконань не піддався на шантаж – та заплатив життям власного сина. Однак не дивлячись на благі наміри протопресвітера (як, наприклад, врятувати Українську Греко-Католицьку Церкву в умовах більшовицького режиму від тотального

знищення), Петрук констатує, що факт співпраці з ворогом перекреслює всі благі налаштування Костельника та його філософсько-богословські досягнення.

Крім Олега Петрука, до когорти проунійно налаштованих дослідників Костельника входить значна кількість видатних українських вчених та мислителів, як наприклад, Йосип Саляк, який виступив із доповіддю «Діяльність о. Михайла Мельника задля збереження Церкви в радянський період», що була надрукована в збірнику «Історія релігій в Україні. Тези повідомлень VI Міжнародного круглого столу» за 1996 рік. Й. Саляк у своєму повідомленні акцентує увагу на складності та суперечливості діяльності Ініціативної групи. Він зазначає, що хоча з формальної точки зору діяльність Ініціативної групи та їхні дії в період радянського тиску можуть розглядатися як спосіб зберегти священство і духовенство від прямих репресій, ця група фактично діяла в інтересах радянської влади.

Саляк критично оцінює діяльність Костельника та його спробу влиття УГКЦ в Руську Православну Церкву, розглядаючи це як зраду греко-католицької традиції. Він підкреслює, що дії Костельника були спрямовані не лише на те, щоб адаптуватися до політичних реалій, але й на радикальне підкорення церкви інтересам радянської держави. Загалом, Саляк оцінює діяльність Ініціативної групи загалом та окремих персоналій (Костельник, Мельник) як вимушену співпрацю з режимом, яка, хоча й дозволила частині духовенства уникнути негайних репресій, призвела до серйозних втрат для Української Греко-Католицької Церкви.

Вартою уваги є наукова стаття пана І. Гриньоха «Знищення Української Католицької Церкви російсько-більшовицьким режимом». Не дивлячись на неприязнь автора до фігури панотця, він пробує знайти глибинну мотивацію протопресвітера та відповісти на питання – чому ж той пішов на співпрацю з радянською владою. І знаходить в тому, що, по-перше, Костельника просто морально зламали – в тому числі, смертю його сина [Гриньох, 1970, с. 169]; по-друге, у непостійному характері самого панотця та його хитких поглядах [Гриньох, 1970, с. 167]; та по-третє у слабких богословських здібностях Костельника, що в очах Гриньоха був більше популістом, ніж серйозним теологом. Попри явно виражену особисту неприязнь, Іван Гриньох все ж таки доходять до висновку, що

учасники Ініціативної групи були трагічними персонажами української історії, і їх вчинки можна частково виправдати зовнішніми складними обставинами.

Ще один автор, що глибоко займався фігурою панотця та є обов'язковим для ознайомлення в контексті даної проблеми – це Юліан Тамаш, відомий русинський дослідник і філософ, який спеціалізувався на вивченні спадщини Гавриїла Костельника. Він мав складне і неоднозначне ставлення до Костельникової участі в Ініціативній групі та ліквідації Української Греко-Католицької Церкви. Як дослідник і філософ, Тамаш зосереджувався більше на інтелектуальних і теологічних аспектах спадку отця Гавриїла, зокрема на його філософських працях, богословських ідеях та літературній творчості.

Ставлення Тамаша до участі Костельника в Ініціативній групі та організації Собору чи Псевдособору було поміркованим, як і у багатьох інших русинських дослідників. Він визнавав значення Костельника як видатного мислителя та інтелектуала, який мав глибокі знання в богослов'ї та філософії, а також прагнув побудувати діалог між Східною та Західною християнськими традиціями. Тамаш розглядав діяльність Костельника в контексті важких умов, у яких опинилася УГКЦ під радянським тиском, і певною мірою намагався виправдати його дії як вимушені.

Русинський дослідник вважав, що Костельник був глибоко переконаний у необхідності об'єднання християнської традиції, і вважав, що участь Костельника в ліквідації УГКЦ та приєднанні до РПЦ була частково продиктована цими переконаннями. На думку Тамаша, Костельник міг вважати, що це єдиний спосіб зберегти певну форму духовності та релігійної практики для своїх вірян в умовах тотального радянського контролю. Однак Тамаш також визнавав, що ці дії призвели до розколу і значної втрати для УГКЦ, і в цьому плані не виправдовував Костельника повністю. Його підхід до цієї теми був скоріше філософським і етичним, ніж різко політичним або історичним, що дозволяло йому підкреслювати інтелектуальну спадщину Костельника, не вдаючись до надмірної критики за його політичні рішення.

Ще однією науковою роботою, витриманою в помірній манері, є книга «Гавриїл Костельник: філософські погляди» Ірини Мірчук та Марії Кашуби. Автори розглядають фігуру Гавриїла Костельника в контексті його філософсько-релігійних поглядів та особистої долі. Дослідження не подає однозначної оцінки його як зрадника чи колаборанта, хоча автори приділяють значну увагу його участі у Львівському соборі 1946 року, та займають послідовну проунійну позицію.

Мірчук і Кашуба намагаються зберегти об'єктивний підхід, зосереджуючись на аналізі філософських праць отця Гавриїла та його богословських роздумів. Вони представляють Костельника як мислителя, чий світогляд був сформований складними історичними обставинами, зокрема незвичайним етнічним походженням, напівхорватським вихованням та складною долею його родини – а конкретно, дітей. Хоча участь Костельника у процесі ліквідації УГКЦ викликає значну дискусію, автори акцентують увагу на тому, що він бачив себе радше як захисника віруючих, котрий шукав компромісу в умовах тиску, аніж як беззаперечного зрадника. Загалом, автори уникають спрощених етикеток, намагаючись зрозуміти мотивацію Костельника та вплив на його дії як зовнішніх, так і внутрішніх чинників.

Підсумовуючи, наступна позиція – «Костельник діяв переважно з благих мотивів, його творчий спадок вартий уваги, проте факт колаборації перекреслює всі його здобутки» - в тій чи іншій формі є домінуючою серед унійно налаштованих інтелектуалів, таких як Олег Петрук, Олег Гірник, Ліна Важель, Ігор Загребельний та згадані вище вчені. Визнання ролі та досягнень, що важливі, проте нівелюються співпрацею з ворогом.

Виходячи з міркувань про наукову об'єктивність, варто би сказати, що така ситуація потребує доробки. Відхід від релігійно забарвленого погляду на складну фігуру в ще більш складній епосі, потреба у врахуванні всіх факторів, спроба подивитись на протопресвітера з альтернативних точок зору – всі ці рекомендації є валідними, проте, як би дивно це не було, саме кращі представники прокатолицько налаштованих вчених є чи не найоб'єктивнішими в даній сфері. Не враховуючи цілу низку ригорично налаштованих публікацій, малоцінних з

наукової точки зору (їх шановному читачу пропонувалось знайти на початку першого розділу даної роботи), саме ці вчені, по-перше, досліджують Костельника найглибше, по-друге, часто випускають цінні друковані джерела, по-третє, відносно альтернативно налаштованих науковців, про яких нижче, їх просто багато. Вочевидь, діяльність отця Гавриїла залишила значний слід в історії Української Греко-Католицької Церкви, і намагаючись осмислити наслідки діянь отця Гавриїла, проунійно налаштовані інтелектуали поступово відходили від емоційно забарвлених лозунгів та створили одні з кращих (якщо не кращі) тексти, що присвячені життю та діяльності протопресвітера Гавриїла Костельника.

На протилежному ідейному полюсі у питанні відношення та оцінки діяльності отця Гавриїла, як і всієї фігури в цілому, стоять проортодоксальні автори. Говорячи про цей спектр текстів, присвячених фігурі Костельника, потрібно зазначити ряд важливих моментів. По-перше, безпосередній вплив на православну думку. Не дивлячись на те, що Костельник суттєво вплинув на стан православних церков на Галичині та навіть ширше, у всьому Радянському Союзі (наприклад, значний відсоток усіх православних священників СРСР походили саме із Західної України, що стало можливим значною мірою завдяки діяльності панотця), ідеї та думки самого отця Гавриїла мають надзвичайно обмежений вплив на твори сучасних православних богословів. В кращому випадку окремі напрацювання протопресвітера включаються в історію думки Церкви, інколи використовуються в міжцерковних дискусіях, проте послідовників безпосередньо Костельника серед сучасних православних авторів знайти складно. Кількість досліджень, що ведуть таким чином налаштовані вчені, залишається порівняно невеликою. Чому? Основна причина цього полягає у тому, що в часи СРСР богословам було вочевидь не до того, а після розвалу Союзу основні богословські питання стосувались теми екуменізму, канонічного права, патристики, зовнішньої церковної політики та державно-церковних відносин. Багато ортодоксальних мислителів вказують на відсутність загальної парадигми сучасного православного богослов'я, навіть кажуть про кризу, звертаючись до подій в релігійному полі України. На цьому фоні Костельник, являючись все ж таки феноменом суто

(майже) українським, залишається на подібному фоні предметом вивчення для рідких ентузіастів та зручним символом в давній суперечці з греко-католиками.

У своїх працях проортодоксальні дослідники, як і слідує з такої характеристики, мають тенденцію підкреслювати ті аспекти діяльності Костельника, які є компліментарними для православ'я. Отець Гавриїл часто зображується як ключова постать у боротьбі за воз'єднання (в даному контексті це слово вживається без лапок) Греко-Католицької Церкви з православ'ям, що добре видно в його участі в Львівському Соборі 1946 року. Важливо зазначити, що це позитивне висвітлення не завжди заважає науковій об'єктивності, але ухил на користь православної позиції прослідковується практично у всіх текстах цих авторів. Об'єктивно секулярні або нейтральні праці про Костельника є рідкістю та зустрічаються частіше за все у історичному дискурсі.

На рівні народної православної свідомості Гавриїл Костельник залишається постаттю позитивною. Він сприймається як захисник православ'я, і участь у ліквідації Греко-Католицької Церкви та сам факт організації цього зібрання завдяки зусиллям Костельника на пересічному рівні вбачається як перемога. Мученицька смерть лише підкреслює подібне ставлення. Так, у західноукраїнських єпархіях Костельник вважається місцечтимим святим, і Українська Православна Церква навіть мала намір приєднати його до лику святих – про що трішки пізніше.

Варто також зазначити, що православні автори менш схильні до емоційних чи конфліктних висловлювань щодо Костельника, на відміну від проунійних письменників, які часто підкреслюють зраду ідеалів греко-католицизму та співпрацю Костельника із радянською владою. Проправославна література, як правило, зосереджена на теологічних аспектах і менше звертається до політичних моментів, що оточували діяльність отця Гавриїла. Це відрізняє її від більш критичних ідеологічних позицій проунійних авторів.

Перед тим, як переходити до конкретних персоналій, варто згадати процес, що слугує чудовим індикатором відношення до панотця сучасними священниками та релігійними діячами УПЦ, а саме, канонізацію протопресвітера Гавриїла в Українській Православній Церкві. Ця подія мала місце в 2008-2010 роках.

Ініціатором канонізації був владика Августин (Маркевич), сьогоднішній архієпископ Білоцерківський та Богуславський. У вищеназваний період він очолював Львівську кафедру, і, як було показано у згаданому в початку першого розділу телесюжеті Вахтанга Кіпіані, мав особливе відношення до протопресвітера Гавриїла – вважав того своїм небесним покровителем.

Причини канонізації цілком очевидні і вже були описані – свідомий греко-католик, що перейшов у православ'я; захисник віри; відомий та впливовий інтелектуал свого часу; мученик. В 2000-му році митрополитом Харківським і Богодуховським Никодимом було навіть написане богослужіння в честь протопресвітера. Однак спеціальна комісія Київської митрополичої канцелярії вирішила, що Костельник не підпадає під строгі критерії святості, після чого всі згадки про процес канонізації зі всіх офіційних документів було м'яко та тихо вилучено. Сталося це через віднайдення значного масиву текстів панотця, що стосувались стигматизму, віщих снів, енергетизації світу та інших містичних напівокультурних явищ.

Тобто для православної церкви (головним чином – УПЦ) Костельник є важливим символом перемоги та людиною, що свідомо покинула Унію заради ортодоксії. Однак чи можна вважати його внутрішньо православним мислителем та взірцем думки для богословів? Важко сказати. Питання відповідності богословських ідей Костельника із православним богослов'ям в більшій мірі залишається нерозкритим.

Як було сказано вище, текстів, присвячених Костельнику, проортодоксальні автори написали відчутно мало. Текстів радянського періоду цього напрямку взагалі майже не існує. Зберіглась невеличка гомілія на смерть отця Гавриїла, виголошена ієромонахом Олексієм (Петришиним), надрукована у 9 номері журналу «Православний вісник» за 1948 рік. В ній автор стверджує, що Львівський Церковний Собор 1946 року більшою мірою стався завдяки доктору-протопресвітеру отцю Гавриїлу, що «склад його душі і спосіб його думання були православними» [Православний вісник № 9-10, 1948, с. 277] і що цю православність

можуть ствердити його численні учні. Що отець Гавриїл публічно казав, що був готовий померти за православ'я і саме це зробив, і тому є мучеником.

В честь десяти років по смерті Костельника в цьому самому журналі «Православний вісник» у 1958 році також було надруковано дві невеличких статті. Одна, за авторством Н. Любомирського, скоріше є вираженням щирого захоплення та хвалебним гімном. Отця Гавриїла порівнюють з блискавкою, що явилась на Галицькій землі, проповідником правди, розсіювачем темряви, спасителем батьківської землі тощо. Автор не скупиться на велеречиві та барвисті метафори. «Ти став у нас євангельським плугатарем, що, взявшись за чепіги плуга, не оглядався вже назад... І ти упав під Божим храмом за правду Божу, який віддав усе своє життя, за правду, що засіяла з висоті Востока, за святу нашу єдність у Церкві Православній» [Православний вісник № 9, 1958, с. 278]. Друга стаття має більше наукової цінності. В ній протоієрей Г. Мирович приводить епізод із власного життя, а саме випадок в 1926 році, коли сам протоієрей прочитав брошуру Костельника «Нова доба нашої Церкви». Автор пише, що «чимось новим потішаючим, солодким повіяло зі сторінок «Нової доби» о. д-ра Г. Костельника. Немов весняний легіт, що топить ледяну кригу і будить нове життя... Бо дійсно наша судьба подібна до потопання, а якщо б ми хотіли бути оптимістами, то скажемо, що доля нашої уніатської Церкви, як доля старця, сказанного на нужденне «доживіття», якому молоді спадкоємці дають ще прожити якийсь час, однак раді би спекатися його чим скоріше... Отже – реставрація старої Візантії! Це одинока ідея, яка може поставити унію на її власні ноги». [Православний вісник № 5, 1958, с. 144]

Далі автор пише, що вирішив зустрітись з Костельником особисто, та мав з ним розмову. Мирович прямо запитав отця Гавриїла, що він розуміє під «реставрацією старої Візантії», і у відповідь почув, що «я розумію під цим поворот до віри наших батьків» [Православний вісник № 5, 1958 рік, с. 145] та те, що «...Ще не прийшов час, щоб можна було розкрити наші карти, але вірю, що він скоро надійде» [Православний вісник № 5, 1958 рік, с. 145]. Таким чином, автор доводить

тезу про те, що Костельник збирався приєднуватись до православ'я ще у 1926 році і вже тоді був православним по духу.

Розглядаючи цей епізод критично, можна було би зауважити, що Костельник часто казав співрозмовникам не те, що думав сам, а те, що від нього чекають почути. Маючи на увазі його дипломатичний хист (а говорячи простіше – хитрість та талант у слові), можливо, мало місце риторичне перебільшення. Однак подібне свідчення людини, безпосередньо знайомої з Костельником та його поглядами, є надзвичайно цінним для подальшого аналізу творів та діяльності отця Гавриїла.

Говорячи про пострадянські тексти, їх також дуже небагато. Було проведено декілька тематичних конференцій та випущено тези по ним – так, у 2008 році на честь 60-ліття від дня смерті панотця у Львові зусиллями Львівської митрополії Української Православної Церкви були проведені вчистості, в тому числі конференція та науковий семінар; світ побачило біля десятка статей дослідницького та богословсько-полемічного напрямку, однак серйозних робіт з науковим чи богословським ухилом майже немає. Ті роботи, що так чи інакше торкаються фігури панотця, роблять це в історичному контексті – як приклад можна навести працю за авторством Кирила Фотієва «Православна Церква в Україні та Польщі в 20-му столітті. 1917-1950». Однак чисто філософських чи богословських праць немає чи принаймні вони відсутні у широкому доступі. Ніхто з православних богословів чи ширше, проправославних мислителів, глибоко проблемою Костельника не займався, не важливо, чи це були тексти з претензією на науковість, чи тексти, які цілком залишаються всередині ортодоксальної богословської традиції. І така ситуація виглядає ще більш випукло на фоні проунійних авторів, які розглядали спадок отця Гавриїла з історичного, з філософсько-аналітичного, з теологічного, з релігієзнавчого, з лінгвістичного, з літературознавчого та інших сторін та породили суттєвий масив текстів, частину з яких було згадано вище.

Повертаючись до пострадянських проортодоксальних текстів, присвячених Костельнику, варто почати їх розгляд з цікавого документу – «Житіє святого священномученика та сповідника за православ'я – протопресвітера Гавриїла

Костельника». Ця невеличка брошурка за авторством митрополита Харківського і Богодуховського Никодима в цілому витримана в канонах, притаманних житійному жанру, та є першою спробою описати Костельника безпосередньо як святого. Текст детально описує життя отця Гавриїла, наголошуючи на його трансформації від греко-католицизму до православ'я. Центральна ідея полягає в зображенні його як непохитного шукача істини, який, у пошуках духовної правди, став противником Унії і перейшов до православної церкви. Автор характеризує Костельника як мученика і героя, який посвятив життя боротьбі за православну віру в умовах радянської окупації. При цьому автор, з однієї сторони, використовує усі притаманні цьому жанру агіографічної літератури інструменти: опис духовних подвигів, ідеалізація, вживання виразної алегоричності та символіки; з іншої ж притримується більш помірному стилю, уникаючи патетичних закликів та гасел.

Оцінка автора щодо Костельника вкрай позитивна. Митрополит Никодим підносить його як символ стійкості та духовної мужності, підкреслюючи, що рішення Костельника приєднатися до православ'я було мотивоване не лише особистими переконаннями, а й відповідальністю перед вірянами. За словами автора, ще до свого навернення Костельник як пастир та мислитель виробив у собі «ясний погляд на все, що діється, коли мав вести інших за собою» [Православний вісник № 1, 2000, с. 285]. «Духовна спорідненість з правдою східного Православ'я не тільки визволила о. Г. Костельника від римського «зачадження», але й поставила його як полум'яного і натхненного поводиря на чолі борців проти унії» [Православний вісник № 1, 2000, с. 287], і саме тому увесь час до відкритого прийняття православ'я отець Гавриїл в різних суперечках стає на захист східного обряду в Унії, ретельно передивляється римську теологію та раз за разом терпить обмеження через свою позицію. Житіє віддає особливу увагу вищій точці в житті Костельника – його ролі в ліквідації Унії в Галичині після Другої світової війни. Митрополит Никодим відзначає ключову роль панотця в інтеграції греко-католиків у православну спільноту. «Головним рушієм возз'єднання, душею цієї великої справи, безперечно був Г. Костельник. Таке місце йому визначено було довгими роками боротьби проти латинізації унії... Благословенною вершиною, до якої

простував о. Г. Костельник, невсипущою працею всього життя був Львівський Церковний Собор 8-10 березня 1946 року» [Православний вісник № 1, 2000, с. 287-288]. Так це описує автор. Яким чином він оцінює та характеризує саму Унію, зрозуміло.

В цілому, вся брошура має яскравий православний ухил. Автор не розглядає контраргументів або альтернативних позицій, таких як католицький погляд на Унію чи мотиви її прихильників, однак жанр цього і не передбачає. Костельник представлений як визначна фігура, яка свідомо протистояла католицькій церкві. І хоч у тексті відсутній глибокий аналіз його особистих сумнівів або складнощів у цьому рішенні, він служить своїй проповідницькій цілі.

Ще один документ, вартий уваги – це стаття вже не один раз згадуваного архієпископа Августина «Православність протопресвітера Гавриїла Костельника», яка присвячена аналізу православних переконань отця Гавриїла. В тексті автор виступає проти твердження, що приєднання отця Гавриїла до ортодоксії – це виключно результат зовнішніх факторів впливу. Автор підкреслює свідомий вибір панотця на користь Православної церкви та стверджує, що перехід Костельника був результатом його глибоких духовних пошуків, а не лише відповіддю на політичну ситуацію після Другої Світової Війни. Центральна ідея твору полягає в тому, що православність Костельника має внутрішній, фундаментальний характер, який формувався впродовж життя. Автор розглядає ряд текстів панотця та на їх основі висуває тезу, що Костельник ще уніатом переконався в істинності православ'я, став православним по духу і свідомо прийняв «батьківську віру».

Митрополит Августин представляє Костельника як фігуру, яка з'єднала духовні пошуки з науковими дослідженнями, наголошуючи на його інтелектуальній чесності та глибині релігійних переконань. Костельник описується як людина, що пройшла складний шлях трансформації від греко-католицизму до православ'я, але цей шлях не був продиктований зовнішніми обставинами чи тиском, а був результатом його власного прагнення до правди. Автор також підкреслює важливість Костельника для відновлення православ'я на

західноукраїнських землях – певним чином, сам митрополит Августин є наступником Костельника у цьому питанні.

В цілому, стаття є яскравим прикладом православної інтерпретації діяльності Костельника. У тексті наголошується на критичному ставленні до Унії, яка описується як викривлення віри, і сам Костельник зображується як один із її головних противників. У матеріалі не надається місця альтернативним думкам або оцінкам його дій з точки зору греко-католицької церкви чи інших релігійних спільнот, тому текст варто сприймати як частину церковного дискурсу з виразно православної перспективи, що дещо обмежує його об'єктивність.

Одним із академічної точки зору найбільш довершених проортодоксальних текстів з виразним та глибоким аналізом першоджерел є стаття Романа Коня «Промнимий криптокатолицизм протопресвітера Гавриїла Костельника». Автор підкреслює, що Костельник є чи не найяскравішим мислителем, що породив греко-католицизм, і тим важливішим є результат діяльності цієї фігури – критика католицизму, поступовий перехід у православ'я та провідна роль у Львівському Соборі 1946 року, коли було ліквідовано Унію. Основна увага в статті зосереджена на критиці тези про те, що перехід отця Гавриїла в православ'я – це результат дії зовнішніх політичних сил та силового тиску радянських спецслужб. Для спростування даного твердження Роман Кінь розглядає погляди Костельника в еволюційній динаміці та подає його критику тих елементів католицької теології, які сам отець Гавриїл вважав несумісними з християнством.

Автор подає конкретні приклади критики Костельника католицької богословської системи, зокрема аналіз та проголошення помилковими догматів про непогрішність Папи та про «філіокве». Костельник вважав ці елементи небезпечними ересями, які підривають основи християнської віри як такої. Цікавою є думка автора про те, що Костельник намагався знайти шляхи поєднання Унії з православною традицією, вважаючи, що унія без латинських догматів могла б мати місце в православному світі. Однак цей підхід виявився надто контраверсійним і викликав негативну реакцію з обох боків.

Автор статті в цілому висловлює підтримку поглядам Костельника, підкреслюючи його внесок у захист православної віри та критику католицьких догматів.

Варто би згадати ще декілька текстів, як наприклад «Протопресвітер Гавриїл Костельник та Львівський Собор 1946 року» за авторством Андрія Драненко чи «Життя та смерть священника Гавриїла Костельника» за авторством Костянтина Єрофеева, проте на цьому зі статтями закінчимо, адже в цілому усі статті проортодоксальних авторів витримані плюс-мінус у одному стилі. Такі тексти зазвичай підкреслюють активну роль Костельника у переході від Унії до православ'я, акцентуючи на його особистому пошуку істини. Костельник використовується як символ та зображується як захисник православної віри, що відкинув католицькі хибні погляди та побачив Унію так, як її бачать самі ортодокси – прозелітичним інструментом боротьби з православ'ям, який сам по собі має мало суб'єктності. Діяльність Костельника, особливо у Львівському Соборі 1946 року, розглядається як ключова у ліквідації Греко-Католицької Церкви в Західній Україні. Автори зазвичай підтримують позицію отця Гавриїла та приєднуються у його критиці католицизму.

Завершивши два великі блоки текстів – проунійних та проортодоксальних – варто би зупинитись на тих роботах, що відображають центристську, «нейтральну» позицію, проте тут виникає проблема. Серед таких по великому рахунку можна назвати лише твори істориків, як наприклад вже згадані Богдан Боцюрків та Юрій Сливка. До цієї когорти можна додати Валерія Стеценко та Ігоря Коляду. Ігор Коляда, доктор історичних наук, у своїй статті «Отець Г. Костельник: контрверсійність портрету» так оцінив фігуру протопресвітера: «На його імені довго лежало тавро «відступника», «зрадника віри», «прислужника більшовизму», але він мав свій особливий погляд на унію православної й католицької церков, був противником латинізації східного обряду, але серед представників української релігійної філософії першої половини ХХ ст., а навіть і серед діячів української духовної культури його постать виділяється насамперед неординарністю мислення, талантом, глибокою ерудицією, всебічною обдарованістю й високою освіченістю,

а також безсумнівним філософським світосприйняттям» [Коляда, 2018, с. 1]. Валерій Стеценко висловився схожим чином: «Найбільш адекватною буде характеристика Гавриїла Костельника як такого багатогранного й самобутнього релігійного мислителя та філософа, який поєднував у своїй творчості томістичну традицію з елементами неотомізму, позитивізму, а подекуди й містики, що особливо притаманне його антропології. Остання близька й українській традиції кордоцентризму (“філософії серця”)). [Стеценко, 2015, с. 115]

Як би смішно це не звучало, але сторінку на інтернет-ресурсі «Вікіпедія», присвячену Гавриїлу Костельнику, також можна віднести до цієї категорії. На превеликий подив вона доволі об’єктивна. Крім відомостей про перехід у православ’я отця Гавриїла називають апостатом – релігійним відступником – проте це єдине висловлювання, яке при бажанні можна інтерпретувати як необ’єктивне. Але назвати цю фразу необ’єктивною неможна, адже Костельник дійсно є відступником від греко-католицизму. У розрізі дискусії це важливо тому, що рядовий українець йде за базовою інформацією не у наукові видання, а звертається до інтернет-ресурсів на кшталт Вікіпедії – тобто не дуже наукових і часто не дуже достовірних. І саме на їх основі формує власне враження про ті чи інші явища.

Наведені вище свідчення – можливо, не всі строго наукові, але вони показують важливу різницю, інколи дуже гостру та навіть непримиренну, що висловлюють різні групи людей щодо Гавриїла Федоровича Костельника. Якщо людина, геть не ознайоmlена з творами самого панотця, спробує на основі вищеназваних свідчень скласти в голові його образ, то в більшості випадків цей образ вийде кривим та повним протиріч. Інакше й бути не може, адже значна частина пересічних українців, богословів та вчених дивляться на Костельника через призму власних поглядів: політичних, релігійних, ідеологічних чи будь-яких інших. Подібне явище далеко не нове в історії як світу, так і України, і здавалось би давно слід залишити ці «замішурені окуляри», ці криві дзеркала розуму в стороні, дивитись на самого пана Гавриїла максимально об’єктивно та включити його багатий спадок в скарбницю української філософської та релігієзнавчої думки. Але чомусь не виходить. І вже який рік існує багато Костельників –

реальний мислитель, богослов, поет, філософ, громадський діяч, та ідеологічно викривлені карикатури. Перший залишається знаним небагатьма вченими, тоді як інші широко (відносно) відомі та продовжують свою шкідливу діяльність. Чому так сталося?

На це питання відповідь проста і складна одночасно. Костельник діяв на полі релігії, політики та ідеології – там, де будь-які вчинки сприймаються близько до серця. Особливо це стосується релігійного виміру. Як відомо, релігійні конфлікти в історії людства завжди були чи не найгострішими, і протопресвітер, виступивши проти Берестейської Унії 1596 року, поставив між собою і наступними поколіннями українців товстий релігійно забарвлений чорно-білий фільтр. Перехід у православ'я – зрада батьківської віри, як це бачать сьгоднішні греко-католики – також додає перцю. І власне виходить, що якщо людина вважає себе членом християнської громади, головним чином - Української Греко-Католицької Церкви чи Української Православної Церкви, то традиція цієї громади диктує, через який фільтр сприймати самого панотця Гавриїла, його твори та іншу діяльність.

Отже, перший фільтр, що закриває фігуру Костельника від об'єктивного погляду мислителя – релігійний. І він є самим яскравим на цьому шляху. Наступна перепона, яку потрібно побороти науковцю при вивченні спадщини панотця – це ідеологія. Не дивлячись на всю очевидність такого кроку, у світлі новітньої історії України це зробити не так просто.

При більш глибокому аналізі можна виокремити ще деякі загальні перепони, що заважають сприймати отця Гавриїла незатьмареним оком, але вони так чи інакше виходять із двох названих – релігія та ідеологія. Тому, завершуючи цей дещо затягнутий вступ, потрібно підвести першу тезу, яку завжди варто тримати в голові при взаємодії з Костельником: потреба залишити власні вподобання за межами наукового аналізу. Фігура панотця вкрита павутиною необ'єктивних поглядів, ангажованих висловлювань та ідеологічно забарвлених положень, єдина ціль яких – просунути таку точку зору, що є прийнятною для поглядів якоїсь конкретної групи. Зустрічаються ці некорисні явища не лише в публіцистичних творах, але і у цілком респектабельних наукових трудах. І щоб уникати подібного,

науковцю доводиться весь час продиратися крізь ці мисленнєві хащі та раз за разом здавати екзамен на об'єктивність – що, враховуючи новітню історію України, зовсім не просто.

Така вже фігура Костельника, така вже специфіка праці з його спадком. Цей дійсно непересічний мислитель діяв у дуже непростий час в дуже непростих обставинах, і ми маємо цілий ряд перепон, що заважають науковцям у своїх пошуках. Частина з них була описана вище. Інший приклад: сучасна наука точно не знає, скільки творів вийшли з-під пера отця Гавриїла. Юліан Сильвестрович Тамаш у своєму труді «Гавриїл Костельник між доктриною та природою» станом на 1986 рік називає цифру 261 видрукованих та 59 рукописних творів – 48 та 58 сотень сторінок відповідно. [Тамаш, 1986, с. 29.] Однак пан Юліан не був ознайомлений, наприклад, із особистим архівом Костельника, що тепер знаходиться у бібліотеці Київської Духовної Академії і Семінарії (скорочено КДАіС) та іншими роботами, що були знайдені науковцями вже в 21-му столітті. Тому назвати точне число робіт, що вийшли з-під пера панотця Гавриїла, не можна навіть сьогодні.

Таке значне число творів ділиться між найрізноманітнішими жанрами, в яких працював протопресвітер. Філософія, богослов'я, публіцистика, художня творчість, літературна критика – Костельник завжди направляв свої мисленнєві зусилля у різні сторони. Отець Гавриїл міг писати рукопис з психології атеїзму, критикувати папство, досліджувати стигматизм та ставити театральну драму власного авторства в один і той самий час. «Людина сентиментального, а водночас вибухового характеру, людина, яка перескакувала з однієї ділянки знання в другу, людина, яка пробувала продукуватися на відтинках філософії, теології, літератури, поезії, історії, християнської містики, педагогіки, проповідництва, але водночас людина, яка не змогла сконцентруватися на одному полі людських знань, Г. Костельник часто падав у крайнощі» [Гриньох, 1970, с. 168]. І. Гриньох саме так характеризував цю рису отця Гавриїла. Не з усім в цій цитаті можна погодитись, але що в ній відображено точно, так це багатонаправленість Костельника. Подібний стиль творчості доволі часто виливається в не самі зручні для дослідників

обставини. Наприклад, по-перше, значна частина творів панотця виходить за межі озвученої автором теми. При цьому Костельник любить давати різноманітним термінам у конкретному контексті певне специфічне значення, про що можна прочитати ось у цьому умовному творі, який існує лише у формі рукопису і знаходиться у приватній колекції чи взагалі загубився на полотнах історії. Ситуація не завжди така драматична, але тримати в голові подібну можливість варто завжди.

По-друге, специфічний стиль чи «інтелектуальний почерк» панотця, що виражений у манері змішувати різноманітні сфери дослідження та методології дослідження у одній роботі. Виразна психологізація усіх процесів – самий помітний приклад подібного. Інколи навіть складно зрозуміти, а до якої сфери науки потрібно віднести ту чи іншу працю, адже під однією обкладинкою філософські викладки в сфері гносеології змінюються специфічною богословською концепцією (наприклад, душі-свідомості), потім виникає філософія релігії з її фундаментальними поняттями, з них якимось чином автор доходить до окультних уявлень, з яких знову повертається у гносеологію. І це коло може кружляти десятки раз, заводячи дослідника в самі неочікувані місцини. Пізніше такий *modus operandi* приведе до самого неоднозначного повороту думки панотця – створенню власної псевдоокультної системи на основі неправильно сприйнятих досягнень фізики, про що далі. Подібна своєрідна манера роботи часто перешкоджає зарахуванню Костельника до лав українських релігієзнавців (у широкому сенсі). Більшість дослідників, що стикаються з творчістю панотця, вписують його ідеї у контекст богословської думки України першої половини ХХ століття. Однак його праці також є важливим здобутком вітчизняного релігієзнавства. Іншими словами, крім богословських проблем та побудування своїх специфічних окультно-містичних концепцій, Костельник у своїх працях розкривав теми ідентифікації релігії, релігійного світогляду, співвідношення релігії та науки, значення термінів «православ'я», «католицизм», «греко-католицизм», займався релігійною компаративістикою тощо. Тим самим Костельника можна вважати причетним і до розвитку українського релігієзнавства першої половини ХХ століття.

Принагідно постає проблема належності тих чи інших богословів до вітчизняної релігієзнавчої думки. На думку О. Сарапіна, «до видатних представників вітчизняної релігієзнавчої думки треба віднести тих інтелектуалів, які усвідомлено наполягали на своїй «руській» (українській) ідентичності. В такому разі до представників вітчизняної релігієзнавчої думки також належать ті історики, богослови та філософи діаспори, які займалися відповідною тематикою за умови, що вони визнавали «українські землі» своєю духовною батьківщиною» [Сарапін, 2019, с. 38]. Зауважимо, що Гавриїл Костельник своєю духовною батьківщиною визнавав Україну і в своїх роботах послідовно проявляє щирий патріотизм, про що також буде сказано далі.

1.2. Презентація особистості

Говорячи більш конкретно, для початку висвітлимо деякі загальні відомості. Вперше побачив світ Гавриїл (чи Габор) Костельник 15 червня 1886 року у мальовничому селі Руський Керестур, сьогоднішня Сербія, що в ті часи входило до Австро-Угорщини. Місце доволі специфічне – заснований вихідцями із Закарпаття та Пряшівщини, Руський Керестур входив у регіон Бачка, що стояв на перетині традицій українців та угорців, русинів та хорватів, католицизму та православ'я й у більш глобальному масштабі – Заходу та Сходу. Така собі маленька Україна, що зазнає впливу з усіх боків. Руснак за походженням, молодий Габор сповна прийняв цей дух багатогранності, постійної динаміки і пізніше відображав це у власних творах.

Батьки майбутнього священника, Федір та Ганна Гомзов-Костельники, були простими селянами, греко-католиками за релігійним сповіданням. Належали до нащадків першої хвилі масової міграції українців на ці землі. Вони прагнули дати всім шістьом дітям (Михайло, Янко, Марія, Юлія, Гелена та Габор) достойну освіту, проте якісне навчання отримав лише майбутній протопресвітер. Їх син засвоював знання у трьох школах. Спочатку Гаврило вчився у рідному селі в мадярській початковій школі, пізніше в гімназії міста Винковиці та завершив

середню освіту у хорватській гімназії в Загребі і там же вступив до Загребського університету на факультет теології, де розпочав свої богословські студії.

Надзвичайно цікавим артефактом цього періоду життя майбутнього священника є залікова книжка, яку у своїх наукових пошуках віднайшов Олег Гірник. Записи у цій книжці вказують на те, що Костельник проявляв сильний інтерес до питань етики та пізнання. Учителями молодому Габору стали визначні хорватські мислителі свого часу, такі як Альберт Базал, Франьо Маркович та Дюра Арнольд. [Гірник, 2008, с. 43-44].

Закінчивши у Загребі перший курс, у січні 1907 року Костельник був переведений до Львова, що тоді входив до складу Польщі, і тут продовжив пізнання теології в своїй Alma mater, Львівській Духовній семінарії Святого Духа. Цей перехід відбувся силами митрополита Андрея Шептицького, який за рекомендацією отця Діонісія Нярадї (майбутній греко-католицький єпископ Крижевецької єпархії у 1920-1940-х роках) вирішив допомогти перспективному юнаку.

Після закінчення духовного закладу, знову з допомогою Шептицького, Костельник рушає до Швейцарії, де вивчає філософію у Фрайбурзькому університеті. Результатом його дворічних трудів стає докторська дисертація «De principiis Cognitionis Fundamentalibus», написана, до речі, латиницею. Молодому мислителю присуджується науковий ступінь доктора філософії, здобутий у 1913 році.

Студентський період життя Костельника є особливо цікавим для дослідників Львівсько-Варшавської філософської школи Казимира Твардовського, як, наприклад, С. Іваника. Цей вчений на основі характерних прийомів мислення та факту, що Костельник слухав лекції Твардовського, висуває тезу, що отця Гавриїла можна вважати послідовником Львівсько-Варшавської філософської школи. Так це чи ні – питання дискусійне, йому буде приведено місце далі.

Повернувшись у Львів, Гавриїл одружився на Елеонорі Зарицькій, донці директора української гімназії в Перемишлі, та одразу був висвячений на священика. Після цього панотець більше трьох десятиліть безперервно служив у Львові в духовному сані, а саме в тому ж році отримав направлення у Церкву Преображення Господа Нашого Ісуса Христа, де служив більшу частину свого священницького життя. Відразу зарекомендував себе як талановитий проповідник – на його гомілії збиралася практично вся інтелектуальна еліта та вчена молодь міста. В цей час почав викладати у львівських гімназіях, в основному Закон Божий, догматику, історію релігій, апологетику. З 1920 по 1930 роки у Львівській Духовній семінарії Святого Духа викладав значний перелік дисциплін, серед яких логіку, історію філософії, метафізику, психологію, християнську соціологію та філософію. Вів катехизаторські заняття для учнів I та II реальної школи Львова, для філії Української державної гімназії, а починаючи з 1941 року – також для I й II Української гімназій у Львові. У 1923 році він стає деканом богословського факультету, та у тому ж році, при безпосередній участі отця Гавриїла, при Львівській Духовній семінарії Святого Духу відкривається Українське наукове богословське товариство з друкованим органом «Богословіє». Деяко пізніше, 1928 року займає посаду професора Львівської богословської Академії, яку обіймає до 1931 року. Також трудиться редактором релігійного журналу «Нива» з 1920-го по 1929-й роки. Весь час активно друкується у періодичних виданнях «Мета», «Дзвоник», «Діло», «Богословії», «Нива», «Поступ», «Краківські вісті» та багатьох інших.

Видатні здібності до слова молодий Габор виявив із самого дитинства, чим сильно виділявся серед однолітків. Він рано почав писати вірші, і вже у вісімнадцятирічному віці видав перший збірник власної поезії, вірші якого були написані на рідному бачвансько-русинському діалекті. Отець Гавриїл писав також латинською, німецькою та хорватською мовами, але найбільше українською. Разом з цим, бажаючи допомогти рідній місцині, він 1923 року склав граматику бачвансько-русинського діалекту - «Граматику бачвансько-русской бешеди». Таким чином, Костельник дав інструмент іншим русинам та став основоположником

череди русинських поетів другої половини дев'ятнадцятого та першої половини двадцятого століття та, кажучи ширше, засновником бачванської літератури в цілому. Більш детально про лінгвістичні та художні пошуки панотця піде мова нижче.

Прийнявши священний сан, Костельник не залишає художню літературу, на ниві якої почав трудитись ще в дитинстві, також пробує себе як літературний критик, але поступово його увага звертається до речей більш фундаментальних. З-під пера протопресвітера роботи з питань історії, теології та філософії починають виходити часто та густо. Не дивно, що отець Гавриїл майже одразу став одним із лідерів інтелектуального поля Галичини, і з його думками в тій чи іншій мірі рахувалися всі значні релігійні та інтелектуальні фігури того часу. Все своє життя він підтримує зв'язок із українською громадою в Югославії, до якої по результату Першої Світової війни відійшло його рідне село. Костельник стає одним із засновників культурно-просвітницького товариства «Руске Народне Просвітне Дружство», також відоме як «Просвіта». Засноване 1919 року у Новому Саді силами місцевої інтелектуальної інтелігенції – учителями, освіченими селянами та духовенством – це товариство стало центром громадської та культурної діяльності бачвансько-срїмських русинів. На жаль, 1941 року угорські окупанти заборонили діяльність товариства, і після Другої Світової війни воно не відродилося.

Майже все своє життя Костельник був улюбленцем митрополита Андрея Шептицького. Вони поділяли багато переконань: неприйняття тотальної латинізації греко-католицизму, ополячення Західної України, обидва виступали з різкою критикою політики більшовиків та атеїстичного уряду Радянського Союзу, обоє були прибічниками національного українського відродження. Можна сказати, Костельник у певному сенсі був учнем митрополита Андрея Шептицького, адже Шептицький суттєво допоміг майбутньому священнику: наприклад, отримати хорошу парафію та при зарахуванні до вищих навчальних закладів, докладаючи особистих зусиль для вступу Габора до Фрайбургського університету та Львівської Духовної семінарії Святого Духа. Сам протопресвітер відповідав взаємністю. Так,

отець Гавриїл і особисто, наприклад, на літературних вечорах Львова, і на папері часто розвінчував міф про те, що графський титул митрополита Андрея Шептицького – це перепона в його відносинах з простими людьми. Цьому присвячений вірш «Епоха Митрополита А. Шептицького», [Костельник, 1918, с. 9] що входить до складу збірки «Встань, Україно!»:

Син славних батьків – ти до свого народу

Пристав: не стидався до нього пристати

В часі, як зносив він неволю.

Ти правді служив, для правди

Й неславу на себе приймав!

Коли в філософських та богословських поглядах панотця починається помітний ухил до Сходу, ці відносини майже не змінюються, адже, як було сказано вище, сам митрополит був противником латинізації Унії. Можна сказати, сьогоднішній характер та в деякій мірі суть українського греко-католицизму – це плід роботи митрополита Андрея Шептицького, який зміг надати дещо затіненій на фоні римо-католицизму, внутрішньо невизначеній традиції особливий шарм та форму. Саме дружні відносини з Андреем Шептицьким є однією з причин, чому Костельник залишався у лоні УГКЦ так довго, до самої смерті митрополита, хоча свої просхідні погляди отець Гавриїл доводить до логічного кінця ще в кінці 1930-х. Саме в цей період, в 1930-х та на початку 1940-х років протопресвітер теоретично розроблює перехід Української Греко-Католицької Церкви в ортодоксію.

