

СОФІЙНА ТЕМА У СВІТОВІЙ ТА ВІТЧИЗНЯНІЙ ДУХОВНОСТІ**

Софійна традиція сформувалася в європейській філософській та релігійній творчості і розроблялася ще у дохристиянський період Платоном. Потім вона знайшла своє відображення в гностицизмі і неоплатонізмі, працях видатних теоретиків християнства – отців і вчителів церкви, містиків середньовіччя. Ця традиція відбилася в храмовій архітектурі й іконографії православного Сходу і здобула систематизовану форму у вигляді доктрини софіології у "філософії всеєдності". Вчення про Софію Премудрість Божу викладено у біблійній Книзі приповістей Соломонових, а також в неканонічних книгах Старого Завіту – Премудрість Соломона та Премудрість Ісуса сина Сірахова. В Україні софійне вчення відоме ще з середньовічних часів і було своєрідної рисою Київського християнства [Див.: Флоренський П.А. Софія // Богословский вестник.- 1911.- №7.- С. 582 – 613].

В античній філософії поняття "софія" має в своїй основі давньогрецьке слово σοφία, що у перекладі означає "майстерність, знання, мудрість". Однак міфологічна історія розвитку значення цього слова свідчить, що розумінню його як "мудрості", "філософського знання" передувало значення "вміння, майстерність, кмітливість" у певних прикладних видах ремесел. До того, ж архаїчне мислення асоціювало мудрість з жінкою. С.Аверинцев зазначає, що "за стійкою схемою міфу, яка має широке поширення в різних культурах Євразії, мудрість належить діві (або мудрість є дівою)" [Аверинцев С.С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Софія – Логос.- К., 1999.- С. 216].

В олімпійській міфології втіленням мудрості була Афіна Палада, донька Зевса, його думка, реалізована в дії. Вона шанувалась як богиня мудрості. Вона – діва, покровителька цнотливості. Водночас їй притаманне і материнство. Вона захисниця, оберег міст, які покровом своїх рук захищає від гніву Зевса. У Гомера Афіна асоціюється з будівництвом і впорядкуванням світу, виконує функції художниці і майстрині [Гомер. Илиада.- М., 1986.- С. 214]. Платон, вважаючи Афіну

* Харьковщєнко Є.А. – кандидат філософських наук, доцент; перший заступник керівника Головного управління з питань внутрішньої політики Адміністрації Президента України.

** © Харьковщєнко Є.А., 2004

втіленням Зевсової мудрості, доводить необхідність назвати її "божою мудрістю". Як бачимо, язичницький філософ перший доходить до словосполучення, яке за змістом можна ототожнити з біблійною "Премудрістю Божою". Мабуть, це дало підстави відомому софіологу П.Флоренському назвати Платона "християнином до Христа" [Флоренский П.А. Смысл идеализма.- Сергиев Посад, 1914.- С. 5].

З переходом від міфу до логосу розкривається внутрішній зміст Софії та обґрунтовується її іманентність світові. В.Топоров зазначає, що грецька філософія почала розуміти софію як "зверненість до самої себе, що виявляється в спроможності, яка притаманна тільки їй, мислити саму себе" [Топоров В.Н. Древнегреческая софия: происхождение слова и его внутренний смысл // Античная балканистика.- М., 1973.- Вып. 3.- С. 47]. Найбільш плідно над софійною проблематикою у цьому контексті працювали філософські школи платонізму, гностицизму та неоплатонізму.

Платон виклав своє розуміння софії-мудрості в останніх філософських працях. Для нього мудрість була найвищою добродієністю й пов'язувалася з розумом, знанням, оволодінням яким було найвищою чеснотою. Основою таких високих знань, за Платоном, є наука про числа, а відтак мудрим можна стати, тільки пізнавши число. Ніхто не може здобути "істинного бачення справедливого, прекрасного, благого", не пізнавши числа. Зазначимо, що благо у Платона іманентне і є причиною всього, що спрямоване на самого себе.

Такі уявлення склали основу вчення про число як першопринцип самої ідеї. О.Лосев зазначає, що "філософія Платона, досягнувши апогею, завершується вченням про вічні і божественні ідеї як числа. Справжня філософська мудрість є мудрість, що спирається на числа" [Лосев А.Ф. Примечания // Платон.- М., 1971.- Соч. в 3-х т.- Т.3.- Ч.2.- С. 278]. Таким чином, для Платона софія була словом, що означало мудрість, найвищим виявленням якої була наука про числа.

