

**Universitatea "Alexandru Ioan Cuza" din Iași  
Facultatea de Filosofie și Științe Social - Politice**

## **TEZĂ DE DOCTORAT**

**Rădăcina și existența umană la Dostoievski.  
O perspectivă fenomenologică**

**- Rezumat -**

**Coordonator:**

**Prof. univ. dr. Ioan Alexandru Tofan**

**Doctorand:**

**Constantin Petrea**

**Iași, 2023**

## **. I. Cuprinsul lucrării**

### **Introducere / 5**

1. Ce metode de cercetare vom folosi / 7
2. Cum a fost înțeles Dostoievski până acum / 10
3. Ce urmărim să aflăm / 18
4. Cum ne vom structura lucrarea / 21

### **Capitolul 1. Răul ca problemă / 26**

- 1.1. Răul în creștinism / 26
  - 1.1.1. De la *Cartea Facerii* la *Cartea lui Iov* în *Vechiul Testament* / 27
  - 1.1.2. Răul ca deplină manifestare demonică în *Noul Testament* / 35
  - 1.1.3. Răul în scrierile patristice / 37
  - 1.1.4. Antihristul ca personificare a răului final / 45
- 1.2. Răul în filosofie / 52
  - 1.2.1. De la mit la filosofie în gândirea greacă / 52
  - 1.2.2. Dualismul și problema teodiceei / 56
  - 1.2.3. Justificarea răului în perioada modernă: de la Machiavelli la John Benjamin Ehrard / 62
  - 1.2.4. Immanuel Kant, un „Iov al metafizicii” / 67
  - 1.2.5. Răul ca afirmare a egoismului și a orgoliului: Max Stirner și Friedrich Nietzsche / 68

### **Capitolul 2. Ipostaze ale răului la Dostoievski / 72**

- 2.1. De la Subterană la Omul-Dumnezeu / 72
- 2.2. Subterana și Insula fericită / 74
  - 2.2.1. Chinurile Subteranei / 76
  - 2.2.2. Ieșirea din Subterană. Omul ridicol / 82
- 2.3. Dedublarea și Armonia sufletească / 86
  - 2.3.1. Ideea dedublării într-un roman fantastic: *Dublul* / 87
  - 2.3.2. Dedublarea Omului din subterană / 91
  - 2.3.3. Raskolnikov – omul dedublat care trece la fapte / 92
  - 2.3.4. Stavroghin – dedublatul cu mască / 94
  - 2.3.5. Două ipostaze ale dedublării lui Ivan Karamazov: Smerdeakov și Vizitatorul nocturn / 97
  - 2.3.6. Dedublarea ca maladie a omului modern / 99

- 2.3.7. Depășirea dedublării: Armonia sufletească / 100
- 2.4. Raționalismul și Viața vie / 102
  - 2.4.1. Călătoria în Europa și punerea problemei raționalismului / 103
  - 2.4.2. Puterea irațională a poporului / 105
  - 2.4.3. Consecințele atitudinii raționaliste / 108
  - 2.4.4. Dostoievski și criticii raționalismului din secolul al XX-lea / 111
  - 2.4.5. Reîntoarcerea la Viața vie / 113
- 2.5. Nihilismul și Credința în Dumnezeu / 116
  - 2.5.1. Specificul nihilismului rusesc / 116
  - 2.5.2. Nihilismul din romanul *Demonii* / 118
  - 2.5.3. Nihilismul, consecință a ateismului / 122
  - 2.5.4. Credința în Dumnezeu ca soluție la problema nihilismului / 127
- 2.6. Omul – Dumnezeu și Dumnezeu – omul / 127
  - 2.6.1. Raskolnikov și omul superior / 130
  - 2.6.2. Kirilov și necesitatea ca omul să devină Dumnezeu / 132
  - 2.6.3. Fericirea fără libertate a Marelui Inchizitor / 134
  - 2.6.4. Dumnezeu-omul Hristos în viziunea lui Dostoievski / 135
- 2.7. Dinamica și treptele răului / 137

### **Capitolul 3. Fenomenologia răului la Dostoievski / 140**

- 3.1. Crima și schimbarea profundă a ucigașului / 142
  - 3.1.1. Crime și remușcări / 143
  - 3.1.2. „Delirul sinistru” al ucigașilor / 148
  - 3.1.3. Justificarea crimei / 150
  - 3.1.4. Cinismul și ticăloșia unor criminali / 153
  - 3.1.5. Posibilitatea înălțării spirituale / 154
  - 3.1.6. Criminali pătimiși: Rogojin, Karamazovii, Oaspetele de taină / 156
  - 3.1.7. Concluzii / 159
- 3.2. Sinuciderea ca falsă ieșire din labirint / 161
  - 3.2.1. „Plecarea în America” a lui Svidrigailov / 162
  - 3.2.2. Stavroghin copleșit de o „tristețe sacră” / 164
  - 3.2.3. Sinucidere ca doctrină la Kirilov / 166
  - 3.2.4. Dezamăgirea lui Smerdeakov / 170
  - 3.2.5. Raskolnikov și Ivan Karamazov salvați de marea lor dragoste de viață / 172

- 3.2.6. Ratarea sinuciderii de către Ippolit / 173
- 3.2.7. Sinuciderile „sfioase” ale tinerelor femei / 175
- 3.2.8. Singurătatea sinucigașilor / 177
- 3.3. Trăirile dinaintea morții și crizele de epilepsie ca *fenomene saturate* / 178
  - 3.3.1. Noțiunea de *fenomen saturat* / 178
  - 3.3.2. Trăirile dinaintea morții / 180
  - 3.3.3. Trăirile de tip mistic ale epilepticului / 182
- 3.4. Visul ca *reducție spontană* / 183
  - 3.4.1. Raskolnikov și „dreptul de a ucide” / 185
  - 3.4.2. Dmitri Karamazov și fericirea prin suferință / 187
  - 3.4.3. Ippolit și forma monstruoasă a răului / 188
  - 3.4.4. Coșmarurile lui Svidrigailov și Stavroghin / 189
  - 3.4.5. Versilov și fericirea pământească / 191
- 3.5. Suferința și problema teodiceei / 192
  - 3.5.1. Suferința copiilor / 196
  - 3.5.2. Justificarea răului / 198
- 3.6. Frumusețea care „va salva lumea” și frumusețea luciferică / 200
- 3.7. Revelarea invizibilului prin vizibil / 203
  - 3.7.1. Tablourile pictate, revelatoare de idei generale / 204
  - 3.7.2. Tablouri imaginate pornind de la o idee / 206
- 3.8. Neputința stabilirii relației cu Celălalt: Cazul *Smerita* / 209
  - 3.8.1. Înstrăinarea dintre Smerita și soțul ei / 210
  - 3.8.2. *Smerita* în viziune fenomenologică / 215

#### **Capitolul 4. Receptarea culturală a lui Dostoievski / 219**

- 4.1. Doi gânditori foarte asemănători: Nietzsche și Dostoievski / 219
- 4.2. Dostoievski precursor al existențialismului / 222
- 4.3. Interpretarea eronată a lui Dostoievski de către Freud / 224
- 4.4. Dostoievski și Emmanuel Levinas / 235
- 4.5. Dostoievski „tată al literaturii secolului al XX-lea” – cazul Franz Kafka / 236

#### **Concluzii / 238**

#### **Bibliografie / 245**

## II. Ce am urmărit să aflăm în aceste mijloace

Ne-am propus, în această lucrare de doctorat, să cercetăm modul în care este revelat răul, în raport cu existența umană, la un gânditor de mare actualitate, Feodor Dostoievski, folosind, cu precădere, metoda fenomenologiei.

Întâlnim răul pretutindeni, în noi și în afara noastră. „Răul este scandalul lumii. El este pentru noi problema majoră; existența lui a făcut din lume o problemă”, spune undeva Louis Lavelle<sup>1</sup>. Care este originea răului? Aceasta este, în cuvintele lui Serghei Bulgakov, „o problemă eternă a metafizicii, veche de când lumea [...] nu există și nici nu poate exista un sistem filosofic care să nu țină seama de această întrebare”<sup>2</sup>. În Rusia, observă același autor rus, în orice meditație filosofică s-a pornit de la această problemă etică și, de multe ori, s-a rămas aici: „Kant a trecut de la *Critica rațiunii pure* la *Critica rațiunii practice* și la o teorie pozitivă privind morala, pe când noi urmăm calea inversă”<sup>3</sup>. De altfel, cultura rusă fiind una mult mai tânără decât cea europeană, a trebuit, pentru a se închea, să-și repună marile teme într-un ritm acclerat, pentru a ajunge la un nivel de la care să poată dialoga cu marea cultură occidentală – un dialog, altminteri, inevitabil. Orice cultură reia, se știe, toate marile întrebări, pentru a le integra matricei culturale proprii. Răul, în raport cu existența umană, se constituie astfel ca una dintre temele majore ale culturii ruse din secolul al XIX-lea. Dostoievski, ca reprezentant de frunte al acestei culturi, ridică această problemă într-un mod inedit, deși bazat pe întreaga tradiție creștină și filosofică europeană. În una dintre ultimile sale scrieri, *Visul unui om ridicol*, marele gânditor rus repune, într-un mod original, vechea problemă a căderii biblice<sup>4</sup> și răspunde astfel: răul își are originea în libertatea omului și începe cu minciuna urmată de senzualitate.

Condiția existențială a omului presupune prezența răului, după cuvintele Apostolului Pavel: „Găsesc deci în mine, care voiesc să fac bine, legea că răul este legat de mine”<sup>5</sup>. La Dostoievski, răul este, în primul rând, o experiență interioară, este „inculcat în adâncul firii omenești, în libertatea sa irațională”<sup>6</sup>. Răul aduce suferință, iar aceasta poate purifica, poate înălța spiritual.

Teza în jurul căreia am elaborat această lucrare de doctorat este că Dostoievski, în opera și biografia sa, a avut o viziune de sorginte creștină în privința răului, pe care l-a privit, în

---

<sup>1</sup> „Le mal est le scandale du monde. Il est pour nous le problème majeur; c'est lui qui fait pour nous du monde un problème” (Louis Lavelle, *Le mal et la souffrance*, Librairie Plon, Paris, 1940, p. 14).

<sup>2</sup> Serghei Bulgakov, „Ivan Karamazov ca tip filosofic”, în Leonte Ivanov (ed.), *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*, Traducere, prefață și note de Leonte Ivanov, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 185.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>4</sup> Cf. Paul Evdokimoff, *Dostoïevsky et le problème du mal*, Ondes, Éditions du livre français, Lyon, 1942, p. 147.

<sup>5</sup> *Romani* 7,21.

<sup>6</sup> Berdiaev, *Filosofia lui Dostoievski*, Traducere de Radu Părpăuță, Editura Institutul European, Iași, 1992, p. 58.

anumite situații, ca având în sine și o *valoare pozitivă*, ce poate duce la purificare și la înălțare spirituală. Teza nu este cu totul nouă, ea a fost susținută și de alți autori, cel mai mult analizând-o Paul Evdokimov, în lucrarea sa de doctorat privind problema răului la Dostoievski, susținută la Sorbona în anul 1942<sup>7</sup>. Evdokimov pleacă, la rândul său, de la o afirmație a lui Blaise Pascal: „Este bine să ne obișnuim să profităm de rău, deoarece îl întâlnim la tot pasul, pe câtă vreme binele îl aflăm atât de rar”<sup>8</sup>. Răul, susține Evdokimov, pornind de la Dostoievski, „poate fi văzut sub un aspect pozitiv, servind scopului universal”<sup>9</sup>. Ține de condiția existențială a omului ca să găsească resurse pentru a face binele după răul pe care l-a săvârșit, tot astfel cum nimeni nu poate face binele fără să greșească într-o anumită măsură – așa cum arată Ecclesiastul: „Căci nu este om drept pe pământ care să facă binele și să nu păcătuiască”<sup>10</sup>. Teza mai poate fi sintetizată de cuvintele lui Berdiaev: „Răul căruia i se poate da un sens se transformă în bine”<sup>11</sup>.

La Dostoievski, arată același Berdiaev, răul poate fi o cale tragică a omului, iar experiența răului poate duce la înălțare spirituală, la purificare. Răul vine dintr-un abis interior omului și aduce suferința, care-l adâncește pe om în profunzimile sale, de unde se poate înălța pe o treaptă superioară, se poate înnobila. Aceasta nu înseamnă că răul trebuie privit ca un moment evolutiv în afirmarea binelui, cum fac teosofii. Răul trebuie demascat, iar suferința pe care o aduce trebuie asumată, pentru a se ajunge iarăși la libertatea inițială din care s-a plămădit răul.

Faptul că această idee a *valorii pozitive a răului* este adânc creștină o confirmă unul dintre cei mai profunzi cunoscători ai spiritualității creștine răsăritene, Dumitru Stăniloae, care într-un tratat cuprinzător de teologie dogmatică afirmă: „În aceasta stă forța pozitivă manifestată în rău: în tendința sădită de Dumnezeu însuși în spiritele inferioare de a se ridica mai sus de unde sunt. Răul stă nu în actualizarea acestui impuls, ci în actualizarea lui greșită”<sup>12</sup>. Există o putere în rău, care, dacă i se schimbă direcția greșită în care este orientată, poate duce la realizarea binelui. Dostoievski o va numi, în ultimul său roman, „puterea Karamazovilor”, în care Ivan Karamazov speră să-și găsească, într-o bună zi, scăparea<sup>13</sup>.

Răul nu are suport ontologic, el nu există prin sine însuși, ci reprezintă o abatere a firilor zidite de la scopul lor, după cum accentuează Maxim Mărturisitorul: „Răul este mișcarea

---

<sup>7</sup> Cf. Paul Evdokimoff, *op cit.*

<sup>8</sup> „Il est bon de s'accoutumer à profiter du mal puisqu'il est si ordinaire, au lieu que le bien est si rare” (Pascal, *7me lettre à Mlle de Roannez*, Ed. Fagère, t.1. p. 51, Apud Paul Evdokimoff, *op. cit.*, p. 177).

