

ПОЛТАВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ В. Г. КОРОЛЕНКА  
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г. С. СКОВОРОДИ  
НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ

Кваліфікаційна наукова  
праця на правах рукопису

**ЗАГРЕБЕЛЬНИЙ ІГОР ВАСИЛЬОВИЧ**

УДК 141.4(092)

**ДИСЕРТАЦІЯ**

ПРОБЛЕМА СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ У ТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ  
ГАВРИЇЛА КОСТЕЛЬНИКА: КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ

09.00.11 – релігієзнавство

Подається на здобуття наукового ступеня  
кандидата філософських наук

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

\_\_\_\_\_ І. В. Загребельний

Науковий керівник:

**Кравченко Петро Анатолійович**, доктор філософських наук, професор

Київ – 2019

## АНОТАЦІЯ

**Загребельний І. В. Проблема секуляризації у творчій спадщині Гавриїла Костельника: критичний аналіз. Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.**

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство. Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. Київ, 2019.

Дисертаційне дослідження пропонує комплексний погляд на експлікацію у творчій спадщині українського греко-католицького філософа і богослова Гавриїла Костельника (1886-1948) проблеми секуляризації. Предмет дослідження включає у себе три аспекти: по-перше, розуміння Г. Костельником витоків і змісту процесу секуляризації, по-друге, бачення ним методів протидії секуляризації, по-третє, впливу секуляризації на релігійні погляди самого Костельника. Перший аспект розкривається у ході вивчення Костельникової концепції теоретичних і ментальних витоків процесу секуляризації (насамперед впливу наукового розвитку на поширення атеїзму), бачення Костельником місця політичних ідеологій у системі координат секуляризації, особливостей сприйняття Костельником секуляризуючих вимірів української художньої літератури. Другий аспект – у ході вивчення апологетичної творчості Костельника, його концепції співіснування Церкви і секуляризованої держави, а також бачення контрсекуляристських та екуменічних перспектив українського християнства. Третій аспект присутній при аналізі кожної зі згаданих тем, оскільки й у вивченні витоків та змісту процесу секуляризації, і в баченні методів протидії цьому процесові Костельник демонстрував внутрішню секуляризацію.

Костельникова інтелектуальна позиція характеризується як така, що відповідала ряду рис католицького модернізму, а саме відзначалася психологізованим розумінням релігії, намаганнями підлаштувати

християнський світогляд під досягнення світських наук, доктринальним релятивізмом, скептичним ставленням до томістичної традиції, критикою примату Римського Папи як такого, що був породжений політичними чинниками. Дисертація пропонує реконструкцію формування і кристалізації модерністських поглядів Костельника. Вже в студентські роки Костельник присвячує більшу увагу психології та когнітивній проблематиці, аніж онтології. Ці зацікавлення заклали основи пізнішої модерністської психологізації релігії, а також відкидання томізму і метафізики у цілому. 1919 року Костельник ігнорує традиційне католицьке вчення про природу політичної влади та релігійні обов'язки держави. Тим не менше, у першій пол. 20-х він захищає загальні принципи католицького Магістеріуму, використовує метафізичні аргументи апологетики, критично висловлюється стосовно модерністів. 1925 року ситуація починає стрімко змінюватися. У ході суперечки з Йосифом Сліпим Костельник демонструє різку антитомістичну позицію. У подальшому модерністські погляди Костельника почала виражатися все чіткіше, причому – у тісному переплетінні з його «восточництвом».

Досліджуючи бачення Костельником ментальних витоків та проявів секуляризації, автор зупиняється на таких концептах як «фізикалізм», «чуття безтаїнственності», «нормальна свідомість». Особливу увагу присвячено суперечностям у Костельниковому розумінні впливу наукового розвитку на поширення атеїзму. У центрі цих суперечностей знаходилось модерністське поєднання антиінтелектуалізму з намаганнями підлаштувати християнський світогляд під картину світу, що диктувалася світськими науками. У ході аналізу бачення Костельником ментальних витоків та проявів секуляризації було встановлено факт іманентизації Костельником релігійного досвіду.

У дисертації досліджено особливості сприйняття Костельником ідеологій лібералізму, комунізму та націоналізму. Значна увага присвячена непослідовності у сприйнятті націоналізму. Своїм ригористичним ставленням

до націоналістичного руху та його ідеології Костельник зближувався з позиціями табору консерваторів на чолі з єпископом Григорієм Хомишиним. Але, якщо для консерваторів було притаманним досить фундаментальне розпізнавання секуляризуючих вимірів процесу націотворення, то Костельник сам демонстрував залежність від цих вимірів. Причини ригористичного ставлення Костельника до націоналізму криються передусім у його психологічних рисах, зокрема надмірній полемічності.

У дисертації проаналізовані особливості рецепції Г. Костельником тих вимірів української художньої літератури, які наприкінці XIX – на початку XX ст. розглядалися як такі, що несуть загрозу християнській релігії (зокрема творчості Т. Шевченка, І. Франка, В. Винниченка). Підхід Костельника порівнюється з підходом інших греко-католицьких інтелектуалів та ієрархів. Шевченка Костельник викреслює із переліку осіб, чия творчість спрямована на розгортання процесу секуляризації. Окремі проблемні моменти Шевченкової творчості, на думку Костельника, були спричинені надмірною емоційністю поета. Натомість у випадку Франка та Винниченка бачить свідоме вираження за допомогою засобів художньої літератури матеріалістичних, раціоналістичних і атеїстичних світоглядних переконань. Попри принципово полемічний характер сприйняття творчості згаданих авторів, Костельник демонстрував розуміння їхнього місця у процесі модерного націотворення.

Апологетична позиція Костельника виділялася на тлі тогочасної української греко-католицької літератури апологетичного спрямування. Костельник не приділяв великої уваги сотеріологічним та еклезіологічним аспектам апологетики. Перш за все, він намагався захистити християнську віру від викликів атеїзму. З цією метою він робив спроби вести діалог з сучасною наукою. Але спроби такого діалогу не завжди були успішними – були недостатньо значними з точки зору науки і в той же час виходили за рамки католицької ортодоксії. Зокрема, у дисертації детально розглядається

спроба Костельника використати у полеміці проти матеріалізму досягнення фізики. Ці спроби призвели до змішання відмінних онтологічних горизонтів – фізичної і духовної реальності. Також при аналізі апологетичної позиції Костельника особлива увага була відведена його концепції теодицеї.

У ході аналізу бачення Г. Костельником оптимальної моделі взаємовідносин Церкви і секуляризованої держави дисертантом було показано, що Костельник відходив від тогочасного католицького вчення.

Участь Г. Костельника у подіях довкола Львівського псевдособору 1946 року інтерпретується крізь призму еклезіальних поглядів Костельника і його бачення екуменічного і контрсекулярного потенціалу українського християнства. Дисертація показує, що головними чинниками, які вплинули на формування еклезіальних поглядів Костельника, стали модерністські засади його мислення, а також його амбіційний характер, який проектувався на всю Галицьку греко-католицьку митрополію. Саме модерністський доктринальний релятивізм, а також наділення Галицької митрополії месіанським значенням привели Костельника до заперечення папського примату і планів відірвати Галицьку митрополію від Риму. Орієнтація на східне православ'я стала для Костельника специфічною формою вираження його модерністських поглядів. Костельник хотів перетворити Галицьку митрополію не просто на автокефальну православну Церкву, а на «модернізовану автокефальну православну Церкву». Від прагнень цілковитої автокефалії Костельника змусила відмовитися окупація Західної України радянськими військами і намір комуністичної влади приєднати Галицьку митрополію до Російської православної Церкви (РПЦ). За таких умов Костельник випрацював концепцію використання Галицької митрополії у якості ферменту для модернізації усієї РПЦ, а також реалізації амбітної екуменічної програми.

У світлі отриманих у дисертації висновків стає зрозумілою невинуватість тих образів Г. Костельника, які стали плодом конфесійно

збарвленої полеміки щодо нього. Адже перед нами постає не щирий православний конвертит і не греко-католик, що став «зрадником» чи «невільником обставин», а християнин, який, намагаючись протидіяти секуляризації, сам став об'єктом її впливу.

Дисертація становить нове слово у дослідженнях інтелектуальної історії УГКЦ і українського християнства у цілому, вивченні католицького модернізму, а також в аналізі стратегії реагування християнства на виклики секуляризації.

**Ключові слова:** Гавриїл Костельник, секуляризація, УГКЦ (Українська Греко-Католицька Церква), РПЦ (Російська Православна Церква), католицький модернізм.

## ABSTRACT

**Zahrebelnyi I. V. Problem of secularization in legacy of Havryiil Kostelnyk: critical analysis. The manuscript.**

Thesis submitted for the Candidate Degree in Philosophy (PhD) in speciality 09.00.11 – Religious Studies. H. S. Skovoroda Institute of Philosophy NAS of Ukraine. Kyiv, 2019.

The thesis research presents compound reference to explication on problem of secularization in the legacy of Ukrainian Greek-Catholic philosopher and theologian Havryiil Kostelnyk (1886-1948). The research subject includes three aspects: first, the way H. Kostelnyk understood origins and meaning of secularization process, second, the manner he perceived methods to counteract secularization, third, how secularization influenced religious beliefs of Kostelnyk himself. The first aspect is clarified when we study concept of theoretical and mental origins of secularization process worked out by Kostelnyk (first of all, how

scientific development influences expansion of atheism), the way Kostelnyk placed political ideologies in secularization scheme, features which distinguished Kostelnyk's perception of secularizing factors in Ukrainian literature. Second aspect unfolds within studying apologetic works by Kostelnyk, his concept of co-existence of the Church and secularized state, and vision of anti-secularistic and ecumenical prospects of Ukrainian Christianity. Third aspect pierces each analysis of mentioned topics as Kostelnyk showed inner secularization when we studied origins and meaning of secularization process and how he understood methods to counteract the process.

Kostelnyk's intellectual position resembles the one of Catholic modernism due to particular features, i.e. it's notable for psychologized understanding of religion, attempts to adjust Christian mind-set to achievements of secular sciences, doctrinal relativism, sceptical attitude to Thomistic tradition, criticism for Primacy of the Pope as the one created due to political reasons. The thesis offers to reconstruct shaping and advanced development of Kostelnyk's modernistic beliefs. When still a student, Kostelnyk devoted more attention to psychology and cognitive range of problems than ontology. Later, such interest directed Kostelnyk to modernistic psychologization of religion and rejection of Thomism and metaphysics as a whole. In 1919 Kostelnyk ignored traditional Catholic doctrine on nature of political power and religious obligations of the state. Nevertheless, in the early 1920s he protected general principals of Catholic Magisterium, used metaphysical arguments of apologetics and criticized modernists. In 1925 the situation rapidly changed. Within dispute with Josyp Slipyj Kostelnyk showed sharp anti-Thomistic position. Further on, Kostelnyk's modernistic beliefs became more acute, therewith – tightly entwined with his respect for «vostochnytstvo» (traditions of Byzantine liturgy in Ukrainian Greek Catholic Church as opposed to Catholic doctrinal theology in it).

Having researched the way Kostelnyk perceived mental origins and demonstration of secularization, we should highlight such concepts as

«physicalism», «sense of absence of mystique», «healthy consciousness». Careful heed is paid to controversies in Kostelnyk's understanding how scientific development influences expansion of atheism. The core of such controversies contains modernistic combination of anti-intellectualism with attempts to adjust Christian mind-set to world view affected by the secular sciences. When we analysed Kostelnyk's beliefs on mental origins and demonstration of secularization it was stated that he immanentized religious experience.

The thesis researched distinguished features of the way Kostelnyk perceived ideology of liberalism, communism and nationalism. Of great importance is inconsequence in understanding of nationalism. In a specific way Kostelnyk shared position of the conservatives led by Bishop Hryhorii Homyshyn due to his rigoristic attitude to nationalist movement and its ideology. But if conservatives tended to fundamental recognition of secularizing aspects of nation-building, Kostelnyk showed his dependence on such aspects. Reasons for Kostelnyk's rigoristic attitude to nationalism may hide in his psychological traits, in particular, in his excessively polemical nature.

In the thesis analyses distinguished features of the manner H. Kostelnyk perceived the aspects of Ukrainian literature which at the end of XIX – at the beginning of XX century were deemed as those which threatened Christian religion (in works by T. Shevchenko, I. Franko, V. Vynnychenko). The approach of Kostelnyk is compared with the approach of other Greek-Catholic intellectual and hierarchs. Kostelnyk virtually crossed out Shevchenko from the list of persons whose works were directed to development of secularization. According to Kostelnyk, certain troublesome aspects in the works of Shevchenko were caused by excessive emotional intensity of the poet. Kostelnyk considers that by contrast, Franko and Vynnychenko showed conscientious expression of materialistic, rational and atheistic beliefs using means of literature. Although he perceived the works of the said authors in polemical way, Kostelnyk showed understanding of their role in the process of modern nation rising.



The apologetic works of Kostelnyk were distinguished on the background of contemporary Ukrainian Greek Catholic apologetic literature. Kostelnyk did not pay much attention to the soteriological and ecclesiological aspects of apologetics. First of all, he tried to protect the Christian faith from the challenges of atheism. To this end, he tried to hold a dialogue with modern science. But attempts at such a dialogue have not always been successful. These attempts were not sufficiently significant in terms of science and at the same time went beyond the limits of Catholic orthodoxy. In particular, the thesis thoroughly considers attempt by Kostelnyk to use achievements in physics in disputes against materialism. Such attempts resulted in fusion of different ontological horizons – physical and spiritual reality. Also, of special attention is Kostelnyk's concept of theodicy within analysis of his apologetic position.

Under the analysis of H. Kostelnyk's beliefs regarding optimal pattern of relations between the Church and secularized state we found out that Kostelnyk didn't entirely follow Catholic doctrine of that time.

We interpret participation of Kostelnyk in events related to spurious Lviv convocation in 1946 considering his ecclesiastic beliefs and his vision of ecumenical and anti-secularistic potential of Ukrainian Christianity. The major factors which influenced shaping of these beliefs became modernist thinking patterns of Kostelnyk, as well as his ambitious nature which he applied to the whole Greek Catholic Galician Metropolitanate. It was modernist and doctrinal relativism and the fact that he believed in messianic significance of Galician Metropolitanate which made Kostelnyk reject Primacy of the Pope and project plans to separate Galician Metropolitanate from Rome. Kostelnyk expressed his modernist beliefs in form of orientation to Orthodox Christianity. Kostelnyk wanted to turn Galician Metropolitanate not simply into autocephalous Orthodox Church but into "modernist autocephalous Orthodox Church". Kostelnyk had to refuse from complete autocephaly due to occupation of Western Ukraine by Soviet troops and intention of Communistic government to join Galician metropolis to

Russian Orthodox Church (ROC). Under such conditions Kostelnyk worked out concept to use the Galician Metropolitanate as catalyst to streamline the whole ROC and perform ambitious ecumenical program.

In accordance with the conclusions obtained in the thesis it is obvious that images of H. Kostelnyk are unjustified as they are results of confessionally disgraced disputes about him. As we can see using such conclusions H. Kostelnyk is not a genuine Orthodox convert and Greek-Catholic who became «traitor» or «victim of circumstances» but a Christian who fell victim to secularization trying to resist it.

The thesis breaks new ground in research of intellectual history of Ukrainian Greek Catholic Church and Ukrainian Christianity in broad terms, studying of Catholic modernism, as well as analysis of strategy of Christianity to react to challenges of secularization.

**Key words:** Havryil Kostelnyk, secularization, UGCC (Ukrainian Greek Catholic Church), ROC (Russian Orthodox Church), Catholic Modernism.

## **СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ**

*Статті у вітчизняних та зарубіжних фахових наукових виданнях*

1. Загребельний І. В. Гавриїл Костельник і дискусія щодо місця томізму у богословській культурі Української греко-католицької Церкви. *Українське релігієзнавство*. 2018. № 86. С. 66-73.

2. Загребельний І. В. До питання критики греко-католицьким духовенством окремих моментів націоналістичного дискурсу у 20-30 роки минулого століття. *Українознавчий альманах*. 2013. Вип. 13. С. 60-66.

3. Загребельний І. В. Изменение традиционных представлений о рациональности и науке в католическом модернизме (на примере концепции

Гавриїла Костельника). *Идеи: Философско списание*. 2018. № 2 (12). С. 72-77.

4. Загребельний І. В. Іманентизація релігійного досвіду у творчості Гавриїла Костельника. *Evropský filozofický a historický diskurz*. 2018. Svazek 4, 2 vydání. S. 165-169.

5. Загребельний І. В. Концепція «світу як вічної школи» Г. Костельника у оптиці богословської проблеми теодицеї. *Філософські обрії*. 2013. Вип. 29. С. 154-161.

6. Загребельний І. В. Особливості апологетичної позиції Г. Костельника. *Схід*. 2018. № 153. С. 103-107.

7. Загребельний І. В. Секуляризуючий вимір української літератури у рецепції Г. Костельника. *Гілея : науковий вісник*. 2018. Вип. 129. С. 143-146.

8. Загребельний І. В. Фізикалізм як чинник духовного занепаду Західної цивілізації в інтерпретації Г. Костельника. *Гілея : науковий вісник*. 2013. Вип. 70. С. 535-538.

#### *Статті та тези, що засвідчують апробацію*

1. 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.

2. 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.

3. Загребельний І. В. Мирча Элиаде и Гавриил Костельник: штрихи к сравнительной характеристике. *Традиция и традиционализм : Альманах 2012-2013*. Донецк, 2013. С. 105-108.

4. Загребельний І. В. «Нормальна свідомість» як психологічна передумова атеїзму в інтерпретації Гавриїла Костельника. *«Дні науки*

філософського факультету – 2013», Міжнародна наукова конференція, 16-17 квітня 2013 року : *Матеріали доповідей та виступів*. К., 2013. Ч. 5. С. 170-171.

5. 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.

6. Загребельний І. В. Проект «нової філософії» Гавриїла Костельника: між вдалою інновацією та видаванням бажаного за дійсне. *Синергія у культурному просторі сучасності : Збірник матеріалів Міжн. наук.-практичн. конф., м. Київ, 29-30 березня 2018*. Київ : КНУКіМ, 2018. С. 86-89.

7. Загребельний І. В. Сучасний етап секуляризації крізь призму концепції фізикалізму Гавриїла Костельника. *Релігія, релігійність, філософія та гуманітаристика у сучасному інформаційному просторі: національний та інтернаціональний аспекти : Збірник наукових праць. Частина I*. Луганськ: Вид-во СНУ ім. В. Даля, 2012. С. 149-153.

*Інші публікації:*

1. Загребельний І. Апостольство меча. Християнство і застосування сили. К. : ФОРМ Халіков, 2017. 204 с.

2. Загребельний І. Отець Гавриїл Костельник: актуальність позаконфесійного вивчення. URL: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/23380-otec-gavriyil-kostelnik-aktualnist-pozakonfesijnogo-vivchennya.html>.

## ЗМІСТ

<b>Вступ.....</b>	<b>14</b>
<b>РОЗДІЛ 1. Теоретичні засади дослідження.....</b>	<b>23</b>
1.1. Рецепція постаті і творчості Г. Костельника від середини ХХ ст. до сьогодні.....	23
1.2. Методологічні підходи, методи та принципи дослідження.....	34
1.3. Термінологічні аспекти дослідження.....	40
1.4. Особливості формування філософських і богословських поглядів Г. Костельника.....	47
<b>Висновки до розділу 1.....</b>	<b>64</b>
<b>РОЗДІЛ 2. Причини та зміст процесу секуляризації.....</b>	<b>66</b>
2.1. Світоглядно-ментальні трансформації як теоретично-психологічне підґрунтя розгортання секуляризації.....	66
2.2. Суперечності у поглядах на науку та інтелектуалізм.....	83
2.3. Модерні політичні ідеології в системі координат процесу секуляризації.....	97
2.4. Особливості сприйняття секуляризуючих вимірів української літератури.....	109
<b>Висновки до розділу 2.....</b>	<b>119</b>
<b>РОЗДІЛ 3. Відповідь на секуляризацію: апологія і пристосування.....</b>	<b>122</b>
3.1. Основні риси апологетики.....	122
3.2. Апологетика Г. Костельника і проблема теодицеї.....	137
3.3. Бачення оптимальної моделі взаємовідносин Церкви і секуляризованої держави.....	143
3.4. Контрсекулярні й екуменічні перспективи українського християнства.....	156
<b>Висновки до розділу 3.....</b>	<b>172</b>
<b>Висновки.....</b>	<b>175</b>
<b>Список використаних джерел.....</b>	<b>181</b>

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Релігійна ситуація межі XX і XXI ст. показала невиправданість класичної теорії секуляризації. Це були змушені визнати і дослідники, причетні до її розробки, насамперед американський соціолог релігії Пітер Бергер. 1999 року за редакцією Бергера було видано збірник «Десекуляризація світу. Релігія, що відроджується, і світова політика». Автори збірника констатували невиправданість соціологічної теорії, яка пророкувала, що релігія неодмінно занепаде. З того часу концепт десекуляризації стрімко увірвався у соціологічний, філософський і власне релігійний дискурси. В цілому й емпіричні реалії, що стосуються релігійності, і їхнє теоретичне осмислення свідчать, що релігія дуже далека від статусу музейного експонату. Не справджується і більш помірковане передбачення її долі – стосовно її «приватизації», остаточного переходу у область соціально не значимих особистих питань.

Водночас процес десекуляризації часто поєднується зі змирцненням самої релігії. Звідси постає одна з найвагоміших проблем сучасних релігієзнавчих досліджень: наскільки фундаментальним є процес десекуляризації, чи є він формою контр-секуляризації у строгому сенсі? Одним із напрямів знаходження розв'язку цієї проблеми є вивчення історичних прецедентів внутрішньої секуляризації релігії як спроби пристосуватися до реалій секуляризованої дійсності. У випадку католицизму поруч із відомим Аджорнаменто таким прецедентом є модерністська течія кін. XIX – першої пол. XX ст.

Існує достатньо підстав зараховувати до представників католицького модернізму українського філософа, богослова і церковного діяча Гавриїла Костельника (1886-1948). Виразною рисою Костельникової творчості є зацікавлення проблемою секуляризації: її ментальними витоками, значенням

у її розгортанні наукового розвитку, її виявами у художній літературі та політиці тощо. Також Костельника можна назвати теоретиком контрсекуляризаційного спротиву. У той самий час Костельник є зразком богослова, який, демонструючи ряд модерністських рис, сам став об'єктом впливу секуляризації. Під цим кутом зору творчість Костельника залишається малодослідженою.

Динамізм католицьких філософії та богослов'я новітньої доби, а також особливості розвитку католицької думки в Україні досліджували такі вітчизняні науковці як Андрій Баумейстр, Олег Шепетяк, Петро Яроцький, Ольга Недавня, Юрій Чорноморець, Святослав Кияк та ін. Творчість Г. Костельника також ставала предметом вивчення. У площині філософських та релігієзнавчих досліджень тут передусім варто назвати імена Олега Гірника, Ірини Мірчук, Наталі Мадей, Олега Петрука, Ярини Петрук, Оксани Шеремети. Цілком очевидно, що в контексті вивчення Костельникової творчості епізодично зачіпалися і ті її аспекти, які стосувалися проблеми секуляризації. Окрім того, з числа перелічених дослідників Костельника як представника модернізму інтерпретували О. Гірник та О. Шеремета. Але комплексного, системного вивчення не отримали ні тема Костельника-модерніста, ні ширша тема експлікації у Костельниковій творчості проблеми секуляризації.

Ще одна грань актуальності теми дисертаційного дослідження пов'язана з тим, що питання прояву тенденцій католицького модернізму у греко-католицькому середовищі залишається маловивченим хоч на Заході, хоч в Україні. Показово, що в англomовній літературі часто говорять не просто про *Catholic Modernism*, а про *Roman Catholic Modernism*. Німецько-італійський дослідник Отто Вайс у своїй нещодавній публікації проаналізував вираження модерністських ідей у ряді регіонів, що входили до складу Австро-Угорської імперії. Але, говорячи про Львів, Вайс проігнорував той факт, що це місто було митрополичим центром не лише римо-, але й греко-католиків, причому

більшу частину населення Східної Галичини становили саме греко-католики [251, р. 118-119]. За винятком публікацій О. Гірника і О. Шеремети, а також, меншою мірою, Л. Гентош, проблема прояву модерністських тенденцій серед греко-католиків не розглядалася і в Україні. Випадок Костельника свідчить про унікальність цього прояву, адже в ньому тісно переплітаються універсальні модерністські риси зі специфікою еклезіального ґрунту.

Таким чином актуальність нашого дослідження зумовлена, **по-перше**, невирішеністю питання фундаментального статусу процесу десекуляризації і місця у цьому процесі змирення самої релігії, **по-друге**, недостатньою вивченістю теми експлікації проблеми секуляризації у творчості Г. Костельника (з урахуванням того, що Костельника можна зарахувати до когорти тих християнських інтелектуалів, які, аналізуючи перспективи існування Церкви у секуляризованому світі, самі зазнавали впливу секуляризації), **по-третє**, браком досліджень, присвячених темі прояву модерністських тенденцій у греко-католицькому середовищі.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертаційна робота виконана на кафедрі філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка у межах комплексної науково-дослідницької теми кафедри філософії «Культурно-історична детермінація розвитку людського потенціалу в процесі формування громадянського суспільства в Україні» (2010-2015, 2015-2020, номер державної реєстрації 0116U002584), а також теми науково-дослідної роботи Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди Національної академії наук України «Релігійні ідентичності в контексті культурно-цивілізаційного вибору України» (2017-2019, номер державної реєстрації 0017U002127).

**Метою дисертації** є дослідження специфіки сприйняття Г. Костельником процесу секуляризації на тлі реакції на цей процес



Католицької Церкви від XIX ст. до сьогодні. Мета конкретизується у таких завданнях:

- дослідити бачення Г. Костельником ідейно-теоретичних і ментальних витоків секуляризації;
- проаналізувати суперечності у поглядах Г. Костельника на науковий розвиток як чинник секуляризації;
- з'ясувати особливості розуміння Г. Костельником місця політичних ідеологій у системі координат процесу секуляризації;
- порівняти підхід Г. Костельника до секуляризуючих вимірів української літератури з підходом інших греко-католицьких ієрархів та інтелектуалів;
- визначити характер апологетичної стратегії Г. Костельника;
- дослідити особливості бачення Г. Костельником оптимальних засад співіснування Церкви і секуляризованої держави;
- оцінити концепції Г. Костельника стосовно контрсекулярного й екуменічного потенціалу українського християнства.

**Об'єктом дослідження** є сукупність варіантів реагування католицизму на процес секуляризації від XIX ст. до сьогодні.

**Предметом дослідження** є експлікація у творчій спадщині Г. Костельника проблеми секуляризації під потрійним кутом зору: по-перше, розуміння Г. Костельником витоків і змісту процесу секуляризації, по-друге, Костельникового бачення методів протидії секуляризації, по-третє, впливу секуляризації на релігійні погляди самого Костельника.

**Теоретико-методологічні засади дослідження.** В основу дослідження було покладено міждисциплінарний і феноменологічний підходи. Вибір міждисциплінарного підходу у першу чергу зумовлений необхідністю звернення у процесі дослідження до історико-філософського аналізу. Важливим також стало врахування таких ракурсів бачення проблем, що складають предмет дослідження, як історичий (передусім при аналізі мотивів

співпраці Г. Костельника з радянською владою), політологічний (при аналізі розуміння Костельником модерних політичних ідеологій, а також врахуванні обставин націоналістичного характеру), літературознавчий (при аналізі літературознавчих праць Костельника). Феноменологічний підхід спрямований на вивчення релігійних явищ у відповідності до їхньої внутрішньої логіки.

Феноменологічний підхід зумовив обрання методу доктринальної верифікації, що дозволив перевірити відповідність поглядів Г. Костельника засадам віровчення церковних структур, до яких він належав. Іншими методами нашого дослідження стали метод компаративного аналізу, метод соціально-емпіричної верифікації, біографічний метод, герменевтичний метод. Метод компаративного аналізу дозволив порівняти погляди Костельника з поглядами інших авторів у важливих для нашого дослідження проблемних площинах. Метод соціально-емпіричної верифікації – оцінити практичну значимість міркувань Костельника щодо способів протистояння процесу секуляризації. Біографічний метод – виявити і дослідити вагомі для нашого дослідження речі екстратекстуального характеру, що детермінували погляди Костельника (його психологічні риси, оточення, в якому він перебував у різні періоди свого життя, характер взаємин із сучасниками). За допомогою герменевтичного методу було конкретизовано поняття секуляризації

Дослідження спирається на принципи історизму та об'єктивності. Дотримання принципу історизму забезпечило врахування факту динамічності окремих елементів доктринальних контекстів, у яких аналізуються погляди Г. Костельника, звернення уваги на базові, парадигмальні відмінності між премодерном та модерном, а також на історично-локальні контексти оцінки Костельникових поглядів. Дотримання принципів об'єктивності та позаконфесійності, крім самоочевидної настанови на неупередженість і достовірність, з урахуванням феноменологічного підходу означало засадниче

визнання легітимності основних смислових структур релігії.

Методологічно значимими для нас стали філософські і релігієзнавчі дослідження таких вітчизняних науковців як Андрій Баумейстер, Петро Кравченко, Петро Яроцький, Анатолій Колодний, Ірина Мірчук, Олег Гірник, Вадим Менжулін, Людмила Филипович, Павло Павленко, Олег Бучма, Леонід Виговський, Оксана Горкуша, Олександр Саган, Ольга Яроцька, Святослав Вишинський.

**Наукова новизна** дисертації полягає у комплексному аналізі експлікації проблеми секуляризації у творчості Г. Костельника, який дозволив з'ясувати, що Костельник утілює собою такий випадок намагання протистояти процесу секуляризації, коли секуляризації зазнає сам суб'єкт, що демонструє ці намагання, виявити основні епістемічні трансформації, що стояли за виходом Костельника за межі католицької ортодоксії, вказати на зв'язки, що існували між цим виходом та еклезіальними прагненнями Костельника.

Новизна конкретизується у таких положеннях, що виносяться на захист:

***вперше:***

– досліджено суперечності у поглядах Г. Костельника на науку у її стосунку до процесу секуляризації, виявлено, що вони вкладалися в загальний характер модерністського підходу до раціональності і науки;

– з'ясовано, що апологетична позиція Г. Костельника виділялася новизною на тлі апологетичної літератури, що циркулювала у тогочасному греко-католицькому середовищі; Костельник як апологет прагнув відповісти на закиди з боку атеїзму, намагаючись використати «наукову» аргументацію, проте ці намагання виразилися у доктринально невиправданих формах, які, до того ж, не були переконливими з точки зору науки;

– показано місце у творчості Г. Костельника проблеми теодицеї. Костельник розглядав проблему теодицеї як особливо значиму у контексті секуляризаційних тенденцій, оскільки, зосереджуючись в умовах дехристиянізації на дочасних благах, люди стають особливо вразливими до

терпінь, а ця вразливість ще більше відштовхує їх від віри; на цьому тлі Костельник намагався вибудувати теодицеїну концепцію, яка резонувала б із властивим людині модерну культотом свободи;

***уточнено:***

– зміст «восточницької» позиції Г. Костельника: зайнявши у полеміці між «восточниками» та «западниками» сторону перших, Костельник залишався доволі байдужим до східної богословської традиції; «восточницька» позиція стала для Костельника засобом вираження національного месіанства та власних амбіцій;

– характер співпраці з радянською владою у справі ліквідації УГКЦ: Костельник погодився на таку співпрацю не через щире навернення до РПЦ і не через те, що став жертвою обставин, а задля реалізації власної програми модернізації християнства;

***набули подальшого розвитку:***

– розгляд релігійно обумовленої літературознавчої творчості Г. Костельника: Костельника не можна однозначно зараховувати ні до табору, що намагався з максимальною еластичністю прореагувати на виклики літературного характеру, ні до консерваторів, що підходили до цих викликів ригористично; причиною такої неоднозначної позиції Костельника стало те, що він, маючи загальну настанову на пристосування до культурних змін, водночас дуже критично реагував на окремі постаті українського літературного процесу, зокрема І. Франка, в силу своїх суб'єктивних психологічних якостей;

– аналіз поглядів Г. Костельника стосовно проблеми оптимальної моделі відносин Церкви та секуляризованої держави: Костельник покладав в основу побудови такої моделі прагматичні міркування, ігноруючи при цьому традиційне католицьке вчення про природу політичної влади і релігійні обов'язки держави;

– інтерпретація низки поглядів Г. Костельника як таких, що були

обумовлені суб'єктивно-психологічними чинниками: психологічні витоки можна знайти у Костельниковому «восточництві», характері критики окремих викликів секуляризації, мотивах співпраці з радянськими спецслужбами, закликах «очистити» богослов'я УГКЦ від латинських впливів, а також намаганнях побудувати «нову філософію».

**Практичне значення дослідження** полягає у тому, що його результати можуть використовуватися для вдосконалення навчальних програм із релігієзнавства, філософії релігії, історії української філософії, новітньої історії України. Крім того дисертація має значення у суспільній площині, оскільки її результати дозволяють деміфологізувати постать Г. Костельника, вивести її з області деструктивних для держави і суспільства конфесійно-політичних спекуляцій. Маючи стосунок до проблематики культурно-цивілізаційного виміру ідентичності українського християнства, результати дисертаційного дослідження спрямовані на консолідацію українського суспільства і можуть із цією метою використовуватися органами державної влади.

**Апробація результатів дослідження.** Тези дисертаційного дослідження були апробовані на засіданнях кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка, а також під час ряду міжнародних та національних конференцій і круглих столів, а саме: Міжнародний круглий стіл «Феноменологія релігії і традиціоналізм Мірчі Еліаде» (10 листопада 2012 року, м. Донецьк), IV Всеукраїнська наукова конференція «Держава і Церква в новітній історії України» (21 листопада 2012 року, м. Полтава), V Міжнародна науково-практична конференція «Релігія, релігійність, філософія та гуманітаристика у сучасному інформаційному просторі: національний та інтернаціональний аспекти» (25-27 грудня 2012 року, м. Рубіжне), Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2013» (16-17 квітня 2013 року, м. Київ), Всеукраїнська науково-практична конференція «Дмитро Донцов: постать на

тлі епохи» (24-25 травня 2013 року, м. Мелітополь), V Всеукраїнська наукова конференція «Держава і Церква в новітній історії України» (19-20 листопада 2015 року, м. Полтава), Міжнародна науково-практична конференція «Синергія у культурному просторі сучасності» (29-30 березня 2018 року, м. Київ), XXVIII Міжнародна наукова конференція «Історія релігій в Україні» (21-23 травня 2018 року, м. Львів).

**Публікації.** Зміст дисертації розкривається у 17 публікаціях. Із них 6 надруковано у вітчизняних фахових та наукометричних виданнях, 2 – у закордонних журналах, 7 – у збірниках матеріалів наукових конференцій.

**Структура дисертаційного дослідження.** Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, кожен із яких ділиться на чотири підрозділи, висновків до кожного розділу, загальних висновків та списку використаних джерел. Така структура зумовлена логікою дослідження, характером його предмету та завданнями. Теоретичні аспекти дослідження розкриті в чотирьох підрозділах першого розділу. Другий та третій розділи поділені відповідно до двох площин, у яких вивчається проблема секуляризації у творчій спадщині Г. Костельника: площини Костельника-дослідника секуляризації та площини Костельника-апологета і теоретика контрсекулярного спротиву. Обсяг роботи становить 203 сторінки. Із них основна частина складає 167 сторінок. Список літератури нараховує 251 позицію.

## РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

### 1.1. Рецепція постаті і творчості Г. Костельника від середини ХХ ст. до сьогодення

Навіть по сьогоднішній день постать Г. Костельника залишається предметом конфесійної та політичної полеміки. Тому не дивно, що впродовж другої пол. ХХ ст. його творча спадщина рідко ставала предметом виваженого наукового вивчення – таке вивчення заміняли апеляції до спрощено-міфологізованої постаті Костельника, на яку в залежності від контексту ставили діаметрально протилежні штампи «зрадника віри і народу», «борця за православ'я», «націоналіста, що розкався» чи «клерикала і реакціонера».

В умовах розгорнутого окупаційною комуністичною владою терору тим представникам галицького суспільства, котрі стояли на чітких антирадянських позиціях, зі зрозумілих причин було не до всестороннього аналізу Костельникової творчості. Не налаштоване на співпрацю з окупантами українство сприймало Костельника передусім як зрадника. Степан Ратич – греко-католицький священник, що був ув'язнений за відмову від переходу до РПЦ, – перебуваючи у Чортківському СІЗО, поетичним чином відобразив ставлення багатьох галичан до Костельника та інших учасників Ініціативної групи: «Єфіяльти, Юди / Усюди найдуться, / За чуть сочевиці / На службу наймуться. / Найнявся Костельник, / Мельник і Пельвецький / Оформити групу / По-енкаведеськи. / (...) Гавриїл Костельник, / Мельник і Пельвецький / Дослужились мітри / Сексотів советських» [168, с. 12-13]. Подібне сприйняття постаті Костельника зберігалось впродовж усього періоду підпільного існування УГКЦ. Показовим є емоційний лист о. Григорія Будзінського до газети «Львівська правда». Не переймаючись можливістю нового арешту («Після одержання

цього листа повідомить УКГБ. Діалог з католиком можливий, коли католик сидить у тюрмі»), о. Будзінський наголошував на неканонічності Львівського псевдособору, не добираючи слів відносно його ініціатора: «Костельник у Києві в святочних обставинах відказався від віри своїх дідів, про що я говорив вище. Як він, *падлюка серед падлюк* (пунктир наш. – І.З.), міг скликати собор УКЦ, якщо він мав юрисдикцію над однією церквою – на Краківській вулиці?» [69].

В еміграційному середовищі ім'я Костельника в абсолютній більшості випадків виринали у контексті спроб радянської влади ліквідувати УГКЦ. В нарисах історичного характеру роль Костельника у цих спробах оцінювалася по-різному. Наприклад, у «Історії Церкви в Україні» Юрія Федоріва вона взагалі ігнорується – вся увага присвячена тому, що «воз'єднання» УГКЦ з РПЦ було справою окупаційної влади [192, с. 311-315]. Показово, що постать Костельника цілком ігнорується і в книжці Федоріва «Обряди Української Церкви» [193] – попри те, що вона написана з чітких «восточницьких» позицій. Григор Лужницький лише побіжно і дуже коротко згадує учасників Ініціативної групи [130, с. 582-584]. В лекціях із історії українського християнства Атаназія Великого Костельнику та Ініціативній групі присвячується більша увага. Костельник, Мельник та Пельвецький зображуються як такі, які, з одного боку, були «заякані владою», а з іншого – «вже давніше... критикували діяльність Католицької Церкви» [28, с. 251]. Цю ж думку дослівно передає у своїх лекціях Софрон Мудрий [149, с. 370]. Цікавим є нарис Івана Гриньоха «Знищення Української Католицької Церкви російсько-більшовицьким режимом». Навіть якщо закинути Гриньоху певні упередженість і суб'єктивність, його ремарки про інтелектуальну позицію і психологічний портрет Костельника є доволі цінними. Гриньох шукає причини, які змусили радянську владу зробити ставку саме на Костельника, і знаходить їх, зокрема, у його хитких поглядах [50, № 7-8, с. 167-168]. Невисоко оцінює Гриньох богословські здібності Костельника, говорячи, що



аргументи, які той висловив під час псевдособору, не знаходять підтримки навіть серед «серйозних православних теологів» [50, № 9, с. 71]. Вважаючи, що Костельник, Пельвецький та Мельник стали маріонетками окупаційної влади через особливості власної вдачі, Гриньох усе ж намагається їх хоч трішки виправдати, бачачи в них «трагічні людські постаті зі зламаними моральним і фізичним більшовицьким терором душами» [50, № 7-8, с. 169].

Елементарну терпимість до постаті Г. Костельника демонструвала редакція журналу «Патріархат». В одному з номерів журналу за 1987 рік з'явилася присвячена Костельнику стаття головного редактора Миколи Галіва, у якій зустрічаємо такі рядки: «Може й правильно, що ми не згадували і не засуджували членів “Ініціативної групи”, не засуджували й не називали їх зрадниками. З незаперечною певністю можемо сказати, що кожний із згаданих діяв під примусом. Навіть коли б був о. Г. Костельник відмовився, то кремлівські вожді були б знайшли іншого, який був би виконав цей кремлівський план. Але і в цій обставині напевно о. Гавриїл Костельник мав на увазі у першу чергу спасіння людських душ» [36]. В тому ж номері було опубліковане інтерв'ю з донькою Костельника Христиною Поляк, узятє ще 1970 року (Поляк наполягла, аби інтерв'ю було оприлюднене лише після смерті її матері).

Цікавими деталями про відмінності у сприйнятті Г. Костельника у діаспорному церковному середовищі поділився Іван Дацько – колишній особистий секретар Йосифа Сліпого. Невдовзі після Львівського псевдособору архієпископ Іван Бучко, Апостольський візитатор українців-католиків у Західній Європі, став вимагати від Ватикану, аби Костельника офіційно екскомунікували. Противником цього став кардинал Ежен Тіссеран (секретар Конгрегації Східних Церков), який посилався на те, що невідомо, які психічні страждання переживали Костельник та інші священики, що погодилися на перехід до РПЦ. Цей аргумент переконав Пія XII, і Г. Костельника не екскомунікували. Значно пізніше, ставши секретарем

Сліпого, Дацько запитав його про ставлення до тих подій, на що патріарх відповів: «Брате, я тоді був в тюрмі і не знаю, що діялося в Римі. Та цей аргумент кардинала Євгена Тіссерана – правильний. Бо невідомо, як НКВД поводилося під час слідств. Нехай Бог до о. Костельника виявить своє милосердя» [54]. Як бачимо, намагання пояснити діяльність Костельника тиском на нього з боку радянського репресивного апарату диктувалося у тому числі мотивами християнського милосердя. Відзначимо, що Іван Бучко, попри свої вимоги, прихильно поставився до синів Костельника, які опинилися на Заході, і навіть забезпечив одного з них, Зенона, стипендією [119, с. 263].

В умовах діаспори суттєвою перешкодою для всестороннього вивчення ролі Г. Костельника у подіях Львівського псевдособору був брак документів і живих свідчень. Вершиною діаспорної історіографії стосовно спроби ліквідації УГКЦ можна вважати працю Богдана Боцюрківа «Українська Греко-Католицька Церква і Радянська держава». Проте ця праця була видана вже за часів незалежності (1996 року англійською у Канаді, 2005-го, уже після смерті автора – в перекладі українською). Б. Боцюрків збирав матеріали для своєї книжки понад 30 років. Але, коли 1989 року вона була готовою до друку, через «радикальні зміни, які саме тоді відбулися у Центрально-Східній Європі», вирішив доопрацювати її. «Моя інтуїція підказала мені зачекати, і я був правий. Падіння радянського режиму зробило колишні засекречені архіви Комуністичної партії та КДБ доступними. Заради цього варто було чекати» [17, с. X].

У СРСР про Костельника писали передусім представники РПЦ, для якої було вигідним використовувати ім'я українського богослова в антикатолицьких цілях. Антикатолицькі інвективи цих авторів тісно перепліталися з цілями радянської пропаганди. Звичним контекстом висвітлення постаті Костельника була, скажімо, тема «визволення Галичини від папського іґа і фашистського гніту» [171, с. 28]. Яскравим зразком

тональності, у якій зображався Костельник, є розміщена у «Журналі Московської патріархії» стаття А. Ведернікова «Непідкупний викривач Ватикану». Для Ведернікова Костельник був «провісником краху римської гегемонії», котрий «на досвіді пізнав, як колишній католик, все зло і неправду папства» [29, с. 44].

Втім, у середовищі РПЦ траплялися епізодичні спроби вийти за межі одних лишень антикатолицьких інвектив і подивитися на Костельника як на оригінального богослова. 1981 року Іларіон Карп'як – колишній греко-католицький священник, що перейшов до РПЦ, – публікує в «Журналі Московської патріархії» статтю «Богословські праці протопресвітера д-ра Гавриїла Костельника» [75]. І. Карп'яку також належить рукопис 1976 року «Протопресвітер о. д-р Гавриїл Костельник (Очерк літературно-наукової діяльності) в скороченні». О. Петрук розглядає цю роботу Карп'яка як першу спробу систематичного вивчення творчої спадщини Костельника [163, с. 512].

Прикладом використання постаті Костельника в антикатолицьких цілях є публікація у 1987 році збірника його поодиноких тенденційно підібраних творів. Написана Йосифом Оксіюком передмова очікувано ставить собі за ціль глорифікацію Костельника у принципово антикатолицькому дусі. Щоправда, ця передмова несе одну влучну інтуїцію: серед контекстів для розуміння постаті Костельника у ній присутня згадка про інтегривів як реакцію на модернізаційні тенденції у житті Католицької Церкви [153, с. 11-12]. Сам, можливо, того не усвідомлюючи, Й. Оксіюк помістив Костельника у площину протистояння модернізаційної і традиціоналістичної стратегій у житті Католицької Церкви.

Поза межами церковної літератури, зокрема в академічному середовищі, Костельник уже не мав імунітету. Коли мова йшла про світоглядне протистояння, поблажливості не існувало, і Костельник поставав у ролі «клерикального реакціонера». Так, у дисертації А. Шиша «Уніатство, його реакційна політична роль та ідеологія» (1962) як доказ «реакційності» греко-

католицького духовенства згадуються філософські твори Костельника, які, зрозуміла річ, мають чітку «антиматеріалістичну» спрямованість [211 с. 14-15]. Про Костельника писав Мирослав Олексюк, який, керуючись «принципом партійності», все ж не обмежився оскарженням «ідейно ворожих» авторів і зумів глибше реконструювати західноукраїнський інтелектуальний пейзаж [154 ; 155]. Костельник згадується у дисертації А. Біскупа; говорячи про «псевдонауковий характер нових варіантів уніатських спотворень теорії наукового атеїзму», Біскуп звинувачує Костельника у тому, що він «прагнув вихолостити матеріалістичну сутність сучасного природознавства» [11, с. 69].

Ім'я Костельника згадувалося тоді, коли радянські автори писали на тему боротьби з українським націоналізмом, греко-католицизмом, а також релігією загалом. Коли ж йшлося про інші теми, радянським авторам, що спеціалізувалися в галузі «наукового атеїзму», це ім'я могло бути невідомим. Написане за двадцять років по смерті Костельника і захищене у Києві дисертаційне дослідження П. Свободного «Емоційний елемент релігійного комплексу і його подолання» [174] безпосередньо зачіпає проблематику, над якою працював український богослов, однак уникає полеміки з його міркуваннями.

