

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 Божа 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 Божа 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

ворожа сторона може уникнути війни, та попередження щодо можливого початку війни. Лише після подання попередження слід формально оголосити війну. Відповідно до римської практики, таке формальне оголошення робили феціали (колегія з 20 жерців у Римі на чолі з *pater patratus*), до компетенції яких входили всі міжнародні питання про переговори з приводу порушення угод, оголошення війни, укладення мирних договорів. Латиною поняття мир - "рах" стосувалося пактів між ворогуючими сторонами. Справедлива війна включала покарання ворога за злочини. Після ж перемоги потрібно виявити до ворогів милість, якщо вони не діяли із даремною жорстокістю. Із ворогів в облозі мають бути покарані лише ті, хто противились Риму, а тих, хто не брав участі у битві, треба відпустити. Полонених воїнів та цивільних краще перетворити на рабів, ніж убити.

Цицерон присвячує окремих розділ трактату військовій моралі. Основні його положення такі: війна - вимушений акт і допустима лише тоді, коли переговори не мали позитивного результату. Причиною війни може бути лише оборона своєї держави, а метою її повинен бути стійкий мир. Ставитися до переможених треба людяно. Ті, хто здався на милість переможця, мають право на пощаду. Всупереч самому собі, давньоримський політичний діяч допускає та виправдовує війни заради слави. Це є наслідком його переконання, що Рим виконує всесвітньо-історичну місію [Див.: Утченко С.Л. *Цицерон и его время.*- М., 1972.- С. 328-330]. За Цицероном обов'язок громадянина – бути захисником своєї держави, бо є два типи несправедливості: одна від тих, хто чинить несправедливо, а інша від тих, хто мав владу і не захистив скривджених. Для боротьби з несправедливістю треба розуміти її причини – страх, жадібність, честолюбство, марнославство.

Святий Амвросій також вважав, що той, хто не відвів удар ворога від свого товариша, якщо міг, є так само винним, як і той, хто бив і чинив несправедливо. Розуміння справедливості втручання для допомоги тим, хто страждає від несправедливості чи агресії, було перенесене до доктрини війни. Пізніше цей вислів Амвросія був неодноразово використаний як виправдання Хрестових походів - військового втручання заради допомоги християнам, які потерпали в Святій Землі.

Та ще задовго до Хрестових походів християнство почало пов'язуватися з арміями, що проливали кров. Поворотним у відношенні християн до воєн і насильства стало IV ст. н.е. Імператор Костянтин видав указ про рівність всіх вірувань - Міланський едикт, який давав захист християнам імперії й обіцяв повернення відібраної власності. Християни, яких раніше переслідували, тепер почувалися зобов'язаними

державі й прагнули взяти участь у збройній обороні свого протектора. А Костянтин, посилаючись на свій сон, зробив символом держави хрест із грецькими літерами ХР. Цей символ був зображений на щитах воїнів, на штандарті, який тримали в передбачальному шатрі імператора і до якого був приписаний охоронець, що захищав його у бою. Християни ототожнювали себе з хрестом як символом безвинного страждання та духовної перемоги і вірили, що імперія миру, яку прагнув створити Костянтин, є їх справою вдячності.

314 р. Костянтин скликав собор в Арлі у Франції, де було засуджено донатизм. Новий екуменічний собор в Нікеї зібрався 325 року, затвердив „кредо”, за яким Ісус - Син Божий, від Отця народжений перед усіма віками, єдинородний, несотворений, єдиносущний з Отцем, і засудив аріанізм. Ці церковні собори цікаві для нас і тим, що їх постанови стосуються війни. Третій канон Арлійського собору стверджує: „Відлучати від церкви тих, хто кидає свою зброю в мирний час”. Йдеться про мирний час, але кордонам імперії ще загрожували набіги варварів, а деякі провінції намагалися вийти з-під контролю Рима. На Арлійському соборі, що проводився наступного року після благодатного для християн Міланського едикту, єпископи прийняли цивільний та військовий обов'язок перед державою.