<sup>9</sup> „peut être vu sous un aspect positif, comme servant le but universel” (Paul Evdokimoff, *op. cit.*, p. 176).

<sup>10</sup> *Ecclesiastul* 7,20.

<sup>11</sup> Nikolai Berdiaev, *Spirit și libertate. Încercare de filosofie creștină*, Traducere de Stelian Lăcătuș, Postfață de Gheorghe Vlăduțescu, Editura Paideia, București, 1996, p. 203.

<sup>12</sup> Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, pp. 312-313.

<sup>13</sup> „Există totuși o putere în stare să reziste la orice! [...] Puterea Karamazovilor... puterea pe care o trag din ticăloșia lor” (Dostoievski, *Frații Karamazov*, Partea a II-a, Traducere de Ovid Constantinescu și Izabella Dumbravă, Aparatul critic de Ion Ianoși, în *Opere în 11 volume*, vol. 9, Editura Univers, București, 1972, p. 357).

nesocotită a puterilor naturale spre altceva decât spre scopul lor, în urma unei judecăți greșite”<sup>14</sup>. Aflarea *valorii pozitive a răului* constă, prin urmare, în regăsirea sensului pozitiv al „puterilor naturale” ale „firilor zidite”.

Însă numai răul care presupune o dimensiune tragică „poate fi suportat ca o cruce, cu o răbdare care fortifică spiritual și mântuiește”<sup>15</sup>. Iov a suportat un astfel de rău și s-a înălțat spiritual, a ajuns ca după îndelungi suferințe să-L „vadă” pe Dumnezeu, iar nu doar să fi „auzit” de El, ca înaintea marilor încercări<sup>16</sup>. Răul greșit orientat nimicește viața omului, aruncă în deznădejde și în moarte: este și cazul nihilistilor ideologizați și al criminalilor rămași fără nici un suport moral, pe care îi prezintă Dostoievski în romanele sale.

Vorbindu-i lui Aleoșa despre răul din lume și suferința copiilor nevinovați, Ivan Karamazov își mărturisește renunțarea de a mai încerca să înțeleagă „absurditățile” din jurul său și decizia de a se mărgini la constatarea faptelor: „Universul se sprijină pe absurdități [...] Nu pricep nimic [...] și nici nu vreau să pricep. Mă mulțumesc numai cu faptele”<sup>17</sup>. Dostoievski va proceda într-un mod asemănător atunci când va descrie răul și efectele lui: va descrie faptele, deși nu se va mărgini la aceasta, ci va sugera de fiecare dată și posibilitățile de depășire ale răului. Berdiaev insistă că, la Dostoievski, răul este strâns legat de libertate, iar „libertatea este irațională și de aceea ea poate crea binele, dar și răul”<sup>18</sup>. Răul nu poate fi explicat rațional, pentru a-i descrie sensurile trebuie găsită o altă metodă. În lucrarea noastră, noi noi am folosit-o pe cea fenomenologică, care, după cum o definește Maurice Merleau Ponty, „este încercarea de a descrie direct experiența noastră așa cum e ea”<sup>19</sup>. Însă această experiență trebuie să țină seama și de un principiu transcendent, altfel, după cum remacă Andrei Chichine, se poate ajunge la o situație similară celeia a lui Mihail Bahtin, care l-a perceput pe Dostoievski doar ca artist, dintr-o perspectivă pur estetică, preocupându-l exclusiv aspectul dialogal al creației acestuia, pe care l-a analizat – într-adevăr, cu deosebit succes – dintr-o perspectivă „polifonică”, dar făcând să dispară în totalitate categoria răului din opera dostoievskiană<sup>20</sup>.

Rezumată de către Heidegger, metoda fenomenologică „nu caracterizează *ce*-ul concret al cercetărilor filosofice, ci *cum*-ul lor [...] exprimă o maximă care poate fi formulată astfel: «către

---

<sup>14</sup> Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, Traducere de Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2005, p. 29.

<sup>15</sup> Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 310.

<sup>16</sup> „Din spusele unora și altora auzisem despre Tine, dar acum ochiul meu Te-a văzut” (*Iov* 42,5).

<sup>17</sup> Dostoievski, *Frații Karamazov*, Partea a II-a, ed. cit., vol. 9, p. 330.

<sup>18</sup> Berdiaev, *Filosofia lui Dostoievski*, ed. cit., p. 57.

<sup>19</sup> Maurice Merleau Ponty, *Fenomenologia percepției*, Traducere de Ilieș Câmpeanu și Georgiana Vătăjelu, Editura Aion, Oradea, 1999, p. 5.

<sup>20</sup> Cf. Andrei Chichine, „Introduction” à Viatcheslav Ivanov, *Dostoievski. Tragédie, Mythe, Religion*, ed.cit., p. 23.

lucrurile însele!»<sup>21</sup>. Cu îndemnul „înapoi la lucruri” își va începe, de altfel, și Husserl metoda fenomenologică.

Pentru Maurice Merleau-Ponty, filosofia nu caută o simplă substituție verbală a lumii vizibile, nu este preocupată doar de aflarea „semnificațiilor cuvintelor”, ci vrea să arate lucrurile însele, așa cum sunt ele „în adâncul tăcerii lor”<sup>22</sup>. Filosoful interoghează lumea pentru a o „face să vorbească”. Fenomenologia, arată același autor, pune existența înaintea esenței și înțelege omul și lumea pornind de la „facticitatea” acestora.

Fenomenologia se bazează pe experiența umană, urmează frământările spiritului uman, căderile și ridicările acestuia. După cuvintele lui Paul Ricoeur,

fenomenologia marchează metodic itinerarul, recunoaște necesitatea tranzițiilor, tematizează rolul «negativului» - al îndoielii, al disperării și al eșecului - identifică în acest «negativ» chiar modalitatea «depășirii» unui stadiu prin altul, situează «negativul» și «depășirea» la nivelul prezenței totale și astfel asimilează, atât cât este posibil, tragicul în logic, în același timp în care arată logicul pe fondul tragicului<sup>23</sup>.

Fenomenologia existențialistă presupune, în plus, implicarea directă a autorului în elaborarea unui text, iar nu o perspectivă „obiectivă”: „Toți fenomenologii existențialiști consideră că filosofia nu ar trebui să aibă un punct de vedere detașat, obiectiv, dezinteresat și neangajat”<sup>24</sup>. Sunt astfel respinse vechile metode ale filosofiei tradiționale, bazate pe logica formală și pe argumentare, fiind înlocuite cu descrierea experiențelor proprii:

Să presupunem un fenomen existențial. Aceasta înseamnă că există structuri și entități semnificative care se dezvoltă «vorbind» trupului meu sau mie însumi, în măsura în care eu sunt implicat în activitățile practice specifice... Pentru a le înțelege, ce metodă am putea folosi? Metodologiile tradiționale ale argumentării, utilizării logicii formale etc, vor fi practic fără valoare, deoarece lucrurile care ne interesează nu pot fi explicate argumentativ... După cum arată Heidegger, «în fenomenologie nu există dovezi, deoarece ea descrie în mod constant»<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> Martin Heidegger, *Ființă și timp*, Traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2003, p. 37.

<sup>22</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Texte établi par Claude Lefort, Édition Gallimard, Paris, 1964, p. 18.

<sup>23</sup> Paul Ricoeur, *La școală fenomenologiei*, Traducere de Alina-Daniela Marinescu și Paul Marinescu, Editura Humanitas, București, 2007, p. 166.

<sup>24</sup> „Existential phenomenologists all share the view that philosophy should not be conducted from a detached, objective, disinterested, disengaged standpoint” (Mark A. Wrathall, „Existential Phenomenology”, in Dreyfus, Hubert L. and Wrathall, Mark A.(ed.), *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, Blackwell Publishing, Malden, 2006, p. 32).

<sup>25</sup> „Suppose there are existential phenomena. That means that there are significant entities and structures which reveal themselves by «speaking» to my lived body or to me as I am involved in particular practical projects.... What method could we possibly use, then, to come to understand them? Traditional philosophical methodologies of argumentation, the use of formal logic, etc., will be virtually worthless, because the things we are interested in are not functioning argumentatively... As Heidegger puts it, «there is no proof in phenomenology because it constantly describes»” (*Ibidem*, p. 41).



Dostoievski nu a scris tratate de filosofie, nici de teologie. Ideile sale sunt expuse în scrieri literare, în însemnări și în scrisori. Problema răului nu este, prin urmare, expusă sistematic, într-un limbaj filosofic ori teologic. Ea trebuie deslușită pornind de la contextul acțiunilor personajelor și, mai ales, de la trăirile acestora în situațiile manifestărilor răului. Iată de ce abordarea fenomenologică poate fi una eficientă, dat fiind și faptul că prin această metodă se urmărește, cu precădere, modurile în care ceva se arată, se manifestă.

Dostoievski a spus despre sine că este „cusut în filosofie”, deși nu a scris opere sistematice de filosofie, ci ideile sale sunt răspândite în scrieri literare. Eroii romanelor lui sunt idei-personaje, după cum bine observa Berdiaev, care trăiesc exclusiv pentru ideea lor: Raskolnikov ucide pentru a-și verifica ideea dacă omului superior îi este permis orice pentru atingerea țelului său; Kirilov se sinucide pentru a-și confirma deplina libertate; Ivan Karamazov îl îndeamnă pe Smerdeakov la paricid în numele ideii că *totul e permis*. Dostoievski expune aceste idei în formă dramatică, fie prin dialoguri dintre personaje diferite, fie prin dialoguri „interioare” ale personajelor sale dedublate. Încât, pentru a pătrunde înțelesul unei idei-personaj, trebuie avute în vedere contextele și situațiile de viață în care acestea se manifestă. Fenomenologia, prin valorificarea trăirii în procesul de cunoaștere, constituie astfel o cale foarte potrivită în pătrunderea subtilităților ideilor dostoievskiene. De pildă, multe personaje dostoievskiene sunt puse în fața unor situații-limită (crimă, sinucidere, prostituție), a căror experiență îi schimbă. Acest fenomen poate fi aprofundat folosind noțiunea de „fenomen saturat”, propusă de Jean-Luc Marion. Mai mult, faptul că în urma lecturii unui roman de Dostoievski cineva are șansa de a se schimba spiritual – după cum remarcă Berdiaev – poate fi evidențiat folosind scrierile lui Paul Ricoeur, unde se analizează modul în care subiectul receptor al artei autentice poate dobândi „o comprehensiune de sine în fața operei”. Iar rezultatele cercetărilor Mariei-Teresa Tymieniecka referitoare la aflarea sensului vieții prin experiență creativă pot fi aplicate cu folos în cazul operelor lui Dostoievski. De asemenea, cercetările lui Emmanuel Levinas privind relația cu Celălalt pot fi utile în înțelegerea relațiilor „subterane” dintre personajele dostoievskiene (Levinas însuși a fost marcat de lecturile operelor lui Dostoievski, când, în tinerețe, l-a impresionat mult ideea că „toți suntem vinovați pentru toate”, din *Frații Karamazov*).

Pe lângă aceste aspecte, lumea personajelor dostoievskiene este o lume aparte, cu „legături subterane” greu de descifrat în toate nuanțele lor: Raskolnikov e legat de Svidrigailov, Stavroghin de Șatov, Mășkin de Rogojin, Ivan Karamazov de Smerdeakov. Înțelegerea acestor „legături” - a acestei „polifonii” (Bahtin) - în toată complexitatea lor, presupune o înțelegere contextuală în ansamblul întregii opere a autorului rus. Unele personaje apar în mai multe scrieri, sub înfățișări diferite, după cum „ideea” pe care o întruchipează trebuie privită din unghiuri diverse: Ivan Karamazov, cu *totul e permis*, fusese „prevestit” de Raskolnikov și de Kirilov; Omul

din subterană fusese Goliadkin din *Dublul* și va fi regăsit în Omul ridicol. Așadar, este necesară o abordare de tip hermeneutic pentru a descifra sensul unor idei-personaje ce se reiau în scrieri ce se află, uneori, la mari distanțe în creația dostoievskiană: de pildă, Omul din subterană „rămâne” în Subterana sa în toată perioada marilor romane, de la *Crimă și pedeapsă* la *Frații Karamazov*, pentru a reapărea, în toată decăderea lui, dar și pentru a renaște, în Omul ridicol din *Jurnalul* ultimilor ani de viață ai autorului.

Berdiaev arată că Dostoievski știa tot ceea ce știa Nietzsche, plus încă ceva. Freud îl considera pe Dostoievski un precursor al psihanalizei, însă scriitorul rus mai știa încă ceva decât a aflat psihanaliza. Acest „ceva” este dimensiunea religioasă, prezentă în toate scrierile sale. Nu-l putem înțelege pe deplin pe Dostoievski dacă facem abstracție de faptul că întreaga sa creație este hristocentrică. În tinerețe, de câte ori vorbea despre Hristos, după mărturia lui Bielinski, lui Dostoievski îi dădeau lacrimile. Toată viața figura luminoasă a lui Hristos l-a însoțit, iar la sfârșitul existenței sale pământești voia chiar să scrie o „Viață a lui Hristos” (Nicolae Steinhardt spunea că nelăsându-i timp pentru aceasta, Dumnezeu a vrut să nu existe o a cincea Evanghelie). Ca personaj, Hristos nu apare decât în *Marele Inchizitor*, din *Frații Karamazov*, deși nu rostește nici un cuvânt, căci a spus deja „tot ceea ce avea de spus”. Prințul Mășkin ar fi trebuit, în intenția autorului, să fie o reprezentare a lui Hristos, însă a rezultat un fel de Don Quijote creștin. Aleoșa are în el ceva angelic, dar și ceva din „stihia Karamazoviană”. Încât, putem spune că Dostoievski l-a înțeles pe Hristos profund teologic, ca pe un Dumnezeu care S-a arătat o singură dată, în Evanghelii, alte reprezentări neputând fi decât aproximări, dacă nu deformări ale Celui „Unul născut”.

