

РОЗУМ ТА ВІРА У ТВОРЧОСТІ ТЕРТУЛЛІАНА

Чому постає проблема співставлення об'єктів «розуму» і «віри», «ratio» та «revelatio»? Наскільки така проблема справді серйозна? Які можливості для її розв'язання? Багато мислителів в історії філософії присвячували цим питанням своє життя і часто висловлювали цілком протилежні думки. Якщо поглянути лише на історію середньовічної філософії, то побачимо і Аверроеса з його принциповим підпорядкуванням віри раціональному, і Тому Аквінського, який прагнув ствердити гармонію між ними, і нащадків непримиренного Тертулліана, які протилежно до аверроїстів, вказували на те, що лише віра, прийняття Одкровення, є критерієм розуму і взагалі, будь-якого істинного знання.

Для того, щоб подібне питання взагалі виникло, потрібні, безсумнівно, певні «інтелектуальні умови» — передусім, сфери цих понять мають бути якось розділені (що, в свою чергу, пов'язано з самим фактом існування віри в певні над-раціональні положення). І коли після такого поділу виникає протиріччя між цими сферами, тоді й виникає потреба якось його розв'язати. Тоді й формуються, під впливом певних умов, яскраві філософські традиції, для яких стає характерним пошук компромісу між сферами розуму та Одкровення або захист якоїсь однієї з цих двох сторін на шкоду іншій.

У цьому відношенні як автора однієї з найбільш безкомпромісних систем серед апологетів чи не найчастіше згадують Квінта Сентімія Флоренса Тертулліана (бл. 160—бл. 220). Саме він найчастіше отримував титул «анти-філософа», людини, яка нібито присвятила все своє життя боротьбі проти раціональності. В історії філософії він став своєрідним «екстремальним випадком» і символом непримиренності апологетики. Вивчати Тертулліана було не «популярно», можливо, через впевненість у принциповій другорядності та недостатній поширеності тертулліанівського способу розв'язання протиріччя між розумом і вірою¹. Дана стаття є спробою деякою мірою реабілітувати мислителя, показавши усю важливість подібного стилю апологетики для розвитку філософської думки.

Вважається, що Тертулліан — один з найкраще вивчених «отців Церкви». Проте, спроби дати оцінку його творчості здебільшого викликають радикально протилежні судження². Тут дослідники поділяються на багато «таборів», в залежності від їхньої гносеологічної позиції. Адже те, що здебільшого й викликає неоднозначне сприйняття, — це саме питання про співвідношення розуму та віри.

Відомий термін — «група Тертулліана» було введено в історико-філософський обіг французьким дослідником неотомістом Етьєном Жільсоном, який здійснив спробу класифікації середньовічних мислителів. Коли виникла потреба у критерії поділу їх на групи, найперспективнішим виявилось ставлення філософів до співвідношення розуму та віри. Е.Жільсон виділяє, крім «групи Тертулліана», ще «групу Августина», «томістів» та «латинських аверроїстів». Ця схема виявилася досить зручною для систематизації середньовічної філософії, що в свою чергу може слугувати доказом того, що для цього періоду питання взаємодії та співвідношення Одкровення і раціональності взагалі можна назвати визначальним.

За Жільсоном, основні риси «групи Тертулліана» проявлялися у багатьох мислителів (чи анти-мислителів) протягом усього Середньовіччя³. Проте, такий тип філософування не обов'язково має бути хронологічно пов'язаний з періодом Середньовіччя. «Група Тертулліана» виявляє себе і пізніше, зокрема, у класичний період Нового Часу, у філософії XIX ст. і навіть вже в сучасній філософській традиції, хоча і з деякими змінами.

Філософування такого типу, який пропонує нам Тертулліан, уможливорюється лише з появою певного уявлення про Одкровення. Справді, адже якщо прийняти, що істина САМА відкриває нам себе, то цілком логічно припустити, що саме те, що вона відкриє, буде критерієм для будь-якого іншого пізнання. Отже, вказаний тип мислення починає активно виявляти себе (принаймні в європейській традиції) тільки з поширенням християнства. Однозначно можна сказати, що для класичної античної традиції

постановка питання про співвідношення розуму та віри у подібній формі була не властива. Найпершою і найголовнішою причиною цього традиційно вважають відсутність в античній традиції поняття про Одкровення у якій-небудь формі. Безперечно, з поширенням іудейських впливів, особливо починаючи з II ст. до Р. Х., такі уявлення поступово проникають у пізньоантичне середовище. І все ж викристалізуватися належно вони змогли тільки з поширенням християнства.

