

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТА ТЕОЛОГІЧНОЇ ДУМКИ СХІДНОЇ ЄВРОПИ

101

о. ліц. Юрій Козловський
Івано-Франківська теологічна академія

Теодицея в теоретичній спадщині Федора Достоєвського

*Si Deus est unde malum?
Et si non est, unde bonum?*¹

Основна тема, що оживляє найдраматичніші сторінки книжок видатного російського автора Достоєвського, — це людське страждання, котре на перший погляд є цілком беззмістовним. Саме ця глибока і тяжка тематика змушує Івана протистояти силі духу та гідності Альоші у «Братах Карамазових». Це протистояння остаточно проявляє себе як правдивий пошук істини, а не прояв атеїзму.

Щоби зрозуміти з повною ясністю шлях, обраний Достоєвським, щоби представити свою думку, необхідно вбачати в тексті свого роду наростаючий сюжет, котрий слід дослідити та віднайти у ньому основні пункти його теодицеї.

«[...] Нарешті, цей Божий світ, я його не приймаю, навіть знаючи, що він існує, не визнаю його цілком. Не є, щоб я не приймав Бога, зрозумій мене: сам світ, створений Богом, я не приймаю і не можу згодитися, щоби його прийняти»².

У цих словах, котрі звучать як засуд творіння Божого, ми можемо впізнати увесь найглибший корінь російського атеїзму другої половини XIX та цілого XX століття. Проблема існування зла є однією з найважливіших у теодицеї, котра вимагає особливого трактування та відповіді. Саме ця проблема у Достоєвського є наріжним каменем, що протиставився вірі його героїв, таких, як Іван, котрий переживає за долю людства. Приходить на думку древній вислів Северина Боеція: «*Si Deus est, unde malum?*» Це запитання в кінці XIX століття знаходить нове значення, нову силу та нові відповіді. Метафізичне бачення зла як чогось неіснуючого, концептуально

102 неможливого, не дійсне для авторів ХІХ століття. Зло сприймається не як заперечення, брак добра, а як правда, котру з такою силою та реальністю кожен з нас переживає. Зло є реальною частиною екзистенції кожного. Перед цією непохитною реальністю зла душа Івана є повністю знищеною. Він старається віднайти у цьому якийсь зміст, але йому це не вдається. Каже Бердяєв: «Страждання не лише є вродженим для людини, воно рівно ж є єдиним рушієм проявів свідомості»³. «Deus absconditus» Паскаля⁴ не може бути рішенням для максималізму слов'янської душі.

Іван не зупиняється у своєму ствердженні існування зла, але запитується, яке зло є цілком нестерпне, найгірше, найкардинальніше. Ось його відповідь: «[...] вистарчить просто задуматися над стражданнями дітей. Це на дев'яносто процентів зменшить обсяг моїх аргументацій, але краще обмежимось дітьми»⁵. Після цих слів наступні кілька сторінок переповнені жахливими прикладами, що розповідають про нестерпні тортури та терпіння, котрі зносять невинні діти. Анекдоти, котрі Іван розповідає, жахають навіть найчерствішу людину. Необхідно зізнатися, що будь-якій людині нелегко перечитати ці сторінки. У них рівень зла, що панує на світі, виглядає просто жахливим та всепоглинаючим. Багато з цього зла відбувалося з героями книжки Іваном та Альошею.

Чому діти повинні страждати? Це просте запитання ставить у дуже важке становище будь-яку можливу теодицею чи антроподицею. Іван у безсмертному творі Достоєвського репрезентує модерну людину, котра більше не погоджується з трансцендентними нормами класичної теології. Він є реалістом, для котрого немає аксіом, але усе потребує докладного розгляду та аналізу. Кожне запитання потребує відповіді, і ніщо не сприймається без чіткого аналізу. Він бачить страждання і терпіння дітей, і це терпіння викликає у нього щирий біль. Біль розпуки за дітей, котрі у своїй невинності страждають та теплять багато зла від дорослих, котрі ще й до того вважають, що вони створені на образ і подобу самого Бога.

Невже особи, що мають подобу Божу, могли створити такий несправедливий світ? В уяві Івана викарбовується запитання, котре є його найважливішою проблемою: або страждання дітей має зміст (а, отже, і доцільність), хоч це для його евклідового розуму є неможливим, або необхідно заперечити та засудити Бога і його світ.

