



ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА НАЦІОНАЛЬНА ІСТОРІЯ

Для осмислення соціокультурних процесів на Гетьманщині має чимале значення з'ясування тогочасних уявлень про людину, світ, людське світовідношення. Бароковість спричинювала переплетіння в цих уявленнях елементів монізму, дуалізму й навіть плюралізму, відчуження утаємниченості й неоднозначності “макро” й “мікрокосмосу”. Вельми типовим для людинознавчих уподобань даної доби є образ-концепт поета Івана Величковського “сердечні безодні”, акцентування на тім, що сфера внутрішнього життя людини позбавлена однорідності, прозорості й ясності (у ній є чорні глибини, їй властиве поєднання взаємовиключних бажань, прагнень, установок). Окреслені особливості барокової антропології, зафіксовані Анатолієм Макаровим, дуже наближають її до сучасних філософсько-антропологічних розмірковувань.

Таку ж спорідненість побачимо і в тому разі, якщо зіставимо вітчизняно-бароковий та сучасний погляди на людину й на історію. Має кожна з них одну-єдину сутність чи розмаїття сутнісних властивостей? Це питання, важливе як у теоретичному, так і у практично-виховному, політичному й державотворчому відношеннях. Якщо “односутнісна” людина, такою ж бачиться й історія: вона має сенс, певні магістральні тенденції, є народи, котрі ті тенденції уособлюють, інші опиняються на узбіччі магістрального шляху (Гегель називав їх навіть “неісторичними”). У часи політичного злету певного народу подібна філософема сприяє формуванню в нього комплексу “надповноцінності”, в часи політичного занепаду проковує появу комплексу меншовартості й упослідженості. Кожна з подібних крайностей неприйнятна. Характеризуючи наріжне завдання людинознавства, засновник сучасної філософської антропології Макс Шелер казав, що важливо навчити людину жити у злагоді з самою собою, не переоцінюючи себе аж до манії величчя, але й не впадаючи у хибне самоприниження. Це важливо і для окремих індивідів, і для спільнот.

Мірою стану людинознавчих уявлень в них щобільше утверджується антропологічна толерантність. Чи не першу спробу осмислити таку толерантність як висхідний принцип теоретичного вивчення людини й, водночас, як принцип нормального людського співжиття, зробив французький антрополог Клод Леві-Строс, аналізуючи людинознавчі убоління Жан Жака Руссо. Саме Руссо усвідомлює ту вкрай важливу обставину, що антрополог повинен навчитися пізнавати “іншого” не як такого, що перебуває “десь”, у певній просторовій віддаленості. Ні, антрополог має побачити цього “іншого” - в самім собі; потрібно вміти пізнавати себе, дивитися на себе

об'єктивно й немовби на відстані, наче на сторонню людину. Непересічна значущість праці Ж. Ж. Руссо під назвою "Сповідь" - ствердження того, що принцип "сповіді" (написаної свідомо або вираженої неусвідомлювано) лежить в основі будь-якого антропологічного дослідження.¹

Сповідальна налаштованість людинознавця є запорукою його неупередженості, толерантності стосовно просторово віддалених "інших". Наголошуючи на цьому, К. Леві-Строс зауважує, що сповідальність має два взаємопов'язані аспекти: сповідь - то акція індивідуально-особистісна й, водночас, спільнотна. Бо ж окремий антрополог витворює сповідь суспільства, до котрого сам належить і яке через посередництво даного антрополога обирає об'єктом вивчення інші суспільства та інші цивілізації. Щира сповідальність запобігає тому, аби суспільство, що його репрезентує даний антрополог, не вважало себе привілейованим, але почувалося лише одним з тих суспільств, котрі змінювались упродовж тисячоліть, і котрі, наполягає К. Леві-Строс, засвідчують лишень те, що "у своєму колективному існуванні людина також має пізнати себе як "іншого" до того, як вона насмілиться претендувати на власне "Я".²

Як бачимо, "синхронність" теоретико-антропологічних та теоретико-історичних інтенцій тут вражаюча. Якщо ж додамо, що з роками життя й творчості "батька" європейської антропології Руссо співпадають життєтворчі параметри "батька" української філософсько-антропологічної думки Григорія Сковороди, а відтак на вітчизнянім терені те співпадання мало місце у добу занепаду Гетьманщини, то отримаємо вельми плідне поле для теоретико-антропологічних, теоретико-історичних та буттєво-історичних зіставлень.

