

---

**Т. М. ЧЕРНЕГА<sup>1</sup>**

**ДО ПРОБЛЕМИ ЕСХАТОЛОГІЧНОГО  
ТРАКТУВАННЯ ФІЛОСОФІЇ  
ІСТОРІЇ НА ПРИКЛАДІ ТВОРЧОСТІ  
Е. СВЕДЕНБОРГА ТА Г. СКОВОРОДИ**

---

Проблема есхатологічного трактування філософії історії на прикладі творчості Е. Сведенборга та Г. Сковороди є не вельми дослідженою, проте дуже цікавою та важливою, адже саме за допомогою порівняння, на нашу думку, провіденціального трактування історії з релігійно-філософськими пошуками позацерковних містиків Сведенборга та Сковороди можна краще зрозуміти як сутність вчення останніх, так і їх внесок у розробку важливіших проблем філософії історії – її смислу, завершеності, посмертних долей людства тощо. Авторка використала при написанні статі наукові роботи: О. А. Івіна [2], – де зокрема, дається визначення чотирьох позицій у питанні про смисл історії; Ю. В. Павленка [3], що розглядає есхатологічну філософію історії Г. С. Сковороди; В. Келлера про Біблію як історію [7], де біблійні розповіді знаходять своє підтвердження за допомогою надбань сучасної біблійної археології; Г. К. Тиссена [8], – він розглядає, зокрема есхатологічне трактування історії; М. В. Поповича [21], де біблійна екзегеза Сковороди розглядається на тлі староукраїнської барокової культури; Т. Шпідлика [24], що викладає погляди представників Олександрійської школи на проблему поєднання духовного та матеріального у людині. Стаття є спробою вирішити такі проблеми, як з'ясування особливостей есхатологічних уявлень Сведенборга та Сковороди; виявлення діалектики поєднання у релігійно-філософських побудовах обох мислителів містичного та раціонального, а також їх ставлення до інституту Церкви. Завданням даної статті є, також, компаративістський аналіз релігійних уявлень Сведенборга та Сковороди.

Есхатологія як релігійне вчення про кінець світу, смисл та завершення земної історії, кінцеві долі людських індивідуумів та людства, взагалі є філософсько-історичним світорозумінням, бо передбачає надію на вищу

---

<sup>1</sup> Чернега Тетяна Миколаївна - аспірантка філософського факультету ОНУ.

справедливість у потойбічному житті, а відтак надає смисл земній історії як важкому шляху до єднання людини з Богом. Ця надія включає апокаліптичний погляд, що є присутнім у Новому Завіті та спирається на воскресіння Христа, яке відкрило нову еру людської історії. Згідно з цим, потреба воскресіння Христа є не лише історичним фактом, вона динамічно творить історію, бо саме за допомогою есхатологічних сподівань людина включається у її хід, намагаючись перемогти всі життєві труднощі задля реалізації у майбутньому свободи та правди. На думку католицького богослова Пієтро Паренте, «християнська релігія є постійним есхатологічним процесом, що звернений до майбутнього, та являє собою не лише Об'явлення та ідею, але також, і передусім, післанництво» [1:348]. І якщо філософія історії являє собою таку галузь філософського знання, що аналізує історичний процес та його складові як своєрідні, внутрішньо розгалужені і водночас цілісні утворення в їх взаємозв'язку і змінах, природу, способи і форми історичного пізнання, основні особливості, ланки і різні використання історичних знань, то вона вивчає і есхатологічний історизм, як філософсько-історичне світорозуміння, що передбачає завершення історичного процесу. Сучасний російський фахівець у галузі філософії історії О. А. Івін говорить про чотири можливі позиції у питанні про смисл історії:

- 1) історія має смисл, оскільки вона є засобом для досягнення певних цінностей (таких, як свобода, всебічний розвиток людини, її добробут і т. ін.), реалізація яких хоч і є підсумком історичного розвитку, але не залежить від планів окремих людей та їх груп, від їх розуміння історії та від їх свідомої діяльності;
- 2) у історії є смисл, тому що вона є цінною сама по собі, у кожний момент її існування, причому ця внутрішня цінність історії зовсім не є залежною від людей та їх груп, які можуть розуміти смисл та цінність історії, проте можуть і не розуміти їх;
- 3) історія має смисл як засіб досягнення тих ідеалів, які виробило само людство і які воно прагне поступово здійснити у процесі своєї діяльності;
- 4) у історії є смисл, оскільки вона позитивно цінна сама по собі, і та цінність надається їй ні ззовні, а самими людьми, що живуть в історії, роблять її та отримують задоволення від самого процесу життя» [2:105]. Причому релігійні концепції є яскравими прикладами першої позиції у питанні про смисл історії, адже провіденціальна історія пов'язує історичні події не з мудрістю людей, але з діяннями Бога, який визначає не тільки основний напрямок, але й усі людські діяння. Отже, спрямованість історичного поступу вперед і вгору знаходить своє пояснення і на релігійному

грунті, де вирішуються метафізичні смисложиттєві проблеми, питання про існування Бога та безсмертя душі.

