

Сергій Тарадайко

## Інша філософія. Тертуліан

### I

Християни сподіваються на воскресіння мертвих, через це ми, власне, й віруючі.

*Тертуліан. Про воскресіння плоті*

Вже перші століття на початку нашої ери стали дійсно початком ери чогось іншого та нового... Відбувалося все це, звісно ж, – у Римській імперії, де з'явилися перші люди, яких назвали «християнами». Між ними саме й поширилося нове розуміння світу.

Поза сумнівом, одною з найбільш яскравих персоналій тої доби стає завзятий проповідник із Карфагена – Тертуліан... Але трапилось дещо дивне. Бо відзначена тут яскравість, як видається, власне, й завадила Тертуліану бути належним чином оціненим. У звичному розумінні його треба відносити до богослов'я (й дивитися з точки зору відповідних і дуже сталих уявлень). Але навіть у богослов'ї вже здавна відчувалося, що масштаби цієї постаті значно більші, ніж її внесок у християнську догматику. – Можливо, то була пристрасна переконаність і майстерність у володінні словом. А, може, й парадоксально блискуча думка. – Хай там що, але «великого Карфагенця» було важко затиснути в якісь рамки, й з'являлося таке враження, ніби дещо дуже суттєве залишається поза межами бачення.

Це підштовхує подивитися на нього значно ширше, по-філософськи. Тим більше, він і сам анітрохи не заперечує, – бо говорить про християнство ніби про іншу, причому «кращу філософію»<sup>1</sup>. Втім, і тут виявляється те саме. Від поширеної тоді філософії (а це період еллінізму) Тертуліан, як відомо, дуже рішуче відмовляється. Й кінець кінцем отримує своє місце в уже новій, християнській традиції: насамперед у так званій «патристичній філософії» (від латинського *pater*, отже, «батько»). Це спадщина найповажніших діячів, або ж Отців, християнської церкви. Та знову, між умоглядних абстракцій, від яскравого й живого Тертуліана майже нічого не залишалось...

Аби спробувати хоч якось це пояснити, згадаймо, що християнство розповсюджувалось у Римській імперії. Й важливо розуміти, якими різними були погляди християн і нехристиян, адже йшлося не лише про релігійність, але й про інше бачення світу. При цьому християнство протиставлялося, – зауважимо! – до всієї греко-римської цивілізації. По суті, то була бурхлива й творча доба «паралельного», так би мовити, співіснування одного з іншим. Античного й християнського світу. Зазначимо: дещо схоже можна сказати й про самого Тертуліана.

---

<sup>1</sup> De pallio (6.2)

Цікаво, що народився він у середині II ст. н. е. – за часів, які здавна вважаються, власне, «розквітом імперії». При цьому був охрещений у доволі зрілому віці, тобто встиг отримати й освіту, й потрібний життєвий досвід. Отже, це, можна сказати, була людина цілком *античного* складу. Ба більше, вже навіть хрещений, він і далі, певною мірою, залишався цією людиною. Тож ідеться про те саме, що й стосовно всієї доби, коли водночас існували й античне, й християнське світобачення. Так само це відбувалось у свідомості Тертуліана. – Тому-то його й складно зрозуміти в якомусь одному вимірі, затиснути в якісь рамки.

Та важливо знову зазначити, що первинними для нього були погляди саме греко-римського світу. Тоді можна поставити вже конкретне запитання. Й насамперед – яким чином ота цілком антична людина могла сприймати новітнє вчення? Що саме мало справити сильне враження?..

Для відповіді потрібно хоч уявно відчутти настрої, що властиві були людині тієї віддаленої доби. – Таке завдання може здаватися нездійсненним. А проте, дещо суттєве виявляється майже відразу. За всієї різноманітності греко-римської культури, головним її здобутком, як відомо, була, по суті, сама людина. Починаючи з давньогрецького поліса, тут з'явилися якісь нові, ще незвичні форми суспільного життя. На відміну від архаїчної давнини – коли все визначалося тільки звичаєм – у полісі починають *обговорювати* й самостійно вирішувати всі проблеми. Тому думка цілком окремої людини стає не просто важливою – вирішальною. Чи не вперше в історії з'ясувалося, що людина – це не тільки частина племені чи роду, але насамперед особа, насамперед індивід...

Уже звідси проглядають окремі риси тої культури. Сама схильність обговорювати всі питання породила постать античного промовця. Й софіста, й римського ритора, й пізніше – християнського проповідника. При цьому відкрилася ще й нечувана сила *слова*; недаремно поняття Логосу набуло тут особливого значення. Та справді найважливішою в античності, безперечно, стає людина. Зауважимо: в отому відособленому й особистому смислі.

З одного боку, – відбувся вирішальний крок у напрямку до сучасної цивілізації. Проте, з іншого, – з'явилася дуже гостра й невідома раніше тема. Бо, відчувши свою власну самодостатність і саму себе як таку, ця людина відкрила і свою *смертність*. Ясна річ, усвідомлення тої смертності виникає значно раніше, та насправді, за глибокої давнини, ця подія людської смерті видавалася зовсім іншою. Найперше вона сприймалась як єднання з усіма своїми предками, померлими чи загиблими. При цьому нащадки – чие життя тривало й надалі – забезпечували продовження роду в цілому. З наведеної точки зору, смерть окремої людини тої доби не виглядала чимось фатальним і непоправним. – Усе змінилося з народженням особистості. Бо тепер уже людина сприймає себе «зсередини» й, хоч-не-хоч, – уявлятиме свою смерть як абсолютний, безумовний для себе кінець. Ось чому в античному мисленні виникає новий мотив: як уникнути страху смерті? Поступово така потреба стає ледве не визначальною...

Вже в уславленій «Апології Сократа», цій передмові до платонівської філософії, сама фабула, де Сократа було присуджено до страти, – зосереджує всю увагу на смерті. Філософ, як відомо, наголошує, що люди вважають її найбільшим у світі лихом, але насправді просто не знають, що таке смерть... А проте, все не так уже й погано, більше того, може завершитись і добром. «Адже смерть є одним із двох: або вмерти – значить стати нічим і померлий нічого вже не відчуває, або ж, як кажуть люди, це є для душі якась переміна і переселення її звідси в інше місце»<sup>1</sup>.

Про першу з таких можливостей – коли смерть є кінцем існування – доволі влучно сказав Епікур. Отож боятись її не варто, бо доки ти ще живий, смерті немає; коли ж вона таки прийшла – немає тебе. Все нібито правильно, та чомусь анітрохи не заспокоює. Щодо другої можливості, – коли йдеться про якесь переселення, – це, по суті, лише припущення, та й стосується воно тільки душі...

Безперечно, в образі смерті, греки зіткнулися з особливим і на диво потужним явищем. – Їхні навички розв'язання своїх проблем, уся культура розумності й усвідомленості, вінцем якої постала філософія, – все це вперше виявляло себе неідеальним. Адже йшлося про реальність якогось іншого типу, поза межами логіки й розуміння, недаремно чуття глибинного страху смерті набували тут особливого поширення... Що далі греко-римська цивілізація наближалася до кінця, то сильнішими ставали такі настрої.