Поворотною точкою процесу зміни релігійної ідентифікації, що грає ключову роль у житті Костельника, а також точкою, що ділить інтелектуальні здобутки протопресвітера Гавриїла на «до» та «після», стає 1925 рік, коли панотець відвідав Рим, центр католицької цивілізації, та був в негативно вражений побаченням. Але перед тим, як у богословському контексті говорити про особистий поворот Костельника на Схід, потрібно прояснити ситуацію в цілому. Протопресвітер

Гавриїл не був винятком із правил, революціонером, що кинув виклик часу. Ні. Він радше став граничним виявленням глибинних процесів пошуку власної ідентичності, що проходили всередині Української Греко-Католицької Церкви на кінці дев'ятнадцятого – початку двадцятого століття. Чітко виділяються дві потужні внутрішні течії, прозахідна та просхідна, що в цей період активно взаємодіють між собою. Приймати целібат чи не приймати, на якій мові служити – латинській чи українській, що викладати в духовних школах, ставити в церквах статуї чи ні – відповіді на ці та інші питання представники «западників» (відомі представники – Хомишин, Сліпий) та «восточників» (відомі представники – Костельник, Садовський) давали різні. Назвати цей процес конфліктом чи «богословською громадянською війною» буде перебільшенням, однак неспокійна епоха внесла свої корективи та підштовхнула дві «партії» до своїх екстремів. Перша Світова війна, Друга Світова війна, численні політичні та воєнні пертурбації масштабом поменше, нарешті – прихід Радянського Союзу на землі Західної України тощо пришвидшували вищеназаний процес та в кінці кінців призвели до Собору чи Псевдособору 1946 року.

Потрібно сказати, що цей Собор мав особливе місце в релігійній політиці Сталіна. Після Другої світової війни Йосип Сталін прагнув підсилити геополітичний вплив СРСР всіма доступними інструментами, в тому числі використовуючи релігійний фактор. Він хотів зробити Москву центром світового православ'я, що мало на меті як консолідацію влади всередині СРСР, так і міжнародний вплив, головним чином на територіях, які раніше перебували під релігійним впливом інших центрів православ'я, таких як Константинополь. Для цього Руська Православна Церква мала стати провідною православною церквою світу. І хоча відомо, що в 50-х роках товариш Джугашвілі розчарувався в цій ідеї, він втілював у життя декілька кроків для реалізації даного плану. Відновлення діяльності РПЦ у 1943 році, коли Сталін фактично дозволив існувати Руській Православній Церкві в якійсь більш-менш легальній формі, було зроблено в тому числі з цією метою.

Відновлення діяльності РПЦ, призначення нового патріарха тощо стали важливими символічними кроками, оскільки РПЦ повинна була демонструвати свою силу і стабільність, на відміну від ослабленого Константинопольського патріархату. Сталін також прагнув поставити у підлегле становище інші православні церкви, зокрема ті, які перебували на нових радянських територіях. Це включало Грузію, Балканські країни та Східну Європу, де Сталін хотів забезпечити контроль над православними громадами через тісні зв'язки з Руською Православною Церквою. Звісно, всі дії цієї структури повністю керувалися та контролювалися радянськими спецслужбами, але це вже інша історія.

Дії Ініціативної групи на чолі з отцем Гавриїлом були б неможливими, якщо б не намір Сталіна використати православну церкву для своїх цілей. Про зв'язок УГКЦ та ОУН-УПА було добре відомо у радянському таборі, що створювало додаткову мотивацію щось зробити з незручною та ідеологічно ворожою структурою, яка була підпорядкована Ватикану – центру, що ставився до комуністичних ідей з великим скепсисом. На повістці стояло питання – що робити? І так вже лягли події, що стався Собор чи Псевдособор у 1946 році.

Повернувшись з подорожі до Риму, через декілька місяців, у 1926 році протопресвітер Гавриїл видав твір, невелику брошуру «Нова доба нашої Церкви», в якому вперше, ще не дуже помітно проявляються просхідні тенденції Костельника. Дещо пізніше, у 9 номері журналу «Нива» за 1927 рік виходить стаття «Так собі думаю», де отець Гавриїл порівнює східний та західний літургійні обряди, після чого знову стає на бік ортодоксії, а не католицизму. Остаточного його міркування щодо літургійного богослов'я у більш систематизованому форматі були викладені в роботі «Суперечка про епikleзу між Сходом і Заходом» за 1928 рік.

Реакція Ватикану була швидкою. Представник ордена єзуїтів Спачіль піддав вищеназвані твори отця Гавриїла нищівній критиці. Костельник написав ряд статей у відповідь і на сторінках «Ниви» спробував перевести конфлікт в інтелектуальну площину, проте Папський престол скористався адміністративним ресурсом і за

прямим наказом Шептицькому митрополит був змушений позбавити протопресвітера Гавриїла посади декана богословського факультету у Львівській Духовній семінарії Святого Духа та перевести до собору святого Юра під власний нагляд. Проте подібний тиск не зупинив Костельника, швидше навпаки, нав'язаний статус «опального богослова» лише підштовхнув панотця до інтелектуальної діяльності.

Починаючи з 1928 року Костельник зосереджує свою увагу на критиці католицизму. Праці, що стосуються інших значних напрямків його роботи (критика еволюціонізму, гостра полеміка з більшовицькою та комуністичною ідеологією тощо) не припиняють виходити, проте їх стає менше. Саме в цей період з'являються його головні антикатолицькі твори: «Великі святі – Кирило і Мефодій» (1927), «Апостол Петро і римські папи» (1931), «Розвиток папства в перші п'ять століть» (1933) та багато інших. Переважну більшість цих творів не було допущено до друку – вони залишилися у формі рукописів та були надруковані значно пізніше, у 1940-х роках чи взагалі після смерті панотця. В 1936 році отець Гавриїл на уніатському з'їзді у Львові виступив з доповіддю «Ідеологія унії», в якій стверджував безперспективність Греко-Католицької Церкви в її теперішньому стані та необхідність глибоких змін на користь християнської ортодоксії. В 1943 році на Львівському єпархіальному соборі він виступив із нищівною критикою католицьких догматів, за що був у різкій формі позбавлений слова. Полишивши зібрання, отець Гавриїл почав відкрито закликати греко-католиків перейти у православ'я.

Можливість виконати таке своє бажання Костельник побачив пізніше. Після того, як радянські війська зайняли Західну Україну, перед керівництвом Української Греко-Католицької Церкви постала складна дилема – що робити далі? Атеїстична радянська влада до будь-яких релігійних організацій ставилась дуже конкретно, а УГКЦ ще й відкрито співпрацювала з нацистською Німеччиною. Цілком можливо, що греко-католики могли повторити долю РПЦ, яку комуністи до війни систематично знищували весь час, поки були при владі. Над Західною

Україною навис привид червоного терору. І в цих умовах фігура протопресвітера Гавриїла, відомого «восточника», який ще в нацистській окупації виступав за з'єднання з православ'ям, виявилася дуже потрібною. Після смерті митрополита Андрея Шептицького делегація уніатських священнослужителів на чолі з протопресвітером Гавриїлом відвідала Москву, де відбулися переговори з керівниками СРСР.

Повернувшись додому, отець Гавриїл приклав значні зусилля для ліквідації Брестської унії 1596 року. Він особисто відвідував приходи та розмовляв із представниками духовенства та мирян. Нарешті, на чолі Ініціативної групи, куди також входили Михаїл Мельник та Антоній Пельвецький, 8 березня 1946 року у Львові, в соборі Святого Юра, Костельник відкриває Об'єднавчий Собор чи Псевдособор. На Об'єднавчому Соборі були присутні 216 архієреїв та священнослужителів. За два дні роботи Собору чи Псевдособору більшість парафіяльного священства перейшла з УГКЦ до православ'я: дали згоду на перехід 986 священників, відмовилися – 281. Ті ченці та священнослужителі, що не визнали рішень Собору чи Псевдособору, пішли в підпілля або емігрували.

Останні роки життя Костельника були особливо плідними. Саме зараз він пише свій головний філософський трактат у трьох томах – «Логіка» (1942) та цілий ряд текстів з теології та історії релігій: «Як римські теологи воюють», «Примат латинської церкви та уніатської церкви», «Місія» та багато інших. Саме зараз було видано багато праць з критики католицизму, що писалися у 30-і, 40-і та в другій половині 20-х років «в стил». У 1948 році отець Гавриїл по запрошенню прочитав дві об'ємні доповіді на нараді глав і представників автокефальних Православних Церков у зв'язку зі святкуванням 500-річчя автокефалії РПЦ «Ватикан і Православна Церква» та «Римська Церква та єдність Христової Церкви». Доповіді православним єпископатом та духовенством були зустрінуті надзвичайно тепло. У цих доповідях було досліджено історію протистояння Західної та Східної церков протягом століть, відзначено насильницький характер залучення слов'ян до Унії з Римом, показано переслідування православного населення Речі Посполитої та

України греко-католиками та католиками у різних епохах. Слід зазначити, що отець Гавриїл не пішов на поводу у дешевої слави та не став обливати Ватикан брудом, як цього чекали радянські газети та ідеологи. Натомість його доповіді були філософсько витриманими, витончено академічними та глибоко аргументованими.

Закінчив своє життя протопресвітер так, як жив – драматично та з долею таємниці. 20 вересня 1948 року він, як завжди, відслужив вранці у своєму храмі літургію та повертався додому, і на порозі власного будинку неподалік церкви його двічі вразили кулею в потилицю. Вбивця намагався втекти, але застрелився, коли не зміг вирватись із натовпу. Свого священника проводжала в останню путь величезна 50-тисячна громада віруючих.

Теорії про те, кому була вигідна смерть Гавриїла Костельника, будуються досі. На даний момент загальноприйнятними є три: вбивство здійснили співробітники НКВС, агенти Ватикану або карателі від ОУН-івського підпілля. Можна припустити, що вбивство протопресвітера Гавриїла було провокацією, щоби розв'язати правоохоронним органам руки у боротьбі з ОУН, але радянські каральні органи жодної додаткової санкції щоби вести боротьбу з українськими націоналістами не потребували. Малоімовірним видається і причетність до цього злочину безпосередньо Ватикану. У 1948 році Рим мав більш значні проблеми, ніж дрібна помста священнику-апостату.

По смерті ім'я протопресвітера Гавриїла не забулося. Так, до кінця восьмидесятих років двадцятого століття до його спадку майже ніхто не звертався. Фактично єдиним вченим, який згадує Костельника в цей період історії України, був Мирослав Миронович Олексюк, вчений УРСР, професор Львівського Університету, що описав основні ідеї панотця у своїй праці «Боротьба матеріалізму проти ідеалізму на західноукраїнських землях у 20–30 роках ХХ століття». У 1987 році також виходить друком збірка Костельника «Вибрані твори» під редакцією Йосипа Оксіюка (Видання Екзарха всієї України Митрополита Київського і Галицького, 1987, Київ, 264 сторінки). Цю книжку можна було придбати у Володимирському соборі в кінці 80-х років. Щоправда, М. Кашуба та І. Мірчук у

вступі до збірника «Ultra posse. Вибрані твори» поставили під сумнів авторство деяких публікацій, включених до збірника, передрукованих переважно з «Православного вісника». На їх думку, ці статті містять «чимало історичних неточностей, грубих помилок і огріхів» [Костельник, 2008, с. 8-9].

Із розвалом Радянського Союзу постать Костельника та його діяльність почали поступово досліджуватися. Його твори, його церковна та громадська діяльність з кожним роком вивчається все глибше, хоча досі з недостатнім масштабом. Регулярно проводяться наукові читання та конференції, що присвячені фігурі панотця.

У Воєводині отця Гавриїла шанують та пам'ятають. Руський Керестур, рідне село Костельника, є місцем проведення щорічного фестивалю «Костельниківська осінь», і 1995 року тут отцю Гавриїлу було встановлено пам'ятник. Хоча село залишилося греко-католицьким, як кажуть односельчани видатного філософа та богослова, тут слава Гавриїла Костельника сперечається зі славою самого Тараса Шевченка.

1.3. Філософські напрацювання

Знайомство з трудами отця Гавриїла варто почати з його філософських викладок, а точніше – досліджень в царині гносеології. Роботу в цьому напрямку Костельник почав дуже рано, і це відчувається у всіх його текстах. Взагалі, витончена філософічність та інтерес до законів мислення (сам Костельник логіку вважав перш за все наукою про мислення) є характерними для всієї творчості панотця. Це така собі базова платформа, фундамент, на якому буде будуватись все подальше. Головним чином – три фундаментальні аспекти інтелектуального спадку панотця: його критика атеїзму та захист теїстичної свідомості; містичні розвідки, в яких Костельник пробував описати царину духа категоріями фізики; та критика католицизму. Ці три аспекти виливаються у три концепції: «атеїзм як релігія» (краще всього описана у працях Ігоря Загребельного), «парапсихологія» та «Нова Унія» відповідно. Всі три є богословськими, та перші дві також включають значну

філософську частку – що потрапила туди саме звідси, із захоплення Костельником гносеологією, психологією та законами мислення людини.

Подібна любов саме до цієї частини філософії була привита Костельнику у Фрайбурзькому університеті. Саме там він пише роботу «De principiis Cognitionis Fundamentalibus» (1913), за яку отримує звання доктора систематичної філософії. Теорії пізнання присвячені роботи «Границі демократизму» (1919), «Три розправи про пізнання» (1925), «Das Princip der Identität – Grundlage aller Schlusse» (1929), «Ordo logicus» (1931), незакінчений рукопис «Логіка» (1942) та багато інших.

Навіть побіжний огляд вищеназваних праць дозволить виділити декілька основних ідей, що в тій чи іншій формі присутні у всіх філософських (в широкому значенні) роботах панотця. По-перше, це проголошення кризи людства на численних рівнях, серед яких сам панотець особливо висвітлював культурний, ідеологічний, релігійний та соціальний; по-друге, це ідея зв'язку людини з Природою, а отже – і з Богом; по-третє, Костельникове розуміння свідомості, звідки пізніше виходить його концепція «енергетизму» та специфічна концепція душі – людини, тварин, рослин та світу.

Після докторської дисертації хронологічно йдуть дві надзвичайно цікаві роботи, без ознайомлення з якими коректне розуміння філософської системи Костельника буде складним: «Фільзофічнаа природна гадка» (1914) та «Простір і вселена. Нова метафізична теорія» (1916).

У першій роботі Костельник розглядає філософські аспекти природи та космосу. Він висловлює глибокий інтерес до природничих явищ та їх впливу на людину. Костельник аналізує природу як складову частину космосу, що взаємодіє з людиною на різних рівнях існування. Однією з основних ідей є концепція взаємозв'язку між природою і духом, де він прагне розкрити єдність всього існуючого. Вже тут можна побачити майбутні містичні потяги отця Гавриїла, адже описаний характер зв'язку людини, природи та духа разом з розумінням духовності виходять за межі римо-католицизму та греко-католицизму.

Друга робота, «Простір і всесвіт. Нова метафізична теорія», в цілому продовжує ідеї, викладені раніше. Тут Костельник розглядає поняття простору і

всесвіту з метафізичного погляду. Він пропонує нову теорію, яка спирається на вивчення різних філософських систем та природничі наукові дослідження. Однією з ключових ідей є розуміння всесвіту як цілісного організму, в якому кожна складова частина взаємодіє з іншими. Костельник розвиває ідею внутрішньої гармонії та закономірностей, які керують розвитком всесвіту. При цьому, знову ж таки, ці викладки відчутно виходять за межі католицького Магістеріуму.

Осмилення космосу (причому як у фізичному, так і в духовному розумінні), Природи, їх вплив на людину – це загальний лейтмотив цих праць. Спираючись на нароби попередніх філософів та релігійних мислителів, отець Гавриїл пробує побудувати власну метафізику, яка б, з однієї сторони, включала в себе останні наукові здобутки, та з іншої – духовний, релігійний вимір, який для самого Костельника є головуючим. Створена система вийшла незавершеною, панотець пізніше буде її розвивати у працях по критиці атеїзму, та, як було сказано вище, відмінною від традиційних креаціоністських постулатів Римо-Католицької Церкви. Можливо, саме тому обидві праці так і залишились не виданими: молодий Костельник не ризикнув привертати до себе увагу подібним чином.

В роботі «Границі демократизму» Костельник продовжує розвиток своєї ідеї про зв'язок Природи, сприйняття та Бога. Більшою мірою цей труд присвячений державно-релігійним відносинам та критиці атеїзму, однак отець Гавриїл, хоч і дещо побіжно, торкається цієї теми. «Хто виходить із замислу доцільності, від змислу містичних життєвих прояв, той зовсім послідовно прийде до Бога; а хто виходить від змислу механізму живих прояв, хто зараз при вихідній точці не бачить, або не доцінює змислу містичних життєвих прояв, той зовсім послідовно прийде до атеїзму. Кому світ та його власна душа не отвирають очей, аби вздріти дорогу до Бога, тому не допоможуть ніякі книжки. Тут треба бачити, і від того зачинати» [Костельник, 1919, с. 175].

В цій роботі видно ще одну характерну рису поглядів Костельника – психологізацію усіх процесів. Хоча про це сам отець Гавриїл писав і у вищеназваних творах, саме труд «Границі демократизму» зі своєю релігійно-соціально проблематикою показує цю рису настільки явно. Досліджуючи у першій

половині твору секуляризацію, її прояви на державному рівні та у тому, яким чином влада виставляє межі релігійності (та навіть ставить собі на службу – Костельник зі щирим обуренням критикував як протестантів з їх принципом «чия влада, того і церква» [Костельник, 1919, с. 168], так і католиків, що перетворили власну церкву в політичну організацію), Костельник виходить на рівень свідомості та стверджує тезу атомізованості людства, відчуженості один від одного та від Природи, а отже – Бога, а отже – Костельник передвозвіщає неминучі катастрофи, що чекають на великі та малі суспільні групи. Конкретно в «Границях демократизму» такою катастрофою стає комунізм, який отець Гавриїл також гостро критикує.

Найвищою точкою філософської рефлексії раннього Костельника, роботою, що ввібрала в себе всю критику атеїзму, всі метафізичні розробки, всі спроби знайти зв'язок із надприродним у розумі та мисленні, стає труд під назвою «Три розправи про пізнання». Тут отець Гавриїл рішуче критикує детермінізм, викладки атеїстичних філософів-позитивістів та суб'єктивістський психоаналіз. Останній Костельник вважав проявом людського егоїзму, що викривлює сприйняття всесвіту та перекриває живий метод пізнання, який природнім чином приводить людину до розуміння Творця. Саме аргументований зв'язок між природою, яку Костельник підводить до Бога, та методами пізнання підносить «Три розправи про пізнання» над іншими роботами «філософського» циклу.

Починається труд зі знайомої тези: людство знаходиться у стані кризи [Костельник, 1925а, с. 6]. Внутрішньо-духовна, релігійна сфера людини винесена на окраїну, її місце займає сліпа жадоба до зовнішніх насолод та влади. Природній стан людини спотворено – вона відірвана і від Природи (саме з великої літери – це важливо), і від інших людей. Внаслідок духовної кризи постає криза культурна та, що ще страшніше, соціальна та політична. Автор не вдається в деталі, проте алюзії на попередню роботу «Границі демократизму», де він жорстко критикує комунізм на теоретичному рівні та його конкретні прояви на кшталт соціалізації майна [Костельник, 1919, с. 82], цілком помітні.

Як подолати цю кризу? Лише поверненням назад, до природнього стану людини та «вищих інтуїцій» [Костельник, 1925а, с. 25], головними умовами чого є

відмова від атеїзму на рівні великих соціумів (народів, держав) та одночасно з цим – примирення новітніх здобутків науки з римо- та греко-католицьким віровченням. Термін «Нова філософія» не звучить, але цілком зрозуміло, що саме це мав на увазі філософ. Забігаючи дещо наперед, «Новою філософією» Костельник називає такий спосіб мислення, який виконував би три головні функції: християнське світобачення, що опирається на догматичне вчення нерозділеної християнської церкви першого тисячоліття; примирення християнського віровчення та останніх наукових досягнень у сферах точних наук; апологія теїстичної свідомості перед атеїзмом. Після 1925 року, коли отець Гавриїл активно займається різноплановою критикою Римо-Католицької та Греко-Католицької Церков, він скористався наробками саме звідси, із «Трьох розправ про пізнання».

Крім того, в цій роботі помітна ще одна теза, яка буде розвиватись пізніше, коли Костельник захопиться містикою та стигматизмом: особливе ставлення до Природи. Природа – це не просто творіння Бога, створене заради людини, а дещо цілком окреме, певною мірою божественне та надзвичайно цінне. Саме Природа відкриває самий швидкий шлях до Бога. Природа розкриває методологію богопізнання, є її (методології) джерелом. Прямо про це не сказано, але є очевидним, що Костельник надає Природі власну суб'єктність, хоча і не доводить цю позицію до кінця – пантеїстичною її назвати не можна. Але пізніше, з роками ця думка буде посилена.

Костельник ретельно досліджує акт пізнання – його суть, специфіку залежно від виду (чуття запахів, дотик, смак, слух, зір та окремо – розумове пізнання вірою) та місце у свідомості людини. Також будується власна Костельникова модель свідомості, а саме – свідоме, несвідоме, інтуїція та пізнання [Костельник, 1925а, с. 47]. При цьому розум він вважає не викривленим інструментом, що ніби заражений вірусом суб'єктивності, а цілком достовірним інструментом пізнання. І саме це, довіра до того, що сприймає людина – метод, який допоможе оздоровити тогочасну філософську думку [Костельник, 1925а, с. 50].

Костельник будує цю свою теорію через критику попередніх мислителів. За винятком Іммануїла Канта, філософи минулого (а особливо – якщо вони є

атеїстами) на думку отця Гавриїла не змогли побудувати коректну методологію пізнання світу. Проїшовшись по головних представниках європейської філософії, панотець приходять до висновку, що основою людського чуттєвого пізнання є інтуїція, яку ми отримуємо від природи. Отриману інформацію сприймає розум, що стоїть вище інтуїції – відчуття, візуальні образи, враження тощо. При цьому автор підкреслює, що людина сприймає не самі речі, а лише образи речей, при чому за допомогою віри, адже пізнання світу як такого, феноменів та ноуменів у всій повноті є прерогативою лише Бога. Проте цей розрив між пізнанням Божества та людини можна зменшити – за допомогою науки та віри.

Розробкою чисто філософських, гносеологічних концепцій окремо від своїх богословських напрацювань після 1925 року Костельник більше не займався, адже його власна метафізика та теорія пізнання – це лише інструмент в боротьбі з атеїзмом на теоретичному (наприклад, критика позитивістів чи Рассела) та практичному рівні (критика комунізму та тих політичних рішень, які комуністи запроваджували у СРСР). За одним винятком, у подальшій своїй інтелектуальній діяльності вся гносеологія збирається під Костельниковим авторським терміном «Нова філософія», про яку частково йшла мова вище та більш детально піде у другому розділі. І виняток цей – головний філософський трактат протопресвітера Гавриїла Костельника, його *opus magna*: «Логіка» (1942).

Починався цей труд як простий підручник з філософської дисципліни логіки, але переріс у великий, майже чотирьохсотсторінковий трактат у трьох частинах, де панотець виклав остаточну версію власних поглядів на теорію пізнання, науку, містику, душу та багато іншого.

В основу своєї головної філософської праці Костельник закладає ідею про єдність науки. Чому – про це піде мова у другому розділі. «Поділ наук має тільки методичну вартість, а не органічну. В дійсності, всі науки зросли з собою як органи одного організму... Логіку годі глибше розвинути без метафізики, психології та критеріології (*теорії пізнання – прим. авт.*)... Це не буде змішування двох чи більше наук, тільки доповнення одної науки науками, що сусідують з нею» [Костельник, 1942b, с. 15–16]. За задумом автора, такий підхід мав бути

найдоцільнішим у формуванні переконань, співвідносних із досягненнями природничих наук.

В розділі «Вступні дефініційні пояснення» Костельник проводить власний, нетиповий для філософії поділ на природну та наукову логіку. «Справжня, природна, жива логіка – це людський розум при своїй праці. А наукова логіка – це рефлексія розуму на свою логічну працю. Але природної логіки ще ніхто не проаналізував наскрізь і ніколи не проаналізує. Як біологія не проаналізувала життя наскрізь, як психологія не проаналізувала душі, а фізика матерії, так наукова логіка не проаналізувала і ніколи не проаналізує наскрізь людського розуму при його логічній праці» [Костельник, 1942b, с. 29]. По задуму Костельника, головним завданням наукової логіки має бути відкриття, впорядкування й осмислення процесів природної логіки. Порушення цього співвідношення в бік наукової логіки, згідно Костельнику, призводить до нищівного наслідку. «Ніколи людство не було таке духовно розбите, таке затомізоване, як у наших часах. Майже кожен інтелігент має свою віру, свою метафізику, свою соціологію, свою політику. І лютує щоденно, безупинна війна всіх проти всіх. Модерне людство, яке в своєму засліпленні урлоло собі, ніби релігійні війни вже перевелися, в дійсності саме веде найжахливішу, вікову, релігійну війну, що загрожує безупинною революцією. Будинок людства на вершках науки і культури розсідається, розсипується – наче парламент, у якому немає більшості, здатної до проводу» [Костельник, 1942b, с. 9]. Відновлення нормального співвідношення наукової та природної логік має відбуватися в бік осмислення наукою основних даних, які людина отримує через природний інстинкт та природні інтуїції, головною з яких є релігійна.

Наступну сходинку в контексті проблеми розділення наукової та природної логіки, за думкою отця Гавриїла, займає проблема свідомості. Костельник відходить від сучасних йому закономірностей та робить значний для нього акцент на інстинктах та підсвідомості як основних засобах природного пізнання. І в цьому напрямку стверджує, що «звірі теж мають свідомість, тільки дещо слабшу від людини... Рослина, в свою чергу, стоїть між свідомим та несвідомим життям» [Костельник, 1942b, с. 92].

Далі Костельник робить надзвичайно характерний для себе перехід, та починає виводити душу саме з розуму та майже називає її його частиною. Однак про це мова піде у другому розділі.

1.4 Художня творчість

Беззаперечно, однією із яскравих граней інтелектуального спадку Костельника є його діяльність на теренах художнього слова – проза, поетика, журналістика, літературознавство, драматургія тощо. Вона служить чудовим доповненням до наукових праць та дозволяє глибше зазирнути у особисті погляди філософа. Отець Гавриїл писав вірші, поеми, повісті, залишив значну кількість одиниць малого прозового жанру, декілька театральних вистав (сама відома з них – драма «Євстафова дочка») та навіть виступав в ролі літературного та журналістського критика.

Характерним для Костельника є те, що він не просто виливав власні творчі пориви у слово, він також займався теоретичними пошуками на полі лінгвістики. Саме протопресвітер Гавриїл, як побіжно згадувалося раніше, став автором першої граматики бачвансько-русинського діалекту української мови – «Грамматика бачвансько-русской бешеди». Причому ці два напрямки творчості панотця – художній та мовознавчий – йшли в тандемі, адже молодий Габор почав розробляти теоретичну частину рідної говірки майже одночасно з тим, як вийшла перша збірка його віршів «З мойого валала» (1904).

Костельника цікавило питання – до якої мовної групи належить говірка бачванських русинів і яких мовних впливів вона зазнала? У 1922 році Костельник публікує статтю «Дзе спада наша бешеда?» у календарі «Руского Народного Просвітного Дружтва», де критикує теорію, що говірка бачванських руснаків є частиною словацької мови. «Цілком справедливо можемо нашу говірку зарахувати і до польської мови, бо від поляків маємо у нашій говірці не менше, ніж від словаків. Та правда є така, що ми за своєю мовою та за своїм походженням справжні русини, лиш через багатовікове й близьке сусідство прийняли дещо від

поляків і словаків», [Костельник, 1975, с. 199] пише Костельник, і далі перераховує й аналізує впливи на говірку бачванських русинів: польські, словацькі та найновіші сербські.

Далі виходить «Грамматика бачвансько-рускей бешеди». Головною задачею цього твору сам Костельник називав захист бачванської говірки від подальшого впливу сербської мови. [Костельник, 1975, с. 344] Питанню мовної ідентичності присвячена стаття «Наша бешеда», надрукована у календарі «Руского Народного Просвітного Дружтва» за 1937 рік. Цього разу отець Гавриїл критикує твердження чеського лінгвіста й етнографа Франтішека Тішого, що говірка бачванських русинів належить до чехо-словацької мовної групи. Спочатку Костельник вказує на особливості русинів Бачки, які вказують на їх спорідненість з етносом лемків, що проживають у Польщі, і що самі русини «відрізняють типово словацьку твар від руснацької». [Костельник, 1975, с. 185-186] Далі панотець стверджує, що рідна говірка русинів сформувалась на кордоні трьох народів: русько-українського, польського й словацького. Її основу становить русько-українська мова, на яку з часом відбувся вплив інших мов. Вплив цей був неоднаковий. «Практично все, що у нашій мові Фр. Тіхий вважає словацьким, насправді є польського походження». [Костельник, 1975, с. 186] Після детального аналізу всіх мовних впливів на говірку бачванських русинів протопресвітер робить висновок: «Насправді наша бесіда – це русько-українська мова, дуже сполонізована і лиш трохи словакізована». [Костельник, 1975, с. 194] Те, що велика кількість словаків розмовляють практично ідентичною мовою, називаючи її «словенською», для Костельника є доказом того, що «не наші руські діди від тих словаків, але вони від наших дідів прийняли цю бесіду». [Костельник, 1975, с. 198]

Сучасні лінгвісти вважають Костельника творцем бачвансько-сримського варіанта української літературної мови. [Горбач, 1962, с. 34]

Для розуміння і художньої, і лінгвістичної діяльності Костельника, особливо його ранніх творів, дуже важливим є місце народження та виховання отця Гавриїла, а саме Руський Керестур, важливий осередок русинів на півночі Сербії. Емігрували

українці сюди у XVIII-XIX століттях і перетворилися на дуже своєрідну етнічну групу. У лінгвістичній площині вони були носіями і без того непростих західноукраїнських діалектів, що являлись мішаниною української, румунської, болгарської, словацької та польської мов в різних пропорціях. На це зверху було покладено ряд угорських, німецьких та сербських лексичних елементів, і в умовах, з однієї сторони, ізоляції від материнського західноукраїнського середовища, та з іншої – під постійним впливом оточуючих етнічних груп, утворився сучасний бачвансько-русинський діалект. При цьому належність до греко-католиків відмежовувала бачванських русинів від православних сербів, із якими вони були споріднені візантійським обрядом, а візантійський обряд відмежовував їх від хорватів, католиків латинського обряду. Етноніми «русини», «руснаки», «руснаци» казали про спорідненість з українцями Закарпаття, Галичини та України. «Вийшовши з маргінального середовища, Руського Керестуру, середовища, яке століттями перебувало у культурній, духовній ізоляції від основного пласту українства, Гавриїл Костельник відчував несамовите бажання до самореалізації, до пошуку власного місця у світовому культурному просторі» [Гірник, 2008, с. 42-43]. Так Олег Гірник описує мотиви панотця займатись розвитком літератури рідною мовою, що майже одразу вилилося у лінгвістичні пошуки.

Одним із факторів, що підштовхнув молодого Габора до художньої діяльності, став розквіт хорватської літератури, яка сильно вплинула на майбутнього священника. Період кінця XIX - початку XX століть для Хорватії був дуже насичений. Тоді вирували державотворчі й націотворчі процеси, що відображались в тому числі художнім словом. Це період розквіту літературного романтичного католицизму як серед молоді (Іван Мерц), так і в академічному середовищі (Франьо Маркович). Повертаються з вигнання молоді хорвати, що були відраховані із Загребського університету за антимадярські виступи. Вони закладають основи хорватського літературного модерну. Тоді ж відбувається процес формування хорватсько-сербської літературної мови.

Олег Гірник у своїй статті «Вплив поетичного таланту на формування філософської концепції Г. Костельника» наводить ряд переконливих аргументів, які вказують на спільні риси віршованої творчості у отця Гавриїла та хорватських письменників-модерністів кінця дев'ятнадцятого – початку двадцятого століття. Широке використання релігійних тем та мотивів, відкидання обмежень, які накладає матеріалізм, свідома відмова від сталих поетичних форм та експерименти з білим віршом чи іншими неklasичними елементами, нарешті, помітний ухил в містику та спроби виразити художнім словом трансцендентне – всі ці риси вповні є притаманними Костельнику як поету. Так само, як і іншим представникам хорватського романтизму на кшталт уже згаданих Івана Мерца та Франьо Марковіча.

Костельник розглядав поезію та поетичну творчість в цілому як щось протилежне до матеріалізму та атеїстичної свідомості. Для нього поезія пов'язана з відчуттям таємниці, відчуттям божественного та надприродного. Про це сам Костельник пише у декількох своїх роботах, як наприклад, у роботі «Світ як вічна школа». Поетичний дар – це видиме проявлення духовного досвіду, наслідок релігійно пробудженої свідомості. Для Костельника поезія є ознакою релігійної свідомості, і чим глибше людина пізнала Бога, тим геніальнішим вона є поетом. І навпаки, матеріалізм вбиває творче начало всередині кожного чоловіка. Істинний поет – це завжди духовний шукач, людина, що не задовольняється лише видимим та матеріальним, але той, хто думає вглибину, туди, де знаходиться Бог.

Беручи приклад з хорватської молоді, молодий Костельник починаючи з 1903 року сам почав писати вірші рідною, бачванською говіркою. В 1904 році світ побачила збірка «З мойого валала» (З мого села) – перший літературний феномен мовою бачванських русинів. Саме цю збірку Володимир Гнатюк, відомий український етнограф та громадський діяч, називатиме «унікальним твором Угорської Русі». [Тамаш, 1986, с. 297] Ось лише декілька рядків, щоб шановний читач мав уявлення про творчість раннього Костельника.

КАЖДИ ДЗЕНЬ

Вишло слунко красне, ясне,
И цму швета розогнало –
Жем желєну, били хмарки
Як зос златом да обцагло.

У заградзе ружа красна
Свойо очи отворела,
И стої у тисящ слизох,
Цо їх з щєсца вирошела.

Слунко ясне, слунко красне!
Кажди дзєнь цє смутнє питаю:
Кєди так, як ружа тебе,
Милю дом свїй я привитам?

ЩИРА ЛЮБОВ

Квиток квітнє
И преквітнє;
Роса пада
И препада;
Слунко взидє
И заш зидзє;
И пригрєє,
Ожимнєє.

Любов моя –
Навше твоя!
Вона квітнє,

Не преквитне;
Вше це жада,
Не препада;
Вше виходзи,
Не заходзи;
Вше ме грее,
Не жимнее.

В тому ж році Костельник пише до Володимира Гнатюка: «Сам не знаю як це трапилось, але минулого року (коли ми в гімназії вивчали поетику) отримав я натхнення до поезії – і то так, що ніхто тоді не міг і подумати, по-руськи тобто на моїм „мацеринским язичку“. І заспівав я. Спочатку тяжко мені вдавалось, бо ані граматики, ані книжок на нашій говірці немає, не мав я на що опертись. Але через декілька тижнів вдавалось мені вже легко». [Костельник, 1975, с. 316] Пізніше, в статті «Чом сом постал Українець» сам Костельник характеризував цю збірку як прояв своєї першої, наївно-дитячої любові та туги по дому. [Костельник, 1975, с. 95] Тема відчуженості, пошуку любові, пошуку чогось свого, рідного та національно-об'єднуючого звучить практично у кожному вірші цієї збірки.

Після публікації молодого поета свояки-русини сприйняли дуже тепло. Майже одразу декілька віршів зі збірки були покладені на музику, Костельник став знаним. «І вичував я що вже зразу зможу засіяти те поле, бо ж "на безриб'ю і рак-риба". Дійсно, для кількох моїх віршів нарід небавом підобрав мелодії, й співають їх дотепер» - так описував ті події сам панотець там же, у статті «Чом сом постал Українець». [Костельник, 1975, с. 96]

Через півтора роки, розпочавши навчання у Загребському університеті, у 1906 році Костельник знайомиться із Франьом Марковичем, знаменитим хорватським письменником та філософом, що тоді обіймав посаду голови кафедри філософії. Саме з його підтримки виходить наступна збірка поезії Гавриїла Костельника, вже хорватською мовою - «Romance i balade» (Загреб, 1907). Далі

отець Гавриїл переходить на українську, проте не залишає мову, що так на нього вплинула. В подальшому вийшли ще дві збірки поезії панотця хорватською, «Gorskie simfonije» (Загреб, 1911) та «Trenutsi» («Моменти») (Загреб, 1917). В часи Великої Вітчизняної Війни Костельник зізнався, що в юнацькому віці почував себе «напівхорватом», але, маючи літературні амбіції, не міг обмежитися ні хорватською, ні, тим більше, бачванською аудиторією («І одне, і друге було замалим для моєї душі»), тому й зробив ставку на українську мову [Гірник, 2008, с. 22].

Повертаючись до бачвансько-срімського діалекту, художні твори Костельник рідною говіркою писав практично все життя. Це переважно патріотична лірика – вірші чи поетична проза, сповнена щирою любов'ю до рідного краю та суму за його нещасливою долею. «Станьце, станьце, браца мойо!» (1922) – чи не найяскравіший приклад таких віршів Костельника. Ставши національним гімном бачванських українців, він містить в собі всі характерні риси поетичного почерку панотця. Виразна гарячість, жива динаміка, широке використання біблійських образів та дух патріотизму, який не затьмарюється дешевими політичними гаслами.

Гей Руснаци, браца мойо!
Двасто роки сце чекали
На шлебоду! Слава Богу,
Же сце ше ей дочекали!
Свойо мено, свойо школи,
Язык свій и кнїжки свойо –
Яке добро! Уж одтераз
Нашо дзеци – нашо буду!

«Керестур», «Бачко, моя Бачко!», «Писня Бачваня», «Препасц веніци», «Моя писня», «Нет то красше ніч на швецє...», «Смутни роки», «Дом и цудзина»,

«Привитанє руским новином» та багато інших віршів входять до патріотичної лірики Костельника. Крім цього, панотець писав також інтимну лірику («Поздрав мацери», «Дзівоча писня», «Вечарні шпиви»), адресні вірші-величання («Михал Пашо», «Паноцец Копчаї Янко», «Нашому владикови»), жартівливі вірші-приказки («Шкорванчок»), колискові («Колісанка»), побутову лірику («Двоє браца», «Радосц земледїлца», «Очарова писня»), виливав поетикою власні релігійно-містичні переживання («Церква у валалє», «Годзина», «Дом и швет») та багато іншого. Бачвансько-срімською українською мовою він також писав прозу – наприклад, оповідання «Давні пейташки», «Вино», «Кредля й Кредліха» та інші. Відносно віршів подібних текстів менше, однак вони важливі у рівній мірі.

Особливу увагу також заслуговують драматургічні твори отця Гавриїла. Бачвансько-срімським діалектом української мови він написав та видав п'єсу «Гу Христові» (Керестур, 1923), яка була тепло прийнята аудиторією. Згодом, 1925 року, вона була перекладена на українську літературну мову та вийшла як сценічна п'єса для дітей під назвою «До Віфлеєму». Майже одночасно з цим, 1924 року, Костельник випустив свій кращий драматургічний шедевр на біблійну тематику «Єфтайова дзивка», у перекладі – «Єфтаєва дочка». Основу сюжету цієї п'єси становить історія старозавітного судді Ізраїля Єфти (Їфтах, Єфтая), що дає обітницю віддати Богові в жертву перше, що вийде з його дому, якщо сам Єфта повернеться з перемогою над аммонітянами. І першою назустріч батьку, як сказано у Книзі Суддів, вийшла його єдина дочка, що і була віддана «на всеспалення».

Ця драма була сприйнята зі ще більшою увагою як у Бачці, свояками Костельника, так і у Західній Україні. П. Хомин у випуску №4 за 1925 рік написав на «Єфтаєву дочку» досить змістовну та хвалебну рецензію.

В цілому, вся художня творчість Гавриїла Костельника бачвансько-срімським діалектом української мови була оцінена і сучасниками, і потомками дуже високо. Хоча бачванські руснаки мають багату поетичну та співочу традицію і серед представників цього своєрідного етносу до Костельника було чимало

поетів, що складала пісні власного авторства [Українці Хорватії: матеріали та документи. Книга четверта, 2021, с. 103-110], саме протопресвітер Гавриїл вважається творцем бачвансько-срімської літератури. Його приклад та вірші надихнули наступні покоління русинів, і таким чином українська література поповнилася цілою плеядою поетів та письменників родом з Угорської Русі: Черняк Є., Саламон С., Фейс А. та багато інших.

Хоча важко переоцінити літературний здобуток панотця Гавриїла бачванською говіркою, основний корпус його текстів, в тому числі художніх, написаний українською мовою. Нею Костельник почав писати майже одразу після того, як перебирається до Львівської духовної семінарії. У Львові він спочатку перекладає свою хорватську поезію українською мовою, і через рік, у 1909, переходить повністю на українську. [Костельник, 1975, с. 331] В цьому ж році з'являється на світ перша проба пера панотця на літературній українській – реферат на тему «Шевченко з релігійно-етичного становища», де автор пропонує свої роздуми щодо українського національного характеру у творчості Шевченка, викладки в царині етики та естетики, показує портрет українського народу у релігійно-біблійних формулюваннях та навіть презентує власні поетичні рядки. Пізніше цей реферат вийшов частинами у декількох випусках журналу «Нива» за 1910 рік.

Наступною поетичною публікацією панотця стала збірка віршів «Встань, Україно!», що була видана власним накладом у Львові 1918 року. Складається збірка із дванадцяти віршів, пронизаних спільною темою поневолення України та українців ворогами, головним чином – росіянами та поляками, та звільнення від кайданів. Вже тут стають помітними характерні риси творчого «почерку» Костельника: націоналістичний та патріотичний зміст, виразна біблійність образів, глибока емоційність та щирість. Присутні елементи класичної поетичної архітектури, але протопресвітер Гавриїл користується переважно білим віршом та рідко дотримується сталого ритму. Ця любов до поезії в прозі та білого вірша залишиться з ним назавжди, адже саме ці форми дозволяли більш повно виразити

філософські та особисті релігійно-містичні переживання Костельника. Ось декілька прикладів, за якими можна скласти враження про зміст та внутрішню форму поезики Костельника цього періоду.

I.

Встань Україно! збери діти свої, дай їм ім'я і владу!

Я — жерело підземне, скрите —

я — найменший в Твоєм обійсті, наймолодший

кличу до Тебе:

Встань Україно! виведи діти свої на світло —

розбиті вже двері підземних тюрем,

де сини Твої сиділи запроторені!

II.

Пізно нам сходиш, золота зоре!

По довгих терпіннях, по довгій неволі!

Хто счислить жертви нашого горя, нашої недолі?

Хто знає болі, сум, тугу, неславу

Нашого роду — многих поколінь?

Нас придусили верстви камені

— поклади з шістьох століть!

Минали століття марно — минали в боротьбі
о марне існуванє: щоб корінь житя зберегти
— корінь, не гилі листясті, не розкішний цвіт.
Наш дух розбитий, наш вигляд — мов спалені оселі
котрі наляканий нарід покинув,
шукаючи притулку між чужими людьми.
Де наша єдність? Де наша постава?
І імя наше розбите!
Отвором стоять жили в нашім тілі,
і кров наша стікає:
в нашій рілі чуже заплідное насїне.
Хто, як ми, багатий? а, як ми, убогий?
Хто, як ми, могучий? а, як ми, без власти?
Хто, як ми, благородний? а, як ми, без чести?

Не будемо глибоко поринати в аналіз художніх творів панотця, проте вони служать чудовим маркером політичної ідентифікації. Практично всі вірші отця Гавриїла в тій чи іншій формі зачіпають тему національної ідентичності. Національна згуртованість, повернення собі втраченого та завойованого ворогами, заклики до полишання тюрми та національного підняття – подібні мотиви зустрічаються тут дуже часто. Причому інколи панотець виражається провокативно, навіть грубо, відкрито кидаючи шпильки недругам України. Ці рядки виходять в умовах Першої Світової Війни, коли на Західній Україні подібні гасла сприймалися зі значною прихильністю, проте, можливо, не зовсім класична

форма завадила тому, щоб ці рядки пішли «в народ», наприклад, у формі пісень. Тому ця збірка була знаною, проте більше в колах інтелігенції та духовенства.

