

Тетяна Шевчук
(Ізмаїл)

РОЗМОВА ПРО ПРЕМУДРІСТЬ З ГРИГОРІЄМ СКОВОРОДОЮ

У статті аналізується концепція софійності Г.Сковороди на основі його лекційного курсу, діалогів та драматичної мініатюри «Розмова про Премудрість». Г.Сковорода витлумачує популярний у східноправославному просторі образ Софії Премудрості Божої у властивому йому синтезуючому ключі: в рамках ортодоксальної концепції «Софія – дзеркало Божє»; в архітектурних концептах, які сягають корінням старозаповітного зіставлення «Софія – майстриня»; в категоріях барокової міфопоетичної образності, виводячи ряд Софія – Афіна – Мінерва – Христос. Божя Премудрість мислиться ним як органічна складова концепції щастя, оскільки відчуття блаженства, умиротворення, гармонії і духовної втіхи досягається виключно за її посередництва.

Ключові слова: Софія-Мудрість, Бог, міф, образ, щастя, православне мислення, антична традиція.

В статье анализируется концепция софийности Г. Сковороды на основе его лекционного курса, диалогов и драматической миниатюры «Разговор о Премудрости». Г.Сковорода истолковывает популярный на восточно-славянском пространстве образ Софии Премудрости Божьей в присутствии ему синтезирующего ключе: в рамках ортодоксальной концепции «София – зеркало Божие»; в архитектурных концептах, восходящих к старозаветному сопоставлению «София – мастерица»; в категориях барокковой мифопоэтической образности, выводя ряд София – Афина – Минерва – Христос. Премудрость Божия осмысливается им как составляющая концепции счастья, поскольку чувство блаженства, умиротворения, гармонии и духовного удовлетворения достигается исключительно благодаря ее посредничеству.

Ключевые слова: София-Мудрость, Бог, миф, образ, счастье, православное мышление, античная традиция.

The article deals with the Sophia conception of G. Skovoroda on the base of his lectures, dialogues and drama miniature «Conversation about Wisdom». G. Skovoroda interprets the popular on the East Slavic space image of Sofia God Wisdom in the synthesizing way like as: within the limits of the orthodox concept «Sofia – a God mirror»; in architectural concepts, going back to the Old Bible comparison «Sofia - the skilled worker»; in baroque mythopoetical categories Sofia – Athena – Minerva – Christ. The knowledge of God Wisdom is comprehended by G. Skovoroda as a natural component of the concept of happiness as the feeling of pleasure, a pacification, a harmony and a spiritual realization, which can be reached exclusively due to its intermediary.

Key words: Sophia-Wisdom, God, myth, image, happiness, orthodox thinking, ancient tradition.

Образ Премудрості Божої або святої Софії (з гр. σοφία – майстерність, знання, мудрість), є одним з основоположних християнських понять. Під впливом східнохристиянського споглядального богомислення, утіленого у величній гармонії архітектурного комплексу Софії Константинопольської, першими храмами фундаментального рівня після прийняття християнства на землях Київської Русі стали три Софії – величні кафедральні собори у Києві, Великому Новгороді, Полоцьку. Незважаючи на визначальний інтерес православного християнства до поняття Божої Премудрості, виведена з біблійних притч концепція Софії й нині зберігає загадкові риси. Св. Ігнатій Богоносець Антиохійський (67 –

107 pp.) ототожнював Премудрість з Богородицею. У книгах апологетів св. Феофіла Антиохійського (II ст.), св. Іринія Ліонського (130 – 202 pp.) вона дорівнюється Святому Духові. Церковні письменники Іпполит Кипрійан Карфагенський, Афанасій Олександрійський, Василій Великий витлумачили відомі рядки дев'ятої глави біблійних Притч як передбачення майбутнього боговтілення й свідомої жертви Ісуса (Притчі, 9: 1-6), наведемо їх в українському перекладі [2]:

- 1 Мудрість свій дім збудувала, сім стовпів своїх витесала.
- 2 Зарізала те, що було на заріз, змішала вино своє, і трапезу свою приготувала.
- 3 Дівчат своїх вислала, і кличе вона на висотах міських:
- 4 Хто бідний на розум, хай прийде сюди, а хто нерозумний, говорить йому:
- 5 Ходіть, споживайте із хліба мого, та пийте з вина, що його я змішала!
- 6 Покиньте глупоту і будете жити, і ходіте дорогою розуму!