Усі ті схеми опису основних рис епохи Тертулліана, які можна певною мірою звинуватити у «ідеологічній» заангажованості, схилиються до однієї з двох крайностей — або до впевненості, що для римського світу цього періоду властивий майже цілковитий занепад (фундаменталістська схема Церкви)⁴, або до того, що римське суспільство, принаймні перших два-три століття після н. е., ніяких ознак занепаду не виявляло⁵. В добу Тертулліана основні риси християнства вже сформувалися. Цей факт підтверджується, зокрема, всім настроєм апологетичних творів, а також тим, що, власне, виникає потреба у апологетиці, у захисті чогось. Іншими словами, незважаючи на пошук вираження теологічних догматів, який тривав ще досить довго, в часи Тертулліана вже всі громадяни римського суспільства усвідомлювали факт появи християнства. З іншого боку, всередині самої християнської церкви (яка вже усвідомлювала себе як Церква) існував непорушний критерій ставлення до базисних питань віри. У цьому неважко перекоонатися, якщо звернути увагу на сам характер аргументів Тертулліана. У найважливіші моменти, коли треба захистити певні догмати, Тертулліан звертається до того, що відомо, за його словами, всім християнам — апостольського передання. Критерієм у таких випадках стає авторитет і традиція Церкви [De baptismo 20], [De praescriptione haereticorum 20. 21, 32], [De oratione 2], [Ad uxorem 2].

Період, коли довелося жити Тертулліану, традиційно вважають епохою так званої «другої софістики». Для цього досить еkleктичного періоду культури властивим було звертати увагу на риторичність, поєднуючи це з інтересом до філософії, магії та різних культів. У філософії найпопулярнішою течією були стоїцизм (який мав на Тертулліана великий вплив) і так званий «се-

редній платонізм» (вплив якого на Тертулліана був незначний).

Починаючи аналіз таких базисних понять філософської творчості Тертулліана, як віра та розум, слід одразу ж вказати на подвійне значення цих термінів. Річ тут у тім, що Тертулліан здебільшого вживає термін «віра» і у значенні гносеологічного засобу сприйняття Одкровення, і у значенні онтологічної причетності людини до об'єкту віри. Це, в свою чергу, пов'язано з особливостями християнського світосприйняття і культу. Якщо ми визнаємо догмати віри, тим самим вже отримуємо істину, проте не лише в значенні знання чогось, а й у тому, що ця істина є запорукою нашого особистого спасіння, себто звільнення від гріха і смерті. Поняття віри у Тертулліана дістає подальшого розвитку і тому можна вказати на два його «виміри» — гносеологічний (у значенні засобу пізнання істини) і онтологічний (у значенні об'єктивного існування «сфери», чи «царства» віри). Подібно до цього, можна виділити два аспекти в понятті «розуму». З гносеологічної точки зору це — метод, засіб пошуку, який, на думку Тертулліана, ніколи не приводить до істини. У онтологічному зв'язку це не просто сфера розуму, що радикально відрізняється від сфери віри, а справжній обман, царство диявола, головною метою якого є відвести людину від сприйняття істини, що повністю дається виключно в акті віри. Вказане розділення гносеологічної та онтологічної сторін цих понять є важливим, щоб виділити основні риси «групи Тертулліана». Для віднесення мислителя до даного типу визначальним і первинним є саме гносеологічне протиставлення розуму та віри як засобів пізнання істини. Хоча, це ні в якому разі не означає, що онтологічний вимір вжитку понять у вказаних філософів не співпадає. Навпаки, тут теж можна побачити багато типологічно спільного. І це не дивно, адже, незалежно від особистісного ставлення до офіційного вчення Церкви, всі згадані філософи більшою чи меншою мірою належать саме до християнської традиції.