Наступний 1920-й рік для Костельника як поета був доволі успішний. Практично кожен випуск журналу «Нива» прикрашений віршами за авторством панотця. Серед них уваги заслуговують «Недоля рабів», «Пісня жайворонка», «Прийшли ті дні», «Караюсь я судьбою» та багато інших. Знову ж таки, в більшості використовується той самий «рваний ритм», білий вірш та поетика в прозі, глибока асоціативність образу, щира емоційність та національно-патріотична проблематика.

Суттєво відрізняється від усіх попередніх творів лірична драма «Помершій донечці» - твір, що можна вважати перлиною Костельника як поета. Присвячений донці Ярославі, що передчасно померла у семилітньому віці, цей твір складається із двадцяти п'яти розділів та показує такі глибини батьківського горя, які годі знайти у інших письменників. Виразно нестала форма, так би мовити – строкатість рядків досягають у цій драмі своєї кульмінації. Весь твір сприймається як жахітливий сон, марево, майже безумство враженого розуму. Панотець звертається до порівняння людини з природою та називає передчасну смерть «сонечком», «квітом», «срібним дзвіночком».

Журились рожі на весні в городі,

Що передчасно люди їх зривають:

Чому їх вроді розвинулись годі?

Чому життя найкращим відбирають?

Витончений трагізм, експресивність, вразливість – таким постає автор, що втратив дитя. Весь твір наповнений цим батьківським плачем, який лунає на фоні інших численних скорбот, спричинених поневоленням панським гнітом та

наслідками великої війни: голодом, страхом, розрухою та внутрішньою невизначеністю народу.

Наступний значний художній твір отця Гавриїла – «Пісня Богові», виданий у Львові 1922 року, написаний віршами у прозі. Сам Костельник вважав «Пісню» головним своїм художнім твором, рівному якого немає у всьому слов'янському світі [Костельник, 1975, с. 350]. І хоча подібне твердження дещо амбіційне, його коріння можна зрозуміти, адже «Пісня Богові» - це виключно глибокий текст, переповнений релігійними та містичними переживаннями. Костельник як священнослужитель, апологет та богослов проявляється тут дуже виразно. Знову маємо характерний художній стиль панотця: відступ від силабо-тонічного віршування, виразна асоціативна образність на релігійно-християнську тематику, експресивність, яскрава ліричність та глибина думки. Тут всі ці риси проявляються повною мірою. Напевне, ніде власний релігійний досвід отець Гавриїл не показує так щиро та відкрито. Тут знайдемо і роздуми про Абсолют та його замисел про власне одухотворене створіння, і про прагнення людини охопити свого Творця, і чисто містичні переживання єдності з Божою Ласкою, і про вічний конфлікт, що знаходиться всередині кожного з нас. «Два світи борються в нас од колиски до гробу: світ видимий і світ невидимий, світ тіла й світ духа. Кричіть, безбожники, “нема духа, нема Бога”, а все ж таки будете з Ним боротися до гробової дошки! Така Його сила!» [Костельник, 1922, с. 12].

Сучасники також високо оцінили «Пісню Богові». Наприклад, надзвичайно схвально відзивався про збірку К. Лавринович, який у випуску № 10 журналу «Нива» за той самий 1922 рік опублікував статтю «Туга душі». «Якби український Мойсей насправді з'явився, як твердить П. Тичина, то перш ніж розпочинати щось своє, він повинен би знати "Пісню Богові"» [Лавринович, 1922, с. 373].

Після публікації «Пісні Богові» письменницький та поетичний запал Костельника помітно спав, хоча і не зник зовсім. Хронологічно наступним значним художнім твором можна вважати збірку оповідань «Великі люди», видану у 1925 році. Основою різнорозмірних оповідань служить Біблія, численні сюжети Старого

та Нового завіту переосмислюються та подаються в характерній Костельниковій манері. Національне питання в цій збірці відступає на другий план, хоча і не зникає зовсім. Основна ідея оповідань – взаємовідносини з Богом, трагедія людини як такої, що носить в собі гріх, внутрішня етична недосконалість, ще раз осмислюється та інтерпретується вічний конфлікт «Бог і людина» тощо. В цілому, збірка вийшла глибока, витончено-філософська та з помітними нотками містики. Сучасники отця Гавриїла також високо оцінили цей труд.

«Великі люди» став останнім значним художнім твором Гавриїла Костельника, адже починаючи з 1925 року панотець починає активну розробку та критику католицької теології та, як наслідок, зазнає деяких репресій зі сторони Ватикану. В другій половині 20-х та особливо в 30-х роках Костельник випускає цілу низку оповідань («Джерело на високій горі» (1934), «Казка про світ» (1931), «Радіо» (1936), «Роса і сонце» (1932), «Цар над соняшниками» (1934) тощо), але більше писав бачванським діалектом. В різних періодичних виданнях друкуються його вірші «Добра и зла слава» (1926), «Нови дзвони» (1929), «Дзешец роки» (1930), «Ярне слунко» (1933), «О кончини» (1934), «Тота наша ильча» (1936) та багато-багато інших. Разом з цим в різних журналах Костельник публікує вірші також українською літературною мовою. Абсолютна більшість цих віршів носили яскравий політичний та націоналістичний характер. В них автор прямо та інколи навіть грубо звертався до поневолювачів України, головним чином – поляків та росіян-комуністів, закликає до визволення рідної держави та національного піднесення. Серед творів цього циклу варто відмітити вірші «Воєнний сирота», що засуджував результати воєнних дій на території Західної України, «Галицькій вербі», присвячений ополяченню Галичини та «Осліплений соловей». В останньому Костельник порівнює рідну країну із солов'єм, якого спіймали, закрили у клітці та по-варварськи осліпили, щоб птах голосніше співав. Завершимо екскурс у поетичну спадщину панотця художнім перекладом псалма «На ріках вавилонських», що був завершений у 1928 році. Цей псалом, повіствуючий про нещастя полоненого ізраїльського народу, був близький отцю Гавриїлу як ніякий інший.

Висновки до I розділу

У першому розділі дисертаційної роботи представлено специфічність сприйняття особистості, ідей та громадської діяльності Гавриїла Костельника в українському суспільстві, яка формувалася під впливом історичних, соціальних та релігійних факторів. Показано, як упереджене ставлення до його постаті виливається у соціальні конфлікти та маніфестується на рівні наукового пізнання, відображаючись у різних дослідницьких підходах і публікаціях.

Показано сприйняття Костельника різними групами дослідників, які поділяються на три основні категорії: проунійні або прокатолицькі, які акцентують увагу на його зв'язках із греко-католицькою церквою та участю у Львівському Соборі чи Псевдособорі 1946 року; проортодоксальні або проправославні, що аналізують його діяльність через призму православної релігійної традиції та використовують фігуру Костельника як символ, проте рідко занурюються безпосередньо у його напрацювання; та історики, які розглядають його постать у контексті суспільно-політичної історії та є найбільш неупередженими стосовно діяльності панотця Гавриїла.

Розглянуто філософські напрацювання Костельника, які розкривають специфіку його богословсько-філософської системи, зокрема акцент на зв'язку між свідомістю та релігійним почуттям. Ці аспекти підтверджують специфічність та унікальність Костельникового підходу до розуміння феномену релігійного у всіх його проявах.

Продемонстровано досягнення Костельника у художній творчості, що виконує важливу роль у розумінні світогляду самого панотця. Художня творчість отця Гавриїла є чудовим індикатором його особистих переконань, що дозволяє глибше осмислити його духовний шлях і релігійні пошуки.

Таким чином, у першому розділі окреслено багатогранність особистості Гавриїла Костельника, його інтелектуальну спадщину та вплив на різні аспекти суспільного і наукового життя.

РОЗДІЛ II. ГОЛОВНІ БОГОСЛОВСЬКІ КОНЦЕПЦІЇ ГАВРИЇЛА КОСТЕЛЬНИКА: «АНТИКАТОЛИЦИЗМ», «НОВА УНІЯ» ТА «ПАРАПСИХОЛОГІЯ»

Як уже було сказано вище, однією із характерних рис інтелектуального «почерку» отця Гавриїла була манера змішувати різноманітні філософські та богословські феномени, що особливо присутнє у його дослідженнях психології та механізмів пізнання. Богословських концепцій це стосується у повній мірі. Тому, розглядаючи викладки Костельника, наприклад, на тему догмату непомильності Папи чи будь-якого іншого, для коректного аналізу досліднику доведеться долучати значний масив сторонніх текстів панотця, які на перший погляд до християнської теології мають відношення дуже поверхневе. Наприклад, це вже згадувана робота «Три розправи про пізнання». Чи «Логіка», де викладений остаточний варіант Костельникової теорії пізнання та всього, що з цим пов'язане. Зовсім не дарма остаточні свої погляди на феномен душі, людської, тваринної та рослинної, Костельник викладе саме в «Логіці», трактаті, що присвячений механізмам свідомості під час пізнання та не тільки. Також це робота «Границі демократизму» - оскільки в ній викладена Костельникова критика тогочасних моделей державності та його ідеї стосовно того, як ці моделі можна покращити у соціальному, ідеологічному та релігійному вимірах. Саме вони, отримавши розвиток у таких текстах, як «Місія», «Католицька Церква і єдність Христової Церкви», «Покликання нашої Церкви» та інших, стали фундаментом Костельникової «Нової філософії». І так далі. Подібних прикладів багато, вони стосуються самих різних тематик, і чим глибше дослідник заглиблюється у спадок панотця Гавриїла, тим більше таких зв'язків стають очевидними.

Ще один момент, необхідний для розуміння при дослідженні богословських концепцій протопресвітера Гавриїла – це мотивація панотця до досліджень теологічних проблем. Він доволі нечасто торкається богословських питань просто так, досліджуючи власні душевні рухи чи пориви. Подібні випадки радше виливались у вигляді поезії, про що було сказано у попередньому розділі. Дослідницькі праці ж отець Гавриїл зазвичай писав «на виклик», коли бачив якусь

проблему чи потребу у захисті релігійного світогляду. І у більшості випадків таку проблему чи потребу у захисті йому надавав атеїзм. Особистим гаслом Костельника, його motto, що червоною стрічкою тягнеться майже через всі тексти панотця – це захист теїстичної свідомості від найрізноманітніших форм атеїзму, починаючи від витончено-філософських ідей Бертрана Рассела та закінчуючи спрощеними та викривленими марксистськими викладками більшовиків-комуністів на кшталт Леніна.

Гавриїл Костельник усвідомлював загрозу атеїзму не лише як світоглядного виклику теїстичній свідомості, але й як потенційного джерела духовної кризи для суспільства, яке відійшло від своїх традиційних релігійних коренів. Для нього теїстична свідомість виступала своєрідним захисним механізмом проти постійної інтелектуальної та ідеологічної колотнечі, коли людина як особистість може або розчинитись у безликій масі атеїстичного світогляду (чому дуже добре слугує пропаганда), або навпаки, брати участь у безкінечній та безплідній боротьбі ідей, що тільки прибільшує градус взаємної ворожнечі та непорозуміння. Враховуючи дві світові війни, що припали на життя протопресвітера, подібна позиція постає у дуже серйозному світлі та стає більш зрозуміла та категоричність Костельникового підходу до богословських досліджень, яку він проголошує у багатьох своїх трудах з теології.

Таким чином, теза про первинність апологетичної мотивації протопресвітера у розрізі його богословських напрацювань є важливою тому, що вона показує своєрідний характер думки панотця. Вже починаючи зі своїх студентських років Костельник пробує осягнути світ, створити його модель, яка би пояснювала всю його складність. Саме цьому були присвячені його перші роботи: докторська дисертація 1913 року, «Фільзофічнаа природна гадка» (1914) та «Простір і вселена. Нова метафізична теорія» (1916). Про це було сказано у першому розділі, не будемо повторюватись. Разом з цим отцю Гавриїлу стає зрозумілим, що існує потужна течія, яка знаходиться у опозиції до ідей теїстично налаштованих мислителів (в тому числі самому Костельнику), а саме – атеїзм. Виникає потреба у

апології власних поглядів, власної системи бачення світу. Чим Костельник займається з великим захватом, і на певному етапі ця діяльність приводить Костельника до думки про недовершеність світоглядної системи (чи як мінімум деяких її елементів), яку він захищає.

Тобто критика атеїзму та апологія теїзму це не перший пункт у переліку тем та напрямків, якими займався Костельник у своїх богословських студіях, це пункт номер нуль, фундамент, живильний субстрат, на якому вирости подальші напрямки його роботи, як наприклад критика католицьких догматів, що привела Костельника до організації Собору чи Псевдособору у Львові 1946 року. Саме тому більшість робіт на цю тематику написана «раннім» Костельником, тобто до 1925 року.

Атеїзм у будь-яких формах отець Гавриїл вважав головним своїм ворогом, і тому ретельно його досліджував. Робіт, що присвячені цій темі, Костельник написав доволі багато. Значне число праць цього напрямку зосереджено саме на абстрактно-науковому рівні. Вони присвячені найрізноманітнішим темам, наприклад, дослідженню фундаментальних релігійних феноменів на кшталт релігійної віри («Віра в Бога», «Світ як вічна школа», «Три розправи про пізнання»), критичні розвідки поглядів окремих мислителів чи цілих напрямків.

Окремо варто виділити критику еволюціонізму. Феномен, який отець Гавриїл розглядав відносно пізно. «Еволюція» (1931), «Розум» (1933), «Людський родовід. Походження і становище людини на основі теорії прозябання» (1934), «Гарбузова дочка. (Про душу рослин)» (1934), «Людина в природі, її становище й походження на основі теорії прозябання» (незакінчений рукопис, 30-і рр), «Людина і звірина» (незакінчений рукопис, 30-і рр). Всі ці твори створені під одним знаменником – поєднання наукових досягнень з католицьким вченням про створення світу та людини. При цьому саму теорію Дарвіна Костельник не відкидає, навпаки, приходиться до висновку, що еволюція – це черговий інструмент в руках Бога. Проте спрощене та грубе розуміння розвитку живого, яке пропонують матеріалісти, здається отцю Гавриїлу повним протиріч.

Також в стороні стоять роботи з критики комунізму. На цьому полі отець Гавриїл потрудився особливо плідно. Він торкався особистостей головних революціонерів, аналізуючи їх життя; критикував та викривав слабкі місця теоретичних засад комунізму; писав історичні розвідки; нарешті, піднімав соціальну проблематику – в тому числі тему взаємовідносин держави та релігії.

Ось список найбільш значних праць із критики атеїзму в хронологічній послідовності: «Розкладовий процес атеїзму в останніх роках» (1920), «Краска понять» (1923), «Сотворення» (1924), «Боротьба за людську природу» (1925), «Пояснення» (1925), «Моральне зло» (1925), «Психологія віри» (1926), «Надзмісловий світ» (1927), «Більшовицька релігія» (1927), «Большевізм – новітній «кльовн» Християнства» (1929), «Чому большевики переслідують релігію» (1930), «Більшовицька інквізиція» (1930), «Релігія, найважливіший мотор суспільного життя» (1931), «Справжнє джерело атеїзму» (1935), «Релігійні фальші нових часів» (1937), «Основи теїзму та атеїзму» (1939), «Ленін – релігійний фанатик» (1943), «Релігія в новому освітленні» (1943), «Вихідні точки атеїзму» (1943), «Атеїст ХХ століття – Б. Рассель» (1944). Цю тематику він висвітлював також у неопублікованих працях: «Упадок релігії» (1940), «Атеїст» (1943), «Віра в Бога» (1942), «Логіка» (1942), «Ідеальна людина» (1946).

І це лише машинописи чи рукописи. Крім них Гавриїл Костельник часто друкував статті на дану тему в наступних періодичних виданнях: «Богословіє», «Діло», «Дзвони», «Нива», «Мета», «Поступ», «Краківські вісті» тощо.

«На цій стадії розвитку культурного людства не може бути ніякого важливішого та пекучішого питання над те, що зв'язане з атеїзмом. Чи модерний атеїзм є солідним науковим відкриттям, науковою правдою, або може він є виплотом помиленого розуму в великому стилі?» [Костельник, 1942а, с. 3]. Так пояснює Костельник своє захоплення атеїзмом в рукописі «Віра в Бога». Завершивши цю працю в середині Другої Світової війни, він був переконаний, що людство, прийнявши атеїстичний світогляд, рухається шляхом самогубства. Саме атеїзм, завдавши християнству сильний удар та знищивши його статус

нормотворчого базису суспільства, знищить більшість традиційних моральних норм і стане надзвичайно агресивною формою нігілізму [Костельник, 1919, с. 123]. Беручи до уваги сучасні прояви ліволіберальних радикальних ідеологій, з цією тезою важко не погодитись.

2.1. Критика католицизму

Якщо підрахувати тексти авторства Костельника з критики католицизму у різних формах, від досліджень окремих догматів до його літургичних розвідок, та, наприклад, роботи, присвячені критиці атеїзму, виявиться цікава річ. Про католицизм протопресвітер написав робіт тридцять, тоді як проти атеїзму – майже сто. В залежності від того, які тексти включати сюди (наприклад, сюжет взаємодії релігійної людини та атеїста часто використовується у художніх творах панотця) цей список може стати навіть більшим. Проте Костельника мало знають як «борця з атеїзмом» чи «борця з комунізмом», однак він добре відомий як борець з Унією та священник, що був організатором Львівського собору 1946 року, який самі греко-католики називають Псевдособором. Ця подія була по-різному сприйнята сучасниками отця Гавриїла, зазвичай сприйнята гостро. І саме ці тридцять текстів, тридцять розвідок з історії церкви, догматики, порівняльного богослів'я та літургії стоять у фундаменті цієї події. Шановний читач напевне погодиться – подана під таким кутом ця частина інтелектуального спадку панотця викликає деякий інтерес.

2.1.1. Чому Костельник почав критикувати католицизм

Чому Костельник почав критикувати католицизм? Відповідь на це питання складається з багатьох пунктів, кожен з яких має свою вагу. Так, Олег Гірник пропонує тезу про те, що розчарування Костельником у католицизмі мало політичну першопричину – а саме, дії польського уряду на Галичині в першій чверті 20-го століття, коли мав місце комплексний українсько-польський конфлікт, в тому числі на релігійному ґрунті [Гірник, 2008, с. 65-67].

У міжвоєнний період, після підписання Ризького мирного договору (1921 рік), територія Західної України увійшла до складу Польщі. Влада прагнула асимілювати українське населення, у тому числі через вплив за допомогою релігії. Польська держава цього періоду в Східній Галичині та на Волині проводила політику інтеграції з метою зміцнення контролю над цими регіонами. Серед таких заходів були спроби контролювати діяльність ГКЦ, обмежуючи її автономію. Церкву намагалися поставити в залежність від польських органів влади, щоб зменшити її вплив на українське суспільство та національний рух.

Польська влада вдалась до певних кроків, що обмежували розвиток українського культурного і релігійного життя. В цьому ключі польські чиновники та деякі єпископи (наприклад, Хомишин) активно обговорювали процес латинізації ГКЦ, що могло б зменшити її відмінності від Римо-католицької церкви і посилити зв'язок з польською культурою. Втім, така політика натрапляла на сильний опір українського низового духовенства та деяких представників єпископату, зокрема єпископа Андрея Шептицького, який підтримував ідею збереження ідентичності УГКЦ. Костельник повністю поділяв його позицію в даному питанні, тому теза пана Олега є цілком валідною.

Розглядаючи питання, чому ж отець Гавриїл став передивлятися власні погляди, потрібно мати на увазі загальний критичний настрій інтелектуальних пошуків Костельника, який піддавав критиці майже все, з чим стикався у процесі своєї діяльності. Це торкнулося в тому числі його власної конфесії, римо-католицизму та греко-католицизму. Проте у творах «раннього» Костельника робиться більший акцент на суспільних факторах: державно-церковних відносинах, релігійній соціології, взаємодії різних країн, в тому числі в релігійному та культурному вимірах. Це показано найяскравіше в його праці «Границі демократизму» (1919), де отець Гавриїл досліджує секуляризацію, однією з причин якої він вбачає надмірну політизацію Католицької Церкви.

Крім того, «ранній» Костельник також займався питанням ідентичності Української Греко-Католицької Церкви та неодноразово наголошував на

недостатній суб'єктності українського греко-католицизму, його браку незалежності. «Внутрішня неопределеність, несаможиттєвість у житті, сліпе й необмежене підлягання чужим впливам» [Костельник, 1926, с. 10] – так Костельник характеризував сучасну йому греко-католицьку церкву. Це зауваження відображає не лише адміністративну підпорядкованість, але й глибший рівень недостатньої суб'єктності, зокрема відсутність власної теологічної традиції у греко-католицизмі, його наслідування чужих зразків. «Від часу Унії всі наші богословські книги – це просто плагіати – переклади або адаптації західних книжок. Усі західні тенденції для нас є моделлю, просто каноном мислення» [Костельник, 1926, с. 11]. Це прагнення знайти унікальну суб'єктність для греко-католицизму є однією з основних причин (якщо не головною) критики Католицької Церкви.

Іншою причиною критики католицизму з боку Костельника можна вважати його належність до так званих «східників» – руху в межах Української Греко-Католицької Церкви, члени якого закликали проти латинізації та виступали за збереження православного обряду. Протопресвітер Гавриїл неодноразово виступав проти полонізації та окатоличення Галицької України у своїх творах. Крім того, він особисто брав участь у протестах проти целібату. Ще до своєї поїздки до Риму він активно боровся проти цієї практики, яку планували зробити обов'язковою в українському греко-католицизмі. Саме з цієї причини він підтримав бойкот станіславських семінаристів у 1925 році, оголошений на знак протесту проти введення обов'язкового целібату місцевим уніатським єпископом Г. Хомишиним.

Ігор Загребельний наводить тезу про те, що отець Гавриїл обирає «восточницьку» позицію не через власні переконання, а швидше як засіб для самовираження та спосіб реалізації власних амбіцій [Загребельний, 2019, с. 63]. Крім того, пан Ігор відмічає ще один фактор, особистий – образу на Йосипа Сліпого, яка виросла з інтелектуальної полеміки між Сліпим та Костельником. Ця теза заслуговує на окремий розгляд.

Інтелектуальна суперечка отця Гавриїла з Йосифом Сліпим дійсно мала місце, і не дивлячись на особистий фактор, її можна описати як типовий приклад

конфлікту між представниками «прозахідних» та «просхідних» тенденцій в греко-католицизмі.

Зміст полеміки почався з постаті Томи Аквінського, точніше – ставлення до цієї фігури. Йосиф Сліпий був прихильником схоластики, одним із самих яскравих представників «західників» у всій тогочасній Греко-Католицькій Церкві. Він написав працю, присвячену історії схоластичної філософії та теології: «Нарис історії середньовічної (схоластичної) філософії». У цій праці автор підкреслює особливу роль схоластики в православному світі – у Візантії, на Русі та в сучасній Україні. Коротко кажучи, Сліпий спочатку пише про упередженість, яка сформувалася щодо схоластики у православному середовищі, після чого демонструє приклади з минулого, що показують шлях до об'єднання католицької та православної традицій в Брестській Унії [Загребельний, 2019, с. 57].

Костельник відразу почав критикувати цю працю; зокрема, 4 січня 1925 року отець Гавриїл представив свою доповідь «Святий Тома Аквінський і схоластика» [Глинка, 1934, с. 46], у якій критикував доповідь Йосифа Сліпого «Про вплив святого Томи на східну теологію», яку було зачитано 19 грудня 1924 року. Після цього полеміка продовжувалася на сторінках періодичних видань. Костельник використовував «Ниву», де публікував ґрунтовні огляди праць Й. Сліпого «De principio spirationis in SS. Trinitate», «Святий Тома Аквінський і схоластика» та працю «Нехай не буде непорозумінь» (1926). Йосиф Сліпий відповів на сторінках газети «Теологія» працями «Далі на тему схоластично-догматичну (Щодо оглядів о. д-ра Костельника)» та «У відповідь». На цьому літературний формат полеміки завершився.

Важливий момент – потрібно мати на увазі чергування подій. Костельник почав суперечку зі Сліпим уже з «восточницьких» позицій, а не перейшов на них під час самої дискусії. Так, цілком можливо, що між панотцем та Йосипом Сліпим мав місце особистий конфлікт. Пізніше у «Мемуарах» сам Сліпий шукав причини полеміки, ініційованої проти нього Костельником, переважно у його інтелектуальній заздрості: «Костельник побачив, що те все переростає йому через

голову, і накинувся у дуже грубий спосіб на мої праці» [Сліпий, 2014, с. 132]. Проте стверджувати, що мотивом «восточництва» Костельника була особиста неприязнь до конкретного «западника» здається перебільшенням.

Тим не менше, саме під час полеміки зі Сліпим (середина 20-их років 20-го століття), Костельник дійсно починає активно критикувати католицизм. Перші тексти на цю тему («Нова доба нашої Церкви», «Спір про епikleзу між Заходом і Сходом», «Так собі думаю») викликали жваву реакцію як у колах греко-католицької інтелігенції, так і серед вищих католицьких ієрархів. Саме через «восточницькі» погляди та ідеї протопресвітера Гавриїла позбавили посади декана богословського факультету у Львівській Духовній семінарії Святого Духа та перевели до собору святого Юра під особистий нагляд митрополита Андрея Шептицького. Таким чином Костельник отримав звання «опального мислителя», що аж ніяк не зупинило його творчий порив. Навпаки, зовнішній тиск лише посилив градус критики Костельника в сторону католицького віровчення, заставляючи його захищати власну позицію ще ретельніше. Таким чином, зовнішній тиск з боку Римської Курії також є одним з мотивів Костельникової критики католицизму.

2.1.2 Літургійні питання

Першою безпосередньо богословською темою, яку обрав протопресвітер після декларативного проголошення наміру повернутись до «старої Візантії», стало питання «епikleзи» – сходження Святого Духа на хліб та вино, що перетворюються у Тіло та Кров Христа. Цій темі було присвячено дві роботи. Перша – доволі цікава стаття «Так собі думаю» (1928), яка набула широкого розголосу. В ній отець Гавриїл осудив греко-католицький звичай звершувати літургію на задалегідь вирізаних і засушених агнцях. У тому ж 1928 році отець Гавриїл пише ґрунтовний богословський трактат «Спір про епikleзу між Сходом і Заходом».

Стаття Гавриїла Костельника «Так собі думаю» є знаковим текстом, у якому панотець викладає свої роздуми про богословські відмінності між західною та

східною християнськими традиціями. Богослов, як і в багатьох своїх інших творах, послідовно критикує католицьке віровчення, захищаючи місце східного християнського чину в греко-католицизмі. Стаття, по суті, є скороченим та спрощеним «прототипом», розвиваючи який Костельник згодом напише «Спір про епіклезу між Сходом і Заходом». Проте, не дивлячись на цю обставину, дана стаття заслуговує на увагу.

У тексті Костельник звертає увагу на ключову проблему західної богословської традиції — раціоналізацію та формалізацію літургійного життя. Латинська традиція, на його думку, спростила таїнство Євхаристії, зводячи його до юридичного та схоластичного пояснення трансубстанціації, виявом чого стало змінення самого обряду — а саме, використання для православної літургії заздалегідь вирізаних та засушених агнів. Тобто католицьке богословське розуміння, накладене на православну літургію, видозмінило цю саму літургію. Для порівняння варто сказати, що у сьогоднішній православній літургійній практиці подібного звичаю немає. Самий подібний випадок відбувається один раз на рік, в Чистий Четвер. В цей день вже після літургії (тобто після анафори, після перетворення хліба та вина на Тіло та Кров) засушується один агнець, щоб потім покласти його в дароносицю та використовувати, якщо священнику потрібно причастити когось за межами храму.

Робота в цілому має полемічний характер. Костельник відкрито критикує спроби Греко-Католицької Церкви повністю підпорядкуватися латинському обряду, вбачаючи в цьому загрозу для збереження власної ідентичності. Він закликає до збереження східного обряду, який відповідає духовним і літургійним традиціям галичан.

Таким чином, стаття «Так собі думаю» стала першим твором «антикатолицького» циклу Гавриїла Костельника. У ній він чітко й аргументовано висловлює свою позицію: захист східного літургійного чину є не лише питанням традиції та власної ідентифікації греко-католиків, але й питанням збереження істинної природи християнського богослужіння.

Наступний твір «Спір про епikleзу між Заходом і Сходом» є реакцією на роботу вікарія Пряшівської єпархії о. Миколая Руснака (чи, як його називає сам протопресвітер, Руснака) «Епиклезис» (Пряшів, 1926). Протопресвітер Гавриїл Костельник у своїй праці детально аналізує питання епikleзи і приходиться до висновків, які гармоніюють із православним богослов'ям. Цей текст є однією з центральних точок у його богословських роздумах, адже тут він розкриває ключові розбіжності між східною та західною традиціями у підході до таїнства.

Перед тим, як починати розгляд самої праці, потрібно вказати на нерівнозначність понять «критика католицизму» та «апологетика православ'я» у творчості протопресвітера Гавриїла. Може здатись, що в деяких своїх творах отець Гавриїл стоїть на явно проправославних засадах, особливо написаних до 1940-х років. Головним чином це стосується робіт «антикатолицького» циклу. Однак потрібно розуміти, що в роботах цього циклу йде мова не про перехід до ортодоксії, але про критику католицизму. В контексті інтелектуального доробку панотця це дуже важливе зауваження, адже, як буде показано пізніше, спочатку Костельникові розвідки були направлені на очищення греко-католицького віровчення та внутрішню зміну Унії в сторону положення, ідентичного положенню нерозділеної Церкви першого тисячоліття. Лише потім, в кінці 30-х та в 40-х роках панотець дійде до думки про потребу у переході, що і було виконано на Соборі чи Псевдособорі 1946-го року. Тому у великій кількості творів «антикатолицького» циклу автор займає просто критичну позицію стосовно католицизму, без чіткого приписування себе до конкретної течії християнства. Або сама критика є частиною іншого твору, що стосується греко-католицизму як такого, його проблем та рішень цих проблем. Цей факт, а також багато інших, про які піде мова далі, дозволяє деяким дослідникам називати панотця Гавриїла католицьким модерністом та роздивлятися всю його подальшу творчість та діяльність в цій перспективі.

Отже, Костельник у роботі «Спір про епikleзу між Заходом і Сходом» спочатку озвучує тезу М. Руснака, якій зібрався опонувати. За М. Руснаком, вона звучить наступним чином. «Так как св. Евхаристія совершается словами Ісуса

Христа, то догматически совершенно ясно, что епиклезис, т.е. слова призывания Св. Духа, догматически можно без всякого ущерба пропустить»; «Подобное заключение можно сделать и с точки зрения пасторального потому, что епиклизис сам по себе не имеет никакого влияния на пастырскую деятельность священнослужителя. Безусловная верность этого вывода подтверждается и с юридической точки, как и с всех прочих точек зрения. Все они доказывают, что епиклизис, то есть слова призывания св. Духа могут быть свободно пропущены без нарушения сущности действия». [Костельник, 1928b, с. 4] Костельник критикує це твердження та каже, що потрібно «повернути до вихідних засад, і їх ставити під запит та піддати аналізу». [Костельник, 1928b, с. 4]

Для цього Костельник починає огляд патристичних текстів (до речі, надзвичайно рідкісний феномен в роботах панотця, який залучав у свої твори патристику дуже обмежено) та показує історичний огляд розвитку доктрини про епikleзу в християнській традиції. Він зазначає, що епikleза завжди була органічною частиною православної літургії починаючи з ранньохристиянських часів. Вона посідає ключове місце в анафорі, де священник звертається до Святого Духа з проханням перетворити хліб і вино на Тіло і Кров Христа.

Панотець використовує тексти Миколая Кавасили, Василя Великого, Іринія Ліонського та інших святих отців. На їх основі висувається теза, що епikleза, по-перше, як термін вживається ще з другого століття; по-друге, вже тоді має той самий літургічний сенс; по-третє, «має таку заокруглену логічну форму, незалежну від Христових слів і не змішану з ними». [Костельник, 1928b, с. 7]

На Заході, однак, це поняття поступово відходило на другий план (за твердженням Костельника – цей процес починається ще з четвертого століття [Костельник, 1928b, с. 20]), особливо після того, як у богослов'ї латинської традиції утвердилася теорія трансубстанціації. У західній доктрині акцент було зроблено на словах встановлення («Це є Тіло Мое... Це є Кров Моя»), які почали вважатися єдиним моментом, коли відбувається освячення дарів. Костельник через аналіз творів латинських авторів аналізує, як такий підхід змінив баланс у розумінні ролі

Святого Духа в Євхаристії та прямо каже, що подібне викривлення християнської традиції поряд з іншими (безквасний хліб, причастя під одним видом для мирян, целібат тощо) стало результатом «еволюції, що впливала зовсім природно з його (Заходу – прим. авт.) історії та його психічної вдачі». [Костельник, 1928b, с. 10]

Костельник наголошує, що східна традиція не заперечує важливості слів Христа, сказаних під час Тайної вечері, але вони сприймаються як частина цілісного процесу освячення дарів, що завершується епikleзою. У православному богослов'ї саме епikleза є тим моментом, де виявляється особлива роль Святого Духа. Як приклад приводяться тексти давніх літургій четвертого-п'ятого століття, де епikleза завжди займала чільне місце. На розгляді цих текстів Костельник показує органічність такої [Костельник, 1928b, с. 27-35] та стверджує апостольське походження цієї практики [Костельник, 1928b, с. 37] – що, знову, ставиться в докір католицькій літургічній традиції.

В цілому, Костельник послідовно критикує католицький підхід, що виключає епikleзу як обов'язковий елемент анафори. Він називає цей підхід теологічно обмеженим, оскільки він ґрунтується на раціоналістичному осмисленні таїнства. Для такого підходу характерне спрощення таїнства лише до формули трансубстанціації, що Костельнику вбачається глибоко помилковим. [Костельник, 1928b, с. 62] «Головним і властивим джерелом логічних похибок і взаємних осуджувань у спорі про епikleзу є те, що ані західні, ані східні теологи не розрізняють між становищем історично-літургічним і метафізично-богословським. Західні теологи стоять на метафізично-богословському становищі, і свої висновки відносять до Літургії, як колиб ті висновки впливали з Літургії. А східні теологи саме протилежно: стоять на історично-літургічному становищі, і свої висновки абсолютизують, т. зн. вважають їх за такі, як колиб ті висновки впливали з метафізично-богословського становища». [Костельник, 1928b, с. 109] Саме так Костельник описує різницю підходів Західної та Східної Церков у даному питанні та саме цим пояснює надмірну зраціоналізованість католицизму, яка приводить до порушень у віровченні. Цим – та «амальгамом

спеціальної західної традиції й філософії Аристотеля про матерію і форму» [Костельник, 1928b, с. 116], що можна зустріти практично у всіх латинських авторів, і головним чином Фоми Аквінського.

У підсумку, Костельник виводить таку формулу епikleзи, яку вважає істинною. За панотцем, форма Євхаристії «мусить містити в собі всі ті моменти, які дійсно містить у собі кожний літургичний канон». [Костельник, 1928b, с. 124] З цього отець Гавриїл виводить три висновки. По-перше, що одна формула «Се є Тіло моє... Се є Кров моя» взагалі не є ніякою формою Євхаристії, тому «не може бути й мови, щоби сею «формою» можна важно консекрувати поза Літургією». [Костельник, 1928b, с. 124] По-друге, сама по собі епikleза, без усього євхаристичного літургичного канону, «не становить важної форми Евхаристії». [Костельник, 1928b, с. 124] Та по-третє, «дійсно повною і виключною формою Евхаристії є літургичний канон, бо тільки в ньому сповнюється те, що після приказу Христа, після апостольської традиції і після основних вимог людської психології має бути конечно сповнене при євхаристійному освячуванню» [Костельник, 1928b, с. 124]. Чи є така позиція католицькою? Ні, аж ніяк, про що пише сам панотець, [Костельник, 1928b, с. 120] але повністю співвідноситься з ортодоксальною літургичною традицією. Цим самим Костельник стає на бік православного розуміння епikleзи. Він вважає, що східна традиція зберегла первісну цілісність євхаристійної формули, де всі елементи анафори гармонійно взаємодіють. Для нього епikleза є не додатком до слів встановлення, а їхнім необхідним завершенням.

Тобто після детального розгляду Костельник стає на богословську позицію, яка повністю збігається з богословською позицією ортодоксів щодо цього питання: «трансубстанція» відбувається після закликів Святого Духа, тобто «епikleзи».

Робота «Спір про епikleзу між Заходом і Сходом» важлива також тому, що саме за неї протопресвітер був підданий санкціям з боку римської цензури – його звільнили з посади головного редактору «Ниви» та погрожували екскомунікою. Згодом після цього позбавили кафедри в богословській академії, а потім перевели

до кафедрального собору. Цьому труду надає особливу роль Юліан Тамаш, який вважає, що викладена в роботі позиція отця Гавриїла каже про його «радикальне восточництво» [Тамаш, 1986, с. 262]. За Тамашем, саме «Спір про епikleзу між Заходом і Сходом» по-справжньому штовхнув отця Гавриїла в сторону Сходу.

2.1.3 Догматичні питання

Якщо проглянути зміст усіх Костельникових богословських праць, то стане очевидно цікава річ. Єдиним текстом, де ідеї панотця збігаються з католицьким віровченням, є відносно рання робота «Народна чи вселенська Церква» (1922), в якій відбувається апологія папських догматів. Всі інші роботи мають чіткий антикатолицький настрій, і чим пізніша робота, тим цей настрій стає радикальнішим.

Після «Нової доби нашої Церкви» Костельник пише «в стил» цілу серію «антикатолицьких» творів, які були витримані в одному стилі: вони послідовно критикували все те в католицизмі та греко-католицизмі, що протопресвітер вважав фальшивим та нав'язаним. Це могло бути віровчення, як-от «пофальшованість» окремих догматів; окремі питання історії Церкви, які, на думку отця Гавриїла, викривлені в контексті католицької традиції; викладки стосовно двійних стандартів тих чи інших католицьких інститутів тощо. Так, серед цих розвідок можна назвати вже згадувані «Так собі думаю» та «Спір про епikleзу між Заходом і Сходом», які стоять дещо в стороні від усього циклу, оскільки зачіпають питання літургичної традиції. Паралельно з «Епikleзою» в 1927-28 роках Костельник пише працю «Викляті святі Кирило та Мефодій», у 1931 році закінчує розвідку «Апостол Петро і римські папи, або догматичні підстави папства». Далі йдуть «Розвиток папства в перші п'ять віків» (1933), «Як римські теологи воюють» (1936), «Непомильність папи і римської церкви» (1936), «Примат латинської церкви і уніатські церкви» (1939), «Відродження церкви» (1935), «Місія» (1942), «Римська церква і єдність христової церкви» (1948) та багато інших.

Значний зміст майже всіх вищеназваних робіт присвячений питанню папства. Вчення про папу – це частина католицької теології, яку Костельник критикував найбільше та найглибше. Праці «Апостол Петро і римські папи, або догматичні підстави папства», «Непомилність папи і римської церкви», «Розвиток папства в перші п'ять віків» та «Примат латинської церкви і уніатські церкви» присвячені цій темі прямо, праці «Як римські теологи воюють», «Римська церква і єдність христової церкви» та «Викляті святі Кирило та Мефодій» – опосередковано.

У праці «Апостол Петро і римські папи» Костельник виводить одну із своїх фундаментальних «антикатолицьких» тез: явище папства та теологія, яка його оточує – це політичний феномен, що спочатку формується як ідеологема та претензія на владу, і лише потім отримує доволі незграбну богословську обгортку. Це «нова віра» [Костельник, 1931a], яку не знала Древня Церква. Претензія римського єпископа на верховенство над усією Церквою як наступника апостола Петра – не більше ніж богословська «обгортка» владних амбіцій людей, що після падіння Західної Римської Імперії (а Костельник підводить цей поштовх ще до пасхальних суперечок другого століття) почали мислити посаду єпископа Риму як політичну.

Костельник називає п'ять причин, чому у посаді римського єпископа відбулось зрощення політичної та духовної влади. По-перше, це занепад Єрусалиму та, як наслідок, поступове набуття ваги єпископських кафедр у головних містах імперії, серед яких Рим був першим. По-друге, конкуренція, що виникла між двома столичними містами – Візантією та Римом. По-третє, отримання папами власного світського політичного титулу володарів над Папською державою (*patrimonium Sancti Petri*) та право визнавати владу інших світських правителів. Відповідно, «папи, коли стали монархами в державі, також і в Церкві вже не захотіли бути чимось меншим». [Костельник, 1931a] По-четверте, падіння Візантії під натиском турків та загальна неспроможність греків достойно опонувати латинянам да богословському полі через полонення мусульманами. Та по-п'яте, хитке становище Католицької Церкви через Реформацію (до речі, однією з

головних причин Реформації Костельник називає саме це вчення) та втрату Папою своїх земель, що було вирішено виправити догматичним оформленням вчення про папство на Ватиканському соборі 1870-го року. Таким чином виникає нова віра – віра в папство.

«Папа є джерелом усього і всякого права в Церкві: всі церковні органи – кардинали, патріархи, примаси, митрополити, єпископи – все, що вони мають, мають від папи і через папу. Вселенський собор – це тільки принагідне дорадче тіло для папи: папа цілком панує над ним, собор вповні залежить від папи, а папа вповні незалежний від собору. Папа сам із себе непомильний, а вселенський собор тільки від папи і через папу». [Костельник, 1931а] Так Костельник визначає віру в папу та каже, що подібне розуміння приводить римських пап до цілком логічного розуміння, що, по аналогії з Людовіком XIV, «Католицька Церква – це я». Очевидно, з усім у даному визначенні панотець не згоден.

Костельник розглядає аргументи, що висувають католики на користь своїх папських догматів, і приходять до висновку про їх помилковість. Біблійна основа примату з точки зору отця Гавріїла слабка. Він наголошує, що жодний текст Нового Завіту не підтверджує ексклюзивних прав апостола Петра як голови Церкви. Наприклад, слова Христа «Ти є Петро, і на цьому камені Я збудую Церкву Мою» (Мт. 16:18) стосуються віри апостола, а не його особистого примату. Христос не дав своїм учням «табелю о рангах», не вказав Петра своїм спадкоємцем і взагалі про владу говорив дуже непапські речі, мовляв, хто хоче стати між вами великий, нехай буде всім слуга, а хто хоче стати перший, нехай стане всім раб. І взагалі, «Син Божий прийшов на світ навчити людей про вічне життя, а не про організацію та панування». [Костельник, 1931а]

Костельник також розглядає твердження Католицької Церкви, що апостол Петро був першим єпископом Риму, заснував там церкву і прийняв мученицьку смерть. Ця легенда стала однією із основ для папського примату, адже папи вважалися прямими наступниками Петра. Протопресвітер Гавріїл Костельник, спираючись на Святе Письмо та історичні джерела, заперечує це твердження.

За Костельником, у Новому Завіті немає жодної згадки про єпископство Петра в Римі. Зокрема, у Посланні до Римлян апостол Павло не згадує Петра серед християнської громади Риму, хоча логічно, що він мав би це зробити, якби Петро був там єпископом. По-друге, жоден з ранніх християнських письменників I–II століть не підтверджує, що Петро був єпископом Риму. Лише пізніше ця ідея почала поширюватися, ймовірно, для підкріплення претензій Риму на першість у християнському світі. Так, збереглися тексти Гегезіпа та Іринейя, що виводили лінію римських єпископів від апостола Петра, проте Костельник стверджує, що ці автори могли помилятися, адже вони написали свої тексти доволі пізно, у другій половині другого століття. На думку панотця, Гегезіп та Іриней не могли особисто знати, на власний досвід, чи таки став апостол Петро в Римі єпископом. Лише користуватись місцевою традицією.