У вченні гностиків, котрі трактували знання як одкровення, що веде до гносису, софія стає міфологічним персонажем, а отже перетворюється на Софію. Гностицизму притаманна тенденція робити релігію філософією, філософію – релігією, а тому їх філософія, за О.Лосевим, стає рефлектуючою міфологією [Див.: Лосев А.Ф. История античной философии.- М., 1989.- 181-191]. Це дає можливість гностикам розуміти Софію як живу, одухотворену, як таку, що найбільш наближена до світу з 28 еонів божественної плероми. Цим вона протиставлялась абстрактній числовій мудрості античної філософії. Місце, яке займала Софія в ієрархії божественного буття, та її основна роль у творенні світу,

свідчать про те, яке важливе значення надавали гностики розв'язанню суперечності між знанням та способом життя, суперечності, котра постала в системі об'єктивного ідеалізму Платона між світом ідей і світом речей. Незважаючи на те, що гностицизм визнано християнством як ересь, зазначимо, що між ними є суттєва спорідненість, а саме – і перший (гностицизм), і друге (християнство) на фоні античного розуміння людини підносять важливість її внутрішнього світу.

Переорієнтація уваги людини із зовнішнього на внутрішній бік життя в часи первісного християнства відбилася у вченні про Єдине неоплатоніків (Плотін). Відстеживши історію поняття "софія" в античній філософії, можна зауважити наступне. Якщо у гностиків ми знаходимо міфологічний образ Софії (грецьке слово σοφία стає іменем), то в неоплатонізмі це слово перетворюється на філософський термін, а тому можна говорити про софійну доктрину – софіологію. Платон більшою мірою дає відповідь на те, що є мудрість, а Плотін веде мову про прояви мудрості у сфері ідеального і реального.

Християнству, на відміну від античного розуміння Софії, яка не є лице, притаманне особистісне розуміння Софії. Вчення про "Софію Премудрість Божу" викладене у Книгах Святого Письма Старого і Нового заповітів. У Книзі Приповістей Соломонових Премудрість як споконвічна, позачасова мудрість притаманна лише Богові. "Господь мене мав на початку Своєї дороги, перше чинив Своїх, спервовіку" [Пр. 8:22]. Людина може отримати мудрість. "Блаженна людина, що мудрість знайшла, і людина, що розум одержала" [Пр. 3:13]. Тобто набуття розуму стає завданням людини і саме він є необхідною умовою отримання нею від Бога дару мудрості, що є життям.

В неканонічних книгах Старого Завіту Софія трактується як "дихання сили Божої і чистий вилив слави Вседержителя" [Премудрість Соломона 7:25], які вийшли "з уст Всевишнього" [Премудрість Ісуса, сина Сірахова 24:3].

У Новому Завіті в євангеліста Луки читаємо: "... Мудрість Божа сказала: " Я пошлю їм пророків і апостолів..." [Лк. 11;49]. Схожий текст знаходимо у євангеліста Матвія [Мт. 23; 34]. У Луки Премудрість говорить про себе в 1 особі, у Матвія ці ж слова промовляє Христос. Але таке безпосереднє отождоження євангелістами Премудрості з Другим лицем Св. Трійці не є беззаперечним, оскільки Премудрість говорить про себе як про Слово Боже. Вчення про Слово знаходимо в Євангелії від Івана. Однак у Першому Посланні до Коринтян "Божа Мудрість" згадується у відверто христологічному контексті [1 Кор. 1:24].

У богослов'ї, починаючи з перших віків християнства, софіологія також тісно переплітається з христологією. У Орігена Софія ототожнюється з Логосом. Афанасій Великий і Тертуліан порівнюють Софію з Сином Божим як другою іпостассю Трійці. Софіологічні мотиви можна знайти у вченнях таких батьків церкви, як Григорій Богослов, Іван Дамаскін, Псевдо Діонісій Ареопагіт, Августин тощо.

Однак розгорнутого вчення про Софію східне і західне богослов'я не мають. У них домінує бачення Софії як містично сприйнятої церкви, або вчення розглядається в ракурсі маріології. Тобто, теоретичне осмислення образу Софії, той обсяг уваги, який їй приділяється у богослов'ї, не відповідає місцю і значенню цього образу, який він займає в культовій практиці, храмовій архітектурі.