Сучасний український науковець Ю. В. Павленко вважає, що тільки осмислення історичного процесу на основі філософськи препарованого християнського світобачення приводить до побудови філософії історії, бо «християнство (як іудаїзм та дещо меншою мірою іслам) є релігією, принципово націленою на саме історичне бачення минулого, теперішнього і майбутнього, які усвідомлюються як ланки єдиного процесу — від початку світу до його напередвизначеного кінця» [3:99]. Провідні фахівці у галузі філософії історії визнавали, звичайно, її зв'язок з релігією, проте вони наголошували на вищості та надлюдськості релігійних завдань. Так, відомий німецький протестантський теолог та філософ, фахівець у галузі філософії історії та представник пізньої ліберальної теології Ернст Трьольч вважав, що система релігійних цінностей, яка регулює поведінку індивідів, є синтезуючим фактором історичного процесу. Він зазначав: «Матеріальна філософія історії за своєю природою телеологічна. Проте це не телеологія об'єктивно конструйованого, розглянутого, виходячи з останньої вічної мети, світового процесу, а телеологія формуючої та конструюючої своє майбутнє з минулого, виходячи з даного моменту, волі. Телеологія першого типу доступна тільки божественному розуму, якщо єдність загального процесу взагалі існує та справжня вічна мета не полягає у завершенні розвитку індивідів, внутрішня історія цього розвитку відома історично лише у своїй самій незначній частині у деяких виявленнях, для Бога ж вона, вірогідно, утворює справжній смисл цілого, тому для нього зовсім немає різниці, чи відбулося це завершення на початку, у середині чи в кінці історичного процесу, чи десь ще» [4:101]. Релігія і філософія історії мають між собою багато спільного, але подекуди вони виступають як різні світобачення. Так, філософія історії, зокрема матеріалістична, займається вивченням смислу переважно земного життя людини, тоді як релігія передбачає вивчення як земного, так і потойбічного життя. Італійський філософ, історик та політичний діяч кінця XIX — першої половини XX ст. Бенедетто Кроче так розмірковував про різницю між релігією та філософією історії: «Завойована самостійність — велике надбання, проте вона тут зустрічається з дуже серйозною трудностю. З всіма складними та легко прийнятими на віру дисциплінами покинчено, та виникає враження, що історія як мислительний акт тотожна свідомості універсального індивіда, в якому ліквідовуються усі відмінності. А це є ніщо інше, як містицизм, який чудово підходить для єднання з Богом, але не годиться для досягнення світу та діяльності у цьому світі» [5:71]. Отже, релігійні питання перевищують в чомусь суто філософсько-

історичні. Проте зазначений вище есхатологічний історизм являє собою саме таке світобачення, яке є надбанням як релігії, так і філософії історії. Але, звичайно, найбільш повний розвиток це вчення отримало у богослов'ї, тому що саме богослови, не зважаючи на існуючі між ними конфесійні відмінності, єдині у головному — у намаганні зберегти християнство, посилити релігійні настрої серед людей, виступити з альтернативою матеріалістичному вченню про людину, суспільство та історичний процес. Об'єктивну закономірність впливу есхатологічного вчення на хід історичного розвитку людства розкриває текст Біблії. Адже есхатологія нерозривно пов'язана з провіденціалізмом, який являє собою релігійну інтерпретацію історії як здійснення божественного плану, промислу Божія, що спрямовує її на досягнення Царства Божія та незбагненого для людини. Так, згідно з християнською есхатологією, смерть є не тільки долею окремих людей, але й кінцевою долею всього людства. Біблія розповідає, що караючи людство за гріхи, Бог перший раз обірвав людську історію всесвітнім потопом: «І погинуло все живе, що було на земному лиці, погинуло, і людина і скотина і лазюче поповза, і птаство небесне, і вигублено все те на землі, і зоставсь Ной один та те, що було з ним у ковчезі» [6: Бут. 7:23]. У Новому Завіті Бог погрожує знищити людей, які не прийшли до покаяння: «Прийде ж день Господень, як злодій в ночі, тоді небеса з шумом перейдуть, первотини ж, розпечені розтопляться, і земля і діла на ній погорять» [6: II Петр. 3,10]. Отже, Бог попереджує людей, щоб вони збагнули свої провини та належним чином вшанували Його, і тоді Він продовжить життя роду людського, а якщо ні, то скоротить його. Вплив есхатології як вчення про майбутні долі людства на історію виразився також і в тому, що після гріхопадіння перших людей Бог не залишав людство без своєї благодатної допомоги, підтримуючи тих, хто прагнув до союзу з Ним та підготовляючи умови для пришествя у світ Христа задля спасіння людства. Божа допомога виявлялася передусім у Його Об'явленні та у благодатному впливі на людей, що провіщували це Об'явлення — праведників та пророків. Апостол Петро свідчить, що «ніколи із волі чоловіка не вповідано пророцтво, а від Духа святаго розбуджувані, промовляли святі люде Божі» [6: II Пет. 1:21]. Найбільш систематизованим Об'явленням, що являло собою дуже великий та складний кодекс правил та заповідей, з'явився закон, який Бог дав через пророка Мойсея вибраному ізраїльському народу. «На горі Синай відбулася подія, що є унікальною у всій історії людства. Бог дал єврейському народу десять заповідей, в яких містяться джерела та велич тієї віри, якої судилося згодом опанувати всю земну кулю» [7:153]. Умовляння, заклики та пророцтва старозавітних післанців Бога, хоч і належать діячам різних історичних періодів, що від-

