

É possível a um homem civilizado ter fé? Do discurso de Chátov

Mariana Lins Costa

Universidade Federal da Bahia (UFBA).

Por conta da nossa frivolidade e distrações, tendemos a ficar preocupados apenas com a nossa existência cotidiana, pensando que isto é tudo o que precisamos. Também há aqueles outros que exercitam-se em várias filosofias para o benefício da sua digestão, para obter o efeito de que o Cristianismo se torne compatível até mesmo com o infinito progresso da civilização e não apenas com o presente. Só que você e eu sabemos perfeitamente bem que tudo isso não tem o menor sentido e que só há duas alternativas: ter fé ou explodir tudo.

Dostoiévski (1968, p. 241)

Entre os intérpretes do romance *Os demônios* (1871) de Fiódor Dostoiévski, é lugar comum a compreensão de que alguns dos mais significativos personagens masculinos da obra tiveram por protótipos protagonistas reais da história russa, ou seja, ativistas políticos, intelectuais e literatos que então dominavam, com maior ou menor intensidade, a atmosfera intelectual daquele tempo e país. Embora o romance, na versão final, tenha transcendido a condição panfletária sob a qual fora inicialmente idealizado para elevar-se a uma representação artística da espiritualidade moderna sob a perspectiva niilista, ele manteve-se como representação dos embates políticos e ideológicos da

Rússia dos 1860. Com destaque para o verídico caso de assassinato político do jovem I. I. Ivánov, orquestrado pelo não tão desconhecido rebelde Serguei Netcháiev. Considerado um crime excêntrico e extremo na sua época – o qual fechava com horror a década que se iniciara sob o bom augúrio da emancipação dos servos pelo czar Alexandre II –, via de regra, o "caso Netcháiev", como ficou conhecido, é tomado nos dias de hoje por um ato embrionário do que convencionou-se chamar de terrorismo político.

Os dois personagens criados a partir dos protótipos reais de Netcháiev e Ivánov são, na versão final de *Os demônios*, nomeados de Piotr Stiepánovitch Vierkhoviénski e Ivan Chátov, respectivamente. Tomando a epígrafe acima como referência, podemos dizer que enquanto Piotr representa a solução negativa para o problema da secularização – o seu plano, ecoando o do próprio Netcháiev, é o de literalmente explodir com tudo, para daí supostamente começar do "zero" –, Chátov será o personagem que no romance buscará, por assim dizer, a superação do niilismo a partir de uma tentativa de retorno à fé no "Deus russo". Esta última perspectiva era algo que na Rússia de então estava associado à corrente denominada genericamente de eslavofilismo, a qual se opunha àquela conhecida como ocidentalismo – da qual Netcháiev com as suas ideias "socialistas" radicais seria uma espécie de desdobramento extremo e, para muitos, degenerado. Não é preciso dizer que no interior de correntes tão genéricas havia não só uma multiplicidade de perspectivas como acirradas oposições que, em todo caso, não nos interessa aprofundar aqui.

Ivánov só serviu como modelo para Chátov a partir de dados muito pontuais da sua biografia, aqueles poucos que eram do conhecimento do grande público, sendo estes: o fato de que pertencera à sociedade secreta de Netcháiev e que, ao tentar romper, fora assassinado por este último e outros membros do grupo, sob a escusa (nunca comprovada) de que iria denunciá-los. Nesse sentido, o fato de que no romance Chátov rompe com a organização revolucionária liderada por Piotr Stiepánovitch pelo motivo de ter modificado radicalmente as suas concepções – tornando-se, de niilista político, um eslavófilo – é algo que diz respeito unicamente à ficção. Não obstante, as ideias eslavófilas de Chátov e a própria mudança abrupta de pensamento remetem a um outro protótipo real, a saber, o pensador eslavófilo Nikolai Daniliévski.

Daniliévski, assim como Dostoiévski, fez parte do que ficara conhecido como círculo de Petrachévski¹ que, em 1849, levou ambos e todos os demais membros do grupo à prisão

¹ O Círculo de Petrachévski consistia em um grupo de jovens que se encontrava na casa de Mikhail Butachévitch-Petrachévski para discutir a grande questão do momento: as revoluções de 1848. Embora, de um modo geral, os encontros do grupo não tivessem um objetivo maior do que a simples conversação acerca

na Fortaleza Pedro Paulo em São Petersburgo e depois à Sibéria. Diferentemente de Dostoiévski, porém – que passou oito meses numa solitária para depois ser condenado à morte (o que no momento da execução foi comutado para a prisão no campo de trabalhos forçados seguido de exílio político na Sibéria) –, Daniliévski, cujo caso foi considerado menos grave, ficou cerca de três meses na fortaleza em São Petersburgo sendo depois mandado diretamente para o exílio, durante o qual pôde trabalhar em cargos relativamente importantes. Na época em que se conheceram, Daniliévski era segundo o próprio autor de *Os demônios* "um fourierista fanático". Contudo, nos mesmos 1869 em que Ivánov fora assassinado e que o escritor Ivan Turguéniev declarara, para o horror do contemporâneo Dostoiévski, ser ele mesmo um niilista semelhante ao jovem herói do seu bombástico *Pais e Filhos* (1861) – que, como muito se tem dito, foi o veículo responsável por popularizar o termo "niilista" –, Daniliévski, que até então vinha se dedicando ao debate no campo das ciências naturais (ficando especialmente conhecido por sua contraposição à teoria da evolução de Darwin), publica um livro, intitulado *Rússia e Europa*, que viria a se transformar no "livro de cabeceira do eslavofilismo na sua fase tardia" (MASARYK, S/D, p. 291). Importante mencionar que, embora nem mesmo na juventude revolucionária o autor de *Crime e castigo* tivesse renegado a fé cristã, durante a sua prisão e exílio na Sibéria (1849-1859) ele passa pelo que irá se referir como "regeneração das minhas convicções", o que o levará a defender de modo cada vez mais intenso e apaixonado a fé cristã ortodoxa e a superioridade espiritual do povo russo não ilustrado, aproximando-se portanto ele mesmo do eslavofilismo.

Como o próprio Dostoiévski atesta este livro, *Rússia e Europa*, publicado serialmente no periódico *Aurora* ao longo de 1869, foi a ele uma grata surpresa. Quando, em dezembro de 1868, morando na Europa Ocidental tomou conhecimento das ideias de

das conjunturas sociais e políticas da Rússia e da Europa, eles foram acusados de constituírem uma sociedade organizada para propaganda revolucionária. A opinião geral era a de que este círculo de jovens, na sua maioria composto pessoas pertencentes à baixa nobreza, não deveria ser levado a sério como uma ameaça ao governo, contudo, o sempre vigilante soberano russo, Nicolau I, não poupava esforços "para erradicar as menores manifestações de pensamento independente que, simpatizando com as revoluções que irrompiam no exterior, poderiam provocar convulsões semelhantes dentro do país". O czar Nicolau I, criador da famosa polícia secreta russa, implementou durante todo o seu reinado (1825-1855) – e em especial nos últimos anos –, uma situação de tamanho terror, que "quaisquer possíveis traços de vida cultural e intelectual independente até então permitida foram simplesmente eliminadas" (FRANK, 1999a, p. 27).

