

DOI 10.33294/2523-4234-2026-36-1-178-199

УДК [929Г.Костельник:[241.511:398.4]](477.83/.86)"1901|1946"

ORCID 0000-0003-3123-1920

ORCID 0000-0003-4449-1991

ISSN 2523-4234

Роман Голик  
Наталія Колб

## “Глибша правда”: містичні рухи першої половини ХХ століття та релігійність Гавриїла Костельника в історичній пам’яті українців (до 80-ліття Львівського псевдособору 1946 року)<sup>1</sup>

Стаття аналізує проблему містицизму й загалом релігійності Гавриїла Костельника на тлі ментальності епохи і в контексті його теологічних зацікавлень галицьким спиритизмом і стигматизмом першої половини ХХ ст. Продемонстровано, що в релігійності мешканців Галичини до і після Першої світової війни розповсюдилися містичні тенденції, в яких можна було виділити канонічну та апокрифічну складову. Ще з ХІХ ст. масова література підсилювала інтерес до подібних концепцій, зокрема спиритизму. Різні типи спиритичних практик і понять (духи, апорти, медіуми, крипоскопія) стали популярними і в Галичині. Виявом став сюжет “про духів у Бродях” (про хлопчика Василька, який посмертно, як дух, нібито контактував з родичами й жителями міста). Його почав активно досліджувати й популяризувати львівський священник-катехит Гавриїл (Габор Гомзов) Костельник. Потім в поле уваги Костельника та однодумців потрапили феномени стигматиків, передовсім Анастасії (Насті) Волошин та Євстахії Бохняк, меншою мірою Степана Навроцького. У розповідях Костельника про стигматиків акцентувалися сюжети, спільні з західним стигматичним каноном (Франциск Асизький – стигми як знаки Христових ран), і неканонічні уявлення, близькі до спиритичних (духи, медіумами яких виступають галицькі стигматики, апорти, білокація). Згодом захоплення стигматиками, разом з антилатинізаційним “восточництвом” Г. Костельника стали пов’язувати з його апостазією (відступництвом від католицької Церкви). Зроблено висновок, що в колективній пам’яті діяльність Г. Костельника опинилася між греко-католицькою парадигмою, яку він покинув як відступник, парадигмою православною, в яку він так і не інтегрувався, і парадигмою містично-спиритичною, якою він захоплювався, і яка не вписувалася у канони православ’я та католицизму. Така “міжпарадигматичність” мислення, поруч з організацією Львівського псевдособору 1946 р., суттєво вплинули на формування образу Г. Костельника і його релігійності в колективній свідомості українців.

**Ключові слова:** релігійність, Гавриїл Костельник, стигматики, спиритизм, перша половина ХХ ст., Україна, Галичина, Настя Волошин, Євстахія Бохняк, духи в Бродях, Львівський псевдособор 1946 р., історична пам’ять

---

<sup>1</sup> Стаття підготовлена за сприяння Національного фонду досліджень України у рамках виконання проєкту “Історична пам’ять українців в умовах війни: від конфронтації до консолідації” (реєстраційний номер проєкту: 2023.03/0207).

Roman Holyk  
Natalia Kolb

### **“The deeper truth”: mystical movements of the first half of the 20th century and the religiosity of Havryil Kostelnyk in the historical memory of Ukrainians (to the 80th anniversary of the Lviv Pseudo-Council of 1946)**

The problem of mysticism and the religiosity of Havryil Kostelnyk against the background of the mentality of the era and in the context of his theological interests in Galician spiritualism and stigmatism of the first half of the 20th century is analyzed. It is demonstrated that mystical tendencies spread in the religiosity of the inhabitants of Galicia before and after the First World War. In this mysticism canonical and apocryphal component could be distinguished. Since the 19th century, mass literature has been increasing interest in such concepts, in particular spiritualism. Various types of spiritual practices and concepts (spirits, aports, mediums, cryptoscopy) have become popular in Galicia. The story of “the spirits in Brody” (about the boy Vasylo, who after death, as a spirit, allegedly contacted relatives and residents of the city) became a revelation. It was actively researched and popularized by the Lviv priest-catechist Havryil (Gabor Gomzov) Kostelnyk. Then the phenomena of the stigmatics came into the field of attention of Kostelnyk and his like-minded people, primarily Anastasia (Nastia) Voloshyn and Eustachia Bochniak, and to a lesser extent Stepan Navrotskyi. Kostelnyk’s stories about the stigmatics emphasized plots common to the Western stigmatic canon (Francis of Assisi – stigmata as signs of Christ’s wounds) and non-canonical ideas close to spiritualism (spirits, whose mediums are Galician stigmatics, aports, bilocation). Later, the fascination with stigmatics, together with the anti-latinization “orientalism” of H. Kostelnyk began to be associated with his apostasy (retreat from the Catholic Church). It is concluded that in the collective memory, the activities of H. Kostelnyk were located between the Greek-Catholic paradigm, which he abandoned as an apostate, the Orthodox paradigm, into which he never integrated, and the mystical-spiritual paradigm, which he admired and which did not fit into the canons of Orthodoxy and Catholicism. Such “interparadigmatic” thinking, along with the organization of the Lviv Pseudo-Council of 1946, significantly influenced the formation of an ambiguous image of H. Kostelnyk and his religiosity in the collective consciousness of Ukrainians.

**Keywords:** religiosity, Havryil Kostelnyk, stigmatists, spiritualism, first half of the 20th century, Ukraine, Galicia, Nastia Voloshyn, Evstahii Bochniak, “spirits in Brody”, Lviv Pseudo-Council of 1946, historical memory

Однією з непростих сторінок історичної пам’яті Греко-католицької церкви в Україні залишається Львівський псевдособор 1946 р. та фігури його основних діячів, передусім о. Гавриїла Костельника. Річниця цієї трагічної події актуалізує її, привертає увагу до тих факторів, через які трагічна постать священника-протопресвітера зайняла особливе місце у пам’ятійному дискурсі українців, а також до можливих передумов поведінки колишнього львівського катехита в екстремальних для церковного життя умовах. Сам Львівський псевдособор 1946 р. та роль Г. Костельника у ньому вже ставали об’єктами джерелознавчих та історико-релігійних студій (пор. Веденєєв, Лисенко, 2016; Петрук, 2021; Сергійчук, 2006; Deville, Galadza, 2023). Серед синтетичних праць про самого Г. Костельника найповнішими наразі залишаються ґрунтовна монографія Юліана Тамаша “Гавриїл Костельник між доктриною й природою” (Тамаш, 1986) та збірник “Гавриїл Костельник на тлі доби: пошук істини” (Петрук, 2007). Окремо вивчалися різні сторони біографії священника (Комариця,

2014; Петрук, 2018, Петрук, 2021), його національна та релігійна ідентичності (Гірник, 2008; Стецяк, 2024), зв'язки з політичними силами (Пагіря, 2009), а також аспекти філософської спадщини (Кашуба, Мірчук, 2002) і навіть ставлення до стигматизму, щоправда під кутом зору “теорії астралів” (Вежел, 2007). В інших площинах досліджувався феномен релігійності й національної ідентичності першої половини – середини ХХ ст. (Колб, Орлевич, 2022) та образ дивовижного, надприродного і містичного в українській культурі й літературі загалом (Голик, 2013). Натомість проблема містицизму Г. Костельника, зокрема поглядів на спиритизм та стигматизм в контексті історії галицької релігійності першої половини ХХ ст. розглядалася лише фрагментарно, що зумовлює потребу в її глибших студіях.

**Мета** статті – проаналізувати релігійні погляди Г. Костельника в контексті містичних течій першої половини ХХ ст., зокрема галицького спиритизму і стигматизму, які були об'єктами зацікавленнь богослова.

Релігійну ментальність мешканців Галичини до і після Першої світової війни пронизували містичні тенденції, в яких можна було виділити як канонічну, так і апокрифічну складову. З одного боку, Греко- та Римо-католицька церква приділяла значну увагу розповсюдженню доктрин віри через катехизування учнів, проповіді, поширення літератури, яка пройшла апробату локальної церковної влади чи Апостольської столиці. Водночас культурна пам'ять та масова література Галичини (під впливом західно- і східноєвропейських аналогів) ще з ХІХ ст. підсилювала інтерес до тих концепцій, проти яких церковні чинники боролися, вважаючи виявами магії та окультизму. Сюди входили практики ворожіння, гороскопів, метоскопії чола і обличчя, талісманіки, амулетики, гідромантії, хіромантії, геомантії, кабалістики, розгадування віщих і повсякденних снів (використання сонників). Вони приваблювали міщан і навіть інтелігенцію, яку цікавила романтика загадкового й непізнаного, і згодом призвели до захоплення тими теоріями, які обіцяли втаємниченим спілкування з містичними силами потойбіччя. Натомість серед селян (на рівні усної народної культури і фольклору), поруч з тими поглядами, які галичани чули з амвону, побутувала віра в лісових, польових та водних духів, магічних демонічних чи напівдемонічних істот (таких як русалки, мавки, чугайстри, арідники) і непростих людей (ворожки, мольфари), що належали водночас людському та демонічному світові (опирі/упирі, вовкуни). Це ще більше ускладнювало картину, бо ці погляди стали поширюватися також і у книжній, елітарній культурі як цікаві й поетичні. Після публікації фольклорно-етнографічних збірників апокрифів за ініціативи Івана Франка (Франко, 1896–1910), томів напівапокрифічних легенд і народної демонології, які уклав Володимир Гнатюк (Гнатюк, 1902, 1904) та після опублікованих у Галичині “Тіней забутих предків” Михайла Коцюбинського, зацікавленість широкої публіки схожими темами лише посилилася. До цього додалися й західні містичні парахристиянські та загалом парарелігійні уявлення, продуковані західноєвропейською культурою кінця ХІХ – початку ХХ ст., що стали модними також і в Східній Європі.