У православній традиції утвердилося переконання, що в матеріальному світі Премудрість «збудувала свій дім», втілившись у Богоматір, Ісуса, ідею священного храму. Будучи поєднаною молитвою з Пресвятою Дівою, Христом або перебуваючи на софійному просторі собору, людина стає причетною до Премудрості Божої і наближується до Бога.

Упродовж XIX – XX ст. образ Софії піддався численним візіонерським опрацюванням у дослідженнях російських філософів Вол. Соловйова Дм. Мережковського, Вол. Ерна, С. Соловйова, поетів О. Блока, Андрея Белого та богошукальних доктринах мислителів-священнослужителів П. Флоренського, С. Булгакова. Позацерковна російська софіологія багато в чому сягає корінням світоглядних аспектів богомислення Г.Сковороди. Шанувальником його творчості й одним із перших її ґрунтовних дослідників став Вол. Ерн [12], який поширював сковородинівські ідеї в середовищі російської інтелектуальної еліти початку XX ст. Вчені неодноразово відзначали типологічну близькість богошукальної філософської доктрини Г.Сковороди із теоріями виразників російської неакадемічної релігійно-філософської думки, починаючи від їхнього російського православного *сектантства* (духобори, молокани, Старий Ізраїль тощо) і *масонства* (Н. Новиков, І. Лопухін, І. Шварц та ін.) до вчення про «зрячий розум» і «живознаніє» *російських слов'янофілів* (О. Хом'яков, І. Кирєєвський, К. Аксаков та ін.), «цільне знання» Вол. Соловйова, «метафізику серця» «інтуїтивізм» Н. Лосського, «логізм» Вол. Ерна, онтологічний Є. Трубецького, П. Флоренського, «філософію імені» О. Лосева, статус істини С. Булгакова, українця П. Юркевича. За визначенням О. Лосева, «його [Сковороди] система послугувала немов-би прототипом систем усіх наступних за ним філософів Росії» [6], а значення сковородинівських праць для російської філософії він порівняв зі значенням греко-римської спадщини для західноєвропейських держав.

На початку XXI ст. принцип софійності та його релігійно-філософської семантики на теренах східнослов'янського православного простору активно досліджується у науковому дискурсі. Цьому питанню присвячено монографії В.Брюсової «Софія Премудрість Божа в давньоруській літературі і мистецтві» (2006) [3], Р. Демчук «Храм Софії у символічному просторі Русі-України» (2008) [4], С. Кримського «Під сигнатурою Софії» (2008) [5] та інші праці. Софіологія Г. Сковороди ґрунтовно студіюється у спільній монографії Л. Ушкалова й О. Марченка «Нариси з філософії Григорія Сковороди» (1993). Учені дійшли до висновку, що вона органічно пов'язана з вченням мислителя про три світи, а її таємничі прикмети видозмінюються стосовно кожного з них: «Якщо Премудрість-Софія, – пишуть науковці, – у безкінечності «обительного мыра» являє собою Бога-Отця, в «освіті символів» – Святого Духа, – то у межах «мікрокосму» (людина та соціум) вона постає Богом-Синоном» [10, с. 34]. Цілком погоджуючись з висновками Л. Ушкалова й О. Марченка, в цій публікації представляємо невелику драматичну мініатюру Г. Сковороди «Разговор о Премудрости» в літературознавчому розрізі, адже вона зазвичай не аналізується, а просто цитуються як художнє підтвердження поглядів автора і подаємо цей матеріал у контексті загальної картини сковородинівської концепції Премудрості Божої.