Радянські автори могли демонструвати певну поблажливість відносно Костельника, коли мова йшла про його роль у Львівському псевдособорі. Наприклад у Д. Міньковецького Костельник «виправився», «добре зрозумівши хибність своєї поведінки в роки гітлерівської окупації і зрадницьку роль греко-католицької церкви» [139, с. 260]. Співробітник радянських спецслужб Сергій Карін-Даниленко у книжці «Дорогою ганьби і зради» навіть «цитуює» лист, який, начебто, Костельник надіслав органам влади. Лист переповнений «розкаянням»: «Я був уніатом і загубив гідність пастиря. Я був націоналістом і загубив гідність людини» [53, с. 298]. Те, що ці рядки є містифікацією, не викликає особливих сумнівів. Навіть намагаючись

продемонструвати лояльність до радянської влади, Костельник не вдавався до такої патетики. Однак вони важливі тим, що передають образ Костельника, який для радянської влади був найоптимальнішим.

Отже, у радянські часи спостерігалася амбівалентне ставлення до постаті Г. Костельника. З одного боку, Костельник був вигідний з огляду на роль, яку йому довелося відіграти у спробах комуністичної влади ліквідувати унійну Церкву. З іншого боку, на ньому як релігійному мислителі та діячеві не могла не позначитися загальна антирелігійна позиція радянського режиму. Таким чином сприйняття Костельника в радянські часи вкладалося в логіку релігійної політики комуністичної влади, яка поєднувала радикальний лаїцизм та антикатолицизм із поглядом на РПЦ як конфесію, існування якої найменше суперечить інтересам комуністичної системи.

Після краху СРСР у середовищі РПЦ збереглася тенденція згадувати ім'я Костельника в полемічних антикатолицьких цілях. Ця тенденція спостерігалася і на найвищому офіційному рівні. Восени 1998 року була проведена конференція «Протопресвітер Гавриїл Костельник і його роль у відродженні православ'я в Галичині»; до учасників конференції звернувся з посланням Московський патріарх Алексій [4]. Того ж року під офіційною редакцією архієпископа Августина Маркевича було опубліковано брошуру «Від католицизму до православ'я. 50 років з дня мученицької кончини протопресвітера Гавриїла Костельника» [33]. Позитивним зрушенням стало те, що в нових полемічних умовах представникам РПЦ довелося не обмежуватися звичними кліше і шукати вагомих аргументів для відстоювання «православності» Костельника. Так, у 2010 року портал PRAVOSLAVIE.RU розмістив статтю Романа Коня «Про гаданий криптокатолицизм протопресвітера Гавриїла Костельника» [84].

Кращою, ніж у СРСР, була ситуація у соціалістичній Югославії. 1986 року літературознавець Юліян Тамаш публікує монографію «Гавриїл Костельник між доктриною та природою» [186]. Ще раніше, 1970 року, у

Новому Саді – центрі русинського інтелектуального життя у Сербії – виходить збірник поезій Костельника з об'ємною передмовою Дюри Папгаргаї [160]. У 1970 та 1975 роках у Югославії виходять збірники поезії та прози «на бачванско-сримским руским литературним язикау», у яких публікуються тексти Костельника. У соціалістичні часи (як, утім, і після розпаду Югославії) публікації про Костельника часто з'являлися в новосадському журналі «Шветлосц».

В Україні після падіння комуністичної системи з'явилася значна кількість присвячених Костельникові публікацій популярного характеру. Однак головним зрушенням стало академічне вивчення постаті Костельника. Своє слово про мислителя сказали історики, філософи, релігієзнавці, лінгвісти, літературознавці.

В історичній площині було підняте питання про обставини вбивства Костельника. 2001 року це питання озвучив Юрій Волошин, який визнав більш імовірною версію про ліквідацію богослова радянськими спецслужбами, хоч і не відкинув варіант убивства Костельника представниками націоналістичного підпілля – цілеспрямованого або ж учиненого «релігійним фанатиком», що діяв на свій розсуд [35]. Версію вбивства Костельника радянськими спецслужбами підтримав Юрій Киричук. У одній із публікацій він провів паралелі між убивствами Костельника та Ярослава Галана [77]. Більш виважено і з кращою аргументацією до проблеми вбивства Костельника підійшов Олександр Пагіря, який, проаналізувавши складну динаміку відносин мислителя з націоналістичним рухом, визнав найімовірнішим варіант його вбивства представниками ОУН [158].

Зрозуміло, що ім'я Костельника з більшою чи меншою інтенсивністю виринає у сучасних історичних розвідках, присвячених темам Львівського псевдособору і, в цілому, спрямованій на боротьбу з УГКЦ діяльності радянського репресивного апарату. Тут можемо відзначити статті, монографії

та дисертації Василя Біласа [12], Назара Мизака [141], Володимира Пащенко [161], Наталії Сердюк [175], Ярослава Стоцького [183].

Певного успіху було досягнуто у літературознавчій площині. Засади Г. Костельника як літературного критика досліджувалися передусім у контексті явища, відомого сьогодні під назвою «католицька критика». Комплексний підхід до вивчення католицької критики запропонувала львівська дослідниця Мар'яна Комариця, автор монографії «Українська “католицька критика”: феномен 20-30-х рр. ХХ ст.» [82]. 2008 року також була захищена докторська дисертація «Українська “католицька критика”: естетичні засади та ідеологічний контекст» [81].

У 2004 році у Новому Саді відбулася конференція «Гавриїл Костельник на тлі доби: пошук істини». Матеріали учасників конференції разом зі спогадами про мислителя, а також кількома його працями були видані окремим збірником. Учасники конференції обговорили питання Костельника як літератора і критика (Ю. Тамаш, Л. Сенік, Я. Гарасим, Г. Крук, Н. Федорак, М. Боянович, Н. Ребрик), мовознавчої проблематики у його студіях (Л. Попович, М. Тир, А. Рамач, З. Терлак, І. Удварі, М. Фейса, Ю. Рамач, Л. Белей), його філософських поглядів (О. Гірник, Я. Кишюгас, М. Комариця, Я. Петрук), а також розглянули його постать у площині історичної науки (Я. Рамач, Д. Гарді, М. Жирош, М. Мушинка, М. Зимомря, Н. Мадей, О. Петрук, М. Марунчак).

Станом на сьогодні захищено три присвячені Г. Костельнику дисертації: дві з філософії (історія філософії та релігієзнавство) й одна з філології.

Дисертація Ліни Вежель [25], хоч і написана за спеціальністю «Журналістика», все ж висувала певні претензії на вивчення філософської і богословської спадщини Костельника; окрім дисертації Вежель була підготовлена монографія «Філософсько-естетична та журналістська діяльність Гавриїла Костельника в руслі духовних процесів України I-ї пол. ХХ ст.» [27], а також бібліографічний покажчик праць Костельника та

присвячених йому матеріалів [26]. Дисертація та монографія Л. Вежель заслуговують на увагу як одна зі спроб ввести постать Костельника в поле академічного вивчення, однак їхня наукова цінність викликає сумніви через низку некоректних моментів (стислий перелік цих моментів подає у своїй рецензії О. Гірник [45]).

Авторка дисертації «Філософські погляди Гавриїла Костельника» [147] Ірина Мірчук запропонувала перший у вітчизняній історії філософії комплексний аналіз філософської спадщини мислителя, висвітливши основні риси його онтології, гносеології, соціальної філософії. 2002 року у співавторстві з Марією Кашубою вийшла книга Мірчук «Гавриїл Костельник: філософські погляди» [148].

Наталія Мадей у своїй дисертації [132] присвятила увагу розгляду творчої спадщини Костельника в контексті еклезіологічних моделей орієнтального католицизму.

Значний уклад у вивчення спадщини Г. Костельника здійснив О. Гірник – автор низки статей, а також об'ємної передмови до збірника вибраних Костельникових творів «Ultra posse». Однією з переваг його робіт є аналіз рукописної спадщини Костельника (після смерті у 2007 році Андрія Садовського, у якого зберігалася значна частина архіву Костельника, доля рукописів залишається невідомою). Тут окрім згаданої передмови слід відзначити загальний огляд архіву Костельника [41], а також аналіз рукопису його «Логіки» [40].

Чималу працю з вивчення і популяризації спадщини Костельника здійснив Олег Петрук. Особливо цінними є його бібліографічні публікації. Оксана Максимович опублікувала статтю, присвячену проблемі десакралізації у творчості Костельника [135]. Їй також належать публікації про розуміння Костельником свободи [134] та його естетичні ідеї [133]. Автором низки академічних статей про Костельника є Ярина Петрук. Степан Іваник зачіпав проблеми творчості Костельника в контексті вивчення



Львівсько-варшавської філософської школи [71; 231].

Серед останніх виступів та публікацій, присвячених постаті Г. Костельника, варто відзначити такі. У жовтні 2015 року в Українському католицькому університеті (Львів) пройшов відкритий семінар «УГКЦ міжвоєнного періоду: питання вирішені та невирішені». Серед піднятих питань були й ті, висвітлення яких неможливе без згадки про Г. Костельника – дискусії між «восточниками» і «западниками», а також проблема модернізму. З приводу цих питань висловилися А. Сороковський, Л. Гентош, О. Гірник [191]. У квітні 2016 року у Львові відбувся науковий семінар «Документи радянських спецслужб про ліквідацію УГКЦ: три історії виживання (о. Гавриїл Костельник, о. Йосиф Кладочний, о. Микола Хмільовський)». Організатор семінару О. Зброжко на основі архівних даних зробила цікавий компаративістський екскурс у проблематику пошуку греко-католицьким духовенством стратегії співіснування з радянською владою. Ще раніше, наприкінці листопада 2014 р. О. Зброжко виступила з доповіддю «Гавриїл Костельник і його трагічна доля як наслідок співпраці з КГБ. Міфи і факти» під час наукової конференції у Вроцлаві. У березні 2017 року стараннями Інституту історії Церкви УКУ та Науково-дослідного центру історично-релігійних студій «Логос» в Ужгороді відбувся науковий симпозіум «Патріарх Йосиф Сліпий – знайомий і незнаний». М. Михайлець представив під час симпозіуму доповідь «Між ісповідництвом і апостазією: постаті митрополита Йосифа Сліпого та протоієрея Гавриїла Костельника на тлі трагічної доби» [143]. За останні декілька років з академічними статтями про Костельника виступили Д. Веденєєв і О. Лисенко [30], М. Лагодич [124 ; 125], І. Мірчук [144 ; 145 ; 146], Я. Петрук [164 ; 165], З. Тіменик [188], О. Шеремета [209 ; 210].

## 1.2. Методологічні підходи, методи та принципи дослідження

Існує необхідність конкретизувати методологічний базис дисертації і продемонструвати його евристичну вагу.

Обраний нами *міждисциплінарний підхід* зумовлений як специфікою самого релігієзнавства як науки, так і окремими аспектами нашого дослідження. Релігієзнавчим цілям підпорядкований насамперед історико-філософський аналіз, адже для вивчення поглядів Г. Костельника як богослова є важливим з'ясувати їхнє філософське підґрунтя. Історичну проблематику ми змушені зачепити, аналізуючи участь Костельника у подіях довкола Львівського псевдособору та в таких моментах, як історичний контекст бачення Костельником оптимальної моделі співіснування Церкви і секуляризованої держави, місце УГКЦ міжвоєнного часу у процесі формування модерної української нації, специфіка реагування греко-католицького духовенства на суспільно значиму і водночас наділену секуляризуючим змістом художню літературу тощо. Вказані моменти одночасно зачіпають проблематику політологічного і, в останньому випадку, літературознавчого аналізу.

*Принцип об'єктивності* у нашому дослідженні тісно переплетений із *феноменологічним підходом*. Об'єктивність, що повинна супроводжувати фахове вивчення релігійних явищ, не обов'язково має означати відстороненість – обрання дослідником позиції «збоку». Суттєву евристичну цінність містить прагнення зрозуміти речі релігійної дійсності шляхом заглиблення у їхню внутрішню логіку. Швейцарський дослідник, історик грецької релігії Жак Рудгардт зазначає, що для розуміння певної релігійної традиції «немає іншого способу, як стати учнями тих, кого прагнемо зрозуміти». Далі він пише: «Коротше кажучи, треба, наскільки це можливо, забути про наші навички мислення, щоби відтворити – там, де йдеться про грецьку релігію, – також грецьку ментальність» [173, с. 8].

Для вивчення низки аспектів релігійної дійсності методологічна позиція класичного типу наукової раціональності не завжди є достатньою. Як зазначає Петро Кравченко, в межах такого типу раціональності суб'єкт пізнання зобов'язаний зайняти «позицію метаспостерігача» і «ототожнити свою свідомість з “метасвідомістю” – невизначеною свідомістю “абсолютного суб'єкта”, однаковою для всіх людей» [120, с. 6]. Зрозуміло, що такий підхід є занадто оптимістичним, адже в дійсності «невизначеної свідомості» не існує, і дослідник – це завжди конкретна людина зі своїми ідеями, цінностями, світоглядними установками. Всі ці речі так чи інакше можуть бути спроектованими на образ досліджуваного об'єкта. П. Кравченко зауважує: «Суб'єкт разом зі своєю методологією складає частину об'єкта, що веде до повної руйнації уявлень про існування абсолютного спостерігача» [120, с. 8]. Відтак евристично вагомим для релігієзнавчих досліджень є прагнення подолати дистанцію між дослідником та досліджуваним об'єктом і вивчати релігійні явища у відповідності до їхньої внутрішньої логіки, зокрема з особливою увагою до доктринального ядра релігійної традиції, якої стосується об'єкт дослідження.

Аби онаочнити сказане, змоделюємо ситуацію з дослідженням проблеми, суттєво відмінної від предмету нашої дисертації. Наприклад, релігієзнавець вивчає політичний і військово-політичний виміри есхатологічних очікувань сучасних шиїтів. За таких умов він повинен зайняти позицію людини, що сама живе очікуваннями Магді і прагне взяти участь у есхатологічній розв'язці протистояння добра і зла. Можливим є й інший варіант: дослідник чітко окреслює світоглядні засади, з яких він виходить, розглядаючи проблему (або ж такі засади відомі за замовчуванням). Приміром, релігієзнавець готує аналітичний матеріал, розрахований на використання певними державними органами при розробці відповідного напрямку зовнішньої політики. Справедливо, що, розглядаючи проблему під таким ракурсом, дослідник повинен оцінювати визначені речі релігійного

характеру під кутом зору інтересів власної держави, а не самі по собі. Втім, і в такому випадку буде корисно, якщо релігієзнавець спробує вслухатися у внутрішню логіку явища настільки, наскільки це дозволить практична мета дослідження.

З огляду на предмет нашої дисертації феноменологічна настанова на пізнання речей релігійної дійності у їхній внутрішній логіці набуває особливого ракурсу. Оскільки ми ставимо собі за мету дослідити конкретний випадок реакції релігійної свідомості на виклик секуляризації, нам необхідно самим розцінювати секуляризацію як виклик, зайняти теоретичну контрсекуляристську позицію. Зайняття такої позиції допомагає краще зрозуміти природу проблем, які ставали предметом роздумів Г. Костельника, і усвідомити взаємозв'язок між ними.

Відзначимо два важливі моменти. По-перше, орієнтуючись на феноменологічний підхід, ми відмежовуємо релігієзнавчий пошук від власне богословського. В умовах засадничої поваги до внутрішньої логіки релігійної традиції релігієзнавчий пошук здійснюється у межах інституційно обумовленої нормативності й уникає спроб знайти відповіді на питання, що є предметом богословської дискусії у рамках досліджуваної конфесії. Релігієзнавець може описувати зміст дискусії, описувати становище кожної зі сторін, але не може ставити себе на місце богослова і пропонувати власні абсолютні відповіді на ці питання. По-друге, орієнтація на феноменологічний підхід не означає відмови від методів соціології релігії.

Значення *принципу історизму* у нашому дослідженні має декілька аспектів. По-перше, для нас важливо зважати на динамічність окремих елементів доктринальних контекстів, у яких ми будемо розглядати погляди Г. Костельника. По-друге, чимале значення для нас має історично-локальний контекст оцінки Костельникових поглядів (різні світоглядні і практичні поділи серед духовенства УГКЦ, тогочасні українські інтелектуальні та політичні течії тощо). По-третє, здійснюючи дослідження, що зачіпає

проблему секуляризації, важливо усвідомити відмінності між двома епохами та світоглядними парадигмами, що за ними стоять: Середньовіччям (із відповідною йому парадигмою премодерну), тобто епохою традиційного християнського суспільства, та Новим часом (модерном) як епохою, що позначилася явищем секуляризації, поступовим руйнуванням християнського суспільства аж до витіснення релігії у сферу «приватної справи» або ж офіційної боротьби з нею на державному рівні (меншою мірою нас буде цікавити виокремлення постмодерну як епохи і парадигми). Варто відзначити, що подібний методологічний підхід уже знайшов апробацію у вітчизняному релігієзнавстві, зокрема у публікаціях Олега Бучми [23], Леоніда Виговського [31], Оксани Горкуші [48], Анатолія Колодного [79], Олександра Сагана [170], Людмили Филипович [195] та ін.

У нашому дослідженні ми братимемо до уваги ту обставину, що за кожною з названих епох стоїть набір базових онтологічних, гносеологічних, історіософських, антропологічних принципів, які, власне, й становлять її (цієї епохи) парадигму. Наприклад для премодерну характерний погляд на Бога як відправну точку всієї онтології; тварне суще у такій оптиці оцінюється як таке, чие буття є відносним (лише буття Бога є абсолютним), а також характеризується ієрархічною організованістю. Онтологія у межах премодерну є основою для розбудови гносеології; за влучним твердженням О. Шепетька, людина премодерну «догляджує еталон когнітивної коректності ззовні себе» [204, с. 44] – в опертій на Бога як відправну точку картині сущого, а не в самій собі (крім того, статус віри і розуму визначається з огляду на стосунок людини до Бога: віра є не лише інтелектуальним актом, але й актом онтологічної трансформації, інтелект володіє особливою цінністю в силу того, що є своєрідним відблиском Бога як Досконалого Інтелекту, водночас сам розум має хоч і високу, та все ж обмежену компетентність, оскільки належить людині як істоті з пошкодженою гріхом природою). Натомість у модерні тварний світ стає самодостатнім, наділеним

повноцінним буттям. Онтологія та гносеологія міняються місцями. Змінюється фундаментальний образ людини.

Вибір нами *біографічного методу* зумовлений тим, що дослідження та інтерпретація певного тексту будуть більш плідними, якщо цей текст вивчатиметься у переплетінні різних екстратекстуальних контекстів. Це зауваження стосується найрізноманітніших видів письма – історичних документів, літературних творів, філософських трактатів, сторінок Біблії. Тексти можуть бути оцінені як у об'єктивних контекстах (соціально-економічні, політичні, культурні, релігійні умови, у яких жив і творив автор), так і в контекстах суб'єктивних (психологічні особливості автора, його політична та релігійна ідентичність, стосунки з іншими мислителями, в т. ч. наявність особистої приязні чи ворожнечі). Так чи інакше, біографічна складова дуже важлива. Винятку не становлять ні історико-філософські студії, ні вивчення поглядів богословів, ні дослідження у царині історії ідей у цілому. Попри те, що чимало провідних філософів у своїх історико-філософських рефлексіях ставало на позиції компартименталізму (тобто свідомого відмежування ідей від біографій), сьогодні нехтування біографічною складовою у багатьох випадках є невиправданим. Вадим Менжулін зазначає з цього приводу: «З одного боку, поширеним є погляд, згідно з яким по-справжньому академічним завданням історика філософії є вивчення ідей філософів, тоді як їхніми біографіями мають опікуватися белетристи. (...) З іншого боку, досвід конкретних історико-філософських студій дає підстави припустити, що такий “філософський антибіографізм”, хоч і має вагоме смислове й історичне підґрунтя, потребує, щонайменше, істотної корекції» [137, с. 3].

Важливість при вивченні ідей Г. Костельника звертати увагу не лише на його бібліографію, але й на біографію, підтверджують уже наявні дослідження. Так, обираючи методологічну стратегію у дослідженні поглядів Костельника, І. Мірчук вказувала на потребу «збільшення числа “параметрів”

людського буття, які піддаються аналізу» [137, с. 6]. Дуже продуктивним врахування психологічних і етнопсихологічних особливостей Костельника (пов'язаних із його маргінальним етнічним походженням) виявилось у праці О. Гірника «Пошук ідентичності як “*principium movens*” творчості Гавриїла Костельника».

Потрібно наголосити, що врахування біографічних нюансів зовсім не означає крайнього редукування поглядів до обставин життя, а відтак їхньої радикальної релятивізації. Ідеться про знаходження балансу, коли, словами В. Менжуліна, «за текстуальною реальністю зберігається центральна роль, тоді як значення екстратекстуальних чинників визнається периферійним», однак центр і периферія не розділені «непрохідними бар'єрами». Саме такий підхід дозволяє «здійснювати дослідження як у доцентровому (від життя до текстів), так і у відцентровому (від текстів до життя) напрямках» [138, с. 23].

*Методом доктринальної верифікації* ми називаємо такий тип релігієзнавчого аналізу, який полягає у встановленні фактів відповідності чи невідповідності поглядів представника певної релігійної традиції доктринальним засадам цієї традиції. Цей метод є безпосереднім виявом описаного вище ракурсу феноменологічного підходу. Послідовне застосування цього принципу включає у себе необхідність верифікувати погляди Костельника у відповідності до уявлень про ортодоксію, властивих для церковних структур, до яких він належав (спершу – Католицької Церкви, в останні роки життя – Російської Православної Церкви). При цьому необхідно враховувати доктринальну динаміку минулого століття і нашого часу. Спрощено кажучи, ми повинні поглянути на Костельника-католика очима сучасної йому Верховної священної конгрегації священної канцелярії і водночас дати релігієзнавчу оцінку його поглядів, враховуючи рішення Другого Ватиканського собору та постсоборні реформи.

*Метод компаративного аналізу* передбачає вибір площини, яка має охоплювати смислові фігури, що є предметом дослідження: світ ідей якогось

конкретного автора, ідеологічні системи, наукові, філософські та літературні школи тощо. У випадку нашого дослідження йтиметься передусім про вибір таких площин, у яких можна поєднувати творчу спадщину Костельника та світ ідей інших авторів. Таких площин є декілька: сучасні Костельникові релігійні мислителі, християнські автори різних епох, представники української філософської і богословської традиції, мислителі Галичини міжвоєнного часу.

*Метод соціально-емпіричної верифікації* полягає у перевірці певної теорії, що описує соціально значимі аспекти існування релігії, у відповідності до фактів соціальної дійсності: реалій політичного життя, популярності тих чи інших переконань і т. д. Цей метод є досить дієвим при оцінці теорій, що прогнозують перспективи секуляризації або ж, навпаки, накреслюють певний план контрсекуляризації. Виразний приклад застосування цього методу можна знайти у хрестоматійній статті Пітера Бергера «Десекуляризація світу: глобальний огляд». Бергер протиставляє класичній *теорії* секуляризації *факти*, які вказують на те, що вона не виправдала очікувань: політичну пасіонарність релігії, вираженням чого стали «релігійні революції» (франкістський режим в Іспанії, Ісламська революція в Ірані) [224, р. 3-4], ту обставину, що у західних країнах католицизм та протестантизм залишаються важливими чинниками, котрі впливають на індивідуальну поведінку у сферах сексуальності, демографічного відтворення, укладання шлюбів [224, р. 8], тощо. У нашому дослідженні застосування методу соціально-емпіричної верифікації є важливим насамперед для оцінки міркувань Г. Костельника щодо методів протидії процесу секуляризації.

### **1.3. Термінологічні аспекти дослідження**

Перш за все уточнимо одне технічне питання. Інколи стосовно Галицької



греко-католицької митрополії кін. XIX – першої пол. XX ст. вживають термін «Греко-Католицька Церква» (ГКЦ). Такий підхід частково виправданий, бо дозволяє конкретизувати історичні обставини. Тим не менше, в умовний спосіб відмежовуючи тодішню та сучасну форми інституційного вираження українського греко-католицизму, цей термін під іншим кутом зору навпаки є розмитим, бо не вказує, про яку саме Церкву ідеться (з більш, ніж десяти східних католицьких Церков візантійської традиції). Тому у цьому дослідженні ми переважно вживатимемо сучасний термін «Українська Греко-Католицька Церква» (УГКЦ). Говорячи про церковні структури, еклезіальний зміст яких закорінені у Берестейській унії 1596 року, на більш фундаментальному рівні, ми використовуватимемо термін «унійна Церква».

Друге питання, на якому ми зупинимося, стосується потреби визначити межі самого терміну «секуляризація».

Термін «секуляризація» можна застосовувати, охоплюючи ним ширше чи вужче проблемне поле. Звуження значення відбувається в напрямку суспільного і політичного статусу релігії: відсотку вірян, просякнутості суспільства релігійними інститутами, рівня взаємодії Церкви і світської влади, суспільного статусу духовенства. Найвужче значення терміну «секуляризація» слід зарезервувати за секуляризацією як відчуженням церковних земель. Розширення розуміння секуляризації водночас є його поглибленням і відбувається за рахунок звернення до явищ світоглядного і ментального характеру. Відмінності у підході до обсягу поняття секуляризації помітні навіть по довідникових видання. Так, «Енциклопедія історії України» робить сильний акцент на секуляризації в сенсі відчуження церковних земель і лиш одним реченням зазначає, що «інколи термін “секуляризація” застосовують у розумінні вивільнення з-під впливу Церкви суспільно-політичного, культурного життя» [52, с. 507]. У радянські часи секуляризацію визначали, говорячи про «визволення культури, індивідуальної свідомості, науки, від церковної опіки, церковного духовного впливу, релігійного

світогляду» [167, с. 192]. Українська релігієзнавча енциклопедія розуміє під секуляризацією «процес звільнення від релігійного, сакрального», який «стосується різних сфер суспільних відносин і особистого життя, свідомості, діяльності і поведінки людини» [184].

Різні підходи до наділення терміну «секуляризація» вужчим або ширшим значенням можуть породжувати колізії при характеристиці тих чи інших емпіричних реальностей. Класичним прикладом тут є аналіз рівня секуляризованості США. Сама парадигма ставлення держави до релігій відповідала одному з секуляристських ідеалів: держава була відділена від релігійних спільнот. Однак така відділеність також відповідала богословським поглядам представників окремих протестантських конфесій, а населення США тривалий час залишалося дуже релігійним (зрештою, окремі американські штати відзначаються високим рівнем релігійності ще й досі). Американський соціолог релігії Хосе Казанова зазначає з цього приводу: «Сполучені Штати народилися як диференційоване модерне секулярне суспільство, але тут не було поступового занепаду релігійних вірувань і практик серед місцевих мешканців» [74, с. 138].

У нашому дослідженні ми застосовуватимемо термін «секуляризація» комплексно, розуміючи під поняттям секуляризації низку процесів та явищ, котрі вкладаються в широкий спектр різних рівнів існування релігії – від рівнів соціологічних процесів та діяльності політичних інститутів до світоглядного та ментального рівнів. За такого підходу в обсяг терміну «секуляризація» входить і явище десакралізації.

Інший важливий момент стосується питання, чи варто бачити в секуляризації щось принципово вороже християнству. Така ворожість може здаватися чимось самоочевидним. Однак в контексті міркувань ряду філософів, релігієзнавців та теологів, що висловлювалися з цього приводу, ця очевидність розмивається. Так, добре відомими є спроби «примирити» християнство і секуляризацію, які здійснили Дітріх Бонгоффер, Джанні

Ватімо, Гарві Кокс. Твердження про можливість позитивної оцінки християнством процесу секуляризації з'явилися і в релігієзнавчому дискурсі України. Тут можна згадати про книжку львівської дослідниці Уляни Луц «Феномен секуляризації: наближення до трансцендентного» [131], що подає екскурс в історію «примирення» християнства і секуляризації. Подібну проблематику на більш оригінальному рівні зачіпає колективна монографія «Вододіли секуляризації» [34]. Проте у цьому дослідженні ми розумітимемо секуляризацію саме як щось принципово вороже християнству. Передусім з огляду на обрану нами феноменологічну настанову. Як слушно визнає Павло Павлено, теологи, які намагалися «примирити» християнство і секуляризацію, «у переважній своїй масі ніколи не представляли офіційної позиції тієї чи іншої християнської конфесії», а «їхні розмірковування на тему примирення християнства із сучасним світом, власне, про його змирщення, є справою особистою» [157, с. 14]. Оцінка секуляризації в цілому як чогось позитивного тим більше не характерна для Католицької Церкви першої пол. ХХ ст. і самого Г. Костельника (хоч ми побачимо, що на практиці Костельник демонстрував тенденцію йти на компроміс із окремими виявами секуляризації).

Сам термін «секуляризація» базується на понятті світу. Хоч етимологічно цей термін відсилає нас до поняття не так світу, як віку, на практиці семантика *saeculum* і *mundus* у понятті секуляризації зливається. Це добре помітно по відповідниках терміну «секуляризація» у національних мовах. Так, до поняття світу відсилає німецьке слово «*Verweltlichung*». В українській мові поруч із запозиченим «секуляризація» існує слово «змирщення». Злиття семантики слів «світ» та «віки» закорінене у Біблії, де ці слова часто постають як взаємозамінювані. Наприклад у Посланні до євреїв «віки» вживається в сенсі створеного Богом світу: «що Ним і віки сотворив» (Євр. 1:2). Натомість у Першому посланні до коринтян «вік цей» вживається у тому сенсі, у якому вживається вислів «світ цей»: «А ми

говоримо про мудрість між досконалими, – не про мудрість віку цього» (1 Кор. 2:6). Для кращого розуміння секуляризації як чогось ворожого християнству важливо окреслити контури християнського розуміння поняття світу.

З одного боку, для християнства на відміну від маніхейства чи гностицизму світ не є творінням якогось «злого бога» чи наслідком бунту/помилки котрогось із еонів. Світ – це творіння Бога. Він є благим і свідчить про велич Творця. Водночас світ на сторінках Біблії часто постає як щось поневолене злом. Витоки цього поневолення у гріхопадінні. Сатана в умовний спосіб є «князем цього світу» (Ів. 12:31), «богом цього віку» (2 Кор. 4:4); злі духи є «правителями цього світу темряви» (Еф. 6:12). Але все це поневолення світу злом є відносним – справжнім володарем світу є Христос: «Дана Мені всяка влада на небі й на землі» (Мт. 28:18). Якщо застосувати до проблеми, що обговорюється, неоплатоністичні категорії продосу та епістрофе, можна сказати, що «світ цей» є нижчою точкою падіння-продосу. Прихід Христа є точкою відліку епістрофе, «бо Бог не послав Свого Сина у світ, щоб Він світ засудив, але щоб через Нього світ спасти» (Ів. 3:17). Вістрям епістрофе є Церква. Християни є «світлом для світу» (Мт. 5:14), але вони є вищими за світ. Ворожнеча між Церквою і світом існує в силу статичності світу, нездатності його окремих структур вийти на шлях епістрофе.

З огляду на сказане, *світське (секулярне)* можна розуміти як таке, чие становище з християнської точки зору розцінюється у рамках градації, а не суворого протиставлення. Християни дійсно «не від світу» (Ів. 17:17), але водночас вони «у світі» (Ів. 17:11). Християни неминуче існують в оточенні світського, але мають підпорядовувати його своєму руху до Бога. Цей рух вибудовує певну ієрархічну систему, градацію досконалості. В межах такої системи концепт світськості вказує на ті модуси релігійності, які знаходяться на нижчих щаблях. Священству протиставляються *миряни*. Ту частину

духовенства, яка не належить до чернецтва, називають світським духовенством. Світською є державна влада, хоч вона є «від Бога» (Рим. 13:1). У міру того, як світські структури перестають підпорядковуватись шляху епістрофе, вони стають структурами «світу цього». Отож поняття світського у першу чергу має стосунок не до процесу секуляризації, а до градації інтенсивності спрямованого до Бога руху. Стосунок понять світського (секулярного) і світськості (секулярності) до процесу секуляризації полягає у тому, що цей процес означає неправомірне з релігійної точки зору посилення світського (=зростання секулярності), його «звільнення» від епістрофе, повернення до статичності.

Насамкінець уточнимо сенс кількох термінів, які не стосуються пов'язаного з секуляризацією семантичного ряду, але є важливими у нашому дослідженні.

Під *католицьким модернізмом* ми розумітимемо інтелектуальну течію в католицизмі кін. XIX – першої пол. XX ст. у відповідності до того, як цілісність і своєрідність цієї течії артикулювалися самою Католицькою Церквою (зокрема в енцикліці Пія X «*Pascendi Dominici gregis*» та сіллабусі «*Lamentabili sane*»). Ми свідомо не беремо до уваги притаманне частині католицьких традиціоналістів полемічне розширення поняття модернізму для позначення ним тих чи інших аспектів богословської динаміки другої пол. XX ст. та нашого часу, а також не зараховуємо до течії католицького модернізму французьку «нову теологію» середини XX ст. (хоч критики розглядали її як продовження модернізму). Зміст, який ми вкладаємо у термін «католицький модернізм», обмежується концептуальними та хронологічними рамками, заданими творчістю таких інтелектуалів як Альфред Луазі, Моріс Блондель, Едуард Леруа, Люсьєн Лабертоньєр, Мод Пітр, Джордж Тіррелл, Ромоло Муррі.

Під *неотомізмом* ми будемо мати на увазі католицьку філософську течію, поштовхом до виникнення якої стала енцикліка Лева XIII «*Aeterni*

Patris» (1879) і яка характеризується опорою на спадщину Томи Аквінського. При цьому ми відмежовуємо неотомізм як історико-філософське явище від *томізму* як більш фундаментального, філософсько- і богословсько-методологічного явища – закоріненої у творчості Аквіната філософської матриці, набору вихідних принципів філософської і богословської рефлексії. Відтак зміст поняття *томістичної традиції* не вичерпується одними лиш неотомістами, а включає в себе, наприклад, ранньомодерного мислителя Тому Каєтана з одного боку і сучасних прихильників томізму – з іншого.

Термін «*метафізика*» ми вживаємо у християнізованому сенсі «першої філософії» Аристотеля. Метафізика – це раціональне пізнання найфундаментальніших засад усього суцього, проте її предмет не обмежується тварним чи, тим більше, чуттєво осяжним світом, а стосується і Бога. Цей щабель метафізики можна назвати «філософською теологією, що трактує (витлумачує) божественні речі, доходячи до них від пізнання чуттєвого світу» [8, с. 86-87] (також тут можна вести мову про спекулятивну або природну теологію). Щойно цитований вітчизняний дослідник християнської філософії А. Баумейстер називає такий ракурс метафізики «перетлумаченням Аристотелевої програми “першої філософії”» [8, с. 89]. Християнізована «перша філософія» Аристотеля є «вченням про буття та вченням про Бога», «онтологією та природною теологією водночас» [7, с. 8]. Зрозуміла у такому сенсі метафізика, відштовхуючись від абстрагованого дослідження чуттєво осяжного світу, рухається до Бога як Першопринципу, зупиняючись на межі раціональних здатностей людини (здатностей природного розуму).

Введення в апарат нашої роботи терміну «метафізика» у щойно означеному сенсі є важливим із огляду на потребу сприймати творчість Костельника в інтелектуальному контексті католицизму, а змальоване розуміння метафізики є досить нормативним для Католицької Церкви, у тому числі для її документів періоду від Першого Ватиканського собору до

активної боротьби Риму проти модерністів у першій пол. ХХ ст. Подекуди можна знайти у документах того часу терміни «природна теологія» або просто «філософія», але вони стосуються саме метафізики на тому чи іншому щаблі її предмету.

#### **1.4. Особливості формування філософських і богословських поглядів Г. Костельника**

Гавриїл Костельник народився 15 червня 1886 р. у Руському Керестурі, важливому осередку української (русинської) діаспори півночі Сербії – Воєводини (передусім місцевості Бачка). Українці з Лемківщини емігрували до Воєводини у XVIII-XIX ст. і перетворилися на дуже своєрідну субетнічну групу. У мовній площині носії і без того особливих західноукраїнських говірок (перехідних і мішаних відносно словацької та польської мов) перейняли ряд угорських, німецьких та сербських лексичних елементів. Так утворилася бачванська говірка. В ідентичності українців Воєводини тісно тісно перепліталися етнічний і конфесійний чинники. Приналежність до Католицької Церкви відмежовувала їх від сербів, із якими вони були споріднені візантійським обрядом та кирилицею. Візантійський обряд відмежовував від хорватів – католиків латинського обряду. Етноніми «русини», «руснаки», «руснаци» розмикали код самоідентифікації балканських українців не лише в бік спорідненості з українцями Закарпаття, Галичини чи всієї України, але й у бік Російської імперії, яка на межі XIX і ХХ ст. не без успіху намагалася спекулювати на складній системі ідентичностей населення Центральної Європи.

З огляду на ці особливості балканських українців теза О. Гірника про пошук ідентичності як рушійний принцип творчості Костельника виглядає досить правдоподібно (звісно, якщо її не абсолютизувати). Дослідник

зазначає: «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» [44, с. 42-43]. І. Гриньох зауважував, що надмірна жага самовираження, поєднуючись із іншими психологічними особливостями, негативно позначалася на інтелектуальній праці Костельника: «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... Таким неспокійним, блукаючим в екстремах... було ціле єство Г. Костельника, такими були його характер і його переконання» [50, № 7-8, с. 168]. Інший сучасник, Ярослав Дашкевич, свідчив, що Костельник «ніколи не був критичним до самого себе» [55, с. 291] і відзначався «уявленням про персональне велике і високе післанництво» [55, с. 293]

Пошук ідентичності у житті та творчості Г. Костельника тісно переплітався з намаганням *утвердити* віднайдену/сконструйовану ідентичність. Беручи приклад із хорватів, які на основі кількох діалектів почали плекати літературну мову, Костельник прагне емансипувати бачванську говірку [44, с. 19]. Спершу робить це, пишучи народною мовою поезії. А вже 1923 р. видає «Граматику бачвано-рускей бешеди». Емансипація бачванської говірки водночас слугує спробою включити балканських русинів у процес модерного українського націєтворення. На думку мовознавця Людмили Юрси, «своєю Граматикою Гавриїл Костельник довів, що бачвано-руська говірка – це один із варіантів української літературної мови» [218, с. 296]. Окрім спроб включити бачванців у творення модерної



української нації Костельник виступив у ролі популяризатора української справи серед хорватів. Сучасник українського мислителя, хорватський культурний діяч Йосип Андріч пригадував, що зацікавився Україною саме завдяки публікаціям Костельника [215, с. 603].

Питання стихійності, прагматичності чи випадковості самоідентифікації Костельника з українством залишається відкритим. З одного боку маємо приклади емоційної перейнятості націєтворчим процесом: дискусії з москвофілами в період навчання у Львові, сповнена романтичного національного пафосу поема «Встань, Україно!» (1918) тощо. З іншого боку, незадовго до смерті 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 [44, с. 22]. 1946 року Костельник писав, що довго зважав до Галичини і, можливо, не лишився б там, якби не одруження [44, с. 28]. Подібним чином він окреслював причину того, що лишився в Галичині, ще раніше – у листі єпископу Костянтину Богачевському від 17 листопада 1926 року [197, с. 164].

Намір знаходження і утвердження ідентичності добре помітний у «восточницькій» позиції Костельника, що поступово поєднувалася з наростанням опозиційності щодо Риму. Костельник уважав український греко-католицизм недостатньо суб'єктивним. На його думку, вадами унійної Церкви були «внутрішня неопределеність, несаможиттєвість у житті, сліпе й необмежене підлягання чужим впливам» [105, с. 10]. Подібні закиди поєднувалися з підкресленням тієї обставини, що унійна Церква постала і підтримувалася за допомогою «чужих» сил: спершу – Речі Посполитої, потім – Габсбургів. Деякі Костельникові закиди можна розглядати як звичайну констатацію історичних фактів, на які вказують і сучасні дослідники. Так, релігієзнавець Ольга Недавня відзначає, що унійна Церква «в період свого становлення сама потребувала допомоги, їй не по силам було виконувати

складну роль піонера відновлення християнської єдності і повноти» [151, с. 19]. У своїй нещодавній публікації релігієзнавець зазначає, що унійна Церква «вже генетично була “приречена” на певну конфесійну еволюцію та осмислення й “перетравлення” різних впливів» [152, с. 57]. Проте Костельник не обмежувався однією лише констатацією української «несамостійності в житті», а прагнув створити зручне тло для накреслення чогось діаметрально протилежного.

Богослову йшлося не так про адміністративну підпорядкованість унійної Церкви, як про глибший вимір її недостатньої суб'єктності – він звинувачував український греко-католицизм у відсутності власної теологічної традиції і копіюванні чужих зразків. «Від часів унії всі наші богословські книжки – це просто плагіати – переклади або перерібки – західних книжок. Усі західні течії – це взір, це просто канон думання для нас» [105, с. 11]. Як це часто буває у людському житті, усвідомлення браку – у нашому випадку браку суб'єктності – породило надмірне прагнення цей брак компенсувати. Костельник вірив у особливе призначення українського християнства. У 1945 році він пише працю «Покликання нашої уніатської Церкви», де з-поміж іншого зазначає: «Не забуваймо, що саме ми, українці, найважливіші наслідники греків у Церкві» [44, с. 42].

Претензії на візантійську спадщину звучать із Костельникових уст недостатньо переконливо. Грецька патристика мало цікавила українського богослова. Упевнено заявляючи, що українці є «найважливішими наслідниками греків у Церкві», було б логічно дорікати греко-католицькій інтелектуальній еліті скажімо за недостатні масштаби праці з вивчення, перекладу і популяризації спадщини східної патристики, а також намагатися самостійно надолужити цей недолік. Костельник орієнтувався у патристиці – і латинській, і грецькій. Свідченням цього є праця «Спір про епikleзу між Сходом і Заходом», де богослов аналізує об'ємний патристичний матеріал. Але спадщина ранніх східнохристиянських авторів та пізніших візантійських

теологів цікавила його лише в полеміці з «западниками». Про її комплексу актуалізацію (як от у «неопатристичному синтезі») йому не йшлося.

Так само Костельник мало цікавився російською релігійною думкою, розмах якої дійсно дозволяв росіянам претендувати на візантійську спадщину. Прикладами епізодичної цікавості можна назвати статтю, де Костельник апелює до ідей російського консервативного мислителя Костянтина Леонтьєва [106] та рецензію на одну з книг Миколи Лоського [89]. Про Лоського Костельник також згадував у «Логіці» [44, с. 64]. Зазначимо, що у Львові міжвоєнного часу можливостей для знайомства з російською православною думкою було більш, ніж достатньо. За свідченням Климентія Шептицького, бібліотека «Студіону», налічуючи 10 000 томів, мала «найбільшу поза межами Росії збірку російських передвоєнних періодичних богословських, церковних та наукових видань» [120, с. 88].

На ситуативність Костельникового «восточництва» промовисто вказує та обставина, що навіть після «воз'єднання» з РПЦ він не поспішав переймати зовнішні риси східного священика. На фото повоєнного часу Костельник без бороди (її, зрештою, можна було носити і в міжвоєнний час), а також у підряснику-реверенді з широким поясом-фасцією. Це здавалось би, дрібниці, але в дискурсі «очищення» східних католицьких обрядів від впливу латинського тема зовнішнього вигляду священиків стоїть поруч із характером богослужінь та облаштуванням храмів. На ній, наприклад, зупинявся у своєму «Уніатизмі» Кирило Королевський (Жан Франсуа Шарон) [85, с. 92-93]. Врешті-решт, після «воз'єднання» Костельник сам писатиме про недопустимість нав'язування колишнім греко-католицьким священикам довгого волосся, борід, специфічного вигляду підрясника [129, Т. II, с. 137]. Більше того: він наголошуватиме, що галичани мають зберегти свої обрядові особливості, аби їхня церковна спільнота лишилася «чимсь середнім між православною Церквою чистого типу і між Римо-Католицькою Церквою» [129, Т. II, с. 139].

Освіту Костельник здобував у Загребі, Львові, швейцарському Фрібурі (фр. Fribourg, нім. Freiburg). Закінчивши у Загребі гімназію, 1906 року він стає студентом теологічного факультету місцевого університету, де, крім вивчення богослов'я, відвідує лекції з філософії. «Збереглася залікова книжка цього періоду, з якої довідуємося, що він слухав лекції провідних на той час хорватських філософів: Франя Марковіча (вибрані питання логіки та психологію), Дюри Арнольда (психологію пізнання) та Альберта Базали (вибрані питання з етики)» [44, с. 43-44]. Під впливом Марковіча і загальних акцентів хорватського романтизму формуються естетичні установки Костельника, які посприяють розвитку його поглядів на природу релігійності і причини поширення атеїзму.

У 1907 році Костельник розпочинає навчання у Львівській духовній семінарії, а в 1910 – стає студентом Львівського університету. Там із-поміж іншого Костельник слухає лекції засновника Львівсько-варшавської філософської школи Казимира Твардовського. С. Іваник зараховував Костельника до українських учнів К. Твардовського [71 ; 231]. Про вплив Твардовського на формування філософської позиції Костельника говорив Ю. Тамаш [186, с. 31]. Утім, окреслення Костельника саме як «учня» Твардовського залишається дискусійним.

Після семестру у Львові Костельник відправляється до Фрібуру; залікова книжка того часу свідчить про «поглиблене студювання психології» [44, с. 45]. У Фрібурі Костельник «осягнув ступінь доктора зі систематичної філософії, а з історії філософії та славістики як побічних предметів» [13, с. 54]. Докторський ступінь йому приносить праця «De principis Cognitionis Fundamentalibus» – «Про фундаментальні принципи пізнання». Специфіка прослуханих лекцій, а також предмет докторської праці дозволяють зробити припущення, що вже у студентські роки Костельника цікавили передусім гносеологія і психологія, натомість характерний для традиційної християнської філософії примат онтологічної проблематики був

йому чужим. С. Іваник, аналізуючи Костельникову працю «Про поняття негації і нічого в людськiм пізнанні» (1914), зауважує цю особливість на прикладі переведення традиційно онтологічних категорій у площину логіки та психології [231, с. 97]. О. Гірник розшукав записну книжку, якою Костельник користувався орієнтовно у 1906-1907 роках, тобто під час навчання у Загребі та Львові. У книжці з-поміж іншого відзначені філософські праці, які цікавили студента: «Аналіз відчуттів» Ернста Маха, «Досвід і мислення» Йоганеса Фолькельта, «Психофізіологічна гносеологія» Теодора Ціна, «Життєве питання філософії» Кароля Лібельта [41, с. 386-387]. Цей перелік підтверджує тезу про характер інтелектуальних зацікавлень молодого Костельника. Перед нами постає виразник характерної для модерну суб'єктивізації, а не носій властивої християнському премодерну вкоріненості у об'єктивний образ суцього.

