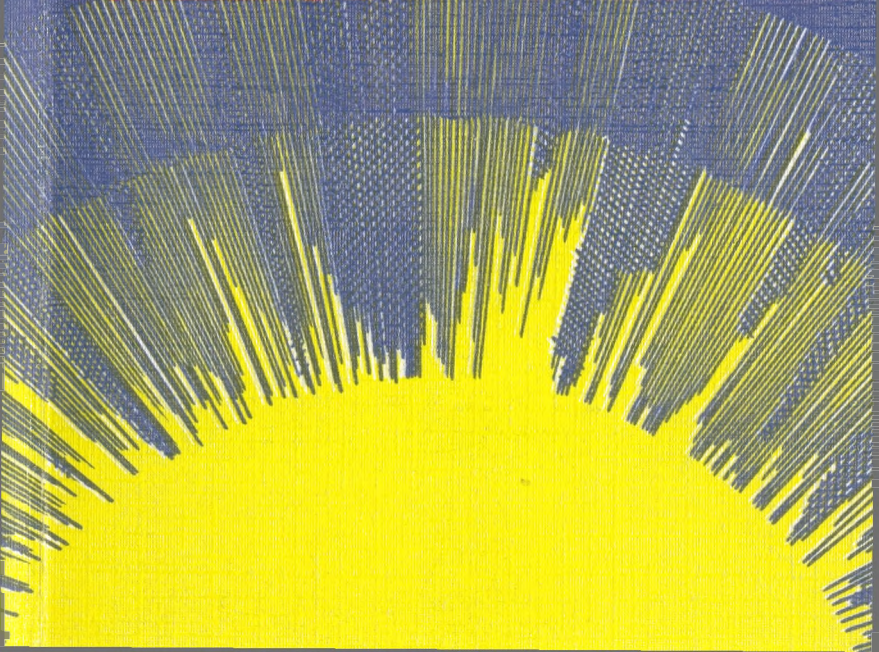




«духовні скарби України»

ФІЛОСОФІЯ  
СВІТЛА І РАДОСТІ:  
ОЛЕКСІЙ ГІЛЯРОВ





**Марина Ткачук**

**<<ДУХОВНІ СКАРБИ УКРАЇНИ>>**

**Філософія  
світла і радості:  
Олексій Гіляров**

**Київ-1997**

ББК 87.3(4УКР)

Ткачук М. Л.

Т48 Філософія світла і радості: Олексій Гіляров.— К.: Укр. Центр духовної культури, 1997.—184 с.: Портр.— (Духовні скарби України) — Бібліогр.: с. 171—176.

ISBN 5—7770—0701—5

Ця книга є першим систематичним дослідженням творчості видатного філософа та історика філософії, професора Київського університету, академіка ВУАН О. М. Гілярова (1855—1938), в житті якого відбилася трагічна доля дореволюційної філософської інтелігенції за радянської доби. На підставі багаторічного вивчення друкованої і рукописної спадщини мислителя, архівних документів, спогадів сучасників автор простежує сповнені драматизму світоглядні пошуки Гілярова, відтворює його концепцію «світлої і радісної» філософії, розкриває зміст і значення його історико-філософських ступенів.

Для фахівців-філософів, студентів та всіх, кому не байдужі власні історія і культура.

ББК 87.3(4УКР)

Редколегія серії «Духовні скарби України».

Горський В. С. (заст. голови),

Єсипенко Д. М. (голова),

Йосипенко С. Л. (відп. секретар),

Колесний А. М., Лісовий В. С.,

Нічик В. М. (заст. голови),

Русин М. Ю.

ISBN 5-7770-0701-5

© Ткачук М. Л., 1997 р.

© Український Центр духовної культури, 1997.

© Матієнко О. В. 1997

## ВІД АВТОРА

Широкому загалу читачів ім'я Олексія Гілярова (1855—1938) навряд чи добре відоме. За шість десятиліть, що минули з дня смерті, його практично встигли забути навіть фахівці. Мислителеві випала сумна доля багатьох співвітчизників, котрих викинули з національної духовної культури як непотріб. З побіжних, суперечливих, а іноді й просто облудних характеристик його творчості, що інколи зустрічалися в літературі радянського часу, можна було створити лише образ якогось другорядного провінційного філософа, безпорадного невдахи, котрий так і не зміг збагнути всієї глибини пролетарської філософії.

Однак був час, коли ім'я О. М. Гілярова, професора Київського університету з тридцятирічним дореволюційним стажем, автора численних наукових праць, людини неабиякої обдарованості та справді енциклопедичних знань, одного з найвизначніших вітчизняних теоретиків і методологів історії філософії, відомого знавця античності користувалося великою пошаною і авторитетом. В його особі поважали не лише знання, але й самостійність думки, майстерність слова, толерантність суджень. Усе це він виховував у своїх учнях. Василь Зеньковський, Густав Шпет, Генріх Якубаніс, Павло Блонський, Валентин Асмус, Микола Холодний, Костянтин Паустовський — для них і багатьох інших лекції О. М. Гілярова і особисте спілкування

з ним стали справжньою школою філософської культури, школою творчого мислення, необхідних і філософу-фахівцю, і природознавцю, і письменнику, і будь-якій людині, що вважає себе освіченою.

Спадщина Олексія Гілярова є часткою історії філософської культури України, вагомим внеском до розвитку нашої професійної філософії. У бурхливому житті Києва на зламі двох століть постать його є посеред найпомітніших. Серед значних представників академічної філософії він чи не єдиний, хто продовжує її традиції за радянських часів. Обраний 1922 року до складу ВУАН, О. М. Гіляров — перший український академік-філософ. Гуртуючи навколо себе молоді творчі сили, він чимало сприяв філософській просвіті, розвитку наукових студій у галузі історії філософії, психології, етики, естетики.

Отже, неупереджений цілісний аналіз світогляду і творчого доробку О. М. Гілярова, спробою якого і є ця книга, становить невід'ємну частку складної, але вкрай необхідної, справи відтворення нашого філософського минулого, повернення з небуття в інтелектуальне сьогодення його найцінніших здобутків, справи, що хвилює не лише фахівців, але й усіх, кому небайдужі власна історія та культура. Сподіваюсь, що ця скромна праця стане не лише даниною світлій пам'яті людини і мислителя, котрому не залишили права навіть на вічний спокій — його могила брутально знищена —, але й ще одним підтвердженням того, що справді «живим життям» філософії є її історія.

# **І. О. ГІЛЯРОВ: ДУХОВНА БІОГРАФІЯ**

## **§ 1. Віхи долі.**

Гіляров — від латинського *hilaris*, що значить «веселий». Цим прізвиськом напочатку XIX ст. відзначили за веселу вдачу старшого сина священика Петра Микитського товариші по Московській духовній семінарії. Його братам воно мабуть що дуже сподобалось, бо до семінарії вони вступали вже з прізвиськом Гіляров, а наймолодший серед них — улюбленець митрополита Платона — Микита, шануючи пам'ять вчителя, став називатися Гіляровим-Платоновим.

Згодом Микита Петрович Гіляров-Платонов (1824—1887) — відомий публіцист і філософ, професор Московської духовної академії (1848—1855). Його курс «Церковна археологія та історія розколу в Росії» викликав незадоволення митрополита Філарета через прагнення лектора до об'єктивності і науковості, а також надто сміливі висловлювання і нетрадиційне тлумачення деяких питань з історії церкви. Академічний кар'єрі прийшов кінець. Після зміни низки чиновницьких посад М. П. Гіляров-Платонов почав видавати газету «Современные известия» (1867—1887), що здобула значної популярності завдяки демократичній спрямованості і жур-

налістському таланту редактора. За свідченням сучасників, М. П. Гіляров-Платонов був особою неабияких здібностей, але несприятливі життєві обставини завадили йому реалізувати їх сповна. Видавнича справа принесла йому лише славу публіциста, але в матеріальному відношенні довела цю непідкупну і чесну людину майже до злиднів — після смерті його майно було описане за борги і пішло, ледве не задарма, з аукціону.

Але Микита Петрович залишив по собі велику і цінну духовну спадщину, значну частину якої складають праці з філософії. Найважливішими з них є «Рационалістичний рух філософії нових часів» (1849) та «Онтологія Гегеля» (надрукована 1891 р.). Саме М. П. Гіляров-Платонов здійснив першу спробу перекладу російською Гегелевої «Феноменології духу» [1].

Схильність до історичного православ'я і освіченої церковності дуже зблизили його з гуртком старших слов'янофілів (І. В. Киреевський, О. С. Хомяков, К. С. та І. С. Аксакови), в якому він посів помітне місце і користувався повагою як людина широкого філософського кругозору, фахівець богослов і знавець церковного побуту. Однак сам М. П. Гіляров-Платонов був переконаний, що його світогляд має ширші і глибші підвалини, ніж слов'янофільство, і спирається не лише на російську, але й на західноєвропейську культурну традицію. Величезну філософську культуру і літературний талант він передав у спадок синові — Олексію Микитовичу Гілярову.

О. М. Гіляров народився 22 грудня 1855 року у Москві. Там минули його дитинство й юнацтво, розпочалася наукова біографія.

Середню освіту О. М. Гіляров отримав у IV-ій Московській гімназії, а 1876 року став студентом

класичного відділення історико-філологічного факультету Московського університету, де протягом чотирьох років удосконалював знання давніх і нових мов (О. М. Гіляров блискуче знав давньогрецьку і латину, вільно володів французькою, німецькою, англійською та італійською), поглиблено вивчав класичну літературу, історію і філософію.

Після закінчення 1880 року університетського курсу, О. М. Гіляров упродовж кількох місяців викладає давні мови у Рибінській прогімназії, а в грудні того ж року повертається до Московського університету і чотири наступні роки готується до здобуття професорського звання по кафедрі історії філософії [2], особливо наполегливо працюючи над філософськими джерелами. Згодом сучасники неодноразово відзначатимуть широку і різнобічну ерудицію О. М. Гілярова, його феноменальне знання історії філософії і літератури.

Після успішно складеного магістерського іспиту (1884) О. М. Гілярова залишають у Московському університеті на посаді приват-доцента. Протягом двох років він читає курси з філософії Платона і Арістотеля, а також лекції з естетики. Водночас О. М. Гіляров викладає в 6-ій та 5-ій московських гімназіях давні і російську мови [3].

1887 рік відзначений для вченого двома важливими подіями. По-перше, виходить друком його перша книга — «Платонізм як підвалина сучасного світогляду у зв'язку з питанням про завдання і долю філософії» — результат дванадцятирічної праці над Платоном і власних роздумів про призначення філософії. Написана «дуже жваво і талановито» [4], книга отримала прихильний відгук преси, хоча одна з головних тез автора — про переважаючу роль емоційної сфери у становленні і розвитку люд-

ської духовності, про оцінку значення філософських систем з точки зору їх відповідності «вимогам серця» — була зустрінута досить скептично: «Надто багато любові», [5] — зауважила «Русская «мысль».

Другою значною подією того року став перехід О. М. Гілярова на кафедру історії філософії Університету Св. Володимира. Відтоді життя і творчість мислителя пов'язані з Києвом.

Київському університетові О. М. Гіляров віддав більше тридцяти років (1887—1921) напруженої праці, в першу чергу педагогічної. Починаючи як приват-доцент, а потім, після захисту магістерської (1888) і докторської (1892) дисертацій, як екстраординарний (1892), ординарний (1894) і, зрештою, заслужений (1910) професор, О. М. Гіляров прочитав студентам історико-філологічного факультету величезну кількість найрізноманітніших курсів з історії філософії — стародавньої, середньовічної, нової, окремі курси з філософії Платона, Арістотеля, Спінози, Юма, Канта, Шопенгауера, Гартмана, щорічно проводив практичні заняття. Останні полягали у прочитанні і витлумаченні фрагментів давніх грецьких філософів, вибраних фрагментів і окремих творів Платона («Бенкет», «Держава»), Арістотеля («Метафізика») та пізніших античних мислителів, вибраних праць Декарта, Лейбніца, Локка, Юма, Канта, ін. Крім того, в різні роки О. М. Гіляров читав в університеті власні курси — «Світла і радісна філософія» та «Вступ до філософії», лекції з психології, логіки, педагогіки [6], а з 1906 року був постійним викладачем Вищих жіночих курсів.

За спогадами студентів О. М. Гілярова, серед яких були В. Зеньковський [7] і Г. Шпет, П. Блонський і М. Холодний, В. Асмус і К. Пачтовський та багато інших відомих у майбутньому діячів нау-

ки і культури, він був визначним педагогом і користувався незмінною любов'ю і пошаною своїх слухачів. «У лекціях О. М. Гілярова з історії філософії,— писав В. Ф. Асмус, один з найталановитіших учнів професора і пізніша гордість радянської історії філософії,— чарівне враження справляв бездоганно високий інтелектуальний смак, естетична досконалість думки і слова, позбавлена будь-якої метушливості та похвальби витонченість» [8]. «Як тільки Гіляров починав говорити,— згадував в автобіографічній повісті «Неспокійна юність» К. Паустовський,— ми, студенти, вже нічого не помічали довкола. Ми стежили за неясним бурмотінням професора, зачаровані дивом людської думки. Гіляров розкривав її перед нами неквапливо, майже сердячись. Великі епохи перегукувались одна з одною. Нас не полишало відчуття, що майже неможливо простежити, де закінчується філософія і починається поезія, а де поезія переходить у звичайне життя... Гіляров просто гримав на нас, він наказував не закопувати наших здібностей у землю. Треба диявольськи працювати над собою, добувати з себе все, що в тобі закладено. Так досвідчений диригент відкриває в оркестрі всі звуки і змушує найупертішого оркестранта довести до повного вираження кожен інструмент» [9].

Навчатися у О. М. Гілярова було справою не легкою, але дуже корисною. Від своїх студентів він вимагав, перш за все, бездоганного знання першоджерел і самостійності міркувань. Професор був непримиренним щодо відповідей з чужих слів і запозичених з підручників шаблонних суджень. Скептичний і стримано іронічний настрій його лекцій, майстерне викриття тих суперечностей, в яких народжується і розвивається філософська думка, виховували у слухачів тверезе критичне ставлення до

всіх без винятку вчень. «Я думаю,— писав П. П. Блонський, відомий психолог і педагог, один з учнів професора,— О. М. Гіляров відігравав велику роль у тому, що я не записався ні в чії послідовники; він виховував хороший філософський смак, і це перешкодило мені записатися у послідовники десятирядної сучасної філософської дрібноти. Але він же розвивав дужий критицизм і щодо найзначніших філософів, отже я не міг бути ні юмістом, ні кантіанцем, ні гегельянцем. Коли в Москві я зустрівся з Л. М. Лопатіним, глибоко догматичним розумом, я часто думав: яке щастя, що у студентські роки я навчався у О. М. Гілярова, а не у Л. М. Лопатіна» [10].

У біографії О. М. Гілярова марно шукати якихось зовні ефектних подій. Сенса його життя складала наполеглива праця, улюблена справа, якій він віддавав практично увесь свій час. Лекції, учні, книги — так рік за роком. Навіть канікулярний час він майже цілком присвячував науковим студіям, працюючи у бібліотеках Берліна, Мюнхена, Парижа і Лондона [11]. Практично кожний рік відзначений для О. М. Гілярова новими публікаціями з філософії, психології, літературознавства, хімії, багато з яких стали подією у тогочасній російській науці і здобули високої оцінки сучасників.

У бурхливому передреволюційному філософському житті О. М. Гіляров був досить помітною фігурою. Разом із М. Я. Гротом, Л. М. Лопатіним і В. С. Соловйовим він стояв біля витоків журналу «Вопросы философии и психологии», що постав у Москві 1889 року [12], був активним членом Московського психологічного товариства. Прилюдні лекції, філософські диспути, що відбувалися у Києві напочатку сторіччя, майже ніколи не обходилися без його участі. Одним із найцікавіших був док-

торський диспут Г. І. Челпанова (21 березня 1904 р.), на якому О. М. Гіляров разом із М. О. Бердяєвим і Є. М. Трубецьким виступив офіційним опонентом [13]

Однак було б зовсім неправильним уявляти О. М. Гілярова, людину справді віддану науці, в образі відлюдка-книжника, що відмовився від світу і нізачо не проміняє тиші свого кабінету на всі його блага. Він не жалів часу для близьких і друзів, любив природу і отримував майже дитяче задоволення від велосипедних та пішохідних прогулянок. Як згадує М. Холодний, котрий близько товаришував з О. М. Гіляровим у післяреволюційні роки, він «належав до числа перипатетиків у тому сенсі, що його думка краще за все працювала під час руху на свіжому повітрі. Обмірковувавши під час прогулянки який-небудь розділ своєї чергової праці, О. М., після повернення додому, сідав за друкарську машинку і відразу без помилок і виправлень викладав свої думки. Щоб не витрачати час на заміну одного аркуша паперу іншим, він часто писав на довгих смугах, заздалегідь склеєних з багатьох аркушів звичайного формату» [14]. Серед рукописів О. М. Гілярова зустрічається чимало таких «смуг».

Мав О. М. Гіляров і свої маленькі пристрасті. Одна з них — колекціонування годинників. Йому дуже подобалась думка Шопенгауера про те, що першою ознакою висококультурної людини є поважне ставлення до часу, постійне стеження за ним. Упродовж багатьох років О. М. Гіляров збирав різні годинники і постійно до них приглядався і прислухався. В його оселі — О. М. Гіляров мешкав по вулиці Тарасівській 10, у квартирі № 8, на дверях якої висіла мідна табличка з написом «Тут живе ніхто» — було повно годинників. «Годинники стояли, як у годинниковій крамниці, — згадує В. Ф. Ас-

мус,— висіли, лежали всюди, і звуки їх неголосного цокання сповнювали кімнату» [15].

Наукова захопленість О. М. Гілярова не була тренуванням розуму або сховом від складнощів і проблем життя. Навпаки, світоглядні настанови його «світлої і радісної» філософії спрямовані на те, щоб зробити всіх, хто тебе оточує, хоч трохи щасливішим, щоб змінити їх життя на краще. Не випадково одним з найулюбленіших філософів Олексія Микитовича був Сократ — з яким Гіляров був схожим не лише внутрішньо, але й, за словами сучасників, навіть ззовні,— котрий усе життя досліджував особистість і намагався перетворити її буття з сушого у належне.

Жовтневу революцію О. М. Гіляров зустрів уже немолодим (йому було тоді шістдесят два роки) професором імператорського університету, вченим з репутацією одного з «стовпів» російського ідеалізму. Внутрішньо байдужий до питань політики, вчений, котрий ніколи не брав участі у діяльності будь-яких партій, котрий усім своїм вченням стверджував загальнолюдські вартості, засуджував терор і насильство, він болісно відчував усю складність і жорстокість революції, безглуздя братовбивчої війни. Соціалізм і комунізм він сприймає лише в «обмеженій формі», відзначаючи, як позитивний, принцип «кожному — за працею» [16], але не більше. «Соціалістичний державний лад,— підкреслює О. М. Гіляров,— ...так само мало узгоджується із загальним укладом світового життя, як і безумовне єдиноначалля. Не виправдовується цим укладом і необмежений комуністичний лад, що повним запереченням приватної власності йде всупереч притаманній кожній істоті певній відокремленості» [17]. Судження його досить обережні — не тому, що він боїться торкатися означених питань, а тому, що не

знає на них відповіді. Соціальні питання, на його думку, є найскладнішими і найсуперечливішими з усіх філософських питань: «На них можливі лише такі відповіді, за якими постають нові питання до безконечності. Треба боротися проти злиденності, темряви, пригноблення — в цьому всі згодні. Але чим вимірювати добробут, яке потрібне світло, як усунути гноблення — про це суперечки без кінця. До того ж, можна бажати блага народові, але бути нездатним жити з ним одним життям...» [18].

З формального боку революція не вносить докорінних змін у самий спосіб життя мислителя — він, як і завжди, напружено працює, навіть «за найнесприятливіших умов: руйнування держави, бомбардування, вибухів, грабіжницьких нальотів «товаришів», відсутності освітлення, непевності у завтрашньому дні» [19].

Те, що умови життя київських науковців у перше післяреволюційне десятиріччя не тільки не сприяли праці, але й навіть ставили під загрозу їх фізичне виживання — факт безперечний. Житловим ущільненням, реквізиціям і конфіскаціям майна здавалось не буде краю. Будинки не опалювалися, чорнило доводилось розігрівати диханням, писати на старих афішах та конвертах. Навіть у 1925 році, коли комісія Наркомату Робітничо-селянської інспекції обстежувала матеріально-побутові умови життя академічної інтелігенції, О. М. Гіляров (на той час вже академік), відповів в анкеті: «Гігієнічним умовам моє помешкання не задовольняє, бо я мушу взимку жити на кухні» [20]. Заробітна платня наукових працівників була не тільки дуже низькою (встановлена місячна платня фабричного робітника напочатку 20-х років у два з половиною рази перевищувала платню академіка), але й не надходила по шість-десять місяців, а коли нарешті

видавалася, то виявлялася, внаслідок шаленої інфляції, меншою ціни фунта хліба. Красномовним є факт, що американська благодійна організація «АРА», яка 1921 року розгорнула широку матеріальну допомогу Україні, визнала науковців другою категорією населення, що найбільше потребувала порятунку (першою були діти).

В ті страшні часи нікого не дивувало, що доктори наук залишали Київ та їхали на село — хто вчителювати, а хто й жати, косити, збирати картоплю. Син О. М. Гілярова, професор мистецтвознавства Сергій Олексійович Гіляров (1887—1946) утримував родину тим, що ходив по людях рубати дрова, а з 1921 до 1923 року ще й виконував обов'язки контролера у відділі посилок вище згаданої «АРА».

Що ж до самого Олексія Микитовича, то вже нездатний у пореволюційні роки ані косити, ані рубати, він продовжує викладацьку роботу в університеті, залишається його професором і після перетворення закладу у Всеукраїнський інститут народної освіти (з 1920 р.).

Напочатку 20-х років О. М. Гіляров починає співпрацювати з Всеукраїнською Академією наук (ВУАН), що була відкрита у Києві 1918 року. Відомо, що наприкінці 1920 при ВУАН створюється Комісія для укладання Українського енциклопедичного словника (П. Я. Стебницький (голова), А. Ю. Кримський, В. І. Липський, М. П. Василенко, П. С. Синицький, С. П. Пастернак), яка залучила до роботи над словником низку видатних київських науковців. О. М. Гіляров, на запрошення академії, очолив підготовку статей з філософії. Комісія та її співробітники працювали з великим натхненням і сумлінністю і підготували до друку два перші томи. «Тільки ж їхня особиста енергія не врятувала справи,—

читаємо у «Звідомленнях ВУАН за 1923 рік». — Хоч коло комісії гуртувалися першорядні наукові сили, але цілковитий брак коштів для оплати статей кінцею кінцем спинив усе. Треба було б великих кредитів от держави, а вони не відпускалися, — і отой брак коштів привів нарешті до того, що замовлені статті перестали до словника надсилатися. Ще 1922 р. праця в Комісії енциклопедичного словника полягала вже тільки в тому, щоб підготовлювати реєстр потрібних статей. Такий реєстр навесну 1924 року буде закінчений, а тому вже постановлено, що з весни 1924 р. можна буде всяку працю над енциклопедичним словником остаточно припинити, а величезного готового реєстра й готові статті треба буде переховувати до іншого часу, сприятливішого для енциклопедії» [21]. Подальша доля зібраних для Українського енциклопедичного словника матеріалів нам невідома.

Але на цьому діяльність О. М. Гілярова, пов'язана з ВУАН, не закінчується. 9 березня 1922 року його обирають дійсним академіком Всеукраїнської Академії Наук по кафедрі філософії права [22].

Кафедра, котру посів О. М. Гіляров, відносились до Третього — Соціально-економічного — відділу ВУАН, що об'єднував економічні і правничі науки. Кафедра філософії права (разом з кафедрами порівняльної історії права, західно-руського та українського права, слов'янського законодавства, українського звичаєвого права, державного, адміністративного та міжнародного права, кримінального і цивільного права та політики) належала до правничого циклу та була першою, і до початку відомих реорганізацій 30-х років єдиною, академічною філософською кафедрою. Кафедри правничого циклу «мали за своє завдання розробляти не стільки юриспруденцію, скільки доктрину, не стільки техні-

ку і практику права, як теорію та історію» [23]. Далеко не всі зазначені тут кафедри були заміщені — в рік обрання О. М. Гілярова дійсних членів у відділі було тільки п'ятеро (академіки О. І. Левицький — голова відділу, М. П. Василенко, К. Г. Воблий, Р. М. Орженцький і М. В. Птуха). Організації систематичної наукової праці в академії загалом і Соціально-економічному відділі зокрема дуже перешкоджали надзвичайні скорочення штатів (у 1922 році замість сорока штатних посад III-й відділ мав усього 7) і майже цілковита відсутність коштів. «Скрутні і іноді катастрофічні матеріальні умови життя київського інтелігента частенько перемагали добру волю і охоту до наукової роботи», — з прикрістю констатують «Звідомлення ВУАН за 1922 р.» [24]. В ті роки наукова праця в академії — до речі, дуже плідна і цікава — трималася виключно на плечах старої наукової інтелігенції, яка і без винагороди (наприкінці 1922 року місячна платня академіка рівнялася одному долару) віддавала їй увесь свій час і сили.

Активно залучився до наукової діяльності академії і О. М. Гіляров. Наприкінці 1922 року він виступає з ініціативою створення при кафедрі філософії права ВУАН «семінару з суспільствознавства з трьома відділеннями: 1) загальної соціальної філософії, 2) соціальної психології, 3) соціальної педагогіки» [25]. Семінар з вивчення суспільного життя (з 1925 року перейменований на Семінар з соціальної філософії) об'єднав під керівництвом О. М. Гілярова молодих київських науковців, котрі проводили не тільки дослідницьку роботу, але й виступали з доповідями, організовували їх обговорення. Коло наукових інтересів учасників семінару було досить широким: методологічна роль історичного матеріалізму, проблеми діалектичного мате-

ріалізму і логіки, філософії культури, психології, мистецтвознавства. Відомо, наприклад, що у 1925 р. члени семінару виступили з такими прилюдними доповідями: «Критика ідеалістичного обґрунтування об'єктивної істини» (Вайсберг), «Суперечності універсалізму в буржуазній культурі» (Асмус), «Музика у світлі історичного матеріалізму» (Петровський), «Вступ до філософії фанбіїзму» (Севастьянов), «Критика методологічних побудов історичного матеріалізму» (Перлін) [26]. Семінар соціальної філософії відіграв значну роль у становленні філософської науки в Україні. Він був однією з перших науково-дослідницьких організацій, яка систематично розробляла проблеми філософії. Згуртувавши молоді філософські сили, семінар чимало сприяв формуванню наукових кадрів, допомагав початківцям знайти свій шлях до самостійної творчості. Так, працюючи у семінарі, свої перші книжки видали В. Асмус («Диалектический материализм и логика».— К., 1925) і К. Перлін («Исторический материализм. Опыт методологического построения».— К., 1925). Підготував до друку свою працю «Вступ до методології історії мистецтв» В. Язловський.

Напочатку 20-х років О. М. Гіляров і сам багато пише і розмірковує, значно поширюючи коло своїх наукових інтересів. Його увагу на той час особливо привертають питання про шляхи розвитку культури та цінність історичного матеріалізму в їх вивченні, про взаємини між матеріалізмом та ідеалізмом, релігією і наукою, моральністю і правом, про сенс життя, про існування безсмертя, про умови і межі взаєморозуміння, про межі застосування принципів і методів природознавства до вивчення соціального життя [27]. Він розробляє психологію права, психологію «юрби», «філософію

грошей», цікавиться чинниками, що впливають на суспільну свідомість, висуває питання про значення гіпнозу і сугестії у суспільному житті [28].

Від дня заснування до середини 20-х років Українська Академія наук, попри всі життєві негаразди, зберігала гідне наукове лице і автономність, будь-що запобігаючи державному втручання у внутрішнє академічне життя. Але з 1924 року хмари над Академією темніють. Згадаємо хоча б сфабрикований органами ГПУ політичний процес так званого «Центру дій» (1924), що вперше безпосередньо торкнувся ВУАН, оскільки на лаві підсудних опинилися академік М. П. Василенко (тоді голова Соціально-економічного відділу) і низка її співробітників. Попри всю нісенітність звинувачень, для багатьох несподівано цей процес закінчився жахливим вироком: для чотирьох підсудних — смертна кара, для решти (в тому числі й академіка М. П. Василенка) — десять років ув'язнення з конфіскацією майна. ВУАН виявила тоді справжню мужність і принциповість, роблячи все можливе, щоб хоча б пом'якшити несправедливий вирок. Тричі зверталася вона до уряду з клопотанням про помилування і звільнення всіх її співробітників, і ці прохання кожного разу підписували всі академіки (в тому числі і О. М. Гіляров, котрий за час відсутності М. П. Василенка з 1-го жовтня 1924 р. до 1-го березня 1925 р. очолював Соціально-економічний відділ ВУАН). Завдяки зусиль наукової громадськості (тоді вони ще мали якусь вагу), вирок було зменшено для всіх, а згодом підсудним оголосили амністію. Співробітники академії повернулися до своїх справ.

Але невдовзі виявилось, що процес «Центру дій» був лише першою ластівкою.

Тривалий час ВУАН зберігала статус «острова» серед комуністичного океану, за влучним виразом Н. Д. Полонської-Василенко: «В її лави ще не прийшли комуністи і комсомольці (їх рахували одиницями, головню серед аспірантів)» [29]. Рішучим кроком у напрямі більшовизації ВУАН стало урядове призначення аспірантів-комуністів. З 1927 року, коли наркомом освіти став М. О. Скрипник, втручання уряду у внутрішні справи академії перетворилося на звичайну і, головне, нестримну справу. Після перегляду переліку академіків новий нарком наказав негайно звільнити дійсних членів ВУАН Ф. І. Міщенка (візантолога) і К. В. Харламповича (церковного історика) як колишніх професорів духовних академій, і надалі затверджувати всіх академіків в Наркоматі Освіти. Замість звільнених уряд зажадав поповнити ВУАН відомими не стільки як науковці, скільки як партійні діячі, С. Ю. Семковським (Бронштейном) і О. Г. Шліхтером.

Зазначимо, що до того часу вибори академіків ВУАН були лише її внутрішньою справою. Більше того, згідно § 64 її Статуту, кандидатура в дійсні члени Академії могла висуватися «не інакше, як за такою ініціативою, що виходить з-посеред членів даного відділу» ВУАН [30]. Головним орієнтиром у цьому завжди був науковий доробок вченого, але ніяк не його політичні схильності чи партійна приналежність. Обов'язковими були експертна оцінка наукових праць кандидата у дійсні члени академії та подання реєстру цих праць (при обранні О. М. Гілярова ґрунтовну письмову рецензію його робіт дав академік Р. М. Орженцький [31]. Обрати чи не обрати кандидата — вирішували Зібрання відділу і Спільне зібрання Академії (при наявності більше як половини дійсних членів).

Цілком природньо, що Президія ВУАН висунула вимогу фахової експертизи і щодо наукових праць С. Ю. Семковського і О. Г. Шліхтера. Філософські твори С. Ю. Семковського розглянув О. М. Гіляров, а економічні праці О. Г. Шліхтера — К. Г. Воблій. Їх оцінка, як повідомляє Н. Д. Полонська-Василенко, була негативною [32]. Сталося це 1927 року. Зрештою кандидатуру О. Г. Шліхтера у дійсні академіки ВУАН відкинула, а С. Ю. Семковського обрала 1928 р. лише членом-кореспондентом, чим викликала глибоке обурення українських партійців.

Не пройшло й року, як уряд розпочав нову, в прямому розумінні масовану, атаку на ВУАН. Постановою Раднаркому УРСР від 16 квітня 1929 року чергові вибори академіків мали відбутися за участю широкої наукової громадськості і робітничо-селянських мас. «Передвиборчий ажіотаж,— згадує Н. Д. Полонська-Василенко,— вийшов за стіни ВУАН: по всіх місцевках на заводах, фабриках, у всіх установах обговорювали кандидатури академіків і вирішували питання про їх гідність. Преса України щодня друкувала списки нових кандидатів, і слідом за цим — детальну характеристику кожного з них разом з доносами, паплюженням, виявленням соціального походження кандидата та його дружини. Це була злива доносів і наклепів, яка для багатьох з висуванців закінчилася в НКВД і концтаборах» [33].

Псевдodemократичні вибори відбулися 29 червня 1929 року на урочистому засіданні ВУАН, на якому кількість присутніх представників різних установ (більшість з яких складали партійці) рівнялася кількості присутніх академіків. Було обрано 34-рьох дійсних членів ВУАН, серед яких велика група заслужених партдіячів.

О. М. Гіляров і цього разу був залучений до складання фахових рецензій. Його прізвище стоїть під рецензіями на праці все того ж С. Ю. Семковського, М. О. Скрипника і В. О. Юринця, надрукованими у додатках до № 5—6 Вістей ВУАН за 1929 рік [34]. Ми глибоко переконані, що до них філософ не доклав своєї руки — він ніколи б не вправся з тією псевдомарксистською термінологією і ультрареволюційним пафосом, якими вони сповнені. Не випадково поруч прізвища О. М. Гілярова, котрий ніколи не потребував співавторів, стоять підписи «загартованих» марксистів — Р. Левики, А. Річицького, Н. Миколенка. Досвідчений фахівець, він навряд чи не усвідомлював справжньої філософської вартості праць зазначених кандидатів, тим більше, що одному з них — С. Ю. Семковському — майже напередодні дав негативну (до речі, неопубліковану) оцінку. Не могла статися подібна метаморфоза і з К. Г. Воблим, котрий, згадаємо, скритикував у 1927 році праці О. Г. Шліхтера, а 1929 року усвідомив їх «величезне» наукове значення [35]. Такому «раптовому прозрінню» справжній науковець також має завдячувати співавторам.

Час «старих» академіків минув — від них потребували лише прізвищ, а згодом не потребували вже і такого. Як писав Маяковський:

Здравствуй и прощай, седая бабушка!

Уходи с пути! скорее! ну-ка!

Умирай старуха, спекулянтка, набожка.

Мы идем — ватага юных внуков!

На зламі 20—30-х років ця «ватага» вже вільно почувалася у стінах ВУАН, впевнено підпорядковуючи академічне життя партійним нормам і правилам. Наука перетворилася на «фронт», і переможців у цій війні не було.

Прикро і моторошно стає від «наукової» пері-

одики тих часів. «Вісті ВУАН» тридцятих років майоріють портретами Сталіна, нотами і текстами пісень про «великого керманича», зібраних «у народі». Майже в кожному номері друкуються звіти про чергові викриття «ворогів народу», серед яких — відомі науковці. Скажено критикується діяльність ВУАН першого десятиліття існування, її «відірваність від практики соціалістичного будівництва» прирівнюється до державної зради, засуджується «політичний абсентеїзм» старшого покоління академіків, виголошується недовіра тим, хто починав свою наукову діяльність до революції.

Стара наукова інтелігенція завжди була «під підозрою» у новій владі. Вона не чинила їй діяльного, так би мовити, фізичного опору — її спротив був «таємним» протестом думок і почуттів, які здебільшого трималися в глибоких душевних схронах. Неявні і приховані, вони уявлялися провідникам «світового майбутнього» ще більш небезпечними, ніж відверті антирадянські дії і вчинки, викликали природне «пролетарське» бажання знищити отих всіх «хлюпиків в окулярах» навіть не за щось злочинне, а так, про всяк випадок.

Ці «підозри», звичайно, не були безпідставними. Щоб вижити, старій інтелігенції слід було пристосовуватися, мовчати — аби жити, працювати, писати. А що ж насправді відчували професори і приват-доценти імператорських університетів і духовних академій, коли бачили довкола тільки бруд, тупість, невігластво, свавілля і терор?

В ЦДАГОУ зберігається один з документів тієї доби, що містить щирі відповідь на це запитання: трагічна сповідь приреченої людини. Цей документ — з карної справи сина О. М. Гілярова Сергія Гілярова, професора мистецтвознавства, за-

ступника директора Музею мистецтв ВУАН (тепер Музей Західного та Східного мистецтв):

«Особисте моє показання Гілярова Сергія Олексійовича.

Про ставлення своє до радянської влади, до радянської політики і радянського будівництва в окремих його галузях можу повідомити таке.

Спочатку, тобто у роки перед встановленням радянської влади на Україні і за доби військового комунізму, ставлення моє до неї було негативним. ...Мене, як і переважну більшість нашої інтелігенції, лякала і обурювала політика червоного терору, жертвами якої стали деякі люди, які, на мій погляд, були корисними і чесними громадськими діячами., цінними науковими силами... Я був не в змозі прийняти деякі реформи у галузі народної освіти, як наприклад, скасування університетів, не міг я примиритися з тим, що на посади професорів у вищій школі, що замістила собою колишні університети (у ВІНО), призначалися люди без належної кваліфікації, і іноді з таких, що не закінчили курсу тієї ж школи... мені видавалося диким урівняння в заробітній платні викладацького складу з технічними службовцями школи, тобто охоронниками, прибиральницями тощо. Я вважав шкідливим для справи народної освіти також і ті педагогічні експерименти, які робилися у середній, а почасти й у вищій школі: так званий комплексний метод навчання, лабораторний, бригадний метод, тощо — нововведення, що ніяким чином себе не виправдали, у тому числі вилучення історії з середньошкільних програм, історії філософії, римського права, латини — з програм вищих шкіл, тощо. Неприйнятною була для мене і художня політика радянського уряду, що призводила на практиці до виключного панування в художньому житті різного штибу

формалістичних напрямків — футуризму, кубізму, примітивізму, які видавалися представниками цих течій за справді революційне й істинно пролетарське мистецтво, тоді як здорове, реалістичне мистецтво відштовхувалося ними на задній план і всіляко утискувалося, як реакційне і непотрібне для пролетаріату. Розгледіти в усьому цьому начало історичної необхідності і зрозуміти певну, на даному історичному етапі, користь, яку відіграло це «ліве» мистецтво, я тоді не вмів і не хотів...

У викладацькій своїй роботі в той період (військового комунізму) я тримався старих, буржуазних настанов і концепцій, не знайомий і не бажаючи ознайомитись якось ґрунтовніше з працями Маркса, Енгельса, Леніна.

Однак знайомлячись з ними спершу побіжно, потім все більш ґрунтовно і поглиблено, і спробувавши перебудувати методологію своїх курсів на підставі діалектичної філософії та історичного матеріалізму, я скоро дістався визнання корисності марксистського методу як «робочої гіпотези», а згодом і переконання, що це є єдино правильний метод, що відкриває перед дослідником, який ним користується, перспективи і горизонти надзвичайної широти і привабливості. Приблизно з 1925 року почалася ця моя методолого-ідеологічна перебудова, а ще років через чотири я досягнув у ній певних успіхів, у чому переконало мене ставлення до моїх курсів з боку студентів-слухачів...

Не беручи безпосередньої участі ні в політичному, ні в громадському житті, будучи зайнятим виключно музейною, мистецтвознавчою і викладацькою роботою, я поступово «зжився» з радянською дійсністю, просякнувся переконанням у правильності шляхів радянської влади і в період 1922—29 рр. не мав якихось значних розбіжностей із ра-

дянською політикою і радянською практикою. Осторонь громадсько-політичної діяльності стояв я у наступні роки. Однак колективізація, що розпочалася 1928 року, зустріла в мені внутрішньо негативне до себе ставлення. Мені здавалося неможливим її здійснення, зокрема тими суворими і жорсткими заходами, за допомогою яких принцип колективізації впроваджувався у життя. Я думав, що селянин не може продуктивно працювати інакше, аніж на власній землі і що праця його в колективі буде мало продуктивною і безрадісною... Згодом... я переконався, що мої сумніви і негативне моє ставлення до колективізації були і короткозорі і безпідставні. Ні в пресі, ні в усних виступах я з цього питання ніколи і ніде не виступав. Негативне ставлення викликав у мене і той, що практикувався у 1922—30 рр., продаж через Держторг за кордон музейних цінностей, як наших українських, так і столичних музеїв. Особливо мені було прикро і боляче, що з музею, в якому я працював, були вилучені для продажу деякі вперше мною відкриті твори старих майстрів, зокрема «Адам і Єва» Кранаха, відкриття якого було своєрідною подією загальноєвропейського мистецтвознавчого масштабу. Музей Західного мистецтва зазнав від цього розпродажу великої шкоди, втратив багато кращих своїх експонатів, а матеріальний еквівалент, отриманий від їхньої реалізації, мені здавалося, не виправдовує культурних збитків, що ним спричинені. До того ж, я в цьому переконаний, цей розпродаж завдав ще й шкоди і престижу радянського будівництва за кордоном. Мені й зараз незрозуміло, навіщо цей розпродаж здійснювався, і я схильний бачити в ньому шкідливу антирадянську ініціативу. Я намагався у порядку відомчої підпорядкованості протестувати проти нього, але, звичайно, марно. Ніяких пуб-

лічних або друкованих виступів з цього приводу я собі не дозволяв.