В Нікейському 12-му каноні говориться: ті, хто спершу проголосив свою віру, покинув зброю, а тоді просяться й дають хабаря, щоби знову повернутися в армію, повинні упродовж трьох років лишатися без причастя. Цей канон свідчить, що більш ніж 300 єпископів виступили проти служби в армії. Більшість єпископів була зі Східної імперії, де Ліциній всупереч Міланському едиктові жорстоко переслідував християн і зобов'язав усіх воїнів приносити жертви Римським богам. Християни в армії страждали. Відомий випадок, коли сорок солдатів-християн було замордовано. Цей канон стосується умов, за яких християн примушували відмовитися від своєї віри, віддаючи данину язичницьким богам.

Для Августина війна була реальністю. Військові дії велися в сусідній провінції, де один з давніх Августинових знайомих відбивав набіги варварів. У 410 р. армія, яку повів Аларік Візігот, пограбувала Рим. Августинова *Проповідь про пограбування Риму* подає теологічне виправдання такого Божого рішення і передвіщає одну з головних тем *Міста Бога*. Питання, пов'язані з війною і прийомами її ведення, ніколи не полишали думок Августина. Коли він умирав 430 року, Гіпона була оточена вандалами.

Августин, як єпископ, роз'яснював питання про виправданість покарання, сумісність доброти Христа з надійним урядом, застосування

сили закону, щоб утримати єретиків, у проповідях, листах та численних коментарях до Писання. В питаннях війни Августина часто бачать як новатора і називають його першим християнським теоретиком справедливої війни [Augustine. Political writings. Ed. E.M. Atkins, R.J.Dorado.- Cambridge: University press, 2001. P. xxiv]. Проте, це вимагає уточнення. По-перше, жоден з головних християнських теологів з часів Костянтина не був пацифістом, і християни довгий час вважали, що війна є цілком припустимою. У такому контексті наполягати на необхідності справедливості у війні – це скоріше, обмежувати, ніж заохочувати насильство. По-друге, в Августина не було систематичної теорії справедливої війни. Його погляди були суперечливими. Августин часом погоджується із своїми опонентами, що відповідним чином авторизовані війни, які ведуться заради збереження миру, прийнятні, посилаючись на Старий Завіт, де вожді Ізраїлю вели війни за Божим наказом. Але він ясно висловився, що існують несправедливі способи битви і що надалі християни не повинні діяти несправедливо у війні, як і в інших сферах життя. З одного боку, вирази Ісуса про „іншу щоку” пропонують, що доброта християн виключає будь-яке насильство. З іншого – підкреслює Августин, солдати на службі приймаються як віддані віруючі і в Старому, і в Новому Завіті (Лист 189). З одного боку, в грішному та жорстокому світі захистити суспільство можна було лише військовою силою, як це було в часи вторгнення варварів у Європу й Північну Африку. З іншого – досвід ведення війни ніс жахи: брутальність битви, страждання біженців. Війна, можливо, і є необхідністю, але її не можна ідеалізувати в Августиновому світі. Три листи до солдатів показують підхід Августина до цього питання (Листи 189, 220, 229): будь-яка війна повинна стати миром, і, якщо це можливо, треба надавати перевагу мирним методам збереження миру. Разом із тим, він визнає справжнє покликання солдатів та цінність безпеки, яку вони надають церкві і суспільству. Християнин повинен прийняти важкість війни як тимчасову необхідність і не бути надто нетерпеливим у прагненні досконалого, справедливого суспільства.

У 427 р. Боніфаций, римський командир у північній Африці, якого Августин знав багато років, повстав проти імперської влади. Августин пише до нього, схилиючи його відновити свою вірність Риму: той занедбує свій обов'язок захищати провінцію проти варварів, дає своїм солдатам волю в грабежах, порушує свою клятву як солдат. У час війни, як і в інший час життя, безвідповідальність, крадіжка та розірвання обіцянок є поганим вчинком. Визнання Августином неоднозначності війни не дозволяє йому послабити моральні вимоги до солдатів-християн чи забути про святі обов'язки.

За часів Середньовіччя теорія справедливої війни зазнала трансформації. Соціально-економічні зміни в провідних європейських державах вели до змін у моралі і свідомості людей. Війна після Хрестових походів стає у суспільній свідомості засобом накопичення матеріальних цінностей. В той же час теологи, філософи і представники духовенства продовжували розвивати теорію «справедливої війни», яка б охоплювала всі аспекти протистояння з точки зору християнства і була прийнятною хоча б для більшості правителів.

