

УДК 261.7+273

Ігор Загребельний

До проблеми власного еклезіального проекту Гавриїла Костельника

Стаття пропонує реконструкцію еклезіальних поглядів українського філософа і богослова Гавриїла Костельника (1886–1948 рр.) у пізній період його творчості та церковної діяльності. Автор вважає, що головними чинниками, які вплинули на формування цих поглядів, стали модерністські засади мислення Костельника, 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 нього специфічною формою вираження своїх 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.

Ключові слова: Гавриїл Костельник, Українська греко-католицька церква, Галицька митрополія, Російська православна церква, католицький модернізм

Ihor Zahrebelnyi

Regarding the personal ecclesiastic project of Havryil Kostelnyk

The article reconstructs ecclesiastic beliefs of Ukrainian philosopher and theologian Havryil Kostelnyk (1886–1948) within late period of his work and church activities. The author considers that the major factors that influenced the formation of these views were modernist ways of thinking of Kostelnyk, as well as his ambitious character that was extended for the entire Greek Catholic Galician Metropolitanate. It was modernist and doctrinal relativism and the fact that he believed in messianic significance of Galician Metropolitanate that made Kostelnyk reject Primacy of the Pope and wish to separate Galician Metropol-

tanate from Rome. Orientation to Eastern Orthodoxy became for him a specific form of expression of his modernist views. Kostelnyk wanted to turn Galician Metropolitanate not simply into Autocephalous Orthodox Church but into “modernist Autocephalous Orthodox Church”. Kostelnyk had to give up on complete autocephaly due to occupation of Western Ukraine by Soviet troops and intention of Communistic government to join Galician metropolis with Russian Orthodox Church (ROC). Under such conditions Kostelnyk worked out a concept to use the Galician Metropolitanate as catalyst for the modernization of the entire Russian Orthodox Church and as well as the implementation of an ambitious ecumenical program.

Keywords: Havryil Kostelnyk, Ukrainian Greek Catholic Church, Galician Metropolitanate, Russian Orthodox Church, Catholic modernism

За останні два з половиною десятиліття про Гавриїла Костельника було написано і сказано дуже багато. В тому числі з приводу його конфесійної позиції. Та більша частина поданої інформації – це лиш рециркування кліше, які постали невдовзі після смерті суперечливого мислителя і релігійного діяча.

Ми можемо виділити три основні типи таких кліше. Перший представляє претензійну позицію Московської патріархії (у релігійній площині) та Росії (як держави) на геополітичне і цивілізаційне панування над Україною – у світсько-політичній площині. Тут, Г. Костельник постає як зразковий “борець за православ’я”, є важливою постаттю у процесі “воз’єднання” України з Москвою. Це “воз’єднання” полягає, зокрема, у конфесійній гомогенізації України відносно Росії, а також у протистоянні тим силам та ідентичностям, які прагнуть відірвати Україну від “єдиновірної” Росії: католицизму, “фашизму”, “буржуазному націоналізму” (як видозміні іноземного “фашизму”) тощо. Фактично з часу смерті, в офіційній риторичі Російської православної церкви (РПЦ), постать Г. Костельника інтерпретувалася у контексті здійсненого Москвою (тоді ще комуністичною) “визволення Галичини від папського іга і фашистського гніту” [1, с. 28]. Цікаво, що подібним чином його інтерпретували і в світському радянському дискурсі (засадничо антирелігійному):

4.1. Богословська і релігієзнавча думка

Костельнику дарувалося прощення як тому, хто добре усвідомив “хибність своєї поведінки в роки гітлерівської окупації і зрадницьку роль греко-католицької церкви” [2, с. 260].

Другий тип кліше належить українській греко-католицькій стороні, для якої власна ідентичність включає антикомунізм і неприйнятність московського контролю над Україною. Відповідно до цього кліше, Г. Костельник – це подвійний зрадник (віри і народу). Таке сприйняття його особи простежується у віршованих рядках, залишених о. Степаном Ратичем під час ув’язнення за відмову перейти до РПЦ: “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” [3, с. 12–13]. Простота, “народність” цитованих рядків чудово передає настрої багатьох галичан, для яких окупаційна дійсність неминуче оцінювалася через подібні категоричні судження.