**Спіритизм і католицизм.** Все це сприяло, зокрема, поширенню нових уявлень про духів, надприродні явища, сутності та дива, які, значною мірою всупереч християнському вченню, сконструював модерний окультизм. Однак, сповнена гетерогенних

настроїв духовна атмосфера *fin de siècle*, а згодом і Великої війни 1914–1918 рр., сприяла популяризації серед української інтелігенції та навіть духовенства спіритизму – комплексу своєрідних практик спілкування зі світом духів. Віра в комунікацію з “іншим світом” стала значущою для масового реципієнта, зокрема через присутність серед прихильників спіритизму Артура Конан Дойля – творця літературного Шерлока Голмса. Однак проти спіритичного руху активно виступили теологи (Kwiatkowski, 1923). Для спіритизму, зазначали вони, досить було “кабінетика”, спеціального стола, медіума і провідника, а також людей, які, взявшись за руки, викликають духів і звертаються до них з проханнями. Католицький священник Фелікс Квятковський поділяв спіритичні дива на кілька типів: 1) Матеріальні дивовижі: “крутяться столики, грають інструменти, до яких не торкається людська рука, підносяться самі медіуми або різні предмети (то т. зв. левітації); чути різні стукооти, ломоти, шепти, сміхи, голоси; важкі столи чи комоди переносяться з місця на місце (то трансфери), з’являються фрукти, квіти, смаколики, які приносить невидима рука (т. зв. апорти), і то нераз тільки на побажання присутніх і на сам тільки помисл (то ідеопластика), зрештою, загробні гості приймають видиму постать і дозволяють себе навіть фотографувати (“матеріалізації духів”)” (Kwiatkowski, 1923, s. 11–12). Також, підкреслювали богослови, в середовищі спіритистів йшлося про двійників, які могли одночасно знаходитися в кількох місцях і здійснювати різні дії. Опоненти цього руху перелічували підозрілі “духовні чудеса” спіритизму: поширені серед медіумів автоматичне письмо, телепатія (бачення речей і людей, відокремлених великими віддалями), криптоскопія – ясновидіння (передбачення майбутнього та читання чужих думок), говоріння невідомими мовами у трансі, а також “писемні здібності” неживих предметів, зокрема спіритичних столиків, які вистукують літери, начебто даючи відповідь на питання людей. При цьому католицькі автори з іронією зауважували, що незвичні феномени не завжди слухаються медіумів-спіритистів, нерідко чинять навпаки (Kwiatkowski, 1923, s. 13–14), і вважали віру в подібні явища наслідком психологічних травм Першої світової війни: “збуджені повоєнні нерви... Втрата стількох дорогих осіб і кількарязового панування іспанки стала тільки новою нагодою для забав у спіритизм, або розмови з духами” (Kwiatkowski, 1923, s. 4). Католицька Церква чітко стверджувала, що спіритизм не відповідає канонам, і, більше того, ним керують демонічні сили. Натомість спіритисти подавали свою науку як наслідок діалогу з невизначеними вищими та мандрівними духами, які живуть поза матеріальним світом, впливаючи на нього, щоб покращити стан справ. В центрі “спіритичного канону” знаходилися посередники-медіуми, наділені незвичною магнетичною силою та здатністю комунікації з духами, котру мали використовувати з доброю метою. Щоправда, спіритисти також говорили про “чарівників”, які використовують магнетизм, аби чинити зло, їх вважали маргінальними (Kardec, 1934). Водночас навіть частина прихильників спіритизму підходила до нього експериментально і пов’язувала дивні явища не з дією духів або чудесами, а з невідомими досі людству законами природи (du Prel, 1923, s. 136).

Однак серед католицького духовенства початку ХХ ст. також ширилися розповіді про надприродний контакт людей із засвітом. У частині таких розповідей йшлося про відносно прийнятні мотиви, наприклад про семінариста чи випускника семінарії,

який засинає в церкві й бачить дивний сон. У сновидінні, стверджувалося в таких сюжетах, питомцеві чи молодому священникові з’являється померлий священник із того самого храму, який просить відслужити замість нього заупокійну Службу Божу. При цьому він докладно вказує місце (наприклад, Євангеліє), де лежать гроші, уже заплачені за цю відправу. Семінарист/священник пробуджується, йде до церкви, знаходить гроші і відправляє або допомагає відправити Літургію. Частина з таких розповідей була пізніше частково “легалізованою”, частина присутньою у приватних мемуарах. Наприклад, у споминах Осипи Бобикевич-Нижанківської йдеться про помертну з’яву о. Олекси Бобикевича, який незадовго перед кінцем попереджує прислугу, що може навідуватися до хати з іншого світу. Далі священник “з заслоненим лицем” просить служницю передати, що колись мав відправити заупокійну Службу Божу та акафіст у церкві на Ланах у Стрию, однак цього не зробив, і тепер благає дати гроші на ту відправу. Після цього домашні чують якесь сильне шарпання дверей і стукіт падаючих предметів в сусіднім покою, а на рано там бачать розкидані речі. Виявляється, що прохання Олекси Бобикевича було виконане частково, бо священник, який відправляв богослужіння, забув про акафіст, а отже, дух померлого не міг заспокоїтися (Бобикевич, 2000, с. 164). Однак існували і такі сюжети (скажімо, оповідання про “зустрічі з привидами” або про викликання духів), які, навпаки, вважалися небажаними для публічного розповсюдження і функціонували лише у приватному спілкуванні. Згодом священники розповідали про ритуали спіритизму з іронією, як про незвичну пригоду молодечих років: “Це треба велику газету розложити на столі, а по краях її цілу азбуку написати... Посередині порцелянову тарілку догори дном прикласти. Треба сісти кругом стола, покласти два пальці однієї руки й другої на тарілку – і так усі, скільки вас буде. Обов’язково має бути темно, згідно так півтемно, щоб якнайбільше страшно! (...). Добре як ще хтось перед тим щось страшного про духів розкаже (...). Ну, тоді ставте якесь питання, наприклад: – Духу, як називаєшся? І має бути тишина (...) За шафою (...) щось зашелестить (...)! А ще страшніше буде, як тарілка рушиться з свого місця й почне суватись по газеті. Спершу так навмання, сюди-туди, начеб блукала й не знала, куди їй дорога, а опісля – рішучо й скоро на букву “Ш”. Прислоніть її собою, потім далі на букву “Е” “В”, “Ч” і т. д, і вийде “Шевченко” (...). Ну а тепер питайте, що бажаєте, дух буде вам тарілкою відповідати, тільки ніколи не кажіть, щоб дух вам явився” (Венгринович, 1994, с. 16–17). Іншими словами, йшлося і про зацікавлення спіритизмом як способом контакту з надприродним, про яке говорила й офіційна релігійність, і про певний страх перед ним як перед небажаною практикою.

**“Духи в Бродях”:** спроба виправдання спіритизму. Ставлення теологів до феномену “появи духів у Бродях” 1922 р., популяризатором якого виступав Г. Костельник, було суперечливим. У цьому випадку, що перевірявся церковною комісією, йшлося про “духа Василька” – померлого хлопчика, сина греко-католицького пароха з Бродів о. Миколи Демчинського, Василька Демчинського. Після смерті він нібито контактував з живими людьми і навіть відповідав на їхні запитання стуком або письмовими повідомленнями. Те, що інформація про “духа” надійшла від родини священника, створювало атмосферу певної довіри до явища як можливого чуда, яке необхідно було

перевірити. Священник, зокрема, казав, що спочатку хотів вигнати духа водосвяттям, але потім разом з дружиною вирішив, що має покутувати за гріхи, і залишив його у спокої, бо той настукував побожні пісні (“Ой хто, хто Миколая любить”) та назвався його сином Васильком. Через розголос довкола брідських явищ було створено комісію, до якої ввійшли представники церковних кіл Львова: віцеректор духовної семінарії ієромонах ЧСВВ Петро Кисіль, промотор справедливості при митрополичому суді у Львові о. Діонізій Дорожинський, парох с. Шнирева о. Петро Мінко, який виконував обов’язки секретаря, та сам Г. Костельник (Костельник, 1923b, с. 9). Вони обстежили помешкання будинку о. Демчинського, зокрема кімнату померлого хлопчика (“кутик Василька”), і побачили там ще двох хлопців, присутність яких, як виявилось, була обов’язковою для контакту з духом дитини. Згодом ця обставина викликала підозри критиків, які вважали, що діти могли в якийсь спосіб маніпулювати дорослими, щоб ті повірили в чудо. Увага комісії була сконцентрована на “скриньці Василька” – коробці з-під амуніції, що була спомином про австрійську армію, де такі скриньки використовувалися. Коробка містила книжки (що теж було важливо, бо їх начебто мав читати дух Василька), папери та знаряддя для письма, якими дух, як вважалося, користувався для спілкування зі світом живих. Також увагу привертало ліжко хлопчика, під яким часто роздавалися звуки незрозумілого походження (і куди дух, після того, як були погашені всі свічки, затягав скриньку, щоб писати відповіді). Зрештою, в затемненій кімнаті дух почав стуком, а також письмово (з допомогою ручки, що сама писала), і через жінку-медіума Геновефу Бауер) спілкуватися з комісією. Як свідчили її протоколи, спілкування “Василька” з львівськими священниками, сім’єю Демчинських та іншими свідками з Бродів, “алегати” зізнань яких були долучені до протоколів, було досить своєрідним. Зокрема, після першого сеансу-розмови “дух” виключив з кола співрозмовників о. Д. Дорожинського, бо той був, очевидно, не надто довірливим. Складними для “духа” стали теологічні питання латинською мовою, які задавав о. П. Кисіль, вважаючи, що “справжній дух” з-за світів має знати сакральні мови і богослов’я. Натомість “дух” в цьому не надто орієнтувався. Звідси й очевидні диспропорції діалогу з “Васильком”, які зафіксував Г. Костельник: “*Esne homo?* [Ти людина?] – Ніщо. *Esne spiritus?* [Ти дух?] – Ніщо. *Esne creatura Dei?* [Ти створіння Боже?] – Ніщо. *Esne anima humana?* [Ти людська душа?] – Ніщо; *Esne angelus?* [Ти ангел?] – Ні” (Костельник, 1923b, с. 12). Загалом, комунікація з феноменом, як її зображала книжка Г. Костельника, була спілкуванням з “дитячим духом”, який поведився, як здавалося, відповідно до віку: викидав зі скриньки частину книг, які нібито прочитав, стукав, бубнів якісь ритми, незрозуміло або наївно відповідав на питання, вимагав дати йому цукерки і забирав їх зі скриньки в засвіти (теологи були здивовані, що дух як нематеріальна сутність потребував матеріальних солодошів), малював коней, загалом писав дитячим почерком часто несподівані відповіді, які страшили й дивували присутніх. Наприклад, о. М. Демчинському та його сусідам “добрий дух Василько” заявив, що чорний кіт, який несподівано з’явився на горищі дому і там став дуже товктися, насправді є демонічною силою, а горище треба посвятити, чим настрашив усіх (Костельник 1923b, с. 47). В іншому випадку “Василько” погоджувався на спиритичний сеанс, але не з українськими/греко-католицькими медіумами,