Викликає великий скепсис зарахування Костельника до філософів-неотомістів. Про неотомізм Костельника говорить Ю. Тамаш. Він заявляє, що Костельник «створив самостійну філософську систему як особливу версію неотомізму» [185, с. 27]. Подібним чином мислителя характеризує І. Мірчук. Говорячи, що ідеалом у богословських і філософських пошуках Костельника було «гармонійне поєднання природного і надприродного», вона зазначає, що мислитель «належить до філософського напрямку ХХ ст., який розвиває вчення Томи Аквінського про поєднання віри і знання й носить назву неотомізм» [148, с. 128]. У тому ж дусі висловлюється Павло Содомора: «Як і Тома, Г. Костельник був прихильником поєднання знання і віри, що, на його думку, необхідне для розуміння світу та його осмислення» [181, с. 368]. Зараховування Костельника до числа неотомістів спостерігалось ще в радянські часи. М. Олексюк узагалі бачив у творчості Костельника згусток досягнень «українського неотомізму», який, звісно, оцінювався радянським дослідником як украй ворожа філософська течія [155, с. 222].

Попри відносну чисельність випадків ототожнення Костельника з

неотомізмом, вони піддаються сумніву. До висновків Тамаша і Мірчук критично поставився О. Гірник [44, с. 49-60]. О. Шеремета вдало розкрила контекст, на основі якого у радянські часи сформувався сумнівний образ Костельника-неотоміста [209].

Погляд на Г. Костельника як на представника неотомізму спирається на спрощене, стереотипне розуміння неотомізму і самого Томи Аквінського. Це спрощення можна виправдати з огляду на те, що Україна відносно нещодавно вийшла з ситуації, коли в «класово й атеїстично орієнтованій ідеології слово “схоластика” було прозивним ім’ям, а патристика – синонімом “попівщини”, тобто майже брутальною лайкою» [201, с. 156] чи, зрештою, коли «метафізика» «перетворилася на лайливе слово і позначала певний різновид філософського догматизму» [6, с. 27]. З падінням комуністичної системи хоч ідеї Томи та схоластики у цілому, хоч неотомізм входили у вітчизняний філософський дискурс дуже повільно і спрощено.

«Неотомістом» Г. Костельнику довелося стати на тлі переконання, що визначальним маркером томізму є «поєднання віри і знання», а відтак релігії і науки. Насправді ж творчість Томи Аквінського, трансляція його ідей впродовж XIII-XIX ст. та різні течії неотомізму не володіють монополією на таке узгодження і поєднання. Уже в ранньохристиянський період зустрічаємо піднесено-сакралізоване розуміння інтелектуальних здібностей людини. Особливо значимою тут є запропонована Юстином Мучеником концепція «сперматичного Логосу», «всадженого у весь людський рід» (Друга апологія, 8: 1). Водночас, спираючись на уявлення про розумну причину Всесвіту, християнство як таке (а не лише в богослов’ї та філософії Томи) створює ґрунт для розуміння Всесвіту як чогось інтелігібельного, підвладного раціональному пізнанню. Григорій Назіанзин гаряче оскаржував тих християн, які заперечували цінність наукових знань. Ці знання, на його думку, служать і земній користі людини, і, опосередковано, богопізнанню. Цінність знань про природу впливає з цінності самої природи. Богослов

закликає «не ставити за прикладом нерозумних еретиків сотворінь на рівні з Творцем, але зі сотворінь судити про Сотворителя» (Похвальне слово на честь Василя, гл. 11). Августин, описуючи у «Сповіді» наростання скепсису щодо маніхейства, яке передувало його наверненню у християнство, говорить про наукові знання як про область знань, що стоїть набагато нижче за богословські істини. Тим не менше, для нього є очевидним, що Всесвіт керується об'єктивними законами, підвладними людському пізнанню. Він дорікає маніхеям якраз за те, що вони нехтують наукою, прикриваючи своє незнання власноруч створеною міфологією. Про одного з маніхейських лідерів, Фауста, він пише: «Я поставив йому кілька запитань, які мене дуже непокоїли, і переконався, що він не має уявлення про вільні науки» (Сповідь, кн. 5, гл. 7). Відсутність монополії томістичної традиції стосовно гармонійної єдності віри і розуму відзначається і в сучасній католицькій думці. Енцикліка Івана Павла II «Fides et ratio» справді підкреслює суттєве значення Томи (Fides, 43-44), але при цьому наголошує на осмисленні єдності віри та розуму ще з часів апологетики і патристики (Fides, 38-41).

Костельників мотив «синтезу» релігії і тогочасної науки ще не робить його представником неотомізму (навпаки, як буде неодноразово показано у цій дисертації, розуміння Костельником взаємовідносин між наукою і релігією не відповідало томістичній методології). У творчості Костельника важко знайти захоплення онтологічними, гносеологічними та богословськими міркуваннями Аквіната чи, принаймні, критичний розвиток його ідей. Тома і вся схоластика оцінювалися Костельником зі значною долею зверхності. Наприклад, у «Трьох розправах про пізнання» Костельник з романтичних позицій критикує схоластику за «надмірну» систематичність пізнання [116, с. 151] – у тому самому руслі, що й сучасну йому науку.

Як один із лідерів «восточників», Костельник ставиться критично і до богословських акцентів Томи, які відіграли важливу роль у доктринальному самовираженні латинського християнства, а відтак позначилися і на

богослов'ї унійної Церкви. Костельник критикував греко-католиків, які сприймали міркування латинських теологів «за загально католицькі, а отже обов'язуючі для себе» [102, с. 257]. Так, зокрема, він критикував не лише пов'язані з Євхаристією практики, які перейшли до унійної Церкви з латинського обряду, але й їхнє богословське підґрунтя, яке у свою чергу спиралося на спадщину схоластики. Однією з полемічних стратегій у «Спорі про епikleзу» є критика перенесення схоластами у сакраментологію Аристотелевих понять форми і матерії, що позначилося і на особливих акцентах у розумінні анафори. Цей ракурс помітний уже на перших сторінках праці [113, с. 3]. Слід відзначити, що застосування у сакраментології понять матерії і форми було властивим не лише для унійної Церкви, але й для українського православ'я часів Петра Могили. Ба більше, катехизм Могили виокремлює як форму Євхаристії слова установлення [76, с. 165-167]. Як зазначає Ігор Ісіченко, тогочасне могилянське богослов'я керувалося «засадою не запозичення західного досвіду, а синтетичного сприйняття християнської теологічної традиції як цілості в динамічній співдії візантійського та римського складників». Дослідник продовжує: «Це, як бачимо, не суперечить дбайливому плеканню східної ідентичності, але виявляє розуміння богослов'я як понадконфесійної науки» [73, с. 162]. Для Костельника, натомість, осмислення анафори крізь призму понять матерії і форми було згубним латинським запозиченням, що вказувало на богословську несаможиттєвість унійної Церкви.

Реагуючи на тези, які висловлював Г. Костельник, «западники» теж апелювали до питання ставлення до Аквіната. У присвяченій полеміці з «восточниками» відозві єпископів Григорія Хомишина і Йосафата Коциловського (1929) серед звинувачень у бік Костельника було невизнання ним Аквінатового авторитету: «В нього св. Тома з Аквіну, котрий після оречення Церкви є князем богословів, не має в тій справі авторитету, бо о. Костельник є сам для себе вистачаючим авторитетом» [197, с. 186].



Ідеї Томи у тих чи інших модифікаціях неминуче позначалися на інтелектуальному ландшафті унійної Церкви в силу особливостей освітньої формації, котру проходило греко-католицьке духовенство. Іван Музичка, розповідаючи про становлення української богословської науки першої пол. ХХ ст., наголошує, що на неї закономірно мала вплив загальна динаміка католицької теології з неотомістськими акцентами: «Наші богослови і піонери (богословської науки. – І.З.) були учнями тієї богословії і в загальному на ній взираються (...) Львівські богослови – учні західних богословських шкіл (Рим, Інсбрук, Відень, Фрайбург) – то учасники нового динамізму богословських наук і цим теж дається пояснити народження нашої богословської науки в 20-х роках» [150, с. 11].

Однак Костельник знаходився в опозиції до такого стану речей. Цим він відрізнявся не лише від «западників» на чолі з Григорієм Хомишиним, але й від представників оточення Андрея Шептицького. Серед останніх яскравим апологетом Томи і схоластики був Йосиф Сліпий. У своїй розвідці про історію схоластичної філософії та теології Сліпий присвячує окрему увагу особливостям її рецепції на християнському Сході – у Візантії, Україні, Росії. Він констатує упередженість, яка сформувалася відносно схоластики у Росії і перейшла до України: «Непривітним поглядом, як протестанти і вільнодумці, дивляться на схоластику православні богослови. Найперше вони пересвідчені, що схоластична богословія стоїть у різкім противенстві до грецької традиції, а тим самим є вже чимось згідним. Суть схоластичної богословії лежить у заміні об'явлених правд на метафізичні абстракції. (...) Цей погляд російських учених перейшов і до українських історій літератури» [178, с. 105-106]. Переконав про чужість схоластики християнському Сходу Сліпий протиставляє апеляції до минулого: до дискусій щодо схоластики у Візантії, намагання унійного митрополита Йосифа Велямина Рутського гармонійно поєднати у богословській освіті Тому та Івана Дамаскина, значення, яке схоластика мала для київської православної

богословської традиції. Сліпий підсумовує: «Цей огляд свідчить, який фермент викликала схоластика, а, зокрема, Тома на Сході. Його твори пробудили приспану візантійську і київську богословію і промощували тверду дорогу св. Унії. І видно далше без труду, що дійсно ті богослови, що основніше простудіювали Тому, сильніше держалися єдності Церкви і в ніякий спосіб не далися відвести від цієї ідеї. Та й нині не треба боятися, щоб, узявши до рук Аквінатову Суму, Схід затратив у розвитку богословії своїх вагомих ціх (рис. – І.3.). Схоластичний архитвір містить у собі квінтесенцію богословської науки і тому становить безумовну основу дальшої праці» [178, с. 112].

У середині 20-х між Сліпим та Костельником розгорілася полеміка щодо значення Томи для східного християнства. 19 грудня 1924 р. Сліпий виступає на секції Богословського наукового товариства з доповіддю «Про вплив св. Томи на орієнтальну теологію», 4 січня 1925 р. Костельник присвячує свій виступ критичному розгляду праці Сліпого «Св. Тома з Аквіну і схоластика» [13, с. 46]. Невдовзі полеміка перенеслася на шпальти релігійних видань. Костельник користувався шпальтами «Ниви», редактором якої він був [87 ; 88 ; 104]. Й. Сліпий виступив в обороні своєї позиції на сторінках «Богословії» [177 ; 180]. Якщо у «Спорі про епikleзу» Костельник скептично ставився до чіткого виокремлення форми Таїнств, то Сліпий у «Догматиці Вселенської Церкви» активно посилався на схоластичну методологію і писав про матерію і форму Таїнств як щось самоочевидне [176, с. 161-162]. Пізніше, у «Споминах», Сліпий так підсумує свій конфлікт із Костельником: «Я боронив схоластичної філософії, яку о. Костельник хотів поборювати» [179, с. 133]. Антитомістичні настрої Костельника в принципі не дозволяють віднести його до представників неотомізму. Особливо, якщо брати до уваги вузькість самого поняття «неотомізм».

Звісно, неотомізм не був цілком монолітним явищем. Поняттям неотомізму можна охопити широке коло мислителів: від консервативних

прихильників томістичної традиції (наприклад Р. Гарігу-Лагранж), до «представників різноманітних шкіл неотомізму», кожна з яких «намагалася вести діалог із сучасними філософськими системами» [8, с. 59]. Однак за всім цим плюралізмом стояла спільна риса – опора на думку Томи (а це не лише особливості розмежування компетенції віри та розуму, але й учення про буття і сутність, потенцію та акт, матерію і форму, природу та благодать, специфіка розуміння Бога як над-сущого, вчення про аналогію буття, специфіка морального богослов'я та політичної філософії тощо). Вузкість поняття неотомізму можна проілюструвати, звернувшись до проблеми співіснування неотомізму і філософського спадку Франсиска Суареса. Представник «другої схоластики», Суарес впродовж декількох століть виступав у ролі одного з головних інтерпретаторів засадничих питань «першої філософії». Проте контрмодерністські заходи Ватикану суттєво похитнули його становище, оскільки «24 томістичні тези» (див. про них нижче) значною мірою суперечили суаресівській метафізиці [78, с. 34]. В подальшому в межах неотомістських історико-філософських студій томізм Суареса було поставлено під великий сумнів. І якщо окремі неотомісти (М. Грабман, Ж. Пікар, Б. Янсен) намагалися хоч якось захистити томізм Суареса – нехай і в «дисидентській» формі, – то стовп неотомістської історії філософії Етьєн Жильсон обрав «позицію безкомпромісного антисуаризму» [24, с. 76]. На тлі антитомістичних поглядів Костельника відмінності між філософією Томи та Суареса здаються мікроскопічними, але їх було більш, ніж достатньо, аби представники неотомізму не могли їх ігнорувати.

Якщо й зараховувати Костельника до якоїсь із течій у тогочасному інтелектуальному житті Католицької Церкви, то мова повинна йти не про неотомізм, а про те, що можна вважати його протилежністю, – католицький модернізм. Таким чином характеризували інтелектуальну позицію Костельника уже його сучасники. Костельник, словами І. Гриньоха, «був

відомий зі своїх у теології ліберальних і модерністичних переконань» [50, № 7-8, с. 167]. У наш час розгорнуту аргументацію на користь тези про модернізм Костельника запропонував О. Гірник [44, с. 66-83].

Зарахування Костельника до числа католицьких модерністів дозволяє краще збагнути його антитомістську позицію. Ставлення до спадщини Томи було лакмусовим папірцем у полеміці між модерністами та традиціоналістами. Спадщина Томи і схоластика в цілому були для модерністів «позбавленими життя замкненими і статичними системами» [228, р. 252], «одним із чинників, що заважають подальшому розвитку Католицької Церкви і її відкритому діалогу з сучасним світом» [59, с. 92]. Водночас Ватикан у своєму намаганні протидіяти модерністами адміністративними методами зробив ставку саме на абсолютизацію положень Аквінатової філософії та теології. Одним із завдань неотомізму, як зазначає О. Шепетяк, було «сформувати альтернативу до модерністського богослов'я» [205, с. 238]. Тома підноситься на щит спротиву модернізму вже в енцикліці Пія X «*Pascendi Dominici gregis*» (9 вересня 1907 року) – документі, що поклав початок систематичному протистоянню модерністам. На значенні томістичної філософії в освіті духовенства наголошує *motu proprio* «*Sacrorum Antistitum*» від 1 вересня 1910 року. 29 червня 1914 року Пій X публікує *motu proprio* «*Doctoris Angelici*», де з іще більшою переконливістю наголошує на потребі спирати католицьку освіту на ідеї Томи. Того ж року Ватикан оприлюднює «24 томістичні тези», які коротко викладають ідеї Томи як антитезу модерністським віянням; тези зачіпають онтологію (1-7), космологію (8-12), психологію в сенсі вчення про душу та інтелект (13-21), теодицею (22-24). Хоч із ім'ям наступника Пія X – Бенедикта XV – пов'язують зменшення тиску проти модерністів (дійсних чи гаданих), виданий за часів його понтифікату Кодекс канонічного права (канон 1366, § 2) робить ті самі наголоси на значенні Томи, що й документи

Пія Х (втім, робота над кодексом розпочалася ще за Пія).

Олег Гірник відзначає три риси модерністської течії, які характерні і для творчості Костельника: «необхідність достосування християнської релігійно-філософської думки до сучасних досягнень природничих наук (передовсім фізики та біології), потреба реформування 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» [44, с. 68]. «Перші ідейні хитання і розчарування о. Гавриїла» дослідник пов’язує з часом українсько-польського конфлікту [44, с. 66].

«Хитання», які спостерігалися подальшу чверть століття, були значними. 1925 року у «Християнській апологетиці» Костельник протиставляє себе поглядам модерністів [117, с. 46]. Попри те, що ця книга видана в рік, коли якраз розгорілася полеміка між Костельником та Сліпим, окремі елементи її структури перегукуються зі структурою Аквінатової «Суми проти поган». Говорячи у «Християнській апологетиці» про душу, Костельник показує, що вже тоді захоплювався ідеями спиритизму. Однак він поділяє класичний аристотелівсько-томістичний підхід, що полягає у виокремленні трьох родів душ: вегетативної (рослинної), сенситивної (тваринної) та раціональної – душі у повноцінному сенсі, людської душі [117, с. 116-117]. 1945 року він критикує такий підхід, вважаючи, що середньовічні схоласти проклали шлях до матеріалістичного заперечення субстанційності душі [100, с. 258].

За три роки до «Християнської апологетики» Костельник виступає з працею «Народна чи Вселенська Церква», де захищає католицькі засади від викликів, пов’язаних зі зростанням національного партикуляризму. У цій праці, з-поміж іншого, богослов стає на захист вищого вчительського уряду Папи Римського і відстоює ортодоксальне розуміння непомильності Церкви: «Без того “дару непомильності” Христова Церков могла би виродитись, зійти на манівці, а так ціле діло Христове пропало б» [103, с. 15-16]. Натомість

1945 року Костельник не лише не боронить папства, але й робить заяву, сумнівну як із католицької, так і з православної точок зору: «Ні св. Письмо не є непомильне, ні апостоли не були непомильні, ні Церква не є непомильна, ні вселенські собори не були непомильні. “Непомильність” – це поняття, яке на землі стосується тільки до машини, а людина – це не машина!» Бог, на думку пізнього Костельника, не подарував Церкві непомильності і вимагає лиш «нашої гри, нашого змагання з загадковою темрявою, яка нас оточує» [44, с. 82].

Таким чином під кінець життя Костельник зайняв радикально модерністську позицію. Як зазначає американський дослідник Т. Вудс, «для модерністів жодна релігійна догма не могла розглядатися як незмінна й абсолютна, оскільки вона була всього лиш інтелектуальним вираженням релігійного чуття вірянина» [78, с. 30]. Думки, які висловив Костельник, були чітко осуджені Пієм Х як одна з головних тез модернізму. Посилаючись на Перший Ватиканський собор, «*Pascendi Dominici gregis*» принципово засуджувала подібні погляди: «Якщо хтось скаже, що це неможливо або недоцільно, аби людина через божественне Об’явлення була навчена про Бога і про поклоніння Йому, хай буде анатема», «Якщо хтось скаже, що божественне Одкровення не є достовірним, а тому люди повинні звертатися до віри лише у відповідності до внутрішнього досвіду і приватного натхнення, хай буде анатема» (*Pascendi*, 6). Варто зауважити, що критика Костельником папського примату також вкладалася у русло модернізму. Серед 65-ти «модерністських помилок», які осуджувалися у сіллабусі «*Lamentabili sane*», відзначалося і прагнення пояснити першість єпископа Риму не Божим Провидінням, а виключно політичними чинниками (*Lamentabili*, 56). Саме такий підхід був властивим для спрямованих проти Папи публікацій пізнього Костельника, котрий переконував, що Папи «заразилися духом імператорського Риму» [56, Т. I, с. 167].

Можливо, саме 1925 рік був роком радикального перелому у поглядах

Костельника. Це у вигідному для себе ракурсі відзначають і автори, що є представниками РПЦ. Ось як пояснює Костельникове «навернення на православ'я» Й. Оксіюк: «Подорож з групою прочан до Рима в 1925 році, безпосереднє знайомство з центром латинської Церкви спонукало о. Гавриїла самому критично дослідити й перевірити багатовікову суперечку Заходу зі Сходом» [153, с. 6]. Наголос на поїздки до Риму виглядає занадто наївно. Навряд чи «безпосереднє знайомство з центром латинської Церкви» могло саме по собі вплинути на богослова, підліткові та молоді роки якого пройшли в римо-католицькому оточенні (спершу у Загребі, потім у Фрібурі). Тим не менше, починаючи з 1925 року, Костельник дійсно нарощує критичну настанову стосовно Риму, обираючи «восточницьку» позицію просто як засіб самовираження. Йосиф Сліпий шукав витоки полеміки, розгорнутої проти нього Костельником, передусім у його інтелектуальній заздрості: «Костельник побачив, що те все переростає йому через голову, і накинувся у дуже грубий спосіб на мої праці» [179, с. 132]. Цілком імовірно, що антиномістичні настрої, які дещо контрастують на тлі «Християнської апологетики», спершу оформилися просто як засіб глибоко суб'єктивної, закоріненої у психологічних чинниках полеміки зі Сліпим (хоч їхні витоки більш ранні).

1926 року ці настрої посилилися. Роздумування над проблемою суб'єктності українського греко-католицизму виразилися у тезах «Нової доби нашої Церкви». Сплеск дискусій із «западниками» чудово послужив цілі самореалізації – разом зі стрімким набуттям статусу опального богослова. Неприязнь із боку Риму не приборкала Костельника, а лише збільшила його критичну позицію, паралельно змусивши шукати теоретичне обґрунтування власного дисидентства. Так, після 1927 р. Костельник пише працю «Викляті святі – Кирило та Мефодій», у 1931 р. працює над розвідкою «Апостол Петро і римські папи, або догматичні підстави папства». Дисидентство в еклезіологічній площині розв'язує Костельникові руки, тож він із часом

переходить на ще більш виражені модерністські позиції, у тому числі щодо взаємовідносин науки і релігії.

У Костельниковій творчості дійсно можна знайти окремі моменти, коли він мислить у руслі томізму. Але в міру переходу на модерністські позиції мислитель змінює ракурс бачення проблеми, маючи чітку настанову на пристосування під науку самої християнської доктрини. Наука за таких умов наділяється більшою легітимністю, ніж засади віри. На практиці такий підхід обертався у побудову неприйнятних із традиційної християнської точки зору концепцій, як от змальована у «Зародковій душі» ідея «регенерації душ» (замість традиційного вчення про творення Богом кожної окремої душі). О. Гірник вважає, що тут наявний «приклад радикального модернізму», і слушно запитує, чи варто бачити у тому, що ця праця була написана того ж року, що й «Апостол Петро і римські папи», одну лиш випадковість [44, с. 77-78].

Говорячи про Г. Костельника як модерніста, варто уникати надмірних спрощень і узагальнень. У першу чергу тому, що сам католицький модернізм був неоднорідним і позбавленим системної організованості явищем, на що вказували його критики. Автор «*Pascendi Dominici gregis*» пов'язував «підступну тактику модерністів» із тим, що вони «викладають своє вчення невпорядковано і не в цілісному вигляді, але у вигляді розрізнених і ніби випадково розсипаних положень» (*Pascendi*, 4). Про модернізм як єдину течію можна говорити не через те, що він мав якусь єдину «програму» (хоч спроби скласти таку «програму» існували), а через наявність ряду характерних тенденцій, які у випадку того чи іншого представника модернізму комбінувались і проявлялися по-різному. У наступних двох розділах ми детальніше побачимо, як ці тенденції проявлялися у випадку Костельника.



## ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 1

У першому розділі ми оглянули специфіку сприйняття постаті та ідей Г. Костельника від часу загибелі до сьогодення, деталізували методологічні засади дослідження та його термінологічні аспекти, відобразили основні риси інтелектуальної позиції Костельника, враховуючи її динамічний характер і приділяючи увагу чинникам її формування.

Інтелектуальна спадщина Костельника чекала на неупереджене наукове вивчення протягом тривалого часу. Якщо не рахувати цікавість до постаті Костельника серед його земляків у Югославії, таке вивчення розпочалося лише після краху СРСР. Попри діаметрально різні підходи до Костельника з української/греко-католицької сторони та сторони радянських авторів і представників РПЦ, їх об'єднує спільна риса – недостатня увага до психологічних якостей та специфіки поглядів мислителя. Саме навколо цього ігнорування і будуються діаметрально протилежні оцінки Костельника як «зрадника віри і народу», «жертви обставин» та «палкого борця за православ'я».

Обрані нами методологічні засади продемонстрували свою дієвість уже при аналізі загальних рис інтелектуальної позиції Костельника. Сперті на феноменологічний підхід та принцип історичності методи доктринальної верифікації та компаративного аналізу показали свою евристичну цінність допомігши нам детальніше розглянути Костельника як представника католицького модернізму, зарахування якого до числа неотомістів не має підстав. Біографічний метод допоміг нам краще реконструювати еволюцію поглядів Костельника у бік католицького модернізму, а також побудувати гіпотезу про вагомий вплив психологічних якостей Костельника на його інтелектуальну позицію. Ця гіпотеза, а також погляд на Костельника як представника модернізму стануть вагомими при просуванні нашого дослідження вперед, до вужчих проблемних полів.

## РОЗДІЛ 2. ПРИЧИНИ ТА ЗМІСТ ПРОЦЕСУ СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ

### 2.1. Світоглядно-ментальні трансформації як теоретично-психологічне підґрунтя розгортання секуляризації

Демонструючи вже в студентські роки значний інтерес до психології, Г. Костельник з часом почав проявляти особливу зацікавленість психологічним виміром релігійного життя. Зрілий Костельник називає джерелом релігії «пробудження духа», «глибоку уяву», «пробуджену свідомість» [112, с. 359]. Такий підхід дуже близький до змальованого в «Pascendi» модерністського бачення витоків релігії у «релігійному чутті», котре розвивається в силу «життєвої іманентності» (Pascendi, 10).

До значної психологізації релігії Костельник приходив поступово. 1919 року він писав: «Шкала нашого чуття без кінця і міри. Від звірства до ідеального гуманізму, від грубої змисловості 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 свободна воля без внутрішнього зобов'язання. І тут потрібне доповнення – могутнє 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 ослабий! Найсильнішим середником тут є позитивна релігія». Далі Костельник цитує іронічне зауваження Гілберта Честертона: «Ліпше молитися до місяця і сонця, до котів і крокодилів, як до внутрішнього світла» [93, с. 178]. Тобто Костельник указував на те, що суб'єктивних, внутрішніх джерел релігії недостатньо – вони обов'язково мають доповнюватися зовнішньою нормативністю, «нормою згори». Але згодом Костельник почав концентруватися передусім на внутрішніх, психологічних

джерелах релігії, ігноруючи зовнішню нормативність.

Зворотньою стороною такого ракурсу розуміння релігії стало зацікавлення психологією атеїзму. Костельник запропонував у цій царині низку оригінальних міркувань стосовно ментального виміру розгортання процесу секуляризації. Значна частина цих міркувань стосується проблеми впливу на релігійність наукового розвитку і концентрується довкола таких концептів як «фізикалізм», «нормальна свідомість» та «чуття безтаінственності».

Поняття «фізикалізм» було запроваджене у філософський обіг неопозитивістами, зокрема Отто Нейратом та Рудольфом Карнапом. У широкому сенсі фізикалізм – це філософська позиція, згідно з якою у світі не існує нічого крім фізичної реальності. У цьому сенсі термін «фізикалізм» синонімічний терміну «матеріалізм». Але категоричність позиції фізикалізму відкриває нам її вужчий сенс, адже неминуче зачіпає проблеми мислення і свідомості. В цьому сенсі фізикалізм – це «позиція у філософії пізнання, яка передбачає, що всі події і відношення, у тому числі ментальні, є проявами фізичних подій і відносин» [216, с. 155]. Відповідно до фізикалістичної позиції, будь-який елемент реальності (навіть якщо він здається «нематеріальним» і «духовним») може бути пояснений за допомогою фізики. Відтак фізикалізм фактично делегітимізує субстанційне розуміння людської свідомості (не кажучи вже про всю повноту традиційного християнського розуміння душі). Костельник вживає поняття «фізикалізм» у дещо іншому сенсі. Для нього «фізикалізм» – це матеріалістичний тип не тільки розуміння, але й відчуття світу, не лише теоретично, але й психологічно зумовлене намагання бачити у світі тільки те, що є доступним вивченню з точки зору природничих наук.

В окремих фрагментах своєї творчості Г. Костельник пов'язує виникнення «фізикалізму» з диспропорцією у сферах мислення і знань, зокрема надмірним розвитком природничих наук. Здебільшого філософу йдеться не про засудження природничих наук як таких, а про їхній

«надмірний» розвиток. Тут він виходить з традиційних християнських уявлень про те, що зло 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, ієрархію, тобто такий стан речей, коли «менший лад уступає більшому», а «нижче єство служить вищому». Зло, натомість, є «тільки процесом» – процесом, коли «нижче єство займає місце вищого, коли менший лад займає місце більшого ладу, коли лад переходить у нелад» [112, 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 – ввесь свій світогляд. Коли ж одна група клітин вирветься з гармонійної залежності від інших... то твориться рак» [95, с. 203-204].

У праці «Зависть богів» Костельник так говорить про причини духовного занепаду Західної цивілізації: «Це революція, жахлива революція, яка триває безнастанно від французької революції з кінця XVIII століття – а, властиво, від самих початків новітньої європейської науки. Первородним гріхом тієї науки було те, що вона родилась як революція проти схоластики, отже, проти теології» [95, с. 196]. Костельник пише, що поширений у часи Середньовіччя принцип «*philosophia est ancilla theologiae*», якщо його розуміти «в доброму значенні», – це «вічна й непоборна правда» [112, с. 330]. Цитовані рядки – одні з небагатьох, де Костельник є близьким до схоластичного розуміння ієрархії знань. У наступному підрозділі буде показано, що мислитель на практиці сам відходив від такого підходу. Тим не менше, обмірковуючи генезу «фізикалізму», Костельник побачив у якості однієї з його причин зміну пріоритетів у сфері людських знань, порушення ієрархії наук.

Можна порівняти викладені щойно міркування з думками Йозефа Ратцінгера. Розмірковуючи про розвиток панівних на Заході світоглядних

парадигм, Ратцінгер пише: «В науковому знанні Античності та Середньовіччя вважали, що знання людських речей може бути лише “техне”, ремісничою майстерністю, і ніколи справжнім знанням і справжньою наукою. Тому в середньовічному університеті artes, мистецтва, були лише попередніми щаблями власне науки, яка досліджує саме буття» [169, с. 52]. Далі, описуючи такий тип світоглядної парадигми, котрий вслід за Костельником можна визначити як «фізикалістичний», Ратцінгер зазначає: «Таким чином “техне”... перестало бути нижчим ступенем духовного розвитку людини, навіть якщо для суто гуманітарно орієнтованої свідомості воно все ще має дух варварства. Щодо загальної духовної ситуації, то тут становище принципово змінилося: “техне” більше не вигнане у нижню палату наук, чи радше нижня палата знову стала визначальною інституцією, а “вища палата” здається всього лиш притулком для пенсіонерів шляхетного роду» [169, с. 56].

Говорячи про вплив «фізикалізму» Костельник пропонує поняття «вищий світ» та «нижчий світ». «Фізикалізм», на думку Костельника, «відібрав» у людини «вищий світ», залишивши «нижчий». Як наслідок – «чуття принорвлюється до сього нижчого світу, шукаючи приємності в безмежній сфері гріха, в невідповідальності за свої рухи». Далі філософ 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”...» [112, с. 341].

Вжиті Костельником поняття «вищий» та «нижчий світ» можна було б проінтерпретувати як відмінні реально існуючі онтологічні горизонти. 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» [114, с. 33]. Далі Костельник ототожнює «світ», який постає на ґрунті десакралізованої

свідомості, із євангельським образом «світу цього» [114, с. 36].

Як бачимо, Г. Костельник не лише звертає увагу на ментальні трансформації, але й бере до уваги їхній вплив на життєві, поведінкові пріоритети. Панорама десакралізованої реальності стає передумовою гедоністичних настроїв, котрі, в свою чергу, ведуть до гріха. Задовольняючи себе поверхневим рівнем світовідчуття, людина 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 – потяг до Бога. Повторимось: причиною таких трансформацій є «надмірний» розвиток науки. «Чи ви не звернули уваги на те, що всякий життєвий процес веде до заперечення себе, до виродження, до свого розкладу? – Запитує філософ. – Сідають голодні люди за стіл, і чим довше їдять, тим більше втрачають смак». І далі зазначає: «Чи не припускаєте, що процес науки, процес духовного розвитку 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...» [112, с. 340].

У «Зависті богів» Теолог, звертаючись до Фізика (твір побудований у формі діалогу між Теологом та Фізиком), 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 занесли 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» [95, с. 174]. Обмеженість продиктованим «фізикалізмом» образом світу (світ «механічного діяння») призводить до атрофії «духовних очей», що

негативно позначається на здатності до живої, щирої, палкої віри в Бога (це явище можна порівняти зі втратою зору в умовах темряви). Така «духовна сліпота» веде до нівелювання законів надприродного 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!» [95, с. 195].

Відсутність зацікавлення глибиною та першопричиною буття у рецепції Костельника тісно пов'язана з «чуттям безтаїнственності». 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» [40, с. 206]. «Чуття безтаїнственності» пов'язане з прагненням зрозуміти тайну механічно і грубо. Як наслідок, з одного боку, з'являється поверхнєве задоволення потягу до тайни, з іншого – суть тайни залишається не пізаною: «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 висліду: 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» [40, с. 204].

Отже, відчуття тайни, на думку Костельника, має відігравати у духовному житті людини дуже велике значення. І навпаки: зникнення відчуття тайни, виникнення «почуття безтаїнственності» призводить до духовного збіднення людини, стає передумовою атеїзму. Дозволимо собі зробити кілька штрихів компаративістського характеру, щоб вписати ідеї Костельника в загальну картину реакції релігійних мислителів на виклики

секуляризації.

«Ненаситну спрагу знання» вважав причиною посилення матеріалістичних настроїв один із найвідоміших представників української релігійної філософії Памфіл Юркевич: «Ненаситна спрага знання, прагнення зробити все знання прозорим, не залишивши жодної точки в дійсності не розкладеною, не виведеною, прагнення розрахувати і передбачити мисленню будь-яке явище та його майбутнє з математичною точністю, – ось ті психічні мотиви, які, на нашу думку, обумовлюють явище матеріалізму у наші дні» [217, с. 196-197]. Сприйняття модерних свідомості та ментальності як таких, що характеризуються «ненавистю до тайни», були властивим і Рене Ґенону. Саме «Ненавистю до тайни» Ґенон називає дванадцяту главу своєї праці «Царство кількості і знаки часу», у якій, зокрема, зазначає: «Істина полягає у тому, що сучасний дух у всіх тих, хто в якій-небудь мірі ним заражений, передбачає автентичну ненависть до тайни. (...) Сучасний стан свідомості влаштований так, що вона не може витримувати жодної тайни...» [37, с. 89]. О. Гірник проводив паралелі між підкресленням значення відчуття тайни Костельником, Ґеноном та Павлом Флоренським [46]. Зрештою, на згасання відчуття тайни як чинник секуляризації вказують і сучасні дослідники явища секуляризації [187, с. 357].

Перераховані паралелі дозволяють говорити, що Костельникові міркування про «чуттям безтаїнственності», резонуючи з міркуваннями інших мислителів, мали під собою ґрунт. Та все ж можемо поставити ряд питань. Що таке «тайна»? Чи є можливим її дискурсивне визначення? Чи, навпаки, Костельник вживає поняття, що піддається лише інтуїтивному розумінню? У теологічній площині поняття тайни має чіткіші контури. Передусім воно важливе для опису людських спроможностей пізнання Бога: Бог – це Тайна, апофатика має примат відносно катафатики, катафатичні судження є умовними, людина спроможна сприймати сутність Бога (хоч і не цілком її вмістити) лише у Житті Вічному. Концепт тайни можна застосувати



і до тих предметів віри, які не є властивостями Бога. Тайнами в епістемічному сенсі є Таїнства (в сакраментологічному сенсі). Концепт тайни часто застосовується стосовно тих або інших подій священної історії. Тайнами, наприклад, називаються теми, що стають предметом роздумів під час молитви на вервиці. У будь-якому випадку тайна, якщо її предмет становлять *речі теологічного характеру*, є ніби запрошенням просуватися вперед, до Бога. Але Костельник говорить про тайну у контексті пізнання такої реальності, яку можна назвати світом нашого повсякденного досвіду. У чому саме має полягати таємничість цього світу? У яких структурах нашого пізнання чи відчуття цього світу має міститися «тайна»? Чи не маємо ми тут справу зі спробою «заземлення» релігійного досвіду (власне, досвіду переживання *нумінозного*) – з перенесенням логіки «таємничості» речей теологічного характеру на світ повсякденного досвіду? У наступного підрозділі ми зупинемося на цьому питанні детальніше.

Тепер проаналізуємо запропоновану Костельником концепцію «нормальної свідомості». Цю концепцію філософ розкриває насамперед у VII розділі праці «Світ як вічна школа», що носить назву «Біле світло дня». Словосполучення «біле світло» він використовує у якості метафори поняття «нормальна свідомість», підкреслюючи таким чином нейтральність останньої (біле – це результат змішання усіх кольорів, своєрідний «нуль» кольору). Розглядаючи «нормальну свідомість» як психологічну передумову виникнення атеїстичного світогляду, Костельник не дає їй виключно негативної оцінки і зображує як щось базове. «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» [112, с. 354]. Отож, Костельник розглядає «нормальну свідомість» як даність, старт, котрий дарує можливість дійти до стану «пробудженої свідомості», про яку ми згадаємо нижче.

Якщо «нормальна свідомість» у рецепції Г. Костельника не

розглядається як щось виключно негативне, то чому він приділяє їй так багато уваги? На думку філософа, проблема криється не в нормальній свідомості як такій, а в тому, що вона «апотеозується» в умовах сучасної йому цивілізації: «Наш вік, вік механічних наук, апотеозує нейтральну, сіру свідомість» [112, с. 356].

Філософ пов'язує «нормальну свідомість» зі звуженням людського кругозору і переважанням дискурсивного мислення над інтуїтивним пізнанням. Він вважає, що людський розум «куди сильніший у своїх інтуїтивних схопленнях, ніж у дискурсивних» [112, с. 360]. Відтак, обмежившись «нормальною свідомістю» з притаманним їй дискурсивним мисленням, людина втрачає бачення тих обривів, котрі роблять цей світ таємничим. Костельник зазначає: «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 відчуваємося свободними, безпечними і пануючими. А в нічній темряві, при дрібних світилах небесних зір відчуваємося непевними, прибитими безмірністю буття й занепокоєними загадкою життя» [112, с. 354].

Наведена щойно цитата наводить на думку про своєрідний «маховик» утвердження «нормальної свідомості» коштом 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 тайни, заперечує її, вперто не хоче її бачити. Наведемо об'ємну цитату: «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 тічуття 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, відчують страх перед її морем і втікають від нього. Коли й думають про душу, то на взірець геометричних фігур – убивають у ній властиве ядро життя» [112, с. 354-355]. У світлі Костельникових міркувань цікаво виглядає деталь, відзначена Євгеном Онацьким: на рівні народних архетипів білий колір може як відсилати до піднесено-сакральних смислів, так і символізувати «денне сонячне світло і взагалі тутешнє наше земне життя» [156, с. 92].

Зміст поняття «нормальна свідомість» можна краще зрозуміти на тлі її антиподу – «пробудженої свідомості». «Пробуджена свідомість, – пояснює Костельник, – се не чуття, але ціла душа зі своїм розумом і чуттям, одначе в стані повного пробудження. Як лампа, котра світить повним своїм світлом» [112, с. 359].

Як же досягти стану «пробудженої свідомості»? З одного боку, Костельник вказує, що вона є плодом вольових зусиль, цілеспрямованої праці над собою. Апелюючи до євангельських слів про те, що «Царство Небесне здобувається силою» (Мт. 11:12), мислитель пише: «світ так створений, що за великі речі треба боротися – і за велике щастя, і за великі думки, і за велику свідомість» [112, 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» [112, с. 359-360]. Подібну думку Костельник озвучує у «Справжньому

джерелі атеїзму»: «Не є це ніяке диво, що дуже багато атеїстів навертаються перед своєю смертю» [114, с. 37].

Одним із витоків протиставлення «нормальної» і «пробудженої свідомості» ймовірно варто вважати впливи хорватського романтизму (зокрема ідей Франьо Марковіча), на яких наголошував О. Гірник. Якщо враховувати цю обставину, то немає нічого дивного у тому, що «пробуджену свідомість» він порівнює зі станом поетичного натхнення: «Якщо Ви того факту ще не підглянули й над ним не призадумалися, то він Вам зразу нічого не скаже. А для мене він став ключем, котрий відомкнув мені світ як “вічну школу”. Сей факт підглянув я найперше – ще в моїх студентських часах, і висловив я його в одній з моїх хорватських поезій. Я досвідчив на собі (що кожний поет мусить досвідчити), що під час поетичного настрою моя свідомість якась інакша, ніж звичайно. “Поетичне натхнення” се наче розщеплення світла свідомості: біле світло дня розціплюється в райдугу. А через сей контраст відрізнив я нормальний стан свідомості, схопив його нейтральність» [112, с. 353].

Костельник, котрий сам вдавався до поетичної практики, розглядав поезію в особливій, релігійній оптиці. Справжній поет, на його думку, «вже по своїй природі релігійний», оскільки поезія «є твором душі», «захватом душі під впливом прикмет абсолюту, яким є Бог». «Душа поета, – продовжує мислитель, – не вдовольняється щоденними обставинами і їх поліпшенням, але завше шукає основної тайни життя – абсолюту, яким є Бог» [118, с. 8]. Ба більше, Костельник безпосередньо пов’язував поетичну геніальність із релігійністю поета. «Ясна річ, матеріалізм убиває душу, а тим самим і поезію» – вважав мислитель [99, с. 71].

Олег Гірник зауважує, що Костельниковій рецепції поетичної творчості була притаманною «своєрідна містична забарвленість». У цій рисі світогляду українського філософа Гірник бачить хорватські впливи: «Містична складова була присутня і в маніфестах тодішніх хорватських модерністів. Так у

часописі “Mladost” за 1898 рік представники т. зв. віденської групи хорватських модерністів, що були під безпосереднім впливом віденської сецесії, опублікували свій програмний маніфест: “У кожного з нас, і в глибині душі всього людства, є якесь стремління до мріяння, щоб уникнути страждань та болю. У тихому кутику нашої душі є невидиме джерело, яке таємниче дзюрчить, шепочучи про таємниці нашої душі та всесвіту. Тому боротьба проти матеріалізму є нашим девізом”. Відтак письменник Мілівой Дежман Іванов у часописі “Hrvatski salon” написав наступне: “Модерн (тут під модерном варто розуміти не парадигму Нового часу, а мистецький напрям кін. ХІХ – поч. ХХ ст. – І.З.) не є певною школою і відповідним стилем. Модерн – це боротьба індивідуума за свободу. Модерний митець не належить до жодної школи... Кожен нехай живе своїм життям. Реалізм намагався зруйнувати будь-яке відчуття чогось надприродного. Але в людській душі неможливо притупити трансцендентні пориви. Модерн визволив нас від обмеженості. Відкрив нам цілий світ, відкрив нам нові горизонти”» [42].

Для Г. Костельника – як і для представників хорватського романтизму – поезія була чимось радикально відмінним від свідомості «розчарованого» світу. «Відкриття нових горизонтів», про яке говорив хорватський письменник, було протилежним «намаганню зруйнувати будь-яке відчуття чогось надприродного». У першому неважко помітити Костельникову «пробуджену свідомість», якій протистоїть «реалізм» «чуття безтаїнственності».

Костельникова «пробуджена свідомість» дещо перегукується з класичним католицьким ученням про стан освячуючої благодаті, тобто стан, коли людина завдяки дії Святого Духа розвиває свої «природні» і отримує «надприродні» здібності. Цими здібностями є «влиті чесноти», які поділяються на богословські (віра, надія, любов) та моральні (розсудливість, справедливість, мужність, помірність), дари Святого Духа (знання, розум, мудрість, рада, мужність, побожність, страх Божий) і загальна духовна

радість (передусім у молитві). Вчення про освячуючу благодать було притаманним і для УГКЦ часів Костельника, входило до базового курсу катехизації мирян (скажімо, у адаптованому до потреб вірних грецького обряду «Католицькому народному катехизмі» Франца Шпіраго [213]). Утім, у той час, коли Костельник роздумував над засиллям «нормальної», а не «пробудженої» свідомості, єпископ Григорій Хомишин нарікав на низький рівень богословської освіченості не лише мирян, але й священників, які подекуди не могли дати визначення поняттю освячуючої благодаті, хоч «освячуюча благодать з всіх справ і правд є найважливіша і найконечніша»: «Для вислуження і привернення нам тої благодаті Син Божий воплотився, терпів муки і поніс лячну смерть на хресті. Хотя й би найгеніальніший вождь цілий світ здобув, то те є нічим у порівнянні до освячуючої благодаті» [197, с. 341].

Умовами перебування у стані благодаті є належне молитовне та сакраментальне життя і відсутність тяжкого гріха. Однак виконання таких умов не гарантує постійного духовного ентузіазму. Духовна сухість або духовний смуток теж можуть бути своєрідними виявами благодаті: становити особливе Боже випробування або вказувати на людську слабкість і підкреслювати, що духовна радість передусім є Божим даром, а не людською заслугою. З іншого боку, такі стани можуть пояснюватися ординарними демонічними впливами, які, знову ж таки, відбуваються у межах Божого допуску. У цілому і західна, і східна християнські традиції містять у собі значний масив міркувань про різну інтенсивність духовного життя: від особливої радості до смутку.

Проте у випадку «пробудженої» та «нормальної» свідомості Г. Костельника маємо суттєвий відхід від традиційних уявлень хоч Заходу, хоч Сходу. Й ентузіазм у релігійному житті, і його протилежність Костельник досліджує не в особистісній площині (площині взаємин конкретної людини з Богом), а у площині історично обумовленій. Аналіз Костельником «духу

часу», який не сприяє релігійній вірі, призводить до того, що Бог як податель благ залишається у його роздумах про «пробуджену» та «нормальну» свідомість за задньому плані. На перший план виходить самодостатня психологічна й гносеологічна проблематика. Відтак Костельник усуває межу між інтенсивністю духовного життя та сферами, які з християнської точки зору є значно нижчими. Наприклад – поетичною творчістю.

Стосовно останньої цікавим є наступний фрагмент із Костельникової 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» [116, 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 ніби 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 безтаінственності».