Поставлене тут запитання та уся проблематика, котра з нього випливає, є надзвичайно глибокою та потребуватиме ґрунтового дослідження, але й тоді остаточної відповіді, принаймні на філософському рівні, неможливо буде дати. Тому у цій статті постараємося лише призадуматися та спробувати

дати деякі напрями до проблеми страждання невинних. Ця проблема не є випадковою. Адже усі сучасні атеїзми, за винятком простої релігійної індиферентності, в той чи інший спосіб використовують аргумент наявності зла у світі на свою користь. Драматичність проблеми страждання і терпіння отримує особливе значення, коли йдеться про осіб, котрих ми звичайно вважаємо «невинними», здебільше дітей. Можливо було б робити теодицею цілком інакшого характеру, пояснюючи страждання, якби йшлося лише про дорослих, котрі вповні посідають здібність робити рішення та самі відповідають за свої вчинки. Можемо накреслити два способи «виправдання» їхнього терпіння.

Перший представлений у фундаментальній антропології Отців Церкви. Людина є онтологічно недосконалою, скаліченою силою первородного гріха, котрий у своїх наслідках приводить особу до терпіння та страждання – болю. Цей шлях пояснення виглядає дуже проблематичним і не підходить кожному. Адже необхідно сприймати розповідь Книги Буття як незаперечну і буквальну правду, а не метафоричну репрезентацію есенціальної будови апорії, котру ми називаємо «людина».

Друга можливість інтерпретації походження та причинності зла серед людей виглядає більш загальноприйнятною та плідною, особливо для тих, хто не визнає християнської антропології. В своїй основі вона базується на наступній концепції. Людина ідентифікується зі своєю свободою діяти відповідно до власних намірів і бажань. Ця здібність представляє як надзвичайну суть і значення людського існування, так і інструмент, котрим людина часто оперує не в найкращий спосіб. Те, що Достоевський хоче представити, є саме ця двостороння, розділена сторона людської свободи. Це саме той процес, котрий засновує сутність людини, вирізняючи його онтологічно як «*desein*»⁶ Гайдегера від усього іншого світу, цієї особливої істоти, котра є людиною. Вона рівно ж є супутницею страждання та терпіння, покарання, котре піднімається у кожній людині перед пустинею небуття. Саме у момент вибору між цими двома надпотужними максимумами людина самоідентифікується і пізнає себе як таку. У реалізації цієї можливості, у виборі перед особою завжди постає, немов пастка, спектр небуття, провалля. Це є лише тінь того, що Емануїл Кант називав «радикальним злом», котре переховується у сутінках нашої свідомості. Можливість «нічого» збігається у онтологічному вимірі з тим визначенням небуття (зла в Августиніанівському визначенні), що знаходить власну конкретизацію у стражданні суб'єкта, котрий тримається на плаву власного існування. Коли особа бере в свої руки власну долю, вона не лише старається змінити курс подій – вона намагається переробити саму себе через пере-

104 концентрацію можливостей. Таке самоствердження є ідеалістичним і лише потенційним. Саме у цій нашій неможливості передбачити хід подій і створити ставлення до них криється приховане та невідоме нам зло.

Пригадаймо собі зустріч Івана Карамазова з демоном. Цей дух темряви та зла не представляє себе як ангел Люцифер, котрий насмілився виступити проти Бога. Іванові сатана представляється з фізіономією, що «не є, щоби вона була доброю, але ввічливою і готовою прийняти, відповідно до обставин, будь-який ввічливий вираз». Прагнення реальності демона приховане у одному з його висловів, котрий на перший погляд здається несуттєвим, але насправді означає нищівну здатність зла переховуватися саме там, де людська свідомість ніколи його не шукає: «Моя мрія – це втілитися, але щоби вже остаточно, безповоротно, в якусь повну семипудову купчиху і повірити у все те, в що вона вірить. Мій ідеал – увійти до церкви і поставити свічку від чистого серця». Той, що св. Августин називає небуттям у найвищому своєму ступені, насправді зацікавлений виключно у власній фізичності, «важити сім пудів», бути визнаним як щось позитивне, справжнє, самоствержене. Ці самі слова ми читаємо і у чоловіка із підлілля⁷, коли висловлює бажання стати повним та важити стільки, щоби люди поверталися та задивлялися на нього через величезну вагу його тіла.