Головний християнський храм Константинополя присвячено саме Софії Премудрості Божій. В Київській Русі головним храмом столиці є Софіївський собор. Відома також багата софійна іконографія. Не останню роль відіграє образ Софії в літургиці. Отже, можемо зазначити, що недостатня теоретична розробленість образу Софії у філології, філософії, богослов'ї парадоксально межує з широким використанням його на духовно-моральному рівні.

Л.Заднер пише про те, що Софія є загальним ім'ям багатоманітних змістів, які дуже часто відрізняються один від одного. Але всі вони відповідають цим ім'ям на одне і теж питання: про співвідношення абсолютного і відносного, долішнього та того, що на висоті, Бога та світу. На думку дослідника, софіологічні побудови не можуть бути сформовані на основі умовиводів. Вони потребують узріння, одкровення, містичного переживання в якому відкривається притаманна світові софійна краса і таємниця. "Вченні про Софію як про організм божественних ідей, - первообразів світу, - можна вважати загальноприйнятою основою християнської метафізики", - зазначає він [Зандер Л.А. Бог и мир.- Париж, 1948.- Т.І.- С.196].

В середньовічній містиці вчення про Софію розвивали М.Екхарт, І.Таулер, Г.Сузо, Я.Бьоме, Е.Сведенборг, Д.Пордедж. В своїх працях вони піднімали питання широкого спектру проблем: від натурфілософії і етики до теорії мови і космогонії. Роботи цих авторів достатньо уривчасті, насичені метафорами, іносказаннями і символами. Ключові місця в них займає вчення про Мудрість, котра асоціюється з Софією Премудрістю Божою. С.Аверінцев зазначає, що їх "містична концепція "Софії" вміщує в собі як відкритість творинь перед Творцем, так і милість Творця до свого творіння"[Аверинцев С.С. Концепція Софії і значення ікон // Софія – Логос.- К., 1999.- С. 8].

Намагання змалювати таку картину взаємообумовленості Творця і творіння, дати цілісне знання про вседність світу притаманне російській софіології рубежу XIX-XX століть. Теоретичним тлом ідей “філософії вседності” була концепція В.Соловйова про Софію Премудрість Божу. На відміну від неоплатонівської і середньовічно-містичних традицій для В.Соловйова принципово важливим моментом у вченні про Софію була проблема її втілення як на загальному рівні в матеріальному світі, так і на конкретному – в окремому індивіді. Саме на рівні втілення у реальну особистість, вважав він, Софія породжує таку духовну традицію, в якій особистість розглядається не тільки як предмет чисто раціонального моменту мислення, а й сердечного, інтимно-емоційного, екзистенційного переживання. Тому важливим моментом соловйовського вчення про Софію є її антропологічний аспект. В ньому Софія ототожнюється з Премудрістю Божою, через неї долається внутрішня суперечливість буття, а з появою людини наступає можливість її втілення як “об’єднуючої сили розділеного і подрібненого світового буття” [Соловьев В.С. Собрание сочинений.- Санкт-Петербург, 1883-1887.- Т.3.- С. 347].

Послідовники В.Соловйова православні священики С.Булгаков і П.Флоренський зробили спробу внести вчення про Софію Премудрість Божу в межі православної ортодоксії. Зрештою, софіологічні пошуки С.Булгакова закінчилися звинуваченням його в ересі. П.Флоренський намагався внести в оригінальні ідеї своїх попередників "догматичну ясність", але і його софіологія балансувала на межі ортодоксальності.

С.Булгаков в дусі християнського платонізму вважав софіологію універсальним світоглядом, християнським баченням світу, яка головною своєю проблемою вважала співвідношення між світом і Богом, Богом і людиною. У цьому співвідношенні, за С.Булгаковим, Софія поєднує небо і землю, Бога і людину в єдине ціле. Вона є “Отець”, “Син”, “Святий Дух”, або “Свята Трійця”. “Як така, що приймає власну сутність від Бога, вона є творіння і дочка Божа; як така, що пізнає Божественний Логос і Ним пізнається, вона є нареченою Сина (Пісня над Піснями) і жінка Агнця (Новий Заповіт, зокрема Апокаліпсис); як така, що приймає дари Святого Духа, вона є Церква і, разом із цим, стає Матір’ю Сина втіленого навіюванням Св. Духу від Марії, Серце Церкви, і вона ж є ідеальна душа тварі, її краса. І все це разом - Дочка і наречена, Жінка і Матір, триєдність Блага, Істини, Краси, Св. Трійця в світі є божественна Софія” [Булгаков С.Н. Свет невечерний.- Москва, 1994.- С. 188]. Як бачимо, поняття Софії у С.Булгакова досить різноманітне. Однак, насамперед воно асоціюється у нього з біблійною «Премудрістю Божою». Підкреслюючи її