Ось ще декілька аргументів Костельника проти тези про Петрове єпископство у Римі. По-перше, Апостольський собор, на якому був присутній Петро, хоча за католицькою думкою він в цей час мав би бути в Римі. По-друге, твердження апостола Павла в Посланні до галатів, де він каже, що Петрові Бог в той час допоміг в «апостольстві для обрізання», тобто в Палестині. По-третє, на думку Костельника, Петро не знав грецької мови, тому не міг проповідувати в Римі. І так далі.

Таким чином, отець Гавриїл стверджує, що Петро не був єпископом Риму. Костельник звертається до історичних джерел і наголошує, що немає достовірних доказів, які підтверджували б перебування апостола Петра в Римі або його роль як єпископа. Він розглядає ці твердження як пізні фальсифікації, покликані виправдати політичні претензії Риму.

У працях «Апостол Петро і римські папи, або догматичні підстави папства» та «Розвиток папства в перші п'ять віків» Костельник розглядає, на його думку, ще одну «фальш» католицизму – «Дар Костянтина».

«Дар Костянтина» — це фальшивий документ, який, за твердженнями Римської церкви в Середньовіччі, був виданий імператором Костянтином Великим

(IV століття). Згідно з цим документом Костянтин Великий нібито передав папі Сильвестру I (314–335 рр.) і його наступникам верховну владу не лише над духовними справами, але й над усією Західною Римською імперією. Папа цим документом обґрунтовував світське правління над Римом, Італією та багатьма іншими територіями.

Костельник критикує подібне положення справ та наводить результати аналізу цього документу італійським гуманістом Лоренцо Валла, який провів текстуальний аналіз «Дару Костянтина» і довів, що цей документ є фальшивкою.

У праці «Розвиток папства в перші п'ять віків» Костельник в цілому простежує, як папство поступово здобувало політичну вагу, спотворюючи ідею єдності Церкви. Він демонструє, що примат Римського єпископа розвивався не на основі теологічних підстав, а через політичні обставини, зокрема через слабкість східних патріархатів. Костельник ще раз наголошує, що папство – це дещо нове в християнському богослів'ї, адже «старовинні церковні канони... беруть за основу принцип соборності, а юрисдикційний папський примат ґрунтується на монархічному принципі. Властиво, справа стоїть так, що папи, йдучи в своїх посяганнях щораз далі, знищили первісну конституцію Церкви і потоптали її основний принцип соборності (братерства), який впливає з самого Євангелія».

[Костельник, 1933]

У праці «Непомилність папи і римської церкви» Костельник піддає глибокій критиці догмат про непомилність папи, проголошений Першим Ватиканським собором у 1870 році. Він аргументує, що цей догмат, по-перше, йде у розріз зі Святим Письмом. Непомилність може приписуватись тільки Богу. Людська природа, навіть освячена благодаттю, залишається схильною до помилок, і тому проголошення папи непомилним у питаннях віри суперечить богословському розумінню людської обмеженості.

По-друге, догмат про непомилність ігнорує соборність Церкви. Костельник наголошує, що в ранній Церкві істини віри затверджувалися соборами, а не

одноосібними рішеннями єпископів. Соборність відображає єдність і розмаїття Церкви, тоді як непомильність папи руйнує цей баланс.

Нарешті, цей догмат підриває моральний авторитет папства. Костельник наводить приклади історичних помилок і аморальної поведінки пап, (наприклад, папа Гонорій) які ставлять під сумнів можливість непомильності їхніх рішень. Панотець також наголошує, що цей догмат був результатом політичного тиску, а не духовної потреби, адже на момент його проголошення Папська держава втратила свою територію, і Римський престол шукав нових засобів утримання свого впливу.

Протопресвітер Гавриїл Костельник, крім гострої критики папських догматів, приділяв значну увагу іншим аспектам католицизму, які, на його думку, спотворювали автентичне християнське вчення. До найважливіших об'єктів його критики належать латинізація, уніатство, догмат про Непорочне Зачаття Діви Марії та юридиксизм у католицькому підході до спасіння.

В цілому, латинізація Сходу буде більше розкрита в контексті Костельникової «Нової Унії», проте на цю тему панотець також писав у праці «Примат латинської церкви і уніатські церкви». Костельник тут критикує прагнення католицизму латинізувати східне християнство. Виражається це у приматі римського єпископа та Риму над всією Церквою та у ідеї, що всі неримські церкви лише настільки є настільки католицькими, наскільки «вповні і вірно наслідують її в усьому». [Костельник, 1939] Костельник констатує, що Римська церква, замість того, щоб зберігати багатство східної літургії, обрядів та теології, просуває цю фундаментальну та всеохоплюючу ідею власного примату, на основі якої намагається уніфікувати весь християнський світ. Римська церква хоче отримати над Сходом «абсолютну, безапеляційну владу» [Костельник, 1939], і саме цей потяг став першопричиною розколу 1054 року.

У багатьох своїх роботах, як-от «Римська Церква і єдність Христової Церкви» та «Апостол Петро і римські папи, або догматичні підстави папства», Костельник критикує католицьке розуміння спасіння як формально-юридичного акту. Він

зазначає, що католицька теологія схильна підкреслювати зовнішні аспекти релігійного життя — дотримання канонів, формальних обрядів та заслуг перед Богом – проте за тим втрачає внутрішній, глибинний зміст

В цілому, отець Гавриїл шляхом ґрунтовного історико-богословського аналізу дійшов висновку про помилковість та навіть еретичність наступних католицьких нових догматів:

- вчення про владу (примат) Римського єпископа в Церкві;
- вчення про походження Святого Духа «і від Сина» (*filioque*);
- вчення про непогрішимість Римського єпископа;
- вчення про непорочне зачаття Пречистої Діви;
- вчення про природу Євхаристії: вчення про форму «Євхаристії» і епikleзи; вчення про те, що в кожній частинці присутній цілий живий Христос («Євхаристійний Ісус»), про використання безквасного хліба (оплаток), про причастя вірних тільки під видом хліба;
- вчення про нерозривність шлюбу за винятком перелюбу.

Крім того, він вважав заснованими на еретичному вченні такі свята, як:

- свято тіла Христового;
- свято серця Христового;
- шанування святого Йосипа Обручника як найбільшого святого в Церкві.

Неєвангельською він називає практику обов'язкового целібату духовенства.

Іншими словами, Костельник вважав еретичними і помилковими всі найбільш значущі нововведення в католицизмі, що з'явилися після розриву з православ'ям. Зрозумівши це, здається дивною теза про криптокатолицизм протопресвітера. Якийсь цей криптокатолицизм чудернацький, на справжній католицизм геть не схожий. Якщо ж вилучити з греко-католицизму все те, проти чого писав Костельник, то отримана структура дійсно буде «старою Візантією»:

унія, якщо прибрати з неї папство та віроповчальні винаходи з XI століття і далі, догматично унією вже не є.

2.2. Феномен «Нової Унії»

Як уже було сказано раніше, ще до 1925 року Костельник не раз писав про долю Греко-Католицької Церкви в алармістському ключі, показуючи у своїх творах недоліки цієї християнської конфесії. По мірі розвитку цих ідей відбувається поступова трансформація парадигми. Нарешті, у розумі панотця зібралась критична маса інформації, і з причин, описаних вище, у поглядах панотця з'являється нова концепція, що стане критичною для всієї його діяльності – концепція «Нової Унії».

Перший твір, що був виданий Костельником після повернення додому з Риму – це реферат 1926 року «Нова доба нашої Церкви». Саме тут вперше згадується «Нова Унія», і з цієї причини багато дослідників (причому різного напрямку – як проунійних, так і проортодоксальних) надають цьому документу велике значення. Наприклад, уже згадуваний протоієрей Г. Миревич, в колишньому греко-католицький священник, ще 1958 року називав Костельника апостолом унійного повороту до ортодоксії – саме через ідеї, викладені в «Новій добі нашої Церкви». «Вже у 1926 р. в о. Г. Костельника дозріла думка про необхідність нашого з'єднання з Православною Церквою. Доказом цього є його маленька, всього на 16 сторінок, брошурка під заголовком «Нова доба нашої Церкви», яку він розіслав усім передплатникам церковного журналу «Нива.» [Миревич, 1958, с. 144].

З думкою про важливість цього тексту в контексті проблематики «восточництва» Костельника дійсно можна погодитись. Саме «Нова доба нашої Церкви» розділяє творчість Костельника на «до» та «після», на «раннього» Костельника та «пізнього» Костельника. Саме з цієї точки можна говорити не просто про «восточництво» отця Гавриїла, а про його повноцінний поворот на Схід, який з плином часу буде лише посилюватись, про що пізніше.

В цьому творі отець Гавриїл починає з думки, що греко-католицизм є несамоостійним та недостатньо суб'єктивним. Причому недостатність суб'єктивності

проявляється і у залежності від політичного режиму [Костельник, 1926, с. 9], і у відсутності власної богословської традиції [Костельник, 1926, с. 11]. Ніде, крім Західної України, Греко-Католицька Церква не змогла закріпитись, вона поки не змогла дати значного плоду і існує більшою мірою завдяки факторам зовнішнім, ніж внутрішнім [Костельник, 1926, с. 3-4]. Проте настає час для нової доби Церкви. Доби, що покаже «світове післанництво унії» [Костельник, 1926, с. 4]. Як цього досягти? Перш за все, потрібно розірвати ланцюг, що сплітає Унію і владу («усе залежало від того: чи хотіла державна власть мати унію, чи не хотіла» [Костельник, 1926, с. 5-6] та «поставити унію на її власні ноги. Відчепити її від збігу обставин, від припадку, й переробити її на самостійну, внутрішньо сильну, життєздатну церковну організацію» [Костельник, 1926, с. 6]. І для цього потрібно «одушевлення, ... вироблення живої, одушевляючої ідеології унії» [Костельник, 1926, с. 6]. Потрібна жива та могутня ідея, потрібна «унія нового стилю, нового характеру; унія, що стоятиме на своїх власних ногах і житиме й ростиме без «панської волі», а своїми власними ідеями, сильними життєво й історично» [Костельник, 1926, с. 7-8].

Протопресвітер з сумом констатує стан внутрішнього роздраю, в якому знаходиться його Церква, та каже, що така Унія не може виконати своє головне завдання – об'єднання християн Сходу та Заходу. Що «унія в такому стилі не може мати будучности» [Костельник, 1926, с. 12]. Після чого з ще більшим сумом називає наступну обставину коренем цих проблем: під Унією самі уніати з плином історії та завдяки зовнішнім впливам стали розуміти «міст до цілковитого латинства» [Костельник, 1926, с. 13], а не об'єднання католицизму та православ'я.

Вихід для своєї Церкви Костельник бачить лише один: «реставрувати стару Візантію!» [Костельник, 1926, с. 13]. «Це ідея, яка Сходові багато скаже та яка не вичерпається ніколи. Це одинока ідея, яка зможе поставити унію на її власні ноги і принести одушевлення для неї» [Костельник, 1926, с. 14]. «Повинні ми переробити ідеологію і психологію «унії від припадку», «унії з немочі» на життєздатну й одушевляючу психологію «унії з переконання, із зрозуміння», яка перестає бути «унією» (зєдиненням), а стає просто єдністю у вірі... Ось у тому велика, епохальна

місія унії» [Костельник, 1926, 15-16]. Таким чином панотець закінчує цей твір. Ще не даючи конкретних рецептів чи інструкцій, декларативно, проте зі зрозумілим напрямком думки.

Важливий момент, вартий уваги, який знадобиться пізніше – у «Новій добі нашої Церкви» не йдеться про перехід до іншої конфесії, йдеться про внутрішню зміну Унії. Тобто «реставрацію становища давньої Візантії» [Костельник, 1926, с. 14] потрібно робити всередині греко-католицької церкви. Саме приведення греко-католицизму до такої точки суб'єктності, яка рівнялася б із суб'єктністю християнства в період його єдності Сходу та Заходу, вирішить внутрішні проблеми та надасть нових життєвих сил греко-католицизму. Ба навіть більше – зробить можливим вихід конфесії, що залишалась феноменом суто місцевим, на міжнародний рівень та виконання «світового післанництва унії» [Костельник, 1926, с. 4].

Після «Нової доби нашої Церкви» Костельник починає власні розвідки католицької теології та пробує сформувати цю саму «унію нового стилю». У процесі цього дослідження, як було показано вище, він аналізує самі різні сторони католицького віровчення та пробує виокремити те справжнє та істинне, що, на його думку, лишилось від християнської церкви першого тисячоліття. Таким чином Костельник створює, як написав І. Загребельний, «власний еклезіальний проект» [Загребельний, 2019, с. 158] – те, що сам Костельник і розуміє під словами про стару Візантію.

У попередньому підрозділі було показано, як поступово отець Гавриїл окреслює цю «нову унійність», своєю гігантською за об'ємом роботою формуючи власну богословську систему, направлену на всестороннє порівняння католицького та православного віровчення. У процесі цієї діяльності протопресвітер в кінці кінців приходять до думки, що стан «старої Візантії» - це ніщо інше, як догматична єдність з нерозділеною Церквою першого тисячоліття. Іншими словами, працюючи над оформленням «унії нового стилю», Костельник робить висновок: для виконання своєї місії та для подолання внутрішніх проблем недостатчі суб'єктності

греко-католицизм повинен привести власне догматичне вчення в стан, ідентичний православної догматиці.

Ця думка формувалась у Костельника приблизно десять років. З 1925 до 1935 року отець Гавриїл все ще вважає можливою еволюційну зміну Унії зсередини, проте після 1935-го року у роботах прослідковується ідейний зсув. Кажучи більш конкретно, варто розглянути статтю 1935 року «Відродження Церкви» та промову «Ідеологія Унії» за 1936 рік, яку Костельник виголосив на з'їзді у Львові з нагоди 300-ліття смерті уніатського митрополита Йосифа Рутського.

Стаття «Відродження Церкви» присвячена питанню того, що станеться з релігією у світі після більшовизму. Розглядаються два напрямки християнства: католицизм та православ'я. Обидва піддаються критиці, проте різного ґатунку. Католицизм Костельник визнає неспроможним у сучасних умовах зберегти теїстичний світогляд, адже Католицька церква постійно розкладається – так, вона розколола єдину Церкву першого тисячоліття, потім зробила можливим протестантизм та досі знаходиться у кризовому стані [Костельник, 1935а, с. 2-3]. Після цього отець Гавриїл ще раз у скороченій формі повторює власні тези про те, що новітні здобутки католицького віровчення, утверджені після 1054 року – це єресь. Тобто католицизм критикується і на рівні структури, як організація, і на рівні віровчення.

По цьому розглядається православ'я. Співставляючи ортодоксію з католицизмом, Костельник стверджує, що головна слабкість другої конфесії перед першою – це історична фальш. В той час коли православна церква «не має ніякого історичного фальшу» [Костельник, 1935а, с. 14], історія Католицької церкви сповнена випадками фальсифікації історії. Крім того, отець Гавриїл приходить до висновку, що зовнішній релігійний культ у православ'я є значно більш розвинений та більш природний християнству, ніж католицький. Однак не все так бездоганно і в православ'ї – попри, на Костельникову думку, богословську, історичну та обрядову чистоту ортодоксії, Православна церква у інших сферах свого існування застрягла десь у середньовіччі та не здатна дати відповідь на виклики модерного світу. Тому, по-перше, таку ситуацію потрібно виправляти; і по-друге, місію по

об'єднанню християн та створенню такої структури, що зможе відповідати викликам часу, в силу невідповідності що католицизму, що православ'я, повинні виконати західноукраїнські греко-католики. Саме вони зможуть створити об'єднану Церкву, яка буде включати найкраще з обох сторін – православне віровчення та культ з однієї сторони, та філософські напрацювання сучасних мислителів, направлених на захист теїзму, з іншої.

Фіксуємо: в статті «Відродження Церкви» Костельникова «нова унійність» все ще мислима всередині Української Греко-Католицької Церкви, проте на ортодоксальній догматичній основі та з використанням візантійського (тобто по суті православного) зовнішнього обряду. З католицизму пропонується більше філософський багаж, направлений на осмислення науки, атеїзму та інших феноменів, які повстали перед християнством у дев'ятнадцятому та двадцятому століттях. Шановний читач напевне погодиться: дуже вже непропорційно Костельник складає «власний еклезіальний проект», переважно з православних елементів. І при тому ті недоліки, які отець Гавриїл вбачав у ортодоксії, в його розумінні були швидше властиві християнству як такому. Сильний ухил в сторону Сходу є очевидним, проте тези про перехід безпосередньо до складу якоїсь конкретної помісної православної церкви ще немає.

Треба сказати, що сам Костельник розглядав «Нову Унію» в декількох ракурсах. По-перше, ракурс внутрішньо-богословський: питання віровчення та чистоти віри. Цьому був присвячений попередній підрозділ. По-друге, ракурс зовнішньо-традиційний: питання зовнішнього релігійного культу, використання мови в богослужінні, прийняття чи неприйняття celibату, архітектура храмів, зовнішній вигляд священників, доречність деяких релігійних практик тощо – все, що стосується зовнішньої обрядовості та безпосередньо релігійного життя прочанина. Про це мова піде пізніше. Та третій ракурс: філософський. Яким світоглядним та інтелектуальним викликам має відповідати майбутня релігійна структура в умовах секулярного світу. Дещо пізніше, вже в сорокових роках двадцятого століття, протопресвітером буде створений спеціальний термін, який включає в себе необхідні рішення: «нова філософія». І хоча в статті «Відродження

Церкви» Костельник не використовує це словосполучення, проте критика обох напрямків християнства (особливо православ'я) чітко вкладається в ту критику, відповідь на яку пізніше Костельник буде формувати всередині концепту своєї «нової філософії».

Майже одразу після публікації статті «Відродження Церкви», менше, ніж через рік, Костельник тримав промову на зібранні духовенства та мирян у Львові, що було присвячено 300-літньому ювілею з дня смерті греко-католицького митрополита Йосифа Рутського. Порівнявши зміст цієї промови зі вищеназваною статтею, стає очевидно, що Костельник різко радикалізує свої погляди. Невідомо, що сталося з панотцем. Можливо, мав місце особистий епізод, можливо, Костельник просто перестав замовчувати власні думки та вирішив висловити їх максимально прямо та безкомпромісно. У будь-якому випадку, промова «Ідеологія Унії» виступає вже не проти католицької церкви, а проти самого феномену унійності.

У промові автор запитує, з якою метою створювались унії? І каже, що «уніати мають стати авангардом локальної латинської Церкви та її нації в боротьбі проти Східної Церкви та її локальної нації. Значить, уніати мають стати «яничарами». Уніати мають перебрати від латинян-«фронтовиків» усю їхню смертельну ненависть до Східної Церкви та її локального народу, мають перейнятися всіма пофальшованими, карикатурними поглядами на історію і життєві цінності свого власного народу і своєї Церкви та йти з латинянами рука в руку в підкоренні Східної Церкви та в їхніх національних домаганнях і навіть у злободенній політиці» [Костельник, 1937а, с. 93]. «Їхнім бажанням є повна латинізація і денаціоналізація уніатів» [Костельник, 1937а, с. 94]. «І ось ми є свідками..., що унія всюди денаціоналізувала «східний» народ на користь латинського сусіда. У давній Польщі денаціоналізувала українців і білорусинів на користь поляків, на Угорщині денаціоналізувала українців і румунів на користь мадярів, у Хорватії — сербів на користь хорватів, в Італії — греків на користь італійців» [Костельник, 1937а, с. 95]. «Невже це можливе, невже це може мати будучність, щоб ми на церковному полі були опановані латинським протисхідним воєнним психозом, котрого ціллю є

понизити, висміяти, знівельовати, знищити все, що східне? Коли ми на національному полі обтряслися від ворожого психозу і віднайшли свій розум і своє рідне чуття, то чи на церковному полі не відродимось аналогічно? Я вірю, що це мусить наступити вповні, бо воно й зачалось одночасно з нашим національним відродженням у ХІХ ст.» [Костельник, 1937а, с. 96].

Звісно, «Ідеологія унії» - це не наукова робота чи богословське дослідження, це промова, зовсім інший жанр. Патетичні заклики та риторичні прийоми тут є доречними. Однак отець Гавриїл використовує їх аж надто широко, формуючи по суті антикатолицьку та антиунійну тезу. Костельник не просто критикує певні окремі частини конфесії, він виступає проти неї в цілому. Тези про перехід в православ'я все ще немає, висловлюється поки що лише критика, проте є цілком очевидним, що таким чином налаштований Костельник якщо не формально, то по духу вже не є католиком.

Чи можна його в такому випадку вважати греко-католиком? Сучасні вірні цієї конфесії можуть мати свій погляд на це питання, сам же Костельник кінця тридцятих та початку сорокових років двадцятого століття однозначно вважав себе частиною Греко-Католицької Церкви, про що активно писав. У статті «Місія», наступній важливій роботі для розуміння еволюції концепту «Нової Унії», отець Гавриїл протиставляє «нас», тобто уніатів разом із собою, та Римо-Католицьку церкву.

Стаття «Місія» присвячена питанню возз'єднання східного та західного християнства, місця Греко-Католицької церкви в цьому процесі та можливих перспективах цього процесу. Костельник прямо пише, що Греко-Католицька церква не вкладається у вузькі та жорсткі норми католицизму – за умови, якщо вона буде виконувати свою головну функцію. Та ГКЦ і не повинна бути підлеглою римо-католицькій церкві, враховуючи всі нашарування догматичних ересей. Вона повинна зосередитись на виконанні свого головного завдання: об'єднання розділеного християнства.

Саме в «Місії» Костельник вперше говорить не просто про близькість уніатів та православних, а про їх богословську єдність та причетність одній традиції. «Для

мене православні українці так само мої під оглядом віри і церкви, як і уніати – в теперішності, і в минувшині. Однаково для мене дорогий православний Київський митрополит Петро Могила, як і уніатський Львівський митрополит Андрій Шептицький» [Костельник, 1942с, с. 8]. Для Костельника «грецька віра і римська віра - це одна віра і одна Церква». [Костельник, 1942с, с. 8] Від даної тези до думки про перехід буквально один крок, і Костельник робить його в подальших роботах.

В той же час у тексті відчувається деяке розчарування. Отець Гавриїл пише про те, що очікувати позитивних результатів у подоланні розбіжностей між католиками і православними найближчим часом не варто. Він знову пропонує поглянути на природу Католицької Церкви, виділити в ній те, що залишилося в ній від істинної Церкви першого тисячоліття, та відокремити це від нового, що було винайдено самими католиками після відпадання від Вселенської Церкви. «Те, що Римська Церква проголосила «божественний примат» і непогрішність Римського папи як догмат віри, для мене має таку ж цінність, якби Римська Церква проголосила за догмат віри, наприклад, те, що Папа є найбагатшою людиною в світі. Це не ставитися до віри, не є засобом християнської етики і вічного спасіння». [Костельник, 1942с, с. 10] І що тільки відкинувши католицькі ересі, на догматичному фундаменті нерозділеної Церкви, за умови єдності у вірі можна створити, як він пише, «нові унії», «справді унійні поняття про єдність віри і Церкви». [Костельник, 1942с, с. 10]

«Місія» також перераховує ті виклики часу, на які Унія зобов'язана дати рішення. Це є необхідною умовою для початку створення «Нової Унії». Серед цих викликів протопресвітер називає переосмислення традиційних та застарілих понять; створення такого різновиду християнства, в якому буде вирішений конфлікт віри та науки, релігії та науки; пошук таких богословських понять, що примирять богословів Сходу та Заходу; нарешті, виховання такого духовенства, що зможе на рівних говорити з атеїстично налаштованими інтелектуалами та переконувати їх у правдивості християнства. Питання «а чи спроможна Галицька митрополія подолати ці перепони?» залишимо на потім, зараз важливим є те, що в черговий раз Костельник формулює ряд філософських та світоглядних проблем, які

повинна вирішити «Нова Унія». Словосполучення «нова філософія» знову не вживається, проте в рамках цієї концепції панотець Гавриїл почне шукати відповідь саме на вищеназвані питання.

Хронологічно наступною віхою в розвитку концепту «Нової Унії» є невеличка, але надзвичайно важлива промова отця Гавриїла на єпархіальному з'їзді у Львові 1943 року. Костельник, у властивій йому категоричній та барвистій манері, відкрито піддав критиці всі «латинські» тенденції греко-католицизму та закликав відкинути ті католицькі догмати, які були створені Римом після 1054 року [Петрук, 1995, с. 4-5]. Важливою є ця промова тому, що Костельник вперше виголошує власні ідеї та погляди на офіційному зібранні уніатського духовенства. Тобто можна вважати, що в 1943 році протопресвітер не просто вважав, що ГКЦ повинна відділитись від римо-католицької церкви, але був настільки в цьому переконаний, що висловив власні погляди перед всією Церквою: мирянами, духовенством, єпископатом та офіційними лицями. А короткою ця доповідь є тому, що митрополит Андрій різко спинив промовця і позбавив його слова.

Складно сказати, яким чином завершилась би історія Костельника та його «Нової Унії», якби не колосальний фактор Другої Світової війни. Коли комуністи вибили фашистів з Західної України, перед галичанськими греко-католиками постало складне та вкрай важливе питання: що робити далі. Потрібно було якось домовлятися з далеко не дружньою до уніатів радянською владою. Крім того, першого листопада 1944 року помирає єпископ Андрій Шептицький, що створює додатковий рівень складнощів для греко-католиків. В цій ситуації яскрава фігура священника-«східника», що мав репутацію високого інтелектуала та рішучого борця за власні ідеї, стала у нагоді. Костельник включається у склад делегації Української Греко-Католицької Церкви, яка поїхала в Москву вирішувати питання майбутнього всієї конфесії. Там відбувається важлива розмова між отцем Гавриїлом та патріархом Алексієм I (Симанським), в результаті якої Костельник остаточно приходить до думки про перехід у православ'я: як особистий, так і всієї Унії. Саме ця ідея в своїй кінцевій ітерації виражена у рефераті про перспективи з'єднання УГКЦ та РПЦ, який написав Костельник у 1945 році. Причому ця остання

форма «Нової Унії» не просто каже, що потрібно приєднатись до православ'я: «Мої ідеали такі, щоб ми, галицькі уніати, не тільки автоматично повернулись до православної Церкви, але щоб змагались перетворити православну Церкву в наймодернішу, найживішу християнську Церкву, яка притягала б до себе всі інші християнські Церкви» [Ліквідація УГКЦ (1939-1946). Документи радянських органів державної безпеки, 2006, с. 138-139].

Таким чином, поняття «Нової Унії» всередині філософсько-богословської системи Гавриїла Костельника пройшло ряд змістових трансформацій. Відпочатково «Нова Унія» розумілась як еволюційна зміна самого греко-католицизму. Повернення до «старої Візантії» мало відбутись зсередини, без зовнішніх змін, переходів чи воз'єднань. Однак починаючи з 1935 року Костельник поглиблює та радикалізує свою позицію таким чином, що вже з сорокових років минулого століття його можна впевнено називати антикатоликом. Кінцеве розуміння «Нової Унії» Костельника – це приєднання Галицької Митрополії до РПЦ та передача православ'ю екуменічного імпульсу, який буде запущений самими галицькими уніатами за допомогою «нової філософії». Яку, щоправда, ще потрібно виробити – сам отець Гавриїл лише почав цей процес.

Пізніше таке розуміння «унійності нового стилю» вилилось декількома шляхами. Найпомітніші з них – це початок критики у православ'ї тих елементів, що сам Костельник вважав перешкодою для екуменічного процесу, та прагнення максимально м'яко вводити православні зовнішні риси галичанам.

Відразу треба сказати, що думка, ніби Костельник розпочав діяльність по з'єднанню УГКЦ з РПЦ виключно через тиск із боку спецслужб, хибна. Йосиф Сліпий пригадував, що Костельник планував «виступ проти Риму» ще до початку Другої Світової Війни, відкладаючи активні дії до моменту смерті Шептицького [Сліпий, 2014, с. 133]. Оцінка «воз'єднавчої» діяльності панотця у більшості дослідників Костельника (особливо тих, хто стоять на греко-католицьких засадах) приблизно однакова. Наприклад, О. Пагіря вважає, що Костельник «через власні амбіційні схильності вважав, що може переграти радянський режим у боротьбі за греко-католицьку церкву та реалізувати своє бачення майбутнього УГКЦ» [Пагіря,

2009, с. 11]. Приблизно так само висловлюється О. Гірник: «Беручи під увагу високий рівень освіти о. Гавриїла, важко повірити в те, що, очоливши “ініціативну групу” і скликавши “собор”, він не усвідомлював його неканонічність і нелегітимність» [Гірник, 2008, с. 41]. «Скликавши нелегітимний “собор” і продемонструвавши таким чином свою лояльність до більшовиків, Костельник, можливо, мав намір розпочати підготовку культурного підґрунтя для широкомасштабної Унії “нового стилю”, яка мала охопити не лише Україну, але й Росію» [Гірник, 2008, с. 42].

Залишимо осторонь питання лояльності Костельника до більшовиків. Взаємовідносини панотця з комуністами та радянськими спецслужбами - це дуже цікава тема, яку варто розглянути окремо. А ось теза про створення «унії нового стилю» виглядає переконливо і підтверджується творами самого Костельника. Лише варто зауважити, що Олег Гірник розуміє поняття «нової унії» не так, як сам Костельник. Саме цей момент породжує більшість непорозумінь. Дослідники вкладають у цей термін інше значення, розуміючи під новою унійністю повернення православних до католицизму, тоді як сам Костельник прийшов по протилежній думки – повернення уніатів та католиків до православ'я.

2.2.1 Питання зовнішньої традиції

Як було сказано раніше, в свою концепцію «нової унійності» Костельник закладав не тільки догматичний аспект, але і питання зовнішньої традиції. Сам отець Гавриїл уже під час першої зустрічі з патріархом Алексієм говорив, що РПЦ «у тому вигляді, в якому вона існує зараз не можна пропонувати культурним людям. Вона підходила темним масам», і тому її «треба модернізувати». [Ліквідація УГКЦ (1939-1946). Документи радянських органів державної безпеки, 2006, с. 290]. Далі панотець пропонує ряд змін, що головним чином стосуються богослужбового життя та зовнішнього вигляду духовенства. Костельник наголошує, що богослужбове життя РПЦ не відповідає вимогам часу. «Взагалі богослужіння в православній Церкві пристосовані до давніх часів, коли загаль народ був неграмотний. Вірним подається все готове, вони мають тільки слухати і часто

хреститися» [Гірник, 2008, с. 38]. Як приклад реформ Костельник пропонує запровадження читаних літургій, однак аргументація такого кроку є досить дивною. Його Костельник пояснює потребою щоденного публічного відправлення літургії. «Минули ті часи, коли церква могла бути зачинена цілий тиждень, а відчинена тільки в неділю і свято. Нині священник мусить служити у церкві щодня, деколи навіть і рано і ввечір, а ця нова практика тягне за собою і деякі нові адаптації в обряді як наприклад читана Служба Божа» [Ліквідація УГКЦ (1939-1946). Документи радянських органів державної безпеки, 2006, с. 375]. При цьому не дається пояснення, чому співана літургія просто не може справлятися щодня чи чому вона підходить виключно для неграмотних людей. Можливо, мається на увазі, що читані літургії несуть меншу естетичну складову і тому допомагають вслуховуватись в текст молитов, що більш характерне для освічених людей. Чи те, що читані літургії простіші у виконанні, і тому їх можна вести хоч щодня.

Протопресвітер також надавав важливу роль зовнішньому вигляду духовенства. Передусім панотець відстоював право галицьких священників зберегти свої характерні особливості: коротке волосся і гоління бороди, підрясник латинського типу, можливість не носити підрясник під час не пов'язаних із релігійним служінням справ, обмежуючись при цьому строгим костюмом та колораткою [Ліквідація УГКЦ (1939-1946). Документи радянських органів державної безпеки, 2006, с. 137]. Крім того, він пропонував залишити зовнішні атрибути греко-католицького духовного вбрання: широкий пояс-фасцію як відзнаку, носіння нагрудного хреста лише митрофорними священниками, а також лишити існуючий тип єпископського жезлу [Ліквідація УГКЦ (1939-1946). Документи радянських органів державної безпеки, 2006, с. 373].

При цьому Костельник пише не тільки про збереження цих особливостей галицького духовенства, але й про необхідність їхнього засвоєння рештою православного кліру. «Зовнішній вигляд православного руського священника не є достосований до нинішнього вигляду інших людей, тому в нас дивляться на таких священників як на дивовижу. (...) А як появиться гірший тип такого священника

(брудний, розпатланий), то наші люди просто жахаються, вважаючи такий вигляд священика за упадок священичого стану. Я і сам рішуче противний тому, щоб наші священики приймали зовнішній вигляд православного руського священика. Радше нехай православні священики поволі приймають наш зовнішній вигляд, бо їх вигляд відсталий (такий, який був тому 200-300 років), робить священика неповоротким, отяжілим у виступах, на всіх ліберально наставлених людей робить некорисне враження відсталості» [Ліквідація УГКЦ (1939-1946). Документи радянських органів державної безпеки, 2006, с. 137-138]. Таке передання зовнішнього вигляду було для Костельника одним із кроків по надаванню православ'ю «нової унійності».

Отець Гавриїл Костельник відстоював позицію про поступове і м'яке введення зовнішніх ознак православ'я, аби нова реальність православної традиції не викликала у галицьких вірян та уніатського духовенства відчуження. Перехід уніатської церкви до православ'я у 1946 році був значущим кроком, і Костельник розумів, що різка зміна зовнішнього вигляду церков, богослужбового простору, та навіть зовнішності духовенства могла б породити спротив та непорозуміння серед вірян. Саме тому він прагнув зберегти ті елементи, які галицьке духовенство вже сприймало як «своє», уникаючи прямого запозичення зовнішніх православних символів.

Костельник вважав, що вигляд уніатського священика, вже знайомий і близький місцевим громадам, міг стати тією основою, яка б сприяла природній адаптації до православ'я. На його думку, деякі атрибути, що склалися у греко-католицькій традиції — більш сучасний вигляд священнослужителів, відсутність довгих борід, помірність у зовнішності — робили б образ православного кліру більш доступним для суспільства і відповідним духовним потребам модерного світу. Галицька зовнішня церковна традиція (передусім зовнішній вигляд духовенства), на думку протопресвітера, краще підходить для створення «нової філософії», що буде узгоджувати науку та релігію.

Варто зазначити, що сучасний православний клір — священство УПЦ та РПЦ — досить природно сприйняло ті елементи зовнішності, про які писав Костельник. Нині не викликає здивування той факт, що священники можуть голити бороди, носити короткі зачіски, використовувати мирський костюм у повсякденних справах та разом з костюмом носити колоратки — деталі, що в повоєнний період були звичними для галицького духовенства. Проте очевидно, що ця схильність сучасного православного кліру до адаптації вигляду є більше наслідком змін епохи, аніж прямим впливом Костельника. Його внесок у це явище, хоч і присутній, не є визначальним, адже нинішнє суспільство загалом відкрите до модернізації та зручного повсякденного стилю, незалежно від духовних традицій.

Що стосується галицького духовенства та вірян у 1940-х роках, то вони досить спокійно прийняли багато православних зовнішніх ознак: традиційний підрясник, православну бороду, а також звичай носити наперсний хрест усіма священнослужителями. Це адаптування православних атрибутів не було актом примусового прийняття чужої традиції, а швидше природним поверненням до знайомої обрядовості, яка мала глибоке коріння на галицькій землі. Важливо враховувати, що греко-католицька традиція, навіть у першій половині ХХ століття, значною мірою зберігала елементи православного обряду. Багато ознак уніатської духовної культури, від вбрання священнослужителів до храмового оформлення, формувалися під безпосереднім впливом православних канонів, що залишалися частиною галицької культурної спадщини.

Оглядаючи історію українського православ'я в радянські часи, можна сказати, що прагнення завдяки впливу з боку галицького духовенства модернізувати РПЦ вдалося в кращому випадку частково. Так, «унія нового стилю» в слабкому форматі на території Галичини сталась. Переведена в ортодоксію УГКЦ не стала центром екуменічного тяжіння, проте Галицька Митрополія до дев'яностих років двадцятого століття дійсно існувала як організація, що притримується православного віровчення та включає в себе зовнішні ознаки як греко-католицизму, так і православ'я. Священники, що перейшли в православ'я у

1946 році, могли виглядати як бажають – хоч по православній традиції, хоч по греко-католицькій. Вони могли навіть включати в богослужіння елементи греко-католицької традиції. Історія знає приклади і тих, і тих.

Дозволимо собі анекдотичний епізод. Батько автора даної наукової дисертації, Стецяк Василь Йосипович, народився у селищі міського типу Підбуж, що в Дрогобицькому районі, який в свою чергу входить у Львівську область. В цьому селищі проживало два священника, що перейшли із греко-католицької церкви в православ'я: протоіереї Іоанн Татомир та Іван Коваль. Вони обидва коротко стригли волосся та не носили борід, одягали латинський підрясник та шестигранну уніатську скуфію. Протоіерей Іван дозволяв вхід у вівтар жінкам, сповідав у вівтарі та служив виключно українською мовою. Він ніколи не говорив про свій перехід, однак це цілком зрозуміло. Під радянським тиском особливо на ці теми не поговориш.

Не дивлячись на фактор радянської влади, галичани в цілому спокійно прийняли православ'я (не будемо заглиблюватися в деталі, тема Собору 1946 року потребує окремого розгляду), і аж до розвалу СРСР не висловлювали сильних дорікань. Ще раз констатуємо, що у слабкому сенсі «унія нового стилю» на Галичині сталась. Тому слушно задати зворотнє питання – чи змогла ця «нова унія» вплинути на ортодоксію? Це питання досі відкрите та потребує подальшого дослідження.

2.2.2 Галицьке месіанство Костельника

Розглядаючи твори, присвячені Костельниковому баченню майбутнього греко-католицизму, шановний читач неодноразово наштовхнеться на твердження про особливу роль Галицької Митрополії взагалі та конкретно для процесу об'єднання християн. Подібні думки, коли між рядками, коли прямим текстом, Костельником висловлювались доволі часто. Наприклад, Мирослав Антонович, який вчився у Гавриїла Костельника в Українській академічній гімназії у Львові, згадує слова свого вчителя: «Українська Церква повинна бути одним із стовпів, на

який спирається Вселенська Церква, а не мишачим хвостом, що крутиться навколо чужих стовпів». [Ювілейна книга Української академічної гімназії у Львові. Третя частина, 1995, с. 410] Ці ідеї сильно впливали на всю інтелектуальну спадщину Костельника, тому питання ставлення отця Гавриїла до Галицької Митрополії у розрізі дослідження «Нової Унії» варто розглянути окремо.

Костельник проводить лінію «особливого призначення» галичанських уніатів для християнства з самого початку. Вже в «Новій добі нашої Церкви» є подібні рядки, коли панотець стверджує «світове післанництво унії» [Костельник, 1926, с. 4], стверджує необхідність вивести «нашу Церкву на світову арену» [Костельник, 1926, с. 5], і що лише Унія в змозі нарешті подолати давню суперечку між Заходом та Сходом – звісно, якщо реставрує стару Візантію. [Костельник, 1926, с. 14]. У «Відродженні Церкви» також натрапляємо на схожу думку: як було сказано вище, в цій статті Костельник приходить до висновку, що ні католицизм, ні православ'я у сучасному йому вигляді не здатні ні об'єднатися, ні на рівних конкурувати зі атеїстичними псевдорелігіями. Тому це завдання будуть виконувати галичанські греко-католики. І так далі. Не будемо перераховувати усі роботи, оскільки смислове наповнення думки про уніатське месіанство фактично не змінюється. В найбільш повному вигляді ця теза оформлена в роботі «Покликання нашої Церкви».

Твір «Покликання нашої Церкви» дуже важливий для розуміння суті «нової унії». У ньому Костельник тісно переплітає три речі: створення «нової філософії», головна ціль якої - примирити досягнення науки з християнством і зробити християнство привабливим для світської інтелігенції, месіанство галицького християнства та екуменізм.

Для панотця Гавриїла настав час рішучих змін, настав час для нового «вибора Володимира Великого», настав час для подолання «трагічного церковного розколу, що є між уніатською і православною церквою» [Костельник, 1937b, с. 1]. І подолати цей розкол можуть лише галицькі уніати, адже лише вони здатні інтегрувати в себе найкраще не просто зі Західного та Східного християнства, але зі Західної та

Східної цивілізації. «Не забуваймо, що саме ми, українці, найважливіші наслідники греків у Церкві» [Костельник, 1937b, с. 93]. У розумінні отця Гавриїла покликання українців «тепер таке, щоб усій Церкві дати найвищу науково-релігійну свідомість і наймодерніший тип священика. А це повинно витворити ментальність, яка зближуватиме всіх християн, і з часом повинна зреставрувати давню, дійсно католицьку Церкву [Гірник, 2008, с. 42]. При цьому цілком зрозуміло, що під назвою «дійсно католицька Церква» Костельник має на увазі Церкву до розділення на Західну та Східну.

Яким чином це зробити? Перш за все, виробити «нову філософію», про що мова піде нижче.

Підсумовуючи концепцію месіанства галицьких уніатів, треба сказати, що ця ідея займає важливе місце в богословсько-філософській системі протопресвітера Гавриїла Костельника, слугуючи одним з ключових мотивів у його прагненні створити концепцію «нової унії» між православ'ям та католицизмом. Костельник розглядав місію галицьких греко-католиків як посередницьку, що повинна об'єднати Захід і Схід, служити символом єднання цих традицій. І можливим це стало саме через специфіку українського духовного характеру, в якому, на думку панотця Гавриїла, сплелось все найкраще зі Сходу та Заходу.

Безумовно, одним із рушійних факторів, що стояли в підвалинах цієї месіанської ідеї, були особисті амбіції самого Костельника. Його прагнення залишити слід в історії, знайти відповідь на внутрішню кризу ідентичності та дати своїй церкві особливе місце в контексті вселенського християнства підштовхнули його до думки про уніатів як носіїв унікальної ролі. Найбільш рафіновано ця позиція виражена у статті «Місія».

Ця концепція месіанства, однак, не завжди знаходила підтримку з боку Римської курії. Католицька ієрархія сприймала її з рішучим засудженням, вважаючи, що подібні сепаратистські ідеї можуть завадити централізованому підходу до церковної єдності. Проте варто зазначити, що концепція галицького месіанства Костельника не виходить за межі православної богословської традиції,

оскільки сам отець Гавриїл звертався до ідей вселенськості Унії та екуменізму. Такий підхід демонстрував його бажання зберегти богословську спадщину православ'я, одночасно інтегруючи греко-католицьку «нову унійність» у ширший контекст християнської традиції, що дозволить зробити православ'я центром екуменічного тяжіння.

2.2.3 Концепція Костельникової «нової філософії»

У творах, де описане Костельникове розуміння «нової унійності», багато разів згадується думка про філософську відсталість християнства (особливо православ'я). Для отця Гавриїла одна з головних цілей «Нової Унії» - це знайдення таких формулювань та аргументів, які би змогли на рівних презентувати релігію в сучасному секулярному світі. Захист теїзму перед атеїзмом та інтелектуально-світоглядна система, що здатна переконати чи як мінімум бути вагомою в очах інтелігенції – відповідь на ці питання Костельник у своїх творах шукає спочатку просто всередині концепції «Нова Унія», та пізніше створює спеціальний термін - «нова філософія». В нього панотець об'єднує необхідні для екуменічного процесу питання та шукає відповіді на них.

