

Віктор Жуковський

Догматичність християнського праксису і постмодерна туга за онтологічним досвідом

(Східнохристиянський погляд на значення догмату
для сучасності)

Висвітлено проблему розуміння природи і місця догматів Церкви і їх зв'язку з християнським життям через призму антропологічно-гносеологічних викликів, які постають перед християнином Постмодерної доби.

Постановка наукової проблеми та її значення. Християнин постмодерної епохи, задумуючись над питанням, чим є догмат і яке його значення для сучасної ліберально-плюралістичної атмосфери суспільства, постане перед парадоксом: християнство, релігія, що проповідує любов і свободу, одночасно є найдогматичнішою релігією світу. Чому лише в християнстві є чіткі доктринальні судження щодо Бога і Його природи, а в інших релігіях, якщо і є *ортопраксія*, то немає *ортодоксії*? [7] Церковні догмати, з одного боку, виражають правди віри Церкви, а з іншого боку, поняття “догмат” для сучасного секулярного суспільства має виразно негативне значення, як виразник сухості, нежиттєвості, того, що протилежне свободі людського духу, на що накинута доктринальні ланцюги обмеженості чи консервативні рамки традиціоналізму, за які заборонено виходити. Отож, головна проблема дослідження полягає у тому, щоб окреслити те, чим насправді для Церкви є догмат і яка його актуальність у контексті постмодерного християнства.

Мета статті. Головна мета — представити головні характеристики природи догмату і його зв'язок з Церковним життям християнина

через призму головних антропологічно-гносеологічних викликів Постмодерної доби.

Аналіз досліджень із проблематики. Вітчизняні богослови цю проблему фактично не опрацьовували. До головних публікацій, де автори приділяють увагу цій проблемі потрібно віднести перш передовсім праці М. Бердяєва [3], Софронія Сахарова [13], П. Євдокімова [6], архимандрита Аліпія [2], у яких автори представляють традиційний святоотцівський підхід до розуміння природи догмату і його відношення до християнського праксису. Це стосується і статей В. Лоського [8], А. Кураєва [7]. У статтях М. М. Дунаєва [5], В. Шльонкіна [14], С. П. Гуріна [4] розглянено аналіз головних викликів Постмодернізму через призму антропологічно-онтологічних проблем.

Виклад основного матеріалу й обґрунтування результатів досліджень

Догмат і його природа. У підручнику з догматичного богослов'я можна дізнатись про те, що слово догмат (з грец. *dokein* — думати, вірити, вважати, чи дієслово в минулому часі: *dedogme* — вирішено, визначено) використовували вже стародавні греки, які ним означували положення, що приймала та чи інша філософська школа, як аксіоми. Догмат для античних філософів — це правила, норми, основи морального закону. Пізніше його використовували і на означення постанов державної влади, наприклад, “догматом” названо наказ імператора Августа зробити перепис населення [2, с. 17].

Поняття “догмат” поступово входить у вжиток у християнських письменників на означення об'явлених Богом істин. Так апостол Павло використовує поняття “догмат” щодо Божого закону (Кол. 2, 14; Еф. 2, 15). У Ранній Церкві воно мало широке значення, охоплюючи не лише правди віри, а й моральні норми. Починаючи з I-ого століття поступово виникає особлива, термінологічно-образна мова, за допомогою якої Церква намагалась виразити і підсумувати живий внутрішній досвід свого боголюдського буття, досвід своєї віри [16, с. 45]. Догматами (*ta dogmata*) перший раз у християнській літера-

турі названі постанови Апостольського собору 50 року: “Якже проходили через міста, передавали їм, щоб берегти ті постанови (*ta dogmata*), що їх були схвалили апостоли і старші в Єрусалимі” (Ді. 16, 4). Ці догматичні постанови чи визначення, вперше захищали свободу християн від юдейських законів, заборон і приписів. Фактично перший християнський догмат наголошував на тому, що “заборонено забороняти” [7]. З IV-ого століття поняття “догмат” використовують вже у вужчому значенні, лише щодо правд віри. Згодом цим словом стали означувати лише ті формулювання істин віри, які обговорювали і прийняли на Вселенських Соборах.

