

польських взаємин є активна робота російських спецслужб, які провокують всі антиукраїнські настрої у польському суспільстві [Кушнір Б. Як нам бути з Росією?- Львів, 1996.- С. 26-27]. Однак, попри всі непорозуміння, втішним є те, що багато польських вчених з повагою висловлюють своє ставлення до українців та їх Церкви. Серед них хочемо виділити видатного польського теолога сучасності Чеслава Бартніка, який називає Унію “Берестейським закликком”, який триває до сьогодні, а уніатів – “вибраними свідками християнської еклезіогенези” [Bartnic Cz. Unia Brzeska w oczach eklezjologów Lacinskiх // Unia w Brześciu 1596.- Gorowo Paweckie, 1997.- S. 28].

*О.Розумна** (м. Київ)

ДО ПИТАННЯ ПРО ХРИСТИЯНСЬКІ АНТИНОМІЇ У БАРОКОВІЙ ПРОПОВІДІ

Розгляд християнських цінностей у бароковому контексті завдання саме по собі суперечливе. Адже цінності доби бароко багато в чому є гедоністичними, особливо в Україні. Епоха, яка пройшла в Україні під гаслами релігійної боротьби, досить часто порушувала ті чи інші норми і принципи, усталені Церквою.

На середину VII століття припадає масова поява в українському суспільстві середньої руки багатіїв, що сповідували в житті далеко не аскетичні ідеали. Втім, поряд з поширенням епікурейства у побуті цієї верстви зустрічаємо й чимало прикладів відданості християнським ідеалам, служіння Церкви, підтримки її. Згадаймо вступ до київського братства всього Війська Запорозького на чолі із гетьманом Сагайдачним, меценатську діяльність Мазепи, освітянські реформи Петра Могили. Тому для дослідження ментальності й світоглядних засад українського суспільства тієї доби доречним буде розглянути особливості тогочасних інтерпретацій християнських ідей та ідеалів. Одним з цінних і малодосліджених джерел таких відомостей є православна барокова проповідь VII ст.

Дослідники стилю бароко відмічають такі його риси, як антиномічність сприйняття, чуттєво-інтелектуальну напругу, протиставлення аскези гедонізму, рафінованим формам – грубості, символіці – натуралізму [Парахонський Б. Барокко. Поетика і символіка //

Філософська і соціологічна думка.- 1993.- № 6.- С. 111]. Можна сказати, що засадничою ідеєю бароко був принцип контрасту. Своєрідним виявом барокової гармонії було контрастування і взаємодія реальності та ілюзії, початку і кінця, внутрішнього і зовнішнього, земного і небесного, високого й нікчемного, світла й пітьми, життя і смерті. Протиставлення було не лише способом організації ідеї, але й одним із найпопулярніших художніх прийомів. Українське бароко, як своєрідна культурна свідомість, що формувалася разом з українською нацією, переживала експансію з боку сусідніх культур і виборювала право існування й самореалізації.

Концепції бароко (культурологічна, психологічна, естетична) наголошують на такому засадничому принципі цієї культури, як антиномічність. Остання проявляється у світоглядному аспекті (поєднання і боротьба двох начал: життя і смерті, тіла і духу, напередвизначення і вільного вибору), у психологічному (усвідомлення себе через “трансцендентне-іманентне”, “суспільне-індивідуальне”), у естетичному (побудова творів мистецтва на принципі контрасту).

Отже, такі визначальні в людському світогляді й бутті проблеми, як місце людини в світі, зв'язок із Богом, можливість відповідальності за свою долю та долю спільноти, моделюються через антиномії, що мають екзистенційний вимір: життя та смерть, дух і тіло, спасіння і вічні муки, добро і зло, істинність і гріх. Українське бароко не лише повертається до християнського песимістичного відчуття світу у дусі Екклесіаста після “буму” ренесансного антропоцентризму, воно продовжує притаманну візантійській ментальності традицію ірраціонального тлумачення світу і Бога через антиномії.

