

Ткачук М. Л.

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКЕ АНТИЧНОЗНАВСТВО В КИЄВІ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ ст.

Розвідку присвячено аналізу здобутків філософів Київської духовної академії та Університету Св. Володимира у вивченні історії античної філософії.

Історико-філософське знання, як відомо, являє собою єдність і неподільність теорії, методології та історії. Відтак очевидно, що глибоке усвідомлення київськими академічними філософами ХІХ – початку ХХ ст. необхідності розбудови історії філософії як науки, пильна увага до з'ясування її теоретичних засад, пошуки найбільш адекватного методологічного інструментарію [1] вкорінювались у практику їхніх конкретних історико-філософських досліджень, склали результат багаторічного вивчення історії філософії, підсумовували досвід самостійних історико-філософських студій. У свою чергу, здобуті теоретичні узагальнення, виведені принципи, відшукані методи виявлялися потужним стимулом для нових досліджень світової філософської спадщини.

Втім, беручись до розгляду конкретних історико-філософських студій, представлених у спадщині київських академічних філософів ХІХ – початку ХХ ст., слід розрізняти, з нашого погляду, праці, написані на історико-філософському матеріалі, та спеціальні дослідження, присвячені певним філософам або історичним етапам розвитку філософії. Власне кажучи, будь-який з творів, написаних Памфілом Юркевичем чи Сильвестром Гогоцьким, Орестом Новицьким чи Олексієм Гіляровим, Павлом Тихомировим чи Петром Ліницьким (так само, як й іншими фахівцями-філософами Київської духовної академії та Університету Св. Володимира), незалежно від того, до якої галузі філософського знання цей твір належить – до логіки чи психології, етики чи метафізики – завжди вміщує історико-філософські екскурси (подекуди доволі розлогі), ґрунтується на глибокому знанні філософських першоджерел і спирається на філософський досвід, здобутий попередниками. Досить характерним видається той факт, що усвідомлюючи значущість історико-філософської науки й докладаючи чимало зусиль для її розбудови, жоден з київських академічних мислителів означеної доби не розглядає історію філософії як структурний компонент

філософського знання. З погляду, наприклад, П. Юркевича, основними складовими філософії є логіка, метафізика й моральна філософія [2]. В уяві С. Гогоцького такими складовими є логіка, гносеологія, онтологія, космологія, моральна філософія, природне богослов'я і психологія [3]. Навіть О. Гіляров, виділяючи такі галузі філософії, як онтологію, космологію, гносеологію, психологію, теологію, соціологію, етику та естетику [4], не включає до їх переліку історії філософії, чим викликає подив і заперечення опонентів [5]. Зрозуміло, що справа тут не в байдужості до історико-філософського знання чи визнанні його «вторинності» щодо вищезначених філософських наук. Річ у тім, що, розробляючи історію філософії як науку, з притаманним для неї теоретичним і методологічним апаратом, і духовно-академічній, й університетській філософії розуміють її набагато глибше, ніж спеціальну філософську дисципліну, вбачають у ній самий спосіб існування філософії, її «живе життя». «Історія думки, у загальному і головному, є повторенням, з деякими змінами, порівняно малого» [6] – це проникливе спостереження О. Гілярова щонайкраще ілюструє характерне для вітчизняних істориків філософії розуміння історії філософії не як вступу до сучасної філософії, а як невід'ємної частки її живого організму, того культурного поля, в якому розвивається і живе філософське мислення.

Зважаючи на предмет нашого дослідження, ми зосередимо увагу передусім на спеціальних історико-філософських студіях київських академічних філософів означеної доби у галузі античнознавства.

Хоч би якими різноманітними були історико-філософські зацікавлення академічних філософів Києва ХІХ – початку ХХ ст., жоден з них не обминув увагою філософської спадщини давніх. Жанрова палітра досліджень з історії стародавньої філософії, представлених у межах київської академічної традиції, доволі розмаїта – керівництва, посібники, монографії, статті, коментовані переклади тощо. Причому більшість із цих

досліджень, відігравши помітну роль у розвитку історико-філософської науки на теренах Російської імперії, зберігає наукову значущість донині.

У шерезі київських філософів-античнознавців слід згадати передусім ім'я вихованця КДА, професора Університету Св. Володимира Ореста Новицького (1806–1884) і його чотиритомну працю «Поступовий розвиток стародавніх філософських учень у зв'язку з розвитком язичеських вірувань» (1860–1861), що стала *першим* вітчизняним фундаментальним *дослідженням* не лише давньосхідної, а й античної філософії¹. Грунтовність, високий історико-філософський професіоналізм і наукова значущість цього дослідження, що становило результат багаторічного опрацювання першоджерел, не були оцінені «прогресивними» сучасниками О. Новицького, котрі побачили у ньому лише витвір релігійного, а відтак «відсталого», філософа [7]. Годі й говорити, що тонкощі та подробиці надзвичайно ретельного і скрупульозного аналізу давньогрецької філософії виявилися просто «не по зубам» філософськи не підготовленим експертам «Современника», не кажучи вже про цілковито байдужий до філософії та її історії загал, якому зрозумілішою і ближчою видавалася теза: «людина є *те*, що вона *ієть*». Праця київського історика філософії дістала гідну оцінку лише згодом, причому оцінку фахівців найвищого гатунку. Через тридцять років після виходу книги О. Новицького В. Розанов писав про неї як про «єдину цілісну історію стародавньої філософії в російській науковій літературі», відзначаючи, що «ця серйозна і цінна праця стоїть невимірно вище за доволі поширену в нашому товаристві “Історію філософії” Льюїса, в якій, наприклад, філософські поняття Арістотеля переплутані найнеймовірнішим чином» [8]. У 1915 р., наголошуючи на значущості проблеми «особистість – суспільство» у грецькій філософії, П. Флоренський відзначав, що цю думку «вдало розкрито у зустрінутій свого часу цькуванням, а нині майже забутій, втім доволі глибокій і вдумливій, праці О. Новицького» [9]. Того ж року О. Яценко, підсумовуючи здобутки історико-філософського античнознавства в Росії, з неприхованим захопленням писав про працю київського професора: «Це розлоге (понад півтори тисячі сторінок) чотиритомне дослідження проф. Новиць-

кого є найповніший, найзмістовніший і найоригінальніший російський курс загальної історії давньої філософії, цікаво й блискуче написаний. Увесь він проникнутий піднесенням і цілісним синтетичним філософським світоглядом. Це один з найкращих російських загальних оглядів давньої філософії. Твір капітальний. Особливо розроблені розділи піфагорійської і неоплатонічної філософії» [10]. Наприкінці 20-х рр. О. Лосев, працюючи над працею «Античний космос і сучасна наука», широко використовує матеріали, зібрані О. Новицьким щодо міфологічних поглядів піфагорійців, наводячи великі уривки із «священного слова» у перекладі київського історика філософії й особливо відзначаючи «надзвичайно виразний» виклад вчення Арістотеля [11]. Через багато років О. Лосев знову згадає ім'я О. Новицького, мислителя, що здійснив «понад сто років тому чудове дослідження з історії античної філософії й був щонайнесправедливішим чином забутий» [12]. Високо оцінював значущість праці київського історика філософії й Г. Флоровський [13].

