

ФИЛОСОФИЯ

С.Н. Астапов

Отрицательная диалектика как методологическая основа русской религиозной философии XX века

Отрицательная диалектика в качестве метода была естественна и необходима для русской религиозной философии начала XX в., сформировавшейся под влиянием В.С. Соловьёва и немецкой классической философии, с одной стороны, и апофатизма православного богословия – с другой. Идея Всеединства и желание построить философию религии, как нечто имманентное самой религии, неприятие схоластического богословия, догматизированной западной метафизики Нового времени и релятивизма многих течений современной (второй половины XIX – начала XX в.) западной философии определили выбор этого метода.

Отрицательно-диалектический метод и понятие «антиномия» в разной степени активности использовали многие русские религиозные философы начала XX в.: Н.А. Бердяев, Б.П. Вышеславцев, Вяч. Иванов, Л.П. Карсавин, С.Н. Трубецкой, Л. Шестов, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, А.Ф. Лосев. В сочинениях последних четверых мыслителей отрицательная диалектика была описана и *систематически* использовалась как метод. Целью данной статьи является определение специфики отрицательной диалектики П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, А.Ф. Лосева и её роли в религиозно-философском дискурсе.

Согласно Флоренскому, антиномии появляются, когда Истина (триипостасный Бог) становится истиной, то есть знанием об Истине. Флоренский описывает это превращение, подобно неоплатоникам, как ниспадение Истины во время и пространство. Истина, которой обладает человек, согласно Флоренскому, принадлежит тварному миру и не принадлежит ему, рождается в разуме и не является его плодом. Всё, что мы выскажем об истине в виде суждений, обречено на антиномичность, то есть на выражение в виде пар, двоиц противоречащих, взаимоисключающих суждений, каждое из которых равно оправдано и обосновано. Павел Александрович в «Столпе и Утверждении Истины» выстраивает формально-логическую теорию антиномии и выводит логическую формулу антиномии: «если антитезис влечёт за собою тезис, и вместе с тем тезис влечёт антитезис, то совокупность тезиса и антитезиса, – если она не ложна, – есть антиномия» [1, с. 153].

Для Флоренского антиномичность – следствие раздробленности самого бытия, включая как часть бытия и мышление человека. Поэтому антиномии неизбежны, антиномия – единственно честный метод философствования, не позволяющий прикрывать трещины мира, раздираемого грехом. Однако признание достоверности антиномизма – ещё не демонстрация его эффективности в качестве философского метода. Понимая это, Флоренский заявляет: «Антиномии – это конститутивные элементы религии, если мыслить о ней рассудочно. Тезис и антитезис, как основа и уток, сплетают самую ткань религиозного переживания. Где нет антиномии, там нет и веры...» [1, с. 163]. В качестве примеров антиномий религиозного сознания («догматических антиномий») Флоренский в конце VII главы «Столпа...» приводит догматы о Троицизме Бога и двух природах Христа, соединённых не слитно и неизменно, нераздельно и неразлучно, а также вероучительные определения из посланий апостола Павла [1, с. 164–165].

Впрочем, Флоренский понимает и неоднократно отмечает, что «познание всего сущего в антиномиях – не цель и даже не задача религии. Её цель – в обожении человеческой плоти и через это – в единении человека с Богом (что и считается в православном христианстве истинным познанием), а это будет тогда лишь, когда и вера, и надежда упразднятся, и пребудет одна любовь» [1, с. 163]. В то же время Флоренский вовсе не отрицает необходимость рассудочного мышления, ведь объяснение и передача знаний есть дело, по большей части, рассудочное. Антиномии, по мнению русского философа, не столько мешают рассудку, сколько ставят ему пределы, словно вехи, предохраняя его как от самоуверенности эмпиризма, оборачивающейся пессимизмом скептицизма, так и от спекулятивности трансцендентализма, также способной обернуться в какую-либо разновидность скептицизма. Антиномия как метод эффективен при рефлексии над догматическими положениями, в том числе и над догматами христианства.