Сам термін у роботах панотця з'явився відносно пізно: в кінці тридцятих та на початку сорокових років двадцятого століття, тобто в останнє десятиліття життя самого Костельника. Саме про неї він писав у трудах «Покликання нашої Церкви» та «Священик наших часів». У своїх пошуках рецепту наймодернішої церкви Костельник створював «найвищу науково-релігійну свідомість», [Загребельний, 2019, с. 171] він вважав, що саме такий спосіб мислення є шляхом до «реставрації давньої, дійсно католицької Церкви». [Гірник, 2008, с. 42] Проте обидві ці роботи швидше декларують створення «нової філософії» і окреслюють її грубими мазками: «Коли православні не видумують нової християнської філософії, яка представляла б усі новітні природничі науки і змусила б усіх інтелігентів з респектом ставитися до тої нової християнської філософії, то православна Церква нічого великого не зробить у світі, не станеться наймодернішою Церквою» [Гірник,

2008, с. 62-63]. В цьому полягає проблема: отець Гавриїл просто не встиг завершити розробку «нової філософії» та залишив лише окремі положення, які хоч і об'єднані спільною темою, проте все ще залишаються окремими ідеями. Робота «Священик наших часів» була завершена доволі пізно, у 1946 році, менше, ніж за два роки до вбивства панотця. Тому йдеться не стільки про виклад, скільки про реконструкцію «нової філософії».

Проте все не так складно, як може здатись на перший погляд. Три головні проблеми «нової філософії» - відповідь на новочасні секулярні ідеології, відхід інтелігенції від християнства та конфлікт між вірою/наукою та релігією/наукою – Костельник вирішував усе своє життя. «Границі демократизму» (1919), «Християнська апологетика» (1925), «Логіка» (1942) тощо – ці питання піднімаються у дуже багатьох працях отця Гавриїла. Нагадаємо, саме темі критики атеїзму панотець присвятив найбільше своїх праць. Тобто при аналізі «нової філософії» стає цілком очевидним, що цей феномен не постає окремо, а є продовженням довгого ланцюгу інтелектуальної роботи Костельника та специфічним пристосуванням теоретичних положень під конкретну задачу – об'єднання Східного та Західного християнства у «Новій Унії».

Костельник усвідомлював необхідність розвитку та активності з боку богословів у формуванні суспільної свідомості у період розквіту природничих наук. На цю тему отець Гавриїл емоційно висловлюється в неопублікованій праці сорокових років «Упадок релігії», яка також зачіпає проблеми, сформовані в «новій філософії»: «Не можна навіть мріяти про поворот інтелігенції до Христа і до церкви, доки богослів'я не буде згармонізоване з модерним природничим світоглядом». [Костельник, 1940, с. 22] В цій роботі Костельник досліджує причини існування конфліктів протилежних світоглядних позицій та з сумом констатує, що інтелігенція та молодь, тобто освічені представники народу, легше відмовляються від теїстично зорієнтованого світогляду. Щоб якось змінити цю тенденцію, Костельник сам постійно цікавився новітніми науковими відкриттями і добудовував їх до своїх усталених положень у світогляді, активно ділився ними

через публікації у пресі, наукові праці та виступи на відкритих наукових лекціях із громадськістю.

У передмові до своєї «Логіки» отець Гавриїл акцентує увагу на тому факті, що історичні релігії, доки були панівними, організовували спосіб мислення людей. Тому людство було поділене на різні табори, громади, відповідно до способу мислення своєї релігії. Між таборами могли бути різниці, але не надто значні, адже мислення ґрунтується на приблизно одних і тих самих принципах. «Всі однаково розуміють людину і її призначення, а різниці виступають тільки при проблемі засобів до цілі та при дальших чи глибших питаннях... Ні одна історична релігія не зриває з людським інстинктом, не вивертає людської природи». [Костельник, 1942b, с. 12] В той же час сьогодні ця тенденція не прослідковується, адже модерна наука, як писав Костельник, виховала модні «фізикальні релігії», що були пародіями на релігію, оскільки спонукали до руйнації людської природи та духовної дезорганізації людства. Саме з ними повинна боротись «нова філософія».

Панотець намагався збудувати систему понять, яка б знімала суперечності між релігією та наукою, вірою та знанням та через це унеможлиблювала саме існування «фізикальних релігій». В своїй філософсько-богословській системі Костельник розглядав релігію та науку як дві різні незалежні сфери пізнання. Правди релігії та науки формуються відмінними між собою чуттями й залежним від чуттів розумом. Віра вибудовується пробудженою свідомістю, що в стані пізнати надчуттєвий, нематеріальний світ. Як панотець пише в роботі «Логіка», віра – це система апіорних, неочевидних засад, які є узгоджені з розумом і свобідною волею. Знання – це сукупність очевидних суджень про предмет. Правди віри, що стають очевидними, переходять у знання. Наука вибудовується буденною свідомістю, для якої відкритий лише матеріальний, чуттєвий світ. Буденна свідомість обмежує кругозір людини у пізнанні. Природнича наука, приймаючи до уваги лише пізнане буденною свідомістю, пропонує нову віру, віру в матерію, атеїстичну віру. Тому в протиставленні релігії та науки протиставляється саме віра в Бога та віра в самодостатність матерії, а не віра та знання, які в розумінні

Костельника є взаємодоповнюючими феноменами. Якщо наука буде пізнавати природу, а релігія – надприродне, то тоді наука й релігія будуть також взаємодоповнюючими, будуть творити цілісну систему пізнання цілого буття та не будуть мати ніякого конфлікту.

Костельник наголошує на тому, що наука й релігія знаходяться в повній згоді, коли «мати на увазі Божий світ» [Костельник, 1943, с. 4]. На думку Костельника, науку й релігію можна протиставити тільки тоді, коли не брати до уваги людську душу і те, як вона отримує знання. Слід відзначити, що Костельник знаходив суперечності між вірою та наукою, релігією та наукою, але ніколи між вірою й розумом, вірою й знанням.

Протиставляючи віру й науку, релігію й науку, отець Гавриїл вживає слово «наука» переважно в двох відмінних значеннях, а саме: говорить про науку про Бога й світ (богослов'я та його розділи, перш за все апологетика) та про природничу науку, що не пізнає Бога та надчуттєвий світ. Протиставлення науки вірі чи релігії має місце за розумінням науки в другому значенні.

Релігія й наука – це дві різні сфери пізнання, два різні «схоплювання світу» [Костельник, 1943, с. 3], подібно до того, як по різному зображають предмет фотографії у різних діапазонах випромінювання. Згідно з Костельником, релігія й наука налаштовані на різні діапазони сприйняття світу: наука на природу, а віра на «надприроду». Релігія базується в основному на інтуїтивному пізнанні світу, а наука на дискурсійному, аналітичному. Наука веде до збагачення аналітичного пізнання, проте призводить до збіднення інтуїтивних засобів пізнання людської душі. Вона виростає з нормальної, буденної свідомості, яка формується розумом і «нейтральним чуттям». Наука – це побільшуюче скло для буденної свідомості. Буденна свідомість – це нейтральний, нормальний стан свідомості. Для розуміння нейтральності філософ наводить аналогію з білим світлом дня, при якому безмежний світ здається малим, і з дивного, чудесного й таємничого світу перед нами звичайний світ, в якому відчуваємося свободними, безпечними й пануючими. Буденна свідомість нівелює пафос і велич усіх явищ, робить їх сухими об'єктами

для вивчення, відомими речами. Релігія в свою чергу – це побільшуюче скло для життя, для пробудженої свідомості, догмою якої є проста теза: світ – це безкінечно глибока таємниця. Тому віра й наука – два окремі світи, як тіло й душа; два окремі чуття, як око і розум.

Костельник наголошує на неправильності думки про те, що релігія виростає з чуття, а наука з розуму. І в науці, і в релігії задіяні як чуття, так і розум. «Чи Вам не відомо, що нормальна свідомість також має своє чуття? Нейтральне чуття – це якраз воно дає нейтральну форму цілій нормальній свідомості». [Костельник, 1931с, с. 60] З іншого боку, «пробуджена свідомість – це не лише чуття, але ціла душа зі своїм розумом і чуттям, одначе в стані повного пробудження. Як лампа, котра світить повним своїм світлом». [Костельник, 1931с, с. 60]

Костельник вважав, що основні релігійні поняття нормально розвиненій людині дає сама природа. Християнська релігія лише доповнює природню релігію. Він робить висновок, що християнське богослов'я і християнська філософія сходяться на нейтральному ґрунті, на ґрунті природніх людських інтуїцій. Тому вони є автономними сферами пізнання, які не суперечать одна одній.

Представники природничих дисциплін приймають до уваги лише пізнане буденною свідомістю; і тому пропонують нову віру, віру в матерію, атеїстичну віру, яку вважають науковою та єдино правильною. У більшості випадків у зіставленні релігії та науки протиставляється власне віра в Бога та віра в самодостатність матерії, а не віра та знання, які є взаємодоповнюючими. Природничі науки закономірно відкидають надприродне, бо користуються принципом прийняття лише експериментально доведених фактів. Але чесний науковець повинен мати цілісний світогляд, а не фрагментарний, на основі частинного знання, тому з необхідності доповнює його завдяки вірі. На прийняття як і певної віри, так і наукових тверджень може впливати традиція, мода, вдача або логічні переконання.

Атеїстичну ідею заміни релігії на науку Костельник вважає докорінно хибною. Наука та релігія мають свої окремі засоби та сфери пізнання. На думку

Костельника, людина не здатна пізнати в цілості таємницю суцього наглядно й доказово, як цього вимагає наука. Недоведені факти, які науковцями називаються «науковими гіпотезами», були і є неочевидними та приймаються на віру. Існування чи неіснування Бога також не може бути доведеним чи спростованим науковим методом. Натомість наука «присвоїла» собі сферу релігії, «бажала» науково, тобто у формі знання, вирішити проблеми, що їх релігія вирішує у формі віри. Внаслідок чого виникає нова релігія – атеїзм. На жаль, виписати остаточний рецепт перемоги над атеїзмом у рамках своєї «нової філософії» Костельник просто не встиг.

Чи була така «нова філософія» створена всередині УПЦ, РПЦ чи світового православ'я? На це питання складно відповісти, і навіть якщо є певні спроби створити щось схоже, цей процес досі триває. Це ще одна надзвичайно цікава тема, яка виходить за межі даної роботи. Проте навіть не розглядаючи її, а лише спираючись на викладки самого Костельника, виникає ряд запитань. Наприклад, яким чином галицьке духовенство мало цю «нову філософію» створити? Як ця «філософія» допоможе в справі з'єднання християн, враховуючи, що питання співвідношення науки та релігії чи віри займає далеко не перше місце у списку розбіжностей православних, католиків та протестантів?

Так, література, яка примиряє християнське віровчення з досягненнями науки завжди актуальна, але не у справі екуменізму. Сьогоднішні дискусії щодо екуменізму в основному зосереджені в області догматики, особливо еклезіології, та патристики. Але Костельник в першу чергу шукав інструменти в боротьбі з атеїзмом, шукав шляхи примирення наукового та теїстичного світогляду.

Якщо користуватись логікою самого Костельника, особливе місце питання співвідношення науки та релігії в «новій філософії» зрозуміла. Очевидно, тут грає роль апологетична налаштованість отця Гавриїла на цю тему. Подив викликає тандем питання співвідношення науки і релігії та екуменізму. Можливо, таким чином отець Гавриїл готував Галицьку Митрополію до теоретичної оборони від «наукового атеїзму» СРСР. А можливо, причина зовсім в іншому.

2.3. Психологія та «парапсихологія» в філософсько-богословській системі Костельника

З самого початку власної інтелектуальної діяльності отець Гавриїл приділяв особливу увагу шляхам людської душі. Вся творчість панотця пронизана психологічними мотивами, десь більше, десь менше, але вся. Причому, як він це часто робив, панотець створив власне визначення поняття «психологія», в яке він включав значний містичний та окультний елемент. Чим більш зрілим ставав Костельник, тим більш випукло цей елемент ставало видно.

Якщо прослідкувати ідею «психологічності» та її вагу в богословсько-філософській системі панотця, то швидко стане зрозуміла лінійна лінія розвитку. У своїх ранніх роботах Костельник дотримувався принципу, що фундаментальні життєві норми надаються людині ззовні — від Бога як Абсолюту, та від Природи, яка мислилась ним як дещо субстанційне, незмінне і універсальне. Ця позиція відображається перш за все у двох ранніх роботах: «Фільозофічнаа природна гадка» (1914) та «Простір і вселена. Нова метафізична теорія» (1916). Ці дві роботи присвячені метафізиці, з уявлень про яку панотець виводить в тому числі нормативи, норми людської психіки та поведінки. Для раннього Костельника життя має об'єктивні засади, даровані людству через Божий задум і природний порядок. Ця ідея була важливою для його розуміння релігії як виразника вселенської гармонії, де людина підкоряється встановленому Богом космічному порядку, що пізнається через Природу.

Розвиток ця ідея отримала у труді «Границі демократизму» (1919), одному із перших філософських досліджень Костельника. Тут він торкається теми витоків релігійності та висловлює думку, що внутрішнього людського начала, у загальному сенсі людського суб'єктивного для пояснення фундаментальних принципів природи людини недостатньо. Для самого Костельника будь-яке відчуття має доповнюватися зовнішньою нормативністю, «нормою згори». «Шкала нашого чуття без кінця і міри. Від звірства до ідеального гуманізму, від грубої змисловости до ідеального містицизму, від тріумфу до розпуки, від ненависті до співчутті і т. д.

Без норми згори наше чуття так само є страшним средством як і свобідна воля без внутрішнього зобов'язання. І тут потрібне доповнення – могуче доповнення для людської природи. Котре чуття має брати верх? Як всі чуття мають упорядкуватись? І яка сила переведе несистематичність в тім природнім неупорядкуванню? – Розум? Він тут заслабий! Найсильнішим середником тут є позитивна релігія». [Костельник, 1919, с. 178]. Таке бачення людської природи було для панотця початковим, і дуже швидко Костельник відійшов від такого підходу. Він почав зосереджувати увагу на внутрішньому світі людини, на її психіці та психологічних аспектах релігійного досвіду. Його інтерес змістився від об'єктивного до суб'єктивного, від зовнішнього до внутрішнього. Важливим для нього стало осмислення того, як людина переживає релігію на рівні свідомості, емоцій та волі.

Цей перехід до зосередження на внутрішній проблематиці знайшов свій вияв у його дослідженнях психології релігії та психології атеїзму, які поступово стають для Костельника центральним елементом дослідження всього його життя. Він почав розглядати релігію не лише як об'єктивну істину, а перш за все як глибоко індивідуальний, психологічний досвід, що формується у свідомості людини. Для Костельника психологія релігії стала ключем до розуміння того, як релігійні ідеї, символи та практики впливають на людську особистість, її духовний розвиток та екзистенційний вибір.

В цьому контексті Костельник розробив низку оригінальних міркувань, значна частина яких стосувалась взаємодії традиційної релігійності та наукового розвитку. Пробуючи примирити науку та релігію, Костельник виводить ключові для його філософсько-богословської системи поняття: «фізикалізм», «нормальна свідомість» та «чуття безтаїнственності».

Що таке фізикалізм? У загальноприйнятому значенні фізикалізм – це філософська позиція, згідно з якою у світі не існує нічого, крім фізичної реальності. У даному розумінні термін «фізикалізм» фактично зводиться до терміну «матеріалізм». Однак у контексті психології фізикалістична позиція, зачіпаючи

проблеми мислення та свідомості, окреслює дещо інше смислове поле. В цьому контексті фізикалізм – це така філософська позиція, згідно якої всі події і явища феноменального світу, у тому числі все, що стосується розуму (думки, емоції, воля тощо), є проявами інших фізичних подій та явищ. Відповідно до цієї установки будь-який феномен, навіть якщо він вбачається таким, що має нематеріальну природу, може бути пояснений за допомогою фізики. Тобто фізикалізм фактично усуває субстанційне розуміння людської свідомості, не кажучи вже про всю повноту традиційного християнського розуміння душі. Костельник в цілому слідує даному визначенню, проте додає до цього поняття декілька власних конотацій. Для нього «фізикалізм» означає не стільки матеріалістичне розуміння світу, скільки матеріалістичне «чуття» світу: теоретично й психологічно зумовлена установка бачити у світі тільки те, що є доступним вивченню з точки зору природничих наук.

Тут потрібно зробити невеличкий відступ та сказати, що релігія для Костельника взагалі дуже тісно пов'язана з пізнанням – він не раз озвучує цю тезу.

Костельник дивився на пізнання подвійно. З одного боку, він був прихильником феноменологічного пізнання, коли знання переважно формуються «з досвіду», на підставі фактів, які фіксує та опрацьовує розум. Однак Костельник також стверджує знання через віру: «Віра, яка не знаходить ніякої суперечности, переходить у знання. Отже мусять бути в світі суперечності й для нашого розуму й для нашої волі, бо людина має "з віри жити". Праведник – з праведної віри, грішник – з грішної віри». [Костельник, 1942b, с. 52] Розум – це засіб пізнання, який бере участь у формуванні знань та віри, релігії, філософії, науки, тому, як вже було сказано, Костельник не протиставляє розум та віру. Не протиставляються ним також знання і віра, які є взаємопов'язаними.

У рукописі «Віра в Бога» він аналізує різні можливості людського пізнання. Очевидно, що одна людина може помилятися, може не бачити істинного стану речей, який стає відкритий для іншої особи. Костельник наполягав на необхідності оволодіти здатністю правильного користування засобами пізнання. Вміння правильно використовувати розум як інструмент пізнання було для Костельника

ідеалом будь-якого виховання і науки. «Розум – наче живий мікроскоп, або телескоп, що сам і непомітно накручується, пересувається та наставляється до предмету», [Костельник, 1925b, с. 110] залежно від почувань, волі та сумління. При очевидному пізнанні розум опановує певну цілість предмету. У такому випадку воля та вдача не впливають, оскільки очевидні речі «накидуються» нашому розуму. Але коли в пізнанні бере участь віра, все відбувається дещо інакше. «Зате при вірі розв’язка проблеми не накидується розумові, він сам мусить її шукати, отже воля, почуття та вдача можуть потягнути розум за собою, засліпити його». [Костельник, 1942a, 1942, с. 230] Віра формується на основі відомості окремих фрагментів і їх інтерпретації розумом. У такому випадку логічна цілість предмету визначається на власну відповідальність і ризик.

Отець Гавриїл приходить до думки, що віра – це результат роботи людської душі та індивідуального характеру під керівництвом розуму. Яка людина – такі її вірування. Одні вірять в існування Бога, інші – заперечують, аргументуючи своє припущення такими фактами, які для них є більш переконливими з певних особистих міркувань. Кожна людина повинна особисто впорядкувати свої світоглядні орієнтири. Вони можуть бути постійними або змінними, однак завжди будуть «розв’язками таємниці буття» для конкретної особи, будуть директивами для людини в її житті.

Отже, Костельник розглядав процес формування релігії під психологічним кутом так: людині для застосування внутрішньої свободи в мисленні та діяльності необхідно доповнити, закінчити свою внутрішню духову формацію (систему), якось пояснити для себе таємницю життя і світу, пристосуватись до пізнаної правди, до своєї віри, визначити власні орієнтири, свій шлях і спосіб життя. Таке покращення та еволюціонування людської природи (яке практично повністю збігається з православним вченням про спасіння), що має стати найвищим законом для людського життя, Костельник називає релігією.

Для Костельника роль релігії в житті людини безперечно була визначальною. Костельник вважав, що релігія «кожному, хто вміє глибше відчувати і думати, дає

спромогу стверджувати контакт своєї душі з надприродним світом». [Костельник, 1945, с. 30] Цей невидимий світ, разом із душею, є прихованим від людини. Її обов'язок – все, що в світі вище й творче, шукати, відкрити і цінувати.

Повертаючись до фізикалізму, виходячи із ідеї про «фізикалізм як чуття», Костельник ділить всі релігії на дві основні групи за способом їх сприйняття світу: фізикальні (атеїстичні) і надфізикальні (теїстичні). Психологічні підвалини фізикальних релігій він називає фізикалізмом і глибоко досліджує мотиви, які привели до формування «реалістичної, фізикалістичної ментальності нашої епохи». [Костельник, 1940, с. 118]

Гавриїл Костельник пов'язує виникнення «фізикалізму» з диспропорційним розвитком галузей науки, зокрема природничих наук. Отець Гавриїл називає виникнення цього феномену однією із причин занепаду релігійного світогляду: неправильна інтерпретація нових наукових відкриттів, на думку панотця, спричинила духовну катастрофу модерного людства, що досі триває і не видно її кінця. Природничу науку отець Гавриїл порівнює з вогнем у руках недосвідчених дітей. Роздумуючи над цією проблемою, Костельник вдається до критики природничих наук, головним чином фізики. На його думку, розвиток природничих наук та занепад релігії – основні рушії сучасної епохи, [Костельник, 1940, с.1] і доки богослови та фізики не знайдуть один одного в рамках спільного світогляду, доти не буде згоди та спокою в світі. Зовсім не дарма головний текст панотця «Логіка» починається з ідеї про єдність науки, в чому сам Костельник бачить вирішення даної проблеми: саме у правильному співвідношенні гуманітарних/природничих наук та у вихованні всебічно освічених вчених, що не дивляться на світ виключно крізь призму власної дисципліни, починають все міряти науковою методологією і, таким чином, свідомо чи несвідомо, стають атеїстами.

Костельник взагалі до своїх сучасників-інтелектуалів ставився з великим скепсисом. Тут же, в «Логіці», він нищівно критикує наукову інтелігенцію, яка не

просто не може створити нову інтелектуальну базу для загального порозуміння, але навпаки – поширюють чвари та розбрат.

Атеїзм Костельник також вважає релігією, і на його думку «ніщо для релігії не є таке шкідливе, як вилучення атеїзму з категорії релігії». [Костельник, 1940, с. 42]. Для нього в принципі не існує поняття «безрелігійна людина», адже «кожна людина *necessitate naturae* (задля своєї природи) мусить мати якусь релігію. Людина це *ens religiosum* (релігійна істота)». [Костельник, 1940, с.3] А «атеїзм родиться з наукової манії, а не з об'єктивних фактів, що їх наука відкрила». [Костельник, 1942b, с. 44]

Отже, для Костельника дисгармонійний розвиток науки – це найголовніший психологічний чинник виникнення фізикалістичної ментальності. «Природничі науки відкрили безмірний і безконечно скомплікований матеріальний світ. А наука про душу не перевищила того ступня, на якому полишила її ще старинна грецька філософія». [Костельник, 1940, с. 119] Це сприяло непомірному розвитку реалістичної ментальності, яка придушила порівняно нерозвинену та слабку релігійно-містичну ментальність.

Головною наукою, що сприяла появі фізикалізму, протопресвітер називає фізику. Саме вона почала диктувати свої закони гуманітарним дисциплінам. «Ментальність філософів і психологів, приглушена і ув'язнена експериментально-математичною методою фізики (бо це її метода), також і на духовні явища гляділи крізь окуляри тієї методи». [Костельник, 1940, с. 119] Психологія ж перетворилась, за словами Костельника, у «*ancilla physicae*» (служницю фізики). [Костельник, 1940, с. 121]. В жовтні 1946 року, за два роки до смерті, Костельник писав, що «фізика ніколи не відкриє нам релігійний характер неба, тому що вона стежить тільки за матеріальними зв'язками. Помилка фізикалістів в тому, що вони вірують, наче б фізика вичерпувала весь інвентар світу і життя». [Костельник, 1945, с. 40] Фізика і хіміка вивчають лише «лушпину, а не ядро буття». А їхню ментальність – фізикалізм – філософ визначав як «властиву причину новочасного атеїзму і трагедії

людства». [Костельник, 1945, с. 42] Вона відриває людей від вічності та Бога і надає людям новий орієнтир життя: жити лише для землі.

Цей науково-методологічний дисбаланс у сторону матеріалізму, на думку Костельника, став причиною серйозної кризи у взаємодії науки та релігії. Панування фізикалізму знецінювало роль духовності та трансцендентного досвіду, що проявлялося у відчуженні людини від сакрального. В умовах, коли наука почала претендувати на роль універсального пояснювача всіх аспектів буття, релігія стала виглядати непотрібною.

Костельник наголошує, що основною причиною цієї кризи є однобічний розвиток науки, який ігнорує багатовимірність людського існування. Він стверджує, що людина, зосереджена виключно на матеріальному світі, втрачає здатність до духовного осягнення. У цьому контексті містична реальність – одна з ключових складових релігійного досвіду – залишається пригніченою і відсувається на маргінес. Наука ігнорує містичне, бо його не можна виміряти чи експериментально перевірити, однак це не означає, що воно не існує – так Костельник характеризував цю ситуацію.

Проблема посилюється тим, що, за словами протопресвітера, духовенство і релігійні мислителі самі почали переймати натуралістичні й раціоналістичні підходи, що лише посилює секуляризацію. «Під той вплив підпало і духовенство, бо і воно виховане в тій самій натуралістичній та раціоналістичній школі, з якої виходить світська інтелігенція». [Костельник, 1940, с. 119] Результатом цього є відчуття втрати релігійного авторитету у суспільстві, яке дедалі більше підпадає під вплив матеріалістичних ідей.

Таким чином, для Костельника відновлення рівноваги між наукою та релігією є не лише інтелектуальним, а й духовним завданням. Він закликає до перегляду методологічних основ сучасної науки, аби дати місце для нематеріального і духовного у світоглядній системі людини. Як це зробити? По-перше, коректно сприймати науку у її повноті, не зводячи все до фізики, і по-друге, звернути увагу на світогляд самих науковців.

«Хто стає спеціалістом, той одночасно стає й своєрідним калікою-людиною, непропорційно розвиненою» – так Костельник визначає викривлення людської психіки під впливом фізикалістичного світогляду. [Костельник, 1940, с. 121] Кожний вузький спеціаліст будь-якого напрямку (науковець, лікар, чиновник – не важливо) створює свою специфічну ментальність. В такого спеціаліста формується специфічна точка зору, деформований погляд на світ. Очевидно, тут протопресвітер має на увазі феномен під назвою «професійна деформація свідомості». На нього накладається схильність людини ту дійсність, яка не є згідна з її світоглядом, підганяти під рамки цього світогляду, тим самим спотворюючи власний процес сприйняття світу. Тому сам Костельник виступає проти вузької спеціалізації в професії (перш за все це стосується науковців) та сам подає цьому приклад: творить в самих різних галузях, про що більш детально йшла мова в першому розділі цієї роботи.

До речі, вузька спеціалізація – це ще один недолік, за який протопресвітер критикує схоластику. Схоластика, за словами панотця, після свого розквіту «перестала бути творчою і продовжила своє життя то як традиція, то як штучна, марна умовá гімнастика». [Костельник, 1940, с. 25] З цієї ж причини Костельник так схвально відзивається про Роджера Бекона (1214-1294) – за широту його зацікавлень різними природничими науками і філологією. Те саме він каже про Миколу Кузанського (1401-1464), називаючи того «геніальним німцем», і вважає, що «теологи ніколи не попадали би в конфлікт з природничими відкриттями, якби мали якусь пайку з “docta ignorantia“ Cusanus-a». [Костельник, 1940, с. 30] Серед сучасних науковців Костельник виділяє французького біолога Алексіса Карреля (Alexis Carrel), автора книги «Людина – невідома істота»: «Carrel відзначається тонкою й всесторонньою обсервацією. Хоч він стоїть на позитивістичному становищі і дуже в’яжеться натуралізмом, всетаки його мова вже нова: він виказує, що дотеперішня наука тільки поверховно і дуже легкодушно розв’язувала проблеми людського духа і життя, признає містичні явища і чуда за певні факти та виразно заявляє, що наука вже не має права обходити ті явища. Carrel бачить життя-буття таке, яке воно дійсно є в своїй дивній повноті, а не як філософи із спеціальним

наставленням, що приглядаються світові крізь свої вузькі, скривлені й убогі абстракції». [Костельник, 1940, с. 125]

Ще раз варто наголосити – панотець виступає не проти природничих наук як таких, а проти їхнього «надмірного» розвитку. Чому? Крім вищеназваних чинників, до постановки проблеми саме таким чином Костельника підводить традиційне християнське уявлення про зло. В цьому розрізі погляди панотця повністю відповідні традиційним загальнохристиянським установкам. Зло для нього позбавлене власної субстанції і є лише мірою спотворення встановленого Богом порядку речей. Для Костельника добро, будучи «і конкретним єством, і процесом», передбачає певний порядок, гармонію, уклад, такий стан речей, коли «менший лад уступає більшому», а «нижче єство служить вищому». Зло, натомість, є «тільки процесом», коли «нижче єство займає місце вищого, коли менший лад займає місце більшого ладу, коли лад переходить у нелад» [Костельник, 1931с, с. 343]. «Фізика сама собою, ні в чому не повинна. Але людський дух не міг задержати своєї рівноваги, ошоломлений величчю та славою фізики. І з частини, тобто з фізики, зробив цілість, тобто релігію – весь свій світогляд. Коли ж одна група клітин вирветься з гармонійної залежності від інших, то твориться рак» [Костельник, 2008, с. 203-204].

Розвиваючи свою думку про «фізикалізм», Костельник вводить поняття «вищий світ» та «нижчий світ». «Фізикалізм», на думку Костельника, «відібрав» у людини «вищий світ». Як наслідок – «чуття приноровлюється до сього нижчого світу, шукаючи приємності в безмежній сфері гріха, в невідповідальності за свої рухи». Далі автор пише: «Се власне приємності, які найлегше і найсильніше поривають людське чуття. Вони самі з себе родяться й самі нас тягнуть за собою. Щастя блудного сина, коли він, з грішми в кишенях і з розкішними мріями в душі, вийшов з батьківського дому, щоби собі жити в “свобідному світі”» [Костельник, 1931с, с. 341].

Використані Костельником поняття «вищий» та «нижчий світ» можна проінтерпретувати різним чином, наприклад, як Рай/Пекло чи світ матеріальний та

світ духовний. Проте у «Справжньому джерелі атеїзму», вживаючи подібну термінологію, Костельник надає поняттю «світ» виключно ментальне значення: «Властиво тут річ іде не про світ, а про наше світосприймання». [Костельник, 1935b, с. 33] Після цього він ототожнює «світ», який постає на ґрунті десакралізованої свідомості, із євангельським образом «світу цього» [Костельник, 1935b, с. 36].

Як видно, протопресвітер звертає увагу на ментальні трансформації та бере до уваги їхній вплив на життєві, поведінкові пріоритети. Така десакралізована реальність стає передумовою гедоністичних настроїв, котрі, в свою чергу, ведуть до гріха. Задовольняючи себе лише поверхневим рівнем світовідчуття та не заглиблюючись, людина все більше і більше жадає поверхневої чуттєвої насолоди, що стає змістом її життя. За таких умов вона не просто перестає прагнути більш глибокого осягнення суцього, але й втрачає потяг до першопричини буття – Бога. «Чи ви не звернули уваги на те, що всякий життєвий процес веде до заперечення себе, до виродження, до свого розкладу? Сідають голодні люди за стіл, і чим довше їдять, тим більше втрачають смак». І далі: «Чи не припускаєте, що процес науки, процес духовного розвою людства веде до аналогічних появ? Чим довше й усильніше займається людство наукою, тим більше втрачає смак у розумі, “розумовий смак” – себто розумові інтуїції, святі, ніжні й ясновидючі, які нам природа сама з себе дає. І стає людський розум невразливим на вищі правди буття, а зате осягає рутину в нижчих правдах. Знає й обчислює, скільки є електронів в атомі, але вже не знає Бога, душі, святості» [Костельник, 1931с, с. 340].

Даній проблемі Костельник присвятив ще один вартий уваги твір: «Зависть богів». Дана робота являє собою філософський роздум у художній обгортці. «Зависть богів» побудована у формі діалогу між Теологом та Фізиком, в якому сам Костельник випишує власний досвід взаємодії з людьми, що були отруєні цим «фізикалізмом». Теолог, звертаючись до Фізика, так передає наслідки змін, продиктованих утвердженням «фізикалізму»: «Я раз сповідав одного такого, як Ви, на смертній постелі. А він жалувався перед мною: “Хочу вірувати, а не можу!

Поможіть мені!” Знаєте, чому він не міг вірувати? Тому що в його душі заниділи духовні очі, які бачать духовне в світі. Ви завжди маєте перед собою тільки механічне діяння, бо фізика признає тільки таке діяння, і з тим ваш ум уже зрісся» [Костельник, 2008, с. 174]. Обмеженість «фізикалістичного» світогляду, світогляду «механічного діяння», призводить до атрофії «духовних очей», що виливається у втраті здатності до живої та щирої віри в Бога. Така «духовна сліпота» веде до нівелювання законів духовного характеру: «Очаровані і засліплені фізикалістичною наукою люди нізащо мають ті субтельні закони, від яких залежить їх доля, і “сліпий сліпого веде”, а вмовляють себе, ніби вони аж тепер прозріли» [Костельник, 2008, с. 195].

Наступний концепт, вже частково показаний вище – це «чуття безтаїнственності». Саме для боротьби з ним протопресвітер почне популяризацію стигматизму та всіх інших «див».

Науковий розвиток, на думку Костельника, руйнує «таємничий» компонент у сприйнятті світу. «Чуття безтаїнственності» отець Гавриїл пов'язує з прагненням зрозуміти тайну існування механічно і грубо, що виходить із уже згадуваної диспропорції розвитку природничих наук. Як наслідок, з одного боку, з'являється поверхнєве задоволення потягу до таємного, з іншого – суть таємниці буття залишається не пізнаною і більше того, внаслідок деформації свідомості сприймаючого стає недосяжною для пізнання. «Для людини, яка вміє думати, ставить собі квестії, спершу все оповите тайною. Наука має тенденцію розв'язати загадку життя-буття, усунути тайну. Де тайна, оскільки вона є тайною, там наука німа і сліпа – там нема науки. Але розвиток науки на всіх лініях веде до однакового вислідку: наука розглядає тайну тільки з її одежі, себто опановує тільки грубші елементи і структури тайни, а властива тайна не тільки що далі лишається тайною, але стає щораз субтельнішою й дивнішою, та щораз більше специфікується як нерозглядна тайна» [Гірник, 2007, с. 204].

Це відчуття таємниці, на думку Костельника, відіграє у духовному житті людини дуже велике (майже ключове) значення. І навпаки: зникнення цього

відчуття, виникнення «почуття безтаїнственності» призводить до духовного збіднення людини, стає передумовою атеїзму. У «Логіці» Костельник пише: «Я шукав за справжнім джерелом атеїзму, і по кільканадцятьох роках передумування попав на відкриття, що тим джерелом є безбарвне почуття, яке я назвав чуттям буденності, чуттям нічогості, а тепер бачу, що найкраще можна його назвати чуттям безтаїнственності» [Гірник, 2007, с. 206].

Костельник вважав, що збереження цього відчуття таємниці суцього необхідне для протистояння духовній деградації, спричиненій надмірним раціоналізмом. Це відчуття є основою для трансцендентного досвіду, без якого релігія втрачає свою сутність, а людина – орієнтири для духовного життя. Саме з цього прагнення подолати «чуття безтаїнственності» протопресвітер вдавався до популяризації дивовижних явищ на кшталт стигматизму чи контактів із духами.

Крім цього, протопресвітер вводить в це питання соціальну проблематику: конфлікт між традиційним укладом міста та села, чи точніше, відірваністю від органічного життя міщанина. Селяни, на думку Костельника, менш піддатливі впливові атеїзму – від цього впливу їх береже близькість до природи. Для панотця Гавриїла саме село було осередком релігійності, місцем, де «почуття безтаїнственності» зникає саме по собі. «Наша селянка покинула свою кужіль, вийшла вечором надвір, поглянула на зоряне небо – і пропало її “почуття нічогості”. Вона не знає, чим є небесні зорі, а їх віддаль, недосяжність, краса, величність наповнюють її почуттям таємності, непевності, своєї безсилості, маленькості». І далі: «Під впливом містичного почування відкривається зір її свідомості, вона тепер зверне свою увагу на те, що і на землі, в природі все премудро зложене, отже Творець світу є премудрий, свідомий – значить: Бог існує» [Костельник, 1935b, с. 36]. Світ природи створений таким чином, що пробуджує у людині релігійний інстинкт. «В астрономічному небі природна людина бачить релігійне небо» [Костельник, 1944, с. 4]. В той же час місто викликає зовсім протилежні відчуття: «Модерне місто й само собою утверджує та збагачує “чуття нічогості”» [Костельник, 1935b, с. 41]. Міська людина відірвана від природи та

«окружена мурами, всякими людськими, технічними, фабричними виробами», а таке оточення «вбиває в ній містичний змісл життя» [Костельник, 1935b, с. 41].

Поглиблюючи проблему «чуття безтаінственності», отець Гавриїл будує концепцію двох рівнів свідомості – «нормальної» та «пробудженої».

Концепцію «нормальної свідомості» протопресвітер розкриває насамперед у сьомому розділі праці «Світ як вічна школа», що носить назву «Біле світло дня». Словосполучення «біле світло» використовується тут у якості метафори поняття «нормальна свідомість», підкреслюючи таким чином її нейтральність. Розглядаючи «нормальну свідомість» як психологічну передумову виникнення атеїстичного світогляду, Костельник не дає їй виключно негативної оцінки і зображує як щось початкове. «Свобідна воля і нейтральний стан свідомості – се таке, як аероплан і місце до стартування. Свобідна воля мусить зачинати від нейтральності, від неопределеного, бо інакше не мала би змоги вибору, не була би свобідною» [Костельник, 1931с, с. 354]. Отож, Костельник розглядає «нормальну свідомість» як початок, котрий дарує можливість дійти до стану «пробудженої свідомості».

Таку увагу «нормальній свідомості» отець Гавриїл приділяє тому, що вона є основою сучасної йому цивілізації: «Наш вік, вік механічних наук, апотеозує нейтральну, сіру свідомість» [Костельник, 1931с, с. 356]. Панотець пов'язує «нормальну свідомість» зі звуженням людського кругозору і превалюванням дискурсивного мислення над інтуїтивним пізнанням. Він вважає, що людський розум «куди сильніший у своїх інтуїтивних схопленнях, ніж у дискурсивних» [Костельник, 1931с, с. 360]. Відтак, обмежившись «нормальною свідомістю» з притаманним їй дискурсивним мисленням, людина втрачає те розуміння, яке робить цей світ таємничим. «З безмежного світу біле світло дня робить малий світ, наш світ; з дивного, чудесного й таємного світу біле світло дня робить звичайний світ, у якому почуваємося свобідними, безпечними і пануючими. А в нічній темряві, при дрібних світилах небесних зір почуваємося непевними, прибитими безмірністю буття й занепокоєними загадкою життя» [Костельник, 1931с, с. 354].

Костельник пише, що утвердження «нормальної свідомості» йде через подолання відчуття сакрального. Звикнувши до «білого світла дня», людина боїться всього того, що не вписується в його рамки, в рамки «нормальної свідомості». Людина втікає від таємниці, заперечує її, вперто не хоче її бачити. «Ті люди понад усе ставлять ту ясність, свободу і самовпевненість, яку дає нам “біле світло” нашої свідомості, а ненавидять психіку, яку приносить зі собою темрява ночі: ненавидять загадковість світу, ненавидять ті чуття й думки, які загадковість світу викликає у нашій душі... І тому “біле світло” нашої душі вони вважають за вісника й свідка правди, реальності; а нічну темряву, засіяну дрібними небесними зорями, вважають за вістуну неймовірних казок, байок, легенд. Тут для них правда, а тут привид, обман. І силкуються розумом і чуттям увесь світ звести на нейтральну форму, на зеро. Поклонники психічної нейтральності нейтралізують увесь світ, обчищують його від усяких чудес, зводять його на щораз менше, на “ніщо”. Всі вони забувають душу, мають відразу до неї, відчувають страх перед її морем і втікають від нього. Коли й думають про душу, то на взірць геометричних фігур – убивають у ній властиве ядро життя» [Костельник, 1931с, с. 354-355].

Антиподом «нормальній свідомості» слугує «пробуджена свідомість». «Пробуджена свідомість се не чуття, але ціла душа зі своїм розумом і чуттям, одначе в стані повного пробудження. Як лампа, котра світить повним своїм світлом» [Костельник, 1931с, с. 359]. Ця цитата отримує додаткові змісли, якщо мати на увазі вчення Костельника про душу, яке буде описано нижче.

Як же досягти стану «пробудженої свідомості»? З одного боку, вона є плодом вольових зусиль та цілеспрямованої праці над собою. Апелюючи до євангельських слів про те, що «Царство Небесне здобувається силою» (Мт. 11:12), панотець пише: «світ так створений, що за великі речі треба боротися – і за велике щастя, і за великі думки, і за велику свідомість» [Костельник, 1931с, с. 356]. З іншого боку, філософ згадує про особливі життєві ситуації, котрі можуть посприяти «пробудженню» людської свідомості. Приклад такої ситуації він приводить із новозавітньої історії. «Розбійник на хресті – той, котрий шукав спасення, відкрив Христа в людині,

розп'ятій побіч себе, хоч тоді й самим апостолам очі померкли. Я розумію, як се могло статися: думка про смерть – се найсубтельніший мікроскоп, котрий правди духа побільшує, щоб їх можна [було] спостерігати. Се радіо, яке схоплює музику неба. Ось се пробуджена свідомість. Ось тут корінь релігії» [Костельник, 1931с, с. 359-360]. Подібну думку Костельник озвучує у «Справжньому джерелі атеїзму»: «Не є це ніяке диво, що дуже багато атеїстів наворачтаються перед своєю смертю» [Костельник, 1935b, с. 37].

Потрібно відмітити, що концепти «пробудженої» та «нормальної» свідомості й в принципі релігійне життя Костельник досліджує не стільки в особистісній площині взаємин конкретної людини з Богом, скільки у площині історичній. Аналіз «духу часу», який не сприяє релігійній вірі, призводить до того, що Бог залишається у його роздумах про «пробуджену» та «нормальну» свідомість на задньому плані. На перший план виходить психологічна й гносеологічна проблематика. Відтак Костельник проводить паралель між духовним життям та сферами, які з християнської точки зору є значно нижчими. Наприклад – поетичною творчістю, про що згадувалось у попередньому розділі.

У даному контексті про поетичну творчість і творчість взагалі протопресвітер пише у праці «Три розправи про пізнання». «Буває так, що творчі думки чи влучні слова в промові сиплються нам – як “з рукава”. Кажемо часом про такий перебіг нашого думання, що “одна думка тягне другу”. Воно в дійсності дослівно так. Се такий психічний настрій, коли інтуїція належно розбуджена, а свідомість проводить її творчістю в одному напрямі (без усякого насилля) – саме в тому, який для диспозиції підсвідомості *hic et nunc* як найбільш питомий. Отже буйність підсвідомості й стан свідомості є в найкращій гармонії: думки скріпляють чуття, а чуття скріпляють думки» [Костельник, 1925а, с. 72-73]. Таким чином, стан «пробудженої свідомості» Костельник розглядає як єдність свідомого і підсвідомого, розуму та інтуїції. При цьому інтуїція усе ж є первинною. Розум грає більше допоміжну роль, «скріплюючи» те, що продукує інтуїція. Дисбаланс розуму та інтуїції руйнує «найкращу гармонію», змушує людину керуватися одним лиш

розумом і потрапляти, відповідно, у полон «нормальної свідомості» та «чуття безтаїнственності».

Диспропорцію між розумом та інтуїцією Костельник бачив не у лише у «надмірному» розвитку природничих наук, як це було описано вище, але й у специфіці тогочасної філософської думки. Повторимо сказане вище: мислитель критично ставився до середньовічної схоластики через її раціоналізм. Костельник звинувачував схоластів у тому, що вони, «розчитуючись у Аристотелі», «забагато знали» й недооцінювали інтуїцію [Костельник, 1925а, с. 151]. Подібним чином він критикує модерну філософію. Вона, на думку Костельника, застрягла у відірваному від життя інтелектуалізмі. Рецензуючи одну з праць німецького філософа Рейнгарда Кінаста, Костельник пише: «Природне становище в думанню (в розважанню буття-життя) й природний спосіб говорення – се для нього так, як би чужа річ. Любується в штучнім думанню і в штучних словах... Виглядає се так, як коли б хтось дістав задачу – зреферувати якусь книжку, а він, замість щоби перечитати книжку, граючися словами, описує її друк, букви, рядки, й тільки де-не-де відчитав рядок або лиш кілька слів» [Костельник, 1923, с. 96]. Панотець констатує принципову нездатність модерної філософії осягати «найвищі смисли»: «Філософи, ви розстроїли душу мого віку! Великі ви в дрібницях, у вишукуванні нижчих цілостей. О, тут ви митці! Та на найвищий смисл ви сталися невразливі – й дорога ваша не веде до цього! Ваше становище непридатне до цього» [Костельник, 1922, с. 135].