Своєрідність останніх, зокрема, у тім, що Руссо обстоював антропологічну толерантність, так би мовити, "зверху", в той час як на українським терені її доводилося обстоювати "знизу", себто з позицій індивіда, котрий належав до національної спільноти, що втратила суверенність та незалежність. Антропологічні й історіософські уподобання представника такої спільноти дуже залежали від політичної ущербності. Руссо міг дозволити собі розмірковувати у таких смислових координатах, як "суверенітет народу" (що звільнився від деспотичної влади), "суспільний договір", ідея котрого була вже праобразом правової держави. І навіть коли суверенітет народу обертається у Руссо нехтуванням суверенітету особистості (на що справедливо вказують сучасні дослідники, порівнюючи погляди Руссо та Сковороди), цей свого роду "тимчасовий надмір" можна виправдати політичною суверенністю народу, репрезентованого Руссо. Представник же української спільноти, що втратила суверенність, Сковорода, знову-таки, цілком виправдано стає на позиції індивідуалістичного демократизму.³

Загальнотеоретичним підґрунтям індивідуалістично-демократичної тенденції було тяжіння до плюралістичного світорозуміння, котре в різних модифікаціях спостерігалось в тогочасній вітчизняній думці. Це, зокрема, ідея "багатоначальності" природи, яку сповідували викладачі Києво-Могилянської академії. Традиційно вона витлумачувалась донедавна як "відставання" від тогочасних прогресивних тенденцій. З позицій абстрактного прогресизму - можливо, але спробуймо врахувати тогочасні умови історичного буття українців... З іншого боку, звертання як до найвищого начала - Бога - поєднується, приміром у Георгія Щербатського, з картезіанським принципом "cogito ergo sum".⁴ Але відомо, що згаданий принцип став у європейській культурі визначальним в обґрунтуванні ідеї індивідуальної суверенності людини.

Подібних прикладів можна навести чимало. Особливо істотним є те, що плуральність індивідуально-особистісна переходить у надіндивідуально-спільнотну і навпаки. Чи не стала свого роду прологом до такого взаємо-переходу широта антропологічного й культурологічного світогляду засновника Києво-Могилянської академії?

Дослідження Валерії Нічик переконливо показує, що антропологічні уподобання Петра Могили формувались у річищі християнського персоналістичного антропоцентризму. П. Могила та його попередники тяжіли переважно до західних антропологічних вчень, що ґрунтувалися на ідеї індивідуального “Я”. Тут простежується виразне тяжіння до спадщини Августина (зокрема, його думки про динамізм особистості та загальнолюдської історії, до властивих йому поглибленого психологізму, піднесення індивідуального духовного первня в людині - передумов ідеї “внутрішньої людини” тощо). Розгляд розмаїття сутнісних властивостей людини (відчуттів, уявлень, фантазії, афектів, розуму, волі, совісті) поєднується з вивченням соціокультурних форм регуляції людської життєдіяльності (звичаї, традиції, обряди, церемонії), найголовніше ж - таке вивчення доводиться до порівняння й зіставлення згаданих форм, відтак маємо виразні зачатки культурної компаративістики.⁵ У цім річищі дуже плідно використано уподібнення людства організмові (традиція, сприйнята середньовіччям і Ренесансом від античності). Виникає уявлення, котре можна схарактеризувати як націленість на “органічну плуральність”. Вияви окресленої тенденції можна побачити і в толерантності щодо інших віросповідань (тяжіння до їх взаємодоповнення, раціонально-правових засад католицизму та його чутливості щодо науки й політики), і у близькості ідей П. Могили до роздумів, наявних у праці англійського протестанта Генрі Монтагю, і багато в чому іншому. З огляду на подібні факти, виглядає цілком умотивованим наведений у цитованій книзі погляд на Могилянську академію американського вченого Ігоря Шевченка: академія стала тим інтелектуальним центром, яким вона була, тільки завдяки тому, що її засновник був людиною багатьох світів, багатьох мов і культур.⁶

Яскравим світоглядно-політичним наслідком подібних тенденцій стала ідея автономності та самовизначеності України у козацьких літописах кінця XVII - початку XVIII століть.