Розум для Тертулліана має другорядне положення щодо віри і в онтологічному, і в гносеологічному відношенні [Adversus Marcionem I, 1]. Він існує, власне, для того, щоб бути їй підпорядкованим. Проте розум має цілковите право на пошук істини, саме для того його і було дано людині. Пошуки розумом істини, якщо вони правильні, при-

водять нас саме до того місця, звідки починається віра. Хоча, ці пошуки можуть бути й помилковими, і тому не привести до істини. Сама істина якраз і можлива, бо ми приймаємо об'єкт віри. І тоді вже немає потреби шукати щось далі, подібно до того, як ми це робили тоді, коли не мали віри. Це стає вже просто непотрібним. Шукаючи істину, ми передбачаємо, що колись її знайдемо, і тоді відпаде потреба у подальшому пошуку. Саме ця особливість і обмежує сферу розуму вірою — обмежує пошук розуму наслідком самого пошуку. «Шукаєш для того, щоб знайти, і знаходиш для того, щоб повірити» [De praescriptione haereticorum 10]. Отже, отримуючи віру, ми вже не маємо потреби використовувати розум у попередній якості шукача істини. Прийняття об'єкту віри радше схоже на прийняття аксіом, які уможливають створення правильних теорем. Причому, ці аксіоми у Тертуліана вже досить чітко сформульовані. Це так зване *Regula fidei* [Ibid. 13] — правило, яке, за словами Тертуліана, встановлене Христом, і тому прийняття його саме по собі й дає змогу назвати людину християнином. Проте, складається так, що розум як такий у своїх пошуках рідко приводить до прийняття цього догмату. Скоріше навпаки, «розумування» часто відводить від його істин навіть нібито вже сформованих християн. Це якраз і стає однією з причин істотного обмеження ролі розуму у Бого-пізнанні. Адже істина лише одна (тому й правило віри може бути лише одне), а філософування пропонує цілий ряд можливих способів розв'язання засадничих проблем людського буття, і, крім того, засобами лише розуму ніяк не можна визначити, який з них є правильним. Разом з тим, істинна віра сама по собі є правильною, і для свого доведення не потребує раціональних міркувань. Християнин прекрасно може обійтися без риторики і філософії. Як зазначає сам Тертуліан, до заняття цими науками християн спонукають передусім еретики [De resurrectione carnis 5]. Проте, прийняття догматів віри не означає заперечення ролі розуму. Навряд чи ми могли б вважати Тертуліана філософом, якби він висловився саме за це. За словами П.Ф.Преображенського: «Тертуліан занадто нагородований філософією Стої, щоб відмовитися від такого зручного знаряддя доведення й поширення релігійних істин, як *ratio*»⁶. Отримавши істину в формі догматів віри, людина не втрачає і не повинна втра-

чати здатності до раціональної діяльності. Однак, їй більше немає сенсу застосовувати розум так, як вона застосовувала його раніше — на пошуки. Краще за допомогою цього ж розуму прагнути утриматися в вірі, або захищати віру перед іншими. Саме таке міркування і стає джерелом апологетики. В цьому відношенні людина абсолютно вільна у виборі засобів для захисту віри. Вона має цілковите право обирати які завгодно методи і знаряддя, навіть з «ворожого табору». Бо людина вже має те, що вперше дає їй змогу використати все це правильно. І якщо йдеться про захист християнства перед язичницькою аудиторією, християнин може використати будь-які раціональні побудови мудреців цього світу для досягнення істини. Віра як сприйняття істини, тільки через те, що це — істина, має право вільно використовувати розум на власний розсуд: «Вона (істина) бере собі в союзники будь-кого зі своїх ворогів, кого лише забажає, — і перемагає цілий натовп своїх неприятелів» [Ad nationes II, 1]. Це уможливується передусім завдяки тому, що християни, вже маючи істину у вигляді догматів, мають змогу бачити всю недосконалість і минулість язичницької науки. Християнин, в принципі, може мати справу з цією наукою, а часто, захищаючи свою віру, він просто змушений це робити — для того, щоб перемогти ворога його ж зброєю [Apologeticum 4, 14]. Проте, вона ні в якому разі не повинна його звести (що трапляється, зокрема, у разі появи ересей). В цьому і полягає особиста битва кожного воїна Христового. Тут кожен християнин повинен пам'ятати, що всі мудрування цього світу, як правило, протирічать тій вірі, яку він має.