Prin urmare, răul la Dostoievski apare într-un cadru creștin și trebuie interpretat în această cheie: „La Dostoievski, mai mult decât la oricare altul, vedem creativitatea filosofică răsărind din conștiința religioasă”, observă V. V. Zenkovssky<sup>26</sup>. Însă creștinismul lui Dostoievski are ceva diferit de cel al Bisericii oficiale din timpul său. Este un creștinism izvorât din „chinurile îndoielilor”, are ceva din sfâșierea omului modern, locuitor al Subteranei. Teologia lui Dostoievski este, s-a spus, una a viitorului, fiind, în același timp, mai apropiată de Evanghelii decât cea oficială din vremea sa. Dostoievski a fost comparat, nu întâmplător, cu Sfinții Părinți ai Bisericii. Iată de ce considerăm esențială și interpretarea teologică pentru înțelegerea răului la Dostoievski.

În perioada în care a scris Dostoievski începuse deja să se vorbească despre negarea răului, de depășirea lui prin afirmarea existenței unui „dincolo de bine și de rău”. Apăruse astfel o situație de confuzie și de indiferență. Dostoievski insistă pe realitatea și grozăvia răului, îi descrie

---

<sup>26</sup> „In Dostoevsky, more than in anyone else, we see philosophic creativity growing out of the womb of the religious consciousness” (V. V. Zenkovssky, *A History of Russian Philosophy*, vol. 1, Translated by George L. Kline, Columbia University Press, New York, 1953, p. 415).

formele moderne de manifestare, dar indică și posibilele căi de depășire a acestuia. Citirea operei sale, analiza răului prezent în ea, nu duce la deznădejde, la apăsare, ci la o purificare, la o lumină, la o eliberare.

Dostoievski nu a scris pentru gloria lui ori pentru alte interese meschine: dorința sa cea mai mare a fost să fie de ajutor oamenilor, să-i ajute să devină mai buni și să iubească viața. Când, într-o zi, doi bătrâni i-au mărturisit că citindu-i *Frații Karamazov* ei au devenit cei mai buni prieteni, după ce se dușmănisera toată viața, Dostoievski a spus că acea zi a fost una dintre cele mai frumoase ale vieții sale, căci toată munca sa uriașă de scriitor nu a fost zadarnică. Încât, orice cercetare a operei marelui scriitor rus trebuie făcută în sensul acesta, al ajutării oamenilor să-și înțeleagă sensul existenței lor.

Prin urmare, obiectivele urmărite prin cercetarea de față au fost să reactualizăm maniera cu totul inedită în care Dostoievski a răspuns la marea întrebare a existenței răului și, mai ales, a existenței suferinței celor nevinovați. Am analizat dialectica ideilor dostoievskiene, tendințele secrete ale sufletului uman de a-și afirma libertatea, modul în care se plămădește răul la nivelul spiritului uman, prin falsificarea ideilor. Răul la Dostoievski are un caracter activ, se manifestă dionisiac, spre deosebire de bine care este inactiv: prin simpla lor prezență, starețul Zosima și Aleoșa aduc lumină și pace. De asemenea, există un mister al răului la Dostoievski, care-l face cu neputință de abordat rațional. Prin urmare, am studiat răul ca experiență, ca manifestare, ca forță inteligentă, iar nu ca o simplă lipsă. Am analizat și soluțiile pe care le sugerează Dostoievski, gradul lor de valabilitate astăzi. De asemenea, am subliniat universalitatea lui Dostoievski, faptul că poate fi citit și înțeles și în spații culturale necreștine. În plus, ne-am referit la marile deschideri culturale pe care le oferă modul cu totul inedit în care este abordat răul în opera dostoievskiană.

Dintre principalii comentatori ai operei dostoievskiene, ne-am apropiat cel mai mult de viziunile lui Berdiaev și cele ale lui Evdokimov, în privința concepției filosofice dostoievskiene. Am preluat de la Berdiaev ideea că răul la Dostoievski este purificator, că poate duce la înălțare spirituală și că-și are originea în libertatea omului. De asemenea, suntem în asentimentul aceluiași autor cum că răul la Dostoievski are un caracter activ și nu poate fi înțeles pe cale rațională. Însă Berdiaev rămâne la afirmarea generală a acestor idei, nefăcând o analiză amănunțită a operei dostoievskiene, pentru a le exemplifica. Noi am încercat să arătăm, printr-o analiză fenomenologică amănunțită, valabilitatea acestei viziuni critice. Iar de la Paul Evdokimov am preluat ideea generală a tezei lucrării noastre, cum că răul are o *valoare pozitivă*, care poate purifica și duce la progres spiritual. Totodată, suntem de aceeași părere cu autorul primei teze de doctorat privind răul la Dostoievski, cum că este cu neputință să abordăm analitic concepția dostoievskiană privind existența umană, deoarece aceasta are caracterul unui „vis profetic”. Însă în timp ce Evdokimov alege să abordeze metafizic această viziune dostoievskiană – scopul

cercetării sale doctorale a fost „să descopere esența metafizică a forțelor răului, în raport cu destinul uman”<sup>27</sup> – noi am cercetat-o din perspectivă fenomenologică, pentru a vedea cum se schimbă ființa umană după trecerea prin experiența răului. Totodată, suntem cu totul de acord cu acești doi comentatori ai lui Dostoievski – cei mai importanți, din perspectiva temei noastre – în privința concepției profund creștine a marelui gânditor rus, precum și cu abordarea organică, integrală, pe care aceștia au avut-o când au analizat opera dostoievskiană. Toate interpretările negative ale operei și personalității lui Dostoievski au pornit de la câte o viziune parțială, îngustă și limitativă: Nikolai Mihailovski și Turgheniev l-au văzut doar sadic, N. N. Strahov desfrânat și jalnic, Gorki și bolșevicii reacționar. Chiar și Lev Șestov - deși aduce contribuții importante la înțelegerea lui Dostoievski, prin sublinierea aspectului irațional din operele acestuia – are o înțelegere parțială a autorului „catehismului existențialismului”, datorită neglijării dimensiunii creștine a operei acestuia. Aceeași înțelegere parțială o are și Camus, care se oprește la Kirilov și face din sinuciderea pe care acesta o propovăduiește „principala problemă a filosofiei”. Noi îl vom considera pe Kirilov doar ca pe „o ipostază” a Omului din subterană, care se va regăsi apoi în Omul ridicol, cel care reușește să evite sinuciderea și să afirme că oamenii pot fi fericiți împreună, iar nu „străini” unul de altul, cum ni-i prezintă Camus.

Totodată, Sigmund Freud ajunge la o interpretare abuzivă, profund eronată a lui Dostoievski, tot pornind de la o înțelegere parțială, neintegratoare a operei acestuia. Deși apreciază la modul superlativ creația dostoievskiană și-l consideră pe autorul rus un precursor al psihanalizei, Freud nu poate vedea în Dostoievski decât „un barbar crud”, „un temnicer al omenirii”, care ar fi avut un „instinct distructiv” deosebit de puternic. Această interpretare greșită, limitativă, va fi preluată de criticii de orientare psihanalitică de după Freud, care-l vor „deforma” pe Dostoievski până la a-l îndepărta cu totul pe cititor de sensul profund al mesajului înălțător, cathartic din operele acestuia.

În privința criticii literar-istorice, aceasta ne-a fost utilă pentru a elucida anumite aspecte care țin de înțelegerea filosofică integratoare a operei dostoievskiene, însă am vom folosit-o într-o măsură mai mică. De pildă, cartea lui Mihail Bahtin, *Problemele poeziei lui Dostoievski*, ne-a ajutat să înțelegem legăturile cu totul inedite dintre personajele dostoievskiene, iar eseul *The Theme of the Double*, al lui Dmitri Kizevsky, să aprofundăm tema dedublării, care are atât un aspect literar, cât și unul filosofic. Însă autorul din această categorie pe care l-am folosit cu precădere în lucrarea noastră este Joseph Frank, cu cele cinci volume de biografie a lui Dostoievski, precum și cu numeroasele sale eseuri literare referitoare la operele scriitorului rus. De altfel, critica literară a predominat, ca gen de abordare critică, și în tradiția comentatorilor din

---

<sup>27</sup> „afin de découvrir l'essence métaphysique des forces du mal dans son rapport avec la destinée humaine” (Paul Evdokimoff, *Dostoievsky et le problème du mal*, ed. cit., p. 46).

spațiul cultural românesc. Notele și comentariile la cele unsprezece volume din versiunea românească a operelor lui Dostoievski, precum și eseurile lui Ion Ianoși ne-au fost de mare folos, deși nu întâlnim în cuprinsul lor, decât în foarte mică măsură, componenta religioasă, esențială pentru abordarea noastră. Totodată, amplele lucrări ale lui Valeriu Cristea ne-au ajutat să înțelegem complexitatea personajelor dostoievskiene. După cum *Poetica lui Dostoievski*, a lui Albert Kovács, ne-a ajutat să clarificăm anumite aspecte dificile din creația marelui scriitor rus (e. g. dedublarea). Din păcate, literatura critică de la noi nu ne-a fost utilă decât într-o măsură limitată, datorită puținelor comentarii filosofice și religioase existente. Eseul cu titlu asemănător cu al lucrării noastre *Problema răului la Dostoievski*, al lui Valentin-Al Georgescu, din 1936, pe lângă faptul că este de mici dimensiuni și greu accesibil în bibliotecile noastre, rămâne tributار interpretării psihologice din literatura franceză, nu face decât să reia principalele idei ale lui Berdiaev, interpretându-le de multe ori eronat, și nu aduce nici o contribuție originală. Mai mult, Valentin-Al Georgescu are o concepție total opusă tezei pe care o susținem noi în această lucrare, considerând că „Dostoievski n-a vrut să propună un îndreptar al mântuirii, n-a voit să instituie o comodă terapeutică a sufletului”<sup>28</sup>, astfel încât, „lipsit de orice disciplină, nu poate ajuta sub nici o formă la clarificarea concretă a sufletului modern”<sup>29</sup>. De o cu totul altă părere este, însă, Nichifor Crainic, care în volumul *Dostoievski și creștinismul rus*, apărut tot în aceeași epocă cu lucrarea lui Georgescu, afirmă că „opera lui Dostoievski e o magistrală demonstrație a utilității creatoare cuprinsă în rău”<sup>30</sup>, aspect pe care căutăm și noi să-l punem în lumină.

Pe de altă parte, abordarea fenomenologică a operei lui Dostoievski se află încă la început. Francezii sunt cei care au făcut primii pași în această direcție. Emmanuel Levinas, deși nu a scris o lucrare specială despre Dostoievski, a recunoscut, în interviurile sale, că și-a constituit filosofia, în mare parte, pornind de la operele dostoievskiene. Însă abia în 1983, Jacques Rolland scrie un studiu fenomenologic referitor la marele scriitor rus, *Dostoievski: la question de l'autre*, pe care, însă, l-am folosit în mică măsură în lucrarea noastră, datorită viziunii fenomenologice mult mai ample decât relația cu Celălalt, pe care am ales să o avem în tratarea temei noastre. Iar cele câteva lucrări apărute la noi, la nivelul unor lucrări de doctorat, cu o abordare parțial fenomenologică, rămân încă la nivel de pionierat.

Având în vedere toate aceste aspecte, contribuția noastră nădăjduim să fi fost cea de aprofundare a ideilor lui Berdiaev și Evdokimov, referitoare la problema răului la Dostoievski, prin mijloacele fenomenologiei. Folosind ultimele cercetări critice și istorice referitoare la opera dostoievskiană, am încercat să arătăm actualitatea lui Dostoievski, faptul că existența umană în

---

<sup>28</sup> Valentin-Al Georgescu, *Problema răului la Dostoievski*, Editura Glasul Bucovinei, Cernăuți, 1936, p. 18.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>30</sup> Nichifor Crainic, *Dostoievski și creștinismul rus*, ed. cit., p. 179.

raport cu formele recente ale răului poate căpăta un sens, atunci când este privită prin „lentila” marelui gânditor rus, sens care înseamnă, de fapt, o depășire a răului. Perspectiva noastră nu a fost doar cea a fenomenologiei existențialiste, ci și una creștină, căci doar în cadrul paradigmei creștine Dostoievski poate fi înțeles deplin. Ne-am delimitat, totodată, de perspectiva psihanalitică, care chiar dacă poate clarifica anumite aspecte din creația dostoievskiană, o deformează atunci când încearcă să o interpreteze în integralitatea ei (analiza viselor din marile romane, pentru a da doar un exemplu, poate fi foarte eficientă fenomenologic, însă ar deveni deformatoare pentru ideile pe care Dostoievski intenționa să le expună, dacă ar fi făcută psihanalitic).

### III. Structura lucrării

Pentru susținerea tezei de mai sus, lucrarea se centrează pe două capitole principale: în unul am prezentat principalele ipostaze ale răului în opera dostoievskiană, împreună cu „perechile” lor, forme ale binelui; în altul am analizat răul în desfășurarea lui fenomenologică. Aceste două capitole, sunt „străjuite” de alte două, dintre care unul rezumă modul cum s-a pus problema răului în aria spirituală în care s-a format și a trăit Dostoievski, iar cel din urmă sunt analizate „ecourile” ideilor dostoievskiene, modul în care au fost receptate, de către cultura veacului care a moștenit marea creație a gânditorului rus.