Серед київських філософів-античнознавців слід відзначити, без сумніву, й професора Університету Св. Володимира Олексія Гілярова (1855–1938).

Античну філософію, що найповнішою мірою відповідала філософському ідеалу О. Гілярова (як втілення естетичного і водночас наукового начал), він почав систематично студіювати у 70-ті роки. Це десятиліття загалом відзначене зростанням інтересу до античності з боку російських істориків філософії [14]. Розв'язання проблем, що стояли перед філософською наукою, цілком природно потребувало звернення до витоків філософії, глибокого вивчення античної спадщини: «Ми пов'язуємо з цим вивченням найжвавіший інтерес, – писав В. В. Розанов, – пов'язуємо надії наблизитись до істини, якою ще не володіємо» [15].

Блискуче знання давньогрецької мови, філософських першоджерел, античної історії, літератури, мистецтва, побуту, надзвичайна обізнаність у західноєвропейських дослідженнях у цих галузях² створили О. Гілярову заслужену репутацію одного з найзначніших філософів-античнознавців Росії кінця ХІХ – початку ХХ ст. Про його глибоке знання давньогрецької філософії та культури з повагою відгукувалися О. Введенський, О. Козлов, Е. Радлов, П. Фло-

¹ До 1860 р., коли О. Новицький почав друкувати згаданий твір, російська історико-філософська література не мала жодного цілісного викладу історії давньої філософії (як східної, так і античної). Праця К. Зедергольма «История древней философии, приспособленная к понятию каждого образованного человека» (М., 1841) таким викладом вважатися не могла ні через її лапідарність, ані, тим паче, відверто компліятивний характер.

² Переконливим свідченням цього є значна кількість спеціальних оглядів і рецензій на новітні праці західноєвропейських філософів-античнознавців, надрукованих О. Гіляровим на зламі ХІХ–ХХ ст.

ренський, Г. Шпет, П. Блонський, О. Лосев, В. Асмус, Д. Чижевський.

Попри те, що О. Гіляров багато років викладав античну філософію, серед його праць не знаходимо спеціального її викладу у вигляді багатотомного компендіуму. У цілісному вигляді уявлення О. Гілярова про віхи й особливості розвитку античної філософії репрезентують його праці «Керівництво до вивчення філософії» [16] та «Філософія в її сутності, значенні та історії» [17], а також конспект його лекцій з історії стародавньої філософії, прочитаних у Київському університеті в 1903–1904 рр., складений тодішнім студентом, а згодом відомим українським культурним діячем Іваном Огієнком [18].

Втім визнання О. Гілярову принесли передусім його спеціальні дослідження з історії давньогрецької філософії, на яких варто зупинитися детальніше.

Прагнучи глибше вивчити духовний світ особистості й відчуваючи особливий інтерес до «антропоцентричного» періоду в історії античної філософії – до віку софістів і Сократа, який мислитель вважає часом розквіту людської самосвідомості, – наприкінці 80-х рр. О. Гіляров замислює фундаментальне дослідження, присвячене грецьким софістам.

За задумом мислителя, праця мала складатися з трьох частин і вміщувати розгляд питання про те, хто такі софісти і яким чином їхній світогляд пов'язаний з політичною та культурною історією Греції (перша частина); критику джерел, огляд усіх свідчень про кожного з софістів, критичну оцінку їхніх учень (друга частина); виклад історії філософського служіння Сократа, чие ім'я і діяльність нерозривно пов'язані з іменами та діяльністю софістів (третья частина). З трьох запланованих частин побачили світ лише дві: «Грецькі софісти, їхній світогляд і діяльність у зв'язку із загальною політичною та культурною історією Греції» (1888) та «Джерела про софістів. Платон як історичний свідок» (1891), захищені філософом як магістерська і докторська дисертації.

На думку О. Гілярова, в історії філософії «не знайдеться іншого прикладу такої мінливої долі, якої зазнали грецькі софісти» [19]. Перше захоплення їхньою діяльністю змінилося століттями паплюження і ганьби. Звичним став погляд на них як на людей негідних, а на їхні філософські погляди – «як на легковажну, хоча й блискучу, гру розуму» [20]. Лише наприкінці ХVІІІ ст. ставлення до софістів починає поволі змінюватися. Спочатку Ж. Ж. Бартелемі, а згодом Г. В. Ф. Гегель, Д. Л. Льюїс і Дж. Грот не тільки відновлюють добре ім'я софістів, а й

навіть підносять його. Особливо ревним захисником софістів виявив себе англійський історик, автор дванадцятитомної «Історії Греції» Дж. Грот (1794–1871), чие викриття крайнощів старого уявлення чимало сприяло, на думку О. Гілярова, «адекватнішому уявленню про софістів» [21]. Втім визнання заслуг і авторитету Дж. Грота не завадило київському історикові філософії взяти під сумнів об'єктивність і неупередженість його висновків: «досить лишень звернути увагу на те, з яким співчуттям він (Грот.– М. Т.) ставиться до утилітаризму взагалі й до утилітарного напрямку софістів зокрема... аби переконатись, як важко було йому визнати морально нищим чи жалюгідним будь-який філософський напрям, а тим паче той, який поділяє він сам» [22].

Отже, чужий однобічності та категоричності ганьбителів софістів, О. Гіляров не поділяє й позиції їхніх новітніх рятівників і захисників. Багаторічні самостійні студії та тверезий, зважений підхід, властивий йому як історикові філософії, уповноважують його до висновку: «Істина про софістів лежить посередині між крайнощами цих двох поглядів» [23].

Передусім О. Гіляров акцентує увагу на необхідності розрізняти відомих софістів V і IV століть до н. е. (Протагор, Продік, Горгій, Гіппій, Фразімах, Пол, Евтідем, Діонісодор, Антифонт, Алкідамант, Евен, Лікофрон) та стародавніх софістів (до середини V ст. до н. е. у Греції так називали всіх взагалі мудрих і дотепних людей).

На думку О. Гілярова, софісти V і IV ст. до н. е. не утворювали певної філософської школи або течії, являючи радше особливий професійний «клас»: «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 дотримувалися у своїй філософській і виховній діяльності загальноприйнятому на той час напрямку...» [24]. Напрямок, що панував з другої половини V ст. в усіх сферах грецького життя – у політиці, мистецтві, релігії, філософії, – О. Гіляров характеризує як суб'єктивізм, наголошуючи при цьому: «Погляд на людину як мірило всіх речей, скептицизм, протиставлення законного природному, теоретичне визнання права сильного – усі ці й 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; так само були закладені підвалини й для своєрідної філософської діяльності Сократа» [25].