стоять іноді один від одного на цілі століття, хоч і промовлялися за різними обставинами, проте майже всі вони об'єднані своєю спрямованістю до наступаючого Царства Божого, яке приде з приходом Христа, який відкриє нову еру взаємовідносин людини з Богом. Так, пророк Еремія казав, що наступить такий час, коли Господь напише закон свій на серці людей своїх, простить їх беззаконня та не згадає їх гріхів: «Ось надходить час, — говорить Господь, що вчиню нову вмову з домом Ізрайлевим і з домом Юдиним, не такий Завіт, який я з їх отцями вчинив, коли взяв був їх за руку, щоб вивести з Єгипту; той завіт вони поламали, хоч я все зоставався їм вірним, говорить Господь. Ні, ось який Завіт учиню я в той час з домом Ізрайлевим, говорить Господь: вложу закон мій у внутро їм, і напишу його на серці їх, і буду Богом їх, а вони будуть людьми моїми» [6: Ер. 31: 31–33]. Пророк Захарія передбачав новий Єрусалим, пов'язував прогресивні тенденції суспільного розвитку з ім'ям Ісуса Христа ще за п'ятьсот років до його народження: «Веселися, Сіонова дочко, викликай радісно, дочко Єрусалимська: Се Царь твій надходить до тебе, справедливий і спасаючий, тихий — сидячи на осляті, сині яремної ослиці» [6: Зах. 9, 9]. Іудаїзм, на підставі інтерпретацій давніх пророцтв, жив у часах Ісуса Христа апокаліптичним есхатологізмом, що ґрунтувався на очікуванні Месії, прихід якого був злучений з кінцем світу. Але повстаюче християнство виходить від факту, що Месія вже прийшов, проповідуючи царство Боже, яке має поволі здійснюватися аж до кінця світу, коли Христос, уже воскреслий і вознесений на небо, повернеться в славі як суддя живих і мертвих.

Християнська есхатологічна перспектива є цілковито відмінною від юдейської, тому що приймає вже початок Месіянського Царства спасіння на землі, яке йде до кінцевих подій. Очікування й християнська напруга, отже, розвиваються між початком вже існуючим і майбутнім кінцем месіянської справи, тому що Церква Христова є водночас часова й есхатологічна. Ісус Христос, Утілене слово, з'явився на обрії історії як нова Особа. Невипадково св. Павло пише: «Як же прийшла повня часу, послав Бог Сина свого, що родивсь від жени і був під законом, щоб ми прийняли всиновленне» [6: Гл. 4, 4–5]. Отже, є план-намір Бога, що панує над історією й у слушному часі здійснює утілення свого Сина, щоб відновити й спасти те, що загинуло. Тому Христос є точкою злиття усієї дії минувшини й точкою виходу усієї дії Спасіння Божого на майбутнє. Саме Христос заснував Церкву як організм, що є наповненим життям внутрішнім, надприродним, яке є захищеним зовнішньою ієрархічною структурою. Церква є продовженням справи Христа, Його життя, Його страждань, Його смерті та Його воскресіння. Ця Церква, позначена тайною Христа, перейшла драматичний шлях довжиною в дві тисячі років й має есхатологічну

перспективу, яка зумовлює історію долі людини і цілого Всесвіту. «Перша Церква завжди висловлювала велике зацікавлення до майбутнього повернення Христа на землю, щоб судити живих та мертвих. Апостоли вважали, що Його повернення може здійснитися у їх дні, а наступні покоління вважали цю подію дуже близькою» [8: 369]. Проте, починаючи з епохи Костянтина, стали поступово заперечувати цю істину. Тільки в останні сто років це вчення знову стало предметом пильної уваги Церкви. Воно засновано на євангельських передбаченнях та є одним з елементів християнського віровчення. Сам Господь пов'язує зі своїм другим пришествям «кінець світу» [6: Мф. 13: 39], тобто кінець нині існуючого світу. Але кінець світу відбудеться не шляхом його повного знищення, відбудеться його змінення та справжнє оновлення, коли наступить Божий день, «котрого небеса, палаючи, рунуть, і первотини, горючи, розтопляться.» [6: II Пет. 3:12]. «Нових же небес і землі нової по обітницї дожидаємось, в котрих правда домує» [6: II Пет. 3: 13]. У зв'язку з цим св. Ірней Ліонський писав: «Не сутність та не речовина творіння будуть скасовані (бо істинен та у силі Той, хто влаштував Його), але змінюється образ світу цього, тобто то, у чому відбулося розладнання. Коли ж зміниться цей образ та людина поновиться та возстане для нетління, тоді з'явиться нове небо та нова земля» [9:407]. Бог приготує суспільство спокутаних для входження у Тисячолітнє Царство. Ця підготовка охопить собою як віруючих юдеїв, так і язичників. З другим приходом Христа на землю пов'язані два великі факти: воскресіння померлих у тілі і загальний (останній) суд. Ісус сам ясно говорить про те: «Істино, істино глаголю вам: Що, хто слухає слово мое і вірує Послашшому мене, має життя вічне, і на суд не прийде, а перейде від смерти в життя. Істино, істино глаголю вам: Що прийде час, і нині єсть, що мертві почують голос Сина Божого, й почувши оживуть. Бо, як Отець має життя в собі, так дав і Синові життя мати в собі, і власть дав Йому і суд чинити; бо Він Син чоловічий. Не дивуйтесь сьому, бо прийде час, що в гробах почують голос Його, і повиходять, которі добро робили, в воскресеннє життя, а которі зло робили, в воскресеннє суду» [6: Йоан. 5, 24–29]. Так богослов'я трактує есхатологію та її вплив на людську історію. Російський релігійний філософ-містик, один з основоположників екзистенціалізму М. Бердяєв, який займався розробкою проблем філософії історії, так розмірковував про значення есхатологій для філософії історії: «... смисл історії знаходиться за її межами та передбачає її кінець. Історія має смисл саме тому, що вона закінчиться. Історія, яка не має кінця, була б залишена без смислу. Безкінечний прогрес не має смислу. Тому справжньою філософією історії є есхатологічна філософія історії, є розуміння історичного процесу у світлі кінця...» [10: 305]. Есхатологічне трактування

