Сергій ТАРАДАЙКО

ІНША ФІЛОСОФІЯ. ТЕРТУЛІАН

(Закінчення. Початок див. у №5–6)

II

Справа йде про плоть.
Тертуліан. Про плоть Христову

Сама згадка про те буквальне 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 уздоровленому? 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)»[1].

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»[2]. 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»[3]. 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»[4].

Саме «реальна відмінність», а не звичайне протиставлення між ними, добре відоме з давніх-давен. І потрібно сказати, що Карфагенець усвідомлює цю відмінність у

[1] De Resurrectione Carnis (18.8).
[2] Там само.
[3] Там само.
[4] Див.: Декарт Р. Метафізичні розмисли. – К.: Юніверс, 2000.

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»[5]. 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 зневажалося 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, хочу я мовити слово»[6].

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»[7]. 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»[8]. – 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 єретиків, які заперечували спасіння плоті»[9].

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'явилось 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. – Й 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

---

[5] Платон. Діалоги. – С. 241.

[6] Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Жадання влади. – К.: Основи, 2003. – С. 34.

[7] Adversus Marcionem (V.12.5).

[8] De Anima (56.5).

[9] Adversus Marcionem (IV.37.3).

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)[10], і цей образ є, напевно, невипадковим. – 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»[11]... 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»[12].

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...»[13] 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...

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»[14]... 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...

---

[10] De Resurrectione Carnis (6.8).
[11] De Resurrectione Carnis (35.3-4).
[12] De Carne Christi (4.1).
[13] Adversus Marcionem (IV.21.11).
[14] De Carne Christi (23.4).

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)»[15]. 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»[16]. І згадаймо, народження необхідне, аби підкреслити людську природу Христа.

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»[17].

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»[18]. 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»[19].

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 відчути на дотик»[20].

Не дивно, що Карфагенець, обґрунтовуючи тілесне життя Христа, завжди нагадує епізоди, коли мали місце торкання до його тіла. Й найперше каже про те, що саме́ слово

---

[15] Adversus Marcionem (V.5.7).
[16] Adversus Marcionem (III.11.7).
[17] De Carne Christi (9.5).
[18] Там само.
[19] Там само.
[20] De Paenitentia (3.8).

«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»[21]. «Й головне: надалі він і сам торкався до інших, накладаючи на них руки, звісно ж, такі, що не могли не відчуватися на дотик»[22]. Ідеться про випадки вже згадуваних «уздоровлень».

... А торкатись
І піддаватися дотику – щó б могло ще, окрім тіла?[23]

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»[24]. 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 залишалося 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?»[25]

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»[26].

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»[27].

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»[28]. Проте звідси вже випливала неймовірно цікава думка. – Якщо справді було

[21] Adversus Marcionem (IV.18.9).
[22] Adversus Marcionem (IV.8.4).
[23] Тіт Лукрецій Кар. Про природу речей. – К.: Дніпро, 1988. – С. 32.
[24] De Carne Christi (5.5).
[25] Adversus Marcionem (IV.42.7).
[26] De Resurrectione Carnis (48.7).
[27] Каспер В. Ісус Христос. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – С. 169.
[28] De Carne Christi (9.4).

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.

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, самобутністю та смертністю. – Ці мотиви ніби поєднувались одне з одним і, по суті, були взаємно необхідними.

III

Жалюгідний Аристотель!
Тертуліан. Про відведення справи
проти єретиків

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»[29]. – 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»[30]. 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 окремості й несумісності тих і справді різних світів...

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 виявля-

[29] De Resurrectione Carnis (39.8).
[30] De Carne Christi (5.7).

лося дещо глибше й універсальніше. – Прадавнє чи, може, й позачасове світобачення, що Мартін Гайдеґер 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»[31].

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»[32]. Й нехай це видається малоймовірним – у Бога немає нічого неможливого... До речі, хіба не мало б уявлятися неможливим і Христове народження? Про це сказано в останній книжці Дельоза й Ґваттарі. – «Те, що не може й водночас має бути мислиме, було раптом усе ж помислене, подібно до того, як тоді втілився й Христос, аби показати при цьому можливість неможливого»[33].

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 відчути 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»[34].

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 посилання 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»[35]. Але варто нагадати, що з

[31] Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие. – СПб.: Наука, 2007. – С. 449.
[32] De Resurrectione Carnis (11.9)
[33] Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – С. 79.
[34] Кьеркегор С. Болезнь к смерти. – М.: Академический Проект, 2012. – С. 55.
[35] Adversus Marcionem (I.23.1)

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...»[36]

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»[37].

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»[38].

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...

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-ірраціоналіста є, безсумнівно, неправильним»[39].

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»[40]. 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...»[41]

Мотиви цього ставлення зрозумілі, бо філософія шукає своє бачення світу в цілому, й апологету нового вчення не можна схилятися до світогляду, де немає місця ні Богу, ні Христу. Невипадково ця філософія дуже жорстко протиставляється християнству. «Тож чи

[36] Apologeticum (48.11).
[37] Adversus Marcionem (IV.34.11).
[38] De Carne Christi (5.4).
[39] Морескини К. История патристической философии. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина, 2011. – С. 222.
[40] Adversus Marcionem (II.29.4).
[41] De Praescriptione Haereticorum (7.6).

є щось подібне між філософом і християнином? Учнем Греції й учнем неба?»[42] Чи ось так: «Отже, що́ мають Афіни й Єрусалим? Академія та Церква? Що єретик і християнин?»[43]

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»[44].

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...

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»[45].

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»[46]. 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»[47].

Така сама ж була й логіка Тертуліана. – «На щастя, християни вірять, що хоч Бог і помер, а проте живе віковічно»[48]. 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.

---

[42] Apologeticum (46.18).
[43] De Praescriptione Haereticorum (7.9).
[44] De Resurrectione Carnis (5.1).
[45] Adversus Marcionem (IV.21.12).
[46] Adversus Marcionem (IV.42.4).
[47] Делез Ж. Логика смысла. – М.: Академический Проект, 2011. – С. 9.
[48] Adversus Marcionem (II.16.3).