Той висновок, що «суб'єктивний напрям складався у Греції історично» [26], О. Гіляров виводить з ґрунтовного й послідовного аналізу давньогрецької історії та культури. Глибоко переконаний у тому, що «в ранній історії Греції... не стільки розумове життя вказувало шляхи життю зовнішньому, скільки навпаки – зовнішнє давало напрям життю розумовому» [27], він починає з викладу політичних чинників суб'єктивізму. Простежуючи політичну історію Афін – історію виникнення і розвитку афінської демократії до охлократії, – О. Гіляров убаचाє в ній рух від утиску до свободи: до Перікла у суспільному житті панувала законність, за часів Перікла – законне свавілля, після Перікла розквітає суб'єктивізм. Істинним законом у суспільній уяві постає будь-яка вільна людина, натомість державний закон перетворюється на тирана. Небажання підпорядковувати волю законові й прагнення поставити на місце закону власну волю постає яскравим виявом політичного й водночас морального суб'єктивізму; суб'єктивізм в моральній сфері відповідає суб'єктивізму теоретичній, як «ствердження особистої думки і протиставлення її думці інших» [28], і творчий, як вільне «ширвання уяви» [29].

Аналізуючи зі знанням справи давньогрецьку релігію, музику, поезію, О. Гіляров переконливо доводить поступове утвердження суб'єктивізму й у цих сферах духовного життя. Відтоді як у державному житті панування закону поступилося суб'єктивізму, наголошує він, втратило обов'язковість і встановлене звичаєм богошанування, яке заступив релігійний скептицизм. Ще виразніше перехід від об'єктивізму до суб'єктивізму відбувається, на думку дослідника, в музиці та поезії. Такий перехід є цілком закономірним з огляду на настільки тісний зв'язок давньогрецької музики з державним життям, що зміни в мелодіях чи ритмах здатні були спричинити зміни у державному ладі [30]. Відтак у середині V ст. у грецькій музиці та ліриці запановує цілковите свавілля. На зміну «об'єктивному» епосу приходять «суб'єктивні» форми поезії. Античне мистецтво (й передусім театр) цієї доби особливо сприяє поширенню суб'єктивізму й ствердженню його як світогляду.

Перехід від об'єктивізму до суб'єктивізму відбувається й у давньогрецькій філософії, розвиток якої, на переконання О. Гілярова, так само відповідав течії життя політичного [31]. В об'єктивізмі ранньої грецької філософії, виразниками якого були досократики, дослідник знаходить цілковиту аналогію з об'єктивізмом політичним і громадянським, що панував до середини V століття: обидва

нехтували значенням особистості. Водночас ретельно простежуючи розвиток античної філософії від Фалеса до софістів, О. Гіляров доходить висновку, що суб'єктивізм, який остаточно ствердився у середині V ст., мав довжелезну передісторію: «Не софісти, і не Сократ створили цей напрям; навпаки, і софісти, і Сократ були ним створені» [32]. Так, керівне правило Протагора – людина є мірилом усіх речей – постало з учень Геракліта, Парменіда, Емпедокла і Демокріта; абсолютний нігілізм і скептицизм Горгія, так само як вчення про пізнання Антіфонта, вкорінені у філософію елеатів (Ксеанід); натуралізм Продіка має своїми попередниками Анаксагора і Демокріта; батьком ерістики був Зенон, а теоретичної риторики – Емпедокл. Отже, софістика, як переконливо доводить О. Гіляров, виступає логічним підсумком усієї попередньої давньогрецької філософської традиції. Саме такого висновку доходить пізніше і О. Лосев: «софістика є природним завершенням усієї «досократичної філософії», – наголошує він у відомих «Нарисах античного символізму і міфології». – Суттєвим у ній є скептицизм і суб'єктивізм. До цього скептицизму і суб'єктивізму незмінно прагнула вся давнішня космологічна мудрість еллінів» [33]. Висловлюючи спостереження, що вже з перших кроків грецька філософія виявляє надзвичайний песимізм, антиномізм, релятивізм, кульмінацією яких виступає софістика, О. Лосев спирається саме на дослідження О. Гілярова й подає низку цитат античних авторів у перекладі київського історика філософії [34].

Окремий розділ своєї праці О. Гіляров присвячує аналізу практичної діяльності софістів, доходячи висновку, що софісти «піднесли до теорії те, чим керувалося практичне життя, й доклали цю теорію до справи виховання» [35], ідеалом якої стало вміння поставити своє свавілля вище за закон – писаний і неписаний. Саме задля досягнення цього ідеалу Протагор «обіцяє навчити мистецтву слабкі аргументи робити сильними», Горгій «хвалиться своєю... переможною 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 «проголошують себе досвідченими в будь-якій битві борцями, однаково непереможними як у рукопашному бою, так і на суді й у будь-яких словесних змаганнях» [36]. Отже, втілюючи у життя свої теорії й підносячи

суб'єктивізм, несумісний з моральністю, софісти, резюмує О. Гіляров, сприяли, всупереч твердженням Дж. Грота, руйнації моральних підвалин грецького життя [37].

Намагаючись здійснити всебічний аналіз філософії софістів, О. Гіляров усвідомлює необхідність з'ясування питання про достовірність історичних джерел щодо їхніх вчень і діяльності, а надто про достовірність суджень і оцінок Платона як головного історичного свідка. Останнє питання набувало особливого значення, адже більшість фахівців вважала історичні свідчення Платона упередженими через його недоброзичливе ставлення до афінської демократії, служителями якої були софісти.

Але ж чи справді Платон був глумливцем і наклепником? Чи заслуговує він на довіру як історик філософії? Саме це й намагається з'ясувати О. Гіляров шляхом аналізу «всіх взагалі його свідчень і у світлі загального його світогляду» [38] у докторській дисертації «Джерела про софістів. Платон як історичний свідок» (1891).

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

Упродовж століть перелік творів Платона, складений Фрасіллом (34 діалоги, апологія Сократа і листи), залишався незайманим. Сумніви щодо нього були посіяні кантіанцем В. Теннеманом, слідом за яким у ролі критиків традиційного погляду на Платонів кодекс виступили Ф. Шляєрмахер, Ф. Аст, К. Ф. Германн, Г. Штальбаум, Е. Целлер, Е. Мунк, К. Штейнгарт, Ф. Ібервег та інші. З тридцяти шести творів, приписуваних Платону, німецька критика визнала безсумнівними лише сім («Протагор», «Бенкет», «Федр», «Теетет», «Федон», «Тімей», «Держава»). Англійські критики (Джоуетт, Дж. Грот) виявилися менш негативними: Дж. Грот, наприклад, відстоював увесь Фрасілковий «канон». До останнього схилився і французький критик Шеньє, хоча й заперечував приналежність Платону засвідченого Фрасіллом «Клітофонта».

Ретельно аналізуючи аргументи і висновки критиків, О. Гіляров відзначає передусім подвійність підстав, якими вони керуються. «Зовнішні» підстави полягають «у згадуванні чи незгадуванні того чи того діалогу Арістотелем і в узгодженості Фрасіллового переліку з іншим, давнішим, але нам відомим лише з короткого свідчення Діогена Лаєрція, списком Платонових творів, складеним (у тріологічному порядку) александрійським бібліотекарем і вченим Арістофаном з Візантії» [39]. З погляду київського історика філософії, ці «зовнішні» підстави

складають надійне підґрунтя критики лише у деяких випадках, що змушує критиків віддавати перевагу підставам «внутрішнім». «Внутрішні» підстави полягають у тому, що «критик випрацьовує певну точку зору на Платона, й з огляду на те, чи виправдовує той чи той діалог цю точку зору, або ж не виправдовує... визнає діалог достеменним або підробним» [40]. Як бачимо, апеляція до «внутрішніх підстав» справи не вирішує.