Але тут ми підходимо до найскладнішого питання даної статті. Зручно спостерігати залежність між теоретико-антропологічними и історіософськими тенденціями, допоки як одні, так й інші не є “зашифрованими”. Втім це можливо лишень за історичних обставин, які дозволяють мисленникам бути відвертими. В Україні такі обставини були надто нетривалими, а за ними прийшла пора Езопових антропологем та історіософем.

Принципове значення для смислової насиченості подібного “непрямого” світобачення мала сквородинська версія розмаїття світів, згідно з якою, окрім великого, всезагального світу (макрокосму), існує ще людський “світик” (мікрокосм), а також світ символічний. Останній - прихований, він вимагає витончених технік, кажучи сучасною мовою, “дешифрування” (без останнього, каже Г. Скворода, навіть Біблія перетворюється у нісенітницю). Гадаю, нікого не потрібно переконувати у тім, що націленість на символічний світ як особливий різновид буття, є важливим засобом осягнення багато-значущості останнього. Символізм Г. Сквороди, таким чином, став вельми своєрідним продовженням тяжіння до “органічної плуральності”, властивого

Ф. Прокоповичу.

Спадкоємність виявилася не тільки у націленості на плюралність, а й у збереженні більш істотної тенденції: поєднувати плюралізм та монізм. Таке поєднання сягає корінням давньоєвропейської світоглядкової традиції, особливо неоплатонізму. Характеризуючи світоуявлення Данте, Сергій Аверінцев зауважив, що у “Божественній комедії” символічно зображено світопорядок з його непорушною закономірністю, рухливою рівновагою і розмаїтою єдністю. Ці смисли “переливаються” один в інший. Смысл кожного з символів можна збагнути, тільки співвідносячи його з наступними смисловими “сполуками”, яким властива більша раціональна прозорість, проте вони ніколи не сягають суто поняттєвої раціональності. Збереження багатозначущості символу є, отже, умовою його змістовності. Через це смислова структура символу є багатшаровою, вона передбачає постійну й активну внутрішню роботу того, хто сприймає символ.

Повертаючись до основної теми наших розміркувань, наголосимо на тому, що сквородинське тяжіння до символізму пов’язане, як мінімум, з трьома чинниками. Перший - то світоглядова традиція. Але ж то традиція, котра дуже ускладнює сприймання. Скворода - прибічник простоти. Та все ж він іде свідомо на таке ускладнення. Можливо тому, що другим чинником, який зумовив його тяжіння до вишуканого символізму, була довіра до “реципієнта”, впевненість у тому, що при належних зусиллях, як кажуть, “ми ще й не таке можемо” (втяти). Олександр Кульчицький у праці “Скворода, предтеча персоналізму” слушно вказує: треба припустити, що стиль цього мисленника зумисно неясний. Скворода спонукає читача попрацювати самому, щоб глибше проникнути в сутність людини та її серця. Замість того, щоб пасивно сприймати предмет пізнання, ми повинні зрозуміти цей предмет, доповнити його, заактивізувати власний розум.⁷

Дозволимо собі висловити припущення, що зі шойнозгаданою причиною звертання Сквороди до символізму пов’язаний ще й третій чинник. Філософ так пристрасно переконує у світоглядково-гносеологічних перевагах символізму й символізації, що виникає питання: чи не пропонує він своїм землякам символізм як своєрідний код спілкування за умов, що виключають відвертість та відкритість останнього? Дане питання стає ще бентежнішим, якщо згадаємо, що наріжними антропологічними поняттями, котрі задають смислові параметри “мікрокосмосу”, є поняття “сродності” (“природовідповідності”) та “свободи”.

Взаємозв’язок даних понять, як засвідчує досвід європейської думки, не є Простим. “Сродність” як природовідповідність та укоріненість у певну гео-психо-культурну традицію вельми часто постає сьогодні як те, що несумісне зі свободою, котра націлена на розрив із традицією. Принаймні, таким виглядає співвідношення окреслених явищ у антропологічних розміркуваннях Еріха Фромма, смисловим осередком котрих є протистояння двох різноспрямованих “комплексів”: “матріархального” (вкоріненість) та “патріархального” (подолання вкоріненості, свобода). Так ось, найпалкіший **прихильник індивідуальної свободи Скворода не протиставляє, а органічно сполучає її з укоріненістю**. Посприяло цьому, як нам здається, введення обох згаданих понять у контекст “символічного світу”.