Тома Аквінський прийняв за основу позицію Августина й забезпечив теорію справедливої війни системним набором критеріїв: 1) справедлива причина; 2) законність влади; 3) праведні наміри. Як і Августин, Тома зосередив свій аналіз справедливої війни на системі добродійності й прямо пов'язав її з проблемами спільного добробуту. Війна забирає людські життя, морально це може бути прийнятним, тільки коли стосується захисту спільного добробуту. Мета етики справедливої війни полягала не у виправданні насильства, а в обмеженні його масштабів у світі, де сила є трагічним, але необхідним знаряддям політичного процесу. Тома Аквінський говорить про Хрестові походи у питанні 40 (“Про війну”) в праці Summa. Питання 40 з'являється у другому підрозділі II-ї частини Summa, де війна вважалась гріхом, протилежним до добродійності. У другій статті ведеться про те, чи повинні єпископи воювати. Тома згадує наказ, даний папою Левом IV, згуртуватися, аби протистояти сарацинам, які таємно прибули до порту Рима. Папа Лев, підкреслює Аквінат, виключав єпископів та священників із тих, хто мав братися за зброю. Аквінський стверджує, що наказ Христа апостолові Петру сховати меча до піхов стосується всіх єпископів та священників. Суперечливим є виправдання використання сили в євангелічній етиці при обговоренні Томою права на самозахист. Августин заборонив убивати в ім'я самозахисту. Аквінат прийняв це, але тільки через застосування принципу подвійного ефекту: державна влада може прямо виражати волю забирати життя, але приватні особи мають намір тільки стримувати агресора, а не забирати його життя. Це було першим формулюванням правила подвійного ефекту, яке пізніше стало постійною рисою католицької моралі (Summa Theologica, II-III, пит. 64. відп. 7). Принципова роль Аквіната в розвитку теорії справедливої війни полягає в тому, що він систематизував обмежувальні критерії, що розвинулися після Августина, і додав свого величезного авторитету до еволюції концепту справедливої війни в католицькій теологічній традиції.

Поява національних держав у Європі породила якісно новий центр секулярно-політичної влади, що не узгоджувалася ні з ідеєю широкоюї

християнської співдружності, ні з моральною владою, вищою, ніж державна. Це стало початком розпаду феодалізму й остаточного руйнування політичної та економічної єдності середньовічного світу Західної Європи. Внаслідок реформації відбулась руйнація і релігійної єдності Західної Європи. Знаходили своїх прихильників нові тенденції у тлумаченні релігійних і міжнародно-правових доктрин, що стосувалися військового протистояння і мирного співіснування. Вплив реформації підірвав духовні та моральні зв'язки християнської спільноти, які сприймалися як належне Августином і Томою. У новому політичному та релігійному контексті іспанські схоласти Вітторіо, Луїс Вівес та Суарез, католицький гуманіст Дезідеріус Еразмус та протестантський теолог Гуго Гроцій прагнули зберегти сутність етики справедливої війни через перегляд її структури. Наголос нормативного вчення зсунувся з опори на справедливу причину, як це було в Аквіната, на концентрацію уваги на засобах ведення війни. Категорія війни за справедливих причин була змінена, бо ворогуючі сторони суб'єктивно сприймають себе як такі, що мають справедливі причини для війни. Моралісти вдалися до тактики обмеження масштабів насильства між державами. У реформуванні змісту теорії справедливої війни та розширенні суджень про засоби ведення війни, іспанські схоласти та Гуго Гроцій забезпечили фундамент для світської науки міжнародного права.