Це помітно насамперед у римському стоїцизмі, де всі роздуми були спрямовані здебільшого на людину. Й оте бажання позбутися страху смерті виглядало чи не нав'язливим. – «Аби лиш ми перестали жахатися смерті!» – пише Сенека<sup>2</sup>. Щоб якимось то сприяти, висувається купа доводів і порад. Але саме така вигадливість, очевидно, й підтверджує: це питання, що не має певної відповіді, це, сказати б, «апорія», коли згадувати греків, або задача, непосильна для розв'язання. Недаремно мотиви смерті лише посилювалися... Нарешті, це засвідчує Марк Аврелій, філософ-імператор: «Ось-ось нас усіх вкриє земля...» «Життя – коротка мить; от-от – і простягнемо ноги»<sup>3</sup>.

На завершення цього побіжного спостереження за настроями доби, треба згадати, що Марк Аврелій жив у II ст. н. е., тобто був у повному сенсі ще й сучасником Тертуліана. Тому справа, звісно, не в тому, чи відомі були Карфагенцю певні трактати. Головне, що подібні настрої, поза сумнівом, виглядали дуже поширеними й чутливими.

Та раптом... Оте «раптом» і заслуговує на увагу. – Бо можемо лиш уявити собі, наскільки велике враження мала справити ще нечувана новина. Десь на східній околиці греко-римського простору народилося нове вчення, що неначе давало надію позбутися страху смерті. За всієї, так би мовити, фантастичності того вчення, воно стрімко розповсюджувалося...

<sup>1</sup> Платон. Діалоги. – К.: Основи, 1999. – С. 39.

<sup>2</sup> Сенека, Луцій Анней. Моральні листи до Луцілія. – К.: Основи, 1999. – С. 286.

<sup>3</sup> Марк Аврелій. Наодинці з собою. Роздуми. – Львів: Літопис, 2007. – С. 108, 129.

Не дивно, що з античної точки зору ледве не сутністю християнства мала здаватися надія на *воскресіння*. По суті, подібне бачення властиве було й самому Тертуліану, повторюємо, людині з того ж античного середовища. – «Гадаю, в усіх перед очима висить один і той самий божественний едикт: «RESURRECTIO MORTUORUM, воскресіння мертвих». Два слова – легких, вирішальних, прозорих»<sup>1</sup>.

А відтак і виникає проблема. – З одного боку, думка про воскресіння була, звичайно, характерною для того вчення, – хоча, напевно, не ключовою. Щоб осмислити це питання, треба знову ж таки згадати, що християнство сприймалось у зовсім іншому середовищі. Тому вчення цілком юдейського походження не могло не набути тут якихось особливостей. Аби це пояснити, можна взяти хоча б ідею «кінця світу». Звичайно, вона належала до спадку давньоєврейської традиції – згадати лише Содом і Гоморру, що за гріхи були знищені Богом. «І поруйнував ті міста, і всю околицю, і всіх мешканців міст, і рослинність землі» (*Бут.* 19.25). – Проте навряд чи така ідея була близькою для греків, які навіть у слові «космос» (а давньогрецькою це «прикраса») виражали своє захоплення світом.

Але те саме стосувалося й воскресіння, правда, тепер уже навпаки. – Незважаючи на писання своїх пророків, які здавна припускали дещо подібне, давньоєврейська традиція не надто переймалася воскресінням. І, можливо, саме тому, що виходила з родового способу мислення. Щодо греків і римлян, як ми бачили, все було вже по-іншому. З народженням особистості й появою страху смерті, сама думка про воскресіння стає на диво спокусливою.

Тому-то й Тертуліан (як людина цілком антична) вважає цю проблему ключовою. Більше того: розуміє те воскресіння саме з античної точки зору. Тобто прямо й буквально. Це варто відзначити, бо в євангельському викладі, з його притчами та дивами, воскресіння може сприйматись у переносному розумінні (згадаймо хоча б історію «блудного сина», що повернувся додому; так ось батько називає його «воскреслим»). Або, скажімо, набувати ще й ледве не казкового відтінку, – з усіма тими «дивами» й «уздоровленнями»... Та, звісно, найважливішим є не це. Бо суттю нового вчення стає наближення Царства Божого, з яким і пов'язувалося воскресіння. – Хоча насправді це, ймовірно, найзагадковіший мотив у християнстві. Згадаймо: «Царство Боже не прийде помітно, і не скажуть: «Ось тут», або: «Там». Бо Божеє Царство всередині вас!» (*Лк.* 17.20-21)... Отож ідеться не стільки про певне місце, скільки про певний спосіб життя й відповідну систему цінностей. А відтак і воскресіння може тлумачитись у якнайширшому розумінні. Й недаремно разом зі словом «воскресіння» тут уживають і «вічне життя» – скажімо, так: «успадкувати вічне життя»... Здавалося б, те саме, та різниця досить істотна. Бо «воскресіння» наголошує на події, – щодо «вічного життя», то йдеться знову-таки про зовсім інакший вимір, і, звичайно, щось особисте при цьому не наголошується...

<sup>1</sup> De Resurrectione Carnis (18.4)

Не так у Тертуліана. Він одразу наполягає, що воскресіння має бути цілком реальним. І починає наводити свої доводи. Підкреслимо, це не тільки суто біблійні й богословські мотиви, але й звернення до самої будови світу. Тертуліану дуже важливо довести, що воскресіння (за всієї його, здавалося б, неймовірності) насправді міцно вкорінено в існуванні. Бо все в цьому світі ніби приречене зникнути, проте тільки для того, щоб незабаром відновитись. Адже: «Світло, що кожного дня зникає, знову з'являється; й так само п'ятьма після зникнення повертається знову»<sup>1</sup>...

Це, звичайно, цілком античні міркування, до того ж у гераклітівській, так би мовити, манері. Чи, зрештою, й висновок: «Одне слово, все створіння відновлюється... Все гине задля збереження. Таким чином, увесь порядок цього повернення свідчить про воскресіння мертвих»<sup>2</sup>. Не дивно, що, може, найулюбленіший образ у Тертуліана це тема зерна: «Якщо пшеничне зерно, яке впаде в землю, не помре, то залишиться одне; а якщо помре, то рясно принесе плоду» (Ів. 12.24).

Проте зараз, напевно, це не тільки згаданий образ, а по суті сказати, принцип у підґрунті всього буття. Це, безумовно, філософська будова думки, коли все розглядається на підставі такого принципу. Й важливо відзначити, що йдеться про найпроблемнішу сторону цього вчення, – де, здавалося б, особливо доречна віра. Та в античному середовищі це незвичне ще почуття лише складається, й доводиться діяти звично – переконувати й доводити. Тому-то Тертуліан і пише, що готує «довіру до прийдешнього заступництва Святого Письма за допомогою найперше здорового глузду й переконливого умовиводу»<sup>3</sup>.