Звернімо увагу ще на одну особливість сквородинського “символічного світу”. За всієї умисної ускладненості він подеколи стає вкрай прозорим. Інколи

у тексті подибується таке, що нагадує ледь зашифровану світоглядovu й політичну пораду землякам. Влітку 1775 р., як відомо, видано царський маніфест про скасування Запорозької Січі, два місяці поготів - маніфест, що скасовував міську автономію по Магдебурзькому праву та Литовському статуту. Настає край залишкам “вольностей”. У цей же час (70-і роки) Григорій Сковорода пише “Розмову п’яти подорожніх про істинне щастя в житті”. Ось провідний сюжет “Розмови”: Найголовніше - “знайти самого себе”. Далі за текстом та контекстом з’ясовується, що та потреба - найнагальніша не тільки для окремого індивіда, а й для народу, до котрого індивід належить. “...Дістати мирне і спокійне серце, **в наш час** це найприємніше й **найзносніше...** В душі... мати... **тверду міцність**, щоб ніщо її захитати і перекинути не могло (підкреслення моє -авт.)”. - Йдеться, як бачимо, про збереження міці душі та злагоди з собою. “Ось же вам верхівка і квітка всього вашого, внутрішній світ, сердечна веселість, душевна міць”. Але йдеться не тільки про внутрішній світ, а й про притаманну певному етносові передумову такого світу. “Чи може бути яблуня жива й весела, коли корінь нездоровий?” - “Коли всі сини батька залишили і, покинувши дім, поринули в математику, у фізику, в навігацію... таким головам і на думку не приходить хліборобство. Однак, землеробство, резюмує Сковорода, “цей мир, ніби скарб неоцінений, **в домі нашому всередині нас самих закопано** (підкр. наше - авт.)”. Проте “збродам і бездомникам” те є чуже, “бо вони розточили серце своє по порожніх закутках”⁸. Даруйте, але ж наведені твердження - немов прями́сінько із “Листів до братів-хліборобів” Вячеслава Липинського...

Ще один промовистий факт. 1782 роком датує Г. Сковорода “оновлення” “стародавньої малоросійської” пісні. “Про марноту і звабу”, так її кваліфікує оновлювач. Придивімося до перших чотирьох строф (з восьми) “Пісні 14-тої”:

1
 То яка ж та слава нині?
 Глянь на бучу в цій годині!
 Ізраїле! Гідри-звіра
 Чи велика в ньому міра
 Треба зрозуміти.

2
 Булава і скипетр сяє,
 Рано вставши - славо зляя,
 Серце пробива тривога,
 Руки зв’язані і ноги,
 Як минути сіті?

3
 Нині п’яна скаче воля,
 Рано вставши - марна доля.
 Ізраїле! Того звіра
 Куди ціль ведуть і міра?
 Треба вже прозріти.

4
 Шле сирен із океану,
 Пісню солодко-оманну,
 Бідная душа в розпутті,
 Хоче назавжди заснути,
 Землі не сягнувши.

У примітці щодо четвертої строфи мовиться, що “сирен” - то виродок, який чудовим обличчям та найсолодшим голосом приваблює до себе, наводить сон мореплавцям. Вони, “забувши шлях свій і зневаживши гавань та батьківщину, розбивають об підводне каміння кораблі (підкр. наше - авт.)”.

Маємо у наведеному тексті тільки лише ретроспекцію чи водночас і кваліфікацію становища козецьких нащадків у пору, коли Сковорода оновлював пісню, а може маємо ще й прозріння оновлювача у наше сьогодення? (Мабуть, не випадково на початку наведеної пісні Сковорода

формулює “силу”: “Нехай я стою на сторожі своїй...”).

Звичайно, окрім наведених випадків “прозорості” сквородинського символізму, маємо у його творах значно більше символізму-зашифрованості. Але багато її різновидів також можна пов’язати з тими драматичними, а то й трагедійними сторінками українського національного буття, яскравим сюжетом котрих став життєвий шлях самого Сквороди.

Чимало цінних підстав для з’ясування такої пов’язаності дає у нарисах з національної історії філософії Дмитро Чижевський. Звернемося до кількох його спостережень.

