

УДК 1:929 Чижевський

Дарина Тетерина-Блохин
(Мюнхен)

ДМИТРО ЧИЖЕВСЬКИЙ – ДОСЛІДНИК ФІЛОСОФІЇ Г.СКОВОРОДИ

У статті авторка розкрила філософські погляди проф. Д.Чижевського на філософію Г.Сковороди, який підходить до цієї проблеми, ґрунтуючись на знаннях західноєвропейської філософії. Він показав актуальність філософії Сковороди і в майбутніх часах.

Ключові слова: філософія Г.Сковороди, проф. Д.Чижевський, філософські студії.

Автор раскрыла в данной статье философские взгляды проф. Д.Чижевского на философию Г.Сковороды, исходя из знаний западноевропейской философии. Философия Г.Сковороды является актуальной и в данное время.

Ключевые слова: философия Г.Сковороды, проф. Д.Чижевский, философские исследования.

The author describes in this article the extent of Prof. D Tschizevskij's evaluation of the philosophy of Hryhorij Skovoroda and how his insights into his philosophy are influencing the continuing studies of Skovoroda's true philosophy even today.

Key word: philosophy of G.Skovoroda, prof. D. Tschizevskij, philosophyies studies.

У празькому періоді (1924-1932) Дмитро Чижевський проявив велику зацікавленість до творчості Григорія Сковороди, особливо до його філософії, що розвивалася на межі двох епох в історії української культури – *бароко і романтизму*.

Критика Дмитром Чижевським праці Домета Оляничина: *Hryhorij Skoworoda (1722-1794). Der ukrainische Pilosoph des XVIII Jahrhunderts umv seine geistig-kulturelle Umwelt. – Berlin, 1928. – 166 s.*, спонукала його написати свою працю про Григорія Сковороду: *Фільософія Гр. Сковороди. – Варшава, 1934. – 221 с.*, дійсно, більш глибшу в філософському та релігійному аспектах. І тоді відновилося листування Д.Чижевського з Д.Оляничиним. Так, у листі із Галле, до Д.Оляничина від 29.06.1934 р. Д.Чижевський писав: «... Дуже дякую за Ваші статті, що дістав перед двома днями та бажаю Вам подальших успіхів у праці. У ближчі тижні надішлю Вам мою книгу про Г. Сковороду. Вона вже вийшла. Але її поки що не маю. Як я Вам сказав, залишаю біографічні проблеми на боці, а присвячую цілу книгу виключно систематичному викладу поглядів Сковороди».

Ніхто з учених не зміг так глибоко зрозуміти і охарактеризувати філософські погляди нашого українського мислителя Г.Сковороди., як це зробив професор Д.Чижевський. Його праця «Нариси з історії філософії на Україні» (Прага, 1931), «це нова сторінка у вивченні філософського змісту праць Сковороди» – писав проф. Ю.Бойко-Блохин [16, с.7–8].

У рецензії на книгу Чижевського «Нариси...» німецький проф. С.Гессен відмітив: «...Велике місце в його викладі, належить Григорію Сковороді (1722-1794) і П.Юркевичу (1827-1874). Цей розділ є найкращим з того, що написано про це дотепер. Цілком у новому світлі зображений Сковорода як свого роду представник платонівських світових традицій, який в тісному зв'язку стоїть як з платонівсько-християнською філософією, так і з німецькою містикією XVI – XVII ст. ... Особливо оригінальною є аналіз символіки і методи Сковороди, діалектичний характер яких певним способом виконано» [17, с.312]. Він робить акцент на тому, що в людському мисленні важливу роль відіграє не лише те, що можна досягти свідомо-логічним способом, а й елементи підсвідомого, беруть свій початок у глибині серця. Він розшифрував Сковородинівську «філософію серця», показавши прямий зв'язок з українською ментальністю. Для XVIII ст. виправдання сфери несвідомого було чимось незвичним. У подальший час Ж.-Ж. Руссо збагнув і трактував «філософію серця» як «релігію серця». Тим, що він посилався на голос серця, Руссо полемізував з матеріалістичним раціоналізмом і