філософії історії було типовим, зокрема для світобачення таких славетних філософів-містиків, як шведський духовидець та теософ Емануїл Сведенборг (1688–1772) та український мислитель Григорій Сковорода (1722–1794). Обидва позацерковні містики порушували у своїх творах питання, пов'язані з посмертними долями людства, з'ясуванням того, що є Церква та якою вона повинна бути, символічним трактуванням Святого Письма. Сведенборг принципово розрізняв у текстах Біблії три змісти — історичний чи буквальний, духовний та небесний; але переважно він проводив протиставлення між зовнішнім, чи природним, та внутрішнім, чи духовним змістами у широкому значенні слова, і завдання своє у трактуванні бачив у необхідності показати внутрішній смисл кожного вірша та кожного слова Біблії. Таке відношення до священного тексту пов'язано у Сведенборга з його теорією відповідності (*correspondentiae*), згідно з якою усім предметам та якостям у природному світі відповідає що-либ відповідне у світі духовному. Вважається, що «Е. Сведенборг більш ґрунтовно розумів взаємовідносини матерії та духу, ніж Я. Бьоме» [11: 76], який негативно ставився до всього матеріального та тілесного, і навіть вважав, що «цей світ... заслуговує не переображення, а знищення» [12: 426]. Біблійна екзегеза чи герменевтика у Сведенборга зводиться до вказівки на таку відповідність у кожному окремому випадку. Так, наприклад, скрізь, де у тексті говориться про каміння, це відноситься, згідно з духовним смислом, до віри, вірності чи істини з боку її твердості; вода також відповідає істині, але не з боку твердості, а з боку достовірності (джерела), а також оживляючої та очищуючої властивості; кров та вино, що вже пов'язані відповідністю у духовному смислі, відповідають діяльним категоріям — волі, любові, добру; різні тварини означають різні душевні афекти, почуття та пристрасті; птахи означають думки, причому водяні птахи — думки, що прагнуть до чистої наукової істини і т.ін. «Що ж стосується людини, то, наскільки вона живе згідно з Божественним порядком, тобто наскільки вона живе у любові до Господа та у милосерді до ближнього, настільки дії її є службами в образі та відповідностями, якими вона з'єднується з небесами; любити Господа і ближнього — означає взагалі відправляти службу (*usus praestare*)» [13: 58]. У трактуванні Сведенборга зміст двох перших книг Біблії перетворюється у виклад першопочаткових долей людства чи послідовних змін у його внутрішніх духовних станах — часів релігійного занепаду та відродження. Взагалі, «Сведенборг вивчав книги Біблії не як прості людські твори, а як істинне втілення мудрості Божої, яке у них є пристосованим до звичайного людського розуміння» [14:34]. Вчення Сведенборга є вишуканою теософською системою, що базується не на книжкових джерелах, а на власному містичному досвіді.

Навіть у Біблії знаходив він основу для своїх думок лише за умовою такого їх особливого трактування, яке він надавав Святому Письму і яке з них само не слідувало. Цілком у дусі гностичного вчення Сведенборг заперечує поняття Божества як абстрактного начала. На думку мислителя, Бог вічно має свою визначену та сутнісну форму, яка є формою людського тіла. Так, він зазначав: «... якщо Божественне (начало) утворює небеса, то і самий образ його є людським... тому що ангели знають не Божественне невидиме (начало), називаючи його Божеством без образу, але Божественне (начало), яке є видимим у людському образі, то вони звичайно і говорять, що один Господь людина, що вони люди тільки по ньому і що кожний стає людиною по мірі прийняття ним Господа» [13: 44–45]. Сведенборгу притаманно було критичне ставлення до Святого Письма. Так, він заперечує, наприклад, історичність таких біблійних подій, як стояння сонця та місяця (Іс. Нав. X), зворотний хід сонця на годиннику Ахаза (2 кн. Царств, XIX, 10) тощо. Дуже своєрідно, з раціоналістичних позицій, трактує Сведенборг і чудеса, зокрема біблійні. Відомо, що у християнстві чудо вважається зовнішньою ознакою божественного Об'явлення, свідченням його істинності та доказом божественної всемогутності. Чудеса здійснюються для рятування людей. Проте Сведенборг вважав, що чудеса здатні порушити дії людини згідно з власною волею та розумом, що, звичайно, протирічить ортодоксальному церковному віровченню. Він зазначав: «...не можна заперечувати, що чудеса дають віру та сильно запевняють в тому, що промови та повчання того, хто творить чудеса, є істиною, і що на початку це настільки займає зовнішні думки людини, що то зовнішнє, так би мовити, пов'язано та терпить поразку; і через це людина позбавлена своїх двох здібностей – раціональності та свободи у той мірі, що не може діяти у свободі згідно з розумом...» [15:130]. Розмірковуючи далі про чудеса та їх вплив на людину, Сведенборг стверджує, якщо чудо приводить людину до благочестя, то, нібито, людина діє як природна, а не як духовна, адже чудо, на думку Сведенборга, запроваджує віру зовнішнім, а не внутрішнім шляхом, отже, від миру, а не від неба. Таке відношення Сведенборг переносить також і на чудеса біблійні: «Що саме такими є чудеса, можна ясно бачити на прикладі здійснених чудес перед народами єврейським та ізраїльським; хоч вони бачили стільки чудес у землі Єгипетській, потім на Чермному морі, інші у пустелі, і особливо на горі Синай, звідки був провіщаний Закон, а між тим, місяць по тому, зробили собі вони золотого Тельця та визнали його Іеговою, що вивів потім їх з землі Єгипетської (Ісход, XXXII,4,5,6). Потім згідно з чудесами, сотвореними пізніше у землі Ханаанській, вони ж, між тим, відступали кожного разу від заповіданого богопочитання» [15:438]. Крім того, біблійну розповідь про Новий Іерусалим, що