Зрештою... я дуже негативно ставився до руйнування пам'яток архітектурної старовини, що мало місце у 1933—35 рр., коли в Києві, без зрозумілих для мене причин, були знищені такі історично і художньо значні будівлі і споруди, як Микільський собор на Печерську (XVII—XVIII вв.), Братська церква на Подолі, низка інших старовинних церков на Подолі, огорожі брам і дзвіниці Кирилівського монастиря, Китаєвського монастиря, а особливо Трьохсвятительська церква і Михайлівський монастир... Моє негативне ставлення до цих руйнувань ніяким чином не викликано культовим характером цих пам'яток, а виключно історичною їх вартістю і художньою значущістю. Протестувати або виступати проти цих руйнувань я не вважав за можливе, оскільки вони були санкціоновані вищими урядовими органами...» [36].

Подані уривки навряд чи потребують коментарів. Ми впевнені, що під таким «показанням» могла підписатися переважна більшість «колишніх», адже висловлені в ньому думки і почуття в концентрованому вигляді передають загальний умонастрій старої інтелігенції.

О. М. Гілярову пощастило уникнути в'язниць і репресій. Йому судилося інша трагедія — трагедія ще прижиттєвого забуття.

Від тієї кампанії цькування старих науковців, що розпочалася на початку 30-х років, Академія наук постраждала, мабуть, щонайбільше. «Що старшим був вчений, що більшим авторитетом користувався він,— свідчить Н. Д. Полонська-Василенко,— то з більшою ненавистю і завзяттям з нього робили мету для нападів» [37]. До переліку «опальних» академіків — М. В. Василенко, А. Ю.

Кримський, А. М. Лобода, О. П. Яворницький, інші — потрапив, звичайно, і О. М. Гіляров. Галузь фахових інтересів цього колишнього «дипломованого лакея попівщини» не мала ніякого народногосподарського значення. Син упродовж семи місяців (з січня до липня 1933 р.) перебував під слідством у Тюрподі ОГПУ [38]. Колишні учні — В. Зеньковський і Г. Якубаніс — «білоемігранти». Рекомендовані до складу ВУАН академіки (а також і співавтори зазначених рекомендацій) викриті як вороги народу і репресовані. Чи міг, з огляду на все це, О. М. Гіляров розраховувати на прихильне до себе ставлення?

Його політична неблагонадійність не викликала жодного сумніву у тодішнього керівництва Академії. З самого початку 30-х років О. М. Гілярова залишають у ній «поза справами», незважаючи на те, що з дивовижною енергією і працездатністю він продовжує свої наукові дослідження. З усього написаного мислителем у пожовтневий період — це великі за обсягом праці «Схема історії філософії в освітленні історичного матеріалізму», «Філософія у революційній і класовій боротьбі», «Короткий діалектичний огляд історії філософії, поділений на 13 періодів від початку до наших днів», ґрунтовне дослідження з історії стародавньої діалектики, над яким він працював в останні роки життя, не кажучи вже про численні статті, — побачили світ лише кілька розділів «Схеми...» [39]. В 30-ті роки його ім'я навіть не згадується в академічному часописі, невідомо чи отримував він якусь платню і чим годувався. 1932 року О. М. Гіляров пише до Президії ВУАН: «...мої праці залишаються ненадрукованими не з моєї вини, не з моєї неактивності» [40]. Справді, такий працездатності майже вісімдесятирічної на той час людини може позаздри-

ти і юнак. Але новій владі не були потрібні ні розум, ні досвід, ні виплекана роками мудрість, ні сам старий професор, якому і жити залишалося вже небагато.

О. М. Гіляров помер 7-го грудня 1938 року. На сторінках академічного часопису не знайшлося місця навіть для некрологу.

Філософа поховали на Байковому кладовищі. Згодом могилу знищили. Але незнищенними залишаться думки і сподівання цієї талановитої людини, що була віддана служінню науці, істині, красі і благу. Тепер, сподіваємось, вони дочекалися часу, коли на них можна поглянути неупередженим оком.

## § 2. Пошуки світогляду

Якщо спробувати окреслити коло наукових інтересів О. М. Гілярова, то мова піде, насамперед, про його студії в галузях філософії, літератури та природознавства. Ці три, на перший погляд відмінні одна від одної, сфери знання настільки щільно переплетені у світогляді вченого, що було би марною працею намагатися проаналізувати його, не враховуючи їх зв'язку. Підкреслюючи цю особливість наукової творчості О. М. Гілярова і відтворюючи картину світу такою, якою її бачив мислитель, спробуємо з'ясувати, що об'єднує в його концепції філософію, літературу і природознавство, простежимо історію його духовних шукань.

Свій шлях до науки О. М. Гіляров починає з філософських досліджень. Його праці кінця 80-х — початку 90-х років просякнуті прагненням з'ясувати, що є філософія і навіщо вона потрібна, яке місце посідає у духовній культурі, якими є перспекти-

ви її подальшого розвитку. Зауважимо, що у ті роки саме ці питання стояли у центрі уваги філософської громадськості. Від їх розв'язання залежала можливість подолання кризи, яку переживала філософія, протистояння позитивістському запереченню останньої, відновлення її в дійсних правах.

У пошуках відповіді О. М. Гіляров звертається до витоків філософії, до того періоду її історії, коли крізь міфологічний покрив починає пробиватися філософське мислення, складається специфічно філософське ставлення до світу. Систематичні студії у галузі античної філософії, серед яких магістерська [41] і докторська [42] дисертації, стали для вченого не лише «першими кроками» у науці, але склали справжній фундамент його теоретичних витворів, визначили наукові і моральні принципи. Ствердження виняткового значення особи, втілене у формулі Протагора — «людина є мірою всіх речей — існуючих, що вони існують, і не існуючих, що вони не існують», ідея космічної цілісності і єдності особи і всесвіту, сприйняті О. М. Гіляровим з античної філософії, стали підґрунтям розробленого мислителем у 90-ті роки оригінального філософського вчення, названого грецьким словом «синехологічне» (пов'язуюче).

Синехологічний напрям, підкреслює О. М. Гіляров, роз'яснюючи його сутність, «визнає за першооснову дух як множинність, що перебуває в єдності [43]. «Все в одному, і одне в усьому, роздрібнене в єдиному, і єдине у роздрібненому — ось єдина прийнятна точка зору на всесвіт» [44],— проголошує мислитель. З цієї точки зору, вчить він, ні матерія не може розглядатися як причина духу, ні дух визнаватися наслідком матеріального. Тим більше не існує чогось третього, що спричиняє дух

і матерію. «За нашим вченням, — пише О. М. Гіляров, — дух і матерія є однією і тією ж істотою, що розглядається з різних точок зору, двома визначеннями однієї першооснови, всесвітньої свідомості... Дух є свідомість, як явище кожного живого організму, особи для себе, матерія є свідомість, як явище їх для іншого... Як РІЗНІ визначення свідомості, дух і матерія, явище для себе і для іншого, внутрішнє і зовнішнє, не зводимі одне до одного, але всі вони зведені до одного спільного — всі вони суть різні визначення свідомості. ...поняття свідомості ширше ніж поняття духу, позаяк свідомістю передбачається і дух, і матерія» [45]. Свідомість вичерпує собою увесь світ, усе просякнута її світлом, все одухотворене і все живе — люди, рослини, наша Земля і увесь всесвіт. Всесвіт — «одухотворений організм» [46], жива система, в якій «кожний член існує для цілого і ціле для кожного члена. Звідси випливає, що всесвіт — одне тіло і один дух» [47].

Навіть при побіжному погляді на створену О. М. Гіляровим картину світу не можна не помітити її злагодженості і поетичності. Конструкції філософа легкі і прості, однак доволі міцні, щоб витримати зіткану з багатьох ниток тканину універсуму. В них сплетені в єдине ціле і могутність розуму, і лагідність почуття. На нашу думку, вони заслуговують пильної уваги, тим більше, що дослідники, випускаючи деталі картини, неминуче викривляли її як ціле, заздалегідь заперечуючи в ній навіть зерна істини.

Безсумнівно, філософське вчення О. М. Гілярова просякнуте духом ідеалізму. Але зовсім не суб'єктивного, як безпідставно стверджують деякі дослідники [48].

Тілесний матеріальний світ, у розумінні О. М.

Гілярова, не є витвором індивідуальної свідомості, він цілком об'єктивна реальність. «Якби дійсність була лише духовною,— зазначає він,— то нез'ясованим було б притаманне нам усім усвідомлення тілесного буття, матеріальний світ був би маривом, і у нас не було б ніякої ознаки, за якою ми могли б відрізнити те, що є, від того, що уявляється, позаяк у самому головному факті нашої свідомості, відміні внутрішнього від зовнішнього, Я від не-Я, був би вже закладений обман» [49]. Таким чином, продовжує філософ, ми повинні визнати матерію «як реальний факт, якою б не була її одвічна природа» [50]. В розумінні О. М. Гілярова матерія не є витвором лише НАШОЇ свідомості, але свідомості ВСЕЗАГАЛЬНОЇ, всесвітньої; саме тому вона має для нас зовнішню об'єктивну реальність матерії у звичайному розумінні цього слова.

Покладаючи у Всесвіті духовне першоначало, О. М. Гіляров виступає з позиції об'єктивного ідеалізму. Однак розв'язання проблеми співвідношення матерії і свідомості, запропоноване вченим, нетрадиційне для цього філософського напрямку. Всім духом свого вчення він підкреслює непродуктивність грубого протиставлення матерії і свідомості, матеріалізму і ідеалізму, звертає увагу на складність і неодноманітність зазначеної проблеми, ще раз переконуючи у тому, що історія філософії не завжди вкладається у традиційну контрверзу.

В концепції О. М. Гілярова світ постає як єдність матерії і духу. Його «всесвітня свідомість» неможлива поза матеріальним світом, подібно до того, як психічна діяльність людини неможлива без її матеріального існування і тих фізіологічних процесів, що відбуваються в її мозку. Матеріальне і духовне — два боки однієї і тієї ж сутності: перше виражає єдність «у явищі», друге — єдність «у

собі». Виходячи з цього принципу, О. М. Гіляров розглядає як певну психофізичну реальність, водночас тілесну і духовну, всі явища дійсності. І «всесвітнє начало», що зв'язує в єдине ціле численну кількість елементів світу, і кожний з цих елементів існують як живі організми, наділені не лише «зовнішнім», але й «внутрішнім» буттям. У зв'язку з цим у дослідженнях останніх років [51] світогляд О. М. Гілярова оцінюється як панпсихізм. На нашу думку, сутність його «синехологічного» вчення полягає не в «одушевленні» світу — хоча уявлення про всезагальну обумовленість є важливим його компонентом,— а у прагненні досягнути його як цілісний організм, усі процеси котрого взаємозв'язані, і буття якого можливе тільки завдяки того зв'язку. Саме у системному дослідженні світу, в обґрунтуванні його єдності і цілісності і поясненні, виходячи з цієї єдності, відношення «людина-світ» вбачаємо ми його смисл і мету.

«Синехологічне» вчення має глибоке історико-філософське коріння. Найбільш близьким до себе за духом О. М. Гіляров вважає німецького фізика, філософа і психолога Густава Теодора Фехнера (1801—1887). «Незалежно від Фехнера,— підкреслює він,— я особисто дістався цілком схожих поглядів. Незважаючи на всі намагання, з метою перевірити себе, зруйнувати це світорозуміння, я ніяким чином не можу підкопати його: навпаки, чим далі в нього заглиблююсь, тим воно здається мені непахитнішим...» [52].

На тлі російської філософської культури не можна не відзначити спорідненості і спільних духовних коренів вчення О. М. Гілярова з філософією всеєдності Вол. Соловйова. До речі, до введення терміну «синехологічний» О. М. Гіляров також користувався терміном «всеєдність» [53]. Обидва мис-

лителі бачили своє завдання у тому, щоб пояснити єдність космосу, злагодженість частин універсуму, однаково вивчаючи і внутрішню, і зовнішню сторони буття. Окрім цієї спільної спрямованості, вчення О. М. Гілярова і В. С. Соловйова близькі і в деталях: і в дослідженні універсуму як органічної системи; і у визнанні всесвітньої (у термінології Вол. Соловйова — «вселюдської») істоти в якості духовного першоначала, що втілює у собі «єдність спричиняючу» та «єдність спричинену»; і в пантеїстичному підході до вирішення проблеми співвідношення матерії і свідомості; і у прагненні до цілісного знання про цілісне буття. Для О. М. Гілярова, як і для В. С. Соловйова, найвищим втіленням всеєдності є краса. «Абсолютне здійснює благо через істину у красі», — цей лейтмотив соловйовської філософії цілком виразний у київського мислителя, для якого так само «істина, краса, благо — три позначення однієї і тієї ж об'єктивної сутності» [54], і «лише в усвідомленні краси душа здатна осягти цілісну і повну істину» [55], вийти з буття у

У схожості поглядів і самого світосприйняття О. М. Гілярова і В. С. Соловйова нема, на наш погляд, нічого дивного — адже спільним витокom їх філософських вчень є платонізм. Щодо В. Соловйова — його духовна спорідненість з Платоном є для дослідників безперечною. О. М. Гілярова ж скоріше зараховують до тих, хто пережив юнацьке «захоплення» платонізмом, нібито «пізніше... філософія Платона перестає його задовольняти» [56]. Але навіть якщо зауважити, що у розумінні О. М. Гілярова жодна філософська система не може вичерпати всієї істини сповна, з наведеним твердженням важко погодитись. Для О. М. Гілярова платонізм не є лише філософським вченням Платона,

він розуміє його значно ширше: як особливий тип світогляду, як певне духовне спрямування, як один з наймогутніших ферментів духовної культури, як «підвалину сучасного світорозуміння». Такий погляд на платонізм, викладений вже у першій праці, О. М. Гіляров зберігає протягом усього життя. (Згодом саме таке тлумачення платонізму дасть П. Флоренський у книзі «Смисл ідеалізму» (1914)). У своїх вихідних засадах синехологічний спірітуалізм О. М. Гілярова є тим платонівським світорозумінням, в якому мислення і буття тотожні і відмінність яких знімається в ідеальній першооснові. Платонівські «множинне є єдиним, а єдине множинним», принцип доцільності, що бачить метою буття повноту істини, краси і блага, просякають вчення О. М. Гілярова і споріднюють його з філософією всеєдності В. Соловйова та його послідовників.

Тим не менш, за всією цією спорідненістю не можна не помітити того, цікавого на наш погляд, факту, що філософ всеєдності О. М. Гіляров аж ніяк не може бути зарахований до тієї релігійно-філософської течії, яку репрезентують В. С. Соловйов і мислителі його школи, і з якою усталено пов'язується російська традиція всеєдності. Концепція всеєдності О. М. Гілярова вільна від того містико-богословського змісту, яким просякнута соловйовська метафізика. О. М. Гілярову цілковито чужі і богословська проблематика, і богословська термінологія. За переконанням мислителя, філософія і релігія багато у чому близькі, але водночас відмінні і самостійні галузі духовної культури, і змішувати їх не потрібно. Той цілісний світогляд, якого прагне О. М. Гіляров, не може ґрунтуватися на релігії, позаяк «посилатися на Бога при розв'язанні тих чи інших питань — отже не давати ніякої

відповіді» [57]. «Ухили в бік релігійних інтересів при заняттях філософією бажаними визнати не можемо...» [58], — пише він після знайомства зі звітом про наукові заняття свого підопічного В. В. Зеньковського — тоді магістерського стипендіата, а згодом визначного релігійного філософа і діяча. Звинувачення у «замахах на підвалини» і навіть у «безбожності» інколи перешкоджали викладацькій діяльності О. М. Гілярова [59], але залишали непохитним його переконання: «Той, хто жадає повної свободи, не бажає бути нічийм рабом, навіть Божим» [60].

Синехологія О. М. Гілярова близька до софіологічних вчень, розроблених російською релігійною філософією, скоріше смыслом і метою, ніж змістом і формою. В ній не лише відсутня традиційна для цього напрямку міфологема Софії Премудрості Божої, але й християнське тлумачення ідеального першоначала. Всесвітня свідомість, яка інколи називається в ній Богом, не тотожна християнському Богу. Вона взагалі не знаходить втілення в якійсь конкретній особі, залишаючись певним духовним принципом, «розумом» світу. «Бог» у О. М. Гілярова — це душа світу, це світовий закон, єдність всесвітньої свідомості, дух, що животворить всесвітній організм, а Всесвіт — тіло Бога. Як бачимо, мислитель залишається осторонь традицій християнсько-православної філософії з її особистісним розумінням Абсолюту. Фундамент його ідеалізму складає те саме безособове божественне начало Платона, яке В. С. Соловйов вважав найістотнішою обмеженістю платонівського вчення [61]. В концепції О. М. Гілярова цілком відсутнє те прагнення до християнізації платонізму, яке звичайно вважають характерною особливістю російського прочитання Платона. Невипадково саме учень київського мислителя

ля В. В. Зеньковський виявляється чи не єдиним у межах російської релігійної філософії, хто наполягає на необхідності подолання платонізму як несумісного з християнським вченням про тварність буття [62].

Синехологія О. М. Гілярова вільна й від есхатологізму і того напруженого апокаліптичного передчуття, яким сповнена релігійно-філософська думка кінця минулого — початку теперішнього століть. Він називає свою філософію «світлою і радісною». «Вона світла,— пояснює мислитель,— позаяк за її принципом усе просякнuto світлом свідомості. Вона радісна, позаяк бачить у прагненні радості вищий принцип світобудови; вона віддає належне всій розкоші чуттєвого світу і всім розумовим насолодам; вищою радістю вона визнає повноту життя і загалом і в цілому заперечує смерть» [63]. Її етичні настанови виходять із онтологічно обгрунтованого принципу: «Всіляка істота у всесвіті — це ти», з якого впливають і загальновідомі: «чини з іншим так, як би ти бажав, щоб чинили з тобою», «не роби іншому того, чого ти не бажаєш, щоб робили тобі», «люби ближнього, як самого себе». Вчення О. М. Гілярова про всезагальну єдність просякнуте світлом духовності, сповнене віри у творчу активність особи. Гуманістична за сутністю, його теорія покликана знайти підвалини людського суспільства як єдиного цілого, в якому б «усі народи за фізичним і духовним багатством були б наскільки можливо одним велетнем» [64], довести що закон єдності, який діє у світі, визначає і суспільне життя, покладає загальнолюдське і у відповідності до цього загальнолюдського висловлює моральний імператив.

Для самого О. М. Гілярова ідея всеєдності є тією пов'язуючою ниткою, завдяки якій різнобічні

знання і інтереси мислителя постають не просто як прояв ерудиції або творчої всеїдності, але інтегруються у неповторний духовний світ, збагнений лише як цілісність. Філософія, література, природознавство виявляються у творчості О. М. Гілярова пов'язаними єдиною духовною енергією і спільною метою — практичним здійсненням всеїдності.

«Попереду всіх у проповіді єднання йде філософія» [65], — підкреслює О. М. Гіляров. У чому ж вбачає мислитель її специфіку і значення? У суперечках про завдання і долю філософії він завжди зберігав самотійну позицію, не поділяючи переконань ані позитивістів, ані метафізиків. Для нього цілком зрозуміло, що філософія має специфічний предмет дослідження, який не зводиться до предметів інших наук, і через це є самотійною галуззю знання. Водночас, філософія не може бути наукою про «вищі істини», першоначала, першопринципи всього сущого: «...помилився б той, — підкреслює О. М. Гіляров, хто через захоплення обіцянками філософів, вивчав би філософію з метою дістатися пізнання безумовної істини» [65]. Філософія, в його розумінні, є творчою діяльністю, що спрямована «до побудови або вказання засад, підвалин для побудови такого цілісного і злагодженого світорозуміння, яке б відповідало всім вимогам нашого духу, однаково теоретичним, моральнісним, естетичним, допомагало б порозумітися в усіх складних питаннях і давало б керівництво для життя» [67].

Все ж для тих сучасників О. М. Гілярова, котрі абсолютизували теоретико-пізнавальну функцію філософії, вбачали в останній лише «чисте знання» або науку, яка має метою встановлення найперших чи головних істин (тобто таких, що складають під-

валини для всіх інших істин) означене визначення стало підставою звинувачень мислителя у запереченні ним наукового статусу філософії [68]. Докори О. М. Гілярову у позитивізмі зустрічаються і в літературі останніх десятиліть [69]. Насправді ж він не заперечує ні самої філософії, ні її наукового статусу. «Всіляке філософське вчення, до якого б напряду воно не відносилось, ставить метою наближення до істини і тому прагне бути науковим» [70], згідно його переконання. Однак філософія не є «наука наук», і було б помилкою притримуватись крайнощів її сцієнтистського тлумачення. Вона становить певну систему знань, переконаний мислитель, і водночас є особливим світоглядним знанням, підставою світорозуміння. Містячи у собі знання про світ, філософія висловлює певне ставлення до світу, несе у собі певний моральний ідеал, що задає людині систему життєвих вартостей, переконань і вчинків, і в цьому сенсі вона є мудрістю.

Даючи людині життєвий орієнтир, висловлюючи людське прагнення до гармонії зі світом, єдиним з нею і водночас «зовнішнім» щодо неї, філософія спрямована і на досягнення «внутрішньої» єдності — єдності розуму, почуття і волі, що складають людську духовність. Емоційній людині, котра володіла тонким поетичним відчуттям світу, усвідомлювала життя потоком «бувань», О. М. Гілярову чужі спроби звести людську духовність до розумової діяльності [71]. «Я не поділяю точки зору тих, котрі визнають за розумом безумовне панування і у так званих ідеях бачать силу, що керує історією. На мій погляд, люди живуть більше серцем, аніж розумом, діють звичайно за усвідомленням того, що їм приємно і неприємно» [72],— рішуче заявляє він

у першій своїй праці. Все «найкраще у житті дається серцем, а не розумом» [73],— навчає він у лекціях. Акцент, зроблений О. М. Гіляровим на чуттєвому моменті пізнання, не має нічого спільного з «цькуванням» розуму. Йдеться лише про те, що розум не вичерпує людської духовності, бо внутрішній світ людини — це ще й його воля, і все багатство і різноманітність почуттів, значення яких не можна недооцінювати. І лише вся душа, в усій її неподільній цілісності, може дати людині справжню картину світу.

Однак, зауважує О. М. Гіляров, у реальному житті, рухливому і плинному, душа не може зберігати необхідної для пізнання істини рівноваги. Вона роздирається і шматується, живе більше то однією, то іншою стороною свого ества. Наш розум (тобто наша воля, керована втіхами розуму) прагне до єдності, почуття (тобто наша воля, керована втіхами почуття) — до різноманітності. Те, що «рівномірно, безпосередньо або через асоціації, задовільняє розум і почуття» [74], зводить різноманітність до єдності і гармонії, є красою, усвідомлення цієї єдності, ідеї в явищі — істиною, а задоволення, відчуте від володіння істиною,— благом. Істина, краса і благо — ось три образи тієї об'єктивної сутності, що складає фундамент мислення і буття [75]. Звідси, робить висновок О. М. Гіляров, цілісне світорозуміння повинно орієнтуватись на досягнення єдності людської душі, «примирення» істини розуму та істини серця. Створення такого світорозуміння і є, за його глибоким переконанням, найважливішим завданням філософії, сенс і значення якої полягають, таким чином, у зверненості до людини і служінні їй.

Сфокусованість на людському є для російської філософії однією з родових особливостей. Сущє і

належне, добро і зло, пошуки моральнісного ідеалу — ось ті одвічні питання, які просякають означену духовну культуру. В цьому смислі Гіляров, для якого роль філософії не зводиться до розв'язання суто умоглядних, абстрактних питань буття і пізнання, до схематизації дійсності, для котрого в осягненні сенсу життя, у вирішенні питання про те, що є добро і зло, «як жити, як ставитися з внутрішнього боку до себе, до ближніх, до світу в цілому... — надбання філософії» [75], для котрого духовний ідеал не є лише істина, лише краса або лише благо, але їх єдність, дуже точно висловлює її характерну особливість і головну «тональність». Сьогодні, коли філософська наука, що свідомо повертається до своїх гуманістичних витоків, звертається у пошуках відповіді на нагальні питання до ідей, народжених на порозі нинішнього століття у роздумах над віком минулим, до міркувань про долю філософії і шляхи її розвитку, можна гідно оцінити і прозорливість мислителя, котрий пов'язував перспективи філософії з її гуманізацією, із зверненням до реального життя, до особи та її проблем.

Літературна творчість О. М. Гілярова тісно пов'язана з його філософськими студіями. Вченому належать дві серйозні праці у жанрі літературної критики [77], яку у даному випадку точніше було б назвати літературно-філософською критикою, настільки переплетені в них література і філософія. Обидві праці мали широкий суспільний резонанс [78], а книга «Передсмертні думки ХІХ століття у Франції» була відзначена почесним відгуком російської Академії наук [79]. За дорученням Відділення Російської мови і словесності Академії О. М. Гіляров виступає рецензентом низки праць, що висуваються на здобуття академічних премій (1904—1914).

[80]. Літературна вартість цих рецензій відзначена сімома Пушкінськими і Ахматівською золотими медалями [81].

Займався О. М. Гіляров і літературними перекладами. Наведені в його працях уривки з творів античних філософів перекладені ним самим. Відзначаючи високу якість цих перекладів, особливо «дуже хороший переклад місць з творів Платона», О. О. Козлов, відомий філософ та історик філософії, писав: «Переклад цей виділяється не лише достеменністю і правильністю, але навіть витонченістю, незважаючи на велику складність передання мови Платона російською» [82].

Знавець російської і світової літератури [83], О. М. Гіляров сам володів неабияким талантом оповідача. Його мова відзначається, з одного боку, ясністю і відточеністю, з іншого — тим, що називають «легкістю» викладу. Будь-яка з книг мислителя читається з інтересом, незалежно від того, яким є предмет дослідження. В них нема «застиглих фраз», усе дихає, все сповнене енергії і руху, тієї емоційної напруги, яка ніколи не залишить читача байдужим.

Справді палкою пристрастю О. М. Гілярова була поезія. «У поетах вище за все шанувалася безсумнівна і безпосередня поетична обдарованість, образна виразність, мовна майстерність, оригінальність, поетична самотність, — пише В. Ф. Асмус, згадуючи літературні смаки свого вчителя. — Багато віршів О. М. Гіляров знав напам'ять, любив їх цитувати і цінував уміння робити це в опитуваному. З поетів ХІХ століття особливо високо ставилися (після Пушкіна і Лермонтова, звичайно) Баратинський, Тютчев і Фет. Серед сучасних поетів найвище ставився Блок. Не були любимими ні Бальмонт, ні — особливо — Валерій Брюсов, хоча в останньо-

му поважалися переклади французьких поетів, опріч перекладів з Верлена, щодо яких віддавалася перевага перекладам Федора Сологуба» [84].

Чим же спричинений такий глибокий, не лише аматорський, але й професійний інтерес мислителя до літератури? Як поєднувалися у ньому філософ і літератор?

Спілка літератури і філософії — одна з великих традицій російської та української культури. Чужа абстрактно-логічним визначенням, тісно пов'язана з «живим» життям в усьому його багатоманітті і складності, їх філософська думка втілювалася часто не у вузькофахову, а художню і публіцистичну форму, органічну до самого способу слов'янського філософського мислення. «Найглибші і найзначніші ідеї — зазначає щодо цього С. Л. Франк, — були висловлені в Росії не у систематичних наукових працях, а у цілковито інших формах — літературних» [85]. Філософські проблеми «розв'язуються тут таким чином, — підкреслює О. Ф. Лосев, — що неупереджений і обізнаний суддя назве ці вирішення не просто «літературними» або «художніми», але філософськими і геніальними» [86].

Витоки цього синтезу літератури і філософії у тій життєдайній духовній ідеї, що об'єднує мислителя і художника. Велике начало всесвіту, божественний і людський водночас ЛОГОС, мислимий в російській філософії як «таємний творчий акт», охоплює спільним зв'язком всі види духовної діяльності як вирази цього творчого начала.

У філософському вченні О. М. Гілярова така точка зору відображена цілком виразно: «Все взагалі розумне є проявом єдиного Логосу» і «у галузі нашого духу цей Логос має найвищий вияв у геніальних витворах творчості» [87].

Душа поета подібна до соборного дзвону — ця думка Гюго видається філософу особливо точною і прекрасною. На цьому дзвоні накреслені і божественне слово, і людські надписи. «І ледве призве святий Дух дзвона до благовісті, затремтить він усім своїм металом, і потечуть звуки однаково з божественного слова і з людських надписів, і всі зіллються у спільну гармонію, де об'єднано все, що є на землі божественного і людського» [88]. В цьому смислі досконала поезія, як найповніший прояв духовного життя, повинна бути визнана і найдосконалішою формою осягнення істини. В такому значенні поезія вища за філософію, якщо розуміти під останньою лише абстрактно-розсудкову діяльність, підкреслює О. М. Гіляров. Але у вищих проявах поезія і філософія збігаються, зазначає він. І правий Платон, котрий вважав, що кожний великий філософ — поет, і кожен великий поет — філософ.

Отже, на думку О. М. Гілярова, взаємозв'язок літератури і філософії є органічним. Розмірковуючи про це, він виходить з того, що філософія є осягненням світу в мисленні. Але процес світоосягнення не вичерпується лише знаннями про світ, але передбачає створення певного образу цього світу, що вже з необхідністю несе момент поетичності. О. М. Гіляров, що чужий уяві про філософію як абстрактно-розсудкову діяльність, бачить у ній не лише думку, але сплав, синтез думки і почуття, душу, зігріту почуттям. «Лише той філософський витвір може бути захоплюючим,— підкреслює він,— який однаково віддає належне і розкоші чуттєвого світу, і ширянню теоретичної думки... Натхненність, поетичне забарвлення, образність викладу накреслюються самі собою» [89]. «Настільки змикаються поезія з філософією, що, за небагатьма винятками,

що перемагають розумовою силою, переважно філософський світогляд тим ширше прокладає собі шлях, чим він поетичніший» [90]. Досконала краса, яка є водночас і істина, і благо, можлива лише тоді, коли розум і почуття задоволені однаково, коли поміж ними існує повна гармонія. Порушення цього естетичного принципу неминуче приводить до втрати філософією свого істинного значення, до її духовного занепаду і кризи.

На підтвердження цього О. М. Гіляров звертається до історії [91]. Середньовічний культурний ідеал був просякнутий почуттям, і кожного разу, коли брав голос раціоналізм, відповіддю йому був містицизм. Новоевропейська філософія, що виставила *ratio* головним принципом, витіснила містицизм середньовіччя, але перетворила світ на бездушний механізм, пригнітила почуття як нерозумне і безправне. Вбачаючи в людині виключно носія розуму, прагнучи звільнити його для суто інтелектуальної діяльності, новоевропейська культура відокремила людину від природи, підпорядковувала її життя створеним розумом формам. Усерозкладаючий аналіз зруйнував первісну єдність розуму і серця, підмінив образне осягнення світу розсудковим. І як наслідок — тоскнота пересичення і нудьги, душевна спустошеність і безнадійний скептицизм, що охопили європейців наприкінці ХІХ століття.

Найболісніше переживала духовну кризу, викликану крахом старих ідеалів, ґрунтованих на вірі у могутність розуму, батьківщина Просвітництва — Франція. В її духовних процесах О. М. Гіляров вбачає загальноєвропейське значення. Головною причиною її духовного занепаду, на думку мислителя, є упередження раціоналізму, боцїмто розум — цар життя. Звідси забутість почуття, без якого нема й не може бути цілісної людської духовності. На-

віть кохання, без якого немислима французька література, отруєне і упосліджене, адже сучасний європеець думкою про кохання вбиває почуття кохання.

У чому ж вихід із цієї кризи? Не відмежовуватися від природи, не вивищуватися над нею, але відчутти свою єдність з нею, збагнути своє місце у загальному устрої світу — таким є, за О. М. Гіляровим, урок усієї історії. «Скинь з себе весь непотрібний тягар, слабка людино,— закликає мислитель,— ...Не розумом тільки, але й любов'ю, збагни живий зв'язок і єдність усього сущого... Не зневажай почуття. Твердо пам'ятай, що у серці лежать корені релігійного, морального і поетичного світорозуміння, що на його тривожному верстаті сплітається те вбрання, без якого непринадним стає життя» [92].

При з'ясуванні глибинної спорідненості філософії і літератури О. М. Гіляров звертає увагу на необхідність ретельного вивчення їх взаємин. Філософія, що складає живу душу культури і концентрує в думці найважливіші реалії епохи, тісно взаємодіє з іншими сферами духовного. В цьому сенсі література має надзвичайну пізнавальну вартість для філософії. «За здатністю проникати у приховані для звичайного погляду глибини життя, вмінням схоплювати головне, суттєве, знаменне, за яскравістю моральної точки зору,— зазначає мислитель,— поети часто випереджають філософів, а за вмінням втілювати свої думки у чудові незабутні образи, полонити ними і спопеляти серця звичайно переважають філософів» [93].

Література, що дає найбільш повне уявлення про проблеми і умонастрої епохи, дозволяє «пережити» і, глибше проникнути у тканину її духовної культури. Саме тому у своїх літературно-критичних пра-

цях О. М. Гіляров прагне не лише з'ясувати художню вартість і естетичну гідність того чи іншого твору, але довести, що він не просто плід довільної фантазії, цінний лише для вгамування нудьги, а суттєвий фактор і показник культури. «Загальновизнаний, наприклад,— зазначає він,— ...тісний зв'язок усього середньовічного мистецтва з релігійними ідеалами і романтичного руху з реакцією післяреволюційного періоду. Так само безсумнівним у XVII столітті у Франції є зв'язок між абсолютизмом і етикетом двору та класицизмом, у XVIII столітті між розбещеністю вищого суспільства і розбещеністю в літературі, або у сучасній Франції між демократичним забарвленням її натуралістичного роману та її державними і науковим життям» [94]. О. М. Гіляров показує, що великі витвори світової літератури є водночас видатними філософськими здобутками. Таким, з його точки зору є, наприклад, «Божественна комедія» Данте — «найраніше, найповніше, найхудожніше втілення католицького генія: ...вона відображає все середньовічне світорозуміння з його релігією, філософією, етикою, наукою і мистецтвом і є немов би його енциклопедією» [95]. Неабияке значення, на думку філософа, має знайомство з «Декамероном»: «Помимо того, що він правильно відображає сучасну Боккаччо епоху і доповнює «людською комедією» «божественну комедію», і що він позначився на всьому розвитку пізнішої художньої повісті, і помимо його художніх гідностей, у ньому ясно накреслений зворот від панування умовності до природи, від схиляння перед авторитетом до свободи особи, і що важливіше за все — він є немов би прологом до великої драми *Ecrasez l'infame*, в якій головна дія зосередилась у другій половині минулого і початку нинішнього століть, розвиток ще продовжується, а розв'язка гу-

битися у неясному тумані майбутнього» [96]. «Несамовитий Орланд» Аріосто важливий «насамперед як найбільш повне втілення поетичного ідеалу доби Відродження. Ідеал цей — зображення в усій його широті і повноті, за керівництвом усього того, що дає дійсність, підказує фантазія, навіть думка, а людини — у пишному розквіті її фізичних і духовних сил, що проявляються без утиснення зовнішніми умовами, серед настільки ж чудової природи, так само не обмеженої ніякими вузькими межами, але такої, що розвивається вільно і нестримно у тій чарівній царині, де мистецтво має мету у собі самому як чистий культ краси» [97].

Важливе філософське значення має, за переконанням Гілярова, не лише класична, але й сучасна література. Ця ідея закладена мислителем у фундамент його ґрунтовної праці «Передсмертні думки ХХ століття у Франції», яка є нарисом світорозуміння у Франції кінця ХІХ століття за її найвизначнішими літературними творами. Аналізуючи творчість Е. Золя, А. Франса, Ж.-Е. Ренана, Ш. Бодлера, І. Тена, М. Метерлінка, М. Барреса та інших, досліджуючи новітні течії французької літератури — дилетантизм, декаденство, символізм, тощо — філософ поціновує їх як своєрідний індикатор суспільного стану, що характеризується розкладом політичних і суспільних ідеалів, втратою, прагненням і пошуками віри.

Тісно пов'язана з «живим» життям, література є, на думку О. М. Гілярова, не лише носієм філософської ідеї, але й здійснює, своєю чергою, потужний вплив на духовні процеси, що відбуваються у суспільному організмі. Керуючись принципом «...розумові рухи разом відображають і обумовлюють суспільне життя» [98], мислитель звертає увагу і на цей важливий аспект взаємин між літературою і філо-

софією. Моральнісне і світоглядне значення літератури, підкреслює він, є величезним. Великі «старі» поети, доводить О. М. Гіляров, не просто розважали читача «поетичними красотами», але пробуджували думку і кликали її від темряви до світла» [99]. Проповідуючи ідеї гуманізму, добра, справедливості, вони сприяли духовному звільненню людини, звали її до боротьби во ім'я свободи.

Літературна творчість О. М. Гілярова, несправедливо обійдена увагою дослідників, є, як бачимо, цікавою і для філософів, і для істориків літератури. Складаючи невід'ємну частину того цілісного ставлення до світу, яке сповідував мислитель, вона особливо важлива для дослідження його духовних пошуків і розуміння філософських ідей, для об'єктивної оцінки всього, що зроблено ним у науці.

Значення, яке надавав літературі Гіляров-філософ, захопленість і високий професіоналізм, які відзначають його літературну діяльність, слід розглядати у контексті російської культурної традиції, що вище за все ставила ідею краси і естетичне начало, і для якої, словами мислителя, «лише в естетичному виявленні свідомість буває цілісною і повною» [100]. Філософії естетичне начало притаманне споконвічно. Саме це зближує її з літературою. Втрата філософією цього начала призводить до відходу від реальної людини і її проблем, до схематизації і логічного програмування дійсності. Сьогодні, коли філософська наука повертається до своїх духовних коренів, звертається до окремої людини, осмислення її буття, відкриваються нові перспективи зближення філософії і літератури, «логосу» і «музи». Цей процес спонукає глибше вивчити саму проблему взаємозв'язку філософії з літературою, з'ясувати, як здійснюється їх реальна взаємодія. І література,

і філософія служать одній спільній справі, сприяючи загальнолюдському єднанню, досягненню людиною відчуття внутрішньої повноти буття. Але, незважаючи на глибинну спорідненість, вони здійснюють це завдання по-різному, кожна своїми засобами: філософія використовує як головне знаряддя думку, література оперує художнім образом. У наявності спільної мети і водночас незводимості, необхідності однієї для іншої і полягає спільність і взаємодія двох найважливіших сфер людської духовності. Такий підхід до зазначеної проблеми, накреслений О. М. Гіляровим, як і результати його студій, набувають нині важливого значення, уявляються і актуальними, і плідними.

Природознавчі дослідження О. М. Гілярова також тісно пов'язані з його філософськими ідеями, як і літературна діяльність, і, як і вона, раніше не приймалися до уваги при оцінці творчості мислителя. Інтерес науковця до природознавства зумовлений насамперед прагненням дати емпіричне обґрунтування синехологічному вченню, дослідним шляхом довести єдність матеріальних і духовних процесів. На нашу думку, саме експериментальний підхід до обґрунтування філософських ідей особливо відрізняє О. М. Гілярова посеред інших імен і надає його вченню самобутності і оригінальності. Своїм прагненням у тлумаченні найабстрактніших, найскладніших, «вищих» понять не втрачати зв'язку з конкретним, звертатися до живих образів і явищ дійсності філософ намагається здолати однобічність і вузькість спекулятивного ідеалізму, надати останньому конкретного характеру.