Примерами догматических антиномий в конце VII главы число антиномий религиозного сознания, которые выделил Флоренский, не исчерпывается. Христианский догмат о спасении о. Павел предлагает сформулировать также в виде антиномии с тезисом «невозможна невозможность всеобщего спасения» и антитезисом «возможна невозможность всеобщего спасения» [1, с. 209]. При анализе этой антиномии появляются другие антиномичные пары: прощение – воздаяние, спасение – гибель, Спаситель – Каратель, Бог – мир, дух – плоть, девство – брак. Эти антиномии не раздирают разум православного христианина, а служат взаимодополняемыми сторонами религиозных ценностей.

Флоренский не утверждает, что противоречивость – сущностное свойство Истины. В Истине, в Боге нет противоречия, противоречие в знании об Истине. Цельная Истина не может быть охвачена мышлением человека – в этом выражение догмата Церкви о непознаваемости сущности Бога. Но всё же иде-

алом разума является единая непротиворечивая Истина. Путь к Истине – жизнь в Церкви, борьба с раскалывающим и разрушающим всё грехом и достижение обожения – состояния, в котором совершится сверхлогическое постижение Бога. «Что для ratio есть противоречие, и несомненное противоречие, – то на высшей ступени духовного познания перестаёт быть противоречием; не воспринимается как противоречие, синтезируется, и тогда, в состоянии духовного просветления, противоречий нет. Поэтому на рационалиста нечего натаскивать сознание, что нет противоречий – они имеются; да, они несомненны. Но рационалист должен поверить мистика, что эти противоречия оказываются высшим единством в свете Незаходимого Солнца» [2, с. 505].

Анализ отрицательной диалектики Флоренского приводит к мысли о том, что она не обладает «чистотой» философского метода. Во-первых, несмотря на то что Флоренский на всё смотрит через призму антиномий, сами антиномии у него разнокачественные: одни представляют собой полярные оппозиции, другие – пары высказываний, где тезис и антитезис формулируются для предмета не в одном, а в разных отношениях. Во-вторых, антиномии в сочинениях Флоренского постулируются, а не выводятся и в большинстве случаев не имеют непосредственной связи друг с другом. В-третьих, о. Павел всё-таки стремится преодолеть антиномичную расколотость познания самими же познавательными средствами. Именно на это, то есть на снятие антиномий в синтезе, направлены его теория символа и конкретная метафизика. Флоренский не покидает почву антиномизма, но тенденции к синтетической теории у него заметны. Причём синтез намечается не логический, не понятийный, как у Гегеля, а символический. Потому скорее это не синтез, а синкретизация, обычная для мифологического и религиозного мышления.

Другой русский религиозный мыслитель, С.Н. Булгаков, считает антиномичность неотъемлемым свойством *религиоз-*

ного сознания и главную антиномию этого сознания усматривает в понимании Бога как трансцендентного и имманентного миру и человеку.

Трансцендентность Бога, по мнению Булгакова, выражается радикальным отрицанием – «НЕ». Но Бог является Богом только тогда, когда существует кто-то, для кого Он есть Бог, Сущий. Поэтому можно сказать, что «Бог рождается с миром и в мире» [3, с. 93]. В этом моменте основная антиномия религиозного сознания поворачивается новой гранью: теофания (свободное явление Бога в мире как в ином бытии по отношению к Богу) и теогония (необходимость наличия, а для христианства это значит создания, мира, чтобы быть его Богом).