Голландець Гуго Гроцій звернувся до аналізу концептів війни і миру в своїй фундаментальній праці „Про право війни та миру. Три книги, в яких пояснюються природне право і право народів, а також принципи публічного права”. Гроцій однозначно засуджує безглузді жорстокість і віроломство, що супроводжували війни між сучасними йому державами, зокрема Тридцятирічній війні. Він заявляє, що серця людей, втомлені війною, прагнуть встановлення миру. Виправданням війни може бути, за Гроцієм, або крайня необхідність, або істинна любов до людей [Гроцій Гуго. *О праве войны и мира*.- М., 1994.- С. 564]. Гуго Гроцій переконує в тому, що війну хибно вважати мистецтвом через її жахливість. Він з'ясовує, що саме може вести до воєн і що є кінцевою метою війни: “Всі взаємні суперечки осіб, що не пов'язані в єдине загальним внутрішньодержавним правом, стосуються стану війни чи миру; такими є суперечки тих, які ще не об'єднані в народ, чи тих, хто належить до різних народів, - як приватних осіб, так і самих правителів, а також осіб, що мають такі ж права, як і правителі, а саме – осіб знатного походження і вільних громадян у республіках... Сама ж війна приводить нас до *миру як до своєї кінцевої мети*”.

За Гроцієм, війну можуть спричинити необхідність самозахисту, повернення того, що належить, або повинне належати нам, чи ж заради покарання правопорушника [Там само.- С. 526]. Звичайно, дії опонента можуть спонукати окремого суб'єкта міжнародних відносин до розв'язання війни проти цього опонента, але, як правило, “війни ведуться або в своїх інтересах – така головна причина воєн, або в чужих інтересах... Головною діючою причиною війни... є той, із-за чийої справи виникла суперечка; у війні приватній – приватна особа, у війні публічній – державна влада, переважно верховна [Там само.- С. 180].

Непослідовність Гроція виявляється в тому, що, не приймаючи жорстокості війни, він все ж таки не відкидає саму можливість війни. З одного боку, він доволі практично оцінює вірогідність існування воєн як таких, що притаманні людській природі, з іншого – приймаючи віру в Божий суд и Боже право, говорить про те, що війни не мають практичного сенсу. При цьому він виходить із теорії «справедливої війни», намагаючись визначити ті причини, які до неї спонукають, але у висновках опосередковано визнає, що війни не можуть бути справедливими. З одного боку, він захоплюється риторикою Ціцерона, який говорив, що той, хто не захищає проти насильства, хоча й має таку можливість, чинить так само, як коли б кинув у небезпеці батьків, батьківщину чи союзників. З іншого, Гроцій, спершу погодившись із Сенекою, що можна іти війною заради захисту невинних проти того, хто чужий своєму народові, але знущається над своїм, тут же зазначає: „Нам, правда, відомо з давньої та нової історії, що жага привласнення чужого надбання користується такими виправданнями; але право не припиняється зразу ж тому, що ним оволодів правопорушник” [Там само.- С. 563].

Оскільки неможливо запобігти війнам між державами, то війна, за переконанням Гроція, повинна вестися відповідно до принципів права й гуманності. Гроцій дискутує з тими, хто стверджує, що ніби те в міжнародних відносинах все вирішує сила і що під час війни всі закони припиняють свою дію. Він намагається інакше вирішити проблему співвідношення війни і миру. Для оцінки дій воюючих сторін Гроцій використовує критерій внутрішньої справедливості, за допомогою якого обґрунтовує необхідність обмеження жахів війни. Він радить уникати вбивств, якщо для цього є хоч найменша можливість, бо воно несумісне із заповіддю любові до ближнього. В той же час, Гроцій розмірковує, чи дозволено християнину вбивати у відповідь, якщо його вдарять по щоці: “Хоча смерть і ляпас не сумірні, той, хто збирається образити мене, тим самим дає мені право як певну необмежену моральну претензію до нього,

оскільки інакше я не в змозі відвернути від себе зло, що загрожує мені” [Там само.- С. 191]. Гроцій дивується, “що хоча воля Бога і розкрита в Євангелії настільки зрозуміло, все ж зустрічаються богослови... християнські, які вважають правильним дозволити вбивство не тільки, щоб уникнути ляпаса, але й після його отримання, заради поновлення честі, у разі того, якщо той, хто вдарить, буде намагатися втекти”. Це, на думку Гроція, суперечить здоровому глузду і справжньому благочестю, оскільки честь є думкою про особисту перевагу; той, хто стерпить таку образу, доводить власну перевагу і тим самим скоріше звеличує, ніж принижує свою гідність. *Отже, Гроцій наполягає на тому, що вбивство є крайньою мірою при вирішенні суперечок і сторони конфлікту мають уникнути цього гріха будь-яким способом за будь-яких обставин і незважаючи на наслідки.*