Недаремно ж у його творах доволі рідко трапляється слово «віра». – Незважаючи на все своє завзяття, він частіше каже про «вчення» (*disciplina*) й добирає потрібні докази. Звичайно, це прояви греко-римської цивілізації, що спиралася на розумність, осмисленість і доказовість. Отже, мало не зразу ми поринаємо до царини парадоксів, які глибоко притаманні для Тертуліана. Бо казати, що воскресіння має відбутися буквально, – та ще й доводити це засобами, спрямованими на логіку, – погодьмося, несподівано.

Більше того, далі з'являються ще й юридичні, сказати б, аргументи. Вже здавна відзначалося: тут і справді присутня суто правнича термінологія й, головне, відповідна будова думки. Це дозволило припустити, що за фахом Тертуліан був адвокатом, але так воно чи ні, сказати важко. – Може, краще просто згадати про величезне значення права в існуванні Давнього Риму. Власне, кожна досить освічена людина була знайомою тут і з буквою закону, і з процедурами судочинства. Напевно, це стосувалося й самого Тертуліана. Тож у вченні про воскресіння він одразу звернув увагу на ситуацію суду – нехай навіть і суду Божого...

<sup>1</sup> Apologeticum (48.8)

<sup>2</sup> De Resurrectione Carnis (12.6-7)

<sup>3</sup> Adversus Marcionem (I.16.2)

Ця подія була справді дуже важливою для первісного християнства. Саме там і мало вирішуватись, чи гідний ти Царства Божого. Втім, уявлення про той суд і надалі визначаються радше логікою, ніж вірою. – Це помітно вже в основному положенні, що «суд не має сенсу (*ratio*) без представлення саме того, хто заслуговує на вирок суду»<sup>1</sup>. Пояснити подібну тезу неважко. Якщо суд розглядатиме всі заслуги або провини, то відповісти за свої вчинки доведеться саме тому, хто їх і вчинив, саме йому треба постати перед судом. Але для цього його ще слід оживити. Тож з'ясовується дивна річ: адже ми звикли вважати, що воскресіння (хоч би як до нього поставитись) це кінцева, так би мовити, нагорода. Проте спершу – це проміжна, сказати б, інстанція, необхідна для суду Божого...

В цьому, за Тертуліаном, – «загальна причина і навіть необхідність воскресіння»<sup>2</sup>. Невипадково він підкреслює: «Звичайно ж, оскільки причина воскресіння полягає у призначенні суду, то необхідно має постати та сама людина, щоб отримати від Бога певні нагороди чи покарання»<sup>3</sup>. Сама думка про наближення суду була знов-таки перенесена з давньоєврейської традиції. Правда, там увагу спрямовували на Бога, на його владність і вимогливість. Але тут, у греко-римському середовищі, всі наголоси поставили на людину, до того ж у конкретному й особистому розумінні.

До речі, наполягання, що воскреснути має «та сама людина», по суті, дуже логічне й раціональне. Це прояв отого принципу тотожності, без якого західну думку не можна собі й уявити. Бо щось є таким, як є, лише будучи самим собою. – Тому й згадане воскресіння стає неначе чимось «логічним», адже «з людини знову зробиться людина, причому з Гая – той-таки Гай»<sup>4</sup>. Ніби рядок із підручника логіки. Не дивно, що таке мислення виявляло себе насамперед у питанні відповідальності. Хто скоїв, той і має бути покараний. При цьому й сама міра покарання має суворо відповідати, власне, провині. Тут одразу можна згадати, що давньогрецька Феміда, ця богиня правосуддя, завжди тримає в руці терези...

Таким чином, у Тертуліана ми знаходимо дещо схоже, *раціональне*, можна сказати, розуміння, коли кожен отримує за заслугами. Й це при тому, що, від апостола Павла й до Мартіна Лютера, проголошувалося зовсім інше: людина не може бути виправдана ніякими своїми «ділами». Лише вірою... Проте марно дорікати за це великому Карфагенцю. Його думка така гнучка, що поєднує несумісні, здається, речі. Попри всі свої доводи й аргументи, Тертуліан, поза сумнівом, відчуває, – це не більше, ніж абстрактні побудови, й перспектива того повного воскресіння так само виглядає дуже примарною. Він одразу ж попереджає: «Адже складніше повірити у воскресіння плоті, аніж в єдиного Бога»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> De Testimonio Animae (4.1)

<sup>2</sup> De Resurrectione Carnis (14.8)

<sup>3</sup> Apologeticum (48.4)

<sup>4</sup> Apologeticum (48.1)

<sup>5</sup> De Resurrectione Carnis (2.8)

Тут і справді потрібна віра. Порушити це питання ми маємо ще тому, що звичайна, сяк-так освічена людина, певне, знає про Тертуліана лиш одне. Ніби саме йому належить оте висловлювання: *Credo quia absurdum est.* – Отже: «Вірую, бо абсурдно!» Тобто може скластися враження, ніби в цьому, власне кажучи, й полягала його думка... Насправді ж у відповідному місці трактату «Про плоть Христову» знаходимо зовсім інше: «Син Божий помер, це – цілком імовірно, тому що безглуздо. Він був похований і воскрес, це – достовірно, тому що неможливо»<sup>1</sup>.

Власне, справа навіть не в тому, наскільки така сентенція гостріша й парадоксальніша за «скорочену» формулу, бо йдеться, по суті, про різні речі. Не про віру (хоч би як її розуміти), а про певну *подію*, на якій насправді й тримається сама християнська віра. Мова, звісно, про воскресіння Христове. «Коли ж бо Христос не воскрес, тоді віра ваша даремна...» (1 Кор. 15.17)

Стосовно цієї проблеми Тертуліан, як і годиться богослову, найперше покладається на Писання, й зокрема, на того ж Павла... Втім, і тут не забуває про головне. Бо, цитуючи з апостола, підкреслює, «що Той, Хто воскресив Господа Ісуса, воскресить з Ісусом і нас... (2 Кор. 4.14)»<sup>2</sup>

Якщо казати про перші висновки, то варто зазначити, що логікою чи вже вірою, з античної чи з нової, вже християнської точки зору, – Тертуліан, як ми бачили, наголошує на реальності воскресіння. Це пояснюється часами саме первісного християнства. – Чеканням отого суду та Царства Божого. Звичайно, коли нічого всім очевидного не трапилося, надалі подібні настрої спрямувались у потойбічність, і саме воскресіння стало вважатися чимось умовним і так само потойбічним. Отож уявлення про буквально воскресіння видавалося вже наївним. А прагнення до безсмертного життя назвали навіть «егоїстичним», як у лекціях А. фон Гарнака<sup>3</sup>.

Природно, що поступово ці мотиви Тертуліана майже забулись або здавались лиш ознакою свого часу. Та маємо нагадати, звідки саме походили ці мотиви: з отого набутого від античності страху смерті. Й важливо, що дали таке болюче бачення смерті (в особистому її значенні) не зникає, а, по суті, стає прикметою саме західної людини. Це засвідчила вже новітня філософія, що відходила від абстрактної споглядальності. Й найперше треба згадати, звичайно, про К'єркегора: він осмислює такий стан як «смертельну хворобу» або ж «відчай». – Для нього подібний настрій «...у строгому смислі слова означає недугу, що призводить до смерті, причому за нею вже немає нічого. Саме таким і є відчай»<sup>4</sup>.