підтверджував існування Бога. Сковороді не був чужим такий погляд, але в цілому його філософія серця підкреслювала роль усіх комплексів несвідомого, що не вкладаються у схеми логічного мислення. «Серце – це безодня думок і бажань. Несвідома сфера душевної дійсності не поступається свідомій, цінність несвідомого – вища, ніж цінність свідомого. У глибині душі Руссо був раціоналістом, Сковорода – містиком. Звичайно, передумови «філософії серця» Сковорода можна віднайти у німецьких містиків XIII – XVII ст., та все ж основною емоційною передумовою щодо цього була українська психіка XVII – XVIII століть» [12, с.75]. Обидва, Ж.-Ж. Руссо і Г.Сковорода, були демократами, обидва були у тісному зв'язку з простим народом, любили свої народи, але за змістом демократизм їхній був різним. Ж.-Ж. Руссо у праці «Contrat social» розвиває ідею суверенітету народу: сила народу – це було те нове, що внесла його книга в царину соціологічної думки, але він обернув її у тиранію, спрямовану проти особистості. Він висунув тезу про подібність і братерство. Це було зрозумілим, бо він жив у Франції, де називали передумови Французької революції, утопічним гаслом якої було «Рівність, братерство і свобода!».

Такий погляд зору для Сковорода був несприйнятним. Він поважав особистість, яка як в аристократа, так і селянина, – священна, і культивував любов поміж людьми. Ідея братерства з її християнсько-релігійним змістом була властивою Сковороді; він відхилив ідею подібності, поставивши на її місце ідею справедливості, однакової розквіт особистості, відповідно до «сродної праці» і здібностей. Кожен має задовольнятися тим, що дав йому Бог неповторним еством, і це є важливою філософською думкою Сковорода.

Д.Чижевський написав низку праць про Г.Сковороду: «Сковорода і німецька містика» (1929), «Філософія Г.С. Сковорода» (1934), «Про деякі джерела символіки Гр. Сковорода» (1932), «D. Skoworoda – Gogol» // Die Welt der Slaven» (München, 1968. – Band XIII. – Heft 1), «Skovoroda: Dichter, Denker, Mistiker» (München, 1974). У них розкриває основні положення філософії Г.Сковорода.

Проаналізувавши твори Г.Сковорода, він прийшов до висновку, що філософ був першим самостійним і свмобутнім українським мислителем, який опирався на філософське мислення Європи.

Йому не була байдужою думка про долю українського народу, який після останнього національно-релігійного піднесення у 1768 р., «задрімав»; вірить, що народ прокинеться, «бо в кожному сні існує прокидання, а той, хто спить, не труп і незадубіла падаць. І коли він виспеться, то прийде до тям і тепер уже не спатиме».

Спростовуючи погляди окремих російських учених про те, що Г.Сковорода – філософ без системи, хаотичний, несамостійний мислитель, дуаліст, Д.Чижевський стверджує, що Сковородинівська «філософія», хоча й неоригінальна своїми окремими місцями, є незалежною, творчою концепцією [9, с.315].

Проф. Чижевський розробив концептуально-культурологічну характеристику філософії Григорія Сковорода. Він одним із перших відзначив, що Сковорода у своїй філософії застосовував *символічні образи і поняття*, що було властивим для доби Бароко, а в концепції трьох світів виокремлює символічний світ Біблії. Біблія – це шлях до пізнання Бога, але вона має «подвійне дно»: під зовнішню оболонку захований внутрішній сенс, який людина повинна відшукати та збагнути й тоді зможе знайти шлях до Бога. Без розуміння природи символізму Сковорода не можна зрозуміти філософії Г.Сковорода.

«Філософський стиль Сковорода, – зазначає Д.Чижевський, – це своєрідний поворот філософського думання від форми мислення в образах та через образи. Він повертається від термінологічного вжитку слів до символічного, ... поняття стають символами» [10, с.26].