Булгаков отделяет антиномию от противоречия. Противоречие может быть логическим и диалектическим, но ни тот ни другой его вид не характеризует оппозиции Бога и мира. Логическое противоречие возникает из-за несоответствия мышления собственным нормам, поэтому оно имманентно самому мышлению. Диалектическое противоречие обусловлено присущим мышлению свойством дискретно выражать континуальное: «при всякой такой задержке в дискурсивном беге обнаруживается вся произвольность каждой остановки, а вместе и необходимость «снятия» её или дальнейшего движения к новой точке, опять для нового „снятия”» [3, с. 89]. Антиномия же «порождается осознанной неадекватностью мышления своему предмету или своим заданиям, она обнаруживает *недостаточность* сил человеческого разума, который на известной точке принуждён останавливаться, ибо приходит к обрыву и пропасти, а вместе с тем не может не идти до этой точки. [...] Антиномия не означает ошибки в мышлении или же общей ложности проблемы, гносеологического недоразумения, которое может быть разъяснено и тем самым устранено. Разуму присущи вполне закономерные антиномии» [3, с. 89–90] (*выделено С. Булгаковым*).

Антиномическая религиозная философия, согласно Булгакову, соответствует смыслу христианского догмата о творении, а эволюционно-диалектическая философия выражается в учениях об эманации Абсолюта. В этом моменте русский философ формулирует ещё одну антиномию: между абсолютным и относительным. Ни абсолютное не может стать относительным, не утратив своей абсолютности, ни относительное не может содержаться в абсолютном, не будучи меональным. За этой антиномией стоит тайна творения христианского богословия. Возникает, согласно Булгакову, ещё одна антиномия: Бог есть источник и основа мира – Бог не есть причина мира, поскольку причинность есть выражение необходимости, а понятие необходимости нарушает догмат о творении: Бог совершенно свободен, в том числе и от мира, его бытие миром не обусловлено и в мире не нуждается.

Таким образом, у Булгакова основная антиномия религиозного сознания, в зависимости от аспекта её рассмотрения, формирует разные антиномичные пары. В онтологии антиномиями выступают: НЕ – Сущий, абсолютное – относительное, Творец – творение, время – вечность. К ним примыкает философская антиномия, такая же древняя, как сама философия: единое – многое.

В третьем отделе «Света Невечернего» Булгаков формулирует две антиномии, особо выражающие сущность христианского вероучения: антиномию Боговоплощения и антиномию спасения. И та и другая указывают на невыразимость («тайну») соединения божественной и человеческой природ и влекут за собой целый шлейф антиномичных определений. Некоторые из них были сформулированы ещё в ходе христологической полемики, некоторые же, по мнению Булгакова, не обнаружались до сих пор. Из этого «шлейфа» автор «Света Невечернего» останавливается на двух антиномиях. Первая – это антиномия вечности божественного замысла о спасении и временной конкретности самого акта спасения. Ещё до грехопадения челове-

ка Бог предвидел возможность спасения человека, а через него и всего мира, от греха и смерти. Иначе говоря, Бог предвидел спасение мира от греха до появления и греха, и самого мира. Но «потребовались» тысячи лет человеческой истории, чтобы спасение свершилось на Голгофе. Эта антиномия следствием имеет другую: «спасение свершилось на Голгофе – мы спасены в надежде» [3, с. 293], то есть спасение совершилось и не совершилось. Само спасение Булгаков представляет как «антиномическое задание»: надо спасти греховный мир (человечество), но спасти можно только человечество, освободившееся от греха, то есть человечество должно быть тем же и не тем же – другим, преображённым.

В связи с этим, рождается ещё одна антиномия – антиномия отношения христианина к миру: «... с одной стороны, христианство зовёт к освобождению от мира, от любви к нему, от всякой хозяйственной заботы... Но в то же время только христианство научает любить мир высшею любовью, как создание Божие, которое сам Бог так возлюбил, что не только сотворил его Премудростью Своею, но не пощадил и Сына Своего для спасения мира» [4, с. 232].

Примечательно то, что, заявляя о тайне творения, о невозможности логических переходов между тезисами и антитезисами антиномий, Булгаков всё же пытается эти переходы обозначить. Эти попытки характеризуют его как *философа*, то есть мыслителя, который не может остановить свои рассуждения там, где религиозными догматами поставлен предел. При этом он искренне полагает, что нисколько не отклоняется от догматов Церкви, а только рационально анализирует их.