а з прихильницею спіритизму Геновефою Бауер і, за посередництва її руки, почав писати мішаною українсько-польською мовою (Костельник 1923b, с. 16). Натомість для самого Г. Костельника, ймовірно, переконливою й логічною виглядала не надто вдала “розмова з духом” про одну з його дочок, яка рано померла і якій він перед тим присвятив збірку поезій “Помершій донечці”: “Чи знаєш мою доньку Славцю, що померла? – Мовчанка. Чи знаєш Славцю Костельник, що померла 1920 року у Львові? – Так. Чи ти її бачив? – Так. Мене знаєш? – Ні. Поздоровиш її від мене? – Так” (Костельник 1923b, с. 12). Віра у “доброго духа Василька” керувала Г. Костельником й тоді, коли він намагався ідентифікувати цього “духа”, використовуючи силу Божого імені (Костельник, 1923b, с. 15). Проте богослов намагався й перевірити “Василькові” свідчення та виявити можливий зв’язок “явища” з хлопцями – дітьми, які теж мали знаходитися в кімнаті під час розмов з “Васильком”, наприклад, намагався тримати їх за руки, щоб перешкодити можливій містифікації (Костельник Г., 1923, с. 16). Священник також прагнув добитися письмової відповіді “духа”: “Заклинаю тя в ім’я Христа, Спасителя нашого. Питаю тебе в імені Комісії, висланої властю духовною Церкви католицької Христової, скажи: Хто ти еси і чи ти добрий дух? – Відповідь написана (дуже довго писав): “Василь Демчинський добрий дух”” (Костельник, 1923b, с. 18). З іншого боку, богослов та ціла комісія стали вагатися, чи мають справу з одним добрим духом, чи з двома: добрим і злим.

Заангажованість Г. Костельника в історію з “духами у Бродях” була характерною: діставши церковну апробату митрополита Андрея Шептицького, він видав матеріали комісії так, щоб показати реальність чудесного спілкування живих з духом дитини. У пізніших текстах теолог особливо виділяв саме історії з Бродів 1920-х рр., попри те, що василіянський “Місіонар” його критикував, а інтелігентно-раціоналісти не довіряли подібним сюжетам. Саме апелювання до “брідських духів” стало для Г. Костельника моделлю для апології чуда Валаамової ослиці, яка промовляла людським голосом у знак протесту проти того, щоби її били. “Чи олівець може сам з себе розумно писати? Це ще тяжче, ніж щоб осел проговорив. А в Бродях у 1922 р. в домі декана Демчинського, куди я їздив як член ординаріатської комісії для дослідження духа “Василька”, що там являвся, як вам відомо, я був свідком, що олівець сам писав, даючи відповіді на наші питання, навіть подумані тільки. В дійсності, писав тим олівцем дух, о навіть матеріалізував собі руки, руки 7 до 9 літньої дитини, вибубнював тими руками різні арії та перевертав картки, як звичайно людина. Нас тоді було понад 20 осіб, багато професорів з тамошньої гімназії, а явища тривали дві години. Так і Валаамова ослиця не говорила – говорив за неї дух, а дух може і зі стіни говорити!” – стверджував священник, наголошуючи на “аверзії чудес” в умовах сучасної науки, яку намагався усунути (Костельник, 2008, с. 183–184). Водночас частина скептиків підозрювала у “брідських явищах” хитру містифікацію, оскільки після від’їзду церковної комісії феномен “Василька” поступово зник.

Натомість, як приклад сучасних галицьких див, катехит львівських шкіл наводив приклад чудесного сну (де побачене у сновидінні надприродним чином здійснюється в житті) іншого хлопчика – свого гімназійного учня, до якого, згідно з розповіддю,

мав приходити дух давно загиблого на його очах стрільця, який вже по смерті дарував хлопчикові дві кістки цукру під подушку (Петрук, 2008, с. 8).

**Стигматизація, “жертва на показ” і “Божа лілея”:** Анастасія Волошин (сестра Маріам) і Євстахія Бохняк. Поруч зі спиритизмом, у міжвоєнний період та під час Другої світової війни поширилося захоплення “новими чудотворцями” – містиками, наділеними знаками Христових ран – стигмами, і яких наділяли даром ясновидіння і провісництва. Моделлю для формування образу стигматиків стали не лише середньовічні стигми Франциска Асизького, а й модерні стигматизації німецької селянки Терези Нойман (Therese Neumann), яку називали Рейсл з Коннерсройту (Resl von Konnersreuth) (1898–1962), польських стигматичок: емігрантки Гелени/Гелен Пельчар (Helena Pelczar) з Корчина (1888–1926), Ванди Бонішевської (Wanda Boniszewska) (1907–2000), Катажини Шимон (Katarzyna Szymon) (1907–1986), ченця о. Піо з П’єтрельчини (Padre Pio da Pietrelcina) – Франческо Форджоне (Francesco Forgione) (1887–1968), які мали відкриті стигми, та монахині св. Фаустини (Гелени) Ковальської (Faustyna Kowalska) (1905–1938), яка мала “приховані стигмати”. Саме в такому контексті релігійна пам’ять галичан зафіксувала постаті селянських стигматичок і стигматиків: Насті (Анастасії) Волошин (1911–1994), Євстахії Бохняк (1903–1974) і Степана Навроцького (1922–1944).

Г. Костельник став першовідкривачем й основним популяризатором українських стигматичок, передовсім Насті (Анастасії) Волошин, яку він, зважаючи на розголос, знайшов у будинку для душевнохворих, а згодом віддав під опіку й спостереження монахиням ЧСВВ. Анастасія народилася біля Ярослава, в с. Красне 27 жовтня 1911 р. у бідній багатодітній родині, де, за словами Г. Костельника, зазнала багато психічних травм (зокрема у 1914–1915 рр. мати, як повідомляв богослов, хотіла віддати Настю російським солдатам, і тільки спротив інших дітей цьому перешкодив). Натомість тогочасна польська преса, з якою Г. Костельник полемізував, повідомляла, що батько Насті зловживав алкоголем; крім того, дитину намагалися позбавити майна, і вона мала самогубчі настрої. Врешті, вів далі Г. Костельник, Настя стала пастушкою, а згодом служницею, і в такому статусі почувла “святі голоси”, після чого переїхала в Млини біля Яворова. Тут вона намагалася уникати світського товариства, після двокласної школи сама бралася читати і писати, і в 1935 р. отримала стигми, які, за твердженням Г. Костельника, хотіла мати ще в дитинстві (Петрук, 2008, с. 39–48). Через публічний розголос довкола стигм польська влада вирішила помістити незвичну селянську дівчину до психіатричного закладу. Натомість зацікавленість Г. Костельника привела Настю Волошин до жіночого монастиря ЧСВВ, де у травні 1936 р. та стала монахиною-василіянкую, узявши чернече ім’я Маріам. Г. Костельник був здивований поведінкою селянки, яка відразу показала всі свої стигми духовним особам. Підкреслюючи доброту, щирість, наївність і одухотвореність стигматизованої, він намагався захистити Настю і її прихильників від закидів у штучній екзальтованості і у маніпулятивності й театральності стигматички, або ж від звинувачень у психофізичних порушеннях, які лунали, зокрема, у деяких польських газетах. Саме Г. Костельник популяризував і, значною мірою, конструював у суспільній пам’яті образ сільської дівчини зі стигмами, яка стає “жертвою на показ”.

Він детально описував й документував її “страждання для Христа”, передбачення, телепатичні здібності та чудеса, зокрема самі стигми та апорти (предмети, які, на думку Г. Костельника, Настя отримувала надприродним шляхом від небесних сил) й “містичні образи” (Костельник, 1937 а, див. також Петрук 2009, Петрук 2010). Священник влаштовував публічні виступи про Настю Волошин, на яких роздавав її фотографії. За його версією, Настя була духовним проповідником стражденного Христа у світі атеїзму, а водночас – “людиною-душею”, посередницею між “своїм ангелом” (духом, який мав би промовляти устами дівчини під час екстазів) і тими, кого той ангел називав узагальнено “людьми”, виділяючи серед них священників як “пастирів”. Г. Костельник також акцентував на пророчому дарі Насті Волошин, зокрема й на тому, що вона заздалегідь передбачала його прихід та бачила людей (зокрема й самого Костельника та інших священників) одночасно в теперішньому й минулому, в зрілості та юності. Тому теолог доручив сестрам-монахиням, які перебували біля Насті, записувати подробиці її стигматизацій та фізичних мук, зокрема у Великий піст та Страсний тиждень, а також фрази, якими “Настин ангел” звертався до людей. Ці фрази вимагали Костельникової інтерпретації, бо часто були не надто зрозумілими для інших слухачів. Також богослов намагався пояснити невдачі Насті, котра, з його слів, намагалася дистанційно вилікувати митрополита А. Шептицького (який у цей час вже не міг ходити), однак не змогла нічим допомогти. Тут Г. Костельник, якого А. Волошин заохочувала розповідати про її стигми церковному керівництву, сам став посередником між львівським “Святим Юром” (адміністративним центром ГКЦ), митрополитом Андреем Шептицьким та стигматиками (передовсім Настею Волошин та Євстахією Бохняк). Ті, зі свого боку, наголошували, що чудесним чином оновлюють собор Св. Юра та піклуються про керівництво церкви. Щоправда, інколи Г. Костельник не довіряв всім розповідям Насті Волошин та інших стигматиків, і періодично прагнув їх верифікувати. Водночас він вірив, наприклад, і в слова “Настиного ангела”, який стверджував, що здійснив чудо з самим священником, і в те, що ангел стигматички цілком міг помилитися. (Зокрема, начебто невидимо забрав з кишені Г. Костельника два злотих, які передала тому якась жінка для Анастасії Волошин, а потім віддав ці гроші назад жертводавиці, однак неточно вказав, з якої саме кишені ці гроші були забрані) (Петрук, 2008, с. 36–37).