У галузі природознавства науковцю належать дослідження з експериментальної психології і хімії.

Наприкінці 80-х початку 90-х років, слідом за

Фехнером, праці котрого започаткували новий напрям у психології — психофізику, що доводила можливість дослідно-математичного підходу до психічних явищ,— О. М. Гіляров звертається до вивчення взаємодії фізичних і психічних процесів, до дослідження феномена психічного методами експериментальної психології. Разом з Г. І. Челпановим він засновує в Київському університеті Психологічну семінарію (1897), наполягаючи на її необхідності у зв'язку з невпинним зростанням практичного і теоретичного значення психології для педагогіки, юриспруденції, медицини і для вироблення правильного філософського світогляду [101]. Саме з цієї семінарії почали свій шлях до науки такі визнані фахівці-психологи як П. П. Блонський, Г. Г. Шпет, В. В. Зеньковський [102].

У різні роки О. М. Гіляров займається проблемами «гіпнотизму» і ролі сугестії в особистому і суспільному житті, психологією права і психологією «юрби». Глибоке знання психологічної літератури, практичний досвід, отриманий у паризькій клініці відомого психолога і психіатра Ж. М. Шарко [103], дозволяли філософу вільно орієнтуватися серед шкіл і течій психологічної науки, що існували тоді. Переконливе свідчення такого — ґрунтовна праця «Гіпнотизм за вченням школи Шарко і Психологічної школи. (1881—1893)», видана О. М. Гіляровим у 1897 році. Ця книжка, що високо оцінена фахівцями [104], є унікальним у вітчизняній психологічній літературі зібранням і критичним аналізом на засадах експериментальної психології всіх відомих на той час матеріалів з проблеми гіпнозу. Факт гіпнотизму, «хоча незбагнений, але цілком вірогідний» [105], привернув увагу науковця насамперед з точки зору можливості наближення до вивчення механізму взаємодії фізичних і духовних про-

цесів людини. В цьому сенсі дослідження явищ гіпно-тизму, підкреслює О. М. Гіляров, «є могутньою підтримкою для доказу головної психофізичної істини монізму, що у живому організмі не можливо відокремити душу від тіла, позаяк те й інше є лише подвійним виразом одного і того ж невідомого, і що тому, там де в живій історії душа, там і тіло, і там де тіло, там і душа» [106]. Помимо того, факт «гіпно-тизму», продовжує філософ, свідчить про те, що ідеї здатні здійснюватися поза нашою волею (психічний автоматизм), що для прийняття ідей необхідна віра в них» [107].

Інтерес до психології взагалі і проблеми гіпно-зу зокрема — свідчення прагнення О. М. Гілярова до цілісного систематичного вивчення людської психіки, взаємодії психічних і фізіологічних процесів, співвідношення біологічного і соціального. Позитивний внесок мислителя у дослідження цієї проблеми вбачається насамперед у цілісному підході до вивчення людини, особи, у розгляді її не як якоїсь абстракції, але як живої, дійсної істоти. Досить незвичними виглядають на сторінках його історико-філософських праць розділи «Душа і тіло», «Людина — міра», «Наша істота», «Рефлексологія і психологія», «Людина і суспільство», «Культура», тощо. Однак, занурюючись у їх зміст, поступово усвідомлюєш необхідний зв'язок між ними. Виходячи з того, що в людині тілесна і духовна природа неподільні, О. М. Гіляров з однаковою увагою ставиться до них обох. Той же цілісний підхід зберігає він і при аналізі психічного світу особи. Свідомість, за його переконанням, є лише однією з сторін психіки, але зовсім не єдиною. «У нашому живому організмі, — підкреслює філософ, — завжди наявний хвилеподібний психофізичний (тобто водночас і фізіологічний, і психічний) потік, мінливий у своїй напру-

женості. (...) Як залізо гартується лише за певної температури, так і психофізичний потік стає носієм свідомості, лише коли сягає певного напруження, яке називається «порогом свідомості». (...) Вище порогу або нижче нього свідомість втрачається. Психофізичний потік, підпоріжний і надпоріжний, стає носієм духовного життя для даної істоти в її даному стані «безсвідомої», точніше — неусвідомлюваної» [108]. «Неусвідомлюване охоплює всю галузь нашої свідомості цілковито так само, як стороннє нашому організму життя охоплює наше життя. Воно бере широку участь у відчуттях, прагненнях, емоціях, течії думок, уявленні, натхненні...» [109]. Позасвідоме, взаємопереходи свідомості і не-свідомого — без їх вивчення, переконаний О. М. Гіляров, не можливо дослідити ні сферу мислення, ні сферу дії людини.

Рівень природознавчих знань сучасної О. М. Гілярову епохи не дозволив мислителю дати вичерпний аналіз цих явищ, хоча й сучасна наука неспроможна пояснити всі таємниці психіки. Однак «ні межі власного розуміння, ні обсяг сучасного знання, не є межею і обсягом розуміння і знання взагалі» [110]. Керуючись цим переконанням, науковець закликає не відмахуватися від незрозумілих явищ, але вивчати їх, позаяк без їх знання неможливе здійснення того цілісного, синтетичного підходу до дослідження людини, необхідність якого він не втомлювався доводити.

Замислившись над питанням, чи не є духовне життя наслідком хімічних процесів, О. М. Гіляров паралельно з вивченням психології серйозно займається органічною хімією (під керівництвом С. М. Реформатського) і якісним та кількісним аналізом (під керівництвом Я. І. Михайленка). Водночас О. М. Гіляров самостійно вивчає неорганічну хімію

і поступово обладнує при Органічному відділенні Київського університету власну лабораторію, де протягом восьми років (1894—1902) проводить дослідження у галузі органічного синтезу [111].

Успіхи органічної хімії на той час довели принципову можливість синтезу білкових тіл, що становлять основу живої матерії. О. М. Гіляров, котрий мислив духовність невід'ємною властивістю живого, пов'язував з органічним синтезом і можливість дослідження зв'язку психічних і хімічних процесів, з'ясування, чи є останні достатньою підставою для пояснення явищ духовного. Проведені експерименти переконують науковця у тому, що «відповідати на це запитання можна лише негативно» [112], оскільки незважаючи на те, що живе завжди є продуктом певних хімічних процесів, сутність живого не зводима до одного лише хімізму, так само як зв'язок між нервовою організацією і духовною діяльністю «уповноважує лише до висновку, що нервова організація там, де існує, є необхідним знаряддям свідомості, але ніяк не свідчить про те, що вона її чинник» [113]. Організм є «вищою єдністю» тих хімічних, фізичних, психічних та ін. процесів, що у ньому відбуваються. І саме у дослідженні цієї «вищої єдності» слід шукати ключа до вирішення означеного питання. Отже, хімічні досліди, так само як і експериментальна психологія, підводили науковця до висновку про необхідність цілісного підходу і до проблеми психічного, і до дослідження людини.

У процесі своїх природознавчих студій О. М. Гіляров формулює низку положень, важливих з методологічної точки зору. Одне з них полягає у ствердженні єдності теоретичного і емпіричного в пізнанні: «...у теоретичних питаннях істина нерідко

отримується з розкладу протилежних думок, і за-  
порукою наукового прогресу не є одні лише експе-  
рименти і одні лише теорії, але експерименти, ос-  
вітлені теоріями, і теорії, підтверджені експеримен-  
тами» [114]. Другий, особливо цікавий, висновок фі-  
лософа пов'язаний із значенням конструктивної  
творчості як при дослідженні експериментального  
матеріалу, так і для наукового передбачення шля-  
ху, на якому експеримент може принести резуль-  
тати [115].

Прагнення О. М. Гілярова подолати вузькість і  
однобічність спекулятивного ідеалізму, віднайти  
експериментальне підтвердження теоретичним вис-  
новкам зустрічало велику прихильність і симпатії  
з боку тогочасних природознавців. Ідеї філософа  
високо цінували В. І. Вернадський та М. Г. Холод-  
ний [116]. Цікаво, що захоплення філософа природ-  
ничими науками знайшло в його родині гідного  
спадкоємця. Онук О. М. Гілярова, Меркурій Сергі-  
йович Гіляров (1912—1985), академік АН СРСР,  
член багатьох зарубіжних академій і почесний член  
ентомологічних товариств в різних країнах світу,  
назавжди увійшов в історію науки як захисник но-  
вої галузі біології — ґрунтової зоології.

Природознавчі студії є важливою віхою у ду-  
ховній біографії мислителя. На наш погляд, вони  
стали однією з передумов перегляду ідеалістичних  
підстав його філософської концепції у пожиттє-  
вий період. Можливість такого перегляду створю-  
валась і несприйняттям відірваного від реального  
буття спекулятивного ідеалізму з його претензією  
«вирішувати всі складні питання простим ширя-  
нням думки» [117], практичною спрямованістю його  
теоретичних побудов, нерелігійним характером йо-  
го світогляду, цілковитою толерантністю «до всіх  
філософських напрямів, як однаково необхідних

проявів життя і однаково далеких від безумовної істини» [118], діалектичністю мислення філософа, що робила його розуміння світу відкритим для змін.

Однак у світоглядній переорієнтації О. М. Гілярова у пожовтневий період вирішальну роль зіграли, за нашими переконаннями, не стільки ці «внутрішні» передумови, скільки «зовнішні» обставини, пов'язані з революцією і розпочатим нею крутим поворотом в історії держави.

Російська філософська інтелігенція переживала революцію не лише як руйнування життєвих підвалин, але й як духовну трагедію. Як не парадоксально, але трагічної долі зазнали і ті, хто не прийняв революцію, і ті, хто погодився з нею. Перші були насильно відірвані від батьківщини — згадаємо акцію «очистки» трудової Росії від «паразитуючого класу» буржуазних професорів, що здійснена радянським урядом у 1922 році,— приречені, за словами одного з вигнанців, С. М. Булгакова, «помирати протягом остатку життя», зганьбленими і відданими забуттю. Другі, що не поділяли комуністичних переконань і болісно переживали всю складність і драматизм революції і братовбичої війни, вітали скасування монархії і пов'язували з цим надії на справедливий державний лад, створення нової культури. Свій моральний обов'язок вони вбачали в участі у будівництві нового, щиро бажаючи віддати досвід і знання народу. Але і цій частці старої філософської інтелігенції не пощастило уникнути трагічної долі. Практично вся вона знайшла свій кінець у сталінських в'язницях і таборах, була надовго вилучена зі своєї культури, забута і спалюжена.

У житті О. М. Гілярова не було в'язниць і фізичних репресій — можливо надто похилий вік про-

фесора (у 1939 йому виповнювалося 83 роки) стримав каральний меч революції, для якого вистачало і молодих, а тому більш небезпечних, голів. Однак і в його особі ми маємо своєрідну, можливо навіть унікальну, духовну трагедію. В умовах перетворення марксизму на тотальну іделогію зрілий науковець з уже сталим і глибоким і цілісним баченням світу постає перед необхідністю пристосування до нової «системи», змушений поступатися переконаннями, що плекались роками.

У нас не викликає сумніву щирість наміру О. М. Гілярова дістатися суті марксистської філософії. «Правил, як філософувати на догоду начальству філософія не вчить, а якщо б начальство стало навчати таких правил, то це було б глумом над філософією» [119], — таким завжди було наукове і викладацьке кредо мислителя. Але не перестає мучити сумнів — чи справді відбулася марксистська переорієнтація філософа? Чи міг мислитель, котрий усе життя заперечував монополію на істину і досконалість будь-якого вчення, котрий ставився до будь-якого з них як до «моменту» істини», раптом «прозріти» і побачити її всю цілком у марксизмі, до того ж спотвореному його новими інтерпретаторами і теоретиками?

Навряд чи. Свідчення такого — написане О. М. Гіляровим у пожовтневий період. Назви праць — дійсно марксистські, але не їх зміст. Так, вже з перших сторінок «Схеми історії філософії в освітленні історичного матеріалізму» виявляється, що останній, на думку О. М. Гілярова, не всіма розуміється однаково, що він поділяє його не «з усім змістом, який звичайно в нього вкладається» [120], а використовує як «метод дослідження» [121] — згадаємо «показання» С. О. Гілярова щодо його «методологічно-ідеологічної» перебудови. Відбувається те,

що і повинно відбутися. Свідомо чи несвідомо, він не стільки відстоює ідеї марксизму, скільки намагається узгодити їх з тими поглядами, яких притримувався все життя. В. Ф. Асмус, згадуючи як навесні 1924 року у приватній бесіді О. М. Гіляров розбирав переваги і недоліки його першої книги — «Діалектичний матеріалізм і логіка» (К., 1924) — пише: «Я ніяк не міг очікувати, що оцінка виявиться настільки докладною, уважною і доброзичливою, а критика настільки поблажливою. Він тільки не схвалив різкого тону деяких моїх заперечень і критичних зауважень проти філософського ідеалізму. Але їх-то я й чекав від нього, і ними неабияк втішився» [122]. Цей факт, на нашу думку, є ще одним свідченням того, що у глибині душі О. М. Гіляров завжди залишався філософом-ідеалістом. Він не казав про це відверто у працях 20—30-х років: казати про це вголос значило втратити або батьківщину, або життя, а ним рухало природне людське бажання зберегти і те, й інше. За все це похилий професор сплатив дорогу ціну — в результаті «синтезу з марксизмом», значально приреченого на крах, його філософське вчення втрачає глибину та поетичність. В працях 20—30-х відчуються суперечливість, роздвоєність, навіть якась розгубленість і безпорадність, такі незвичні для цього мислителя. Безперечно, що і в його пожиттєвих творах чимало цікавого і плідного, але саме тому, що у Гілярові — «новому» постійно лунає міцний голос Гілярова — «старого». І за радянської доби він не відмовляється від традиційної для нього проблематики та низки ідей дореволюційного періоду. В центрі його студій, як і раніше, залишається людина як цілісна істота, досягнення її буття, моральна і естетична природа філософії. Він і далі бачить світ єдиним і взаємозв'язаним і далі болісно шу-

кає відповіді на запитання, як відбувається взаємодія матеріального і духовного, як з позицій цієї взаємодії збагнути таємницю їх органічної єдності в людині. Його, як і раніше, цікавить, «чи існує свідомість лише в людині, або й за межами людського мозку» [123], але у міркуваннях над цим запитанням з'являються незнані раніше обачливість та обережність, намагання переконати інших, а найголовніше — себе самого, у тому, що «марксистський погляд на духовну діяльність як на вищий продукт матерії не заважає покладати можливість свідомості у тому чи іншому вигляді, тією чи іншою мірою, в довколишній природі, не лише у живій, але навіть і мертвій» [124].

О. М. Гілярову не поталанило, на щастя, стати «своїм серед чужих». В умовах перетворення філософії на служницю політики, зведення людини до рівня гвинтика могутнього державного механізму, який придушував, знищував індивідуальність не лише морально, але й фізично, гуманістична спрямованість досліджень мислителя перечила офіційній доктрині, ставала чинником духовної ізоляції вченого, його ще прижиттєвого забуття. Але саме ця спрямованість робить ідеї О. М. Гілярова важливими і змушує звертатися до них сьогодні.

Видається, що найвагомішим внеском вченого у розвиток філософії є залишений ним історико-філософський доробок. Незважаючи на розмах окреслених вище наукових інтересів, головним напрямом наукових досліджень О. М. Гілярова були проблеми історико-філософської науки. «Я... історик і критик» [125], — підкреслює він у своїй першій праці. Історико-філософськими є більшість праць науковця, зокрема й обидві його дисертації — магістерська «Грецькі софісти, їх світогляд і діяльність

у зв'язку з загальною політичною і культурною історією Греції» (1888) і докторська «Джерела про софістів. Платон як історичний свідок» (1894). Вище вже згадувалася велика кількість різноманітних історико-філософських курсів, які розробляв і читав Гіляров-викладач. У 1895—1902 роках він багато працює у галузі історико-філософського джерелознавства [126], активно займається проблемами теорії і методології історії філософії. Свої роздуми мислитель узагальнює у ґрунтовній двотомній праці «Філософія в її сутності, значенні та історії» (К., 1918—1919), що завершує дореволюційний період творчості. У 20—30-роки він продовжує історико-філософські розвідки, працюючи водночас над кількома великими за обсягом творами — про це переконливо свідчать його рукописи [27].

Отже звернемося до історико-філософської спадщини мислителя. На наш погляд, саме вона є найбільш важливим результатом його пошуків цілісного і злагодженого світогляду.

## **ІІ. О. М. ГІЛЯРОВ**

### **ЯК ІСТОРИК ФІЛОСОФІЇ**

#### **§ 1. Теорія і методологія.**

Цілком незбагненним є для нас факт, що справжній фахівець з історії філософії, автор численних історико-філософських праць, авторитет котрого високо шанували О. Введенський і О. Козлов, Е. Радлов і Г. Шпет, В. Асмус і О. Лосев, Олексій

Гіляров відомий як історик філософії найменше. Тим не менш, присутність в його творах ретельно продуманих теоретичних настанов і методологічних принципів історико-філософської науки, розроблених і експлікованих методів дослідження історичних етапів розвитку філософії, прагнення представити історико-філософський процес в усій його повноті дозволяють характеризувати результати, здобуті мислителем, не просто як «історико-філософські погляди», або «уявлення», а як цілісну концепцію історії філософії, поза якою неможливо зрозуміти Гілярова-філософа, об'єктивно оцінити його духовну спадщину.

Аналізуючи життя і творчість О. М. Гілярова, ми вже торкалися «зовнішньої» сторони його діяльності як історика філософії, тому зосередимося тепер на тих теоретичних засадах і конкретних дослідженнях, які складають зміст історико-філософської концепції мислителя.

Історико-філософське знання, як відомо, ґрунтується на певній загальнофілософській точці зору, на тому чи іншому розумінні сутності філософії. Не становить винятку й історико-філософська концепція О. М. Гілярова, в центрі якої — вчення про філософію як світоглядне знання, спрямоване на досягнення духовної єдності людини. Ідея гуманізму, ставлення до філософії як до виразу людського прагнення до все більшої внутрішньої повноти буття, до духовної свободи, що притаманне російській філософії взагалі і філософському світогляду О. М. Гілярова зокрема, є лейтмотивом історико-філософської творчості науковця. В його концепції вони знаходять послідовне і всебічне втілення.

Що ж таке «історія філософії» з точки зору О. М. Гілярова?

Свого часу Гегель особливо наголошував на різ-

ниці між поняттями «історія філософії» та «історія філософії як наука». В об'єктивному сенсі історія філософії є певний процес розвитку, історичний процес. В суб'єктивному, в сенсі науки — дослідження і зображення цього процесу. Диференційованість цих понять була цілком очевидною і для О. М. Гілярова, котрий розрізняв історію філософії як низку спроб висування і розв'язання філософських проблем, що змінюють одна одну у потоці часу [128], і як «послідовний виклад, хронологічно або іншим чином, усіх спроб думки створити цілісний світогляд» [129], тобто як історико-філософське дослідження. Це останнє стає наукою лише в процесі концептуалізованої рефлексії стосовно, по-перше, об'єктивного процесу історико-філософського розвитку і, по-друге, процесу його відтворення у свідомості. Такому сучасному розумінню історії філософії як науки передувало вчення О. М. Гілярова, котрий глибоко продумав необхідний зв'язок історії, теорії і методології.

Історичне, в тому числі історико-філософське, дослідження, за переконанням мислителя, не може обмежуватися описом фактів, воно передбачає їх осмислення, систематичний аналіз, наявність теоретичних підвалин, що визначають відбір фактів, способи їх викладу і оцінки. Нічого не вартують теорії, які спираються на «абстрактні філософські системи, позаяк ці теорії під час перевірки на історичному матеріалі, а також зіставлення однієї з іншою, виявилися такими, що не витримують критики» [130]. Діалектичний взаємозв'язок історії і теорії, пояснює О. М. Гіляров, є таким, що «історія складає підґрунтя теорії, а теорія, зі свого боку, забезпечує адекватне відтворення історії» [131], її більш досконалу обробку; «краща обробка історії

служить подальшому вдосконаленню теорії, і так далі, до безконечності продовжуватиметься ця взаємодія на користь історії і теорії» [132]. «Без історії предмета,— резюмує філософ,— нема теорії предмета, і без теорії предмета нема навіть мови про його історію, позаяк нема поняття про предмет, його значення і межі» [133].

Поряд із теорією історико-філософська наука містить як необхідний компонент методологію — систему знань про метод, форму і цілі історико-філософського дослідження. Історичне пізнання, підкреслює О. М. Гіляров, завжди ґрунтується на певному методі. «І справді, — зауважує він, — історія науки є ніщо інше, як історія методів дослідження, позаяк від того чи іншого розв'язання методологічних проблем залежить і матеріал, який переважно обирається для побудови схеми, і сама схема, і прив'язка матеріалу й інші питання» [134]. Чи буде історія філософії історією філософів або історією філософських проблем, чи буде філософія в історичному висвітленні відірваною від реального ґрунту, чи буде розглядатися як відокремлений організм, або ж в органічному зв'язку з соціально-економічними умовами епохи, визначається переважно саме методами історико-філософського пізнання, які застосовує дослідник.

Не менш тісним є взаємозв'язок методології та теорії. Підкреслюючи його, О. М. Гіляров посиляється на відомого методолога історії О. С. Лаппо-Данилевського, котрий зазначає: «Методологія науки дбає про два завдання: головне і похідне; головне полягає в тому, щоб виявити ті принципи, які складають підґрунтя науки і через які вона отримує своє значення; і похідне зводиться до того, щоб дати систематичне вчення про ті методи, за допомогою яких щось вивчається» [135]. Головне завдання

методології збігається, таким чином, із завданням теорії.

Володіння методологічним інструментарем О. М. Гіляров розглядав як необхідну умову історико-філософського дослідження: «Скільки праць ні до чого непридатних, навіть за наявності гідних об'єктів дослідження, лише тому,— ремствував він,— що історик не володів методом. Можна провести аналогію між методологією і логікою. Мислили правильно і до відкриття законів логіки Арістотелем і Д.-С. Міллем, але після того, як вони були сформульовані зазначеними дослідниками, стало легшим коректувати мислення, швидше можна зазначити помилки у висновках, була внесена більша чіткість у самий процес мислення, можна було уникнути зайвих ланок між першою умовою і висновком» [136]. Те ж саме бачимо і в застосуванні методології до історичного дослідження.

Отже: теорія, методологія та історія — ось «три кити» історичного, в тому числі історико-філософського, пізнання. Яким же чином здійснюється їх взаємодія в історико-філософській концепції О. М. Гілярова?

Як відомо, розвиток концептуалізованої рефлексії щодо історії філософії починається з Гегеля, в зображенні якого історія філософії постає, вперше, не як колекція різномовних філософських учень, а закономірний розвиток філософії на шляху пізнання істини. Однак, досліджуючи історико-філософський процес з точки зору саморозвитку думки, тобто в ідеальній формі, Гегель зігнував ті реальні умови, в яких функціонує філософія в часі, випустив з уваги той широкий, багаторівневий культурно-історичний контекст, в якому розвивається філософська думка. Більше того, розглядаючи в якості суб'єкта філософської творчості не конкретну осо-

бу, а «думку, позбавлену своєрідності», наполягаючи на тому, що «філософи лише читають і пишуть ухвали Світового Духу, і тримають їх для того, щоб записувати ці ухвали» [137], що все, що йде від особи,— лише вада, деформація чистої духовності, Гегель деперсоніфікував історію філософії, позбавив її особистісної детермінанти, відірвав від живлячого ґрунту — людського світу.

Слабкі ланки гегелівської історико-філософської концепції виявив вже найближчий її продовжувач Куно Фішер, котрий з'ясував і дослідив у своїй «Історії нової філософії» культурно-історичну детермінанту філософського розвитку. До аналізу особистісного чинника історико-філософського процесу зверталися Л. Фейербах, а згодом неокантіанці (особливо В. Віндельбанд).

Однак, долаючи гегелівський іманентизм, історико-філософська наука не уникла крайнощів суб'єктивізму і психологізації в інтерпретації історії філософії. Звернувши увагу на історичне значення особистісного начала [138] у філософській творчості, неокантіанці абсолютизували його і витлумачили, до того ж, вузько психологічно, як не вписану до контексту соціокультурних детермінант безпосередньо даність індивідуальної психічної структури особи. До речі, традиції західноєвропейського неокантіанства в дослідженні особистісної детермінації розвитку філософії знайшли талановитих продовжувачів і в Росії (О. Введенський, П. Тихоміров, І. Лапшин).

Історико-філософська концепція О. М. Гілярова не вписується до жодної з зазначених шкіл. На нашу думку, вона цікава, перш за все, своєю зваженістю і вдалою спробою уникнути можливих крайнощів.

Для мислителя цілком очевидно, що «жодна фі-

лософська побудова не має безумовного значення, і вся філософія є процесом, що розвивається» [139]. Критикуючи традиційний виклад учень згідно хронології, без з'ясування внутрішнього зв'язку між ними та із загальним потоком філософської думки, виклад, в результаті якого історія філософії втрачає внутрішній смисл, стає суто зовнішньою зміною різних точок зору, Гіляров водночас не поділяє і Гегелевої історико-філософської концепції, злагоженість якої, за його словами, купується ціною насилля над фактами, що не бажають вкладатися до заздалегідь прилаштованого до них логічного каркасу. Історія філософії, в розумінні О. М. Гілярова, відображає одвічне людське прагнення до цілісного і злагоженого світорозуміння, а позаяк світорозуміння «складається разом і особистою творчістю, і дією навколишніх умов», то «за різних часів бувають і різні світорозуміння, залежно від стану загальної культури» [140]. Однак найважливішим уявляється те, що логічна, особистісна і культурно-історична детермінанти в концепції мислителя не протиставлені і відокремлені одна від іншої, але розглядаються в діалектичній єдності. О. М. Гіляров надзвичайно точно помічає таку специфічну рису філософії, як її амбівалентність: відображаючи об'єктивний світ, вона водночас висловлює певне ставлення до світу з боку суб'єкта; існуючи як дещо усунене від суб'єкта, вміщене у всезагальні форми, вона водночас виявляється у формі індивідуально-особистісної. Філософія завжди є дією особистого розуму або окремої особи в усій ясності індивідуальної свідомості. У розв'язанні цього питання особливо наочна близькість поглядів О. М. Гілярова і В. С. Соловйова, котрий в особистісному характері філософського світогляду вбачає його іс-

тотну специфіку і критерій відміни від інших історичних типів світогляду. Для В. С. Соловйова філософія виникає тоді, коли окремі особи припиняють жити спільним духовним життям народу, коли розумова діяльність осіб перестає цілковито визначатися народними віруваннями. «Філософія, — писав Соловйов, — виникає лише тоді, коли для окремої мислячої особи віра народу перестає бути його власною вірою, втрачає для нього значення внутрішнього підсвідомого переконання, з підвалин життя стає лише предметом мислення; філософія починається, коли мисляча особа відокремлює своє мислення від спільної віри, протиставляє його цій вірі як зовнішньому» [141]. На значенні творчої індивідуальності в історико-філософському процесі наполягає і О. М. Гіляров. «Кожен з філософських синтезів, — зазначає він, — плід особистої творчості їх авторів, що визріває на ґрунті сучасної для них культури, відповідно до їх особистих схильностей, смаків, настроїв, співчуттів і неспівчуттів» [142]. Культурно-історична детермінація розвитку філософії, за переконанням мислителя, здійснюється не безпосередньо, а через механізм особистісної детермінації. Таке розуміння проблеми уявляється правильним і надзвичайно плідним для історико-філософської науки. Дійсно, функціонуючи в системі культури, філософія не є лише вченням про мислення, але й осягненням світу через мислення, історично визначеним образом, стилем мислення, говорячи словами Гегеля, «епохою, схопленою думкою». Однак мислення як природно-історичний процес відбувається лише в людській голові, і в цьому сенсі самий акт мислення індивідуальний. Феномен культури, філософія завжди є і особистісним феноменом. Відчуваючи вплив середовища і часу, особа ніколи не є «відбитком» со-

ціуму, його повторенням на рівні мікрокосмосу. Її духовний світ — активний і самодостатній, і філософська ідея є результатом її внутрішньої активності, синтезу знань про світ і моральнісного його переживання.

У своєму прагненні вивчити особистісний аспект філософського знання О. М. Гіляров виходить з переконання, що універсальною проблемою філософії є людина та її ставлення до світу: «Всі наші думки, погляди, переконання, вірування, настанови, теорії, тощо — людські і мають сенс і значення лише для людини і через відношення до неї» [143], — підкреслює він. А людина, в розумінні мислителя, є, як ми бачили, цілісною, природною і соціальною водночас істотою, тому для дослідження явищ духовного життя однаково необхідне знання і природних, і соціальних закономірностей людського буття. «Без знайомства з усіма... подробицями нашої природи, — зазначає він, — не можна чітко зрозуміти такі наші складні діяльності, як філософська. Туман у визначенні сутності і значення філософії йде переважно від невиразного погляду на нашу істоту» [144]. Тим не менш, «громадський соціальний устрій закладений у самій нашій істоті. Для розуміння нашого життя недосить вивчення лише людських індивідів, необхідно брати людину, як члена суспільства, в його суспільному середовищі» [145]. У цьому, підкреслює мислитель, полягає діалектичний взаємозв'язок індивідуального і суспільного, природного і соціального в людині.

Як вже зазначалося, інтерес саме до природних аспектів людського буття, особливо до його психофізичних характеристик, був властивий О. М. Гілярову впродовж усього творчого життя, але в останні роки він істотно зростає. До певної міри це є даниною часу — адже у двадцяті роки, під впли-

вом активного розвитку біології, психології, фізіології вищої нервової діяльності помітно зростає інтерес науковців до дослідження ролі біологічного чинника в історії людства. Серед вітчизняних суспільствознавців навіть виявилася тенденція до пояснення суспільних явищ і процесів через закономірності біологічного порядку (М. Гредескул, Е. Єнчмен, Рейснер, інші). Вульгаризаторські викривлення взаємозв'язку біологічного і соціального, до речі, породили пізніше тривалу недовіру з боку філософів до біологічних факторів людського буття, недооцінку значення психічних і фізіологічних особливостей особи, недостатню увагу до проблеми людської особистості,— словом, призвели до іншої крайності, до втрати філософією живого, конкретного зв'язку з людськими реаліями. В історико-філософській науці ця крайність виявилася у знеособленні історико-філософського процесу, в ігноруванні факту, що філософський розвиток завжди є результатом творчості суверенної особи, у схематичному підході до вивчення філософських теорій.

Тим не менш, сучасна біологічна наука має експериментальні дані, які свідчать про те, що зв'язок соціально-вихованого з генетично закладеним зовсім не такий елементарний, як це уявлялося ще недавно. Нові здобутки генетики, етології, психофізіології підтверджують, що не можна і у філософії залишатися на попередньому рівні і жаяхатися будь-якого зіставлення людської поведінки з тваринними інстинктами, тавруючи його грізним словом «біологізм».

В світлі такого, варто звернути увагу на зваженість і толерантність позиції О. М. Гілярова у розгляді проблеми взаємозв'язку біологічного і соціального в людині. Підкреслюючи значення біоло-

гічних чинників людського життя, він розглядає їх у єдності з їх історичним існуванням. Для нього людина є в першу чергу тілесною, природною істотою, але сама природа людини є продуктом історії, а біологічні і психічні особливості індивіда розгортаються лише за певних суспільних умов. Таке розуміння дозволяє мислителю уникнути як біологізаторства і психологізації суспільних явищ, так і зведення усієї різноманітності детермінант людського буття до соціальної.

В історико-філософській творчості О. М. Гілярова ідея біологічної і психічної детермінованості духовного життя виявляється у дослідженні філософії як особистісного феномена, як творчої діяльності, в якій відбувається самореалізація філософуючого суб'єкта, і результати якої завжди відбивають своєрідність даної особи, особливості людської долі, психічної організації, характеру, темпераменту, тощо, прихованих за теоріями та ідеями.

Дослідження філософії як особистісного знання потребує, у розумінні мислителя, звернення до внутрішнього світу особи, до аналізу індивідуальної свідомості. Філософія, з цієї точки зору, постає реалізацією однієї з «вищих» людських потреб — потреби у творчості («потягу» до творчості, в термінології О. М. Гілярова) [146]. Ця потреба самореалізації виникає в процесі формування ціннісного ставлення суб'єкта до самого себе і світу, як усвідомлення неспівпадань суцього, у собі і ззовні, і належного, заданого у собі і ззовні. Філософія, таким чином, є творчою діяльністю [147], а якщо так, розмірковує О. М. Гіляров, необхідно з'ясувати, у чому ж полягає специфіка філософської творчості.

Насамперед, підкреслює мислитель, філософсь-

ка творчість «не є загальнолюдською потребою» [148] — вона складає життєву потребу «лише для дуже небагатьох» [149], тільки для тих, хто стоїть на верхівці культурної піраміди. «Яскравих прикладів історія, — зазначає філософ, — знає лише три: Сократ, Бруно, Спіноза» [150], чие життя є, по суті, першим соціально значущим втіленням їх ідей, їх практичною реалізацією.

Як потреба у філософській творчості притаманна лише небагатьом, так само й здатність до філософії «повинна бути визнана особливим даром природи, на зразок того, як існує природна здатність до практичної, художньої і наукової діяльності, з тією, однак різницею, що в усіх інших діяльностях може бути великий і малий талант, у філософії ж малий талант є дурницею, позаяк обговорення найскладніших і найважливіших питань, які тільки існують, і створення найважчих побудов, які тільки можливі, очевидно, під силу лише великій обдарованості. «...Побудова філософських систем і обговорення філософських питань — справа дужого і своєрідного розуму, володарем якого кожен може вважати себе, але далеко не кожен може робити таке справедливо. Для так званих фахівців і любителів філософії залишається вивчення історії філософії і розробка, на досвідному підґрунті, наук про дух — психології, логіки, етики, естетики» [151].

Як творча діяльність, що спрямовується на вгамування певної потреби, філософія є цілеспрямованою, отже, свідомою діяльністю [152]. Однак творчий процес, слушно зауважує О. М. Гіляров, не може бути зрозумілим у межах однієї лише свідомості, оскільки психічне життя індивіда є цілістю, єдністю свідомих і несвідомих психічних явищ. Уся «свідома творча праця зростає з одного спіль-

ного підсвідомого зерна — психічного автоматизму. Під цим автоматизмом маються на увазі процеси, утворення і прояви тих й інших, що відбуваються в нашому дусі без участі нашої свідомості» [153], серед яких особливо важливі емоції, фантазії, уявлення, уособлення.

«Фундамент нашої розумової діяльності — уявлення» [154]. До такого висновку, зазначає мислитель, схилялися вже Юм і Кант. Під міркуваннями, індукцією, дедукцією, доказами та іншими засобами логіки лежить щось, що оживляє їх, те, чого не можна навчитись, що виникає спонтанно без видимих причин — побудовне уявлення. Як самочинне відтворення образів, воно діє приховано, несвідомо, маючи іноді характер своєрідних осяянь, натхнень. Уявлення знаходить своє втілення не лише в художній, але і у науковій, і у філософській творчості. На відміну від художнього, філософське уявлення, підкреслює О. М. Гіляров, більш-менш вільне від чуттєвого змісту. Це не просто неясне, зачаткове уявлення, але уявлення в більш розвиненій формі, що містить у собі і деякі розсудкові елементи. Однак іноді філософське уявлення наближається до художнього, наприклад, у Платона, Шеллінга, Плотіна, Гегеля, Шопенгауера, Гартмана, Лотце, Фехнера, Ніцше [155]. Підкреслюючи значення уявлення у філософській творчості, О. М. Гіляров приймає думку Платона, що кожний з філософів розповідає казку, бо «якщо у фундаменті нашої розумової діяльності лежить уявлення, то в те, що нею будується, не може не втручатися вигадане, казкове» [156]. В цьому сенсі «історія оригінальних філософських побудов є історією філософських казок» [157].

Питання про несвідоме, про форми роботи мозку, пов'язані з неусвідомленою психічною діяльніс-

тю, в останні десятиріччя постає посеред центральних у психології. Наукою доведено, що несвідоме не перестає бути обов'язковим компонентом психологічної структури ставлення людини до зовнішньої діяльності, якої б форми це ставлення не набувало.

Як відомо, інтерес до проблеми несвідомого існує ще з XVIII століття. В середині минулого століття вона вже міцно увійшла до психології. Однак навіть ті дослідники, котрі усвідомлювали значення несвідомих психічних процесів, продовжували розглядати їх як периферію свідомості, тобто не виходячи за її межі. Систематичне вивчення проблеми несвідомого було розпочато у психоаналізі, що здійснив спробу відшукати особливу форму модифікації людської психіки за межами свідомості і зробити її предметом ретельного спостереження. Завдяки цьому предметом психології стала психіка в усіх можливих формах, як у свідомій, так і в несвідомій.

Сучасник З. Фрейда, О. М. Гіляров був одним з перших вітчизняних філософів, котрі спробували осмислити проблему несвідомого, з'ясувати значення неусвідомлюваних психічних явищ у процесі філософської творчості. На відміну від психоаналітичного підходу до вирішення проблеми що полягав у розмежуванні, поляризації психічних явищ на дві окремі малозалежні сфери. О. М. Гіляров підкреслює живий динамічний зв'язок між обома сферами психіки, зазначає складний діалектичний характер їх взаємодії, який передбачає не лише взаємне гальмування, але й співпрацю за певних умов. Стосунки між свідомістю і несвідомими формами психіки, наполягає мислитель, не статичні, а гнучкі і мінливі. Те, що в певний момент виступає у формі свідомості, може виявитися згодом у несві-

домій формі, і навпаки: «Усякий психофізичний потік може бути носієм як свідомого, так і підсвідомого життя, свідоме може переходити у несвідоме, несвідоме — у свідоме» [158]. Свідомість і несвідоме, у розумінні О. М. Гілярова, не є антагоністами, якими уявляє їх З. Фрейд. Несвідоме, що містить у собі різні форми невербалізованого відображення (інтуїція, уявлення, переживання, потяг, тощо), розглядається мислителем не як щось, що конфліктує зі свідомістю, але як таке, що взаємодіє з нею, і саме цією взаємодією, а не конфронтацією, на його думку, визначається успішне пристосування людини до зовнішнього світу. Важливо підкреслити, що свої висновки О. М. Гіляров робить, опираючись на експериментальне дослідження несвідомих психічних явищ, взаємозв'язку свідомості і несвідомого у гіпнотичних станах [159], знову таки виступаючи одним з перших у вітчизняній практиці. Ефективність і правомірність такого шляху вивчення несвідомого доведена сучасною наукою, для якої є безсумнівним, що саме за допомогою гіпнозу можна моделювати і вивчати особливості несвідомих психічних проявів.

Досліджуючи духовний світ особи, О. М. Гіляров звертає увагу на значення емоційно-вольової сфери психіки: «Всупереч розповсюдженому погляду на розум, як на керівника життя, — пише він, — воно підпорядковується емоціям, тому, що нас тішить і засмучує, що ми любимо або ненавидимо, що нас збуджує і тримає у напруженні. Розум, сильний у теоретичній галузі, стає рушієм життя лише тоді, коли зігрітий почуттям. Тільки напоєна пристрастю думка перемагає людей» [160]. Гармонія розуму, почуттів і волі, зазначає мислитель, є тим одвічним філософським ідеалом, досягнення якого споконвіку прагне філософія. «Якщо брати

філософські вчення окремо,— зауважує він,— то вони коливаються між наближенням до ідеалу і відхиленням від нього то у бік вимог розуму, то у бік вимог почуття, і зрештою, повним викривленням ідеалу» [161].

Виходячи з критерію гармонії, розуму, почуття і волі, О. М. Гіляров класифікує філософські вчення за чотирма розрядами. До першого належать ті, які задовільняють вимоги і розуму, і почуття. Вони входять до життя суспільства великим культурним фактором і визначають моральнісне світорозуміння народів. Видатними зразками таких вчень, на думку філософа, є вчення Платона і Канта.