У самому християнстві, його філософії і етиці, знаходимо безліч суперечностей, дилем і парадоксів. Історія Ісуса Христа – свідчення тому. Чому ідеал людськості, найдосконаліший з людей, загибель якого є жертвою за грішників світу цього, гине на хресті для злочинців? Чому цей “ганебний стовп” стає символом культу? На перший погляд це видається незбагненним із точки зору логіки, так само, як і принцип не просто терпимості, а любові до своїх ворогів, до тих, хто завдає страждань тобі й твоїм ближнім. Цей принцип є чужим людській природі, інстинкту самозбереження. Те ж можна сказати і про настанову забути батьків і дітей заради служіння Господу. На перший погляд суперечливим є ставлення до смерті. Християнські подвижники, що відзначалися великою любов'ю до життя, як і до всього, створеного Богом, приймали смерть як добровільне мучеництво.

Можна виокремити два основоположних моменти у східнохристиянській системі мислення. Перший – постановка антиномій

* РОЗУМНА О.П.- аспірантка кафедри філософії Національного аграрного університету (м. Київ).

як акцентів у моделюванні світу й Бога, тобто мислення через антиномії. Другий момент – зняття цих антиномій через появу посередника (Логоса, Бога). Обидва ці моменти присутні у багатьох українських барокових проповідях. Звернімося до “Казання на чесний погреб Леонтія Карповича”, що було написано М.Смотрицьким в 1620 році на межі двох почуттів: втрати близької людини, вчителя й друга і почуття надії та сподівання відновлення київської митрополії. Передмова цього “Казання...” звернена до Іова Борецького, обраного втілити ці надії й сподівання. Цікаво, що фігури й долі Л.Карповича та М.Смотрицького як духовних осіб були певною мірою протилежними: самозаглибленості й аскетичності архимандрита Святодухівського монастиря у Вільно Л.Карповича дослідники протиставляють комунікативність та “світськість” ченця М.Смотрицького [Кралюк П. Духовні пошуки М.Смотрицького.- К., 1997.- С. 89]. У річищі цієї класифікації форм життя і смерті розглядається життя і діяльність Л.Карповича, подаються факти з його біографії.

У “Казанні” виокремлюються п’ять видів життя і п’ять видів смерті, які в певних випадках ототожнюються, а у певних – протиставляються одне одному. Перша пара – тотожності – “життя природне і смерть природна”. Мається на увазі життя, що складається із взаємодії душі й тіла, і смерть, що являє собою відокремлення душі від тіла. “Душа” й “тіло” тут виступають також як визначальні, але протиставлені одне одному складові людського створіння. Друга пара – протиставлення. Це – “життя ласки і смерть гріха”. Життя у цій парі розуміється як благодатне єднання людини з Богом, що починається з таїнства хрещення. Смерть гріховна – відпадиння, відлучення людини від Бога, що стається через гріх. “Гріхи ваші розлучають вас із Богом” [Маслов С. Казанье М.Смотрицкого на честный погреб Леонтия Карповича.- К., 1908.- Арк. 11]. Ця смерть, як пояснює М.Смотрицький, є набагато тяжчою, ніж “смерть природна”, оскільки розлучення душі й тіла є не таким “шкідливим” для християнина, як відлучення душі від Бога. Якщо “смерть природна” всім бідам, клопотам і всьому цьогосвітньому злу є кінець, то “смерть гріха” всьому злу, “всім, мовлю, вічним мукам пекельним є початок”. “Природною” смертю можливо померти лише один раз, а смертю гріховною помирає не один раз той, хто грішить: “нею померши, тільки називається, що є живі, а самою істотою мертві є” [Та само].

Третя пара: смерть і життя є протилежними між собою і протилежні попередній парі. Це – “життя смислів і смерть цноти”. Мається на увазі життя чуттєве і смерть добродісна, що полягає у звільненні душі від тілесних пристрастей, “афектів” [Там само.- Арк. 12].

Їм подібна четверта пара – “життя житейське і смерть нестями”, тобто життя мирське і суєтне, і смерть самозабуття, за якої “праведники, з Богом знаходячись, самі собі не бувають притомні” [Там само.- Арк. 12]. Цю пару М.Смотрицький пояснює так: життя житейське є недалеко від життя смислів, огортає людину печальми світу цього. Життя “смислів” є пожадливість тілесна, а життя “житейське” є “пожадливість очей і пиха світу цього”. Такому життю протистоїть смерть “нестями”, яка “родити звикла Богомисленників, мужів ангельського життя, від всіх цьогосвітних печалей віддалених” [Там само.- Арк. 13].

Остання пара – “життя слави і смерть геєни” є також протиставленням. Маються на увазі життя вічне і пекельні муки.