В “історіях з духами” й стигматизацією Насті Волошин Г. Костельник частково намагався дослідити, раціоналізувати ірраціональне, а частково, навпаки, підпадав під вплив містичних течій і їхніх прихильників. Наприклад, він стверджував, що саме “ангел Насті” передав йому нові знання про стигматизм і допомагав писати книжку про Настин феномен (Костельник, 1937b, с. 3).

Священник вважав, що стигматики черпають знання не з книжок або усної традиції чи пам’яті, а з пам’яті чудесної, надприродної. Тут зразком для нього слугувала Євстахія Бохняк, яку адепти вважали “Божою Лілеєю” – однією з головних постатей міжвоєнного стигматичного руху (пор. Гойдик, 2017; Петрук, 2015). Є. Бохняк народилася 1903 р. в Кристинополі (згодом – Червоноград, нині – Шептицький) у змішаній українсько-польській багатодітній селянській родині. Більшість дітей у сім’ї померли, залишилася лише Євстахія та її брат. Дівчина відразу була хворовитою, а

від 1925 р. – прикутою до ліжка, згодом її мусіла підтримувати помічниця Ганна/ Анна Груба. В 1928 р. Є. Бохняк, як стверджував Г. Костельник, отримала приховані стигмати, а у 1936–1937 рр. рани на її руках стали відкритими, і, за розповідями її прихильників, з цього часу стигматичка могла переживати Христові муки, безпосередньо бачити життя Ісуса Христа та минуле й майбутнє загалом; отримувати надприродні речі-апорти і навіть приймати дистанційне “апортове Причастя”, віддавати своє тіло “вищим силам” в часі екстазу, щоб туди “вселявся” не лише ангел, як у Насті Волошин, але й навіть Христос чи Діва Марія; левітувати, мінімально зменшуючи власну вагу, або гравітувати (радикально її збільшувати); телепатично впливати на речі, зокрема позолочувати хрести на церквах, формувати нерукотворні образи, оновлювати храми; “білокуватися”, перебуваючи одночасно в кількох місцях; брати на себе чужі хвороби і оздоровлювати інших; отримувати дар глосолалії (говоріння незнайомими мовами) (Гойдик, 2017, с. 7–9); пояснювати таємниці віри так, як це могли лише теологи. Остання риса особливо цікавила Г. Костельника: “Деякі ясно-видження стигматичок самі свідчать про свою правдивість, коли їх зіставимо, як нпр. те, що Евстахія Бохняк сказала про св. Франціска, Тересу Neumann та Єлену Пельчар. Евстахія мусіла би перестудіювати літературу про стигматизацію, щоб природним способом те все знати, що вона про це знає (...). А в Крестиніполі вона ані не могла мати таких книжок. [тут у значенні – А в Крестиніполі вона зовсім не могла мати таких книжок – Р. Г., Н. К.]” (Костельник, 1937b, с. 137). Г. Костельник намагався сформулювати, умовно кажучи, феноменологію стигматичних чудес. Наприклад, детально описуючи зовнішній вигляд, поведінку Насті Волошин та Євстахії Бохняк до, після й під час стигматизації й “діалогів з духами”. Звідси й віра Г. Костельника в те, що сучасні йому українські стигматики є інструментом в руках надприродних сил, які не лише здійснюють чудеса, а й хочуть налагодити діалог з теологами, зокрема з ним самим. З одного боку, богослова деколи насторожувало, що духи, ангели чи ангелики, промовляючи устами селянок зі стигмами, дають досить дивні пояснення своїх дій і поглядів, далекі від тих, яких дотримувалися богослови на підставі біблійних текстів або церковної традиції. Проте Г. Костельник, очевидно, вірив, що така “мова духів” – наслідок того, що вони промовляють саме через селянських медіумів, користуються їхнім світоглядом та лексиконом, і тому не можуть говорити інакше, або ж надприродні сили можуть говорити так, як захочуть, а не так, як до того змушує церковна теологія.

**Стигми й боротьба за Україну: Степан Навроцький.** Водночас ряд нових і “традиційних” стигматичних чудес, що безпосередньо апелювали до історичної пам’яті, був пов’язаний з постаттю наймолодшого галицького стигматика міжвоєнного часу, Степана Навроцького (Петрук, 2014; Цар, 2002). Він не входив до числа тих стигматиків, яких досліджував Г. Костельник, однак був вписаний у систему української стигматизації разом з “його” стигматичками – Є. Бохняк та Н. Волошин. (Це символічно мало засвідчувати фото, на якому вони зафіксовані поруч з С. Навроцьким). Народжений у Залукві біля Галича 1 січня 1922 р. С. Навроцький, так само, як і Є. Бохняк, походив зі змішаної українсько-польської багатодітної родини, як і Настя Волошин, трохи вчився у сільській школі, трохи пастухував. Стигми й видіння отри-

мав, за розповідями прихильників, аж в час Другої світової війни, за радянської влади, у 1940 р. На відміну від оповідей про стигматичок, у розповідях про С. Навроцького присутній мотив надприродного покликання майбутнього стигматика як пророка св. Петром. Зустріч зі святим тут оточена цілим рядом див (двері каплички, у якій хлопець приносить присягу перед апостолом, самі відкриваються і закриваються, навколо запалюються свічки тощо). Проте основні чудеса С. Навроцького пов’язані зі стигмами і даром провісництва, трактованого в дусі національно-релігійної містики. Так, устами стигматика з людьми говорить маленький аналог “Василька” з духів у Бродях та ангелів Насті Волошин і Євстахії Бохняк – “ангелик Гавриїлко” (який послуговується дитячим мовленням, не вміє правильно вимовити власного імені і називає С. Навроцького “душечкою”, а священників “пастирками”). Проте в цих розповідях С. Навроцький стає медіумом також і для середньовічних давньоруських володарів (таких як св. Ольга і св. Володимир Великий), українських письменників (Тарас Шевченко) й героїв Визвольних змагань модерного часу (Мирон Тарнавський). Релігійна ментальність пов’язувала надприродні видіння С. Навроцького із сучасними йому надзвичайними світськими і сакральними подіями: війною та “оновленням” ікон у церкві с. Плугів. За тогочасними розповідями-спогадами, у своїх візіях під час Другої світової війни стигматик стверджував, що був духовно присутнім на нарадах штабів Адольфа Гітлера та Йосифа Сталіна, де приймалися рішення про долю України (на які, за його словами, він намагався вплинути). Усі надприродні явища С. Навроцький (і його ангелик Гавриїлко) перетворив у символи близького звільнення України: “ікони відновлюються, а це знак, що визволення України недалеко. Якщо б ікони перестали відновлюватися, то це – лихий знак” – заявляє ангел Гавриїлко, водночас відмовляючись назвати механізм цього відновлення (“це наша справа”) (Цар, 2002, с. 19). За цими віруваннями, С. Навроцький був здатний також перебирати на себе хвороби та гріхи інших людей, передбачив власну смерть та обіцяв опікуватися людьми у посмертному житті (Цар, 2002, с. 22). Загалом, розповіді про цього стигматика сумістили два ряди уявлень: образ християнського мученика-чудотворця і національного героя, “жертви за волю України”.

Образи всіх стигматиків 1920–1940-х рр. у релігійній ментальності галичан пов’язувалися із низкою надприродних подій (“Божих слідів” як “знаків для багатьох”). Серед них, окрім самих стигм, йшлося про оновлення ікон, яке передбачали і пояснювали у своїх пророцтвах стигматики. Складовими цих сюжетів ставали, як правило: 1) поява неприродного світла у храмі (переважно порожньому); 2) поступове очищення ікон (образ Христового Розп’яття у м. Глиняни на Львівщині) або повернення їхніх давніх барв (с. Плугів); 3) часто – присутність людей, що бачать чудесне явище; 4) додаткові (супровідні) чудеса, пов’язані з “матеріалізованими символами” (світло, хмари): “Образ Бога Отця, високо в бані дуже (...) оновився на очах. Облако оточило образ, виповнило баню, ясне світло спочило на голові в образі” (с. Плугів) (Чудесні, 2002, с. 41). Роль виконавців та ініціаторів цих обнов у тогочасній релігійній свідомості відводилася якраз стигматикам. Вони ж подавали свою участь у таких явищах як своєрідну взаємодію/взаємопідтримку в рамках містичної стигматичної спільноти. Про це йшлося навіть у дискурсі священників: “Запитана тепер (...),

Євстахія [Бохняк] сказала, що нинішні віднови також з її участю. Значую це, бо й Степан [Навроцький] признається до віднови. Це вказувало б на зв'язок, що є межі стигматиками, як рівнож дещо кидає світло на квестію “небесного війська”, що так часто виступає в екстазах Степана” – повідомляв у звіті Андрею Шептицькому парох Плугова о. Степан Фітьо (цит. за Чудесні, 2002, с. 44).