Отже, Г.Сковорода одягає свої думки про діалектику в символічний одяг. Так, символічними репрезентантами *кола* виступають такі образи, як «хліб», «монета», «корона», «намисто», «сонце», «колесо», «миска», «обруч», «куля» тощо. Символ «кулі» зустрінемо, до речі, і в Прокла, і в філософа Миколи Кузанського. Важливим символом «кола» у Сковорода є змія, «коли вона висить, згорнувшись у кільце, то вона є символом вічності». Символ «кола» є

зерном, насінням, яке веде нас до метафізичних проблем: «Цілий світ, як прекрасне дерево у квіті, закривається в своєму зерні, та знову з нього з'являється». Значенню символізму приділяли увагу неоплатоніки: Плотін, Прокл (неоплатонізм поширений у III – IV ст.), які визнавали звільнення душі від тіла і повернення її до божества. Неоплатоніки мали вплив на подальші віки: Marcilio Ficino (італієць, XV ст.), німецькі філософи доби Ренесансу.

Д.Чижевський писав: «Символізм Сковороди виявляється у тому, що він постійно відводить від ідеального, абстрактного і наближається до конкретного: до життя, до природи, до мистецтва і до релігійних традицій... Часто-густо читачеві нелегко розглядати ці символічні схеми, притаманні його манері міркування... Але, на думку Сковороди, саме це і є позитивний бік пізнання речей при допомозі символічних понять. Такий стиль постійно змушує вдаватися до пояснень, тлумачень, аналізування: завдяки цій манері ми вимушені наблизитися до сутності речей...» [10, с.26]. Символ є конкретним буттям, який виражає ідеальне буття, буття загальності. Його символізм пов'язаний з центральною темою всієї творчості – *переображенням* людини шляхом самопізнання: входження людини в символічний світ та осягнення нею духовних засад і є її другим, духовним народженням. «Пізнай себе» – основний шлях до переображення людини. Самопізнання як шлях до самовдосконалення – ця думка основною в етиці філософа.

Ідея перетворення людини, другого «духовного народження» її, була висунута його молодшим сучасником, німецьким філософом Йоганном-Готфрідом Гердером (1744-1803). Але у нього «переображення» людини – засвоєння нею набутих людством культурних цінностей. «Переображення у Сковороди – це процес наростання у людині богоподібності шляхом занурення її в глибини свого духовного єства, до архетипів, що містяться у серці. Людина пізнає себе і, водночас, розкриває власну внутрішню божественну природу, зливаючись з нею. Розвиваючи ці ідеї, Сковорода іде в руслі як західних, так і українських традицій. Так, українські мислителі XVI – початку XVII століть, Острозького культурно-освітнього центру та православних братств, що діяли тоді на терені України, теж вважали, що перетворення людини можливе шляхом подолання в процесі самопізнання своєї земної форми та досягнення духовних засад в її другому народженні та входження її в у внутрішній, духовий контакт з Богом [10, с.202]. Бог є «всесвітнім розумом». Субстанція фізичних тіл – це ніщо, порожнеча, вважав американський мислитель-проповідник Е.Джонатан (1707-1758), який був одним із представників «Великого пробудження» – масового релігійного руху, в якому містичні настрої, моменти емоційного «переображення», філософія «відродженого серця» були на чільному місці. Д.Едвардс також не створив всебічної філософської системи, створюючи свої праці в «чистому вигляді». Він опрацював учення про «серце», подібне до кордоцентричної теорії Сковороди, але український філософ пішов далі – у нього виводиться «внутрішнє серце» як «безодня», що є перегуком сучасної психології про «ендотимну підвалину». В Едвардса «переображення» людини є лише актом релігійного навернення до Бога і не має принципово онтологічного підтексту. Звідси й інше означення серця у філософії Едвардса: серце є передусім органом, глибинним онтологічним центром, який має Божественну природу. Самопізнанням серця є пізнання Бога, «переображення» серця є його «обоженням»: «Душа моя в духе, а дух в серце преобразился», таке онтологічне пояснення «переображення» людини у Сковороди. На відміну від Сковороди, в Едвардса повну міру буття має лише та істота, яка має свідомість. Душа є дійсною сутністю матеріального світу. Суб'єкт, пізнаючи світ, створює його, надає йому буття, що подібно до ідей Дж. Берклі [17, с.9]. Світ пізнається Богом, і цим забезпечується буття світу – Бог підтримує своїм інтелектом Всесвіт, але цей теїстичний монізм співіснує з «натуралістичними тенденціями, з фактичним визнанням світу, як окремого предмета досліджень, що видно із його твору «Опис явищ природи». Г.Сковорода, навпаки, починає з «дуалістичних» тверджень: «Весь мир состоит из двух натур», але в концепції «переображення» він доходить до моністичної «двінізації», обоження людини та світу. У Сковороди матерія «ніщо», «маска», а тому вивчення її не має сенсу, хіба щоб довести її «мертвотність».