міститься у Одкровенні св. Іоана Богослова, нове небо та нову землю, Сведенборг не розуміє у буквальному сенсі, а трактує у так званому духовному: «... але ангели, що знаходяться поруч з людиною, розуміють все це зовсім інакше, бо вони розуміють у духовному смислі все, що людина розуміє у природному: під новим небом та новою землею вони розуміють нову; під містом Іерусалимом, що сходить від Бога з небес, вони розуміють її небесне вчення, що дано у Господньому Одкровенні...» [13:148]. Сведенборгу було притаманно переважно духовне розуміння Біблії, яке в нього базувалося, зокрема, й на власному баченні біблійних оповідань. Проте вчення Церкви спирається як на буквально, так і на духовне розуміння Біблії, що в ньому поєднуються, бо Господь переважно перебуває у буквальному смислі Біблії, а не в іншому, бо він Сам є Словом та знаходиться у повноті своїй. Отже, духовний смисл Слова є другорядним. Проте, якщо надавати перевагу саме духовному змісту Писання, та цей останній абсолютизувати, то це може привести до обмеженого, позацерковного трактування Біблії, як це й мало місце, зокрема, у вченні такого мислителя, як Сведенборг. Сведенборгу було притаманно тісне поєднання містичного та раціонального. У своєму творі «Нарис філософічного роздуму про безкінечне та кінечну ціль творіння» («*Probromus philosophial ratiocinantes de infinito et causa finali creationis*») він пояснює це поєднання: «Істинно раціональна філософія ніколи не може бути протилежною Об'явленню. Навіть ті таємниці, які вищі від розуму, не можуть бути розуму протилежні, хоч розум і не може їх пояснити. Ми повинні обґрунтувати роздуми міркуваннями, особливо у предметах віри, які для людського розуму є настільки цікавими, що коли він один раз у них переконається, то вже ніщо у світі, ні втрата благ земних, ні навіть сама смерть, не можуть примусити його відступитися від них; так високо поважає себе людський розум» [16:101]. Зазначимо також, що внаслідок того, що у творах Сведенборга подається дуже вільне, так зване духовне трактування Святого Письма, вони були заборонені царською цензурою у Російській імперії XIX ст. [17:1]. Ця обставина була пов'язана також з відношенням Сведенборга до інституту Церкви. Вже було зазначено, що Сведенборг розумів Святе Письмо не в буквальному сенсі, а в духовному, вважаючи, що в ньому слід шукати переважно духовний та небесний смисл. Як містично налаштований мислитель, Сведенборг вважав, що саме він має рацію, коли пояснює таємниці неба та пекла, а також життя людини після смерті. Наголошуючи на першорядності духовного розуміння Святого Письма, мислитель вважав, що люди церкви не знають тих таємниць, що були йому особисто відкриті. Крім того, на думку Сведенборга, кожна церква з часом занепадає та виснажується: «Також від Промислу, щоб нова церква слідувала