Г. Костельник розглядав у такому ж руслі й інші чудеса, наприклад, появу неруко-творного образу на вікні селянської хати у с. Чайковичі. Теолог інтерпретував його як подвійне чудо – зображення незвичайної, “стигматичної Богородиці”: “чайковицький образ (...) постав у зв'язку зі стигматизацією в нашому народі (...) тільки так можна його зрозуміти та пояснити” (Чайковичі, 2002, с. 51). Розповіді про чудеса стигматизації у Галичині активно розповсюджувалися через поштівки, образки, публікації у пресі, а тому викликали прощі вірних – з одного боку і “місії” стигматиків – з іншого. Разом з тим, рецепція чудес, які пропагував Г. Костельник та його прихильники, була дуже диференційованою. Ті ж “чайковицькі” чудеса (поява ікони, чудодійного джерела, оздоровлення) прихильники стигматизму (наприклад, Костянтин Чехович) порівнювали з люрдськими дивами, прогнозуючи перетворення села у Богродичний санктуарій: “(...) надприродні оздоровлення здобувають Чайковичам щораз більший розголос і славу майбутнього українського Люрду. Немає сумніву, що (...) розвиток цього чудесного місця буде такий, як його заповідає страдалиця Євстахія Бохняк” (Чайковичі, 2002, с. 75). Селяни ж, як зауважував Ю. Кміт, дивилися на ті ж чудеса у контексті фольклоризованого культу Матері Божої як “Божої Мамці” (“Божа Мамця” й цілюща вода з джерела “близь образу нездійсне чинить здійсним” (Чайковичі, 2002, с. 59). Скептики намагалися дистанціюватися від адептів містицизму й народної віри. Наприклад, за спогадами того ж К. Чеховича, археолог Я. Пастернак вважав “чайковицьку мадонну” просто традиційною іконою на склі (Чайковичі, 2002, с. 35).

Натомість Г. Костельник вбачав у стигматиках символічні постаті, які демонстративно присвячують себе Христу та народові (Костельник, 1936а, 1936б). Така позиція впливала із самого розуміння надприродних явищ, яке він пропагував. Священник підкреслював, що цікавився дивовижним й незвичайним впродовж усього життя: “Ідучи тим шляхом, я став студіювати спиритизм, медіумізм, гіпнотизм, теософію. Я й збирав такі незвичайні явища, коли вважав їх за більше характеристичні, то з книжок, то з часописів, то від людей – особливо від моїх гімназійних учнів. Я задумував колись написати книжку про ті речі, та досі ще не встиг” (Петрук, 2008, с. 8). Зрештою, богослов наголошував на важливості надприродного втручання в земні справи, дотримуючись тези: “ніяких див та чудес згори не виключати; якщо вони добре утверджені як факти, то треба їх сміло признати; (...) треба старатися все пояснювати природно, якнайдалше можна, але “природі” не можна згори ставити ніяких меж, ані форм; отже, коли “природа” доводить нас до “надприроди” (Бог, духи), то й це треба признати. Справжня й плідна критичність не в негачії дивних явищ, але в умілому підгляданні тайн життя-буття” (Петрук, 2008, с. 9).

З іншого боку, Г. Костельник вважав навіть біблійні чудеса також і символами, знаками моральних категорій. В одному зі своїх текстів він зайняв становище теолога, який дискутує з фізиком. Фізик називав Святе Письмо збіркою чудес. Теолог, тобто

сам Г. Костельник, частково погоджувався з опонентом, але відразу додавав: “Є різні збірки історичних чудес, а Святе Письмо різниться від тих збірок чудес тим, що воно схоплювало чуда своїх часів, живі чуда (...). І всюди Святе Письмо зв’язувало ті чуда з моральними законами, законами людської долі (...). Автори Святого Письма вміли підбирати чуда і вміли їх зв’язати з моральними законами” (Костельник, 2008, с. 185). Проте вже на тлі подій Другої світової війни “стигматичні мотиви” і закладені Г. Костельником ще перед війною уявлення, збережені в релігійній пам’яті галичан, доповнювалися новими чутками. У тогочасній релігійній культурі утворився своєрідний “ланцюжок” уявлень: “стигматики – чудеса (оновлення ікон, поява чудотворних джерел, зцілення) як знамення – пророцтва (інтерпретації цих чудес) – реальні події (реалізації пророцтв)”. Так сформувався гетерогенний комплекс релігійності, теологічної містики, спиритизму й національно-політичних аспірацій.

Однак повідомлення про чудеса стигматиків викликали неоднозначну реакцію в тодішньому церковному середовищі. Частина греко-католицького духовенства та інтелектуалів ставилися до стигматичного руху з виразним зацікавленням. Прикладом цьому може слугувати поведінка самого Г. Костельника чи його однодумців, які виступали адвокатами (а частково – ініціаторами) стигматичного руху. Проте офіційна позиція глави ГКЦ А. Шептицького та частини його найближчого оточення була стриманішою, бо поєднувала інтерес до незвичайних явищ із сумнівами у їхній надприродності та стурбованістю еклезіологічними наслідками стигматичного руху. Тому в 1942 р. з’явилися два послання А. Шептицького і загалом церковного проводу (“Про псевдопророків” і “Ще про містичні та спиритичні прояви”), присвячені “новому містицизму” та його наслідкам. У зверненнях, адресованих священникам, митрополит висловлював занепокоєння масштабами віри у “об’явлення чи пророцтва”, появі яких сприяла воєнна ситуація. “Псевдопророки”, зауважував він, легко здобувають довіру селян і виступають з напівверетичними “проповідями”. Оскільки “провидці” покликаються на особливі “накази з неба”, то люди називають їх “святими” та “за гріх уважають такому пророкові не вірити” (Шептицький, 1991, с. 163). Натомість твердження “нових містиків” балансують між хибною думкою і “чистою уявою” побожних людей та “дівольським обманом, себто справою злого духа” (Шептицький, 1991, с. 162–163). З цього погляду, більшість звісток про дивні явища на зразок об’явлень і стигм ставали фальшивими: “В такі пророцтва, екстази і стигматизації не можна по-християнськи вірити, бо вони ніяким способом не можуть належати до Божого Об’явлення, переданого Христом св. Церкві”, підкреслював А. Шептицький та церковна єрархія (Шептицький, 1991, с. 162). “Ложним пророцтвам”, на думку митрополита й керівництва ГКЦ, люди зобов’язані протиставити справжні дива.

**Стигматизм, спиритизм і образ Г. Костельника в історичній пам’яті українців.** Містичні настрої Г. Костельника викликали серед священників та вірних змішані відчуття. Навіть його близькі знайомі, зокрема о. Василь Лаба, ставилися до містичних захоплень Г. Костельника не надто позитивно, і намагалися відмовити від надмірного дослідження цієї тематики (Пристаї, 2003, с. 384). Натомість учні, в яких він був катехитом, використовували розповіді про духів у Бродах або про чудесні стигми, щоб уникнути опитування на уроці. В пам’яті одних школярів Костельникові розпо-

віді про чудеса символізували довірливість до учнів, а сама його постать, попри все, залишилася світлою. Інші мемуаристи, як Ярослав Дашкевич, давали категоричні оцінки священнику, його вчинкам та інтересам: “Львівська громадськість пов’язувала його зі стигматичною Настею Волошин, зі справами про “духів”, з лікуванням у психіатричній лікарні (...) Костельник не користувався особливим авторитетом серед нас. Коли його повчань було надто багато, ми просили розповісти про стигматиків і стигматичок, про духів, і він дуже радо переходив на такі теми, наївно не підозрюючи, що його провокують, щоб припинити нудне моралізаторство. Це були, мабуть, єдині хвилини на лекціях, коли його обличчя прояснювалося і світліло. Ми, маючи вже за собою дуже суворий досвід війни, кривавої і жорстокої, не вірили в те, що вважали казками” (Дашкевич, 2007, с. 629–630).

Такий підхід, однак, був наслідком еволюції образу Г. Костельника в суспільній свідомості та пам’яті галицьких українців. З одного боку, його сприймали як Габора Костелника Гомзова – бачванського русина, який народився у 1886 р. у Руському Керестурі, у 1906–1911 р. студіював теологію у Загребі та у Львівській духовній семінарії, де вибрав українство та духовний стан і став одночасно культурним діячем Руського Керестуру та Галичини. В цій іпостасі він фігурував як бачванський письменник, який реалізувався в підавстрійській Україні (збірка “З мойого валала (Идилски венъец)” була опублікована у василіяньській друкарні в Жовкві) (Костелник, 1904); і як хорватський автор, що в 1907–1917 рр. друкувався у Загребі (“Romance i balade”, “Žumberak: gorske simfonije”, “Trenuci”) та як мовно-літературний кодифікатор мови й мовлення русинів Бачки на власній її території (“Грамматика бачвансько-русской бешеди”, надрукована в Сремських Карловцях 1923 р.) (Костельник Г., 1923). Водночас частина письменницького доробку, зокрема збірки віршів Г. Костельника, опублікованих у 1918–1922 рр., була українською мовою (“Встань, Україно!” (1918), “Помершій донечці” (1921), “Пісня Богові” (1922)), як і літературознавчі розвідки та богословські студії. Як священника-богослова, катехита львівських гімназій Г. Костельника у міжвоєнному десятилітті вважали ерудованим, високоосвіченим теологом, який, однак, вагався між “західництвом” і “восточництвом”, схилиючись до “восточництва”. Водночас, як одного з головних проповідників собору Св. Юра у Львові, Г. Костельника називали апологетом християнської віри, інтелектуалом, який тонко аналізував ті виклики, які модерна наука (наприклад, теорія відносності) ставила перед богослов’ям. Це приваблювало інтелігенцію. Звідси популярність традиційних проповідей Г. Костельника на “дванадцятку”, тобто на Службу Богу, яка відбувалася у 12 годині в соборі Св. Юра у Львові. Гавриїл Костельник вважався також людиною, близькою до митрополита Андрея Шептицького, хоч в цьому середовищі виступав антагоністом ректора Духовної семінарії/Богословської академії, пізнішого митрополита Йосифа Сліпого. Й. Сліпий був одним із тих, хто сприймав Г. Костельника як “загонисту” людину та неефективного редактора часопису “Ниви”, хоч визнавав його вагомий науковий доробок. Костельникові опоненти не сприймали його також в теологічному вимірі (і через антилатинізаційні тенденції, і через неканонічні погляди в “Спорі про епіклезу між Сходом і Заходом” (1928)). В такому контексті захоплення містичними проявами, стигматизацією, спіритизмом (навіть з бажанням його верифі-

кації) було одним з тих елементів, які додавали непевності, невизначеності самому образу Г. Костельника в суспільній свідомості. Такі зацікавлення сприймали часом як наївність, надмірну довірливість, дивацтво і породжували нові конфлікти.