Сам М.Смотрицький не всі пари розглядає як антиномічні. Життя “природне” для народженої людини є легким, а смерть “природна” для помираючого – тяжкою. Таким життям живе і такою смертю помирає кожна людина. Життя “ласки” є вдячне, смерть “гріха” є смутна. Людина може обирати собі або таке життя, або таку смерть, бо одне виключає інше. Життя “смислів” і життя “житейське” на час втішають, а на час засмучують, так і смерть “цноти” та смерть “геєни” часом засмучують, а часом втішають. Звичайна смертна людина, уникнувши такого життя, здобуває собі право померти іншою смертю, що бачиться М.Смотрицькому як добродісна. Життя “слави” “навіки звеселяє”. Таким життям живе далеко не кожна людина, а лише великі праведники. Смерть “геєни” навіки мучить, і такою смертю помирає також не кожна людина, а найбільший грішник.

Помітно, що протиставлення присутні не лише всередині пар, а й між парами.

Життя
“ласки”
“слави”

Смерть
“геєни”
“гріха”

істинний вибір

Життя і смерть
“природні”

хибний вибір

Смерть
“цноти”
“нестями”

Життя
“смислів”
“житейське”

Отже, антиномічність полягає в таких протиставленнях: 1) всередині пари, між поняттями-складовими (смерть “гріха” так протистоїть життю “ласки”, як смерть “гесни” життю “слави” і як власне життя протистоїть власне смерті. Так само із парами життя “смыслів” і смерті “цноти”, життя “житейського” і смерті “нестями”); 2) між кожним окремим видом життя і кожним окремим видом смерті (коли два види життя – “ласки” і “слави” – протистоять двом іншим видам життя – “смыслів” та “житейському”, а життя природне має нейтральне забарвлення).

Далі йдуть рекомендації М.Смотрицького стосовно обрання або уникнення тих чи інших видів життя і смерті. В річищі цієї класифікації розглядається життя і діяльність Л.Карповича, подаються факти з його біографії.

Вважається, що одним з найважливіших джерел патристичного антиномізму є розуміння протилежностей в посланнях апостола Павла [Бычков В.В. К вопросу о восточно-христианской гносеологии // Историко-философский сборник.- М., 1971.- С. 65-66]. У “Посланні до Римлян” він показує закономірність виникнення однієї протилежності з іншої, пов’язуючи на їх основі різні рівні: морально-етичний, онтологічний і гносеологічний. Наприклад, життя у Законі протиставлене тут життю з Богом, служіння тілу – духовному вдосконаленню, смерть – життю. Ці протиставлення взаємопов’язані: “...коли ми жили за тілом, то пристрасті гріховні, що походять від Закону, діяли в наших членах, щоб приносити плід смерті. А тепер ми звільнились від Закону, умерши для того, чим були зв’язані, щоб служити нам оновленням духа, а не старістю букви” (Рим. 7:5-6). Обґрунтування гріховності Закону у порівнянні з істинністю життя в Бозі апостол бачить у рефлексуванні, в усвідомленні присутності гріха в людстві ще з часів Адама і Єви. “Чи Закон – то гріх? Зовсім ні! Але я не пізнав гріха, як тільки через Закон, бо я не знав би пожадливості, коли б Закон не наказував: “Не пожадай!”. Але гріх, узявши привід від заповіді, зробив у мені всяку пожадливість, бо без Закону гріх мертвий” (Рим. 7:8). З Послання до Римлян апостола Павла виступають наступні пари антиномій: Закон-Благодать, тіло-дух, смерть-життя.

Окрім акцентуванні на антиномічності “смерті-життя”, у Мелетія Смотрицького помітне ставлення як до життя, так і до смерті, як до потенційно позитивного, так і до потенційно негативного начала. Те, що ці начала, за схемою М.Смотрицького, мають не єдине позитивне або не єдине негативне забарвлення, пов’язане з проблемою зняття антиномій.

У християнській перспективі смерть розуміється у подвійному аспекті – як *покарання*, що належить за гріх, але і як знак спасіння, одна з

форм подоби до Христа. Адже у смерті, за апостолом Павлом, реалізується об’єднання християн “подобою смерті його” (Рим. 6:5). Духовні письменники охоче радять думати про неминучість смерті. Для середньовічної людини життя мало цінність настільки, наскільки готувало її до життя потойбічного. Язичництво бачило в смерті кінець всякого щастя, а папа Інокентій III писав в одному зі своїх ранніх творів: “Ми помираємо, поки ми живі, і тільки тоді перестаємо помирати, коли перестаємо жити” [Покровский М. Средневековые ереси и инквизиция.- М., 1899.- С. 647].