Відзначимо, що диспропорцію між розумом та інтуїцією Костельник бачив не у лише у «надмірному» розвитку природничих наук, але й у специфіці тогочасного філософування. Повторимо сказане у попередньому розділі: мислитель критично ставився до середньовічної схоластики через її, нібито, раціоналізм. Костельник звинувачував схоластів у тому, що вони, «розчитуючись у Аристотелі», «забагато знали» й недооцінювали інтуїцію [116, с. 151]. Модерну філософію він критикує у подібному ракурсі. Вона, на думку Костельника, погрузла у відірваному від життя

інтелектуалізмі. Рецензуючи одну з праць німецького філософа Рейнгарда Кинаста, 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» [99, с. 96]. Костельник 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» [107, с. 135].

Завершуючи підрозділ, відзначимо ще декілька важливих спостережень Костельника щодо ментальних вимірів секуляризації.

Витоки секуляризації Костельник бачив не лише у світоглядних трансформаціях, але й у зміні побутових обставин життя людини, зокрема в урбанізації. У «Пісні Богові» з притаманною цьому творові емоційністю Костельник пише: «Хто відірвав нарід Божий від Бога? Хто попсував його душу? Брукована міська вулиця! (...) Брукована міська вулиця – це неврожайне тло, вона плодить бацили, що точать душу нашого віку. Вона сухотами заразила людську душу, щоб душа стала так само неврожайною, як і вона сама» [107, с. 149].

На думку Костельника, «чуття нічогості» породжене не лише диспропорцією у сфері знань та методології мислення, але й відірваністю від органічного життя. «Модерне місто й само собою утверджує та збагачує “чуття нічогості”» [114, с. 41]. Селяни менш піддатливі впливові атеїзму – від цього впливу їх береже близькість до природи. «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. (...) 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» [114, с. 36]. Світ природи створений таким чином, що пробуджує у людині релігійний інстинкт. «В астрономічному небі природна людина бачить релігійне небо» [109, с. 4]. Міська людина відірвана від природи, зате «окружена мурами, всякими людськими, технічними, фабричними виробами», а така атмосфера «вбиває в ній містичний змісл життя» [114, с. 41].

Ще одне важливе спостереження Костельника стосується взаємної кореляції атеїзму і почуття 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» [114, с. 35]. «Чуття нічогості» для Костельника є однією з ментальних засад утилітарного ставлення до світу. Якщо збалансована ментальність гармонійно інтегрує людське існування у всеедність суцього, то «чуття нічогості» протиставляє людину світові, породжує гіперактивну настанову відносно нього. Існує і зворотня кореляція: утилітарна й гіперактивна настанова відносно навколишньої дійсності не дозволяє повноцінно розвинути внутрішнє життя.

Такий хід мислення штовхає Костельника по-новому поглянути на статеvu специфіку поширення атеїзму. У кризову для християнства добу жінки залишаються більше релігійними, оскільки сама їхня психіка оберігає їх від атеїзму: «Річ мається ось так: “чуття нічогості” ніколи не буває в жінок таке ж глибоке та сильне як у мужчин. Саме тому, що жінки є чутливі, себто вразливі на барвні почування, “чуття нічогості” (що нівелює всяке глибше чуття) є противне їхній вдачі, до того ж їх чутливість завжди пливка, рухлива, а “чуття нічогості” це наче замороження всякого чуття...» [114, с. 26]. Те, що

жінки лишаються більш релігійними, Костельник пояснює зокрема тим, що для них самовпевненість і спрямованість діяльності назовні не настільки характерні, як для чоловіків: «Жінка з природи призначена, щоби жила під проводом і охороною мужчини, тому вона не рветься так, як мужчина, ані до самостійності-незалежності, ані до певності себе, ані до панування над світом. З цього приводу містичний змісл життя в жінок не мусить так тяжко змагатися з “чуттям нічогості”, як у мужчин. Отже жінки завдяки своїй природі дійсно повинні бути більш релігійні, ніж мужчини» [114, с. 36].

Тут Г. Костельник натрапляє на ще одну диспропорцію. Зрозуміло, що для людини просто необхідна *певна міра* самовпевненості і настанови панування над світом. Ця потреба відображена і на статевому рівні. Одначе почуття самовпевненості і діяльність, спрямована на зовнішній світ, переходячи слушні межі, породжують духовну кризу так само, як і надмір дискурсивного мислення чи нічим не зрівноважених позитивних знань. Таким чином, відповідно до логіки Костельникових міркувань однією з передумов секуляризації можна вважати гіпетрофію у західній культурі чоловічого начала.

На завершення слід поставити питання: наскільки виправданим є зосередження Г. Костельника на «об'єктивних» процесах десакралізації і чи не є це зосередження своєрідною формою пелагіанства – баченням релігійного життя як чогось самодостатнього, такого, що не є у першу чергу виявом Божої благодаті? Найсильніше до цих питань підштовхує наведене вище порівняння Костельникової «нормальної свідомості» та традиційного вчення про стан освячуючої благодаті. З іншого боку, традиційне християнство, особливо ж аскетичне богослов'я, також знає апеляцію до «суто земної» проблематики духовного життя: від накреслення концептуальних схем медитації до дихальних практик. Щоправда, всі ці апеляції не абсолютизуються, а постають як такі, що є невеликим кроком назустріч благодаті. Чи можна те ж саме побачити у Г. Костельника, стане

зрозуміліше при пошуку відповіді на питання про «заземлення» мислителем релігійного досвіду, яке ми поставили у цьому підрозділі і спробуємо побіжно розв'язати у наступному.

## **2.2. Суперечності у поглядах на науку та інтелектуалізм**

У ставленні Г. Костельника до науки присутня певна непослідовність. Ця непослідовність, з одного боку, руйнує стрункність його бачення світоглядних і ментальних процесів, які становили підґрунтя секуляризації. З іншого боку, вона дозволяє говорити про те, що й сам Костельник не був вільним від впливу цих процесів. Чимало фрагментів Костельникових творів не дозволяють звинуватити мислителя у тому, що він відкидає будь-яке «розв'язування життя-буття», будь-яке «усунення тайни». Як було показано у попередньому розділі, Костельника непокоїв саме брак міри, така духовна ситуація, коли «усунення тайни» стало тотальним явищем, котре диктує картину світу. Костельник не заперечував розуму, науки, аналітичного мислення. Натомість він наголошував, що повинна існувати певна ієрархічність, гармонія. Руйнування такої гармонії творить безпосередню передумову атеїзму.

Однак, якщо в багатьох фрагментах своєї творчості Костельник частково виправдовує природничі науки як такі, що не є «злом-у-собі», і їх можна підсумувати фразою із «Зависті богів» «фізика сама собою ні в чому не повинна», то в інших фрагментах його ставлення до цих науки було оповите засадничим скептицизмом. Так, зокрема, Костельник різко критикує науку у «Пісні Богів». «Учені зачали свою працю. Ділити й дробити, дробити й ділити... Ділити до неділимого, дробити до невхопимого. Повільно йде їх мозільна, муравлина праця – повільно як іржа з'їдає залізо. Та вони не вгавають. (...) Розбирають гори на дрібонький пісок, відділяють зеренце від

зеренця... І – ах, яка примхлива наша доля! – коли щось одною рукою дає, то другою рукою податок з нас стягає! – гори зникають, а остаються лише громади дрібного піску. Зникають тверді, непохитні гори, на котрих цвіли цвіти життя чарівні й різноманітні, а остаються лише громади піску – піску одностійного та мертвого, яким вітер мече й уставляє його як хоче. Ах, учені беруть живий твір під свій секційний ніж, а з-під їх руки виходить Божий твір мертвим. Убивають, убивають учені – вбивають життя!» [107, с. 50-51].

Фактично, Костельник критикує аналіз як один із центральних наукових принципів, котрий радикальним чином протистоїть цілісності інтуїтивного пізнання. «Вміють вони розібрати, – пише про науковців філософ, – та не вміють назад скласти... Розібрали світ, а не вміють його назад скласти! Коли розділюють частини, нищать Божого твору! В Божій книзі відтинають букву від букви, складають а до а, о до о, і сваряться між собою, чи це а чи о? – а не розуміють Божих слів. Бо ж смисл слів ні не букви, ні не форми, ні не число, але таємний дух. І лише хто цього духа розуміє, тільки той спроможеться зрозуміти видимі букви, форми й числа, бо не букви родять духа, але дух родить букви, форми й числа» [107, с. 51]. «Хто цілість розкладає на часті – говорить Костельник в іншому місці, – цей дістає часті, але тратить цілість. Находить нижчий смисл, але тратить вищий» [107, с. 134]. Принципи наукового пізнання для Костельника – це ніщо інакше, як «діряві черпаки, якими [вчені] хочуть вичерпати море, а витягують з нього каміння й болото» [107, с. 52].

Продемонстрована непослідовність дозволяє говорити, що у Костельника було два полюси підходу до науки. Перший полюс штовхав філософа до часткового виправдання науки та пошуку формули її порозуміння з релігією (ба, навіть, до підлаштування релігійних переконань під нормативність науки). Натомість другий, «ірраціоналістичний» полюс формував таке силове поле, в якому Костельник демонстрував цілісне засудження науки. Тому в творах Костельника ми можемо знайти і

засудження науки, і твердження, що наука сама по собі не є злом, і прагнення синтезувати обидва твердження.

Уже у «Справжньому джерелі атеїзму» (1935) Костельник виступає з риторикою, яка формально суперечить і цілісному засудженню науки, і критиці «браку міри». Зокрема, він пише: «Новочасні природничі науки в дійсності далеко більше пособляють релігії, ніж атеїзмові» [114, с. 43-44]. Розвиток природничих наук, на думку Костельника, несе небезпеку для релігії лише своїм ментальним виміром: «По правді, природничі науки повалили тільки ті “причини віри”, котрі мали виключно психологічний характер» [114, с. 44]. Проте парадоксальним чином наука навіть у ментальній сфері може не продукувати «чуття нічогості», а долати його. Костельник зазначає: «Наука взагалі розвивається у тому напрямі, що... засоромлює “чуття нічогості”: і будова Всесвіту, і його сили “стають” перед нашими духовними очима щораз більш скомплікованими, дивними, несподіваними, щораз вищого стилю. Так розвій науки не наближається до розв'язки по лінії “нема нічого”, але власне по лінії релігії, котра каже, що є велика тайна, є Бог» [114, с. 45].

Г. Костельник радо вітає успіхи сучасної йому фізики і, відштовхуючись від них, підбирав нові аргументи у полеміці з матеріалізмом. Однак мислитель був змушений визнати, що в соціологічній площині динаміка розвитку науки як ґрунт для ресакралізації світовідчуття та світобачення «не працює», і причиною тому є «мода на відчуженість від релігії» [114, с. 46]. Інакшими словами, Костельник визнає певну автономність світоглядної установки відносно об'єктивних умов формування світовідчуття: вектор розвитку науки змінився і творить передумови для відродження релігійності, проте атеїстична установка (породжена, в тому числі, ментальними впливами попереднього етапу розвитку науки) не дозволяє науковцям чи більш-менш обізнаним із науковими досягненнями людям на основі нової наукової картини світу відродити релігійну почуттєвість.

Суперечливість Костельникового ставлення до науки мала ще два напрями розв'язання (частково взаємопов'язані). Перший із них полягав у мріях про пристосування християнської теології та філософії до здобутків природничих наук (ми ще зачепимо цю тему у підрозділах 3.1. та 3.4.). Другий стосувався «наукового» дослідження стигматизації та інших «спіритуалістичних явищ». У міжвоєнний час Костельник активно популяризував декількох «медіумів» та «стигматичок», що так і не були визнані Церквою, писав про «появи духів». Свідчення сучасників дозволяють говорити, що Костельник або удавався до фальсифікацій з метою надати ваги своїм «містичним» зацікавленням, або ж дозволяв себе обдурити. Так, Я. Дашкевич пригадував: «У 1943 р. мені у Бродах показували будинок “з духами” і з сміхом розповідали про хлопців, які свого часу відігравали роль цих “духів”» [55, с. 291]. З церковної точки зору зацікавлення Костельника було не більше, ніж марновірством, а то й узагалі виходили за межі християнського світобачення, були псевдомістицизмом.

З одного боку, у «містичних» (псевдомістичних) зацікавленнях Г. Костельника є наявним потяг до містики, а також спротив раціоналізму. У відкритому листі «До митрополичого ординаріату», виправдовуючи власні зацікавлення, Костельник пише: «Я ціле своє життя... поборював поневолюючі впливи раціоналізму та натуралізму на модерну людину» [94, с. 5]. Однак у своєму підході до того, що можна було б вважати містикою, Костельник демонструє парадоксальний спосіб мислення і намагається проаналізувати «спіритуалістичні явища» з позицій строгої дослідної науки включно з протиставленням звичним католицьким уявленням про стигматизацію «наукової логіки» [108, с. 7]. Цікаво, що ще у «Християнській апологетиці» Костельник згадує про так звану «ектоплазму» – в'язку рідину, яка згідно з уявленнями прибічників окультизму та парапсихології нібито виділяється організмом медіума під час спіритичного сенсу. Він говорить про це явище як про щось очевидне, хоч і незвичне для

простих людей – подібне до рентгенівських променів чи принципу дії телефону [117, с. 138]. Схоже, для Костельника межа між «спіритуалістичними явищами» та наукою справді у багатьох випадках зникала.

Цей штрих філософського і духовного портрету Г. Костельника можна пояснити крізь призму міркувань, котрі висловлює С. Вишинський з приводу езотерики (в тому значенні цього терміну, якого йому надає масова культура): «Езотерика як феномен сучасної культури є нічим іншим, як дзеркалом редукованої науки і філософії, однак з протилежним знаком – якщо наука і філософія виступають на засадах послідовної раціональності та емпіризму, то езотерика виступає в межах модерністського та постмодерністського дискурсів своєрідним сублімованим вираженням архаїчних пластів, однак не тільки викривленим, але й позбавленим зв'язку з попередньою онтологічною парадигмою та її глибинними принципами, а тому власне являючись феноменом-наслідком самого модерну та його неповного утвердження, невірної “інсталяції суб’єкта”. Будучи, з одного боку, ірраціональною реакцією на Новий час, езотерика в той же час сама є продуктом Нового часу» [32, с. 115]. У захопленнях Костельника ми можемо побачити явище, викликане міжпарадигмальною маргіналізацією: ніби «задихаючись» від раціоналізму модерну, Костельник прагне віднайти містику, але знаходить її ерзац, та ще й, знайшовши його, поводить себе як агент модерну – так само, як критиковані ним учені, які «розбирають гори на дрібонький пісок».

Суперечності в погляді Костельника на науку та інтелектуалізм можна краще збагнути, оцінюючи Костельника як представника католицького модернізму.

Модернізм (як, утім, і томізм) не вкладається в прокрустове ложе, котре дозволило б означити його як раціоналістичний чи ірраціоналістичний напрям думки. З одного боку, модернізм можна назвати раціоналістичним у тому сенсі, що він порушував традиційну ієрархію переконань, на вершині

якої знаходилися прийняті вірою істини Об'явлення; модерністи поступалися чистотою останніх на користь тих положень, які диктувала секуляризована раціональність. Саме такий раціоналізм модерністів критикувався Ватиканом. У добре відомому «Силлабусі помилок» (1864) критикувалися такі вияви раціоналізму: «Людський розум, будучи абсолютно незалежним від Бога, є єдиним суддею істини та хиби, добра і зла, є законом для самого себе, і його природних сил достатньо, аби піклуватися про благо людей і цілих народів» (Syllabus, 3), «Всі релігійні істини витікають із вроджених здатностей людського розуму; цей розум є головним критерієм пізнання істин різного роду» (Syllabus, 4), «Оскільки людський розум рівний самій релігії, богословські науки мають розглядатися так само, як і філософські» (Syllabus, 8), «Людський розум... може, виходячи зі своїх власних сил, прийти до істинного знання про всі, навіть найбільш таємничі догми» (Syllabus, 9). В енцикліці Лева XIII «Providentissimus Deus» (1893) раціоналістів названо «справжніми дітьми та спадкоємцями древніх єретиків», які відкидають повноту християнської віри, «покладаючись на свою власну думку», тобто ставлячи здатності власного розуму вище за те, що в силу свого авторитету має прийматися вірою (Providentissimus, 10). Коротко кажучи, критикований Церквою раціоналізм полягав у ставленні плодів недосконалого розуму понад істини Магістеріуму. Такий раціоналізм безперечно був притаманним модерністам. З іншого боку, як зазначає Б. Кузміцкас, «модерністи представляли ірраціоналістичний і, частково, фідеїстичний напрям у католицизмі і критично ставилися до спекулятивної схоластики, котру представляв неотомізм» [122, с. 46]. Не дивно, що противники могли бачити у модернізмі «секту одночасно раціоналістичну і містичну» [18, с. 561].

Якщо застосувати умовне поняття ірраціоналізму до томізму, то такий «ірраціоналізм» полягає у приматі віри над розумом, у переконанні, що існують надприродні істини, які непідвладні звичайному, природному розуму і мають сприйматися вірою завдяки благодаті, котра перевищує і доповнює



природу. Водночас, залишаючи природному розуму широкі обрії компетенції і прокладаючи місток від природного розуму до надприродного бачення, томізм високо цінує людський інтелект і формує власну систему раціональності. Томізм можна означити як інтелектуалістичний (на протиположності раціоналізму у вище окресленому сенсі), такий, що ставить інтелект понад емоції та волю. У випадку модернізму ми маємо протилежну ситуацію: інтелект поступається місцем речам субраціонального характеру, натомість об'явлені істини визнаються такими, що можуть бути відкоригованими таким чином, аби здаватися більш переконливими в рамках секуляризованої раціональності. Словами Миколи Бердяєва модернізм «протестував проти інтелектуалізму», одночасно будучи «досвідом поєднання католицизму з новим духом, із сучасною науковою свідомістю» [10, с. 255-256].

Колізії довкола проблеми інтелектуалізму ілюструє полеміка стосовно застосування у «*Pascendi Dominici gregis*» уривку з послання Папи Григорія IX (бл.1143-1241) професорам Паризького університету. Пій спрямовує у бік модерністів ті ж самі звинувачення, що й Григорій відносно паризьких богословів: «Деякі з вас, немов надуті марнославством міхи, прагнуть нікчемними нововведеннями переступити межі, встановлені Отцями; вони спотворюють сенс Святого Письма відповідно до філософського вчення про раціональність, причому не для того, аби принести користь слухачам, а для того, щоб виставити на показ свої знання... Спокушені дивними і ексцентричними вченнями, вони міняють місцям хвіст та голову і підпорядковують королеву служниці». Посилання на Григорія подається у контексті слів Пія IX: «В усьому, що стосується релігії, філософія повинна не домінувати, а служити, не визначати, чому потрібно вірити, а з розумною покорою засвоювати» (*Pascendi*, 17). Модерністи прокоментували цей фрагмент енцикліки дуже специфічним чином. Так, італійський прихильник модернізму Ауреліо Пальмієрі відзначав: «Це строге картання Григорій IX спрямовує саме проти схоластів, яких звинувачує у введенні

раціоналістичних елементів у християнську догматику. (...) Таким чином на захист схоластики приводиться текст, який у різких висловах картає схоластичних богословів Паризького університету, і модерністи мають рацію, коли говорять, що цитування цього уривку Григорія IX сповнене повноцінної іронії» (тут Пальмієрі посилався на «Програму модерністів» 1908 року) [19, с. 417].

Наведений Пальмієрі закид проти «*Pascendi Dominici gregis*» хибний і з теоретичної, і з історичної точок зору. Папа Григорій звинувачував представників Паризького університету не через те, що вони були «схоластами», а тому, що вони порушували ієрархію наук – ставили філософію понад теологію Об'явлення. Початок XIII ст. справді характеризувався намаганнями Церкви призупинити рецепцію нововідкритих ідей Аристотеля. Але йшлося саме про некритичну рецепцію. Папа Григорій наголошував на потребі зупинити вивчення творів Стагірита «поки ці твори не будуть виправлені» [8, с. 62]. Якраз на «виправлення» ідей Аристотеля і спрямовувалася праця Аквіната та ряду інших *ортодоксальних* представників схоластики (йшлося не про фальсифікацію Аристотеля, а про відмежування тих його ідей, які були прийнятними і корисними з християнської точки зору, від тих, які у світлі Об'явлення сприймалися як помилкові). Нагадаємо, що Тома разом із Бонавентурою були заангажованими до боротьби Риму проти своєвільності частини викладачів Паризького університету (конфлікт стосувався ворожого ставлення парижан до представників жебрацьких орденів, але опосередковано вказував на більш серйозне інституційне протистояння). Коли на поч. XX ст. Рим протиставляв модерністам «схоластику», він протиставляв саме томістичну традицію, але аж ніяк не некритичне прочитання Аристотеля зразка першої пол. XIII ст. Пальмієрі дивним способом критикував інтелектуалізм ортодоксальної схоластики, захищаючи при цьому модернізм, який був сповнений підлаштування під секуляризовану раціональність.

Досліджуючи генеалогію католицького модернізму, Б. Кузміцкас пригадує Мена де Бірана і представників французького спіритуалізму XIX ст. (Ф. Равессон, Ш. Ренув'є, О. Амлен). Суб'єктивістські і психологічні акценти спіритуалізму виступають у ролі реакції на засилля позитивізму: «Односторонність проблематики позитивізму, його сцієнтистський інтелектуалізм служили опосередкованою передумовою для посилення ірраціоналізму» [122, с. 37]. Тло, відносно якого формується суб'єктивістська реакція, можна розширити до зростання недовіри до метафізики в цілому, поєднаного з динамікою утвердження того, що Костельник називав «фізикалізмом». Тут слід наголосити, що метафізичне мислення саме по собі може бути формою отримання нумінозного досліду. Яскравим прикладом такого розуміння метафізичних операцій міститься у «Путівнику мислі до Бога» Бонавентури. Поміж «сходів», якими людина підіймається до Творця, Серафимський Доктор поміщує метафізичне осмислення Бога через Його імена «буття» (Путівник, гл. 5) та «благо» (Там само, гл. 6). Світоглядна і ментальна делегітимізація традиційної християнської метафізики була звуженням області, в якій людина може реалізувати свій релігійний інстинкт (мова йде про людей досить освічених, зі значними інтелектуальними запитами). За таких умов цей інстинкт спрямовується у нову площину – суб'єктивність.

Цікаво, що де Біран спершу був послідовником ідей Е. де Кондільяка, А. де Трасі, П. Кабаніса, тобто орієнтувався на сенсуалістський, матеріалістичний світогляд з його відкиданням метафізики. Пізніший спіритуалізм і містицизм де Бірана став реакцією на його ранній матеріалізм; утім, і в випадку матеріалізму, й у випадку спіритуалізму ми бачимо одне й те ж – ігнорування класичної метафізики на кшталт томізму. Можемо висунути припущення, що існує й зворотня кореляція: від «ірраціоналістичних» установок до матеріалістичних і раціоналістичних тенденцій. Можливо, те, що Роджер Бекон та Вільям Оккам, які відіграли певну роль в утвердженні

матеріалізму і раціоналізму, були францисканцями, є аж ніяк не випадковістю. Для францисканства характерний особливий тип духовності з нахилом до містики (яка часом виходила за межі ортодоксії і засуджувалася Церквою). Ця духовність позначалася і на способі мислення францисканських філософів: «Перевага любові над спекуляцією – ось францисканська діалектика. Першість волі над розумом – ось напрямок францисканських захоплень. Дивитися на Бога передовсім як на добро, а вже потім як на правду – ось мета францисканського життя та мислення» [72, с. 164]. Попри ці особливості, Бонавентура, Дунс Скот та ряд інших францисканських філософів змогли утримати рівновагу і розвинули свій варіант схоластики, що був альтернативним томістичній. Натомість у випадку Оккама та Бекона, якого, до речі, високо цінував Костельник [45, с. 53], францисканська духовність посприяла проведенню дуже різкого вододілу між вірою та розумом, породила недовіру до метафізики і нахил до емпіризму.

З урахуванням усього цього можемо твердити, що Костельник, критикуючи диспропорційний інтелектуальний розвиток Західної цивілізації, врешті-решт сам перетворився на дзеркальне відображення такої диспропорції. Один із засланих до Костельника агентів радянських спецслужб (за легендою – студент-філософ із Київського державного університету) так описав його філософську позицію: «Творець “нової” філософської системи (витончений ідеалізм з *крайнім матеріалістичним відгалуженням*, чого він не помічає). Здається, і сам вірить у власну “філософію”. Загальновизнаний спеціаліст з “чудес” (...) Кожної неділі виголошує проповіді на філософські теми. У проповідях Бог фігурує на других ролях. *На перший план виступає “природа”* (пунктир наш – І.З.)» [30, с. 130]. Дана «збоку», з марксистських позицій, характеристика Костельникових поглядів дуже виразно передає їхню еkleктичність. Намагаючись ґрунтовно дослідити впливи матеріалістичних і

раціоналістичних світоглядних установок на релігійність і таким чином знайти відповідь на виклик, перед яким опинилося християнство, Костельник утратив інтелектуальну рівновагу і сам піддався впливові того, проти чого боровся.

Вживши відносно Г. Костельника слова, якими сучасний американський філософ Гізер Ерб охарактеризувала модернізм у цілому, можна сказати, що він «обміняв раціональну основу віри в Бога і надприродне на емоційний погляд на віру як рух серця» [228, р. 259]. Одночасно, поруч із цим антиінтелектуалізмом, Костельник демонстрував прагнення «так узгодити віру з наукою, аби вона нічим не суперечила загальній концепції, яку висуває наука щодо світу» (Pascendi, 17). Ці риси Костельникових поглядів і самого характеру його мислення можна назвати суб'єктивно-психологічним комплексом та комплексом пристосування відповідно. З урахуванням цих двох комплексів можна краще зрозуміти характер ставлення Костельника до науки з одного боку та метафізики з іншого. З огляду на суб'єктивно-психологічний комплекс наука і схоластична метафізика (а також сучасна Костельникові філософія, якій він закидав брак «природного становища в думанню») сприймалися подібним чином, а саме критикувалися з антиінтелектуалістичних позицій. Натомість з огляду на комплекс пристосування підхід до науки та метафізики відрізнявся: перша наділялася високим ступенем легітимності, друга розглядалася як «застаріла». У свою чергу невизнання авторитету томістичної традиції позбавляло Костельника вже готової методології розмежування різних рівнів знання, що поєднувалося зі стиранням відмінності між двома відмінними горизонтами – фізичною і духовною реальністю. Адаже томістична традиція пропонувала методи такого розмежування, розмежовуючи, за А. Баумейстром, «різні онтологічні шари, згідно з рівнем їхньої віддаленості від матерії і руху», і вже у світлі такого розмежування виокремлювала компетенцію різних форм раціонального аналізу [8, с. 164].

Ми ще зупинимося на темі змішання відмінних онтологічних горизонтів (або «онтологічних шарів»), коли наприкінці підрозділу 3.1. аналізуватимемо Костельникову аргументацію у полеміці проти матеріалізму. Тут же повернемося до питання про «заземлення» Костельником релігійного досвіду. Свідченням на користь цього «заземлення» є вже цитоване спостереження радянського інформатора («на перший план виступає “природа”»). О. Гірник теж відзначає цю особливість поглядів Костельника в останні роки життя. У «Квітах на престолі», на думку дослідника, наявна «зраціоналізована, натуралістична містика» [44, с. 81].

З точки зору ортодоксального християнства дійсно можна говорити про світ природи як медіатор нумінозного досвіду. Наприклад Тома Аквінський наголошував на релігійному значенні естетичного переживання краси небесних світил. На його думку, небесні тіла служать людині, «своїм видом і величчю наочно доводячи неперевершеність свого Творця». Тома навіть писав, що небесні світила будуть збережені у Житті Вічному: «Хоча за того стану досконалості людина не доходить до відання Бога через чуттєво пізнавані речі, – адже людина побачить Бога самого в собі, – однак пізнавши причину, солодко й любо пізнавати, як їй подоба відсвічує в її наслідки. Тому [Бог] дозволить святим радісно розглядати відблиск Божої благості в тілах, особливо в небесних, що, як видається, перевершують усі інші» (Компендіум теології, кн. 1, гл. 170). Захоплення світом природи було важливою складовою духовності Франциска Асизького. Бонавентура так описував спосіб Францискового ставлення до світу: «Для того, щоб збуджувати у собі Божественну любов, Франциск радів усіма творіннями Господніх рук, і через славу та красу цього дзеркала розумів причину і наслідок усього. (...) Із невимовною посвятою він знаходив насолоду в тому водограї доброго, що витікав із усіх створінь, наче з багатьох струмків» (Життя св. Франциска, гл. 9).

У вище наведених прикладах наявне розуміння світу природи саме як

містка, медіатора поміж людиною і Богом, а не як чогось самодостатнього. У Г. Костельника подекуди теж можна знайти подібний підхід. Але в цілому, намагаючись подолати «чуття безтаїнственного» стосовно світу повсякденного досвіду і таким чином перетворити цей світ на місток до Бога, Г. Костельник мимовільно сконцентрувався на світі, забуваючи про його функцію містка, і таким чином перейшов до «заземлення» релігійного досвіду.

«Заземлення» можна помітити і в «спіритуалістичних» зацікавленнях міжвоєнного часу. «Містичні» явища, які цікавили Костельника, набирали такої ваги, що практично ставали самодостатніми – уже не вели до Бога, а самі по собі задовольняли потребу у містичних переживаннях. Локалізуючи «тайну» у світі повсякденного досвіду, Костельник у цьому ж світі намагався знайти стимули до здобуття «пробудженої свідомості» (тим самим не потребуючи Бога як подателя благодаті духовного життя). Проте, знайшовши, намагався надати їм «наукового» обґрунтування.

Суперечливість поглядів Г. Костельника на науку можна частково пом'якшити, якщо диференціювати присвячені цій проблемі міркування у залежності від часу їхнього висловлення. Ці міркування є особливо різкими у «Пісні Богові», тобто досить ранній праці. Натомість у творах 30-х років чітко простежується настанова на підлаштування релігійного світогляду під норми, які пропонували природничі науки. В останні роки життя ця настанова стає категоричною – Костельник *висуває вимогу* такого підлаштування, розглядаючи її виконання як неодмінну передумову зупинення процесу секуляризації.

Підходячи до тверджень пізнього Костельника вибірково, можна було б припустити, що протиріччя у його поглядах на науку були розв'язаними у процесі світоглядної еволюції або, навіть, що варто говорити не так про антиномічність поглядів у цілому, як про відмінності між «двома Костельниками» – раннім і пізнім. Одначе різку критичну настанову щодо

науки, яку ми бачимо у «Пісні Богів», можна відшукати і в пізніх творах Костельника, зокрема у написаних незадовго до смерті «Квітах на престолі». Риторика, яку ми зустрічаємо у цій праці, близька до риторики раннього Костельника: «Збільшивши знання світу, люди втратили внутрішнє освячення – “запах душі”. Засмакувавши в знанні природи, вчені хотіли “знати”, а не “вірувати” і викреслювати зі своїх рахунків все, що вище, субтельне, святе, божественне» [97, с. 303].

Попри категоричність настанов на підлаштування під науку, Костельник не відмовився від низки критичних щодо науки тез, тим самим зберігаючи суперечливий характер своєї концепції. Під цим кутом зору цікаво поглянути на згаданий діалог «Зависть богів», який Костельник написав 1944 року. На перший погляд може здатися, що логіка цього твору повністю спирається на образ Теолога як протагоніста Костельника, Фізик служить антагоністом чи просто тлом. Репліки Теолога можна сприймати як безпосередні твердження мислителя. Вкладена в уста Теолога історія з помираючим чоловіком, який говорив «Хочу вірувати, а не можу!», була запозичена з власної душпастирської практики Костельника – раніше він говорив про такі випадки у «Справжньому джерелі атеїзму» [114, с. 6]. Під час дискусії з Фізиком Теолог явно домінує і саме через нього Костельник накреслює програму модернізації християнського світогляду шляхом використання даних науки. Проте Фізика не можна вважати чистим антагоністом. Фізик «щиро і вповні віруючий» [95, с. 169]. Водночас як християнин він критикує сучасних собі теологів за те, що ті «дихають схоластиком, що не зжилося з новими поняттями», які відкрили природничі науки [95, с. 175]. Тобто Фізик також якоюсь мірою є протагоністом Костельника.

Те, що суперечливі настрої та міркування Костельника виразилися у формі діалогу, було досить очікуваним. Художня форма викладу власних думок, навіть така елементарна як діалог, дозволяє не розставляти крапки над «і», не висуває вимоги замикати свої погляди у чітку несуперечливу систему.



Говорячи через Теолога, який критикує фізиків, та Фізика, який критикує теологів, Костельник зумів краще виразити свою програму модернізації християнського світогляду, не відмовляючись при цьому від критики науки. Та цим Костельник не розв'язав протиріч, які його турбували, але тільки вказав на їхню наявність.

### **2.3. Модерні політичні ідеології в системі координат процесу секуляризації**

Цікавлячись різними сферами суспільного життя, Костельник намагався проаналізувати ці сфери з огляду на їхнє місце в процесі секуляризації. Зокрема, чимало уваги він приділив таким суспільно-політичним ідеологіям та рухам як лібералізм, комунізм та націоналізм. Їх він розумів передусім як своєрідні форми релігії.

Такий підхід до політичних ідеологій має тривалу історію, резюмуючи яку, сучасний дослідник Еміліо Джентіле говорить про громадянські та політичні релігії, що належать до ширшого явища світських релігій. Останні науковець визначає як «більш-менш розвинені системи вірувань, міфів, обрядів та символів, які створюють ауру святості навколо цього світських речей і перетворюють їх в культ і предмет поклоніння та відданості» [229, р. 1]. Політичні ідеології як різновиди світських релігій осмислювалися рядом сучасників Костельника. Малюючи панораму такого осмислення, Джентіле згадує протестантського богослова Адольфа Келлера, який 1936 року підкреслював здійснене більшовиками перетворення на світську релігію філософської системи марксизму, англійського журналіста Фредеріка Фогта з його порівняльним аналізом марксизму та націонал-соціалізму як форм світської релігії, автора праці «Політичні релігії» австрійського філософа Еріка Вогеліна, а також американського богослова Рейнгольда Нібура, який

застосовував термін «політична релігія» стосовно марксизму та комунізму, та інших [229, р. 2].

Засадничим підходом до розуміння Костельником модерних політичних ідеологій є бачення в них девіантного задоволення потреби в релігії, яка, на його думку, є сутнісною властивістю людини. Костельник належав до когорти тих мислителів, котрі не визнавали атеїзм позбавленим віри «науковим» світоглядом. «Я довгі роки думав собі, – пише філософ, – що атеїзм слід би назвати “негативною релігією”, тому що атеїстична віра ґрунтується на неґації Бога та людських обов’язків супроти Бога» [111, с. 388]. При цьому він вважав визначення «негативна релігія» неповним.

Важливо уточнити, що ж саме Костельник розумів під поняттям «релігія». Він зауважує, що «поняття релігії, як усяке інше абстрактне поняття, уживаємо у різних конкретних комбінаціях і модифікаціях». «Слово релігія, – продовжує він, – латинського походження; етимологічно воно значить стільки, що “повинність”, “зобов’язання” (від *ligare*) – очевидно, повинність чи зобов’язання супроти божества. В релігії розрізняємо два головні моменти: віру в Бога (логічний змісл релігії) і почитання Бога (моральний бік релігії). Наше слово “віра” кладе натиск на логічний бік релігії, а латинське слово “релігія” кладе натиск на моральний, практичний бік віри в Бога» [111, с. 384]. Виходячи з цього, Костельник наголошує, що «негативна релігія» атеїзму є не лише заснованим на вірі запереченням теїстичної релігії («логічний змісл релігії»), але й релігією у її практичному сенсі («практичний бік віри»).

Розмірковуючи про атеїзм як специфічну форму релігії, Костельник висуває тезу про неминучість релігії. Релігія мислиться ним як те, що є невіддільним від родової сутності людини: «Новочасна наука зовсім не захитала старої правди про те, що “*homo est animal religiosum*”. Безрелігійної людини... нема й не може бути. Безрелігійні тільки звірята – бо така їх природа» [111, с. 389].

Костельник вважає, що релігійна віра є іманентною структурі людської свідомості. «Від релігійної віри ніяк людям не можна втекти. Хоч би не знати, куди розумом кидатися. Це така природа розуму, і тут нічого не вдієш» [111, с. 386] – зазначає філософ і продовжує думку: «Від Бога душа може “втекти”, але від вічності, від свого обчислення з вічністю... душа ніяк не може “втекти”. І саме те обчислення з вічністю є джерелом для всіх суб’єктивно-абсолютних вартостей людини, значить: джерелом її релігії» [111, с. 389].

Деталізуючи своє вчення про атеїзм як релігію, Г. Костельник зауважує, що існують різні форми атеїзму, кожна з яких характеризується більшим чи меншим рівнем складності: «Як є різні теїстичні релігії, так само є й різні атеїстичні релігії – вищі і нижчі. Але навіть атеїст найнижчої категорії, що ціль свого життя бачить у насичуванні своєї змисловості (наче звірина), має свою релігію: він боготворить свої змислові приємності і цілий світ приносить у жертву тому свому марному молохові. Це його найвищий закон життя – а власне це релігія» [111, с. 389].

Під «вищими» атеїстичними релігіями Костельник розуміє політичні ідеології, зокрема ті, котрі будуються на основі віри в «прогрес» (найбільшу увагу з-поміж усіх інших ідеологій він приділяє комунізму). При цьому, на думку мислителя, центром релігійного поклоніння, предметом обожнення стає футуристична візія – здобуття «земського раю» революційним (більшовики) чи еволюційним (ліберали) шляхом. Філософ так порівнює атеїстичні і теїстичні релігії: «Теїсти почитають Бога. Атеїсти щойно творять божество. Теїстична релігія це релігія богочитання. Атеїстична релігія це релігія боготворення» [111, с. 390].

Віра в прогрес, на думку Костельника, походить від того, що людській психіці є іманентними «безмежні бажання, бажання якогось ідеального, казкового щастя». Атеїсти «відчувають ті бажання так само, як і християни», однак, не визнаючи відплати у трансцендентному вимірі, «беруться

витворити ідеальний лад на землі, що запевнив би людям вимріяне щастя» [95, с. 202]. Прогресистська настанова для Костельника є своєрідною сублімацією закладеної у людську природу жаги вічності. «Навіть матеріалісти, атеїсти – і вони живуть вічністю. І вони не вдовольняються тим, що є, але змагають до якоїсь незвичайної й безконечної майбутності. Чого ж хотів Ленін, як не тріумфу своєї партії на всьому світі та “комуністичного раю” в майбутності без кінця?» [91, с. 2]. Не дивно, що у «Пісні Богіві» Костельник вкладає прогресистську риторіку в уста алегоричному Люциферу [107, с. 4245].

Отож, як бачимо, Г. Костельник стояв на тих же позиціях, що і ряд інших релігійних мислителів, – розглядав атеїзм як форму релігії і вказував на її (релігії) неминучість. Для порівняння процитуємо рядки з праці «Основні проблеми теорії прогресу», котра належить іншому російському філософу Сергію Булгакову. Вказуючи на те, що неможливо подолати метафізику, позаяк і позитивізм, і марксизм, і інші форми матеріалізму вибудовують власні метафізичні концепції, він також вказує на неминучість релігії: «В наш атеїстичний вік найбільші непорозуміння може викликати твердження про те, що релігія є так само основною потребою людського духу, як наука і метафізика. Руйнуючи чи тимчасово скасовуючи ту чи іншу форму релігійних вірувань, люди часто думають, що вони зруйнували або відмінили і саму релігію. До честі людини, це твердження зовсім хибне. Релігійне чуття залишається в людині, не дивлячись на зміну релігії. (...) Нерелігійних людей нема, а є люди благочестиві і нечестиві, праведники і грішники. Релігію мають і атеїсти, хоч конфесія, звісно, у них інша, ніж у теїстів» [22, с. 56]. Цю ж думку Булгаков розвивав, приміром, у праці «Карл Маркс як релігійний тип» [21].

Мірча Еліаде також вказує на те, що, незважаючи на процес секуляризації, людина залишається релігійною істотою. В умовах секуляризованої цивілізації, вважає Еліаде, «*homo religiosus*» зберігає потяг

до священного, таємничого, міфологічного, однак реалізовує цей потяг у спотворених формах. Попри те, що сучасна людина відкидає трансцендентність, Еліаде бачить релігійні прояви у політиці (насамперед, у комунізмі; Маркс, на його думку, «запозичує і розвиває один із великих есхатологічних міфів азіатсько-середземноморського світу», водночас збагачуючи його «месіанською юдейсько-християнською ідеологією»), психоаналізі (алюзія на обряди ініціації), белетристиці та кінематографі (різновиди міфології), нудизмі та рухах за повну сексуальну свободу («ностальгія за Раєм») тощо [65, с. 107-113]. Як і в Костельника, в Еліаде релігія є родовою характеристикою людини; вона не піддається остаточному знищенню, її можна лише спотворити, втілити у збочених, профанних, деструктивних формах.

Тепер, окресливши бачення Г. Костельником атеїзму як специфічного типу релігійної віри, спробуємо поглянути на такі явища, як лібералізм та комунізм.

Лібералізм можна розглядати як первісну форму суспільно-політичного вираження атеїзму. Атеїзм, вважає Костельник, «є саме принципом духової суб'єктивізації, анархізації, атомізації» [111, с. 381], тобто передумовою виникнення тих характеристик, котрі є притаманними лібералізму. Костельника важко назвати прихильником консерватизму, який цілісно відкидав продиктовану динамікою лібералізму модернізацію (детальніше ми зупинимося на цій темі у підрозділі 3.3). Тому його критика лібералізму була досить фрагментарною.

Костельник критикує такі ліберальні принципи, як «незалежна етика» та «релігія – приватна справа». «Незалежну етику» він вважає чимось неможливим: «Нема й не може бути ніякої незалежної етики, але всяка етика залежна від своєї релігійної віри. Етика це ніщо інше, як практичний – моральний бік релігійної віри» [111, с. 386]. Що ж стосується принципу «релігія – приватна справа», то він вважає його досить хитким: цей принцип,

котрий декларується лібералами, є всього лиш тактичним прийомом, тимчасовим елементом секуляризаційної стратегії.

Філософ зазначає: «Фраза “релігія – це приватна справа” тим фальшива, що вона лукаво замовчує й заперечує громадську сторону релігії, її велике значіння для громадського життя. Вона є грубим софізмом, але в соціальній борні всякі софізми, бодай до часу, доки вони модні, служать як зброя» [111, с. 384]. Подібним чином принцип «релігія – приватна справа» розглядали й інші галицькі католицькі автори того часу, зокрема Костянтин Чехович [202, с. 22].

Релігія не може бути «приватною справою», вважає Костельник, хоч би тому, що людина є істотою соціальною, «ens sociale» [111, с. 383]. Отож, принцип «релігія – приватна справа» є софізмом, який лиш служить для боротьби з традиційною релігією – християнством. Цей принцип є характерним для «початкової фази атеїзму», котру доцільно співвіднести з лібералізмом. «Але в другій своїй фазі нова релігія мусить висувати об'єднуючий принцип, мусить усталити свої догми та свою ієрархію, бо інакше розсипалась би. Тим самим шляхом іде й атеїзм там, де він почув себе пануючим» [111, с. 381].

Фрагментарно опонуючи лібералізму, Костельник зображує як «релігійну» лише одну його ознаку (яка, до того ж, ріднить його з комунізмом) – віру в прогрес. Водночас у його творчості можна знати моменти, у яких лібералізм постає уособленням посередності, невизначеності, половинчастості на шляху розгортання секуляризації з її утвердженням «атеїстичної релігії»: «Ті солодкові лібералісти жили на пограниччі науки і віри, підсичувані скептицизмом ні одної не брали дуже серйозно, вогнисто і уроювали собі, підсуваючи свою сироватку вату ментальність цілому людству, що ось-ось усі люди стануть жити таким ритмом душі, як вони самі. Тому вони й не добачували, як витворюється нова релігія – фізикалістична, матеріалістична» [98, с. 5].

Із комунізмом Г. Костельник пов'язував своєрідну «другу фазу» суспільно-політичного вираження атеїзму. Апелюючи до програмних документів більшовицької партії, цитуючи Леніна та інших авторів-комуністів, Костельник зображує радянський режим як режим виразно релігійний, такий, що хоче побороти традиційну релігію і утвердити свою – матеріалістичну. Він навіть говорить про ренесанс релігійних війн, котрі прийшли попри утопічні мрії прихильників теорії прогресу, згадуючи при цьому більшовицьку Росію, червоний терор в Мексиці та Іспанії, а також готові до повстання комуністичні сили у більшості європейських країн [111, с. 375-381].

Комунізм у рецепції Г. Костельника постає як радикальна, крайне агресивна форма секуляризації, котра, будучи сповненою релігійної віри у власну непомильність, веде боротьбу з християнством, утверджує матеріалістичний світогляд, живе візією побудови «земного раю». На думку філософа, руйнівні сили більшовизму врешті-решт мають призвести до його самознищення. Ведучи мову про «нормальну свідомість» як психологічну передумову атеїзму, він, не без емоцій, звертається до «войовничих безбожників»: «Слухайте, більшовики! Вона й вас погребє – знівелює! Вона здемаскує вашу порожню віру, з ваших великих обітниць зробить звичайну балаканину, з ваших замірів – сухе листя, з вашого захоплення – намул, з ваших ідей – мертву історію... І погребє, що треба погребсти, й підготує місце, для чого треба буде в життю місця» [112, с. 358]. Виражаючи себе у більшовизмі, процес секуляризації відображує логіку розгортання «волі до Ніщо»: «Більшовики працюють над остаточною метою секуляризації... І остане тільки матерія, замість дивного Божого світа, і номер, замість живого людського серця... Ні Бога, ні душі... ні людини...» [112, с. 358].

Націоналізм Г. Костельник також розглядає як різновид «атеїстичної релігії». Об'єктом прискіпливої уваги у «Релігійних фальшах нових часів» Костельник обрав брошуру націоналістичного публіциста Дмитра Штикала

«Над світом сяє хрест меча» [214]. Наведемо декілька цитованих Костельником фрагментів роботи Штикала: «Нація – це перше й останнє слово віри націоналізму. Нація – це вихідна і метова правда націоналістичної релігії. Це пробний камінь (критерій) усього доброго і злого»; «... для націоналіста – себто визнавця націоналістичної релігії – ціль і щастя людського життя лежить у відданні себе цілого своїй нації. А мораль націоналістичної релігії така: Добре є все те, що добре для нації; зле все те, що зле для нації»; «Подібно, як християнська, так і новонаціоналістична релігія, є самі для себе замкненою цілістю – вони ніякого постороннього доповнення не потребують. Націоналістична релігія виходить від нації і доходить до нації. І – як такій – їй ніякого доповнення не треба» [111, с. 396]. Зрозуміло, що подібна риторика не могла не турбувати Котсельника (як і греко-католицьке духовенство загалом). «Бачимо з цих цитат уповні ясно, – зазначає Костельник, – що націоналістична релігія належить до атеїстичних релігій. Історично та нова атеїстична релігія виводиться з позитивізму, який боготворив людську суспільність (Conte, Durkheim). Від боготворення суспільности до боготворення народу проста стежка» [111, с. 397].