На сторінках своїх творів Г. Сковорода неодноразово намагався досягнути сутність ключового для російського богошування кінця XIX – початку XX ст. образу Софії й роз'яснити її сутність: «Начало Премудрости, – був переконаний мислитель, – разумети господа» [8, с.184]. Самобутні риси концепції софійності Г. Сковорода якнайповніше розкриваються на тлі історичного розвитку системи уявлень про це глибинне поняття східного богослов'я. Найдавніший старозавітний образ Премудрості представлений у знаменитих Соломонових притчах (Притчі, 8: 22-31):

- 22 Господь мене мав на початку Своєї дороги, перше чинів Своїх, спервовіку,
23 відвіку була я встановлена, від початку, від правіку землі.
24 Народжена я, як безодень іще не було, коли не було ще джерел, водою обтяжених.
25 Народжена я, поки гори поставлені ще не були, давніше за пагірки,
26 Коли ще землі не вчинив Він, ні піль, ні початкового порошу всесвіту.
27 Коли приправляв небеса, я була там, коли круга вставляв на поверхні безодні,
28 Коли хмари уміцнював Він нагорі, як джерела безодні зміцняв,
29 Коли клав Він для моря устава його, щоб його берегів вода не переходила, коли ставив основи землі,
30 Я майстром у Нього була, і була я веселощами день-у-день, радіючи перед обличчям Його кожночасно,
31 Радіючи на земнім крузі Його, а забава моя із синами людськими!

У повному варіанті наведеної глави Премудрість Божа представлена як мета людського існування (1-11); підкреслено її панування в світі (12-21); наведено свідчення її особливого місця в процесі створення світу (22-31); додано мотив божественної благодаті для тих, хто усвідомить її всеохоплюючу владу (32-36). Старозавітний текст свідчить, що незалежно від людського досвіду, існує одвічна Божа Премудрість, яка координує злагодженість і майбутній розвиток твірного світу. Усі існуючі риси Премудрості Божої містять таємничі ознаки в пізнанні її сутності. Так, вона є частиною Бога і водночас відокремлюється від нього; має виразну жіночу іпостась; Бог діє через неї так само, як і через святого Духа; близькість з нею адекватна близькості із самим Богом.

У православній традиції поняття Софії як Премудрості Божої сягає корінням не тільки Біблії, але й давньогрецької філософії. У «дофілософський» період розвитку античної культури побутувало ототожнення Софії з Афіною в контексті прагнення розумного впорядкування умінь і навичок суб'єкта, що пізнає світ і реалізується в ньому, як це спостерігаємо в поемі Гомера «Іліада», зокрема в епізоді наставництва Афіни-Софії в опануванні одним з героїв теслярського ремесла. Пізніше поняття про Софію розвивається в напрямках розуміння цього уможливленого поняття як «знання про сутність» (Аристотель), «знання про першопричинність сутності» (Ксенократ), «одвічний ейдотичний образ» (Платон). У неоплатонізмі софійність розумілася як абсолютна ідентичність ідеального й реального з акцентуалізацією ідеї творчого характеру реалізації божого задуму (Плотін) в архітектоніці самодостатніх ейдосів (Прокл) [7].

У старозавітній традиції, вказує С. Аверинцев у спеціальній розвідці свого енциклопедичного проекту «Софія-Логос» (2007), – «вона [Софія] виступає як дівоче породження верховного Отця, до тотожності до Нього наближене <...>», «як майстриня, котра за законами божественного ремесла розбудовує світ», що, наголошує вчений, уподібнює її до Афіни. «Як грецьке слово Софія, так і відповідне йому давньоєврейське слово, – пише С. Аверинцев, – жіночого роду, і в пасивному образі «безплямного дзеркала Божого діяння» (як визначається Софія Муд. 7:26) вгадуються жіночі риси» [1, с.187].