Продовжуючи наш подальший аналіз цієї теми, можемо переглянути та оцінити вислів, котрий Іван змушує проказати свого співрозмовника і котрий взятий з *Neauton Timorumenos* Теренція⁸: «*Satan sum et nihil humanum a me alienum puto*» (Я сатана, і ніщо людське для мене не є чужим, *лат*). Ці дивні слова можна помилово сприйняти як повне заперечення парадигми створення людини. Замість того, щоби знаходити свій «образ і подобу» у Бозі, саме у сатані, у його жалюгідності, людина найчіткіше відбивається. Виглядає, що сам сатана не відкидає своєї подібності до людської природи. З цих сторінок ми впізнаємо одні з найдраматичніших моментів усієї спадщини Достоевського, котра вказує на надзвичайний модернізм його мислення та пророче випередження на покоління вперед ідей та теорій.

Обидва шляхи «пояснення» людського страждання віднаходять у словах демона свою вартість. Ніщо з того, що ми можемо назвати з людської сутності, не чуже теорії зла як неіснування. У такій близькості понять людина може упізнати класичну інтерпретацію зла, яке походить від первородного гріха як першоджерела страждання та болю. Але, поглянувши ближче, бачимо, що і друге рішення, котре виводить існування зла з використання, часто нерозумного, власної свобідної волі, знаходить

власне підтвердження та аргументацію. Наступним кроком для того, щоби пролити більше світла на цю проблематику, потрібно розглянути дуже важливі та цікаві сторінки Миколи Бердяєва у «Російській ідеї» стосовно фундаментальної різниці, що існує між чоловікоБогом і Богочоловіком.

У відкиненні Бога і його порядку представляється найбільша небезпека «чоловікоБога». Вигук Ніцше: «Ми вбили Бога!» вказує не на онтологічну реальність неможливого, а на наше віддалення, на саморозрив людської особистості, котра, вбивши в собі найвище трансцендентне буття, замість того, щоби отримати повноту свободи і знайти себе на вершині реальності, залишається розірваною, розгубленою, немов той неповносправний, котрий бігає з лампою серед білого дня по базарі і шукає Бога⁹. Замість того, щоби зміцнитися у своїх очах, заперечення Бога нас розриває, віддаляє нас від нас самих. Досвід чоловікоБога «[...] приводить до заперечення людини, котра є подобою і образом Божим, приводить до заперечення людської свободи»¹⁰. Достоевський підкреслює цю позицію, вставляючи її в уста Кирилова у прекрасних сторінках «Демонів»¹¹. «Буде нова людина, щаслива та високомірна [...] Той, хто переможе біль і страх, він стане Богом. Бог є боєм, що народжується зі страху та смерті. Той, хто переможе біль і страх, той стане Богом. Тоді буде нове життя, нова людина, все буде по-новому»¹². Згодом читаємо: «Відтворить світ такий, щоби його ім'я було «чоловікоБог», і на запитання Ставрогіна «чоловікоБог?» він відповідає «чоловікоБог», саме у цьому все криється»¹³. Чітко бачимо бажання не визнати себе тим, чим ми є, а зайняти місце трансцендентного. В основі цього лежить критичне ставлення до порядку онтологічного ставлення людини до своєї основи. Вже у самому терміні, у порядку його складення «чоловікоБог» бачимо сам спосіб онтологічного поєднання та котрий із двох має першість буття. Тут ми зустрічаємо повний переворот християнського бачення аксіологічного та онтологічного, котре резервоване за Найвищим Буттям. Це вже більше не людина, по суті створена на образ і подобу Божу, але сам Бог стає антропоморфічним, з людини походить «божественне». Таке ставлення і поведінка жорстко засуджуються автором у «Демонах», у кривавому та трагічному завершенні їхніх пригод. Тут автор показує усю драматичність протистояння проти Бога не в ім'я людини, а в ім'я викривленого та часткового образу людини.

Аналіз «чоловікоБога» дозволяє нам поглибити наше усвідомлення загальних відносин людина – Бог. Коли Бог приймає на себе усю тяжкість людськості, він встановлює з нею відносини співстраждання. Це

певний метод духовного спілкування, специфічне духовне співпричастя, котре збагачує людину і в той самий час дозволяє розгорнути нову, вищу теодицею. Христос терпить усі ті самі страждання, що й людина. Вмираючи як останній раб та розбійник на хресті, він дарує людству примирення з волею Божою. Здавалося б, що у цьому акті найбільшого милосердя Бога він опускається до рівня людини, але насправді це момент найвищого об'явлення Святого Духа. Коли ж людина пробує взяти на себе характеристики божественного, вона їх лише нищить, баналізує і в той самий час показує свою онтологічну неспроможність представляти підґрунтя власного існування. Це лише доводить нам, що людська природа не є найвищою істотою всесвіту. Є щось вище за неї. Є щось онтологічно досконаліше, що спричинює в нас нестримне бажання автотрансцендентності¹⁴ – прямування до вдосконалення. «Людськість, відірвана від людини і від боголюдськості, опускається до дисгуманності»¹⁵.