Отож, констатує О. Гіляров, критичні зусилля західноєвропейських платоністів призвели до того, що не була доведена підробка жодного з творів Платона, зазначених Фрасіллом, втім були висунуті доволі вагомі аргументи щодо визнання сумнівності деяких з них.

Розглядаючи «платонівське питання», О. Гіляров схиляється до так званої філологічної критики (Кембел, Діттенберг, Гефер, Фредеркінг, Шанц, Т. Гомперц, К. Ріттер). Сутність обраного ним підходу полягає у тому, щоб, узявши «за основу Фрасіллів перелік, перевірити його узгодженими свідченнями Арістотеля й Арістофана, потім із засвідчених у такий спосіб діалогів виділити групу найбільш відмінних за композицією (наприклад, «Софіст», «Федон», «Тімей», «Держава», «Закони», ін.), відзначити у них особливості платоністичної мови і взяти ці особливості за мірило достеменності інших діалогів» [41]. Відстоюючи правомірність такого методу, О. Гіляров виходить з того, що в мові автора викарбовується його духовне життя, відповідно зміни в останньому неunikно відбиваються в мові. Втім, за будь-яких змін у мові «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» [42]. Оскільки філологічний аналіз Платонових творів лише починається, то залишається обрати «найбезпечніший» шлях: «виключивши з Фрасіллового списку ті з „Листів“, які Платону безсумнівно не належать, користуватися рештою творів, не роблячи, втім, рішучих висновків на підставі тих з них, що не мають на користь своєї достеменності жодної об'єктивної заповіді, крім авторитету Фрасілла» [43]. Саме таким шляхом йде О. Гіляров у своїй науковій розвідці.

Висновки, здобуті мислителем, як зазначав свого часу О. Введенський, «не виправляють тих чи тих деталей у поглядах, що панують серед істориків філософії з досліджуваного питання, і не доповнюють їх, а майже цілковито

скасовують» [44]. Ретельний аналіз мети і властивостей літературної діяльності Платона, його свідчень про філософів дає О. Гілярову безперечні підстави для висновку, що Платон як історичний свідок цілком заслуговує на довіру: «Платон,— підкреслює він,— свідомо не міг перекручувати істину з жодного мотиву, який приписують йому давні й нові критики,— ані згідно з підставами свого філософського методу, ані згідно з поглядами на ставлення філософа до сучасного суспільного життя, ані згідно з засвоєними ним естетичними правилами; навпаки, його теоретичні, так само як практичні й естетичні, міркування є запорукою відповідності його свідчень істині в основних, головних, знаменних, словом, суттєвих рисах» [45].

Слід відзначити, що зібрання всіх відомих свідчень Платона про античних філософів, супроводжене тлумаченнями на підставі як платонівського вчення, так і новітньої критики, що його знаходимо в праці О. Гілярова, справді вражає своєю систематичністю й скрупульозністю. Крім того, його дослідження містить «ясні й задовільні тлумачення багатьох темних і важких пунктів філософії Платона» [46] – зокрема вчення про матерію та світоутворення («Філеб» і «Тімей»), критики вчення елеатів про єдине буття («Софіст» і «Парменід»), витлумачення діалектичного характеру понять буття, руху, спокою, тотожного й іншого («Софіст») тощо. Попри те, що друга частина «Джерел про софістів» і заплановане дослідження філософії Сократа не були надруковані, згадані історико-філософські студії О. Гілярова є, без сумніву, вагомим внеском у розвиток античностізнавства. Його фундаментальні праці, написані за першоджерелами, цілком самостійні й багато в чому новаторські, досі зберігають наукове значення. Розгляд софістики як соціокультурного феномену, її аналіз через призму реалій давньогрецького життя, що став одним із перших (якщо не першим) вітчизняних досвідів реалізації культурологічного підходу до вивчення історії філософії, так само як вивчення історико-філософського аспекту творчості Платона, в якому вперше у вітчизняній історико-філософській практиці здійснено досвід герменевтичного дослідження, належать до кращих сторінок київської історико-філософської традиції.

Серед спеціальних досліджень київських фахівців у галузі історико-філософського античностізнавства варто відзначити також працю учня й колеги О. Гілярова Генріха Якубаніса (1879–1949) «Емпедокл: філософ, лікар і чародій» (1906). У творі Г. Якубаніса культурологічний підхід до вивчення історії філософії, що його він обстоює слідом за вчителем, знаходить

реалізацію у дослідженні світогляду Емпедокла. Названа праця є, на наш погляд, вдалим прикладом історико-філософського синтезу, в якому світоглядні пошуки давньогрецького мислителя представлені у контексті культурно-історичних реалій сучасної йому доби і внутрішньої логіки філософського розвитку, пропущених через призму його унікальної творчої особистості. Цей синтез, як наголошує Г. Якубаніс, не претендує на всеохопність і вичерпність, втім його методика дає змогу натрапити на ключ до «загадки» Емпедокла у внутрішньому трагізмі його особистості, спричиненому «фатальним співвідношенням» між власним духовним складом і тодішнім розумовим станом Еллади: «переживаючи момент кризи, злему в духовному розвитку еллінського світу загалом і рідної йому Сіцилії зокрема, й будучи у багатьох відношеннях типовим представником перехідної доби, яскравим речником “лихоліття”, він [Емпедокл.— М. Т.] і став тим полумістиком-полурационалістом, яким не без підстави вважає його сучасна критика» [47].

Особливої цінності праці Г. Якубаніса надає здійснений ним прозовий і віршований переклад усіх відомих на той час фрагментів Емпедокла, супроводжений власним «критико-екзегетичним» коментарем. У цій частині роботи дослідник керується гілярівськими методологічними настановами і принципами, здійснюючи копійку філолого-філософське дослідження. Зорієнтований на філологічну точність, переклад Г. Якубаніса водночас має за мету відтворення радше духу, ніж букви Емпедоклових поем.

Серед інших античностізнавчих студій Г. Якубаніса згадаймо розвідки «Значення давньої філософії для сучасного світорозуміння» (1910) та «Відлуння платонізму в ліриці Шиллера» (1904), в яких увиразнена ідея актуалізації античної спадщини. Для Г. Якубаніса, так само як і для О. Гілярова, антична філософія становить предмет не стільки «археологічних» розвідок, скільки органічного включення до живої тканини сьогодення. Це «включення» мислиться обома істориками філософії не як гегелівське «зняття», а як живий діалог з античністю, в якому розкриваються потенційні смисли минулого і закладаються потенційні смисли майбутнього.