Философия Булгакова представляет собой религиозно-идеалистическую систему с выраженной тенденцией к неоплатоническому пантеизму (как бы Булгаков в своих произведениях от этой тенденции не отрещивался). Попытка Булгакова «изъяснить» догматы Церкви в современном ему академическом дискурсе привела к рационализации догматов и невоз-

возможности удержаться в границах апофатизма православного богословия.

В отличие от Флоренского и Булгакова Франк считает, что рациональное описание Абсолюта возможно, но оно всегда будет содержать моменты антиномичности, поскольку в таком описании, во-первых, неизбежно совпадение логически несовместимых содержаний, во-вторых, невозможно логически выразить отношение части и целого, в-третьих, сложности возникают при логическом описании отношения единого и многого, если единым выступает абсолютное. Абсолютное единство как целостность следует рассматривать не как единичность («особую определённую») в отношении множества, а как условие самого множества, причём содержащее это множество в себе, а не предполагающее его вне себя.

Франк не считает, что антиномиям выражается формулой «А и не-А» (или А есть В и не-В) – классической формулой антиномии, которую разделяли Булгаков и Флоренский. Франк предлагает свою формулу: «А есть и В, и не-В и А не есть ни В, ни не-В».

Согласно Франку, можно обозначить три отношения мысли к антиномии: колебание между тезисом и антитезисом, одновременное и безусловное принятие и тезиса, и антитезиса, снятие тезиса и антитезиса в синтезе. Первое отношение Франк называет шатанием мысли, свидетельствующем о её беспомощности и бессилии, третье отношение – несостоятельным в сфере разума. Логический синтез невозможен, поскольку реальность трансфинитна и трансдефинитна – тезис и антитезис не могут быть сняты ни в каком суждении, финитном по своей сути. Антиномия – как единство противоположностей – и возникает в познании потому, что познание направлено на реальность в её целостности, то есть единство всего. Интуиция воспринимает эту недифференцированную абсолютную реальность, в которой слито всё, рассудок отражает реальность дифференцированного предметного мира со всеми

«инаковостями» и противоположностями между предметами. Познание в целом даёт картину «просвечивания» абсолютной реальности в предметном множестве.

Второе отношение мысли к антиномии, состоящее в принятии и тезиса, и антитезиса, Франк называет *антиномистическим монодуализмом*. Однако русский философ предостерегает от навязываемого рассудком стремления выразить антиномию в логически жёсткой форме. Всякая фиксированность, статичность, которую неизбежно предполагают суждения, образующие тезис и антитезис антиномии, неадекватна реальности в такой степени, в какой неадекватна часть целому. Поэтому он называет антиномистический монодуализм «витанием» над антиномиями.

Термин «антиномический монодуализм» Франк употребляет в трёх значениях. В первом значении он является синонимом термина «антиномия» и, следовательно, означает особую форму рационального («постигающего») знания. Во втором значении антиномистический монодуализм – это метод, причём не рационального, а трансрационального познания, заключающегося в превосхождении антиномий разума, «витании» над ними. Иначе говоря, трансрациональное познание есть «витание» над антиномическим монодуализмом. В этом смысле Франк пишет о положительном синтезе и триадизме реальности, снимающими антиномистический монодуализм в первом значении. В третьем значении антиномистический монодуализм – это онтологический принцип, выражающий бытие реальности как таковой, в её целостности, «основное начало реальности» [5, с. 532].

Франк выделяет антиномии (точнее, проявления антиномистического монодуализма во всех трёх его значениях) в разных сферах: межличностных отношениях, духовной деятельности человека, богословском знании. Антиномистический монодуализм межличностных отношений состоит в рассмотрении «я-ты» отношения как единства раздельности и взаимо-

проникновения [5, с. 524], получающего максимум своего развития в любви, а также трансформирующегося в отношении «я-мы» как выражение диалектики индивидуального и родового в человеке. Антиномистический монодуализм духовной деятельности выражается прежде всего в том, что она имеет как личностную, так и социальную обусловленность, или, по словам Франка, автономна и гетерономна личности.