«Чуття нічогості» для Костельника є однією з ментальних засад утилітарного ставлення до світу. Якщо збалансована ментальність гармонійно інтегрує людське існування у буття, то «чуття нічогості» протиставляє людину світові, породжує ворожість відносно нього. Існує і зворотна кореляція: утилітарна й ворожа настанова відносно навколишньої дійсності не дозволяє повноцінно розвинути внутрішнє життя. Не дарма панотець проводив пряму кореляцію між атеїзмом і почуттям самовпевненості відносно власного життя і навколишнього світу. «В атеїстів ці психічні вальори стоять на першому місці: певність себе, свобода рухів,

незалежність (“незалежна етика”), панування над світом» [Костельник, 1935b, с. 35].

Як уже було сказано, отець Гавриїл вводив психологічний елемент у свою творчість не заради самої психології, а як інструмент боротьби з атеїзмом. І вищеназваних концепцій йому виявилось недостатньо – у своїх постійних пошуках нових аргументів на захист традиційного релігійного світогляду у 1934 році панотець відкриває нову, дуже цікаву та неоднозначну грань своєї творчості, а саме – захоплення, аналіз та популяризацію різноманітних містичних явищ.

Намагаючись запропонувати альтернативу «чуттю безтаїнственності», отець Гавриїл починає описувати та популяризувати різноманітні містичні явища. Він досліджує «появи духів», публікує власний досвід спіритизму разом з єврейськими спіритистами-медіумами Максом Шлосером та Єлизаветою Шмаль, спостерігає «містичну діяльність» стигматичок Євстахії Бохняк та Анастасії Волошин. Навіть йде на конфлікт з редакціями, що не бажали друкувати його твори «містичного» циклу, та церковним керівництвом – адже церковна влада не виявила у цих стигматичок якихось надприродних рис і у їх очах діяльність Костельника була шкідливою.

Достеменно відомо, що причина деяких таких «популяризаторських проєктів» була заздалегідь підлаштована самим протопресвітером – залишились документально зафіксовані відомості його вихованців із уніатської семінарії, які брали на себе роль духів по наказу отця Гавриїла. Ярослав Дашкевич писав у своїх спогадах, що будучи гімназистом, він особисто отримав ці свідчення: «У 1943 р. мені у Бродах показували будинок “з духами” і з сміхом розповідали про хлопців, які свого часу відігравали роль цих “духів”». [Дашкевич, 2007, с. 291]

На теоретичному рівні всі ці свої погляди панотець зібрав під терміном «парапсихологія», куди він включав все надприродне, що торкалось людської психіки та в широкому сенсі сфери релігійного. Всередині «парапсихології» отець Гавриїл виокремив декілька тем, самими значними з яких були його викладки про

енергійність та природу душі, що слідувала з концепції «енергетизму», стигматизм та віщі сни.

2.3.1 Костельникова концепція «енергійності» буття

Основою «парапсихології» для Костельника стала його концепція «енергійності» світу та людини. З деякою обережністю можна навіть говорити про створення власної окультної системи, адже в рамках власного «світового енергетизму» отець Гавриїл прописує етичну складову та з'єднує свою концепцію з традиційним християнством.

Тим, що надихнуло Костельника до створення ідеї «енергетизму», були сучасні йому досягнення в царині фізики, а саме – відкриття «нематеріальних» вимірів буття. Того, що з часом отримає назву «квантова фізика». Саме теоретичні розробки сучасних йому вчених-природознавців стали тим взірцем, на основі яких панотець вирішив створити новий інструмент у боротьбі з атеїзмом, адже новий пласт буття, на думку Костельника, не вкладається в матеріалістичне пояснення світу. Кажучи більш конкретно, у своїх творах «парапсихологічного» та «стигматичного» циклів Костельник спирається на праці наступних науковців: фізика Макса Планка, астрофізика А. Едінгтона та біолога А. Карреля. Саме на їхніх ідеях він засновує свою «енергійну» систему.

Костельник прийшов до висновку, що відкриті фізикою виміри – це не ще один шар матеріалістичного світу, а дещо духовне. Навіть більше – взірець всього духовного, певна життєва сила, життєва енергія, що існує разом з матерією та невіддільна від матерії. Для панотця весь світ став сповненим різноманітними енергіями, і навіть людську душу він почав вважати її різновидом – про що нижче.

Цілком очевидним є логічна помилка отця Гавриїла, який почав змішувати тепле і м'яке у одному смисловому полі. Як тепер добре відомо, квантова фізика вивчає матерію – так, незвичну з точки зору буденного світогляду, але матерію. Не духовну сутність. Тоді як сам панотець почав змішувати ці суб'єктності, зрозумівши «енергійність» не як специфічний стан матерії, але як явище духовного

світу. Тому є цілком очевидним, що аргументи проти атеїзму, побудовані на цій концепції, є в кращому випадку непевними, а в гіршому – шкідливими для всієї апології теїзму, адже вони підривають весь корпус Костельникових досягнень в цій царині. З іншого боку, те, що початково вся ця ідея енергетизму була заснована на неправильному розумінні досягнень фізики в певному сенсі не має значення, адже ця ідея в баченні панотця отримала власну суб'єктність.

За Костельником, «енергійність» проявляється по-різному: як різноманітні дива, контакти з потойбіччям, віщі сні, ясновидіння, стигматизм тощо. Проте самим основним є певна «психічна аура», що притаманна кожній людині чи речі. Сам панотець визначав цей феномен наступним чином: «Психічна аура – це випромінювання внутрішніх переживань. Психічна аура в'яжеться з предметом, з яким дана людина сполучала свої внутрішні переживання, і осідає на них». [Костельник, 1942, с. 204] Ауру також має сам світ: «Цілий світ і все у світі, хоч би й найменша дрібниця, мають свою вічну вартість, свою вічну форму, з яких складається вічна історична авра» [Костельник, 1938-1939, с. 370]. І завдяки цьому інструменту, на думку панотця, особливі люди можуть творити дивовижні речі, що виходять за рамки матеріалістичної картини світу: «А матеріал, що його маємо для аналізу техніки ясновидження, ще не зовсім вистачаючий. На основі даного матеріалу певне те, що ясновидці покористовуються психічною аурою своєю і чужих людей» [Костельник, 1942b, с. 204]. Пізніше ця теза буде більш розкрита при Костельниковому описі стигматичок та випадків віщих сновидінь, які, на думку отця Гавріїла, також використовують ауру в якості інструменту.

Виходячи із розуміння того, що всі внутрішні переживання осідають на речах та самій людині, Костельник висуває тезу значимості кожної людини та значимості духовного стану кожної людини. Для панотця кожний представник людства є джерелом впливу на світ, адже люди – це «співтворці світу, свободні творці, як Бог» [Костельник, 1942a, с. 275]. Вони надають світу свою «енергійність», залишають в ньому особливий слід, який можуть бачити ясновидці та в особливих випадках, якщо цей слід є потужним – звичайні люди. Саме тому Костельник робить різкий

наголос на етичній складові «енергетизму». «Кожна наша думка, кожне наше діло на віки лишається такими, як ми їх сформуємо» [Костельник, 1942а, с. 275], і тому потрібно слідкувати за собою та «проеціювати в світ» лише блага та світле. «Уважай, людино, що робиш, твори собі гідну вічну історію, бо всяке твоє діло лишається на віки не тільки для тебе, але й для інших» [Костельник, 1938-1939, с. 371], і крім того, має прямий вплив на посмертя самої людини. «Ми кожним порухом нашої думки й нашого чуття розбудовуємо своє вічне життя. А що при тім можемо вибрати собі довільний напрям, то від нас самих залежить, яке буде наше вічне життя» [Костельник, 1942а, с. 291].

Оцінка розуміння аури панотцем з точки хору християнства є більш-менш зрозумілою. Гавриїл Костельник, аналізуючи феномен «психічної аури», у дуже невдалій формі переносить християнську етику на новий пласт «енергетичного» існування, інтерпретуючи її через концепції, близькі до езотеричних та окультних уявлень. Його ідеї про те, що внутрішні переживання осідають на людях і речах, утворюючи особливу енергетичну ауру, відображають прагнення пояснити духовний вплив людини на світ у термінах, які не були притаманні традиційній християнській богословській традиції. І теза про те, що саме існування такої «аури» вказує на хибність матеріалістичного та фізикалістичного світоглядів, у даному контексті здається слабкою.

Таке переосмислення вбачається незграбним та неоригінальним, оскільки подібні ідеї про «енергію» або «ауру» на момент першої половини ХХ-го століття були давно поширеними серед багатьох окультних мислителів. Наприклад, у західному окультизмі та теософії схожі концепції стверджують існування енергетичних полів або «духовних відбитків», які впливають на навколишній світ.

Попри спробу Костельника адаптувати ці ідеї до християнського контексту, вони мають слабкий зв'язок із традиційним християнським віровченням. Подібний підхід Костельника приводить до того, що він сам себе виводить за межі християнської богословської традиції. Якщо ж спробувати застосувати поняття

«аури» до християнства, то варто було б звернутись до багатого містичного скарбу в патристиці – з якою, на жаль, сам панотець був знайомий дуже слабо.

Слово «аура» походить від грецького *αἶρα*, що означає «вітерець» або «дихання». У сучасному вживанні цей термін набув популярності завдяки езотеричним і окультним традиціям, де він позначає невидиме енергетичне поле, яке оточує людину чи інший живий організм. Вважається, що ця «енергетична оболонка» відображає стан фізичного, емоційного та духовного здоров'я.

У традиційному християнському богослов'ї термін «аура» не використовується, однак є певні аналогії, які можна пов'язати з цим поняттям. Зокрема, у християнському мистецтві та літературі часто згадується світло або сяйво, яке оточує святих (німб). Це світло символізує божественну благодать, чистоту та освячення.

Наприклад, у Біблії є численні згадки про сяйво, яке супроводжує божественну присутність. У книзі Вихід (34:29–35) описується, як обличчя Мойсея сяяло після розмови з Богом. У Новому Заповіті під час Преображення Господнього (Матв. 17:1–8) обличчя Ісуса засяяло, а одяг став білим, як світло. У християнській традиції світло або сяйво — це знак божественної присутності або святості, і по хорошому від цих ідей мав би відштовхуватись отець Гавриїл.

Поняття «аури» у його окультному чи езотеричному значенні, що вживає Костельник, не є частиною християнського віровчення. Християнство наголошує на тому, що джерелом усякого духовного світла є Бог, а не енергетичні поля чи «сліди аури». Проте аналогія між християнським розумінням божественного сяйва та окультним уявленням про ауру може мати місце у певному контексті: якщо термін «аура» використовується для позначення божественної благодаті, яка оточує святу людину, то це не суперечить християнській традиції. Однак якщо «аура» трактується як частина окультної практики або як самостійне джерело духовної енергії, то це не узгоджується з християнським віровченням. Тому повторимо: викладене вище розуміння аури Костельником виходить за межі християнської богословської традиції.

2.3.2 Дослідження Костельником стигматизму

Повертаючись до більш практичних інструментів проти «чуття безтаїнственності», панотець багато писав про стигматизм. Дослідження на цю тему активно видавались з 1934 по 1939 роки – за цей період вийшло 24 публікації Костельника. Потім настає невелика пауза, і в сорокових роках 20-го століття протопресвітер закінчує «Логіку», де серед всього іншого підведений підсумок його поглядом на парапсихологічні явища.

В цілому, в першій половині ХХ-го століття явище західноукраїнського стигматизму досліджувалось досить активно. Можна знайти багато відомостей про галичан-стигматиків, серед яких найвідомішими були Анастасія Волошин (сестра Маріам), Евстахія Бохиняк, Параскевія Наконечна, Ганна Груба та Степан Навроцький. З-поміж цих людей протопресвітер найбільше працював з першою, присвятивши цьому три значні роботи та більше десяти публікацій.

Насамперед, отець Гавриїл детально описує прояви стигматизму Анастасії Волошин.

1. Початково проста, побожна та працююча сільська дівчина поступово отримала рани на долонях та стопах, аналогічні ранам Христа. У певні дні вони кровоточили. Щосереди і щоп'ятниці дівчина впадає в екстаз та переживає муки Христа. Львівські лікарі намагались вилікувати ці рани чи принаймні зупинити кровотечі, але кожного разу безуспішно.
2. У руках Анастасії з нічого з'являються фізичні предмети, так звані апорти – хрестики, вервиці та розарії, подаровані, як вона твердила, Богородицею.
3. Час від часу дівчина має сеанси «виходу із тіла», завдяки чому проявляється дар ясновидіння.
4. Під час екстатичних випадків її устами ніби промовляє ангел, по волі якого вона бере на себе хвороби і страждання інших людей.

В деяких творах Костельник пробує знайти природне походження цих речей, але швидко приходять до неспроможності цього напрямку мислення і рухається

далі у площині надприродного. «Мені здається, що стигматизація рівняється природній смерті людини... В цьому є логіка, бо Христові рани й тремтіння – це смертельні рани й тремтіння. Що стигматизовані особи досі живуть, це вже не завдяки природі, а надприроді». [Костельник, 1936, с. 27]

За Костельником, цінність стигматів у добровільному перебиранні на себе недугів та страждань інших людей. Екстраполоючи досвід Анастасії Волошин, отець Гавриїл стверджує, що людина-стигматик «відчуває потребу душі співтерпіти зі страдаючим Христом і звідци окружається образами із Христових страстей, особливо ж Христове розп'яття їй дороге. З тим у стигматизованих, хоч би вони були дітьми, в'яжеться свідомість, що вони терплять за гріхи людей. А у зв'язку з тим стигматизовані переймають на себе чужі недуги» [Костельник, 1937с, с. 8].

Вершиною переживання стигматика стають духовно-психологічні переживання – «екстази», під час яких «ангел Насті» сповіщав «Божу волю». Більше того, протопресвітер стверджує, що і сам вступав у контакт з цим «ангелом». «Ангели наших стигматичок, з якими я говорив, признавались, що вони можуть помилятися і помиляються, коли говорять щось самі від себе... Ще треба звернути увагу на те, що ангели, коли говорять через людину, по їх власним поясненням, знаходяться у такому для них неприродному положенні, як коли б, наприклад, душа якогось професора мусила висловлюватись мовними засобами трьох-чотирьохлітньої дитини». [Костельник, 1936, с. 40] В той же час отець Гавриїл навіть не допускає можливості демонічного походження цього ангела: «щоб це міг бути злий дух? Це уроюють собі тільки ті, що не знають цілого ланцюга виступів Настиного ангела... Ангел Насті – це або дійсно ангел, або якесь нечуване й небувале роздвоєння Настинної душі». [Костельник, 1936, с. 42] До подібних абсолютно позитивних висновків отець Гавриїл доводить усі свої дослідження галицьких проявів стигматизації. Безумовно шкода, що у дослідженнях подібного типу Костельник жодного разу не порівняв їх із позицією православного богослов'я на це питання, яка однозначно оцінює стигматизацію як перебування у стані

спокуси. Натомість богослов користувався методами метафізики, психології та сам пробував знайти пояснення цим явищам.

Також із стигматизацією Костельник зв'язує феномен віщих снів. Свої аргументи на користь існування віщих снів він черпає із власних досліджень явищ стигматизації. «Я сам, досліджуючи наші стигматики, мав чи одну нагоду ствердити не тільки правдивість тих віщих снів, але й те, яким способом вони відбуваються. Стигматики, вийшовши духом із свого тіла, сугерують такі сни особам, котрим саме хочуть. А бувають і такі випадки, що душа якоїсь особи, зрештою нормальної, в часі сну виступає з тіла, іде десь у світ, щось там оглядає, і по пробудженні пригадує собі це, начеб їй снилося» [Костельник, 1942b, с. 101].

Тут же Костельник пише, що всі люди є духами, і Бог є абсолютним духом. Однак якщо людина є релігійною та праведною, то вона отримує надприродні властивості та починає залишати власне тіло у духовній формі. «В більших розмірах ті дивні, парапсихологічні сили виступають у медіумійному трансі та в містичних екстазах. Я мав нагоду понад усякий сумнів ствердити, що душа стигматички може покинути своє тіло і являтися десь у далекому світі в різних видах (у своїй власній подобі, в подобі дитини, чоловіка, пташки і т. ін.!) Та увільнена від свого тіла душа стигматички може увійти в тіло іншої стигматички і тут заступити душу тієї стигматички, якої є тіло: годинами розмовляти, ходити, їсти, працювати (притім стигматичка задержує повну свою свідомість, своє знання і свій психічний характер; їй навіть здається, що вона в своєму власному тілі)» [Костельник, 1942b, с. 102]. На думку протопресвітера, такі «мандрівки» є поясненням того, як духи можуть входити в тіло людини.

2.3.3 Концепт душі та його еволюція

Ще однією надзвичайно цікавою темою «парапсихологічної» творчості протопресвітера є концепт душі та його еволюція. Робота в цій сфері також зумовлюється головним чином апологетикою.

Ранній Гавриїл Костельник про душу пише мало, переважно у загальнохристиянському контексті – описує її як частину людського ества, частину світу (Природи) чи в контексті взаємовідносин людини з Богом. У раннього Костельника якоесь оригінальне розуміння душі, відмінне від загальноприйнятого в католицизмі, не подається. Інколи у ранніх роботах концепт душі йде за головними ідеями, приймаючи потрібну форму в залежності від конкретних завдань та творів, які ці завдання вирішують – як, наприклад, в апологетично налаштованій роботі проти матеріалізму «Християнська апологетика». Проте такі випадки нечасті. Набагато глибше осмислював душу панотець у своїх творах пізнього періоду. Кажучи більш конкретно, в Костельника є цікавий твір про душу у рослин, який більше нагадує метафізично-фентезійне есе, частково він торкається даної теми в багатьох своїх метафізичних розвідках, де душа виступає як елемент божественного в цьому світі (більшою мірою такі ідеї викладені у самих ранніх роботах панотця). Зрілий Костельник починає розглядати концепт душі переважно у творах «парапсихологічного» циклу – в контексті його ідей «енергійності» світу, досліджень стигматизму чи віщих снів. Також отець Гавриїл переглядає власне розуміння душі під час своєї критики католицизму, де відходить від традиційного католицького вчення. Нарешті, найбільш широко погляди Костельника стосовно цієї теми викладені в творах про теорію пізнання. Цей зв'язок – душа та пізнання – взагалі дуже характерний для всієї філософсько-богословської системи панотця.

Отець Гавриїл як мислитель та богослов був вихований у томістичній філософській традиції. Його початкові погляди на душу цілком відповідали неотомістичним викладкам та, що більш важливо, висвітлювались у творах дуже мало. Як уже було сказано, панотець не переосмислював концепт душі у ранній період своєї інтелектуальної роботи. Ситуація змінилась в 1925 році з виходом книги «Три розправи про пізнання». В цій праці панотець вперше прописує дуже тісний зв'язок зі свідомістю та пізнанням. Така тенденція буде розвинена пізніше і послугує розвитку поглядів протопресвітера. Крім того, в даній роботі вводиться потужний «парапсихологічний» пласт ідей, і Костельник змішує ці два аспекти –

душа, що пов'язана з пізнанням, та псевдоокультурний елемент, який пізніше розвив'ється в уже описану концепцію «енергійності» світу та людини.

Починається твір «Три розправи про пізнання» з ідеї взаємовідношення свідомого і несвідомого у пізнавальному процесі. В даному розділі Костельник робить особливий акцент на віщих снах, гіпнозі та стані спіритичного трансу – саме у зміненому стані свідомості пізнавальні можливості людини отримують нову якісну характеристику. [Костельник, 1925а, с. 30-31] Протопресвітер пише, що свідомість обмежує людські пізнавальні можливості та порівнює свідомість з вогнем, яка (за деякими виключеннями) заповнює увесь пізнавальний потенціал та спалює «найсубтельніші сили нашої душі». І навпаки, коли процес пізнання відбувається без втручання свідомості, тоді психічні сили, які у звичайному стані «спалює» свідомість, звільняються та надають людині незвичні можливості – такі можливості, що не можуть бути пояснені всередині матеріалістичної картини світу. [Костельник, 1925а, с. 31] Отець Гавриїл наводить приклад такого випадку з власного життя та пише, що під час студентства у Загребі був вражений, коли його мати через свої алегоричні сни переповідала йому всі події, що траплялися з ним під час навчання. [Костельник, 1925а, с. 33]

Після цього отець Гавриїл на основі ідей попередніх філософів та психологів пропонує свою систему свідомості. Він пише про вроджене та набуте пізнання, вроджену та набуту підсвідомість, після чого описує механізм їх взаємодії. За Костельником найперше, ще у досвідомому стані (тобто в дитинстві), у людській свідомості починають діяти деякі сили, які є природженими та властивими людській душі. Їхнім результатом є отримання людиною певного вродженого знання, спільного для всього людства. «Інтуїція витворює «ядро» таких понять, що накладаються людській свідомості, і тому є спільними для всіх людей, як правдиве, помилкове, смішне, гарне, причина-наслідок, мета, доцільність, сила, божество, морально-добре, морально-зле, святе і т. д.» [Костельник, 1925а, с. 64]. «Природа в інтуїтивній формі дає людині основні правди про світ і про нас самих, творить підвалини для нашої логічної надбудови» [Костельник, 1925а, с. 68]. Свідомість

може лише далі розвивати, поєднувати та аналізувати ці поняття, але не створювати щось принципово нове. «Підсвідомі акції відбуваються автоматично наслідком психічних доцільних детермінацій, які дав нам Творець, або які ми собі вправою набули» [Костельник, 1925а, с. 80].

З часом підсвідомість, а точніше та її частина, яка є набутою, збагачується «поняттями та осудами, які осягаємо то з досвіду, то працею нашої свідомості» [Костельник, 1925а, с. 25]. На розвиток набутої підсвідомості впливають різні чинники, які протопресвітер ділить на суб'єктивні (розум, воля, чуття, совість) та об'єктивні, що є в зовнішньому світі (досвід, наука, вже закладені «вроджені» поняття). [Костельник, 1925а, с. 37]. Набуте пізнання відрізняється в кожній людині, тому що воно залежить від її здібностей, від розвитку набутої підсвідомості та від праці свідомості. При тому весь досвід, що отримує свідомість, отримує також підсвідомість. Відповідно те, що часто перебуває у свідомості, також стає домінуючим у підсвідомості, і через це стає пануючим у душі. Після чого круг замикається і з підсвідомості воно знову переходить у свідомість, де безпосередньо впливає на людину та всі її вчинки. «Котра думка є постійним гостем у нашій свідомості, ота стає володарем нашої душі» [Костельник, 1925а, с. 95]. Таким чином кожна людина сама себе творить.

Аналогічні ідеї викладені у роботі «Пісня Богів», де протопресвітер вказує на взаємозв'язок і взаємозалежність думки та душі людини. «Думка родиться в душі – що в душі є, те вона й родить; а душа вподібнюється до думки – що в душі є, те душею й володіє». [Костельник, 1922, с. 55]. Тут же: «Твоя душа вбиває твої думки, твої думки вбивають твою душу. Така вже доля гріха» [Костельник, 1922, с. 55].

Таким чином у кожній людині вибудовується індивідуальна «будівля» свідомості та душі – із суми свідомого та несвідомого, що будується наче з окремих цеглин (досвід), проте сам фундамент та матеріал цегли (вроджене знання) задаються до початку метафоричного «будівництва». Цей процес протопресвітер називає «виробкою характеру», що триває усе людське життя. Кожен сам є автором

своєї «душевної фізіономії», кожен «сам себе будує, творить своє внутрішнє життя» [Костельник, 1925а, с. 95]. За Костельником, саме цей механізм дозволяє сформуватись настільки різним людям та дає умови для створення суб'єктивних відмінностей у світоглядних поглядах. «Яких зусиль ми докладали в історії наших психічних переживань, у якому напрямі розвивали своє психічне життя, які психічні сили й напрями стали в нас пануючими» [Костельник, 1925а, с. 38].

Називає Костельник і ту частину свідомості, яку вважав джерелом всього надприродного – «сублімальне Я». «Сублімінальне Я, ось джерело таємних, містичних сил; воно має власну свідомість, відмінну від звичайної, власний ум, власні відчуття» [Костельник, 1925а, с. 86]. Саме це «сублімальне Я» з'єднане з Богом та є одним із джерел людського феномену релігійності. Через «сублімальне Я» Костельник пояснює різні чудеса, що творили люди. Взяв цей концепт панотець у Уільяма Джеймса – знаменитого американського психолога та поета. Проте, на жаль, в подальшому ця ідея «сублімального Я» більше не згадувалась. Її заміняє вже описана концепція «енергетизму» та «енергетичної душі». Останню протопресвітер Гавриїл починає активно розвивати у своїх творах «Зародкова душа», «Християнська апологетика», «Любов ближнього», «Матерія й дух», «Упадок релігії» та інших.

Костельник в цілому поділяє класичний підхід Аристотеля та виокремлює три види душ: вегетативна (рослинна), сенситивна (тваринна) та раціональна, душа людини, повноцінна душа. [Костельник, 1925b, с. 116-117]. Така класифікація в нього цілком уживається з душею-енергією. Як вже було сказано, душу Костельник починає вважати «вищим ступенем енергії». [Костельник, 1931b, с. 15] «Сполука душі з тілом для нас нині не робить ніяких надзвичайних труднощів, бо знаємо про посереднє звено між тілом і душею, яке утворюють енергії, а душу вважаємо за вищу форму енергії». [Костельник, 1935b, с. 52]

У 1931 році виходить брошура «Зародкова душа. Генеза людської душі та її природа на підставі біологічних фактів», в якій концепція душевного енергетизму подана найбільш концентрованим чином. Саме в цій роботі отець Гавриїл висуває

думку, що після того, як енергія перестала бути станом матерії та перетворилась у «своєрідне ество», душа «дістала свій первозір у матеріальному світі». Відповідно, душу він визначає як «вищий ступінь енергії», яка «заокруглилася в індивідуальну форму існування». [Костельник, 1931b, с. 24] З цього Костельник висуває тезу про народження душі іншою душею та стверджує, що «душа родженням може повторити свою природу – регенеруватися в цілості і то не один раз». [Костельник, 1931b, с. 25] В кінці роботи отець Гавриїл приходить до висновку, що Бог створив лише перші душі людей, тварин і рослин, а «слідуючі генерації душ Бог уже не потребував безпосередньо творити, бо дав душам силу регенерації» [Костельник, 1931b, с. 31]. Таким чином протопресвітер пропонує «розпрощатися зі старою думкою, наче б кожен людську душу Бог окремим актом створив і «вливав» її в людський зародок», [Костельник, 1931b, с. 32] чим знову виводить себе за межі католицького віровчення.

Якщо підсумувати ранні погляди Костельника про душу, вимальовується цікава ситуація. Зі сторони католицької теології, що виходить виключно з позиції творення кожної душі безпосередньо Богом, така теорія «душевного енергетизму» є однозначно єретичною. Багато письменників саме тут бачили прояв радикального модернізму [Гірник, 2008, с. 78], як, наприклад, відомий дослідник творчості панотця Олег Гірник. Проте з точки зору православної богословської традиції така теорія хоч і має досить дивну аргументацію, тим не менше приходить до цілком прийняттого висновку. А саме – висновки отця Гавриїла зі свого вчення про енергетичну душу збігаються зі святоотцівським вченням традиціонізму, тобто вченням про те, що душа отримується живою істотою разом з тілом від батьків. Вперше це вчення виникло у ранніх стоїків - Зенона, Клеанфа, Хрїсіпа. Це вчення було детально розвинено Тертуліаном, до вчення традиціонізму певною мірою схилились Григорій Нисський, Руфін, Анастасій Синаїт, Макарій Єгипетський, Немезій та інші. Пізніше традиціонізм з'являється у працях лютеран та католицьких модерністів – на противагу стоїків, які є затятими креаціоністами.

Цікавим є той факт, що твір «Зародкова душа» був виданий одночасно з написанням одного із самих антикатолицьких творів перехідного періоду Костельника до православ'я - «Апостол Петро і римські папи, або догматичні підстави папства». Тобто у 1931 році. Можливо це випадковість, а можливо і ні.

На основі «енергетичної» концепції світу, в тому числі «енергетичної душі», Костельник будує свою антиматеріалістичну критику. Не будемо на цьому окремо зупинятись, ця тема була частинами викладена раніше. В цілому, Костельникові критичні зауваження щодо теорії еволюції відповідають характерним для епохи намаганням католицьких інтелектуалів поєднати євангельські істини та новітні досягнення в природничих науках. В контексті Костельникового розуміння душі тут важлива його критика еволюціонізму. Протопресвітер Гавриїл критикує занадто спрощені елементи еволюційних теорій, які, не пояснюючи всієї цілісності розвитку живих організмів, виключають із процесу втручання Бога. Панотець звинувачував атеїстів у тому, що вони догматизують власні недосконалі та дуже гіпотетичні уявлення. Апогеєм анти-матеріалістичних пошуків стали тридцять років двадцятого століття, коли Костельник деталізує свої погляди на еволюцію, оформивши їх у власну «теорію прозябання». В цілому, ця теорія зводиться до наступної тези: розвиток органічного світу відбувався не розмірено, а поетапно, і саме у різких «стрибках» розвитку закладене втручання Бога у живу природу.

Чому критика еволюціонізму важлива в розумінні Костельником душі? Тому що подібний тандем – переосмислення концепту душі та критика еволюціонізму – в кінці кінців привів Костельника до еволюції власних поглядів на душу.

Отже, пізнє розуміння душі отця Гавриїла викладене в рукописі «Логіка», і воно невіддільне від його розуміння структури свідомості та розуму. Таким чином, протопресвітер полишає енергетизм та продовжує висунуті у «Трьох розправах про пізнання» ідеї взаємопов'язаності свідомості та душі. Варто відмітити, що після «Трьох розправ про пізнання» Костельник починає розробку теорії «енергетичної душі» і повертається до «душі-свідомості» лише в «Логіці».

Для Костельника є критичними два основних чинника: a priori та a posteriori. А priori людини в уявленні Костельника, якщо казати коротко – це власне душа та її специфічні тенденції, які формують, за його власним визначенням, «зерно» - зародкові закони мислення, які будуть розвиватися під впливом чинників a posteriori. Чинники a posteriori – це найрізноманітніші зовнішні фактори, які спричиняють вплив на це саме «зерно» та досвід, який формується у свідомості під дією зовнішнього впливу.

Порівняння початкового багажу людської свідомості із «зерном» у Костельника не є випадковим. Він продовжує тему вроджених ідей і каже, що як у звичайному зерні вже є все необхідне для вирощення повноцінної рослини, так і в апіорному «зерні» закладені такі детермінації душі, які при зіткненні свідомості з досвідом на відповідному ступені розвитку ведуть розум до зародків тих понять та суджень, що є спільними для всіх людей.

Під «детермінаціями душі», які є в людині апіорно, Костельник називає всі форми чуттєвого («змислового», як пише сам панотець) пізнання, моральні відчуття і розумові процеси. В об'ємі змислового пізнання апіорними є самі загальні форми, а їх комбінації та розвиток в процесі набуття досвіду є формами апостеріорними. В розумовому пізнанні апіорними є всі форми думання психологічно-логічного аспекту: творення понять, процес абстракції, формування суджень та їх комбінація, морально-волеві вибори людини та формування висновків. При цьому треба розуміти, що під час мислення людини апіорні та апостеріорні фактори завжди і всюди виступають в нерозривному сполученні.

Далі Костельник безпосередньо продовжує ідеї «душі-свідомості». В його розумінні в будь-якому процесі думання інстинктивні реакції нашого розуму також виходять із душі. Причому саме ці реакції творять природну логіку – тобто несвідомий закон мислення, відпочаткову здатність людини до мислення. Крім того, Костельник каже про два рівні душевних апіорних детермінацій, а саме – інстинктивні реакції є нижчим, першим ступенем; цей ступінь властивий також тваринам. Та другий ступінь - природа людського розуму у своїй взаємодії з

свобідним людським «я». Тобто природа людського розуму в більшості складається з вищезгаданих інстинктів – це перший рівень, який формує природну логіку; природа людського розуму у своїй взаємодії з вільним людським «я» (яке не є вповні апіорним чинником) є другим рівнем сфери людського а пріорі. Природа людського розуму сама виконує чуттєве пізнання, а наше «я» лише дістає вже готові зображення, почуття та відчуття. «Наше «я» може тільки відкрити очі, замкнути їх, звернути їх до предмету, але цілий, безмірно скомплікований процес видження виконує сама наша природа». [Костельник, 1942b, с. 140] Костельник каже, що всі фізіологічні чинності виконує наша природа, без усвідомлення та розуміння – наше «я» переважно навіть не має над ними влади. Із цього протопресвітер робить висновок, що не тільки «я» думаю, але і сама природа мого розуму думає (нагадаю – природа людського розуму є однією із форм апіорних душевних детермінацій) і більше того, дає «я» людини спроможність думати. Сама природа людського розуму для Костельника думає.

Душа для Костельника – це початок людини. Саме душа є причиною свідомості, свідомість – це один з її основних проявів. В уявленні протопресвітера, душа має дуже своєрідну будову, форму та стиль буття, зовсім відмінний від таких у матерії. Душа «безмірно складена та скомплікована, але та скомплікованість зовсім інша, ніж у матерії». [Костельник, 1942b, с. 144] Матерія при діленні розкладається на менші частини, тоді як душа при діленні безкінечну кількість раз повторює саму себе і одночасно зберігає себе в цілості. Причому ці частинки зливаються в одне і взаємопроникають одна в одну – але через це не зникає різnorodний характер складників. Власне «я», воля, чуття, розум, совість і т. д. – все це різnorodні складники душі, які всі чудесним та непояснюваним чином сходяться в одну єдність вищого порядку, яка відсутня у світі матерії. Матерія мислити не може.

Свідомість як основний прояв душі Костельник розглядає окремо. По-перше, він розрізняє два типи свідомості – проста (перша) та вища (друга). Проста свідомість дається розуму душею автоматично та початково – і ніщо крім неї її

викликати не може. Ця свідомість притаманна також тваринам – у «Логіці» панотець не став висувати тезу про душу та свідомість рослин. Разом із простою свідомістю автоматично та відпочатково даються власне «я», воля, чуття, розум, інстинкти і т. д. – але в точці «я» всі ці компоненти чудесним та незбагненим чином творять вільне, самостійно та осмислено діюче «я», ніби якусь нову, «надрядну» істоту, яка вже сама володіє над свідомістю, чуттям, волею, розумом та тілом. Автоматичні інстинкти людської душі, пропущені крізь точку свобідного й розумного «я» більше не діють як інстинкти, але як вільне та розумне «я». Ці інстинкти ніби є живими клітинами, які, проходячи через «я» людини, перетворюються у повноцінну істоту.

Костельник каже, що сили, які творять нашу свідомість, виходять із підсвідомості – і називає підсвідомість частиною душі. Він також каже, що підсвідомість завжди знаходиться в органічному зв'язку зі свідомістю. Душа виконує всі фізіологічні процеси, які не контролюються свідомістю і залишаються у підсвідомості на кшталт току крові чи поділу клітин – тобто ми можемо зробити висновок, що для Костельника душа є причиною життя і в метафізичному, і в біологічному сенсі. Підсвідомість виводить із себе свідомість і завжди підтримує її. Свідомість фіксує у підсвідомості всі свої забуті змісти, досвід та пам'ять, і сама туди повертається, коли з якихось причин зникає.

У вужчому значенні підсвідомість для Костельника – це та сфера душі, яка найближче покладена до свідомості і тому наполовину розбуджена. Таким чином, свідомість, підсвідомість і просто душа відрізняються лише ступенем пробудженості, а крім цього суть одне. Тобто можна казати, що розум у самому загальному значенні – як інструмент пізнання, ум, воля, свідомість і так далі – це частина душі, і як частина душі, вона може впливати на всю душу як прямим чином (зі свого власного бажання), так і непрямым (під дією зовнішніх чинників). Механізм такого впливу в цілому повторює такий же, викладений у «Трьох розправах про пізнання».

Відбувається це наступним чином. Коли будь-яке поняття з'являється у нашій свідомості, особливо у зв'язку з іншими, воно залишає свій слід також у підсвідомості. Тому, коли ми пригадуємо одне поняття, відразу як ланцюгом згадуємо інше. Сила та «довжина» такого пригадування залежить від того, яким чином згадувані поняття відобразились у свідомості та підсвідомості: викликали сильні почуттєві переживання, справили враження чи ні. І у підсвідомості знаходяться всі подібні відбитки, які пережила людина. Тобто пам'ять зумовлюється підсвідомістю – спогади зберігаються перш за все у підсвідомості, яку Костельник по відношенню зі свідомістю називає кінострічкою – а свідомість це лише те, що ми бачимо на екрані. Тобто можна зробити висновок: спогади фіксуються у підсвідомості – підсвідомість це душа – спогади фіксуються в душі. Виникає питання – якщо спогади можуть впливати на душу (а по класифікації Костельника спогади є чинником апостеріорним), то чи не стають вони частиною душі? І дійсно, автор дає відповідь на це питання. Спогади як інформація не стають частинами душі буквально, але залишають свій відбиток у підсвідомості, тобто душі. І цей відбиток є частиною апостеріорного чинника, який разом із апріорними чинниками впливає на свідомість – отець Гавриїл каже, що свідомість і підсвідомість завжди переливаються одне в одне, що свідомість – це дзеркало душі. Але автор не дає спогадам вирішального впливу, вони лише частина системи, яка тим не менше може інколи приводити свідомість у ненормальний стан. Сильні афекти та переживання можуть витіснити «я» від головуючого місця у свідомості та надати владу тим інстинктам, які формують первинну свідомість. Автор не поглиблюється в тему ненормальної свідомості та її чинників, але зачіпає іншу суміжну тему – стани, коли в силу власної природи свідомість взаємодіє з душею ширшим образом.

Найперше, це сон. Протопресвітер пише, що у сні сили, які свідомість тратить на своє нормальне функціонування, звільняються. Зазвичай це ні до чого незвичайного не призводить – наше «я» просто м'яко відсувається на край свідомості, втрачаючи свою владу, і або взагалі нічого не сприймає, або пам'ятає лише певні мари, які є наслідками впливу підсвідомості. Але бувають винятки,

коли ці звільнені сили дозволяють людині бачити надзвичайні, віщі сні, коли людина дізнається про щось таємне, невідоме чи майбутнє. Костельник сам вивчав подібні явища і мав, як він пише, не одну нагоду переконатись не тільки у правдивості таких снів, але і у механізмі їх дії. Як приклад Костельник використовує свій досвід роботи зі стигматичками. Стигматики, вийшовши душею зі свого тіла, можуть передавати такі сні кому хочуть і навіть подорожувати світом у подібній формі. Пізніше подібні подорожі пам'ятались у вигляді снів. В більших розмірах ці дивні парапсихологічні сили проявляються у медіамічному трансі та містичних екстазах.

Метою людської душі є її обожнення, що здійснюється через молитву, добрі справи, віру та божественну благодать. У трьох перших випадках людина сама впливає на свою душу в першу чергу через думки, з чого можна зробити висновок, що вони також впливають на душу. Найвища форма чернечого подвигу ортодоксів – мовчальництво – зосереджена на роботі з власними думками. Питання, по великому рахунку, викликає не розуміння душі як джерела розуму, а пряме ототожнення душі до думок (які Костельник, нагадаю, називає детермінаціями душі) та підсвідомості з усіма можливими висновками. Так, отець Гавриїл не раз пише про тайну душі, але подібні богословські теорії потребують надзвичайної обережності у викладі. Чого за цим українським богословом не помічено. Можливо, проблема в нерозрізненні Костельником духа і душі, яке допомогло б розвести все те нагромадження засновків та висновків, які зробив Костельник.

Як видно із наведеного вище матеріалу, Костельник сильно змішував сферу душевного із психологією (про що він сам не раз пише) та власними уявленнями про фізику «нематеріальних» вимірів. І якщо казати про розуміння підсвідомості та свідомості як частин душі, то формально таке розуміння виходить за межі католицького віровчення. Проте з точки зору православного богослов'я не все так однозначно.

Питання про природу душі є фундаментальним у православному богослов'ї. Традиційно душу розглядають як нематеріальну, безсмертну субстанцію, створену

Богом, яка є джерелом життя, свідомості й моральності. Розуміння душі як частини свідомості, тобто в рамках більш сучасної антропології чи психології, викликає певні теологічні та філософські питання, які потребують розгляду.

У православному вченні про людину (антропології) душа є невід'ємною складовою людської істоти, яка разом із тілом складає єдину особистість. Душа має три основні сили — розумну, бажальну і вольову, що відповідає традиційній трихотомії: дух, душа і тіло. Свідомість у православній традиції пов'язується із діяльністю розуму (νοῦς), проте природа душі до свідомості не зводиться.

Сучасне розуміння свідомості як функції мозку або психологічного стану людини не повністю збігається з православним баченням. Для православної традиції свідомість є частиною духовного життя людини, але не вичерпує сутності душі. Душа вважається носієм образу Божого і є вищою за матеріальні чи психофізіологічні процеси. Отже, зведення душі до частини свідомості може суперечити традиційному богословському розумінню, оскільки обмежує її роль до функції, яка тісно пов'язана із матеріальним світом. На щастя Костельник і не стверджує, що душа – це лише частина свідомості.

Душа має духовний вимір, який перевищує людське розуміння. Таке бачення підтверджується Святим Письмом і святоотцівським переданням, де душа розглядається як «дихання Боже» (Бут. 2:7) та центр духовного життя. Втім, сучасна православна богословська думка не відкидає діалогу з наукою. Розгляд свідомості як аспекта чи частини душі може бути корисним для кращого розуміння взаємодії духу і тіла. Але з точки зору ортодоксального віровчення важливо, щоб цей підхід не протистояв онтологічній цілісності душі, її вищій природі та здатності до спілкування з Богом. Як видно із наведених вище ідей Костельника, він онтологічну цілісність душі та її вищу природу не заперечує, навпаки, саме із цих особливих властивостей виводить зв'язок з духовним виміром та надприродні властивості свідомості, які може розкрити людина – наприклад, в стані сну.

Отже, концепція душі як частини свідомості може бути прийнятною з точки зору православної богословської традиції, якщо вона не суперечить православному

вченню про духовно-онтологічну природу душі. Подібне розуміння навіть може бути корисним у контексті діалогу між богослов'ям і сучасною наукою, за умови, що зберігається традиційне вчення про душу як безсмертну, духовну субстанцію, яка перевершує матеріальні й психологічні категорії.

Підсумовуючи, можна сказати наступне. У процесі свого творчого розвитку протопресвітер Гавриїл серед іншого займався питаннями психології релігії, переважно в апологетичному ключі стосовно атеїзму. Почалось це з праці 1919 року «Границі демократизму». В результаті роботи в царині психології релігії Костельник для протистояння атеїстичним тенденціям починає досліджувати «парапсихологічні явища». Почалось це з 1925 року – того самого, в який протопресвітер розпочинає перехідну чи антикатолицьку серію творів, результатом яких був перехід в православ'я самого панотця та організація ним Об'єднавчого Собору (чи Псевдособору). Така обставина не може бути простим збігом.