Особливо плідним полем такого діалогу постає, в розумінні учня і вчителя, спадщина Платона. Обидва мислять платонізм не лише як філософське вчення Платона, а як особливий тип світогляду, як певне духовне спрямування, як один із наймогутніших ферментів духовної культури, як підвалину сучасного світорозу-

міння¹. Яскравий, відзначений неабиякою літературною майстерністю й історико-філософським професіоналізмом, нарис Г. Якубаніса «Відлуння платонізму в ліриці Шиллера» є своєрідною ілюстрацією такого тлумачення платонізму: творчість німецького поета доби Просвітництва, що «не був знайомим не лише з ученням Платона, а й з історією філософії загалом» [53], виявляє надзвичайну духовну близькість з античним філософом-поетом, несвідоме духовне спрямування «до ідеалістичного світорозуміння в душі платонізму» [54]. Таке саме глибинне родство з платонізмом притаманне й російській філософії, яка у своїх найкращих зразках схилилася до ідеалізму платонівського типу. Метафізика вседності, онтологічна гносеологія, ствердження «софійності» світу перебувають в російській релігійно-філософській традиції ХІХ – початку ХХ ст. у безпосередньому зв'язку з традицією платонізму і розгортаються в її межах.

«Живий» діалог з Платоном був джерелом і каталізатором тих пошуків цілісного світорозуміння, якими перейняті київські академічні філософи означеної доби. В цьому сенсі праця О. Гілярова «Платонізм як підвалина сучасного світогляду у зв'язку з питанням про завдання і долю філософії» або «Метод і спрямованість філософії Платона» О. Козлова, «Вчення Платона про Божество» П. Ліницького, «Ідея» та «Розум за вченням Платона і досвід за вченням Канта» П. Юркевича є не стільки історико-філософськими дослідженнями, скільки свідченнями цього «живого діалогу», в якому відбувалося формування й усвідомлення вихідних засад власного філософування, власної філософської позиції. Предметом цих розвідок є не так філософія Платона, як питання про смисл і призначення філософії, її місце у духовному житті.

Так, результатом дванадцятирічного студіювання О. Гіляровим платонівської спадщини

стає не спеціальна праця у галузі платонізму, а переконання у світоглядній значущості платонізму, яке він і розкриває у своєму першому творі «Платонізм як підвалина сучасного світогляду». Цей твір є сповіддю передусім про власні світоглядні пошуки й оприлюдненням виплеканого переконання: «істина полягає у поєднанні платонізму з ученням про розвиток» [55]. І хоча у цій першій праці О. Гіляров зізнається в тому, що поки не готовий «представити засади свого світогляду в суголосному синтезі» [56], його синтетичні побудови наступних років ґрунтуються на здобутому переконанні, а «сине-хологічний спіритуалізм», розроблений у 90-ті роки, у своїх вихідних засадах є тим платонівським світорозумінням, в якому мислення і буття тотожні й їхня відмінність «знімається» в ідеальній першооснові, в якому «множинне є єдиним, а єдине множинним», в якому метою буття постає повнота істини, краси і блага.

Мета, з якою звертається до розгляду Платонової спадщини професор Університету Св. Володимира Олексій Козлов (1831–1901) у магістерській дисертації «Метод і спрямованість філософії Платона» (1880), так само не є історико-філософською, на чому особливо наголошує сам автор. Названа праця складає другу частину його «Філософських етюдів», замислених як «дослідження про предмет філософії, її метод і напрями, про її значення у житті людському й нарешті про відношення до інших наук» [57]. До своєї мети філософ йшов індуктивним шляхом – шляхом узагальнення історико-філософського матеріалу. В першій частині «Філософських етюдів», присвяченій з'ясуванню предмета філософії, О. Козлов, «спираючись на загальний зміст філософських учень, а також і на визначення філософії, висловлені її представниками», дійшов висновку, що предмет філософії становить «поняття світу як системи речей», хоча самі філософи нерідко визначали його іншим чином [58]. У цій самій частині послі-

¹ «Платонізм як підвалина сучасного світогляду у зв'язку з питанням про завдання і долю філософії» – так називалася перша праця О. Гілярова, надрукована 1887 р. Переконання в тому, що немає іншого мислителя, котрий відіграв би більшу роль у культурі людства, ніж Платон, що немає жодної галузі духовного життя, в якій би не зустрічалось відлуння платонізму, філософ проніс через усю свою творчість і передав у спадок учням. «У системі Платона, – вважав О. Гіляров, – філософський геній сягнув найбільшої висоти, далі якої йти було неможливо. Всі подальші системи давнього світу, так само як і системи нового часу, були або переробкою вчення Платона, або еклетикою щодо вчень, які передували йому» [48]. Втім учення Платона філософ розглядає не просто як філософську систему, а як цілісний моральний, естетичний і релігійний світогляд: «Повільно, але невпинно прокладав цей світогляд шлях до людських сердець, і тепер його сповідують мільйони. Попри намагання фізики пояснити світобудову законами сліпої матерії та сили, донині непорушним є переконання, що у світі все спрямоване до мети, попри наполягання дослідної психології на тому, що коріння моральності губиться у прагненні до самозбереження, по сьогодні жива віра у вроджене людському духові усвідомлення безумовного морального обов'язку; попри старання фізіології звести почуття краси до певного порядку нервових збуджень, естетика не перестас навчати, що краса є чистим і вічним ідеалом. Але всі ці вірування частково зросли на ґрунті Платонового вчення, частково запроваджені у життя платонізмом» [49].

З нашого погляду, саме гілярівським працям значною мірою зобов'язаний П. Флоренський своїм розумінням платонізму як «духовного прагнення», що є «і ширше за вчення Платона, і глибше за нього» [50], своїм висновком, що «європейська філософія вийшла з рук Платона» [51]. У цьому переконують як безпосередні посилання на твори О. Гілярова (до речі, й Г. Якубаніса) [52], так і майже дослівне відтворення окремих тез його першої праці у відомих «Загальнолюдських коренях ідеалізму» та «Смислі ідеалізму».

довний О. Козлов приступає до розгляду проблеми методу і напрямів філософії. Першим етапом його роботи мав стати опис тих методів, на які спиралися найзначніші філософи від античності до сьогодення, і формулювання, на підставі окремих узагальнень, поняття про метод філософії як такий. Проаналізувавши з методологічної точки зору вчення досократиків і Сократа вже у першій частині «Філософських етюдів», другу частину цієї праці О. Козлов присвячує вивченню методології Платона, акцентуючи увагу «освічених читачів», яким адресовано книгу, на тому, що праці, вміщені в обох частинах, «власне, не належать до праць з історії філософії, а лише спираються на неї й черпають з неї матеріал» [59]. Всі вони підпорядковані головній «справі» О. Козлова – захисту прав філософії як самостійної науки і пропаганді філософського знання у нефілософськи налаштованому суспільстві. Звертаючись із «власними» запитами до історико-філософського матеріалу, О. Козлов *вивчав* філософію, висловлюючи переконання: «ще не час нам оригінальнічати й вигадувати східні світогляди, а треба невтомно навчатись і навчатись; дай Бог лише оволодіти настільки ґрунтовно працями західних мислителів, аби вміти відрізнити зрілі й справжні плоди їх розумової діяльності від гнилих і уявних» [60]. Панпсихізм О. Козлова постав значною мірою як результат цього навчання, у тому числі й навчання у Платона, хоча безпосереднім поштовхом до нього став екзистенційний досвід мислителя, котрий ще за життя зазирнув у вічі смерті.