Prin urmare, primul capitol al lucrării, cu titlul *Răul ca problemă*, tratează răul în general, așa cum apare în cultura europeană, și are două secțiuni, *Răul în filosofie* și *Răul în creștinism*. Dostoievski nu a avut o formație filosofică, nu i-a citit pe marii filosofi decât parțial (după eliberarea din închisoare, fiind încă exilat în Siberia, i-a cerut, într-o scrisoare, fratelui său să-i trimită două dintre cele mai citite cărți de filosofie din epocă: *Critica rațiunii pure* a lui Kant și *Prelegeri de istoria filosofiei* a lui Hegel, însă nu se cunoaște în ce măsură le-a studiat), dar a fost preocupat în permanență de ideile filosofice și a trăit într-un mediu intelectual interesat de ultimile dezbateri filosofice din Europa (cercul Petrașevski, al cărui membru a fost o vreme și Dostoievski, este un exemplu în acest sens). În plus, cultura rusă a veacului al XIX-lea nu era pe deplin formată, nu-și avea „domeniile” bine delimitate – cum era în Occident -, nu avea, de pildă, o tradiție filosofică proprie, încât literatura, forma cea mai elaborată a culturii ruse a aceluși timp, trebuia să cuprindă și chestiuni de ordin filosofic ori teologic. Dacă un romancier francez, de talia lui Balzac ori Stendhal, s-ar fi ferit să intre în polemici filosofice, lăsând domeniul în seama „profesioniștilor”, romancierii ruși își întrerupeau adesea narațiunea pentru a medita la câte o chestiune filosofică: Tolstoi scrie un capitol de „filosofie a istoriei”, la finalul romanului *Război și pace*; Dostoievski introduce în *Frații Karamazov* un „poem”, cuprinzând o filosofie a religiei de

cel mai înalt nivel - *Legenda Marelui Inchizitor*. Din aceste motive, am considerat necesară o trecere în revistă a principalelor concepții referitoare la problema răului din filosofia europeană. Chiar dacă Dostoievski nu i-a citit, de pildă, pe Plotin sau Leibniz, se găsesc în romanele sale referiri la „armonia universală” și la probleme de teodicee, care apar explicit în scrierile acestor doi filosofi. Iată de ce am considerat necesar subcapitolul *Răul în filosofie*. Pe de altă parte, Dostoievski este un scriitor profund religios, care și-a pus problema răului și a existenței umane din perspectiva creștinismului răsăritean. Vladimir Soloviov, în cele *Trei discursuri în memoria lui Dostoievski*, publicate în perioada 1881-1885, delimitează trei tipuri de creștinism - unul eclesial, („de templu”), unul personal („domestic”) și unul universal -, atribuindu-i lui Dostoievski un creștinism de tip universal, deschis unirii tuturor oamenilor în numele lui Iisus Hristos<sup>31</sup>. Prin urmare, trecerea în revistă a scrierilor biblice și a celor patristice referitoare la rău devin obligatorii pentru înțelegerea atât a viziunii dostoievskiene privind problema răului, cât și a contribuției aduse de marele gânditor rus la aflarea sensului răului de către omul modernității.

Cu cel de al doilea capitol al lucrării, *Ipostaze ale răului la Dostoievski*, am intrat în „Atlantida dostoievskiană” – cum se exprimă Berdiaev –, pentru a delimita principalele repere terminologice și filosofice care formează „sistemul” dostoievskian de gândire. Desigur, scriitorul rus nu a avut în vedere un „sistem”, în înțelesul filosofilor „sistematici”, însă întreaga sa operă, privită în ansamblu, are o coerență care ne oferă posibilitatea să o reformulăm ca întreg, după criteriul temei noastre. Ne-am propus să folosim o metaforă-simbol pentru a ilustra modul în care se raportează existența umană la rău în opera lui Dostoievski: *labirintul*. În Antichitate, labirintul aveau și rol de inițiere, iar în Evul Mediu se grava pe pardoseala catedralelor, pentru ca astăzi să-l întâlnim desenat în unele spitale psihiatrice sau în locuri de recuperare. În raport cu răul, omul lui Dostoievski are un parcurs labirintic, fiind într-o permanentă căutare a unei ieșiri. Există un centru al labirintului, numit Subterana, și mai multe ieșiri posibile. Dostoievski și-a intitulat *Însemnări din subterană* o scriere considerată, de unii autori (Ion Ianoși, Joseph Frank), drept „piatra din capul unghiului” în creația dostoievskiană. În scrierile sale se întâlnesc adesea personaje care locuiesc în camere înguste, întunecoase și murdare (Raskolnikov, de pildă, stă într-o cămăruță la mansardă, ce seamănă cu un sicriu). Din astfel de locuri, numite generic *subterane*, asemănătoare camerelor mortuare din labirintul egiptean, pornesc, sub forma unor idei ciudate, căi ce duc la crime sau desfrâu, iar foarte puține la eliberare. Omul din subterană este - după aprecierea celui mai recent mare interpret al lui Dostoievski, Joseph Frank -, un prototip literar al omului modern, asemănător lui Hamlet, Don Quijote ori Faust. Toate marile romane ulterioare *Însemnărilor* descriu încercări ale acestui personaj de a ieși la lumină. Îl regăsim, pentru ultima dată, în *Visul*

---

<sup>31</sup> Cf. Steven Cassedy, *Dostoevsky's Religion*, Stanford University Press, Stanford, California, 2005, p. 4.

*unii om ridicol*, salvându-se în ultima clipă și descoperind că „omul poate fi fericit pe acest pământ”. Aceasta este una dintre ieșirile din labirintul răului la Dostoievski. La capătul acestei ieșiri apare ceva descris printr-o altă metaforă-simbol, Insula fericită, un loc în care oamenii trăiesc în armonie. După modelul acesta Subterană – Insula fericită am căutat alte patru perechi de termeni care să constituie puncte de plecare, respectiv de ieșire, din labirintul răului dostoievskian: Dedublarea – Armonia sufletească, Raționalismul – Viața vie, Nihilismul – Credința în Dumnezeu și Omul–dumnezeu – Dumnezeu-omul. Am descris astfel, în câte un subcapitol, parcurgând întreaga operă dostoievskiană, fiecare dintre aceste perechi, urmărind să reliefam teza lucrării noastre, cum că răul cu un sens greșit devine un rău și mai mare, iar cel căruia i se dă un sens pozitiv se transformă într-un bine, constituie o ieșire din labirint.

În cel de al treilea capitol, cu titlul *Fenomenologia răului la Dostoievski*, am arătat cum a descris Dostoievski răul în manifestarea sa, în dinamica spirituală pe care acesta o presupune. Ne-am folosit de instrumentele pe care ni le oferă fenomenologia pentru a vedea cum se schimbă cei care săvârșesc răul, ori cei care-l suportă ca suferință. Am analizat mai întâi cazurile limită, pe care le presupun moartea ori boala. Crima poate să-l blocheze definitiv pe criminal în labirintul suferinței, însă - în cazuri rare, e adevărat – poate să-l schimbe radical pe făptuitor, să-l ducă la un bine superior celui dinaintea experienței sale cutremurătoare. Sinuciderea, ca experiență directă a morții, evident că-l îngroapă definitiv pe cel care o săvârșește, însă presupune experiențe care-i pot schimba radical pe cei care au o legătură directă sau indirectă cu ea (sinuciderea unei fetițe îi provoacă un chin insuportabil lui Stavroghin, vinovat de moartea copilei; sinuciderea lui Kirilov este un fel de „jertfă” pusă la baza noii „religii”, cea a Omului-dumnezeu).

Situația limită pe care o reprezintă fenomenul morții poate fi analizată și folosind noțiunea de *fenomen saturat*, introdusă de Jean-Luc Marion. Acesta apare în momentele pemergătoare morții ori în cele dinaintea unei crize de epilepsie (situație în care se experiază tot un fel de moarte), când sentimentul unei infinități, al unei eternități, cuprinde sufletul cuiva și mintea lui este cuprinsă de o intuiție care o copleșește. Am analizat, din această perspectivă, cum descrie Dostoievski trăirile dinaintea morții, precum și cele premergătoare crizelor de epilepsie.

Aceeași „scurtcircuitare a minții” se întâlnește și în cazul viselor. În romanele dostoievskiene, visele au rolul de a revela un aspect esențial al ideilor pe care le exprimă anumite personaje. Folosindu-ne de noțiunea de *reducție spontană*, am interpretat fenomenologic câteva vise reprezentative din creația marelui gânditor rus. Rațiunea operează într-un mod surprinzător în cazul viselor (care își au originea „în inimă”), ea pare „suspendată” pentru a lăsa să se manifeste cu intensitate maximă sentimentele, apoi intervine și lămurește aspecte la care s-ar fi ajuns cu greu pe cale rațională. Am analizat visele lui Raskolnikov, un vis al lui Dmitri Karamazov, coșmarurile



lui Ippolit, Svidrigailov și Stavroghin, precum și visul lui Versilov despre fericirea într-o lume care nu mai crede în viața veșnică.

La fericire se poate ajunge, în mod paradoxal pentru unii, și prin suferință, care este o consecință a răului. Sensul creștin al suferinței este că aceasta poate purifica, îl poate înălța spiritual pe om, dacă acesta și-o asumă și o privește ca pe o jertfă. Apare însă o mare dificultate atunci când trebuie să sufere cei nevinovați, copiii. Iov își pusese problema tragică a suferinței celor drepți, Dostoievski și-o pune pe cea a suferinței inocenților. Ajunge astfel la ceea ce Leibniz a numit „teodicee”: cum poate fi justificată existența unui Dumnezeu Bun, Drept și Atotputernic, în condițiile existenței răului, mai ales în forma aceasta a suferinței celor mici și nevinovați. Într-un subcapitol aparte am analizat frământările personajelor dostoievskiene, în special cele ale lui Ivan Karamazov, care-și pun întrebările acestea legate de suferință și teodicee.

Dar acestea nu sunt singurele „probleme insolubile” din opera lui Dostoievski. Acolo unde cei mai mulți văd un singur aspect al problemei, gânditorul rus vede, de multe ori, *coincidentia oppositorum*. Este și cazul frumuseții, pe care el o vede „sfâșiată” între „idealul Sodomei” și „idealul Madonei”. Încât, ne-am ocupat și de cele două aspecte ale frumuseții la Dostoievski, cel care „va salva lumea” și cel luciferic, înșelător.

Frumusețea se arată, face parte din sfera vizibilului, însă are un „fundament” în invizibil. Despre revelarea invizibilului prin vizibil s-au ocupat mulți fenomenologi, ale căror scrieri ne pot ajuta să înțelegem de ce Dostoievski pune accent mai mult pe ceea ce ni se ascunde privirii decât pe ceea ce putem vedea, și cum poate vizibilul, atunci când este necesar, să arate aspectele profunde ale invizibilului. Tabloul lui Holbein, care-l înfățișează pe Hristos mort pe cruce, este exemplul cel mai ilustrativ pentru modul în care, în scrierile dostoievskiene, ceva vizibil poate reda o „idee” profundă, cea a răului în toată urâtenia și forța lui nimicitoare. Preocupările scriitorului rus pentru pictură sunt, de fapt, cele pentru „vizibilitatea ideilor”, pentru măsura în care acestea pot fi reprezentate. Ca metafizician, Dostoievski era preocupat – în mod aproape „platonice”, am putea spune – cu precădere de ideile cele mai generale, cum este și cea de rău, pornind de la care ajungea la „blestematele probleme” ce l-au chinat toată viața. Din aceste motive, ne-am ocupat într-un subcapitol separat de modul în care invizibilul este revelat de vizibil.

Însă ceea ce predomină în romanele dostoievskiene este aspectul dialogal, dramatic, care presupune o „sonoritate” mult accentuată în raport cu vizibilul. Iată de ce am încheiat acest al treilea capitol cu analiza fenomenologică a relației cu Celălalt. Cum deosebita varietate a scrierilor lui Dostoievski, mulțimea personajelor și complexitatea relațiilor dintre ele ar face necesară o lucrare aparte pe această temă, am fost nevoiți să alegem un singur caz, pe care să-l analizăm la nivelul unui subcapitol. Ne-am oprit la nuvela *Smerita*, pentru a arăta o situație în care relația cu Celălalt este cu neputință să se realizeze.

La finalul lucrării noastre, am analizat, într-un al patrulea capitol, modul în care a fost receptat Dostoievski, în sfera culturii europene. Având în vedere vastitatea acestui subiect, ne-am limitat la câteva cazuri care ni s-au părut semnificative: 1) Cum și în ce măsură scrierile dostoievskiene l-au influențat pe Nietzsche; 2) Dostoievski precursor al existențialismului; 3) Receptarea eronată a lui Dostoievski de către Freud; 4) Contribuția lui Dostoievski la revitalizarea filosofiei etice de către Emmanuel Levinas; 5) Dostoievski „tată al literaturii secolului al XX-lea” – cazul Franz Kafka.

#### IV. La ce rezultate am ajuns

Deși Dostoievski nu poate fi numit „filosof” în sensul acestui termen consacrat, romanele sale sunt pline de idei filosofice, pe care mulți filosofi veritabili le-au preluat, le-au dezvoltat și și-au constituit propriile sisteme de gândire (Berdiaev poate fi un prim exemplu). Marele gânditor rus a fost interesat de principalele idei care frământau Rusia veacului al XIX-lea, pe care le-a privit dintr-o perspectivă proprie și le-a conturat „profetic” destinul. Nichifor Crainic este îndreptățit, astfel, să spună: „Prin Dostoievski facem cunoștință cu ideile din toate direcțiile, el fiind *rezervorul ideilor* care au frământat Rusia, și mai ales *întrevedem viitorul uman-creștin* pe care, către sfârșitul vieții lui, l-a sperat din toată inima”<sup>32</sup>.

Multe dintre personajele dostoievskiene sunt purtătoare ale unei idei cu care aproape se identifică, comportându-se astfel asemenea filosofilor antici, desprinși de orice interes personal. Henri Troyat este unul dintre comentatorii lui Dostoievski care subliniază acest aspect:

Personajele sale [ale lui Dostoievski] sunt idei care se mișcă în cadrul materiei. Omul din subterană, Raskolnikov, Stavroghin, Kirilov, Șatov, Verhovenski, Ivan Karamazov, toate aceste fapte sunt înflăcărare de o idee. Ard datorită ei și pentru ea. Pentru ei nu intră în calcul problemele de confort, bani, situație socială. Puțin le pasă de ce se află sub tălpile lor, la îndemâna lor, puțin le pasă ce mănâncă sau ce văd. Nu cunosc granițele dintre realitate și vis. Trec dintr-o zonă în alta, lărgind lumea<sup>33</sup>.