спорідненість з платонівським світом ідей, православний філософ одночасно уточнює, що вона є не ідеальним уявленням, а живою особистістю, а саме - іпостасю. Саме за це вчення С.Булгаков був звинувачений в ересі.

Відповідно до софіологічної концепції П.Флоренського, світ є не тільки творіння Боже. Його основою і сутністю є особливе Божественне начало - «душа світу», Софія - інстанція, що лежить між Творцем і творінням. Світ, таким чином, є виявленням або втіленням Бога і в цьому контексті потребує шанобливого ставлення до себе. Звідси, за П.Флоренським, випливає основна природа Софії: «Єдина в Богові, вона багатоманітна в тварі і в ній сприймається в своїх конкретних явищах як ідеальна особистість людини,...як проблиск вічної ваги особистості, як образ Божий в людині» [Флоренский П.А. Софія // Богословский вестник.- 1911.- №5.- С. 140].

Крім того, що П.Флоренський вважає всі «богословські і філософські питання нашого часу» такими, що йдуть від основної ідеї про Софію, він розглядає також її як продукт оригінальної творчості слов'янської релігійної думки. «Ця ідея, за моїм переконанням, визначає руську релігійну свідомість у самих її джерелах, і саме в ній найглибша основа її самобутності» [Флоренский П.А. Несколько писем Ф.Д. Самарина к свящ. П.А. Флоренскому // Богословский вестник.-1917.- №45.- С. 465].

Тема витоків вітчизняної української софійності пов'язана з процесами християнізації Київської Русі. Праці видатних теоретиків київського християнства митрополитів Іларіона і Кліма Смолятича характеризують просвітницький софійний бік християнізації. Літописець порівнював Володимира з орачем, а Ярослава Мудрого, який відкрив бібліотеку при храмі св. Софії - з сіячем, котрий "засіяв книжними словами серця вірних людей"[Повість врем'яних літ.- К., 1990.- 241].

Християнство в Київській Русі протягом Х-ХІІІ ст. мало низку притаманних лише йому особливостей. Вони відрізняли його ідеологію і практику від тогочасних візантійської і римської церков. Ці особливості сприяли позитивній ролі християнства в культурному розвитку Київської Русі і заклали підвалини культури нового типу, побудованої на взірці візантійсько-східної і римсько-західної, але своїми глибоко оригінальними місцевими відмінами пов'язаної також і з власними традиціями.

Післямонгольська доба стала часом активного відродження софійної спадщини Київського християнства, що відбувалося завдяки прилученню української духовності до двох фундаментальних

філософсько-богословських течій - неоплатонізму та ісихазму. Софійний характер неоплатонізму, його екзистенціальна зорієнтованість на внутрішнє, духовне життя людини співпадала з однією з провідних рис української світоглядної ментальності, а тому не могла бути відкинута. Елементи софійного вчення і неоплатонізму потрапляють в Україну в цей час через переклад церковно-слов'янською мовою творів Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Василя Великого, Івана Золотоустого, Івана Дамаскіна. Їх помічаємо у поглядах Юрія Дрогобича, Станіслава Оріхівського, Шимона Шимоновича, які проповідували ідею космічної любові між Богом і людиною, вважали що остання наділена найвищими чеснотами й може по праву називатися божеством [Див.: Паславський І.В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XI – першій третині XVII ст.- К., 1984.- С. 18-24].

Ідеї неоплатонізму в цей час сповідувала головним чином громадсько-політична еліта, світогляд якої дещо виходив за межі візантійської православної ортодоксії або римської схоластики. Разом із запозиченням чужих знань, вона вивчала історико-філософську культуру рідного народу, його вікові, світоглядні традиції. Насамперед, це були братства, в яких філософія розумілась, як мудрість, що вчить осягати істину через містичне єднання з Богом.