Daniliévski através das cartas de amigos e correspondentes intelectuais (dentre os quais se encontrava o editor de *Aurora*), ele sequer conseguiu acreditar tratar-se da mesma pessoa que conhecera na juventude: "É o mesmo Daniliévski, o que era fourierista, do qual você está falando?" (DOSTOIÉVSKI, 1990, p. 48) — pergunta na primeira menção ao ex-companheiro nas suas cartas. Só pelas ideias do ex-companheiro político sobre as quais era informado em cartas, Dostoiévski atingiu tal nível de expectativa que chegou ao paroxismo de afirmar que esperava pelo início da publicação de *Rússia e Europa* como "um faminto espera por pão" (idem, p. 120). Além disso, ele saúda a mudança de paradigma de Daniliévski como prova da sua grandiosidade e inteligência e cujo oposto seria Turguéniev, quem para o autor de *Os demônios* havia se deixado corromper não apenas pelas ideias da juventude niilista russa, como também pelo eurocentrismo, uma vez que além de niilista costumava declarar-se alemão ao invés de russo:

Eu fiquei muito contente, por sinal, pelas notícias sobre o livro de Daniliévski "Rússia e Europa", sobre o qual [...] [o editor de Aurora] escreveu como se tratando de uma peça capital. Eu confesso para você que eu não ouvia nada sobre Daniliévski desde 49, embora em alguns momentos eu tenha pensado nele. Eu me lembrava do fourierista fanático que ele era. E agora mudar do fourierismo para a Rússia, e novamente tornar-se um russo e voltar a amar o próprio solo e essência! Assim é como uma pessoa inteligente pode ser reconhecida. Turguéniev de escritor russo tornou-se alemão — e assim é como uma pessoa medíocre pode ser reconhecida. (idem, p. 112)

De acordo com Frederick Copleston, o então recente ataque à noção hegeliana de história elaborado pelo intelectual Apolon Grigóriev, que havia sido membro do movimento nacionalista de "retorno ao solo" encabeçado por Dostoiévski, tivera influência capital nas ideias desenvolvidas no livro de Daniliévski (COPLESTON, 1986, p. 190). O movimento "retorno ao solo" — que, dito rapidamente, consistia numa tentativa de estimular o "reenraizamento" por parte dos intelectuais russos, formados sob os parâmetros de uma educação europeia, na sua própria cultura e tradição — durara até meados da década de sessenta, ou seja, até a mesma década em que Daniliévski concluía lançando o livro que pretendia ser uma reelaboração do eslavofilismo sobre novos fundamentos. Não nos cabe aqui desenvolver em que consistiria essa influência ou até que ponto ela seria devedora do próprio movimento de "retorno ao solo", e com

isso do próprio Dostoiévski. O que interessa notar é que Dostoiévski, conforme mostra na sua correspondência, reconhece, para sua imensa satisfação, o seu pensamento no livro de Daniliévski. Vide abaixo o excerto de uma carta redigida durante a publicação serial do *Rússia e Europa*:

A peça de Daniliévski na minha opinião está se tornando cada vez mais importante e central. É realmente o futuro livro de cabeceira dos russos que perdurará durante muito tempo [...] Há tantas coincidências com as minhas próprias conclusões e convicções que em certas páginas eu fiquei até chocado com a similaridade das conclusões; já há muito, muito tempo, dois anos agora, eu venho também preparando um livro, praticamente com o mesmo título, e exatamente com o mesmo tipo de ideias e conclusões. Imagine você o quão maravilhosa foi a minha surpresa quando eu agora venho a me deparar com quase exatamente a mesma coisa que eu queria escrever no futuro já escrita, e de um modo tão ordenado e harmonioso, com uma força lógica tão incomum e com um trato tão acadêmico que eu, naturalmente, apesar de todos os meus esforços jamais estaria apto a atingir. (DOSTOIÉVSKI, 1990, p. 150-151)

Daniliévski desenvolveu a crítica de Grigóriev à visão hegeliana da história, mais precisamente à concepção de que diferentes nações desempenham papéis diferentes nos estágios do desenvolvimento do espírito. Para isso, ele elaborou uma teoria em que a humanidade já estaria dividida em dez tipos histórico-culturais (egípcio, chinês, assírio-babilônico, hindu, iraniano, hebreu, grego, romano, árabe e germânico-romano ou europeu) que teriam, por sua vez, se desenvolvido de acordo com os seus próprios princípios imanentes e não em consonância "a supostas leis de uma história universal", como pretendia Hegel. A sua formação nas ciências naturais se faz ver nesta sua concepção, quando, dentre outras afirmações, defende que cada um desses tipos entraria, inexoravelmente, numa "fase de decadência semelhante à senilidade e à proximidade da morte num organismo biológico" (DANILIÉVSKI apud COPLESTON, 1986, p. 188). Para Daniliévski, este era o processo que o tipo europeu estava passando naquele momento. À Rússia cabia então a tarefa de criar o décimo primeiro tipo, o tipo eslavo, que deveria separar-se do europeu e cuja característica central seria a capacidade de assimilar uma grande variedade de elementos de outras culturas. Após conquistar Constantinopla e lutar com a Europa, este novo tipo eslavo estaria apto a se tornar o primeiro a elaborar

a união orgânica entre os quatro elementos principais da civilização (religião, cultura no sentido estrito, desenvolvimento político e organização sócio-política), e iria mostrar a sua singularidade ao encontrar nada menos do que a solução correta para o problema sócio-econômico mundial.