До другого розряду належать вчення, в яких розум настільки панує над почуттям, що відносить їх рівною мірою як до наукових, так і до філософських (вчення Арістотеля, Коперника, Галілея, Кеплера, Н'ютона, інших). Ці вчення також мають велике значення, позаяк визначають наукове світорозуміння суспільства.

Третій розряд складають вчення, які хоча й прагнуть притримуватися принципів розуму, але насправді підкоряють розум почуттю і тяжіють тому до релігійних (наприклад, вчення Ж.-Ж. Руссо і Л. М. Толстого). Їх значення полягає у тому, що вони висловлюють і визначають умонастрій свого часу.

Зрештою, четвертий розряд містить побудови, що «не задовільняють ані вимогливого розуму, ані вибагливого почуття. Прикладів тут... скільки завгодно у філософії всіх часів і народів» [162]. Значення подібні вчення практично не мають.

Дослідження ролі емоційної сфери у процесі пізнання є, на нашу думку, нагальним і перспектив-

ним для сучасної науки, що усвідомила необхідність перегляду ідеалу байдужої істини. Пізнавальний акт, що здійснюється завжди в особистісній формі, не може бути зрозумілим лише у межах логіки. Суб'єкт, котрий пізнає,— не якась абстракція, але особа, що має свій, унікальний духовний світ, світ не лише думок, але й почуттів. Як і всі люди, він шукає, кохає, страждає, відчуває радість і біль. «Пристрасність у науці,— зазначає, наприклад, М. Полані,— це не просто суб'єктивно-психологічний побічний ефект, але логічно невід'ємний елемент науки» [163]. Особливо значною є роль емоційно-вольових моментів пізнавальної діяльності у філософії, оскільки як світогляд, засіб духовно-практичного освоєння світу, вона не вичерпується лише знаннями про світ, але передбачає все багатство людських почуттів, без яких неможливо перетворення знань на переконання. Знання стає світоглядним лише тоді, коли переломлюється через призму життєвих вартостей, настанов, мотивів людської діяльності. Лише тоді воно перетворюється на внутрішні переконання людини, що визначають її життя і діяльність.

Таким чином, історія філософії уявляється О. М. Гілярову не у вигляді застиглих постулатів, набору теоретичних положень, але як творчий процес, безперервний рух до філософського ідеалу, рух, в якому беруть участь не безликі ідеї, а їх творці, в якому кожна творча доля, неповторна та індивідуальна, несе на собі відбиток не лише часу, але й унікального внутрішнього світу особи. Безсумнівно заслуговують уваги кроки, зроблені мислителем на шляху вивчення механізму філософської творчості,— у дослідженні свідомого і несвідомого, ролі побудовної уяви, емоційно-вольових компонентів у створенні філософських вчень,

адже дослідження людської психології є необхідним моментом у вивченні історії пізнання взагалі.

Аналіз історико-філософського процесу через призму реального суб'єкта філософської творчості, дослідження особистісного фактора як фокусу всієї системи детермінант філософського розвитку видається нам найбільш перспективним у реалізації культурологічного підходу до історії філософії, поза яким неможливо з'ясувати процес реального функціонування власне філософії. Ідеї О. М. Гілярова цікаві ще й тому, що особистісне тлумачиться мислителем не як суб'єктивне, відірване від зовнішніх реалій. Особистісне знання, яким є філософія як активне осягнення світу, являє собою своєрідний сплав внутрішнього, індивідуального і того, що існує об'єктивно, незалежно від нього. Такий підхід, на нашу думку, дозволяє, відроджуючи в історико-філософському процесі особистість, її самоцінність і унікальність, уникнути суб'єктивістських абсолютизацій і вузькопсихологічних трактувань.

Отже, вчить О. М. Гіляров, кожна філософська побудова відзначається своєрідністю творчої особистості її творця. Але особа «в усіх своїх суб'єктивних переживаннях стоїть під впливом середовища і часу» [164]. Тому кожне філософське вчення може бути зрозумілим цілковито, лише виходячи з їх обставин. «Платонове вчення,— зазначає він,— могло виникнути лише в Греції IV ст. Стоїцизм, епікурійство, стародавній скептицизм зрозумілі тільки з позицій їх епохи. Філософія Канта — показник ідей доби Просвітництва. Ренан — син XIX століття» [165]. В особі філософа, як у фокусі, знаходять своє відображення соціальні, економічні, моральні, політичні та інші реалії його епохи; переломлюючись через призму творчої індивідуальності

ті мислителя, вони визначають його світорозуміння. В цьому сенсі філософія «породжується всім багатством суспільного і духовного життя, це багатство у собі відображає, собою примножує і суспільному життю служить» [166]. Тому кожне філософське вчення може бути зрозумілим лише у конкретно-історичному контексті, з урахуванням усіх різноманітних зв'язків, в яких перебуває філософія кожної доби, позаяк «між усіма сторонами духовного життя існує тісний зв'язок; кожний духовний стан є складним явищем, але у своїй складності єдиним і нероздільним» [167]. «Вирвати ...історію філософії із зв'язку з іншими течіями суспільного і духовного життя, бачити в ній самодостатнє ціле, лише побіжно дотичне до них, значить розуміти її не лише однобічно і вузько, але й зовсім неправильно» [168],— підкреслює О. М. Гіляров. Виходячи з цього переконання, він намагається розглядати філософію в єдності з іншими формами суспільної свідомості, прагне показати, як у реальній історії переплітаються релігія, філософія, наука, мистецтво, моральність, політика, право, підкреслюючи, що тільки виходячи з цієї єдності можна розкрити сутність кожної з них. Єдність усіх форм духовного життя, в розумінні вченого, визначається тим, що вони є результатом «спільної творчої діяльності, що по-різному в цих різновидах розгалужується» [169]. «Якими б різними не були на вищих своїх щаблях поезія, релігія, філософія, наука, — зазначає мислитель, — вони з самого початку крокують спільним потоком, що тільки поступово розпадається на окремі річища, які, однак, і тепер перетинаються і збігаються. ...за такого сплетіння різновидів духовної творчості з'ясувати сутність кожного можна не інакше, як зіставляючи її з сутністю інших» [170].

Особливо тісним видається мислителю взаємозв'язок філософії і науки: «Філософія від перших своїх спалахів і донині нерозлучна або намагається бути нерозлучною з наукою, будує з того, що дає наука, об'єднуючи ці дані, при керівництві творчого задуму, у вигляді цілісного світогляду» [171]. Філософія, і наука сягають своїм корінням глибокої давнини. Обом їм передують міфотворчість, що оперує чуттєво-конкретними уявленнями за допомогою асоціативних зв'язків. У грецькій міфології все одухотворене, уособлене, олюднене і обожнене. Поштовхом до пробудження міфотворчості є подив, спантеличення, збентеження світовою загадкою. Міф становить першу спробу її розв'язання. Однак життя змушує шукати опори не стільки у вигадці, скільки в реальності. Як тільки усвідомлення розбрату між тим, що є, і тим, що здається, «починає пробиватися крізь міфологічний покров і ...гальмувати міфотворчу діяльність пізнавальною, виникає філософія» [172]. Прагнення цілком замкнути творчу діяльність у межах діяльності пізнавальної кладе початок науці. Як філософія зростає з міфології, так наука — з філософії.

Як бачимо, в працях О. М. Гілярова окреслена, хоча систематично і не розроблена, наступна схема виникнення філософії: від несвідомо-художньої переробки дійсності в міфі (через критичне подолання релігійно-міфологічного світорозуміння) до теоретичного мислення. В історико-філософській літературі таке розуміння проблеми класифікується як міфогенна концепція генези філософії. Що ж до зв'язку науки і філософії, то тут О. М. Гіляров притримується досить поширеної точки зору про значальний збіг філософії і науки. Філософія і наука, в його розумінні, спершу були одним цілим. Але поступово наука, відгалузившись від філософії, по-

текла власним річищем, залишаючись близькою до витоку і часто збігаючись з ним аж до XIX століття, коли зрештою набула визначеної самостійності у загальному потоці знання. Але й після завершення диференціації філософського і наукового знання тісний зв'язок філософії і науки зберігається. Аналізуючи його, О. М. Гіляров слушно зазначає, що філософія виконує по відношенню до науки функції методології пізнання: філософія створила «фундамент знання» [173], розробила гносеологію, логіку і методологію, поза якими «неможливий жоден досвід, що ясно усвідомлює свої шляхи і межі, а можливий лише рух навмання» [174]. Своєї черги, «філософія від науки залежить в тому, що отримує від неї зміст, а без нього вона — марнослов'я, а якщо не йде в парі з сучасними науковими досягненнями, то буває відсталою» [175].

Очевидним уявляється мислителю взаємозв'язок філософії і релігії. «Ця близькість релігії і філософії,— пише він,— так само як і близькість науки до філософії, у самому їх походженні: як наука вийшла з філософії, так філософія — з міфології та релігії» [176]. «Чим культурніша релігія, тим ближча до філософії, так що зрештою нею ускладнюється, стає богослів'ям. Індуїстська релігія, парсизм, християнство, магометанство є наочним доказом» [177].

Подібно до філософії, зазначає О. М. Гіляров, релігія торкається внутрішнього світу людини, намагається охопити дійсність як ціле, пояснити все з першоначала, висуває питання про належне. Проте філософія і релігія, різні за сутністю. Порівнюючи міфологію і релігію з витокom, що дає начало філософії, О. М. Гіляров пише: «Як потік йде від витоку, а не до нього, і чим далі, тим більше у бік від нього протилежний, так само й філософія у сво-

ему русі більше віддаляється від міфології і релігії і їй себе протиставляє, хоча через близьку спорідненість із міфологією цілком вивільнитися від неї не може» [178].

Відміну між філософією і релігійним осягненням світу мислитель вбачає перш за все у тому, що філософія шукає природне, таке що лежить у межах наших пізнавальних здатностей, першоначало сущого, тоді як релігія опирається на начало надприродне: «Незбагненність божества, повна або неповна його невимовність, є незмінною ознакою розвинутої релігійної свідомості» [179]. Філософія є виразом «розумової, теоретичної, пізнавальної, рефлексивної, свідомої діяльності; релігія — вияв діяльності підсвідомої, емоційної, почуття, Вона опирається на почуття, пізнавальна діяльність нею відсувається на другий план; філософія спирається на пізнавальну діяльність, емоційний бік для неї — другорядний» [180]. Зрештою, релігійний світогляд «охоплює широкі кола, тоді як філософія завжди існує лише порівняно для небагатьох» [181].

Творча потреба, що лежить в основі людської духовності, народжує і мистецтво в його різновидах, яке, однак, на відміну від філософії і науки, «вільне у своєму ставленні до дійсності, з якою може зовсім не рахуватися, залишаючись цілковито у межах чистої вигадки» [182]. Взаємозв'язок філософії та мистецтва, як підкреслювалося вище, зумовлюється естетичним началом, властивим філософії. Своєї черги, художні твори, «що охоплюють усе життя, зливаються з філософськими» [183]: поема Лукреція «Про природу речей», «Фауст» Гьоте, «Божественна комедія» Данте — не лише літературні, але й філософські пам'ятки. В цілому філософія має значний вплив на художній процес: го-

ловні напрями мистецтва — реалізм, натуралізм, романтизм, символізм, ін.— підказані філософською думкою» [184].

Важливий у теоретичному і методологічному відношенні висновок про те, що «внаслідок органічної єдності нашого духу всі його витвори переплітаються, так що цілковито відокремити їх і дати для кожного точне визначення не можна» [185], О. М. Гіляров робить на підставі вивчення реальних умов функціонування філософії в історії. Ця цілісність, внутрішня єдність духовної культури певної епохи не є якоюсь абстракцією, що існує у мисленні історика, котрий її вивчає: вона реальна, конкретна, наочна у діяльності її творців. І справді, історія культури зберігає імена всебічно і універсально розвинених осіб. В античності майже кожен значний мислитель був водночас і філософом, і фізиком, і астрономом, і геометром, і поетом. Видатні мислителі середньовіччя — і богослови, і містики, і філософи, і алхіміки, і навіть винахідники. Творчий універсалізм «титанів» Відродження викликає подив і захоплення всіх подальших поколінь. Те ж саме стосується і новоевропейської культури, починаючи від Галілея (природознавця, філософа, автора праць з мистецтвознавства, одного з творців італійської літературної мови), Паскаля (математика, філософа, публіциста, сатирика), Лейбніца (філософа, історика, юриста, географа, політика, дипломата, тощо) і закінчуючи багатьма іншими іменами, що ввійшли до духовної скарбниці людства. Історик філософії повинен тому досліджувати творчу спадщину того або іншого мислителя як цілісність, не обмежуватися лише її філософською стороною, не виривати її з тієї єдності, поза якою вона не може бути зрозумілою і оціненою.

Намагаючись з'ясувати, чим же визначається культурно-історична специфічність епохи, що відбита у філософських пам'ятках, О. М. Гіляров заперечує вивчення історико-філософського процесу лише з точки зору його «зовнішньої» зумовленості. Поряд із зовнішньою існує і внутрішня, логічна закономірність філософського розвитку. Для мислителя безумовна наявність генетичного зв'язку між філософськими вченнями. Історія філософії має свій внутрішній сенс і не може розглядатися як суто зовнішня зміна різноманітних поглядів та ідей, що виникають невідомо чому і навіщо. Важливу роль в історико-філософському процесі відіграє філософська традиція, наступність філософських вчень. Задуми, що виступають під іменем певної особи, завжди мають за собою довгу історію. У будь-якому філософському вченні «не важко відшукати відлуння або навіть пряме продовження минулого. В нас завжди і незмінно поряд із живою сучасною дійсністю говорять і мерці» [186]. Філософські теорії створюються в цьому смислі століттями, «розумовою діяльністю не одного, а багатьох, інколи цілих поколінь, до того ж різних народів» [187]. Так, система Платона розглядається мислителем як завершення всього попереднього філософського руху: «Історично ця система склалася з учень Сократа, Елейців, Геракліта, Піфагорійців, але Платон об'єднав усі ці вчення в органічне ціле силою свого особистого своєрідного генія. Вчення про вічні і незмінні сутності речей або ідеї Платон поклав у фундамент філософського ідеалізму, і на цьому підґрунті стоять усі метафізичні системи, починаючи від Арістотеля і до наших днів» [188].

Втім, підкреслює О. М. Гіляров, абсолютизація логічної детермінанти розвитку філософії є помил-

жою. Критикуючи гелегівську концепцію історії філософії за її «логіцизм», за зображення історії філософії як тільки історії логічного розвитку, як процесу «філіації» ідей, в «якому кожне наступне необхідно покладається попереднім згідно схеми, що встановлена з суто теоретичних міркувань самим Гегелем» [189], О. М. Гіляров висловлює переконання в тому, що правильним треба визнати той шлях, «яким історія філософії розвивається згідно певної схеми, але не нав'язаної історії, а з неї виведеної, і таким чином, щоб кожний період пояснювався без усіляких напинань з різноманітних суспільних і духовних умов йому попередніх і сучасних» [190]. Тільки виходячи з єдності логічного та історичного, розглядаючи логічний зв'язок ідей як вираз історичного розвитку філософії, можна відтворити історико-філософський процес в усій його повноті.

Таким чином, у концепції О. М. Гілярова, як бачимо, має місце спроба всебічно дослідити проблему детермінації історико-філософського процесу. Внесок науковця в її розробку полягає не лише у послідовному і змістовному аналізі особистісної, культурно-історичної і логічної детермінанти розвитку філософії, але, насамперед, у самому підході до розв'язання цієї проблеми: у прагненні вивчити історико-філософський процес в його цілісності, через призму єдності тих факторів, які його зумовлюють. Не протиставляючи й відокремлюючи, а розглядаючи їх у взаємопроникненні і органічному зв'язку, тільки і можна представити історію філософської думки — висновок, надзвичайно важливий і плідний для історико-філософської науки.

Поряд з детермінованістю розвитку філософії важливою закономірністю історико-філософського

процесу О. М. Гіляров вважає його єдність. Ідея всеєдності, якою проникнуті філософські твори мислителя, є однією з центральних і в його концепції історії філософії.

Розглядаючи розвиток філософії як цілісний процес, О. М. Гіляров торкається такого важливого питання як співвідношення національного і загальнолюдського в історії філософії.

На нашу думку, саме тут особливо яскраво виявляється гнучкість і діалектичність мислення вченого. Для нього однаково не властиві ні тенденції до абсолютизації національних особливостей філософських вчень, ані прагнення розчинити ці особливості у всесвітньому історико-філософському процесі. В історії філософії, переконаний мислитель, поряд з іншими діють і національні детермінанти, адже культурне середовище завжди несе відбиток «духовного складу» народу, що його створює, особливостей його традицій, смаків, схильностей, темпераменту, тощо. Водночас розвиток філософського знання є всесвітнім процесом, що відноситься до історії філософії окремого народу, як загальне до особливого: «В кожному геніальному творінні під особливим і національним завжди ховається загальнолюдське. ...У кожній державі поряд з елементами доцентровими, вузьконаціональними, охоронними, існують елементи відцентрові, вільнолюбиві, які відстоюють загальнолюдські ідеали. Життєдайний струмінь вноситься у суспільну свідомість цими останніми, позаяк життя не є застій, але рух, до того ж не назад, а вперед. Вони ведуть боротьбу проти всілякої національної обмеженості, але національності не заперечують... Вони знають, що як би суспільний організм не був роз'їдений протилежними думками, в хвилину небезпеки він зростається і б'ється спільним життям» [191].

Збагачуючи загальнолюдську культуру своєю індивідуальністю і неповторністю, кожна національна культура, своєї черги, почерпує із спільної скарбниці людського духу — такою є діалектика національного і всесвітнього в усі часи. Фундамент їх єдності — одвічні людські прагнення, що об'єднують усі народи, до морального світоврядування, до здійснення ідеалу істини, добра і краси. «Хіба благо, істина, краса — єдині у своєму першоджерелі і роздрібнені лише у проявах життя, науки, мистецтва — не є спільним надбанням усіх, подібно до того, як однаково для всіх посилає живодайне проміння своє сонце, — вигукує О. М. Гіляров, — і хіба взаємопіднесення народів в усіх сферах духу і життя не необхідна умова культурного розвитку» [192]. Не конфронтація і розбрат, а єдність і взаємозбагачення національних культур — таким бачить мислитель шлях до здійснення людських ідеалів. Ці роздуми О. М. Гілярова, на нашу думку, своїм значенням виходять далеко за межі історико-філософської науки. Біль і тривога за долю людства, заклик до єднання, миролюбності і толерантності, передчуття сьогоденної реальності, коли від усвідомлення цілісності і взаємопов'язаності світу залежить не лише прогрес, але й саме життя, — все це робить мислителя нашим сучасником і ще раз підтверджує високі гуманістичні традиції культури, що зростила його.

Важливою закономірністю історико-філософського процесу О. М. Гіляров вважав дивергентність розвитку філософії.

Історико-філософський процес водночас єдиний і суперечливий. У внутрішній суперечності самого філософського знання і в його суперечності до запитів часу О. М. Гіляров вбачає причину зміни філософських періодів. Кожна філософська система

«сповнена суперечностей, кожна прагне відшукати вихід з них, викликаючи до життя інші, більш досконалі, які, однак, також суперечливі і змушують шукати ще більшої досконалості. «Для правильної оцінки філософських протиріч,— підкреслює вчений,— необхідно пам'ятати, що від них не вільна жодна філософська побудова, що чим геніальніше ширяння думки, або інакше, чим тривожніше вона шукає нових шляхів, і чим більше серед пошуків вона захоплює точок зору, тим рясніше і виразніше суперечності, і що у визначних мислителів (наприклад, Платона, Декарта, Канта) вони мають не одне лише негативне, але, головним чином, позитивне значення, накреслюючи різні напрями і збуджуючи думку до плідної творчої роботи» [193].

Дивергентність історико-філософського процесу полягає у тому, що він відбувається у формі протилежних напрямів.

У дореволюційний період творчості О. М. Гіляров виділяє чотири головні філософські напрями, залежно від того, яка з характеристик людської істоти — тілесність, духовність або життя (єдність духу і тіла) — розглядається як першоначало: «Ми можемо намагатися осягти дійсність або з тілесного начала, або з начала духовного, або з того й іншого в їх відокремленості, або з обох, узятих в єдності,— пише він.— Перша точка зору називається матеріалізмом, друга спірітуалізмом, третя — дуалізмом, четверта — монізмом. Ніяких інших основних філософських напрямів нема і бути не може» [194].

В працях 20—30-х років О. М. Гіляров, дещо переглядаючи свої погляди в дусі офіційної ідеології, виділяє вже тільки два головних філософських напрями — матеріалізм та ідеалізм [195]. Теоретич-

ним фундаментом поляризації філософії на матеріалістичний та ідеалістичний напрями виступає, на його думку, «те або інше, приховане або очевидне, ставлення до питання про зовнішню і внутрішню дійсність, матерію і дух, до одушевленості, її природи і межі» [196]. У низці поглядів на природу і межі одушевленості, що виникли на ґрунті європейської культури, мислитель виділяє шість періодів, які «не співпадають, однак, з періодами загальної історії філософії»:

1) До кінця першого тридцятиріччя VI ст. н. е. Панування грецької міфології і філософії.

2) Від кінця першого тридцятиріччя VI ст. до кінця XV ст. Витіснення грецької міфології християнським богослів'ям.

3) Від початку XV ст. до середини XVII ст. Повернення до давнини.

4) Від початку XVII ст. до початку XIX ст. Розробка сучасного наукового світорозуміння.

5) Від початку до середини XIX ст. Поворот до метафізики духу.

6) Від середини минулого століття до наших днів. Торжество сучасного наукового знання» [197].

В усі ці періоди, зазначає О. М. Гіляров, думка «хитається між різними течіями, кожний напрям приховує у собі своє обмеження і заперечення, немає нічого ні цілковито нового, ні такого, що цілковито віджило, нічого цілковито закінченого і встановленого» [198].

Від теорії історії філософії перейдемо до її методології, спробуємо з'ясувати ті принципи і методи, якими повинно, в розумінні мислителя, керуватися історико-філософське дослідження.

Як вже зазначалося, теорія і методологія розглядаються О. М. Гіляровим як нерозривні компоненти історико-філософського знання, а прин-

ципи і методи історико-філософського дослідження — як реалізація загальних закономірностей філософського розвитку, виявлених теорією, як певний орієнтир, настанова для історика філософії.

Фундаментальним принципом історико-філософського дослідження О. М. Гіляров вважає принцип історизму.

Вже у першій значній праці — магістерській дисертації «Грецькі софісти, їхній світогляд і діяльність у зв'язку з загальною політичною і культурною історією Греції» (1888) — він доводить існування органічного зв'язку теорій та ідей з історичною епохою, що викликала їх до життя: «З презирством подивляється на... мій суто історичний метод дослідження ті з філософів, котрі звикли вважати вірогідними лише аргументи абстрактної думки і не надавати значення свідченню досвіду — особливо «низького». Але на мій погляд, — підкреслює філософ, — має вартість лише та філософія, яка пояснює життя, і до того ж не довільно, а на підставі того, що дається самим життям» [199]. З метою вивчення, яким чином софістичне вчення «складалося в Греції історично» [200], О. М. Гіляров зображує глибокий розлад, що царював в усіх сферах афінського життя — економічного, морального, інтелектуального, і, всупереч традиційному погляду, доводить, що софісти були не винуватцями, а лише виразниками цього розладу, і що всі особливості їх філософських поглядів є відображенням соціальних умов сучасної їм афінської демократії. Значення софістів, підкреслює мислитель, «виключно в тому, що вони піднесли до рівня теорії те, чим керувалося практичне життя, і пристосували цю теорію до справи виховання» [201].

В іншій праці, «Філософія в її сутності, зна-

ценні та історії», О. М. Гіляров, відстоюючи принцип історизму, пише: «Життя є потік, в якому всіляке дане різноманітно обумовлене теперішнім і зростає з минулого. Тому повне пояснення взятого з життя можливе лише з сучасно взятих умов та з усього його минулого, тобто з його історії. Не треба звертатися до історії, щоб зрозуміти теорему, що сума кутів трикутника дорівнює двом прямим [кутам], ...але складні художні, релігійні і філософські твори можуть бути зрозумілими лише з їх історії» [202].

Важливо зазначити, що історизм, у розумінні О. М. Гілярова, не тотожний об'єктивізму, який зводить історію до хронологічної послідовності подій і бачить своє завдання лише у зображенні цих подій. Критикуючи з цієї точки зору Е. Целлера, відомого німецького історика філософії, О. М. Гіляров помічає: «Целлер намагається притримуватися суто об'єктивної методи, будувати висновки при можливості тільки на безперечних даних, ...тримається букви, зважає кожне слово. Такий об'єктивізм, безперечно, неоціненний для історика. Але з іншого боку не можна сумніватися і в тому, що для повного проникнення у філософські побудови одного об'єктивізму не завжди вистачає, позаяк на філософії більш ніж на чомусь іншому справджується відоме «дух животворить, а буква вбиває» [203]. Описовим підходом до історії філософії нівелюється її активнотворчий, діяльний характер. Вадою об'єктивної історіографії було саме те, що вона розглядала історичні відносини відірваними від діяльності. Ідеї органічно пов'язані з історичною епохою, і їх значення, підкреслює мислитель, саме і визначається «тим, як вони відображають довколишнє середовище і його змінюють» [204]. Історичний аналіз, таким

чином, є необхідною умовою історико-філософського дослідження. Однак минуле необхідно пов'язане з сьогоденням. Справді глибока філософська ідея переживає свою епоху, виходячи за свою значущість далеко за її межі, існує у сьогоденні у перетвореному, трансформованому цим сьогоденням вигляді. В цьому сенсі сучасний погляд на історію завжди передбачає, кажучи словами О. М. Гілярова, «ту або іншу в ній побудову, висвітлення і витлумачення фактів» [205], потребує не лише аналізу, але й синтезу. Відбувається не реконструкція, а актуалізація ідейного надбання минулого, що отримує нові грані, відтінки, смисли. Це стає можливим завдяки поліфонічності, смислової множинності філософського тексту, яка дозволяє досліднику не просто відтворювати авторський смисл, але реалізувати в процесі творчого читання його потенційні смисли. Те, що залишалося колись непоміченим, неувібраним, нереалізованим, у сьогоденні стає значущим і цінним. Підкреслюючи цю важливу особливість історико-філософського дослідження О. М. Гіляров зовсім не схильний до гегелівського ототожнення минулого і теперішнього як «покладеного» минулого. Минуле, за його переконанням, не є односпрямованим рухом до теперішнього, як до мети, воно самоцінне. Те ж і у філософії: «Жодна філософська побудова не має безумовного значення, і вся філософія є процесом, що розвивається і відображає сучасну для неї культуру. Шляхом до проникнення у сутність філософії є вивчення її історії в різні часи і у різних народів» [206]. Минуле, таким чином, не «знімається» сучасним, не є його простою передумовою, а входить до сьогодення, як необхідна складова, історія постає, таким чином, як живий діалог з теперішнім і майбутнім.

Підкреслюючи значення історико-філософського синтезу, «побудови, освітлення і тлумачення» фактів, О. М. Гіляров водночас рішуче заперечує суб'єктивізм в дослідженні історії філософії, «коли факти викладаються згідно упередженого, не виведеного з їх вивчення погляду і за такою ж схемою» [207]. Таким зразком спекулятивного викладу філософських вчень він вважає книгу Ф. Лассаля «Філософія Геракліта Темного з Ефесу», в якій філософія великого грека набуває у зображенні німецького гегельянця духу і букви гегелівського вчення. Високо шануючи В. Віндельбанда, О. М. Гіляров, однак, критикує його праці, в яких «майже з кожної сторінки віє реформаторським духом, готовим при кожній нагоді розірвати з усталеними поглядами заради того чи іншого погляду автора» [208]. Суб'єктивізм, як і об'єктивізм, повинен звільнити місце справжньому історизму, «коли погляд на факти і схема їх викладу виводяться з вивчення фактів» [209],— таке переконання мислителя.

Що стосується методів пізнання, у тому числі й історико-філософського, то універсальним і всезагальним О. М. Гіляров вважає діалектику. Цим методом науковець керується в усіх своїх філософських дослідженнях. У передмові до праці «Філософія в її сутності, значенні та історії», що завершує дореволюційний період творчості, він стверджує: «Головні положення досліджені з усіх боків багаторічним обмірковуванням за діалектичною метою, що ретельно відшукує для кожної думки всілякі протипоказання» [210]. Конкретизуючи сутність діалектичного методу, О. М. Гіляров пише: «Для такої методи з боку об'єкта, тобто того, що перед розумовою діяльністю постає, нема нічого безумовного, цілковито замкнутого і визначеного, немає ні безумовного буття, ні безумовного небуття, є лише

перелив буття у небуття і небуття в буття, існування є лише бування, коливання між буттям і небуттям, протилежностями, що ним охоплюються. ...також з боку суб'єкта, тобто розумової діяльності, діалектична метода позначає відмову від усіляких безумовних тверджень і заперечень, кожного разу назавжди даних пояснень і відзначень; кожне положення приховує у собі для нього своє заперечення, заперечення — знову своє заперечення, але так, що кожним положенням і запереченням покриваються всі попередні положення і заперечення, одна думка породжує іншу, входить до загального потоку думок» [211]. Однак, слушно зауважує філософ, діалектичним методом відкидається лише безумовна сталість пояснень і визначень, але не пояснення і визначення в їх відносній усталеності. Серед протилежностей, в яких хитається життя, завжди більшою чи меншою мірою переважає одна, відносно більш усталена. Їй і відповідають відносно сталі пояснення і визначення. Вони тримаються доти, доки ми не відмовляємося від них і не замінюємо іншими. Інакше не була б можливою ніяка скільки-небудь певна думка, було б її хітання поміж протилежностей, значення слів переливалося б у протилежне, довелося би відмовитися від спілкування словами і лише рухати пальцями, як і робив це, посилаючись на всезагальну мінливість, Кратіл. Історія філософії, з точки зору діалектики, підкреслює О. М. Гіляров, це процес, що розвивається, історичний «потік» філософської думки, який, «подібно до всілякого потоку, безперервний, і подібно до всілякого історичного потоку органічно розвивається. Нове зростає зі старого, але старе продовжує існувати поряд з новим. Розвиток іде так само, як в людському житті, яким історія створюється. Нове покоління вже діє, прокладає нові шляхи, а старе

ще живе, йде почасти старими, а почасти новими шляхами» [212].

Жодна філософська побудова не може розглядатися як абсолютна істина, як щось безумовне, бо істина відносна, вона вкрита з усіх боків численними покривалами, і «скільки б ми їх не знімали, ми ніколи не стали б віч-на-віч з нагою істиною» [213]. Таким чином, значення того або іншого вчення можна оцінити, лише виходячи з його взаємного зв'язку з іншими вченнями і в контексті тих соціокультурних реалій, які викликали його до життя.

Такий підхід визначає необхідність застосування логічного, культурно-історичного і соціологічного методів історико-філософського дослідження. Логічний метод потребує, аналізуючи філософське вчення, вивчити «його ідейну історію, тобто з яких попередніх або сучасних ідей воно склалося» [214], з'ясувати внутрішній смисл розвитку філософських ідей. Потім необхідно простежити «культурні умови, за яких ці складові об'єдналися» [215], тобто відтворити філософське вчення в усій різноманітності культурно-історичних реалій його виникнення і функціонування (культурно-історичний метод). Соціологічний метод потребує з'ясувати «суспільне становище особи» [216], що створила вчення, тобто поставитися до неї, як до носія певних суспільних відносин.

Помимо того, підкреслюючи особистісний характер філософського значення, О. М. Гіляров відстоює необхідність розвитку філософії через призму особистості філософа, котрий є соціально-природною істотою. Такий підхід потребує конкретно-історичної індивідуалізації історико-філософського процесу, пошуку за об'єктивним розвитком філософської думки самодіяльної творчої особистості. «По-

заяк у світорозумінні відображається особистість його творця, а в особистості її суспільне становище,— зазначає мислитель,— то там, де це особисте і суспільне ясно виступає, доводиться торкатися і біографічних даних» [217] і психологічного портрету автора філософського вчення.

Все це потребує від дослідника різнобічних знань і широкого кругозору. Взагалі, переконаний О. М. Гіляров, у філософії, як і скрізь, необхідні наполеглива праця і високий професіоналізм: «...знання, навіть у малому, здобуваються лише через велике зусилля наполегливого вивчення дійсності, ...і тому, як працівник для істини, набагато вище повинен ставитися всілякий скромний трудівник науки, котрий терпляче вивчає той чи інший факт, ніж велимовний філософ, котрий зваблює себе та інших нездійсненими надіями й обіцянками у тумані бучних і незрозумілих слів» [218]. Виступаючи проти «філософського схоластизму з його поділами на школи, словесними суперечками, темними словами» [219], відкидаючи спроби вирішувати всілякі складні питання простим ширянням думки, він підкреслює, що «той, хто береться до самостійних філософських побудов, повинен бути не лише обізнаним в історії філософії, але й освіченим у широкому значенні цього слова, тобто володіти також пізнаннями в науці, літературі, мистецтві, політичній і соціальній історії в їх минулому і сучасному» [220].

Розмірковуючи про функції історико-філософської науки, О. М. Гіляров відзначає величезне значення історії філософії, без знання якої не можна збагнути сенсу і сутності самої філософії, що складає істотний чинник суспільного життя. Він радить вивчати історію філософії тим, хто бажає поширити свої знання, почерпнути багатство, оригіналь-

ність і силу людської думки, виробити у собі толерантність, вдумливе і критичне ставлення до життя. Він висловлює переконання, що «для осіб найбільш обдарованих вивчення історії філософії може бути допомогою для вироблення оригінального світорозуміння» [221].

Історія філософії розглядається О. М. Гіляровим не як структурний компонент філософського знання, а як «живе життя» самої філософії. Не випадково, виділяючи галузі філософії — онтологію, космологію, гносеологію, психологію, теологію, соціологію, етику і естетику [222], він не включає до їх переліку історії філософії, чим викликає подив і заперечення опонентів [223]. Розробляючи історію філософії як науку, з притаманним для неї методологічним і теоретичним апаратом, вчений розуміє її набагато глибше, ніж спеціальну філософську дисципліну, вбачає в ній самий спосіб існування філософії. «Історія думки, у загальному і головному, — зазначає він, — є повторенням з деякими змінами порівняно малого» [224]. В цьому сенсі історія філософії не є вступом до сучасної філософії, вона входить до неї як невід'ємна складова, живе у ній, дає відповідь на питання не лише про те, що було у минулому, але і про те, що робити у теперішньому і майбутньому. Мудрість і правота такої точки зору доведена історією.

Аналіз історико-філософської концепції О. М. Гілярова буде незавершеним, якщо не звернутися до конкретних історичних досліджень розвитку філософії, представлених у спадщині мислителя.

Історико-філософське знання, як зазначалося вище, являє собою єдність, неподільність теорії, методології та історії. Як відомо, принципи не є вихідним моментом дослідження, вони складають його заключний результат. Теоретичні і методологіч-

ні підвалини історико-філософської концепції О. М. Гілярова вибудовані ним на підставі досвіду багаторічного вивчення філософії, дослідження історичних етапів її розвитку. Починаючи свій шлях до історико-філософської науки як історик-практик, О. М. Гіляров підіймається до теоретичних узагальнень вже зрілим мислителем, погляди якого змінювалися, розвивалися, поглиблювалися з роками. Використовуючи блискуче знання історії філософії, два останні десятиріччя життя він цілком віддає справі приведення цих знань в систему, намагається досягнути історико-філософський процес як цілість, дати загальну схему філософського розвитку.

Як же у Гілярові-історик у визрівав Гіляров-теоретик? Яким конкретним змістом сповнена його схема розвитку філософії?

Звернемося до конкретних історико-філософських студій мислителя.

## § 2. Досвід конкретних студій.

Прагнучи вивчити історичний і логічний розвиток філософії в їх єдності, О. М. Гіляров представляє історико-філософський процес «образно у вигляді ріки, що тече у певному напрямі, потім повертає до свого витоку, а згодом знову, як спочатку, від нього убік. Ці три головні повороти, що відповідають давній, середньовічній і новій філософії, розпадаються на вигини, на періоди, що йдуть один за одним і почасти течуть паралельно, подібно до течій, у розділеному островами річищі ріки, що то зливаються з головним річищем, то заболочуються у глухих кутах, і розгалужуються своєю чергою на

окремі рукави — різні у кожному періоді напрями і вчення» [224]. Таким чином, історія філософії у схемі О. М. Гілярова, розпадається на три головні відділи (давня, середньовічна і нова філософія), відділи — на періоди, що охоплюють різні течії, а ці останні обіймають собою різні вчення [226].

Даючи загальну характеристику головних «відділів» історії філософії, мислитель виходить з розгляду процесу становлення філософії як подолання міфологічного світогляду і формування теоретичного осягнення світу. Зароджуючись на тлі міфології, давня філософія намагається йти незалежним від неї шляхом знання, «але після п'яти століть зусиль знемагає, усвідомлює свою неміч і робить — у середньовічній філософії — такий рішучий поворот назад до релігії, що віддає їй себе у полон на цілих чотирнадцять століть, однак лише для того, щоб у новій філософії — поступово звільнитися з цього полону і, досягнувши, зрештою, у другій половині ХІХ ст. повної свободи, за наших днів шукати вільної переоцінки цінностей» [227]. Таким чином, резюмує О. М. Гіляров, «давню філософію можна розглядати як низку спроб знайти для життя природну підвалину, середньовічну — як захоплення думки надприродним, як її релігійний полон, нову — як звільнення з цього полону» [228].

Розглядаючи філософію в єдності з іншими формами суспільної свідомості, мислитель виділяє ті з них, які визначають духовну своєрідність певної історичної доби і тим самим накладають особливий відбиток на розвиток філософської думки, створюють історичну своєрідність кожного з її етапів. Так, антична філософія не може розглядатися поза її зв'язків з мистецтвом, позаяк «у давній філософії, найбільш близькій до міфотворчого першоджерела, переважає мимовільне тяжіння до міфотворчое-

ті і самодостатнього художнього споглядання» [229]. Середньовічна філософія тісно пов'язана з релігією, нова — з наукою. Таким чином, історія філософії переплітається з історією мистецтва, історією релігії, історією науки, і її дослідження потребує тому вивчення не лише власне філософської, але й духовної культури в цілому.

Досліджуючи головні етапи розвитку філософії, О. М. Гіляров запропонує власну, оригінальну періодизацію історії філософії. Відповідно до найбільш важливих, з його точки зору, вигинів і поворотів «філософського потоку» він виділяє дванадцять періодів філософського розвитку.

Перший з них, названий філософом «родоводом богів», триває до VI ст. до н. е. і «належить скоріше міфологічній, ніж філософській творчості» [230]. Його характеризує процес розкладу міфології і переходу до інших форм суспільної свідомості. Це період пробудження, зародження філософської думки на тлі переосмислення і систематизації міфу в епосі і теогоніях, що намагаються пояснити походження світу і людини через «олюднення богів». «Несвідома творчість припинилася і поступила місцем ясно усвідомленому бажанню розібратися у нечисленному сонмі божественних істот, створених міфотворчістю,— пише О. М. Гіляров, характеризуючи сутність теогоній,— філософське прагнення виявилось у спробах створити родовід богів від небагатьох першоначал і внести цим родоводом гармонію і порядок у неосяжний сонм божественних істот» [231]. Серед найдавніших теогоній О. М. Гіляров особливо відзначає значення орфічної теогонії, крізь міфологічні лики якої проглядає «вчення про всесвіт як єдине ціле, прагнення знайти фундамент для пояснення подвійної природи людини, складеної з душі і тіла, для розв'язання

питання про життя і смерть і для правил життя» [232].

Поступове витіснення, а потім і повна заміна божественної природи світобудови природною складає зміст наступного, космоцентричного періоду історії філософії — або періоду «споглядання космосу» [233], представленого стародавніми філософськими і релігійно-філософськими космогоніями від Фалеса і Піфагора до Емпедокла, Анаксагора і Демокріта. Цей процес розумової переорієнтації О. М. Гіляров пов'язує з піднесенням, окресленим у VI столітті в різних галузях грецького життя, і викликаним «складними чинниками — економічними, суспільними, політичними, розквітом колонізацій, зіткненням з іноземними народами, жвавою торгівлею, загостреною боротьбою партій і станів» [23], розповсюдженням писемності, математичних і астрономічних знань, що черпалися, переважно, на Сході. Все це призводило до того, що думка все більше звільнялася з-під влади міфології і зосереджувалася на природному, даючи початок філософії і науці.