Софіологія Г.Сковорода розлого викладена в його лекційному курсі «Начальная дверь ко християнскому добронравію» (глава 4). Мислитель виходить з ідеї дзеркального відображення Творця в Софії, порівнюючи Премудрість Божу з «його [Бога] природним портретом і печаткою» в контексті синонімічного ряду «промисел», «чистїйшій, всемірній, всїх вїков и народов всеобщій ум». Він розвиває ідею дзеркального єства Біблії й Божої

Премудрості у книзі «... Жена Лотова». Частинки розбитого дзеркала, – пише він, – відтворюють одне обличчя як ціле. Так і різнолика Божа Премудрість об'являється в різноманітних, «стовидных, тысячеличных ризах» у царських і селянських, давніх і сучасних, багатих і вбогих нарядах, а то й у найпідлішому і блазнівському наряді вона одна й та сама [9, с.55].

Г.Скворода послідовно передає сутність Премудрості в архітектурних термінах, виходячи з біблійного догмату «Софія-майстриня»: «Она весьма похожа на искуснѣйшую архитектурную симмитрию, или модель, которьш, по всему материалу нечувствительно простираясь, дѣлает весь состав крѣпким и спокойным, всѣ прочія прибори содержащим» [8, с.147]. «Разумная древность», – додає він, – порівняла з математиком і геометром через відповідність і продуманість будь-яких природних пропорцій та розмірів, давньоєврейські мудреці уподібноли її до «горщечника». Але будівничий характер впливу Софії-майстрині щонайперше реалізується на духовному рівні. Християнське переконання про ефект одухотворення сущого Премудрістю Божою Г.Скворода доповнює категоріями Прекрасного і Корисного: «Она во всех наших всякаго рода делах и речах душа, польза и краса, а без нея все мертво и гнусно» [8, с.147].

Якщо мета людського існування в цілому зводиться Г.Сквородою до досягнення щастя, то особлива роль в цьому процесі відводиться дії Софії. Це виражається у такій тонкій матерії, як стан особливої гармонії, коли суб'єкт «чувствует блаженство, или удовольствие». Життєвий урок буде виконаний, якщо людина відчуватиме таку дію Божої Премудрості: «Родимся мы все без нея, однак для нея», – пише мислитель [8, с. 147]. Софія як дзеркало, або «печатка» Бога, особливим чином накладає свій відтиск на особистість: «Кто к ней природнее и охотнее, тот благороднее и острее <...>» [8, с. 147]. А якщо Премудрість є складником серцевих нахилів, то людина випромінює немовби «райській некій дух и вкус, пленяющий к дружелюбию» [8, с.148].

Згідно з розумінням Г.Сквороди, «промысл» Софії постає в «созиданіи рода человеческого», оскільки вона, «напечатуюсь на душе», робить із «матеріального болвана» людину. Рушійну творчу силу Божої Премудрості він описує категоріями релігійно-екстатичної піднесеності й замилювання: «Она различит нас от звѣрей милосердіем и справедливостью, а от скотов – воздержаніем и разумом; и не иное что есть, как блаженнѣйшее лицо божіе, тайно на сердце написанное, сила и правило всѣх наших движеній и дѣл. В то время сердце наше дѣлается чистым источником благодѣяній, несказанно душу веселящих; и тогда-то мы бываем истинными по душѣ и по тѣлу человекaми, подобны годным для строенія четверугольным камням, с каковых живый божій дом составляется, в котором он особливою царствует милостию. Трудно неоцѣненное сіе сокровище проникнуть и примѣтить, а для одного сего любить и искать ее нелегко» [8, с.148].

Іншою характерною ознакою осмислення Г. Сквородою образу Премудрості Божої є намагання його тлумачити в категоріях античної міфопоетичної образності, зокрема через ототожнення з образом давньоримської богині мудрості Мінерви. Митці епохи бароко в цілому активно вводили античну міфопоетику в художній і богословський дискурс (Див. детальніше: [11]), тому за тих часів ототожнення сакрального християнського образу Софії з поганською богинею не було святотатством. Але якщо для освітян XVIII ст. міфологічні сюжети залишалися не більш ніж мертвими алегоріями або красномовними метафорами, то Г.Скворода постійно прагнув роз'яснити сутність того чи іншого образу, донести до реципієнта нове розуміння давніх сюжетів, відштовхуючись від переконання в наявності спільного стрижня у язичницьких та християнських релігійних уявленнях.