Д.Чижевський підкреслює, що теорія пізнання Сковороди зводиться до таких положень: 1. «знищення зовнішнього покрову символічної форми, яка символізує, за Філоном, як «жування», «розділення двох правд», «розчеплення»; 2. самопізнання або «друге жування», в основі якого лежить платонівський спогад [10, с.130–132]. Саме пізнання дає можливість до об'єднання із «внутрішньою», «істинною» людиною і до досягнення Бога.

Д.Чижевський, хоч і вказує на спорідненість сквородинівського самопізнання з християнським гностицизмом (як у Климентія Олександрійського), схильний до думки, що теорія пізнання Сковороди залежить від його етичної думки, а згодом переходить до містики [10, с.105, 133].

Концепцію світобачення філософа Чижевський будує на аналізі його метафізики, антропології та етики. Він характеризує діалектику поглядів Сковороди, яка виявляється у *принципі антитетики* та вчення про *принцип «коловороту»*, які проходять через всю його творчість. Стосовно світу ця антитетика проявляється у наявності двох світів: світ видимий (твар) і невидимий (Бог), цілий і розпадливий, живий та мертвий.

За вченням Г.Сковороди, суперечності пронизують увесь світ, а людське життя є рухом між ними. Цей діалектичний рух суперечностей, рух у колі, стає принципом життя. Дуалізм забарвлюється релігійно, вартісно-есхатологічно: «рух» між «протиріччями» відбиває боротьбу «світла» та «тьми», «добра» та «зла». Суперечності у цьому русі не зникають, а рух між ними утворює третій принцип – сполуку, яка є «поворотом до себе». І все, як у колі, знову повертається до свого безпочаткового початку.

Філософські принципи Сковороди: *антитетика*, *рух колом*, *символіка* не є чимось новим у науці філософії. Чижевський зазначає, що Сковорода лише продовжує давню традицію, яка проходить через античний платонізм, через твори Отців Церкви та містиків Середньовіччя та Нових часів [10, с.10–15, 21–23, 29].

Сковорода не скрізь досягнув глибини думки, проте він є «діалектиком, і лише як представники діалектичної містики ми можемо його зрозуміти» [10, с.15]. Сковорода не заперечував існування матерії, навіть визнавав її вічність, але вона є водночас і вічна, і тлінна. Ось це і є наріжним «каменем спотикання», через що радянські дослідники відносили його до матеріалістів. Чижевський зазначає, що ці істини йдуть від основ християнської філософії, яка вважала, що світ є вічним у своєму Творцеві, а Творець у світі, бо існує в ньому і через нього [10, с.65–67].

Щодо матерії і матеріального світу, то Сковорода характеризує її негативно: «рухлядь», «смесь», «желчь», «трава», «ад», «смерть», «тень», «грязь» тощо. Але в той час – *Materia aeterna* – матерія вічна, або краще: вічна та тлінна разом. І часто обидві форми матерії об'єднує разом, зв'язує з Творцем її – Богом. І якщо Сковорода стверджує, що «матерія вічна», то він розуміє вічність Бога: «Ніщо в тобі не гине, бо Бог не знає загину [10, с.100]. Це знаходимо і в інших: «... світ вічний, як Бог. Бог творець або єдність, світ –многість. Єдність у многости, многість у єдності. Є Бог вічний, тоє також світ вічний без початку...» [10, с.67].

Отже, у філософії Сковороди бачимо замкнуту, завершену систему метафізичних поглядів з яскраво вираженими теологічними елементами. Ці погляди українського філософа стоять на рівні світової думки і знаходять своє продовження та національний вираз «у П.Куліша, М.Костомарова і навіть у О.Потебні, – в цьому типовість та характеристичність постаті Сковороди для української духової історії» [10, с.32].