Спорідненість з платонізмом особливо вирізняє праці духовноакадемічних філософів Росії. Діалог з Платоном, на який налаштовувала їх сама система духовноакадемічної освіти і науки, являв собою безпосереднє підґрунтя і потужний стимул для їхніх філософських побудов. Найоригінальніші з останніх (Ф. Голубинський, В. Кудрявцев-Платонов, П. Флоренський) розгортались у межах християнського платонізму. Втім усвідомлення глибинного зв'язку між філософією Платона і християнським віровченням було притаманне не лише духовноакадемічним, а й університетським філософам. Наголошуючи на цьому зв'язку й розглядаючи християнство і платонізм як одну неподільну силу, О. Гіляров, наприклад, прямо порівнював Платонове вчення з Євангельським: «Те саме зречення зовнішнього світу і та сама зосередженість на світі духу; заповіт вклонятись Отцю у Дусі та Істині, з одного боку, і постійний заклик до істини й учення про Бога як про єдиного, вічного, всеблагого, всеправедного, вседосконалого, вседоволеного, всевідучого Творця й

Отця всього – з іншого. Царство моє не від світу цього – каже Христос; душа любомудрого не на землі, а в іншому світі, навчає Платон. Дух оживлює, натомість тіло не допомагає ні в чому, каже Євангеліє; уся турбота мудрого в тому, аби звільнити життєдайну душу від тіла – навчає Платон. Тільки той може придбати скарб на небі – навчає Христос – хто зречеться всіх земних благ, відвернеться від себе, візьме свій хрест і піде за мною; тільки той може ввійти до наднебесної оселі істини, хто вірніше за всіх іде за Богом, хто зрікається земних радощів і віддає усього себе справі справедливості та істини – говорить Платон. Будьте в усьому досконалі, як Отець ваш небесний, навчає Євангеліє; вдавайтесь мірою сил Богові, говорить Платон. Якщо хто вдарить тебе в праву щоку, оберни до нього й другу – каже Євангеліє; краще терпіти образи, ніж їх наносити, – говорить Платон. Блаженні спрагли правди – навчає Євангеліє; тільки справедливі блаженні – говорить Платон. Як за євангельським вченням тільки чисті серцем Бога уздрять, так і за Платоном ідея вічного блага – підвалини, начало і світло усього суцього – зрима лише чистому і любомудрому духові» [61].

Та якщо О. Гіляров наголошує на ледь не тотожності християнського віровчення з платонівським ідеалізмом, то його духовноакадемічні колеги, не цураючись спорідненості з поганським філософом, добре усвідомлюють її межі й акцентують увагу не лише на моментах збігу, а й на принципових розбіжностях. Приймаючи засадничі принципи ідеалізму Платона, філософи-теїсти прагнуть подолати ту найістотнішу, кажучи словами В. Соловйова, його обмеженість, якою є безособовість платонівського деміурга. Серед київських академічних філософів лише Сильвестр Гогоцький (1813–1889) відзначає, що важко визначити достеменно, як розумів Платон відношення ідеї блага до ідеї Бога, але ще складніше визначити, «чи приписував він особистість сутності Бога», наголошуючи на тому, що в будь-якому разі «попри недостатність визначеного поняття про божество, Платон був глибоко проникнутий релігійним почуттям і принаймні відстоював ідею Бога від антропоморфізму» [62].

Натомість колеги С. Гогоцького – передусім В. Карпов, П. Юркевич, П. Ліницький – чітко усвідомлюють необхідність «допрацювати» Платона в дусі християнського теїзму. Становлення їх власної філософської позиції є значною мірою результатом безпосереднього звернення до платонівської спадщини, її осмислення з позицій православного віровчення. Так, глибоко платонічне вчення «синтезизму» палкий прихильник

«сократо-платонової філософії», вихованець (і певний час викладач) Київської духовної академії Василь Карпов (1798–1867) розробляє, працюючи над коментованим перекладом діалогів Платона. Юркевичевим працям «Ідея» (1859) та «Розум за вченням Платона і досвід за вченням Канта» (1866) передують роки наполегливої роботи з платонівськими першоджерелами й попередні спроби критичного осмислення вчення давньогрецького філософа в душі християнського віровчення, переконливим свідченням яких є рукопис «Міфи Платона про людську душу», датований 1856 роком [63]. У даному випадку йдеться, підкреслимо, не стільки про історико-філософське дослідження філософії Платона, скільки про власну рецепцію платонізму, про використання ідейної спадщини мислителя як історико-філософського підґрунтя своїх теоретичних розбудов. Те саме можна з певністю стверджувати й про докторську дисертацію професора КДА Петра Ліницького (1839–1906) «Вчення Платона про Божество» (1876), що не є, як то гадають деякі сучасні дослідники, «дослідженням у галузі історії філософії» [64]. Написана на здобуття ступеня доктора богослов'я, за самими своїми задумом, метою і змістом вона є суто богословською працею й являє собою не «безстороннє» історико-філософське дослідження, до якого закликав істориків філософії П. Ліницький, а виразну спробу прочитання Платона очима православного богослова, в результаті якої стає зрозумілим, чого бракує давньогрецькому філософу порівняно з отцями Церкви й Ісусом Христом.

Говорячи про античнознавчі студії київських істориків філософії, маємо відзначити і їхній досвід складання посібників і керівництв (О. Гіляров, П. Ліницький), які, зрозуміло з самого жанру, не претендували на статус «дослідження», втім містили цілком професійний і корисний, у пропедевтичному відношенні, розгляд античної філософії [65]¹. Останнє стосується й «Філософського лексикону» С. Гогоцького, що вміщує понад півтори сотні статей з історії філософії античної доби.

На особливу увагу заслуговує перекладацька діяльність вихованців і викладачів Київської духовної академії та Університету Св. Володимира, що збагатили російськомовного читача творами Платона (Василь Карпов [66], Микола Скворцов [67], Григорій Малеванський [68], Степан Ананьїн [69]), Плотіна (Григорій Малеванський [70]) та Емпедокла (Генріх Якубаніс [71]). Характерна ознака цих перекладів – праг-

нення до максимальної достеменності (як філологічної, так і філософської), відтворення оригіналу та висока фахова культура, з точки зору якої всі ті «пояснення», «історико-літературні вступи», «примітки», термінологічні словники, якими супроводжувався кожен з перекладів, становили звичайну наукову норму, дотримання якої так бракує сьогодні перекладацькому загалові. Недарма переклади античної філософської класики, здійснені київськими істориками філософії ХІХ – початку ХХ ст., витримали перевірку часом, донині залишаючись (як, наприклад, переклад Платонового «Софіста», здійснений С. Ананьїним, або Плотінових «Енеад», зроблений Г. Малеванським) у науковому обігу.

Потужна й різнобічна діяльність київських істориків античної філософії має справляти неабияке враження на сучасного українського «фахівця», знайомого з античною філософією, як правило, з другорядних джерел і набагато ближчого у своїх публікаціях до жанру історико-філософської компіляції, ніж історико-філософського дослідження. Втім сучасному «фахівцеві» важко дорікнути – у відсутності нормальної фахової підготовки винен не стільки він сам, скільки та система філософської освіти, що склалася у наших університетах за радянських часів.