Те, що смерть у доктрині християнської церкви не має однозначно негативного відтінку, знайшло своє відображення у максимі: “Бог смерті не створив” (Пр.1:13). Смерть не є закінченням людського шляху. Таким чином, виявляється, що між початком і кінцем в патристичному вирішенні проблеми людини як тварі немає необхідного зв’язку, бо ж перший не передбачає другого. Тому емпірична конечність людини (смерть) не є наслідком онтологічного статусу тварі, і конечність не приймається в якості дефініції тутешнього буття: вона лише один з наслідків, однаково сумісних з його онтологічним статусом. Тому її можна прийняти, її може і не бути, вона припускає подолання. З двох буттєвих виходів, відкритих тварі, один передбачає смертність, другий – долає її. В подоланні смерті (самоперевершенні, онтологічному трансцендусі) твар здобуває якості Божественного буття, так що вихід здоланої конечності означає єднання з Богом – обоження [Див.: Хоружий С. О старом и новом.- СПб., 2000.- С. 56].

Можливість зняття антиномій підтверджує розгляд смерті в контексті ідеї апокатастасису. Філософсько-світоглядною основою відновлення всього людства до первісного райського стану є фундаментальна для Григорія Ніського та інших східнохристиянських Отців ідея несубстанціональності зла. Згідно з їх уявленнями, зло є лише применшення, брак добра, його “затемнення”. Мертвенність у цьому контексті розглядається лише як відділення душі від тіла, тобто не як зло, а як стан, що з “премудрою метою” надається людській природі, “створеній для безсмертя” [Сырцова Е.Н. Идея апокатастасиса в эсхатологии Григория Нисского // Отечественная философская мысль XI-XVII веков и греческая культура.- К., 1991.- С. 153]. Адже смерть охоплює лише чуттєву сторону життя людини, не торкаючись самого образу Божественного. Під тілесною смертю, отже, розуміється лише тимчасове розлучення з чуттєвим життям, в той час як під смертю душевною – “відлучення від істинного життя”.

Характерно, що в християнстві тема смерті – одна з найоптимістичніших. Смерть є переходом до безплотності, а отже, й

наближенням до Першообразу, розумного і безтілесного, за подобою якого ми були створені. Так смерть сприймається як народження до істинного життя, як шлях очищення душі. Це сприйняття відрізняє даний тип інтерпретації від квазіхристиянських тлумачень тілесної смерті як зла.

Отже, смерть – несубстанційна, тобто, її нема там, де нема гріха, де не применшене добро, де відсутня провина. Смерть – це стан, можливий там, де з'явилося зло як онтологічне применшення добра пращурами. У цьому сенсі смерть виявляється тією межею, за якою вже не можливе зростання зла, а починається поступове відновлення, очищення і просвітлення.

Подібне зняття антиномій відбувається і в парі “духовне-тілесне”. Як пише К.Транквілліон-Ставровецький, людина складається з двох начал – тіла і душі [Євангеліє Учительное.- Рахманів, 1619.- Ч. 1.- Арк. 282зв]. У свою чергу, тіло складається з чотирьох елементів: плоть із землі, кров – із води, дихання – із повітря, теплота – з вогню [Там само.- Ч. 2.- Арк. 19зв.; Ч.1.- Арк. 330зв]. Душа може залишити тіло, якщо людина позбавлена елементарного одягу і їжі [Там само.- Ч. 1.- Арк. 218зв]. Душа притаманна і людині, і тварині, але душа останньої помирає разом із тілом, а душа людини, що створена за подобою Божою, є вільною, розумною і безсмертною. Душа вступає до тіла у завершеному вигляді, тобто не росте і не зменшується в тілі, бо вона вічна. Однак душа все ж обмежена віком тіла: “До часу обмежується малістю тіла; коли ж тіло виростає, тоді й душа всі свої властивості проявляє” [Там само.- Ч. 2.- Арк. 168; Ч. 1.- Арк. 218зв].