Вказуючи на спільність, лад, законність, що панують у світі, стародавні мислителі, зазначає О. М. Гіляров, не були одностайними щодо пошуків його першооснови: одні пояснювали світ як щось хистке і рухоме, інші бачили його вічним і незмінним, треті уявляли світову речовину розумною, абстрактною, четверті навчали, що світ є зчепленням атомів. Щоб вийти з цих суперечностей, думка повинна була зосередитися сама на собі, з'ясувати свої пізнавальні можливості, дослідити внутрішній світ людини, що стало у подальшому причиною переорієнтації філософії з макрокосму на мікрокосм.

Космоцентричний період історії філософії роз-

глядається О. М. Гіляровим як важливий етап становлення філософії: яким би міцним не був у стародавньої філософської думки ухил до міфології і художності — космос «постає перед нею як художнє творіння і так у ній і відображається» [233], — «він був несвідомий, а свідомо вона спрямовувалася запитами теоретичними — прагненням до знання» [236].

Багато філософських ідей, що висунуті в цей період, підкреслює О. М. Гіляров, справили значний вплив на подальший розвиток філософії. Серед «споглядачів світового ладу» філософ особливо відзначає Геракліта, слушно зауважуючи, що опріч Платона, «ніхто не мав такого впливу на давню науку, як Геракліт. І сучасне природознавство посідає гераклітову точку зору і визнає, що «все тече». Вчення Геракліта було фундаментом, на якому побудували свої вчення Платон, а у новітній філософії Лейбніц, Шеллінг, Гегель» [237]. Велике значення мала, на думку О. М. Гілярова, елейська філософія: Ксенофан розглядається ним як «родоначальник пантеїзму, тобто вчення, згідно якого бог і звіт зливаються» [238], а без парменідівського вчення про суще «не було б і вчення Демокріта про атоми, не було б учення Платона про ідеї» [239].

Третій період — «зосередженості на людському» (від середини V ст. до 40-х років III ст. до н. е.) — представлений софістами, Сократом і сократичними школами. Вичерпавши сили на споглядання світового ладу, філософська творчість звертається до споглядання справ людських, людського життя, громадського і особистого, кидає небесне заради земного. Цей зворот був підготований, по-перше, суперечливістю філософських ідей попереднього періоду, а по-друге, розквітом, а потім розвалом суспільного життя. «Суперечливі погляди висунули

питання про правочинність думки братися за пізнання божественного, не випробувавши попередньо сил на більш доступному людському, і необхідність для розв'язання цього питання вивчити природу знання,— пише О. М. Гіляров.— Розбрат політичного життя, зіткнення партій у громадах і поміж себе, розхитаність і крах моральнісних засад, що супроводжували цей розбрат і боротьбу, відволікали думку від далекого і мало бентежного для близького і сильно захоплюючого» [240].

Загальну спрямованість цього періоду філософського розвитку О. М. Гіляров оцінює як визвольну і просвітницьку, подібно до філософії XVIII століття [241]. Однак, незважаючи на цю спільність, філософські вчення даного періоду так само мало примирені поміж себе, як і вчення попереднього періоду. Софістичне вчення визнало окрему людину мірою істини: істинне те, що окремій людині в якийсь момент уявляється. «Але позаяк людині може уявлятися різне, то звідси будуть різними і твердження. Таким чином, тут руйнується пізнання і софістичне вчення само зруйнувало себе» [242]. Сократ же за міру істини визнає не окрему людину, а суб'єкта, що мислить. Істина — це спільність у речах. «Знання тому зводиться до загальних визначень» [243].

Сократ, за переконанням О. М. Гілярова, є найвизначнішим з усіх давніх мислителів. Він перший проникся справді філософським духом. Розмежувавши галузь пізнаваного від непізнаваного, він відмовився від дослідження останнього, а в першому визнавав за істину лише те, що виправдовувало себе перед суворим судом його допитливого розуму. Він виступив проти запеклої самовпевненості в уявному знанні і позначив істинні підвалини моральності. «Його зосередженість на людському, по-

шуки мети, сенсу, значення, взірця, фундаменту життя, вчення про пізнання, доблесть, найвище благо, щастя, користь, задоволення, утримання, самопізнання зумовили подальший розвиток історії філософії настільки, що став звичайним поділ її на Досократичну і Післясократичну» [244].

«Ширення до позамежного» — так характеризує О. М. Гіляров епоху Платона і Арістотеля у філософії (від початку IV ст. до 20-х років II ст. до н. е.). Платон і Арістотель повною мірою скористалися всім попереднім розвитком грецької філософії і вже тому заслуговують всебічного вивчення. Але особливо цікавими їх твори є тому, що ніхто не торкнувся стількох різноманітних і плідних філософських питань, як саме ці два мислителі.

«Платон і Арістотель, — вважає О. М. Гіляров, — однаково визначні, але значення їх не однакове. Вчення Арістотеля є лише видозміненим вченням Платона, подібно до того, як вчення Платона, своєю чергою, цілком опирається на вчення Сократа» [245]. Загальне і незмінне, якого марно шукав Сократ у потоці життя, знайшов поза цим потоком найпалкіший і найталановитіший з його прибічників — Платон. Він назвав це вічне, незмінне, нерухоме, однорідне, ціле, досконале єдино істинно суще, яке не вміщається у потік чуттєвих речей, що виникають і минають, мінливих і недосконалих, — ідеєю. «Він переніс свої ідеї у сферу позамежну не лише для землі, але й для неба, позаяк і на небі є рухи і зміни. Все це надземне, наднебесне, надсуще Платон і вклав в ширення своєї думки» [246].

Цікаво, що це «ширення до позамежного» О. М. Гіляров пов'язує не лише з логікою розвитку філософської думки, але й з особливостями людської долі самого Платона. Такий підхід, підкреслимо, характерний саме для традиції російського плато-

гнознавства кінця ХІХ — початку ХХ століття, для якої «головне, — кажучи словами В. С. Соловйова, — особа Платона» [247], вивчення тих життєвих мотивів, глибокого душевного досвіду, що складають підвалину платонівської філософії. Для О. М. Гілярова одним з таких головних мотивів є глибока особиста невдоволеність Платона тим, що його оточує. Один з найвельможніших афінських аристократів, нащадок царів, він усією своєю істотою зневажав охлократію, серед якої жив, «людців», що вирішували долі співвітчизників. Це почуття особливо загострилося після засудження Сократа. Не принесли жаданого заспокоєння подорожі до Єгипту, Кирени, Великої Греції, а перебування на Сіцилії, де за наказом тирана Діонісія його було продано в рабство, якого він ледве позбавився, остаточно зруйнувало будь-яку надію «знайти десь придатне для нього середовище, ту духовну шляхетність, якої він шукав» [248].

Вченням про вічні і незмінні сутності речей, або ідеї, Платон заклав підвалину філософського ідеалізму, на якій тримаються всі метафізичні системи, починаючи від Арістотеля. «Платон, — пише О. М. Гіляров у своїй першій філософській праці, — започаткував філософську течію, відому під іменем раціоналізму або ідеального реалізму, який відчувається з однаковою силою як у французьких мислителів з Декартом на чолі, так і в німецьких — Вольфа, Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля, Шлейєрмахера, Шопенгауера, Гартмана, інших. Не знаючи ідеології Платона, не можна з історичною виразністю збагнути ні систем Декарта, Спінози, Мальбранша і Лейбніца, ні критик Канта, ні абсолютно-го ідеалізму Фіхте і абсолютно-го панлогізму Гегеля...» [249]. Відгуки платонізму зустрічаються майже в усіх сферах духовної творчості — в релігії,

мистецтві, етиці, естетиці, тощо. У галузі релігійної свідомості, зазначає О. М. Гіляров, Платон «був попередником християнства. Якби не було платонізму, то і не було б того забарвлення, яке має християнство» [250]. Безсумнівно, що «платонізм був засвоєний давніми Отцями Церкви і відбився на утворенні філософської сторони християнської догматики» [251]. У галузі естетики саме Платон встановив погляд на красу як на божественний, вічний і недосяжний ідеал, «зображувати який в його доступній людині повноті є нескінченною метою мистецтва» [252]. В галузі етики саме Платон висунув як безумовне начало ідею блага і прагнення до її втілення проголосив незмінним обов'язком кожного. Величезним є значення Платона для науки, адже грецький філософ вчив про ідею як найвищий закон сущого, а метою науки саме і є досягнення цього закону. Отже, підсумовує О. М. Гіляров, роль платонізму в духовній культурі людства настільки істотна, що «без перебільшення ми можемо сказати,— наполяє він,— що вчення Платона є фундаментом для всього сучасного світорозуміння» [253].

Учень і послідовник Платона Арістотель розвиває і продовжує вихідні положення об'єктивного ідеалізму, але, як підкреслює О. М. Гіляров, його філософська позиція досить неоднозначна. Критикуючи платонівське вчення про ідеї як абсолютно відірвані від одиничного сутності, Арістотель намагається дати більш реалістичне витлумачення чуттєвої одиничної речі як поєднання форми і матерії, де формі належить активна, а матерії пасивна роль. Цим розмежуванням Арістотель виносить джерело руху поза матерією: до «страдницького і смертного розуму «приходить ззовні» розум безсмертний, божественний» [254].

Гостре протиставлення речовинності зовнішнього світу і духовності світу внутрішнього визначило в умовах зростаючої кризи рабовласництва головну спрямованість розвитку філософської думки в наступні три періоди — «пошуки заспокоєння» (від останнього десятиріччя IV до кінця першої чверті IV ст. до Р. Х.), «узгодження різномовного» (від середини II ст. до кінця першого двадцятиріччя I ст. до Р. Х.) і «прагнення божественного» (від початку нашого літочислення до кінця третього десятиліття VI ст.).

Скептицизм, епікуреїзм і стоїцизм, які репрезентують античну філософію періоду «пошуку заспокоєння», непримиренні в деталях, зазначає О. М. Гіляров, але єдині за метою — «знайти для життя спокійний пристанок» [255]: епікуреїзм — в усвідомленні, що всіляке існування тлінне, у собі необхідне і ні від кого не залежить, що всі зовнішні блага крихкі і ненадійні, що прихильність до них нерозумна, страждання необхідні, але внутрішнім зусиллям переборні, що смерть неминуча, але не страшна, позаяк кладе край усьому і назавжди: стоїцизм — у підкоренні всезагальному, необхідному, у пануванні розуму над усіма тривогами, радощами і скорботами життя і навіть над самим життям; скептицизм — у відсутності в усіх наших судженнях вірогідності і в утриманні від всіх рішучих тверджень і заперечень. Взагалі цей період, вважає мислитель, відзначений не лише пошуками, але й «зубожінням» творчості, викликаним стомленістю філософської думки [256].

У наступному, шостому періоді («узгодження різномовного») «думка настільки знесилюється, ...що не здатна до будь-якого заглиблення і пропонує кожному брати з філософських вчень те, що подобається» [257]. Істину шукають у злитті вчення

Платона з ученням Арістотеля, а їх обох — із стоїцизмом і піфагореїзмом (еклектизм).

«До першого століття нашого літочислення,— пише О. М. Гіляров,— усі природні шляхи виявилися пройденими, підірвана скептицизмом думка для розв'язання тривожних питань звертається по допомогу до надприродного, божественного, до одкровення з неба, знання поступово витісняється вірою, цілком виразне прагнення божественного дає філософії релігійний напрям, покладає новий, сьомий період, який завершує стародавню і починає середньовічну філософію» [258].

Релігійний туман, що охопив грецьку філософію періоду занепаду, згустився ще більше, коли надійшли його нові клуби зі Сходу, і грецька міфологія злилася з християнством, яке зрештою відтіснило всі інші релігійні вчення. Саме в цей період було створено церковне вчення про безсмертя. Особливо завдячує віра у безсмертя найвизначнішому з ранніх християнських мислителів Августину.

Середньовічна філософія, в концепції О. М. Гілярова, відповідає восьмому періоду історії філософії — періоду «поневолення боговладництвом» (від кінця першого тридцятиріччя IV століття до кінця XV століття) [259] — спочатку християнським, а згодом, з VII ст., поряд з ним магометанським. До цього періоду належать схоластика і містика до зіткнення християнського світу з ісламом, філософія ісламу, яку звичайно називають арабською, єврейська філософія, розквіт схоластики, викликаний знайомством з філософією магометан і євреїв, а через них — з філософією Арістотеля, містика на спаді середньовіччя і, зрештою, відмежування філософії від богослів'я внаслідок проголошеної церквою неспроможності розуму до досягнення заповідних християнських таємниць.

Середньовічна філософія, зазначає О. М. Гіляров, «до XII ст. трималася Платона, з XII ст.— Арістотеля» [260]. Книжність, поряд з вузькістю крутозору, з усіх боків обмеженого церквою, складає характерну, на думку філософа, ознаку середньовічної думки: «Вона черпала не з оригінальних джерел і не зі спілкування з природою, але з книг — Писання, отців, а з XII ст. також і з Арістотеля. Винятком були лише містики, котрі керувалися релігійним натхненням, але з глибокою вірою в церковне вчення, вони рідко виходили за його межі» [261].

Філософія середньовіччя є теологією, знанням про найдосконаліше втілення духовності — Бога. Однак вже в межах середньовічної схоластики починається процес відмежування віри від знання. Початок поклав Альберт Великий, котрий проголосив недоводимість триєдності, втілення і воскресіння. Його учень Тома Аквінський, один із стовпів католицького богослів'я додав до цих догматів ще творення в часі, первородний гріх, таїнства, чистилище, суд, вічну кару і блаженство. Ще далі пішов Дунс Скот, котрий вважав недоводимим буття і єдність божу. Через нездатність служити церковному вченню, філософія була звільнена наприкінці XII ст. від цього служіння [262].

На початку викладацької кар'єри в Київському університеті О. М. Гіляров читав великий за обсягом курс середньовічної філософії, який дуже швидко був офіційно заборонений. Сталося це після того, як одну з лекцій О. М. Гілярова відвідав професор богослів'я і жахнувся неприпустимого, на його розсуд, вільнодумства і скептицизму у викладі християнського віровчення. Відтоді О. М. Гілярову довелося повністю виключити середньовічну філософію зі свого історико-філософського курсу:

після неоплатонізму він відразу переходив до філософії Відродження, яку викладав з відвертим натурфілософським ухилом. Особливо цікавим уявлявся мислителю процес поступового перетворення філософії з теології на теософію, коли, користуючись релігійною думкою, вона вже виходить за її межі. Головна мета теософії, на його думку,— осягти природу з Бога, як такого, що її породжує, і Бога з природи, як Його вияву. Вона була тому натурфілософією у релігійних шатах. Поступово ці шати спадають і вільна від них натурфілософія йде поруч з теософією. Свою чергою і натурфілософія, тобто природознавство у релігійному вбранні, поступово звільняється від цього вбрання і стає «науковим», протиставивши себе як достовірне знання — уявному.

Серед чинників переорієнтації філософської думки у бік природного буття О. М. Гіляров розглядає не лише виснаження схоластики, але й соціальні обставини, пов'язані з зародженням у надрах феодалізму капіталістичних форм господарства. Ці ж чинники, на його думку, викликають поворот від середньовіччя до Відродження, до того періоду історії філософії, який отримує в його концепції назву «порив у простір» (від початку XIV ст. до середини XVII ст.» [263]).

В концепції О. М. Гілярова Ренесанс має значення самостійного періоду духовної культури. Однак жоден період в історії філософії, як стверджує мислитель, не є абсолютно автономним: він зростає з минулого і сягає у майбутнє. В цьому смислі філософія Відродження відображає процес звільнення від середньовічного світогляду і зародження механіко-математичного світорозуміння Нового часу.

Людина як цілісна єдність душі та тіла, розу-

му і почуття — таким є філософський ідеал Відродження. У вченнях М. Кузанського, Д. Бруно, М. Коперника, Т. Кампанелли світ постає у специфічній формі живої, одухотвореної матерії. Однак, не зважаючи на могутню природознавчу підтримку, матеріалізм Відродження і навіть Нового часу не був атеїстичним. Підкреслюючи цю особливість, О. М. Гіляров пише: «Відщеплення філософії від догматики не було спочатку відщепленням від релігії. Філософія звільнилася від служіння церковній догмі, але не з-під влади релігійної свідомості. Майже до XVIII століття вона в особі багатьох своїх представників залишається релігійною. Місце догматики посідає в ній містика. Лише у XVIII ст. думка, внаслідок політичних і соціальних умов, відвойовує собі свободу» [264].

Чим виразніше виступало механіко-математичне вчення, а нове розуміння життя зводилося до того, щоб за керівництвом цього світогляду, не відкидаючи Бога, обходитися при можливості без нього, тим далі відходила філософія від релігійної віри, поки, нарешті, міцно не ствердилась «на шляхах знання» (від початку XVII ст. до першої чверті XVIII століття).

Історію новоєвропейської філософії О. М. Гіляров розглядає через призму суперечності низки тенденцій — матеріалізму та ідеалізму, емпіризму та раціоналізму, однак стрижневою проблемою розвитку філософської думки цього періоду вчений справедливо вважає утвердження, відновлення в правах людини як розумної і чуттєво-матеріальної водночас істоти, прагнення до того, щоб абстрактна філософія поступилася місцем практичній, здатній змінити життя на краще.

Філософія XVIII ст. продовжувала, поширювала, поглиблювала розпочате у XVII ст. розчищення

грунту для нового розуміння життя, Зруйнування тих ідеологічних підвалин, на яких тримався середньовічний лад, стало головним завданням філософії цього періоду — періоду «торжества філософії» (від кінця XVII ст. до першої чверті XIX ст.) [265]. Скептицизм Д. Юма, вчення А. Сміта, Б. Франкліна, І. Бентама, французьких Просвітників і матеріалістів стали рушійною силою революції, що спородила вівтар богині розум.

Дванадцятий період історії філософії — «вершини і кругозори» (від 80-х років XVII ст. і дотепер) [266] охоплює найвизначніші системи, починаючи від Канта, і широкі перспективи свободи, що відкриваються в усіх галузях життя — в релігії, моральності, мистецтві, науці, філософії, суспільних і політичних відносинах.

Отже, в концепції О. М. Гілярова історія філософії постає як довгий, важкий, інколи драматичний процес визрівання і здійснення ідеї духовної свободи людини, людського в людині, звільнення особистості від зовнішнього насилля і розвитку її внутрішнього змісту. Кожен з виділених мислителем періодів історії філософії відповідає головним віхам цього руху.

Запропонована О. М. Гіляровим періодизація привертає увагу не лише своєю гуманістичною спрямованістю, але й прагненням урахувати внутрішню логіку історико-філософського процесу, узгодити логічний зміст розвитку філософії з її історичним існуванням.

Важливо відзначити також прагнення вченого дослідити кожний період історії філософії у діалектичному зв'язку з іншими.

Розмежувати точно, справедливо відзначає О. М. Гіляров, періоди історії філософії неможливо. Іс-

торико-філософський потік безперервний і, як усілякий потік, перебуває у постійному русі. Нове виростає зі старого, але старе продовжує існувати поряд з новим. Філософська думка розвивається за аналогією до історії людства: вже діє нове покоління, але ще живе старе, що частково йде протореними шляхами, частково прагне нового. Ще не припинився один період історії філософії, а вже починається інший. Тому, підкреслює Гіляров, хронологічне позначення може бути тут лише приблизним і повинно керуватися найбільш значними історичними подіями, розквітом або припиненням діяльності тієї чи іншої творчої особи, появою особливо важливої філософської праці [267]. Причину зміни філософських періодів мислитель вбачає у внутрішній суперечливості самого філософського знання і в його суперечності до вимог часу. Кожна філософська система сповнена суперечностей, кожна прагне відшукати з них вихід, викликаючи до життя інші, більш досконалі, які, однак, також суперечливі і змушують шукати ще більшої досконалості, і так до безконечності.

Серед періодів історії філософії найбільш пильну увагу О. М. Гілярова привертала антична філософія. Втілюючи у собі естетичне і наукове начало, саме вона найбільшою мірою відповідала його філософському ідеалу.

Античну філософію О. М. Гіляров почав систематично вивчати у 70-ті роки. В той період інтерес до античності з боку російських істориків філософії стає особливо помітним [268]. Розв'язання проблем, що стояли перед філософською наукою, цілком природньо потребувало звернення до витоків філософії, глибокого вивчення античної спадщини: «Ми пов'язуємо з цим вивченням найживіший інтерес,— писав з цього приводу В. В. Розанов,— по-

в'язуємо надії наблизитися до істини, якою ще не володіємо» [269].

Блискуче володіння давньогрецькою мовою, ґрунтовне знання філософських першоджерел, античної історії, літератури, мистецтва, побуту, надзвичайна обізнаність у західноєвропейських дослідженнях у цих галузях створили О. М. Гілярову заслужену репутацію одного з найбільш значних російських філософів-античнознавців. Про його глибоке знання давньогрецької культури з повагою відгукувалися О. І. Введенський, О. О. Козлов, Е. Л. Радлов, Г. Г. Шпет, П. П. Блонський, О. Ф. Лосев, В. Ф. Асмус.

Як вже зазначалося, О. М. Гіляров багато років викладав античну філософію, але серед його праць нема жодної, що була б спеціально присвячена її цілісному аналізу. Це зовсім не значить, що сучасний читач назавжди втратив можливість дізнатися, якою уявляв мислитель історію стародавньої філософії. До певної міри це уявлення репрезентують роботи О. М. Гілярова «Керівництво до вивчення філософії» (К., 1916) та «Філософія в її сутності, значенні та історії» (К., 1918). Більш детальний виклад міститься в конспекті лекцій з історії стародавньої філософії, прочитаних професором у Київському університеті в 1903—1904 роках, складеному тодішнім студентом, а згодом відомим українським культурним діячем, І. Огієнком [270].

Що ж стосується праць О. М. Гілярова, спеціально присвячених давньогрецькій філософії, то їх предметом не була цілісна систематична розробка античної філософії в усій її повноті. Увагу науковця привертає не вся грецька філософія, а насамперед ті її ідеї, що були найбільш близькими його власному світорозумінню і розроблених філософській концепції.

Так, прагнучи глибше вивчити духовний світ особи, відстоюючи її самоцінність, О. М. Гіляров відчуває особливий інтерес до «антропоцентричного» періоду історії античної філософії, віку софістів і Сократа, який мислитель вважає часом розквіту людської самосвідомості, визнання людини вищим мірилом усіх речей.

Наприкінці 80-х років О. М. Гіляров замислює створити ґрунтовну працю про грецьких софістів.

За задумом мислителя, ця праця мала складатися з трьох частин. Перша частина — розгляд питання про те, хто такі софісти, і яким чином їх світогляд пов'язаний з політичною і культурною історією Греції. Друга — критика джерел, огляд усіх свідчень про кожного з софістів і критична оцінка їх вчень. Третя — виклад історії філософського служіння Сократа, ім'я і діяльність котрого нерозривно пов'язані з іменами і діяльністю софістів.

З трьох запланованих частин побачили світ лише дві: «Грецькі софісти, їх світогляд і діяльність у зв'язку з загальною політичною і культурною історією Греції» (М., 1888) та «Джерела про софістів. Платон як історичний свідок» (К., 1891), захищені філософом як магістерська і докторська дисертації.

«В історії філософії не знайдеться іншого прикладу такої мінливої долі, якої зазнали грецькі софісти» [271], — констатує О. М. Гіляров на початку свого дослідження. Перше захоплення їх діяльністю змінилося двадцятьма двома століттями паплюження і ганьби. Звичним став погляд на них як на людей моральнісно-негідних, а на їх філософські погляди як на легковажну хоча й блискучу, гру розуму, несумісну ані з гідністю науки, ані з істиною [272]. Але наприкінці XVIII століття відношення до софістів знову починає змінюватися. Спочатку Ж.-Ж. Бартелемі, а згодом Г.-В.-Ф. Гегель,

Д. Л. Льюїс і Дж. Грот не тільки відновлюють добре ім'я софістів, але й підносять його як ніколи раніше. Особливо захищає софістів англійський історик, автор дванадцятитомної «Історії Греції» Дж. Грот (1794—1871), котрий «палким викриттям крайнощів старого уявлення чимало сприяв більш правильному погляду на софістів» [273]. Визнання заслуг і авторитету цього мислителя не заважають, однак, О. М. Гілярову взяти під сумнів об'єктивність і неупередженість його висновків: «варто тільки звернути увагу на те, з яким співчуттям він (Грот — М. Т.) ставиться до утилітаризму взагалі і до утилітарного напрямку софістів зокрема..., щоб переконатися, як йому важко було визнати моральнісно мізерним або жалюгідним будь-який філософський напрям, а тим більше, той який поділяє він сам» [274]. Чужий однобічності і крайнощів ганьбителів софістів, О. М. Гіляров не приймає точки зору і їх новітніх рятівників і захисників. Багаторічні самостійні студії і тверезий, зважений підхід, властивий йому як історика і критику, уповноважують його до висновку: «Істина про софістів лежить посередині між крайнощами цих двох поглядів» [275].

Згідно О. М. Гілярова, слід робити різницю між відомими софістами V і IV століть (Протагор, Продік, Горгій, Гіппій, Фразімах, Пол Евтідем, Діонісодор, Антіфонт, Алкідамант, Евен, Лікофрон) і стародавніми софістами (до середини V ст. до н. е. У Греції так називали всіх взагалі мудрих і дотепних людей). Сократ є софістом у давнішньому розумінні цього слова, але не софістом у тому значенні, в якому йменували Протагора, Горгія, інших.

На думку О. М. Гілярова, софісти V і IV ст. до н. е. не були певною філософською школою чи течією, але складали особливий професійний клас-

розряд: «Софісти були платними вчителями доброчесності (у грецькому значенні цього слова), тобто необхідних для успіху в практичному житті знань і розумової вправності або спритності, котрі займалися філософією і притримувалися у своїй філософській і виховній діяльності загальноприйнятого у той час напряму...» [276]. Цим напрямом, що панував з другої половини V ст. в усіх проявах грецького життя — у політиці, мистецтві, релігії, філософії — був суб'єктивізм. «Погляд на людину, як міру всіх речей, скептицизм, протиставлення законного природному, теоретичне визнання права сильно-го,— підкреслює О. М. Гіляров,— усі ці і подібні до них форми суб'єктивізму були вже більшою чи меншою мірою частково свідомим, частково несвідомим надбанням греків у той час, коли софісти надали цим формам закінченого виразу; були точно також закладені підвалини і для своєрідної філософської діяльності Сократа» [277].

Той висновок, що «суб'єктивний напрям склався у Греції історично» [278], О. М. Гіляров виводить з ґрунтовного і послідовного аналізу давньогрецької історії і культури. Глибоко переконаний у тому, що «в ранній історії Греції безперечно не стільки розумове життя вказувало шляхи життю зовнішньому, скільки навпаки — зовнішнє давало напрям життю розумовому» [279], він починає з викладу політичних чинників суб'єктивізму. Простежуючи політичну історію Афін — історію виникнення і розвитку афінської демократії до охлократії — мислитель показує, що вона була історією переходу від утиску до свободи, від залежності до самостійності, від панування закону до суб'єктивізму» [280]. До Перікла у суспільному житті панувала законність, за часів Перікла — законне свавілля. Період після Перікла є розквітом

суб'єктивізму, адже саме в цей час істинним законом стає всіляка вільна людина, а державний закон в очах вільних людей перетворюється на тирана. Небажання підкоряти свою волю закону є негативним виразом суб'єктивізму, позитивним його виразом є бажання зробити законом власну волю, утвердити вимоги своєї виключної особистості. Під законом розуміються не лише «писані» закони, але й встановлені звичаєм моральнісні правила. Моральнісному суб'єктивізму, стверджує О. М. Гіляров, відповідає суб'єктивізм усіх інших духовних проявів: «у моральній сфері суб'єктивізм є егоїзмом або ствердженням особистої волі і протиставленням її волі інших; у теоретичній — суб'єктивізм є ствердженням особистої думки і протиставленням її думці інших» [281]. Творчий суб'єктивізм полягає «у висловленні особистого настрою і нескуютого ніякими загально визнаними нормами... ширянні уяви» [282].

Аналізуючи давньогрецьку релігію, музику, поезію, О. М. Гіляров переконливо доводить поступове утвердження суб'єктивізму і в цих сферах духовного життя. Відтоді як у державному житті панування закону поступилося місцем суб'єктивізму, «встановлене звичаєм богошанування в очах людей освічених перестало бути обов'язковим» [283], дедалі більше поступаючись місцем релігійному скептицизму і занепаду релігійного почуття. Ще наочнішим, на думку мислителя, є перехід від об'єктивізму до суб'єктивізму в історії музики і поезії. Це не дивно, адже в античній Греції зв'язок музики з державним життям був настільки міцним, що «зміни у музичних мелодіях і ритмах могли бути побічною причиною змін у державному ладі» [284]. Музичний і поетичний суб'єктивізм набули розквіту всередині V ст.: в цей час, зауважує О. М. Гіляров,

в «музиці і ліричній поезії панувало цілковите свавілля» [285]. В галузі поетичної творчості «об'єктивний епос змінився суб'єктивною лірикою, а ця остання поступила у V столітті місцем ще більш суб'єктивній формі поезії — драмі, спочатку трагедії, а згодом комедії. Епічний поет, не вдаючись до рефлексії, творить перекази, нав'язні легендою; ліричний — висловлює свій особистий настрій; у драмі дійові особи не тільки передають одна одній свої особисті почуття і міркування, але й намагаються відстояти їх гідність і справедливість» [286]. Аналізуючи поетичний світогляд трьох найвидатніших трагіків античності — Есхіла, Софокла і Евріпіда — О. М. Гіляров показує, як поступово зникає в античній трагедії надприродна піднесеність легендарних характерів, як міцніють звернення до кохання і співчуття, дедалі голоснішими стають апеляції до розуму, з'являється і розвивається елемент скептицизму, особливо відчутний у Евріпіда. За духом заперечення останнього перевищує його молодший сучасник, комік Арістофан. Він, як зазначає філософ, «був виразником суспільної розбещеності незрівнянно більшою мірою, ніж Евріпід. Ні в старожитність, ні у новий час не було поета, котрий би так нещадно знущався над усіма хорошими і поганими, без різниці, проявами народного життя — над релігійними поглядами, над поетичними творами, над політичними установами, і котрий би так різко нападав на осіб, що стоять при владі, як Арістофан у своїх комедіях...» [287].

Античні митці, підкреслює О. М. Гіляров, зіграли суттєву роль у розповсюдженні суб'єктивізму, враховуючи величезне виховне значення театру, особливо після того, як Перікл зробив його доступним кожному: «Театр був... провідником у життя поглядів всілякого гатунку — моральнісних, релі-

гійних, філософських. Наскільки сильно впливали на греків слова поетів, легко собі уявити, знаючи вразливий характер цього народу, його схильність до естетичних хвилювань і надзвичайну чарівність грецьких поетичних творів» [288]. Отже, якщо потрібно розв'язати питання про те, «хто найбільше сприяв розвитку і зміцненню суб'єктивізму в народній масі, софісти або драматичні поети, то ми,— зазначає О. М. Гіляров,— безперечно повинні визнати перевагу за останніми...» [289].

Від давньогрецької поезії О. М. Гіляров переходить до давньогрецької філософії, розвиток якої — в цьому він глибоко впевнений — «подібно до історії решти духовного грецького життя, відповідав течії життя політичного» [290]. Об'єктивізм ранньої грецької філософії, знаходить цілковиту аналогію з об'єктивізмом політичним і громадським, що панував до середини V століття: ні той, ні інший не надавали значення особистості. «Для громадянського суб'єктивізму головне — держава: особа має значення лише остільки, оскільки виконує його закони і йому служить; для філософського об'єктивізму головне — зовнішній світ: особа має значення лише остільки, оскільки відображає його закони, тобто оскільки може його правильно зрозуміти» [291]. Виразниками філософського об'єктивізму були досократики. Ретельно простежуючи розвиток античної філософії від Фалеса до софістів, О. М. Гіляров переконливо доводить, що суб'єктивізм, який остаточно ствердився у середині V ст., має довгезлезу передісторію: «Не софісти і не Сократ створили цей напрям; навпаки, і софісти і Сократ були ним створені» [292], «вони були не перетворювачами, а лише завершувачами і тлумачами вже існуючого руху» [293]. Так, керівне правило Протагора — людина є мірою всіх речей — виробилося з вчень

Геракліта, Парменіда, Емпедокла і Демокріта. Вчення Горгія підготоване елеатами — його безумовний нігілізм і скептицизм був проголошений ще Ксеанідом. Натуралізм Продіка має своїми попередниками Анаксагора і Демокріта. Згаданий вже елеєць Ксеанід виклав вчення про пізнання, послідовником якого є софіст Антіфонт. Спільні всім софістам підвалини — «туманні країни небуття» — складені Парменідом. Батьком ерістики був Зенон, а теоретичної риторики — Емпедокл.

Отже, софістика, переконливо доводить О. М. Гіляров, є логічним підсумком усієї попередньої давньогрецької філософської традиції. Зазначимо, що саме до такого висновку приходять пізніше і О. Ф. Лосев: «софістика є природним завершенням усієї «досократичної філософії». Суттєве у ній — скептицизм і суб'єктивізм. До цього скептицизму і суб'єктивізму незмінно прагнула вся давнішня космологічна мудрість еллінів» [294], — зазначає він у відомих «Нарисах античного символізму і міфології». «Греки — найглибші песимісти, антиномісти, релятивісти. І це було у них з перших кроків філософії. Софістика була лише кульмінацією» [295], — підкреслює він. Висловлюючи цю думку, О. Ф. Лосев опирається саме на дослідження О. М. Гілярова і подає низку цитат античних авторів у перекладі останнього [296].

Заключний розділ своєї першої праці про софістів О. М. Гіляров присвячує аналізу практичної діяльності софістів, всебічно обґрунтовуючи думку про те, що «значення софістів... виключно в тому, що вони піднесли до теорії те, чим керувалося практичне життя, і доклали цю теорію до справи виховання» [297]. Виховний афінський ідеал тих часів — «дати людині засоби поставити своє свавілля вище «законів писаних і неписаних» [298]. Він сві-

домо втілюється державними діячами, у ньому вбачають керівне правило Евріпід і софісти: «Протагор обіцяє навчити мистецтву слабкі аргументи робити сильними, Горгій хвалиться своєю всепоневолюючою і всеперемагаючою риторикою. Пол підносить могутність риторів, спроможних силою слова виганяти, ув'язнювати, вбивати. Фразімах усіма засобами красномовства доводить, що справедливо те, що корисно сильному. Евтідем і Діонісодор оголошують себе досвідченими в будь-якій битві борцями, однаково непереможними як у рукопашному бою, так і на суді і на всілякого гатунку словесних змаганнях» [299]. За часів афінської демократії вміння володіти словом, маніпулювати ним, вести суперечку стало головним засобом політичної боротьби. Звідси зрозуміле «панівне» становище софістів, котрі навчали цьому мистецтву (за гроші). «Прикладаючи ними розроблену теорію на практиці,— доводить О. М. Гіляров,— софісти підсилювали суб'єктивну течію, і позаяк ...у практичному застосуванні суб'єктивізм рівнозначний запереченню моральності, то не можна заперечувати й того, чого не хотів визнати Грот, але у чому згодні всі інші історики філософії, що софісти розхищували моральнісні підвалини грецького життя» [300].

Продовженням наукових студій О. М. Гілярова, присвячених грецьким софістам, є його докторська дисертація «Джерела про софістів». Платон як історичний свідок» (1891). Намагаючись здійснити всебічний аналіз філософії софістів, мислитель усвідомлює необхідність з'ясування питання про достовірність історичних джерел щодо їх вчень і діяльності, і особливо про достовірність суджень і оцінок Платона як головного історичного свідка. Розв'язання цього питання мало справді важливе значення — адже серед більшості фахівців міцно

тримався погляд на упередженість історичних свідчень Платона: «Свідчення головного оповідача про софістів, Платона,— зазначає Гіляров,— збуджують у критиків недовіру особливо внаслідок недобророзичливих, викликаних буцімто виключно його особистою філософською точкою зору, зауважень про афінську демократію, служителями якої були софісти» [301].

Чи справді Платон є глумливцем і наклепником? Чи заслуговує він на довіру як історик філософії? Саме це і намагається з'ясувати О. М. Гіляров «через аналіз всіх взагалі його свідчень і у світлі загального його світогляду» [302].

Висунуте завдання змушує мислителя з самого початку порушити одну з найважливіших проблем платонізму — питання про достеменність і хронологічну послідовність творів Платона.

Упродовж століть перелік творів Платона, складений Фрасіллою (34 діалоги, апологія Сократа і листи) залишався незайманим. Сумніви щодо нього були посіяні кантіанцем Теннеманом, вслід за котрим «один за одним виступають критики традиційного погляду на Платонів кодекс — Шлейєрмахер, Аст, Зохер, Зукков, Германн, Штальбаум, Целлер, Мунк, Штейнгарт, Шааршміт, Ібервег та інші, з-поміж котрих кожний оголошує достеменним ту чи іншу кількість діалогів, дивлячись на більш або менш обережний характер своєї критики» [303]. З тридцяти шести відомих під іменем Платона творів німецька критика визнала безсумнівними лише сім («Протагор», «Бенкет», «Федр», «Теетет», «Федон», «Тімей», «Держава»).

Англійські критики (Джоуетт, Грот) виявилися менш негативними: Грот взагалі відстоює увесь Фрасілловий «канон». В сторону Грота схиляється французький критик Шеньє, хоча і заперечує при-

належність Платону засвідченого Фрасіллом «Клітофонта».

Ретельно аналізуючи аргументи і висновки критиків, О. М. Гіляров зазначає подвійність підстав, якими вони керуються. Зовнішні підстави полягають «у згадуванні чи незгадуванні того або іншого діалогу Арістотелем і в узгодженості Фрасіллового переліку з іншим, більш давнім, але нам відомим лише з короткого свідчення Діогена Лаерція, списком Платонових творів, складеним (у тріологічному порядку) александрійським бібліотекарем і вченим Арістофаном з Візантії» [304]. Але ці зовнішні підстави складають надійний фундамент критики лише у небагатьох випадках: «Недостатність аргументів, узятих зі свідчень Арістотеля і Арістофана, змушує критиків віддавати перевагу внутрішнім підставам щодо зовнішніх» [305]. Внутрішні підстави полягають у тому, зазначає О. М. Гіляров, що «критик випрацьовує певну точку зору на Платона, й з огляду на те, чи виправдовує той чи інший діалог цю точку зору чи не виправдовує, або ж взагалі підпадає під неї чи ні, визнає діалог достеменним або підробним» [306]. Як бачимо, аргументи з внутрішніх підстав виявляються не набагато спроможнішими.

Отож, критичні зусилля західноєвропейських платонознавців призвели до того, що не була доведена підробленість жодного з творів Платона, зазначених Фрасіллом, але були висунуті досить вагомі аргументи для визнання деяких творів сумнівними.

Пропонуючи власне бачення «платонівського питання», О. М. Гіляров схиляється в сторону так званої філологічної критики, започаткованої «в Англії Кембелом і у Німеччині Діттенбергом, Гейфером, Фредеркінгом, Шанцем, Гомперцем, Рітте-

ром» [307]. Сутність запропонованого методу полягає у тому, щоб узявши «за основу Фрасиллів список, перевірити його узгодженими свідченнями Арістотеля і Арістофана, потім із засвідчених у такий спосіб діалогів виділити групу найбільш різних за композицією (наприклад, «Софіст», «Федон», «Тімей», «Держава», «Закони», ін.), відзначити у них особливості Платонові мови і взяти ці особливості мірилом достеменності інших діалогів» [308]. Відстоюючи правомірність такого методу, О. М. Гіляров виходить з того, що мова автора «безсумнівно відображає його духовне життя... і зі зміною змісту цього життя певною мірою змінюється. Але по-при всі зміни мови, в ній завжди зберігаються риси незмінні, зумовлені індивідуальністю розумової організації письменника, які ... залишаються його невід'ємним надбанням на все життя — своєрідний характер етимологічних утворень, синтаксичних сполучень, риторичних зворотів» [309].