Найперше, що зазначає Д. Чижевський, - мова Сквороди “повертається до материнського лона символіки”. То є символіка народної поезії, античного неоплатонізму та християнська символіка як отців церкви, так і української полемічної й проповідницької літератури XVI - XVIII віків.⁹

Сквороду і по сьогодні часто порівнюють з Сократом. З точки зору теми, котра нас цікавить Д. Чижевський пропонує чи не пильніше порівняння, стверджуючи, що Скворода є, скоріше **українським досократиком**. “Бо Сократ стремів головне до уточнення, термінологізування грецької мови... У Сквороди поняття ніби жевріють тільки, дримають під покровом образів та символів. Кожен символ (як це було і в досократиків) не має у нього твердого, певно-усталеного, різко обмеженого значення, а має певну множинність значень, межі значності яких почасти суміжні одна з одною, почасти перехрещуються, почасти цілком ріжні... Скворода одріжняється од досократиків тим, що він має за собою велику традицію філософічного розвитку, усю “апаратуру”, увесь “інструментарій” понять античної філософії, патристики і почасти середньовіччя. Але він бере їх як образи і символи, немов дитина, “і грається з ними, вибудовуючи замість сухих конструкцій живі символічні побудови...”¹⁰

Дозволимо собі додати, що звертання Сквороди до лона символіки відбувалося на тлі потужної, але строгої й “сухої”, філософії, котра викладалась у Києво-Могилянській академії. Повертаючись до символізму, задамося питанням: чи не передчував він ту сумну обставину, що мисленникам України доведеться понад двісті років після нього пристосовуватися до важких, часом нестерпних умов, які унеможливуватимуть легальну вітчизняну думку? Чи не прагнув він, окрім іншого, розробити свого роду символістський “код”, що міг би придатися для такого пристосування? Тут Сквороді стала дуже при нагоді і символістська антитетика християнства. “Оця антитетика, в якій так копається Скворода, є з одного боку, для нього засобом схарактеризувати буття як таке, що стоїть на “роздоріжжі”, що має подвійний характер і сенс (чим не характеристика того “роздоріжжя” на якому раз-у-раз опиняється Україна віддавна й по сьогодні? - авт.), з другого ж боку - вона є характеристикою тієї абсолютної повноти буття, в якій сполучені, злиті протилежні ознаки, які в усьому окремому... є однобічні, ізольовані, відірвані від цієї цілоти буття. Це є, до речі, основне в антитетиці містиків і отців церкви, платоніків, “німецького ідеалізму”¹¹

Важливе значення у символічному світі Сквороди має уявлення про коло, рухаючись у якому примирюються протиріччя. Коло, нагадує Д. Чижевський, - то символ життя. Дозволимо собі додати, що навіть якщо те життя не підпадає під прогресистські уявлення про “розвиток” по висхідній, воно варте пошани, позаяк позитивно розв’язується інше питання: народ, котрий намагалися знищити, зберігся, зберіг культуру, історичну пам’ять, виробив те, що можна

поіменувати “історичною хитрістю” (правда, частенько дуримо... самих себе, але то вже надмір). Справді, символом колового руху є змії. Чому саме змії? У словникові символів Хуана Керлота мовиться, що на відміну од усіх інших символів, які є функціями й знаками предметів, наділених енергією, змії - то символ енергії як такої сили у чистому вигляді.¹²

На Заході змії часто є символом найпотаємнішої мудрості. У вже згадуваній праці Д. Чижевського змії кваліфікується (з посиланнями на Сковороду) як символ колового руху, зокрема тому, що він “хитрий і в’ється у кільцях так, що не видно, куди хоче, якщо не помітимо його голову”. Змії є вельми амбівалентний: “Брехливий, але й правдивий. Безумний, але й мудрий”. Чи не проглядається тут, до того ж надто яскраво, українська вдача, сформована за кілька сот лихоліття?! З усього, що мовилося раніше про “символічний світ” Г. Сковороди, впливає, як на нашу думку, нагальна потреба спеціального дослідження розмаїття сквородянської символіки як відображення розмаїття національних уявлень про людину, світ, людське світовідношення. Цю філософсько-антропологічну прогалину слід ліквідувати якнайшвидше, позаяк йдеться не про якісь похідні антропо-,культуро-філософеми, а **про їх об’єднуючий принцип.**

Не може не привернути увагу також та обставина, що символотворча спадщина письменників і мисленників, які творили після Сковороди, “дешифрована” вражаюче докладно. Валерій Шевчук нещодавно завершив масштабне дослідження сплесків етнонаціонального самоусвідомлення українців, “зашифрованих” у “Енеїді” І. Котляревського. Михайло Вайскопф та Остап Стромєнський висвітили вражаючі подібні сплески у творчості М. Гоголя. А скільки, окрім тих, про котрі мовилося вище, етнонаціональних смислів “зашифровано” Григорієм Сковородою?