Таке розуміння людської природи знаходимо у проповіді початку VII століття. Згідно біблійної концепції, людина повністю виражається завдяки різним аспектам власної природи. Вона є душею, оскільки одушевлена подихом життя. Плоть виявляє людину як смертне творіння. Православне вчення завжди наполягало на єдності душі та тіла. Однак, у християнській антропології йдеться про людину внутрішню та людину зовнішню. Ознакою першої є служіння духовному, домінування душевного начала людської природи. Ознакою зовнішньої людини є перевага тілесного начала над духовним. Відтак у християнській думці заохочувалося виховання людини внутрішньої, небесної.

Як обґрунтування того, що тіло і дух не можуть розумітися як повністю протилежні одна одній складові людського єства, виступає третя складова – “душа”. Апостол Павло у Першому Посланні до солунян (5:23) у молитві висловлює таке побажання: “А Сам Бог миру нехай освятить вас цілком досконало, а непорушений дух ваш, і душа,

і тіло нехай непорочно збережені будуть...” Отець Іринеї Ліонський пояснював досконалу людину як суміш і єдність душі, яка приймає Духа Отця і змішується з плоттю. З цього видно, що душа виступає як посередник між людиною і Богом, між земним і небесним, ідеальним та реальним. Неповнота антиномічності пари “тіло-дух” виявляється ще й у тому, що саме тіло сприймається неоднозначно. Воно є не лише тим, що прив'язує людину до світських розваг, чуттєвих насолод та розпусти. Тіло повторює в людині Бога, оскільки Творець вчинив людину за своєю подобою. Зважмо на те, що існує декілька відмінностей у розумінні тіла й тілесного у людині.

Зокрема, розрізняються поняття “тіло” та “плоть”. У Євангеліях вживається як перше (“Беріть і вкушайте. Це тіло моє.”), так і друге (“Слово стало плоттю”). Поняття людського “тіла” описує існування людини не лише у світі земному, а й пов'язане з її майбутньою долею після смерті. Поняття “плоть” належить лише до цього, “тілісного” світу. Це підтверджують слова з Послання апостола Павла: “плоть і кров Царства небесного наслідувати не зможуть”, і що “нетлінне не наслідує нетлінне” (1 Кор. 15:50). Отже, можемо говорити про “тіло плотське” і “тіло безплотне”, оскільки якість тіла у цьому світі визначається як “тілесність, яка включає плоть”, а якість тіла потойбічного – “тілесність, яка плоті позбавлена” [Сирцова О. Апокрифічна апокаліптика.- К., 2000.- С. 124]. Таким чином, і в парі “тіло-дух” антиномічність знімається завдяки : 1) існування елемента-посередника – “душі”; 2) підкреслення у великій кількості випадків причетності тілесного до Божественного; 3) смислового розрізнення понять “тіло” та “плоть”.

У православній проповіді бароко антиномічність має ту саму властивість, як і в багатьох християнських творах загалом: її можливо зняти. У Йоаннікія Галятовського зустрічаємо такі приклади контрастів-антиномій: “Як темінь світлу, як гіркота солодкому, як хвороба здоров'ю і як смерть життю, так невірні люди вірним, злі добрим протистоять, ненавидять їх і переслідують” [Галятовський І. Ключ розуміння.- Львів, 1661.- Арк. 347зв]. Письменник одразу ж обґрунтовує справедливість такого розмежування, вказуючи причини, за яких “злі люди на світі добрих ненавидять. Перша причина – очевидно, заздрощі останніх: “бо добрим людям дає Бог ласку свою велику, а злим людям не дає такої ласки”; друга – взаємна недружелюбність: “бо добрі люди віддаляються від злих, не хочуть з ними товаришувати”; третя – осуд перших: “бо добрі люди не хочуть тих вчинків робити, які злі люди роблять”; і остання – страх правди

других: “бо добрі люди злим правду мовлять, не підлещуються” [Там само.- Арк. 348-352].