Костельник переконаний, що «етика націоналістичної релігії не є ані правдива, ані вистачаюча. Нарід не є Абсолютом, тому й не можна вважати його за Абсолют та ставити за найвище мірило доброго й злого» [111, с. 388]. В іронічній формі він вказує на хибність не верифікованої християнством «націоналістичної» етики: «Нехай собі буде муж і жінка націоналістичної релігії, що зле живуть із собою. Муж буде з пересердя говорити до жінки: “Ти є закалою для нації! Це було би щастя для нації, коли б ти згинула!” Жінка буде мужеві відплачувати тим самим. Невже той муж матиме право вбити свою жінку “для добра нації”, а жінка свого мужа? Якщо ні, то хто їх розсудить в імені нації, щоб вони дійсно знали, що “in concreto” добре для нації, а що зле? Що їм вільно, а що не вільно?» [111, с. 388-389]. Критикуючи «націоналістичну релігію», Костельник наголошує на об’єктивній природі



моралі: «В житті повинна царити правда – етичні закони, основані на правді. Ані голос народу, ані його воля ще не творять правди. Люди тільки шукають правди, але не творять її. Люди творять своє життя – або згідно з правдою, або незгідно. В першому випадку життя буде добре, в другому зле. Значить: справжні етичні закони вищі від людей – від одиниць і від цілого людства. Отже й нація може творити своє життя – або згідно з правдою, або незгідно. Вона є тільки шукачем правди, а не її творцем. Тому це абсурд, щоб нація була мірилом етичних законів, доброго й злого» [111, с. 388].

Костельник не залишив поза увагою й ірраціоналістично-волюнтаристські мотиви націоналістичної ідеології: «Новітні націоналісти перейняли афірмацією життя, даром боротьби для боротьби» [111, с. 401]. При цьому він наголошував, що, попри поверхневий анти-позитивізм, натхненний ідеями Дмитра Донцова націоналізм є у певному сенсі «позитивістським»: «Давні атеїсти “позитивісти-раціоналісти”, коли раціоналізм... провалився, вишукали собі, відповідно до духа часу, нове позитивістичне божище – “націю”, і з “позитивістів-раціоналістів” перекинувалися в “позитивістів-волюнтаристів”» [111, с. 397]. Відзначимо, що цю обставину визнавали принаймні окремі представники націоналістичного табору. Націоналістичний публіцист Михайло Кушнір уже після Другої світової війни зазначав: «Український націоналістичний рух народився серед генерації, що дихала атмосферою доби позитивізму. Це тавро позитивістичного думання, початково, слідне на українському націоналістичному русі. Небезпека піти... у напрямі поганського визнання народу абсолютним добром і звільнення нації з пут етики, що зобов’язує одиницю, – деякого часу існувала» [123, с. 43].

В цілому критика Г. Костельником сучасного йому націоналістичного руху є суголосною критичним зауваженням, які звучали з боку інших представників греко-католицького духовенства незалежно від поділу на «восточників» та «западників»: митрополита Андрея Шептицького, єпископа Григорія Хомишина, одного з провідних соціальних теоретиків УГКЦ

міжвоєнного часу о. Миколи Конрада. Для порівняння звернемося до міркувань останнього.

Досліджуючи походження сучасних йому націоналістичних рухів, М. Конрад стверджує, що в передвоєнний час націоналізм європейських народів «підпадав під вплив модерної ментальності, ліберальної й марксистської» [83, с. 9]. Натомість націоналістичні рухи міжвоєнного часу перебувають під надзвичайно сильним впливом Ф. Ніцше. Репрезентантом ідей Ніцше в українському націоналістичному середовищі Конрад справедливо вважає Д. Донцова. Як і Костельник, Конрад підкреслює ірраціоналістичний характер філософії Донцова: «Обґрунтовуючи цей націоналізм, Донцов покликується на ірраціональні, волеві, безпричинні й безмотивні чинники та на героїзм абсурду по рецепті... дію тому, що це абсурд. Головною спонукою наших діянь є наші інстинкти, пристрасті, афекти, за якими щойно в хвості йдуть розумові мотиви. Головним двигуном націоналістичного руху має бути сліпа активність. Вона впливає з природної сили, що вибухає спонтанно, без розумових причин і мотивів» [83, с. 19].

Вказував М. Конрад і на пов'язані з націоналізмом етичні виклики. «Вимогою націоналізму Донцова є аморальність. Збірна мораль, говорить він за Ніцше й іншими, не має над собою, окрім себе самої, ні спільних засад, ні ніякої спільної санкції (...) З тієї точки погляду можуть дістати моральну апробату й злі вчинки, а можна осудити добрі з точки погляду вселюдської етики. Тій моралі чуже поняття справедливості й любові ближнього» [83, с. 21]. Зауважимо, що Донцов наголошував, що його «аморальність» – це не аморальність «в смислі повного увільнення від всякого етичного критерію, від всякого морального ідеалізму». Проповідувана Донцовим «аморальність», за його власним поясненням, стосувалася конвенціональних норм, які він вважав проявом хворобливого стану українського суспільства: «Коли говорю про аморальність сих ідей, то тут говорю про їх суперечність з буденною мораллю провінціального

“кальоскагатоса”, який етичність чи неетичність великої ідеї або руху оцінює з точки погляду політично-бездоганного міщанина, який неетичним вважає всяке залаження до його кишені або нараження на небезпеку його дорогоцінного життя, який до загально національних, взагалі громадських справ підходить з міркою своїх приватних турбот та інтересів. З сеї то власне точки погляду сі ідеї та рухи – дійсно аморальні» [60, с. 194]. Однак проблема наділенні нації статусом найвищого етичного критерію безперечно існувала, і пропагована Донцовим «аморальність» дійсно могла сприйматися багатьма представниками націоналістичного табору як методологічне підґрунтя такого етичного підходу.

Критикуючи низку елементів націоналістичного дискурсу, М. Конрад, на відміну від Костельника, побачив його окремі позитивні елементи. Богослов недаремно розмежовував ліберальний націоналізм ХІХ ст. та націоналізм міжвоєнного часу. Останній, на думку Конрада, містив елементи, протилежні критикованому з християнських позицій «духу ХІХ століття». Відтак Конрад мріяв про подолання негативних елементів націоналістичного дискурсу і подальший синтез його «духу» з християнством: «Дай Боже, щоби і у нас ті два ідеалізми: релігійний і націоналістичний: католицьке “вірую” і націоналістичне “хочу”, гармонійно злучилися як два чисті тони української душі в один акорд, щоби розбудили наші зів'ялі серця – а повстане нова ера віри, любові й сили, національної могутньої єдності й одного непоборного фронту» [83, с. 35].

На перший погляд виглядає дивним, що подібної рецепції не запропонував Костельник. Критик «нормальної свідомості» мав би побачити позитивні сторони у творчості Донцова, котрий прославляв «революцію, яка здетронізувала святих позитивізму, принесла на їх місце інтуїтивізм у філософії (Берґсон) і експресіонізм у мистецтві й літературі», була «бунтом в ім'я всього стихійного, підсвідомого людської душі», бунтом, у наслідок якого «на місце розуму прийшло відчуття, (...) на місце феномена –

містика» [62, с. 107-108].

У здійсненому Донцовим ірраціоналістичному повороті можна побачити приклад «неортодоксальної» (з католицької точки зору) реакції на раціоналізм, що є подібною до реакції Анрі Бергсона, який здійснив значний вплив на формування течії католицького модернізму. Етьєн Жильсон, критикуючи Бергсона з томістичних позицій, одночасно вихваляв його за те, що в «епоху, коли істинне розуміння розуму було втрачено», він «спробував, відштовхуючись від поширених у той час уявлень, повернути розум у його власні межі» [67, с. 95]. Подібно сприймав Бергсона і Рене Ґенон, який, хоч і відійшов від християнства, демонстрував близьку до позицій Католицької Церкви критику раціоналізму (без відкидання цінності самого інтелекту). Ґенон указував на існування «певної частки істини в тій критиці, яку Бергсон адресував тому, що помилково називав “інтелектом” і що насправді є всього лиш розумом чи, точніше, певним способом застосування розуму» [37, с. 96]. Конрад демонстрував схожий підхід до донцовського ірраціоналізму: виокремлював у ньому те, що могло б стати корисним для подолання ментальних наслідків раціоналізму і матеріалізму.

Чому ж такої виваженості не продемонстрував Костельник, адже його спроби протистояти раціоналізму були у чомусь типологічно схожими? На нашу думку, причину такої поведінки варто шукати у згадуваних особливостях вдачі Костельника – його надмірній самовпевненості та полемічності. Ці ж риси не дозволили йому звернути увагу на ідеалізм і жертовність націоналістичної молоді – на те, що брав до уваги Андрей Шептицький, який критикуючи націоналістів, хвалив їхню «любов Батьківщини – України; любов, йде аж до пожертви, а не раз до цілковитої жертви» [207, с. 104]. Своім ригоризмом у сприйнятті націоналізму Костельник був ближчим до Григорія Хомишина та представників його табору, ніж до митрополита Шептицького. Костельник навіть закидав націоналістам, що декларована ними близькість до християнства є досить

удаваною, і в разі здобуття політичної влади вони розпочнуть наступ проти Церкви [111, с. 399-400]. Подібні думки висловлював один із найяскравіших інтелектуалів із табору Хомишина Осип Назарук [182, с. 45].

Однак Хомишин та інші греко-католицькі консерватори у своїй критиці націоналізму були послідовнішими. Їм ішлося про більш фундаментальне розпізнавання секуляризуючих вимірів процесу модерного націотворення, у тому числі тих, які не були безпосередньо пов'язаними з організованим націоналістичним рухом. Показово, що, опонуючи Костельнику та іншим «восточникам», Хомишин звинувачував їх у тому, що вони самі підпорядковували релігійне національному. Це помітно, скажімо, у спільній із єпископом Йосафатом Коциловським відозві, де ієрархи звинувачують представників «восточницького» табору в тому, що вони дивляться «на справи народу і Церкви» «очима чисто земними» [197, с. 206-207]. Соціолог релігії Роберт Белла на прикладі американських реалій пропонував розглядати громадянську релігію як таку, що не протистоїть традиційній релігійності безпосереднім чином, однак фактично витісняє її на другий план [223]. Елементи такого витіснення безперечно наявні в процесі творення модерної нації, котра, за словами німецького дослідника націєтворчих процесів Дітера Лангевіше, становить собою «систему цінностей з претензією на абсолютність» [126, с. 35]. На відміну від консерваторів, мислення Костельника було дуже сильно інтегрованим у ідеологічну матрицю модерної нації (цю матрицю можна назвати націоналізмом у широкому сенсі). Тому, не бачачи у своєму полемічному пориві окремих позитивних рис націоналістичного руху, він одночасно сам робив націю мірилом релігійного мислення.

#### **2.4. Особливості сприйняття секуляризуючих вимірів української**

## літератури

На початку ХХ ст., а також у міжвоєнний час художня література залишалася важливим інструментом світоглядної боротьби. Позначився на ній і процес секуляризації. Тож було б дивно, якби на динаміку розвитку української літератури не звернув увагу Г. Костельник. В цьому, щоправда, він був аж ніяк не оригінальним. І духовенство, й інтелектуали-миряни жваво реагували на літературний процес, насамперед ті його виміри, які несли загрози релігійності та моралі.

Костельникову рецепцію секуляристських викликів художньої літератури варто розглядати в ширшому контексті української католицької критики – літературно-критичного явища, притаманного для Галичини міжвоєнного часу. Яскравими представниками цього явища були Микола Гнатишак, Петро Ісаїв, Теофіль Коструба, Григій Лужницький, Олександр Мох, Осип Назарук. Значна частина представників католицької критики об'єднувалася в групу «Логос», що діяла на межі 20-30-х років у Львові, маючи у розпорядженні журнал «Поступ» та видавництво «Добра книжка». Чимось монолітним католицька критика не була. Зараховуючи до числа її представників і Г. Костельника, мусимо брати до уваги, наскільки критично був налаштований до нього О. Назарук. Скориставшись влучним висловом М. Комариці, можемо сказати, що методологічним вістрям цього літературно-критичного напрямку було «наближення літературознавчого й богословського бачення проблем літератури» [82, с. 314].

Літературно-критичні зацікавлення Костельника проявилися в юнацькому віці. Ще школярем він аналізує поему хорватського літератора Івана Мажуранича «Смерть Ізмаїла-агі Ченгіча» [160, с. 56]. 1910 року Костельник публікує працю «Шевченко з релігійно-етичного становища».

Ця праця вкладається у непростий алгоритм сприйняття Т. Шевченка галичанами межі ХІХ і ХХ ст. Попри суперечливі з католицької точки зору мотиви Шевченкової творчості, частина кліру унійної Церкви погодилася на

поширення культу наддніпрянського поета. Водночас не бракувало критичних голосів. М. Комариця наводить ряд прикладів антишевченківських виступів. 1876 року о. Н. Огоновський розмістив в виданні «Руский Сіон» протест проти розповсюдження другого тому празького видання «Кобзаря», де, на думку священика, були наявні «богохульні ересі й нігілістична гниль». У 1891 році «виникла загроза прийняття Синодом Греко-Католицької Церкви рішення про заборону духовенству брати участь у шевченківських вечорах, але завдяки дипломатичності митрополита Сильвестра Сембратовича воно було відхилене». 1904 року у додатку до одного з чисел «Галичанина» редакція розмістила відозву «Къ греко-католическимъ архіереямъ и священникамъ смиренного вѣрующаго мірянина посланіе». «Політичний підтекст “послання”, – пише М. Комариця, – ... засвідчив факт, що не поеми “Марія” чи “Іван Гус” викликали обурення автора, а поема “Сон”. Принагідно кинуто тінь на митрополитів Сильвестра Сембратовича й Андрея Шептицького за “толерування” ними щорічних Шевченківських святкувань. Через кілька років сторінки москвофільської та польської преси знову зарясніли статтями, в яких Шевченка названо безбожником і пропагатором різунства». У цілому ж дослідниця заявляє, що критичне сприйняття Т. Шевченка було спричинене «як щирими сумнівами деяких українських католицьких діячів, які “в добрій вірі” вважали Шевченка джерелом всякого зла, так і політичними спекуляціями» [80].

Станом на 1910 рік ставлення галицького духовенства до постаті Т. Шевченка вже було досить унормованим. Але слід брати, що й у міжвоєнний час можна було зустріти випадки досить різкої критики у бік наддніпрянського поета. Єпископ Григорій Хомишин у 1932 році писав, що «націоналізм» Т. Шевченка «чужий здоровим засадам віри і моралі» [199, с. 14].

Костельникова праця «Шевченко з релігійно-етичного становища» суттєво відрізняється від пізніших літературно-критичних публікацій

Костельника рівнем поміркованості. У «Незримих скрижалях Кобзаря» Д. Донцов характеризував позицію Костельника щодо Шевченка такими словами: «О. Г. Костельник – між критиками Шевченка – стоїть на тій межі, яка розділяє його заїлих негаторів від його нераз щирих, але бездумних прихильників і навіть звеличників» [61, с. 213]. Це дещо дивує, адже, з огляду на еволюцію Костельника від ортодоксальних позицій в юності до модернізму у зрілому віці, можна було сподіватися, що рання праця характеризуватиметься ригоризмом, а от пізніші – гнучкістю. Однак у випадку оцінки молодим Костельником Шевченка і більш зрілим Франка ситуація діаметрально протилежна.

Суперечливість Шевченка з християнської точки зору Костельник пояснює, відштовхуючись від своїх естетичних переконань. Згідно з Костельником, «кожен поет вже по своїй природі релігійний», оскільки сама поезія є «захватом душі під впливом прикмет Абсолюту, яким є Бог» – «душа поета не вдовольняється щоденними обставинами і їх поліпшенням, але завше шукає основної тайни життя – Абсолюту» [118, с. 7]. Шевченко у цьому відношенні був дійсно поетом. Пізніше, аналізуючи творчість І. Франка, Костельник звинувачуватиме його у відсутності справжньої, вродженої поетичності, протиставляючи йому Шевченка як «дійсного генія», носія «глибокого інтуїтивного таланту» [99, с. 77].

Костельник намагався виправдати епізодичні антиклерикальні моменти Шевченкової творчості, вказуючи на притаманну поетові диспропорцію розуму та «серця»: «Серце в нього з природи сильне, а розвинене якнайширше. (...) Та – на жаль – розум у Шевченка не мав нагоди розвинути так високо, щоб міг держати в рівновазі його велике серце. Звідси, власне, у Шевченка походять всі супротивності-роздвоєння» [118, с. 6]. Спираючись на цю думку, Костельник висував наступну тезу: «Шевченко і Бога розумів серцем, чим розумом. Тож, шукаючи Бога, шукав Його серцем, значить хотів, щоби Бог – вічна справедливість, повне добро було здійснене на землі. Але як того не



знаходить, то говорить, що Бога не знаходить. Та всі ці вискази – се тільки пластичні, поетичні образи» [118, с. 10].

У випадку І. Франка Костельник був дуже категоричним. Назагал постать Франка у міжвоєнний час продовжувала залишатися каменем спотикань для греко-католицького духовенства. У листі Андрею Шептицькому від 16 листопада 1926 р. екзарх українців США єпископ Костянтин Богачевський скаржився на поширення Франкового культу: «Та справа – це так званий “культ” покійного Івана Франка. За прикладом наших львівських світських товариств оповістило той “культ” тутешнє “Об'єднання”, котре вже кілька літ намагається розбити тут католицьку Церкву і робить це під позором (виглядом. – І.З.) добра Церкви. Хоч, як Вашій Ексцеленсії відомо, всі католицькі церкви стоять тут виключно на добровільній жертвності народу, я відважився в ім'я засад нашої Св. Церкви виступити проти поширення “культу” атеїста в народі нашому. Руководило мною щодо тактики, розуміється, не бажання боротьби з частиною безвірної інтелігенції, котра нарочно розбиває Церкву Католицьку, – тільки звичайна заподадливість на будуче. Бо коли допустити без спротиву “культ” атеїста, то нема ніякої змоги не допустити роздавання і поширення в народі його атеїстичних творів та насміхів з нашої Св. Церкви і навіть з віри в Бога». Єпископ зізнається, що принципова позиція відносно Франка не лише дає чергові приводи для антиклерикальної пропаганди, але й б'є по спертих на добročинність фінансових ресурсах Церкви, а відтак і по її харитативній спроможності: «Агітація “Свободи” і “Об'єднання” і проти мене як єпископа, і особисто на тлі цього культу має, розуміється, підклад матеріальний у тих, хто її ведуть. Одначе загал слабо орієнтується в цілях тих агітаторів і значна часть народу стає по їх стороні, а проти Церкви. Через те поносимо значні шкоди. “Свобода” одверто накликує, щоб народ не давав “ні цента” на цілі дієцезії. І це має свої наслідки: жертвенність в церквах падає, навіть жертви на сиріт упали до половини, а на семінар духовний, на котрий ми сподівались

зібрати значну суму, жертви ледве-ледве пливуть» [142, с. 785-786]. Однак ці негаразди не могли змусити Богачевського змінити прямолінійну позицію на більш гнучку. Для нього є чимось самоочевидним, що Франко – «атеїст», і проти його культу необхідно боротися.

Митрополит демонстрував більш гнучкий підхід. «Якби І. Франко був того роду письменником, що атеїзм, матеріалізм і раціоналізм становили б головне поле його творчості, тоді, безумовно, ми явно заборонили б брати участь в його культурі не тільки духовенству, але і всім вірним, бо, шануючи його пам'ять, висказували б вірні признання його безбожному світоглядові і пропагували б той світогляд. Але в творчості І. Франка атеїзм і матеріалізм займає тільки незначне, спорадичне місце, а головне місце займають посередньо чи безпосередньо національні і патріотичні теми. Ще до того так є, що Франко не був глибоким мислителем, а радше енциклопедистом, і ті місця, де він розвиває свій атеїзм і матеріалізм, мають тільки марну силу. Зате національні і патріотичні теми умів він опрацювати сильніше і вартісніше, так що солідна критика вже в тій справі начисту, що І. Франко остане в будучності лише як поет націоналіст-патріот» [142, с. 791]. Шептицький міркував, враховуючи особливості модерного націотворення: «На загальне викорінення слави Франка в нашому народі не може бути надії для того, що живемо в такому віці, коли народи хваляться своєю “аристократією духу” як своєю силою й іспитом зрілості. На жаль, у нас тої “аристократії” ще замало, й зрозуміло, що загал нашого народу не може бути перебірчивий та що так величається Франком» [142, с. 793]. Протистояння культові Франка для Шептицького було водночас протистоянням потужному суспільно-політичному процесу, а таке протистояння було б нерозумним. Тому Шептицький відстоював іншу тактику – розділити дійсно шкідливі погляди Франка (які духовенство має критикувати) і його значення в модерному націотворенні. Замість прямолінійної логіки принципового протистояння Шептицький обирає гнучке «пастирське благорозуміє» [142, с. 792].

Попри гнучкість підходу, вражає те, що Шептицький спрощує світогляд Франка до атеїстичного – не враховуючи його складності, неоднозначності, динамічності. Наприкінці листа він рекомендує єпископу Богачевському роботу Костельника «Плюси і мінуси в поезії І. Франка», отже, імовірно, поділяє Костельників підхід до Франка, який, як побачимо нижче, був досить одностороннім. Хоч цьому посиланню може бути й інше пояснення. Листування з приводу Франка відбувалося у той час, коли між Шептицьким та Хомишиним уже існувала значна напруга; Богачевський знаходився на боці Хомишина. За чотири місяці до листа про Франка, 30 липня 1926 р. американський екзарх адресував Шептицькому розлогу скаргу на діяльність Костельника та інших «восточників», яким він приписує «добру волю», що може обернутися руйнівними для Церкви наслідками: «Однак добрими замірами і пекло вистелене. (...) Публікації о. Костельника се олива до огню того пекла». Митрополит ознайомив із текстом листа Костельника і дозволив йому самому відповісти, а ця відповідь виявилася недостатньо ввічливою [197, с. 162-167]. Можливо, Шептицький згадкою про Костельника як про авторитетного фахівця хотів або підняти його в очах заокеанського єпископа, або тонко дошкулити Богачевському.

Для Г. Костельника Франко був «раціоналістом, атеїстом, матеріалістом», «не тільки прихильником свого світогляду, але zarazом завзятим пропагатором, популяризатором» [99, с. 70]. Заангажованість Франка до пропаганди раціоналістичних і матеріалістичних ідей, на думку Костельника, негативно позначалася на його творчості. Поезія, що ставилася на службу цій пропаганді, не була поезією у властивому сенсі: «Ні краплі поезії в тому. Партійна програма, а не поезія» [99, с. 54].

Костельник тісно переплітає три речі: «атеїзм» Франка, психологічне підґрунтя його поезії і саму її якість. Якщо Шевченкові, на думку раннього Костельника, бракувало раціональної складової, то для більш зрілого Костельника недоліком Франкової творчості було якраз переважання

раціонального начала. Відмовляючи Франкові у статусі генія, Костельник говорить про нього як про носія «розумового таланту» [99, с. 57]. Франко для Костельника – це всього лиш «типовий майстер у протиставленні до генія» [99, с. 61]. Мислитель бачить у Франка «забагато абстракцій, замало інтуїції» [99, с. 57], а такі якості для Костельника несумісні ні зі високою поезією, ні з палкою вірою.

Окремі особисті якості Франка Костельник розцінював як позитивні. Скажімо, він писав, що «Франко був настільки сильного духу, що ставився понад оточуючі його, домашні обставини». Проте справжній геній, на думку Костельника, може піднятися не лише над суспільством, але й над «світом», а Франко «не був... настільки геніальним, щоби ставитися також понад обставини “світу” і посягати просто до Абсолюта для поради щодо нових доріг» [99, с. 53]. Таким чином Костельник демонструє романтичне розуміння геніальності, наділяючи цю якість релігійно закоріненими провіденційними рисами.

В цілому Костельник оцінював творчість і світогляд Франка дуже однобічно, відмовлявся детальніше проаналізувати світоглядний розвиток поета. На думку Костельника, у Франковій творчості взагалі ніде не можна знайти «сумнівів у слухності атеїзму» [99, с. 71]. Костельник ігнорує ту обставину, що Франкові значною мірою вдалося подолати захоплення раціоналізмом, позитивізмом та окремими соціалістичними ідеями. Він демонструє певну терпимість стосовно поета у рамках загального врахування національної ваги нелояльних до Церкви інтелектуалів: «Вони атеїсти, натуралісти, революціонери, соціалісти, а все ж таки українські патріоти» [99, с. 37]. Однак детальніше підійти до складності Франкових поглядів Костельник відмовляється.

Продемонстрований Костельником рівень критичності зближує його з позиціями консерваторів-«западників». Цю особливість підкреслює історик Ігор Медвідь. Вивчаючи ставлення духовенства до Франка, дослідник

зауважив, що лінія поділу між критичною підтримкою його культу та його (цього культу) принциповим запереченням назагал збігається з поділом на «восточників» та «западників», однак Костельник, будучи «восточником», не вписується у таку систему поділів [136, с. 99].

Олег Гірник вказує на іншу цікаву обставину. Він вписує релігійні пошуки Франка в систему координат католицького модернізму (передусім з огляду на Франкові спроби біблійної критики) і подає як дещо парадоксальне те, що «Костельник, якого вважали чи не найталановитішим і найпрогресивнішим представником галицького кліру, мав усі шанси, використовуючи гостроту свого філософського мислення, змінити ставлення представників церкви до І. Франка», але не зробив цього [43, с. 589]. Досліднику можна було б опонувати тим, що «Плюси й мінуси в поезії Івана Франка» були опубліковані 1922 року (наступного року ця розвідка вийшла у збірці «Ламання душ»), тобто Костельник продемонстрував дуже критичне ставлення до Франка ще до свого переходу на чіткі модерністські позиції. Однак Гірник наголошує, що Костельник і перед смертю не змінив свого ставлення до Франка: «Розпочинаючи за день до своєї трагічної загибелі працю “Психологія атеїзму” (1948), Г. Костельник черговий раз процитував Франкове: “Нема нічого, лиш атом, момент і рух молекулярний” (“Мамо природо”), і вкотре звинуватив його у всіх можливих “ізмах”» [43, с. 589].

Вказані суперечності можна пояснити тим самим способом, яким ми пояснювали однобічний підхід Костельника до націоналізму. Костельнику не дозволила більш виважено підійти до постаті Франка його надмірна полемічність. Ця ж якість не дозволила йому змінити свої погляди в міру розвитку у бік католицького модернізму. Таким чином Костельник опинився у ситуативній близькості до табору консерваторів за ще одним критерієм. Проте, як і в випадку з націоналізмом, критична налаштованість щодо Франка з боку консерваторів-«западників» була більш послідовною, ніж із боку Костельника.

Нарешті поглянемо на специфіку бачення Г. Костельником творчості В. Винниченка. Цей ракурс літературознавчих зацікавлень Костельника важливий тим, що, маючи справу з прозаїком, мислитель сконцентрувався передусім на його значимих у контексті секуляризації ідеях, а не на речах естетичного характеру. Відзначимо, що сприйняття Винниченка у Галичині міжвоєнного часу було в рази простішим, ніж сприйняття Франка. Іларіон Свенціцький, присвятивши Винниченку окрему літературознавчу розвідку, нарікав на те, що серед частини галичан було поширене сприйняття письменника як носія «московської порнографії» [172, с. 5].

Для Костельника Винниченко є зразковим пропагандистом атеїзму і символом морального декадансу. Тож його прізвище навіть служило Костельникові загальним ім'ям для характеристики літераторів, чії твори підривали християнські норми моралі. Так, Олену Ржепецьку Костельник називає «чистим Винниченком у спідниці» [110, с. 147].

Сам процес поширення атеїстичного світогляду за допомогою художньої літератури Костельник розуміє наступним чином: «Філософи видумали новітній атеїзм – виспеціалізували його теорію. (...) За філософами йдуть балетристичні письменники, які конкретизують атеїстичну ідеологію, філософічній теорії дотворюють тіло, і щойно вони виявляють властивий зміст атеїзму» [99, с. 5]. Винниченко для Костельника з одного боку є балетристом-ретранслятором атеїстичних ідей. Аналізуючи Винниченкову «Чесність з собою», критик зазначає, що це «не є дієвий (драматичний), але ідеологічний роман» [99, с. 7], тобто, інакшими словами, не так художній, як пропагандистський твір. Але, з іншого боку, Костельник відзначає певну оригінальність Винниченка, а саме його спроби зробити послідовні висновки з запереченням Бога і об'єктивної моралі.

Костельник виділяв два типи тогочасних атеїстів. До першого типу належать ті, що «боронять гуманність, культуру, традицію» і не дозволяють вивести з атеїстичних засад практичних висновків, виправдовуючи цю свою

непослідовність тим, що перехід до практичних висновків вів би до «руїни людства» [99, с. 10]. Винниченко належить до другого типу. Він є більш послідовним, але ця послідовність має катастрофічні наслідки.

Представники першого типу, як було щойно сказано, за інерцією слідує окремим нормам, породженим християнською культурою. Але, не маючи закоріненості у трансцендентному, ці норми виглядають фальшиво. На цей фальш реагують представники другої групи, прикладом чого є ідеї Винниченка. «Нова мораль», яку пропонує останній, для Костельника є «протестом проти вбивчої “культури” новочасного атеїзму» [99, с. 14]. Цей протест, намагання бути «чесним з собою», веде до ще більшої кризи. Порівнюючи ідеї Винниченка та Михайла Павлика, Костельник пише про «велику різницю між щаблем Павлика і Винниченка»: «Павлик ще не зірвав з цілою культурою, яку витворила “душа”. Він обмежує “нову мораль” тільки на сфері “вільної любові”» [99, с. 21]. Винниченко ж намагається піти ще далі, витворити послідовно нігілістичний світогляд. Однак і сам Винниченко ще зберігає мінімальну інерцію того, що можна назвати повноцінним життям. Костельник говорить, що за Винниченком існує ще один обрій розгортання нігілізму: «У Винниченка ще є буйне життя, вправді тільки звірине, але є. Останній щабель у “новій моралі” се анемія життєвих сил, *impotentia physica*. Коли чоловік живе після повної сваволі “ нової моралі”, коли дозволяє собі все, чого тільки забажає, то всі сили затуплюються, все стає млявим, яловим – все завмирає» [99, с. 21-22].

## **ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 2**

У другому розділі ми розглянули основні теми, пов'язані з баченням Г. Костельником витоків і змусту процесу секуляризації.

Костельник запропонував оригінальну концепцію впливу наукового

розвитку на послаблення християнської релігії. В її центрі знаходиться теза про те, що диспропорція у сфері когнітивних здібностей, а саме переважання дискурсивного мислення над інтуїтивним пізнанням, породила такі ментальні обставини, які не дозволяють людині мати живу і глибоку віру («хочу вірувати, але не можу»). Серед витоків зосередженості Костельника на ментальній проблематиці можна назвати вплив хорватського романтизму. Та назагал вона є проявом модерністського характеру Костельникового розуміння релігії. У світлі модернізму варто сприймати і суперечності, які Костельник демонстрував, оцінюючи вплив наукового розвитку на процесу секуляризації.

Антиінтелектуалізм Костельника, відштовхуючись від критичних оцінок ментальних наслідків наукового розвитку, зачепив і традиційну католицьку метафізику, яка також зазнала критики через свій інтелектуалізм. Розглядаючи метафізику як форму досвіду нумінозного, можна пояснити Костельникові захоплення псевдомістицизмом як спробу отримати альтернативний нумінозний досвід (у центрі якого, однак, стояв не Бог, а речі тварного світу). Водночас Костельник був непослідовним навіть у своєму псевдомістицизмі. Він хотів дослідити речі «спіритуального» характеру відповідно до «наукової логіки», яку сам же критикував.

Костельникова непослідовність суттєво зменшує довіру до його концепції. Утім, якщо підходити до спостережень Костельника критично, вони можуть мати цінність.

Політичні ідеології розглядалися Костельником як форми «атеїстичної релігії», які, з одного боку, відверто чи приховано протистоять християнству, а з іншого боку - стають ерзац-задоволенням релігійних потреб людини. Лібералізм отримує у рецепції Костельника досить фрагментарну критику. Комунізм – зображується квінтесенцією нігілістичного змісту процесу секуляризації. Заперечуючи щирість прохристиянської позиції націоналістичного руху, сам націоналізм Костельник критикував через



етичний релятивізм та обожнення нації.

На сприйнятті Костельником українського літературного процесу позначилися його естетичні переконання, а також врахування ролі літераторів у модерному націотворчому процесі.

Т. Шевченка Костельник практично викреслює з переліку тих авторів, творчість яких становила загрозу для віри і моралі. Проблемні з католицької точки зору моменти Шевченкової творчості для Костельника є чимось несуттєвим, проявом людської слабкості, що супроводжувала Шевченка як «дійсного генія». Назагал таке сприйняття вкладалося в уже сформований станом на 1910 рік підхід до Шевченка галицького греко-католицького середовища.

Ставлення Костельника до І. Франка було значно критичнішим. Не бачачи у ньому геніальності, яку бачив у Шевченкові, Костельник дозволяв собі знецінювати значні фрагменти Франкової творчості, пов'язуючи рівень таланту з раціоналістичними й «атеїстичними» переконаннями поета. Ще одним проявом упередженого ставлення до Франка стало те, що Костельник однозначно зараховував його до матеріалістів та атеїстів. Причину такої однобічності варто шукати у полемічному запалі Костельника. Саме через цю якість, попри власну схильність еластично реагувати на суспільні і культурні зміни, ставлення Костельника до Франка було подібним до підходу консерваторів-«западників». Подібно можна пояснити однобічність Костельникового ставлення до націоналізму.

В. Винниченко для Костельника є зразком балетриста, що надає атеїстичним ідеям формату, сприятливого для їхньої популяризації серед широких мас.

## РОЗДІЛ 3. ВІДПОВІДЬ НА СЕКУЛЯРИЗАЦІЮ: АПОЛОГІЯ І ПРИСТОСУВАННЯ

### 3.1. Основні риси апологетики

Якщо розуміти поняття християнської апологетики у широкому сенсі, то її елементи присутні в більшості творів Г. Костельника на релігійну тематику. Цьому сприяла не лише логіка викладу матеріалу, але й полемічна вдача самого мислителя. Часом не можна сказати, що саме переважає у тих чи інших Костельникових твердженнях: теоретичні міркування чи риторичні прийоми. Наприклад, погляд на атеїзм як форму релігії є важливим спостереженням, яке допомагає краще зрозуміти атеїстичний світогляд. Водночас це полемічний прийом, покликаний делегітимізувати низку аргументів, якими користувалися прихильники атеїстичного світогляду – нібито вони в силу одного лиш атеїзму є «людьми науки», а не «людьми віри» [100, с. 290].

На відміну від апологетів минулого, які мусили вести полеміку з юдеями, язичниками, мусульманами та єретиками, перед християнськими інтелектуалами XIX-XX ст. постало завдання обороняти свою віру передусім від атеїзму. Цю обставину підкреслює сам Костельник, кажучи, що «християнська апологетика в нинішніх часах мусить головно звертатися проти атеїзму, виказуючи безосновність його тверджень та відпираючи його напади і закиди» [117, с. 8]. Саме такій меті присвячена Костельникова «Християнська апологетика», з якої ми і почнемо аналіз основних напрямів Костельникової апологетики (даючи звіт з того, що, як було показано у підрозділі 1.4, «Християнська апологетика» підсумовувала «ортодоксальний» період творчості мислителя).

За двадцять років до появи «Християнської апологетики» галицький

читач отримав змогу ознайомитися з іншим систематизованим викладом оборони християнської віри в контексті спертих на апеляції до науки викликів атеїстичного світогляду. 1905 року у Львові вийшла перекладена о. Ярославом Левицьким праця французького богослова Франсуа Дюїє де Сен-Проже «Наукова апологія християнської віри» [64]. До появи «Християнської апологетики» Г. Костельника це була чи не єдина апологетична праця такого спрямування. Інші систематичні виклади апологетики того часу – єпископа Юліяна Пелеша [162] та Олексія Торонського [190] – відзначаються класичними еклезіологічними і сотеріологічними акцентами.

«Християнська апологетика» розбита на сім тематичних блоків:

- 1) про релігію як таку;
- 2) про Бога;
- 3) про сотвореність світу (на противагу уявленням про його вічність);
- 4) про душу (її субстанційність, суб'єктність відносно тіла, безсмертя; свобода волі, об'єктивна природа моралі);
- 5) про Об'явлення;
- 6) про Церкву;
- 7) про причини атеїзму.

Приклад захисту релігії як такої ми вже бачили, коли аналізували Костельників підхід до політичних ідеологій. У «Християнській апологетиці» Костельник також наголошує, що людина є *animal religiosum*, а релігія – це щось іманентне людському існуванню. Утім, він не обмежується цією тезою і пропонує інші аргументи. Серед них – практична користь релігії. Передусім релігія відіграє важливу роль у суспільному житті. «Релігія становить один із найглибших та найзагальніших організаційних принципів. Ті, що приналежні до одної й тої самої релігії, почуваються чимсь одним – вони ж мають спільний світогляд, спільні звичаї, спільну ціль і легко даються зорганізувати на підставі своєї релігії» [117, с. 21]. Окрім консолідуючої функції релігії Костельник відзначає те, що вона «дає найбільшу життєву силу одиницям і

цілим народам». Релігія, за Костельником, «є тим джерелом, звідки одиниці і цілі народи черпають надію на кращу будучність, самопосвяту для вищих цілей, поміркованість у поведінці, видержливість у найскрутніших обставинах» [117, с. 25].

Нарешті, захищаючи релігію як таку, Костельник зображує атеїзм не просто як альтернативну форму релігії, а як несамостійний світогляд – позбавлений власного оригінального змісту світогляд-заперечення. Він пише: «Життєва рація й ціле значення атеїзму полягало цілковито в позитивній релігії – так, як рація й значення неґації в логіці цілковито ґрунтується на позитивних поняттях (без тих понять неґація не має ніякого значіння ні примінення). Як тільки в суспільності запанував би атеїзм, то тим самим він втрапив би рацію існування: вже не мав би проти кого виступати, не мав би чого бурити. А сам у собі атеїзм є неґацією й більш нічим» [117, с. 26-27].

Будь-які позитивні смисли, які відстоюють носії атеїстичного світогляду, на думку Костельника запозичені зі звичайних релігій. Щоправда, деякі з них є не просто запозиченням, а адаптацією, покликаною надати життю нові величні цілі. Оскільки людям важко жити «без усяких вищих думок та стремлінь», «теоретики атеїзму переважно лучать його з якимись більшими ідеями, котрі мали би заступити релігію» і таким чином «заспокоюють релігійні вимоги душі бодай сурогатами, тінню релігії» [117, с. 27].

Також серед аргументів Костельника на користь релігії слід згадати намагання спростувати концепції походження релігії, які відстоювали автори-атеїсти: релігія як вигадка, покликана легітимізувати панування еліти над масою, релігія як породження страху перед природою, релігія як сублимація потягу до кращого життя, як плід сновидінь та фантазій і, врешті-решт, як наївна спроба пояснення світу. Цим концепціям Костельник протиставляє власне бачення «правдивих джерел релігії». Їх він ділить на дві групи: ті, що існують у зовнішньому світі, та ті, що існують у внутрішньому світі (у людській свідомості). До перших він зараховує доцільність у природі (як те,

що вказує на розумну причину світу), виразні приклади «Божого суду вже тут на землі», а також «безпосередні появи сил другого світу», під якими розуміє «Об'явлення Боже, різні появи духів, чуда». До другої групи Костельник зараховує «розум, який досліджує причини явищ» (і таким чином в кінцевому рахунку веде до знаходження релігійних пояснень), наявність вродженого морального закону, чуття, яке бажає принципово більшого, ніж може дати земне існування, релігійний інстинкт як такий [117, с. 34-35].

Існування Бога Костельник починає обґрунтовувати, апелюючи до тези про неминучість існування першопричини усього суцього. У сотвореному світі будь-яка річ має свою причину поза собою. Якщо відкинути ідею Абсолюту, що є першопричиною усього іншого, ланцюжок причинності мав би бути безкінечним. А це неможливо. Тут його логіка близька до логіки *Secunda Via* Томи. Але далі він висуває аргумент, який дещо відрізняється від Аквінатового: «Якщо кожна поодинокі дочасна річ має свою причину зовні себе, то також збір дочасних речей має свою причину зовні себе. А се значить, що ціла область буття не може складатися тільки з контингентних еств, але мусить бути в тій області також таке ество, котре причину (властиво: рацію) свого існування має само в собі (*ens a se*), котре не постало, але існує від вічності» [117, с. 54].

Далі Костельник захищає християнське розуміння прикмет Абсолюту: те, що він є першопричиною усього суцього і власну причину має в самому собі, його незалежність, вічність відносно минулого і майбутнього, незмінність, простоту (неподіленість на частини), єдиність, нематеріальність, свідомість, особовість, абсолютну свободу волі, абсолютне знання, абсолютну святість. Важко не зауважити паралелей між цим фрагментом на першій книжці Аквінатової «Суми проти поган». Щоправда, Костельник актуалізує традиційне вчення про прикмети Абсолюту відповідно до викликів, які несе християнству атеїзм та пантеїзм. Так, свідомість Абсолюту Костельник відстоює, звертаючись до доцільності у природі – однієї з

ключових тем власної полеміки проти матеріалізму.

Аргументацію на користь сотвореності світу Костельник розпочинає з теоретичної можливості творення Абсолютом «із нічого» чогось, що не було б ним самим і водночас не позбавило б його його повноти. Стосовно біологічного світу Костельник критикує занадто спрощені, на його думку, моменти еволюційних теорій, які, не пояснюючи усієї цілісності розвитку живих організмів, виключають із процесу Боже втручання. Розвиток біологічного світу Костельник оцінює дуже обережно. Імовірними він вважає два сценарії: 1) «Творець уже в перших початках створив різноманітні зародки життя, а з тих розвинулися опісля їх відповідні роди органічних єств», 2) «Бог не сотворив тих зародків нараз, тільки поступово» [117, с. 105-106]. Намаганням використати еволюцію як аргумент на користь атеїстичного світогляду Костельник протиставляє науковий скепсис. Позиція Костельника відкрита до нових наукових досягнень. Натомість атеїстів він звинувачує у тому, що вони догматизують недосконалі, проміжні уявлення. Те, що дійсні наукові відкриття відповідають істинам Об'явлення, Костельник показує, наголошуючи, що біблійний Шестиднев правильно розкриває основні етапи творення Всесвіту та розвитку Землі [117, с. 104-105].

Одна з головних тез еволюційних теорій, яким намагається опонувати Костельник, – це теза про випадковість еволюції, адже вона намагається «викликати у чоловіка таке переконання, що віра в Боже сотворення непотрібна, бо дивну доцільність в органічному світі можна пояснити собі припадковістю» [117, с. 97]. Цей момент і досі залишається надзвичайно важливим у дискусіях між теїстичним та атеїстичним підходами до розуміння розвитку органічного світу. Як зазначає американський богослов Джон Хот, «для багатьох сучасних учених еволюція абсолютно означає Всесвіт без сенсу» [200, с. 10]. «Через ту роль, котра відводиться в дарвінівській картині світу чиннику випадковості і сліпого відбору у розвитку життя, традиційні уявлення про турботливого і всемогутнього Бога здаються непотрібними і,

можливо, непослідовними» [200, с. 3]. Таким чином Костельник підійшов до ширшої апологетичної проблеми, предметом якої є наявність чи відсутність у Всесвіті доцільності і сенсу. Цією проблемою Костельник цікавився до останніх років життя (коротко про неї ми згадаємо нижче).

У 30-х роках Г. Костельник деталізував свої погляди на еволюцію, оформивши їх у «теорію прозябання» (проростання). 1934 року він публікує на сторінках «Ниви» роботу «Становище і походження людини на основі теорії прозябання» [115]. У тому ж році Костельник пише працю «Людський родовід. Походження і становище людини на основі теорії прозябання». У процесі розвитку своїх еволюційних уявлень Костельник дотримувався тези, яка була висунута вже в «Християнській апологетиці»: розвиток органічного світу відбувався не розмірено, а стрибкоподібно, і саме у стрімких стрибках розвитку закладене Боже втручання. Однак відмінною рисою його робіт 30-х років є поєднання еволюційної проблематики з проблематикою людської душі, до якої він підходить із модерністських позицій. У підході до душі Костельник безперечно вийшов за межі католицького Магістеріуму. Натомість його критичні зауваження до концепції еволюції в цілому відповідають подальшим намаганням католицьких інтелектуалів гармонійно поєднати істини Об'явлення з відкритістю до розвитку позитивних знань про еволюцію біологічного світу та становлення людини. Костельник розумів важливість підкреслити принципову різницю між твариною і людиною – те, що Папа Іван Павло II у своєму посланні до членів Понтифікальної академії наук назвав «онтологічним стрибком» [232]. Своєю «теорією прозябання», попри всі модерністські моменти, Костельник наświetлює одне з найпринциповіших питань у справі захисту християнського підходу до походження людини – питання особливого Божого втручання у творення людини не просто як біологічно виду, а як наділеної високою гідністю раціональної істоти.

У «Християнській апологетиці» субстанційність людської душі

Костельник обґрунтовує насамперед через її безсмертність. На користь останньої він наводить п'ять аргументів. Перший аргумент виводить безсмертя душі з необхідності винагороди і покарання за морально значимі вчинки. Другий апелює до того, що людина має інстинкт вічності і безконечності, який не може бути заспокоєним у земному житті. Третій – до подібного інстинкту «безмежного» щастя. Четвертий аргумент Костельник формулює таким чином: «Не покидають нас думки про смерть та про се: що буде по смерті? Переслідує нас страх перед смертю. Без сумніву се все – ділання нашого інстинкту, який нам хоче сказати: що по смерті жде нас щось дуже важне» [117, с. 119]. П'ятий аргумент Костельник зводить до появи душ померлих живим.