Embora Dostoiévski tenha se mostrado bastante animado com os primeiros capítulos, o seu desapontamento cresce à medida que a publicação chega perto da sua conclusão. E isso por múltiplas razões. Em primeiro lugar, apesar de Dostoiévski defender que Europa havia entrado em um processo de declínio moral, ele não concebeu a história sob uma perspectiva biologizante, o que, diga-se de passagem, era muito comum na época. Além disso, em um artigo do seu periódico *Diário de um escritor* bastante posterior à publicação do livro *Rússia e Europa*, ele chega ao ponto de ridicularizar a simplicidade com a qual Daniliévski compreendia a relação entre a tomada de Constantinopla e a unificação dos povos eslavos de modo que daí fosse possível resultar um tipo que seria capaz de salvar o mundo.² Também vale destacar que apesar de Dostoiévski defender que a Rússia detinha uma missão universal perante a humanidade – sendo por exemplo a única nação capaz de reverter o declínio moral na Europa –, ele também demonstrava ter consciência, ao menos em alguns artigos, de que esta era uma "concepção utópica da história" isto é, uma compreensão que dizia respeito à "forma ideal" (DOSTOIÉVSKI, 1994) do destino russo e não a um resultado inexorável de alguma espécie de determinismo biológico. Não obstante, este será o ponto central da sua objeção às ideias de Daniliévski, o que mais propriamente se fará ver no resultado final de *Os demônios*.

Como pudera antever mesmo antes da publicação completa da obra, para Dostoiévski, Daniliévski não pôde reconhecer o ingrediente essencial da superioridade da cultura russa: a ortodoxia nativa. Na mesma carta em que se diz assombrado pela semelhança entre as suas ideias e as de Daniliévski, o autor de *O idiota* já suspeita que o argumento final do *Rússia e Europa* se revelaria para ele como demasiado insuficiente:

Estou tão ansioso pela continuação do livro que corro todo dia aos correios e tento calcular todas as probabilidades para um recebimento mais rápido do Aurora [...] Eu estou ainda mais

² Ver: Dostoiévski. Rumors of Peace. "Constantinople must be ours" – is it possible? Various opinions. In: Dostoiévski *A writer's diary. Volume Two 1877-1881*. Trad. Kenneth Lantz. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1997, p. 1206-1212.

ansioso para ler o livro, porque, de algum modo, estou duvidando, e mesmo temendo sobre a conclusão final; eu ainda não estou muito certo que Daniliévski vá indicar em toda a extensão a essência última da missão russa, que consiste na revelação ao mundo do Cristo russo, que é desconhecido ao mundo e cujo princípio está contido na nossa ortodoxia nativa. Na minha opinião, esta é toda a essência do nosso futuro processo civilizatório e da ressurreição de pelo menos toda Europa; é toda a essência do nosso poderoso ser futuro. (DOSTOIÉVSKI, 1990, p. 151)

Como diz Leatherbarrow, para Dostoiévski, "não era suficiente reconhecer meramente a distinção, ou mesmo a superioridade das formas histórico-culturais russas" (1999, p. 22). Pois se essas formas, a despeito de todo o atraso russo ante o mundo moderno, eram realmente superiores, isso se devia unicamente ao fato de que a imagem de Cristo, através da ortodoxia, havia sido preservada no espírito do povo russo. Para Dostoiévski, o ateísmo seria uma consequência da distorção da imagem de Cristo promovida e institucionalizada pelo Catolicismo e a razão de o Ocidente estar em declínio residia justamente no fato de este ter perdido Cristo — daí que, para ele, a missão universal da Rússia fosse a de apresentar ao mundo o Cristo russo desconhecido do mundo. Diante de tal "quadro histórico", é possível pressentir por quais vias Dostoiévski passou para chegar à defesa, nos seus últimos anos, de que o homem russo comum representaria muito mais do que um mero tipo futuro — fadado, como queria Daniliévski, ao nascimento e à morte —, um tipo universal ou ainda "pan-humano". Por ter preservado a imagem de Cristo no seu interior, o homem russo seria dotado não apenas da capacidade *sui generis* de absorver incontáveis elementos de outras culturas — e aqui ele parecia concordar com Daniliévski —, mas da capacidade de incorporar tais elementos com amor, "sabendo como eliminar contradições e desculpar e reconciliar as diferenças". Na visão idealista de Dostoiévski acerca do homem russo, este seria dotado não da individualidade e da personalidade autônoma tão características aos europeus, mas antes seria dotado naturalmente do instinto da fraternidade, comunhão e concordância. Por conta desse caráter cristão espontâneo ao homem russo é que caberia a ele e não ao europeu, apesar de todo o seu discurso a favor da fraternidade, ser aquele capaz de conciliar os impulsos sociais e individuais e caso isso não fosse possível com relação a toda humanidade, certamente o seria com relação à Europa. Como escreve este nosso escritor que, paradoxalmente, após a redação de *Os demônios* foi se voltando para um nacionalismo e mesmo xenofobismo cada vez mais exacerbado:

Para um russo real, a Europa e grande parte da tribo ariana é-lhe tão cara como a própria Rússia, como se fosse um lote da nossa própria terra nativa, porque nosso lote é a universalidade, atingida não pela espada, mas pelas nossas aspirações fraternais para com a união dos povos. (DOSTOIÉVSKI, 1997b, p. 1294)

O personagem Chátov irá encarnar no discurso em que comunica as suas ideias eslavófilas a principal deficiência que Dostoiévski identificara no argumento de Daniliévski, sendo esta: a ausência de uma ênfase na importância da ortodoxia e na imagem do Cristo por esta salvaguardada quando da defesa da primazia do homem ou tipo russo. Como diz Joseph Frank, "Chátov representa o ponto de vista de Dostoiévski segundo o qual até mesmo os eslavófilos, malgrado sua declarada adesão à fé ortodoxa russa, continuavam ocidentalizados demais para aceitar o Cristo russo com uma total aquiescência interior" (2003, p. 612). É verdade que Chátov se mostra consciente desta deficiência "ocidental", por assim dizer, dos eslavófilos, ao afirmar, pouco antes de proferir seu discurso, que os "eslavófilos de hoje" provavelmente rejeitariam a assertiva de que não "sendo um ortodoxo não pode ser russo" (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 249). Não obstante a consciência, esta deficiência é ironicamente confirmada no discurso do personagem. Ecoando Daniliévski, ao menos tal qual a interpretação de Dostoiévski, Chátov não identificará que a importância do povo russo está relacionada à ortodoxia nativa, ao fato de esta ter preservado uma imagem não distorcida do Cristo. Ao invés disso, imbuído de um discurso de caráter filosófico, o personagem definirá Deus como "a personalidade sintética de um povo" e a finalidade de um povo como a "procura de Deus, do seu deus, forçosamente o próprio", isto é, da sua "personalidade sintética". Para Chátov, "o povo é o corpo de Deus" (idem, p. 251) e Deus a personalidade do povo. Diante de tais premissas, o seu discurso acerca da primazia dos eslavos girará em torno da tentativa de assegurar a superioridade da personalidade sintética do homem russo, isto é, do seu "Deus" ante os demais deuses ou "personalidades sintéticas". Ora, nada mais particular e contingente para um escritor que defendia o caráter "pan-humano" do homem russo, e isso justamente porque ele teria maiores condições de ser no sentido supremo da palavra um homem cristão.