Кожний студент богослов'я знає, що “догмати — це богооб'явлені істини, які містять вчення про Бога і Його ікономію, які Церква визначає та сповідує, як незмінні ... положення православної віри” [2, с. 18]. Богооб'явленість догматів означає, що вони не є плодом діяльності людського розуму, а відкриті Самим Богом, а тому є абсолютними і незмінними істинами. Більше того, для Отців Церкви догмати виражають “вчення Господа і апостолів” [9, с.116]. П. Євдокімов наголошує, що догмати Церкви — євангельські і божественні, оскільки співвідносяться з текстами Святого Письма [6, с. 245]. Догмати, таїнственні істини життя Церкви, як Містичного Тіла Христового у Святому Дусі, у своїй глибині є неосяжною божественною тайною, яку Церква за потреби висловлює через особливі догматичні формулювання. Вже св. Василій Великий це зазначає, розрізняючи між “*dogma*” і “*kerigma*”. “Догмат” тут має протилежне до того значення, яке ми надаємо тепер. Це не є урочисто проголошене Церквою доктринальне визначення, а тайне, не проголошене “вчення”, яке християни зберігали в мовчанні, як священну таємницю свого боголюдського досвіду. Натомість *kerigma*, тобто “проповідь” — це завжди відкрите проголошення доктринального визначення, припис дотримання якогось правила, канонічний акт чи всенародна церковна молитва [8, с. 132]. П. Євдокімов зазначає, що “Церква створила металогічну, антиномічну мову догматів, яка має дивовижну точність. ... Догмати заторкують не ідеї, а божественні реалії і з їхньою допомогою пишуть словесну “ікону”, осягаючи “внутрішнє слово” точ-

но так само, як ікона містить у собі “внутрішню форму” [6, с.247]. Отож, догмати — це словесні ікони, які своїм формулюванням окреслюють і підсумовують живий досвід віри, досвід життя боголюдською істиною. Догмати звернені до нашого ума: це вираження тієї реальності, яка перевищує наше розуміння [8, с. 150-151]. Догматична формула не замінює істини, вона лише окреслює її межі. В певний історичний момент Церква догматично формулює Істину віри і ці формулювання виражають пізнану у світлі Передання повноту, яку ніколи не можуть повністю розкрити. Жива Божественна істина ніколи не може бути до кінця розкрита. “Повнота” і раціональне розкриття виключають один одного. Боголюдський організм Церкви, живучи Істиною-Христом, в Якому “враз із людською природою живе вся повнота Божества, і ви причасні в тій його повноті” (Кол. 2, 9-10). Очевидно, що під повнотою причастя тут розуміється онтологічна участь у Воплоченому Бозі, а не раціональне осмислення Халкедонського догмату. М. Бердяєв зазначає, що догмати не виражають кінцевого і остаточного знання про Божественне Буття. Вони самі собою ще не є знанням, хоч і мають велике значення для пізнання, яке осягаємо у духовному досвіді. Пізнання узгоджується з догматами не у сенсі підлеглості зовнішнього знання богословським доктринам, а в значенні звернення до духовного онтологічного досвіду, як джерела богопізнання. Пізнання — свободне, але свобода пізнання повинна привести до джерела життя. Догмати символічно виражають певні події духовного світу, які допомагають пізнати цей світ [3]. Саме тому Х. Яннарас зазначає, що раціональне пізнання догматичних формулювань істини у жодному разі не є пізнанням самої істини [16, с. 47]. Іншими словами, мати глибокі знання з догматичного богослов'я не означає глибинно пізнати істини догматів. Водночас, заперечення “догматичності” є відкиданням можливостей розуму осмислити і словесно виразити свій духовний досвід. Адогматизм рівнозначний беззмістовності, це проповідь незнання, яка таїть небезпеку релятивізму та нігілізму.