Далі, якщо проаналізувати твори Костельника на дану тему, вимальовується цікава картина. З 1925 по 1939 роки Костельник розробляє свою теорію душі, з 1934 по 1939 – активно досліджує та пропагує «дива». Далі стається пауза і в 1942 році виходять дві перші частини «Логіки», вінець всієї філософської системи панотця, де «парапсихологічні» погляди кристалізуються. Підводиться такий собі підсумок. Ще один факт, який треба тримати в голові – після 1942 року і аж до смерті в 1948 подібні про-езотеричні чи про-стигматичні мотиви на сторінках його творів більше не з'являлись. Чому?

На нашу думку, тут потрібно співставити еволюцію «парапсихологічних» поглядів отця Гавриїла та його процес переходу до православ'я. І якщо це зробити, можна побачити цікаву кореляцію. Період від середини двадцятих років по середину тридцятих Костельник, з однієї сторони, розвиває свою ідею «нової унії», з іншої – починає досліджувати психологію релігії та атеїзму, висуває причини атеїзму та пророблює теїстичну апологетику. Частиною такої апологетики стало доволі своєрідне «енергетичне» вчення про світ та душу. Саме ця «енергетична» концепція дала Костельнику необхідний фундамент для розробки власних

«парапсихологічних» ідей. Далі, в період з 1934-35 по 1939-40 роки Костельник, з одного боку, починає поступово говорити, що метою «нової унії» є перехід УГКЦ на православні позиції. З іншого ж, він починає активно пропагувати дива та досліджувати «парапсихологічні» явища. Нарешті, 1942 року з'являється «Логіка», яка кристалізує парапсихологічні погляди протопресвітера та відходить від енергетичного розуміння душі, висуваючи на перший план теорію «душі-свідомості». Одночасно з цим, в першій половині сорокових років, отець Гавриїл повністю переходить на православні позиції, починає розуміти «нову унію» як перехід до ортодоксії та починає прямо закликати Галицьку Митрополію до переходу в православ'я.

Так, головною причиною творчості в цьому напрямку залишається апологія отцем Гавриїлом християнства перед атеїзмом. Але, на нашу думку, така кореляція дат та творчого розвитку Костельника вказує на ще один мотив захоплення парапсихологією. А саме - з певною долею обережності можна припустити, що захоплення «парапсихологією» було перехідним періодом між католицизмом та православ'ям, такою собі кризою свідомості. Саме в цей період творчості (30-і та початок 40-х років) отець Гавриїл найбільше працював з темами атеїзму та еволюціонізму, тут же ж виникає дивне «енергетичне» розуміння душі та йде розробка «духовних енергій». Костельник виходить за рамки католицької теології, адже вона не може задовільнити його творчий та апологетичний пошук. І стається «криза переходу».

Чому вона виявилась саме такою? На наш погляд, це зумовлене процесом становлення православних переконань протопресвітера. Цей процес був дуже одностороннім. До свого переходу в православ'я Костельник був практично не ознайомлений з патристикою та її розділом, який найбільше зачіпає теми свідомості та «душевності» - православною аскетикою. Якщо проглянути його твори до 1942 року, то декілька святоотцівських робіт згадуються у роботі «Спір про епikleзу між Заходом і Сходом», в деяких роботах панотець посилається на «Містичне богослов'я» Лоського і це фактично все. Спочатку антикатолицькі, а

потім православні переконання протопресвітера формувались майже виключно власною теоретично-богословською діяльністю. Цей факт не може не дивувати, але подібна однобокість неодмінно повинна була привести до неоднозначностей, що і сталось.

Нагадаємо, після 1945 року (тобто після формального переходу із католицизму в православ'я) подібні про-езотеричні чи про-стигматичні мотиви на сторінках його творів більше не з'являлись. Що ще раз доводить думку про «кризу переходу».

Погляди протопресвітера Гавриїла на душу також мають виразний характер. Вони еволюціонували від тих, що засновувалися на розумінні душі по аналогії з фізичною енергією, до тих, які розуміють душу в якості підсвідомості та апіорного чинника свідомості. В обох формах – ранній та пізній – ці погляди виходять за межі католицького богослов'я, де вони були сформовані. Це є приводом для більшості дослідників творчості протопресвітера називати його католицьким модерністом, що з точки зору католицизму є цілком вірною характеристикою. Однак з точки зору православ'я це не так однозначно. Все ще не був проведений глибокий святоотцівський аналіз тези про те, що душа є частиною свідомості – він може виявити якісь додаткові підводні камені. Але, з певним скрипом, ця теза вкладається в православне богослов'я. Навіть концепція «енергетичної душі», попри своєрідну аргументацію, приводить до цілком православного вчення традукціонізму. Іншими словами, Костельникове вчення про душу, особливо його пізня версія, з обережністю може бути прийнятною з точки зору ортодоксальної богословської традиції. Що ще раз свідчить про конфесійну ідентифікацію протопресвітера Гавриїла Костельника.

Висновки до розділу II

У другому розділі дисертаційної роботи представлено основні богословські концепції Гавриїла Костельника, які складають фундамент його інтелектуальної спадщини: антикатолицизм, концепція «нової унії» та парапсихологічні ідеї.

Окреслено конкретні прояви цих концепцій. Зокрема, подано детальний аналіз критики католицизму, яка займала центральне місце у богословських поглядах Костельника. Показано, що його критика базувалася на внутрішньому пошуку подолання кризи ідентичності у греко-католицизмі, який він вважав позбавленим суб'єктності, а також на ідеях так званих «східників» – течії всередині греко-католицької церкви, що наполягала на збереженні православної традиції.

Продемонстровано, яким чином Костельник розглядав літургійне питання, зокрема проблему епikleзи. У розділі показано, що Костельник досліджував новітні на його час ідеї в літургії, що виникають під впливом католицького віровчення на християнську літургійну традицію і полягають в тому, що епikleзу можна пропустити. Панотець Гавриїл досліджує це питання, розглядає древню практику християнської Церкви та приходять до висновку про недопустимість пропущення епikleзи під час богослужіння.

Показано, як Костельник власною інтелектуальною працею дійшов до висновку, що всі значні догматичні нововведення, впроваджені католицькою церквою після розділення древньої Церкви на Західну та Східну, є помилковими та суперечать віровченню древньої Церкви. Показана гостра критика папських догматів та інших догматичних нововведень католицизму. На думку Костельника, ці догматичні зміни стали результатом відхилення від автентичного християнського вчення, що збереглося у православної традиції.

У межах розділу також розглянуто критичне ставлення Костельника до латинізації греко-католицизму, яка, на думку Костельника, руйнувала унікальну духовну спадщину галичан.

Представлено концепцію «нової унії», розроблену Гавриїлом Костельником, яка стала ключовим елементом його богословсько-філософської системи. Показано, що, починаючи з 1925 року, Костельник дійшов висновку, що греко-

католицизм потребує глибоких змін. У своїй роботі «Нова доба нашої церкви» він уперше проголосив ідею необхідності трансформації Унії. Спочатку «нова унія» мислилася як внутрішнє оновлення греко-католицизму, однак із часом Костельник переглянув свої погляди. Зрештою, він дійшов висновку, що справжня реалізація ідеї «нової унії» можлива лише через інтеграцію Галицької Митрополії до лона православної церкви.

У рамках цієї концепції продемонстровано особливу увагу Костельника до зовнішньої церковної традиції. Зазначено, що він наполягав на збереженні традиційних форм галицького релігійного життя, включаючи архітектурний вигляд храмів, порядок богослужінь та зовнішній вигляд і поведінку духовенства. Це обережне ставлення до зовнішніх проявів релігійності мало на меті уникнути культурного та релігійного відторгнення серед галицького суспільства.

Розглянуто також концепцію галицького месіанства, яка відіграла важливу роль у формуванні «нової унії». Показано, що Костельник бачив галичан як спадкоємців двох великих християнських традицій – римської та грецької, які мали об'єднати Східне та Західне християнство. На думку Костельника, саме галичани були покликані створити таку «нову унію», яка б виконала своє історичне завдання – подолання поділу між церквами.

Окрему увагу приділено «новій філософії» Костельника, яку він вважав ідейною основою для реалізації місії «нової унії». Показано, що ця філософська система об'єднувала три ключові елементи: гармонізацію богословських принципів із сучасними науковими досягненнями, збереження вірності церковному вченню нерозділеної Церкви та відповідність інтелектуальним запитам сучасної інтелігенції. Ця система, на думку Костельника, мала забезпечити як релігійний, так і інтелектуальний фундамент для створення «нової унії».

Розглянуто специфічні напрацювання Гавриїла Костельника в царині парапсихології, які стали важливим елементом його світоглядної системи та специфічним проявом бажання захистити теїзм перед атеїзмом. Представлено концепцію енергійності буття, через яку Костельник прагнув нових інструментів у боротьбі з секуляризацією та атеїзмом. Показано також його розуміння аури, що

була описана в низці його праць і слугувала інструментом для пояснення взаємодії духовного та матеріального світів.

Досліджено ставлення Костельника до спиритизму, стигматизму, віщих снів та інших «див». Показано, як у рамках теорії «енергійності» буття Костельник популяризує та досліджує ці феномени з метою надавання реальності особливого «чудесного» виміру. У межах цієї теорії «енергійності» буття розглянуто Костельникове розуміння душі, яка спочатку трактувалася як енергія, проте внаслідок еволюції поглядів отця Гавриїла душа почала тісно поєднуватися із розумінням свідомості. Зрештою, Костельник прийшов до висновку, що душа є основним носієм релігійного почуття, морального почуття та свідомості як такої. Описано специфічне розуміння Костельником цієї «душі-свідомості», механізми її існування та способи, якими «душа-свідомість» взаємодіє з іншими частинами людини.

У розділі також представлено авторську теорію про те, що захоплення Костельника псевдоокультизмом, включаючи інтерес до спиритизму та парапсихології, можна трактувати як своєрідну «кризу переходу». Це захоплення постало як етап інтелектуального пошуку та світоглядного переосмислення, що підготувало ґрунт для його звернення до ортодоксії. У роботі показано, що інтерес до окультизму зникає після прийняття Костельником православ'я, коли відбувається переосмислення власної релігійної ідентичності.

Оцінено богословські концепції Костельника з позицій католицького та православного богослов'я. Показано, що католицька традиція здебільшого негативно сприймала інтерес Костельника до парапсихології, вбачаючи в цьому відхід від класичних догматів, тоді як православне богослов'я виявило більшу готовність до сприйняття його ідей, зважаючи на кінцеву форму богословських ідей отця Гавриїла, які, з деякими нюансами, вкладаються у православне віровчення.

РОЗДІЛ III. ХТО Ж ТАКИЙ ГАВРИЇЛ КОСТЕЛЬНИК?

Історичні постаті завжди стають об'єктом суперечок, особливо тоді, коли їх діяльність пов'язана з переломними моментами в минулому. Гавриїл Костельник, безумовно, є однією з таких фігур в українській історії. Його постать викликає широкий спектр реакцій: від поваги за богословські здобутки до гострої критики за роль у політичних та церковних процесах середини двадцятого століття. З одного боку, він є видатним інтелектуалом та богословом, який зробив значний внесок у розвиток релігійної думки України. З іншого боку, його участь у подіях 1946 року, зокрема в Львівському Соборі чи Псевдособорі, який призвів до ліквідації Української Греко-Католицької Церкви та її приєднання до Руської Православної Церкви, залишається джерелом суперечностей.

Сучасні українці все ще не мають вичерпної відповіді на питання, ким був Гавриїл Костельник: зрадником чи патріотом, жертвою обставин чи активним учасником великої історичної гри. Такий розрив у сприйнятті його особи свідчить про необхідність ретельного, зваженого та всебічного аналізу життєвого шляху Костельника, його інтелектуальної спадщини та ролі в українській історії. Адже конфліктність цієї постаті не лише ускладнює її сприйняття, але й заважає інтеграції отця Гавриїла до пантеону українських історичних діячів та мислителів, де він, без сумніву, заслуговує на своє почесне місце.

Разом з цим оцінка історичної постаті не повинна базуватися виключно на емоціях чи політичних упередженнях. Вона потребує об'єктивного підходу, який враховує як досягнення, так і контроверсійні аспекти діяльності. Гавриїл Костельник вже давно потребує такого осмислення, яке дозволило б зменшити напругу навколо його постаті та інтегрувати її до ширшого контексту української історії. Лише через усвідомлення його ролі у контексті свого часу, а також через аналіз його творчої та практичної діяльності, ми зможемо сформуванати об'єктивну картину його ідентичності.

Отже, то ким був протопресвітер Гавриїл Костельник?

3.1. Українофільські ідеї в філософсько-богословській системі Костельника

Перш за все, він був українцем та патріотом своєї землі. Читаючи наукові, публіцистичні та особливо художні твори панотця, це стає абсолютно очевидно. Чого варті лише рядки зі збірки «Встань, Україно!»:

IV.

Ридай моя мати! Ридай моя вітчино!

ридай Україно!

Розділені, розбиті Твої сини, Твої діти!

Не живуть для себе, не живуть душею Твоєю –

живуть для чужинців-панів:

живуть чужою душею!

О доле наша – гірка недоле!

І там нас караєш, де і не гадаєш –

коли не силою, то блеском чужинецьким

нас ти побиваєш!

Подібних прикладів безліч. Значна кількість наукових робіт та майже кожний художній твір отця Гавриїла промовисто вказує на щирі патріотичні почуття Костельника до рідного краю. Проте, якщо читач ознайомиться зі статтями, які панотець надсилав для друку у Руске Народне Просвітне Дружство, в нього може виникнути враження, що Костельник має всередині конфлікт між «малою Батьківщиною» та «великою Батьківщиною» - Бачкою та Україною.

Як уже було сказано у першому розділі, протопресвітер Гавриїл походить із дуже своєрідного етносу бачванських русинів, які, залишаючись українцями, мають особливу «місцеву» самоідентифікацію. Свою мову, свою специфічну історію, значний корпус власного фольклору (пісні, народні звичаї, казки тощо) та в загальному власну культуру, дещо відмінну від загальноукраїнської. Сам панотець доклав чималих зусиль, щоб зберегти та примножити цю «самість». Саме такою, наприклад, була головна мета його праці в царині лінгвістики: вирішення проблеми національної ідентичності бачванських русинів.

Також збереглися відомості про те, яким чином Костельник ставився до поширення «загальної» української культури серед своїх земляків. В листі до керестурського старости М. Мудрого Костельник закликає проти нав'язування українізації та української мови: «Боюсь, що ця насильна “українізація” у Коцурі дуже пошкодить, тобто допоможе кацапо-православним». [Костельник, 1975, с. 373] Панотець тверезо розумів ситуацію, що склалася у Бачці внаслідок тривалої ізоляції русинів від України, та рішуче виступав проти одномоментного зламу «місцевої» ідентифікації бачванських українців. Не дарма серед русинів Костельник дотепер надзвичайно шанований.

Тобто робимо висновок – Костельник вважав себе і українцем, і бачванцем, свідомо не ототожнюючи ці ідентифікації та деякою мірою навіть тримаючи їх у метафоричному протиставленні.

В контексті даного питання заслуговує на розгляд теза, яку висуває доволі значна кількість сучасників Костельника та дослідників його інтелектуального спадку. Мова йде у звинуваченнях в москвофільстві. Наприклад, москвофілом панотця називає Ярослав Дашкевич: «Ще з родинного Руського Керестура Г. Костельник приніс зі собою наївне простонародне москвофільство, залишки якого зберігалися в ньому, незважаючи на безперечний щирий український патріотизм». [Дашкевич, 2007, с. 631]

Отже, чи можна назвати панотця москвофілом?

Свою оцінку ідей москвофільства Костельник висловлює по-різному. По-перше, непрямим чином, у вигляді відношення до «руських» елементів ортодоксального культу. Як було показано у попередньому розділі, панотець власним інтелектуальним трудом дійшов до висновку про те, що саме православна богословська традиція є догматично чистою. Це розуміння стало для Костельника одним із головних мотивів організації Львівського Собору чи Псевдособору 1946 року. Однак зовнішня православна традиція Костельником піддавалась критиці, причому головним чином стосовно специфічно «руських» елементів на кшталт вигляду священника, поведінки (так би мовити, психологічного портрету) духовенства, богослужбової мови тощо. Навпаки, протопресвітер прагнув зберегти саме місцеву, галицьку зовнішню традицію.

Та по-друге, прямо оцінюючи ідеї цього напрямку соціально-політичної думки. Даної теми він частково торкається у своїх лінгвістичних розробках, значна кількість художніх творів, особливо віршів, несуть в собі потужний антимосковський пафос (як приклад можна навести ту саму збірку «Встань, Україно!», рядки з якої подано у першому розділі). Чудовим прикладом слугує вже згаданий лист до М. Мудрого. Проте найбільш чітко своє відношення до ідей москвофільства отець Гавриїл прописав у своїй статті «Чом сом постал Українець?».

Москвофільство за Гавриїлом Костельником - це «справжній боляк на організмі українського народу. Його треба що скоріше зліквідувати, бо наш національний організм доти не буде здоровий, доки цей новотвір розсаджуватиме його». [Костельник, 2006, С. 154] Костельник пише, що ці ідеї на Галичині слабкі, проте завдають значної шкоди – адже слугують доказом для поневолювачів (московитів та поляків) про те, що українці належні до їхньої етнічної групи і за бажанням їх можна повернути у склад свого народу. [Костельник, 2006, С. 154] «А скільки мусів би витратити цілий наш нарід, коли б ми хотіли накинати йому російську мову і душу? Не підлягає дискусії, що український нарід найкраще й найповніше зможе виявити свої потенційні духовні сили саме у своїй власній мові,

а його історія тільки тоді буде нормальна, коли він буде жити своїм власним національним життям» [Костельник, 1975, с. 136].

Питання москвофільства має ще одну грань – Гавриїла Костельника часто звинувачують у москвофільстві та колаборації з більшовиками через його ключову роль в організації Львівського Собору чи Псевдособору 1946 року. Ці звинувачення ґрунтуються в політичному контексті, проте зазвичай не включають в себе складність мотивів самого Костельника.

По-перше, критики отця Гавриїла часто ігнорують його богословські напрацювання, які виявляються ключовими для розуміння його громадської діяльності. Як було показано в попередніх розділах, Костельник ще задовго до 1946 року почав глибоко переглядати власну позицію щодо католицизму. У його працях чудово прослідковується поступовий зсув до антикатолицизму та (з певними нюансами, про які нижче) православ'я. Особистий перехід протопресвітера до Православної Церкви та переведення туди Галицької Митрополії були, перш за все, результатом його особистого інтелектуального пошуку та релігійного вибору, а не лише наслідком політичного тиску. Так про це писав Ярослав Дашкевич: «Так чи інакше, Г. Костельник переходив на православ'я цілком свідомо, він не вважав це зрадою, а поверненням до лона Східної Церкви. Таким стало логічне завершення його конфлікту з католицизмом. Не був він також православним лише *pro foro externo* («назовні»), залишаючись в душі - *pro foro interno* («всередині») - греко-католиком, як це було поширено серед значної частини греко-католицьких священників, що перейшли на православ'я» [Дашкевич, 2007, с. 631].

Другим ключовим мотивом Костельника було бажання зберегти Греко-Католицьку Церкву в умовах жорсткого тиску з боку радянської влади. У 1920–1930-х роках в Росії більшовики фізично майже повністю знищили православну церкву, що могло чекати й на греко-католиків. Як зазначають історики Богдан Боцюрків, Юрій Сливка та інші, Костельник намагався використати всі доступні йому засоби, аби уникнути тотального винищення греко-католицьких церковних споруд та духовенства. Його співпраця із радянськими спецслужбами була не

стільки актом колаборації, скільки вимушеним кроком у обставинах, коли українське суспільство опинилось під владою більшовицького режиму. У таких умовах дії Костельника врятували велику кількість духовенства від репресій та смерті, хоча ціною цього була формальна інтеграція з Руською Православною Церквою. «Віра в місію, яку йому треба здійснити, єднаючи Церкву зі Сходом, не була засобом шантажу, але тою нав'язливою і маніакальною (враховуючи амбіційність і психопатологічність цієї особистості) ідеєю, яку йому дали можливість реалізувати - і в цей спосіб з'єднати для вже цілком релігійних цілей. Гуманні мотиви - думка, що греко-католицьке духівництво таким чином вдасться захистити від арештів, депортацій, переслідувань іншого роду - для нього, можна думати, відігравали також значну роль». [Дашкевич, 2007, с. 631]

Звісно, дії Костельника викликають суперечливі оцінки. Його рішення співпрацювати з радянським режимом може бути сприйняте як акт примусу. Проте не можна не визнавати, що в основі вибору отця Гавриїла лежали не лише прагматичні міркування, але й богословські переконання.

Костельник діяв у надзвичайно складній ситуації, коли кожний вибір був обмежений рамками, нав'язаними зовнішніми обставинами. Його прагнення зберегти Церкву та її духовенство навіть у осуджуваній суспільством формі було проявом певної стратегії виживання, яка мала довгострокові позитивні наслідки для релігійного життя Західної України. Цей факт також визнається сучасними українськими істориками [Кіпіані, 2009, 3:30-3:36 хв]. У цьому контексті слід враховувати, що особистий вибір Гавриїла Костельника базувався не лише на політичному тиску, але й на глибоких внутрішніх переконаннях, які не завжди легко зрозуміти крізь призму сучасних оцінок. Критика Костельника має враховувати цю багатовимірність його рішень, а не обмежуватись лише однобокими звинуваченнями.

3.2. Неотоміст, католицький модерніст чи хтось інший?

В наукових колах існує декілька позицій щодо ідейної ідентифікації отця Гавриїла. Найчисленнішою та історично першою є думка, що зараховує Костельника до філософів-неотомістів. Мирослав Олексюк, Ярослав Дашкевич, Юліан Тамаш, Ірина Мірчук, Павло Содомора та багато інших – всі ці вчені називали Костельника неотомістом. Аргументацію такої позиції мислителі давали різну, проте вона так чи інакше спиралась на особливе ставлення панотця до проблем пізнання та його ідей зв'язку між пізнанням та вірою. В цьому є певна пастка для дослідників Костельника, про яку буде сказано пізніше.

Мирослав Миронович Олексюк, радянський науковець та філософ, був чи не єдиним вченим, що розглядав доробок Костельника на теренах Радянського Союзу. Мирослав Миронович досліджує філософсько-богословську систему отця Гавриїла у декількох роботах, серед яких найбільшої уваги заслуговує труд «Боротьба філософських течій на західно-українських землях у 20–30-х роках ХХ століття». Автор у характерній для радянського вченого манері розглядає здобуток українських мислителів, в тому числі Костельника, через дихотомію «матеріалізм/ідеалізм». На думку науковця, неотомізм – це головний напрямок, до якого належали члени УГКЦ та провідні релігійні мислителі Західної України 20-х та 30-х років 20-го століття, до числа яких входив і Костельник [Олексюк, 1970, с. 217]. Варто, однак, відзначити, що, як це відзначає Тетяна Гаврилюк, дослідження радянських вчених, відрізняючись достатнім рівнем наукового аналізу, знаходились «під сильним тиском науково-матеріалістичної ідеології». [Навгуліук, Diatlov, 2023, с. 43] Цілком зрозуміло, що ідеї Костельника піддаються критиці та оцінюються як ворожі та несумісні з панівною марксистсько-ленінською тогочасною парадигмою [Олексюк, 1970, с. 220-223]. Однак таке ставлення не завадило Олексюку, хоч і в дещо поверхнево, викласти специфіку філософсько-богословської системи Костельника: субстанційний енергетизм сущого, критика атеїзму на численних рівнях, примирення віри з науковими ідеями [Олексюк, 1970, с. 227, 234] тощо.

Наступним вченим, що спробував дати оцінку філософським здобуткам отця Гавриїла, став Юліан Тамаш – знаменитий русинський вчений, поет, літературознавець та прозаїк. Він здійснив першу ґрунтовну спробу проаналізувати систему поглядів Костельника, зосереджуючись головним чином на його богословських викладках. Як висновок своєї роботи «Костельник між доктриною та природою» Тамаш називає отця Гавриїла богословським «східником», а його філософсько-богословську систему - специфічною версією неотомізму [Тамаш, 2005, с. 25-27].

Ірина Мірчук, ще один український дослідник інтелектуального здобутку Гавриїла Костельника, приходиться до схожих висновків. У своїй роботі «Гавриїл Костельник: філософські погляди» вона досліджує головні ідеї отця Гавриїла, пробує знайти їх витoki та показує його широку обізнаність з досягненнями практично всіх європейських напрямків філософії: від Античності до сучасних Костельнику соціалістів. Пані Ірина показує, яким чином отець Гавриїл поєднує віру зі знанням, як вибудовує теїстичну свідомість на основі наукового способу пізнання та примиряє досягнення тогочасної науки з католицьким віровченням [Мірчук, 2002, с. 125-129]. З цього Мірчук робить висновок, що Костельник є неотомістом, адже вчення про поєднання віри та знання є найбільш характерним саме для цього філософського напрямку.

Схожі аргументи – про поєднання віри та знання – використовує у своїй роботі «Система термінів Томи з Аквіну та її рецепція в українському філософському контексті (на матеріалі «Суми теології» та «Суми проти поган»)» Павло Содомора. Він називає Костельника «неотомістом у повному значенні слова» [Содомора, 2016, с. 122] в першу чергу на основі схожості ідей в роботі панотця «Поняття неґації і ніщо у людському пізнанні» та викладок Томи Аквінського. У всьому, що стосувалось ідей буття, «Г. Костельник послідовно притримувався вчення Аквіната». [Содомора, 2016, с. 120]

Неотомістом Костельника називає і Ярослав Дашкевич, хоча і не приводить до цього аргументації [Дашкевич, 2007, с. 631]. Проте не дивлячись на поширеність

даної позиції, при більш глибокому аналізі вона не витримує критики. Так, Олег Гірник та Ігор Загребельний у багатьох роботах критикують цю парадигму та пропонують альтернативну точку зору – що Костельника радше потрібно віднести до католицьких модерністів.

Чому Костельника не варто вважати неотомістом? Причин декілька. Головну з них розкриває Ігор Загребельний. В рамках критики вищеназваної парадигми він стверджує, що отця Гавриїла стали зараховувати до неотомістів через спрощене, стереотипне розуміння томізму та ідей самого Томи [Загребельний, 2019, с. 55]; переконання, що визначальною рисою томізму є поєднання віри і знання, а отже релігії і науки. Насправді ж богослов'я Томи Аквінського та продовжувачі його ідей не володіють монополією на співвідношення віри та знання. Так, це питання є одним із головних у томістичній філософії, проте своє вирішення проблеми співвідношення віри/знання та науки/релігії дає кожен значний філософський напрям, що існував чи досі існує в історії людства. І те, що Костельник у своїх працях присвячує стільки уваги для примирення релігії та науки, ще не робить його неотомістом.

Друга основна причина, чому отець Гавриїл навряд чи є неотомістом – це зміст його ідей, серед яких неотомістичні ідеї практично відсутні. Навпаки, схоластика, в тому числі і Тома Аквінський, оцінювалися Костельником зі значною долею скептицизму. У попередніх розділах наводилось декілька прикладів подібних висловлювань панотця. Протопресвітер критикує віровчення католицизму та його богословське підґрунтя, а саме схоластичну традицію. «В нього святий Тома з Аквіну, котрий після признання Церквою є князем богословів, не має в тій справі авторитету, бо о. Костельник є сам для себе достатнім авторитетом» [Хомишин, 2016, с. 186]. Так писали про Костельника єпископи Григорій Хомишин і Йосафат Коциловський. Греко-католиків, які сприймали міркування будь-яких латинських теологів «за загально католицькі, а отже обов'язкові для себе» [Костельник, 1928а, с. 257] Костельник також піддає гострій

критиці. Таким чином, подібні ідеї в принципі не дозволяють віднести Костельника до представників неотомізму.

Існує декілька альтернативних точок зору щодо богословської ідентифікації протопресвітера Гавриїла. Наприклад, Б. Домбровський та С. Іваник стверджують, що Костельник є учнем Твардовського та належить до українського відгалуження Львівсько-Варшавської філософської школи. У своїй праці «Львівсько-Варшавська філософська школа (1895-1939)» Домбровський стверджує, що Костельник слухав лекції Твардовського, користувався його порадами та використовував схожі методи дослідження. [Домбровський, 1989]. С. Іваник продовжує цю думку та стверджує схожість «філософського почерку» думки у Твардовського та Костельника. Як приклад С. Іваник пропонує роботу «Про поняття неґації та нічого в людському пізнанні». Спільний аналітичний метод, логічно-психологічна перспектива розгляду проблеми, виразна «логічність» думки – ці риси, на думку Іваника, є спільними для обох мислителів [Іваник, 2012, с. 114], і тому отця Гавриїла можна вважати членом Львівсько-Варшавської філософської школи.

Однак ця теза вбачається слабкою. Чи є факт того, що студент слухав лекції відомого мислителя та використовував схожий метод у власних дослідженнях достатнім для звання учня та члена філософського напрямку? Причому метод цей є загальноприйнятим. Швидше ні, чим так. Безумовно, інтерес до логіки та законів мислення є характерним для усіх періодів творчого шляху Костельника, але скільки в цьому ролі Твардовського, скільки навчання у Фрайбургському університеті, скільки у специфічному бачвансько-русинському походженні, сказати складно. І таких факторів впливу можна нарахувати досить багато. Тому доречніше виглядає теза, що Костельник знаходився під деяким впливом Твардовського. І знову, питання значущості цього впливу залишається відкритим – воно потребує додаткового дослідження.

Ще одна альтернативна позиція, яку висловлює у своїх роботах О. Шеремета, полягає в тому, що Костельник є ліберальним католиком. Вчена більшою мірою згодна з твердженнями Олега Гірника, про які піде мова далі, що теза про

католицький модернізм Костельника є найбільш переконливою. Після чого додає, що «його звернення до наукових відкриттів було продиктоване також прагненням знайти наукові аргументи на користь релігії та розгромити матеріалізм у полі природничих наук» [Шеремета, 2015, с. 60]. Релігійна філософія Костельника була «апологією досвіду, інтуїтивізму, віталізму, ідеалізму, критикою матеріалізму на основі сучасних йому фізики та біології» [Шеремета, 2015, с. 61]. І хоча з обома тезами можна погодитись, вони не можуть виступати в якості аргументів на користь католицького лібералізму Костельника. Католицький лібералізм зосереджений у питаннях взаємовідносин церкви та держави, свободи совісті, релігійних прав людини та інших соціально-політичних аспектів життя Католицької церкви. Онтологічні питання буття чи взаємодії віри та розуму до ліберального католицизму відносяться дуже опосередковано.

Якщо розібратись в цьому питанні, можливо Костельника дійсно можна вважати ліберальним католиком. Отець Гавриїл часто зачіпає соціальний вимір життя УГКЦ та порушує питання взаємодії релігійних організацій з державним урядом. Цим двом проблемам, наприклад, присвячена робота «Границі демократизму» (1919). Однак аналіз подібних праць пані Шереметою відсутній. На жаль, пані Оксана Шеремета опублікувала лише дві короткі статті, в яких спробувала показати Костельника як ліберального католика. І хоча ця позиція викликає науковий інтерес та претендує на достовірність, рівень розробки теми не дозволяє у повній мірі стверджувати чи спростувати цю позицію.

Ще одна альтернативна точка зору щодо богословської ідентифікації Костельника полягає у його зарахуванні до течії, що протилежна неотомізму – а саме до католицького модернізму.

Найбільш розгорнуту аргументацію на користь тези про модернізм Костельника запропонував Олег Гірник [Гірник, 2008, с. 66-83]. Він відзначає три риси католицького модернізму, що відображаються у творчості панотця. Це необхідність пристосування християнської релігійно-філософської думки до сучасних досягнень природничих наук (передовсім фізики та біології), потреба

реформації Католицької Церкви з метою її демократизації (у випадку Костельника – це автономія культурного й релігійного життя Української Церкви, ідея «реставрації старої Візантії») та соціально-політичний аспект [Гірник, 2008, с. 68].

Що можна сказати у відповідь. По-перше, так, протопресвітер Гавриїл у своїх намаганнях побороти атеїзм та примирити науку з релігією дійсно виходить за межі католицизму. Найвиразнішим прикладом цього є вчення Костельника про духовні енергії та все, що з нього випливає – розуміння душі, специфічна космологія, визначальна роль знання та сприйняття інформації у духовному житті людини тощо. Ці викладки отця Гавриїла багато в чому взагалі виходять за межі християнства та більше нагадують погляди окультистів. Тому даний аргумент дійсно вказує на католицький модернізм ідей Костельника, однак тут прослідковується дуже цікава кореляція з православною богословською традицією, про що трішки пізніше.

По-друге, «автономія культурного й релігійного життя Української Церкви» для отця Гавриїла – це аж ніяк не реформування Католицької Церкви, адже робив це він вже будучи православним. Стосовно «реставрації старої Візантії». Такий аргумент може сприйматись як доказ Костельникової модерністської позиції тільки за умови, якщо ортодоксія також є католицьким модернізмом, адже Костельник у своїх богословських пошуках приходив до висновку, що справжня Унія – це Унія, яка приводить християнство в стан ідентичний такому, в якому перебувала Церква до розриву на Східну та Західну. Таким чином, ідея «старої Візантії» може бути причиною для ідентифікації Костельника як католицького модерніста, якщо прийняти тезу про те, що будь-які ідеї, які виводять католика за межі Католицької Церкви та роблять з нього представника іншої християнської деномінації, є проявом католицького модернізму (привіт протестантам). Чи, якщо без жартів, що будь-які богословські викладки католика є проявом католицького модернізму, якщо вони змінюють вчення про Церкву чи структуру Церкви. В такому випадку їх взагалі буде доречніше називати «ерессю». Проте набагато більше теза про «стару

Візантію» та «нову унію» (а ці дві тези для самого панотця нерозривні) кажуть про належність Костельника до мислителів-ортодоксів.

По-третє, соціально-політичний аспект хоч і часто використовується богословами, однак не зарезервований виключно ними. Не всі католицькі богослови, що пишуть на соціально-політичні теми, є католицькими модерністами. А у випадку з Костельником ще й не всі католицькі модерністи, що пишуть на соціально-політичні теми, є католицькими богословами.

Тим не менше, не дивлячись на критику вищеназваних аргументів, вони залишаються валідними. Одного «енергетизму» світу та душі було би достатньо для того, щоб на всіх підставах ідентифікувати Костельника як католицького модерніста. Проте цей модернізм виходить якимось дивним, дуже вже нагадуючи окремі розділи ортодоксального віровчення. Тому для того, щоб вповні зрозуміти, хто є Костельник за богословською ідентифікацією, потрібно надати оцінку його богословських ідей з точки зору православної богословської традиції.

3.3. Оцінка богословських ідей Костельника з точки зору православної богословської традиції

Як було показано у першому підрозділі другого розділу даної роботи, в результаті свого інтелектуального пошуку Гавриїл Костельник приходять до висновку, що всі значні богословські новації у католицькому віровченні, що були створені Католицькою Церквою після 1054 року, є хибними. Проте ця обставина ще не робить з Костельника ортодокса, адже він спробував створити власну духовність. Хоча це не зовсім вірний термін, адже філософсько-богословську систему панотця не можна назвати завершеною та зацикленою, такою, що включає в себе усі феномени релігійного життя. Так чи інакше, Костельник спирався на християнський фундамент і швидше подавав християнські ідеї у своєрідній інтерпретації. Тому питання звучить так: чи є зміст Костельникових інтерпретацій, Костельникових концепцій сумісним із православною богословською традицією?

«Антикатолицька» концепція безсумнівно є сумісною. Костельникові викладки в цій царині є актуальними і понині, оскільки отець Гавриїл був занурений у католицьке середовище та акумулював чималий досвід, який і виклав на сторінках власних праць. Глибина ідей та увага до деталей вражають. Без сумніву, сучасні православні підручники з порівняльного богослів'я чи будь-які філософські та релігієзнавчі тексти, які торкаються католицької теології, повинні включати в себе абзаци із робіт панотця. Проблема не у тому, що Костельник «викинув», а в тому, що він «вніс».

Концепція «нової унії» («старої Візантії», «нової унійності») також повністю вкладається в православну богословську традицію. Починаючи з 1925 року протопресвітер Гавриїл Костельник починає перегляд греко-католицького віровчення, і на основі власних пошуків формує ідею «нової унії» - повернення греко-католицизму до стану Церкви першого тисячоліття. Спочатку йдеться про самостійне перетворення ГКЦ, зсередини, але в 1940-х роках з'являється ідея з'єднання з православ'ям. Таким чином «ноюю унією» для Костельника стало повернення Галицької Митрополії до складу Православної Церкви на Львівському Соборі 1946 року. Цілком очевидно, що нічого неправославного тут немає. Навіть специфічно-Костельникові уявлення про галицьке месіанство чи його критика зовнішнього ортодоксального культу є речами з точки зору богослів'я другорядними та прийнятними.

А ось до третьої «парапсихологічної» концепції протопресвітера у православного богослова виникне багато питань. Для кращого розуміння розіб'ємо концепцію на змістові блоки та розглянемо кожен з них окремо.

По-перше, це все, що стосується ідей «енергетизму». Зрозуміло, що ніякі псевдоезотеричні чи окультні викладки не можуть мати ніякого відношення до православного віровчення. І по великому рахунку не має значення, що Костельник по суті помилився, прийнявши специфічний стан матерії за нову духовність. «Світовий енергетизм» виводить панотця за межі що християнства, що православ'я. Крапка.

Але є декілька нюансів. З точки зору ортодоксії всі ці ідеї Костельник творить як член Греко-Католицької Церкви, і після свого формального переходу до православ'я більше їх не розвиває. Можливо, це сталося виключно через зайнятість панотця організацією Собора чи Псевдособора та через те, що православним протопресвітер був неповні чотири роки, і внутрішньо всі ці ідеї були в нього присутні. Проте формально в лоні РПЦ псевдоокультурні ідеї більше не розвивались, цього в текстах панотця не прослідковується. І в цьому контексті стає в нагоді озвучена раніше теорія про «кризу переходу». Створення власної псевдомістики – це етап розвитку, сходінка, яка формально будучи аж ніяк не православною, привела Костельника до, по-перше, особистого релігійного вибору на користь ортодоксії, та по-друге, до деяких цікавих ідей, які з певним скрипом можна втиснути в прокрустове ложе православного віровчення. Мова йде про концепцію «душі-свідомості». Тому підсумовуючи – так, псевдоокультурна «енергетична» концепція Костельника лежить за межами православного віровчення. Проте з певної точки зору її можна вивести за межі «православності» панотця та залишити як етап його інтелектуального пошуку. Чи приймати цю точку зору? Відповідь на це питання дадуть час, православні богослови та відповідні органи в керівництві тих чи інших помісних православних церков.

По-друге, це захоплення Костельником різноманітними «дивами» та їх популяризація. В цілому, позиція керівництва Галицької Митрополії та православного богослова на це питання однакова – такі дії шкодять справі Церкви. Вони поширюють марновірство, живлять забобони та в цілому відводять духовний погляд від Бога на ці самі «дива», які або просто фальшиві, або є виявом інших духовних сил, так би мовити, протилежного до Бога полюсу. Але знову ж таки, аргумент про «кризу переходу» спрацьовує і тут. Подібні ідеї Костельника невід'ємні від його «енергетизму» та після формального приєднання до ортодоксії більше у його творах не з'являються. Тому православна оцінка даного блоку «парапсихології» збігається з викладеною у попередньому параграфі.

По-третє, розуміння Костельником душі. Рання ітерація цього розуміння, «душа-енергія», є прямим продовженням Костельникової концепції «енергетизму» і стовідсотково виходить за межі християнства. Проте еволюція поглядів панотця на душу, зафіксована головним чином у рукописі «Логіка», стоїть впритул до православної богословської думки. Зараз не можна чітко сказати, чи всі погляди «пізнього» Костельника відповідають православним канонам, дослідження в цьому напрямку триває. Проте «пізній» Костельник, так само як і «ранній», однозначно виходить за межі католицького віровчення. Виникає цікава ситуація – отець Гавриїл з точки зору римо-католицизму дійсно є модерністом, проте з точки зору православ'я його погляди хоч і екстравагантні (йдеться про «пізнього» Костельника та його вчення традукціонізму), але не єретичні. І виходить, до в особі отця Гавриїла католицький модернізм стає рівнозначним православ'ю. Ось така кумедна перипетія.

Таким чином, під кінець життя Костельник зайняв таку модерністську позицію, яка мало чим відрізнялась від православ'я. Тут швидше має місце невизначеність терміну «католицький модернізм», яким при бажанні можна назвати дуже багато чого. В тому числі погляди протопресвітера Гавриїла, які під кінець його життя були практично тотожні Східній Ортодоксії, хоч і з деякими специфічними нотками. Тому з деякою обережністю та тримаючи в голові викладені вище нюанси констатуємо – так, протопресвітер Гавриїл Костельник на момент своєї смерті і формально, і духовно не є криптокатоликом та точно (майже) є православним.

Висновки до III розділу

У третьому розділі дисертаційної роботи було здійснено спробу сформулювати неупереджену установку щодо особи отця Гавриїла Костельника, відсторонену від ідеологічних та політичних заангажованостей. Зазначено, що для коректного оцінювання його діяльності та постаті в цілому необхідно враховувати богословські напрацювання отця Гавриїла, які дають змогу глибше зрозуміти мотиви, що керували ним у його рішеннях та діях.

Особливу увагу приділено спробі відповісти на запитання: хто ж є Гавриїл Костельник з точки зору релігієзнавства? У розділі проаналізовано, чи можна його вважати неотомістом, католицьким модерністом або представником іншого ідейного напрямку. У процесі дослідження з'ясовано, що його теологічна позиція мала унікальні риси, які виходили за межі традиційних категорій і потребують окремого осмислення.

Також проведено оцінку богословських концепцій Гавриїла Костельника з точки зору православного богослов'я, адже саме до цієї конфесії він належав наприкінці свого життя. У розділі продемонстровано, що його ідеї, хоча й мають яскраво виражену специфіку, у своїй фінальній ітерації загалом узгоджуються з православним віровченням, хоча й із певними нюансами, що робить його богословську спадщину особливо цінною для дослідників.

ВИСНОВКИ

У дисертації здійснено комплексне дослідження основних богословських концепцій протопресвітера Гавриїла Костельника та проаналізовано його специфічні ідеї, що формують багато в чому унікальну філософсько-богословську систему панотця. Отримані у процесі роботи результати дають можливість сформулювати наступні висновки.

1. У дисертаційній роботі продемонстровано специфічність сприйняття Гавриїла Костельника в українському суспільстві на буденному та науковому рівнях. Починаючи з моменту смерті ідеї, громадська діяльність Гавриїла Костельника та навіть сама його особистість були предметом різнопланового сприйняття в українському суспільстві. Показано, що упереджене ставлення до постаті панотця призводило до соціальних конфліктів, які відображалися у наукових дослідженнях та публікаціях. Це виразилося у формуванні трьох основних підходів до вивчення інтелектуальної спадщини отця Гавриїла: проунійного або прокатолицького, проортодоксального або проправославного та центристського (історичного).

Проунійний підхід акцентує увагу на зв'язках Костельника із греко-католицькою церквою та участі у Львівському Соборі чи Псевдособорі 1946 року, постулюючи тезу про те, що співпраця з радянською владою перекреслює практично всі інтелектуальні досягнення панотця в царині богослів'я, філософії, художнього слова тощо. Проортодоксальний підхід використовує фігуру отця Гавриїла як символ перемоги православної релігійної традиції, часто ігноруючи глибину його філософських і богословських ідей. Центристський підхід, найбільш неупереджений, аналізує діяльність Костельника в контексті його богословських та особистих поглядів, дозволяючи більш об'єктивно оцінити його внесок у розвиток релігійної думки та громадського життя України. І так вже сталося, що представниками цього підходу є майже виключно історики.