Третій тип кліше також належить греко-католицькій стороні, але полягає у спробах частково виправдати Г. Костельника, зобразивши його не так зрадником, як жертвою обставин. Ось, наприклад, характерні рядки одного з номерів журналу “Патріархат” за 1987 р.: “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” [4, с. 17].

Окремо слід згадати думку, яка з’явилася за часів незалежності серед прихильників українського автокефального проекту (у тому чи іншому інституційному форматі). Її можна передати формулою “Борець за православ’я мінус симпатик єдності України з Росією”.

Кожна з перелічених позицій, якою б заангажованою вона не була, по-своєму містить частку істини. Одначе їхнім спільним недоліком є неврахування складності поглядів Костельника і, передусім, того, що він, погоджуючись на співпрацю з РПЦ і радянськими спецслужбами, переслідував цілі, за якими виднілися власні еклезіальні міркування.

Спроби дослідження постаті Г. Костельника з урахуванням своєрідності його переконань уже були здійснені. Одна з них належить Наталії Мадей – автору дисертації, яка намагається розкривати конфесійні прагнення мислителя у контексті еклезіального статусу східних католицьких церков [5]. Історик Олександр Пагіря продемонстрував, що врахування своєрідності ідей і мотивації Г. Костельника, його “амбіційних схильностей” і прагнень “реалізувати своє бачення майбутнього УГКЦ” [6, с. 11] може непогано послужити при вирішенні інших питань (наприклад, специфіки відносин Г. Костельника з націоналістичним підпіллям). Найбільш вдало, на нашу думку, вплив неординарних поглядів філософа на його участь в подіях довкола Львівського псевдособору проаналізував о. Олег Гірник – автор численних статей та ґрунтовної передмови до збірки Костельникових творів “Ultra posse” [7]. Одначе, попри наявність згаданих позитивних зрушень, крапки у дискусії про еклезіальні прагнення Г. Костельника поставлено не було. А це говорить про актуальність подальшої роботи у відповідному напрямі.

Потрібно зауважити, що дослідження означеної проблеми є непростим і приречене на певну гіпотетичність, що зумовлено суперечливістю поглядів Костельника (яку він сам до кінця не усвідомлював), їхнім динамізмом, а також тим, що він не завжди відверто висловлював свої думки, вдавався до самоцензури або ж маніпулятивних тверджень. Названі обставини змушують зважати на те, що будь-яка реконструкція поглядів Г. Костельника завжди вимагатиме від дослідника гіпотетичних формулювань: маючи перед собою лише окремі фрагменти (факти про дії та

4.1. Богословська і релігієзнавча думка

висловлювання), він муситиме їх поєднати, аби на цій основі вибудувати більш-менш цілісний ескіз. Тому метою нашої статті є запропонувати одну з можливих реконструкцій бачення Костельником оптимального майбутнього Галицької митрополії у ширшому еkleзіальному контексті.

Говорити, що Г. Костельник розпочав діяльність по відриву Української греко-католицької церкви (далі – УГКЦ) від Риму, виключно через тиск радянських спецслужб, – хибно, бодай з огляду на свідчення представників греко-католицької сторони. Так, Йосип Сліпий стверджував, що останній буквально вихвалявся своїми планами “виступу проти Риму” ще в часи німецької окупації; стратегія цього “виступу” мала бути задіяною одразу після смерті Андрея Шептицького [8, с. 133]. Але навряд чи плани відриву від Риму означали прагнення “воз’єднати” Галицьку митрополію з Московською патріархією. Як було сказано, Г. Костельник бажав реалізувати власний еkleзіальний проект. Окупація Галичини радянськими військами і ставка комуністичної влади на ліквідацію УГКЦ створили нові умови, які не дозволяли йому втілити свої прагнення сповна і, водночас, робили майже неможливим відмовитися від них: Г. Костельник був змушений працювати над здійсненням свого проекту у викривленій формі і, в процесі праці, редагувати його відповідно до нових обставин.