Саме в цьому і полягає головна особливість співвідношення розуму та віри у Тертуліана. Для нього це — дві сфери, що радикально різняться між собою, передусім внаслідок того, що догмати віри є принципово алогічними (чи навіть антилогічними) з точки зору *ratio* збоченої, грішної людини. Саме тому жодний, навіть бездоганний логічний пошук грішного розуму ні в якому разі не приведе до істини. Адже ми прийняли, що істиною є об'єкт віри, а віра — алогічна. Виходячи з цієї тези, Тертуліан в багатьох творах намагається показати всю протилежність сфер розуму та віри. Відомим є вислів «*Credo quia absurdum est*» («Вірую, бо абсурдно»), який трапляється вже в середньовічних трактатах і є або цитатою з твору

Тертулліана, який не зберігся до цього часу, або просто був приписаний мислителю пізніше. Хоча в самого Тертулліана можна знайти подібні за настроєм вислови, наприклад, подібний до вищенаведеного в «*De carne Christi*», 5. Іноді подібні вирази вважають просто проявом риторичного вміння апологета всього-на-всього акцентувати увагу читача на «вдаваних» відмінностях християнства від усіх інших релігійних явищ. Роль цих «абсурдних» висловів полягає у ствердженні того, що у сфері об'єкту розуму, який суперечить об'єктові істинної віри, істини просто немає і не може бути. Беззаперечну монополію на істину після пришествя і воскресіння Христа дістає віра. Носієм цього знання на Землі стає Церква, заснована самим Христом, крім усього іншого, спеціально для цієї мети.

Тертулліан впевнений, що логічна розсудковість принципово нездатна прийняти алогічні (чи, скоріше, надлогічні) догмати віри. Тертулліан тут виступає досить послідовно — для захисту тих догматів, які суперечать правилам логіки, він не використовує, власне, логічних суджень чи заперечень. Єдиний апологетичний засіб, до якого він вдається, полягає в тому, щоб апелювати до існування певною мірою алогічних елементів у будь-якому культі. Хоча, в цьому деякі дослідники вбачали певну непослідовність і суперечливість Тертулліана. З одного боку, здебільшого в тих творах, які було адресовано християнському читачеві, він постійно наголошує, що християнство є особливою, ні на що не схожою, релігією. З іншого боку, в апологетичних працях Тертулліан часто звертається до тих рис поганства, яким особлива логічність теж не властива, а іноді — до тих, які просто подібні до уявлень християнства. Дуже показовим прикладом у цьому відношенні стає ніби навмисне нагадування Тертулліаном римському середовищу змісту міфа про Ромула, який вознісся на небо [*Apologeticum* 21].

Хоча певною мірою такий хід думок Тертулліана пояснюється тим, що апологетичні твори виконували не лише функцію суто «захисну», але і слугували засобом поширення відомостей про християнство, своєрідною проповіддю поганській аудиторії. Для тих дослідників, які схильні применшувати масштаби реальних переслідувань християн, і в цьому відношенні — масштаби реальної необхідності апологетики, як проф. П.Ф.Преображенський, апологетичні трак-

тати виступають передусім як засіб «пропаганди». Проте, дуже часто апеляція Тертулліана до язичницьких релігійних уявлень пов'язана з тим, що він не заперечує існування «природного» знання душею людини свого Творця та Судді. Особливо яскраво апологет демонструє своє відношення до такого способу Бого-пізнання на початку трактату «*De testimonio animae*». Природа сама по собі є також тим, що демонструє істину віри. Інакше чому ж тоді деякі догмати християнства збігаються з поганськими уявленнями? Просто і цей світ, і все, що в ньому, і людина, і її душа — всі вони несуть на собі відбиток руки їхнього Творця, який лише один. Інша річ, що внаслідок гріха людина не здатна сприймати істини своїм розумом. І тут на допомогу їй приходить сам Бог у своєму Одкровенні, яке ми можемо сприйняти лише вірою (Лютерівське «*sola fide*»).

Віра у гносеологічно-методичному плані стає критерієм розуму. Себто, знання, які людина отримує внаслідок прийняття віри, внаслідок того простого факту, що це — Істина, є єдиним, що може претендувати на роль критерію для будь-якого іншого способу пізнання. Формально для Тертулліана критерієм істинності є авторитет (*auctoritas*) Бога, апостольське передання та церковне наступництво [*De praescriptione haereticorum* 36]. Саме прийняття догматів істинної віри дає змогу людині вповні і з правильною метою використати дар розуму.