Adolescentul Arkadi Dolgoruki are o *idee* a lui în care se retrage ca într-o fortăreață, în prezența căreia se simte protejat, puternic. Însă când asemenea idei sunt greșite, orientate către neant, ele devin principala sursă a răului. Kirilov și-a frământat atât de mult ideea lui încât s-a sinucis inevitabil. Toți locuitorii Subteranei au asemenea idei, care-i duc fie la crimă (Raskolnikov), fie la tiranie (Marele Inchizitor, Șigaliiov) sau la anarhie (Piotr Verhovenski). Lupta cu răul, la Dostoievski, este lupta cu ideile eronate.

---

<sup>32</sup> Nichifor Crainic, *Dostoievski și creștinismul rus*, ed.cit., p. 32.

<sup>33</sup> Henri Troyat, *Dostoievski*, Traducere de Marina Vazaca, Editura Polirom, Iași, 2022, p. 271.

Romanele dostoievskiene însele au fost concepute plecând de la câte o idee, care-l frământa pe autor. În *Idiotul*, Dostoievski avea să sublinieze cât de greu este să expui o idee de amploarea celor care-l frământau:

...orice idee genială, ori nouă, sau orice idee cât de cât serioasă ce încolțește în capul unui om conține un ce care nu se poate comunica altuia chiar dacă ai scrie volume întregi, străduindu-te în fel și chip să explici această idee vreme de treizeci și cinci de ani; întotdeauna va rămâne ceva netransmisibil, ceva care în ciuda stăduințelor tale nu va voi să iasă din cutia ta craniană și va zace acolo mereu, până când nu vei mai fi, fără să fi exprimat sensul major al ideii tale<sup>34</sup>.

Scriind literatură, Dostoievski nu ne prezintă atât idei, cât personaje-idei, iar abordarea lor din perspectivă fenomenologică poate deveni eficientă. Aceste personaje devin oarecum „posedate” de ideea lor și trăiesc sub povara ei cu un fel de fervoare cvasi-religioasă. Iată cum ne este descris, de pildă, Șatov:

Era unul din acei ruși idealști, care impresionați de o idee puternică se lăsau total cuprinși de ea și uneori copleșiți pentru totdeauna. Oamenii de felul lui niciodată nu sunt în stare să elucideze și să domine această idee din plin, ci aderă la ea fervent, cu toată pasiunea credinței, și astfel o viață întreagă rămân sub puterea acesteia zbatându-se în convulsii supreme ca sub greutatea unui pietroi rostogolit peste ei și pe jumătate striviți de imensa lui greutate<sup>35</sup>.

Viziunea lui Dostoievski despre lume este una antropocentrică<sup>36</sup>. El este preocupat aproape exclusiv de om, cu problemele sale, cu frământările sale, cu devenirea lui spirituală, însă într-un mod eminamente religios, creștin<sup>37</sup>. Pentru scriitorul rus, viziunea modernă umanistă îl „abstractizează” pe om, îl îndepărtează de esența sa, de prototipul său, care este Dumnezeu-omul, Iisus Hristos. Lipsit de modelul suprem, omul modern tinde să se autodivinizeze, să devină Om-dumnezeu. Răul se manifestă în acest interval, între Dumnezeu-omul și Omul-dumnezeu.

---

<sup>34</sup> Dostoievski, *Idiotul*, ed.cit., p. 447.

<sup>35</sup> Dostoievski, *Demonii*, ed.cit., p. 36.

<sup>36</sup> „Ca toți gânditorii ruși, el este antropocentric, iar viziunea sa filosofică este în primul rând un personalism” („Like all Russian thinkers he is anthropocentric, and his philosophic worldview is primarily a personalism” - V. V. Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy*, vol. 1, ed. cit., p. 418); „Filosofia lui Dostoievski, deși nu constituie un sistem, în sensul tradițional al termenului, are o singură țință principală. Ca la cei mai mulți dintre filosofi ruși, ea este în mod decisiv antropocentrică: ea nu a fost determinată de preocupări cosmologice și epistemologice, ci de o obsesie pentru umanitate. Mai exact, Dostoievski a vrut să înțeleagă condiția ființei umane, să afle omul din om, după cum și-a notat în una dintre ultimele sale însemnări” („Dostoevsky’s philosophy, though not constituting a system in the traditional sense, has a strong single focus. Like that of most Russian philosophers, it is decidedly anthropocentric: it was prompted not by abstract cosmological and epistemological concerns but by an obsession with humanity. More precisely, Dostoevsky wished to understand the condition of being human, or as he put it in a late notebook, to find the man in man” – James P. Scanlan, *Dostoevsky the Thinker*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2002, p. 9).

<sup>37</sup> „Se pare că nimeni în istoria universală nu s-a raportat la om ca Dostoievski. Și în cel din urmă om, în cea mai cumplită cădere, se păstrează chipul și asemănarea lui Dumnezeu” (Berdiaev, *Filosofia lui Dostoievski*, ed. cit., p. 41).

În filosofia sa, Dostoievski pune în centru existența umană, persoana umană cu frământările și neliniștile ei. Omul din subterană respinge „tirania” lui „doi ori doi fac patru” – rezumat al raționalismului – în numele voinței libere. Raskolnikov se raportează la conștiința umană, iar nu la ideologiile liberale ori socialiste, atunci când meditează asupra crimei. Kirilov se sinucide pentru a-și afirma deplina libertate, nerecunoașterea nici unei autorități exterioare lui. Hristosul din *Marele Inchizitor* pune libertatea oamenilor mai presus de orice alt bine pământesc.

Punând astfel existența în centrul preocupărilor sale, iar nu esența, Dostoievski este un gânditor de tip existențialist, iar *Însemnările din subterană* au fost considerate „cea mai bună uvertură a existențialismului”. Raskolnikov nu e preocupat de „fericirea generală” a socialiștilor, care va fi cândva în viitor, ci vrea să contribuie imediat la fericirea celorlalți, căci, spune el, „eu nu trăiesc decât o singură dată și vreau și eu partea mea...”<sup>38</sup>.

Moartea, boala, urâtul, suferința și singurătatea sunt teme dostoievskiene curente. Apropierea de acestea îl schimbă pe om, într-un mod neașteptat pentru el. Oricât de tare ar fi cineva, oricât de mult ar încerca să nu-și afișeze frământările, după depășirea unei limite, el se trădează într-un fel sau altul. Crima, de pildă, îl aruncă pe criminal, dintr-odată, pe un alt „tărâm”. Cei slabi se „pierd cu firea” imediat după luarea vieții Celuilalt: ucigașii lui Șatov, Virghinski și Leamșin, intră într-un fel de „delir sinistru”, după ce săvârșesc crima; Raskolnikov rămâne lucid după uciderea celor două femei, însă devine, treptat, obsedat de crimele săvârșite; ocașii bravează indiferența, dar au coșmaruri și strigă prin somn; Svidrigailov și Stavroghin „uită” crimele, însă încep să aibă vise insuportabile care îi duc la sinucidere. Criminalii „află” ceva cumplit după omor. Unii devin orgolioși, mândri de această „cunoaștere inițiativă”. Alții sunt zdrobiți de noua „povară”, ori, încercând să uite, „fug” de trecutul lor și sfârșesc prin a avea coșmaruri de nesuportat. Cu toții se schimbă radical. Cei care au țeluri superioare se îngrozesc de joshnicia faptei lor: Raskolnikov, în pofida argumentelor „superioare” pe care și le aduce, este scârbit de mârșăvia faptelor sale; Stavroghin este strivit de urâtenia crimei lui, de ticăloșia și lașitatea cu care a împins-o pe fetița la sinucidere. Doar nihilii par să nu aibă muștrări de conștiință, considerând că servesc unei cauze înalte prin „eliminarea” adversarilor: Piotr Verhovenski nu se arată marcat în nici un fel de uciderea lui Șatov, însă aceasta doar în faza de început când ne este prezentat în roman; dacă ar fi continuat să „dezvolte” personajul, Dostoievski ne-ar fi arătat, desigur, și frământările acestui revoluționar, tipic pentru viitorii criminali bolșevici.

---

<sup>38</sup> Dostoievski, *Crimă și pedeapsă*, ed. cit., p. 259.

Răul se săvârșește, de multe ori, ca și cum o forță exterioară omului ar pune stăpânire pe acesta. Dostoievski a meditat îndelung asupra temei „demonizării” oamenilor, scriind unul dintre romane cu un titlu semnificativ, *Demonii*, și punându-i ca motto episodul izgonirii demonilor în porci, din *Evanghelia după Luca*. Raskolnikov devine lipsit de voință, după ce-și frământă îndelung ideea, și acționează ca și cum l-ar stăpâni o putere mai presus decât el. Stihia răului reapare în *Idiotul*, în coșmarul lui Ippolit, ca o lighioană uriașă. Păianjenul, uneori de mărimea unui om, ilustrează iarăși această forță demonică. Dostoievski însuși era cuprins periodic de stihia răului, în multele crize de epilepsie, când avea experiențe apropiate de moarte. Însă dimensiunea „cosmică” a răului a fost resimțită de Dostoievski în fața tabloului lui Holbein, unde Cel care era pentru scriitorul rus Ființa supremă, Iisus Hristos, apare zdrobit de o forță nemiloasă, parcă de neînving. În fața acestei reprezentări, credința creștină a lui Dostoievski se clatină și el se întrebă dacă nu cumva puterea răului este egală cu cea a binelui, ori poate chiar mai mare. Faptul că, până la urmă, gânditorul rus a depășit această dilemă îl dovedește scrierea *Fraților Karamazov* și, simultan, a *Visului unui om ridicol*, unde „imnul bucuriei” se înalță din Subterana răului, într-un mod asemănător cu cel în care, peste aproape un secol, îl va ilustra urmașul marelui scriitor rus, regizorul Tarkovski (acest „Dostoievski al cinematografului”, cum ar putea fi numit), în filmele sale: la finalul *Călăuzei*, peste imaginea sumbră a orașului industrializat, se suprapune „imaginea sonoră” a imnului bucuriei din *Simfonia a IX-a* a lui Beethoven.

Aceasta este ieșirea din „labirintul răului” dostoievskian: ajungerea la bucurie prin suferință. De multe ori, cei care au suferit datorită săvârșirii răului s-au apropiat mai mult și de adevăr:

Desigur că au greșit drumul odată aflați dincolo de meterezele care îi împrejmuiau odinioară. Dar ei, cei care au încercat să cucerească libertatea, cei care au suferit, cei care au făcut rău, se situează mai aproape de adevăr, ei merită mai mult adevărul decât cei care nu au încercat nimic pentru a-l afla<sup>39</sup>.

De altfel, ideea aceasta a afirmării unei valori pozitive a suferinței, consecință a răului, este o idee profund creștină. Creștinismul nu promite realizarea armoniei universale pe pământ, ci doar în Împărăția lui Dumnezeu, care „nu este din lumea aceasta”<sup>40</sup>. Eliberarea de rău, în creștinism, se face prin aflarea unui sens dat suferinței. A da sens răului, înseamnă a-l depăși pentru a ajunge la un bine superior celui anterior experienței răului. Iar sensul este aflat prin asumarea regretului adus de săvârșirea a ceea ce nu este binele: „răul cuprinde în el un fel de osândă a lui însuși și aceasta e marea revelație pe care o aduce Dostoievski”<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Henri Troyat, *Dostoievski*, ed. cit., pp. 342 - 343.

<sup>40</sup> *Ioan* 18,36.

<sup>41</sup> Nichifor Crainic, *Dostoievski și creștinismul rus*, ed. cit., p. 184.

Dacă îi dăm crezare lui Nichifor Crainic, referitor la cele trei pătrimi din opera lui Dostoievski în care este descrisă manifestarea răului, atunci vom găsi binele în sfertul rămas. Noi l-am analizat urmărind să conturăm cât mai nuanțat problema răului care ne interesează, dar și pentru a argumenta teza lucrării noastre: răul poate fi prilej de înălțare spirituală, i se poate conferi o valoare pozitivă. De altfel, Dostoievski a scris *Însemnări din subterană* nu doar pentru a ne prezenta „un om bolnav”, „un om rău”, „un ins deloc atrăgător” – cum se autodefinește Omul din subterană<sup>42</sup> -, ci pentru a ne arăta cum se poate ieși din Subterană: intenția lui Dostoievski era să arate cum l-a aflat Omul din subterană pe Hristos, însă cenzura i-a tăiat tocmai paginile care descriau aceasta. Din aceste motive, am analizat fiecare dintre cele cinci ipostaze ale răului în paralel cu alternativele lor. Subteranei, parcă rămas temător de cenzură toată viața, Dostoievski nu i-a contrapus Împărăția lui Hristos, ci Insula fericită – un teritoriu inspirat de insulele fericite ale vechilor greci păgâni. Însă Dedublarea își află „vindecarea” în Armonia sufletească specifică tradiției creștine. Raționalismul, care distruge libertatea și spontaneitatea vieții, doar de Viața vie poate fi înlocuit. După cum și Nihilismul, izvorât din pierderea credinței în Dumnezeu adevărat, doar prin această credință poate fi anulat. Iar pe Omul-dumnezeu, caricatură de divinitate, doar Hristos îl poate tămădui.