Справді, чи випадковим є зростання тільки в одному Києві (не кажучи про інші філософські центри Російської імперії) цілої плеяди талановитих філософів-античнознавців і перекладачів? З огляду на ту ґрунтовну фахову підготовку, що забезпечували їм Київська духовна академія, а надто Університет Св. Володимира, які добре дбали про поглиблене вивчення мов (давньогрецької, латини, гебрійської, німецької, французької та ін.) їхніми вихованцями, читання ними першоджерел і вправлення у перекладах, питання про випадковість зникає саме собою. Чи дивно, що учні О. Гілярова – зокрема Г. Якубаніс, С. Ананьїн, П. Блонський, В. Асмус – постали справжніми фахівцями в галузі історії античної філософії, якщо взяти до уваги, що свої студентські роки вони витрачали не на пустопорожню балаканину «навколо» античної філософії, а на скрупульозне її вивчення, яке включало в себе оволодіння не тільки безпосереднім предметом (опанування його передбачало, крім загального курсу історії давньої філософії, спеціальні семестрові курси з філософії Платона та Арістотеля в обсязі чотирьох годин на тиждень), а й грецькою і латинською мовами

¹ Розгляд деяких давньогрецьких філософських вчень (зокрема софістів і Сократа) знаходимо у праці Д. Богдашевського «З історії грецької філософії» (1898), що має характер популярних нарисів.

(у тому числі, окремими курсами грецької і латинської граматики та синтаксису, а також порівняльного мовознавства), історією Греції та Риму, історією грецької та римської літератури, історією давнього мистецтва. Причому, опанувати – не значило лише відвідати лекції чи практичні заняття. Щодо змісту останніх, наведемо лише спогади В. Асмуса про якубанісівські курси за Платоновим «Бенкетом» та Арістотелевою «Метафізикою»: «Обидва ці твори Якубаніс читав в аудиторії у грецькому оригіналі, відразу ж перекладав російською і розвивав історико-філософський коментар. Те саме ми зобов'язані були робити на іспиті: перекласти з твору, що виносився на іспит, уривок, зазначений викладачем, і прокоментувати його з історико-філософської точки зору» [72]. Не менш красномовними видаються екзаменаційні вимоги О. Гілярова з історії давньої філософії, які, передбачаючи не лише «загальне знайомство з найзначнішими філософськими вченнями у давній Греції», а й «докладне знання одного з діалогів Платона (“Теетет”, “Федон”, “Федр”, “Софіст”) й частини (не менше однієї книги) одного з трактатів Арістотеля (“Органон”, “Метафізика”, “Етика”, “Про душу”)), вказували на необхідність «чітко знати хід думок, розподіл доказів, найважливіші витлумачувані у творі філософські питання, найбільш складні місця й їхнє роз'яснення», крім того, «бути знайомим з біографією Платона та Арістотеля, змістом їхніх творів і присвяченими їм найвидатнішими працями вчених і кращими виданнями» [73]. Ще серйозніші вимоги висувалися до тих, хто залишався на кафедрі філософії для підготовки до професорського звання (в сучасному розумінні – аспірантів). Як свідчать архівні

документи [74], програма, яку мав реалізувати професорський стипендіат Університету Св. Володимира щодо античної філософії, вимагала знайомства, *мовою оригіналу*, з фрагментами давніших грецьких філософів, діалогами Платона («Протагор», «Горгій», «Федр», «Бенкет», «Федон», «Держава», «Філеб», «Софіст», «Тімей»), творами Арістотеля («Аналітика друга», «Метафізика», «Фізика», «Нікомахова етика», «Про душу») та поемою Лукреція «Про природу речей». Згадана програма передбачала не лише знання першоджерел, а також і німецької, англійської, французької монографічної літератури «в останніх виданнях, які можуть з'явитися на час складання магістерського іспиту» [75].

Годі й говорити, що те, що становило елементарні норми філософської підготовки («імператорських» університетів, у радянські часи було брутально винищене і викинуте на «смітник історії» разом з іншим «непотрібом»). Що ж до системи підготовки «червоної професури», перейнятої підготовкою не філософів-фахівців, а філософів-«бійців ідеологічного фронту», пропагандистів і агітаторів, то її наслідки ми пожинатимемо ще довго – у тому числі щодо підготовки кваліфікованих філософів-античознавців. Адже й сьогодні вивчення давніх мов, літератури, історії залишається переважно справою особистих зусиль кожного, хто прагне вивчати античну філософію.

Отож маємо «без надії сподіватися», що історико-філософське античознавство у Києві, яке вписало до історії вітчизняної культури чимало яскравих сторінок, не загинуло остаточно, і його здобутки у ХХІ столітті так само будуть гідними уваги дослідників.

1. Див. докладніше: *Ткачук М. Л.* Філософія світла і радості: Олексій Гіляров – К.: Укр. центр духовної культури, 1997. *Ії ж.* Теоретичні і методологічні проблеми історико-філософського знання у спадщині Сильвестра Гогоцького // Наукові записки НАУКМА. – Т. 19. Філософія та релігієзнавство – К., 2001. – С. 70–75. *Ії ж.* Проблеми теорії та методології історії філософії у творчості Ореста Новицького // Наукові записки НАУКМА. – Т. 19. Спеціальний випуск – К., 2001. – С. 87–92. *Ії ж.* Історія філософії в культурологічному вимірі (з досвіду київських істориків філософії ХІХ – початку ХХ ст.) // Наукові записки НАУКМА. – Т. 20. Філософія та релігієзнавство – К., 2002. – С. 19–29.
2. Див.: *Юркевич Памфіл.* Історія філософії права (давньої) // *Юркевич Памфіл.* З рукописної спадщини. – К.: Вид. дім «КМ Academia»; Ун. вид-во «Пulsари», 1999. – С. 44–45.
3. Див.: *Гогоцький С. С.* Философский лексикон. – К., 1873. – Т. IV. – Вып. 2. – С. 82–83.
4. Див.: *Гіляров А. Н.* Философия в ее существе, значении и истории. – Ч. I. – К., 1918. – С. 163.
5. Див.: *Шпет Г. Г.* Рец. на кн.: *Гіляров А. Н.* Руководство к изучению философии // *Мысль и слово.* – 1922. – № 1. – С. 406–419.
6. *Гіляров А. Н.* Философия в ее существе, значении и истории. – Ч. I. – Цит. вид. – С. 15.
7. Див. докладніше: *Ткачук М. Л.* Орест Новицький: долаючи забуття // Філософська і соціологічна думка – 1996. – № 1–2. – С. 175–191.
8. *Розанов В. В.* Заметки о важнейших течениях русской философской мысли в связи с нашей переводной литературой по философии // *Вопросы философии и психологии* – 1890. – № 3. – С. 6–7.
9. *Флоренский П. А.* Смысл идеализма (Метафизика рода и лика) // *Флоренский П. А., свящ.* Сочинения: В 4 т. – М.: Мысль, 1999. – Т. 3 (1). – С. 76.
10. *Яценко А.* Русская библиография по истории древней философии – Юрьев, 1915. – С. 22–23.
11. Див.: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. – М., 1927. – С. 22–26, 492.
12. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. – М.: Искусство, 1979. – С. 53.
13. Див.: *Флоровский Г.* Пути русского богословия. – К.: Путь к истине, 1991. – С. 241–242.
14. Див.: *Яценко А.* Русская библиография по истории древней философии. – Цит. вид. – 126 с.
15. *Розанов В. В.* Цит. праця. – С. 2.
16. Див.: *Гіляров А. Н.* Руководство к изучению философии. – К., 1916. – 210 с.
17. Див.: *Гіляров А. Н.* Философия в ее существе, значении и истории. – Ч. I. – К., 1918. – 212 с.; Ч. II. – К., 1919. – 212 с.