Ідеї об'єктивного, закоріненого в природі характеру моралі та Бога як її головного арбітра Костельник розглядає нижче. Їх він обґрунтовує передусім через те, що, якби було інакше, мораль була б позбавлена сенсу, адже умовна, а не абсолютна мораль «не може зобов'язувати в совісті» [117, с. 130]. Таким чином аргументація Костельника на користь безсмертя душі та об'єктивності моралі замикається в коло. Доведення істинності першого спирається на впевненість в істинності другого, істинність другого недостатньо обґрунтована без істинності першого.

Безперечно сильним аргументом Г. Костельника є те, що самі противники об'єктивного розуміння моралі неготові застосовувати свої теоретичні переконання на практиці – «ті, котрі в теорії голосять “незалежну етику”, в практиці додержуються загальнолюдської етики (так, як детерміністи в практиці користуються свобідною волею). І коли їх хтось зрадить, обкраде і т. ін., то вони такого чоловіка не вважають за чесного, але за нечесного» [117, с. 130]. Пізніше Костельник озвучить цей аргумент устами Теолога у «Зависті богів»: «Бувало, професор навіть явний матеріаліст-атеїст, а на конференції, де професори оцінювали поведінку учнів, він так грав на людських духовних і моральних відносинах, ніби на



гармоніці, аж я, учитель Божого закону, мусів уговкувати його, що це засміло, надто певно, загостро. А той сам пан, коли перекинетися на поле своєї “науки”, то не хоче ні чути про можливість якоїсь певності, яка не ґрунтується на фізикально-математичних формулах!» [95, с. 178].

Відстоюючи у «Християнській апологетиці» католицьке розуміння Об'явлення Костельник цікаво захищає правдивість старозавітного об'явлення. Він детальніше зупиняється на закидах, що релігія древніх ізраїльтян була запозичена з вірувань інших народів. Костельник не заперечує факту спільних релігійних сюжетів, але пояснює їх під таким кутом зору, який залишає за ізраїльським народом «цілість релігії». Він дає три пояснення схожості у віруваннях між ізраїльтянами та іншими близькосхідними народами. По-перше, говорить про «первісне об'явлення, якого сліди знаходяться майже в усіх народів» [117, с. 145]. У випадку язичницьких народів це об'явлення було тією чи іншою мірою зіпсоване, проте його окремі елементи лишилися. По-друге, подібність моральних норм не варто брати до уваги, адже й язичники, особливо наймудріші з них, можуть дешифрувати і позитивно виразити норми природної моралі. Надприродне об'явлення лише розвиває і доповнює ці норми. По-третє, Костельник наголошує, що ланцюжок віри в Єдиного Бога не переривався від часів перших людей. В часи Авраама осередок монотеїзму знаходився у Межиріччі, звідки він вийшов. Носії монотеїстичної релігії не були цілком езотеричною групою, і їхні вірування здійснювали дифузю між ширшого, язичницького середовища.

Костельник проігнорував потребу в обороні вчення про надприродний характер Церкви. Основна аргументація параграфу під назвою «Божий елемент у Христовій Церкві» зводиться до тез про практичну користь, яку принесла людству християнська релігія (розвиток культури і мистецтва, усунення неприйнятних форм нерівності між людьми, облагородження інституту шлюбу тощо). Єдиний аргумент з того параграфу, який говорить

про Церкву як щось надприродне, побудований у руслі твердження про доповнення природи благодаттю («Природу християнство доповнює невимовно знеслою надприродою»). Це, здавалось би, томістична теза. Але Костельник її психологізує. На його думку, «зміст психологічних переживань, які християнство приносить людям, під оглядом свого багатства, ширини, глибини і субтельності є просто невимовний», звідси – «непереможна життєва сила», яку християнство дає своїм вірним [117, с. 160]. Захищаючи Церкву як людський інститут, Костельник коротко відповідає на закиди щодо її минулого. Наприклад, стосовно Хрестових походів він пригадує читачам, що у стратегічній площині це була оборона християнського світу відносно ісламу (а не «загарбницькі війни», як їх зображає антиклерикальна історіографія).

Завершальну частину «Християнської апологетики» (про причини атеїзму) ми розглядати не будемо, оскільки Костельників підхід до цієї проблеми проаналізований у попередньому розділі. Натомість відзначимо дві важливі стратегії полеміки Костельника проти матеріалізму, які він демонструє в інших творах.

Першу стратегію становлять звинувачення матеріалізму у тому, що він, відкидаючи розумну причину Всесвіту, тим самим відкидає доцільність у природі, зводить усе на «гру випадків». Костельник пише: «Якби в природі не було планових законів, то з беззаконного хаосу ніколи не могли б постати ніякі скоординовані істоти, бо навіть якби десь постали якісь примітивні конгломерації, то хаотичне оточення зараз знищило б їх. Це так ясне й наглядне, що кожна людина, хоч яка вона примітивна, доходить до того погляду і сама тому вірує в Бога» [100, с. 252-353]. У просякнутості реальності на різних щаблях її існування «доцільними законами» Костельник бачив «засуд смерті для справжнього матеріалізму» [101, с. 9].

З такою аргументацією Костельник виступає проти античних атомістів, еволюціоніста Джуліана Гакслі, «вульгарного матеріаліста» Людвіга Бюхнера.

Костельників підхід до діалектичного матеріалізму інший. Його український богослов розглядає як спробу порятунку матеріалізму коштом відмови від послідовності. Прийнявши гегелівський панлогізм, Маркс та Енгельс «зідеалізували, одуховили матерію» [100, с. 280].

Іншу полемічну стратегію Костельника становлять намагання використати відкриття сучасної йому фізики. Розвиток уявлень про енергію, відкриття «нематеріальних» вимірів реальності здалися йому чимось таким, що здатне завдати разючого удару претензіям матерії на субстанційну монополію. Такий ракурс став можливим через складність розмежування понять «матерія», «речовина», «фізична реальність». Ця проблема не зникла і по сьогоднішній день. Так, автор статті про фізикалізм у Стенфордській енциклопедії філософії (редакція 2017 р.) Даніель Столяр, пишучи про співвідношення понять фізикалізму і матеріалізму, був змушений наголосити, що нова картина світу, яку відкрила фізика, містить ті елементи, про які «не можна сказати, що вони матеріальні в традиційному сенсі» [248]. Невипадково американський фізик Метью Стресслер говорить, що матерія – це «жахливо неоднозначний термін» [249]. На пострадянських теренах залишається звичним узагальнення під поняттям матерії речовини та поля. Але на Заході таке узагальнення не є очевидним. У англomовному середовищі фізичну реальність часто описують парою «matter and energy», тобто енергія протиставляється матерії. Включення у поняття матерії не лише «речовини» (у прийнятому у нас сенсі), але й енергії можна виправдати, якщо проінтерпретувати буквальне етимологічне значення цього поняття не у метафізичному, а саме у фізичному ключі. Адже аристотелівське ὕλη – це, буквально, ліс. У примітках до спільного з П. Первовим перекладу «Метафізики» В. Розанов зазначає, що Аристотель запровадив цей термін «для позначення матерії... подібно до того, як ліс служить неозначеним матеріалом для різноманіття речей, що виготовляються з дерева» [5, с. 38]. Під цим кутом зору матерією можна називати будь-що, з чого «складається»

фізична реальність – навіть на рівні теорії струн (яким би «нематеріальним» не був цей вимір реальності). Костельник, натомість, уживав поняття матерії саме у дихотомічному відносно енергії сенсі, так, як його подекуди вживають на Заході.

У суто апологетичній площині аргументи, які, користуючись досягненнями фізики, висував Костельник, є недостатніми. Адже своїми відкриттями «нематеріальних» вимірів реальності фізика й надалі досліджувала *фізичну* реальність. Але логіка його міркувань цінна під кутом зору дослідження психології атеїзму. Костельник досить переконливо показав становлення атеїзму на ґрунті механістичного світогляду. Тож немає нічого дивного, що ускладнення фізичної картини світу видавалось йому можливістю делегітимізувати матеріалізм. Костельник зауважує різницю, котра існувала вже між матеріалізмом XVIII та XIX ст. Ментальність першого, на його думку, відображає назва праці Ламетрі «Людина – це машина». Символом другого, натомість, Костельник називає «Силу і матерію» Л. Бюхнера [100, с. 273]. Подальший переворот у фізиці, який демонополізував становище матерії-«речовини» і відкрив світ енергії, мав би породити доленосні для людської свідомості наслідки. «Ми бачили, що матеріалізм зродився з бажання, щоб механістично пояснити увесь світ, тому що те пояснення найясніше. А найновіший розвиток фізики погребав оцю примітивну віру» [100, с. 286]. Цікаво, що на успіхи фізиків у подібному до Костельникового ракурсі дивився і Андрей Шептицький. У промові на відкритті Львівської богословської академії Шептицький зобразив відкриття фізиками «нематеріальних еств чи сил» як чинник, який дієво посприяв відродженню довіри науковців до релігії, адже наука «перебула таке основне банкрутство, що її представники зрозуміли свою велику помилку і застидалися тої сугестії природничих наук» [206, с. 2].

Наголосимо, що митрополит не висловлював надії, а говорив про наслідки наукових відкриттів для релігії як доконаний факт. Вочевидь, такі

наслідки справді були відчутними. Однак Костельник не задовольнявся наявними наслідками, а хотів їх поглибити, роблячи це дуже незграбно, а саме змішуючи з духовною реальністю нові виміри фізичної реальності, які відкрила наука. Саму душу Костельник став розглядати як «окрему життєву силу, додану до матерії» [100, с. 276], «вищий ступінь енергії» [96, с. 15] тощо. Тобто Костельник відмовився від традиційного метафізичного осмислення душі, замінивши його інтерпретацією в руслі природничих знань.

Навряд чи такий підхід міг адекватно доповнити аргументацію на користь християнського розуміння душі. Змішуючи фізичну і духовну реальності, Костельник насправді пішов шляхом, який торували автори паранаукових «відкриттів» («аніمالічний магнетизм» і «флюїди» Франца Месмера, «одична сила» Карла фон Райхенбаха, «оргонічна енергія» Вільгельма Райха тощо). Перекидаючи місток від духовного до «нематеріального» фізичного, Костельник робив християнству сумнівну послугу. Сьогодні християнству протистоїть не лише атеїзм чи агностицизм, але й розмита, еклектична релігійність. Як зазначає Ольга Яроцька, «Усе більше людей вірять в різні надприродні сили і енергетичні сфери, захоплюються гороскопами, шукають порад у біоенергетиків і ясновидців, надають велику увагу парапсихології» [220, с. 5]. Причому все це може поєднуватися з елементами християнської ідентичності. Окрім стихійних, побутових форм, еклектична релігійність виражається в інституціалізованих формах неорелігійних течій, у яких Людмила Филипович бачить індикатор «глобальної кризи людської цивілізації» [196, с. 367]. Можна сказати, що Костельник, використавши невиправданий апологетичний прийом, фактично спробував упустити «зовнішню» кризу усередину християнської доктрини.

Сам того не бажаючи, Г. Костельник матеріалізував душу. Цей Костельників крок можна порівняти з ученням російського богослова Ігнатія Брянчанінова. Останній учив про «тонку тілесність» людських душ та янголів. Такі погляди були засуджені іншим російським богословом –

Феофаном Затворником. Для Феофана Затворника вчення Брянчанінова було «ультра-матеріалізмом» або «матеріалізмом, що вийшов за свої межі» [194, с. 11]. Утім, учинена Брянчаніновим матеріалізація душ та духів мала принаймні суб'єктивне виправдання. Вдаючись до такої матеріалізації, богослов хотів підкреслити різницю між Богом та будь-чим тварним. На його думку, не наділяючи духовні речі хоч якоюсь матеріальністю, ми таким чином ставимо Бога «в один ряд з усіма духами» [20, с. 186]. А. Баумейстер, згадуючи полеміку між двома богословами, завдяки томістичному інструментарію показує, що теза про нематеріальність душ та духів ніяк не усуває різниці між Творцем та творінням: «Нематеріальність не тотожна нескладеності й нескінченності, адже крім композиту форми та матерії є ще глибинніша складеність – з акту та потенції, з буття та сутності» [8, с. 246]. Не маючи у розпорядженні такого інструментарію, Ігнатій Брянчанінов по своєму підкреслив відмінність Творця від творіння. Мотиви, які підштовхнули до матеріалізації душі Костельника, були зовсім інші. Вони зводились до намагань «перекласти» засади християнського віровчення на мову природничих наук, бо ніби лише так вони здаватимуться переконливими.

Ні Г. Костельник, ні інші модерністи не були оригінальними, коли наголошували на вагомості врахування досягнень науки. Назагал проблематика релігії і науки була дуже важливою для богослов'я новітньої доби. Як зазначає О. Шепетяк, «тема відношення віри і розуму піднімається у напрацюваннях чи не кожного вагомого католицького богослова ХХ століття» [203, с. 108]. Подібною була і ситуація ХІХ ст. Настанова звертати увагу на досягнення науки легко простежується в офіційному дискурсі Ватикану часів боротьби з модернізмом та розвитку неотомізму. «Aeterni Patris» вихваляє науковий розвиток і закликає звертати на нього увагу при сприйнятті схоластичної спадщини (Aeterni, 30-31). Антимодерністська «Pascendi Dominici gregis» повторює цю настанову (Pascendi, 45). Лев ХІІІ

невдовзі після «Aeterni Patris» публікує енцикліку «Etsi nos» (1882), де з-поміж іншого наголошує, що захист католицької віри потребує знань не лише з теології чи філософії, але й із історії та природничих наук (Etsi, 18). Але в усіх цих випадках приділення уваги позитивним науковим знанням здійснюється з урахуванням їхнього найнижчого місця в ієрархії знань (де найвище становище займають істини Об'явлення, а їм передусє метафізика/спекулятивна теологія).

Поглянемо на розуміння апологетичного значення наукового розвитку у межах неотомістського дискурсу. Йозеф Бохенський відзначав, що відкриття фізики завдали удару по механіцизму та детермінізму. Водночас він висловлював скепсис стосовно спроб окремих науковців «побудувати спіритуалізм, ідеалізм і навіть теїзм на базі останніх біологічних і фізичних відкриттів». У цьому контексті він згадує імена фізиків та астрономів Артура Стенлі Еддінгтона, Джеймса Гопвуда Джинса і Макса Планка, біологів Артура Томсона та Джона Скота Голдейна і зазначає: «Навіть якщо їхнє вчення містить чимало істинного й цікавого, коли вони критикують матеріалізм, то їхнє конструктивне мислення є настільки дилетантським, що спеціалісти-філософи не звертають на них небагато уваги». Для Бохенського має філософське значення лиш те, що специфіка світоглядних зацікавлень згаданих науковців вказує на дистанцію між реаліями ХІХ та ХХ ст. [16, с. 25-26]. Тобто Бохенський, як і Костельник, позитивно сприймає породжене науковим розвитком світоглядне потрясіння. Але далі він не йде, а, навпаки, вважає некоректними ряд спроб реабілітації духовних вимірів реальності на основі наукових відкриттів. Костельник не лише не критикував ці спроби, але й намагався їх продовжити.

Згадані у «Aeterni Patris» та «Pascendi Dominici gregis» настанови враховувати досягнення природничих наук можна розглядати як такі, що мають подвійне значення. З одного боку, самоочевидно, що з огляду на науковий розвиток немає сенсу зважати на ті міркування середньовічних

авторів, які є не філософськими і богословськими, а власне природничими. Природничі знання під кутом зору цікавості до влаштування фізичного світу не мають теологічного значення. Але, з іншого боку, корекція наукової картини світу змушує переглянути окремі теологічні міркування, які спиралися на античні та середньовічні природничо-наукові уявлення. Наприклад, змальовуючи Вічне Життя, Аквінат відштовхується від тогочасних астрономічних уявлень і пише, що «небесні тіла» будуть збережені, але залишатимуться нерухомими (Компендіум, кн. 1, гл. 170-171). Чи варто сприймати цей есхатологічний образ некритично, без урахування змін у астрономії, які відбулися уже за декілька століть по смерті Ангельського Доктора? Або ж інший приклад: Тома пише, що люди у Вічному Житті не тільки не вживатимуть їжі, але й не вдаватимуться до статевого співжиття. Обґрунтовуючи цю тезу, Тома не обмежується метафізичними міркуваннями і звертається до біологічних уявлень Аристотеля: «Позаяк сім'я виникає внаслідок надміру поживи, то, припинивши вживати їжу, люди припинять і заживання любовних утіх» (Там само, гл. 156). Натомість жодні природничі відкриття не підважили розуміння блаженства Життя Вічного передусім як споглядання сутності Бога (Там само, гл. 106, 165) чи усвідомлення того, що це споглядання остаточно задовольнить людську волю та інтелект (Там само, гл. 149).

Як ми бачили вище, у «Християнській апологетиці» Костельник ще залишав певне місце для метафізики. Але в подальшому, свідомо відкидаючи томістичні ідеї, Костельник обрав іншу, модерністську методологію і врешті-решт поставив перед собою нездійсненну ціль. Надамо слово бельгійському фізику-теоретику Домініку Ламберту, який відзначає, що методологічне поле природничих наук є таким, що не дозволяє отримати, «витягнути» з наукових досліджень певну «богословську точку зору». Наука, за висловом вченого, лише «продукує питання, які виходять за рамки її власних методів» – «питання про фундаментальну основу існування, про сенс та історію



існування-життя, про цінності, про питання метафізичного та етичного характеру». Всі ці питання «продукуються у процесі наукової діяльності, але не можуть бути вирішені в межах наукового методу» [227]. Натомість Костельник спробував побудувати «богословську точку зору» саме на основі природничих знань. Тут легко відчувається апологетична мотивація, намагання переконливо говорити з секуляризованими людьми їхньою мовою. Але ці намагання виявилися подвійно невдалими: і з точки зору їхньої оцінки в межах суто природничого методу, і з точки зору доктринальної чистоти релігії, яку Костельник намагався захистити.

### **3.2. Апологетика Г. Костельника і проблема теодицеї**

Вагоме місце у творчій спадщині Г. Костельника займає проблема теодицеї. Наявність зла у світі, на думку мислителя, є «вічним джерелом для протирелігійних сумнівів» [114, с.27]. Власна теорія теодицеї стала однією із його відповідей на виклики секуляризації. Основою цієї теорії послужив концепт «світ як вічна школа», який був експлікований передусім у однойменній праці.

Відзначимо, що проблема наявності у світі зла залишається предметом дискусій між прихильниками і противниками теїзму і по нинішній день. Так, один із основних мотивів відомого представника «нового атеїзму» Річарда Докінза становить підкреслення того факту, що стражданням просякнуте існування не лише людини, але й усього біологічного світу. Цей факт, на думку Докінза, свідчить про те, що у Всесвіті немає «ні сенсу, ні справедливості», «ні задуму, ні цілі, ні добра, ні зла, нічого окрім сліпої безжальної байдужості» [226, р. 133].

У «Світі як вічній школі» Костельник вказує на загальний характер небезпеки усвідомлення зла для віри, точніше – на небезпеку зневіри, котру

може породити усвідомлення зла. Він пише: «Найбільше соблазною нас завелика міра зла й терпінь у світі. Господи, чому так? Чи ж не могло бути менше зла у твоєму світі? Й падуть люди духом – тратять віру, проклинають Бога... та ще й помножують зло, яке у світі» [112, с. 330]. Зрозуміло, що описана зневіра може існувати в будь-яку епоху. Проте Костельник акцентує увагу на актуальності теодицеї у сучасну йому добу. Він пише про «новочасну віру», котра «хоче бачити в створеному світі тільки “рай”, а коли його не бачить, то й Бога не хоче признати» [112, с. 329].

Праця «Світ як вічна школа» зачіпає проблему теодицеї ще у своїй вступній частині. Костельник пише про дві групи «Господніх думок». Перші думки радять Творцеві: «Нехай усе, що створиш, буде подібне до тебе: нехай буде святе, як Ти, добре, як Ти, щасливе, незмінне, непомильне, безпечне, певне... Тобою створені ества будуть Твоїми дітьми, Ти будеш їх батьком. Дай же їм зі своєї природи, як найбільше можеш: якнайбільше життя, добра, щастя, краси, правди». Думки іншої групи дають наступну пораду: «Наші сестри, що перед нами забирали голос, радили Тобі від серця. Ми радимо Тобі від розуму. Створи такий світ, щоби був гідний Твого розуму. Ти самотній, вічний, безконечний... Твої сотворіння вже не зможуть дорівнювати Тобі. Отже, створи їх такими, щоб вони й самі мусіли раз у раз переконуватися, що ніколи не дорівнюватимуть Тобі. Не допускай своїх створінь до себе без іспиту. Створи світ такий, щоб у ньому були вимішані всі ступні життя, всі ступні добра, всі ступні щастя, всі ступні краси, всі ступні правди – від 0 до  $\infty$ . І хоч у Тобі нема терпіння, нехай буде у світі терпіння; хоч у Тобі нема гріха, нехай у світі буде гріх; хоч у Тобі нема обману і ложі, нехай у світі буде обман і лож». Таким чином, у творі Г. Костельника «Світ як вічна школа» постає два світи: «І створив Бог два світи: один – вічний рай, другий – вічну школу». При цьому для «вічної школи» є характерними «всі ступні терпіння, всі ступні гріха, всі ступні обману й ложі – від 0 до  $\infty$ » [112, с. 326].

Чи варто бачити у тезах про «Господні думки» серйозні богословські міркування, тобто чи Костельник пише про «Господні думки» як про щось *реально* існуюче? Швидше ні, ніж так. У рецензії на тринітарну розвідку Й. Сліпого [87] Костельник допускає ряд грубих помилок (які не можна виправдати не лише з католицької точки зору, але й із точки зору православних Церков). У цілому ж тональність рецензії дозволяє говорити, що Костельника мало цікавили «тонкощі» у розумінні Бога. Більш за все Костельникові йшлося просто про засіб для вираження інших тез – про специфіку самого світу. Створений світ є світом пізнання добра і зла, а відтак і вибору на користь добра чи зла. Зло у цьому світі є необхідним, виконує «шкільну» функцію, впливає із самої сутності «світу як вічної школи». «Світ так створений, щоби людина вчилася пізнавати в ньому добро й зло, вище й нижче, буття й небуття. Система світу – се система всяких категорій добра і всяких категорій зла. Се наче райське “дерево пізнання добра й зла”» [112, с. 345].

Розглядаючи вибір між добром і злом як сутність світу, Костельник спирається на Євангеліє і наводить досить цікаві міркування: «Христос дуже обережно каже: “доволі дневі злови його”. Не каже “забагато”, не каже “замало”, але “доволі”. Правда, можна би тут вичувати тихе нарікання Христа на велику міру зла у світі, але ж він на інших місцях навчає: “хто не візьме свого хреста й не піде вслід за мною, не є мене достойний”, “чи не мав Христос се перетерпіти і ввійти в свою славу?” А тим Він дає знати, що Він уповні розуміє “шкільну” функцію зла...», і далі: «Завелика міра горя й терпінь у світі – соблазн для людей. Найбільша соблазн із усіх соблазней. Сказав Христос: “Горе світові від соблазней, бо мусять прийти соблазни”. Мусять прийти, мусять приходити, мусять бути як один із суцнних чинників у рахунках світа, створеного на засаді свобідної волі» [112, с. 330-331].

Спокуси, існуюче зло Костельник розглядає як «шкільну матуру» (шкільний екзамен). При цьому Бог як «екзаменатор» і сам має перетерпіти

існуюче зло, втілившись у земній подобі. Отож Воплочення і Жертва Ісуса Христа виправдовують Бога перед наявністю зла та терпінь і навіть надають їм вищого, сакрального змісту: «Людське горе, людське терпіння й смерть стали освяченими через терпіння і смерть Божого Сина, а Бог оправданим: “щоби ти оправдав себе в своїх словах, коли прийдеться тобі судити”, як каже псалміст» [112, с. 331].

Існування зла і терпінь у світі, на думку Костельника, має не лише об'єктивну, але й суб'єктивну природу, людина створена так, щоб мати змогу зазнавати терпінь, а відтак – мати сумніви віри: «Творець потребував би (скажу образцево) тільки один нерв у нашому організмі перетяти або може один з другим сполучити, а вже призма нашої свідомості була би зовсім інакша... той самий світ, який тепер є, здавався би нам раєм; віри в Бога ніхто вже не міг би стратити... А що воно не так, то видно, що Творець хотів мати світ як “вічну школу”» [112, с. 363].

Сприйняття світу як «вищої школи» породжує активну життєву позицію. Людина у концепції Г. Костельника постає як істота, котра, користуючись дарованою Богом свободою, має добровільно йти до Бога, складати перманентну «шкільну матуру». «Людське життя, – пише Костельник, – це не тільки пізнання, але й ділання. Треба людині насамперед у пізнанню шукати доброго: в тому безмежному лісі різних моделей еств шукати найбільшого добра – Бога. І треба людині в ділання змагатися, щоби творити те, що вище, ліпше, щоби так зближатися до найвищого добра – до Бога» [112, с. 348].

В «Арсана Dei» Костельник зазначає: «Зло й терпіння у світі, “безсердечність” у системі природи (боротьба за існування), хвороби і смерть, “марнота життя” інтригують наш розум, тому шукаємо щораз глибшої розв'язки “призначення світу”» [90, с. 239]. Не розчаруватися, не потрапити в зневіру, а навпаки, за всією недосконалістю світу побачити вище Боже Провидіння, подолавши спокусу, наблизитися до Бога – таку пораду «закинутій» у недосконалий світ людині можна знайти у міркуваннях

філософа. «Зло само накидується, а добро треба здобувати... Такий наш світ» [112, с. 342] – стверджує філософ і цим підносить людську гідність, що полягає у здатності до активного, дієвого вибору на користь добра.

Роздумуючи над проблемою теодицеї, Г. Костельник зробив особливий акцент на свободі (свободі вибору між добром та злом) як на якості, що відображає сутність світу, у котрому живе людина. Світ, на думку Костельника, створений як «вічна школа», у котрій, користуючись власною свободою, людина може вчитися добру і таким чином наближатися до Бога. Існування зла при цьому є необхідним, адже у разі його відсутності не було б і можливості вибору, а отже – не було б і свободи.

Здійснений Г. Костельником наголос на значенні свободи резонує з самим культом свободи, який є властивим для людини модерну. Висуваючи концепцію «світу як вічної школи», Костельник не лише «загравав» із духом свого часу, апелюючи до поняття індивідуальної свободи, але й хотів звернути увагу на катастрофічний, на його думку стан речей. «Ученики вищих класів у “вічній школі”, – зазначає філософ, – стратили всяку дисципліну, зробили собі “вічну паузу”: оргії крику, сміху і бійки – се для них “школа”» [112, с. 352]. Проінтерпретована у секулярному руслі індивідуальна свобода призводить до того, що люди перестають вчитися і таким чином перестають прямувати до добра. Так виникає замкнуте коло чи навіть спіраль гіпертрофії зла в умовах секуляризації: відкидання Бога – наростання зла – відкидання Бога через усвідомлення існуючого зла – ще більше наростання зла. Тому своєю концепцією «вічної школи» Г. Костельник намагався припинити «вічну паузу», закликати людей знову вчитися добру і творити добро. Концепція «світу як вічної школи» спрямовувалась проти «оргії крику, сміху і бійки», на місце якої мала прийти «дисципліна» – усвідомлення власної свободи, невід’ємної від відповідальності.

Концепція «Світу як вічної школи» може виявитися досить цікавою, якщо крізь її призму розглянути явище секуляризації в історіософській

перспективі. Така постановка питання актуалізує особливий ракурс теодицеїної проблематики, а саме оправдання Бога перед обличчям історичного зла. Секуляризація з релігійних позицій постає як зло: відхід людей від релігійного життя, втрата зв'язку з Богом, падіння рівня моралі. Чому Бог допускає це зло? Чому Він допускає, що теоцентрична культура, котра створює сприятливі обставини для людського спасіння, руйнується, а на її місце приходять секуляризована культура, культура констатованої Ніцше «смерті Бога», у якій людина стає об'єктивно відчуженою від Творця? Інакшими словами, якщо Бог існує, то чому Він дозволяє Себе усунути (або ж самоусувається) із людської історії? Тут питання теодицеї тісно переплітається із питаннями сенсу історії і ролі Божого Провидіння у історичному процесі: чи є секуляризація елементом Божого задуму, чи можна її розглядати як щось таке, що є «вмонтованим» в саму сутність історії? Ймовірність позитивної відповіді на останні питання знову ж таки повертає нас до проблеми оправдання Бога.

Отже, спробуємо знайти відповіді на поставлені вище питання, спираючись на ідеї Костельника. Передусім зазначимо, що на сторінках «Світу як вічної школи» та інших творів мислителя окреслена вище проблематика є присутньою принаймні імпліцитно. По-перше, концепцію «світу як вічної школи» можна застосовувати до усіх вимірів створеної Богом реальності (в тому числі й історичного виміру) – якщо те, що постало як Боже творіння, постало як «вічна школа», то й сутність «вічної школи» є іманентною будь-якому елементу творіння (тим паче, сама семантика терміну «вічна школа» відсилає нас до поняття історії, якщо, зрозуміла річ, розглядати «вічність» у відносному, а не абсолютному сенсі).

По-друге, Костельник піднімає питання теодицеї в контексті історичних змін, а саме витворення секуляризованої культури з притаманною їй «новочасною вірою», котра «хоче бачити в створеному світі тільки “рай”, а коли його не бачить, то й Бога не хоче признати» [112, с. 329]. Навіть, якщо

строго дотримуватись окреслених Г. Костельником проблем, його праця неодмінно зачіпає (нехай і не чітко артикульовано) ту проблему, про яку говоримо ми.

Те, що світ подібний до «дерева пізнання добра і зла», є світом вибору на користь добра чи зла, означає, що секуляризація в масштабах усієї історії є необхідною так само, як зло у інших проявах. Посилання Костельника на слова Христа («Сказав Христос: “Горе світові від соблазней, бо мусять прийти соблазни”. Мусять прийти, мусять приходити, мусять бути як один із суцільних чинників у рахунках світу, створеного на засаді свободної волі») стосується також історії: спокуси приходять темпорально, історично, Провидінням передбачено («мусять прийти»), що має прийти час, *епоха спокус*.

Важливо зазначити, що в «Границях демократизму» Костельник безпосередньо вказує на те, радикальна секуляризація могла прийти виключно як реакція на християнство. Християнство ніби підвищує ставки, робить їх абсолютними: або істинна релігія, або секуляризація і масове утвердження атеїстичного світогляду [93, с. 120-121]. Секуляризація приходять у світ, аби історично виявити «всі ступні добра... – від 0 до  $\infty$ ». Бог дозволяє Себе історично «вбити», аби поставити людину перед новим вибором.

### **3.3. Бачення оптимальної моделі взаємовідносин Церкви і секуляризованої держави**

Свій рецепт зупинення секуляризаційних тенденцій Костельник пропонує і відносно сфери суспільно-політичного життя, зокрема проблематики відносин держави та Церкви. Найповніше відповідні погляди Костельника експліковані у його праці «Границі демократизму» (1919).

Вже сама назва роботи відображає реакцію релігійної свідомості на виклики секуляризації, є прагненням поставити «границі» перед тими процесами, котрі несуть небезпеку для християнства.

З цілком зрозумілих причин Костельник противиться радикально лаїцистським вимогам розділення Церкви і держави. Однак не можна говорити, що він є прихильником «реакції» – механічного повороту до моделей, котрі існували до недавнього часу. «Не можна думати о тім, щоби в наших часах Церква займала домінуюче становище в державі, як се було колись». Однією з найхарактерніших рис його міркувань є примирення з фактом заміни заснованих на традиційних принципах монархій на республіки, котрі втілювали в життя суто модерну політичну філософію. Відтак, Костельник пише: «Фактом є те, що нинішні республіки ще не знайшли найбільше нормальної, найвідповіднішої форми для свого відношення до Церкви. Тут ще замітна флуктуація; щойно шукається такої форми то теоріями, то досвідами. Новітня республіка (тобто: внутрішня її конституція) се новий твір – ще без великої, вичерпуючої історії. Монархістичні держави мають свою тисячолітню історію, і в часі тої історії усталилось нормальне відношення монархістичної держави до Церкви. Держава тут є тісно злученою з Церквою. По довшім часі, коли новітні республіки перейдуть різні модні напрями духа та думки, коли тих республік намножиться більше, та й так призбирається більше досвідів з різних обставин, новітні республіки, як думаю, таки знайдуть найвідповіднішу формулу свого відношення до Церкви» [93, с. 191].

Міркуючи про розділення держави і Церкви, Костельник пропонує своє бачення оптимального рівня секуляризації держави, власне – намагається чітко виставити перед секуляризацією «границі», порушення яких принесє шкоду не лише релігії, але й суспільству та державі. Досить промовисто, що в одному з фрагментів своєї праці Костельник пише: «Яке відношення повинно бути в наших часах між державою а церквою? Яке відношення тут є



нормальне – себто: корисне для загалу населення та й для держави?» [93, с. 170]. Тобто мірилом для визначення оптимальних «границь» Костельник називає саме світські, дочасні інтереси.

Костельник наголошує на значенні свободи Церкви, її незалежності відносно держави [93, с. 171]. Зачіпає він і менш важливі питання. Так, на його думку, держава має визнавати церковні документи – метрики, свідоцтва про шлюб тощо. Причиною тому є не так інтереси релігії, як інтереси самих віруючих, котрі за умов невизнання церковних документів змушені дублювати їх державними документами, а отже – наражатися на зайві бюрократичні клопоти [93, с. 207].

Іншим таким питанням є питання заробітної платні та пенсії для священиків. Костельник вважає, що виключно державне утримання священиків несе небезпеку для самостійності Церкви. Тому він пропонує змішану схему утримання. Аби не змушувати священиків брати велику платню за треби, він пропонує у якості основного їхнього доходу розглядати «парафіяльну платню», котра, однак, буде збиратися місцевою світською владою в залежності від розмірів прибутків парафіян. Пенсія священика має бути змішаною – частково державною, частково парафіяльною [93, с. 208-209]. Костельник не виступає проти аграрних реформ і часткового відчуження земель, котрими володіє Церква. Та при цьому він наголошує, що перерозподіл цих земель має враховувати інтереси не лише держави та її громадян, але й самої Церкви, що відчуження земель не повинно завдати сильного удару церковним інтересам (в той час, як багатьом прихильникам радикального відчуження земель йшлося не про інтереси суспільства, а про сам удар по Церкві) [93, с. 209].

Досить принциповою є позиція Костельника щодо релігійної освіти: «Розділ між державою і Церквою не сміє аж так далеко посунутися, щоби з державних шкіл нижчого і середнього типу усунути науку релігії, а з університетів усунути теологічний факультет» [93, с. 192]. Усунення

релігійної освіти богослов розглядає як таке, що несе величезну небезпеку духовному здоров'ю суспільства: «Викиньте науку релігії зі шкіл, а школа лишиться виховуючим закладом для правників, лікарів, аптекарів, інженерів і т.д. – але не для людей. Без науки релігії останеться школа як чоловік без серця. (...) Молодіж пересякне секуляризацією наскрізь – а се значить: що в ній вигаснуть вищі ідеали, змарніє вища форма життя, а запанує механізм та матеріалізм. Атеїзм поширяться не так тому, щоби молодіж зрозуміла його внутрішню логіку, але більше тому, що молодіж станеться безборонна проти нього» [93, с. 197].

Суперечливим є погляд Костельника на свободу совісті. Богослов дивиться на це питання, розуміючи, що чимало тих, хто, висуваючи гасло свободи совісті, насправді ставить собі за мету боротьбу з християнською релігією: «Коли в новіших часах воюється за свободу релігії, то переважно ходить тут о свободу для атеїзму» [93, с. 120]. Однак при цьому він не вважає, що держава має переслідувати пропаганду атеїзму. Ба більше, він явно йде в розріз з тогочасним вченням Церкви, твердячи, що «кожний чоловік має право боронити та поширювати своє переконання» [93, с. 122]. Костельник навіть негативно відгукується про минуле з його підпорядкуванням державного життя релігії: «Найзаповзятіші релігійні війни та переслідування були в тих часах, коли релігія займала домінуюче становище в державі. Відступники від релігії тоді були зрадниками держави, а вороги пануючої релігії – ворогами держави» [93, с. 184].

Костельник наводить декілька аргументів на користь того, що держава не повинна суворо переслідувати атеїзм. Зокрема, він пише: «Коли б держава всіма силами та способами переслідувала атеїзм, то тим, власне, загострила би конфлікт між християнством і атеїзмом, і наразила би ся на небезпечну війну з модерним духом горожанської свободи. (...) Отже держави нині примушені толерувати атеїзм» [93, с. 121-122]. У тому, що держава не буде «поліцаєм» на службі релігії, він навіть бачить особливу користь для

християнства: «Для інтересу християнства під деяким зглядом навіть ліпше, коли держава не вмішується у війну з атеїзмом. Доки держава своїми средствами поборює атеїзм, доти все може здаватися, що християнство ествує у світі тільки силою жандармів і поліційних агентів (чи ж то раз атеїсти так висказувалися?). А коли боротьба між християнством а атеїзмом ведеться без інгеренції державної управи, то виявляється життєва сила одного і другого світогляду. “Коли се людське діло, то розпадеться само від себе, а коли се Боже діло, то нічого не вдіємо йому” – сі пам’ятні слова, висказані про молоде християнство, мають своє значення все і всюди» [93, с. 122]. Цю ж думку він висловлює нижче: «Наколи атеїзм і надалше буде такий розгнуданий, наколи всі держави відділяться від Церкви, то внутрішньо слабші релігії будуть засуджені на загибель, а лишиться тільки та релігія, котра є “Божим ділом”» [93, с. 192].

Таким чином, Костельник, з одного боку, не вважає за необхідне обмеження пропаганди в умовах оптимальної моделі взаємовідносин Церкви та держави, а з іншого боку – сподівається, що навіть лаїцизм, перехід накреслених ним «границь», завдячуючи Божому Провидінню, також принесе добро християнській релігії.

Щоправда, Костельник робить одне суттєве зауваження: «Доки атеїзм знаходиться в сильнім християнськім оточенні, доки він відживлюється теплом християнської етики, доти він не так небезпечний для добрих обичаїв в суспільності – доти може толерувати його державна управа. Одначе треба собі здати справу з того, що тут атеїзм в практиці ще не живе своїм власним життям. Та наколи атеїзм зачне жити своїм власним життям, стане він руїною для суспільності, і тоді державна власть з конечності буде мусіла виступити проти нього» [93, с. 122-123]. Костельник вважає, що, завдавши християнству доволі сильного удару, атеїзм відкине більшість традиційних моральних норм і стане надзвичайно агресивною формою нігілізму, і це змушуватиме державу реагувати. Агресивний нігілістичний атеїзм, який кидає виклик базовим

моральним нормам і самій природі людини, на думку Костельника, «дійсно треба всіма силами поборювати» [93, с. 123]. За кілька років після написання «Границь демократизму», критикуючи «порнографізм» В. Винниченка, Костельник констатуватиме: «Павлик за свою “Ребенщуківу Тетяну” сидів 6 місяців у тюрмі; нині речники такої моралі, хоч би поширеної до щабля Винниченка, можуть бути навіть керманічами держави» [99, с. 22].

Бачення Г. Костельником оптимальної моделі взаємовідносин Церкви і секуляризованої держави варто оцінювати в контексті розвитку соціального вчення Католицької Церкви. Упродовж XIX і першої пол. XX ст. Католицька Церква систематично критикувала процес демократизації (тут вживаємо це слово як позбавлений оціночного забарвлення технічний термін). Об'єктами критики були, зокрема, відстоювані ліберальним і соціалістичним рухами вимоги свободи слова і свободи совісті (в сенсі відмови від визнання католицької конфесії державною і дозволу вільно пропагувати антирелігійні погляди), а також перебудова політичного життя у відповідності до ідей народного суверенітету. Для прикладу наведемо ці рядки Лева XIII: «В заснованому на таких принципах суспільстві (тобто на принципах народного суверенітету. – І.З.) публічним авторитетом може бути виключно воля народу, котрий, будучи залежним виключно від себе, є і єдиним наставником самого себе. Він вибирає своїх уповноважених, але таким чином, що передає їм не право, а саму функцію влади, котру ті мали б виконувати від його імені. Про першість Бога навіть не йдеться, неначе Бог узагалі не існує або жодною мірою не має відношення до спільноти роду людського; або неначе люди, будь вони окремо чи в спільноті, нічим не зобов'язані Богу, неначе можна уявити собі якусь сутність, чия причина, сила, авторитет не полягала б у самому Бозі». Автор енцикліки розглядає розуміння держави крізь призму концепції народного суверенітету та повну релігійну свободу як тісно пов'язані речі: «В такому випадку держава, очевидно, є ніщо інше, як більшість, що є повновладною і керує сама собою, оскільки народ сам є

джерелом усілякого права і всілякої влади, з цього слідує, що держава не визнає себе зв'язаною якимось обов'язком відносно Бога, не сповідує офіційно жодної релігії, не береться встановлювати, яка із релігій є єдино вірною... навпаки, держава бере на себе обов'язок надати усім релігіям рівні права, якщо лиш цим не завдасть шкоди суспільному порядку. Таким чином кожен є вільним вирішувати для себе питання релігії, сповідувати ту релігію, яка йому більше подобається, або, якщо йому не подобається жодна релігія, не сповідувати ніякої віри. Звідси неодмінно випливає повна, нічим не обмежена свобода совісті, абсолютна свобода визнавати чи не визнавати Бога, безмежна вседозволеність у тому, що стосується думки і її публічного вираження» (*Immortale Dei*, 24-25).

Як бачимо, Лев XIII тісно переплітає дві речі: природу світської політичної влади і релігійні обов'язки держави. Ідея народного суверенітету критикувалася Церквою як радикальна форма секуляризації політичного життя, адже у ній була присутньою докорінна переміна підходу до самої онтології влади, відмова від визнання того, що влада походить від Бога. Тут потрібно наголосити, що відомий фрагмент 13-ї глави Послання апостола Павла до римлян зазвичай трактувався Католицької Церквою з наголосом саме на походженні політичної влади, а не на самому обов'язку послуху. Останній впливав із розуміння влади як того, що походить від Бога і, водночас, урівноважувався врахуванням тієї обставини, що суспільство чи окремі індивідууми мають право не виконувати розпорядження певного режиму, якщо вони є незаконними, або ж узагалі усунути режим, якщо він злочинний і таким чином є запереченням влади у її сутнісному вимірі (детальніше на цих питаннях ми зупиняємося в окремій роботі [68, с. 115-142]). Тому у відповідь на процес демократизації впродовж XIX – першої пол. XX ст. Церква невтомно наголошувала на божественному походженні влади, твердячи, що немає іншої концепції влади, яка була б настільки «відповідною розуму і згідною з безпекою правителів і цілих народів»

(Лев XIII, *Diuturnum*, 8). Вимога свободи слова і совісті в такій системі координат критикувалися не просто як такі, що становлять загрозу для віри і моралі, але й як речі, які, по-перше, впливають із хибних філософських засновків і, по-друге, обмежують легітимність світської влади. Слушність більшого або меншого толерування публічного сповідання віри представниками релігійних меншин, що проживали на теренах католицьких держав, визнавалася з огляду на необхідність збереження суспільного спокою. Але при цьому світська влада, що забезпечувала таке толерування, не повинна була ставити знак «дорівнює» між католицькою та іншими конфесіями.

Відповідаючи на секуляризацію політичних систем Католицька Церква з особливою інтенсивністю артикулювала концепцію «земної влади Христа-Царя», тобто концепцію, згідною з якою усі виміри суспільного й індивідуального життя мали спрямовуватися на прославу Бога, визнання Його Законів, реалізацію трансцендентного покликання людини. Польський філософ, дослідник католицьких контрсекуляризаційних рухів Яцек Бартизель відзначає, що назагал ця концепція пронизує вчення Католицької Церкви на всіх етапах її існування, проте доктринальна кульмінація цієї концепції пов'язана саме з намаганнями протидіяти секуляризації політичного життя і знайшла своє вираження в енцикліці Пія XI «*Quas primas*» [222, s. 54]. Демократизація критикувалася Церквою через те, що в її умовах, словами Пія XI, «усунено Бога і Ісуса Христа з галузі права і державних прав, тому що не від Бога вже, а від людей виводять початок влади» (*Ubi Arcano*). Звідси – систематичні намагання Церкви відродити теоцентричний підхід до політики: настанова Григорія XVI світським правителям вважати себе передусім опікунами віри і лиш потім – держави (*Mirari vos*), заклик «Відновити все у Христі» як кредо понтифікату Пія X (*E supremi*), і, нарешті, згадана фундаментальна енцикліка Пія XI «*Quas primas*», котра висуває категоричну вимогу, аби «уся держава керувалася Божими повеліннями і християнськими

принципами».

Ситуація змінилася лише в ході Другого Ватиканського собору. Собор значною мірою змирився з секуляризованим розумінням державної влади і в основу свого бачення взаємовідносин Церкви та держави поклав прагматичні міркування. Водночас під час собору знайшла позитивне богословське осмислення тема свободи совісті. У відповідності до обраних нами методологічних засад коментування пов'язаних із Другим Ватиканським собором колізій католицької соціальної доктрини виходить за межі компетенції цього дослідження. Тому обмежимося лише декількома зауваженнями, не розглядаючи при цьому питання послідовності розвитку католицького Магістеріуму до і після собору у абсолютній площині (оскільки це питання є вже богословським, а не релігієзнавчим).