Frank reconhece no discurso de Chátov-Daniliévski a influência das ideias de Feuerbach, uma vez que para o filósofo alemão Deus deve ser compreendido justamente como a "personalidade sintética" do gênero humano. Ora, o escritor de *Rússia e Europa* havia sido na juventude não apenas um entusiasta e estudioso da obra de Fourier, conforme mencionara Dostoiévski, mas também da de Feuerbach. Daí é que Frank se refira ao

eslavofilismo proclamado por Chátov — que, de acordo ele, fora transcrito “diretamente das páginas do livro de Daniliévski” — como uma “versão eslavófila do feuerbachianismo” (2003, p. 612). No romance, a pista de que a compreensão de Chátov se coloca numa perspectiva inteiramente outra que a da fé pura e simples, aproximando-se de uma construção teórica — e portanto incapaz de assegurar a verdade de Deus, pois como o próprio Chátov defende “a razão e a ciência, hoje e desde o início dos séculos sempre desempenharam uma função auxiliar; e assim será até a consumação dos séculos” —, está dada através de uma objeção feita por aquele a quem o discurso é direcionado, o herói do romance, Nikolai Stavróguin. Em realidade, este mesmo discurso que Chátov proclama aos berros e em desespero é supostamente uma repetição das palavras com as quais o próprio Stavróguin, dois anos antes, o doutrinara, levando-o à difícil tarefa, conforme expressão sua, de “trocar de deuses” — ou seja, de mudar das convicções niilistas para as convicções eslavófilas. Apesar desta influência capital de “um mestre que conhecia palavras de alcance imenso” sobre “um discípulo que ressuscitaria dos mortos” (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 248), o eslavofilismo é em *Os demônios* representado unicamente Chátov, uma vez que seu mestre Stavróguin — cujo nome, no original, deriva da palavra grega empregada para “cruz” (IVANOV, 1959, p.63) —, ao invés de Cristo, estaria mais para um Judas, posto que trai todos aqueles que o veneram por razões múltiplas e divergentes entre si.

Na sua objeção, Stavróguin irá identificar que Chátov “rebaixou Deus a um simples atributo do povo” (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 251). Ora, ainda que Stavróguin logo em seguida pareça mudar de opinião no que diz respeito à sua crítica, esta parece se coadunar com aquela perspectiva central exposta por Dostoiévski em cartas e artigos e já repetidamente referenciada aqui. Pois, naturalmente, a compreensão de caráter antropológico e secular de que o Deus russo, assim como os demais deuses, seria a expressão da personalidade sintética do seu povo ou ainda a compreensão, conforme acrescenta o personagem, de que o apego de um povo para com o seu deus seria um desdobramento da “força da afirmação constante e incansável do seu ser” que lhe “impete e domina” (idem, p. 250), afastam-se absolutamente da perspectiva de que a importância do povo russo reside no fato de que através da ortodoxia nativa foi possível salvaguardar a imagem de Cristo. Note-se que, em Dostoiévski, dizer isto é dizer que o povo russo havia salvaguardado melhor o ideal, a idealidade de Cristo, posto que é através do conceito de ideal, tomado das teias do idealismo alemão, que Dostoiévski compreenderá Cristo e postulará a sua necessidade.

Embora não seja objetivo deste artigo desenvolver as concepções que configuram aquilo que poderíamos chamar de “cristianismo estético” de Dostoiévski, é inevitável mencionar que não é na veracidade, na santidade do ensinamento moral de Cristo, como seria de

se esperar, onde se encontra, para este escritor russo, o ponto central da importância de Cristo e da fé cristã. Partindo do conceito de que a beleza é a harmonia, a adequação entre forma individual e conteúdo universal, ou seja, de que "o belo é um ideal" — como afirma diretamente em cartas —, o autor de *Os demônios* compreende que Cristo, sendo a própria verdade ou divindade encarnada sob a forma humana, é ele mesmo expressão máxima da idealidade, e portanto, da beleza: "Há apenas uma pessoa positivamente bela no mundo, Cristo, e o fenômeno dessa pessoa imensuravelmente e infinitamente bela é um milagre em si mesmo. (Todo o evangelho de João fala sobre isso: para ele todo o milagre está na encarnação, na manifestação da beleza)" (DOSTOIÉVSKI, 1990, p. 128). Ora, uma vez que para Dostoiévski, conforme conhecida expressão sua, é unicamente a beleza, a força capaz salvar o mundo — posto que "sem o ideal de beleza o homem ficaria angustiado, morreria, ficaria louco, bateria nele mesmo ou se lançaria em fantasias pagãs" (DOSTOIÉVSKI, 1997a, p. 124) —, podemos vislumbrar o profundo significado que reside na declaração de que a ortodoxia nativa teria a sua missão histórica relacionada ao fato de ter salvaguardado a imagem, o ideal de Cristo, a sua beleza desconhecida do mundo por obra do Catolicismo Romano. Não obstante a defesa desta (quase fantástica) beleza miraculosa do Salvador, o escritor reconhecia que a crença nela, ou em outras palavras, que a crença em que a "Palavra" tenha verdadeiramente sido feita "carne" seria um ato possível e justificável unicamente através da fé, do reconhecimento imediato, sensível da beleza e, portanto, um ato que dispensaria, por incompatibilidade, fundamentos racionais. A beleza de Cristo, resultado da adequação da "Palavra" na "carne", é ela e somente ela a prova da sua divindade. "O deísmo nos deu Cristo, isto é, a representação de um homem tão sublime que é impossível entendê-lo sem veneração e é impossível não acreditar que ele é o ideal da humanidade" (DOSTOIÉVSKI apud JACKSON, 1966, p. 54), escreve. Nesta correlação com a ortodoxia é que devemos entender também a significativa anotação contida nos rascunhos de *O idiota*: "não a moral de Cristo, não o seu ensinamento irá salvar o mundo, mas precisamente a fé que a Palavra tornou-se carne" (idem, p. 56). Ou ainda, o seguinte trecho contido nos rascunhos para *Os demônios*: "O ponto central é que a palavra tenha verdadeiramente 'sido feita carne'. Nisto consiste toda a fé e toda a consolação da humanidade" (DOSTOIÉVSKI, 1968, p. 147).