18. Див.: *Гиляров А. Н.* История древней философии. Курс лекций, читанных в 1903–1904 гг. в Киевском университете / Сост. студ. *И. И. Огиенко* – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського – І, 4862–275 арк.
19. *Гиляров А. Н.* Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность в связи с общей политической и культурной историей Греции – М., 1888. – С. 1.
20. Там само – С. 2.
21. Там само – С. 7.
22. Там само – С. 10.
23. Там само.
24. Там само – С. 37.
25. Там само – С. 41.
26. Там само – С. 42.
27. Там само.
28. Там само – С. 71.
29. Там само – С. 71–72.
30. Там само – С. 77.
31. Там само – С. 101.
32. Там само – С. 102.
33. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии – М.: Мысль, 1993. – С. 792.
34. Див. там само – С. 791–806.
35. *Гиляров А. Н.* Греческие софисты... – Цит. вид. – С. 41.
36. Там само – С. 177–178.
37. Там само – С. 42.
38. *Гиляров А. Н.* Источники о софистах. Платон как исторический свидетель. Опыт историко-философской критики – К., 1891 – С. 1.
39. Там само – С. 33.
40. Там само – С. 34.
41. Там само – С. 41.
42. Там само – С. 41–42.
43. Там само – С. 42.
44. *Введенский А. И.* Рец. на кн.: *Гиляров А. Н.* Источники о софистах. Платон как исторический свидетель // Историческое обозрение. – СПб., 1892. – Т. IV – С. 335.
45. *Гиляров А. Н.* Источники о софистах... – Цит. вид. – С. 81.
46. *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. 11. – С. 53.
47. *Якубанис Г.* Эмпедокл: философ, врач и чародей. Данные для его понимания и оценки // *Якубанис Г.* Эмпедокл: философ, врач и чародей. Данные для его понимания и оценки. *Гельдерлин Ф.* Смерть Эмпедокла. Драма – К.: СИНТО, 1994. – С. 56.
48. *Гиляров А. Н.* Значение философии // Университетские известия (К.). – 1887 – № 11. – С. 31.
49. Там само – С. 28.
50. *Флоренский П. А.* Смысл идеализма (Метафизика рода и лика). – Цит. вид. – С. 68.
51. *Його ж.* Общечеловеческие корни идеализма (Философия народов) // *Флоренский П. А., свящ.* Сочинения: В 4 т – М.: Мысль, 1999. – Т. 3 (1). – С. 147.
52. Див.: *Його ж.* Смысл идеализма (Метафизика рода и лика). – Цит. вид. – С. 68, 76, 89.
53. *Якубанис Г.* Отзвуки платонизма в лирике Шиллера. – К., 1904. – С. 1.
54. Там само – С. 3.
55. *Гиляров А. Н.* Платонизм как основание современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбе философии. – М., 1887 – С. 90.
56. Там само.
57. *Козлов А. А.* Очерки из истории философии: Понятия философии и истории философии. Философия восточная. – К., 1887. – С. 1.
58. Там само. – С. 2.
59. Там само.
60. *Козлов А. А.* Философские эподы. – Ч. 1. – СПб., 1876. – С. XIX.
61. *Гиляров А. Н.* Значение философии. – Цит. вид. – С. 162.
62. *Гогоцил С. С.* Философский лексикон – Т. IV. – Вып. 1 – С. 29–30.
63. Див.: *Юркевич П. Д.* Мифы Платона о человеческой душе. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського – ДА. – 353 Л (Муз. 818 б). – № 12 – Арк. 1–38.
64. *Шурик-Мозгова Н.* Петро Ліницький: життєвий шлях і духовна спадщина. – К.: Укр. центр духовної культури, 1997. – С. 51.
65. Крім згаданих вище посібників О. Гілярова, див.: *Линицкий П. И.* Обзор философских учений. – К., 1874. *Його ж.* Очерки истории философии древней и новой. – К., 1902.
66. Див.: Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором Карповым – 2-е изд. – В VI ч. – СПб., 1863.
67. Див.: Политика Аристотеля (пер. с греческого с прим. и исследованиями). – М., 1865; Протагор, диалог Платона // Журнал министерства народного просвещения. – 1866 – № 8; Менон. Диалог Платона. Греч. текст с прим., предисловием и анализом – М., 1868. Платон о знании в борьбе с сенсуализмом и рассудочным эмпиризмом. Анализ диалога Тезтет с прим. и объяснениями – М., 1871; Евтидем, диалог Платона. Греч. текст с прим. и объяснениями. – М., 1878.
68. Див.: Платон. Апология Сократа. Пер. с греч. с присоединением объяснения, словаря, краткой биографии Платона и нескольких слов об «Апологии» и ее содержании – К., 1880; Диалоги Платона «Тимей» (или о природе вещей) и «Критий». Пер. с введ. и прим. – К., 1883.
69. Див.: Софист. Диалог Платона. Пер. с греч. с историко-лит. введением и замечаниями к диалогу // Университетские известия (К.). – 1905. – № 4, 6; 1907. – № 2, 3, 11 (окремо – К., 1907).
70. Див.: Избранные трактаты Плотина. Пер. с греч. // Вера и разум. – 1898. – № 8, 9, 11, 13, 14, 17, 19; 1899. – № 2, 6, 11–15; 1900 – № 18–21.
71. Див. його віршованій і прозовий переклад фрагментів творів Емпедокла, вперше опублікований 1906 року, в кн.: *Якубанис Г.* Эмпедокл: философ, врач и чародей. Данные для его понимания и оценки. *Гельдерлин Ф.* Смерть Эмпедокла. Драма – К.: СИНТО, 1994.
72. *Асмус В. Ф.* Философия в Киевском университете в 1914–1920 годах (Из воспоминаний студента) // Вопросы философии. – 1990. – № 8 – С. 91–92.
73. Учебные правила и программы историко-филологического факультета имп. Университета Св. Владимира. – К., 1911 – С. 109–110.
74. Див.: Программа для занятий профессорских стипендиатов по кафедре философии – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського – Ф. VIII – № 2829 – Арк. 1–2.
75. Там само.

Maryna Tkachuk

THE STUDY OF A HISTORY OF ANTIQUE PHILOSOPHY IN KYIV (XIX – BEGINNING XX CENTURIES)

The article is devoted to the analysis of the studies in a history of antique philosophy by the historians of philosophy of the Kyiv Spiritual Academy and St. Vladimir University.