«Бог, природа и Минерва есть то же», – пише Г.Скворода у «силі» однієї з байок, ануючи цим не стільки пріоритет умоглядно-пантеїстичного способу розуміння матеріальної природи реалізації божого задуму, скільки провідну ідею своєї етико-філософської концепції: життя за природою, тобто згідно зі своїм покликанням і творчими

нахилами, що робить людину щасливою незалежно від матеріальних обставин. Саме ця «божественная в чловѣкѣ сила, побуждающая его к сродности, – пише він, – називалась у древних єгиптян Ісис, Isis, у еллін – ... Athena, у римлян – Minerva, сиречь natura» [8, с.423]. Мінерва, вважає герой сковородинівського діалогу Яків, була людиною (жінкою або чоловіком), народженою для того, щоб знати напевне і навчити людей, у чому полягає сутність щастя. Кінцевою метою вчення про мудрий спосіб життя було досягнення душевної рівноваги, гармонії та щастя тієї частинки божого духу, що вміщується в кожній людині. «Сего духа, – каже він, – если кто, не слушая, принимался за дело, о сем у язычников была пословица: Invita Minervâ – «без благоволення Минервы», а у нас говорят: «без бога» [8, с.424].

Ця думка фігурує і в моралі латиномовної байки Г.Сковороди «Fabula de Haedo et Lupus Tibicine» («Басня Езопова») як вислів «Ti nihil invita dies facies ve Minerva», що означає «Не кажи й не роби нічого без благословення Мінерви», а в україномовній редакції цього ж твору передана словами: «Не ревнуй о том, что не данно от бога». Її підхоплює й герой діалогу «Разговор, называемый алфавит...» Лонгин, який, посилаючись на слова Григорія стосовно тлумачення ним вислову «без благоволення Минервы», роз'яснює: «Не пьлся к тому, что не дано от природы», «без Бога, знаешь, нельзя и до порога», «Если не рожден, не суйся в книгочество», «За богом пойдеш, доброй путь найдеш», «Да знает же всяк свою природу и да искушает, «что есть благоугодно богу» [8, с.424], оскільки, за глибоким переконанням учасників розмови, дбайливе слідування богам є найсоліднішим джерелом миру, щастя й мудрості. Через це ж, вважає Г.Сковорода, тотожна натурі Мінерва була поставлена у давньому Римі «начальницею всѣх наук и художеств», а найкращі античні виразники науки («древние любомудрцы»), бралися за свою справу з її благословення.

Головним висновком міркувань Г.Сковороди щодо сутності алегорези Мінерви стало переконання у справжньому християнському наповненні ідеї мудрості слідування своїй природі, яку сповідували й язичники («будьто всѣми ими образ владѣющей Христов»), через що вона «перестает быть идолослужительною» [8, с.424]. «Премудрости дѣло в том состоит, – переконаний він, – чтоб уразумети тое, в чем состоит счастье – вот правое крыло, а добродѣтель трудится сыскать. По сей причинѣ она у еллин и рымлян мужеством и крѣпостию зовется – вот и лѣвое. Без сих крил никоим образом нельзя выбратся и взлѣтеть к благополучію» [8, с.326].

Роздуми Г.Сковороди про втрату сучасною йому людиною уявлення про справжню мудрість і віддалення від істинного життєвого шляху привели до створення драматичної мініатюри «Разговор о Премудрости», де в художній формі викладаються основні думки мислителя стосовно означеної проблеми. Цей уривок є різновидом агону – словесного диспуту як центрального композиційного елементу аттичної драми.