Така філологічна розробка, як зазначає мислитель, лише починається. До того ж часу, коли у цьому напрямі будуть отримані ґрунтовні результати, найбезпечніший шлях у тлумаченні Платона він вбачає у тому, щоб, «виключивши з Фрасіллового списку ті з «Листів», які Платону безсумнівно не належать, користуватися рештою творів, не роблячи, проте, рішучих висновків на підставі тих, які не мають на користь своєї достеменності жодної об'єктивної запоруки крім авторитету Фрасілла» [310]. Саме таким шляхом йде О. М. Гіляров у своїй науковій розвідці.

Висновки, здобуті мислителем, як зазначає наприклад О. І. Введенський, «не виправляють тих або інших деталей у поглядах, що панують серед істориків філософії з досліджуваного питання і не

доповнюють їх, а майже цілковито скасовують їх» [311].

Ретельний аналіз мети і властивостей літературної діяльності Платона, його свідчень, про філософів дають Гілярову безперечні підстави для висновку, що Платон як історичний свідок цілком заслуговує на довіру і стоїть у цьому сенсі принаймні не нижче Арістотеля: «Платон,— підкреслює він,— свідомо не міг перекручувати істину ні з жодного мотиву, що приписують йому давні і нові критики, ні згідно підстав свого філософського методу, ні згідно поглядів на ставлення філософа до сучасного суспільного життя, ні згідно засвоєних ним естетичних правил, але навпаки, як його теоретичні, так і практичні та естетичні міркування є запорукою відповідальності його свідчень істині в основних, головних, знаменних, словом, суттєвих рисах» [312].

Зібрання усіх відомих свідчень Платона про античних філософів, що супроводжується тлумаченнями, зробленими Гіляровим на підставі платонівського вчення і всієї новітньої критики, справді вражає своєю систематичністю і скрупульозністю. Окрім того, в його праці містяться «ясні і задовільні тлумачення багатьох темних і важких пунктів філософії Платона» [313] — пояснення вчення Платона про матерію і світоутворення («Філеб» і «Тімей») його критики вчення елеатів про єдине буття («Софіст» і «Парменід»), витлумачення діалектики як поєднання і відношення понять: буття, руху, спокою, тотожного й іншого («Софіст»), тощо.

Незважаючи на те, що друга частина «Джерел про софістів» і заплановане дослідження філософії Сократа не були надруковані, зроблене О. М. Гіляровим є вагомим внеском до розвитку античнології. Його фундаментальні праці, написані

за першоджерелами, цілком самостійні і багато у чому новаторські, зберігають наукове значення до цих днів [314]. Розгляд софістики як соціокультурного феномену, її аналіз через призму реалій давньогрецького життя, вивчення історико-філософського аспекту, творчості Платона, що вперше здійснені мислителем, назавжди залишаться окрасою вітчизняної історико-філософської науки.

Наукові студії у галузі античної філософії відіграли значну роль у формуванні і історико-філософської концепції О. М. Гілярова, і його філософського світогляду. Адже саме через них мислитель вперше усвідомлює, що людська особистість не може бути зрозумілою цілковито з себе самої, позаяк на ній завжди лежить відбиток її історичної епохи, її культури, долі її народу. З'ясовуючи причини виникнення і розповсюдження софістичної філософії, він доходить висновку, що внутрішній і зовнішній світ не просто співіснують, але єдині і взаємообумовлені. Тоді ж до нього приходить розуміння зв'язку філософії з реальним процесом людської життєдіяльності, бачення її призначення в служінні людині та її прагненням.

Отже аналіз історико-філософської спадщини О. М. Гілярова переконує в тому, що в його працях наявна глибока і ретельно розроблена концепція історії філософії. Історичний рух філософії постає в ній як відображення багатовічного пошуку людиною цілісного і злагодженого світогляду, здатного відновити її єдність зі світом і подолати духовний розбрат, примирити «істину розуму» та «істину серця». Ідея всеєдності, що проникає філософські твори мислителя, просякає і його історико-філософські студії, які відтворюють складний і болісний шлях людства до її практичного здійснення. На цьому шляху, доводить О. М. Гіляров, філософія є

важливим чинником, адже в ній сконцентровані духовні зусилля людства в пошуках гармонії істини, краси і блага.

Київська університетська традиція високого історико-філософського професіоналізму (згадаємо О. М. Новицького, С. С. Гогоцького, О. О. Козлова) знайшла в О. М. Гілярові гідного спадкоємця, що не тільки примножив і збагатив її значними і цікавими здобутками, але й передав своїм талановитим учням, зростивши цілу плеяду визначних згодом істориків філософії. Не буде перебільшенням, на наш погляд, стверджувати наявність «гілярівської школи» тлумачення філософського тексту, відзначеної філологічною точністю, однаково уважним ставленням до творчої особистості та історико-культурного контексту, дослідницькою сумлінністю і широкою ерудицією. Ця школа цілком виразна у Г. І. Якубаніса (випускника, а згодом професора Університету Св. Володимира, автора цікавих і змістовних праць «Відгуки платонізму в ліриці Шиллера» (К., 1904), «Емпедокл: філософ, лікар і чародій» (К., 1905), «Значення стародавньої філософії для сучасного світогляду» (К., 1910) та ін.), П. П. Блонського (згадаємо низку його історико-філософських статей — «Вчення Берклі про реальність» [315], «Телеологія Лейбніця» [316], «Етюди з історії ранньої грецької філософії» [317] — і, особливо, працю «Філософія Плотіна» (М., 1918)), В. Ф. Асмуса, величезна історико-філософська спадщина котрого гідно виділяється з-поміж філософської макулатури радянської доби саме тією школою історико-філософського професіоналізму і культури, що виховала його в молоді роки. Серед учнів О. М. Гілярова згадаємо і С. А. Ананьїна, згодом професора Київського університету, чий російський переклад Платонового діалогу «Софіст», здійснений 1906 року за

ідеєю і підтримкою вчителя [318], і досі залишається неперевершеним [319]. Під керівництвом О. М. Гілярова відбулося становлення як історика філософії й В. В. Зеньковського, свідченням чого є його перша історико-філософська студія — стаття «Платон у тлумаченні Наторпа» [320], що була здійснена у студентські роки.

Слід, що залишив по собі Гіляров-мислитель і Гіляров-педагог, є, як бачимо, надто помітним, щоб вибачити ту байдужу легковажність і упередженість, з якою поставилася до нього (втім, як і до багатьох його сучасників) радянська філософська історіографія. Масштабність задумів і звершень цієї людини заслуговує на повагу і визнання, але й знову збуджує гіркий присмак втрати — втрати тієї філософської культури, що в нас була, і що нами загублена. Ця культура готувалася не роками, а століттями, народжувалася у великих муках і сумнівах, її молоді паростки обіцяли зрости могутніми деревами, а їх без жалю зрубали під самий корінь. Скільки ж часу мине, доки загояться духовні рани і відродиться фенікс із попелу? Будемо сподіватися на краще. Адже в нас залишився величезний скарб — те коріння духовності, що незнищенне. Згадуючи і дбаючи про нього, ми не лише сплачуємо борги, але й відновлюємо обірвану нить на шляху до світла й радості....

## ПРИМІТКИ.

1. Див.: Вопросы философии и психологии.— 1892.— № 11.
2. ЦДІА України.— Ф. 707.— Оп. 78.— Спр. 112.— Арк. 4—7.
3. Так само.— Арк. 10.
4. Рец. на книгу: Гіляров А. Н. Платонизм как основание современного мировоззрения // Русская мысль.— 1887.— № 1.— С. 9.

5. Там само.— С. 8.

6. Відомості про це вилучені нами зі щорічних оглядів викладання в Університеті св. Володимира, надрукованих в «Университетских известиях», та документів, що зберігаються у Держархіві м. Києва (Ф. 16.— Оп. 469.— Спр. 209 та 253; Ф. 16.— Оп. 465.— Спр. 1288, 1309, 4779; Ф. 708.— Оп. Совет. 1911.— Од. збер. № 50 та ін.).

7. В. В. Зеньковський був не тільки студентом, але й «аспірантом» О. М. Гілярова — у 1910—1912 рр. готувався під його керівництвом до здобуття професорського звання (див.: Держархів м. Києва.— Ф. 16.— Оп. 465.— Спр. 3389),

8. Асмус В. Ф. Философия в Киевском университете в 1914—1920 годах. (Из воспоминаний студента) // Вопросы философии.— 1990.— № 8.— С. 96.

9. Паустовский К. Далекие годы. Беспокойная юность.— К., 1987.— С. 271.

10. Блонский П. П. Мои воспоминания.— К., 1971.— С. 60—61.

11. Поточний архів Президії АН України.— Особова справа О. М. Гілярова.— Арк. 10.

12. Див.: Лосев А. Ф. Жизненный путь Вл. Соловьева // Страсть к диалектике.— М., 1990.— С. 166.

13. Див.: Записная книжка С. И. Маслова за 1904 г.— Институт рукопису АН України.— Ф. 33.— № 3665.— Арк. 1.

14. Холодный Н. Воспоминания и мысли натуралиста // За іменем Святого Володимира. Київський університет у документах, матеріалах та спогадах сучасників: у 2-х кн.— Кн. 2.— К., 1994.— С. 323.

15. Асмус В. Ф. Философия в Киевском университете в 1914—1920 годах.— Цит. вид.— С. 97.

16. Див.: Гіляров А. Н. Философия в ее существе, значении и истории.— К., 1918.— Ч. I.— С. 144.

17. Там само.

18. Там само.— С. 76.

19. Там само.— С. 1.

20. Цит. за вид.: Касьянов Г. Українська інтелігенція 1920-х — 30-х років: соціальний портрет та історична доля.— К., 1992.— С. 93.

21. Історія Академії наук України. 1918—1923. Документи і матеріали.— К., 1993.— С. 362.

22. Поточний архів Президії АН України.— Особова справа О. М. Гілярова.— Арк. 4.

23. Інститут рукопису АН України.— Х, 18712.— Арк. 3.

24. Історія Академії наук України. 1918—1923. Документи і матеріали.— Цит. вид.— С. 344.

25. Див.: Поточний архів Президії АН України.— Особова справа О. М. Гілярова.— Арк. 6.
26. Див.: Птуха М. Соціально-економічний відділ УАН у році 1925 // Записки Соціально-економічного відд. УАН.—К., 1926.— Т. II—III.— С. VII.
27. Там само.
28. Там само.
29. Полонська-Василенко Н. Д. Українська Академія наук (нарис історії). Ч. I. 1918—1930.— Мюнхен, 1955.— С. 51.
30. Історія Академії наук України — 1918—1923. Документи і матеріали.— Цит. вид.— С. 175.
31. Див.: Поточний архів Президії АН України.— Особова справа О. М. Гілярова.— Арк. 16—18.
32. Полонська-Василенко Н. Д. Українська Академія наук (нарис історії). Ч. I. 1918—1930.— Цит. вид.— С. 53.
3. Там само.— С. 60.
34. Див.: Анд. Річицький. Акад. О. Гіляров. Н. Миколенко: М. О. Скрипник // Вісті Всеукраїнської Академії наук за рік 1929. Додаток до № 5—6.— С. 40—41; Акад. О. Гіляров. Р. Левик: В. О. Юринєць.— Там само.— С. 42—43; Вони ж: С. Ю. Семковський.— Там само.— С. 38—40.
35. Див.: Акад. К. Воблий. Акад. В. Ф. Левитський. Проф. С. Сидоряк. Проф. А. Сліпанський: О. Г. Шліхтер.— Там само.— С. 36—38.
36. Центральний державний архів громадських об'єднань України.— Справа 34964 фп. Гілярова С. О.: В 2-х т.— Т. 2.— Арк. 54—55.
37. Полонська-Василенко Н. Д. Українська Академія наук. Ч. II. (1931—1941).— Мюнхен, 1958.— С. 18.
38. С. О. Гіляров вперше заарештований 07.01.1933 за цілковито безпідставним звинуваченням у шпionажі на користь Франції. Звільнений з-під арешту 07.07.1933. Заарештований вдруге 30.12.1945 за звинуваченням у зradі Батьківщині і посібництві німецьким окупантам. 09.02.1946 помер у тюремній лікарні від запалення легень. 19.02.1946 справа припинена.— Див.: ЦДАГОУ.— Справа 34964 фп. Гілярова С. О. В 2-х т.
39. Вони надруковані у «Записках соціально-економічного відділу ВУАН» (К., 1926—27.— Т. 2—6). Закінчений друком 7-й том «Записок» не вийшов у світ і загинув у 1922 р. Інші з зазначених праць (жодної в повному обсязі) зберігаються в Інституті рукопису АН України (ф. 210).
40. Інститут рукопису АН України.— Ф. 210.— № 3.— Арк. 93 (на звороті).
41. Див.: Гиляров А. Н. Греческие софисты, их мировоз-

зрение и деятельность в связи с общей политической и культурной историей Греции.— М., 1888.

42. Див.: Гиляров А. Н. Источники о софистах. Платон как исторический свидетель.— К., 1891.

43. Його ж. Введение в философию.— К., 1907.— С. 39.

44. Там само.— С. 122.

45. Там само.— С. 139—140.

46. Там само.— С. 39.

47. Його ж. Старые поэты в новых русских переводах. Дант, Бокаччо, Ариост, Сервантес, Байрон. Критический очерк с точки зрения учения о поэзии как выражении вселенского логоса.— К., 1895.— С. 13.

48. Див.: Історія Київського університету (1834—1959).— К., 1959.— С. 548; Медведева М. П. Боротьба матеріалізму та ідеалізму на Україні у роки століпінської реакції. Дис. ....канд. філос. наук.— К., 1967.— С. 139—140; 145—148.

49. Гиляров А. Н. Что такое философия и что она может и чего не может дать.— К., 1899.— С. 6.

50. Гиляров А. Н. Старые поэты в новых русских переводах...— Цит. вид.— С. 11.

51. Див.: Історія філософії на Україні: В 3-х т.— Т. 2.— К., 1987.— С. 110.

52. Гиляров А. Н. Введение в философию.— Цит. вид.— С. 39.

53. Див.: Його ж. Старые поэты в новых русских переводах...— Цит. вид.— С. 17.

54. Там само.— С. 7.

55. Там само.

56. Історія філософії на Україні: У 3 т.— Т. 2.— Цит. вид.— С. 110.

57. Гиляров А. Н. Введение в философию.— Цит. вид.— С. 23.

58. Отчет о занятиях за 1910 г. профессорского стипендиата по кафедре философии В. В. Зеньковского.— Держархів м. Києва.— Ф. 16.— Оп. 465.— Спр. 3389.— Арк. 13. (запис О. М. Гілярова датований 20-им березня 1911 р.).

59. Див.: Гиляров А. Н. Философская пропедевтика в гимназиях // Киевлянин.— 1904.— № 331.— С. 3.

60. Гиляров А. Н. Философия в ее существе, значении и истории.— Цит. вид.— Ч. I.— С. 65.

61. Див.: Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Сочинения: В 2-х т.— М., 1989.— С. 67—71.

62. Див.: Зеньковский В. В. Преодоление платонизма и проблема софийной твари // Путь.— Париж, 1930.— № 24.

63. Гиляров А. Н. Введение в философию.— Цит. вид.— С. 43. Згідно вчення О. М. Гілярова, помирає будь-яка органічна система, вилучена із всесвітнього цілого. В останньому існує безсмертя, оскільки все померле повертається до нового життя. Як пережиті нами сприйняття не зникають цілковито, а залишаються у вигляді спогадів, так душі померлих продовжують жити у всесвітній свідомості.

64. Гиляров А. Н. Старые поэты в новых русских переводах.— Цит. вид.— С. 23.

65. Там само.— С. 7.

66. Його ж. Значение философии // Университетские известия.— К., 1887.— № 11.— С. 33.

67. Його ж. Философия в ее существе, значении и истории.— Цит. вид.— Ч. I.— С. 65.

68. Див.: Гиляров А. Н. // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона.— Спб., 1893.— VIII-а.— С. 689; Козлов А. А. Новейшее исследование о Платоне. Рец. на кн.: А. Н. Гиляров. Источники о софистах // Вопросы философии и психологии.— 1892.— Кн. XI.— С. 49; Шпет Г. Г. Рец. на кн.: Гиляров А. Н. Руководство к изучению философии // Мысль и слово.— 1922.— № 1.— С. 394—400.

69. Див.: Пашкова А. А. Философская мысль в Киевском университете в дооктябрьский период // Философские науки.— 1984.— № 5.— С. 106.

70. Гиляров А. Н. Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность в связи с общей политической и культурной историей Греции.— М., 1888.— С. 104.

71. Яскравим підтвердженням цього є цілковите несприйняття О. М. Гіляровим гегелівського панлогізму (див., напр.: Платонизм как основание современного мировоззрения...— Цит. вид.— С. 85—86).

72. Гиляров А. Н. Платонизм как основание современного мировоззрения...— Цит. вид.— С. 18—19.

73. Його ж. Значение философии.— Цит. вид.— С. 33.

74. Гиляров А. Н. Старые поэты в новых русских переводах...— Цит. вид.— С. 6.

75. Див.: там само.— С. 7.

76. Гиляров А. Н. Философия в ее существе, значении и истории.— Цит. вид.— Ч. I.— С. 58.

77. Див.: Гиляров А. Н. Предсмертные мысли XIX века во Франции. Очерк миропонимания современной Франции по ее крупнейшим литературным произведениям.— К., 1901. Його ж. Старые поэты в новых русских переводах. Данте, Бокаччо, Ариост, Сервантес, Байрон. Критический очерк с точки зрения учения о поэзии как выражении вселенского логоса.— К., 1895.

78. Див.: Кони А. Проф. А. Н. Гиляров. Предсмертные мысли XIX века во Франции // Вестник Европы.— СПб., 1903.— Т. VI.— Кн. XI.— С. 389—400; Рец. на кн.: Гиляров А. Н. Старые поэты в новых русских переводах // Русская мысль.— 1896.— № 8.— С. 353—354; Рец. на кн.: Гиляров А. Н. Старые поэты в новых русских переводах // Журнал министерства народного просвещения.— 1895.— № 5.— С. 245—246.

79. Див.: Пятнадцатое присуждение премии им. А. С. Пушкина // Сборник отделения русск. языка и словесности имп. Академии наук.— СПб., 1904.— Т. 78.— № 1.— С. 21.

80. Див. напр.: Гиляров А. Н. Рец. на кн.: Эдуард III. Историческая хроника в 5-ти действиях. приписываемая Шекспиру. Пер. В. С. Лихачева // Сб. отд. русск. яз. и словесности имп. Академии наук.— 1906.— Т. 81.— № 5.— С. 75—71.

81. Див.: Поточний архів АН України.— Особова справа О. М. Гилярова.— Арк. 11.

82. Козлов А. А. Новейшее исследование о Платоне. Рец. на кн.: А. Н. Гиляров. Источники о софистах // Вопросы философии и психологии.— 1892.— Кн. XI.— С. 56.

83. «Коли наприкінці XIX століття він захопився вивченням сучасної французької поезії, історіографії, літератури,— згадує В. Ф. Асмус,— він прочитав велику кількість книг, романів, збірок віршів. В його кабінеті за склом книжкових шаф стояли тісно вкладені томики видавництва «Hachette» у своїх дешевеньких жовтих паперових палітурках. Романи і листування Флобера, оповідання і романи Мопассана, книги Іпполіта Тена з історії Франції, з історії англійської літератури і французької літератури, праці Ренана з історії давньоєврейської релігії, праці Гіббона, Токвіля, книги Маколея переповнювали ці полиці» (Асмус В. Ф. Філософія в Києвському університеті в 1914—1920 роках.— Цит. вид.— С. 96—97).

84. Асмус В. Ф. Філософія в Києвському університеті в 1914—1920 роках.— Цит. вид.— С. 97.

85. Франк С. Л. Русское мировоззрение // Духовные основы общества.— М., 1992.— С. 474.

86. Лосев А. Ф. Русская философия // Философия. Мифология. Культура.— М., 1991.— С. 214.

87. Гиляров А. Н. Старые поэты в новых русских переводах.— Цит. вид.— С. 1.

88. Там само.— С. 5.

89. Гиляров А. Н. Філософія в її існуванні, значенні і історії.— Цит. вид.— Ч. I.— С. 79—80.

90. Там само.— С. 62.

91. Див.: Гиляров А. Н. Предсмертные мысли XIX века во Франции.— К., 1901.
92. Там само.— С. 659.
93. Гиляров А. Н. Философия в ее существе, значении и истории.— Цит. вид.— Ч. I.— С. 62.
94. Його ж. Старые поэты в новых русских переводах.— Цит. вид.— С. 2.
95. Там само.— С. 26.
96. Там само.— С. 60—61.
97. Там само.— С. 75.
98. Там само.— С. 2.
99. Там само.— С. 163.
110. Там само.— С. 7.
101. Див.: Дело об учреждении при кафедре философии Университета св. Владимира Психологической семинарии.— ЦДІА України.— Ф. 707.— Оп. 148.— Спр. 55.— Арк. 2.
102. Див.: Психологическая семинария в 1901—1902 гг.— Ін-т рукопису АН України.— Ф. 33.— № 3288.— Арк. 1.
103. Див.: Асмус В. Ф. Философия в Киевском университете в 1914—1920 годах.— Цит. вид.— С. 93.
104. Див.: Рец. на кн.: Гиляров А. Н. Гипнотизм по учению школы Шарко и Психологической школы // Русская мысль.— 1893.— № 12.— С. 580; Токарский А. Рец. на кн.: Гиляров А. Н. Гипнотизм по учению школы Шарко и Психологической школы // Вопросы философии и психологии.— 1893.— Кн. 20.— Отд. II.— С. 121—123.
105. Гиляров А. Н. Гипнотизм по учению школы Шарко и Психологической школы.— К., 1894.— С. 393.
106. Там само.— С. 397.
107. Там само.— С. 390.
108. Гиляров О. М. Схема історії філософії в освітленні історичного матеріалізму // Записки соціально-економічного відділення ВУАН.— К., 1926.— Т. III—III.— С. 14.
109. Там само.
110. Гиляров А. Н. Гипнотизм по учению школы Шарко и Психологической школы.— Цит. вид.— С. 394.
111. Див.: Поточний архів Президії АН України.— Особова справа О. М. Гілярова.— Арк. 10. Особливо захоплювався Гіляров синтезом ароматичних речовин. Напочатку століття він синтезує запах фіалки (див. його: Запах фиалки по данным химии.— К., 1901).
112. Гиляров А. Н. Старые поэты в новых русских переводах...— Цит. вид.— С. 12.
113. Там само.— С. 13.

114. Гиляров А. Н. Гипнотизм по учению школы Шарко и Психологической школы.— Цит. вид.— С. 393.
115. Див. його: Запах фиалки по данным химии.— К., 1901.— С. 58.
116. Див.: Вернадский В. И. Дневники. 1917—1921.— К., 1994.— С. 128—129; Холодный Н. Воспоминания и мысли натуралиста.— Цит. вид.— С. 323—324.
117. Його ж. Что нужно читать, чтобы заниматься философией // Университетские известия.— 1902.— № 11.— С. 4.
118. Його ж. Что такое философия и что она может и чего не может дать.— Цит. вид.— С. 28.
119. Його ж. Философская пропедевтика в гимназиях.— Цит. вид.— С. 3.
120. Його ж. Схема історії філософії в освітленні історичного матеріалізму.— Цит. вид.— Т. II—III.— С. 201.
121. Там само.
122. Асмус В. Ф. Философия в Киевском университете в 1914—1920 годах.— Цит. вид.— С. 97.
123. Гиляров А. Н. Философия в революционной и классовой борьбе.— Институт рукопису АН України.— Ф. 210.— № 3.— С. 85.
124. Там само.
125. Гиляров А. Н. Платонизм как основание современного мировоззрения...— Цит. вид.— С. 87.
126. Див. його: Новейшие попытки философского синтеза на научной основе // Университетские известия.— 1901.— С. 91—128; Новые книги по истории средневековой и древней мысли (за 1889—1894) // Унив. известия.— 1895.— № 6.— С. 1—49; — № 11.— С. 91—101; Обзор трудов по истории греческой философии за 1892—96 гг.— К., 1896; Обзор философской литературы за последние годы.— К., 1898; Что нужно читать, чтобы заниматься философией // Унив. известия.— 190.— № 11.— С. 137—173.
127. Див.: Институт рукопису АН України.— Ф. 210.
128. Див. його.: Философия в ее существе, значении и истории: В 2-х ч.— Цит. вид.— Ч. I.— С. 166.— Ч. I.— С. 166.
129. Він же. Что нужно читать, чтобы заниматься философией // Университетские известия.— Цит. вид.— С. 139.
130. Гиляров А. Н. Искусство как философская категория.— Институт рукопису АН України.— Ф. 210.— № 5.— С. 4.
131. Там само.— С. 7.
132. Там само.— С. 8.
133. Там само.
134. Там само.— С. 6.
135. Там само.— С. 7.

136. Там само.— С. 8—9.
137. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии // Соч.— М.-Л., 1932.— Т. XI.— С. 76.
138. «Індивідуально-психологічного», за термінологією В. Віндельбанда.
139. Гиляров А. Н. Что нужно читать, чтобы заниматься философией.— Цит. вид.— С. 139.
140. Там само.
141. Соловьев В. С. Лекции по истории философии // 1989.— № 6.— С. 5—6.
142. Гиляров А. Н. Анализ основных понятий, необходимых для четкого понимания диалектического материализма.— Институт рукопису АН України.— Ф. 210.— № 4.— С. 25.
143. Його ж. Схема історії філософії в освітленні історичного матеріалізму // Записки соціально-економічного відділення ВУАН.— К., 1926—1927.— Т. IV.— С. 75.
144. Там само.— С. 85.
145. Там само.
146. Див.: Гиляров А. Н. Философия в ее существе, значении и истории.— Цит. вид.— Ч. I.— С. 3—7.
147. Там само.— С. 35—39.
148. Там само.— С. 42.
149. Там само.— С. 43.
150. Там само.
151. Його ж. Что такое философия и что она может и чего не может дать.— К., 1899.— С. 25—26.
152. Його ж. Философия в ее существе, значении и истории.— Цит. вид.— Ч. I.— С. 3.
153. Там само.— С. 48.
154. Його ж. Анализ основных понятий, необходимых для четкого понимания диалектического материализма.— Институт рукопису ЦНБ АН України.— Ф. 210.— № 4.— С. 43.
155. Там само.
156. Там само.
157. Його ж. Философия в ее существе, значении и истории.— Цит. вид.— Ч. I.— С. 53.
159. Див. його: Гипнотизм по учению школы Шарко и Психологической школы.— Цит. вид.
160. Його ж. Схема історії філософії в освітленні історичного матеріалізму.— Цит. вид.— Т. II—III.— С. 216.
161. Його ж. Что такое философия и что она может и чего не может дать.— Цит. вид.— С. 20.
162. Там само.— С. 22.
163. Полани М. Личностное знание.— М., 1985.— С. 196.

164. Гиляров А. Н. Философия в ее существе, значении и истории.— Цит. вид.— Ч. 1.— С. 59.

165. Там само.

166. Там само.— С. 166.

167. Його ж. Греческие софисты. их мировоззрение и деятельность в связи с общей политической и культурной историей Греции.— М., 1888.— С. 70.

168. Гиляров А. Н. Философия в ее существе, значении и истории.— Цит. вид.— Ч. 1.— С. 166.

169. Там само.— С. 55.

170. Там само.

171. Там само.— С. 52.

172. Там само.

173. Його ж. Схема історії філософії в освітленні історичного матеріалізму.— Цит. вид.— Т. V—VI.— С. 261.

174. Там само.

175. Там само.

176. Його ж. Философия в ее существе, значении и истории.— Цит. вид.— Ч. 1.— С. 59.

177. Там само.

178. Там само.

179. Там само.

180. Там само.— С. 60.

181. Там само.

182. Там само.— С. 61.

183. Там само.

184. Там само.— С. 73.

185. Там само.— С. 66.

186. Його ж. Философия в революционной и классовой борьбе.— Інститут рукопису АН України.— Ф. 210.— № 3.— С. 114.

187. Там само.

188. Його ж. Философия в ее существе значении и истории.— Цит. вид.— Ч. 1.— С. 195.

189. Там само.— С. 167.

190. Там само.

191. Його ж. Старые поэты в новых русских переводах. Дант, Бокаччо, Ариост, Сервантес, Байрон.— Цит. вид.— С. 22—23.

192. Там само.— С. 62.

193. Його ж. Рецензия на книгу: Г. Челпанов. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности. Ч. II. Представление пространства с точки зрения гносеологии.— К., 1907 // Университетские известия.— К., 1904.— № 11.— С. 18.

194. Його ж. Что такое философия и что она может и чего не может дать.— Цит. вид.— С. 3.

195. Див.: Його ж. Схема історії філософії в освітленні історичного матеріалізму.— Цит. вид.— Т. II—III.— С. 208.

196. Його ж. Философия в революционной и классовой борьбе.— Інститут рукопису АН України.— Ф. 210.— № 3.—

197. Там само.— С. 122.

198. Там само.

190. Його ж. Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность в связи с общей политической и культурной историей Греции.— Цит. вид.— С. 11.

200. Там само.— С. 42.

200. Там само.— С. 42.

201. Там само.— С. 41.

202. Його ж. Философия в ее существе, значении и истории.— Цит. вид.— Ч. 1.— С. 71.

203. Його ж. Обзор трудов по истории и греческой философии за 1892—96 гг.— К., 1896.— С. 8.

204. Його ж. Анализ основных понятий, необходимых для четкого понимания диалектического материализма.— Інститут рукопису АН України.— Ф. 210.— № 4.— С. 46.

205. Там само.

206. Його ж. Что нужно читать, чтобы заниматься философией.— Цит. вид.— С. 139.

207. Його ж. Анализ основных понятий, необходимых для четкого понимания диалектического материализма.— Інститут рукопису АН України.— Ф. 210.— № 4.— С. 46.

208. Його ж. Обзор трудов по истории греческой философии за 1892—96 гг.— Цит. вид.— С. 16.

209. Його ж. Анализ основных понятий, необходимых для четкого понимания диалектического материализма.— Інститут рукопису АН України.— Ф. 210.— № 4.— С. 46.

210. Його ж. Философия в ее существе, значении и истории.— Цит. вид.— Ч. 1.— С. 11.

211. Його ж. Схема історії філософії в освітленні історичного матеріалізму.— Цит. вид.— Т. II—III.— С. 202.

212. Його ж. Философия в ее существе, значении и истории.— Цит. вид.— Ч. 1.— С. 168.

213. Його ж. Что такое философия и что она может и чего не может дать.— Цит. вид.— С. 15.

214. Його ж. Философия в революционной и классовой борьбе.— Інститут рукопису АН України.— Ф. 210.— № 4.— С. 116.

216. Там само.

216. Там само.

217. Там само.— С. 120.
218. Його ж. Что такое философия и что она может и чего не может дать.— Цит. вид.— С. 30.
219. Там само.
220. Його ж. Что нужно читать, чтобы заниматься философией.— Цит. вид.— С. 139.
221. Його ж. Что такое философия и что она может и чего не может дать.— Цит. вид.— С. 27.
222. Його ж. Философия в ее существе, значении и истории.— Цит. вид.— Ч. 1.— С. 163.
223. Див.: Шпет Г. Г. Рец. на кн.: Гиляров А. Н. Руководство к изучению философии // Мысль и слово.— 1922.— № 1.— С. 394—400.
224. Гиляров А. Н. Философия в ее существе, значении и истории.— Цит. вид.— Ч. 1.— С. 15.
225. Там само.— С. 169.
226. Там само.— С. 167.
227. Там само.— С. 169.
228. Там само.— С. 167.
229. Там само.
230. Його ж. Руководство к изучению философии. К., 1916.— С. VII.
231. Його ж. Философия в ее существе, значении и истории.— Цит. вид.— Ч. 1.— С. 169.
232. Там само.— С. 170.
233. Його ж. Руководство к изучению философии.— Цит. вид.— С. VII.
234. Його ж. Философия в ее существе, значении и истории.— Цит. вид.— Ч. 1.— С. 171.
235. Там само.— С. 174—175.
236. Там само.— С. 175.
237. Його ж. История древней философии. Курс лекций, читанных в 1903—1904 гг. в Киевском университета.— Институт рукопису АН України.— 1. 4862.— С. 1.
238. Його ж. Руководство к изучению философии.— Цит. вид.— С. 9.
239. Там само.— С. 12.
240. Його ж. Философия в ее существе, значении и истории.— Цит. вид.— Ч. 1.— С. 177.
241. Там само.— С. 189.
242. Там само.— С. 181.
243. Його ж. Платонизм как основание современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбе философии.— Цит. вид.— С. 8.

244. Його ж. Філософія в її існуванні, значенні і історії.— Цит. вид.— Ч. 1.— С. 186.

245. Його ж. Платонізм як основа сучасного світогляду в зв'язі з питаннями про задачі і долю філософії.— Цит. вид.— С. 9.

246. Його ж. Філософія в її існуванні, значенні і історії.— Цит. вид.— Ч. 1.— С. 190.

247. Солов'єв В. С. Життєва драма Платона // Сочинення: В 2-х томах.— М., 1990.— Т. 2.— С. 584.

248. Гіляров А. Н. Філософія в її існуванні, значенні і історії.— Цит. вид.— Ч. 1.— С. 190.

249. Його ж. Платонізм як основа сучасного світогляду в зв'язі з питанням про задачі і долю філософії.— Цит. вид.— С. 10.

250. Його ж. Історія давньої філософії. Курс лекцій, читаних в 1903—1904 гг. в Київському університеті.— Інститут рукопису АН України.— 1, 4862.— Арк. 142.

251. Його ж. Платонізм як основа сучасного світогляду в зв'язі з питанням про задачі і долю філософії.— Цит. вид.— С. 15.

252. Там само.— С. 12.

253. Його ж. Історія давньої філософії. Курс лекцій, читаних в 1903—1904 гг. в Київському університеті.— Інститут рукопису АН України.— 1, 4862.— Арк. 149.

254. Його ж. Схема історії філософії в освітленні історичного матеріалізму.— Цит. вид.— Т. II—III.— С. 222.

255. Його ж. Філософія в її існуванні, значенні і історії.— Цит. вид.— Ч. II.— С. 1.

256. Там само.— С. 1.

257. Там само.— С. 4.

258. Там само.

259. Там само.— С. VIII.

260. Його ж. Схема історії філософії...— Цит. вид.— Т. II—III.— С. 222.

261. Там само.— С. 392.

262. Там само.— С. 390.

263. Там само.— С. VIII.

264. Його ж. Руководство к изучению философии.— Цит. вид.— С. VIII.

265. Там само.— С. IX.

266. Там само.

267. Див.: Поточний архів Президії АН України, Особова справа О. М. Гілярова.— Арк. 33.

268. Див.: Яценко А. Русская библиография по истории древней философии.— Юрьев, 1915.

269. Розанов В. Заметки о важнейших течениях русской философской мысли в связи с нашей переводной литературой по философии // Вопросы философии и психологии.—1890.— Кн. 3.— С. 2.

270. Див.: Гиляров А. Н. История древней философии. Курс лекций, читанных в 1903—1904 гг. в Киевском университете.— Институт рукопису АН України.— І. 4862.

271. Гиляров А. Н. Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность в связи с общей политической и культурной историей Греции.— Цит. вид.— С. 1.

272. Там само.— С. 2.

273. Там само.— С. 7.

274. Там само.— С. 10.

275. Там само.

276. Там само.— С. 37.

277. Там само.— С. 41.

278. Там само.— С. 42.

279. Там само.

280. Там само.— С. 71.

281. Там само.— С. 71.

282. Там само.— С. 71—72.

283. Там само.— С. 72—73.

284. Там само.— С. 77.

285. Там само.

286. Там само.— С. 79.

287. Там само.— С. 87—88.

288. Там само.— С. 88—89.

289. Там само.— С. 97.

290. Там само.— С. 101.

292. Там само.— С. 102.

292. Там само.— С. 39.

293. Там само.— С. 154.

294. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии.— М., 1993.— С. 792.

295. Там само.— С. 793.

296. Там само.— С. 791—806.

297. Гиляров А. Н. Греческие софисты...— Цит. вид.— С. 41.

298. Там же.— С. 177.

299. Там само.— С. 177—178.

300. Там само.— С. 42.

301. Там само.— С. 1.

302. Його ж. Источники о софистах, Платон как исторический свидетель.— Цит. вид.— С. 1.

303. Там само.— С. 37.

304. Там само.— С. 33.
305. Там само.— С. 34.
306. Там само.
307. Там само.— С. 42.
308. Там само.— С. 41.
309. Там само.— С. 41—42.
310. Там само.— С. 42.
311. Введенский А. И. Реч. на кн.: Гиляров А. Н. Источники о софистах. Платон как исторический свидетель // Историческое обозрение.— 1892.— Т. 4.— С. 335.
312. Гиляров А. Н. Источники о софистах.— Цит. вид.— С. 81.
313. Козлов А. А. Новейшее исследование о Платоне.— Цит. вид.— С. 53.
314. Див.: Асмус В. Ф. История античной философии.— М., 1965.— С. 171.— 172; Його ж. Платон.— М., 1975.— С. 106—10; Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон.— М., 1969.— С. 682; Його ж. Очерки античного символизма и мифологии.— М., 1993.— 792—794.
315. Див.: Университетские известия.— К., 1907.— № 8.— С. 1—44.— № 10.— С. 45—92.— № 11.— С. 83—152.
316. Див.: Вопросы философии и психологии.— 1911.— Кн. 2.— С. 187—216.
317. Див.: Там само.— 1914.— Кн. 5.
318. Див.: Ананьин С. Софист. Диалог Платона // Университетские известия.— К., 1905.— № 4.— С. 155.— № 6.— С. 56—78; 1907.— № 2.— С. 79—114.— № 3.— С. 115—154.— № 11.— С. 155—204. Окреме видання: Ананьин С. А. Софист. Диалог Платона. Перевод с греческого с историко-литературным введением и замечаниями к диалогу.— К., 1907.
319. І в останньому виданні творів Платона (М., 1992—1994) діалог «Софіст» надрукований у перекладі С. А. Ананьїна.— Див.: Платон. Собрание сочинений: В 4-х томах.— Т. 2.— М., 1993.— С. 275—345.
320. Див.: Зеньковский В. В. Платон в истолковании Наторпа. // Вопросы философии и психологии.— 1908.— Вып. 95.— С. 588—619.

## БІБЛІОГРАФІЯ ПРАЦЬ О. М. ГІЛЯРОВА

1. Платонизм как основание современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбе философии.— М., 1887.
2. Значение философии // Университетские известия.— К., 1887.— № 11.— С. 13—34. Те ж.— К., 1888.
3. Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность в связи с общей политической и культурной историей Греции.— М., 1888.
4. Источники о софистах. Платон как исторический свидетель. Опыт историко-философской критики // Университетские известия.— К., 1890.— № 10.— С. 1—82; 1891.— № 5.— С. 83—210; № 6.— С. 211—306; № 7.— С. 307—358+I—XII. Те ж.— К., 1891.
5. Гипнотизм по учению школы Шарко и Психологической школы // Университетские известия.— К., 1893.— № 6.— С. 113—172; № 7.— С. 173—240; № 9.— С. 241—365; № 10.— С. 366—450; № 12.— С. 451—511. Те ж.— К., 1894.
6. (Рец.) Burnet. Y. Early greek Philosophy. L., Edinburg, 1892 // Вопросы философии и психологии.— 1893.— К. 20.— С. 111—114.
7. Старые поэты в новых русских переводах. Данте, Боккаччо, Ариост, Сервантес, Байрон. Критический очерк с точки зрения учения о поэзии как выражении вселенского логоса // Университетские известия.— К., 1894.— № 8.— С. 227—305; № 11.— С. 305—392. Те ж.— К., 1895.
8. (Рец.) Girard. La Transmigration des ames et l'evolution. Paris, 1892; Riddles of the Sphinx, A Study in the Philosophy of Evolution, by a Troglodyte. L., 1891; Petavel-Oliff. Le problem de l'immoralite. Paris, 1891—1892. Vol. 1—2 // Вопросы философии и психологии.— 1894.— Кн. 22.— С. 255—260.
9. (Рец.) Souriau P. La Suggestion dans l'Art. Paris, 1893 // Вопросы философии и психологии. — 1894.— Кн. 22.— С. 264—266.
10. (Рец.) Pater W. Plato and Platonism. L., 1893 // Вопросы философии и психологии.— 1894.— Кн. 23.— С. 438—440.
11. (Рец.) Chuquet A. J. J. Rousseau. Paris, 1893 // Там само:— 445—447.
12. (Рец.) Lyon L. La Philosophie de Hobbes. Paris, 1833 // Там само.— С. 1893.
13. (Рец.) Williams C. A Review of the Systems of Ethics founded on the Theory of Evolution. L., 1893 // Вопросы философии и психологии.— 1894.— Кн. 24.— С. 545—547.