Însă ceea ce dă valoare și măreție operei lui Dostoievski nu este această corespondență a termenilor de rău și bine, ci o constituie felul cu totul inedit în care sunt descrise fenomenele de rău și cele de bine. Marele gânditor rus are o forță spirituală și un talent literar care îl introduc pe cititor în labirintul răului, unde găsește o anume „desfătare” spirituală, căci îi sunt sugerate întotdeauna și căile de ieșire la lumină. Cel care intră în „duhul” lui Dostoievski și este – după cum se exprimă Berdiaev – „înrudit”, prin frământări și întrebări, cu marele scriitor, acela se întărește spiritual și se schimbă, uneori radical.

După cum am mai semnalat, deși gânditorul rus nu și-a propus să scrie sistematic despre rău, se poate reconstitui un adevărat „sistem” centrat pe problema răului la Dostoievski, pornind de la creațiile sale literare și completându-le cu însemnările și numeroasele scrisori către prieteni, precum și cu mărturiile contemporanilor. În centrul acestui sistem se află Subterana, o noțiune care desemnează condiția existențială a omului modern și, chiar dacă parțial, a celui postmodern. Omul din subterană este nu doar un personaj arhetipal, asemenea marilor personaje ale literaturii universale – Don Quijote, Hamlet ori Faust -, ci și precursorul gânditorilor existențialiști ai secolului al XX-lea, ori al personajelor kafkiene. Ce are nou față de predecesorii săi este, în principal, dedublarea sa. Departate de a fi un „erou pozitiv” - fiind plin de contradicții și defecte, egoist și resentimentar -, acest „antierou” are, totuși, o dimensiune tragică, dată de conștiința

---

<sup>42</sup> V. Dostoievski, *Însemnări din subterană*, ed. cit., p. 128.

binelui. Am subliniat deja că Subterana în care „locuiește” acest personaj poate fi asemănată cu un mormânt aflat în centrul unui labirint egiptean. Cele mai multe dintre personajele dostoievskiene încercă să iasă din acest labirint; câteva rămân acolo și găsesc un fel de „desfătare”<sup>43</sup> din făptuirea răului (Valkovski, Svidrigailov, Piotr Verhovenski). Cele mai multe căi duc către „fundături”: Dedublarea poate duce la boală (nebunie) sau la moarte (sinucidere); Raționalismul duce la îngrădirea libertății și la „uciderea” vieții; Nihilismul duce la anarhie și crimă; Omul-dumnezeu duce la mândrie demonică și tiranie. La fiecare dintre aceste căi există „alternative”, care pot duce către ieșirea la lumină: Subterana însăși are un „echivalent”, Insula fericită, unde nu există răul și se trăiește în „armonie universală”; Dedublarea poate fi „vindecată” prin Armonie sufletească; Raționalismul poate fi depășit prin Viața vie; Nihilismul se anulează prin întoarcerea la Credința în Dumnezeu; iar Omul-dumnezeu nu-și poate învinge egoismul și mândria decât cu ajutorul lui Hristos, Dumnezeu-omul. Dostoievski face o analiză „infinitezimală” a acestor ipostaze, folosindu-se: pe de o parte, de vasta sa cultură – cunoștea profund marile creații ale literaturii universale, cele mai importante idei filosofice ale veacului său, precum și teologia creștină a *Sfintei Scripturi* și a Sfinților Părinți ; iar pe de altă parte, de marea sa experiență de viață - el însuși fusese un „locuitor al Subteranei”, era un dedublat, fiind cuprins de „îndoielile veacului”, se formase la „școala raționalismului” (pregătirea sa de bază fiind, asemenea lui Kirilov, cea de inginer), fusese cuprins, în tinerețe, de „stihia nihilismului”, luptase cu mândria demonică a Omului-dumnezeu, fiind conștient de marea forță intelectuală pe care o avea. Totodată, la fel ca Omul din subterană, Dostoievski avea și „conștiința binelui”, regreta profund răul săvârșit, a luptat toată viața cu multele sale patimi, vedea în Hristos modelul uman suprem. Din experiență personală, mai cu seamă, a descris visul Omului ridicol, Armonia sufletească (pe care o încerca, în special, înaintea numeroaselor crize de epilepsie), bucuria de a trăi (Viața vie, participarea la suferințele oamenilor și dragostea pentru orice ființă vie), credința în Dumnezeu (care îi fusese transmisă din copilărie și o „redescoperise” la ocnă), precum și dragostea pentru Dumnezeu-omul. Putem spune, deci, că ipostazele răului descrise de Dostoievski nu sunt concepte abstracte, ori pure combinații de lecturi teoretice, ci sunt, în cea mai mare parte, experiențe personale, trăiri profunde, eforturi imense de a depăși suferința adusă de rău. Dostoievski s-a „vindecat spiritual” scriind, iar lectura implicată a scrierilor sale presupune și pentru cititor un demers cathartic.

---

<sup>43</sup> În notele pregătitoare romanului *Crimă și pedeapsă*, referindu-se la Svidrigailov, Dostoievski vorbește despre „diversitatea desfătărilor și a potolirii” acestora: „Desfătarea artistică până la rafinament, mergând mână în mână cu brutalitatea [...] Desfătarea psihologică. Desfătarea criminală, prin încălcarea tuturor legilor. Desfătarea mistică (prin spaimă, noaptea). Desfătarea prin pocăință, prin mănăstire (prin post alb și rugăciune). Desfătarea prin cerșetorie (prin solicitarea pomenii). Desfătarea trezită de *Madona* lui Rafael. Desfătarea cauzată de furt și banditism, de sinucidere” (Dostoievski, „Geneza romanului *Crimă și pedeapsă*”, în vol. Feodor Dostoievski, *Scrisori despre literatură și artă*, ed. cit., pp. 361-362). De altfel, el însuși încercase un fel de „desfătare” în suferințele sale de ocnăș, după cum avea să relateze în *Amintiri*: „Începusem să simt și o plăcere, ca și cum mi-aș fi făcut un titlu de mândrie din acest chin al meu” (Dostoievski, *Amintiri din casa morților*, ed. cit., pp. 500-501).

Originalitatea lui Dostoievski se află și în faptul că el a înțeles în profunzime și a expus cu deosebită claritate, bazându-se pe învățătura creștină, raportul dintre libertate, rău și suferință. Libertatea este darul suprem făcut omului de către Divinitate, ea este „chipul lui Dumnezeu” din om. Însă în libertate stă și posibilitatea săvârșirii răului. Acesta duce, inevitabil, la suferință. Există tentația reducerii suferinței prin știrbirea libertății, după cum propune Marele Inchizitor, fapt care duce la amplificarea răului, căruia i se schimbă, cel mult, doar înfățișarea. Aceasta deoarece în libertate își are originea și binele, care se transformă în rău prin limitarea libertății. Singura opțiune posibilă este cea a asumării suferinței, căci „în suferință răul se cauterizează”<sup>44</sup>. Însă există suferința celor drepte și a celor nevinovați, care nedumerește și ridică problema teodiceei. Iov a pus în mod dramatic această chestiune, care nu a putut fi rezolvată decât în parte în cadrele *Vechiului Testament*. Abia Hristos oferă răspunsul, prin propria asumare a suferinței tuturor oamenilor, prin jertfa Sa de pe cruce. Cu toate acestea, rămâne suferința celor nevinovați, a copilașilor, care nu poate fi acceptată decât prin aprofundarea învățăturilor Mântuitorului și înțelegerea faptului că „lumea aceasta”, pe care Ivan Karamazov refuză să o accepte, are în sine un rău care nu va putea fi eradicat în totalitate decât „la sfârșitul veacurilor”, când va fi „cer nou și pământ nou”<sup>45</sup>.

De altfel, Dostoievski a trecut peste anumite limite proprii omului obișnuit și a „văzut” ceva din altă lume, după cum Omul ridicol a „văzut” în vis adevărul. El a privit dincolo de „zidul” Omului din subterană, limită a „omului euclidian”, a celui constrâns de regulile gândirii raționale. Henri Troyat afirmă convins:

Poate că i-a fost dat lui Dostoievski, în crizele sale de epilepsie, să se ridice până pe coama zidului și de acolo să cuprindă cu vederea toată întinderea interzisă. De unde a căzut înapoi, uluit, orbit, păstrând în inimă regretul acelei viziuni miraculoase. Dar a văzut, a văzut!... Este unul dintre puținii care au văzut!...<sup>46</sup>.

Dostoievski ni se prezintă astfel ca unul dintre acei prizonieri din peștera lui Platon, care și-a dezlegat legăturile și a văzut lumina din afara peșterii. El a descris mai puțin lumina din exterior, dar a insistat asupra întunericului din Subterană. Răul de aici, în forma lui extremă, din perioada modernității, nu are nimic spectaculos, măreț. Dimpotrivă, observă Berdiaev, „ultima limită a răului este vulgaritatea, nimicnicia, neantul”<sup>47</sup>. Diavolul din coșmarul lui Ivan Karamazov are o astfel de înfățișare batjocoritoare. Cele mai negative personaje dostoievskiene, precum Piotr Verhovenski ori Smerdeakov, par definitiv „legate” de lumea decăzută din fundul Subteranei, datorită micimii lor sufletești, a egoismului lor incurabil.

<sup>44</sup> Nikolai Berdiaev, *Filosofia lui Dostoievski*, ed. cit., p. 70.

<sup>45</sup> *Apocalipsa* 21,1.

<sup>46</sup> Henri Troyat, *Dostoievski*, ed. cit., p. 271.

<sup>47</sup> Nikolai Berdiaev, *op.cit.*, p. 70.



Fără un principiu al binelui, transcendent și infinit, răul și suferința adusă de acesta nu pot fi înțelese. În raport cu acest principiu, răul apare ca ceva finit. Creștinismul pune în centrul său această învățătură: moartea, ca „ultimul cuvânt” al răului, nu este eternă; Hristos a „ucis moartea” - „cu moartea pe moarte a călcat” – El a înviat și a făgăduit învierea tuturor. Chiar dacă va continua să existe, după judecata finală, „întunericul din afară”, locul diavolului și al celor păcătoși, răul nu va mai fi un „principiu activ”, care să mai aducă suferință și moarte celor mântuiți. Optimismul acesta străbate întreaga operă dostoevskiană, care este, și prin acest aspect, profund creștină.

## V. Bibliografie

### a) Referințe generale

\*\*\* *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005.

\*\*\* *Scrierile Părinților Apostolici*, Traducere, note și indici de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.

Adămuț, Anton, *Filosofia Sfântului Augustin*, Editura Polirom, Iași, 2001.

Aristotel, *Etica nicomahică*, Traducere, studiu introductiv, comentarii și index de Stella Petecel, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.

Aristotel, *Metafizica*, Traducere, comentariu și note de Andrei Cornea, Ediția a II-a, Editura Humanitas, București, 2007.

Augustin, *Confessiones. Mărturisiri*, Traducere și indice de Nicolae Barbu, Introducere și note de Ioan Rămureanu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.

Augustin, *Despre natura binelui. Contra maniheilor*. Traducere de Cristian Șoimușan, Postfață, cronologie și bibliografie Bogdan Tătaru-Cazaban, Editura Anastasia, București, 2004.

Banu, Ion, *Profeții biblice vorbind filosofiei*, Editura Științifică, București, 1994.

Bădiliță, Cristian, *Manual de anticristologie*, Editura Polirom, Iași, 2002.

Bădiliță, Cristian, *Metamorfozele Antihristului la Părinții Bisericii*, Traducere de Teodora Ioniță, Editura Polirom, Iași, 2006.

Berdiaev, Nikolai, *Dialectica existențială a divinului și a umanului*, Traducere de Stelian Lăcătuș, Postfață de Gheorghe Vlăduțescu, Editura Paideia, București, 2010.

- Berdiaev, Nicolai, *Originile și sensul comunismului rus*, Traducere de Ioan Mușlea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999.
- Berdiaev, Nikolai, *Spirit și libertate. Încercare de filosofie creștină*, Traducere de Stelian Lăcătuș, Postfață de Gheorghe Vlăduțescu, Editura Paideia, București, 1996.
- Bolea, Ștefan, *Ontologia negației. Eseu despre nihilism*, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj Napoca, 2004.
- Buber, Martin, *Eu și Tu*, Traducere și prefață de Ștefan Aug. Doinaș, Editura Humanitas, București, 1992.
- Camus, Albert, *Mitul lui Sisif*, Traducere, prefață și note de Irina Mavrodin, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969.
- Copleston, Frederick C., S.J., *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1986.
- Culianu, Ioan Petru, *Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*, Traducere de Corina Popescu, Editura Polirom, Iași, 2005.
- Culianu, Ioan Petru, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Traducere de Tereza Culianu-Petrescu, Editura Polirom, Iași, 2002.
- Damaschin, Ioan, *Dogmatica*, Traducere, introducere și note de Dumiru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005.
- Dodds, E.R., *Grecii și iraționalul*, Traducere de Catrinel Pleșu, Prefața de Petru Creția, Editura Polirom, Iași, 1998.
- Eliade, Mircea, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, Traducere de Alexandra Beldescu, Prefață de Georges Dumézil, Editura Humanitas, București, 1994.
- Evdokimov, Paul, *Femeia și mântuirea lumii*, Traducere de Gabriela Moldoveanu, Prefața de Olivier Clément, Editura Christiana, București, 1995.
- Fedotov, George P. (Editor and Compiler), *A Treasury of Russian Spirituality*, Translated by Nina A. Toumanova, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1975.
- Feuerbach, Ludwig, *Esența creștinismului*, Traducere de Petre Drăghici și Radu Stoichiță, Editura Științifică, București, 1961.
- Freud, Sigmund, *Eseuri de psihanaliză aplicată*. Traducere și note introductive de Vasile Dem. Zamfirescu, Editura TREI, București, 1994.
- Gogol, N.V., *Opere în 6 volume*, vol. III, Traducere de Eusebiu Camilar, Ada Steinberg și Rotislav Donici, Editura Cartea Rusă, București, 1956.
- Harnack, Adolf, *Istoria Dogmei. Introducere în doctrinele creștine fundamentale*, Traducere de Walter Fotescu, Editura Herald, București, 2007.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Principiile filosofiei dreptului*, Traducere de Virgil Bogdan și Constantin Floru, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1969.