Саме у цьому полягає найважливіша критика, котру Достоевський робить стосовно поведінки Івана. Рішення проблеми, про котру роздумуємо, полягає саме у ключовому терміні Боголюдськості. Читаємо у Бердяєва: «Лише шлях Боголюдини, а не людиноБога приводить нас до ствердження людськості як цінності, людської особистості та свободи»¹⁶. Саме тут закладено основи христології та антропології Достоевського: щоби справді оцінити людину та вказати на її місце між створеним, необхідно починати саме з оцінки Христової місії. Невдала спроба заснувати людину на ствердженні її незалежності від Бога приводить до екстремальних та болісних наслідків, котрі бачимо в особі Великого Інквізитора. Стосовно цього читаємо у Парейсона: «Людина не лише не може бути богом, вона опускається нижче свого власного рівня людськості, будучи приречена на тяжку долю розгублення, смерті та самознищення»¹⁷.

З попередньої застанови можемо дійти висновку, наскільки тяжко людині дається її власна воля і наскільки слабою є рівновага між божественним і людським у людині. Ось чому, роблячи підсумок сказаного, можемо сказати: походження страждань та терпінь необхідно шукати у понятті можливості, вибору, котре пов'язане з незмірно великим, але й тяжким даром самоутвердження.

Цього могло б вистачати, якби ми говорили лише про страждання дорослих, котрі посідають повну здібність вирішувати, вповні керуються свобідною волею. Але без відповіді залишається це питання: «Чому діти повинні страждати?» Ми могли б прийняти як догму, що це запитання остаточної відповіді не має. З людської точки зору такі біль і страждання

не знаходять ніякого виправдання. Самі собою вони є жахливим допустом природи. Однак, якщо ми звернемося до цього питання, розглядаючи його в світлі віри, то побачимо, що трактування є можливим. У «Братах Карамазових» Іван ставить своєму братові запитання: «Уяви собі, що в твоїх руках сила творити та змінювати долю усіх людей, щоби зробити їх щасливими, дати їм нарешті мир і спокій, але щоби це зробити, необхідно неминуче принести біль і страждання лише одному маленькому створіннячку, ось цій дівчинці, котра біла себе в груди маленьким кулачком, і на її невинних сльозах збудувати цей будинок?»¹⁸ Ніхто з людей не може дати остаточної відповіді на це запитання. Єдиний, хто може відповісти на це запитання вичерпно, є сам Бог та його втілення в Христі.

Погляньмо на життя Христа. Син Божий вмирає, прибитий цвяхами до хреста, як всякий розбійник. Достатньо перечитати Євангеліє чи інші книжки або подивитися фільми про Христа, щоб осягнути, на які тяжкі муки було виставлене його фізичне тіло. Тривога та фізичні страждання, котрі він зносив, чи це не було покарання, несправедливо завдане невинному? Він був засуджений та принесений в жертву людям, які не хотіли побачити у ньому Бога, і це повторюється дотепер мільйонами людей, котрі відкидають Христа. Та, попри все, Христос не протиставив своєї волі бажанню Отця, що на Небі. Єдиною його реакцією на все це було прощення стосовно тих, котрі його мучили (і дотепер мучать). Лише той, хто може простити все усім, може взяти на себе страждання невинного, може створити з ним стосунки співстраждання.