«Антиномистический монодуализм» Франка представляет иной вид отрицательной диалектики по сравнению с диалектикой Флоренского и Булгакова. У Флоренского и Булгакова тезис и антитезис антиномии – это та граница, до которой может дойти интеллект познающего субъекта, а дальнейшее движение предстаёт уже не столько познавательным актом, сколько экзистенциальной трансценденцией и преобразованием субъекта (индивида) по образу сверхъестественного объекта религиозного сознания. Франк также считает антиномии пределами логики и выводит трансценденцию за её пределы, но не за пределы познания. «Витание» над антиномиями предстаёт у Франка познавательным актом – металогическим «учёным незнанием», мистической интуицией, обеспечивающей некое усмотрение целостной реальности, абсолютного бытия, а значит, и дающей некоторый познавательный результат. В теории познания Флоренского и Булгакова антиномии непреодолимы, у Франка – их преодоление необходимо, поскольку именно оно и составляет главное условие металогического трансцензуса.

В ранних работах Лосева представлен ещё один, третий вариант отрицательной диалектики русской религиозной философии. Диалектическую систему Лосева неправильно было бы назвать отрицательной в смысле «не допускающей синтеза». Синтез для Лосева – необходимый этап движения мысли. Но его диалектика не является повторением или развитием гегелевской диалектики, несмотря на то, что Лосев высоко ценил метод Гегеля. Суть лосевского метода состоит в том, что

любая категория становится первичной, исходной, «первосущей» и ей противопоставляется другая категория, как нечто иное по отношению к ней, отрицанием противоречивого единства этих двух категорий выступает третья категория, также в силу своей инаковости и по отношению к отдельно взятым первой и второй категориям, и по отношению к их единству. Важным моментом является то, что категории не просто противопоставляются одна другой, а взятые в единстве разрешаются в третьей категории. Таким образом, она рассматривается и как противоречащая единству первых двух, и как содержащая в себе это антиномическое единство.

Лосев не только пишет о важности диалектического отрицания, не только формулирует антиномии и использует их как важнейшие моменты в своей исследовательской деятельности, но и делает апофазис и антиномику основными конструктивными элементами в композиции своих трактатов. Ярким примером апофатического конструирования теории может служить «Диалектика мифа». Другой пример являет «Диалектика художественной формы», особенно вторая глава этого произведения – «Антиномика».

Как уже отмечалось, любая категория, по мнению Лосева, может быть положена в начало диалектической системы. Но всё же Лосев предпочитает, чтобы не столкнуться с рассмотрением массы случайных явлений, которая существенно затруднила бы систематизацию, начать с самого «пустого». Таковым выступает категория одного. Одно не имеет частей, потому не есть целое, оно неограничено, а потому не имеет фигуры, не занимает никакого места, не может двигаться, не различается ни с чем, не тождественно себе, ничего не больше и не меньше, не имеет имени и, таким образом... не существует [6, с. 106–114]. Эта категория образует антиномичную пару с категорией сущего, обозначающей конкретный единичный предмет (нечто одно сущее). Сущее как полная определённости есть покой; этим и прочими свойствами оно отличается от абстрактного одного.

Иным по отношению к сущему будет выступать не-сущее, но оно иное и по отношению к одному в том смысле, что сущее есть нечто *одно* сущее. В противовес к одному сущему не-сущее должно выступать как «неразличимая и сплошная подвижность бесформенно-множественного», ведь «сущее есть одно в покое и раздельности» [6, с. 116]. Таким образом, фиксируются не только антиномичные пары: одно – сущее, одно сущее – не-сущее, но и антиномии: одно – многое, покой – движение, различие – тождество. Сущее, покой, движение, тождество и различие образуют у Лосева пентаду основных категориальных эйдосов, то есть пять оснований, по которым осуществляется дальнейший вывод всей системы категорий.