Huxley, Aldous, *Minunata lume nouă. Reîntoarcerea în minunata lume nouă*, Traducere și note de Suzana și Andrei Bantaș, Prefață și tabel cronologic de Dumitru Ciocoi-Pop, Editura Polirom, Iași, 2003.

Hamburg, G.M.; Randall A.(ed.), *History of Russian Philosophy. 1830-1930*, Cambridge University Press, New York, 2010.

Heidegger, Martin, *Nietzsche*, vol.IV, *Nihilism*, Translated by Frank A. Capuzzi, Edited by David Farrell Krell, Harper & Row, San Francisco, 1982.

Heidegger, Martin, *Originea operei de artă*, Traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Editura Humanitas, București, 1995.

Kafka, Franz, *Letters to Felice*, Edited by Erich Heller and Jürgen Born, Translated by James Stern and Elisabeth Duckworth, Schocken Books, New York, 1973.

Kant, Immanuel, *Tratat de pedagogie. Religia în limitele rațiunii*, Traducere de C. V. Butureanu și C. Rădulescu- Motru, Editura Agora, Iași, 1992.

Kaufmann, Walter, *Existentialism. From Dostoevsky to Sartre*, Edited, with an introduction, prefaces and new translations by Walter Kaufmann, Meridian Books, INC, New York, 1956.

Jonas, Hans, *The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston, 2001.

Lavelle, Louis, *Le mal et la souffrance*, Librairie Plon, Paris, 1940.

Leatherbarrow, William and Offord, Derek (ed.), *A History of Russian Thought*, Cambridge University Press, 2010.

Leibniz, G.W., *Eseuri de teodicee*. Traducere de Diana Morărașu și Ingrid Ilinca, Studiu introductiv de Nicolae Râmbu, Editura Polirom, Iași, 1997.

Leontiev, Konstantin, *Bizantinismul și lumea slavă*, Traducere de Elena Pârvu, Cuvânt introductiv de Claudio Mutti, Editura Anastasia, București, 1999.

Machiavelli, Nicolo, *Principele*, Traducere de Nina Facon, Prefața de Alexandru Balaci, Editura Mondero, București, 1999.

Mărturisitorul, Maxim, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, Traducere de Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2005.

McCraw, Benjamin; Arp, Robert (ed), *The Problem of Evil. New Philosophical Directions*, Lexington Books, London, 2016.

Meslier, Jean, *Testament*, Translated by Michael Shreve, Preface by Michel Onfray, Prometheus Books, New York, 2009.

Michelson, P.L., *Beyond the Monastery Walls. The Ascetic Revolution in Russian Orthodox Thought, 1814-1914*, The University of Wisconsin Press, 2017.

- Minois, Georges, *Originile răului. O istorie a păcatului strămoșesc*, Traducere de Daniela Floareș, Editura Sapienția, Iași, 2010.
- Neiman, Susan, *Evil in Modern Thought*, Princeton University Press, New Jersey, 2002.
- Nietzsche, Friedrich, *Antihristul*, Traducere, note și postfață de Vasile Muscă, Editura Biblioteca Apostrof, București, 1996.
- Nietzsche, Friedrich, *Așa grăit-a Zarathustra*, Traducere, introducere și cronologie de Ștefan Aug. Doinaș, Editura Humanitas, București, 2000.
- Nietzsche, Friedrich, *Despre genealogia moralei*, Traducere de Horia Stanca și Janina Ianoși, Postfață de Ion Ianoși, Editura Echinox, Cluj, 1993.
- Papini, Giovanni, *The Devil*, Translated by Adrienne Foulke, E. P. Dutton & Co., Inc, New York, 1954.
- Pavel, Constantin, *Problema răului la Fericitul Augustin*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.
- Pinnock, Sarah Katherine, *Beyond Theodicy: Jewish and Christian Continental Thinkers Respond to the Holocaust*, State University of New York Press, Albany, New York, 2002.
- Platon, *Republica*, în *Opere V*, Traducere, interpretare, lămuriri preliminare, note și anexă de Andrei Cornea, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
- Platon, *Opere VII*, Traduceri, lămuriri preliminare și note de Andrei Cornea și Cătălin Partenie, Editura Științifică, București, 1993.
- Plotin, *Opere I-III*, Traducere, lămuriri preliminare și note de Andrei Cornea, Editura Humanitas, București, 2002-2009.
- Popper, Karl R., *În căutarea unei lumi mai bune*, Traducere de Anca Rădulescu, Editura Humanitas, București, 1998.
- Possenti, Vittorio, *Nihilism and Metaphysics*, Translated by Daniel B. Gallagher, Foreword by Brian Schroeder, SUNY Press, New York, 2004.
- Rank, Otto, *The Double. A Psychoanalytic Study*, Translated and Edited, with an Introduction by Harry Tucker Jr., The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1971.
- Râmbu, Nicolae, *Tirania valorilor. Studii de filosofia culturii și axiologie*, Editura Didactică și Pedagogică, R.A., București, 2006.
- Ricoeur, Paul, *Răul. O sfidare a filosofiei și a teologiei*, Traducere de Bogdan Ghiu, Cuvânt înainte de Pierre Gisel, Editura ART, București, 2008.
- Ricoeur, Paul, *The Symbolism of Evil*, Translated by Emerson Buchanan, Beacon Press, Boston, 1969.
- Ross, Sir David, *Aristotel*, Traducere de Ioan-Lucian Muntean și Richard Rus, Editura Humanitas, București, 1998.

- Rougemont, Denis de, *Partea diavolului*, Traducere de Mircea Ivănescu, Editura Anastasia, București, 1994.
- Russ, Jacqueline (coord.), *Istoria filosofiei*, vol. 3, *Triumful rațiunii*, Traducere de Laurian Kerestes, Editura Univers enciclopedic, București, 2000.
- Sartre, Jean-Paul, *Existentialism Is a Humanism*, Translated by Carol Macomber, Introduction by Annie Cohen-Solal, Notes and Preface by Arlette Elkaïm-Sartre, Edited by John Kulka, Yale University Press, New Haven & London, 2007.
- Sirul, Efrem, *A doua venire a Domnului, sfârșitul lumii și venirea lui Antihrist*, în vol. Sfântul Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Matei*, Editura Sofia, București, 2007.
- Sirul, Isaac, *Cuvinte despre sfintele nevoițe*, în *Filocalia*, vol. X, Traducere de Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2008.
- Socaciu, Emanuel-Mihail (coord.), *Filosofia politică a lui Thomas Hobbes*, Editura Polirom, Iași, 2001.
- Soloviov, Vladimir, *Rusia și Biserica universală*, Traducere de Mioara Adina Avram, Prefață de Ioan I. Ică jr., Editura Institutul European, Iași, 1994.
- Soloviov, Vladimir et alii, *Antihristul*, Studiu introductiv de Toader Paleologu, Traducere de Radu Părpăuță, Editura Polirom, Iași, 2000.
- Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.
- Stirner, Max, *The Ego and Its Own*, Translated by Steven Byington, Edited by David Leopold, Cambridge University Press, 1995.
- Tăușan, Grigore, *Filosofia lui Plotin*, Editura Agora, Iași, 1993.
- Trousseau, Raymond, *Istoria gândirii libere. De la origini până la 1789*, Traducere de Mihai Ungurean, Editura Polirom, Iași, 1997.
- Turgheniev, I.S., *Părinți și copii*, Traducere de Ștefana Velisar Teodoreanu și Magda Roșca, în *Opere*, vol. III, Editura Cartea Rusă, București, 1955.
- Vasile cel Mare, Sfântul, „Omilia a IX-a. Că Dumnezeu nu este autorul relelor”, în vol. *Scrieri. Partea Întâia*, PSB 17, Traducere, introducere, note și indici de D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986.
- Vilmer, Jean-Baptiste Jeangène, *La religion de Sade*, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Paris, 2008.
- Zenkovssky, V.V., *A History of Russian Philosophy*, vol. 1-2, Translated by George L. Kline, Columbia University Press, New York, 1953.

#### **b) Referințe fenomenologice**

- Dreyfus, Hubert L. and Wrathall, Mark A. (ed.), *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, Blackwell Publishing, Malden, 2006.
- Gadamer, Hans-Georg, *Heidegger's Ways*, Translated by John W. Stanley, State University of New York Press, Albany, New York, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg, *Adevăr și metodă*, Traducere de Gabriel Cercel, Editura Teora, București, 2001.
- Heidegger, Martin, *Ființă și timp*, Traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2003.
- Heidegger, Martin, *Repere pe drumul gândirii*, Traducere și note introductive de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Editura Politică, București, 1988.
- Henry, Michel, *Eu sunt Adevărul. Pentru o filosofie a creștinismului*, Traducere de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000.
- Henry, Michel, *Întrupare. O filosofie a trupului*, Prezentare și traducere de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2003.
- Husserl, Edmund, *Texte filosofice alese*, Traducere, prefață, note și comentarii de Alexandru Boboc, Editura Academiei Române, București, 1993.
- Lacoste, Jean-Yves, *Fenomenalitatea lui Dumnezeu*, Traducere de Maria-Cornelia Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2011.
- Levinas, Emmanuel, *Totalitate și infinit. Eseu despre exterioritate*, Traducere, glosar și bibliografie de Marius Lazurca, Postfață de Virgil Ciomoș, Editura Polirom, Iași, 1999.
- Levinas, Emmanuel, *God, Death and Time*, Translated by Bettina Bergo, Stanford University Press, California, 2000.
- Marion, Jean-Luc *Despre raționalitatea Revelației și iraționalitatea credincioșilor*, Traducere de Maria-Cornelia Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2014.
- Marion, Jean-Luc, *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, Traducere de Ionuț Biluță, Editura Deisis, Sibiu, 2003.
- Marion, Jean-Luc, *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, Traducere de Maria-Cornelia și Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2003.
- Merleau Ponty, Maurice, *Fenomenologia percepției*, Traducere de Ilieș Câmpeanu și Georgiana Vătăjelu, Editura Aion, Oradea, 1999.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Texte établi par Claude Lefort, Édition Gallimard, Paris, 1964.
- Ricoeur, Paul, *Eseuri de hermeneutică*, Traducere de Vasile Tonoiu, Editura Humanitas, București, 1995.

Schalow, Frank, *Heidegger and The Quest for The Sacred*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001.

Tymieniecka, Anna-Teresa, *Logos and Life*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988.

### **c) Scrieri dostoevskiene de referință**

Dostoievski, *Opere în 11 volume*, vol. I-XI, Editura pentru Literatură Universală / Editura Univers, București, 1966-1974.

Dostoievski, F.M., *Jurnal de scriitor*, Traducere de Adriana Nicoară, Marina Vraciu, Leonte Ivanov și Emil Iordache, Studiu introductiv de Sorina Bălănescu, Editura Polirom, Iași, 2008.

Dostoievski, Feodor, *Scrieri despre literatură și artă*, Antologie, studiu introductiv, note și comentarii de Albert Kovács, Traducere de Nicolae Iliescu și Albert Kovács, Editura Cartea Românească, București, 1989.

Dostoievski, F.M., *Scrieri politice*, Traducere de Ilie Danilov, Editura Polirom, Iași, 1998.

Dostoievski, F.M., *Scrisori I (1837-1859)*, Ediție îngrijită, traducere, note și studiu introductiv de Leonte Ivanov, Editura Polirom, Iași, 2018.

Dostoievski, Th., *Corespondance et Voyage à l'Étranger*, Traduit par J.W. Bienstock, Société du Mercure de France, Paris, 1908.

Dostoevsky, Fyodor, *The Short Novels of Dostoevsky*, Translated by Constance Garnett, Introduction by Thomas Mann, New York, Dial Press, 1951.

Dostoievski, F.M., Dostoievskaia, A.G., *Corespondența*, vol.I, Traducere și note de Alexandru Calais, Ediție îngrijită de Valeriu Cristea, Editura Albatros, București, 1998.

Dostoevsky, *Letters of Fyodor Michailovitch Dostoevsky to his Family and Friends*, Translated by Ethel Colburn Mayne, The Macmillan Company, New York, 2000.

Dostoyevsky, Fyodor, *The Notebooks for Crime & Punishment*, Edited, Translated and With an Introduction by Edward Wasiolek, Dover Publications, Inc., Mineola, New York, 2017.

Dostoyevsky, Fyodor, *The Notebooks for The Idiot*, Edited and With an Introduction by Edward Wasiolek, Translated by Katharine Strelsky, Dover Publications, Inc., Mineola, New York, 2017.

Dostoievskaia, Anna, *Amintiri*, Traducere și note de Leonida Teodorescu, Editura Univers, București, 1975.

### **d) Referințe critice - cărți**

Bahtin, Mihail, *Problemele poeziei lui Dostoievski*, Traducere de S. Recevschi, Editura Univers, București, 1970.