Якщо ми хочемо розглянути та розважити над найглибшими тайнами християнської віри, перше, що ми зробимо, це зрозуміємо, що уся віра базується на тому, що сталося на хресті. Читаємо у творі німецького теолога Юргена Мольмана «Бог розіп'ятий»: «Хрест не можна полюбити. Водночас саме хрест дає нам свободу, здібну змінити світ, тому що вона більше не боїться смерті»¹⁹. Для Мольмана найглибший зміст християнської віри полягає саме у правильному розумінні хреста, який є основним внутрішнім критерієм для християнської теології. «Бог себе об'являє Богом лише у собі протилежному, у відсутності божественного, у занедбанні Бога. Конкретно кажучи: Бог себе об'являє на хресті у Ісусі, котрий є залишений Богом»²⁰. Те, що святий апостол Павло називає «глупою хреста»²¹, стає основним пунктом відносин між людьми і особою Христа. Мольман також показує, як хрест був джерелом очорнення та зневаги стосовно християнської віри у перших століттях її розвитку. Згідно з юдейським законом, той, хто був розіп'ятий, був видалений із

108 спільноти. Смерть на хресті означала сором та безчестя. Навіть апостол Петро, котрий клявся, що не залишить Христа, відмовився від нього тричі. І все ж той, хто відкупив цілий світ, перетерпів найбільше приниження для того, щоби опуститися у біль і страждання своїх створінь. Розп'ятий Бог цілковито приголомшив античних греків та римлян і продовжує бути джерелом контроверсій та непорозумінь у сучасному суспільстві.

Сучасне суспільство виробило собі певний тип «табу», коли йдеться про біль, страждання та смерть. Людина зараз більше, ніж коли б то не було, не вміє і не хоче говорити та оцінювати біль і страждання. Добробут — як фізичний, так і психічний — став єдиним критерієм людського існування. Ставлення пересічної людини до смерті можемо порівняти з тим, котре знаходимо у Мартина Гайдегера, де безособове «я» в такий самий безособовий та віддалений спосіб відноситься до смерті. Звичайно пересічна людина не говорить «я помру», а каже «всі вмирають». І таке безособове ставлення до власної смерті, страждання і болю. Немов наші почуття та чіткість нашого розум, котрий хоче все знати та розуміти, притупляються і мовчать. На жаль, це ставлення відбивається і на загальносуспільному рівні. Будучи черствими стосовно власного болю та смерті, ми не можемо бути сенситивними і до болю та страждань інших. Сучасний світ не розуміє їх змісту, раціональності. Лише у ракурсі християнської релігії страждання отримують сенс та можуть бути осягнені розумом. У світлі розп'яття біль і страждання отримують сенс та своє гідне місце у житті людини. Саме через біль і страждання Христос розп'ятий стає людиною вповні, бере на себе людськість і несе її до кінця. Немає нічого більш дивного та апоричного, ніж Бог, що страждає. Але саме в такий спосіб Бог віднаходить зв'язок з людьми, своїми створіннями.

На Заході часто можна почути вислів: «Після Аушвіцу неможливо говорити про Бога». Але, напевно, саме у болі та стражданнях сотень тисяч жертв нацистського терору Бог був більше присутній, ніж у теплих та комфортних приватних капличках. Бог страждає знову і знову з тими, котрі страждають. Христос знову і знову розпинається зі своїми створіннями, котрі терплять. Протягом століть історії Господь не залишає тих, хто страждає, тих, хто в болі — він постійно приносить себе в жертву разом з тими, що помирають від рук катів. Він поруч і страждає з тими, котрі хворіють, терплять бідність, голод чи холод. Там де біль, там Господь, котрий взяв на себе ті ж терпіння. Сучасна історія доводить нам, що обличчя Бога не подібне на те, котре малював Мікельанджело, насправді ми бачимо лице Бога на зображеннях страждань людей у гітлерівських

таборах, у зображенні мучеників Гулагу та голодомору в Україні. Саме у тих слабких та беззахисних людях, котрі терпіли надзвичайні муки, саме у їхніх стражданнях ми можемо побачити Христа, котрий знову і знову терпить і страждає, як людина. І хоч тяжко це збагнути, ми знову і знову стоїмо перед лицем хреста. Можна говорити про Бога, котрий немов ховається, представляється під виглядом іншого. Він ховається не у пишності та вдовolenості багатства та розкоші сучасного світу, а у бідності і стражданні новітніх мучеників. Такий Бог завжди сприймається з острахом та нерозумінням. Але подивимося на життя Ісуса Христа: від свого народження у вертепі і до свого розп'яття серед розбійників, він вибирав компанію бідних, відкинутих суспільством, знедолених людей. Саме у цьому полягає той зв'язок, котрий Господь хоче встановити зі своїми створіннями. Читаємо у Мольтмана: «У розп'ятті на Голготі приховується щось, що неможливо осягнути у суті примирення Бога з людьми. Лише нове створіння, нова людина, котра бере за основу розп'яття, може осягнути сором розп'яття і оспівати Того, хто за нас розп'явся»²². Але для пересічної людини західного менталітету це занадто велика проблема, щоби її осягнути. Вона не може осягнути тайну страждання і терпіння як чогось позитивного. Сучасна людина швидше скаже: «Як би Бог існував, то він не допустив би таких страждань», і для неї образ страждання, особливо невинного страждання, залишається беззмисловим. Необхідно вміти побачити глибше, під позірною зовнішньою оболонкою страждання і терпіння, та побачити лице Христа, котрий страждає і терпить з іншими.