Те саме говорить і Гайдеггер, який трактує наше буття в перспективі «буття до смерті». Люди, звісно ж, «ухиляються» від усвідомлення ситуації: «Буття до смерті є, за сутністю, жах»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> De Carne Christi (5.4)

<sup>2</sup> De Resurrectione Carnis (44.10)

<sup>3</sup> Гарнак А. фон. Сущность христианства. Изд. 6-е. – М.: Либроком, 2012. – С. 173.

<sup>4</sup> К'єркегор С. Болезнь к смерти. – М.: Академический Проект, 2012. – С. 34.

<sup>5</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. – Харьков: Фолио, 2003. – С. 301.

Якщо відчуті всю віковічність отого настрою, то погляди Тертуліана вже не можна вважати лиш ознакою свого часу. Тим більше, що виявляється й дещо інше. – Наголошуючи на повному, тобто буквальному воскресінні, Карфагенець – і ми побачимо це невдовзі – несподівано відкриває вже нове, для майбутніх епох, уявлення про людину...

## II

Справа йде про плоть.

*Тертуліан. Про плоть Христову*

Сама згадка про те буквальноне воскресіння, хоч-не-хоч, а спрямовує нашу розвідку до сфери, власне, *тілесності*. – Що інше здатне підтвердити цю казкову, здається, річ, як не відновлення *тіла*? Не дивно, що Тертуліан доволі часто звертається до згаданої проблеми. Й це враховуючи ще купу несподіваних і наївних запитань. Ось, наприклад: чи воскресне тіло людини, що загинула на пожежі? Чи, приміром, була розірвана звірима? В якому саме вигляді постануть усі ті, хто помер уже хворими і каліками? В отому знову спотвореному чи цілком uzдоровленому? Та попри всі ці питання, Тертуліан анітрохи не сумнівається: наше тіло має воскреснути...

Звичайно, він одразу ж починає шукати потрібні докази. При цьому дещо суттєве підказує сама мова. Справа в тому, що латиною «воскресіння» це *resurrectio*, тож, буквально перекладаючи, «відновлення стоячого стану» чи «підведення», «поставання». Й недаремно людське тіло, що є мертвим, «...отримує назву трупа (*cadaver*) від падіння (*a cadendo*)»<sup>1</sup>.

Ці мовні, сказати б, образи постають у Тертуліана цілком осмислено. «Хто не знає того, що тіло падає внаслідок смерті, той не може знати й того, що стоїть воно внаслідок життя»<sup>2</sup>. Таким чином, у самому значенні слова (вже на рівні тих інтуїцій, на яких будується мова), «воскресіння» було тісно пов'язане зі *стоянням*, головною, певне, прикметою живого людського тіла. Звідси прямо випливало ще й те, що стосується воскресіння – саме тіла.

Тут окремо треба відзначити розуміння людського тіла з точки зору його положення – стояння чи падіння. При цьому була знайдена відмінність, яка наочно протиставила все тілесне і нетілесне. На підтвердження можна знову згадати мову: «Стосовно душі слово «падати» не вживають, адже вона не змінює свого положення»<sup>3</sup>. По суті, тут усвідомлене питання, що надалі буде одним із найважливіших у західній філософії. Для прикладу нагадаймо повну назву ключової праці Декарта – «Метафізичні розмисли стосовно першої філософії, в яких доводиться існування Бога та реальна відмінність між душею і тілом людини»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> De Resurrectione Carnis (18.8)

<sup>2</sup> De Resurrectione Carnis (18.5)

<sup>3</sup> De Resurrectione Carnis (18.8)

<sup>4</sup> Див.: Декарт Р. Метафізичні розмисли. – К.: Юніверс, 2000.



Саме «реальна відмінність», а не звичайне протиставлення між ними, добре відоме з давніх-давен. І потрібно сказати, що Карфагенець усвідомлює цю відмінність у декартівському смислі, коли «тіло» – це *просторовість*. Отже, «душа» перебуває в якомусь іншому, непросторовому вимірі...

Це тлумачення надавало людському тілу самостійності й дозволяло розглядати його нарівні з душею. Та маємо зауважити, що в античному світі значно впливовішою була філософія Платона. – Для нього, звичайно, тіло було нічого не варте, бо, чуттєве й недовговічне, воно не мало жодної змоги долучитися до тих образів – умоглядних і досконалих, – які вважалися тут визначальними. Тому, на думку Платона, «душа філософа нехтує тіло і тікає від нього, намагаючись залишитися сам на сам із собою»<sup>1</sup>. Ця персональна й несуттєва нібито риса ще століттями викликала свої наслідки, бо згадувана зневага до тіла стала прикметою філософії в цілому.

Тож і ставлення до філософії зі сторони Тертуліана стає принаймні зрозумілим. І справді: наполягаючи на тілесному воскресінні, він, очевидно, просто не міг бути прихильним до сфери, де зневажалось людське тіло. – Крім того, за доби Тертуліана саме поширилося вчення гностиків. У ньому було піднесене духовне й особисте начало (тісно пов'язане з усвідомленням особливої ролі внутрішнього життя). Відтак іншою стороною того вчення стає знову-таки зневага до тіла. Й Карфагенцю завжди доводиться не просто висловлювати свою думку, але й вести доволі гостру полеміку з опонентами. Головний її настрій відображений у формулі Заратустри:

«До тих, хто зневажає плоть, хоч я мовити слово»<sup>2</sup>.

Певна річ, і платоніки, і гностики не сумнівалися, що відновленню підлягає тільки душа. Тому думка Тертуліана (чи відкрито й безпосередньо, чи приховано) ніби невпинно сперечається з ними. Він і далі використовує вже знайомий юридичний, так би мовити, принцип: «Адже те, що скоєне тілом, не може бути й підсудним без тіла»<sup>3</sup>. Й виявляється, до суду Божого воно справді має воскреснути...

Крім того, ніби підкреслюючи цю думку, Тертуліан іще й постійно наголошує, що воскреснути має те саме тіло. Бо в іншому випадку чи можна казати, власне, про воскресіння? «Тож нехай наші сучасники не забувають, що, коли настане воскресіння, душі отримають те саме тіло, з якого вони відійшли»<sup>4</sup>. – Втім, упевнений у тілесному воскресінні, Тертуліан і не думає протиставляти душу і тіло. Дуже глибоко розуміючи всю різницю між ними, він осмислює людину саме в єдності тих «субстанцій», і тому ще й окремо наголошує: «Коли вся людина загинула через обидві субстанції (*substantia*), необхідно, щоб уся людина була й спасенною. Тоді спростовується думка еретиків, які заперечували спасіння плоті»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Платон. Діалоги. – С. 241.

<sup>2</sup> Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Жадання влади. – К.: Основи, 2003. – С. 34.