14. (Рец.) Milhaud L. Lecons sur les origines de la science grecque. Paris, 1893 // Там само.— С.:— 551—553.

15. Новые книги по истории средневековой и древней мысли (за 1889—1894 гг.) // Университетские известия.— К., 1895.— № 6.— С. 1—49; № 11.— С. 91—101.

16. (Рец.) Caird E. The Evolution of Religion. Glasgo, 1893 // Вопросы философии и психологии.— 1895.— Кн. 26.— С. 57—62.

17. (Рец.) Pölmann. Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus. München, 1893 // Там само.— С. 62—64.

18. (Рец.) Huit Ch. La vie et l'Ocuvre de Platon, Paris, 1893 // Там само.— С. 64—66.

19. (Рец.) Deussen P. Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. Leipzig, 1894; Garbe R. Die Sankhya-Philosophie. Leipzig, 1894; Müller M. Three lectures on the Vedanta Philosophy. L., 1894 // Вопросы философии и психологии.— 1895.— Кн. 28.— С. 361—364.

20. (Рец.) Scott W. R. A simple History of Ancient Philosophy. L., 1894 // Там само.— С. 365.

21. Обзор трудов по истории греческой философии за 1892—1896 гг. // Университетские известия.— 1896.— № 6.— С. 53—72; № 12.— С. 211—226. Те ж.— К., 1896.

22. (Рец.) Platos Republic, ed. by R. Jowet and Campbell. Vol. 1—3 // Вопросы философии и психологии.— 1896.— Кн.— 31.— С. 28—30.

23. (Рец.) Locke J. An Essay concerning human understanding, collated and annotated, with prolegomena. Ed. by A. C. Fraser: Vol. 1—2, Oxford, 1894 // Там само.— С. 32—33.

24. (Рец.) Goldfriedrich. Kants Aesthetik: Leipzig, 1895; Kühnemann E. Kants und Schillers Begrundoeng der Aesthetik. München, 1895 // Там само.— С. 33—35.

25. (Рец.) Allier R. La Philosophie d'Ernest Renan. Paris, 1895 // Там само.— С. 35—36.

26. (Рец.) Spiegler J. Die Unsteblichkeit der Seele. Leipzig, 1895 // Там само.— С. 36.

27. (Рец.) Wiedemann A. The ancient Egyptian Doctrine of the Soul. L., 1895 // Вопросы философии и психологии.— 1896.— Кн. 32.— С. 131:

28. (Рец.) Strong Th. B. Chief ancient Philosophers. L., 1895 // Там само.— С. 131—133:

29. (Рец.) Bosanquet B. A Companion to Plato's Republic for english readers etc. L., 1895 // Там само.— С. 134.

30. (Рец.) Gardner A. Heroes of the Nations. Julian, Philosopher and Emperer. New York, L., 1895 // Там само.— С. 142—143:

31. [Рец.] Оствальд В. Несостоятельность научного материализма.— Рига, 1896 // Там само.— С. 143—148.

32. Синтез третичной триметил-этилен-молочной кислоты // Журнал Русского физико-химического общества.— М., 1897. Те ж // Сборник работ лаборатории органической химии Университета Св. Владимира за период заведования ею проф. С. Н. Реформатским. 1891—1907.— К., 1907.— С. 164—171.

33. Предсмертные мысли нашего века во Франции // Вопросы философии и психологии.— 1897.— Кн. 37.— С. 301—329; Кн. 38.— С. 445—485; Кн. 39.— С. 702—759.

34. Новые труды по атомистике. Рец: на кн.: Hannequin A. *Essai critique sur l'hypothese des atomes dans la science contemporaine*, Paris, 1894; Mabillean. *Histoire de la philosophie atomistique*. Paris, 1895 // Вопросы философии и психологии.— 1897.— Кн. 40.— С. 754—771.

35. Обзор философской литературы за последние годы // Университетские известия.— 1898.— № 11.— С. 149—202. Те ж.— К., 1898.

36. Что такое философия и что она может и чего не может дать // Вопросы философии и психологии.— 1899.— Кн. 46.— С. 105—130. Те ж // Университетские известия.— К., 1899.— № 3.— С. 1—12. Те ж.— К., 1899.

37. Запах фиалки по данным химии. Обзор новых работ 1893—95 гг. // Университетские известия.— 1900.— № 12.— С. 1—59. Те ж.— К., 1901.

38. Новейшие попытки философского синтеза на научной почве // Университетские известия.— К., 1901.— № 11.— С. 91—128. Те ж.— К., 1901.

39. Предсмертные мысли XIX века во Франции. Очерк миропонимания современной Франции по ее крупнейшим литературным произведениям.— К. 1901.—

40. Что нужно читать, чтобы заниматься философией // Университетские известия.— К., 1902.— № 11.— С. 137—173. Те ж.— К., 1902.

41. [Рец.] Г. Челпанов. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности. Ч. II. Представление пространства с точки зрения гносеологии. Киев, 1904 // Университетские известия.— 1904.— № 11.— С. 1—19.

42. [Рец.] Эдуард III. Историческая хроника в 5-ти действиях, приписываемая Шекспиру. Пер. В. С. Лихачева // Сборник отделения русского языка и словесности имп. Академии наук.— 1906.— Т. 81 (№ 5).— С. 75—79.

43. Введение в философию.— К., 1907.

44. Действие цинка на смесь этиловых эфиров бром-изовалерьяновой и муравьиной кислот (в соавт. с А. Агафоновым) //

Сборник работ лаборатории органической химии Университета Св. Владимира за период заведования ею проф. С. Н. Реформатским. 1891—1907.— К., 1907.— С. 626—630.

45. Пособие по истории новой философии. Лекции.— К., 1914.

46. Руководство к изучению философии.— К., 1916.

47. Философия в ее существе, значении и истории: В 2-х т.— К., 1918—1919.

48. Схема історії філософії в освітленні історичного матеріалізму // Записки соціально-економічного відділення ВУАН.— 1926—27.— Т. 2—6.

49. С. Ю. Семковський (у співавт. з Р. Левиком) // Вісті Всеукраїнської Академії наук за рік 1929. Додаток до № 5—6.— С. 38—40.

50. В. Ю. Юринець (у співавт. з Р. Левиком) // Там само.— С. 42—43.

51. М. О. Скрипник (у співавт. з А. Річицьким та Н. Миколенком) // Там само.— С. 40—41.

52. О политиках, поэтах, риториках, софистах.— Институт рукопису АН України.— Ф. 210.— № 12.

53. Учение софистов.— Там само.— Ф. 210.— № 12.

54. История древней философии. Курс лекций, читанных в 1903—1904 гг. в Киевском университете / Сост. студ. И. И. Огненко.— Там само.— 1, 4862.

55. Лекции по истории средневековой и новой философии.— Там само.— Ф. 210.— № 13.

56. Философия в ее существе, значении и истории.— Там само.— Ф. 210.— № 2.

57. Анализ основных понятий, необходимых для четкого понимания диалектического материализма.— Там само.— Ф. 210.— № 4.

58. О направлениях философской науки (материализм, идеализм и др.)— Там само.— Ф. 210.— № 6.

59. О психике.— Там само.— Ф. 210.— № 8.

60. О сенсуализме и рационализме.— Там само.— Ф. 210.— № 9.

61. О средневековой религиозной мысли.— Там само.— Ф. 210.— № 10.

62. Психология.— Там само.— Ф. 210.— № 11.

63. Философия в революционной и классовой борьбе.— Там само.— Ф. 210.— № 3.

64. Вопрос о законах природы в свете философии.— Там само.— Ф. 210.— № 14.

65. Искусство как философская категория.— Там само.— Ф. 210.— № 5.

## ЗНАЧЕННЯ ФІЛОСОФІЇ

*(Вступна лекція, прочитана в Університеті  
Св. Володимира 12 вересня 1887 року)*

Серед інших проявів духовної діяльності філософія посідає своєрідне місце. Вона бажає бути вершителькою наук, але за своїм змістом відрізняється від науки: вона ставить за мету наближення до істини, але приховує істину за вигадкою; вона береється за розв'язання найскладніших питань, але замість вирішення дає переважно малообгрунтовані припущення, і то у формі, що незрозуміла для більшості людей, а іноді темній і для самого творця філософської системи. Вища мудрість на думку одних, вона в очах інших не більш як низка дзвінких і вибагливих, але таких, що нічого не значать, непотрібних фраз. Це подвійне ставлення до неї цілковито виправдовується нею ж самою. Серед філософів бувають люди геніальні, для котрих творчість є нагальною потребою їх генія; але бувають і такі, котрих Платон називає «маленькими лисими ковалями»,— люди, котрі займаються філософією лише тому, що полоняться блиском і бундючністю слів, які у ній зустрічаються (1). Втім, якщо неупереджено зважити і системи геніальних мислителів, то й ці системи виявляться не набагато спроможнішими, ніж філософські витвори «маленьких лисих ковалів». Безперервна зміна взаємозаперечливих філософських поглядів здатна і за наших часів справити таке ж враження, яке дві тисячі років тому

---

\* Друкується за виданням: А. Гіляров. Значение философии // Университетские известия.— 1887.— № 11.— с. 13—34. Переклад українською мовою М. Ткачук.

справили на Сократа суперечливі вчення грецьких фізиків,— що, займаючись філософією, філософи божеволіють (2); а незбагненна навіть і для непересічного розуму темінь філософських витворів змушує мимохіть замислюватись, чи не є справедливим погляд, якого здобувся, випробовуючи мудрих людей, Сократ, і якого виніс зі студіювання філософії Декарт,— що значно більше глузду можна знайти у міркуваннях простих людей, аніж у розумуванні мудрих (3). Якщо ж докори у неспроможності висувати проти філософії самі ж філософи, то постає питання: чи має філософія яке небудь значення і її студіювання якийсь сенс? Я спробую дати відповідь на ці запитання; але спершу необхідно визначити, що слід розуміти під словом «філософія».

Слово «філософувати» вперше зустрічається у Геродота (4), але, за легендою, веде початок від Піфагора. Цей філософ (говорить легенда), вважав, що мудрість притаманна одному лише богові, а людині досить називатися любомудрою. Значення філософа він пояснював уподібненням життя до свята. Як на свято стікаються усілякого роду люди — одні для змагання, інші для торгівлі, а найкращі, щоб бути глядачами,— так само у житті одні бувають рабами слави і пожадливі, а філософи прагнуть тільки істини (5). Правдивий цей переказ, чи ні, не відомо; але достовірне те, що як до Піфагора, так і після нього до V століття, всіх людей, котрі відзначилися розумовою обдарованістю, називали то мудрецами (δοφοί), то софістами (δοφδοται), але не філософами (6). Одні з цих мудреців (як Пітак, Біас, Солон, Хілон та ін.) вбачали мудрість у суто практичній досвідченості та завбачливості, інші (як Фалес, Анаксимандр, Анаксімен, Піфагор, Геракліт та ін.) — в осягненні загальних засад все-

світнього життя. До середини V століття, внаслідок складних історичних і психологічних причин, слово *δοξία* отримало презирливий відтінок, воно закріпилося за посталими на той час платними вчителями доброчесності, котрі готували молодих людей до практичного життя, а слово *δοξός* стало постійним найменуванням більш давніх мудрих людей (7). Родоначалник другого періоду грецької філософії, Сократ, вбачав мету життя у пізнанні себе та інших (8). Він заперечував у собі всіляку мудрість (9), але усвідомлював свою відмінність від інших людей і виражав цю відмінність словами, що він людина самопостала у філософії (*αὐτογενὲς τῆς φιλοσοφίας*) (10). У цьому виразі Сократа ми вперше чуємо слово «філософія» з уст філософа стосовно його власного заняття. У Платона слово «філософія», «філософ», «філософувати» зустрічаються доволі часто. Філософ, згідно Платона, займає середину поміж мудрим і немудрим. Бути любомудрим (міркував Платон) не може ні мудрий, ні неук; перший тому, що вже володіє мудрістю, другий тому, що вважає себе мудрим (11). Філософія, за Платоном, є надбанням мудрості (12), а мудрість те ж саме, що наука (13). Предмет останньої — осягнення істинно сущого (14). Думка філософа цілком спрямовується до цього осягнення; тому філософ той, хто вітає істинно суще (14). Втім, у Платона значення слова «філософія» коливається між наукою про істинно суще і наукою взагалі (16). Те ж саме і в Арістотеля. Арістотель під філософією розуміє всіляку науку (17), але посеред інших відзначає так звану першу філософію (18), завдання якої полягає в осягненні буття як буття (19). Стоїки визначали мудрість як знання про божественні та людські справи, а філософію як прагнення до доброчесності, або досвідченості у трьох галузях знан-

ня: логіці, етиці, фізиці (20). Епікур під філософією розумів діяльність, що веде до щастя шляхом роздумів і міркування (21). У середні віки філософією називались абстрактні мудрування, поставлені у тісний зв'язок з релігією — спочатку спрямовані на те, щоб довести згоду розуму з откровенням, потім щоб примирити розум з одкровенням, і зрештою, щоб пояснити одкровення з розуму — і причетні, так чи інакше, до суперечки між реалізмом і номіналізмом, що виникла на підставі вчень Платона й Арістотеля. У новий час у безпосередній залежності від цієї суперечки у філософії виокремлюються два напрями: раціоналістичний, та емпіричний. Перший, панівний переважно на континенті, притримується традиції реалізму; другий, що має найвизначніших представників в Англії, залишається відданим духу номіналізму. Для першого показовим предметом філософії залишається те ж саме, що було таким для Платона і Арістотеля, — істинно суще, яке у новій філософії переважно називається «абсолютним»; для другого — філософія не відрізняється від науки. Втім, представники раціоналізму не вважають за необхідне зупинятися на питанні, що слід розуміти під філософією: їх визначення плутані і тьмяні і нерідко суперечать змісту їхніх же систем. Так, наприклад, за Кантом, філософія є пізнанням розуму з понять (22); але під це визначення не підпадають «Критики» самого Канта, що ставлять за мету не пізнання розуму, але лише з'ясування можливості такого пізнання. Згідно погляду Фіхте, філософія є наукослів'ям або наукою про науку взагалі (23): ця наука, однак, насправді виявляється у Фіхте вченням про розвиток абсолютного Я. Але найкращим взірцем тьмяності раціоналістичних визначень філософії можуть слугувати ті, які дає Шел-

лінг: то для нього філософія означає «науку всілякого знання, як той абсолютний в усіх відношеннях рід пізнання, що має за свої підвалини і предмет першознання безпосередньо і в ньому самому»; то для нього вона «пізнання речей, як вони існують у собі, тобто як вони існують в абсолютному розумі»; то вона є «пізнанням буття, як воно є в усій його чистоті і повноті» і т. д. (24). Гегель, (наскільки можливо судити з його натяків в «Енциклопедії») розуміє під філософією пізнання абсолютного у формі діалектичного розвитку або науку про розум, що осягає самого себе (25). За Шопенгауером, завданням філософії є пізнання сутності світу як в цілому, так і в деталях, висловлення у небагатьох абстрактних поняттях того, що таке світ в усій його різноманітності (26). Осібно стоїть Герbart, котрий вважає завданням філософії переробку понять з метою усунення з них суперечностей (27). З емпіриків Бекон вбачає у філософії вищу науку, що поєднує у собі всі науки і навчає про Бога, природу і людину (28). Гоббс розуміє філософію як пізнання, через правильні умовиводи, причин із спостережень за явищами і навпаки — явищ, що можуть виникнути з причин (29). Для Конта філософія є загальною системою людських знань (30). Нарешті, Спенсер визначає філософію як цілком об'єднане знання. «Знання ненаукове (говорить він) є знанням не об'єднаним; наука є знанням, об'єднаним частково; філософія є знанням, що цілком об'єднане» (31).

Підвести всі ці визначення під одне загальне нема можливості. Раціоналістичне визначення, незважаючи на вигадану всеосяжність, не може бути визнане задовільним, позаяк не проводить межі між філософією і наукою з одного боку, і богослів'ям і філософією з іншого. Слово «абсолютний» має різне значення, залежно від особливостей релігійного

світогляду. Для теїзму абсолютне — особистий Бог; для пантеїзму — безособовий бог-світ; для атеїзму — світ, як сукупність сущого. За раціоналістичним визначенням, філософія теїзму не повинна відрізнятися від богослів'я, філософія пантеїзму — від богослів'я (якщо дивиться на світ, як на бога) та від науки (якщо дивиться на бога, як на світ), філософія атеїзму — від природознавства. Той же недолік поділяє і те визначення, яке дається звичайно в історіях філософії, — що філософія є наукою про принципи. Про принципи навчають і точні науки: наприклад, фізика і хімія — про основні якості матерії, біологія — про засади життя, механіка — про закони руху, тощо, а про засаду всіх засад навчає богослів'я. Так само незадовільним є й поширене в наш час Спенсерове визначення: об'єднане знання є ідеалом, якого прагне як філософія, так і наука; адже ж філософія відрізняється від науки.

Єдиний висновок, до якого уповноважують суперечливі визначення філософії, той, що філософія, хоча й називає себе наукою, не є нею, бо всіляка наука, якими б не були її представники, завжди визначає свої завдання однаково. Вирішити у позитивному сенсі питання про те, що таке філософія, можливо тільки одним чином: звернути увагу на самий її зміст і подивитися, яку потребу людського духу цей зміст прагне задовольнити.

Психологія розрізняє три тісно пов'язані сторони нашого духовного життя: розум, почуття, волю. Остання є здатністю до свідомої діяльності за покликом двох інших сторін і цілком зумовлена їх станами. Діяльність розуму має на меті досягнення дійсності або знання. Зміст і напрям ця діяльність отримує з відчуттів. Відчуття входять в утворення ідей і викликають стани задоволення або незадоволення. Відчуття, ідеї, задоволення і незадоволен-

ня поєднуються психологічними процесами у складні стани, що відомі під іменем хвилювань. Хвилювання панують над плином наших думок і породжують бажання або прагнення до того, чого або нема у наявній дійсності, або ВЗАГАЛІ нема в дійсності, але що, за вимогами нашої духовної організації, повинно бути. Чим складніше хвилювання, інакше — чим воно духовніше, тим меншою мірою може бути задоволене викликане ним бажання наявною дійсністю; бажання, що спричинені найскладнішими або піднесеними хвилюваннями, в яких полягає життя так званого серця, знаходить задоволення тільки у світі ідеальному, тобто створеному нашою власною уявою. Основний психологічний закон розуму — закон схожості, який змушує розум зводити всю різноманітність дійсності до єдності (32); основний психологічний закон почуття — закон підготовленої зміни, який змушує волю відшукувати різноманітність в єдності (33). Таким чином, розум з боку змісту задовольняється тим, що є; з боку форми — єдністю у різноманітності; серце з боку змісту задовольняється тим, що повинно бути, з боку форми — різноманітністю в єдності. Назустріч потребам розуму йде переважно наука, що зводить усю різноманітність дійсності до єдності загальних законів; назустріч потребам серця йде переважно мистецтво, що поєднує складну різноманітність явищ в єдність образів. Найвищу насолоду людина може відчувати тоді, коли обидві сторони її життя — розум і серце — вдоволені цілком і водночас. Такий стан називається естетичним або станом краси. Досягнення цього стану, як стану найвищого задоволення, людина несвідомо прагне усією своєю діяльністю: практичною, теоретичною, художньою. Але практична діяльність, що викликана переважно нагальними потребами, зустрічає

перешкоду в самих цих потребах, що не справляються з піднесеним бажанням духу; наука служить красі тільки за формою, а за змістом не відповідає мріям серця; мистецтво, хоча і здатне на мить внести у духовне життя повну рівновагу, неспроможне утримати її надовго, бо не відповідає на допитливі закиди розуму. Здійснити вищою мірою закон краси була б спроможною лише така діяльність, яка прагнула б об'єднати собою, наскільки можливо, і теоретичну і творчу. Така діяльність існує і втілюється у двох вищих формах духовного життя — релігії і філософії. Як релігія, так і філософія психологічно зумовлені прагненням духу до вищої втіленої єдності, як одна, так і інша мають за мету дати людині такий світогляд, в якому б усе зводилось до єдності і все тлумачилось із єдності, і який, відповідаючи на запити розуму, водночас задовольняв би потреби серця. При тотожності психологічних цілей, релігія відрізняється від філософії як за походженням, так і за відношенням складових елементів; філософія є завжди справою особистої творчості; релігія має інше джерело походження (34); в релігії елемент почуття переважає над елементом знання, у філософії — навпаки, елемент знання переважає над елементом почуття. Але між дійсністю та її ідеальним відображенням і відтворенням, або, інакше, між точкою зору розуму і мріями серця може бути тільки блискавична згода; примирити нескінченний розбрат між тим, що є, і тим, що повинно бути згідно вимог нашого серця, вище за сили людські. У нездійсненності завдання, яке покладає собі філософія, полягає причина внутрішньої неспроможності філософських систем, їх плутаність і неясність; близькістю філософії і до науки, і до поезії пояснюються постійні коливання філософських побудов між поетичними і науковими;

але у прагненні виконання великого завдання і у цій близькості приховане і велике значення філософії (35).

Запропонований мною погляд на філософію найкраще виправдовує себе з історії філософії. Я зроблю тому побіжний огляд філософського руху в Європі, починаючи з перших виблисків філософської свідомості і до найвищого розвитку філософського генія у системі Платона.

Родоначалником філософії звичайно називають Фалеса. Цей мудрець намагається пояснити всю різноманітність сущого, виходячи з одного загального начала, за яке визнає воду, але не забуває задовольнити і вимоги серця і стверджує, що все одухотворене і сповнене божеств (36). Його молодший сучасник, Анаксимандр, в основу всього покладає єдину, вічну, невизначену речовину і своїм вченням про походження тварин і людини вгадує великий закон еволюції (37); але водночас Анаксимандр вчить, що речовина наділена живою силою, що вона божественна і невмируща (38), і переносить у своєму відомому вислові,— з чого вийшли речі, у те ж вони повинні і перейти після свого зруйнування, позаяк несуть відплату і кару згідно порядку часу (39),— на світове життя погляди морального об'єктивізму, який панував в його часи. Піфагор робить відкриття у математиці і намагається звести всесвітнє життя до числових відношень, але на ґрунті математичних формул будує поетичний і релігійний світогляд. Його погляд на душу як істоту невмирущу, закуту у тілесні пута за добровільне падіння і покликану самою своєю природою вирватися з цих пут (40), і його сповнені чистоти і безмежної любові до всього живого аскетичні накази зазнали широкого розповсюдження не тільки в Греції та Італії, але проникли також в Єгипет і Па-

лестину до іудеїв і разом з іудейським світоглядом створили відому секту есеїв, значення котрої в історії релігійної свідомості відоме кожному, хто хоча б трохи знайомий з цією історією (41). У ще більш примхливі візерунки переплітається істина з вигадкою у світогляді геніального Геракліта. Його вчення про те, що все тече, і що все є вогонь, узятє у своїй безпосередності, не може не уявлятися нісенітним; однак за основною думкою воно близьке до сучасних теорій про вічні коливання світотворчого ефіру. Але велике його значення у тому, що воно склало підвалини вчення про Логос, яке від Геракліта було засвоєне стоїками, від стоїків — неоплатоніками і Філоном (42) і стало підготовкою до сприйняття піднесеної проповіді про Слово, «яке у темряві світить, але яке темрява не зрозуміла» (43); воно ж, також через посередництво стоїків, відбилося на християнській уяві про кінець світу як загальну пожежу (44). Елейці вчать про світ як єдине, неподільне і вічне ціле, але намагаються зробити цю єдність зрозумілою серцю. Ксенофан отожднює всесвіт з єдиним, вічним, всезнаючим Богом, котрий є увесь зір, увесь слух, увесь думка (45); Парменід уявляє собі буття у вигляді зв'язаної ланцюгами кулі (46). Слабкість поетичного забарвлення у світогляді елейців була причиною того, що їх вчення про єдність світу не проникло свідомості народних мас. Проте елейці зробили значні послуги науці, Парменід вперше виклав два славнозвісні логічних правила, що відомі під назвою законів тотожності і суперечності (47); а руйнівна діалектика Зенона, що мала на меті захистити Парменідове вчення від нападів на нього, але насправді підривала віру в істинність усілякого вчення, побічно сприяла розробці Арістотелем правил формальної логіки.

Суперечливі висновки, яких здобулася грецька філософія до V століття — Геракліт навчав, що все невинно рухається і змінюється, а елейці наполягали на тому, що нема ніякого руху і зміни, але що все стоїть,—викликали низку спроб створити узгоджений світогляд. Анаксагор виступив із механічною теорією світу, яка пояснювала походження речей з руху насіння речовини. Зачарований красою і гармонійністю світобудови (48), він визнав необхідним для їх пояснення вивести першим рушієм світовий розум (49), який залишився, одчак, у нього після першого поштовху у бездіяльності (50), але проте знайшов тим більше застосування у пізніших філософів. Емпедокл намагався пояснити виникнення речей із взаємодії двох сил, тяжіння і відштовхування, які поставали в його уяві як такі, що говорять серцю любов і ненависть (41). Його поетичний світогляд був пізніше засвоєний Марціоном, котрий створив широко розповсюджену ересь (52). Вченням Анаксагора і Емпедокла Демокріт протиставив свою знамениту теорію атомів, яка пояснює всесвітнє життя із зіткнення і зчеплення нескінченно малих частинок матерії, що рухаються у порожнечі від власної ваги,—засвоєну майже без змін сучасною точною наукою. Система Демокріта є системою матеріалізму і атеїзму; однак і Демокріт не був глухим до голосу серця і до свого вчення про атоми приєднав, внутрішньо з ним не пов'язане, піднесене моральнісне вчення (53).

Спроби узгодження створили ще більше коливання думки, що схарактеризоване Сократом як божевілля філософів. Спосіб розв'язання філософських непорозумінь був вказаний самим грецьким життям, що створило до V століття суб'єктивний напрям, котрий змусив до вирішення всіляких питань перевірити спроможність пізнавальних засобів. Перші представники суб'єктивного напряму — со-

фісти — були, згідно Гегеля, лише негативним моментом у плині історичного розвитку; вони не внесли до життя нічого нового, але нещадною рукою розбили мрії серця (54) і накреслили пихатим зазіханням розуму покладену відносністю знання межу (55). За ці тверезі вказівки високо шанує софістів наука; але за ці ж вказівки з презирливою ворожнечою відвертаються від них ті, котрі покликані бути тлумачами життя серця. Всім відомі похвали, які розсипають софістам Л'юїс і Грот (56); можливо менш відоме те, що Отці Церкви, котрі відносили Геракліта до християн за його вчення про Логос, називають софістами дияволів (47). На точці зору суб'єктивізму разом із софістами стояв і Сократ; але він вказав суб'єктивізму інший напрям: від сенсуалізму до раціоналізму, від самолюбства до дружельності, від скептицизму в релігії і моральності до позитивного релігійного і моральнісного світогляду. Випробувальне викриття людей, що здійснене ним з метою перевірити слова Аполлона, котрий назвав його наймудрішим з людей, переконало його, що люди звичайно не знають того, що знають і чого не знають, говорять слова, значення яких не розуміють і внаслідок цього і самі плутаються й інших збивають з пантелику (58). Та обставина, що люди, котрі мали славу особливо освічених, могли витримати випробувальне викриття менш успішно, ніж люди прості, але розсудливі (59), привела Сократа до висновку, що душа не ззовні одержує розуміння, але дістає з власних глибин (60); а роздуми над системою Анаксагора і аналогія між творінням рук людських і світобудовою змусили його визнати, що розум людський є лише часткою Розуму, що керує світом. Таким є зачатки знаменитого світогляду, що відомий під іменем раціоналізму. Міцно і до наших днів тримається цей світогляд всупереч протилеж-

ному: не тому, однак, що відповідає вимогам науки — наука не визнає підказаних серцем аналогій, але підвищується людська гідність усвідомленням, що один і той же розум живе в мені і керує світом, але відкриваються несказані поетичні красоти перед віруванням, що все у світі, від узгодженого руху небесних світил до напевно безцільного кружляння порошинки у промінні сонця, спрямоване на виконання одного й того ж мудрого плану.

Найгеніальнішим виразником цього світогляду був Платон. Його система була водночас завершенням усього попереднього філософського руху і підвалинами, на яких розгортається наступне духовне життя народів — не тільки філософське, але й моральнісне, естетичне і, навіть, релігійне (61). Історично ця система склалась з вчень Піфагора, Геракліта, елейців, Сократа; але Платон об'єднав усі ці вчення у нерозривне ціле силою свого власного своєрідного генія. Вченням про вічні та незмінні сутності речей або ідеї Платон склав підвалини філософського ідеалізму, і на цих підвалинах ґрунтуються всі метафізичні системи, починаючи з Арістотеля і до наших днів. Не знаючи ідеології Платона, неможливо зрозуміти з історичною виразністю ні Арістотеля, ні Отців Церкви, ні схоластичної філософії з боротьбою між номіналізмом і реалізмом, що проходить крізь усю історію середніх віків, ні сучасних систем раціоналізму. Вчення Арістотеля є лише переробкою Платонового вчення; найславетніші з Отців Церкви і схоластиків були платоніками: досить назвати імена Орігена, Григорія Нисського, Августина, Скотуса Ерігени, Ансельма. Слово реалізм є лише іншою назвою для започаткованого Платоном вченням про сутності.

Батьками сучасної метафізичної філософії називають звичайно Декарта, Лейбніца і Канта. Цей

погляд може вважатися справедливим хіба тільки тому, що Декарт, Лейбніц і Кант жили у новий час. Відоме Декартове «*Cogito, ergo sum*» є повторенням, хоча можливо і несвідомим, майже тотожних слів бл. Августина (62), котрий діставав, за його власним зізнанням, філософське натхнення з платоніків (63). Вчення Декарта про природжені ідеї є нічим іншим, як схоластичним вченням про сутності у дусі, що стоїть у прямому і безпосередньому зв'язку з вченням Платона про знання, як спогад душею тих ідей, котрі вона споглядала до поєднання з тілом (64). Не є новим і онтологічний доказ буття Божого: він вперше висунутий у XII столітті Ансельмом (65) і ґрунтується на припущенні про тотожність буття і думки, на якому Платон побудував усю споруду своєї ідеології (66). Монадологія Лейбніца утворилась, через посередництво Бруно, із злиття вчення Демокріта про атоми з Платоновим вченням про живі, обдаровані силою і розумінням сутності (67). Кантова система тримається на протиставленні між речами у собі і явищами, але це протиставлення є відтворенням вчення Платона про відмінність між тим, що є, і тим, що уявляється (68). Погляд Канта на простір і час як форми нашої чуттєвості, а на категорії як на поняття розсудку, виробився з вчення Берклі про ідеальність усього сушого (69) і схоластичного вчення про сутності у нашому дусі (70), а система Берклі і вчення схоластиків про природжені сутності нерозривно пов'язані з ідеологією Платона (71). Кантові Критики Практичного Розуму і Сили Судження так само опираються на покладені Платоном підвалини — перша своїм вченням про свободу як трансцендентальний ноумен, друга своєю телеологією (72). Так само і вчення інших ранніх представників раціоналізму нового часу виникло на підставі платонізму. Вчен-

ня Мальбранша є знімком з вчення неоплатоніків про ідеї у Розумі Божому (73); система Спінози виробилась із вчень Декарта і Бруно (74), з котрих другий був не тільки несвідомим платоніком, але й свідомо відображав Платона (75). Ще менше можуть претендувати на незалежність від Платона три німецькі знаменитості — Фіхте, Шеллінг і Гегель. Наукослів'я Фіхте є доведеним до нісенітності поглядом про розум, що дістає із себе зміст, вперше висловленим Сократом і своєрідно обґрунтованим Платоном у вченні про знання як спогад (76). Шеллінг, котрий змінював, немов хамелеон, неодноразово колір своєї філософської шкіри, кожного разу брав для неї фарби з Платона. У своїй «Негативній філософії» він тісно прилягає до Платона вченням про світову душу, про ідеї, естетичною теорією; у перехідний період він відтворює Платона не тільки змістовно, але й діалогічною формою, у своїй «Позитивній філософії» він стає чистим неоплатоніком (77). Гегелева система абсолютного ідеалізму основною думкою виходить із засвоєного Гегелем — частково безпосередньо, частково через посередництво Спінози і Шеллінга — вчення неоплатоніків про єдину субстанцію, що необхідно виявляє свій нескінченний зміст (78); закон діалектичного розвитку був розроблений неоплатоніком Проклом з Платонової діалектики і прийнятий Гегелем лише з незначними змінами (79). У Шопенгауера ім'я Платона майже не на кожній сторінці: його світова воля об'єктивується згідно шаблів Платонових ідей, його вчення про мистецтво покладає об'єктом художньої творчості Платонову ідею (80). Вчення Гартмана є лише видозміною Шопенгауєрового вчення. Навіть система Гербарта, як не поодинокі, воочевидь, за поставленою метою виправляти поняття, історично тісно прилягає до Платонізму:

вчення про поняття виробилось у боротьбі між номіналізмом і реалізмом; не знаючи ідеології Платона, не можна навіть зрозуміти, що таке поняття — у тому метафізичному значенні, якого надають цьому слову Кант, Гегель, Герbart та ін.

Вчення Платона більше, ніж будь-яка інша філософська система, є не тільки абстрактною логічною побудовою, але й цілісним моральнісним, естетичним і релігійним світоглядом. Повільно, але вірно прокладав цей світогляд шлях до людських сердець, і тепер його сповідають мільйони. Незважаючи на намагання фізики пояснити світобудову із законів сліпої матерії та сили, донині непорушно стоїть переконання, що у світі все спрямовано до мети; незважаючи на наполягання дослідної психології, що коріння моральності губиться у прагненні до самозбереження, посьогодні жива віра у природжену людському духу свідомість безумовного моральнісного обов'язку; незважаючи на старання фізіології звести почуття краси до відомого порядку нервових збуджень, естетика не перестає вчити, що краса є чистим і вічним ідеалом. Але всі ці вірування частково зросли на ґрунті Платонового вчення, частково запроваджені у життя Платонізмом (81). Платон першим показав людській душі її принебесну батьківщину — той *νοῦτος, ὑπερουρανιος τόπος* (82), де стоять вічні і незмінні ідеали блага, краси, справедливості (83), які повинна здійснювати душа у житті (84). Вчення про доцільність зустрічається вперше у Сократа (85), але це вчення не стало б загальним надбанням, якби б не було засвоєно Платоном (86). Воно проникло у свідомість народних мас через християнських віровчителів, а християнські віровчителі своєю філософією тісно примикали до спорідненого вчення Платона. Такою близькою є ця спорідненість, що деякі порівнювали

Сократа, вустами якого говорить переважно Платон, з Христом (87). Правильніше порівняти Платоновчення з Євангельським і Апостольським. Те ж саме зречення від зовнішнього світу і та ж зосередженість у світі духу (88), заповіт вклонятися Отцю у Дусі та Істині (89) з одного боку, і постійний поклик до істини (90), і вчення про Бога як про єдиного (91), вічного (92), всеблагого (93), всеправедного (97), Творця і Отця всього (98) — з іншого. Мое царство не від цього світу — каже Христос (99); душа любомудрого не на землі, а в іншому світі, навчає Платон (100). Дух животворить, плоть не лікує німало, говорить Євангеліє (101); уся турбота мудрого у тому, щоб звільнити животворну душу від тіла — вчить Платон (102). Тільки той може придбати скарб на небі — навчає Христос — хто зречеться усіх земних благ (103), відвернеться від себе, візьме свій хрест і піде за мною (104); тільки той може увійти до наднебесної оселі істини (105), хто краще за всіх іде за богом (106), хто зрікається земних радощів (107) і віддає усього себе справі справедливості та істини — говорить Платон (108). Будьте в усьому досконалі як Отець ваш небесний, навчає Євангеліє (109); вдавайтеся по мірі сил богу, говорить Платон (110). Якщо хтось вдарить тебе по одній щоці, зверни до нього другу — говорить Євангеліє (111); краще терпіти образи, ніж їх наносити, — говорить Платон (112). Блаженні ті, хто прагне і жадає правди — вчить Євангеліє (113); тільки справедливі і блаженні — говорить Платон (114). Як за євангельським вченням тільки чисті серцем Бога уздрять (115), так і за Платоном ідея вічного блага — підвалини, начало і світло усього сущого — зрима тільки чистому і любомудрому духу (116). Упродовж століть платонізм згуртувався з християнством в одну неподільну силу, присут-

ність якої відчувається зараз у найпотаємніших закутках нашого серця (117).

Якщо ми тепер подивимось, у чому суто внутрішня, така, що міститься у самому Платоновому вченні, причина його широкого розповсюдження, то не знайдемо іншої, крім тої, що це вчення особливо близько підходить до того ідеального типу філософії, про який я говорив вище. Зваблюючи розум примарою науковості, ідеологія Платона сповна відповідає потребам серця. Вона цілком свідомо виконує закон краси: вона не тільки логічно зводить усю різноманітність сущого до єдності ідей, але і художньо змушує прозрівати цю різноманітність в єдності ідеальних образів (118). Увесь світ, за Платоном, є ніщо інше, як створена Творцем подоба нескінченно різноманітної за змістом ідеї αἰτοσφοу (119). Сам Платон не усвідомлює над собою влади серця і постійно намагається вирватись з-під неї у сферу чистої думки (120) — але він залишається покірним серцю і у побудові ідеального світу з верховною для нього ідеєю блага (121), і у піднесені моральнісному вченні, і у захоплюючому до насолоди гімні красі і кохання (122), і у поетичній розкоші викладу (123).

У системі Платона філософський геній досягнув найбільшої висоти, далі якої йти не було можливості. Всі подальші системи давнього світу, так само як і системи нового часу, були або переробкою вчення Платона, або еkleктикою попередніх до нього вчень.

Після того, як я виправдав свій погляд на філософію як на перших спалахах філософської свідомості, так і на найгеніальнішій філософській системі, доводити його справедливність на подальших філософських побудовах було б зайвим. Але щоб відкинути сумнів, що запропонований мною погляд

справедливий тільки для філософських систем давнини, але не виправдовується наступним філософським рухом, вважаю не зайвим вказати на те, що у середні віки схоластичні системи задовольняли потреби розуму обговоренням питання про номіналізм і реалізм, а потреби серця — своєю релігійною стороною; що в нові часи Декарт, котрий взяв під сумнів все, що існує, залишив, як притулок для серця, незайманими істини релігії та правила моральності (124); що монадологія Лейбніца побудована на поетичних підвалинах; що Спіноза під сухою формою математичного викладу дав найпіднесеніше і найвідрадініше для серця вчення про пізнання *sub aeternitatis specie* (125); що Кант, котрий зруйнував у своїй Критиці Чистого Розуму всі докази буття Божого, безсмертя душі і свободи волі, прийняв і те, і друге, і третє у своїй Критиці Практичного Розуму (126); що Фіхте там, де забуває про своє абсолютне Я і стає на точку зору пантеїзму, підноситься до поетичного натхнення (127); що Шеллінг був щирим поетом, хоча і не зовсім чесним мислителем (128); що система Гегеля своїм величним успіхом зобов'язана покладеному в її підвалини спокусливому припущенню про розвиток абсолютної ідеї; що, нарешті, навіть Шопенгауер і Гартман, незважаючи на всю похмурість своїх вчень, вказують серцю відрадіну оселю у Нірвані.