Проте подібне протиставлення віри та розуму все одно не дає змоги вважати вчення Тертулліана дуалізмом ні в гносеологічному, ні в онтологічному відношенні. Цей філософ визнає лише одне джерело істини — Бога, і лише один засіб її передачі — Одкровення. Можливість сприймати те, що Бог сам говорить людині, дається винятково через віру. А будь-яке розумування є наслідком гріха людини і саме тому не має жодного зв'язку з об'єктивною істиною.

Отже, для того, щоб зрозуміти основну схему співвідношення розуму і віри у Тертулліана, слід звернути особливу увагу на різницю між «розумуванням» (результатом діяльності зіпсованого первородним гріхом розуму людини) та справжнім людським *ratio* (до гріха), яке було створено на зразок Божественного розуму. Ця різниця стає особливо відчутною, якщо проаналізувати ті твори Тертулліана, де він так чи інакше торкається антропологічних питань — «*De testimonio animae*», «*De carne Christi*», «*Adver-*

sus Marcionem», «Adversus Praxeam». Говорячи про природу людської душі, філософ визнає її раціональну сутність [Adversus Marcionem II, 9]. Для нього людина є «істотою розумною, найбільше за всіх здатною до відчуття і знання» [De testimonio animae 1]. Такою її створив Бог. Він же надав їй здатності до мислення. Тут цікавою є вказівка Тертуліана на те, що природа людської душі полягає у відчутті самої себе (sensus sui) і у знанні себе (notitia sui) [De carne Christi 12], себто, по суті, у рефлексії. Отже, вже ці міркування змушують визнати, що сприйняття Тертуліана виключно як ірраціонального фідеїста не має під собою підстав.

Ще однією особливістю вчення Тертуліана, про яку слід згадати у зв'язку з субстанціюванням (онтологізацією) раціонального в його творах, є конкретно-фізичне (чи навіть тілесне) сприйняття душі — його сенсуалізм. Зокрема, апологет наводить розповідь однієї християнки про те, що вона бачила душу [De anima 9]. На перший погляд, це якоюсь мірою наївна розповідь, однак вона дає змогу виділяти певну «тілесність» уявлень самого Тертуліана, що в свою чергу, надає його творчості рис суто західнохристиянських. З іншого боку, дослідники вказують, що в цьому і в деяких інших прикладах «тілесності» виявляється вплив стоїцизму на Тертуліана⁷. Разом з тим, сенсуалізм Тертуліана виступає тією рисою, яка вказує на певне несприйняття ним платонівських уявлень.

Хоча не всі твори Тертуліана було написано латиною, його традиційно вважають творцем латинської християнської теологічної термінології. Слід сказати, що Тертуліан відомий як автор багатьох богословських термінів, які використовувалися впродовж всіх Середніх віків дуже широко. Зокрема, одним з найвідоміших є його тринитарне визначення єдиносутності Бога як «єдиного в трьох особах» [Adversus Praxeam 2, 8, 12]⁸.

Можна до певної межі вказати на подібність тлумачення співвідношення розум-віра у Тертуліана та у подальшому — у св. Августина, для якого віра є тим, що передують будь-якому знанню, тобто тим, що є, власне, умовою правильного знання. Безперечно, вплив Тертуліана на Августина не можна ставити під сумнів, незважаючи на те, що сам Августин говорив про апологета у зв'язку з монтаністичною ерессю. Проте між ни-

ми існує істотна різниця, яка, власне, і дає змогу поділити їхніх наступників на дві окремі групи. Августин, приймаючи (можливо, навіть і під впливом Тертуліана) тезу про гносеологічну первинність віри перед розумом, не заперечує ролі розуму в пізнанні істини. Для нього не існує принципового протиріччя між природним та одкровенним знанням. За його схемою, ми приймаємо в акті віри всю повноту Божественного знання, яка і уможливорює подальшу раціональну діяльність. Іншими словами, для Августина шлях пізнання пролягає від акту віри (сприйняття одкровення) до розуму. Для Тертуліана цей шлях протилежний — від розуму і усвідомлення його неспроможності — до акту віри, в якому людина сприймає всю повноту Божественного Одкровення.