<sup>3</sup> Adversus Marcionem (V.12.5)

<sup>4</sup> De Anima (56.5)

<sup>5</sup> Adversus Marcionem (IV.37.3)

Не можна не помітити, що «декартівською» виявляється тут і, власне, термінологія (за ледве не півтора тисячоліття до Декарта!). – Це, звичайно ж, поняття «субстанції», що з'явилося як латинське тлумачення ще грецького поняття про «сутність». Отже, субстанція позначала тут якусь основу буття... Зрозуміло, що, називаючи субстанціями і душу, і тіло, Тертуліан, хай там як, але неначе врівноважував їх одне з одним і надавав їм особливої ваги.

Це нікого не дивувало, коли звеличували душу. – Її цілком інакше це сприймалося щодо тіла. Прикметно, що й антична філософія, й християнство (у загальному його напрямку) ніби сходилися в одному. В отій упевненості щодо нікчемності тіла. Саме звідси й починається Тертуліан як оригінальний і ні на кого не схожий мислитель: адже він оцінює тіло не нижче за душу! – Це, звичайно, спантеличує вже майбутніх богословів, які ставляться до нього (попри певні несподіванки) з якнайглибшою повагою...

Він і справді каже про «золото плоті» (*carnis aurum*)<sup>1</sup>, і цей образ є, напевно, не випадковим. – Адже золото здобувають із землі, що визначається Карфагенцем як «брудна його матір». Але й тіло, за біблійними поняттями, було створене із землі, тобто мало невисоке, так би мовити, походження... Правда, варто не забувати, хто саме створює тіло за своїм образом і подобою й, таким чином, ушляхетнює це творіння.

Втім, надалі ми не бачимо явних спроб ідеалізувати чи прикрасити людське тіло. Навпаки, воно показане переважно дуже земним і брутальним: «я вважаю тіло людини тою купою плоті, що складалася й постала з якоїсь речовини, власне, тим, що можна побачити й сприйняти на дотик, отже, тим, що людина ж могла б і вбити. Так і тіло (*corpus*) стіни я розумію як вапно, каміння та цеглу»<sup>2</sup>... Невипадковою видається тепер і тема «брудної матері». «Починаючи, певно, від самого акту народження, відкрий уже бруд усього, що знаходиться в утробі матері й стосується до народження, – бридка суміш вологи і крові й сама плоть, яка живиться тою гидотою дев'ять місяців»<sup>3</sup>.

І справді: не надто приємні речі. Та раптом у Карфагенця з'являється ще нечуваний аргумент у відстоюванні тілесності. Напевне, таке народження здається не дуже чистим, але варто не забувати, що саме у такий спосіб (!) народжується й Христос. Адже прибічники платонізму і гностичних уявлень завжди виходили з духовної суті Христа, відкидаючи його тілесність, а тому й саме народження. Тоді маємо визнати, що він у них «одразу готовий», – кепкує Тертуліан. – Отже: «Не той, хто склався в утробі (*vulva*), нехай і Діви, втім, істоти жіночої статі, хай не від сімені, та за законом тілесної субстанції, тобто з крові й вологи... не той, кого вивержено на землю при раптових і болісних корчах...»<sup>4</sup> Іще, певне, ніхто й ніколи не зіштовхував так відверто все земне та небесне. Й невідомо, чого тут більше – приниження для святого чи піднесення для тілесного...

<sup>1</sup> De Resurrectione Carnis (6.8)

<sup>2</sup> De Resurrectione Carnis (35.3-4)

<sup>3</sup> De Carne Christi (4.1)

<sup>4</sup> Adversus Marcionem (IV.21.11)

Й зазначимо: це не вигадана дилема. – Вона внутрішньо притаманна християнству, тож насправді Тертуліан її тільки загострює. Не дивно, що він описує те народження не стільки з боку Христа, скільки з боку Діви Марії... Згадаймо, це, по суті, звичайна жінка, що народжує свого сина у так само звичайний спосіб. Але син той виявляється незвичайним – Сином Божим (!). Отже, маємо визнати, що зачаття (бо без нього не сталося б і народження) відбулося не дуже природним чином. Аби виключити всі сумніви, й виникає тема дівоцтва.

Недаремно ця жінка сприймалася в ореолі просто небесної чистоти. Тож описи Тертуліаном її тілесності виглядали тут надзвичайно ризиковано. Ну, скажімо: «Бо вона стала шлюбною за законом отвору тіла. Та й байдуже, чи зроблено це силою чоловіка, що впущений досередини, чи випущений назовні. Бо тою самою статтю розімкнуте її тіло»<sup>1</sup>... Звичайно ж, наголосити на чоловічій статі Христа було доволі несподівано. Це нібито зближувало народження та злягання (!) й підкреслювало земну природу Марії.

Навіщо Тертуліану про це казати? – Щоб уникнути й тіні сумніву: народилася саме *людина*. З одного боку, це ніколи не викликало заперечень, адже людська природа Христа була глибоко необхідна для християнства. Проте, з іншого, сама згадка про Сина Божого, хай там як, а надавала йому ще нечуваної винятковості. – Тоді, власне, людська природа відсувалася вже десь у бік і неначе розчинялася...

Саме в цьому і полягала чи не найбільша небезпека. Бо, звичайно ж, суто «земна» сторона Христа – це і народження, і страждання, і сама смерть. А відтак і *воскресіння*, без якого надто складно було б уявити християнство. Саме тут і зосереджені всі зусилля Тертуліана. – Бо, напевне, він як ніхто розуміє, наскільки важлива й висока ця людська природа Христа. Насправді воно й не дивно. Згадаймо, що Карфагенець є людиною з античного світу, тому не може не поділяти певних уявлень, які сприймаються тут як належне. По-перше, це розуміння людини в її конкретній самодостатності й, по-друге, це припущення, що людина стає «мірою всіх речей», – якщо скористатися відомою тезою Протагора.

Таке бачення притаманне й самому Тертуліану. Він окремо відзначає, що розуміє слово «світ» у сенсі «людини, що перебуває у світі (*hominem qui sit in mundo*)»<sup>2</sup>. Це, безумовно, цілком антична точка зору на визначальне місце людини. Зі звичною для себе контроверсійністю він інакше розставляє тепер акценти щодо народження. – «Давай уже, накидайся на цю найсвятішу й найпочеснішу справу природи, на все те, чим є ти сам. Руйнуй початок плоті й душі. Назви утробу, цю майстерню для виробництва такої величної істоти, як людина, просто зливом для нечистот»<sup>3</sup>. І згадаймо, народження необхідне, аби підкреслити людську природу Христа.

<sup>1</sup> De Carne Christi (23.4)

<sup>2</sup> Adversus Marcionem (V.5.7)

<sup>3</sup> Adversus Marcionem (III.11.7)

Втім, і тут увага спрямовується на тіло. Бо людське начало Христа це найперше його тілесність, і не якась там особлива та незвичайна, а така сама, як у всіх. «Якби щось незвичайне й угледіли б у його плоті, то це, звісно б, відзначили. В його плоті не було нічого дивного»<sup>1</sup>.