Ще гостріше контраверсійність Костельникової постаті відобразилася в історичній пам’яті, коли мова зайшла про участь священника в Ініціативній групі з підготовки Львівського псевдособору 1946 р. Уже в документах радянських спецслужб були зафіксовані дуже суперечливі оцінки як з боку самих органів радянської держбезпеки, так і з боку галицьких священників та інтелігенції (Веденєєв, Лисенко, 2016; Сергійчук, 2006). Представники радянської влади називали Г. Костельника то одним з найосвіченіших священників серед греко-католиків і людиною, яка належно виконує завдання Ініціативної групи та щиро хоче переходу греко-католиків у православ’я, то людиною, яка мимоволі чи свідомо здійснює провокаційні дії (наприклад, наголошує на тому, що саме радянська влада вимагає від “уніатів” перейти на православ’я, і що греко-католики, під тиском приймаючи православну віру, можуть канонічно залишатися в унії). Підозри радянської держбезпеки викликало минуле Г. Костельника, те, що він переконував розмістити головний осідок нового православ’я у символічному для греко-католицизму соборі Св. Юра. Радянські документи наголошували, що Г. Костельник бачив себе керівником нових православних територій, не сприймав єпископа Львівсько-Тернопільської єпархії Макарія Оксіюка й прагнув навіть зовнішньо трансформувати православних священників на зразок греко-католиків (одягнути їх не тільки в сутану, але й в цивільний костюм з “колорадкою”, усунути бороди, піднести рівень їхньої освіченості). Зрештою, Г. Костельник дійсно вигідно вирізнявся на тлі ієрархів Російської православної церкви в тогочасній Україні, більшість з яких були одночасно агентами радянських спецслужб (Скаун, 2025). Частина греко-католиків визнавала правоту Г. Костельника у “поверненні до віри батьків” як первісної київської традиції, називали католицизм інструментом латинізації та колонізації, або критикували інститут папства. Натомість опоненти Ініціативної групи реагували або здивовано (згадуючи Г. Костельника як давнього співробітника митрополита А. Шептицького), або натякали на некомпетентність чи навіть психічні проблеми її очільника, які могли б призвести його до такого неканонічного кроку. У найрадикальнішому з варіантів Костельник сприймався зрадником греко-католицизму, прихованим русофілом чи ідеологом русинства, який давно хотів прийняти православ’я. Згодом його стали вважати дезорієнтованим “восточником”, який під впливом емоцій та помилкових доктрин прийшов до апостазії. Частково з цим поглядом узгоджується позиція Ярослава Дашкевича, про яку йшлося вище, та Івана Паславського, який виходив з історико-релігійного погляду на діяльність Гавриїла Костельника. В цій парадигмі зосередженість священника на стигматиках виглядала ексцентричною, ірраціональною та небезпечною й непрямо пов’язувалася з його позицією у 1946 р. Для прихильників цієї ідеї частковим доказом став сюжет про те, що Н. Волошин під час одного зі своїх екстазів начебто передбачила, що Г. Костельник стане зрадником (Пристай, 2003, с. 284).

Дзеркально протилежною до думки греко-католицьких “західників” був погляд прихильників православної Церкви. Тут розвинуто пам’ять про протопресвітера

Г. Костельника як того, хто поступово відмовився від “західної схоластики” та перейшов на близьку до православ’я доктрину (Стецяк, 2024), а потім повернув галицьких українців до релігійних першовитоків, які об’єднали їх зі східними українцями (у трактуванні Української православної церкви Київського патріархату), або з пан-руським простором (у тлумаченні Української православної церкви Московського патріархату).

Саме в цьому контексті ще в радянський час публікувалися й відповідно зредаговані богословські тексти Г. Костельника, в яких він виступав теологічним опонентом унії та папства: “Святий Петро і римські папи або догматичні основи папства”, “Римська Церква і єдність Христової церкви”, “Примат латинської церкви і уніатські церкви”, “Непомилність пап і Римської Церкви” тощо (Костельник, 1987). Про стигматичні й містичні зацікавлення Г. Костельника в цьому середовищі не згадували, або згадували нейтрально, як про щось цілком природне (Карпак, 1984). З іншого боку, православні теологи згадували стигматизм як явище західного християнства, водночас відкидаючи думку, що в інтересі до цього феномену проявлявся прихований католицизм Г. Костельника.

В радянському ідеологічному дискурсі/нарративі тема стигматиків і спиритизму була відокремлена від Костельникового образу. Тут галицький стигматизм та спиритизм були поборювані як форми містицизму, забобонності, психофізичних відхилень або умисної містифікації (з одного боку) та вияви греко-католицизму й українського націоналізму (з іншого). Саме тому з суспільної пам’яті намагалися витіснити згадки про вбитого Степана Навроцького й вислану в Сибір сестру-василіянку Маріям (Анастасію (Настю) Волошин), помістити на маргінес образ інвалідизованої Євстахії Бохняк та її опікунки Анни (Ганни) Грубої. Натомість Г. Костельника радянська пропаганда трактувала у контексті ліквідації Берестейської унії та поєднання з російським православ’ям, що зображалося прогресивним історичним кроком. Костельникову участь в Ініціативній групі, а особливо його вбивство 20 вересня 1948 р. біля Преображенської церкви у Львові радянська пропаганда тісно пов’язала з діяльністю та вбивством 24 жовтня 1949 р. комуністичного противника унії Ярослава Галана. Обидва вбивства зображали наслідком змови УПА й Ватикану, підкреслюючи, що вбивці були “бандерівцями”, яких наперед розгрішили католицькі ієрархи (Даниленко, 1970, с. 329–338). Обидвох діячів змальовували борцями з папством, ставлячи теологічні трактати Г. Костельника на один рівень з памфлетами Я. Галана (“Плюю на папу” чи “З хрестом і ножем”), катушовуючи цим фундаментальні розбіжності між авторами, передовсім Костельників антикомунізм.

Саме тому сьогодні образ священника в історичній пам’яті залишається дуже суперечливим і драматичним: постать Г. Костельника розміщується між містичним здивуванням та логічним аналізом, літературою та наукою, русинством та українством, відданістю унійній ідеї та її запереченням. Рідко постать теолога в мемуарах асоціюється з побутовими деталями – знаками особистих зацікавлень Г. Костельника (наприклад, різьбленням картинок способом інтарсії) та родинної пам’яті про нього (особисті речі священника – темний плащ, капелюх, палиця, – на десятиліття залишені на вішаку в коридорі Костельникового помешкання після його загибелі)(Содомора,

2014, с. 95–98). Причини різного трактування постаті Г. Костельника різні: суперечливі теологічні концепції, непрості пошуки національної та релігійної ідентичності, емоційність, родинні трагедії (смерть дітей), його “умова виснаженість” від інтелектуальної праці, та “ламання душ”, про яке колись він писав (Костельник, 1923а), і об’єктом якого став. Значною мірою, частину цих процесів каталізувала епоха великих соціальних катаклізмів ХХ ст. Драматичними у колективній пам’яті залишаються й постаті стигматиків – від С. Навроцького, який загинув ще перед Костельником, у квітні 1944 р., до Є. Бохняк та Н. Волошин, які значно його пережили (Н. Волошин дожила до 1994 р., тобто до незалежності України), проте поступово відійшли в тінь української історичної пам’яті. Щоправда, пам’ять про них, передовсім про Н. Волошин, у пострадянський час стали активно відновлювати (зокрема, через фільм “Настя Волошин – жертва на показ” і через серію книжкових видань “Божі сліди”, що висвітлювала також постаті Є. Бохняк і С. Навроцького), проте Церква офіційно не визнала їхніх стигматів. Постать Г. Костельника у посткомуністичний час також була реінтерпретована. Так, на території колишньої Соціалістичної Федеративної Республіки Югославії священник постав засновником бачвансько-русинської літератури, культури та мови. Тут регулярно проводився фестиваль/культурна маніфестація “Костельникова ешень”, і саме тут були видані чи перевидані більшість його творів. Постать священника повернулася і в Україну, але тут її чекали ще інші тлумачення: від ідеалізації і нереалізованого наміру канонізувати Г. Костельника у середовищі УПЦ МП (2008) до критики його особистості та діяльності в католицьких колах. По-різному трактовано й об’єкти його студій: якщо стигматики й далі викликають зацікавлення своєю містичною аурую (“Божими слідами” “Посланці з таємного світу”, що простежується в назвах книжкових серій), то феномен “духів в Бродах” провокує змішані реакції (вистава “Брідські явища” режисера А. Бондаренка у Львов (Губрій, 2025), перевидання книги “Появи духів у Бродах” у Києві (Костельник, 2025)). Заплутана історія зі зникненням львівського архіву Г. Костельника, так само, як і тривале забуття історії про “Костельникових” духів у Бродах і про стигматиків та стигматичок загалом, демонструють, попри все, тривалу маргіналізацію пам’яті про них в усіх середовищах. Одна з причин – образ змішаної релігійності Г. Костельника, що, як і його активна діяльність, опинилася між греко-католицькою парадигмою, з якої він вийшов відступником, і парадигмою православ’я, в яку він так і не інтегрувався, прагнучи її осучаснити, і містично-спіритичною парадигмою, якою захоплювався, але яка виходила поза офіційні православні та католицькі доктрини.