Очевиним є вплив творчості Тертуліана і на деяких інших мислителів епохи Середньовіччя. Перш за все треба згадати Петра Даміані (1007—1072), якого вважають одним з найвизначніших «антидіалектиків». У трактаті «De divina omnipotentia» він висловлює такі ж радикальні думки на адресу граматики, діалектики і взагалі будь-яких наук, що і Тертуліан. Саме Петрові Даміані традиційно приписують авторство формули «philosophia ancilla theologiae est». Він, як і Тертуліан, не закликав до повної відставки розуму, хоча й казав, що для людини, в принципі, достатньо Святого Письма. Можна також вказати на риси подібності між Тертуліаном і св. Бернаром (Клервоським) (1091—1153). І хоча св. Бернар традиційно відносять до трохи іншої традиції — містичної, проте, у ставленні до співвідношення розуму та віри він ближчий до карфагенського апологета. Для нього також була властива тенденція до мінімалізації ролі раціональності у Бого-пізнанні, з наголосом на індивідуальному спілкуванні з Богом шляхом інтуїції, безпосереднього його споглядання. На думку Е.Жильсона, впевненість в самодостатності християнського Одкровення в будь-які часи знаходила своїх палких прихильників, але набувала словесного виразу не завжди. Це відбувалося передусім тоді, коли філософія загрожувала вторгненням до області одкровення.

Слід сказати, що поява мислителів даного типу передбачає особливе ставлення епохи до раціональності. Навряд чи «група Тертуліана» могла проявити себе у періоди Ренесансу чи Нового Часу, передусім внаслідок того, що ці епохи відомі своїм раціо-

налістичним оптимізмом, «вірою в розум». Для того, щоб почати філософувати у стилі Тертулліана, треба пройти через етап зневіри і певного розчарування у можливостях розуму, подібно до того, як через це пройшов сам Тертулліан. Ми вже навели гносеологічну схему Тертулліана, за якою людина приходить до віри через усвідомлення неспроможності розуму до сприйняття живого Бога. Виглядає цілком припустимим, що для філософа, який починає висловлювати схожі думки, велику роль зіграє екзистенціальний досвід. Недаремно Сьорен К'єркегор, за словами Б. Биховського — «датський Тертулліан»⁹, стає наступною важливою постаттю групи. Б. Биховський у своїй праці наводить слова дослідника Е. Брукнера про те, що «якщо хтось коли-небудь і використовував лозунг *«credo quia absurdum»*, так це К'єркегор». К'єркегор наголошує на тому, що предметом віри є абсурдне, і саме воно є тим, у що треба вірити. Абсурд, у свою чергу, для нього пов'язаний з парадоксом, а з точки зору раціональності все християнство і є абсолютним парадоксом. Інакше кажучи, знову бачимо ту саму схему — для пізнання Бога не потрібен розум, який, зустрічаючись з парадоксом, не здатний його сприйняти. Диво людини повинна сприймати як диво, а не намагатись його зрозуміти.

У класичну епоху з'являється «філософія Одкровення» Ф. Шелінга пізнього періоду його творчості. В своїй теорії Шелінг говорить про заперечення будь-якої методологічної доступності буття для раціонального пізнання, протиставляє логічне і реальне. Звичайно, що Шелінга (навіть періоду «філософії Одкровення») віднести до «групи Тертулліана» неможливо. І все ж у його творчості відповідні риси знайти можна. До речі, для нас він важливий ще й тим, що творчість Сьорена К'єркегора виявляє риси подібності до філософування Шелінга, хоча особливої симпатії у «датського Тертулліана» лекції з «філософії Одкровення» не викликали.

До схожої схеми звертається і російський філософ-екзистенціаліст Лев Шестов у другий період своєї творчості. І безперечно, його працю «Афіни та Єрусалим» було названо саме так — цитатою з творів Тертулліана, — не випадково. Тут також через усі твори проходить той вододіл, який радикально відрізняє об'єкт людської раціональності від істини, яка — поза розумом, поза всіма тими

правилами, які він нав'язує. Істина неповторна, і вона — в індивідуальному акті спілкування з Богом, можливість якого дається через віру. Цікаво, що сам Лев Шестов чітко усвідомлював існування того, що тут було названо «групою Тертулліана». У своїх працях він зближує тих філософів, яких ми вже згадували — Петра Даміані, св. Бернара і Сьорена К'єркегора з «полум'ямним Тертулліаном». До речі, найяскравішим представником «групи» він вважав Петра Даміані¹⁰. Важливим для нас є те, що Лев Шестов виділяє цих філософів у окремий, досить чітко визначений напрям, до якого відносять і самого себе. Зокрема, говорячи про те, що такий спосіб філософування, безперечно, не переміг у історико-філософському плані, Лев Шестов запитує: «А чи не в цих голосах, які так рідко до нас доходять, міститься остання, найпотрібніша для нас правда?»¹¹.