До речі, тема тілесності теж антична. Бо греко-римська цивілізація це не тільки Платон, але, приміром, і Фідій: ми й досі впізнаємо світ античності насамперед у чудових скульптурних образах. А це, звісно ж, образи тіла. – Відмінність є лише в тому, що зображено там атлетів і вояків, а передовсім – якісь античні божества. Та насправді: ще небачену досконалість їхнього тіла. Не так у Тертуліана. – Він окремо наголошує на звичайності тіла Христа: «Його тіло не вирізнялося й людською красою, то що вже казати про велич небесну»<sup>2</sup>. Певна річ, у Новому Заповіті про таке немає ні слова. Це думка вже самого Карфагенця, проте тим вона і цікава.

Припустимо – читаємо трохи далі, – що його зовнішність і справді вражала своєю красою. Чи могли б тоді ті люди, що зневажали його, підняти на нього руку? Якщо подібне все-таки сталося, його тіло було звичайним... (Окрім того, таку звичайність іще й свідомо підкреслювали. – Ти назвав себе сином Божим і царем юдейським? Ось дивися, хто ти насправді. – Ніхто!) «Звідси можемо дійти висновку, що в його плоті не було нічого небесного, адже він міг терпіти знущання й страждати»<sup>3</sup>.

До речі, завдавання тілесних утисків є підтвердженням уже згаданої точки зору, що тіло це саме те, «що можна побачити й сприйняти на дотик». Адже це не побіжне зауваження. – Ми знаходимо таку думку й у трактаті «Про покаяння»: «тілесним є те, що здійснилося, бо дійсне, подібно до тіла, можна побачити й відчутти на дотик»<sup>4</sup>.

Не дивно, що Карфагенець, обґрунтовуючи *тілесне* життя Христа, завжди нагадує епізоди, коли мали місце торкання до його тіла. Й найперше каже про те, що самé слово «Христос» із грецької – це «помазанець», а тому хтось такий, кого торкалися для посвяти. Хоч ідеться, звичайно, про речі досить умовні. Та, крім того, наводяться й більш конкретні події. Приміром, як у випадку тої грішниці, що цілувала й обтирала волоссям йому ноги, – тому «торкалася до справжньої дійсності тіла, а не до порожньої примари»<sup>5</sup>. «Й головне: надалі він і сам торкався до інших, накладаючи на них руки, звісно ж, такі, що не могли не відчуватися на дотик»<sup>6</sup>. Ідеться про випадки вже згадуваних «уздоровлень».

... А торкатись

І піддаватися дотику – що б могло ще, окрім тіла?<sup>7</sup>

<sup>1</sup> De Carne Christi (9.5)

<sup>2</sup> De Carne Christi (9.6)

<sup>3</sup> De Carne Christi (9.8)

<sup>4</sup> De Paenitentia (3.8)

<sup>5</sup> Adversus Marcionem (IV.18.9)

<sup>6</sup> Adversus Marcionem (IV.8.4)

<sup>7</sup> *Тім Лукреції Кар.* Про природу речей. – К.: Дніпро, 1988. – С. 32.

Ці слова з поеми Лукреція – наведені Тертуліаном у тому ж місці – лише доводять, що його розуміння тіла було, власне, саме таким. Окрім того, вони доводять і дієвість отих античних уявлень у його творчій свідомості...

Ще більшої ваги тема тілесності набуває щодо розп'яття та смерті. – Хіба могли б оті події відбутись, «якби в ньому не було того, що могло бути розп'ятим на хресті, померти, бути похованим і воскреснути. Тобто плоті, насиченої кров'ю, затвердженої кістками, пронизаної нервами, переплетеної жилами, тобто того, що могло народитися і померти»<sup>1</sup>. Чи таке. Тертуліан цитує відоме місце з Євангелії від Луки. – «І це прорікши, Він духа віддав...» (Лк. 23.46). Отож, якби природа Христа була дійсно лише духовною, то що б тоді залишилося? Нічого! У властивій собі манері майстер іронії зазначає: «Тому нічого не залишалось на хресті, нічого не висіло по віддаванню духу, нічого не випрошувалось у Пілата, нічого з хреста не знімалося, нічого не загорталось у плащаницю, нічого не клалося до нової гробниці?»<sup>2</sup>

Таке підкреслювання тілесності й людської суті Христа видається майже нав'язливим... Але звідки ця наполегливість? Аби знову спростувати вчення гностиків? Очевидно, причини глибші, бо Карфагенець, як, напевне, ніхто крім нього, відчуває всю необхідність отого суто земного виміру. – Якщо дійсно було народження, то природно, що відбуватиметься й усе інше. Й нарешті сама смерть, яка по-своєму необхідна, бо без неї не може бути... воскресіння. Саме зараз і виявляється вирішальне значення тіла: коли помер він таки *тілесно*, то *тілесно* ж мав і воскреснути. – «Що впало при смерті, що лежало у гробниці, те й воскресло»<sup>3</sup>.

До того ж це воскресіння (вже, сказати б, у зворотньому напрямку) знову вказує на земну природу Христа. Схожу логіку застосовують і сучасні богослови: «Власне кажучи, прийняття тези історичності воскресіння, – зазначає німецький теолог Вальтер Каспер, – з необхідністю тягне за собою прийняття і його тілесності, адже важко собі уявити конкретну історичну людину, якою є Ісус із Назарета, без тіла»<sup>4</sup>.

Та ми вже здогадалися, для самого Тертуліана ще суттєвішим є не це. Бо земна природа Христа стосувалася тої царини, що спільна для всіх людей. Отож його тіло було таким, *як і наше*. «Й нічого нового чи різнорідного, – зауважує Карфагенець, – я в ньому не вбачаю»<sup>5</sup>. Проте звідси вже впливала неймовірно цікава думка. – Якщо справді було воскресіння, то воскресло... звичайне тіло. Тобто в принципі це можливо. Так чому не може воскреснути й наше тіло, твоє чи моє? Хай за певних умов і застережень, але в принципі це *можливо*. Непомітно ми знову повернулися до тілесності воскресіння. При цьому саме Христове воскресіння стає, напевне, найкращим аргументом серед уже запропонованих.

<sup>1</sup> De Carne Christi (5.5)

<sup>2</sup> Adversus Marcionem (IV.42.7)

<sup>3</sup> De Resurrectione Carnis (48.7)

<sup>4</sup> Каспер В. Ісус Христос. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – С. 169.

<sup>5</sup> De Carne Christi (9.4)

У наведеному підході перетнулись і, можна сказати, пере-хрестилися два мотиви різних світів: юдейського й греко-римського. Та нечувана звістка про воскресіння й цілком античне зосередження на людині з її тілесністю, самотностістю та смертністю. – Ці мотиви ніби поєднувались одне з одним і, по суті, були взаємно необхідними.

### III

Жалюгідний Аристотель!

*Тертуліан. Про відведення справи проти еретиків*

Ми можемо лиш уявити, наскільки велике враження мала справити сама звістка про воскресіння на людей античного світу. Про це каже, до речі, й Тертуліан, який засвідчує: «...проповідування ще нечуваного воскресіння просто вразило язичників уже самою новизною»<sup>1</sup>. – Та насправді все було надто вже непевно... Бо надія на воскресіння ґрунтувалась на загадковому й неймовірному випадку. Зрозуміло, що людська природа Христа виглядала доволі сильним аргументом. Але й згадка про Сина Божого дуже настійливо нагадувала про себе. Таким чином, якщо це справді була людина, то людина вкрай незвичайна, й невідомо, чи можемо ми самі розраховувати чи хоч би сподіватись на щось подібне.