Дійовими особами виступають Людина і Мудрість. Остання у виразній біблійній традиції є втіленням жіночості й непорочності. Людина звертається до Мудрості як джерела будь-якої «доброти» і «стройности» з проханням представити себе, роз'яснити їй свою природу, оскільки розуміє важливість останньої у своєму житті («вѣтъ всяка без тебе дурна у нас дума»). Вона прагне позбавити Мудрість ознак безособовості і просить її назвати своє ім'я, оскільки у назві кожної істоти або речі є натяк на її духовне єство. Мудрість відкриває своє ім'я, вказуючи на основоположні фігури греко-римської і християнської культури Софія - Мінерва - Христос [8, с.94]:

Мудрость. У греков звалась я Софія в древной вѣк,
А мудростью зовет всяк русской чловѣк,
Но римлянин мене Минервою назвал,
А христіанин добр Христом мнѣ имя дал.

Мудрість уточнює, що перебуває скрізь («в хинской стороне» і серед варварів), але в різних місцях її по-різному звати. На здивування Людини, чим можна пояснити перебування Мудрості як сакрального християнського поняття серед самісіньких поган, вона терпляче

пояснює, що піклується з отцем усього сушого про всіх людей, які прагнуть вести мудрий спосіб життя. Так, всупереч уявленню про те, що немає спасіння поза межами православної церкви, Г.Сковорода демонструє цілком теософське переконання в тому, що у кожному віровченні, зведеному до сповідування благочестивого способу життя, є частинка божественної істини [8, с.94]:

Человек. А с хинцами ты как обходишься, открой?

Мудрость. Так точно, как и здесь: смотрю, кто мой, то мой.

Человек. Там толко вѣть одны погибшіе живут?

Мудрость. Сестра вам это лжет, так точно, как и тут.

Філософ-поет доходить висновку, що у світі торжествує сестра-антипод Мудрості – «Безтолковщина» і в традиціях українського бурлеску зображає народну глупоту на противагу високим уявленням про мудрість народу. Людина починає гадати, який вигляд має Безтолковщина: чи є в неї роги, борода і чи не носить вона перегодом клобук (монаший головний убір), чим доводить свою співбесідницю до гнівного стану. В маленькій драматичній мініатюрі майстерно передано трагедійне напруження в розвитку дії. Якщо в експозиції обидва персонажі налаштовані доброзичливо, в ході розмови кожний із них починає нервувати (Людина через неспроможність зрозуміти глибину божого задуму, а Мудрість – через обмеженість і самовпевненість співрозмовника), то в заключній частині вони вже кричать один на одного і в тій лайці останнє слово залишається за Людиною: *Дурак!// Вѣть глупа ти сама; Ты врѣиш!// ты всію врѣиш; Ищезни проч!// Ищезни лучше ты!* тощо.

Людина як збірний образ народу залишається переконаною у своїй правоті і доходить до тотальної підміни понять: вона вважає глупою саму Мудрість, оскільки, на її погляд, та говорить їй несінітниці [8, с.95]:

Людина. Вѣдь глупа ты сама, если в обман далась.

Чево здѣсь не слыхать нигдѣ, ты всію врѣиш

И, подлинно сказать, нелѣпую поіош.

Г.Сковорода демонструє, що, за невеликим винятком, люди вперто не бажають шукати істини. Автор комічно передає відчуття власної гідності обмеженого протагоніста, який підводить підсумки своєї розмови з Мудрістю і безапеляційно визнає неможливість широкого розповсюдження її «диких» гуманістичних ідей, пов'язаних з язичницькими міфологемами і теософською тезою про безпочатковість істини [8, с. 95]:

Людина. Родился здѣсь народ и воспитан не так,

Чтоб диких мог твоих охотно слушать врач.

Чуть развѣ сищется один или другой,

Чтоб мог понравится сей дикой замисл твой.

Таким чином, ідею Софії Премудрості Божої Г. Сковорода осмислює на різних рівнях: в рамках ортодоксальної концепції «Софія – дзеркало боже»; в архітектурних концептах, які сягають корінням старозавітного зіставлення «Софія – майстриня»; в категоріях барокової міфопоетичної образності, виводячи ряд Софія – Афіна – Мінерва – Христос. Божа Премудрість мислиться ним як органічна складова концепції щастя, оскільки відчуття блаженства, умиротворення, гармонії і духовної втіхи досягається виключно за її посередництва.