Face às premissas oferecidas por Chátov referentes ao significado de Deus e à sua relação com os povos, a conclusão lógica do seu discurso parece ser antes o ateísmo do que um louvor ao Deus do povo russo. Em realidade, a suposta crença no Deus russo exaltada pelo personagem revela antes um nacionalismo disfarçado e um tanto "troncho", uma vez que o caminho argumentativo que ele escolheu (ou reproduziu) não deixa margem para que uma justificativa da verdade do Deus russo pareça minimamente pertinente. Não por acaso, quando o personagem chega ao ponto culminante do discurso, aquele

em que deve justificar por que o Deus do povo russo seria superior, posto que o único verdadeiro, ele volta ao argumento do qual partiu, gagueja sem conseguir fechar uma conclusão e termina numa explosão de cólera contra Stavróguin por acreditar que este o estava julgando um "imbecil tamanho" "que já não consegue distinguir nesse instante se as suas palavras são um farelório velho e caduco, moído em todos os moinhos dos eslavófilos moscovitas, ou uma palavra completamente nova, a última palavra, a única palavra de renovação e de ressurreição" (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 252). Não é preciso dizer que nesta explosão do personagem, ele, incapaz de concluir o argumento, projeta em Stavróguin o que naquele momento amargamente pensava sobre si mesmo. Embora Chátov afirme, em consonância com o pensamento do seu criador Dostoiévski, que o único povo "teóforo" é o povo russo, ou seja, que o único povo que carrega o deus verdadeiro consigo é o russo, a sua definição de Deus e de povo impedem que ele justifique racionalmente, como pretende, a verdade do seu Deus, ao menos se não atribuímos à verdade aquele significado dado por Nietzsche alguns anos depois: o da verdade como vontade de poder.

Parece-nos curioso que a influência das concepções de Chátov sobre a relação entre deus e o povo se façam ver em *O anticristo* de Nietzsche. Ora, ainda que Daniliévski e Nietzsche cheguem a conclusões completamente díspares e ocupem posições na história do pensamento insuperavelmente distantes, eles trabalhavam com alguns registros bastante semelhantes, pois ambos não só se opunham, por exemplo, à teoria da evolução de Darwin, como tinham como noção central do seu pensamento a ideia de que as civilizações e os tipos passavam por um processo de degenerescência semelhante ao de um organismo vivo. Vale dizer que ao tempo da redação de *O anticristo*, Nietzsche não só já havia lido *Os demônios*, como anotara quase integralmente o aqui referido discurso de Chátov, dando-lhe o pertinente título de "Deus como atributo da nacionalidade" (NIETZSCHE, 2008, p. 464-465)³.

Antes de indicarmos as passagens de *O anticristo* que julgamos encontrar essa influência, remetamo-nos a um determinado aforismo de *Além do bem e do mal*, ainda que no tempo da redação desta obra (1886), Nietzsche não conhecesse Dostoiévski. Pois, em *Os demônios*, o personagem Chátov parece esboçar uma compreensão que se põe de acordo com aquilo que Nietzsche no aforismo 186 chamou de "tipologia da moral". De acordo com Nietzsche, todas as vezes que os filósofos se "ocuparam da moral como ciência", eles "exigiram de si" tão somente "a fundamentação da moral" – como se a moral mesma estivesse já tranquilamente dada e estabelecida. Para ele, "faltou a suspeita de

³ Novembro de 1887 – março de 1888, II [346].

que ali [na moral] havia algo problemático". Com isso, continua, os filósofos com suas fundamentações não só ofereceram apenas "uma forma erudita da ingênua fé na moral dominante", como revelaram "que eram mal informados e pouco curiosos a respeito de povos, tempos e eras". Para Nietzsche, os verdadeiros problemas da moral "emergem somente na comparação de muitas morais" (1992, p. 74-75).

Embora o objetivo de Chátov não residisse especificamente na comparação entre muitas morais, ele, para infortúnio seu, reconhece a existência de diferentes tipos histórico-culturais referentes a diferentes povos, tempos e eras, e, conseqüentemente, a existência de diferentes deuses-morais-personalidades sintéticas; mais do que reconhecer, ele coloca ainda esses tipos com as suas respectivas personalidades sintéticas, lado a lado, no seu discurso, assim inevitavelmente comparando-os. Ora, diante disso, não é de se admirar que tal como previra Nietzsche, desta comparação emergisse antes a suspeita de que na moral havia algo problemático, do que, como almejava o personagem, a fundamentação, à moda dos filósofos mal informados e pouco curiosos, para a "ingênua fé" na moral ortodoxa russa, que, diga-se de passagem, nem entre os intelectuais russos era a dominante. O excerto abaixo, retirado justamente do discurso de Chátov, pode confirmar esta nossa compreensão, embora contenha muito mais ideias do que seremos capazes de trabalhar neste artigo:

O objetivo de todo movimento do povo, de qualquer povo e em qualquer período da sua existência, é unicamente a procura de Deus, do seu deus, forçosamente o próprio e a fé nele como o único verdadeiro. Deus é a personalidade sintética de todo um povo tomado do início ao fim. Ainda não aconteceu que todos ou muitos povos tivessem um deus em comum, mas cada um sempre teve um deus particular. [...] Não se pode ir contra um fato. Os judeus viveram apenas para esperar o Deus verdadeiro, e legaram ao mundo um Deus verdadeiro. Os gregos divinizaram a natureza e legaram ao mundo a sua religião, ou seja, a filosofia e arte. Roma divinizou o povo na figura do Estado e legou aos povos o Estado. A França, em toda a sua longa história, foi apenas a materialização e o desenvolvimento da ideia do deus romano. [...] Se um grande povo não crê que só nele está a verdade (precisamente só e exclusivamente nele), se não crê que só ele é capaz e está chamado a ressuscitar e salvar a todos com a sua verdade, então deixa imediatamente de ser um grande povo e logo se transforma em

material etnográfico, mas não um grande povo. (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 251-252)

Se intercambiarmos a palavra "Deus" utilizada por Chátov pela expressão "moral" utilizada por Nietzsche a proximidade fica, a nosso ver, suficientemente estabelecida. Tal intercâmbio não seria sequer estranho ao discurso do personagem dostoiévskiano, uma vez que ele também afirma que "ainda não existiu nunca, um povo sem religião, ou seja, sem o conceito de bem e de mal" (idem, p. 251). Além disso, observemos que o último período da citação acima, precisamente o trecho "se um grande povo não crê que só nele está a verdade (precisamente só e exclusivamente nele) [...] então deixa imediatamente de ser um grande povo", ecoa, em alguma medida, justamente a concepção nietzschiana de verdade como vontade de poder, ou seja, a concepção de que a verdade ao invés de ser algo referente a um além do mundo, estaria relacionada a uma vontade de domínio, imposição de formas próprias, sujeição do que é estranho, de autoafirmação. Se um povo só é grande no caso de ser capaz de afirmar a sua verdade sobre as verdades dos demais, então a afirmação da própria verdade, da própria perspectiva é marca da grandeza, posto que está relacionada à força, ao poder. Aqui vale lembrar não apenas da crítica de Nietzsche feita à debilidade dos cétricos no aforismo 208 de *Além do bem e do mal* – crítica que se confunde com uma crítica à debilidade da vontade dos mestiços e, portanto, à dissolução dos povos em um sentido mais arcaico da palavra –, como também de uma significativa anotação rascunhada em seus cadernos: "O critério de verdade reside na intensificação do sentimento de poder" (NIETZSCHE, 1968, p. 290). Vale ainda mencionar um excerto anteriormente citado do discurso de Chátov que confirma a relação das suas ideias com a noção de vontade de poder de Nietzsche, sendo este aquele em que o personagem afirma que deus seria um desdobramento da "força da afirmação constante e incansável do ser" de um povo, uma força que lhe "impele e domina".