за Церквою попередньою та занепадаючою. Це відбувається від найдавніших часів... за Давньою Церквою слідувала Церква Ізраїльська, чи Єврейська; за тою — Християнська Церква; що нова Церква повинна слідувати за Церквою Християнською, — передбачено у Апокаліпсисі; в ньому це трактується як Новий Іерусалим, що сходить з неба» [15:691]. Ця точка зору є близькою до протестантизму та раціоналізму, адже есхатологія, як відомо, мала широкий розвиток у ті часи серед них. Есхатологісти, подібно до Сведенборга, стверджували, що Христос очікував близький кінець світу та проповідував його серед своїх учнів. Отже, на думку останніх, Христос не думав про заснування Церкви, яка мала тривати у далекому майбутньому. Якщо есхатологісти пояснювали царство, що проповідував Христос як передусім небесне, апокаліптичне, то богослови, зокрема католицькі, ототожнювали Церкву з Царством Божим, проповідуваним Христом і Апостолами. «Церква — це Царство на дорозі до розвитку, але повнота Царства здійснюється поза часом. Звідси походить різниця між Церквою подорожуючою і Церквою небесною, які не є відділені одна від одної наче дві дійсності, але одна-одинокі дійсність у двох фазах» [1:93]. Містичне світобачення Сведенборга принципово відрізняється також з вченням Церкви про спасіння, згідно з яким, спасіння неможливо поза нею. На думку Сведенборга, це вчення є божевільною ересью. Він пише: «Народжені поза Церквою — такі ж люди, як і народжені у лоні Церкви; вони такого ж небесного походження; вони є однакові з цими, душі живі та безсмертні, в них є також релігія, згідно з якою вони визнають, що є Бог і що повинно жити добре; той, хто визнає Бога та живе добре, стає духовним, у своєму ступені, та спасеним» [15:695]. Крім того, характеризуючи теософічні роздуми Сведенборга у галузі есхатології, слід зазначити, що другого пришествя Христа та загального суду живих та мертвих мислитель не визнавав. Стосовно стану людських душ після смерті Сведенборг зазначав: «... перебування будь-кого у небесах чи в пеклі залежить не від волі Божої, а від внутрішнього стану самої істоти, та перехід згідно з чужою волею з пекла в небеса був би настільки важким для тих, хто туди переходить, як переселення з небес у пекло... І таким чином я зрозумів, що вічність пекла для тих, хто знаходить в ньому свою насолоду, однаково відповідає як премудрості, так і благості Бога» [18:358]. У 80-х рр. XVIII ст. послідовники вчення Сведенборга заснували у Лондоні особливу сведенборгіанську церкву («Нового Іерусалима»), яка згодом була розповсюджена у Великобританії та Америці. Есхатологічна філософія історії, як вже йшлося, знайшла відображення також у творчості іншого позацерковного філософа-містика — Григорія Сковороди, у релігійних поглядах якого, на нашу думку, є багато спільного з релігійними

поглядами Сведенборга. На думку сучасного вченого-сковородинознавця Л. Ушкалова, Сковороду та Сведенборга об'єднує феномен «космічної свідомості». Цей дослідник пише про Сковороду: «Його розглядали і як піонера «філософського кордоцентризму» і як «народного мудреця», і як носія «космічної свідомості», рівного Мойсею, Сократу, святому апостолу Павлу, Данте, Паскалю, Сведенборгу, Бальзаку, Вітмену, і як мисленника, що вторував «питомо східнослов'янську дорогу осягнення реальності», і як «найбільшого після перших отців Церкви християнського філософа світу», і як найяскравішого представника «емблематичного стилю в містичній літературі Нового часу», і як «апостола раціоналізму.» [19:6]. Як і Сведенборг, Сковорода розумів Біблію не у буквальному сенсі, а трактував її символічно та алегорично. Всі релігійно-філософські твори Сковороди пов'язані з різними біблійними сюжетами. Мислитель розповсюджував притаманний йому дуалізм на Біблію, оскільки взагалі всі три сковородинські світи – «обітельний» (макрокосм), «малий», людина (мікрокосм) та «символічний» (Біблія) «складаються із двох сутностей, які одне становлять, названих ним матерія і форма» [20:II,145]. Для Сковороди Біблія – це світ культури, «у Біблії зібрана вся етична філософія людства, вона – окремий світ, в якому відображена і людина, і натура – Бог» [21:288]. Сформувавши свою теорію щодо Біблії, він завжди її дотримувався, незважаючи на ніяку критику. Він вважав, що Біблія, у повному своєму складі, є ніщо інше, як зібрання образів, фігур, які ведуть людську думку до розуміння Бога, вічної та нетлінної натури. «Біблія для Сковороди – зібрання символів та алегорій, значення яких полягає у прихованій під цими алегоріями філософській істині» [22:438]. Він вважав, що треба розкрити внутрішню природу Біблії, а зовнішню, тлінну, на його думку, відкинути. Григорій Савич Сковорода, згідно зі своєю концепцією розуміння Біблії, відкидає її буквальний зміст, називаючи його прихильників марновірамі. У книзі «Діалог. Назва його – потоп зміїний» він пише: «Чи не бачиш, яким болісним і тяжким потопом єресей, чвар, марновірств, багатовір'я й різновір'я хвилюється, збурюється, потопляється! А цей... потоп не зверху нам даний, а пекельна зміїна паща, відригуючи, виригнула, виблювуючи, виблювала, бо ж пишеться: «Слова потопні, мова облесна» [20:II, 157]. Тобто мислитель вважав, що всі релігійні конфлікти виникали через буквальне розуміння Біблії, та нерозуміння її у символічному сенсі. З одного боку, це не зовсім не так, а з другого, таке розуміння врешті-решт може привести і до атеїзму. Ось чому, на нашу думку, деякі радянські дослідники, такі як Білич, Редько та ін., так само і трактували погляди Сковороди. Заперечення Сковородою частини Біблії, та саме намагання розглядати Біблію через власну філософську кон-