- Berdiaev, Nikolai, *Filosofia lui Dostoievski*, Traducere de Radu Părpăuță, Editura Institutul European, Iași, 1992.
- Bowers, Katherine and Kate Holland (ed.), *Dostoevsky at 200. The Novel in Modernity*, University of Toronto Press, Toronto, 2021.
- Brazier, P.H., *Dostoevsky: A Theological Engagement*, Pickwick Publications, 2016.
- Carroll, John, *Break-out from the Crystal Palace. The Anarho-Psychological Critique: Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*, Volume 1, Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York, 2010.
- Cassedy, Steven, *Dostoevsky's Religion*, Stanford University Press, Stanford, California, 2005.
- Cernășevski, N.G., *Ce-i de făcut?*, Traducere de P. Comarnescu și A. Ivanovski, Editura Pentru Literatură Universală, București, 1963.
- Cherkasova, Evghenia, *Dostoevsky and Kant. Dialogues on Ethics*, With a Fareword by George L. Kline, Editions Radopi B.V., Amsterdam-New York, 2009.
- Crainic, Nichifor, *Dostoievski și creștinismul rus*, Editura Anastasia, București, 1998.
- Cristea, Valeriu, *Dicționarul personajelor lui Dostoievski*, vol.1/2, Editura Cartea Românească, București, 1983/1995.
- Cristea, Valeriu, *Tânărul Dostoievski*, Editura Cartea Românească, București, 1971.
- Dinu, Camelia (coord.), *Recitindu-l pe Dostoievski. 200 de ani de la naștere*, Editura Litera, București, 2021.
- Dodd, W. J., *Kafka and Dostoyevsky. The Shaping of Influence*, Palgrave Macmillan, New York, 1992.
- Evdokimoff, Paul, *Dostoïevsky et le problème du mal*, Ondes, Éditions du livre français, Lyon, 1942.
- Evdokimoff, Paul, *Gogol et Dostoïevski ou la descente aux enfers*, Corlevour Editions, 2011.
- Fercu, Ion, *Prin subteranele dostoievskiene*, Editura Junimea, Iași, 2018.
- Frank, Joseph, *Between Religion and Rationality. Essays in Russian Literature and Culture*, Princeton University Press, New Jersey, 2010.
- Frank, Joseph, *Dostoevsky: A Writer in His Time*, Princeton University Press, New Jersey, 2009.
- Frank, Joseph, *Dostoevsky\_The Seeds of Revolt, 1821-1849*, Princeton University Press, New Jersey, 1976.
- Frank, Joseph, *Lecture on Dostoevsky*. Edited by Marina Brodskaya and Marguerite Frank, Princeton University Press, New Jersey, 2019.
- Georgescu, Valentin-Al, *Problema răului la Dostoievski*, Editura Glasul Bucovinei, Cernăuți, 1936.
- Gide, André, *Dostoevsky*, New Directions Publishing Corporation, New York, 1961.



- Girard, René , *Resurrection from the Underground. Feodor Dostoevsky*, Edited and Translated by James G. Williams, Michigan State University Press, East Lansing, Michigan, 2012.
- Grossman, Leonid, *Titanul. Viața lui Dostoievski*, Traducere de George Iaru, Editura Lider, București, 1998.
- Givens, John, *The Image of Christ in Russian Literature: Dostoevsky, Tolstoy, Bulgakov, Pasternak*, Northern Illinois University Press, 2018.
- Gorski, Philip, *Godseekers. Essays on Literature and Spirituality, East and West*, The Alpha Omega Press, Nottingham, 2019.
- Grillaert, Nel, *What the God-Seekers Found in Nietzsche. The Reception of Nietzsche's Übermensch by the Philosophers of the Russian Religious Renaissance*, Editions Rodopi, Amsterdam-New York, 2008.
- Guardini, Romano, *L'univers religieux de Dostoievski*, Paris, Seuil, 1947.
- Guay, Robert, *Dostoevsky's Crime and Punishment: Philosophical Perspectives*, Oxford University Press, 2019.
- Ianoși, Ion, *Dostoievski-„tragedia subteranei”*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1968.
- Ivanits, Linda, *Dostoevsky and the Russian People*, Cambridge University Press, New York, 2008.
- Ivanov, Leonte (ed.), *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*, Traducere, prefață și note de Leonte Ivanov, Editura Polirom, Iași, 1997.
- Ivanov, Viatcheslav, *Dostoievski. Tragédie, Mythe, Religion*, Traduit par Louis Martinez, Avant-propos de Jaques Catteau, Introduction d'Andrei Chichkine, Édition des Syrtes, Paris, 2000.
- Jackson, R.L., *Dialogues with Dostoevsky. The Overwhelming Questions*, Stanford University Press, 1993.
- Jones, Malcom V., *Dostoyevsky after Bakhtin. Readings in Dostoyevsky's Fantastic Realism*, Cambridge University Press, 1990.
- Kovács, Albert, *Poetica lui Dostoievski*, Editura Univers, București, 1987.
- Leatherbarrow, W. J. (ed.), *The Cambridge Companion to Dostoevskii*, Cambridge University Press, 2004.
- Martinsen, D. A., *Dostoevsky in Context (Literature in Context)*, Cambridge University Press, 2016.
- Mânzat, Ion, *Psihologia creștină a adâncurilor. Dostoievski contra Freud*, Editura Univers Enciclopedic Gold, București, 2009.

- Maurice, Friedman, *Problematic rebel. Melville, Dostoevsky, Kafka, Camus*, Chicago Press, 1970.
- Nechita, Ana, *Motivul cristic în romanul lui Dostoievski*, Editura Arhip Art, Sibiu, 2009.
- Pattison, George & Thompson, Diane Oenning (ed.), *Dostoevsky and The Christian Tradition*, Cambridge University Press, New York, 2001.
- Petrescu, Liviu, *Dostoievski*, Editura Dacia, Cluj, 1971.
- Pilat, Dinu, *Dostoievski în conștiința literară românească*, Editura Cartea Românească, București, 1976.
- Roca, Antonina, *Dostoievski în dialog cu creștinismul occidental*, Editura Universității Al. I. Cuza, Iași, 2011.
- Rolland, Jacques, *Dostoievski: la question de l'autre*, Edition Verdier, Paris, 1983.
- Sekirin, Peter, *The Dostoevsky Archive. Firsthand Accounts of the Novelist from Contemporaries' Memoirs and Rare Periodicals*, Compiled by Peter Sekirin, with an introduction by Igor Volgin, McFarland & Company, Inc. Publishers, Jefferson, North Carolina and London, 2015.
- Scanlan, James P., *Dostoevsky the Thinker*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2002.
- Soloviev, Evgenii, *Dostoevsky. His Life and Literary Activity*, Translated by C. J. Hogarth, George Allen & Unwin LTD, London, 1916.
- Shestov, Lev, *Athens and Jerusalem*, Edited and Translated by Bernard Martin, Ohio University Press, 1966.
- Stellino, Paolo, *Nietzschen and Dostoevsky. On the Verge of Nihilism*, Peter Lang AG, Bern, 2015.
- Șestov, Lev, *Revelațiile morții*, Traducere de Smaranda Cosmin. Prefață de Radu Enescu, Editura Institutul European, Iași, 1993.
- Șestov, Lev, *Începuturi și sfârșituri*, Traducere și note de Emil Iordache, Prefața de Dan Alexe, Editura Institutul European, Iași, 1993.
- Șestov, Lev, *Filosofia tragediei*, Traducere de Teodor Fotiade, Studiu introductiv, tabel cronologic și bibliografie de Ramona Fotiade, Editura Univers, București, 1999.
- Șestov, Lev, *Speculație și apocalipsă. Articole și studii, 1930 – 1938*, Traducere de Teodor Fotiade, Editura Univers, București, 2000.
- Tymieniecka, Anna-Teresa (ed.), *The Enigma of Good and Evil; The Moral Sentiment in Literature*, Springer, Dordrecht, 2005.
- Troyat, Henri, *Dostoievski*, Traducere de Marina Vazaca, Editura Polirom, Iași, 2022.
- Vinokur, Val, *The Trace of Judaism. Dostoevsky, Babel, Mandelstam, Levinas*, Northwestern University Press, 2008.

Wellek, René (ed.), *Dostoevsky: A Collection of Critical Essays*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N. J., 1962.

Williams, Rowan, *Dostoevsky: Language, Faith and Fiction (The Making of the Christian Imagination)*, Baylor University Press, 2008.

### **e) Referințe critice - articole, studii**

Andler, Charles, „Nietzsche et Dostoïevsky”, dans *Mélanges d'histoire littéraire générale et comparée à Fernand Baldensperger*, t. I, Paris, Champion, 1930.

Afloroaei, Ștefan, „Metafizica oaspetului nocturn”, în vol. *Fabula existențială*, Editura Polirom, Iași, 2018, pp. 68-87.

Beary, Alina, „The Curious Case of Ivan Karamazov: A Thomistic Account of Wisdom and Pride”, in *The Heythrop Journal*, 2017.

Bergeron, Patrick, „Dostoïevski, le prophète. Remarques sur «L'Europe russe annoncée par Dostoïevski» (1948) de Paul Morand”, dans *Tangence*, (86), 2008, pp. 119–145.

Blake, E.A., „Journay to Transcendence: Dostoevsky's Theological Polyphony in Barth's Understanding of the Pauline Krisis”, in *Studies in East European Thought*, vol.59, no. ½, pp. 3-20, Jun., 2007.

Bolea, Ștefan, „The Paranoid Feeling of Being: Jungian Reading of Dostoyevsky's Double”, in *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, vol. VIII, no.1 / June 2016, pp. 167-178.

Bulgakov, Serghei, „Ivan Karamazov ca tip filosofic”, în Leonte Ivanov (ed.), *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*, Traducere, prefață și note de Leonte Ivanov, Editura Polirom, Iași, 1997.

Cazan, Dorin, *Problema răului în gândirea lui Toma din Aquino și interpretări ulterioare ale acesteia în filosofia modernă*, Teză de doctorat, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2020.

Chestov, Léon, *L'Oeuvre de Dostoïevski*, Cahiers de Radio-Paris, no.5,15/05/1937.

Cicovacki, Predrag, „Notes from Underground: Dostoevsky's Anatomy of Modernity”, in *The Dostoevsky Journal*, no. 8-9 (2007-2008), pp. 25-43.

Dreyfus, Hubert L., „The Roots of Existentialism”, în vol. Dreyfus, Hubert L. and Wrathall, Mark A.(ed.), *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, Blackwell Publishing, Malden, 2006.

- Edelglass, William, „Asymetry and Normativity: Levinas Reading Dostoyevsky on Desire, Responsibility and Suffering”, in Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *The Enigma of Good and Evil: The Moral Sentiment in Literature*, Springer, Dordrecht, 2005, pp. 709-729.
- Frank, Joseph, „Dostoevsky and Evil”, in *Partisan Review*, vol. 70, no. 2, 2003, pp. 262+.
- Fundoianu, Benjamin, „Martin Heidegger. Pe urmele lui Kierkegaard și Dostoievski”, în vol. *Conștiința nefericită*, Traducere de Andreea Vlădescu, Editura Humanitas, București, 1993.
- Garcea, Nicușor, *Răul la Augustin*, Teza de doctorat, Universitatea din București, 2016.
- Guardini, Romano, „The legend of the Grand Inquisitor”, in *Cross Currents*, vol.3, no.1, 1952, pp. 58-86.
- Hariga, Florina – Rodica, *Cauza răului în filosofia lui Bonaventura din Bagnoregio*, Teză de doctorat, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2015.
- Johnstone, Henry W. Jr., „Toward a Phenomenology of Death”, in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 35, no. 3, 1975, pp. 396-397.
- Kingma, Sytze F., „Dostoevsky and Freud: Autonomy and Addiction in Gambling”, in *Journal of Historical Sociology*, Number 02, 2015.
- Mejrup, Kristian, „Dostoevsky's New Testament”, in *The Bible and Critical Theory*. Volume 8, Number 1, 2012.
- Namli, Elena, „Struggling with reason. Dostoevsky as moral theologian”, in *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*, no. 63, 2009, pp. 197-216.
- Oklot, Michal, „Apocalypse Left and Right: Bloch's and Rozanov's Renunciation of the Future”, in *Poetics Today*, 37:3 (September 2006), pp. 387-413.
- Obolevitch, Teresa, „Fedor Dostoevsky: Between Love of Christ and Love of Science”, in vol. *Faith and Science in Russian Religious Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2019, pp. 59-67.
- Racu, Alexandru, „Strauss's Machiavelli and Dostoyevsky's Grand Inquisitor”, in *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, Iss. 2-3, Vol. 41, Fall 2014, pp. 123 – 161.
- Râmbu, Nicolae, „Studiu introductiv” la G.W. Leibniz, *Eseuri de teodicee*. Traducere de Diana Morărașu și Ingrid Ilinca, Studiu introductiv de Nicolae Râmbu, Editura Polirom, Iași, 1997, pp. 5-22.
- Reimers, Adrian J., „The Significance of Suffering”, in *The National Catholic Bioethics Quarterly*, Volume 3, Issue 1, Spring 2003, pp. 53-58.
- Schmidl, Fritz, „Freud and Dostoevsky”, in *Journal of the American Psychoanalytic Association*. Vol. 13, Iss.3, 07 / 1965.
- Solovieva, Olga, „Rebellion: A Note on Agamben's Reception of Dostoevsky in *The Open*”, in *Canadian Review of Comparative Literature*, Volume 43, Issue 4, Dec. 2016, pp. 520-530.

- Straus, Nina Pelikan, „Dostoevsky's Derrida”, in *Common Knowledge*, vol.8, no. 3, 2002.
- Toumayan, Alain, „I More than the Others: Dostoevsky and Levinas”, in *Yale French Studies*, no. 104/2004.
- Șestov, Lev, „Despre «transformarea convingerilor» la Dostoievski”, în *Speculație și apocalipsă. Articole și studii, 1930 – 1938*. Traducere de Teodor Fotiade, Editura Univers, București, 2000.
- Vasilescu, Oana, „Receptarea lui Dostoievski în spațiul românesc”, în *Revista de filosofie*, nr.3-4, 2011, pp. 417-420.
- Vianu, Tudor, „Imaginația durerii”, în *Secolul 20*, nr. 4 / 1969, pp. 48-49.
- Vucinich, Alexander, „Einstein and Dostoevsky”, in vol. *Einstein and Soviet Ideology*, Stanford University Press, Stanford, 2001, pp. 181-191.
- Weigel, Peter, „Dostoevsky on the Problem of Evil”, in Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *The Enigma of Good and Evil; The Moral Sentiment in Literature*, Springer, Dordrecht, 2005, pp. 675-701.
- Wellek, René, „A History of Dostoevsky Criticism”, in René Wellek (ed.) *Dostoevsky. A Collection of Critical Essays*, Prentice-Hall, Inc., Englewoods Cliffs, N.J., 1962.