No que se refere às semelhanças entre *O anticristo* e o discurso de Chátov-Daniliévski, colocaremos, lado a lado, os trechos que julgamos semelhantes – esperando que a ligação estabelecida através do conceito de vontade de poder se faça evidente por si só, bem como a influência do discurso de Chátov sobre as ideias de Nietzsche. Assim, julgamos que no aforismo 11 de *O anticristo* as declarações "uma virtude tem de ser nossa invenção, nossa defesa e necessidade" e "um povo perece, quando confunde seu dever com o conceito de dever geral" estão em consonância com as seguintes afirmações de Chátov: "quanto mais forte é um povo, mais particular é o seu deus" e "quando os deuses começam a ser comuns, é sinal de destruição dos povos" (ou ainda "quando os deuses se tornam comuns, morrem os deuses e a fé neles junto com os próprios povos"). Também a afirmação do

aforismo 16 de que um "povo que ainda crê em si tem ainda também o seu próprio Deus", parece se assemelhar com a seguinte afirmação de Chátov: "Todo povo tem sido povo até hoje enquanto teve o seu Deus particular e excluiu todos os outros deuses do mundo sem qualquer conciliação". Além dessa comparemos ainda a compreensão nietzschiana de que "um povo está perecendo" "quando sente que se esvanece definitivamente sua fé no futuro, sua esperança de liberdade; quando a sujeição lhe aparece na consciência como a primeira vantagem" com a declaração de Chátov que que um "verdadeiro grande povo nunca pode se conformar com o papel secundário na sociedade humana e nem sequer com o papel primacial, mas forçosa e exclusivamente com o primeiro papel. Quando perde essa fé, já não é povo". Por fim, embora não tenhamos encontrado nenhum paralelo específico em Nietzsche, cabe citar mais uma ideia de Chátov que julgamos que não seria estranha ao filósofo alemão: "Quando entre muitos povos começam a se tornar comuns os conceitos de bem e de mal, os povos se extinguem e a própria diferença entre o bem e o mal começa a obliterar-se ou desaparecer". Ora, certamente não é de todo errado supor que a longa história do niilismo vislumbrada por Nietzsche engloba tanto o cristianismo com o seu objetivo de tornar universais, comuns os seus conceitos de bem e de mal, quanto o longo processo da obliteração da diferença entre o bem e o mal, de modo a que fosse possível, sendo esta a sua esperança, situar-se finalmente além do bem e do mal.⁴

Aceita esta conexão, temos exposta a compreensão de que a exigência de expressar-se claramente como vontade de poder, exigência imposta por Nietzsche tão somente aos seus hiperbóreos, não é necessariamente estranha a um homem religioso que defenda as tradições do seu país. Com Chátov temos um personagem que traz consigo a torturante compreensão de que a vontade de poder pode se expressar através de um homem que busca se afirmar sobre os demais a partir da pretensa superioridade da sua nacionalidade, tradição e cultura – o que na Rússia incluía inevitavelmente a religião – e não individualmente, como se fosse desenraizado de qualquer comunidade existente. Sendo um russo, a defesa do Deus russo se revela através de Chátov, e isso de acordo com as suas próprias concepções, como o resultado da "força" que o "impela e domina" a afirmar incansavelmente o seu caráter nacional, isto é, a sua personalidade sintética comungada com o seu povo que, uma vez que ainda se pretenda um grande povo não pode se contentar com um papel secundário ante a Europa. Após a comparação das muitas morais, dizer que "a verdade é uma só" não contribui em nada para com aquilo que Chátov

⁴ Todas as citações deste parágrafo são referentes às páginas 17 e 21 de *O anticristo* (NIETZSCHE, 2007) e às páginas 251 e 252 de *Os demônios* (DOSTOIEVSKI, 2004).

desesperadamente precisa concluir de forma necessária. Com os seus argumentos tão próximos daqueles que viriam a ser formulados por Nietzsche, a defesa do deus russo universal ou de qualquer outro deus se torna impossível, pois a própria crença em deus é resumida, como dissera Stavróguin, a um atributo do povo, ainda que o mais relevante. Não por acaso é que quando um outro significativo personagem compara o seu modo de acreditar em Deus com o da sua criada e ainda com o de um grão-senhor, ele afirma que Chátov não pode entrar na comparação, pois "Chátov não conta, Chátov acredita *por força*, como um eslavófilo moscovita" (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 47, grifo nosso). Ao que parece, a questão de Deus em Chátov é, por assim dizer, uma questão de vontade de poder, isto é, de afirmar a si mesmo e a sua atrasada e desprezada Rússia ante a moderna e implacável Europa.

Embora Dostoiévski siga outros caminhos para chegar à conclusão acerca da supremacia do povo e Deus russos, parece que isso não o protege de ser refutado pelos argumentos expostos pelo seu próprio personagem. Se, como escreveu László F. Földéyi, Dostoiévski de fato chorou ao ler na Sibéria as *Lições sobre a filosofia da história de Hegel*⁵ – por constatar que aquele que lhe teria inspirado a lutar, fora o mesmo que excluía o lugar onde ele estava exilado por conta da luta, do processo histórico mundial e com isso da verdade⁶ –, não nos parece muito extravagante supor que todo esse destino histórico ideal atribuído pelo escritor à Rússia seja uma forma de garantir uma importância e primazia ao seu país que dificilmente seriam concedidas ou sequer reconhecidas de modo sincero por um europeu. Como diz ainda Földéyi: "Daquele lugar [a Sibéria], apenas um milagre – daqueles que Hegel e a Europa moderna acreditavam ser completamente impossíveis – poderia redimi-lo" (2004, p. 94). O Cristo russo representava este milagre – que pela sua idealidade seria capaz de ressuscitar até mesmo a Europa. Suposições à parte, não estamos aqui afirmando despautérios como o de que Dostoiévski agisse de má-fé ao proclamar como verdade justamente uma perspectiva que garantia junto com a ascensão do verdadeiro Cristo, e portanto da verdadeira beleza, a primazia da Rússia

⁵ No seu artigo, o premiado ensaísta húngaro László F. Földéyi baseado em alguns dados – dentre estes o de que chegara a Dostoiévski em 1854, quando em exílio na Sibéria, um livro de Hegel –, levanta a hipótese de que se tratasse do *Lições sobre a filosofia da história* e que a leitura teria levado o escritor russo às lágrimas.