Д.Чижевський, розглядаючи концепцію Сковороди про «внутрішню людину», виокремлює чотири ступені її пізнання: 1. Усвідомлення того, що внутрішня людина взагалі існує; 2. Спроба пізнання в собі внутрішньої людини; 3. Боротьба внутрішньої людини із зовнішньою, де, вразі перемоги першої, відбувається «друге народження» людини, власне її «утворення», бо існування її, як зовнішньої, є ілюзорним; 4. Розквіт внутрішньої людини, що набуває божественних атрибутів [10, с.104–107]. Дійсною людиною є сам Бог. Усі люди подібні в Христі, «дійсна людина та Бог – одне й те саме» [10, с.105].

«Внутрішня людина» у філософії Сквороди поєднується зі «символом серця», як сфери підсвідомого за термінологією сучасної науки. Дослідник вважає, що Скворода, протиставляє «внутрішню людину» не лише тілові, а ще якійсь «поверхні психічного життя», чим, напевне, розвиває науку про глибинну сферу душевного і духового життя – «серце», вищу силу, що стоїть поза межами і душі, і духа, є шляхом до «дійсної людини» через «переображення душі в духа, а духа в серце». Душа має повернутися до серця. Серце є «безоднею», «глибинню», основою людського життя. «О, серце», бездне ширша за всі води й небеса!... Яке ти глибоке! Ти обіймаєш та втримуєш усе, а тебе ніщо не може обняти... «Серце є «коренем» усього життя..., «кожен є тим, чие серце в ньому. Вовче серце є дійсним вовком, хоч воно не виглядає як вовк»...; «думки серця непомітні, ніби їх зовсім немає, але з цієї іскри постає велика пожежа, виникає повстання та руїна; від цього зерна залежить ціле дерево нашого життя» [8, с.167].

Богопізнання не приступне нікому, хто має лише «половину серця» або «половину душі». Чижевський не встановлює зв'язку між концептом «серця» людини з концептом «внутрішньої людини», бо, здається, вони є складовими концепції Сквороди про «переображення» людини.

Г.Скворода створив цілісну систему «філософії серця», назву якої дав Д.Чижевський, зазначивши, що ця «філософія» властива українській вдачі, пов'язана як з емоціоналізмом, так і з найглибшою «безоднею душі – серцем», яка репрезентує в людині Бога. Скворода створив духовний місток, через врятоване українське народне серце, яке охороняла церква. Ідеалізація українського народу і його доброго серця кидається в очі чужинцям, які «дивувалися, що ні в одній стороні світу так щиро не моляться Богу» [14, с.25]. Українець дуже прив'язаний до своєї емоційності, з якої випливають специфічні риси вдачі та своєрідного менталітету. Український тип характеру належить до так званого «кордоцентричного персоналізму» і спрямований не на експансію особи, а на занурення у власне єство (інтровертивний тип). Але Скворода так і не зміг дати глибинний аналіз «серця» для теорії «філософії підсвідомості». Це зробили пізніші покоління філософів: П.Юркевич, П.Лодій, П.Величковський, С.Гамалія, Д.Чижевський, К.-Г.Юнг, Г.Кейсерлінг, Д.Едвардс та інші.

Релігійно-містичне світобачення Г.Сквороди або замовчувалося, або перекручувалося. Вперше Д.Чижевський шляхом компаративного аналізу історико-філософського контексту робить спробу показати спорідненість його поглядів з ідеями німецьких містиків (Екгард, Тавлер, Сузо, Себастьян Франк, Вайгель, Бьоме, Сілезій), а також містиків Середньовіччя св. Бернгарда, Гуго св. Віктора Бонавентури, Отців Церкви, невідомого автора «Ареопагітів» та його прихильників, представників античного платонізму (Платон, Філон, Плотін).