Встановлений Церквою догмат, під видимістю частинного знання, кожного разу знову відкриває доступ до тієї Повноти, поза якою неможливо знати та сповідувати Богом об'явлену Істину. Догмати —

це виразники істини, певний засіб, інструмент, який дає можливість брати участь у Переданні Церкви, своєрідний свідок і словесний виразник Передання, його зовнішня грань, вузькі ворота, які ведуть до пізнання Істини. Передавання догматичного передання — це не просто передача знань про Бога, а насамперед — передавання невимовного досвіду шляху богопізнання. Головними вказівниками на цьому шляху і є догмати.

Догмат — це передовсім визначення (*ороси*), які огороджують істину, визначаючи межі чи ставлячи прикордонні стовпи передання. Проте вони не виражають повноти істини. Догмат — це не істина у прямому значенні, а вказівка на неї, за аналогією із дорожніми знаками (догмати), дорогою (Церква) і кінцевою метою (Ісус Христос), куди дорога веде. Догмати не є доктринальною системою думки, а шляхом богопізнання, який власне і охороняють догматичні “вказівники”, які оберігають християнський духовний шлях від оманливих манівців лжевчень. Тому, Церква, приймаючи догмат, подає не детально випрацьоване вчення, а лише “головну онтологічну орієнтацію” [7], шлях поза яким, не свобода пошуку, а блукання бездоріжжям з небезпекою остаточної гносеологічної дезінтеграції. *“Православні догмати — це не ланцюги чи кайдани для думки, ... але лише запобіжні визначення, якими Церква хоче поставити людський розум у відповідну перспективу, у якій для нього відкривалась би можливість безперешкодного і безупинного руху вперед, виключаючи небезпеки відхилення вбік, на обманливі шляхи”* [1, с. 35].

Догмат — це певна ікона, яка наче посередник вказує на Первообраз. Іконічна природа догмату вказує, що догмат не обмежує пошук істини, а навпаки допомагає чітко орієнтуватися на шляху до неї. Іншими словами, догмат — це не “колючий дріт, який забороняє виходити за окреслені межі, це радше двері, через які можна увійти у недосяжний і незамінний простір” [7] безконечного богопізнання. Отож, догмат не обмежує свободи у пошуку істини, а навпаки показує, де є правдива дорога до неї, а де — оманливі манівці. І тут дуже важливо не піддатися двом спокусам. По-перше, не отождентити православної віри із захисними догматичними окреслення-

ми, які її оберігають. По-друге, не зводити історію Церкви до історії єресей, з якими вона боролася, оскільки ця історія є історією святих, а не єретиків. Наслідком цих спокус може бути серйозна загроза з боку гностицизму — ототожнення істини з її визначенням, що веде до підміни онтологічного пізнання істини через сопричастя з нею, інтелектуально-індивідуальним засвоєнням цих визначень. Звідси й походить негативне ставлення до поняття “догматизм”, як зведення духовно-онтологічної таїни богопізнання до раціонально-доктринального осмислення догматичних формул [7]. М. Бердяєв, наголошуючи на апофатично-антиномічній природі догмату, зазначає, що “догмати залишаються антиномічними і парадоксальними для розуму, понадрозумними. ... Догмати ... були і залишаться безумством для елліського розуму. Нічого раціонального, зрозумілого для розуму, тобто вираженого в поняттях, у догматах немає. Більш розумні, тобто вмістимі в поняттях, якраз єресі” [3]. Тому необхідно чітко розрізняти між догматичним богослов'ям як академічно-методологічною “бухгалтерією релігійного досвіду” і реальним духовно-онтологічним досвідом, у якому догмати є вказівниками. У онтологічно-гносеологічному контексті розуміння природи і значення догмату Церкви постає питання зв'язку між догматом і християнським прaxisом.