Слід сказати, що вказані філософи, яких ми відносимо вже до періоду після Середньовіччя, зазнавши впливу Тертулліана, істотно від нього відрізняються передусім за своїм стилем. Творчість Тертулліана має менше рис раціонального песимізму, який їм властивий. Власне кажучи, Тертулліан не писав з любові до абсурду як такого, подібно до К'єркегора¹². Він був впевнений у тому, що первісно розум був створений Богом задля блага людини. Для карфагенського апологета абсурд був засобом показати істинність об'єкту віри і неістинність «суетного розумування». Для традиційного християнського філософа властивий той тихий гносеологічний (та й онтологічний) оптимізм, який трагічною втратою людини свого ґрунту (як у Шестова першого періоду його творчості) аж ніяк назвати не можна. Нарешті, однією з цікавих рис для «групи» можна назвати індивідуальний вік звернення філософів до ідеї про примат віри. Всі філософи, яких ми відносимо до цієї традиції, вказують на те, що пізнання проходить шлях від раціонального через зустріч з Одкровенням до ірраціонального. Це — взагалі (філогенез), але й у особистісному плані (онтогенез) кожен з цих мислителів пройшов такий шлях. Слід лише поглянути на віхи особистої долі кожного з них — сам Тертулліан став апологетом, прийнявши християнство, після не такої вже й короткої юридичної кар'єри. Та й щодо пізніших філософів наше припущення правильне — і Ф. Шелінг, і Сьорен К'єркегор, і Лев Шестов — кожен з них починав виявляти у своїй

творчості риси подібності до Тертуліана якщо не в останній період свого творчого життя, то принаймні не в перший.

Отже, можна твердити, що «група Тертуліана» існує як тип філософії незалежно від епохи і продовжує своє існування й досі. Хоча навряд чи ми можемо сказати, що вона існувала завжди. Поява її хронологічно дуже чітко пов'язана з поширенням уявлень про Одкровення. Тобто, ставлення до філософських систем тертуліанівського типу в історії людської думки було дуже різноманіт-

ним і залежало в основному від гносеологічних уподобань епохи. Такі філософські системи не користувалися особливою популярністю ніколи, проте традиція філософування на базі переваги Єрусалима над Афінами збереглася від початку нашої ери до сьогодення. Розкриття цього факту, в свою чергу, дає змогу по-новому поглянути на творчість самого Тертуліана, з позицій вже сучасної людини достойно оцінити внесок цього мислителя до скарбниці філософської думки людства.

Примітки

- ¹ *Оргии ВЛ*, Античная философия и происхождение христианства. — Минск, 1986. — С. 43.
- ² *Попов К.* Тертуллиан, его теория христианского знания и основные начала его богословия. — К., 1880. — С. 6-7.
- ³ *Жильсон Э.* Разум и откровение в Средние века (Etienne Gilson. Reason and Revelation in the Middle Ages. N.Y., 1970) // Богословие в культуре средневековья. — К., 1992. — С. 9.
- ⁴ *Dawley P.M.* Chapters in Church History. — New York, 1963. — P.7—8.
- ⁵ *Преображенский П.Ф.* Тертуллиан и Рим, Опыты по истории первохристианства и раннехристианской церкви. — М., 1926. — С. 27.
- ⁶ Там само. — С. 165.
- ⁷ *Спасский А.* История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Т. 1. Тринитарный вопрос. 2 изд. — Сергиев Посад, 1914. — С. 68.
- ⁸ *Hardy E.R.* Christology of the Later Fathers. — Philadelphia, 1954. — P. 17.
- ⁹ *Быховский Б.Э.* Кьеркегор. — М., 1972. — С. 120.
- ¹⁰ *Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). — М., 1992. — С. 202.
- ¹¹ Там само. — С. 204.
- ¹² *Chadwick H.* The Early Church. — London: Penguin Books, 1967. — P.93.