⁶ Eis o trecho de Hegel a que Földéyi se refere: "Nós devemos, antes de tudo, eliminar a Sibéria, o declive norte da Ásia. Pois ela está fora do âmbito da nossa investigação. Seu caráter como um todo a exclui do cenário da cultura histórica e a impede de atingir uma forma distinta no processo histórico mundial" (HEGEL apud FÖLDÉYI, 2004, p. 94).

sobre a Europa. Mais profundo do que a sua criatura, certamente a imagem ideal do Cristo – que fora melhor salvaguardada pela ortodoxia nativa russa –, era-lhe muito superior à questão de tomar para a Rússia “forçosa e exclusivamente o primeiro papel” que naquele momento pertencia a Europa. Não obstante, é inegável que ele defendia a necessidade de uma perspectiva que fosse condizente a um russo não submetido ao pensamento europeu – e por julgar esta perspectiva russa superior à europeia e capaz ainda de regenerar a europeia não é-lhe possível escapar incólume ao tipo de nacionalismo criticado através da sua pena em *Os demônios*. Vale também mencionar que se o nacionalismo de Daniliévski revela a influência de Feuerbach, era lugar comum na Rússia de então a irônica crítica de que o nacionalismo dos eslavófilos carregava consigo uma excessiva influência do romantismo alemão. E também esta crítica encontramos exposta com bom humor em *Os demônios*. Vide abaixo uma das falas referente a um outro personagem:

Meus amigos [...], a nossa nacionalidade, se é que ela realmente “nasceu”, como eles agora asseguram nos jornais, ainda está na escola, em alguma Peterschule alemã, atrás de livro alemão e afirmando sua eterna lição alemã, enquanto o mestre alemão a põe de joelhos quando precisa. Ao mestre alemão o meu elogio; entretanto o mais provável de tudo é que nada tenha acontecido e nada dessa ordem tenha nascido mas continua como antes, ou seja, sob a proteção de Deus. [...] Demais, todos esses pan-eslavismos e nacionalidades – tudo isso é velho demais para ser novidade. A nacionalidade, se quiserem, nunca apareceu entre nós senão em forma de trama senhoril de clube e ainda por cima moscovita. (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 46)

Tenha chorado ou não na Sibéria, a nós parece claro que o paradoxalista Dostoiévski – que no exílio confessou em carta que seria um filho da descrença e da dúvida até o túmulo (DOSTOIÉVSKI apud FRANK, 1999b, p. 227) – estava completamente consciente da fragilidade com a qual, através de Chátov, comprometia os seus próprios posicionamentos. Tal comprometimento é observado por diversos intérpretes que chegam – como é comum em se tratando de Dostoiévski – às conclusões mais opostas. Para Girard, por exemplo, “Chátov é Dostoiévski meditando sobre a sua própria evolução ideológica [lembramos que Dostoiévski como o seu personagem também era um ex-revolucionário], sobre a sua própria inabilidade de libertar-se de modos negativos de pensamento”, o que indicaria em última instância que o “personagem de Chátov destrói a hipótese de um Dostoiévski

puramente reacionário" (GIRARD, 1965, p. 190) –como sugerem muitos artigos do periódico *Diário de um escritor*. Para Frank, por outro lado, o discurso de Chátov não significa em absoluto

como frequentemente se tem concluído com demasiada pressa, que Dostoiévski esteja repudiando [...] suas convicções mais consagradas, ou pelo menos pondo-as em dúvida. Significa, antes, que ele deseja enfatizar a necessidade de que essas convicções estejam fundamentadas numa fé religiosa sincera". (FRANK, 2003, p. 629)

É inevitável concordar com Frank quando ele afirma que para Dostoiévski o ponto central da relação entre um russo e a ortodoxia dizia respeito não à mera afirmação da nacionalidade, mas sim à fé, isto é, à capacidade de acreditar espontaneamente e de maneira absoluta que a "palavra tenha verdadeiramente 'sido feita carne". O que Frank não enfrenta diretamente, e tampouco nós pretendemos aqui resolver, é como conciliar que o mesmo Dostoiévski que concentrava os seus esforços em separar a fé do nacionalismo era ele próprio um nacionalista fanático.

Sobre esta confusão entre nacionalismo e fé característica aos eslavófilos, o autor de *Os demônios* sentencia nos rascunhos para este romance que "nós [os russos] estamos tomando a nossa religião da política" (1968, p 235). Ou ainda que "o eslavófilo pensa que pode conduzir as coisas graças aos atributos naturais do povo russo [referência a Daniliévski], mas sem a ortodoxia não se poderá conduzir nada, nem os atributos servirão de alguma coisa se o mundo tiver perdido a fé". Diante dessas constatações, a palavra final sobre os eslavófilos pode ser bastante dura, como encontramos-la resumida numa das falas do personagem Chátov não incluída na versão final: "[os eslavófilos] nunca poderão acreditar sem rodeios" (DOSTOIÉVSKI apud FRANK, 2003, p. 629). Ou seja: sendo os próprios eslavófilos um fenômeno da cultura europeia na Rússia, a eles estava vedada uma fé sincera, passível de existir sem teorias, na ortodoxia nativa.

Numa perspectiva mais ampla, a questão da fé no Cristo ortodoxo abrigava, para Dostoiévski, a questão da fé no modelo ideal para toda humanidade, a questão da fé na beleza que iria salvar o mundo. Como também está posto em uma das falas dos rascunhos, fala que ecoa concepções diretamente defendidas pelo próprio escritor: "Nós russos vamos trazer ao mundo a regeneração do seu ideal perdido" (DOSTOIÉVSKI, 1968, p. 235). Na esteira dessa relação entre estética e religião é que, no seu longo discurso, Chatóv chega a afirmar que o "princípio estético, como dizem os filósofos é um princípio

moral, como o identificam eles mesmos". O problema, conforme vimos, é que Chátov, ao identificar esse princípio estético-moral com a "procura de Deus" (DOSTOIÉVSKI, 2004, p.250-251) e Deus com a personalidade sintética de um povo que é movida pela força de sobrepor-se às demais personalidades sintéticas, termina por identificar o princípio estético e o princípio moral com a "vontade de poder", isto é, com a busca pela autoafirmação a todo custo, ainda que como povo e não como indivíduo (como seria mais o caso do homem moderno para Nietzsche). Ora, conforme sabemos, não era isso o que Dostoiévski vislumbrava com a sua regeneração do ideal perdido. A fé para este escritor deveria estar sobretudo relacionada ao milagre de a Palavra ter verdadeiramente "sido feita carne"; e era no sentido de transformar a fé neste milagre em sua própria "carne", por assim dizer, que o homem russo deveria se mover, caso quisesse efetivamente tornar possível a restauração do ideal perdido.