Водночас, національно-політична еліта гуртується навколо нових культурно-освітніх центрів, так званих греко-слов'янсько-латинських шкіл. Найвизначнішою з них є школа, а пізніше академія, в Острозі, що практикувала освіту на підставі вивчення античної та вітчизняної філософської думки, засвоєння західноєвропейського гуманізму. Ціла когорта острозьких мислителів залишила по собі праці, проникнуті однією ідейною доктриною, а саме – захист українського народу та його духовно-морального підґрунтя – церкви – від візантійської та московської православних ортодоксій і римсько-католицької схоластики. Наслідуючи мислителів Київського християнства острозькі книжники формували новий філософсько-богословський дороговказ для українського народу, тобто залучення західноєвропейських реформаційних ідей через цінності Українського православ'я як доміанти вітчизняної духовності. Такі блискучі мислителі-полемісти, як Г.Смотрицький, Клірик Острозький, С.Зізаний, М.Смотрицький, З.Копистенський, детально розтлумачили історичну християнську літературу, висунули ідею необхідності запровадження “соборного” (колективного) правління церквою, розробили на основі християнського універсалізму концепцію “універсальної унії”.

Між тим частина духовенства й освічених людей вбачала відродження української духовності у поширенні ісихазму. Згідно з вченням його засновника – Григорія Палами – увесь світ пронизаний “божественною енергією”, що є проміжною ланкою між Богом і людиною. Доводячи це у стінах св. Софії у Константинополі, Г.Палама ототожнив “божественну енергію” з фаворським світлом, що його бачили апостоли. Тому людина, “пронизана” божественною енергією, може досягти “уявного раю”. Техніка цього досягнення полягає у ісихії, “безмовності”, спогляданні, що вело до містичної екзальтації, крайнього аскетизму.

Як бачимо, ісихазм є варіантом софійного вчення, але з вагомим відсотком ортодоксальності та містичності. Тому не дивно, що маючи велику софійну традицію ще з часів Київського християнства, Українське православ'я органічно перейняло ідеї ісихазму. Ця ідея починає поширюватися в українських землях за часів митрополита Феогноста. Києво-Печерський і Почаївський монастирі перетворюються на найважливіші центри ісихазму, найпослідовнішими прихильниками ідей якого стають митрополит Григорій Цамблак та Іов Почаївський.

Культурно-світоглядний аспект духовності Могилянської доби визначався згідно з парадигмою “Бог-світ-людина”, що фактично було основою принципів Київського християнства. Всі три божественні іпостасі беруть участь у творенні світу. Бог є Творцем саме як Трійця. Будучи найвищим добром, істиною, досконалістю і красою, він, на думку П.Могили, відповідно до свого бажання, волі й Божественної Премудрості реалізував свій творчий задум. В його основі, зауважує В.Нічик, лежить “принцип софійності, що відображав ідею всюдисутності Бога: світ наповнений Словом-Логосом і Божественною Мудрістю, він є подібний до відкритої книги, в якій містяться знаки його творця, до пізнання яких має спрямовувати свій розум, свої здібності і зусилля людина” [Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України.- К., 1997.- С. 160].

Тому з цього часу найбільш поширеними в Україні виявилися уявлення, пов'язані саме з етико-практичною проблематикою. Вона становить серцевину софійних роздумів Г.Сковороди. Їх український філософ виклав у ранньому творі “Разговор о премудрости”, витоки якого сягають вищезгаданого тексту Соломонових приповістей. Софія Премудрість Божа просякає, за Г.Сковородою, усе суще, надаючи йому сенс і впорядкованість, вона “називається таємним законом, правлінням чи царством, по всьому матеріалу розлитим, безкінечно і без часу, тобто не можна про неї спитати, коли вона почалась, - вона завжди була, чи

доки вона буде, - вона завжди буде, чи до якого місця простягається, - вона завжди є скрізь” [Сковорода Г.С. Повне зібрання творів.- К., 1973.- Т.1.- С. 329] Отже, Софія Премудрість Божа, спричиняючи постання світу, несе йому лад, порядок, красу. За визначенням Д.Чижевського у сквородинівському вченні про Софію Премудрість Божу проглядаються властиві українському філософу уявлення про “софійний” характер світу [Чижевський Д. Філософія Г.С.Сковороди // Праці українського наукового інституту.- Серія філософська.- Варшава, 1934.- Т.24.- Кн. 1.- С. 92].