Чи не через їхню непрочитаність можна ще й сьогодні чути висловлювання, що він був буцімто національно-індиферентним. Чи то й справді так, чи “добре жив той, хто добре ховався”? - як казав європейський попередник нашого земляка Рене Декарт. Французький філософ “ховався” за раціоналізмом, Г. Сковорода - за символізмом, через що світ “ловив” його - “та не впіймав”. Обое прислужилися становленню своєрідної, суверенної персони - не тільки у параметрах окремого індивіда, а й у вимірах надіндивідуально-етнонаціональних (нагадаю, що одна з відомих праць сучасного французького мисленника Андре Глюксмана називається “Декарт - це Франція”).

Індивідуальний та надіндивідуально-етнічний виміри поєднує у собі відома парадигма сквородинської антропології про залежність будь-чого у людськiм світі від часу, місця й персони. Молдавський письменник та дослідник Сковороди Хиджеу писав ще у 1835 р. про те, що принцип “персони” є дотичним у сквородянській спадщині до визначення якісної своєрідності етнонаціональних типів: “Всяк має впізнати свій народ і в народові себе. Ти є рус? Будь ним... Лях естем? Ляхом будь. Німець? Німкуй. Француз? Французєя. Татарин? Татарєя”.

У книзі, присвяченій особистій та творчій вдачі чи не найепатажнішого письменника сучасності Жана Жене, французький філософ Ж. П. Сарт робить принципове антропологічне застереження: тільки свобода може дати повне уявлення про людину, надто - свобода, котра у постійних суперечках з долею. Фатальні події розтרוщують її, та поступово людина здобуває сили керувати ними. Коли йдеться про письменника, таку свободу репрезентує витвір його із

самого себе, із свого життя та власного відчуття всесвіту. І той витвір відбивається навіть на формальних характеристиках стилю. Сягає аж до структури образів та особливостей смаку.

Чи не стала втіленням окреслених факторів творча манера Г. Сковороди, де екзистенційно-особистісне, помножене на неповторне етно-національне, виливається у драматичну, а то й трагічну символіку, котра, з одного боку, тяжіє до усталених архетипів світосприймання, з іншого ж, - “зашифровує” векторність нового особистого й народного досвіду, виливаючись у архетипи, кожен з яких вимагає для свого “дешифрування” спеціальних герменевтичних зусиль?

Підсумовуючи все, про що йшлося у цій статті, зазначимо, що вимагають подальшого дешифрування також загальноантропологічні пласти спадщини Сковороди, особливо - з погляду властивого їй “толерантнісного потенціалу”. Адже, з одного боку, подибуємо тут монізм і навіть ригоризм, з іншого ж - вражаючу терпимість щодо сутнісного розмаїття людини. Тим самим Сковорода, будучи філософом доби занепаду Гетьманщини, постає близьким до провідних тенденцій сучасної філософсько-антропологічної думки. Особливо “філософійсимволічних форм Ернста Кассіра, які розхитали класичні уявлення про “першосутність” людини.

Джерела та література:

- 1 Леви-Строс К. Руссо - отец антропологии // Первобытное мышление. - М., 1994. - С.22.
- 2 Там само. - С. 25.
- 3 Див.: Бойко Ю. Г. Сковорода у світі української історії // Сковорода Г. Образ мислителя. - К., 1997. - С. 290-291.
- 4 Стратій Я. Розвиток філософської та політико-правової думки в Києво-Могилянській академії // Київські обрії: Історико-філософські нариси. - К., 1997. - С. 66-68.
- 5 Нічик В. М. Петро Могила вдуховній історії України. - К., 1997. - С. 203-213.
- 6 Там само. - С. 22, 33-34, 45, 55.
- 7 Каложний А. Філософія серця Григорія Сковороди // Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали. - К., 1992. - С. 292.
- 8 Сковорода Г. Твори: у 2-х томах. - К., 1994. - Т. 2. - С. 340-341.
- 9 Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. - К., 1992. - С. 47.
- 10 Там само. - С. 48.
- 11 Там само. - С. 54.
- 12 Словарь символов. - М., 1994. - С. 210.