Хай там як, але всі запитання були пов'язані саме з постаттю Христа. Саме він і виявлявся ключовою, так би мовити, проблемою, бо складно було поєднати таке походження й звичайну людську тілесність.

Ось тут у Тертуліана й виникає дуже просте по-людськи пояснення. – Так само, як у всіх, у Христа були батько й мати. Втім, якщо його мати була звичайною жінкою, то його батько – Бог. Ясна річ, у такому баченні немає чогось нового. Та складаючи до купи ці різні й несумісні начебто виміри, Карфагенець, як видається, відкриває щось і справді несподіване. Річ у тому, що Христос у такому баченні виявляється ніби складеним із різних частин. Одна земна, тобто людська. Друга небесна, отже, божественна.

«Таким чином, – зазначає Тертуліан, – обидві субстанції відкривають нам і людину, і Бога. З одного боку, того, кого народжено, а, з іншого, – ненароджено; з одного боку, тілесного, з іншого – духовного; з одного боку, слабкого, а, з іншого, – всемогутнього; з одного боку, смертного, з іншого – живого»<sup>2</sup>. При цьому відкриваються два на диво різні світи. – Тутешній і потойбічний. Як ми бачимо, перетнулися вони саме в особі Христа. Власне, цим і пояснюється його, твердо можна сказати, виняткове місце в ученні. Проте маємо наголосити, що при цьому з'являється й *філософська*, по суті, можливість – осмислити все буття в окремість і несумісності тих і справді різних світів...

<sup>1</sup> De Resurrectione Carnis (39.8)

<sup>2</sup> De Carne Christi (5.7)

У такому способі мислення відчувалося дещо схоже на платонівське розуміння. Дарма, що Тертуліан заперечував і Платона, і філософію загалом, адже це не заважало застосовувати вже звичну на греко-римському просторі будову думки. Та при цьому виявлялося дещо глибше й універсальніше. – Прадавнє чи, може, й позачасове світобачення, що Мартін Гайдеггер означив як «четверицю»: «Земля і небо, божества і смертні, що самі по собі поєднані одне з одним і взаємно належать одне одному в єдиній цілості четвериці»<sup>1</sup>.

Та суміжність отих світів у бутті не знімала дуже глибокої відмінності між ними. Зрозуміло, що християнство, – протиставляючи Царство Боже й звичайне людське життя, – лише підсилило цю відмінність. У випадку ж самого Тертуліана це протиріччя загострювалось іще більше. І неважко вже здогадатися чому саме, бо смерть у нашому світі таки справді непереможна. Тому думка про воскресіння мала шукати зовсім *іншого* світу, й, головне, зовсім інакше влаштованого. – Все те, що здавалося неможливим у земному, власне, людському житті, могло раптом постати можливим у загадковому божественному потойбіччі...

Саме тут і згадалось оте висловлювання: «для Бога нема неможливої жодної речі!» (Лк. 1.37) Напевно, це був останній і найпотужніший аргумент у питанні про воскресіння. Коли справді мислити Бога в його всемогутності, то чому б йому не здійснити і воскресіння?

Недаремно, на підтвердження тої сили, Карфагенець одразу згадує й про творення світу «з нічого», *ex nihilo*. Звичайно, певною мірою це подібно до воскресіння. «Тож, якщо Бог усе створив із нічого, тоді Він може й плоть, яка перетворена на ніщо, з нічого створити знову»<sup>2</sup>. Й нехай це видається малоюмовірним – у Бога немає нічого неможливого... До речі, хіба не мало б уявлятися неможливим і Христове народження? Про це сказано в останній книжці Дельоза й Гваттарі. – «Те, що не може й водночас має бути мислиме, було раптом усе ж помислене, подібно до того, як тоді втілювався й Христос, аби показати при цьому можливість неможливого»<sup>3</sup>.

Певна річ, якось осмислити це становище не вдалося б логічними й умоглядними засобами, вже звичними для людини цілком античного складу. Зрозуміло, що потрібна була *віра*. Втім, її не можна здобути, розмірковуючи про загальні питання. Для цього треба відчуті глибокий внутрішній злам, особисто і невідступно пережити повну безвихідь. Але саме дещо подібне й відбулося на греко-римському просторі, де людина здобула досвід отого гостро відчутого страху смерті. Невідома раніше віра могла відкритися саме такій людині. «Тоді для неї суттєво, чи бажає вона вірити в те, що для Бога все можливо, чи є в неї воля *вірити* в це. Проте хіба це не формула, що веде до втрати розуму? Загубити його, аби знайти Бога, – це як раз акт віри»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие. – СПб.: Наука, 2007. – С. 449.

<sup>2</sup> De Resurrectione Carnis (11.9)

<sup>3</sup> Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – С. 79.

<sup>4</sup> Кьеркегор С. Болезнь к смерти. – М.: Академический Проект, 2012. – С. 55.

Та Карфагенцю пощастило не тільки здобути віру, але й не втратити при цьому розум. Адже то була не наївна віра простолюду, вона справді була здобута, й не в останню чергу, завдяки розуму. Щоправда, далі ми бачимо посилення на відоме місце з апостола Павла, «що Бог вибрав немудре світу, щоб засоромити мудрих» (1 Кор. 1.27). – Але це не варто вважати за відмову від раціонального мислення; по суті, тут відкривалася визначальна, певне, риса Тертуліана. Бо, людина перехідної, можна сказати, доби, він одночасно перебуває в античному й християнському вимірі, – сповідуючи без якихось особливих ускладнень і розум, і віру...

Тому творення світу Богом анітрохи не суперечило для Карфагенця *розумній* основі світу, «все у Бога має бути як природним, так і розумним»<sup>1</sup>. Але варто нагадати, що з античної точки зору (та згодом і з європейської), може, перша прикмета в осмислюванні буття це поєднання протилежностей. Не дивно, що подібна будова думки притаманна й Тертуліану. Він окремо підкреслює: «Той розум (*ratio*), яким і створений всесвіт із протилежних субстанцій – із порожнього та щільного, з наділеного й ненаділеного душею, з відчутного на дотик і ні, зі світла й темряви, з життя та смерті...»<sup>2</sup>

Зрозуміло, що така побудова мислення дуже легко могла сприйняти вже нове, християнське протиставлення. – Земного й небесного, людського й божественного. Та маємо зауважити й принципову різницю. Справа в тому, що діалектичні протилежності (починаючи з Геракліта) таки несли в собі момент якогось єднання. По суті, це були сторони чогось одного... Натомість у протиставленні тутешнього й потойбічного відчувалося ніби провалля. – Про незвичну будову думки, хоч і з іншого приводу, добре каже й Тертуліан, який, згадавши місце з Євангелії від Луки, відзначає, «що велика безодня розділяє ці сфери й заважає переходити від одної до другої»<sup>3</sup>.