Антиномия «одно сущее – не-сущее» находит разрешение в категории «становление» («становящееся одно сущее»). Категории «становление», в свою очередь, противостоит категория «ставшее» (сущность, субстанция). Так возникает известная лосевская тетрактида – четыре онтологических начала: одно, сущее, становление, ставшее. В этой тетрактиде ставшее «неединосущно» первым трём началам. Оно – «ставший смысл», то есть факт смысла. Противоречие между ставшим и триадой смысла Лосев называет антиномией факта и смысла. При переходе тетрактиды в иное, то есть при разрешении антиномии «факт становящегося одного сущего» – «иное» возникает категория выражения, символа или имени – очень важная для Лосева-имяславца. Далее, по основаниям тетрактиды и пяти вышеуказанным категориям Лосев разворачивает систему онтологических антиномий. Такими антиномиями выступают: антиномия имени и сущности, энергии сущности и факта, аффицируемости и неаффицируемости, действия и страдания, свободы и необходимости, делимости и неделимости, временности и вечности, однородности и неоднородности, массивности и немассивности. Формулирование антиномий и выведение новых категорий – у Лосева взаимосвязанные моменты развёртывания диалектической системы. Это даёт осно-

вание считать, что Лосев преодолевает гегелевский триадизм категорий (тезис – антитезис – синтез) как форму диалектического отрицания; у Алексея Фёдоровича такой формой оказывается диалектическая антиномика. Она же служит *методом* выведения категорий.

Так, исследование художественной формы Лосев проводит, противопоставляя художественной форме «художественный факт» (то есть артефакт, произведение искусства), чтобы затем перейти к трём антиномиям понимания, от них – к трём антиномиям смысла, трём антиномиям мифа, четырём антиномиям адекватности и трём антиномиям изоляции или изолированной автаркии! Тем самым философ демонстрирует, что художественная форма есть синтез предметности смысла и инаковости её воспроизведения – синтез или опосредование (по-гречески – «метаксю») [7].

Несмотря на вынужденность скрывать исследования религиозного сознания за разными другими темами, Лосев не может обойти антиномии религиозного и атеистического сознания, христианского и языческого сознания, мистико-аскетического православного сознания и христианского сознания, не принадлежащего мистико-аскетической традиции православия. Суть религии Лосев выражает в трёх положениях, которые можно рассматривать как тезис, антитезис и синтез ещё одной антиномии: «Религия есть устроение целой жизни. Религия есть система мистических энергий. Религия есть система взаимодействия человеческой и божественной энергий» [8, с. 264–265]. Когда Лосев пишет о религии, он имеет в виду исключительно теистическую систему. Парадигмой такой системы он считает христианство, поэтому противопоставление религиозного и нерелигиозного мировоззрения предстаёт как противопоставление христианского мировоззрения материалистическому.

Атеизм, по Лосеву, есть инобытие по отношению к религии. Он превращает трансцендентные реалии религии в субъ-

ективные идеи, в частности, религиозные категории вечности и бесконечности переносятся на материю. Решение проблемы вечности и временности, конечности и бесконечности лежит, по мнению Лосева, в антиномии религиозного сознания «Бог – тварь». Эта антиномия выражает и особенность христианского религиозного сознания в противоположность языческому религиозному сознанию. Основными чертами последнего, согласно Лосеву, выступают обожествление космоса, субординационализм и эманатизм, поклонение природе, а также антиисторизм как признание вечности космоса (циклическости, повторяемости его явлений). Для христианства космос относителен, как находящийся в противоречивом единстве с Богом. Такое противоречивое единство и выражает антиномия «Бог – тварь».