Догмати, мораль і духовно-містичний прaxis християнина. Моральні істини, літургійні, канонічні звичаї і правила ґрунтуються на догматичному вченні. Догматичний вимір богослов'я формує не світогляд християнина — догмати Церкви спрямовують духовне життя у визначеному руслі. Тому зміна своєї догматичної позиції обумовлює відповідну зміну всього ладу духовного життя. Отож, *orthodoxia* визначає *orthopraxi*-ю, і навпаки, морально-духовний подвиг християнина є джерелом правильного ісповідання віри. Так між догматами, які ісповідує Церква і духовними плодами, які це ісповідання породжує є безпосередній онтологічний зв'язок. Церковний догмат, який символічно встановлює вектор шляху до істини, яким рухається християнин, впливає на трансформацію ума подвижника. Щоб досвідно-онтологічно взяти участь у пізнанні істин Божественного Об'явлення, необхідно не догмати пристосовувати до

свого способу сприйняття, а свій ум і серце зробити здатними до пізнання того, що Бог відкрив [2, с. 18-19]. В середині догматичної “огорожі” пізнання богооб’явленої таїни, тобто рівень християнського *гнозису*, що досягається членами Церкви, різний і відповідний до духовного віку кожного. Пізнання істини в Переданні росте в людині, у міру її вдосконалення у святості (Кол. 1,10). Християнин, онтологічно заглиблюючись в істину, яка символічно окреслена догматом, стає досвідченішим щодо віку своєї духовної зрілості [8, с.146]. Саме тому різна догматична свідомість є причиною відмінних духовних шляхів богопізнання. Ми ніколи не могли б підійти до розуміння суті духовного життя, якщо б не враховували догматичних рамок, які його окреслюють. Одна догматична свідомість формує одну морально-духовну парадигму християнського шляху до богоподібності, інша — іншу. Важливо простежити глибинний буттєвий зв’язок між вірою, поєднаною з догматичною свідомістю, і християнською мораллю, між догматами і заповідями: *“Коли ви перебуватимете в моїм слові, ви дійсно будете учнями моїми і спізнаєте правду, і правда визволить вас”* (Йо. 8, 31-32). З одного боку, глибина і досконалість християнського віровчення відкривається людині в міру її духовного росту, в міру виконання нею євангельських заповідей, а з іншого боку, пізнання Божих істин звільнює подвижника від влади гріха. Без віри неможлива стійка моральність. Спотворення догматичної свідомості часто призводить до морального розкладання. І навпаки, порочність морального життя веде до зацьмарення і спотворення догматичної думки [13, с. 60]. Промовистими є слова святого св.Кирила Єрусалимського: *“Сутність богочитання полягає в таких двох речах: в точному пізнанні догматів благочестя і в добрих ділах; догмати без добрих діл неприємні Богу, не приймає Він і діл, якщо вони основані не на догматах благочестя. Бо, яка користь — добре знати вчення про Бога, і безсоромно блудодіяти? З іншого боку, яка користь — бути таким, як потрібно, повздержливим, і нечестиво богохульствувати? Ось чому пізнання догматів і чування душі є великим набутком”* [12, с. 43]. Не можна відділяти сферу догматичної свідомості Церкви від духовного життя її членів. Онтологічно —

це одне ціле. Тому єретик — це не лише той, хто спотворює правди віри Церкви, а також той, хто за словами, св. Варсонуфія “не зберігає Христових заповідей”. Догмати є основою моралі, вони є вказівниками на шляху до осягнення спасительних обітниць, даних Богом в Об’явленні. Більше того, св. Григорій Ніський навіть наголошував на тому, що догмат є вищим і важливішим від заповіді [2, с. 27].