Уже 1926 р., в рефераті “Нова доба нашої Церкви”, Г. Костельник наділяє український греко-католицизм месіанським значенням, говорить про “світове післанництво унії” [9, с. 4]. Мислитель прагне посилення суб’єктності греко-католицизму, котре рівнялося б “реставрації становища давньої Візантії” [9, с. 14]. Необхідною для цього передумовою він називає “вироблення живої, одушевляючої ідеології унії” [9, с. 6]. Вагомим кроком до створення такої “ідеології” Г. Костельник вважав Велеградські з’їзди, що проходили перед Першою світовою війною та в міжвоєнний час. Зауважимо, що тоді, 1926 р., у браку

суб'єктності українського греко-католицизму він вважав винним не Рим, а самих греко-католиків: “А так по совісті мусимо сказати, що винні ми самі. Рим ніколи ніяких обмежень східного характеру не накладав нам, одначе він не може витворити нашої самостійності в житті” [9, с. 12]. Невдовзі його позиція з цього приводу почала змінюватися, аби врешті-решт трансформуватися у діаметрально протилежну. У своєму виступі на Львівському псевдособорі Костельник звинуватить Рим навіть у тому, що галицькі греко-католицькі єпархії не могли дійти між собою згоди і “одна одну вічно оскаржували” [10, с. 68].

Проводячи лінію світоглядного розвитку від настанов “Нової доби нашої Церкви” до ідей, властивих Г. Костельнику в останні роки життя, варто зважати на два моменти: чинник католицького модернізму і хворобливу амбітність мислителя. Про модернізм свідчили уже його сучасники. За словами о. Івана Гриньоха, Костельник “був відомий зі своїх у теології ліберальних і модерністичних переконань” [11, с. 167]. Розгорнуту аргументацію на користь ідентифікації Г. Костельника як модерніста наводить О. Гірник [7, с. 66–83]. Окремі модерністські міркування філософ демонструє вже у “Границях демократизму” (1918 р.). У 1925 р. між Костельником та Сліпим розгорається полеміка з приводу Томи Аквінського і схоластики загалом. Антитомістична позиція Г. Костельника вкладається в русло його показового “восточництва”. Та водночас слід пам'ятати, що скепсис у бік спадщини Ангельського Доктора є характерною рисою католицького модернізму, у межах якого “схоластика і томізм розглядалися як позбавлені життя замкнені і статичні системи” [12, р. 253], були “одним із чинників, що заважають подальшому розвитку Католицької церкви і її відкритому діалогу з сучасним світом” [13, с. 92]. Офіційний Ватикан відповідав симетричним чином. Енцикліка “Pascendi Dominici gregis” (1907 р.), *motu proprio* “Sacrorum Antistitum” (1910 р.) та “Doctoris Angelici” (1914 р.) – всі ці до-

4.1. Богословська і релігієзнавча думка

кументи підносять св. Тому на щит антимодерністського спротиву. Поєднуючись зі здобуттям слави опального богослова, на діяльність якого звернув увагу Ватикан, антитомізм посприяв кристалізації модерністської позиції Г. Костельника. На початку 30-х рр., поруч зі зростанням критичних щодо папського примату і римського централізму настроїв, філософ демонструє властиву для модерністів тенденцію підлаштовувати доктринальні засади віри під нормативність секуляризованої раціональності. У 1945 р. він уже заперечує непомильність церкви, Вселенських соборів, Біблії [7, с. 82], тим самим демонструючи радикальний доктринальний релятивізм.

Гірнику О. вдалося відшукати й іншу провідну рису творчості і практичної діяльності Г. Костельника – надмірну амбітність, закорінену в етнічному походженні. “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” [7, с. 42–43]. Недоліком українського греко-католицизму Костельник вважав “внутрішню неопределеність, несамостійність у житті, сліпе й необмежене підлягання чужим впливам” [9, с. 10]. Та в цьому і подібних твердженнях потрібно бачити, передусім, проектування на український греко-католицизм пошуку/вибудовування власної ідентичності.