Собор радикально змінив ракурс оцінки проблеми свободи совісті. Якщо в дособорну епоху ця проблема розглядалася у площині онтології політичної влади, а також відзначалася своєю «істиноцентричністю», то собор змінив перспективу погляду на персоналістичну. Церква й раніше наголошувала на неприпустимості якогось відчутного примусу до віри, власне – навернення силою. «Середньовічна доктрина вчила, що нехристиян не можна навертати насильно. Божа благодать є вільним даром, якого слід приймати з власної волі» [189, с. 64]. Тома Аквінський допускав тиск на вже охрещених людей, які відійшли від віри, але при цьому наголошував, що тиску не повинні зазнавати нехристияни (Сума теології, 2-2,10,8). Така настанова стала особливо актуальною в епоху Великих географічних відкриттів, коли деякі конкістадори прагнули прикрити свої світські інтереси гаслами «навернення» тубільців силою. Ці прагнення знайшли богословську протидію з боку Церкви (одним із найактивніших у цьому був іспанський теолог Франсиско де Віторія). Можна проілюструвати дособорний підхід до свободи совісті словами, якими Ґі Бедуел змальовує ставлення Церкви до релігійної політики французького абсолютизму: папство «не було згідне з

Нантським едиктом», але водночас Рим «ще більше не влаштовувало його скасування в тих умовах, у котрих це відбувалося: в атмосфері насильницьких навернень» [9, с. 136-137]. Несприйняття у дособорну епоху навернення силою спиралося передусім на значення, яке надавалося самому акту навернення у двох його аспектах: власне акті добровільної віри (аспект «знизу») і акті Божої благодаті (аспект «зверху»). Можна сказати, що навернення силою за таких умов розумілося передусім як злочин проти віри (а не проти людини). Недаремно Тома розглянув це питання у трактаті про богословські чесноти, причому у тій його частині, яка присвячена вірі, а не любові. Наявна у декларації Другого Ватиканського собору «*Dignitatis humanae*» персоналістична настанова у дособорну епоху була присутня хіба у дуже імпліцитний спосіб.

З іншого боку, попри щойно озвучену дійсно радикальну зміну ракурсу, не можна сказати, собор надав свободі совісті чи іншим індивідуальним свободам абсолютного значення. У декларації про релігійну свободу чітко зазначається, що собор «залишає непорушним традиційне католицьке вчення про моральний обов'язок людей і спільнот стосовно правдивої релігії та єдиної Церкви Христової» (*Dignitatis*, 1). Також автори декларації наголошують, що свобода совісті не може реалізовуватись коштом інших об'єктивних благ, зокрема суспільних інтересів: «Оскільки суспільство має право захищати себе від надуживань, які можуть постати під виглядом релігійної свободи, то передусім державна влада мусить забезпечувати такий захист» (*Dignitatis*, 7). Подібною є ситуація і зі свободою слова і поширення інформації. Декрет про засоби суспільної комунікації чітко наголошує на обов'язку державної влади обмежувати цю свободу задля захисту моралі: «Державна влада, яка слушно вважає добробут громадян своєю найголовнішою турботою, зобов'язана через проголошення і дбайливе виконання законів пильно та безсторонньо дбати про те, щоб лукаве використання мас-медій не завдавало серйозної шкоди громадській моралі й



суспільному розвитку» (Inter mirifica, 12).

В цілому змальовані трансформації можна охарактеризувати словами Петра Яроцького про те, що католицька соціальна доктрина, «будучи доктринальним “корпусом”, з стійкою теологічною основою», водночас «не зводиться до замкнутої теологічної системи, але доводить свою пристосованість до еволюції суспільства залежно від ситуації в світі і людських здатностей відповідати на нові проблеми і виклики часу» [221, с. 55].

У тому, що на Другому Ватиканському соборі Церква голосно заговорила про свободу совісті, можна побачити своєрідну стратегію «організованого відступу». У середині ХХ ст. католицизм залишався привілейованою конфесією у порівняно невеликому ряді держав. З іншого боку існувала необхідність захисту релігійних інтересів католиків у країнах соцтабору, плекалися надії щодо м'якшого ставлення до релігії у СРСР, усвідомлювалися небезпеки, пов'язані з діяльністю лівих політичних сил у різних куточках світу. У таких умовах відстоювання свободи совісті виглядало відступом перед секуляризацією з метою зайняти нову, більш надійну оборонну позицію (адже риторика, з якою Церква виступала впродовж ХІХ – першої пол. ХХ ст. здавалася недієвою). Прагматичний відступ знайшов теоретичне підґрунтя, що виникло з персоналістичних тенденцій, якими католицька інтелектуальна культура відповідала на виклики тоталітаризму і знеособлення в цілому. Стратегія «організованого відступу», хоч під деякими кутами зору була найрозумнішою лінією поведінки, несла свої негативи. По-перше, вона похитнула становище Католицької Церкви і певною мірою посприяла секуляризації у Іспанії, Італії, Швейцарії та кількох латиноамериканських країнах, законодавство яких продовжувало орієнтуватися на традиційне католицьке вчення щодо релігійних обов'язків держави. По-друге, це все ж був доктринальний відступ, часткова відмова від бачення «ідеальної» моделі релігійної політики держав. Критик Другого

Ватиканського собору архієпископ Марсель Лефевр побачив у цьому відступі відмову від прагнення втілювати «земну владу Христа-Царя» «тут і зараз» за умов надії на її відновлення в кінці віків, символом чого є перенесення свята Христа-Царя на останню неділю літургійного року [127, с. 333].

Таким чином ми можемо прийти до висновку, що, публікуючи у 1919 році книгу «Границі демократизму», Костельник ішов у розріз із тогочасним вченням Церкви, проте у дечому його позиція відповідала підходу, що бере свій початок із Другого Ватиканського собору. Йдеться не про окремі елементи запропонованої Костельником моделі взаємовідносин Церкви та держави, а про сам підхід до побудови цієї моделі – підхід, котрий не враховує традиційне християнське розуміння держави, її завдань та самої природи політичної влади. Фактично, міркуючи про взаємовідносини Церкви і держави виключно у прагматичному руслі, Костельник сам демонструє секуляризований характер власних поглядів; на виклики секуляризації відповідає не традиційна, а значною мірою секуляризована свідомість.

«Границі демократизму» були написані в добу військово-політичної нестабільності, коли, зокрема, вирішувалося питання державності української нації. Однак галицьке духовенство мало чимало причин перейматися не лише долею української державності, але й її змістом. Галицький політик, що стояв за створенням Західноукраїнської народної республіки (ЗУНР), був не настільки опанований лівими ідеями, як політик Наддніпрянщини, та це не усувало антиклерикальних загроз. Динаміка формування ЗУНР була неоднозначною з релігійної точки зору. Зі створення Української національної ради – законодавчого органу ЗУНР – її членом стає єпископ Григорій Хомишин. При Державному секретаріаті освіти ЗУНР була створена посада референта релігійних справ. Її обійняв о. Іван Лятишевський – пізніший єпископ-помічник Станіславівської єпархії. Певним запобіжником імовірних антиклерикальних дій уряду ЗУНР був високий авторитет митрополита Андрея Шептицького. Однак ті чи інші антиклерикальні ексцеси все ж

виникали. Навесні 1919 р. було здійснено земельну реформу, однією зі складових якої була націоналізація церковних земель, а це завдало удару по фінансовій самостійності Церкви. Про атмосферу роботи Української національної ради свідчить той факт, що під час засідань заступник президента ЗУНР соціал-демократ Семен Вітик, який пізніше переїхав до СРСР, «кілька разів накидався з лайкою на владика Григорія Хомишина» [66, с. 42-43].

Пишучи «Границі демократизму», Костельник хотів убезпечити інтереси християнської релігії у майбутній українській державі. Костельник своєю книгою чи не в першу чергу звертався до потенційних політичних лідерів України, намагаючись доступною їм мовою пояснити переваги запропонованої ним моделі. Та все це з позицій тогочасного католицького вчення лише частково виправдовує особливості запропонованого Костельником підходу.

Для порівняння зауважимо, що Андрей Шептицький ще в роки Другої світової війни, попри всю несприятливість обставин, відстоював саме традиційне вчення про державу, природу політичної влади та її релігійні обов'язки. Про останні він, зокрема, писав: «Провідна влада зобов'язана виконувати християнські обов'язки влади супроти Всевишнього Бога, тому мусить у житті пристосовувати принцип Божого Об'явлення і помагати всім громадянам у виконанні Божого культу, якого домагається Боже Об'явлення. Супроти неправдивих релігійних доктрин і не опертих на правді Божого Об'явлення культів провідна влада може запевнювати всім громадянам ту цивільну свободу, яку з природи має кожна людина: не бути змушеною до ніяких зовнішніх виявів внутрішніх переконань, яких не має і свободу виконувати той культ релігійний, який уважає за свій, оскільки в тому культі ніщо не противиться природній моралі. У тій цивільній толерації всіх вірувань і культів влада не має входити у внутрішній зміст тих вірувань, не апробує їх, а тільки запевняє громадянам у практиці цивільну

свободу» [208, с. 7-8]. Так само Шептицький не оминув можливості наголосити на хибності ідеї народного суверенітету, у якій він бачив шлях до тоталітаризму. Згадуючи про утверджені Просвітництвом та Французькою революцією «принципи крайнього індивідуалізму і крайнього лібералізму», Шептицький показує, як вони сприяють виникненню диктатури від імені суспільної більшості: «Та теорія мусила довести до хаосу, а передовсім довела до того поняття, що авторитет – це ніщо інше, як сума числа і природних сил. Така матеріалістична доктрина про всякий авторитет у державі завжди спирає його на брутальну силу маси і більшості. (...) Після усунення Бога і Його закону, на що ж можна було сперти державну владу, як не на всемогутність більшості і на тих, що в імені тієї більшості говорили з тою перевагою, яку дає сила?!» [208, с. 10-11]. У випадку Г. Костельника нічого подібного ми не знаходимо. Його турбувало лиш те, що «нинішні республіки ще не знайшли найвідповіднішої форми для свого відношення до Церкви».

#### **3.4. Контрсекулярні й екуменічні перспективи українського християнства**

Месіанські акценти у сприйнятті українського християнства Г. Костельник продемонстрував уже в середині 20-х років, зокрема в рефераті «Нова доба нашої Церкви» (1926). Вважаючи, що український греко-католицизм був породжений зовнішніми чинниками і характеризувався недостатньою суб'єктністю, Костельник прагнув чогось діаметрально протилежного – реалізації «світового післанництва унії» [105, с. 4]. Як ми вже зазначали у підрозділі 1.4, витоки такого мислення екстремами варто шукати у психологічних особливостях Костельника.

Станом на 1926 рік місію українського греко-католицизму Костельник

бачив у долученні східних «не з'єдинених» до єдності з Католицькою Церквою через «реставрацію становища давньої Візантії» [105, с. 14], тобто набуття східними католиками такої суб'єктності, яка рівнялася б із суб'єктністю візантійського християнства в період його єдності з Заходом. Зауважимо, що Костельник звинувачував у браку такої суб'єктності аж ніяк не Рим, а самих греко-католиків. «А так по совісті мусимо сказати, що винні ми самі. Рим ніколи ніяких обмежень східного характеру не накидав нам, одначе він не може витворити нашої самостійності в житті» [105, с. 12]. Згодом позиція Костельника почала змінювати у бік діаметрально протилежної. Під час виступу на Львівському псевдособорі у тому, що галицькі греко-католицькі єпархії не могли дійти між собою згоди і «одна одну вічно оскаржували у Римі», Костельник дивовижним чином звинуватить сам Рим [57, с. 68].

Ключем до «реставрації старої Візантії» для Костельника було «вироблення живої, одушевляючої ідеології унії» [105, с. 6]. Перші кроки до побудови такої «ідеології» Костельник бачив у Велеградських з'їздах, які проходили перед Першою світовою війною та в міжвоєнний час. Одначе бажані масштаби інтелектуальної ваги українського греко-католицизму було значно більшими. Врахування цього факту допомагає краще збагнути і модерністські пошуки мислителя, і його згоду на участь у заходах радянської влади по ліквідації УГКЦ.

Як було показано у підрозділі 1.1, існують дві крайнощі у поясненні ролі Г. Костельника у створенні і діяльності «Ініціативної групи». Перша полягає у переконанні про «щире навернення» мислителя. Друга – у намаганні видати позицію Костельника за щось суто ситуативне, спричинене душевним зламом, страхом перед репресіями відносно себе та своїх рідних чи намаганням уберегти від репресій загал галицького духовенства. Хибно думати, що Костельник розпочав діяльність по відриву УГКЦ від єдності з Католицькою Церквою виключно з огляду на тиск із боку спецслужб. Йосип

Сліпий пригадував, що Костельник хвалився своїми планами «виступу проти Риму» ще за часів німецької окупації, відтерміновуючи цей виступ до моменту смерті митрополита Шептицького [179, с. 133]. Водночас не викликає довіри думка про щире бажання «воз'єднати» Галицьку греко-католицьку митрополію з Московським патріархатом. Костельникові йшлося передусім про власний еклезіальний проект. Заходи більшовиків по відриву УГКЦ від Риму і її підпорядкуванню РПЦ у чомусь суперечили цьому проекту, а в чомусь – через свою неминучість – могли бути використаними для його реалізації.

Важко не погодитися з О. Пагірею, котрий зазначає, що Костельник «через власні амбіційні схильності вважав, що може переграти радянський режим у боротьбі за греко-католицьку церкву та реалізувати своє бачення майбутнього УГКЦ» [158, с. 11]. Цю ж думку у більш деталізованому і сміливому форматі висловлює 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». Посилаючись на цитати з праці «Священик наших часів» (1946) і говорячи про «амбіційний характер і месіанську свідомість Костельника», Гірник висуває наступну гіпотезу: «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» [44, с. 41-42]. Можна поставити під сумнів доречність формулювань, які використовує Гірник. З огляду на релятивістські засади пізнього Костельника слід припускати, що питання канонічності чи неканонічності його взагалі не турбували. Але ядро гіпотези, сама теза про плани «унії нового стилю», виглядає переконливо і підтверджується рядками самого Костельника. У рефераті про перспективи «воз'єднання» УГКЦ із РПЦ від 3 серпня 1945 року Костельник чітко пише про прагнення змінити

ситуацію таким чином, аби «православна Церква змагала до “унії”, як це робила римська Церква, тобто, щоб притягла до себе *спершу* (пунктир наш. – І.З.) хоч би тільки деякі частини римо-католицької Церкви (залишаючи їм їх обряд)» [129, Т. II, с. 138].

Світло на прагнення «унії нового стилю» проливає риторика Костельника під час обговорення присвяченої римо-католицизму резолюції Народи глав і представників автокефальних православних Церков, що проходила у липні 1948 року. У своїй репліці Костельник зазначив, що православні «не вміють боротися з католиками», наявний у них арсенал засобів – це «не те, що потрібно мати проти Римо-католицької Церкви». Костельник запропонував викинути з тексту резолюції «все те, що говорить про догму», зупинившись, натомість, на «агресії» римо-католицизму проти православ'я. Йому заопонував архієпископ Гермоген Кожин, наголосивши, що вказувати на догматичні відмінності дуже важливо, зокрема, аби посіяти серед католиків «зерно сумніву» [56, Т. II, с. 226]. В цілому тон Костельника був дуже агресивним. Гермоген навіть був змушений наголосити, що резолюція не повинна ставати «лайкою», а також нагадав Костельнику, що той на практиці проявляв обережність і тактовність, аби приєднати греко-католиків до РПЦ [56, Т. II, с. 231]. Вочевидь, Костельник цілеспрямовано прагнув опустити з ключового, на його думку, документу наради догматичну складову, аби вона не служила каменем спотикань для подальшого «єкуменічного» процесу. Ще 1926 року він говорив, що догматичні розбіжності не становлять великої перешкоди для пошуку єдності між Заходом та Сходом, називав їх «марними дрібницями» [105, с. 9]. У середині 40-х Костельник демонструє радикальний релятивізм, твердячи, що «нема єдино спасаючої Церкви, бо віра ні в одній Церкві не є наскрізь чиста і правдива (непомильна)» [38, с. 12]. До «унії нового стилю» він підходив саме з позицій догматичного релятивізму, а тому й не хотів, аби текст резолюції провокував дискусію на догматичну тематику.

Спирання екуменічних прагнень на доктринальний релятивізм – це ще одна модерністська риса Г. Костельника. Для прикладу процитуємо слова британського популяризатора модернізму Леслі Лілля: «Суперечності, які ділять християн, виглядають тривіальними порівняно з тим, чим вони сьогодні рішуче об'єднані задля захисту своїх спільних переконань. З кожним днем стає все більш вірогідним, що великі відмінності між вірою та безвірством можуть привести їх до пошуку спасіння на більш високій і твердій основі, на якій доктринальні й організаційні відмінності були б не такими значними або узагалі зникли б. (...) Раніше об'єднання намагалися досягнути, виходячи з самого принципу роз'єднання – через примусову і штучну згоду у питаннях не віри, але богослов'я або обряду, які розглядалися як такі, що мають першочергове або суттєве значення. І така єдність з огляду на сім'я роз'єднання, що лежало в її основі, завжди була короткочасною» [117, с. 209-210]. Цікаво, що Й. Сліпий ще в середині 20-х дорікав Костельнику за те, що він нівелює значення досягнення доктринальної єдності у справах об'єднання Церков: «Єдності в Церкві не досягнеться ніколи, коли полишиться на боці справи віри. (...) Правда одинока є в силі заспокоїти ум чоловіка і тому, коли вона неясна або й не є правдою, всі старання, пороблені іншими, навіть найчеснішими дорогами і наразі дуже надійними, остануть без успіху. Тому і в уніоністичній акції теоретичне вияснення спірних питань є перворядної ваги» [177, с. 317].

Уважний погляд на позицію Костельника упродовж 1944-1948 років відкриває нам образ не жертви обставин, а комбінатора з далекосяжними цілями. У згаданому рефераті про перспективи «воз'єднання» УГКЦ із РПЦ Костельник відверто писав: «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» [129, Т. II, с. 138-139]. Таким чином вимальовується еклезіальний



проект, що передбачав три етапи:

1) Галицька греко-католицька митрополія пориває з Римом і приєднується до РПЦ, зберігаючи при цьому свої культурні особливості.

2) Галицька митрополія модернізується і модернізує РПЦ.

3) Модернізована РПЦ, діючи в тому числі через колишніх галицьких уніатів, стає центром екуменічного тяжіння: спершу для частини римо-католиків, а потім і для всієї Латинської Церкви (за умов, якщо вона відмовиться від папського примату).

Слід наголосити, що Костельників проект «унії нового стилю» не варто розглядати як прояв «католицизму» як це робить О. Гірник, який через десять років після написання розвідки «Пошук ідентичності...» радикалізував свої тези. У коментарі до Інтернет-публікації Костельникової праці «Священик наших часів» Гірник заявив, що Костельник «на певному етапі... погодився на нав'язану йому советськими спецслужбами роль “козла відпущення” в подіях 1946 року, щоб стати “троянським конем” католицизму в лавах православних». Дослідник переконував: «За лаштунками тексту “Священика наших часів” стоїть невинуватий уніат, який ніколи не мав наміру бути православним» [39]. Амбітну екуменічну програму, яка, однак, виключала папський примат, важко назвати доказом католицизму Костельника.

Окремим спірним питанням залишається тема задумів Костельника створити *цілком* самостійну українську чи галицьку Церкву. Про небезпеку цих нібито притаманних Костельникові планів періодично говориться у документах радянських спецслужб. Так, у звіті по агентурній справі «Возрожденцы» за серпень 1945 року зазначається, що Костельник «налаштований модернізувати православ'я – мати відокремлену, національну українську церкву». Автор звіту наголошує, що під час нарад зі священиками Костельник «загострює увагу у більшості випадків на питанні відриву уніатських священиків від Ватикану і тільки опосередковано зачіпає приєднання їх до православ'я» [129, Т. II, с. 264]. Згідно з іншим документом

Костельник мав «прагнення до створення в західних областях України своєї т. зв. Модернізованої православної церкви зі збереженням уніатських обрядностей» [158, с. 11]. На ненадійність Костельника вказувала і сторона РПЦ. Так, Макарій Оксіюк (поставлений у квітні 1945 року єпископом Львівським і Тернопільським) адресував НКДБ попередження, у якому розкритикував прагнення Костельника зберегти після «воз'єднання» своєрідність галицького християнства, адже «при першій нагоді Костельник та його “брати” можуть таке становище використати для якогось іншого експерименту, як, наприклад, Полікарпівщина на Волині та Липківщина на Україні» [17, с. 116].

До таких повідомлень слід поставитися критично. Представники НКДБ, які не займалися курацією процесу «воз'єднання» безпосередньо, могли згущувати фарби і, створюючи підозрілий образ Костельник, підмінити факти інтерпретацією. Недовіру єпископа Макарія можна пояснити конфесійною упередженістю і особистою неприязню. Сумнівно, що в тих політичних умовах, у яких Україна опинилася після 1944 року, Костельник розраховував на створення цілком автокефальної православної Церкви в Україні чи хоча б у Галичині. Можливо він і мав мрії про українську автокефалію, але навряд чи розраховував, що вона стане доконаним фактом у близькій часовій перспективі.

Сучасні дослідження відзначають, що галицькі греко-католики, котрі погодилися на «воз'єднання», все одно зберігали свою відособленість і відмовлялися цілковито інтегруватися до РПЦ. Так, Наталія Шліхта, аби описати становище колишніх греко-католиків, використовує запропоновану діаспорним дослідником Василем Маркусем концепцію «Церкви в Церкві». На її думку, внаслідок підпорядкування Галицької греко-католицької митрополії Московському патріархату «виникла своєрідна “Церква в Церкві”, котра зберегла своє релігійні, культурні і національні особливості, десятиліттями залишаючись чужорідним тілом у складі РПЦ». Представники

цієї «Церкви в Церкві» «незалежно від щирості і мотивів переходу у православ'я було тісно пов'язані між собою спільним усвідомлення своєї відмінності від РПЦ, іншими релігійною і національною ідентичністю і прагненням вижити в державі, котра не збиралася терпіти їхню інакшість» [212, с. 213]. Можна сказати, що Костельник пропонував власний проект «Церкви в Церкві». Цей проект був максимою умовно «автокефальних» прагнень Костельника, досягнення яких він вважав реальним. На практиці цей проект був знехтуваний. «Церква в церкві» виникла не «згори» (з санкції церковної і державної влади), а «знизу» – завдячуючи міцності механізмів національно-культурного і, в окремих випадках, конфесійного самозбереження галицького духовенства та вірян. Костельник, вочевидь, усвідомлював складність завдання переконати представників радянської влади та ієрархів РПЦ у потребі збереження особливостей Галицької митрополії. Однак у цій справі він мав додатковий стимул – прагнення завдяки впливам з боку галицького духовенства модернізувати РПЦ. Ця ціль також лишилася невиконаною – як і побудова «Церкви в Церкві» «згори» та проект «унії нового стилю». Попри це, її аналіз дуже важливий для кращого розуміння поглядів мислителя у останні роки його життя.

Уже під час першої зустрічі з патріархом Алексієм Костельник говорив, що РПЦ «потрібно модернізувати», оскільки «у тому вигляді, в якому вона існує зараз, її не можна пропонувати культурним людям. Вона підходила темним масам» [129, Т. II, с. 290]. В подальшому Костельник запропонував ряд змін, що стосувалися богослужбового життя, зовнішнього вигляду духовенства і канонічного права.

Свою аргументацію на користь літургійних змін Костельник розпочинає з необхідності збереження окремих особливостей галицького обряду. Але цим він не обмежується. Костельник наголошує, що богослужбове життя РПЦ не відповідає вимогам часу. «Взагалі богослужіння в православній Церкві

пристосовані до давніх часів, коли загал народу був неграмотний. Вірним подається все готове, вони мають тільки слухати і часто хреститися» [44, с. 38]. Як приклад реформ Костельник пропонує запровадження читаних Літургій. Їхню слухність Костельник пояснює, наголошуючи на потребі щоденного публічного відправлення Служби Божої. «Минули ті часи, коли церква могла бути зачинена цілий тиждень, а відчинена тільки в неділю і свято. Нині священик 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» [129, Т. II, с. 375]. У «Священику наших часів» він пише, що читана Літургія «найбільше причиняється до індивідуального релігійного виховання», яке є однією з вимог часу [44, с. 38]. Цікаво, що для «восточників» міжвоєнного часу читана, а не співана Літургія була одним із найбільш небажаних проявів латинізації. У полемічному посланні «Про візантійство» Григорій Хомишин наводить приклади, коли відразу до читаної Літургії породжувала сумбурні гібриди: кілька священиків замість того, аби читати Літургію звичним, тихим голосом, буквально «кричали» її, чим викликали неабияке здивування у вірян [198, с. 24-25].

Важливу роль Костельник відводив зовнішньому вигляду священиків. Передусім він відстоював право галицьких священиків зберегти ті характерні особливості, які існували до переходу в РПЦ: коротке волосся і гоління бороди, підрясник латинського типу (сутана-реверенда), можливість не носити підрясник під час буденних, не пов'язаних із релігійним служінням справ, обмежуючись при цьому темним костюмом із колораткою [129, Т. II, с. 137]. Крім того він пропонував залишити широкий пояс-фасцію у якості відзнаки, зберегти звичай, згідно з яким нагрудний хрест носять лише ті священики, які відзначені мітрою, а також лишити наявний тип єпископського жезлу [129, Т. II, с. 373].

Як і в випадку з літургічними нюансами, Костельник пише не тільки про

важливість збереження особливостей галицького духовенства, але й про необхідність їхнього засвоєння рештою духовенства РПЦ, оскільки вони «краще достосовані до нинішнього світу» [129, Т. II, с. 372]. Тобто в обох випадках Костельник поєднує бажання побудувати «Церкву в Церкві» з прагненням модернізації РПЦ. Відштовхуючись від реакції галицьких мирян на вигляд православних священників, Костельник наголошує на потребі проведення реформи в межах усієї РПЦ: «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 священника за упадок священничого стану. Я і сам рішуче противний тому, щоб наші священники приймали зовнішній вигляд православного руського священника. Радше нехай православні священники поволі приймають наш зовнішній вигляд, бо їх вигляд відсталий (такий, який був тому 200-300 років), робить священника неповоротким, отяжілим у виступах, на всіх ліберально наставлених людей робить некорисне враження відсталості» [129, Т. II, с. 137-138].

Хоч бачення Костельником оптимального зовнішнього вигляду священника можна звести до збереження стандартів галицького духовенства і їхнього засвоєння духовенством усієї РПЦ, у цьому баченні відчувається наявність загальної настанови на модернізацію зовнішнього вигляду відповідно до культурних трансформацій. У римо-католицькому середовищі ця настанова призвела до численних змін, які відбулися після Другого Ватиканського собору. Так, у площині літургійного облачення романську казулу витіснила готична (більш проста, пошита з легкої тканини), спрощення зазнав фасон альби, зникли окремі елементи (амікт, маніпул). Деяко змінилося єпископське облачення. Спростилися відзнаки і нижчого, і вищого духовенства включно з Папою (часткове відродження традиційного папського гардеробу відбулося за Бенедикта XVI). Стало надзвичайною

рідкістю вистригання тонзури у ченців. Закріпилася тенденція до відмови у позабогослужбовий час не лише від сутани, але й від строгого костюму з колораткою.

Всі ці зміни і по сьогоднішній день сприймаються неоднозначно. Традиціоналісти критикують їх у руслі загальної критики постсоборного реформування літургійного життя, наголошуючи на згубній десакралізації, неврахуванні значення символів, надмірному підлаштуванні під «світ» тощо. Критика щодо надмірної модернізації неодноразово звучала і з високих щаблів церковної влади. Так, 1994 року Конгрегація у справах духовенства видала документ під назвою «Керівництво із способу життя і служіння пресвітерів». Один із параграфів «Керівництва» чітко наголошує на потребі збереження особливого зовнішнього вигляду священників і в позабогослужбовий час: «В секуляризованому і переважно матеріалістичному суспільстві, де знаки, що належить до священного і надприродного, поступово зникають, особливо відчувається необхідність того, щоб пресвітер – людина Божа, що уділяє Його Таїнства, – був впізнаваний в очах спільноти, в тому числі і за допомогою одягу як недвозначного знаку його посвячення і його суспільного служіння. Пресвітер повинен бути впізнаваний насамперед за своєю поведінкою, але також і по одягу – щоб кожному вірянину і кожній людині взагалі була відразу зрозуміла його ідентичність і приналежність до Бога і до Церкви. Тому клірик завжди повинен носити відповідне церковне вбрання, згідно з нормами єпископської конференції і згідно законних місцевих звичаїв» [225].

Своє бачення оптимального зовнішнього вигляду священнослужителів Костельник виводив із культурних реалій, які існували в сучасній йому Галичині. Але чи не став би він прибічником радикальних змін у цьому питанні, якби не загинув 1948 року? У праці «Покликання нашої уніатської Церкви» (1945) Костельник категорично заявляє: «У наших часах усяка кастовість геть зникає, отже, й духовенство мусить скинути з себе всі

познаки, які нагадують його кастовість» [44, с. 82]. Схоже, з такою настановою Костельник міг би гаряче вітати не лише реформи зовнішнього вигляду римо-католицького духовенства, але й ліквідацію вівтарних перегородок або зміну літургійної орієнтації священика з *ad orientem* на *versus populum* – одні з найяскравіших ілюстрацій відмови від «кастовості» у постсоборних реформах (не кажучи вже про егалітарні обрядові практики, прийняті у русі неокатехуменату – хоч їх Костельник уже не міг застати). Чи не вимагав би він проведення у РПЦ реформ, подібних до реформ архієпископа Аннібале Буньїні або навіть більш радикальних? Ще у «Священику наших часів» Костельник твердив, що РПЦ повинна в окремих питаннях брати приклад із римо-католиків, але усвідомлював, що це нелегко: «А чи православна Церква дозріла до того? Чи її фанатики не зчинять бурю: “Щоб ми щось приймали від єретиків-римлян? Ми православні саме тому, що ми задержали всю благочестиву старовину, а римляне все попсували (испортили)!” В дійсності, так могли б говорити тільки наївні священики, які не знають історії. У світському житті все в нас із західної Європи: і фасон одяжі, і мода, і вся техніка, і вся наука, і всі поняття. (...) А в Церкві хочете “китайським муром” обгородитися від Західної Європи? Де ж тут сурозмірність, де логіка?» [44, с. 40-41]. Вочевидь, подібну риторичку він демонстрував би, якби став свідком постсоборних реформ у житті Католицької Церкви.

Костельник протиставляв себе наявному у церковному житті «святому консерватизму, який не раз доводить аж до спліснелості» [44, с. 72]. Те, що він, якби лишився живим, демонстрував би ще більш радикальні вимоги модернізації, аніж у 1944-1948 роках, виглядає дуже імовірним. Виразним свідченням Костельникового радикалізму є пропозиція дозволити священикам-целібатам одружуватися, залишаючись у сані, яку він озвучив у листі Московському патріарху від 3 жовтня 1945 року [35, с. 24]. Вражає, з якою легкістю Костельник був готовий відкинути традиційні канонічні

норми, які визнаються і Заходом, і Сходом.

Месіанське розуміння українського християнства не лише підштовхнуло Г. Костельника до ідеї «унії нового стилю» та прагнень обрядової модернізації РПЦ, але й забезпечило ґрунт для кульмінації його роздумів про «примирення» релігії і науки. Тема «фізикалізму» турбувала Костельника і в останні роки життя. Однак для пізнього Костельника проблема «протирич» і «примирення» релігії та науки мала не лише універсальне, але й конфесійно обумовлене значення.

У «Покликанні нашої уніатської Церкви» Костельник тісно переплітає три речі: месіанство, екуменізм і побудову «нової філософії», покликаної увібрати досягнення науки і зробити християнство привабливим для світської інтелігенції. Він пише: «Наше покликання 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» [44, с. 42]. Уже наступного року, у «Священику наших часів» Костельник говоритиме про всю РПЦ: «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» [44, с. 62-63].

Продемонстрований Костельником сплав національно-конфесійного месіанства, екуменічних надій і прагнень побачити «нову філософію» можна вважати закономірним із психологічної точки зору – як поєднання кількох ідей-фікс. Але логіка такого поєднання викликає ряд питань. Відзначимо три з них. По-перше, чи спроможна побудова «нової філософії» викликати бажаний контрсекулярний ефект? По-друге, чи спроможна така філософія призвести до об'єднання Церков? По-третє, чи мало галицьке духовенство достатні підстави для побудови цієї філософії (самотужки чи в якості



ферменту у межах РПЦ)?

Християнська література, котра переконливо пояснює, що наукові відкриття не суперечать релігії, не втрачає своєї актуальності і по нинішній день, адже відповідні стереотипи ще й досі існують і навіть тиражуються у масовій культурі. Крім того, колосальний розвиток наукових знань відкриває собою велетенський простір для християнської думки, ставить перед нею нові завдання. Проте ні спростування стереотипів, ні інтерпретація засад віри з урахуванням тла нових наукових відкриттів самі по собі не є підґрунтям для масштабної контрсекуляризації. Атеїстично налаштовані люди, що претендують на статус інтелектуальної еліти, в більшості випадків демонструють неготовність відмовлятися від звичних установок. Позитивні наукові знання можуть інтерпретуватися і в теїстичному, і в атеїстичному напрямі. Британські науковці Девід Гудінг та Джон Леннокс, які системно працюють над проблемами християнської апологетики з урахуванням позицій сучасної науки, зазначають із цього приводу: «Будь-який вчений, котрий приступає до дослідження свого об'єкту, вже володіє певними уявленнями про світ. Так, атеїст виходить з передумови, що Бог не існує. (...) Він стверджує можливість пояснити все, що завгодно з позицій, що Бога не існує. (...) Водночас теїсти, виходячи з уяви про існування Бога, вбачають у своїх наукових відкриттях величезну, можна сказати вражаючу кількість даних, які свідчать, що світ несе на собі печать найскладнішого Божого задуму» [51, с. 21]. Врешті-решт, переконані атеїсти можуть просто не зважати на те, що на аргументи, які захищають теїстичний світогляд, але й на сам факт їхнього існування. Костельник визнавав це за чверть століття до того, як почав пророкувати відчутний ефект від створення «нової філософії»: «А до книжок, які розвивають або боронять релігійний світогляд, нинішній інтелігент не дуже охоче заглядає» [93, с. 199].

На Костельникові сподівання можна поглянути крізь призму сучасних фактів. Практика говорить, що причиною антирелігійних упереджень у

багатьох випадках є аж ніяк не відкидання теїстичних аргументів у теоретичній площині, а довіра до далеких від правдивості антиклерикальних міфів. Наприклад, Інтернет переповнений повідомленнями, що містять тези на кшталт цієї: «Католицька Церква лише у 1981 році в особі Папи Іван Павла II визнала, що Земля обертається навколо Сонця» [63]. Наведений зразок антиклерикального міфу виглядає особливо дивно на тому тлі, що якраз за тридцять років до того, як Церква нібито «визнала» геліоцентричну систему, Папа Пій XII високо оцінив Теорію великого вибуху, яку, у свою чергу, 1931 року запропонував католицький священик, пізніший очільник Папської академії наук Жорж Леметр. Цікаво, що, коли Папа Франциск укотре наголосив, що Теорія великого вибуху не суперечить християнській вірі, журналісти подали це як сенсацію – ніби Папа «визнав» цю несуперечність (яку християнські апологети до того використовували не одне десятиліття і яка, доки не обросла дуже вагомими науковими аргументами, оскаржувалася саме з боку атеїстів). Так, автор новини в одному з провідних українських видань зазначив, що Католицька Церква «тривалий час сповідувала принципи антинауковості», але зараз Папа Франциск «намагається відійти від таких уявлень» [159].

Неважко реконструювати генезу згаданих спотворень дійсності, побачивши їхнє коріння у псевдоісторичній пропаганді. Хрестоматійним прикладом такої пропаганди є спотворення змісту і контексту справи Галілео Галілея. У жовтні 2017 року, беручи участь у телепрограмі, що зачіпала морально-релігійну проблематику, народна депутатка Світлана Заліщук спробувала опонувати християнству тим, що Церква «спалила» Миколу Коперника, причому – за твердження про кулястість землі [166]. Однак продемонстрована відомим політиком неосвіченість лишилася проігнорована в інформаційному просторі (який зазвичай жваво реагує на недоліки публічних висловлювань політиків). Наслідки антиклерикальної пропаганди, що спотворює минуле, ще досі відчуються не тільки на пострадянських

теренах, але й на Заході. Згідно з анкетуванням, яке проводили на замовлення Європарламенту серед студентства країн-членів, близько 30% студентів було переконано, що Галілея було страчено [140, с. 44]. Ситуація, коли студенти вважають, що Галілея було спалено, або коли відомий політик зараховує до числа жертв «боротьби Церкви проти науки» Миколу Коперника (та ще й приписує йому «відкриття» кулястості Землі), переконливо свідчить, що найретельніші концепції, котрі поєднували б істини Об'явлення, метафізику та позитивні наукові знання, навряд чи можуть принести ефект масштабної контрсекуляризації, адже релігії в інтелектуальній площині протистоїть не стільки брак таких концепцій, скільки популярність нав'язаних антиклерикальною пропагандою стереотипів, побудованих на ігноруванні історичних фактів.

Отож, Костельникові сподівання на «нову філософію» як чинник контрсекуляризації були занадто оптимістичними, невідповідними реальному потенціалу розвитку християнської думки в напрямку врахування досягнень наукового розвитку.

Викликає великий скепсис і ставка на те, що побудова «нової філософії» призведе до об'єднання Церков. Сьогодні складовою екуменічного процесу є патристичні дослідження і, в цілому, дискусія щодо еклезіології і окремих доктринальних питань першого тисячоліття. Але Костельнику йшлося передусім про підлаштування під сучасну йому науку. Більше того, він свідомо говорив про неактуальність патристики на тлі такого підлаштування [44, с. 41]. Вочевидь, говорячи про «найвищу науково-релігійна свідомість», Костельник мріяв про те, що однією з її найхарактерніших рис буде доктринальний релятивізм, і саме він – разом із привабливістю контрсекуляризуючого ефекту «нової філософії» – прокладе шлях до «реставрації давньої, дійсно католицької Церкви». Однак на практиці це була б не реставрація чогось давнього, а побудова нової релігійної структури, яка навряд чи могла претендувати на спадковість від

християнства першого тисячоліття свого існування, доктринальна чутливість якого була не меншою за чутливість християнства після Великої Схизми.

Нарешті, є незрозумілим, чому саме галицьке духовенство покликане до створення «нової філософії». Відчутною спробою підвищити інтелектуальну вагу українського греко-католицизму було створення 1920-х роках Львівської богословської академії та діяльність Богословського наукового товариства. Але навіть тоді, у міжвоєнний час, це було нелегко. Радянська окупація Галичини значною мірою прорідила греко-католицьку інтелектуальну еліту (частина виїхала на Захід, інша частина була репресована) і породила об'єктивно несприятливі для богословських пошуків умови. Навряд чи те, що не з'явилося у міжвоєнний час, могло виникнути за умов, коли Церква опинилася в лещатах тоталітарної атеїстичної системи. Але, маючи перед собою збіг згаданих вище ідей-фікс, Костельник не давав собі звіту щодо нереальності того, чого прагнув.

### **ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 3**

У третьому розділі ми розглянули специфіку реагування Г. Костельника на виклики секуляризації, виокремивши у ньому два елементи – апологію і пристосування. Як нам вдалося побачити, таке виокремлення є досить умовним. Пристосування до реалій секуляризованого світу суттєво позначилося на апологетичній праці Костельника. Так само Костельникова програма модернізації християнства обумовлювалася у тому числі логікою його апологетичних міркувань.

Позиція Костельника-апологета змінювалася у процесі формування його модерністських поглядів. Уже опублікована 1925 року «Християнська апологетика» вирізнялася відсутністю уваги до сотеріологічних та еклезіологічних питань і концентрувалася передусім на викликах

матеріалізму й атеїзму. Намагаючись надати своїй апологетичній позиції якнайбільшої «науковості», Костельник поступово став відмовлятися від метафізичної аргументації. Проте розуміння Костельником можливості «наукової» апології християнства було занадто оптимістичним. Як наслідок, Костельник, з одного боку, почав пропонувати теорії, які не були виправдані у суто науковій площині, і, водночас, суперечили окремим засадам християнського віровчення.

Тему теодицеї Костельник розглядав як таку, що є особливо ваговою у контексті викликів секуляризації. Відходячи від християнської релігії і зосереджуючись на дочасних благах, люди стають особливо вразливими до терпінь, а ця вразливість ще більше відштовхує їх від віри. За таких умов Костельник спробував вибудувати теодицейну концепцію, яка резонувала б із властивим людині модерну культм свободи: терпіння у світі виконують «шкільну» функцію, «екзаменують» людей, навчають їх самостійно робити вибір на користь власного спасіння. У творчості Костельника принаймні на імпліцитному рівні міститься цікаве розуміння у оптиці теодицеї самого процесу секуляризації: Бог допускає занепад релігійності у якості зла, покликаною «екзаменувати» християн.

Бачення Г. Костельником оптимальної моделі взаємовідносин Церкви і секуляризованої держави відзначалося прагматичним підходом. Костельник намагався виставити перед секуляризацією держави певні «границі», аргументовано запропонувати межі, які державі не слід переходити. Проте про спроби відстояти традиційне католицьке вчення про природу політичної влади і релігійні обов'язки держави йому не йшлося.

Пізній період творчості Г. Костельника характеризувався піком національно-еклезіального месіанства. Ставши заручником спрямованої на ліквідацію УГКЦ політики радянської влади, Костельник спробував використати ситуацію для реалізації власних планів. Відповідно до цих планів українські греко-католики мали влитися до РПЦ у якості ферменту її

модернізації. Модернізація повинна була проходити у двох площинах: обрядовій та філософсько-богословській. Стосовно другої площини Костельник мріяв про створення «нової філософії», зміст якої полягав би у підлаштуванні християнського віровчення під здобутки природничих наук, а також у переході на позиції доктринального релятивізму (передусім ішлося про релятивізацію догматичних відмінностей Католицькою Церквою та православними Церквами). Ця модернізація мала б принести подвійний ефект. По-перше, стати ґрунтом для об'єднання східних та західних християн (за умов відмови останніх від папського примату). По-друге, допомогти зупинити процес секуляризації: зробити обрядове життя максимально привабливим з огляду на культурні обставини, а також забезпечити повагу до релігії з боку світської інтелігенції.

## ВИСНОВКИ

Результати нашого дослідження можна підсумувати рядом висновків.

1. Основними концептами, за допомогою яких Г. Костельник описує ментальні виміри секуляризації, є «фізикалізм», «нормальна свідомість», «чуття безтаінственності». «Фізикалізм» – це матеріалістичний тип відчуття і розуміння світу, намагання бачити у світі лиш те, що є доступним вивченню з точки зору природничих наук, зокрема фізики. «Нормальна свідомість» є станом незадіяності тих структур людської психіки, які відповідальні за насичене релігійне переживання. «Чуття безтаінственності» – це стан, що відзначається розумінням навколишнього світу як чогось *цілком* пізнаваного і позбавленого містично забарвленої «тайни». Всі ці концепти Г. Костельник тісно пов'язував із «надмірним» розвитком природничих наук і переважанням аналітичного мислення над інтуїтивним пізнанням. Ментальний дисбаланс Костельник бачив не лише в природничих науках, але й у сучасній йому філософії (під подібним кутом зору він також критикував середньовічну схоластику). Крім того Г. Костельник відзначав ментальний вплив на згасання релігійності процесу урбанізації і зауважував, що що у формуванні атеїстичного світогляду важливу роль відіграють якості, які є більш притаманними чоловікам, аніж жінкам, – самовпевненість і настанова на активне перетворення світу.

2. Критика Г. Костельником «надмірного» розвитку природничих наук відзначалась непослідовністю. Він то критикував одну лиш «надмірність», то в цілому звинувачував науку, то сподівався, що новий етап її розвитку нестиме ре-, а не де-сакралізацію. Врешті-решт Костельник навіть дійшов настанови на підлаштування доктринальних засад християнства під природничі науки. З іншого боку він почав захоплюватися

псевдомістицизмом, предмет якого знову ж таки хотів дослідити з наукової точки зору. Така непослідовність у цілому вкладається у характер модерністського підходу до раціональності і науки.

3. Модерні політичні ідеології (лібералізм, комунізм, націоналізм)  
 Г. Костельник сприймав як різновиди «атеїстичних релігій» (вважаючи саму релігійність чимось невід'ємним від людської природи). Лібералізм критикувався Костельником досить фрагментарно. Зокрема Костельник оскаржував гасло «релігії як приватної справи». Спільною для лібералізму і комунізму «релігійною» рисою вслід за Костельником можна вважати віру в прогрес (як сьогосвітнє задоволення туги за вічним життям). У комунізмі Костельник бачив квінтесенцію нігілістичного змісту процесу секуляризації. Націоналізм Костельник критикував через етичний релятивізм та обожнення нації (ця риса розглядалася ним як плід позитивістської ментальності). При цьому філософ заперечував щирість прохристиянської позиції значної частини представників націоналістичного руху. Також Костельник не знаходив нічого позитивного у здійсненому націоналістами (передусім Д. Донцовим) ірраціоналістично-волютаристському світоглядному повороті, хоч цей поворот і резонував із окремими міркуваннями самого Костельника. Своім ригоризмом у сприйнятті націоналізму Костельник зближувався з табором «западників» (із якими перебував у ворожнечі). Але, на відміну від «западників», які критикували націоналізм, виходячи з консервативних позицій, Костельник був недостатньо послідовним, адже, критикуючи націоналістів через обожнення ними нації, і сам перебував під впливом націоналізму у ширшому сенсі.

4. На сприйнятті Г. Костельником тих речей української літератури, які несли секуляризаційне навантаження, значною мірою позначилися його релігійно обумовлені естетичні погляди, а також урахування значення ролі літераторів у модерному націотворчому процесі. Т. Шевченка Костельник оцінює в загальних рамках уже сформованого серед українських греко-



католиків підходу. Проблемні з католицької точки зору моменти Шевченкової творчості для Костельника є чимось несуттєвим, проявом людської слабкості. Ставлення Костельника до І. Франка було значно критичнішим. Не бачачи у ньому геніальності, яку бачив у Шевченкові, Костельник дозволяв собі знецінювати значні фрагменти Франкової творчості, пов'язуючи рівень таланту з раціоналістичними переконаннями поета. Ще одним проявом упередженого ставлення до Франка стало те, що Костельник однозначно зараховував його до матеріалістів та атеїстів. Причину такої однобічності варто шукати у полемічному запалі Костельника. Саме через цю якість, попри власну схильність еластично реагувати на суспільні і культурні зміни, ставлення Костельника до Франка було подібним до підходу консерваторів-«западників». Подібно можна пояснити однобічність Костельникового ставлення до націоналізму. В. Винниченко для Костельника є зразком балетриста, що надає атеїстичним ідеям формату, сприятливого для їхньої популяризації серед широких мас. Окрім того, у творчості Винниченка Костельник бачив одну з останніх стадій породженого секуляризацією утвердження нігілізму.