2. Досліджено головні досягнення Костельника в царині філософії та художнього слова. Через специфічну Костельникову манеру змішувати в одній роботі та в одному ланцюгу мислення ідеї з найрізноманітніших сфер філософії,

вивчення богословських концепцій панотця без ознайомлення з ширшим, більш загальним контекстом його інтелектуальної діяльності є малоінформативним. Художня творчість в цьому контексті менш важлива, ніж філософські нароби Костельника, проте для коректного та повного сприйняття богословських концепцій також необхідна. Художнім словом отець Гавриїл часто виражає особисті переконання щодо певних явищ, часто соціально-політичного характеру, та філософські ідеї, подаючи їх у подібній «живій» формі. Крім того, віршами часто виражаються особисті містичні переживання панотця, які навряд чи можна виразити якимось інакше. Художня творчість Костельника є важливим елементом у розкритті його світогляду, що допомагає глибше зрозуміти духовний шлях і релігійні пошуки отця Гавриїла.

Показано та проаналізовано основні філософські ідеї, які будуть впливати на всю інтелектуальну діяльність Костельника, в тому числі на його богословські викладки. Серед таких, по-перше, надзвичайно сильна увага до законів мислення та загальна психологізація усіх явищ (для Костельника гносеологія та психологія нерозривно пов'язані). Зв'язок між свідомістю та релігійним почуттям – це тема, яка червоною ниткою йде скрізь усю філософсько-богословську систему отця Гавриїла. Потяг до даної проблематики закладається ще у шкільному віці і отримує розвиток під час навчання в університеті – саме на цю тему Костельник захищає свою докторську дисертацію. Цій самій тематиці присвячений головний філософський твір «раннього» Костельника – «Три розправи про пізнання». Проблематика зв'язку між свідомим та релігійним лежить у підвалинах всієї філософсько-богословської системи панотця, без даної ідеї не було би самої цієї системи.

По-друге, специфічні метафізичні викладки, що полягають у сприйнятті Природи як деякого суб'єкта, який грає значну роль у релігійному житті людини. Ці ідеї були сформовані у ранніх роботах, конкретніше – в працях «Фільозофічнаа природна гадка» (1914) та «Простір і вселена. Нова метафізична теорія» (1916). Космос (та Природа як частина космосу) сприймається Костельником як щось

цілісне, живе, гармонійне. Щось таке, правильна взаємодія з чим допомагає у особистому релігійному пошуку.

По-третє, апологетична налаштованість Костельника на боротьбу з викликами, що кидає теїстичній свідомості модерна епоха. Атеїзм у найрізноманітніших проявах, від витончено-філософських викладок Б. Рассела до спрощених та грубих ідей радянських марксистів, секуляризація, теорія еволюції, проблеми модерного суспільства через надмірну політизованість тощо – існує мало тем, яких не торкнувся би отець Гавриїл у даному розрізі. Саме боротьбі з атеїзмом присвячена більша частина усіх праць панотця. У цих роботах є помітним деякий песимізм Костельника, який проголошує загальну кризу людства, що, не маючи опори на релігійну традицію, приречене до катастрофи. Дві світові війни, які припали на вік панотця, певним чином натякають, що якесь зерно істини в його ідеях таки є.

3. У дисертаційній роботі проаналізовано три головні богословські концепції Костельника: «антикатолицизм», «нова унійність» та «парапсихологія». Кожна з цих концепцій має свою специфіку та грає ключову роль у процесі особистого релігійного зсуву отця Гавриїла.

У своїх богословських роботах Костельник приділяє значну увагу питанню недостатньої суб'єктності греко-католицизму. Пошук вирішення цієї проблеми приводить панотця до думки про перегляд віровчення власної релігійної організації, який, у свою чергу, швидко переріс у об'ємне критичне дослідження. Критика базувалася на ідеях «східників» – течії всередині греко-католицької церкви, яка наполягала на збереженні православної традиції.

Однією з центральних тем Костельникової критики була проблема літургійних змін, зокрема питання епikleзи. Костельник виступав проти пропущення епikleзи в богослужінні, вважаючи це відходом від древньої християнської практики. В цьому ж контексті він критикував католицьке вчення про те, що в кожній частинці евхаристії присутній цілий живий Христос (т. зв. «Євхаристійний Ісус»), виступав проти використання оплаток та проти причастя вірних тільки під видом хліба.

Панотець гостро критикував догматичні нововведення католицизму, які, на його думку, суперечили вченню древньої Церкви. Він вважав, що ці зміни є результатом відхилення від автентичного християнського вчення. У своїх намаганнях сформулювати чистий, непофальшований християнський догматичний корпус Костельник дійшов висновку про помилковість наступних католицьких догматів:

- вчення про владу (примат) Римського єпископа в Церкві;
- вчення про походження Святого Духа «і від Сина» (*filioque*);
- вчення про непогрішимість Римського єпископа;
- вчення про непорочне зачаття Пречистої Діви.

Неєвангельською він називає практику обов'язкового целібату духовенства.

Іншими словами, Костельник у процесі своєї богословської праці прийшов до думки про те, що всі найбільш значущі нововведення в католицизмі, що з'явилися в ньому після розриву з православ'ям, є помилковими та єретичними.

4. Ключовим елементом богословсько-філософської системи Костельника є ідея «нової унії», глибинний аналіз якої подано в дисертаційній роботі. Саме всередині цієї концепції отець Гавриїл побачить вирішення внутрішніх проблем греко-католицизму та шлях до виконання головного завдання Унії – об'єднання Східного та Західного християнства у одну, нерозділену Церкву.

Спочатку «нова унія» мислилася як внутрішнє оновлення греко-католицизму. Така ідея виражена в роботі «Нова доба нашої церкви». Однак з часом Костельник дійшов висновку, що справжня реалізація «нової унії» в межах греко-католицизму неможлива. Більше того, виконати екуменічну місію зараз не здатен ніхто з християн, і тому це завдання повинні взяти на себе галицькі уніати. Кінцева форма «нової унійності» виражена наступним чином: Галицька Митрополія приєднується до РПЦ та надає їй екуменічний імпульс, який безпосередньо пов'язаний з галицькими уніатами. Концепція «нової унії» була тісно пов'язана з ідеєю галицького месіанства, згідно з якою галичани, як спадкоємці римської та

грецької традицій, покликані об'єднати Східне та Західне християнство. Костельник вважав, що саме галичани мають створити справжню нову унію, яка подолає розкол між церквами.

Можна стверджувати, що у слабкому значенні «нова унія» сталась. Завдяки зусиллям панотця збереглись парафії та духовенство: на Західній Україні червоний терор релігійної сфери торкнувся відносно слабо. Свою роль зіграло галицьке месіанство Костельника, адже завдяки його зусиллям були збережені традиційні форми галицького релігійного життя, включаючи архітектуру храмів, порядок богослужінь та зовнішній вигляд духовенства. Це обережне ставлення до зовнішніх проявів релігійності мало на меті уникнення культурного та релігійного відторгнення ортодоксії серед галичан.

5. Подано аналіз самої неоднозначної частини Костельникового богослів'я: його ідей в царині «парапсихології». Шукаючи нові інструменти в боротьбі з секуляризацією та атеїзмом, Костельник звертається до тогочасних досягнень фізики та, через необережне тлумачення цих досягнень, формує власну псевдоокультурну систему. Центральною ідеєю парапсихологічних поглядів отця Гавриїла була концепція «енергійності буття». Саме вона слугує головним аргументом для проунійних вчених на користь думки про те, що Костельник – це католицький модерніст.

Як елемент боротьби з атеїзмом панотець пропагує такі феномени, як спіритизм, стигматизм, віщі сні та інші «чудеса», вважаючи їх проявами енергійної природи буття. Його дослідження цих явищ стало способом надання реальності особливого «чудесного» виміру, який Костельник вважав корисним інструментом в боротьбі з буденним матеріалізмом.

У межах «парапсихологічної» концепції Костельник сформулював розуміння душі як енергії, яка з часом трансформувалася в концепт «душі-свідомості». Останній поєднував релігійне почуття, моральне чуття і саму свідомість людини. Костельник досліджував механізми існування цієї «душі-свідомості» та її взаємодії з іншими частинами людини.

Подано оригінальну теорію, яка полягає в тому, що інтерес Костельника до парапсихології та окультизму можна трактувати як етап інтелектуального пошуку та світоглядного переосмислення, який підготував ґрунт для подальшого звернення до православ'я.

6. Здійснено спробу сформуванню неупереджену установку щодо особи отця Гавриїла, відсторонену від ідеологічних та політичних заангажованостей. Зазначено, що для коректного оцінювання діяльності Костельника необхідно враховувати богословські напрацювання отця Гавриїла, які дають змогу глибше зрозуміти мотиви, що керували ним у його рішеннях та діях.

Особливу увагу приділено спробі класифікувати погляди Гавриїла Костельника з точки зору релігієзнавства. Проаналізовано, чи можна його вважати неотомістом, католицьким модерністом або представником іншого ідейного напрямку. У процесі дослідження з'ясовано, що його теологічна позиція має унікальні риси, які виходять за межі традиційних категорій і потребують окремого осмислення.

Також проведено оцінку богословських концепцій Гавриїла Костельника з точки зору православного віровчення. Продемонстровано, що його ідеї, хоча й мають яскраво виражену специфіку, у своїй фінальній ітерації загалом узгоджуються з православним віровченням.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Антонович В. Що принесла Україні унія? / В. Антонович. – Вінніпег : б.в., 1991.
2. Белей Л. О. Костельник Гавриїл Федорович // Українська мова: енциклопедія / гол. ред. В. М. Русанівський. – К. : Українська енциклопедія, 2000.
3. Білас В. Репресії радянських органів держбезпеки проти УГКЦ у Львівській області (1944—1946) / В. Білас // Український визвольний рух : наук. зб. – 2011. – Зб. 15. – С. 229–250.
4. Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква і Радянська держава (1939–1950) / Б. Боцюрків ; пер. з англ. Н. Кочан ; за ред. О. Турія. – Львів : Вид-во Укр. Католиц. Ун-ту, 2005.
5. Вежель Л. М. Гавриїл Костельник як журналіст і літературний критик : дис. ... канд. філол. наук : 10.01.01 / Л. М. Вежель. – Київ, 2001.
6. Вежель Л. М. Бібліографічний покажчик праць Гавриїла Костельника та матеріалів про нього / Л. М. Вежель. – Київ, 2008. – 39 с.
7. Вежель Л. М. Філософсько-естетична та журналістська діяльність Гавриїла Костельника в руслі духовних процесів України першої половини ХХ ст. / Л. М. Вежель. – Київ, 2004. – 333 с.
8. Веденєєв Д. В., Лисенко О. Є. «Самый образованный священник Западной Украины...» Радянські спецслужби й о. Гавриїл Костельник у 1939–1948 роках / Д. В. Веденєєв, О. Є. Лисенко // Сторінки воєнної історії України. – 2016. – Вип. 18. – С. 120–165.
9. Від католицизму до православ'я. 50 років з дня мученицької кончини протопресвітера Гавриїла Костельника : з листів і спогадів / під ред. архієп. Августина (Маркевича). – Львів : Світло Православ'я, 1998. – 20 с.
10. Волинка Г. І. Філософія стародавності і середньовіччя в освітньому контексті / Г. І. Волинка. – К. : Вища школа, 2005. – 544 с.
11. Волошин Ю. Гавриїл Костельник: три листи до московського патріарха / Ю. Волошин // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. – 2001. – № 2 (17). – С. 416–429.
12. Галан Я. Твори. У 2 т. Т. 2 / Я. Галан. – К. : Наукова думка, 1977. – С. 354–363. – 2684 с.
13. Гавриїл Костельник: богослов та філософ // Філософсько-богословська спадщина мислителів ХVII–ХХ ст. : колективна монографія / за наук. ред. В. О. Балуха. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2013. – С. 256–268.
14. Кіпіані В. Гавриїл Костельник і "Собор" 1946 [Відео] / В. Кіпіані. – 2009. – Режим доступу: https://youtu.be/bPK_wQZiqvM?si=SOG9VZspCfMEvVKe (дата звернення: [01.04.2025]).

15. Гавриїл Костельник і ліквідація УГКЦ | Ген українців з Іриною Фаріон [Відео] / І. Фаріон. – 2021. – Режим доступу: <https://m.youtube.com/watch?v=AK7Q4NIuf6o> (дата звернення: [01.04.2025]).
16. Гавриїл Костельник на тлі доби: пошук істини. – Львів–Ужгород : Гражда, 2007. – 536 с.
17. Гаврош О. Хто вбив Гавриїла Костельника? [Електронний документ] / О. Гаврош. – Режим доступу: <https://zakarpattya.net.ua/Blogs/74948-KHto-vbyv-Navryila-Kostelnyka> (дата звернення: [01.04.2025]).
18. Глинка Л., Чехович К. Богословське наукове товариство у Львові в першому десятиріччі свого існування (1923–1933) / Л. Глинка, К. Чехович. – Львів, 1934.
19. Горбач О. Літературна мова бачвансько-срімських українців («Русинів») / О. Горбач // Записки НТШ. – Т. 169. – Париж–Нью-Йорк, 1962.
20. Гриньох І. Знищення Української Католицької Церкви російсько-більшовицьким режимом / І. Гриньох // Сучасність. – 1970. – № 7–8. – С. 153–180 ; № 9. – С. 53–75.
21. Гірник О. Аналіз рукопису головного філософського твору Гавриїла Костельника «Логіка» / О. Гірник // Гавриїл Костельник на тлі доби: пошук істини. – Львів–Ужгород : Гражда, 2007. – С. 200–209.
22. Гірник О. Гавриїл Костельник і Іван Франко: ідейно-філософське тло конфлікту / О. Гірник // Вісник Львівського університету : матеріали ювілейного конгресу, приуроченого до 150-ліття Івана Франка. – Львів, 2009.
23. Гірник О. Пошук ідентичності як «*principium movens*» творчості Гавриїла Костельника / О. Гірник // Костельник Г. *Ultra posse*. Вибрані твори. – Ужгород : Гражда, 2008.
24. Гірник О. Світогляд Гавриїла Костельника – ідейний вибух сповільненої дії / О. Гірник // Патріярхат. – 2009. – № 1 (410), січень–лютий. – С. 18–25.
25. Гірник О. Філософська та богословська діяльність Г. Костельника у 1939–1948 рр. (На основі рукописів неопублікованих праць) / О. Гірник // Релігія і церква в історії України : зб. матеріалів Міжнар. наук. конф. – Полтава : АСМІ, 2006. – С. 82–90.
26. Гузар Л. У пошуках гармонії // Історичний контекст укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління. Львів, 1995.
27. Дашкевич Я. Гавриїл Костельник – постать складна чи ускладнена? // Дашкевич Я. *Постаті: Нариси про діячів історії, політики, культури*. 2-ге вид., випр. і допов. Львів: Піраміда, 2007. С. 629–632.
28. Діяння Собору греко-католицької церкви у Львові: 8–10 березня 1946. Львів, 1946. 176 с.
29. Домбровський Б. Т. Львовско-варшавская философская школа (1895–1939). Львов: ИППММ, 1989. 68 с. [Електронний документ]. Режим доступу:

<http://www.philosophy2.ru/library/dombrovski/index.html> (дата звернення: [01.04.2025]).

30. Гаврилів М. Кожна людина – це перш за все історія. Автобіографія українського католицького священника в сучасній Україні. Рим, 1987.
31. Загребельний І. Проблема секуляризації в творчій спадщині Гавриїла Костельника : дис. ... канд. філос. наук. Київ, 2019. 203 с.
32. Загребельний І. В. Гавриїл Костельник і дискусія щодо місця томізму у богословській культурі Української греко-католицької Церкви // *Українське релігієзнавство*. 2018. № 86. С. 66–73.
33. Загребельний І. В. Изменение традиционных представлений о рациональности и науке в католическом модернизме (на примере концепции Гавриила Костельника) // *Идеи: Философско списание*. 2018. № 2 (12). С. 72–77.
34. Загребельний І. В. Іманентизація релігійного досвіду у творчості Гавриїла Костельника // *Evropský filozofický a historický diskurz*. 2018. Sv. 4, 2 vyd. S. 165–169.
35. Загребельний І. В. Концепція «світу як вічної школи» Г. Костельника у оптиці богословської проблеми теодицеї // *Філософські обрії*. 2013. Вип. 29. С. 154–161.
36. Загребельний І. В. Особливості апологетичної позиції Г. Костельника // *Схід*. 2018. № 153. С. 103–107.
37. Загребельний І. В. Секуляризуючий вимір української літератури у рецепції Г. Костельника // *Гілея: науковий вісник*. 2018. Вип. 129. С. 143–146.
38. Загребельний І. В. Фізикалізм як чинник духовного занепаду Західної цивілізації в інтерпретації Г. Костельника // *Гілея: науковий вісник*. 2013. Вип. 70. С. 535–538.
39. Загребельний І. В. Бачення Г. Костельником взаємовідносин Церкви і держави в контексті розвитку католицької соціальної доктрини // *Держава і церква в новітній історії України: Збірник статей*. Полтава: ПНПУ, 2015. С. 158–165.
40. Загребельний І. В. До проблеми власного еклезіального проекту Гавриїла Костельника // *Історія релігій в Україні: науковий щорічник*. Львів, 2018. Вип. 28. Ч. II. С. 385–402.
41. Загребельний І. В. Мирча Элиаде и Гавриил Костельник: штрихи к сравнительной характеристике // *Традиция и традиционализм: Альманах 2012–2013*. Донецк, 2013. С. 105–108.
42. Загребельний І. В. «Нормальна свідомість» як психологічна передумова атеїзму в інтерпретації Гавриїла Костельника // *Дні науки філософського факультету – 2013: Міжнар. наук. конф., 16–17 квітня 2013 р. : Матеріали доповідей та виступів*. К., 2013. Ч. 5. С. 170–171.

43. Загребельний І. В. Політичні ідеології як форми секуляризму в інтерпретації Гавриїла Костельника // *Держава і церква в новітній історії України: Збірник статей*. Полтава, 2013. С. 356–361.
44. Загребельний І. В. Проект «нової філософії» Гавриїла Костельника: між вдалою інновацією та видаванням бажаного за дійсне // *Синергія у культурному просторі сучасності: Збірник матеріалів Міжнар. наук. - практ. конф., м. Київ, 29–30 березня 2018*. Київ : КНУКіМ, 2018. С. 86–89.
45. Загребельний І. В. Сучасний етап секуляризації крізь призму концепції фізикалізму Гавриїла Костельника // *Релігія, релігійність, філософія та гуманітаристика у сучасному інформаційному просторі: нац. та інтернац. аспекти: Збірник наук. праць*. Ч. І. Луганськ: Вид-во СНУ ім. В. Даля, 2012. С. 149–153.
46. Зимомря М. Особистості з іменем: отець Гавриїл Костельник та Едуард Вінтер // *Слово*. 2005. № 2 (23). С. 32–34.
47. Іваник С. Аналіз понять у філософській спадщині українських учнів К. Твардовського (С. Балея, Г. Костельника, С. Олексюка, М. Рудницької, О. Кульчицького) // *Польські студії*. 2012. № 5. С. 112–128.
48. Іваночко Я. Гавриїл Костельник. Священик, який пішов на компроміс із державою [Електронний документ]. Режим доступу: https://ipress.ua/articles/mify_u_kontraversii_ottsya_gavryila_kostelnyka_poslidovnyu_vostochnyk_chy_katolytskyu_modernist_16601.html (дата звернення: [01.04.2025]).
49. Йосипенко С. Розширення дослідницького поля історії філософії України у 1960-х роках // *Філософські ідеї в культурі Київської Русі*. 2014. Вип. 6. 117 с.
50. Карп'як І. Протопресвітер Отець Д-р Гавриїл Костельник (Нарис релігійно-церковної та літературно-наукової діяльності). Лондон–Гага: Млин, 1984. 71 с.
51. Киричук Ю. Політичні вбивства Гавриїла Костельника і Ярослава Галана – провокативний засіб боротьби радянських каральних органів проти українського руху опору // *Проблеми гуманітарних наук. Наукові записки ДДПУ*. – Дрогобич: Коло, 2001. – Вип. 8. – С. 149–159.
52. Коляда І. Отець Г. Костельник: контroversійність портрету [Електронний ресурс]. – 2018. – Режим доступу: <https://www.academia.edu/83737979> (дата звернення: [01.04.2025]).
53. Комариця М. Костельник Гавриїл Теодорович // *Енциклопедія сучасної України / НАН України, НТШ, Ін-т енциклопедичних досліджень*. – К.: Академперіодика, 2014. – Т. 14: Кол – Кос. – С. 768. – 10000 прим. – ISBN 978-966-02-7304-7.
54. Костельник Г. Апостол Петро і римські папи, або догматичні підстави папства [Електронний ресурс]. – 1931. – Режим доступу: http://kostelnik.org.ua/works/vt_p_ap.htm (дата звернення: [01.04.2025]).

55. Костельник Г. Відродження Церкви: Рукопис. – 1935. – Архів Костельника. Т. VII. Спр. 001.
56. Костельник Г. Вибрані твори. – Київ: Видання Екзарха всієї України, Митрополита Київського і Галицького, 1987. – 264 с.
57. Костельник Г. Віра в Бога: Рукопис. – 1942. – 293 с.
58. Костельник Г. Встань, Україно! – Львів: Друкарня «Діло», 1918. – 40 с.
59. Костельник Г. Границі демократизму. – Львів, 1919. – 220 с.
60. Костельник Г. Дзе спада наша бешеда // Проза на бачванско-сримским руским литературним язикау. – Нови Сад, 1975.
61. Костельник Г. Зависть богів. Ultra posse // Вибрані твори. – Ужгород: Гражда, 2008. – С. 168–204.
62. Костельник Г. Зародкова душа. Генеза людської душі та її природа на підставі біологічних фактів. – 1931. – 48 с.
63. Костельник Г. Ідеальна людина: Рукопис. – 1945. – 75 с.
64. Костельник Г. Ідеологія унії // Праці Богословського наукового товариства у Львові. – Львів, 1937.
65. Костельник Г. Логіка: Рукопис. – 1942. – Архів Костельника. Т. XX. Спр. 001–002. – 390 с.
66. Костельник Г. Ломання душ: З літературної критики. – Львів: Добра книжка, 1923. – 95 с.
67. Костельник Г. Місія: Рукопис полемічної праці. – 1942. – Архів Костельника. Т. XVII. Спр. 004.
68. Костельник Г. На ясні зорі, на тихі води // Нива. – 1928. – Ч. 8. – С. 254–262.
69. Костельник Г. Настя Волошин. Дівчина зі стигмами. – Львів, 1936. – 139 с.
70. Костельник Г. Наша бешеда // Проза на бачванско-сримским руским литературним язикау. – Нови Сад, 1975.
71. Костельник Г. Нова доба нашої Церкви. – Львів, 1926. – 16 с.
72. Костельник Г. «Пісня Богові». Вічна драма чоловіка. – Львів, 1922. – 205 с.
73. Костельник Г. Писма Дюрови Биндасови // Проза на бачванско-сримским руским литературним язикау. – Нови Сад, 1975.
74. Костельник Г. Покликання нашої уніатської Церкви: Рукопис. – 1937. – Архів Костельника. Т. XVIII. Спр. 009.
75. Костельник Г. Пояснення стигматизації. – Львів, 1937. – 137 с.
76. Костельник Г. Примат латинської Церкви та Уніатські Церкви [Електронний ресурс] / Г. Костельник. – 1939. – Режим доступу: http://kostelnik.org.ua/works/vt_p_pl.htm (дата звернення: [01.04.2025]).
77. Костельник Г. Проблема чуда / Г. Костельник // Нива. – 1938. – Ч. 1. – С. 26–29; Ч. 2. – С. 62–67; Ч. 4. – С. 143–146; Ч. 6. – С. 221–225; Ч. 7–8. – С. 278–282; Ч. 10. – С. 367–372; 1939. – Ч. 2. – С. 69–73; Ч. 4. – С. 144–148.
78. Костельник Г. Релігійне небо / Г. Костельник // Краківські вісті : щоденна газета. – 1944. – Ч. 4 (січ.). – С. 3–4.

79. Костельник Г. Релігія в новому освітленні / Г. Костельник // Краківські вісті : щоденна газета. – 1943. – Ч. 125.
80. Костельник Г. Розвиток папства в перші п'ять століть [Електронний ресурс] / Г. Костельник. – 1933. – Режим доступу: http://kostelnik.org.ua/works/vt_p_rp.htm (дата звернення: [01.04.2025]).
81. Костельник Г. Світ як вічна школа. Філософічні розважання / Г. Костельник. – Львів : [б.в.], 1931. – 198 с.
82. Костельник Г. Спір про Епиклезу між Сходом і Заходом / Г. Костельник. – Львів : Друкарня Ставропігійського інституту, 1928. – 149 с.
83. Костельник Г. Справжнє джерело атеїзму / Г. Костельник. – Львів : [б.в.], 1935. – 47 с.
84. Костельник Г. Три розправи про пізнання / Г. Костельник. – Львів : [б.в.], 1925. – 198 с.
85. Костельник Г. Упадок релігії : рукопис / Г. Костельник. – 1940. – 257 с. – [Місце зберігання не вказано].
86. Костельник Г. Чому я став українцем? / Г. Костельник // Пам'ятки України. – 2006. – № 1–2 (150–151). – С. 154. – (Передрук з газети «Діло», 1935 р.).
87. Костельник Г. Чом сом постал Українець? / Г. Костельник // Проза на бачванско-сримским руским литературним язикау. – Нови Сад, 1975.
88. Костельник Г. Християнська апольогетика / Г. Костельник. – Львів : Накладом Т-ва Св. Ап. Павла, 1925. – 174 с.
89. Кралюк П. Релігійний філософ Гавриїл Костельник / П. Кралюк // Кралюк П. «Білі плями» в історії української філософії : наукові нариси. – Луцьк : ПВД «Твердиня», 2007. – С. 132–136.
90. Кубійович В. Енциклопедія українознавства / В. Кубійович. – Париж – Нью-Йорк : Молоде життя, 1962. – Т. 4. – С. 1200–1600. – Перевидання в Україні. – Львів : Наукове Товариство ім. Шевченка, 1994.
91. Культурне життя в Україні. Західні землі : документи і матеріали. – Т. 1: (1939–1953) / упоряд. Т. Галайчак, О. Луцький, Б. Микитів, Л. Батрак-Плодиста, Ю. Сливка, Л. Федоришин ; редкол. Ю. Сливка (відп. ред.) [та ін.]. – К. : Наукова думка, 1995. – 750 с.
92. Лавринович К. Туга душі / К. Лавринович // Нива : журнал. – 1922. – № 10.
93. Лагодич М. Гавриїл Костельник: богослов та філософ / М. Лагодич // Філософсько-богословська спадщина мислителів XVII–XX ст. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2013. – С. 78–91.
94. Лагодич М. Протопресвітер Гавриїл Костельник на тлі радянської дійсності [Електронний ресурс] / М. Лагодич. – Режим доступу: https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/23557-protopresviter-gavriyil-kostelnik-na-tli-radyanskoyi-dijsnosti.html (дата звернення: [01.04.2025]).
95. Лагодич М. Роль о. Г. Костельника у створенні Ініціативної групи по возз'єднанню греко-католицької церкви з православною та підготовці

- Львівського собору 1946 р. / М. Лагодич // Гуманітарний вісник : всеукр. зб. наук. праць. – 2014. – Число 21, вип. 5. – С. 57–69.
96. Лагодич М. Спроба відкриття православної семінарії у Львові (1945–55 рр.) / М. Лагодич // Історія релігій в Україні : наук. щорічник. – Львів : Логос, 2013. – Кн. I. – С. 561–571.
97. Лагодич М. Чесна перед Господом смерть преподобних його... / М. Лагодич // Апологет : богословський збірник Львівської духовної академії та семінарії Української Православної Церкви Київського Патріархату. – Львів, 2004. – № 4. – С. 66–76.
98. Лагодич М. Собор Галицьких святих: становлення та перспективи його доповнення / М. Лагодич. – Чернівці : Букрек, 2010. – 64 с.
99. Лисенко О. Є. Церковне життя в Україні в 1943–1946 рр. / О. Є. Лисенко. – К. : Інститут історії України НАН України, 1998. – 404 с.
100. Ліквідація УГКЦ (1939–1946) : документи радянських органів державної безпеки / за заг. ред. В. Сергійчука. – К. : ПП Сергійчук М.І., 2006. – Т. 1. – 919 с. ; Т. 2. – 804 с.
101. Лужницький Г. Українська Церква між Сходом і Заходом: нарис історії Української Церкви. Філадельфія, 1954. 723 с.
102. Львівський Церковний Собор: документи й матеріали, 1946–1981. К.: Вид. Патріаршого Екзарха всієї України, Митрополита Київського і Галицького, 1984. 216 с.
103. Мадей Н. М. Концепція Української Греко-Католицької Церкви Г. Костельника в контексті історії уніатських церков: дис. ... канд. філос. наук. Львів, 2001. 187 с.
104. Мадей Н. М. Релігійно-політичні передумови Львівського собору 1946 року в працях о. Г. Костельника // Вісник Севастопольського ДТУ. Серія: Філософія. 2001. Вип. 29. С. 100–107.
105. Максимович О. Естетичні ідеї Г. Костельника в контексті українського модернізму початку ХХ століття // Вісник Львівського університету. Серія: Філософські науки. 2005. Вип. 8. С. 180–187.
106. Максимович О. Поняття свободи у Г. Костельника // «Veritas versus Voluntas»: етос сучасної культури: матер. VI наук.-практ. студент. конф. (11–12 квітня 2003 р.). Львів, 2004. С. 105–108.
107. Максимович О. Релігійно-філософське осмислення тенденцій десакралізації свідомості в Україні на початку ХХ століття в працях отця-доктора Г. Костельника // Історія релігій в Україні: наук. щорічник. 2004. Кн. 2. С. 309–311.
108. Мартирологія Українських Церков / ред. О. Зінкевич, Т. Лончина. Т. 2: Українська Католицька Церква. Торонто, 1985.
109. Мизак Н. Переслідування УГКЦ у 40–50-х рр. ХХ ст.: ліквідація і наслідки // Релігія та Соціум. 2010. № 2 (4). С. 40–48.

110. Миревич Г. прот. Спогади про подвижника за Святе Православ'я // Православний вісник. 1958. № 5. С. 144–145.
111. Мірчук І. Л. Ідеологічні пошуки Гавриїла Костельника у контексті української національної ідентичності // Людинознавчі студії. Серія: Філософія. 2015. № 32. С. 170–181.
112. Мірчук І. Л. Проблема особистості у філософсько-релігійній спадщині Гавриїла Костельника // Людинознавчі студії. Серія: Філософія. 2014. № 30. С. 100–111.
113. Мірчук І. Л. Українська національна ідея у філософській спадщині Гавриїла Костельника // Наук. вісн. Чернів. ун-ту. Серія: Філософія. 2014. № 726–727. С. 159–163.
114. Мірчук І. Л. Філософські погляди Гавриїла Костельника: дис. ... канд. філос. наук. Львів, 2002.
115. Мірчук І., Кашуба М. Гавриїл Костельник: філософські погляди. Дрогобич: Вимір, 2002. 140 с.
116. Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність. Документи і матеріали, 1899–1944. Т. 2: Церква і суспільне питання. Кн. 2: Листування / упоряд. А. Кравчук. Львів: Місіонер, 1999. 1096 с.
117. Михайлець М. Між ісповідництвом і апостазією: постаті митр. Й. Сліпого і о. Гавриїла Костельника [Відео]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=T1Jf0TDkawc> (дата звернення: [01.04.2025]).
118. Михалусь Т. Хто вбив Гавриїла Костельника? // Високий замок. Львів, 6 жовтня 1999. С. 4.
119. Музичко І. О. Твір про Гавриїла Костельника // Патріархат. 1990. № 9. С. 28–31; № 10. С. 26–29.
120. Мушинка М. Співпраця Гавриїла Костельника з «Українською Загальною Енциклопедією» // Гавриїл Костельник на тлі доби: пошук істини: зб. наук. праць. Львів–Ужгород: Гражда, 2007. С. 163–169.
121. Никодим, митр. Житіє святого священномученика та сповідника за православіє – протопресвітера Гавриїла Костельника // Віра і Розум. 2000. № 1. С. 285–288.
122. Нікольський Є. В., Юган Н. Л. Філософсько-релігійна думка Гавриїла Костельника (аналіз маловідомих та архівних джерел) // Русин. 2019. Т. 57. Вип. 4. С. 404–419.
123. Олексюк М. М. Боротьба матеріалізму проти ідеалізму в домарксистській філософії: історико-філос. вступ до курсу «Діалектичний та історичний матеріалізм» (лекції для студентів ун-ту). Львів, 1966. 208 с.
124. Олексюк М. М. Боротьба філософських течій на західноукраїнських землях у 20–30-х роках ХХ ст. Львів, 1970. 229 с.
125. Пагіря О. Гавриїл Костельник та ОУН: проблема стосунків (1941–1948 рр.) // З архівів ВУЧК–ГПУ–НКВД–КГБ. 2009. № 33.

126. Пашенко В. Греко-католики в Україні: від 40-х років ХХ століття до наших днів. Полтава: Вид-во Полтавського педагогічного університету, 2002. 616 с.
127. Перевезій В. До проблеми латинізації УГКЦ в 20-30 рр. ХХ ст. / В. Перевезій // Історія релігій в Україні. Праці XIII Міжнародної наукової конференції. – Книга 1. – Львів: Логос, 2003. – С. 429-434.
128. Петрук О. Відвертість віри та трагедія о. Гавриїла Костельника // Поступ. – 2000. – № 107. – С. 10.
129. Петрук О. Матеріали до бібліографії Г. Костельника. Українські джерела (1904-1944) / О. Петрук // Гавриїл Костельник на тлі доби: пошук істини: Збірник наукових праць. – Львів-Ужгород: Гражда, 2007.
130. Петрук О. Ми повинні бути гранично чесними зі собою / О. Петрук // Вірую. – 1995. – № 9 (35).
131. Петрук О. Отець Гавриїл Костельник і псевдособор 1946 року: пасіонарій чи колаборант. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://zbruc.eu/node/104244> (дата звернення: [01.04.2025]).
132. Петрук Я. В. Походження та становище людини в поглядах Гавриїла Костельника. Гілея: науковий вісник. 2015. Вип. 98. С. 180-185.
133. Петрук Я. Етичні погляди у філософській системі Гавриїла Костельника. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія». 2014. Вип. 16. С. 79-89.
134. Петрук Я. Розвиток ідей томізму у філософській концепції Гавриїла Костельника. Віра і наука / Я. Петрук // Філософські пошуки. – Львів-Одеса, 2004.
135. Поїздка Президії Львівського Собору до Києва і до Москви // Єпархіальний вісник. – 1946. – № 4. – С. 7-11.
136. Православний вісник, № 9-10 за 1948 рік.
137. Православний вісник, № 9 за 1958 рік.
138. Православний вісник, № 5 за 1958 рік, с. 144-145.
139. Православний вісник, № 1 за 2000 рік, с. 285-288.
140. Радянські дослідження філософської думки України: ідеологічний та адміністративний контекст дослідницьких стратегій // Філософська думка. – 2013. – № 1. – С. 90–102.
141. Рамач Ю. Словник лексики Гавриїла Костельника. – Нови Сад, 1991.
142. Рамач Я. Писма Гавриїла Костельника митрополитові Андрійови Шептицькому. Шветлосц. 2001. № 1. Нови Сад: Руске слово. С. 173-200.
143. Рамач Я. Писма Гавриїла Костельника митрополитові Андрійови Шептицькому. Шветлосц. 2001. № 2. Нови Сад: Руске слово. С. 301-322.
144. Рамач Я. Прилоги о здравственей культуры и защиты у виданьох руского народного просвітного дружтва (1921–1941) // Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, 2015. Књига XL-2. С. 281-295.

145. Роман Шухевич у документах радянських органів державної безпеки (1940–1950). – Т. II. – К., 2007. – С. 450.
146. Рубльова Н. Костельник Гавриїл Теодорович // Енциклопедія історії України : у 10 т./ редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін.; Інститут історії України НАН України. —К.: Наук, думка, 2009. - Т. 5: Кон - Кю. - С. 218. ISBN 978-966-00-0855-4.
147. Сарапін О. В. До питання про зміст понятійних конструкцій «історія вітчизняної релігієзнавчої думки» та «історія вітчизняного релігієзнавства» // Релігієзнавчі нариси. – 2019. – № 9. – С. 34-46.
148. Сердюк Н. С. Репресії радянських органів державної безпеки щодо Української греко-католицької церкви в 1944–1949 рр: Дис. ... канд. іст. наук. К., 2006. 190 с.
149. Сліпий Й. Іще на схолястично-догматичні теми (По поводу рецензії о. др. Костельника). Богословія. – 1926. – Кн. 3. – С. 306-317.
150. Сліпий Й. Нарис історії середньовічної (схолястичної) філософії. – Рим, 1991. 183 с.
151. Сліпий Й. Спомини / За ред. І. Дацька, М. Горячої. Львів-Рим: Вид-во УКУ, 2014. 608 с.
152. Сліпий Й. У відповідь. Богословія. 1925. Кн. 4. С. 341–343.
153. Содомора П. А. Система термінів Томи з Аквіну та її рецепція в українському філософському контексті (на матеріалі «Суми теології» та «Суми проти поган»): Дис. ... д. філос. наук. Львів, 2016. 410 с.
154. Стасюк О. Хто згладив Костельника? / О. Стасюк // Франкова криниця. – № 51 (103). – 20 грудня 1991 року.
155. Стеценко В. Гавриїл Костельник – оригінальний релігійний мислитель і філософ. Історія релігій в Україні: наук. щоріч. Кн. 2. Львів: Логос, 2015. 540 с. С. 113–123.
156. Стецяк І. В. (2021) «Парапсихологія» в творчості протопресвітера Гавриїла Костельника. Гілея: науковий вісник, № 6-7(163), 74-83. <http://gileya.org/index.php?ng=library&cont=long&id=246>
157. Стецяк І. В. (2022) Феномен «нової унії» в філософсько-богословській системі протопресвітера Гавриїла Костельника. Гілея: науковий вісник, № 8(175), 42-49. <http://gileya.org/index.php?ng=library&cont=long&id=264>
158. Стецяк, І. В. (2024). Гносеологічна теорія Гавриїла Костельника та її місце в його богословських поглядах. Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки, № 2(96), 67–77. [https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.2\(96\).2024.67-77](https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.2(96).2024.67-77)
159. Стецяк, І. В. (2024). Релігійна та богословська ідентифікація протопресвітера Гавриїла Костельника. Культурологічний альманах, (3), 19–27. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.3.3>

160. Стоцький Я. Держава і релігії в західних областях України: конфесійні трансформації в контексті державної політики в 1944–1964 роках. К.: ФАДА. 2008. 510 с.
161. Тамаш Ю. Гавриїл Костельник Гомзов. Ошлепени соловей: антологія рускей поезії. Нови сад: Руске слово, 2005. С. 27–30.
162. Тамаш Ю. Гавриїл Костельник медзи доктрину и природу. – Нови Сад: «Руске Слово», 1986. 356 с.
163. Терещук П. Історія одного зрадника (Ярослав Галан). – Торонто, 1962.
164. Трагічна доля свящ. Гавриїла [Текст] // Успенська вежа. – Львів, 2003. – №9 (135). – С. 3.
165. Українці Хорватії: матеріали та документи. Книга четверта // Українське культурно-освітнє товариство «Кобзар» Загреб. – Відповідальний за випуск Славко Бурда. – Загреб, 2021.
166. Уська У. Костельник Гавриїл (Габор Гомзев) // Енциклопедія Львова / За редакцією А.Козицького. – Львів: Літопис, 2010. - Т.3. - С.547–549.
167. Федорів Ю. Історія Церкви в Україні. Торонто, 1967. 362 с.
168. Фейса М. Функціонуванє конструкції/форми Бє у преношеню часо-видових одношеньох у приповедкох Гавриїла Костельника. Нови Сад: Филозофски факултет, Одзеленє за русинистику: Прометеј, 2009. 251 с.
169. Хомишин Г. Два царства / Ред. о. Ігор Пелехатий, Володимир Осадчий. Люблін, 2016. 399 с.
170. Цап М. Писма Гавриїла Костельника братови Михалови / Цап М. // Шветлосц. – 1995.
171. Шеремета О. Ю. Від неотомізму до модернізму: творчість Г. Костельника у світлі сучасних досліджень. Мультиверсум. Філософський альманах. 2015. Вип. 5-6 (143–144). С. 53–65.
172. Шеремета О. Методологія вивчення теоретичної спадщини отця Гавриїла Котельника // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Серія №7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. Зб. наук. праць. К.: Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова. 2014. №32 (45). С. 77–85.
173. Шеремета О. Ю. Методологія вивчення ліберальної теології Гавриїла Костельника. Гуманітарний корпус. Випуск 3. К.: Генеза, 2014. С. 353–356.
174. Шиш А. Антинародна діяльність уніатської церкви // Питання атеїзму / За ред. І. Підплячко – К., 1958. – С. 168–178.
175. Шліхта Наталія. УГКЦ: як вижити в (пост)радянській державі. [Електронний документ]. – Режим доступу: <https://zbruc.eu/node/77416> (дата звернення: [01.04.2025]).
176. Ювілейна книга Української академічної гімназії у Львові. Третя частина. – Філадельфія-Львів, 1995.
177. Юраш А. Дискусії щодо моноконфесійності Галичини у контексті Православно – Католицького діалогу [Текст] / А. Юраш // Державно-

- церковні відносини в Україні: регіональні аспекти. Науковий збірник. – Хмельницький: Видавництво Хмельницького інституту регіонального управління та права, 2003. – С. 161–164.
178. Юрса Л. В. «Граматыка бачвано-рускей бешеди» Гавриїла Костельника та її значення у формуванні й розвитку української мови. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Філологічна. 2014. Вип. 48. С. 295–296.
179. Яроцький П., Уткін О. Уніатська Церква: правда історії і сучасність // під прапором ленінізму. – 1988. - № 23 – С. 72–77, Известия. – 1989.; Людина і світ. – 1989. - №1. – С. 18–23.
180. Aquinas, T. (2011). *Compendium theologiae*. Kyiv: FOP Romaniuk. [in Latin & Ukrainian].
181. Bociurkiw B. R. The Impact of Soviet Treatment of Religion at Home on Moscow's External Propaganda and Disinformation // *Contemporary Soviet Propaganda and Disinformation* / - Washington, 1987. – P. 285–307.
182. Derrick M. *Eastern Catholics under Soviet rule*. London: Sword of the Spirit, 1946. 62 p.
183. *First victims of Communism: white book on the religious persecution in Ukraine*. Rome: Published by Analecta O.S.B.M., 1953. 114 p.
184. Havryliuk, Tetiana and Diatlov, Vladyslav (2023) "The Nature and Motives of Religiosity in an Atheistic State (on the Example of Scientific Research Conducted in Soviet Ukraine)," *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*: Vol. 43: Iss. 4, Article 5. URL <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol43/iss4/5/>
185. Ivanyk S. *Hawryił Kostelnyk i szkoła lwowsko-warszawska*. *Studia z Historii Filozofii*. 2012. Nr 3. S. 95–101.
186. Kirda Bolhorves V. *Utopija u delu Herberta Džordža Velsa i Gabrijela Kosteljnika*. *Doktorska disertacija*. Novi Sad, 2016. 244 s.
187. Kolarz. W. *Religion in the Soviet Union*. New York: St. Martin's Press; London: Macmillan and Co., 1961. xii, 518 p.
188. Stehle H. J. *Eastern Politics of the Vatican, 1917–1979*. Athens, 1981.
189. Stetsiak, I. (2024). Reasons and content of protopresbyter Gavryil Kostelnyk's criticism of catholicism. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 23(1), 55–59. <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.11>
190. Stetsiak, I. (2023). Why did Gavriil Kostelnyk begin to criticize the catholic church: an attempt at deconstruction. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 22(2), 144–145. <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/issue/view/13/14>