Костельникова амбітність дозволяє пояснити ряд речей. І те, чому у міжвоєнний час він обрав “восточницький” табір. І те, що він не обмежувався власними модерністськими пошуками, а ставив вимогу створення “нової філософії” перед усією церквою – спершу Галицькою митрополією, а потім і РПЦ. Дослідник О. Гірник пропонує поглянути крізь призму цієї амбітності і на мотиви участі богослова в спробах радянської влади ліквідувати УГКЦ. Наголошуючи на “амбіційному характері і месіанській свідомості Костельника”, О. Гірник висуває наступну гіпотезу:

“Скликавши нелегітимний “собор” і продемонструвавши таким чином свою лояльність до більшовиків, Г. Костельник, можливо, мав намір розпочати підготовку культурного підґрунтя для широкомасштабної Унії “нового стилю”, яка мала охопити не лише Україну, але й Росію” [7, с. 41–42]. Слід, щоправда, наголосити, що Костельникова “унія нового стилю” мала бути чимось принципово відмінним від унії у католицькому розумінні. У рефераті (від 3 серпня 1945 р.) присвяченому перспективам “воз’єднання” УГКЦ із РПЦ мислитель чітко говорить про необхідність змінити ситуацію так, аби “православна церква змагала до “унії”, як це робила Римська церква, тобто, щоб притягла до себе спершу хоч би тільки деякі частини Римо-католицької церкви (залишаючи їм їх обряд)”. У тій же праці він твердить, що галицькі уніати повинні не просто “повернутися” до РПЦ, але й перетворити її у “наймодернішу, найживішу християнську церкву, яка притягала б до себе всі інші християнські церкви” [13, с. 138–139].

З урахуванням гіпотези про “унію нового стилю” цікаво поглянути на риторику Г. Костельника під час Наради глав і представників автокефальних православних церков (липень 1948 р.). В ході обговорення присвяченої римо-католицизму резолюції, богослов запропонував виключити з її тексту “все те, що говориться про догму”. На його думку, постанова мала концентруватися передусім на “агресії” Риму проти православних, тим самим показуючи його у непривабливому світлі, але уникаючи речей доктринального характеру [15, с. 226]. Цілком імовірно, що Г. Костельник цілеспрямовано прагнув проігнорувати догматичну складову, аби вона, провокуючи доктринальну полеміку, не заважала екуменічному процесу. Ще у “Новій добі нашої Церкви” мислитель намагався применшити значення догматичних відмінностей між Заходом та Сходом. Для нього вони були “марними дрібницями” [9, с. 9]. З огляду на релятивізм, який Костельник демонстрував у середині 40-х рр.,

4.1. Богословська і релігієзнавча думка

виглядає цілком логічно, що “унія нового стилю” мала просто ігнорувати “застарілі” розбіжності, концентруючись, натомість, довкола “наймодерніших” ідей.

Вочевидь, плануючи свій “виступ проти Риму” ще до повернення більшовиків, Г. Костельник мав візію перетворення Галицької греко-католицької митрополії на цілком автокефальну церкву, і саме така – незалежна – вона мала включитися в ширший екуменічний проект, метою якого була “реставрація” того, що він називав “давньою, дійсно католицькою церквою” [7, с. 42]. Але повторна радянська окупація внесла у плани Костельника радикальні зміни. Він не міг не враховувати нових політичних обставин і навряд чи сподівався на те, що Галицька митрополія найблищим часом перетвориться на цілком незалежну церковну структуру. Свідчення про такі плани Костельника існують. Але наскільки вони об’єктивні?

Розглянемо декілька прикладів. У одному зі звітів НКДБ за серпень 1945 р. говориться, що Г. Костельник “налаштований модернізувати православ’я – мати відокремлену, національну українську церкву” [13, с. 264]. Інший документ НКДБ приписує йому “прагнення до створення в західних областях України своєї т. зв. Модернізованої православної церкви зі збереженням уніатських обрядностей” [6, с. 398]. Автокефальних прагнень богослова побоювалися і в РПЦ. Поставлений єпископом Львівським і Тернопільським Макарій Оксіюк переконував радянські спецслужби, що залишати за колишніми греко-католицькими єпархіями хоч якісь особливі права дуже небезпечно, оскільки “при першій нагоді Костельник та його “брати” можуть таке становище використати для якогось іншого експерименту, як, наприклад, Полікарпівщина на Волині та Липківщина на Україні” [16, с. 116]. Наведені “звинувачення”, попри їхню категоричність, все ж варто піддати критиці. Відносини між Костельником та єпископом Макарієм були напруженими, а це змушує скептично ставитися до свідчень останнього. Що