цепцію, є ересью з погляду християнських церков. Адже це світобачення знаходиться у протиріччі з їх інтерпретацією Біблії. Тому, коли дослідник кінця XIX ст. А. С. Лебедев каже, що «вчення Сквороди не знаходиться у протиріччі з церковним» [23:177], то це, на нашу думку, є лише своєрідною спробою пристосувати Сквороду до православ'я. Вченню церкви про святість кожного біблійного слова він не надавав ніякого значення. Як і Сведенборг, Скворода заперечує значення чудес для людського спасіння. Для Сквороди навіть біблійні чудеса та знамення — фігури та символи: «Такі фігури, що таять у собі таємну силу, названі від грецьких мудреців: emblemata, hieroglyphica. А у Біблії називається чудеса, знамення, путі, сліди, тінь, стіна, двері, віконце, образ, границя, печать, посудина, місце, дім, місто, престол, кінь, херувим, тобто колісниця та ін. ... Вони і є скотина, звіри, птахи, чисті й нечисті, а Біблія є ковчег і рай Божий, простіше кажучи — звіринець. Це природний стиль Біблії!» [20:II,21]. Г. С. Скворода вживав алегорії, намагаючись образам та поняттям Біблії нав'язати свій філософський зміст. Він свято вірив у свої філософські ідеї, як у релігію. Свій дуалізм, різке протиставлення матеріального і духовного, Скворода розповсюджував також і на церкву. Так, у творі «Симфонія, названа книга Асхань, про пізнання самого себе» Скворода пише: «Є у тілі нашому дві храмини: одна рукотворна, друга небесна, нерукотворна. Вона похована у храміні нашій земній. Не зупиняємось у нашій, проходимо через нашу до Божої з Давидом: «Увійду в дім Божий, до Бога, що веселить юність мою» [20:I, 215]. Згідно з концепцією іманентного трансценденталізму, Скворода вважав, що Бог є дух, а не якесь матеріальне тіло, і тому поклоніння йому має бути передусім духовним. Саме тому релігійність Г. Сквороди повністю заперечує обрядову практику християнства. Звичайно, запереченням церковного віровчення про спасіння є також есхатологічна концепція Сквороди про «горню республіку». На думку Сквороди, «горню республіку» будуть населяти праведники, нові люди, у товаристві яких не буде ані плачу, ані хвороби, ані зазіхання. Проте само слово «республіка» говорить не про потойбічний, а про якийсь земний соціальний устрій. Адже на думку мислителя, «горня республіка» знаходиться не на небі, але і не на землі, а у душах праведних людей, які пізнали самих себе. Так, у творі «Книжечка про читання святого письма, названа жінка Лотова» Скворода зазначає: «У горній республіці все нове: нові люди, нове створіння, нове творення — не так, як у нас під сонцем, усе мотлох мотлохом і суета сует. «Усі діла його у вірі». «У творіннях рукою твоею повчався». «Хто творить ангелів своїми духами». «Сотворю, і хто відверне?» [20:II,46]. І хоч «історіософська проблематика для нього не була провідною, але його загальне світобачення містило й виразні

есхатологічні риси» [3:101]. Есхатологія Сковороди, його розуміння майбутнього оновлення світу у «горній республіці» майже нічого спільного не мала з церковним віровченням про пекло та рай. Сковорода особо поважав вчення східних вчителів церкви, так звану Олександрійську школу, представники якої визнавали досягнення античних філософів, та вважали їх найближчими до християнства. Сковорода цікавився творчою спадщиною Климента Олександрійського, Філона, Орігена, Василя Великого та Григорія Богослова, Ніла, Діонісія Ареопагіта, Максима Сповідника та інших богословів давнини, які вважали, що Бог є дух, а людина є образом Божим до тої міри, до якої вона бере участь у дусі. «Оскільки душа пристосовується до Духа залежно від ступеня свого «одухотворення», Кирило Олександрійський справедливо ототожнює образ Божий з освяченням. Якщо розглядати проблему з цієї точки зору, тоді логічно виникає велика розмаїтість думок, які не виключають одна одну. Образ Божий можна бачити у всіх чеснотах та прерогативах одухотвореної людини. Вона подібна до Христа своєю свободою, апатеею, гнозою, милосердям, безсмертям» [24:59]. Оріген також підтримував концепцію духовності Олександрійської школи у цілому, але він критикував тих, хто волів би бачити образ лише у тілі, тих, хто поміщує його, як це робить Іреней, у всій структурі людини. Це вчення про безтілесність образу супроводжувалось боротьбою Орігена за духовне значення Святого Письма та духовність Бога. Звичайно, вчення про безтілесність, роздуми про духовність Святого Письма Орігена дуже нагадують сквородинівський світогляд. Це, на нашу думку, можна стверджувати і стосовно концепції Орігена про спасіння. Так, Оріген розвивав вчення про апокатастасис (повне та остаточне спасіння та єднання з Богом всіх душ та духів, незалежно від їх волі), та платонівське вчення про доіснування душ. За такі погляди Оріген — засновник християнської школи в Олександрії — засуджувався церквою, а у 543 р. він був оголошений еретиком в едикті імператора Юстиніана» [18:281]. Взагалі, давня грецька філософія багато чого дала християнству, але не слід перебільшувати та ідеалізувати її вплив, як це робив Сковорода. На нашу думку, мав рацію візантійський богослов Іоан Дамаскін (до речі, теж шанований Сковородою, особливо його вірш: «Образу златому, на поле Деире служиму...»), який, використовуючи для церковної апологетики античну діалектику та філософію Аристотеля вважав, що вони не більш як слуги богослов'я, тому що знання підкоряється вірі. З цього випливає теза А. С. Лебедева про те, що український філософ Сковорода сміливий, але не відречений релігійний мислитель» [23:177], що у своїх філософських пошуках спирався на теорії відомих давніх представників богословської думки на Сході. Ця теза виглядає, на нашу думку,

поверхово, адже автор робить акцент лише на античній філософії та східному богослов'ї, не звертаючи увагу на певні протестантські та масонські ідеї Сквороди. Крім того, враховуючи ту обставину, що відношення Сквороди до інституту церкви, зокрема православної, не є до кінця з'ясованим, аналізуючи погляди мислителя, слід також досліджувати вплив світобачення Сквороди на сектантство, що було розповсюджено на теренах України в ті часи...