Проф. Д.Чижевський прослідкував впливи Г.Сквороди на твори М.Гоголя. Він написав працю «Skovoroda – Gogol» [18] ще в 1966 році. М.Вайскопф у статті «М.В. Гоголь і Г.С. Скворода: проблема «зовнішньої людини» (в: Скворода Григорій: образ мислителя) (Київ, 1997. – С.346-360), яка заслуговує на увагу, стверджує, що думки Д.Чижевського про вплив Г.Сквороди на твори М.Гоголя не були далі розвинутими. Ідеологічна спадщина Сквороди охоплює еkleктичне запозичення різноманітних містичних доктрин, відбитками яких також рясніють твори М.Гоголя. Сам Чижевський зіткнувся з цією проблемою, проводячи паралелі у статті «О «Шинели» Гоголя» (1938) між «пристрастями» в «Мёртвых душах» та інших творах письменника і відомими рядками Сквороди «Всякому городу нрав і права». Але, стверджуючи, що Скворода був прямим попередником Гоголя, Чижевський повинен би розкрити семантично-стилістичні взаємини між зіставленими текстами. У 1968 р. він повертає до цієї теми і знову лише дав приклади порівнянь, але не наблизив Гоголя до текстів Сквороди. Проблема втрачала сенс і він так і облишив її. Розглядаючи схожість між релігійно-етичними поглядами Гоголя і Сквороди, він песимістично пише: «Було б можливо припустити широкий вплив Сквороди на Гоголя... коли б не стало відомо, що вони обидва, український письменник та український філософ, не надихалися спільними джерелами –

писаннями Отців Церкви та, хоч іншою мірою, повчальною літературою Київської школи сімнадцятого століття» [11, с.358].

Велике відкриття «нового Сковороди» у працях Д.Чижевського принесло свіжі і нові знання про українського філософа та його оригінальне вчення. Тому він став популярним у науковому світі. Так, проф. К. Митрович з Парижу в листі від 22 червня 1972 року пише Д.Чижевському: «Вашу згоду взяти участь в сквородинівських святкуваннях прийняли з великою увагою і свої, і чужі науковці. Професор Паскаль питає, чи Ви приїхали б до Парижу (говорити можна російською і французькою мовами). Він же зацікавлений публікацією Вашої праці про Сковороду французькою мовою і вже написав до свого видавця у Швейцарію... Проф. Шевельов з Нью Йорку пише, що для Конгресу в Нью-Йорку Ваша участь є надзвичайним вкладом. Він теж просить уточнити, чи Ви будете говорити англійською, чи російською мовою, бо німецької там мало хто розуміє. Кошти Вашої подорожі будуть покриті. В Німеччині плянується теж Конференція в УВУ для німецького славістичного світу з участю Вашою, проф. Ю.Бойка, проф. Кошмідера та проф. Штадтмюллера... Сковороду в правдивому розумінні треба реабілітувати. Я якраз прочитав сторінки, які ви йому посвятили в «Історії української літератури» (Нью Йорк, 1956) і вважаю, що в літературному процесі України Ви його поставили на заслужене місце. Пані проф. Шерер зацікавилась цими сторінками. Що торкається Вашої праці про Сковороду «Skovoroda als Dichter, Denker und Mistiker» (1974), ... тут у Франції я знайшов перекладача на французьку мову. Я б просив Вас вислати мені Ваш німецький текст: я зроблю з нього декілька копій й можу Вам один звернути,... інші – для підготовки видань. Всі уточнення про видання я Вам своєчасно подам і, очевидно, нічого не буде зроблено без Вашої попередньої згоди... Я і мої кореспонденти нетерпеливо очікуємо Вашої відповіді. А тим часом, прошу прийняти вислови моєї глибокої пошани. Митрович» (Підпис).

Глибоко-наукові праці проф. Д.Чижевського послужили вивченню спадщини Г.Сковороди вченими не тільки України, але і за її межами: у США, Канаді, Німеччині, Франції.

Хочеться відмітити, що важливим питанням у вивченні спадщини Сковороди є дослідження християнськості його філософії. Першим, хто дав правильну оцінку постаті Сковороди як богослова, був А.С. Лебедев. Він зазначив: «Григорій Сковорода, котрим Україна може пишатися як філософом, був не тільки філософом, але і богословом, і, можливо, більшою мірою богословом, ніж філософом... і цього не можна заперечувати, ані відкидати, що він спирався в своїх пошуках на стародавніх і знаменитих Отців і вчителів Церкви [14, с.170]. Уперше Лебедев ідентифікувавлюбомудра як богослова олександрійської традиції. Але слід відмітити, що Д.Чижевський дослідив, що основними джерелами, котрі мали вплив на філософсько-богословські погляди Сковороди, були: Біблія, Філон Олександрійський, Отці Церкви, німецькі містики і поети (Якоб Бьоме, Ангел Сілезій, Валентин Вайгель та ін.). А також слід звернути увагу на дослідження Біланюка Б.Т., який писав: «Цікаво зазначити, що Сковорода почав мислити в категоріях олександрійської школи саме тоді, коли розмаїті богословські та філософські погляди й напрямки стали проникати в Україну і в Російську імперію загалом із Заходу [15, с.33–42].