Водночас на історичну пам’ять про Гавриїла Костельника і його містичні зацікавлення кардинально вплинула участь священника в організації Львівського псевдособору 1946 р. Ймовірно, вона стала як результатом страху і тиску з боку держави, так і виявом історичної та історико-релігійної пам’яті Г. Костельника, де вірність ідеї Берестейської унії, католицизму й греко-католицизму, змінювалася не лише різкою критикою латинізації унійного обряду, але й відкиданням ідеї примату папства та самої унійної ідеології.

У багатьох богословських проблемах Г. Костельник з ентузіазмом намагався знайти “глибшу правду”. Однак представники протилежних теологічних середовищ дуже

часто вважали цю правду хибною – кожен зі свого погляду. У випадку стигматичних та спіритичних явищ 1920–1940 рр. це проявилось особливо чітко. У цій сфері галицький священник, з одного боку, намагався досліджувати й перевіряти незвичні феномени, тобто бути безстороннім, а з іншого – вірив у них, хоч ця віра неодноразово вимагала змінити канонічні релігійні погляди (які він захищав як апологет) на досить специфічні концепції. Як наслідок, ні сам Г. Костельник, ні стигматики не були канонізовані, і ставлення до них з боку різних Церков залишається неоднозначним. Натомість історія про духів у Бродах залишилася казусом спіритичного минулого, випадком, який офіційне богослов'я не наважилося серйозно трактувати, бо не сприйняло його, як і сам спіритизм. Натомість пам'ять про суб'єктів та об'єктів згаданих історій має набагато ширший суспільно-історичний контекст, і ширше соціальне значення. Це травматичне пригадування драматичного ХХ ст., кривавих подій Другої світової війни, насильницької радянзації Галичини й трагічного Львівського псевдособору 1946 р., який на довгі десятиліття зламав релігійне життя галицьких українців.

1. Бобикевич, О. (2000). *Твори*. Львів: Каменярь.
2. Вежель, Л. (2007). Тезаурус стигми (з досвіду Гавриїла Костельника). *Вісник Сумського державного університету. Серія Філологія*, 1, 1, 10–16.
3. Венгринович, С. (1994). *Моя рідня: спогади*. Мельборн.
4. Веденєєв, Д., Лисенко, О. (2016). “Самый образованный священник Западной Украины...”. Радянські спецслужби й о. Гавриїл Костельник у 1939–1948 роках. *Сторінки воєнної історії України: зб. наук. пр.*, 18, 120–165.
5. Гірник, О. (2008). Пошук ідентичності як “*principium movens*” творчості Гавриїла Костельника. У *Костельник Г. Ultra posse. Вибрані твори*. Ужгород: Гражда, 17–89.
6. Гнатюк, В. (упоряд.). (1902). *Етнографічний збірник* (Т. 12: Галицько-руські народні легенди, I). Львів.
7. Гнатюк, В. (упоряд.). (1904). *Етнографічний збірник* (Т. 15: Знадоби до галицько-руської демонології). Львів.
8. Гойдик, Ю. (упоряд.). (2017). *Божя лілея. Стигматичка Євстахія Бохняк*. Львів: В-во “Папуга”.
9. Голик, Р. (2013). Чудотворці, літературознавці й зачаровані душі: стереотип дивовижного у релігійній, науковій та художній уяві. *Парадигма*, 7, 181–196.
10. Губрій, Т. (2025, 13 листопада). Хитра історія з Бродів. *Збруч*. <https://zbruc.eu/node/122882>
11. Даниленко, С. (1970). *Дорогою ганьби і зради. (Історична хроніка)*. 2 вид., доп. Київ: Наукова думка.
12. Дашкевич, Я. (2007). *Постаті: нариси про діячів історії, політики, культури*. 2 вид., виправл. й доповн. Львів: “Піраміда”.
13. Карп'як, І. (1984). *Протопресвітер отець д-р Гавриїл Костельник: нарис релігійно-церковної та літературно-наукової діяльності*. Львів.
14. Кашуба, М., Мірчук, І. (2002). *Гавриїл Костельник: філософські погляди*. Дрогобич: Вимір.
15. Колб, Н., Орлевич, І. (2022). Релігійність та національність: актуальні питання Пінських унійних конференцій 1930–1937 років. *Історія релігій в Україні: науковий щорічник*, 32, 74–100. <https://doi.org/10.33294/2523-4234-2022-32-1-74-100>

16. Комариця, М. (2014). Костельник Гавриїл Теодорович. *Енциклопедія Сучасної України* [Електронний ресурс]. <https://esu.com.ua/pdf/file/3931.pdf>
17. Костельник, Г. Г. (1904). *З мойого валала. (Идилски венъец)*. Жовква: Печатня О. Василян.
18. Костельник, Г. (1923а). *Ломання дуи: з літературної критики*. Львів: Добра книжка.
19. Костельник, Г. (1923b). *Появи духів у Бродах (протоколи Комісії)*. Львів: З друкарні Ставропігійського Інституту.
20. Костельник, Г. (1936а). *Настя Волошин, дівчина зі стигмами* (Ч. 1: Історія стигматизації). Львів.
21. Костельник, Г. (1936b). *Настя Волошин: “жертва на показ”* (Ч. 2: Екстази Насті). Львів.
22. Костельник, Г. (1937а). *Містичні образи Насті Волошин*. Львів.
23. Костельник, Г. (1937b). *Пояснення стигматизації*. Львів.
24. Костельник, Г. (2008). *Ultra posse. Вибрані твори*. Ужгород: Гражда.
25. Костельник, Г. (2025). *Появи духів у Бродах*. Київ: Видавництво Руслана Халікова.
26. Костельник, Г. Ф. протопресвітер. (1987). *Вибрані твори*. Київ.
27. Костельник, Г. (1923). *Грамматика бачвансько-рускей бешеди*. Срем; Карловци: Српска манастирска штампарија.
28. Пагіря, О. (2009). Гавриїл Костельник та ОУН: проблема стосунків (1941–1948 рр.). *З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ*, 33, 387–416.
29. Петрук, О. (ред.). (2007). *Гавриїл Костельник на тлі доби: пошук істини: зб. наук. пр.* Львів; Ужгород: Гражда.
30. Петрук, О. (упоряд.). (2008). *Післанці з таємного світу. Анастасія Волошин: зб. матеріалів, 1*. Львів.
31. Петрук, О. (упоряд.). (2009). *Післанці з таємного світу. Анастасія Волошин: зб. матеріалів, 2*. Львів.
32. Петрук, О. (упоряд.). (2010). *Післанці з таємного світу. Анастасія Волошин: зб. матеріалів, 3*. Львів: В-во “Папуга”.
33. Петрук, О. (упоряд.). (2014). *Післанці з таємного світу. Степан Навроцький: зб. матеріалів*. Львів: В-во “Папуга”.
34. Петрук, О. (упоряд.). (2015). *Післанці з таємного світу. Евстахія Бохняк: зб. матеріалів, 2*. Львів: В-во “Папуга”.
35. Петрук, О. (2021, 30 березня). Отець Гавриїл Костельник і псевдособор 1946 року: пасіонарій чи колаборант. *Збруч*. <https://zbruc.eu/node/104244>
36. Петрук, Я. (2018, 20 вересня). Гавриїл Костельник у власних очах. *Збруч*. <https://zbruc.eu/node/83124>
37. Пристай, М. (2003). *Львівська греко-католицька семінарія 1783–1945*. Львів; Рудно.
38. Сергійчук, В. (ред.). (2006). *Ліквідація УГКЦ (1939–1946). Документи радянських органів державної безпеки, 1–2*. Київ.
39. Скаун, Р. (2025). *Агентура НКВС–МДБ–КДБ у православному єпископаті України (1939–1964): формування, функції, моделі поведінки*. Львів: УКУ.
40. Содомора, А. (упоряд.). (2014). *Батькова рука. Земна й духовна ниви отця Олександра Содомори*. Львів: Видавництво Львівської політехніки.

41. Стецяк, І. В. (2024). Релігійна та богословська ідентифікація протопресвітера Гавриїла Костельника. *Культурологічний альманах*, 3, 19–27. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.3.3>
42. Тамаш, Ю. (1986). *Гавриїл Костельник медзи доктрину и природу: студия*. Нови Сад.
43. Франко, І. (упоряд.). (1896–1910). *Апокрифи і легенди з українських рукописів, I–V*. Львів: Накл. Наук. т-ва ім. Шевченка.
44. Цар, І. (2002). *Степан Навроцький – жертва за волю України*. Львів: В-во “Папуга”.
45. *Чайковичі. Нерукотворний образ, цілюще джерело*. (2002). Львів: В-во “Папуга”.
46. *Чудесні оновлення образів у Глинянах і Плугові: збірник матеріалів та документів*. (2002). Львів: В-во “Папуга”.
47. Шептицький, А. (1991). *Письма-послання (1939–1944 pp.)*. І. Стефанюк (упоряд.). Львів.
48. Deville, A. A., Galadza, D. (2023). *The ‘Lviv Sobor’ of 1946 and Its Aftermath*. Leiden; Boston: Brill.
49. du Prel, K. (1923). *Spirytyzm*. Lwów; Złoczów.
50. Kardec, A. (1934). *Księga Duchów*. Wisła: Naładem “Hejnalu”.
50. Kwiatkowski, F. (1923). *Spirytyzm czyli obcowanie z duchami*. Poznań.