5. Апологетична позиція Г. Костельника еволюціонувала у процесі формування його модерністських поглядів. Продемонстрований 1925 року підхід до цілей апологетики суттєво відрізнявся від бачення головних завдань апологетики у тогочасній греко-католицькій літературі. Костельник не приділяє уваги сотеріологічним та еклезіологічним питанням, намагаючись, натомість, у першу чергу опонувати атеїзму у головних площинах його зіткнення з християнським світоглядом. Та все ж у середині 20-х років Костельник поводить себе як богослов, який отримав класичну католицьку освіту і апелює до метафізичної аргументації. У міру переходу на модерністські засади Костельник відмовляється від метафізичної аргументації і демонструє намагання якнайповніше «перекласти» християнське віровчення на мову, зрозумілу з позицій природничих наук.

Надмірний оптимізм щодо можливості «наукової» апології християнської віри приводить його до дилетантського трактування відкриттів фізики та біології. В ускладненні картини фізичної реальності він бачить не просто потрясіння, яке підірвало становище механіцизму і детермінізму, але й «наукове» заперечення претензій матеріалістичного монізму. Зворотньою стороною такого оптимістичного підходу до наукових відкриттів стала матеріалізація людської душі (що чудово узгодилося з захопленням псевдомістицизмом).

6. Проблему теодицеї Г. Костельник розглядає як таку, що є особливо вагомю у контексті викликів секуляризації. Відходячи від християнської релігії і зосереджуючись на дочасних благах, люди стають особливо вразливими до терпінь, а ця вразливість ще більше відштовхує їх від віри. За таких умов Костельник спробував вибудувати теодицейну концепцію, яка резонувала б із властивим людині модерну культю свободи: терпіння у світі виконують «шкільну» функцію, «екзаменують» людей, навчають їх *самостійно* робити вибір на користь власного спасіння. Будуючи цю концепцію, Костельник висловив ряд оригінальних міркувань, серйозність яких, однак, викликає питання (у них можна побачити дійсні спекулятивно-богословські міркування, але більш за все Костельникові йшлося просто про стилістичний прийом). У творчості Костельника принаймні на імпліцитному рівні міститься цікаве розуміння в оптиці теодицеї самого процесу секуляризації: Бог допускає занепад релігійності у якості зла, покликаною «екзаменувати» християн.

7. Бачення Г. Костельником оптимальної моделі взаємовідносин Церкви і секуляризованої держави відзначалося прагматичним підходом. Костельник намагався виставити перед секуляризацією держави певні «границі», аргументовано запропонувати межі, які державі не слід переходити. Але про спроби відстояти традиційне католицьке вчення про природу політичної влади і релігійні обов'язки держави йому не йшлося.

8. Пізній період творчості Г. Костельника характеризувався піком національно-еклезіального месіанства. Ставши заручником спрямованої на ліквідацію УГКЦ політики радянської влади, Костельник спробував використати ситуацію для реалізації власних планів. Відповідно до цих планів українські греко-католики мали влитися до РПЦ у якості ферменту її модернізації. Модернізація повинна була проходити у двох площинах: обрядовій та філософсько-богословській. Стосовно другої площини Костельник мріяв про створення «нової філософії», зміст якої полягав би у підлаштуванні християнського віровчення під здобутки природничих наук, а також у переході на позиції доктринального релятивізму (передусім ішлося про релятивізацію догматичних відмінностей між Католицькою Церквою та православними Церквами). Ця модернізація мала б принести подвійний ефект. По-перше, стати ґрунтом для об'єднання східних та західних християн (за умов відмови останніх від папського примату). По-друге, допомогти зупинити процес секуляризації: зробити обрядове життя максимально привабливим з огляду на культурні обставини, а також забезпечити повагу до релігії з боку світської інтелігенції.

Наведені висновки можна доповнити двома загальними.

Перший загальний висновок полягає у суб'єктивно-психологічній зумовленості низки поглядів, а також дій Г. Костельника. Полемічна вдача і доведена до месіанства амбіційність є важливим тлом для кращого розуміння і притаманного Костельнику бажання досягнути більшої суб'єктності українського греко-католицизму (з часом це бажання переросло у прагнення цілковито відірвати унійну Церкву від Риму), і кристалізації антитомістичної позиції (через особистий конфлікт із Й. Сліпим), і жаги інтелектуального новаторства. Через призму психології стає краще зрозумілою і специфіка співпраці Костельника з радянською владою: власне месіанство допомогло йому раціоналізувати обставини, у які він був втягнутий. Плодом цієї раціоналізації стало бачення особливого контрсекулярного й екуменічного

потенціалу українського християнства.

Другий загальний висновок підтверджує висунуту на початку дослідження гіпотезу, що полягає у тому, що Костельник, намагаючись протистояти процесу секуляризації, сам став об'єктом її впливу. Назагал питання часткової внутрішньої секуляризації як відповіді на зовнішній, «об'єктивний» процес секуляризації залишається для теологів та ієрархів відкритим по сьогоднішній день. Відповіді на ці питання формуються під дією двох полюсів: з одного боку – прагнення «озвучувати вічні істини сучасною мовою», з іншого боку – врахування небезпеки вихолостити чи викривити сам релігійний зміст. У залежності від переважання впливу того чи іншого полюсу відповіді різняться у діапазоні від принципового відкидання будь-яких змін до настанови на такий рівень підлаштування під секуляризовану дійсність, який зачіпає і фундаментальні засади релігії. Більш поміркована відповідь передбачає еластичне реагування на суспільні і культурні зміни, підлаштування під окремі тенденції новітнього життя при одночасному плеканні ортодоксії у моральній і догматичній сферах. Костельник в окремих питаннях демонстрував схильність до еластичного реагування, яке майже не зачіпає фундаментальних доктринальних речей. Водночас він демонстрував позиції доктринального релятивізму, некоректно прагнув «перекласти» християнське віровчення мовою природничих наук, «заземлив» релігійний досвід, ставлячи у його центр не Бога, а «містичне» переживання фізичного світу.

У цьому світлі конфесійно забарвлена полеміка довкола постаті Г. Костельника відходить на задній план, оскільки перед нами постає не щирий православний конвертит і не греко-католик, що став «зрадником» чи «невільником обставин», а християнин, який заплутався у складнощах процесу секуляризації.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Аврелій. Сповідь / Пер. з латини Ю. Мушака. Львів : Свічадо, 2008. 355 с.
2. Аквинський Фома. Сумма теології. Часть II-II. Вопросы 1-46 / Пер. С. И. Еремеева. К. : Ника-Центр, 2011. 576 с.
3. Аквінський Тома. Компендіум теології / Пер. з латини В. Котусенка та ін. К. : ФОП Романюк, 2011. 423 с.
4. Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси. Послание участникам церковно-исторической конференции «Протопресвитер Гавриил Костельник и его роль в возрождении Православия в Галичине». *Журнал Московской Патриархии*. 1998. №11. С. 58-61.
5. Аристотель. Метафизика / Пер. с греческого П. Д. Первова и В. В. Розанова. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 232 с.
6. Баумейстер А. Онтологія як філософська дисципліна: український контекст. *Філософська думка*. 2013. № 5. С. 26-40.
7. Баумейстер А. Першопринцип та буття в метафізиці (на матеріалі метафізики томізму) : Автореф. дис. ... канд. філос. наук. К., 2001. 17 с.
8. Баумейстер А. Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання. К. : Дух і літера, 2012. 408 с.
9. Бедуел Г. Історія Церкви. Львів : Свічадо, 2000. 295 с.
10. Бердяевъ Н. Католическій модернизмъ и кризисъ современнаго сознанія. *Духовный кризисъ интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии (1907–1909)*. СПб., 1910. С. 253-273.
11. Бискуп А. В. Антикоммунистическа сущность униатско-клерикальной

- фальсификации теории и практики научного атеизма : Дис. ... к. филос. наук. К., 1980, 176 с.
12. Білас В. Репресії радянських органів держбезпеки проти УГКЦ у Львівській області (1944—1946). *Український визвольний рух* : наук. зб. 2011. Збірник 15. С. 229-250.
  13. Богословське наукове товариство у Львові в першому десятилітті свого існування (1923-1933) / Опрацювали о. др. Лев Глинка, др. Костянтин Чехович. Львів, 1934. 93 с.
  14. Бонавентура. Життя св. Франциска Асизького / пер. з англ. Тетяни Мисюги. Жовква : Місіонер, 2015. 167 с.
  15. Бонавентура. Путівник мислі до Бога. Про приведення мистецтв до богослов'я / пер. з лат., вступ і коментарі Ірини Піговської. Львів : В-во УКУ, 2014. Іхii + 170 с.
  16. Бохенский И. М. Современная европейская философия. М., 1959. 288 с.
  17. Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква і Радянська держава (1939-1950) / пер. з англійської Наталії Кочан. Львів : В-во УКУ, 2005. хх + 268 с.
  18. Братковъ С. [Пальмиери А.]. Новокатолицизмъ въ Италии. *Богословскій вѣстникъ*. 1907. Т. 2, № 7/8. С.558—591.
  19. Братковъ С. [Пальмиери А.]. Новокатолицизмъ и энциклика Пия Х противъ модернистовъ. *Богословскій вѣстникъ*. 1908. Т. 2. №7/8. С. 410—437.
  20. Брянчанинов Игнатий. Слово о смерти. М., 1993. 315 с.
  21. Булгаков С. Н. Карл Маркс как религиозный тип (Его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха). *Два града. Исследования о природе общественных идеалов*. СПб., 2008. С. 77-108.
  22. Булгаков С. Н. Основные проблемы теории прогресса. *Сочинения в двух томах*. Т.2. М., 1993. С. 46-94.
  23. Бучма О. В. Фундаменталізм і лібералізм в сучасному християнстві.

- Українське релігієзнавство*. 2005. № 35. С. 69-86.
24. Вдовина Г. В. Метафізика Суареса в дослідженнях останнього століття. *Суарес Ф. Метафізическіє рассужденія*. М. : Інститут філософії, теології і історії св. Фомы, 2007. С.72-86.
  25. Вежель Л. М. Гавриїл Костельник як журналіст і літературний критик : Дис. ... канд. філол. наук. К., 2001.
  26. Вежель Л. М. Бібліографічний покажчик праць Гавриїла Костельника та матеріалів про нього. К., 2008. 39 с.
  27. Вежель Л. М. Філософсько-естетична та журналістська діяльність Гавриїла Костельника в руслі духовних процесів України першої половини ХХ ст. К., 2004. 333 с.
  28. Великий А. З Літопису Християнської України. Кн. 9. Рим : Вид-во ОО. Василіян, 1977. 304 с.
  29. Вередников А. Неподкупный обличитель Ватикана (к третьей годовщине со дня убийства д-ра протопресвитера о. Гавриила Костельника). *Журнал Московской Патриархии*. 1951. № 9. С. 41-44.
  30. Веденеев Д., Лисенко О. «Самый образованный священник Западной Украины...» Радянські спецслужби й о. Гавриїл Костельник у 1939–1948 роках. *Сторінки воєнної історії України*. 2016. Вип. 18. С. 120-165.
  31. Виговський Л. А. Постмодерн як фактор трансформації функціональності релігійного комплексу. *Українське релігієзнавство*. 2005. № 35. С. 33-45.
  32. Вишинський С. Онтологічні виміри інтегрального традиціоналізму : Дис. ... канд. філос. наук. К., 2013. 211 с.
  33. Від католицизму до православ'я. 50 років з дня мученицької кончини протопресвітера Гавриїла Костельника. З листів і спогадів / під. ред. архієпископа Августина (Маркевича). Львів : Світло Православ'я, 1998. 20 с.

34. Вододіли секуляризації / О. Білокобильський, В. Левицький, Р. Халіков та ін. Вінниця : ТОВ «Нілан-ЛТД», 2015. 240 с.
35. Волошин Ю. Гавриїл Костельник: три листи до московського патріарха. *З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ*. 2001. № 2 (17). С. 416–429.
36. Галів М. Спроба Кремля піднести до лику святих Московської Православної Церкви о. Гавриїла Костельника. *Патріярхат*. 1987. Ч. 4. URL: <http://www.patriyarkhat.org.ua/statti-zhurnalu/sproba-kremlya-pidnesty-do-lyku-svyatyh-moskovskoj-pravoslavnoj-tserkvy-o-havryjila-kostelnyka> (востаннє відвідано 10. 03. 2018).
37. Генон Р. Царство количества и знаки времени. М : Беловодье, 1994. 304 с.
38. Гирник О. Забути ювілей познатого человека. *Русин: культурно-христіанський часопис (Пряшев)*. 2006. № 5. С. 11-13.
39. Гірник О. «Троянський кінь» vs «козел відпущення». URL: <https://zbruc.eu/node/81992> (востаннє відвідано 02. 09. 2018).
40. Гірник О. Аналіз рукопису головного філософського твору Гавриїла Костельника «Логіка». *Гавриїл Костельник на тлі доби: пошук істини*. Львів-Ужгород : Гражда, 2007. С. 200-209.
41. Гірник О. Архів Гавриїла та Елеонори Костельників. *Костельник Г. Ultra posse. Вибрані твори*. Ужгород : Гражда, 2008. С. 352-396.
42. Гірник О. Вплив поетичного таланту на формування філософської концепції Г. Костельника. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. 2007. Вип. 39, Ч. II. С. 199-205.
43. Гірник О. Гавриїл Костельник і Іван Франко: ідейно-філософське тло конфлікту. *Матеріали ювілейного конгресу, приуроченого до 150-ліття Івана Франка. Вісник Львівського університету*. Львів, 2009.
44. Гірник О. Пошук ідентичності як «principium movens» творчості Гавриїла Костельника. *Костельник Г. Ultra posse. Вибрані твори*. Ужгород : Гражда, 2008. С. 17-89.



45. Гірник О. Рецензія на монографію Ліни Вежель «Філософсько-естетична та журналістська діяльність Гавриїла Костельника у руслі духовних процесів України I-ї пол. XX ст.» (Київ, 2003). *Львів (1256-2006): Церква і суспільство. Статті й матеріали*. Львів : Вид-во Львівського музею історії релігії «Логос», 2006. С. 182-184.
46. Гірник О. Теологія встає після сутінків. Частина III. Нова євангелізація і виклики cyber-середньовіччя. URL: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/12997-teologiya-vstaye-pislya-sutinkiv-chastina-iii-nova-yevangelizaciya-i-vikliki-cyber-serednovichchya.html> (востаннє відвідано 10. 03. 2018).
47. Гірник О. Філософська та богословська діяльність Г. Костельника у 1939-1948 рр. (На основі рукописів неопублікованих праць). *Релігія і церква в історії України* : Збірник матеріалів Міжнародної наукової конференції. Полтава: АСМІ, 2006. С. 82-90.
48. Горкуша О. Трансформація концепту Логос в добу постмодерну. *Українське релігієзнавство*. 2005. № 35. С. 123-139.
49. Григорій з Назіянзу. Велич святого Василя Великого. 2-ге вид. Львів : Місіонер, 2006. 168 с.
50. Гриньох І. Знищення Української Католицької Церкви російсько-більшовицьким режимом. *Сучасність*. 1970. № 7-8. С.153-180 ; № 9. С.53-75.
51. Гудінг Д., Ленокс Дж. Людина та її світогляд: для чого ми живемо і яке наше місце у світі. Т. 1. К. : УБТ, 2007. 416 с.
52. Гуржій О. І. Секуляризація. Енциклопедія історії України : у 10 т. Т. 9. К. : Наукова думка, 2012. С. 507.
53. Даниленко С. Т. Дорогою ганьби і зради (історична хроніка). Вид. 2-ге, доп. К. : Наукова думка, 1972. 339 с.
54. Дацько І. Сприйняття та реакція на Львівський псевдособор 1946 року греко-католицької ієрархії в діаспорі [відео]. URL:

- <https://www.youtube.com/watch?v=OjdwDTQ0Ke0>.
55. Дашкевич Я. Гавриїл Костельник – постать складна чи ускладнена? *Гавриїл Костельник на тлі доби: пошук істини*. Львів-Ужгород : Гражда, 2007. С. 289-295.
  56. Деяния совещания глав и представителей автокефальных православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви. В двух томах. М. : Издание Московской Патриархии, 1949. Т. I. 447 с. ; Т. II. 463 с.
  57. Діяння Собору греко-католицької церкви у Львові: 8-10 березня 1946. Львів, 1946. 176 с.
  58. Документи Другого Ватиканського Собору (1962-1965): Конституції, декрети, декларації. Коментарі / Пер. з лат. Львів : Свічадо, 2014. 608 с.
  59. Долгов Б. В. Католический модернизм: часть западного модерна или особая реакция на него? *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. № 12(26): в 3-х ч. Ч. I. Тамбов : Грамота, 2012. С. 91-98.
  60. Донцов Д. Націоналізм. Жовква, 1926. 264 с.
  61. Донцов Д. Незримі скрижалі Кобзаря. Торонто : Гомін України, 1961. 230 с.
  62. Донцов Д. Про «молодих». *Літературна есеїстика*. Дрогобич : «Відродження», 2010. С. 107-121.
  63. Дубров О. І все-таки вона крутиться. URL: <http://1576.com.ua/news/i-vse-taki-vona-krutitsya-390> (востаннє відвідано 10. 03. 2018).
  64. [Дюїє де Сен-Проже] Duilhé de Saint Projet. Наукова апологія християнської віри / Пер. о. Ярослава Левицького. Львів, 1905. 442 с.
  65. Еліаде М. Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. К. : Основи, 2001. 592 с.

66. Єгрешій О. Єпископ Григорій Хомишин: портрет релігійно-церковного і громадсько-політичного діяча. Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2006. 168 с.
67. Жильсон Э. Философ и теология / Пер. с французского К. Демидова. М. : Гнозис; 1995. 192 с.
68. Загребельний І. Апостольство меча. Християнство і застосування сили. К. : ФОП Халіков, 2017. 204 с.
69. Заява отця Григорія Будзінського до газети «Львівська правда». *Патріярхат*. 1986. № 4(184). URL: <http://www.patriyarkhat.org.ua/statti-zhurnalu/zayava-ottsya-hryhoriya-budzinsko-ho-do-hazety-lvivska-pravda> (востаннє відвідано 10. 03. 2018).
70. Іван Павло II. Fides et Ratio : Енцикліка Святішого Отця до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри і розуму. Київ-Львів : Кайрос-Свічадо, 2000. 152 с.
71. 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.
72. Іріарте Л. Історія францисканізму / Пер. з ісп. о. Арсенія Валіхновського та с. Ольги Косович. Львів-Жовква : Місіонер, 2015. 575 с.
73. Ісіченко І. Війна барокових метафор. «Камінь» Петра Могили проти «підзоної труби» Касіяна Саковича. Харків : Акта, 2017. 348 с.
74. Казанова Х. По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби / Пер. з англ. Олексія Панича. К. : Дух і Літера, 2017. 264 с.
75. Карпьяк И. Богословские труды протопресвитера д-ра Гавриила Костельника. *Журнал Московской Патриархии*. 1981. № 10. С. 74-77.
76. Катехизис Петра Могили / Упор. А. Жуковського, пер. В. Шевчука.

- Київ : Воскресіння, 1996. 288 с.
77. 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*. Вип. 8. Дрогобич: Коло, 2001. С. 149-159.
  78. Кирьянов Д. В. Томистская философия XX века. СПб. : Алетейя, 2009. 168 с.
  79. Колодний А. М. Премодерн, модерн і постмодерн в контексті історії християнства. *Українське релігієзнавство*. 2005. № 35. С.5-32.
  80. Комариця М. «Одна тінь свободи людину підносить...». URL: <https://zbruc.eu/node/22613> (востаннє відвідано 10. 03. 2018).
  81. Комариця М. Українська «католицька критика»: естетичні засади та ідеологічний контекст : Автореф. дис. ... на здобуття наукового ступеня доктора філологічних наук. Київ, 2008. 40 с.
  82. Комариця М. Українська «католицька критика»: феномен 20-30-х рр. XX ст. Львів, 2007. 328 с.
  83. Конрад М. Націоналізм і католицизм. Львів, 2003. 39 с.
  84. Конь Р. О мнимом криптокатолицизме протопресвитера Гавриила Костельника. URL: <http://www.pravoslavie.ru/43107.html> (востаннє відвідано 10. 03. 2018).
  85. Королевський К. Уніятизм / з фр. пер. З. Кудрина. Львів : Свічадо, 2014. 144 с.
  86. Костельник Г. [Рец. на:] Р. Кунст. Ein Weg zur Metaphysik. *Богословія*. 1928. Кн. 1-2. С. 96-97.
  87. Костельник Г. [Рец. на:] Й. Сліпий. De principio spirationis in SS. Trinitate. *Нива*. 1926. Ч. 1. С. 19-28 ; Ч. 2. С. 58-67.
  88. Костельник Г. [Рец. на:] Й. Сліпий. Св. Тома з Аквіну і схолястика. *Нива*. 1925. Ч. 10. С. 346-348.
  89. Костельник Г. [Рец. на:] Н. Лосский. Сборник задач по логике.

- Богословія*. 1926. Кн. 2-3. С. 176-177.
90. Костельник Г. *Arcana Dei*. Шляхи віри модерної людини. Львів, 1936. 94 с.
91. Костельник Г. Бог Предвічний. *Краківські вісти*. 1943. Ч. 4. С. 2.
92. Костельник Г. Встань, Україно! *Ultra posse*. *Вибрані твори*. Ужгород : Гражда, 2008. С. 91-126.
93. Костельник Г. Границі демократизму. Львів, 1919. 220 с.
94. Костельник Г. До Митрополичого Ординаріату у Львові. Львів, 1938. 70 с.
95. Костельник Г. Зависть богів. *Ultra posse*. *Вибрані твори*. Ужгород : Гражда, 2008. С. 168-204.
96. Костельник Г. Зародкова душа: Генеза людської душі та її природа на підставі біологічних фактів. Львів, 1931. 48 с.
97. Костельник Г. Квіти на престолі. *Ultra posse*. *Вибрані твори*. Ужгород : Гражда, 2008. С. 299-351.
98. Костельник Г. Ленін – релігійний фанатик. *Краківські вісти*. 1943. Ч. 7. С. 2-5
99. Костельник Г. Ломання душ. З літературної критики. Львів : Добра книжка, 1923. 95 с.
100. Костельник Г. Матеріалізм. *Ultra posse*. *Вибрані твори*. Ужгород : Гражда, 2008. С. 206-299.
101. Костельник Г. Матерія й дух: Відчит. Львів, 1934. 14 с.
102. Костельник Г. На ясні зорі, на тихі води. *Нива*. 1928. Ч. 8. С. 254-262.
103. Костельник Г. Народна чи вселенська Церква? Львів, 1922. 39 с.
104. Костельник Г. Нехай не буде непорозуміння. *Нива*. 1926. Ч. 1. С. 32-35.
105. Костельник Г. Нова доба нашої Церкви. Львів, 1926. 16 с.
106. Костельник Г. Передбачення нинішньої соціальної революції зперед

- 40 років. *Мета*. 1931. Ч. 18. С. 2.
107. Костельник Г. Пісня Богові. Львів, 1922. 205 с.
108. Костельник Г. Пояснення стигматизації. Львів, 1937. 137 с.
109. Костельник Г. Релігійне небо. *Краківські вісти*. 1944. Ч. 4. С. 3-4.
110. Костельник Г. Релігія розпусти. *Дзвони*. 1937. Ч. 4. С. 146-152.
111. Костельник Г. Релігійні фалші нових часів. *Гавриїл Костельник на тлі доби: пошук істини*. Львів-Ужгород : Гражда, 2007. С. 373-401.
112. Костельник Г. Світ як вічна школа. *Гавриїл Костельник на тлі доби: пошук істини*. Львів-Ужгород : Гражда, 2007. С. 326-372.
113. Костельник Г. Спір про епikleзу між Сходом і Заходом. Львів, 1928. 150 с.
114. Костельник Г. Справжнє джерело атеїзму. Львів, 1935. 47 с.
115. Костельник Г. Становище і походження людини на основі теорії прозябання. *Нива*. 1934. Ч. 5. С. 181-185 ; Ч. 6-7. С. 213-223 ; Ч. 8. С. 267-271.
116. Костельник Г. Три розправи про пізнання. Львів, 1925.
117. Костельник Г. Християнська апольогетика. Львів, 1925. 174 с.
118. Костельник Г. Шевченко з релігійно-етичного становища. Критична аналіза. Львів, 1910. 32 с.
119. Костельник І. Мій батько завжди був восточником. *Гавриїл Костельник на тлі доби: пошук істини*. Львів-Ужгород : Гражда, 2007. С. 251-265.
120. Кравченко П. Наукова раціональність та ірраціональність: класичні та некласичні типи. *Ірраціональне підґрунтя раціональності (колізії, взаємовпливи, взаємопереходи)* : Матеріали учасників Всеукраїнської науково-теоретичної конференції (м. Полтава, 14 квітня 2009 року). Полтава : Полтавський літератор, 2009. С. 5-9.
121. Кривенко М. Періодика книгозбірні «Студіону» у Львові (спроба реконструкції). *Збірник праць Науково-дослідного інституту*

- пресознавства*. 2016. Вип. 6. С. 87-144.
122. Кузмицкас Б. Ю. Философские концепции католического модернизма. Вильнюс : Минтис, 1982. 208 с.
123. Кушнір М. Перспективи українського християнського націоналізму. Філадельфія : «Америка», 1973. 49 с.
124. Лагодич М. Гавриїл Костельник: богослов та філософ. *Філософсько-богословська спадщина мислителів XVII-XX ст.* Чернівці, 2013. С. 78-91.
125. Лагодич М. Роль о. Г. Костельника у створенні Ініціативної групи по возз'єднанню греко-католицької церкви з православною та підготовці Львівського собору 1946 р. *Гуманітарний вісник* : всеукр. зб. наук. праць. Число 21. Вип. 5. Черкаси, 2014. С. 57-69.
126. Лангевіше Д. Нація, націоналізм, національна держава в Німеччині і в Європі / пер. О. Логвиненко . К.: КІС, 2008. 240 с.
127. Лефевр М. Они предали Его. От либерализма к отступничеству. СПб., 2007. 350 с.
128. Лиллей А. Л. Вступление к «Программе модернистов». *Религиоведение*. 2012. №. 4. С. 209-213.
129. Ліквідація УГКЦ (1939-1946). Документи радянських органів державної безпеки / За заг. ред. Володимира Сергійчука. К.: ПП Сергійчук М.І., 2006. Т. I. 919 с. ; Т. II. 804 с.
130. Лужницький Г. Українська Церква між Сходом і Заходом: нарис історії Української Церкви. Філадельфія, 1954. 723 с.
131. Луц У. І. Феномен секуляризації: наближення до трансцендентного. Львів : Літопис, 2016. 240 с.
132. Мадей Н. М. Концепція Української Греко-Католицької Церкви Г. Костельника в контексті історії уніатських церков: Дис. ... канд. філос. наук. Львів, 2001. 187 с.
133. 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.
134. Максимович О. Поняття свободи у Г. Костельника. «*Veritas versus Voluntas*»: *Етос сучасної культури* : Матеріали VI науково-практичної студентської конференції (11-12 квітня 2003 року). Львів, 2004. С. 105-108.
135. Максимович О. Релігійно-філософське осмислення тенденцій десакралізації свідомості в Україні на початку ХХ століття в працях отця-доктора Г. Костельника. *Історія релігій в Україні: науковий щорічник*. 2004. Кн. 2. С. 309-311.
136. Медвідь І. А. Між релігією та нацією: дискусії щодо культу Івана Франка в церковному середовищі Галичини в 1920–30-ті роки. *Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету*. 2014. Вип. 40. С. 96-101.
137. Менжулін В. Біографічний підхід у західній історико-філософській традиції: віхи становлення : Автореф. дис. ... д. філос. наук. К., 2011. 28 с.
138. Менжулін В. Історико-філософська біографістика: провідні тенденції та віхи становлення. *Наукові записки НаУКМА*. 2011. Т. 115 : Філософія та релігієзнавство. С. 18-25.
139. Меньковецький Д. Й. Антинародна діяльність уніатської церкви напередодні і в роки Великої Вітчизняної Війни : Дис. ... к. іст. наук. Львів, 1974. 279 с.
140. Мессори В. Черные страницы истории Церкви. URL: <http://ktds.org.ua/-/media/files/1/4/1454868401-vyttoryo-messorychernie-stranyci-ystoryu-cerkvy.pdf> (востаннє відвідано 10. 03. 2018).
141. Мизак Н. Переслідування УГКЦ у 40-50-х рр. ХХ ст.: ліквідація і наслідки. *Релігія та Соціум*. 2010. № 2 (4). С. 40-48.
142. Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність. Документи і



- матеріали 1899-1944. Т. II: Церква і суспільне питання, кн. 2 : Листування / Упор. А. Кравчук. Львів : Місіонер, 1999. 1096 с.
143. Михайлець М. Між ісповідництвом і апостазією: постаті митр. Й. Сліпого і о. Гавриїла Костельника [Відео]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=T1Jf0TDkawc> (востаннє відвідано 05. 04. 2018).
144. Мірчук І. Л. Ідеологічні пошуки Гавриїла Костельника у контексті української національної ідентичності. *Людинознавчі студії. Серія: Філософія*. 2015. № 32. С. 170–181.
145. Мірчук І. Л. Проблема особистості у філософсько-релігійній спадщині Гавриїла Костельника. *Людинознавчі студії. Філософія*. 2014. №. 30. С. 100–111.
146. Мірчук І. Л. Українська національна ідея у філософській спадщині Гавриїла Костельника. *Науковий вісник Чернівецького університету : Філософія*. 2014. №. 726-727. С. 159-163.
147. Мірчук І. Л. Філософські погляди Гавриїла Костельника : Дис. ... канд. філос. наук. Львів, 2002.
148. Мірчук І., Кашуба М. Гавриїл Костельник: філософські погляди. Дрогобич : Вимір, 2002. 140 с.
149. Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні / Підготував до видання о. Леонід Костко. Рим-Львів: Вид-во ОО Василян, 1995. 404 с.
150. Музичка І. Початки української богословської науки в двадцятому столітті і Блаженіший Патріярх Йосиф. Рим, 1978. 55 с.
151. Недавня О. В. Греко-католицизм в контексті духовного самовизначення українців між християнським Сходом і Заходом : Автореф. дис. ... канд. філос. наук. К., 1999. 24 с.
152. Недавня О. В. Релігійна та конфесійна ідентичність УГКЦ серед інших Церков сучасної України: вплив протестантського сусідства // Протестантські Церкви у контексті вітчизняної історії та суспільних

- трансформацій (до 500-ліття Реформації): Матеріали IV Всеукраїнської науково-практичної конференції (м. Тернопіль, 27-28 квітня 2017 р.) / За заг. ред. д.істор.н. Е.Бистрицької (гол. ред.). Тернопіль-Київ : ФОП Осадца Ю. В., 2017.
153. Оксіюк Й. Ф. Протопресвітер Гавриїл Костельник і його вибрані твори. *Костельник Г. Ф. Вибрані твори*. К., 1987. С.5-12.
  154. Олексюк М. М. Боротьба матеріалізму проти ідеалізму в домарксистській філософії. Історико-філософський вступ до курсу «Діалектичний та історичний матеріалізм» (Лекції для студентів університету). Львів, 1966. 208 с.
  155. Олексюк М. М. Боротьба філософських течій на західно-українських землях у 20–30-х роках ХХ ст. Львів, 1970. 299 с.
  156. Онацький Є. Українська мала енциклопедія. Літери А-Б. Буенос-Айрес, 1957. 119 с.
  157. Павленко П. Змирщення християнства і криза християнської цивілізації. *Українське релігієзнавство*. 2009. № 50. С. 12-21.
  158. Пагіря О. Гавриїл Костельник та ОУН: проблема стосунків (1941–1948 рр.). *З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ*. 2009. № 33. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/handle/123456789/41472> (востаннє відвідано 10. 03. 2018).
  159. Папа Франциск визнав Великий вибух і що Бог – не «маг із чарівною паличкою». URL: <https://life.pravda.com.ua/society/2017/01/30/222335> (востаннє відвідано 10. 03. 2018).
  160. Папгаргаї Д. Гавриїл Костельник зачатнік уметніцкей літератури югословянских Руснацок. *Костельник Г. Поезия на бачванско-сримским руским литературним язикау*. Нови Сад: Руске слово, 1970. С. 7-87.
  161. Пащенко В. Греко-католики в Україні: від 40-х років ХХ століття до

- наших днів. Полтава: Вид-во Полтавського педагогічного університету, 2002. 616 с.
162. Пелешь Ю. Учебникъ Католицкой релігії для высшихъ клясъ школь середнихъ послѣ Антонія Ваплера. Часть I: Введение и доказъ истины католицкой Религії. Львовъ, 1876. 150 с.
163. Петрук О. Материяли за библиографію Гавриїла Костельника. «Промосковски» жридла 1945-1995. року. *Шветлосц*. 2012. Ч. 4. С. 505-526.
164. Петрук Я. В. Походження та становище людини в поглядах Гавриїла Костельника. *Гілея: науковий вісник*. 2015. Вип. 98. С. 180-185.
165. Петрук Я. Етичні погляди у філософській системі Гавриїла Костельника. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»*. Серія «Філософія». 2014. Вип. 16. С.79-89.
166. Програма «Світло». 18 жовтня 2017 [відео]. URL: [www.1tv.com.ua/video/17056](http://www.1tv.com.ua/video/17056) (востаннє відвідано 07. 03. 2018).
167. Рамм Б. Я., Троицкий С. М. Секуляризиция. *Большая Советская Энциклопедия*. Т. 23. Изд. 3-е. М. : «Советская Энциклопедия», 1976. С. 191-192.
168. Ратич О. Науково-методичні праці священників УГКЦ в підпіллі. Львів: Вид-во Тараса Сороки, 2009. 62 с.
169. Рацінгер Й. Вступ до християнства: Лекції про Апостольський символ віри з новим вступним есеєм / Пер. з нім. О. Конкевича. Львів : Місіонер, 2008. 332 с.
170. Саган О. Н. Православна ортодоксія у світі релігійного постмодерну. *Українське релігієзнавство*. 2005. № 35. С. 189-207.
171. Садовский Е. Чуют правду. (Памяти протопресвитера Г. Костельника). *Журнал Московской Патриархии*. 1948. № 11. С. 27-30.
172. Свенціцький І. Винниченко: спроба літературної характеристики.

- Львів, 1920. 44 с.
173. Свідеркувна А. Розмови про Біблію. Новий Завіт / Пер. з пол. Тарас Різун. Львів : Свічадо, 2009. 372 с.
  174. Свободный П. Эмоциональный элемент религиозного комплекса и его преодоление : Дис. ... канд. филос. наук. К., 1968. 186 с.
  175. 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.
  176. Сліпий Й. Догматика Вселенської Церкви (Том третій. Частина перша). *Логос: Богословський кварталник*. 1950. Т. I. Кн. 3. С. 161-174.
  177. Сліпий Й. Іще на схолястично-догматичні теми (По поводі рецензій о. др. Костельника). *Богословія*. 1926. Кн. 3. С. 306-317.
  178. Сліпий Й. Нарис історії середньовічної (схолястичної) філософії. — Рим, 1991. 183 с.
  179. Сліпий Й. Спомини / За ред. І. Дацька, М. Горячої. Львів-Рим : Видво УКУ, 2014. 608 с.
  180. Сліпий Й. У відповідь. *Богословія*. 1925. Кн. 4. С. 341-343.
  181. 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.
  182. Стефанів В. Дискусія між Греко-Католицькою Церквою та Організацією Українських Націоналістів про актуальні проблеми розвитку українського суспільства в 1920-х–1930-х роках. *Український визвольний рух*. Збірник 12. Львів, 2008. С. 23-48.
  183. Стоцький Я. Держава і релігії в західних областях України : конфесійні трансформації в контексті державної політики в 1944–1964 роках. К. : ФАДА. 2008. 510 с.
  184. Суярко В. Секуляризація. *Українська релігієзнавча енциклопедія*.

- URL: <https://ure-online.info/encyclopedia/sekulyaryzatsiya> (востаннє відвідано 10. 03. 2018). .
185. Тамаш Ю. Гавриїл Костельник Гомзов. *Ошлепени соловей: антологія рускей поезиї*. Нови сад : Руске слово, 2005. С.27-30.
  186. Тамаш Ю. Гавриїл Костельник: медзи доктрину и природу. Нови Сад: Руске слово, 1986. 356 с.
  187. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша / За ред. К. Сігова ; пер. з англ. О. Панича. К. : Дух і літера, 2013. 664 с.
  188. Тіменик З. Особливості методологічних інновацій у сфері філософорелігійних ідей: духовно-культурологічний контекст. *Схід*. 2015. № 4(136). С. 79-84.
  189. Тірні Б. Релігійні права: історичний огляд. *Релігійна свобода і права людини: Богословські аспекти*. У 2 т. Т.1. Львів : Свічадо, 2000. С. 55-84.
  190. Торонський А. Християнсько-католицька догматика фундаментальна (наука віри основна) і апольоґетика для учеників висших клас гімназияльних. Львів, 1906. 154 с.
  191. УГКЦ міжвоєнного періоду. URL: <https://zbruc.eu/node/46036> .
  192. Федорів Ю. Історія Церкви в Україні. Торонто, 1967. 362 с.
  193. Федорів Ю. Обряди Української Церкви: Історичний розвиток і пояснення. Рим-Торонто, 1970, 282 с.
  194. Феофан Затворник. Душа и Ангел. М., 1997. 206.
  195. Филипович Л. О. Неорелігії України в епоху постмодерну. *Українське релігієзнавство*. 2005. № 35. С. 261-279.
  196. Филипович Л. О. Нові релігійні течії в українському соціумі. *Українське релігієзнавство*. 2008. № 46. С. 355-367.
  197. Хомишин Г. Два царства / Ред. о. Ігор Пелехатий, Володимир Осадчий. Люблін, 2016. 399 с.
  198. Хомишин Г. Пастирський лист Григорія Хомишина Єпископа

- Станиславівського до Клира Епархії Станиславівської про византійство. Станиславів, 1931. 40 с.
199. Хомишин Г. Українська проблема. Станиславів, 1932. 186 с.
  200. Хот Дж. Бог после Дарвина. Богословие эволюции / Пер. с англ. Л. Ковтун. М. : ББИ св. апостола Андрея, 2011. xii + 236 с.
  201. Целік Т. До питання про історію української філософії (Вілен Горський як методолог історико-філософської медієвістики в Україні). *Sententiae*. 2014. № 30. С. 154-163. URL: <https://doi.org/https://doi.org/10.22240/sent30.01.154> (востаннє відвідано 12. 04. 2018). .
  202. Чехович К. Лібералізм і соціалізм. *Католицька акція*. 1938. Ч. 1. С. 19-27.
  203. Шепетяк О. Німецькомовна католицька думка другої половини ХХ століття. К. : УАР, 2014. 346 с.
  204. Шепетяк О. Основні риси неосхоластичної думки. *Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія*. 2014. № 706-707. С. 232-238.
  205. Шепетяк О. Філософсько-світоглядні впливи на релігійні погляди Нового часу. *Українське релігієзнавство*. 2015. № 74-75. С. 42-49.
  206. Шептицький А. Промова на святочнім відкриттю Гр.-кат. Богословської Академії. *Богословія*. 1930. Кн. 1. С. 1-4.
  207. Шептицький А. Твори морально-пасторальні. Рим, 1983. 548 с.
  208. Шептицький А. Як будувати Рідну Хату. Львів : Свічадо, 1999. 48 с.
  209. 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.
  210. Шеремета О. Ю. Методологія вивчення ліберальної теології Гавриїла Костельника. *Гуманітарний корпус*. Випуск 3. К. : Генеза, 2014. С. 353-356.
  211. Шиш А. З. Униатство, его реакционная политическая роль и

- ідеологія. Автореф. дисертації на соискание ученої ступені канд. філос. наук. Київ, 1962. 21 с.
212. Шлихта Н. «Український» як «не-православний», или Как греко-католики «воссоединялись» с Русской православной церковью (1940 – 1960-е гг.). *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2014. №4(32). С. 208-234.
213. Шпіраго Ф. Католицький народний катехизм. Часть перша: наука віри / Пер. Я. Левицький. Львів, 1913. 597с.
214. Штикало Д. Над світом сяє хрест меча. Львів, 1936.
215. Ю. Гр. Хорвати України. *Проблем*. 1941. Ч. 10. С. 603-605.
216. Юлина Н. С. Физикализм: дивергентные векторы исследования сознания. *Вопросы философии*. № 9. М., 2011. С.153-167.
217. Юркевич П. Д. Материализм и задачи философии. *Философские произведения*. М., 1990. С. 193-244.
218. Юрса Л. В. «Грамматика 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.
219. Юстин Мученик. Друга апологія. *Ранні Отці Церкви : Антологія* / Ред. Марія Горяча. Львів : В-во УКУ, 2015. С. 380-392.
220. Яроцька О. В. Сучасні чинники секуляризації: релігієзнавчий аналіз : Дис. ... канд. філос. наук. К., 2016. 222 с.
221. Яроцький П. Л. Особливості розвитку соціального вчення католицизму. *Українське релігієзнавство*. 2001. № 20. С. 55-63.
222. Bartyzel J. Społeczne Panowanie Chrystusa Króla w tradycyjnym nauczaniu Kościoła. *Pro Fide, Rege et Lege*. 2007. Nr. 36. T. 2. S. 54-69.
223. Bellah R. N. Civil religion in America. *Daedalus*. URL: <http://jongha.com/data/jdoc/files/bf6797a81a2b14966c2d19659c72ddf6.pdf> (востаннє відвідано 06. 04. 2018).

224. Berger P. L. The Desecularization of the World: A Global Overview. *The desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, 1999. P. 1-18.
225. Congregation for the clergy. Directory on the ministry and life of priests.  
URL: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccclergy/documents/rc\\_con\\_ccclergy\\_doc\\_31011994\\_directory\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/rc_con_ccclergy_doc_31011994_directory_en.html) (востаннє відвідано 10. 03. 2018).
226. Dawkins R. River Out of Eden: A Darwinian View of Life. New York : Basic Books, 1995. 166 p.
227. Do Faith and Science Contradict?: Interview with Catholic Physicist Dominique Lambert / Brandon Vogt. URL: <https://strangenotions.com/lambert> (востаннє відвідано 10. 03. 2018).
228. Erb H. Modernism and the growing Catholic identity problem: Thomistic reflections and solutions. *Studia Gilsoniana*. 2015. № 3. P. 251-283.
229. Gentile E. Politics as religion. Chapter 1. URL: <http://assets.press.princeton.edu/chapters/s8195.pdf> (востаннє відвідано 10. 03. 2018).
230. Gregory XVI. Mirari Vos. URL: <http://www.papalencyclicals.net/greg16/g16mirar.htm> (востаннє відвідано 07. 03. 2018).
231. Ivanyk S. Hawryił Kostelnyk i szkoła lwowsko-warszawska. *Studia z Historii Filozofii*. 2012. Nr 3. S. 95-101.
232. John Paul II. Message to the Pontifical Academy of sciences: On evolution. URL: <https://www.ewtn.com/library/PAPALDOC/JP961022.HTM> (востаннє відвідано 10. 03. 2018).



233. Lamentabili Sane. Syllabus condemning the errors of the modernists. URL: <http://www.papalencyclicals.net/pius10/p10lamen.htm> (востаннє відвідано 07. 03. 2018).
234. Leo XIII. Aeterni Patris. URL: [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html) (востаннє відвідано 07. 03. 2018).
235. Leo XIII. Diuturnum. URL: [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_29061881\\_diuturnum.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_29061881_diuturnum.html) (востаннє відвідано 07. 03. 2018).
236. Leo XIII. Etsi nos. URL: [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15021882\\_etsi-nos.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15021882_etsi-nos.html) (востаннє відвідано 07. 03. 2018).
237. Leo XIII. Immortale Dei. URL: [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_01111885\\_immortale-dei.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html) (востаннє відвідано 07. 03. 2018).
238. Leo XIII. Providentissimus Deus. URL: [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_18111893\\_providentissimus-deus.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18111893_providentissimus-deus.html) (востаннє відвідано 07. 03. 2018).
239. Leo XIII. Quod apostolici muneris. URL: [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_28121878\\_quod-apostolici-muneris.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_28121878_quod-apostolici-muneris.html) (востаннє відвідано 07. 03. 2018).
240. Peters E. N. The 1917 or Pio-Benedictine Code of Canon Law: In English Translation with Extensive Scholarly Apparatus. San Francisco : Ignatius Press, 2001. 777 p.
241. Pius IX. The Syllabus Of Errors. URL: <http://www.papalencyclicals.net/pius09/p9syll.htm> (востаннє відвідано 07.

03. 2018).
242. Pius X. Doctoris Angelici. URL: <https://www3.nd.edu/~maritain/jmc/etext/doctoris.htm> (востаннє відвідано 07. 03. 2018).
243. Pius X. E supremi. URL: [http://w2.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_04101903\\_e-supremi.html](http://w2.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_04101903_e-supremi.html) (востаннє відвідано 07. 03. 2018).
244. Pius X. Pascendi Dominici gregis. URL: [http://w2.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_19070908\\_pascendi-dominici-gregis.html](http://w2.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html) (востаннє відвідано 07. 03. 2018).
245. Pius X. Sacrorum Antistitum. URL: [https://w2.vatican.va/content/pius-x/la/motu\\_proprio/documents/hf\\_p-x\\_motu-proprio\\_19100901\\_sacrorum-antistitum.html](https://w2.vatican.va/content/pius-x/la/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19100901_sacrorum-antistitum.html) (востаннє відвідано 07. 03. 2018).
246. Pius XI. Ubi arcano Dei consilio. URL: [https://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19221223\\_ubi-arcano-dei-consilio.html](https://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19221223_ubi-arcano-dei-consilio.html) (востаннє відвідано 07. 03. 2018).
247. Pius XI. Quas primas. URL: [http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_11121925\\_quas-primas.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas.html) (востаннє відвідано 07. 03. 2018).
248. Stoljar D. Physicalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2017 Edition / Edward N. Zalta (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/physicalism> (востаннє відвідано 27. 12. 2017).
249. Strassler M. Matter and Energy: A False Dichotomy. URL: <https://profmattstrassler.com/articles-and-posts/particle-physics-basics/mass-energy-matter-etc/matter-and-energy-a-false-dichotomy> (востаннє відвідано 27.12.2017).

250. The 24 Thomistic theses. URL:  
<http://www.catholicapologetics.info/catholicteaching/philosophy/thomast.htm>  
(востаннє відвідано 07. 03. 2018).
251. Weiß O. Reports from the non-German Speaking Parts of Austria-Hungary. *The Reception and Application of the Encyclical Pascendi* / edited by Claus Arnold and Giovanni Vian. Venezia : Edizioni Ca'Foscari, 2017. P. 109-119.