Список використаних джерел

1. Барабаш Ю. Г.С. Сковорода і М.В. Гоголь (до питань гоголівського бароко) Ю. Барабаш // Сковорода Григорій: Образ мислителя: Збірка наукових праць / [відпов. ред. В. І. Шинкарук, І. П. Стогній]. – К. : [б.в.], 1997. – С. 316–336.
2. Біланюк П. Вступ до богословської спадщини Григорія Сковороди / П. Біланюк // Сковорода Григорій: Образ мислителя: [зб. наук. пр. / відп. ред.: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній; упоряд. В. М. Нічик та ін.]. – К. : [б.в.], 1997. – С. 361–383.
3. Бойко Ю. Г.Сковорода у світлі української історії / Ю. Бойко // Сковорода Григорій: Образ мислителя: [зб. наук. пр. / відп. ред.: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній; упоряд. В. М. Нічик та ін.]. – К. : [б.в.], 1997. – С. 284–292.

4. Джонсон Т. Х. Джонатан Едвардс / Т. Х. Джонсон // Литературная история Соединенных Штатов Америки: В 3-х т. / [под ред. Р. Спиллера, У. Торпа, Т. Джонсона и др.]. – М., 1977. – Т. 1. – С. 212–213.
5. Зеленогорский Ф. А. Философия Григория Савича Сквороды, украинского философа XVIII ст. / Ф. А. Зеленогорский // Вопросы философии и психологии. – 1894. – № 23. – С. 197–234.
6. Костомаров М. И. Закон Божий (Книга бугтя українського народу) / М. И. Костомаров. – К. : Либідь, 1991. – 40 с.
7. Кудринский Ф. Философ без системы: опыт характеристики Г.С. Сквороды / Ф. Кудринский // Киевская старина, 1898. – № 1. – С. 35–63.
8. Скворода Г. Повне зібрання творів: у 2 т. / Г. Скворода; [ред. кол. В. І. Шинкарук (голова) та ін.]. – К. : Наукова думка, 1973. – Т.1. – 532 с.
9. Тетерина Д. Вибрані праці / Д. Тетерина. – К. : [б. в.], 2006. – Т. 7 : Філософія, історія, літературознавство. – 318 с.
10. Чижевський Д. І. Історія української літератури / Д. І. Чижевський. – К. : ВЦ «Академія», 2003. – 568 с. – (Альма-матер).
11. Чижевський Д. І. Нариси з історії філософії на Україні / Д. І. Чижевський. – К. : Вид-во «Орій» при УКСП «Кобза», 1992. – 230 с. – (Спадок).
12. Чижевський Д. Про деякі джерела символіки Сквороди / Д. Чижевський // Праці Українського високого інституту ім. М. Драгоманова в Празі. – Прага, 1932. – Т. 2. – С. 1–19.
13. Чижевський Д. І. Філософія Г.С. Сквороди / Д. І. Чижевський ; [підготовка тексту й передне слово проф. Л. Ушкалова]. – Харків : Прапор, 2004. – 272 с.
14. Шпет Г. Г. Очерк истории русской философии / Г. Г. Шпет. – Петроград, 1922. – Ч.І. – 340 с.
15. Wojko-Blochyn J. Dmytro Ivanovyč Čyževskij / J. Wojko-Blochyn. –Heidelberg : Karl Winter, 1988. – 48 p.
16. Hessen S. Resension auf D. Tchyževskij. Нариси з історії філософії на Україні / S. Hessen // Slavishce Rundschau, 1931. – В. 3; oder: Archiv Halle: Mapa Nr. 3. – S.13.
17. Miller P. Life of the mind in America / P. Miller. – New York, 1966. – 352 pp.
18. Tschizhevskij D. Skovoroda – Gogol / D. Tschizhevskij // Die Welt der Slaven. – München, 1968. – Vol. XIII. – Heft 1. – S. 16–45.

Стаття надійшла до редакції 25 лютого 2011 року