Одночасно він виводить і власну класифікацію воєн: приватні - ведуться особами, не наділеними цивільною владою; публічні - ведуться органами цивільної влади. У Гроція ми також зустрічаємо поділ воєн за критерієм справедливості. **Справедливою** визнається війна, що є відповіддю на правопорушення. Гроцій вважає виправданими воєнні дії, до яких вдається народ з метою самооборони і захисту свого надбання. Такі війни не суперечать природному праву, адже передбачливість і піклування про себе не суперечать природі суспільства. Гроцій зауважує, що війну можна вести лише за повелінням носія верховної влади [Там само.- С. 123]. До **несправедливих** Гроцій відносить війни загарбницькі. Він вважає неправомірними напади, що здійснюються одними державами проти інших із егоїстичних міркувань власної користі, заради оволодіння чужими родючими землями та іншими багатствами, з метою підкорення й обернення на рабів іноплеменних народів всупереч їхній волі. Неправомірними є військові дії і в деяких інших випадках, коли, наприклад, держава звертається до них через побоювання зростаючої могутності сусідів, які нічим не виказали своїх агресивних намірів. Гроцій негативно оцінює участь у війні найманців: “Подібно до того, як ми називали недозволеними воєнні союзи, укладені з метою обіцяти допомогу у випадку війни без розрізнення причин, так само немає більш нечесного образу життя, коли люди б’ються без якоїсь поважної причини, винятково заради винагороди, вважаючи, що право – на тій стороні, де вища платня” [Там само.- С. 563], бо гірше вбивати без причини, ніж за якоюсь причиною. Положення Гроція перегукуються з Августиновими про те, що “битва не є злочином, але битва заради здобичі є гріхом” [Там само.- С. 564]. Якщо причини розв’язання війни не поважні, то, навіть якщо війна була розпочата в урочистому порядку, всі пов’язані з нею дії є

несправедливими. Ініціатори несправедливої війни відповідальні за її наслідки. Розглянувши питання про обставини, за яких держава починає справедливую війну, Гроцій зупиняється на припустимих методах ведення такої війни. Гроцій вважає війни невід’ємною умовою існування людства, але визнає, що вона несе великі нещастя. Тому, радить він, якщо не певні у справедливості війни, що може розпочатися, то віддайте перевагу мирові. За Гроцієм, є три способи запобігання війни. Суперечка, що готова перетворитися на війну, може бути (1) вирішена за допомогою переговорів; (2) сторони можуть обрати третейського суддю; (3) суперечку можна вирішити за допомогою жеребу. Навіть справедливій війни треба починати обачно. Існують ситуації, за яких доцільно відмовитися від цих воєн. Коли ж війна стала неминучою, вона ведеться заради укладення миру. Закликами про дотримання сумлінності і миру Гроцій закінчує своє дослідження.

Доктрина «справедливої війни» розглядалась на II Ватиканському соборі і є складовою католицького катехізму, але це тема для окремої статті.

Теорія «справедливої війни» формувалась протягом тривалого часу і сьогодні вона не стільки виправдовує певні війни, скільки визначає критерії, за якими війна може бути визнана справедливою, та обмежує засоби ведення такої війни. Звідси випливає: поняття «справедливої війни» не є позитивним концептом, справедливій війни визнаються злом, але меншим і необхідним. В цьому міститься суперечність цієї доктрини.

Л.Кондратик (м. Луцьк)

РЕЛІГІЯ У СПАДЩИНІ МИКИТИ ШАПОВАЛА **

Одна з нагальних проблем сучасного українського релігієзнавства – дослідження власної історії, окремі сторінки якої у радянські часи або зазнавали деформації, або замовчувалися. Практика замовчування передусім стосувалася представників українського відродження початку ХХ століття [Див.: Кондратик Л. Творчість діячів національного відродження в контексті української релігієзнавчої думки // Вісник Національного університету “Львівська політехніка”.- № 473.- Філософські науки.- 2003.- С. 124-130], які своєю громадсько-політичною