стосується цитованих звітів НКДБ, то тут слід брати до уваги загальну атмосферу, що панувала у подібних документах: згущення барв, цілеспрямоване перебільшення небезпеки об'єктів спостереження, елементарне нерозуміння змісту тих ідейних та культурних явищ, які вважалися ворожими. Навіть у свідченнях інформаторів були наявними “штучно сконструйовані з кон'юнктурною метою компоненти” [17, с. 123].

Костельник міг мріяти про створення незалежної церковної структури у майбутньому – коли з'являться сприятливі політичні умови. Тим не менше, він усвідомлював, що у другій половині 40-х рр. поглинення Галицької митрополії РПЦ було неминучим. Врахування цієї обставини змушувало його висувати скромніші вимоги, задоволення яких він вважав реальним: збереження окремих обрядових особливостей, національних рис (українська вимова церковнослов'янської) та регіональної специфіки кліру (зведення до мінімуму числа “завезених” священників, висвячення у єпископи лише місцевих). Водночас усвідомлення неминучості підпорядкування Галицької митрополії Москві компенсувалося мріями про модернізацію усієї РПЦ та реалізацією проекту “унії нового стилю”. Виразним свідченням на користь цієї тези є те, що вже під час першої зустрічі з Московським патріархом Алексієм Г. Костельник говорив про необхідність модернізації РПЦ, оскільки “у тому вигляді, в якому вона існує зараз, її не можна пропонувати культурним людям” [18, с. 290].

Підводячи попередній підсумок можемо говорити, що еклезіальний проект пізнього Костельника передбачав три етапи. На першому етапі Галицька греко-католицька митрополія пориває з Римом і приєднується до РПЦ, зберігаючи при цьому свої обрядові і культурні особливості. На другому відбувається модернізація Галицької митрополії, а через неї – і усієї РПЦ. На третьому модернізована РПЦ, опираючись, зокрема, і на колишніх галицьких греко-католиків, стає центром екуменічного тяжіння, приєднує до себе частину римо-

4.1. Богословська і релігієзнавча думка

католиків, а потім і всю західну церкву (за умов відмови від папського примату).

Якою ж саме була висунута Г. Костельником програма модернізації? Насамперед згадаємо про його наполягання на необхідності створення “нової філософії”. Якраз у рік проведення Львівського псевдособору, пишучи працю “Священик наших часів”, він категорично заявляє: “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” [7, с. 62–63]. Костельник покладав на “нову філософію” дуже великі надії і бачив у ній не лише засіб від подальшої секуляризації, але й інтелектуальне підґрунтя для об’єднання церков.

Однак надії ці викликають дуже великий скепсис. “Нова філософія”, якої прагнув мислитель, була проекцією модерністських засад його мислення. Один із радянських агентів, що стежили за Костельником, так охарактеризував його погляди: “Творець “нової” філософської системи (витончений ідеалізм з крайнім матеріалістичним відгалуженням, чого він не помічає). Здається, і сам вірить у власну “філософію”. (...) Кожної неділі виголошує проповіді на філософські теми. У проповідях Бог фігурує на других ролях. На перший план виступає “природа” [17, с. 130]. Хоч ця характеристика належить людині, котра мислила категоріями діамату і навряд чи глибоко розуміла весь інтелектуальний контекст, вона чудово передає еклетицизм поглядів пізнього Костельника, котрий, вивчаючи вплив на релігійність матеріалістичних і раціоналістичних світоглядних установок, врешті-решт сам став їхньою жертвою. Сумнівно, що вибудована у подібному стилі “нова філософія” мала б відчутний контрсекуляризуєчий ефект (не кажучи вже про об’єднання церков).