Розрізняючи між духовно-досвідним значенням догматів та їх раціонально-академічною інтерпретацією, М. Бердяєв зазначає: “Неможна змішувати і ототожнювати догмати Церкви з догматичним богослов’ям, з богословськими доктринами. [...] Істина догматів є істиною релігійного життя, [...] досвіду. Зміст догматів — [...] релігійно-містичний, він виражає сутність духовного життя. Лише в богословських доктринах догмати набувають раціоналістичного характеру і нерідко [...] з наївним реалізмом і натуралізмом. Догмати — спасительні і потрібні для життя бо позначають духовний шлях, який є істиною і життям, а зовсім не тому, що для спасіння і життя необхідне ісповідування якихось доктрин і вчень. [...] Догмати — містичні факти, факти духовного досвіду і духовного життя, позначення релігійно-реальних зустрічей з божественним світом, а не богословські доктрини. Догмати — символи, які позначають духовний шлях і містичні події, які звершуються на цьому шляху. [...] Догмат — не вчення і не доктрина, а символ, [...] який виражає абсолютні і центральні за своїм значенням події духовного світу. Догмат символізує [...] духовний досвід і духовне життя, [які] не є душевними переживаннями людини, [...] а — самою онтологічною реальністю, самим першожиттям, першобуттям. Св. Атанасій Великий боровся з Арієм не за доктрини і вчення, а за життя і за істинний шлях”. Тому М. Бердяєв зауважує, що “догматичні формули викривають не хибні вчення, а хибну спрямованість духовного досвіду, спотворення духовного шляху. Догматичні формули говорять про те, що несе з собою життя, а що несе смерть. Біда не в тому, що єресь — це хибні вчення, біда у тому, що вони означають спотворення ду-

ховного досвіду. Єресі [...] є хибним шляхом людського духу, на якому людина не може досконали поєднатися з Богом, є хибна символіка подій духовного світу. [...] Догмати вказують на події духовного світу, які мають загальне значення, в яких відкривається єдність і цілісність духовного світу, на противагу розірваності і випадковості подій світу душевного і природного" [3]. Саме завдяки останньому зауваженню М. Бердяєва можемо безпосередньо говорити про універсальне значення догмату для людського досвіду онтологічної переміни і прямої участі в Божественному житті.

Догмат і Постмодернізм. Щоб зрозуміти чому і наскільки догмат є буттєвим вказівником для сучасної людини потрібно проаналізувати головні риси доби постмодернізму, у якій живе сучасний християнин, зокрема в його антропологічно-гносеологічному ключі. Зупинимось лише на онтологічних викликах, які ставить перед християнином Постмодерна доба. Це стосується головно двох питань: 1) досвіду пізнання істини і 2) досвіду внутрішньої цілісності людини.

1. Досвід пізнання істини. На зламі модерної і постмодерної епохи, приходять усвідомлення, що людина нездатна раціонально відповісти на головні питання сенсу життя і пошуку істини. Постмодерна епоха заперечує існування будь-якого універсального рішення, відкидає одну можливу раціональну систему — мета-наратив, об'єктивне пізнання буття. Істинне буття заховане у суб'єктивних відчуттях людини [14]. Це призводить або до констатації рівноправної багатоістинності, або до новітнього постмодерного агностицизму. Проголошується кінець метафізики, причиною чого є відкидання можливості пізнання істини та існування істини взагалі. Це натомість є наслідком браку глибинного онтологічного досвіду у християн, які, переживаючи буттєве спілкування з Самою Істиною, мали б свідчити про це так, як це робили апостоли і Святі Отці Церкви. Це не раціональне знання, а буттєве пережиття істини. Звичайно, якщо немає свідчення онтологічного досвіду істини, то будь-які декларативно-доктринальні формулювання істини нездатні заперечити тим, хто заявляє, що нема "істини", немає "вічних цінностей", немає "священних ідеалів", немає "великого минулого", яке до чогось там зобов'язує" [10].