Напевне, так і складалася неповторна манера мислення й викладання, характерна для Карфагенця. – Зіставити й поєднати несумісні, здається, речі. Власне, віра тому й потрібна, щоб або перескочити, або хоч би не помічати подібну прірву. Тут одразу можна згадати відоме «Вірую, бо абсурдно!»... Повернімося, проте, до тексту вже самого Тертуліана. – Й розпочати цитату краще звідси: «Сина Божого розп'ято; я не соромлюся цього, тому що цього треба соромитись». – Але тут іще потрібне пояснення, бо страта на хресті вважалася тоді конче ганебною. – «Син Божий помер, це – цілком імовірно, тому що безглуздо. Він був похований і воскрес, це – достовірно, тому що неможливо»<sup>4</sup>.

Цей уславлений уривок, як ми бачимо, побудований за принципом єднання несумісного. Крім того, всі протилежності не тільки не виключають, але й, сказати б, обґрунтовують одна одну. Не дивно, що це здавна вважали чимось абсурдним...

<sup>1</sup> Adversus Marcionem (I.23.1)

<sup>2</sup> Apologeticum (48.11)

<sup>3</sup> Adversus Marcionem (IV.34.11)

<sup>4</sup> De Carne Christi (5.4)



Але маємо заперечити. Бо все це було б абсурдним, якби сприймати таку тираду зі звичної точки зору, в якомусь одному вимірі. Та ми зазначали, що Карфагенець ясно вбачає несумісність, яка складається між тутешнім і потойбічним. – А відтак і всі відносини між ними не можуть осмислюватись без явної суперечності. По суті, це виявляється *необхідним*, а тому не має здаватися чимсь абсурдним. І варто підкреслити, що сучасні дослідники відмовляються від «абсурдного» розуміння. Для прикладу можна послатися на Клаудіо Морескіні: «Тож образ такого собі Тертуліана-іраціоналіста є, безсумнівно, неправильним»<sup>1</sup>.

Уже сказано, що переконаність у розумній основі світу була набута Тертуліаном із античної традиції. Так само, між іншим, як і велике значення протилежностей у його мисленні. Тому він уявляє собі світ як «...гармонійно складений із протилежних елементів, але згідно з найвищою розумністю»<sup>2</sup>. Та, засвоївши певні принципи, Карфагенець не визнає саму філософію греків і каже: «Жалюгідний Аристотель! Він уклав для них діалектику, мистецтво творити і руйнувати, схоже думкою на перевертня...»<sup>3</sup>

Мотиви цього ставлення зрозумілі, бо філософія шукає своє бачення світу в цілому, й апологету нового вчення не можна схилитися до світогляду, де немає місця ні Богу, ні Христу. Невипадково ця філософія дуже жорстко протиставляється християнству. «Тож чи є щось подібне між філософом і християнином? Учнем Греції й учнем неба?»<sup>4</sup> Чи ось так: «Отже, що мають Афіни й Єрусалим? Академія та Церква? Що єретик і християнин?»<sup>5</sup>

Але потрібно зауважити, що критиці піддається не філософія взагалі (не, приміром, її можливість), а, власне, грецька філософія, й, поза сумнівом, Карфагенцю вона дуже добре знайома. В його творах ми знаходимо згадки про відомих філософів, а ще й огляди головних їхніх уявлень. І все-таки, попри критику, він аж ніяк не відкидає всю філософію загалом, якщо казати про властивий для неї спосіб осмислювання буття, бо, по суті, ця критика лише підштовхує до філософії. – «Таким чином, єретики й примушують нас узятися за риторику й філософію»<sup>6</sup>.

Зрозуміло, що, незважаючи на школу грецької думки, філософія вже самого Тертуліана зовсім інша. – Проте справа не тільки в її християнському й богословському змісті. Вона зовсім інша за способом і формою побудови. Треба знову ж таки нагадати, що ключовою проблемою для Карфагенця була саме тема *тілесного воскресіння*. Й важливо відчувати, наскільки різними й несумісними були пов'язані тут начала. Давньогрецьке й давньоєврейське, земне й небесне, людське і божественне...

<sup>1</sup> Морескіни К. История патристической философии. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина, 2011. – С. 222.

<sup>2</sup> Adversus Marcionem (II.29.4)

<sup>3</sup> De Praescriptione Haereticorum (7.6)

<sup>4</sup> Apologeticum (46.18)

<sup>5</sup> De Praescriptione Haereticorum (7.9)

<sup>6</sup> De Resurrectione Carnis (5.1)

Не дивно, що й думка Тертуліана мала набути тут особливої форми. – Форми глибокого *парадокса*. Про здавна відомий вислів, який врешті-решт і зробився такою собі візитівкою Карфагенця, ми вже згадували. Та, звісно, подібні приклади дуже легко примножити. Й найчастіше вони трапляються, звичайно, коли мова йде про Христа, бо на ньому перетиналися всі несумісні виміри світу. – «...Він забажав, аби ми зцілились ударами, що завдавались йому самому, щоби наше спасіння затвердилось його ганьбою»<sup>1</sup>.

Чи згадаймо хоча б євангельську розповідь, як засуджений був Ісус і помилуваний злочинець. У самого Тертуліана про це сказано так: «І Варавву, цього найбільшого злодія, було звільнено ніби добру людину, при тому що для Христа, для найбільшого праведника, – вимагалася тільки смерть неначе для вбивці»<sup>2</sup>. Й відзначимо: це не просто блискуча вправність і письменника, і промовця, тут одразу ж відчувається певна логіка – вже розглянута нами логіка парадокса. – Вона повністю суперечить отому звичному «здоровому», так би мовити, глузду. Цю різницю доволі просто пояснити, процитувавши Жиля Дельоза: «Здоровий глузд наголошує, що речі мають ясно визначений смисл; але парадокс – це встановлення двох смислів одразу»<sup>3</sup>.

Така сама ж була й логіка Тертуліана. – «На щастя, християни вірять, що хоч Бог і помер, а проте живе віковічно»<sup>4</sup>. Воно й не дивно, бо поставши, можна сказати, «на порозі» (тут, очевидно, дуже доречною буде формула М.Бахтіна), тобто на зламі різних епох, отой великий Карфагенець і справді мислить у двох (або й більше) смислах одразу. Ще й легко та невимушено. Тож античне перетинається з юдейським, а людське – із божественним і небесним. Але справа не в самому лише становленні християнства. По суті, складається вже нове й невідоме раніше мислення, не зачинене в окремій, нехай уславленій традиції. Це мислення вже нового, значно ширшого та складнішого, – сучасного, можна стверджувати, світу.

*Запоріжжя,  
2014 – 2015 р.*

<sup>1</sup> Adversus Marcionem (IV.21.12)

<sup>2</sup> Adversus Marcionem (IV.42.4)

<sup>3</sup> Делез Ж. Логика смысла. – М.: Академический Проект, 2011. – С. 9.

<sup>4</sup> Adversus Marcionem (II.16.3)