Інший вагомий пласт міркувань Г. Костельника щодо модернізації РПЦ стосується обрядових питань. Він, як було ска-

зано, прагнув зберегти окремі обрядові особливості Галицької митрополії. Однак цим справа не вичерпувалася. На його думку, ні богослужбове життя, ні інші виміри обряду РПЦ не відповідали вимогам часу. У “Священнику наших часів” він пише, що “богослужіння в православній церкві пристосовані до давніх часів, коли загал народу був неграмотний”, і радить переймати окремі елементи богослужбового життя та канонічного устрою Римської церкви [7, с. 38]. Однією з пропозицій Костельника стає запровадження читаних Літургій. Зауважимо, що ця пропозиція сильно контрастує з риторикою галицьких “восточників” міжвоєнного часу, для яких читана Літургія була одним із найбільш небажаних проявів “латинізації”. Противник “восточників” – єпископ Григорій Хомишин –навіть згадував про комічну ситуацію, коли декілька священників замість того, щоб просто читати Літургію звичним, тихим голосом, “кричали” її, аби таким гібридизмом хоч якось відмежуватися від неприйняттого, на їхню думку, запозичення [19, с. 24–25]. Позиція пізнього Костельника була радикально відмінною від класичної “восточницької”. Пропозицію запровадження читаних Літургій він обґрунтовував прагматичними душпастирськими міркуваннями, зокрема необхідністю відправляти євхаристійне богослужіння щодня: “Минули ті часи, коли церква могла бути зачинена цілий тиждень, а відчинена тільки в неділю і свято. Нині священник мусить служити у церкві щодня, деколи навіть і рано, і ввечір, а ця нова практика тягне за собою і деякі нові адаптації в обряді як наприклад читана Служба Божа” [14, с. 375].

Важливу роль для Г. Костельника мало реформування зовнішнього вигляду священників. До цього питання він також підходив двояко. З одного боку, обґрунтовував необхідність збереження чинного зовнішнього вигляду галицького духовенства – писав про потребу зберегти звичай носити коротке волосся і голити бороду, використовувати підрысник латинського типу,

4.1. Богословська і релігієзнавча думка

не носити підрясник під час буденних справ, використовуючи при цьому костюм із колораткою [14, с. 137]. З іншого боку, бажав аби галицькі звичаї перейняла вся РПЦ, позаяк вони “краще достосовані до нинішнього світу” [14, с. 372]. Звичний вигляд духовенства РПЦ Костельник вважав таким, що “не є достосований до нинішнього вигляду інших людей”. “Нехай, – підсумовував Костельник, – 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” [14, с. 137–138]. Цікаво, що як приклад неохайності він вказував єпископа Макарія. Це вдало ілюструє характер їхніх відносин.

На Костельників підхід до зовнішності священників можна поглянути крізь призму змін, які відбулися у римо-католицькому середовищі на загальній хвилі реформ, що пройшли після Другого Ватиканського собору. Тоді суттєвих змін зазнало літургічне облачення: романську казулу витіснила більш проста готична, зазнав спрощення фасон альби, зникли такі елементи як амікт і маніпул. Видозмінилася і площина відзнак нижчого та вищого духовенства. Майже зникло вистригання тонзури у ченців. Священники стали відмовлятися носити у позабогослужбовий час не лише сутану, але й звичайний строгий одяг із колораткою. Окремі зміни і по сьогодні зазнають критики. Причому не лише з боку традиціоналістичних кіл, але й з боку церковної влади. У 1994 р. Конгрегація зі справ духовенства видала “Керівництво з способу життя і служіння пресвітерів”. Один із параграфів документа 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” [20].