На зміну раціональному триумфалізму з його концентрацією уваги на науково-технічному прогресі (НТП), приходять гносеологічна невпевненість. Головним критерієм в оцінці будь-якої релігійно-філософської системи стає практичний досвід, який є головним суддею, що підтверджує, не підтверджує чи повністю заперечує інші досвіди. Тому авторитет традиції, яка, не забуваймо, є досвітньо-онтологічним феноменом, не приймають до уваги. Постмодерна “релігійність”, поєднує у собі жорстку прагматику в сфері пізнаваного і повну свободу вибору альтернатив у сфері непізнаваного. Якщо немає прикладу онтологічного досвіду, який є критеріальною підставою для життя у Церкві, то головним критерієм в оцінці будь-якої релігійної системи стає практичний досвід, який застосовують в оцінці того, що через онтологічну обмеженість своєї природи не здатні оцінити. Ця духовно-досвідна упослідженість загострюється моральним виродженням, втратою правдиво людських цілей і критеріїв життя, спрямуванням до вдосконалення людськості. Постмодерна онтологічно-гносеологічна упослідженість щодо буттєвих орієнтирів у житті спричинює постійну непевність, невизначеність, релятивізм, який іде в парі з “багатоістинністю”. У кожного своя суб’єктивна істина базована на т.зв. “вирішальному досвіді” людини, яка, не будучи здатною пізнати, чим є онтологічний досвід, який все визначає, заміняє його практицизмом. Цей у свою чергу ж деконструє вічні цінності життя (любов, справедливість, красу і тощо), “вибираючи” кращий для себе досвід, той, який зацікавляє гедоністичними спокусами, а не веде до онтологічного переображення, до повноти богоподібності, буттєво єднаючи “образ Божий” зі своїм Божественним Первообразом. Онтологічний досвід звершується у найглибших і відповідно найбільш визначальних пластах людського нутра, які є основою для розмаїття інших (поверхневіших) психологічно-тілесних процесів. Онтологічний досвід полягає у двовекторному процесі єднання людського буття, як зі своїм трансцендентним Божественним Триєдиним першоджерелом, Яке є абсолютною єдністю (Йо.17, 21), так і з самим собою, як “образом і подобою Божою”. Ці два вектори виражають два буттєво нероздільні процеси, і саме вони є правдиво “вирішальним”

досвідом, критерієм для оцінки адекватності інших досвідів, і практичного також.

Як зазначає Ж. Рюс: *“Порожнеча цінностей, виснаження смислу”, “розпад основ” — з одного боку, а іншого боку — “потреба орієнтованого розвитку, такого собі духовного поступу” привели до того, що релігія “перестала втрачати позиції у сучасному світі”* [11, с. 628]. Духовно виснажена і онтологічно дезорієнтована людина починає шукати вказівників істинного шляху її буття. Туга за онтологічним досвідним пережиттям Бога, який можна назвати дівственною буттєвою “органікою” людської природи, призводить до суб’єктивних пошуків свого “вирішального досвіду”. У буттєво “сліпому” пошуку “вирішального” досвіду відбувається деконструкція попереднього досвіду Церкви, який постмодерніст нездатний збагнути і відкидає його. Саме в цьому сенсі постмодернізм має богоборчу форму. Бог помер для безбожного світу тому, що відсутній особово-онтологічний досвід Божественної реальності. Парадоксальна ситуація: переслідуючи абсолютну і єдину істину у постмодернізмі, можна углядіти тугу за Абсолютом, у вигнанні сакрального смислу — небайдужість до нього [4].

2. Досвід внутрішньої цілісності людини. Гносеологічний хаос і дезінтеграція нероздільні з іншою стороною постмодерної проблеми людини: її онтологічною дезінтеграцією. Єдність, цілісність чи інтегральність — ідеал людського буття, яка створена на образ і подобу єдиного Бога. Єдність з Богом і внутрішня цілісність — залежні виміри внутрішньо-людського становлення і боголюдського взаємовідношення. На противагу цьому, постмодернізму характерна спрямованість на руйнування єдності творіння і Творця, на розрив зв’язку між ними, що призводить до внутрішнього дроблення самого людського буття. Постмодернізм подібний до гріхопадіння, головними наслідками якого, було відокремлення від Бога і замкнутість на собі, що призвело до внутрішнього розпаду, головним виявом якого стала смерть (відділення душі від тіла). Тому на різних рівнях постмодернізму панує смертоносний пафос дроблення, поділу, розпаду. У хаосі процесів дроблення найнебезпечнішим є роздроблення свідомості, яке веде до нездатності сприймати світ і всі