Отже, мешканців цього світу Галятовський поділяє на дві протилежні одна одній категорії. Цікаво, що антиномічність цих категорій також знімається. Це відбувається тоді, коли автор обґрунтовує, чому Бог допускає існування людей злих. По-перше, “щоб вони каюлися, бо Бог не хоче смерті людини грішної”. По-друге, “щоб вчилися від Бога терплячості”, адже Він не страчує грішників, терпить їх. Так усі люди повинні одне одного терпіти, не мститися, не віддавати злого за зле. По-третє, щоб стратити їх у призначеному для цього місці (ідея порядку). По-четверте, через злих людей очищаються люди добрі, ображені. І остання, п’ята причина, - есхатологічна – “щоб добрі люди більшу надію мали про своє збавлення, бо якщо показує Бог злим людям таке велике милосердя, що їх довгий час тримає на світі і обіцяє їм Царство небесне, якби вони покаюлися, далеко більше милосердя покаже бог людям добрим, і дасть їм Царство Небесне, бо вони Царство Небесне заслужили добрими вчинками [Там само.- Арк.400зв.-401].

У контексті цього розрізнення розглядається й антиномія “убогість-багатство”. Ті, що в достатку володіють земними благами, належать до “цього світу”. У Старому Завіті вказуються духовні багатства убогості, а у Новому – убогі визнаються першочерговими спадкоємцями Царства Небесного. Святі Отці виходили з тієї точки зору, що у нерозумній природі, підкореній Слову Божому, нема ані багатих, ані бідних. Мудрість людини полягає у тому, аби уникнути як надміру, так і нестачі. Виходячи з цього, людина, яка задовольняє всі свої потреби, лишається убогою у біблійному розумінні, якщо враховувати, що найпершою “потребою” є духовне добро душ. Вимагається уподібнення до убогого Христа (“хриstopодражательная нищета”, кажуть росіяни), яке часто вимагає браку речей, необхідних для цього життя.

Виходячи із біблійного “не можете Богові служити і мамоні”, барокові письменники по-своєму інтерпретують антиномію “багатство-бідність”.

Православні автори називають три причини поклоніння “мамоні”. Це, по-перше, бажання насолоджуватися набутими багатствами; по-друге, прагнення прославитися за допомогою грошей (марнолюбство); і, по-третє, зневіра – страх перед голодом або старістю, що спонукає приховувати гроші, сподіваючись більше на них, аніж на Бога.

Характерно, що багатства можуть бути виправдані такими якостями, як щедрість і гостинність. Допомога бідним милостинею – важлива тема в творчості проповідників. В епоху бароко, коли формувалися нові суспільні ідеали, у тому числі й ідеал багатіїв-меценатів, важливе місце займала взаємна підтримка останніх та церковних ієрархів. Представники Церкви були зацікавлені у політичній та фінансовій підтримці світських володарів, а ті, у свою чергу, потребували моральної допомоги, виправдання, заохочення. Тому ідеал убогої людини розглядається у контексті раціональних обґрунтувань корисності чи шкідливості аскетичного способу життя.

Переконання, що серед вбогих людей менше грішників і більше праведників, очевидно, ґрунтується на тому, що для вбогого більшість світських спокус є недоступною. Але християнська думка наводить багато прикладів добровільного аскетизму, зречення багатств й імені з боку світських володарів. Так, у “Ключі розуміння”, присвяченому архієпископу А.Желіборському, згадується мирське минуле церковного владики, коли він “меча пестив руками своїми” [Там само.- Арк. 2нн], та й один з найвідоміших духовних ієрархів тієї доби. Петро Могила мав ім’я і титул волоського воєводи. Проте убогість буває різною. Перша – за духовним покликанням. Це коли людина, хоч і має багатства, але не бажає їх, і серцем своїм до них не прив’язана. Такими вбогими є законники, священики, церковні владики, котрі, хоча й мають маєтності і всілякі достатки, від побожних людей надані, “однак тих багатств не прагнуть мати для своєї власної, хіба для спільної користі і серця свого до них не прикладають” [Там само.- Арк. 53]. Другий різновид убогості – коли люди не мають достатку, але прагнуть збагачення. Буває ще й “апостольська “ вбогість. Це коли Мамоні не вклоняються, багатств не мають і не бажають збагатитися. Такими вбогими були учні Христа.

Отже, українська православна проповідь, інтерпретуючи християнські ідеали, синтезує два засадничих принципи. Перший із них – принцип барокової культури, що поєднувала традиційні для України візантійські елементи із католицькими, - принцип антиномії, наголошування на суперечності між двома взаємовиключними, але однаково правильними твердженнями. Другий засадничий принцип взято із близької грецької християнської культури – це зняття антиномій. Цей синтез проявляється на прикладах антиномій: “життя-смерть”, “душа-тіло”, “багатство-убогість”.