Последняя из отмеченных оппозиций в лосевском рассмотрении религиозного сознания – это оппозиция мистико-аскетического православного сознания и христианского сознания, не принадлежащего мистико-аскетической традиции православия. Для самого Лосева первый член этой оппозиции может быть заменён словом «имяславие», обозначающим практику умной молитвы. Таким предельно широким пониманием имяславия Алексей Фёдорович связывает монашеский феномен XX в. («афонскую смуту») со всей мистико-аскетической традицией православия, прежде всего, с исихазмом. Идеал христианской жизни для Лосева – в монашеском аскетизме. Идеал отношения к миру – в символизме. И тот и другой соединяются в исихастском «умном делании». Именно на основе этой практики, по мнению Лосева, должны строиться и православное богословие, и «православная философия», которые суть мистический символизм. Этот мистический символизм выступает для русского философа отличительной чертой православия.

Православному мистическому символизму Лосева противостоят агностицизм и рационализм. Эти позиции противопо-

ложны друг другу, но вместе противоплагаются православию, как имеющие точку опоры в концепции познающего субъекта-индивида в противовес православной концепции соборной личности как части мистического тела Христова. Обе позиции по своей природе – нехристианские, но давно укоренившиеся в западнохристианской теологии и проникшие в академическое богословие Русской Церкви. С позиции имяславия или мистического символизма Лосев и ведёт критику современного ему богословия. По его мнению, отсутствие символического или диалектического (что в данном контексте для Лосева одно и то же) восприятия мира, и особенно феноменов религиозной жизни, приводит не только к неадекватным богословским интерпретациям и, как следствие, церковно-административным решениям («полицейские» мероприятия в отношении «афонской смуты»), но и к снижению религиозного «накала», десакрализации, профанизации религиозного чувства.

Итак, основой отрицательной диалектики русских религиозных философов служит антиномия. Классическое кантовское понимание антиномий было переосмыслено в русской религиозной философии, и антиномии стали орудием философствования о предметах, значимых, прежде всего для религиозного сознания. Антиномия как противостояние равно обоснованных суждений в виде тезиса и антитезиса признаётся русскими философами П.А. Флоренским, С.Н. Булгаковым, С.Л. Франком, А.Ф. Лосевым наиболее адекватным способом формулирования основоположений собственных философских концепций. Обращает на себя внимание то, что в сочинениях названных философов акцент ставится не на фиксации *оппозиции* тезиса и антитезиса, не на поиске способов решения антиномии, а на противоречивом *единстве* суждений, выражающих истины религиозного сознания. Антиномию они считают единственно верной формой выражения отношения религиозного сознания к объективности.

Список литературы

1. *Флоренский, П.А.* Столп и Утверждение Истины [Текст] / П.А. Флоренский // Сочинения. В 2 т. Т. 1. Ч. 1 М.: Правда, 1990.
2. *Флоренский, П.А.* Задача Льюиса Кэрролля и вопрос о догмате [Текст] / П.А. Флоренский // Сочинения. В 2 т. Т. 1. Ч. 2. М.: Правда, 1990.
3. *Булгаков, С.Н.* Свет Невечерний: Созерцания и умозрения [Текст] // С.Н. Булгаков. М.: Республика, 1994.
4. *Булгаков, С.Н.* Православие. Очерки учения православной церкви [Текст] / С.Н. Булгаков. М: Изд-во АСТ; Харьков: Фолио, 2001.
5. *Франк, С.Л.* Непостижимое [Текст] / С.Л. Франк // Сочинения. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000.
6. *Лосев, А.Ф.* Античный космос и современная наука [Текст] / А.Ф. Лосев // Бытие – Имя – Космос. М.: Мысль, 1993.
7. *Лосев, А.Ф.* Диалектика художественной формы [Текст] / А.Ф. Лосев // Форма – Стиль – Выражение. М.: Мысль, 1995.
8. *Лосев, А.Ф.* Анализ религиозного сознания [Текст] / А.Ф. Лосев // Начала. 1996. № 1–4. Вып.1.