життєві явища у їхній гармонійній цілісності. Процеси дроблення, “розриву” свідомості супроводжуються радикальним протиставленням істині [5, с. 105]. У повній невизначеності множинності “істин”, критерієм оцінки стає чистий суб’єктивізм, “гедоністичне щастя індивіда”, а головною міркою: “подобається-неподобається”, “цікаве-нецікаве”. Насправді ж істина вже навіть не цікавить! Головним є егоцентричне за природою самоствердження індивіда, на противагу відповідальності і співстражданню. А такий процес веде до релятивізму, хаосу і соціальної катастрофи [5, с. 118]. Постмодерністський “смертоносний” потік, породжений роздробленою свідомістю, спрямований до знищення правдивої людськості людини. Він веде до розриву між душевним і тілесним, намагається остаточно реабілітувати всі спотворення — тілесні, душевні, духовні. Трихотомічна єдність особи людини розірвана, роздроблена, зруйнована і занепащена. Акцентуючи увагу на плотських виявах життя, постмодернізм проголошує “звільнення” тілесного від душевного до “свободи” гріховного тяжіння у людині. *“Індивіда починають розглядати як найвищу цінність. Індивідуальне щастя підноситься до зеніту. Мислитель, соціолог, філософ починають досліджувати повсякденне щастя та гедонізм з не меншою зацікавленістю, ніж намагаються зрозуміти динаміку неупорядкованості”* [11, с. 627]. Простір розгнуданих гріховних пристрастей призводить до максимальної ентропії, як у людському бутті, так і в суспільних відносинах [5, с. 116-117]. Неприязнь до єдиної Істини і ворожнеча до Неї у постмодернізмі визначає всі його акції. Замість Божественної і богообразної єдності — множинність і невизначеність. Ядром викривленого світобачення постмодернізму є висміювання істини, добра, краси і чистоти; представлення роздробленості, абсурду, смертності і без-образності як нових сучасних варіантів [5, с. 125].

Висновки та перспективи подальших досліджень. Отож, підсумовуючи дві теми: догматична свідомість Церкви і антропологічно-гносеологічні виклики постмодернізму, заторкнемо питання наскільки догмат є живим, онтологічним розв’язком постмодерної проблеми людини.

Виходячи з критичного погляду на обмежені здатності раціонального досвіду і умовну природу знань, Постмодернізм є широким полем для духовних пропозицій від тих, хто має онтологічний, насправду “вирішальний” досвід. Власна пізнавальна скромність постмодернізму відкриває його до інших пізнавальних альтернатив, які матимуть успіх настільки, наскільки онтологічно вирішуватимуть проблему пізнання істини, ідучи шляхом досвітнього пошуку єдності особи у собі і з Богом. Постмодернізм — дітище християнської цивілізації. Християнам протягом історії часто бракувало саме глибинного, буттєвого “вирішального” досвіду, що є визначальним для постмодерніста. Бути саме тим, ким ти себе позиціонуєш усно [14]. Сучасне покоління втомилося від прокламацій, абстрактних раціоналістичних теоретизувань “на тему”. Воно прагне глибинного буттєвого досвіду участі в тому, що (чи вірніше Хто) є Дорогою, Істиною і Життям. Постмодерна людина, спрагла за трансцендентним таїнством Божественного абсолюту, перебуває у тужливому очікуванні свідчення досвіду. Простої констатації фактів недостатньо — переконання повинні проживатися особою у найглибших пластах її духовної ідентичності. Тому постмодерне покоління зацікавлене в особі, яка має глибинний буттєвий досвід інтеграції у єдине ціле [14]. Це є досвід внутрішньо-особової інтеграції, досвід взаємовідношення з Божественною трансцендентністю в і через Церковну соборність. Тому навіть у філософській думці XIX та XX століття термін “досвід” стає центральним поняттям [14].

Догмат — це система символічних орієнтирів онтологічного шляху християнина, які Церква виставила, щоб людина цілим своїм особовим буттям непомильно прямувала вивіченим шляхом пізнання істини, таїнственно входячи в переживання Боголюдського життя Церковного організму. Догмат стає дверима для визначеності, певності, єдності, цілісності і гармонійної впорядкованості, те, за чим онтологічно тужить постмодерна людина. Входячи у сферу догматичної свідомості Церкви, роздроблена, розірвана, множинна свідомість адепта багатоістинності реанімується, воз’єднується внутрішньо у собі і водночас у (і з) Богом, джерелом і основою всілякої єдності і цілісності.