Костельник вважав доцільним наслідування священниками РПЦ чинного вигляду галицького духовенства. Але чи зупинився б він на цьому, якби не загинув 1948 р. і став свідком реформування латинської церкви? 1945 р. він писав: “У наших часах усяка кастовість геть зникає, отже, й духовенство мусить скинути з себе всі познаки, які нагадують його кастовість” [7, с. 82]. Із такою настановою Г. Костельник міг би стати гарячим симпатиком не лише реформи зовнішнього вигляду римокатолицького духовенства, але й інших проявів егалітаризму постсоборних реформ (ліквідація вівтарних перегородок, зміна літургійної орієнтації священника з *ad orientem* на *versus populum* тощо). Цілком можливо, що Г. Костельник вимагав би подібних змін і в РПЦ. За два роки до смерті, пишучи про потребу запозичення РПЦ окремих римокатолицьких елементів, мислитель задавався питанням: “А чи православна церква дозріла до того? Чи її фанатики не зчинять бурю: “Щоб ми щось приймали від еретиків-римлян? Ми православні саме тому, що ми задержали всю благочестиву старовину, а римляне все попсували (испортили)!” В дійсності, так могли б говорити тільки наївні священники, 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?” [7, с. 40–41]. Подібне невдоволення могло б лунати і через

4.1. Богословська і релігієзнавча думка

відмову наслідувати реформи архієпископа Аннібале Буньїні. Незадоволення Г. Костельника викликав також притаманний церковному життю “святий консерватизм, який не раз доводить аж до сплісності” [7, с. 72]. Така настанова була характерною для мислителя і тоді, коли він належав до Католицької церкви, і після переходу до РПЦ. Промовистим свідченням того, що Костельник не хотів рахуватися з цим “святим консерватизмом”, була, направлена Московському патріарху, пропозиція дозволити священникам-целібатам одружуватися, залишаючись у сані [21, с. 24]. Та легкість, з якою він пропонував відкинути багатовікові канонічні норми, вражає. Тож можемо припускати, що якби Костельник не загинув і зберігав вектор думок, його міркування про необхідність модернізувати РПЦ стали б ще більш радикальними, аніж в останні роки життя.

Переходячи до висновків зазначимо, що в еклезіальному проекті Костельника можна виділити два компоненти – своєрідні “програму-мінімум” і “програму-максимум”. Перша полягала у збереженні обрядової своєрідності Галицької митрополії, а також у плеканні її відносної автономності (за умов неможливості здобуття повноцінної самостійності). Друга – у використанні Галицької митрополії як ферменту, здатного призвести до значної модернізації РПЦ і перетворення її на центр екуменічного тяжіння.

Говорити про реалізацію Костельникової “програми-мінімум” можна лише в умовний спосіб. Наталя Шліхта, характеризуючи ситуацію колишніх греко-католиків, звертається до запропонованої діаспорним дослідником Василем Маркусем концепції “Церкви в Церкві”. За її словами, внаслідок підпорядкування Галицької митрополії Московській патріархії “виникла своєрідна “Церква в Церкві”, котра зберегла свої релігійні, культурні і національні особливості, десятиліттями залишаючись чужорідним тілом у складі РПЦ” [22, с. 213]. Г. Костельника, з одного боку, можна назвати архітектором

“Церкви в Церкві”. Та в дійсності ця концепція виникла незалежно від теоретичних напрацювань і вольових зусиль очільника “Ініціативної групи”. Вона зародилася не “зверху”, а “знизу”. РПЦ не прислухалася до вимог Костельника. Водночас його теоретичні міркування не стали і в принципі не могли стати надбанням досить широкого кола колишніх греко-католиків – вони лишилися або в неопублікованих рукописах, або в документах-пропозиціях, підготовлених для радянських спецслужб та ієрархів РПЦ. “Церква в Церкві” виникла завдяки самим механізмам культурного і національного самозбереження тих галичан, які хоч і погодилися “прийняти православ’я”, однак не поспішали відмовитися від своєї ідентичності.

Стосовно ж “програми-максимум”, то вона і не могла бути втіленою. Ця нереалізованість підсумувала трагедію людини, котра заплуталася у лабіринтах світоглядної динаміки першої половини ХХ ст., складних політичних перипетій та власних хворобливих амбіцій. Модерністські погляди, поєднуючись із мріями про особливу місію Галицької митрополії, стали причиною “дрейфу” Костельника від єдності з Католицькою церквою. Але це “дрейфування” не було “наверненням до православ’я” (тим більше – московського). Костельникові прагнення автокефалії можна порівняти зі створенням Чехословацької гуситської церкви, яка у сучасній літературі розглядається як така, що виникла з модернізму [23, р. 111]. Коли ці прагнення зруйнувалися, зіткнувшись з неминучістю підпорядкування Галицької митрополії Москві, мислитель усе ж продовжував плекати надію на “реставрацію дійсно католицької церкви”. Однак така “реставрація” не відходила від модерністського курсу Костельника – під її гаслом він пропонував творення чогось зовсім нового. Врешті-решт його “дрейф” завершився створенням утопії, яка в умовах тоталітарної атеїстичної держави не мала жодного практичного значення.