Наведені судження не мають на меті виправдати позірну відсутність Бога у кривавих драмах, котрими наповнене ХХ століття. Смерть невинного вже є одним із найбільших закидів для сучасної теодицеї. Однак автор цієї статті поставив собі за мету показати, що наявність зла у світі не може приводити до заперечення існування всесильного та милосердного Бога, котрий це все «допускає». Для людини невіруючої, котра підходить до цього питання, усе виглядає безвихідно. Неможливо дати якесь пояснення стражданню, тим більше стражданню невинного. Але, якщо дослідити це питання з точки зору віруючої особи, наприклад Альоні з «Братів Карамазових», страждання набирає цілком інакшого значення. Дивлячись на страждання, ми не бачимо потворне обличчя неконтрольованого зла — ми бачимо співстраждаючого Бога-людину, котрий розп'явся і дав себе мучити та засудити, будучи невинним, так, як це потім зробили з мільйонами інших людей.

- 1 Якщо Бог є, звідки зло? Якщо ж Його немає, звідки добро? Боецій С. *De consolazione philosophiae*. – I, п. V.
- 2 Достоевський Ф. Браття Карамазови // Собрание сочинений: В 15-ти тт. – Л.: Наука, 1991. – Т. 9. – С. 309.
- 3 Бердяев Н. Русская идея. – М.: Эксмо, 2005. – С. 188.
- 4 Паскаль Б. Мысли. – Харьков: Фолио, 2003. – С. 118; Пор. Іс. 45, 15.
- 5 Достоевський Ф. Браття Карамазови // Собрание сочинений: В 15-ти тт. – Л.: Наука, 1991. – Т. 9. – С. 330.
- 6 Dasein – нім. Поняття, створене Мартином Гайдегером (1889-1976), перший раз використано у його творі «Буття та час» (1927 р.). Дослівний переклад з німецької означає *бути тут*. У німецькій мові слово *dasein* є синонімом слова існування. Для Гайдегера це слово вказує на ество, котре окреслюється власною часовістю, воно пояснює та представляє буття в часі, буття в світі.
- 7 Достоевський Ф. Записки из подполья // Собрание сочинений: В 15-ти тт. – Л.: Наука, 1988. – Т. 4. – С. 187.
- 8 Див.: Акт I, сцена I.
- 9 Ницше Ф. Веселая наука // Сочинения: В 2-х тт. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 129-130.
- 10 Бердяев Н. Русская идея. – М.: Эксмо, 2005. – С. 117.
- 11 Достоевський Ф. Бесы // Собрание сочинений: В 15-ти тт. – Л.: Наука, 1990. – Т. 7. – С. 242.
- 12 Там само.
- 13 Там само.
- 14 Від латинського *Trans-ascendere*, що означає *підніматися вище*.
- 15 Бердяев Н. Русская идея. – М.: Эксмо, 2005. – С. 117.
- 16 Там само.
- 17 Pareyson L. Filosofia della liberta. – Genova: il Melangolo, 1989. – P. 28.
- 18 Достоевський Ф. Браття Карамазови // Собрание сочинений: В 15-ти тт. – Л.: Наука, 1991. – Т. 9. – С. 342.
- 19 Moltmann J. II Dio crocifisso. – Brescia: Queriniana, 1973. – P. 7.
- 20 Там само. – С. 39.
- 21 Див.: I Кор. 1, 18.
- 22 Там само. – С. 112.

Література:

1. Бердяев Н. Русская идея. – М.: Эксмо, 2005.
2. Достоевський Ф. Собрание сочинений: В 15-ти тт. – Л.: Наука, 1991.
3. Ницше Ф. Сочинения: В 2-х тт. – М.: Мысль, 1990.
4. Паскаль Б. Мысли. – Харьков: Фолио, 2003.
5. Moltmann J. II Dio crocifisso. – Brescia: Queriniana, 1973.
6. Pareyson L. Filosofia della liberta. – Genova: il Melangolo, 1989.