Якщо Постмодернізм — це вслухання у беззмістовне бурмотання пустоти; це мовчазний крик нещасної свідомості ... це запит про сенс абсурду; це поклик у пустоту, у якій нікого немає; це мовчання у безперервній бесіді з нічим [4], то догмат як правило живої віри Церкви — це слухання свідчення про повноту буття; це діалог свідомості особової клітини Церковного організму з свідомістю Триєдиного Бога; це відповідь на запит про сенс життя; це живе сопричастя з джерелом Буття; це мовчання від перенасичення бесіди з Джерелом Всього. Досвід християнського праксису у догматичних координатах — це не результат теоретичного дослідження, але — оповідь, вістка, одкровення про буттєве пережиття. Завдяки догматичним вказівникам на шляху сучасної людина може віднайти єдину Дорогу, Істину і Життя. Догмат, як онтологічний шлях християнина відкриває можливість воскресіння і вознесіння філософії людини, як буттєвого світогляду спрямованого до Джерела повноти буття. І це вже буде не філософування на тему істини, а споглядання самої Істини.

У цій статті лише коротко заторкнута широка тема відношення між догматом, догматичним богослов'ям і антропологічно-гносеологічними викликами, які характеризують сучасну, Постмодерну епоху. Головними напрямними для дальших досліджень може бути поглиблення цієї теми, як у її історичній канві, так і в напрямку антропологічно-онтологічних досліджень.

Література

1. Архиеп. Василий (Кривошеин). *Символические тексты Православной Церкви / Богословские труды.* — Сб. 4. — 1968.
2. Архимандрит Алипий. *Догматическое богословие.* Курс лекций. — Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1997. — 288 с.
3. Бердяев Н. *Философия свободного духа* / <http://www.vehi.net/berdyaev/fsduha/02.html>
4. Гурин С. П. *Маргинальная антропология*, Саратов, 2000, цит. з <http://www.philosophy.ru/library/margin/index.html>
5. Дунаев М. М. *Постмодернистские скандалы / Церковь и время.* — №2 (23). — 2003.
6. Евдокимов П. *Православие.* — М.: ББИ, 2002. — 500 с. — (Современное богословие).

7. Кураев А. *Догмат и ересь в христианском предании* / Вопросы философии. – 1994. – №9. Цит. з <http://www.philosophy.ru/library/vopros/31.html>
8. Лосский В. *Предание и предания* / По образу и подобию. – М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 1995. – с. 129-151.
9. Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. – 734 с.
10. Религия личной альтернативы / <http://community.livejournal.com/carians/251312.html>
11. Рюс Ж. *Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки* / З франц. – К.: Основи, 1998. – с. 628.
12. Святитель Кирилл архиепископ Иерусалимский. *Поучения огласительные и тайноводственные*. – М.: Синодальная библиотека, 1991. – 374 с.
13. Софроний (Сахаров), иеромонах. *Старец Силуан*. – М.: Воскресение, 1991. – 511 с.
14. Шлёнкин В. *“Истины” постмодернизма. О решающем опыте и непоплатных счетах Церкви* / <http://portal-credo.ru/site/?act=news&id=52772&type=view>
15. Шпідлік Т. *Духовність християнського Сходу*. Пер. з італ. М.Прокопович. – Львів: Видавництво ЛБА, 1999. – 496 с.
16. Яннарас Х. *Вера Церкви. Введение в православное богословие*. – М.: Центр по изучению религий, 1992. – 231 с.

Віктор Жуковський – кандидат філософських наук, ліценційований магістр богослов'я, викладач кафедри богослов'я Українського Католицького Університету (м.Львів). Роботу виконано на кафедрі богослов'я Українського Католицького Університету.

The dogmatic dimension of Christian praxis and the post-modern longing for the ontological experience. An Eastern Christian view on the significance of dogma for modernity by Viktor Zhukovskyy.

Summary

The article examines the problem of the understanding of the nature and place of dogmas in the Church and their relation to the Christian life through the prism of anthropological and epistemological challenges that face the Christian in the postmodern era.