Отже, охарактеризувавши вплив есхатології на людську історію, тобто історію у провіденціальному її трактуванні, а також есхатологію у вченні двох видатних позацерковних філософів-містиків – Сведенборга та Сквороди, можна зробити деякі висновки. По-перше, між провіденціальним трактуванням історії, та трактуванням її Сведенборгом та Сквородою існують як спільні, так і протилежні філософсько-релігійні чинники. До спільних слід віднести загальний напрямок роздумів про кінцеві долі людства, про Царство Боже як трансцендентальну історичну мету людства, велику повагу до Біблії, а також міркування про майбутнє переображення людини про її з'єднання з Богом. Проте, як Сведенборг, так і Скворода, у своєму трактуванні біблійних подій, на нашу думку, наближуються до протестантизму, адже містика та раціоналізм дуже тісно поєднані у їх релігійно-філософській побудовах. Крім того, розуміючи Царство Боже тільки як апокаліптичне Об'явлення, вони недостатню увагу приділяли ролі земної Церкви у житті людини, більш орієнтуючись на внутрішню церкву (Скворода) та нову церкву, що має йти за християнською (Сведенборг). Проте, згідно з церковним віровченням, обидві церкви як земна, так і небесна є взаємозв'язаними та об'єднуються в Христі.

#### СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ.

---

1. Паренте Піетро. Христологія. – У 2-х т. – Львів: 1993. – Т. II. 372 с.
2. Ивин А. А. Философия истории: Учеб. пособие. – М.: Гардарики, 2000. – 528 с.
3. Павленко Ю. В. Історія світової цивілізації: соціокультурний розвиток людства: Навч. посіб.. Вид. 2-ге, стереотип Відп. ред. та автор вст. слова С. Кримський. – К.: Либідь, 1999. – 360 с.
4. Трельч Эрнст. Историзм и его проблемы: Логическая проблема философии истории. – М.: Юрист, 1994. – 719 с.
5. Кроче Бенедетто. Теория и история историографии. – Школа «Языки русской культуры». – М.: 1998. – 192 с.
6. Святе Письмо Старого і Нового Завіту. Мовою русько-українською: Пер. П. О. Куліша, І. С. Левицького і І. Пулюя. – Published from films kindly supplied by the Russian Bible Society – Asheville: NC USA, 1998. – 1074 с.
7. Келлер Вернер. Библия как история. – М.: Крон-Пресс, 1998. – 480 с.

8. Тиссен Генри Кларенс. Лекции по систематическому богословию. Под ред. Вернона Д. Дерксена).– С. Пб.: Изд-во христианского общества «Библия для всех», 1994.– 448 с.
9. Цит. за: Катехизис. Издание Украинской православной церкви.– К.: 1991.– 416 с.
10. Бердяев Н. А. Самопознание. (Опыт философской автобиографии).– М.: Книга, 1991.– 448 с.
11. Studies in Jacob Bohme by A. J. Penny.– London: John M. Watkins, 1912.– 475 p.
12. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения.– М.: ООО Из-во АСТ; Харьков: Фолио, 2001.– 672 с.
13. Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и об аде.–2-е изд.– К.: Україна, 2003.– 336 с.
14. A great thinker. Being a Reprint of the Articles Published in the New York Sun, September 6 and 13, 1908 by M. W. Haseltine on Emanuel Swedenborg and His Works.– Boston, 1909.– 40 p.
15. Сведенборг Э. Мудрость Ангельская о Божественной Любви и Божественной Мудрости; Мудрость Ангельская о Божественном Провидении.– Львов: Инициатива; Москва: ООО Из-во АСТ, 1999.– 736 с.
16. Цит за: Аксаков Александр. Рационализм Сведенборга. Критическое исследование его учения о Священном Писании.– Лейпциг: 1870.– 227.
17. Список русских книг, печатанных вне России.– Берлин: 1875.– 44 с.
18. Цит. за: Энциклопедия мистицизма – С. Пб.: Литера, 1996.– 480 с.
19. Два століття сквородіани: бібліограф. довід. За ред. Леоніда Ушкалова.– Харків: Акта, 2002.–528 с.
20. Скворода, Григорій. Твори у 2-х томах.– К.: Обереги, 1994.
21. Попович М. В. Кінець староукраїнської барокової культури. Григорій Скворода//Попович М. В. Нарис історії української культури.– Вид. 2-е.– К.: Артк, 2001.– С. 284–289.
22. Ефименко А. Я. Личность Г. С. Сквороды как мыслителя//Вопросы философии и психологии.– 1894.– Кн. 25(5).– С. 419–444.
23. Лебедев А. С. Г. С. Скворода, как богослов//Вопросы философии и психологии.– 1895. -№ 3.– Кн. 27(92).– С. 170–177.
24. Шпідлик Томаш. Духовність християнського Сходу.– Львів: Ви-во ЛБА, 1999.– 496 с.
25. Цит. за: Филарет Гумилевский. Историческое учение об отцах церкви.– М.: 1996.–336 с.