4.1. Богословська і релігієзнавча думка

1. Садовский Е. Чуют правду (Памяти протопресвитера Г. Костельника) // Журнал Московской Патриархии. 1948. № 11. С. 27–30.
2. Меньковецький Д. Й. Антинародна діяльність уніатської церкви напередодні і в роки Великої Вітчизняної Війни: дис. ... канд. іст. наук. Львів, 1974. 279 с.
3. Ратич С. Науково-методичні праці священників УГКЦ в підпіллі. Львів, 2009. 62 с.
4. Галів М. Спроба Кремля піднести до лику святих Московської Православної Церкви о. Гавриїла Костельника // Патріярхат. 1987. Ч. 4. С. 17–19.
5. Мадей Н. М. Концепція Української Греко-Католицької Церкви Г. Костельника в контексті історії уніатських церков: дис. ... канд. філос. наук. Львів, 2001. 187 с.
6. Пагіря О. Гавриїл Костельник та ОУН: проблема стосунків (1941–1948 рр.) // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. 2009. № 33. С. 387–416.
7. Гірник О. Пошук ідентичності як “*principium movens*” творчості Гавриїла Костельника // Костельник Г. *Ultra posse*: вибр. тв. Ужгород: Гражда, 2008. С. 17–89.
8. Сліпий Й. Спомини / за ред. І. Дацька, М. Горячої. Львів; Рим: Вид-во УКУ, 2014. 608 с.
9. Костельник Г. Нова доба нашої Церкви. Львів, 1926. 16 с.
10. Діяння Собору греко-католицької церкви у Львові, 8–10 березня 1946. Львів, 1946. 176 с.
11. Гриньох І. Знищення Української Католицької Церкви російсько-більшовицьким режимом // Сучасність. 1970. № 7/8. С. 153–180.
12. Erb Heather M. Modernism and the growing catholic identity problem: Thomistic reflections and solutions // *Studia Gilsoniana*. 2015. July-September. P. 251–283.
13. Долгов Б. Католический модернизм: часть западного модерна или особая реакция на него? // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2012. № 12: в 3 ч. Ч. I. С. 91–98.
14. Ліквідація УГКЦ (1939–1946) // Документи радянських органів державної безпеки. Київ, 2006. Т. II. 804 с.
15. Деяния совещания глав и представителей автокефальных православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви: в 2 т. Москва: Издание Московской Патриархии, 1949. Т. II. 463 с.

16. Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква і Радянська держава (1939–1950) / пер. з англ. Наталії Кочан. Львів: Вид-во УКУ, 2005. 268 с.

17. Веденєєв 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.

18. Ліквідація УГКЦ (1939–1946) // Документи радянських органів державної безпеки. Київ, 2006. Т. I. 919 с.

19. Хомишин Г. Пастирський лист Григорія Хомишина Єпископа Станиславівського до Клира Епархії Станиславівської про византийство. Станиславів, 1931. 40 с.

20. Congregation for the clergy. Directory on the ministry and life of priests. URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_cclergy_doc_31011994_directory_en.html.

21. Волошин Ю. Гавриїл Костельник: три листи до московського патріарха / З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. 2001. № 2. С. 416–429.

22. Шлихта Н. “Украинский” как “не-православный”, или Как греко-католики “воссоединялись” с Русской православной церковью (1940–1960-е гг.) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 4. С. 208–234.

23. Weiß O. Reports from the non-German Speaking Parts of Austria-Hungary. The Reception and Application of the Encyclical Pascendi / ed. by Claus Arnold and Giovanni Vian. Venezia: Edizioni Ca’Foscari, 2017. P. 109–119.