### References

1. Bobykevych, O. (2000). *Tvory*. Lviv: Kameniar (in Ukrainian).
2. Vezhel, L. (2007). Tezaurus styhmy (z dosvidu Havryila Kostelnyka). *Visnyk Sumskoho derzhavnoho universytetu. Seriiia Filolohiia*, 1, 1, 10–16 (in Ukrainian).
3. Venhrynovych, S. (1994). *Moia ridnia: spohady*. Melborn (in Ukrainian).
4. Viedienieiev, D., & Lysenko, O. (2016). “Samii obrazovannii svyashchennik Zapadnoi Ukraini...”. Radianski spetssluzhby y o. Havryil Kostelnyk u 1939–1948 rokakh. *Storinky voiennoi istorii Ukrainy: zb. nauk. pr.*, 18, 120–165 (in Ukrainian).
5. Hirnyk, O. (2008). Poshuk identychnosti yak “principum movens” tvorchosti Havryila Kostelnyka. In *Kostelnyk H. Ultra posse. Vybrani tvory*. Uzhhorod: Grazhda, 17–89 (in Ukrainian).
6. Hnatiuk, V. (Comp.). (1902). *Etnografichnyi zbirnyk* (T. 12: Halytsko-ruski narodni liegendsy, 1). Lviv (in Ukrainian).
7. Hnatiuk, V. (Comp.). (1904). *Etnografichnyi zbirnyk* (T. 15: Znadoby do halytsko-ruskoii demonologii). Lviv (in Ukrainian).
8. Hoidyk, Yu. (Comp.). (2017). *Bozha lileia. Styhmatychnka Yevstakhiia Bokhniak*. Lviv: V-vo “Papuha” (in Ukrainian).
9. Holyk, R. (2013). Chudotvortsy, literaturoznavtsy y zacharovani dushi: stereotyp dyvovyzhnoho u relihiinii, naukovii ta khudozhnii uiavi. *Paradyhma*, 7, 181–196 (in Ukrainian).
10. Hubrii, T. (2025, Lystopad 13). Khytra istoriia z Brodiv. *Zbruch*. <https://zbruch.eu/node/122882> (in Ukrainian).
11. Danylenko, S. (1970). *Dorohoiiu hanby i zrady. (Istorychna khronika)*. 2 vyd., dop. Kyiv: Naukova dumka (in Ukrainian).
12. Dashkevych, Ya. (2007). *Postati: narysy pro diiachiv istorii, polityky, kultury*. 2 vyd., vypravl. y dopovn. Lviv: “Piramida” (in Ukrainian).

13. Karpiak, I. (1984). *Protopresvyter otets d-r Havryil Kostelnyk: narys relihiino-tserkovnoi ta literaturno-naukovoi diialnosti*. Lviv (in Ukrainian).
14. Kashuba, M., Mirchuk, I. (2002). *Havryil Kostelnyk: filosofski pohliady*. Drohobych: Vymir (in Ukrainian).
15. Kolb, N., Orlevych, I. (2022). Relihiinist ta natsionalnist: aktualni pytannia Pinskykh uniinykh konferentsii 1930–1937 rokiv. *Istoriia relihii v Ukraini: naukovyi shchorichnyk*, 32, 74–100. <https://doi.org/10.33294/2523-4234-2022-32-1-74-100> (in Ukrainian).
16. Komarytsia, M. (2014). Kostelnyk Havryil Teodorovych. *Entsyklopediia Suchasnoi Ukrainy [Elektronnyi resurs]*. ]. <https://esu.com.ua/pdf/file/3931.pdf> (in Ukrainian).
17. Kostelnyk, H. G. (1904). *Z moioho valala. (Ydylsky venets)*. Zhovkva: Pechatnia O. Vasyliian (in Ukrainian).
18. Kostelnyk, H. (1923a). *Lomannia dush: z literaturnoi krytyky*. Lviv: Dobra knyzhka (in Ukrainian).
19. Kostelnyk, H. (1923b). *Poiavy dukhiv u Brodakh (protokoly Komisii)*. Lviv: Z drukarni Stavropihiiskoho Instytutu (in Ukrainian).
20. Kostelnyk, H. (1936a). *Nastia Voloshyn, divchyna zi styhmamy* (Ch. 1: Istoriia styhmatyzatsii). Lviv (in Ukrainian).
21. Kostelnyk, H. (1936b). *Nastia Voloshyn: “zhertva na pokaz”* (Ch. 2: Ekztazy Nasti). Lviv (in Ukrainian).
22. Kostelnyk, H. (1937a). *Mistychni obrazy Nasti Voloshyn*. Lviv (in Ukrainian).
23. Kostelnyk, H. (1937b). *Poiasnennia stygmatyzatsii*. Lviv (in Ukrainian).
24. Kostelnyk, H. (2008). *Ultra posse. Vybrani tvory*. Uzhhorod: Grazhda (in Ukrainian).
25. Kostelnyk, H. (2025). *Poiavy dukhiv u Brodakh*. Kyiv: Vydavnytstvo Ruslana Khalikova (in Ukrainian).
26. Kostelnyk, H. F. protopresviter. (1987). *Vybrani tvory*. Kyiv (in Ukrainian).
27. Kostelnyk, G. (1923). *Hramatyka bachvansko-ruskei beshedy*. Srem; Karlovtsy: Srpska manastyrska shtamparyja (in Ukrainian).
28. Pahiria, O. (2009). Havryil Kostelnyk ta OUN: problema stosunkiv (1941–1948 rr.). *Z arkhiviv VUChK-HPU-NKVD-KHB*, 33, 387–416 (in Ukrainian).
29. Petruk, O. (Ed.). (2007). *Havryil Kostelnyk na tli doby: poshuk istyny: zb. nauk. pr.* Lviv; Uzhhorod: Grazhda (in Ukrainian).
30. Petruk, O. (Comp.). (2008). *Pislantsi z taiemnoho svitu. Anastasiia Voloshyn: zb. materialiv, 1*. Lviv (in Ukrainian).
31. Petruk, O. (Comp.). (2009). *Pislantsi z taiemnoho svitu. Anastasiia Voloshyn: zb. materialiv, 2*. Lviv (in Ukrainian).
32. Petruk, O. (Comp.). (2010). *Pislantsi z taiemnoho svitu. Anastasiia Voloshyn: zb. materialiv, 3*. Lviv: V-vo “Papuha” (in Ukrainian).
33. Petruk, O. (Comp.). (2014). *Pislantsi z taiemnoho svitu. Stepan Navrotskyi: zb. materialiv*. Lviv: V-vo “Papuha” (in Ukrainian).
34. Petruk, O. (Comp.). (2015). *Pislantsi z taiemnoho svitu. Evstakhiia Bokhniak: zb. materialiv, 2*. Lviv: V-vo “Papuha” (in Ukrainian).
35. Petruk, O. (2021, Berezen 30). Otets Havryil Kostelnyk i psevdosobor 1946 roku: pasionarii chy kolaborant. *Zbruch*. <https://zbruch.eu/node/104244> (in Ukrainian).

## I. ІСТОРИЯ ЦЕРКОВНОГО ЖИТТЯ

36. Petruk, Ya. (2018, Veresen 20). Havryil Kostelnyk u vlasnykh ochakh. *Zbruch*. <https://zbruc.eu/node/83124> (in Ukrainian).
37. Prystai, M. (2003). *Lvivska hreko-katolytska seminariia 1783–1945*. Lviv; Rudno (in Ukrainian).
38. Serhiichuk, V. (Ed.). (2006). *Likvidatsiia UHKTs (1939–1946). Dokumenty radianskykh orhaniv derzhavnoi bezpeky, 1–2*. Kyiv (in Ukrainian).
39. Skakun, R. (2025). *Ahentura NKVS–MDB–KDB u pravoslavnomu yepyskopati Ukrainy (1939–1964): formuvannia, funktsii, modeli povedinky*. Lviv: UKU (in Ukrainian).
40. Sodomora, A. (Comp.). (2014). *Batkova ruka. Zemna y dukhovna nyvy ottsia Oleksandra Sodomory*. Lviv: Vydavnytstvo Lvivskoi politekhniki (in Ukrainian).
41. Stetsiak, I. V. (2024). Relihiina ta bohoslovska identyfikatsiia protopresvitera Havryila Kostelnyka. *Kulturolohichnyi almanakh*, 3, 19–27. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.3.3> (in Ukrainian).
42. Tamash, Yu. (1986). *Havryil Kostelnyk medzy doktrynu y pryrodu: studyia*. Novy Sad (in Ukrainian).
43. Franko, I. (Comp.). (1896–1910). *Apokryfy i lehendy z ukrainskykh rukopysiv, I–V*. Lviv: Nakl. Nauk. t-va im. Shevchenka (in Ukrainian).
44. Tsar, I. (2002). *Stepan Navrotskyi – zhertva za voliu Ukrainy*. Lviv: V-vo “Papuha” (in Ukrainian).
45. *Chaikovychi. Nerukotvornyi obraz, tsiliushche dzherelo*. (2002). Lviv: V-vo “Papuha” (in Ukrainian).
46. *Chudesni onovlennia obraziv u Hlynianakh i Pluhovi: zbirnyk materialiv ta dokumentiv*. (2002). Lviv: V-vo “Papuha” (in Ukrainian).
47. Sheptytskyi, A. (1991). *Pysma-poslannia (1939–1944 rr.)*. I. Stefaniuk (Comp.). Lviv (in Ukrainian).
48. Deville, A. A., & Galadza, D. (2023). *The ‘Lviv Sobor’ of 1946 and Its Aftermath*. Leiden; Boston: Brill (in English).
49. du Prel, K. (1923). *Spirytyzm*. Lwów; Złoczów (in Polish).
50. Kardec, A. (1934). *Księga Duchów*. Wisła: Naładem “Hejnalu” (in Polish).
51. Kwiatkowski, F. (1923). *Spirytyzm czyli obcowanie z duchami*. Poznań (in Polish).

Стаття: надійшла до редакції 21.10.2025  
прийнята до друку 07.11.2025