Український мислитель витлумачує популярний у східноправославному просторі образ Софії у властивому йому синтезуючому ключі. Сокровенний смисл поняття Премудрості він вбачає в необхідності зрозуміти, в чому полягає «істина» існування людини, її «натура», «природа», життєве покликання, реалізація якого веде до гармонії зі своєю душею як частинкою Божого духу. І оскільки людина-творець (мікрокосм) є втіленням Бога-творця (макрокосму), а відтак і співтворцем матеріального світу, розбудова якого в гармонії з собою (а відтак і з Богом) становить Премудрість, то концепція софійності в естетико-філософських поглядах Г.Сковороди пов'язана з об'єднанням усіх існуючих визначень в одне.

Сквородинівська софіологія передбачає становлення суб'єкта-деміургоса (Афіна-Софія), знання першопричинності (антична філософія), дуалізм ідеального і реального планів буття (неоплатонізм), ідею відбиття божого промислу й жіночу іпостась Премудрості (Вітхий Завіт), ідентичності Софії й Христа (Новий Завіт). Пов'язані з принципом софійності образи античної міфології (Афіна, Мінерва) в типовій для Г.Сквороди манері розкриваються в контексті зміни автентичного образно-сюжетного ладу традиційної структури міфа, слугуючи ілюстративним матеріалом для доведення ідеї всеосяжності різноликої Софії-Премудрості.

Список використаних джерел

1. Аверинцев С. Софія-Логос. Словник / С. Аверинцев; [у пер. з рос., упоряд. К. Сігов, наук. ред. М. Ткачук]. – [3-є вид.]. – К. : Дух і літера, 2007. – 650 с.
2. Біблія: електронний ресурс: <http://www.bible.com.ua/bible>.
3. Брюсова В. Г. Софія Премудрость Божия в древнерусской литературе и искусстве / В. Г. Брюсова. – Белый город, 2006. – 207 с. – (Энциклопедия мирового искусства).
4. Демчук Р. В. Храм Софії у символічному просторі Русі-України / Р. В. Демчук. – К.: ВД «Києво-Могилянська академія», 2008. – 188 с.
5. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії / С. Б. Кримський. – К. : ВД «Києво-Могилянська академія», 2008. – 367 с.
6. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. – М. : Политиздат, 1991. – 525 с. – (Мыслители XX века).
7. Можейко М. А. Софія / М. А. Можейко // История философии. Энциклопедия: Электронный ресурс: <http://velikanov.ru/philosophy/sofija>.
8. Скворода Г. С. Зібрання творів у 2-х т. / Г. С. Скворода; [під ред. В. І. Шинкарука, В. Ю. Євдокименка, Л. Є. Махновця; вст. ст. В. І. Шинкарука, І. В. Іваня]. – К. : Наукова думка, 1973. – Т. I. – 532 с.
9. Скворода Г. С. Зібрання творів у 2-х т. / Г. С. Скворода; [під ред. В. І. Шинкарука, В. Ю. Євдокименка, Л. Є. Махновця; вст. ст. В. І. Шинкарука, І. В. Іваня]. – К. : Наукова думка, 1973. – Т. II. – 574 с.
10. Ушкалов Л. В. Нариси з філософії Григорія Сквороди / Л. В. Ушкалов, О. В. Марченко. – Харків : Основа, 1993. – 152 с.
11. Шевчук Т. С. Античні міфологеми в поезії українського бароко / Т. С. Шевчук // Культура народів Причорномор'я: Научний журнал. – Симферополь, 2008. – № 132. – С. 108–111.
12. Эрн Вл. Г.С. Скворода. Жизнь и учение / Вл. Эрн. – М. : Товарищество типографіи А. И. Мамонтова, 1912. – 343 с. – (Русские мыслители).

Стаття надійшла до редакції 23 лютого 2011 року