Софійні побудови Г.Сковороди започаткували нові напрямки розвитку української філософської думки. Серед них була “філософія серця” П.Юркевича. Мислитель вважав, що зосередженням духовного життя в людині є серце (почуття), а не розум (мислення). В контексті вітчизняної софійної методології він зазначав, що життя духу набагато складніше знань про нього. Тому, щоб “світло знань” зробилося “теплотою і життям духу”, воно повинно проникнути в серце. Поки істина не впаде людині у серце, вона не стане її “внутрішнім скарбом”. “Тільки за цей скарб, - пише П.Юркевич, - а не за абстрактну думку, людина може вступити в боротьбу з обставинами і людьми; тільки для серця можливий подвиг і самозречення” [Юркевич П.Д. Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого // Юркевич П.Д. Вибране.- К., 1993.- С. 93].

Софійні уявлення ХХ ст. на терені України найбільше представлені у протоієрея В.Зеньківського. Вважаючи, що найвищим елементом душі є «серце», яке здійснює духовний зв'язок між Богом і божественними основами світу, він водночас використовує поняття «Софія» для пояснення процесів творіння. У розумінні В.Зеньківського існує дві Софії – божественна і тварна. Божественна Софія, як мудрість Бога, постає в ролі божественної концепції світу. Ідеї, що лежать в основі космічних процесів, являють собою тварну Софію. Ідеї в Богові В.Зеньківський іменує «первісними образами», а ідеї у світі - «образами», або «логосами». «Первісні образи» і «логоси» знаходяться у єдності і тому, вважає український мислитель, треба відкинути наміри тлумачити всяку діяльність людини як таку, що йде від Бога. Необхідно визнати, переконаний В.Зеньківський, існування активно створених субстанцій і активної природи Божественного образу в людині.

Отже, софійна тема в історії світової і вітчизняної духовної традиції відображає ту потужну тенденцію, яка ставила собі за мету обґрунтувати ідею уподібнення людини Богові, її наближення до Нього і єднання з Ним. Центральним поняттям софіологічних побудов були

категорії "софія", "Софія", "Софія Премудрість Божа". Саме через іпостасну Софію Премудрість Божу світ, природа, людина, як вважали софіологи, допускаються всередину Трійці, яка, приймаючи світ у Себе, водночас проявляє Себе в ньому, долаючи той розрив між "творінням", що вважалося справою Божою, і "спасінням", яке було проблемою людства, розрив, що був притаманний візантійському і римському варіантам християнства. Ідеологи і практики української християнської духовності намагалися "зняти" цей "розрив" через софійний підхід, оскільки вважали, що віра і спасіння ґрунтуються не на аскетично-чернечому спогляданні або логічно-розсудкових конструкціях, а на активному релігійному житті як продовженні творіння.

К.Семчинський * (м. Київ)

КОНТРОВЕРСА ТЕОРІЇ СПРАВЕДЛИВОЇ ВІЙНИ У ПРАЦЯХ ФІЛОСОФІВ І ХРИСТІЯНСЬКИХ ТЕОЛОГІВ**

Теорія справедливої війни має давню історію, впродовж якої вона змінювала свою сутність і складові компоненти. Її метою було виправдання і обмеження зла війни. Термін *справедлива війна* зустрічається ще в Арістотеля в його праці "Політика" і використовується при описанні воєн, які велися греками „в ім'я поширення культури і цивілізації" проти не-греків, бо ті вважалися варварами. Насправді причиною цих воєн було поширення політичного та економічного контролю над новими територіями.

Римський політик і оратор Марк Тулій Ціцерон звернувся до питання війни у праці "Про обов'язки". Ціцерон вважав війну крайнім заходом, до якого слід вдаватися лише в окремих випадках. Римський оратор відзначав: є два методи вирішення конфліктів - дискусія і застосування сили, що означає насильство або війну. Війна не може бути справедливою, якщо тільки вона не ведеться для відновлення втрачених цінностей, відбиття агресії, проти поневолення або як виконання священних обов'язків перед союзниками. Ціцерон перераховував умови і правила, виконання яких могло виправдати війну. Ще до розв'язання війни повинні бути подані офіційна вимога сатисфакції, за виконання якої

* Семчинський К.В. – аспірант кафедри філософії Національної аграрної академії (м. Київ).

** © Семчинський К.В., 2004