Існують і відхилення від висунутого мною типу філософії, але їх небагато: системи Бекона, Гольбаха, Конта, Спенсера та ін. Це ті коливання у бік науки, про які я говорив вище. Слово «філософія» у цих системах, за власними визначеннями їх творців, має не звичайний смисл, тому мені нема потреби зупинятись на цих відхиленнях (129).

Зі сказаного мною про філософію повинно бути ясним її значення і смисл вивчення її історії. За-

няття філософією дає вищу насолоду, яку Платон і Арістотель називають блаженством (130), і яка цілковито пояснює, чому філософська творчість, незважаючи на часті гоніння проти вільної думки, ніколи не зупинялась. Але найважливіше значення філософії в тому, що вона здатна задовольняти допитливість мільйонів розумів, які прагнуть знання, але незаймані критикою, і давати моральнісну опору тим серцям, котрі у собі її не мають і недостатньо цілісні, щоб знаходити в релігії. Разом з іншими виявами духу філософія створює світогляди народів, що визначають побічно і їх політичне життя. Не знаючи історії філософії, неможливо цілком зрозуміти плин історичного життя. Але помилився б той, хто, захопившись обіцянками філософів, став би вивчати філософію з метою дістатися пізнання безумовної істини. Не тільки жодна філософська система не дає такої істини, але й навіть не визначає чітко, що треба під нею розуміти. Філософія, як я вже сказав, є лише спроба, що викликана прагненням нашого духу до вищої вдоволеної єдності, примирити дві істини, які вічно ворогують у нашому житті — істину розуму і істину серця. Чи єднуються ці дві протилежні істини в якійсь вищій, що лежить поза межами нашого життєвого досвіду, я не знаю (131), не знаю я й того, чи має кожна з них яке-небудь безумовне, байдуже до життя значення; але я добре знаю, що все найкраще у житті дається серцем, а не розумом, і що тому, коли заперечення істин науки карається лише презирством з боку невеликої кількості її поборників, за відкидання дорогих серцю вірувань люди примушують своїх співбратів пити келихи з отрутою, заточують до в'язниць, палять на вогнищах.

1. Plato, De Repub. 495 E, наступ.
2. Xenoph. Memor., I, 1. 10, наступ.
3. Plato., Apol. 22. A. Descartes, Discours de la Méthode, p. 7 (ed. Simon).
4. Herod. I, 30.
5. Diog. Laert. I, 12; VIII, 8.
6. Diog. Laert. I, 12 та ін.
7. Themist. Or. XXIII, 286.
8. Plato, Apol. 28, E.
9. Ibid. 24. C. 22. D та багато ін.
10. Xenoph. Symp. 1, Б.
11. Plato, Symp. 203, E, наступ.; Lysis, 218, A.
12. Plato, Euthyd. 288, D.
13. Plato, De Repub. 477, A.
14. Ibid. 477, B.
15. Ibid. 480, B.
16. Намп. Theaet. 143, B.
17. Намп. Metaph. VI, 1, 1026 a, 18.
18. Ibid. 26 та 30; XI, 4, 1061 b, 19.
19. Ibid. VI, 1, 1026 a, 31 та ін.
20. Plut. Placita, I, Pr.
21. Sext. Emp. adv. Math, XI, 169;
22. Kant, Kritik der reinen Vernunft. hsg. v. Hartenstein, Leipz. 1868, S. 551.
23. Fichte, Sämmtl. w., 1-r B, S, 43.
24. Schelling's Sämmtliche Werke, V, (1-te Aufl) S. 214, IV, 115, III, 79, Порівн. Козлова, Философ. Етюды, 1; СПб; 1876, стор. 16, наступ, де зазначені й інші визначення Шеллінга.
25. Hegel, Encyclop. hsg. v. Hennig. Berl. 1843, S. 22 f.
26. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, 1, 98 (5 et Aufl., Leipz. 1873).
27. Herbart, Lehrbuch zur Einleit in die Philosophie, § 4 f. (4-te Aufl. Königsb. 1837).
28. Baco de Verulam, De dignitate et augmentis scientiarum, 1, 3, c. 1.
29. Hobbs, Logica, c. 1, 2.
30. Conte, Cours de Philosophie positive 4-me ed.; Paris; 1877, p. 6.,
31. Spencer, First Principles, 5-th ed. Lond., 1884, p. 133, sq.
32. Про цей закон див.: Bain, The senses and the Intellect, Lond. 1868, p. 457, sq. Mental Science; Lond. 1879; p. 127; sq.,

33. Порівн. Оболенського: Физиологическое объяснение некоторых элементов чувства красоты, СПб, 1878, стор. 16, наступ.

34. Порів. Religionsphilosophie auf modern-wissenschaftlicher Grundlage, mit einem Vorwort von J. Baumann, Leipz. 1886.

35. Зі сказаним мною про значення почуття у філософії порівн. вступ Лотце до його Мікрокосму / Lotze, Mikrokosmos, Leipz. 3-te Aufl. S. VI. f.; Lange, Geschichte des Materialismus, Aufl. 1874., 2-г В., S. 328 f; Н. Я. Грот, Отношение философии к науке и искусству. Киев. 1983; Джордано Бруно и Пантеизм, Одесса, 1885; Задачи философии в связи с учением Джордано Бруно, Одесса; 1885.

36. Arist, De Anima, 1, 5, 411 a, 7.

37. Plac. v. 19, 1. Plut. ap. Euseb. Pr: Ev: ., 8, 2; Plut: Symp. Quaest. VIII, 8, 4.

38. Aristot. Phys. III, 4, 203 b 7

39. Simpl. Phys. 6, г. 40.

40. Clem. Strom. III, 518 (Pott).

41. Про Есеїв див.: Zeller, Philosophie der Griechen 4-г В, S. 277 f (3-te Aufl. 1881).

42. Heinze, die Lehre vom Logos in der Griechischen Philosophie. Oldenb. 1872. S. 9 f.

43. Ioann. 1, 5.

44. 2 Petr. III, 10—13.

45. Sext. Emp. adv. Math. IX. 144.

46. Parm. ap. Simpl. Phys. 31 v. 15. Уподібнення це, як видно зі справжніх слів Парменіда, викликане не простим бажанням пояснити думку на прикладі, але естетичними вимогами досконалості і цілісності (порівн. зауваження Симпліція 31 v. 20).

47. Ueberweg. System der Logik, 5-te Aufl. Bonn, 1882 S. 231, 239, 245.

48. Eudem. Eth. 1, 5, 1216 a, 10, наст. Arist. De Anima, I, 2, 404 b, 1, наст.

49. Arist. Met. 1, 3, 984 b, 8, наст. Phys. VIII, 1, 250 b; 24, та ін.,

50. Plato, Phaedo, 98, С, наст.

51. Emped. ap. Simpl. Phys, 34, г. 10.

52. Hippol. Philosoph. VII, 29.

53. Найбільш неупереджена оцінка етики Демокріта у Целлера, Philosophie der Griechen, I, 4-te Aufl. s. 833 f.

54. Особливо Фразімах і Пол у вченні про справедливість і щастя (Plato, De, Rep. 336, В, наст. Gorg. 461,

С, наст.) і Продік у вченні про борів (Sext. Emp. adv. Math. IX, 18, 51, наст.; Cicero, Wat Deor. I; 42; 118).

55. Див. вчення Протагора у Платоновому діалозі Теетет 156 А, наст.).

56. Lewes, History of Philosophy (у розділі про софістів); Grote, History of Greece, VII, Ch. LXII; і Plato and the other Companions of Socrates — скрізь, де йдеться про софістів.

57. Геракліта називав християнином Юстин Мученик (Apol. I, 46); про значення слова софіст в Отців Церкви див. Cresolli, Thesaurus Veterum rhetorum etc. Lugd. Bat. 1701, p. 1—247.

58. Plato, Apol. 21, С, наст. Xenoph. Memor. IV, 6, 1.

59. Plato, Apol. 22, А.

61. Про значення Платона див. Laas, Idealismus und Positivismus, Berlin, 1879—1884; Н. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, Gött. 1862—1875 та мою брошуру «Платонизм как основание современного мировоззрения в связи с вопросом...» — М., 1887.

62. August, Soliloqu II, 1; De vera religione 72; sq; De Trinit. X. 14.,

63. August. de Civitate Dei, VIII, c. 4 sq.

64. Plato, Meno 81, С, наст.; Phaedo 72. Е. наст.; Phaedr. 250 А, наст., тощо.

65. У Proslogum, С. 2.

66. Plato, de Rep. 477, В, наст., тощо.

67. Plato, Soph. 246, Е, наст., і особл. 248, С—Е.

68. Plato De Rep. 477, В; 487, D; Tün. 51, Phaedr 247, С: тощо. Пор. Kant Werke (Rosenkr.). I, 312; Schopenhauer, die Welt als Wille und Vorstellung I, 200 f.

physik, Anhang) заперечує близькість свого ідеалізму до ідеа-

69. Кант (у Prolegomena zur einer jeden künftigen Metaphysik) Берклі. Як би то не було, тісний історичний зв'язок між вченням Берклі і Кантовим вченням безсумнівний.

70. Кантові «поняття розсудку», які спершу називались *ideae purae* (Kants Werke, I, 312 та ін.) нічим не відрізняються від схоластичних *conceptus in mente*.

71. Про платонізм Берклі порівн. Fraser, Selections from Berkley, 3ed., Oxford, 1884, p. X і 310 sq. Погляд самого Берклі на Платона виразніше за все в його *Siris*; див. особ. sect. 266 sq. (Selections, p. 330 sq.)

72. Порівн. «Платонизм, стор. 17; Laas I, 5, 173, 247 та багато ін.

73. Plotin, Ennead. V, I, 1 і 2.

74. Порівн. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, III, 78 f. (3-te Aufl. 1880).

75. Див.: Bruno, Von der Ursache, dem Princip und dem Einem, übers v. Lasson, Heidelb, 1882 — пояснювальні примітки перекладача (напр. S. 149, 146 та ін.).

76. Фіхте безпосередньо прилягає до ідеалізму Канта, але Кантів ідеалізм, як вже було зазначено, виробився на підставі Платонового вчення.

77. Про все це див. Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie, Heid., 1872, VI, 44; 165 f.; 652; 844; тощо.

78. Порівн. Ueberweg, 1, с. 284, f.

79. Procl. Institut. Theolog. С. 35 та ін. Звичайна думка (Порівн. Ueberweg, 1, с. 812), що зерно Гегелевої діалектики полягає у твердженнях Канта про утворення кожної третьої категорії відомого класу з двох перших того ж класу (перша — поняття позитивне, друге — поняття негативне щодо першого, третє — синтетичне з обох) не зовсім точна. Гегель поєднав ці твердження Канта (далі розроблені Фіхте) з вченням Прокла про діалектичний процес. Кантові категорії нерухомі; Гегеліві поняття «саморушні» і при тому за схемою, яку накреслив Прокл, тільки із зворотнім результатом: у Гегеля в кожному новому моменті діалектичного процесу з'являється більш досконале буття, у Прокла, навпаки, менш досконале. Сам Гегель не надає особливо важливого історичного значення твердженням Канта, хоча і називає їх «великим інстинктом поняття» (Hegel's Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, hsg. v. Michelet, 3-r Th., 2-te Aufl., Berl. 1844; S. 514. 1).

80. Shopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung I, 153 f., 199 f., та ін.

81. Докладніше див. у моєму «Платонізмі».

82. Plato, De Rep. 517, B, Phaedr. 247; C,

83. Plato, Phaedr. 247, C. наст.

84. Plato, De Rep. 517, C; наст.

85. Xenoph. Memor., I, 4; IV; 3.

86. Plato, Phaedo, 97, C, наст.

87. Baur, Socrates und Christus, особл. S. 363—368 (Drei Abhandlungen, herausg. v. Zeller, Leipzig, 1876).

88. Plato, Theaet. 170, B. Phaedo, 64; A; наст. 80; E; наст. тощо.

89. Ioann VI, 23.

90. Plato, De Rep. 517, B—C; Phaedo 64, A, наст.; Sympos 212; A; тощо.

91. Plato, Tim, 34, A, тощо; Polit; 269; E.

92. Plato, Tim, 34, A.

93. Plato, De Rep. 379, A, C.

94. Plato, Theaet. 174, C.

95. Plato, De Rep. 381, C. Leg. 900; C.
96. Plato, Tim. 29, D. Phaedr. 247, A.
97. Plato, Leges, 901; D.
98. Plato, Tim. 28. C.
99. Ioann. XVIII, 36.
100. Plato, Theaet. 173, E.
101. Ioann. VI, 63.
102. Plato, Phaedo, 67; D; 105; D. Phaedr. 245; C.
103. Math. XIX, 21, 29; VI; 19; 20; Marc. X 29; Luc. XVIII;

29,

104. Marc. VIII, 34; Math. X, 38; XVI, 24; Luc. IX, 23.
105. Plato, Phaedr. 247, C; 248; B.
106. Ibid. 248, A; 249, C; Theaet.
107. Plato, Phaedo 64, A, наст.
108. Ibid.; Soph. 253, E.
109. Math, V, 48.
110. Plato, Theaet. 176, A; De Rep. 613, A.
111. Math, V. 39.
112. Plato, Gorg. 469, B, наст.
113. Math. V, 6.
114. Plato, De Rep. 354, A; Gorg. 1, C.
115. Math. V, 8.
116. Plato, Phaedo, 67, B; 77, B, наст.; De Rep. 517, C.

Немає сумніву, що схожість між Платоновим і Арістотелевим вченням часто тільки зовнішня, проте перше у деяких розділах настільки близьке до останнього, що платонізм був засвоєний прадавніми Отцями Церкви. Докл. див. у моєму «Платонізмі», с. 15.

117. Між іншим, романтичні мрії кохання склалися під впливом цієї системи. Див.: мій «Платонізм» с. 13, наст.; 29.

118. Plato, Phaedr. 265, D, наст. De Rep. 596, A; 511, B; Phileb. 15, A, наст.; Sympos. 210, E, наст.

119. Plato, Tim. 30, C, наст.; 36, E; 37, C; 39, E; 92 C.

120. Plato, Phaedo 80, E, наст.; Soph. 227, B. Polit. 266, Parmen. 130, C-E.

121. Plato, De, Rep. 503. E 532, A.

122. Plato, Phaedr. 249, D, наст.; Symp. 201, D, наст.

123. Особливо у Федрі, Бенкеті, Державі, Тимей.

124. Descartes, Discours de la methode, ed. Simon, p. 15, sq.

125. Spinoza, Ethices Pars II, Prop., XLIV, Coroll. II; Pars V, Prop. XXIX, sq.

126. Kant's Kritik der Praktischen Vernunft, hsg. v. Hartenstein, Leipz. 1867, S. 28 f.

127. Наприклад наприкінці твору Ueber die Bestimmung

des Menschen (Sämmtliche Werke, Berlin, 1845, 2-r B, 1-te Abth, S. 345 ff.),

128. Про це див. Brandes, Die Literatur des XIX Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen. Die Romantische Schule in Deutschland, 2-te Aufl., Leipz. 1887, S. 8.

129. Conte, Cours (4-me, ed.) p. 6. Spencer, First Principles (5-th ed.) p. 134.

130. Plato, De, Rep. 496, C. Aristot. Eth. Nic. VII, 177 a, 12, наст.

131. У Верховній істоті ці дві істини примиряться не можуть, позаяк у ній нема жодних суперечностей, а тому не може бути й примирення протилежностей; тим менше протилежностей людських.

Переклад українською М. Ткачук.

## ПЕРЕЛІК ЛІТЕРАТУРИ\*

1. Архів АН України. Кафедра філософії права — Інститут рукопису АН України.— X, 1445.
2. Архів АН України. Соціально-економічний відділ.— Інститут рукопису АН України.— X, 18712.
3. Архив Лучицкого И. В. Гиляров А. Н. О ходе защиты им докторской диссертации.— Інститут рукопису АН України.— ф. 66.— № 522.
4. Гиляров О. М. Звіт про роботу за першу половину 1933 р., направлений до філософського циклу ВУАН.— Інститут рукопису АН України.— Ф. 210.— № 1.
5. Дело о заграничных командировках профессоров и других лиц.— Держархів м. Києва.— Ф. 16.— Оп. 340.— Спр. 60.— Арк. 13.— Рада, 1901.— Ф. 16.— Оп. 344.— Спр. 42.— Арк. 1—5, Університет, Рада.— 1905.
6. Дело о назначении ординарному профессору Университета Св. Владимира д. с. с. Алексею Гилярову пенсии.— ЦДІА України.— Ф. 707.— Оп. 78.— Спр. 112.
7. Записная книжка С. И. Маслова за 1904 г.— Інститут рукопису АН України.— Ф. 33.— № 3665.
8. Записная книжка С. И. Маслова за 1921—1922 г.— Інститут рукопису АН України.— Ф. 33.— № 3668.
9. Звідомлення про перше десятиріччя існування ВУАН.— Інститут рукопису АН України.— X, 1483.
10. Личное дело А. Н. Гилярова.— Поточний архів Президії АН України.— 46 арк.
11. Обзорение преподавания на историко-филологическом факультете в 1917—1918 уч. году. арк.— Держархів м. Києва.— Ф. 16.— Оп. 465.— Спр. 1288.
12. Отчет историко-филологического факультета за 1909 г.— Держархів м. Києва.— Ф. 16.— Оп. 469.— Спр. 209.
13. Отчет о занятиях за 1910 г. профессорского стипендиата по кафедре философии В. В. Зеньковского.— Держархів м. Києва.— Ф. 16.— Оп. 465.— Спр. 3389.
14. Послужные списки преподавателей и слушателей Университета.— Держархів м. Києва.— Ф. 16.— Оп. 465.— Спр. 4779.
15. Программа для занятий профессорских стипендиатов по кафедре философии.— Інститут рукопису АН України.— Ф. III.— № 2829.
16. Программа преподавания на факультете в 1920 г.— Держархів м. Києва.— Ф. 16.— Оп. 465.— Спр. 1309.

---

\* Перелік використаних праць О. М. Гилярова — див. с. 142—145.

17. Протокол заседания Киевского общества классической филологии и педагогики 18.09.1904.— Держархів м. Києва.— Ф. 16. Оп. 469.— Спр. 172.
18. Справа Гілярова С. О.: в 2-х томах.— Центральный державний архів громадських об'єднань України.— Спр. 34964. фп.
19. Уведомление попечителя Киевского учебного округа ректору об утверждении проф. Гілярова в звании заслуженного профессора Киевского университета.— Держархів м. Києва.— Ф. 708.— Рада 1911.— Од. зб. № 50.
20. Удостоверения, прошения и списки преподавателей факультета в 1919/20 гг.— Держархів м. Києва.— Ф. 16.— Оп. 469.— Спр. 253.
21. Анањин С. А. Софист. Диалог Платона.— К., 1907.
22. Асмус В. Ф. История античной философии.— М., 1965.
23. Асмус В. Ф. Платон.— М., 1975.
24. Асмус В. Ф. Философия в Киевском университете в 1914—1920 годах (Из воспоминаний студента) // Вопросы философии.— 1990.— № 8.— С. 90—108.
25. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества.— М., 1979.
26. Блонский П. П. Мои воспоминания.— М., 1971.
27. Богомолов А. С., Ойзерман Т. И. Основы теории историко-философского процесса.— М., 1983.
28. Бичко І. В., Білодід В. Д., Лук М. І. Філософія у Київському університеті (друга половина ХІХ—початок ХХ ст. // Філософська думка.— 1983.— № 3.— С. 66—70.
29. Введенский А. И. Рец. на кн.: Гіляров А. Н. Источники о софистах, Платон как исторический свидетель // Историческое обозрение.— Спб., 1892.— Т. IV.— С. С. 334—398.
30. Вернадский В. И. Дневники. 1917—1921.— К., 1994.
31. Вісті ВУАН.— К., 1931—1939.
32. Виндельбанд В. История древней философии.— К.,
33. Виндельбанд В. Платон.— К., 1993.
34. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии: В 3-х томах.— Спб., 1993—1994.
35. Гіляров Олексій Микитович // Українська літературна енциклопедія.— К., 1988.— Т. 1.— С. 420.
36. Гіляров Алексей Никитович // Русский биографический словарь.— М., 1916.— Т. 1.— С. 205.
37. Гіляров Алексей Никитович // Философская энциклопедия.— М., 1960.— Т. 1.— С. 370.
38. Гіляров Алексей Никитович // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона.— Спб., 1893.— Т. VIII-а.— С. 689.

39. Гиляров-Платонов Никита Петрович // Русский биографический словарь.— М., 1916.— Т. V.— С. 208—216.

40. Гиляров-Платонов Н. П. Из пережитого: В 2-х книгах.— М., 1886.

41. Горський В. С. Історія української філософії.— К., 1996.

42. Горский В. С. Историко-философское истолкование текста.— К., 1981.

43. Грот Н. Я. Очерк философии Платона.— М. 1896.

44. Девятнадцатое присуждение премий им. А. С. Пушкина 1911 года // Сб. отд. русск. яз. и словесности имп. Академии наук.— Т. 90.— № 4.— Спб. 1913.

45. Емельянов Б. В., Любутин К. Н. Введение в историю философии.— М., 1987.

46. З іменем Святого Володимира. Київський університет у документах, матеріалах та спогадах сучасників: у 2-х кн.— К., 1994.

47. Зеньковский В. В. История русской философии: В 2-х томах.— Париж, 1989.

48. Зеньковский В. В. Платон в истолковании Наторпа // Вопросы философии и психологии.— 1908.— Вып. 95.— С. 588—619.

49. Зеньковский В. В. Преодоление платонизма и проблема софийной твари // Путь.— 1930.— № 24.

50. Історія філософії на Україні: В 3-х томах.— К., 1987.— Т. 2.

51. Історія філософії України.— К., 1994.

52. Історія Академії наук України. 1918—1923. Документи і матеріали.— К., 1993.

53. Касьянов Г. В. Українська інтелігенція 1920-х — 30-х років: соціальний портрет та історична доля.— К., Едмонтон, 1992.

54. Козлов А. А. Новейшее исследование о Платоне.— Рец. на кн.: А. Н. Гиляров. Источники о софистах. Платон как исторический свидетель // Вопросы философии и психологии.— 1892.— Кн., XI.— С. 46—59.

55. Кони А. Ф. Проф. А. Н. Гиляров. Предсмертные мысли XIX века во Франции (Рец.) // Вестник Европы — Спб. 1903.— Т. VI.— Кн. XI.— С. 389—400.

56. Кушаков Ю. В. Историко-философская концепция Л. Фейербаха. Теория, методология, конкретные результаты.— К., 1981.

57. Линицкий П. И. Два конца. По поводу книги «Предсмертные мысли XIX века во Франции» // Труды Киевской духовной академии.— 1901.— № 6.— С. 151—178.

58. Линицкий П. И. Речь о философии, произнесенная проф. философии А. Н. Гиляровым 16.01.1899 // Труды Киевской академии.— 1899.— Кн.: 1.— Стр. 342—355.
59. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон.— М., 1969.
60. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика.— М., 1974.
61. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии.— М., 1993.
62. Лосев А. Ф. Страсть к диалектике.— М., 1990.
63. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура.— М., 1991.
64. Любославский В. Ф. О значении и задачах истории философии // Вопросы философии и психологии.— 1890.— Кн. 3.— С. 45—63.
65. Малинин В. А. Теория истории философии.— М., 1976.
66. Методологический анализ историко-философского знания.— К., 1984.
67. Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки.— М., 1984.
68. Паустовский К. Далекие годы. Беспокойная юность.— К., 1987.
69. Пашкова А. А. Философская мысль в Киевском университете в дооктябрьский период // Философские науки.— 1984.— № 5.— С. 101—108.
70. Платон. Собрание сочинений: В 4-х томах.— М., 1992—1994.
71. Платон и его эпоха.— М., 1979.
72. Полани М. Личностное знание.— М., 1985.
73. Полонська-Василенко Н. Д. Українська Академія наук. Ч. 1 (1918—1931).— Мюнхен, 1995. Ч. 2 (1931—1941).— Мюнхен, 1958.
74. Птуха М. Соціально-економічний відділ УАН у році 1925 // Записки соціально-економічного відділу УАН.— К., 1926.— Т. II—III.
75. Пятнадцатое присуждение премий им. А. С. Пушкина // Сб. отд. русск. яз. и словесности имп. Академии наук.— Спб., 1904.— Т. 78.— № 1.
76. Радлов Э. Л. Очерк истории русской философии.— Пг., 1920.
77. Радлов Э. Л. Русские работы по истории греческой философии. Рец. на кн.: Гиляров А. Н. Греческие софисты // Журнал Министерства народного просвещения.— 1890.— 1890.— № 4.— С. — 384—409.

78. Рец. на кн.: Гиляров А. Н. Гипнотизм по учению школы Шарко и Психологической школы // Журнал Министерства народного просвещения. — 1893. — № 1. — С. 184—190.

79. Рец. на кн.: Гиляров А. Н. Гипнотизм по учению школы Шарко и психологической школы // Русская мысль. — 1983. — № 12. — С. 580.

80. Рец. на кн.: Гиляров А. Н. Гипнотизм по учению школы Шарко и Психологической школы // Северный вестник. — 1894. — № 6. — С. 57.

81. Рец. на кн.: Гиляров А. Н. Платонизм как основание современного мировоззрения // Вестник Европы. — 1887. — Т. V. — Кн. 10. — С. 866—868.

82. Рец. на кн.: Гиляров А. Н. Платонизм как основание современного мировоззрения // Русская мысль. — 1887. — № 1. — С. 8—9.

83. Рец. на кн.: Гиляров А. Н. Старые поэты в новых русских переводах // Журнал Министерства народного просвещения. — 1895. — № 5.

84. Рец. на кн.: Гиляров А. Н. Старые поэты в новых русских переводах // Русская мысль. — 1896. — № 8. — С. 353—354.

85. Рибо Т. Опыт исследования творческого воображения. — СПб., 1901.

86. Розанов В. В. Заметки о важнейших течениях русской философской мысли в связи с нашей переводной литературой по философии // Вопросы философии и психологии. — 1890. — Кн. 3. — С. 1—36.

87. Роменец В. А. Історія психології XIX — початку XX століття. — К., 1996.

88. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. — М., 1957.

89. Соловьев В. С. Жизненная драма Платона. // Соч.: В 2-х томах. — М., 1988. — Т. 2. — С. 582—626.

90. Соловьев В. С. Исторические дела философии // Вопросы философии. — 1988. — № 8. — С. 116—125.

91. Соловьев В. С. Лекции по истории философии // Вопросы философии. — 1989. — № 6. — С. 76—137.

92. Соловьев В. С. Платон // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. — Т. 46. — СПб., 1898. — С. 831—857.

93. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Сочинения: В 2-х томах. — М., 1889. — С. 5 — 174.

94. 125 років Київської української академічної традиції. 1861—1986. — Ред. М. Антонович. — Нью-Йорк, 1993.

95. Тихолаз А. Г. Платон в философии всеединства В. С. Соловьева // Философская и социологическая мысль. — 1991. —

№ 7.— С. 116—158.

96. Тихомиров П. В. Научные задачи и методы истории философии.— Сергиев Посад, 1907.

97. Токарский А. Рец. на кн.: Гиляров А. Н. Гипнотизм по учению школы Шарко и Психологической школы // Вопросы философии и психологии.— 1893.— Кн. 20.— Отд. II.— С. 121—123.

98. Уткина Н. Ф. Тема всеединства в философии. Вл. Соловьева // Вопросы философии.— 1989.— № 6.— С. 59—75.

99. Фехнер Г. Т. Жизнь после смерти.— Пг., 1915.

100. Философия и история культуры.— М., 1985.

101. Флоренский П. А. Смысл идеализма.— Сергиев Посад, 1914.

102. Франк С. Л. Русское мировоззрение // Духовные основы общества.— М., 1992.— С. 471—500.

103. Шерозия А. Е. Психика. Сознание. Бессознательное.— Тбилиси, 1979.

104. Шестнадцатое присуждение премий им. А. С. Пушкина за 1905 г. // Сборник отд. русск. языка и словесности имп. Академии наук.— СПб. 1906.— Т. 81.— № 5.

105. Холодный Н. Воспоминания и мысли натуралиста // Избр. труды.— К. 1992.

106. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Сочинения.— М., 1989.

107. Шпет Г. Г. Рец. на кн.: Гиляров А. Н. Руководство к изучению философии // Мысль и слово.— 1922.— № 1.— С. 394—400.

108. Якубанис Г. Значение древней философии для современного миропонимания.— К., 1910.

109. Якубанис Г. Эмпедокл, философ, врач и чародей.— К. 1905.

110. Ященко А. Русская библиография по истории древней философии.— Юрьев, 1915.

## ПОКАЖЧИК ІМЕН

- Августин Аврелій — 106, 158, 159  
 Аксаков І. С. — 6  
 Аксаков К. С. — 6  
 Алкідамант — 114  
 Альберт Великий — 107  
 Анаксагор — 99, 119, 156, 157  
 Анаксимандр — 147, 154  
 Анаксімен — 147  
 Ананій С. А. — 126, 141  
 Ансельм Кентерберійський — 158, 159  
 Антифонт — 114, 119  
 Аполлон — 157  
 Аріосто (Аріост) Л. — 47  
 Арістотель — 7—8, 63, 74, 82, 102—104, 106, 107, 122—124,  
 148, 149, 155, 158, 165, 170  
 Арістофан — 117  
 Арістофан з Візантії — 122, 123  
 Асмус В. Ф. — 3, 8—9, 11—12, 17, 41, 57, 59, 112, 126, 128.  
 132. 141  
 Аст Ф. — 121  
 Бальмонт К. Д. — 41  
 Баратинський Є. А. — 41  
 Баррес М. — 47  
 Бартелемі Ж.-Ж. — 113  
 Бекон Ф. — 150, 164  
 Бентам І. — 110  
 Бердяев М. О. — 11  
 Берклі Дж. — 126, 159, 168  
 Біант (Біас) — 147  
 Блок О. О. — 41  
 Блонський П. П. — 3, 8, 10, 50, 112, 126  
 Бодлер Ш. — 47  
 Боккаччо Дж. — 46.  
 Бруно Дж. — 70, 109, 159, 160  
 Брюсов В. Я. — 41  
 Булгаков С. М. — 55  
 Вайсберг — 17  
 Василенко М. П. — 14, 16, 18, 26  
 Введенський О. І. — 59, 64, 112, 123  
 Верлен П. — 42  
 Вернадський В. І. — 54.  
 Віндельбанд В. — 64, 91, 135  
 Воблій К. Г. — 16, 20, 21

Вольф Х. — 103  
 Галілей Г. — 74, 81  
 Гартман Е. фон — 8, 71, 103, 160, 164  
 Гегель Г. В. Ф. — 6, 60, 63—66, 71, 83, 90, 100, 103, 113,  
 150, 157, 160, 161, 164, 169  
 Геракліт — 82, 91, 100, 119, 147, 155—157, 168  
 Гербарт Й. Ф. — 150, 160, 161, 164  
 Герман К. Ф. — 121  
 Геродот — 147  
 Гефер — 122  
 Гіляров М. С. — 54  
 Гіляров С. О. — 14, 22, 23—26, 56, 129  
 Гіляров-Платонов М. П. — 5, 6  
 Гіппій Елідський — 114  
 Гоббс Т. — 150  
 Гогоцький С. С. — 126  
 Гольбах П. — 164  
 Гомперц Т. — 122  
 Горгій Леонтінський — 114, 119, 120  
 Гредескул М. — 68  
 Грот Дж. — 113, 114, 121, 157  
 Грот М. Я. — 10, 167  
 Гюго В. — 43  
 Гьоте І. В. — 80  
 Данте (Дант) — 46, 80  
 Декарт Р. — 8, 86, 103, 147, 158—160, 164  
 Демокріт — 99, 100, 119, 156, 167  
 Джоуетт — 121  
 Діоген Лаертський (Лаерцій) — 122  
 Діонісодор — 114, 120  
 Діттенбергер (Діттенберг) В. — 122  
 Дунс Скот — 107  
 Евен — 114  
 Емпедокл — 99, 119, 126, 156  
 Евріпід — 117, 120  
 Евтідем — 114, 120  
 Енгельс Ф. — 24  
 Еріугена Іоанн Скот (Скотус Еріугена) — 158  
 Есхіл — 117  
 Енчмен Е. — 68  
 Зенон Елейський — 119, 155  
 Зеньковський В. В. — 3, 8, 27, 35, 36, 50, 127, 128  
 Золя Е. — 47  
 Зохер — 121  
 Зукков — 121

- Ібервег Ф. — 121  
 Кампанелла Т. — 109  
 Кант І. — 8, 71, 74, 76, 86, 103, 149, 158, 159, 161, 164,  
 168, 169  
 Кембел — 122  
 Кеплер Й. — 74  
 Киреевський І. В. — 6  
 Козлов О. О. — 41, 59, 112, 126, 166  
 Конт О. — 150, 164  
 Коперник М. — 74, 109  
 Кранах Л. — 25  
 Кратіл — 92  
 Кримський А. Ю. — 14, 27  
 Ксеанід — 119  
 Ксенофан — 105, 155  
 Лаппо-Данилевський О. С. — 62  
 Лапшин І. О. — 64  
 Лассаль Ф. — 91  
 Левик Р. С. — 21  
 Левицький О. І. — 16  
 Лейбніц Г. — 8, 81, 100, 103, 126, 158, 159, 164  
 Ленін В. І. — 24  
 Лермонтов М. Ю. — 41  
 Липський В. І. — 14  
 Лікофрон — 114  
 Лобода А. М. — 27  
 Локк Дж. — 8  
 Лопатін Л. М. — 10  
 Лосев О. Ф. — 42, 59, 119, 141  
 Лотце Г. — 71, 167  
 Лукрецій — 80  
 Льюїс Д.-Г. — 113, 157  
 Маколей Т. Б. — 132  
 Мальбранш Н. — 103, 160  
 Маркс К. — 24  
 Марціон — 156  
 Маяковський В. В. — 21  
 Метерлінк М. — 47  
 Микитський П. — 5  
 Микола Кузанський (Кузанець) — 109  
     Миколенко Н. — 21  
 Михайленко Я. І. — 52  
 Мілль Д.-С. — 63  
 Міщенко Ф. І. — 19  
 Мопассан Гі де — 132

- Мунк С. — 121  
 Наторп П. — 127  
 Ніцше Ф. — 71  
 Новицький О. М. — 126  
 Ньютон І. — 74  
 Огієнко І. — 112  
 Орженцький Р. М. — 16, 19  
 Оріген — 158  
 Парменід — 119, 155, 167  
 Паскаль Б. — 81  
 Пастернак С. П. — 14  
 Паустовський К. Г. — 3, 8—9  
 Піттак — 147  
 Піфагор — 99, 147, 154, 158  
 Перікл — 115, 117  
 Перлін К. — 17  
 Петровський — 17  
 Платон — 7, 33, 34, 43, 71, 74, 76, 82, 86, 100, 102—104,  
 106, 107, 113, 120—126, 146, 148, 149, 154, 158—164, 168—170  
 Платон, мирополит — 5  
 Плотін — 71, 126  
 Пол — 114, 120, 167  
 Полані М. — 75  
 Полонська-Василенко Н. Д. — 19, 20, 26  
 Продік — 114, 119, 168  
 Прокл — 160, 169  
 Протагор — 29, 114, 118, 120, 168  
 Птуха М. В. — 16  
 Пушкін О. С. — 41  
 Радлов Е. Л. — 59, 112  
 Рейснер — 68  
 Ренан Ж.-Е. — 47, 76  
 Реформатський С. М. — 52  
 Ріттер К. — 122—123  
 Річицький А. — 21  
 Розанов В. В. — 111  
 Руссо Ж.-Ж. — 74  
 Севастьянов — 17  
 Семковський-Бронштейн С. Ю. — 19—21  
 Синицький П. С. — 14  
 Скрипник М. О. — 19, 21  
 Сміт А. — 110  
 Сократ — 12, 70, 82, 100—103, 113—115, 118, 121, 124, 147,  
 148, 156—158, 160  
 Соловйов В. С. — 10, 32—35, 65, 66, 103

Сологуб Ф. К. — 42  
Солон — 147  
Софокл — 117  
Спенсер Г. — 150, 151, 164  
Спіноза Б. — 8, 70, 103, 160, 164  
Сталін І. В. — 22  
Стебницький П. Я. — 14  
Тен І. — 47, 132  
Теннеман — 121  
Тихомиров П. В. — 64  
Токвіль А. — 132  
Толстой Л. М. — 74  
Тома Аквінський — 107  
Трубецький Є. М. — 11  
Тютчев Ф. І. — 41  
Фалес — 99, 118, 147, 154  
Фейербах Л. — 64  
Фет О. О. — 41  
Фехнер Г. Т. — 32, 50, 71  
Філарет, митрополит — 5  
Філон — 155  
Фіхте І. Г. — 103, 149, 160, 164, 169  
Фішер К. — 64  
Флобер Г. — 132  
Флоренський П. О. — 34  
Фразімах — 114, 120, 167  
Франк С. Л. — 42  
Франклін Б. — 110  
Франс А. — 47  
Фрасілл — 121—123  
Фредеркінг — 122  
Фрейд З. — 72, 73  
Харлампович К. В. — 19  
Хілон — 147  
Холодний М. Г. — 3, 8, 11, 54  
Хомяков О. С. — 6  
Целлер Е. — 89, 121, 167  
Челпанов Г. І. — 10, 50  
Шааршмідт — 121  
Шанц — 122  
Шарко Ж. М. — 50  
Шеллінг Ф. В. Й. — 71, 100, 103, 149, 160, 164, 166  
Шеньє — 121  
Шиллер Ф. — 126  
Шлейермахер Ф. Д. Е. — 103, 121

Шліхтер О. Г. — 19—21  
 Шопенгауер А. — 8, 11, 71, 103, 150, 160, 164  
 Шпет Г. Г. — 3, 8, 50, 59, 112  
 Штальбаум — 121  
 Штейнгарт — 121  
 Юм Д. — 8, 71, 110  
 Юринець В. О. — 21  
 Юстин Мученик — 168  
 Яворницький Д. І. — 27  
 Язловський В. О. — 17  
 Якубаніс Г. І. — 3, 27, 126

## ЗМІСТ

Від автора

3

I. О. М. Гіляров: духовна біографія

5

§ 1. Віхи долі

5

§ 2. Пошуки світогляду

28

II. О. М. Гіляров як історик філософії

59

§ 1. Теорія і методологія

59

§ 2. Досвід конкретних студій

96

Примітки

127

Бібліографія праць О. М. Гілярова

142

Гіляров О. М. «Значення філософії»

146

Перелік літератури

172

Показчик імен

178

Науково-популярне видання

Ткачук М. Л.

«ФІЛОСОФІЯ СВІТЛА І РАДОСТІ:  
ОЛЕКСІЙ ГІЛЯРОВ:»

Український Центр духовної культури  
Київ-1997

Відповідальний за випуск *С. Л. Йосипенко.*  
Художник *О. В. Матієнко.*  
Технічний редактор *М. Н. Брикульський.*

Здано до складання 1.04.97., Підписано до друку 13.05.97.  
Формат 70/100<sup>1/32</sup>. Ум. друк. 7,48, обл.-вид. арк. 8,03.  
Гарнітура літературна. Друк високий. Папір офсетний.  
Наклад 3000 прим. Зам. 0227011. Ціна договірна.

Український Центр духовної культури  
252001, Київ-1, вул. Софіївська, 10.

Друкарня видавництва «Преса України»  
252006, Київ-6, вул. Анрі Барбюса, 51/2.

## ПРО АВТОРА

*Ткачук Марина Леонідівна, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету "Києво-Могилянська Академія".*  
Галузь наукових інтересів — академічна філософія в Україні, російська релігійна філософія. Книга "Філософія світла і радості: Олексій Гіляров" є першим систематичним дослідженням життя і творчості видатного мислителя, здійсненим на підставі багаторічного вивчення його друкованих і рукописних праць, архівних документів, спогадів сучасників.