Para Dostoiévski, cabia aos russos a tarefa de proclamar a fé na imagem não distorcida do Cristo através de feitos morais e não de palavras e teorias elaboradas. Esses feitos é que seriam os exemplos do Cristo russo para o mundo, posto que seriam a mais própria exteriorização da fé. Como encontramos nos rascunhos, a "força" russa repousava "não na indústria mas na regeneração moral. [...] A ciência não oferece satisfação moral, nem dá as respostas às questões mais importantes" (DOSTOIÉVSKI, 1968, p. 235). A fé na ortodoxia é condição fundamental, na medida em que é o conteúdo espiritual interior do qual os feitos morais são a exteriorização adequada. Dostoiévski exige, portanto, que o russo de fé lute ele mesmo para atingir a condição do ideal perdido, através da imitação de Cristo, pois assim estará apto a mostrar ao mundo imediata e sensivelmente a verdade. Sem a fé, porém, não é possível "encontrar a ortodoxia", e com isso, como postula taxativamente, "nada virá dela" (ibidem). Sem a fé, os feitos morais são formas vazias de conteúdo, meros simulacros, e daí que, não havendo fé, a alternativa mais sincera passe a ser aquela de explodir tudo, posto que assim se chegaria à forma adequada ao vazio da fé, ficando-se com o ideal, a beleza referente à sua ausência. Lembremos que para Dostoiévski "o belo é um ideal" e não é dado ao homem abrir mão da beleza: pois a beleza é para o homem tão necessária, tão primária, tão vital quanto o comer e o beber (DOSTOIÉVSKI, 1997a, p. 124). Face a esse postulado sobre a condição humana, parece-nos suficientemente clara a dramaticidade que reside na pergunta sobre se é possível a um homem educado ser capaz de ter fé genuína e verdadeira. Pois caso não o seja, a alternativa pela destruição é necessária à modernidade, sendo todos os meios-termos entre a fé e a destruição nada mais do que meras "filosofias da digestão" (DOSTOIÉVSKI, 1968, p. 254). Sob essa perspectiva, até mesmo o "ruminar" exigido por Nietzsche aos seus leitores na *Genealogia da Moral* (1998, p. 15) não é mais do que perda de tempo: dispensando rodeios filosóficos, o essencial seriam apenas os golpes de martelo.

Não obstante tenhamos concordado com Frank no que se refere à necessidade da fé na ortodoxia reivindicada por Dostoiévski, a nós nos parece que ele, Frank, esqueceu um importante aspecto que envolve esta questão. Este "esquecimento" é o que inclusive lhe permite, a nosso ver, assegurar a coerência imperturbável entre as crenças proclamadas pelo paradoxalista Dostoiévski e a sua própria capacidade de crer nessas crenças. Este aspecto esquecido ou deixado de lado por Frank é a pergunta que Dostoiévski, nos seus rascunhos para *Os demônios*, escreveu repetidas vezes no discurso do personagem "Príncipe" que na versão final veio a se transformar no personagem Nikolai Stavróguin. Como é o reconhecido por alguns intérpretes, este discurso, que na versão final é integralmente excluído, ecoa em larga medida as concepções do próprio Dostoiévski. Tal é o caso do próprio Frank, para quem o discurso revela, "de uma maneira muito notável e encantadora, alguns dos próprios dilemas ideológicos de Dostoiévski". Digno de nota que, apesar deste dedicado intérprete identificar que neste discurso está exposto "com que lucidez e honestidade Dostoiévski enfrentou as dificuldades de suas convicções e crenças mais caras" — dificuldades que, ainda de acordo com ele, "mais de uma centena de anos depois não perderam a sua pertinência" (FRANK, 2003, p. 530-531n) —, ele o relegue à condição de uma mera nota de rodapé, ainda que robusta, já que inclui a longa citação do excerto. Ora, este discurso é justamente aquele que culmina na pergunta sobre "quem pode acreditar", ou mais precisamente, sobre se é possível a um homem educado, civilizado, acreditar pura e simplesmente que a Palavra tenha sido feita verdadeiramente "carne".

Nós temos a Ortodoxia; nossa nação é grande e maravilhosa porque acredita e porque tem a Ortodoxia. Nós russos somos fortes e mais fortes do que qualquer povo, porque [...] temos imensas massas de pessoas que acreditam na Ortodoxia. No entanto, se a fé na Ortodoxia sofresse algum abalo entre o nosso povo, ele começaria a decair imediatamente, como as nações do Ocidente já começaram a declinar (naturalmente, nossa classe alta é uma importação, na verdade tomada de empréstimo deles, é muito capim em chamas, e sem qualquer consequência), como a sua religião (o Catolicismo, o Luteranismo e várias heresias, uma distorção do Cristianismo) se perdeu e deve continuar perdida. Agora uma pergunta: quem então pode acreditar? Será que alguém de todo (dentre os pan-eslavistas e mesmo dentre os eslavófilos) acredita? [...]

[...] Tudo isso se resume a uma pergunta urgente: pode alguém civilizado, isto é, um europeu? acreditar, isto é, acreditar sem reservas na natureza divina de Jesus Cristo, o filho de Deus? (É a isso que equivale a fé.)

N.B. A essa pergunta, a civilização dá uma resposta na verdade negativa (Renan), afirmando também que a sociedade não conseguiu preservar uma interpretação pura do ensinamento de Cristo [...]

Mas e se for impossível para uma pessoa esclarecida ser um ortodoxo (e em duzentos anos a metade da Rússia será esclarecida), então tudo isso não significa nada senão um mistificação, e toda essa força da Rússia é apenas um fenômeno temporário. Pois de modo a esta força ser eterna, uma fé completa é necessária. Mas é possível acreditar? [...]

Assim a primeira coisa que tem de ser resolvida é esta questão, [...] colocar a mente à vontade ante [...] esta questão: é possível acreditar séria e verdadeiramente? (DOSTOIÉVSKI, 1968, p. 236-237)

[...] Sempre a mesma questão: é possível a um homem civilizado acreditar? (idem, p. 241)

O que a nosso ver Frank esqueceu de enfatizar foi que era o esclarecido, civilizado e poliglota Dostoiévski – leitor tão ávido de obras europeias como as de Balzac, Victor Hugo, George Sand, Hoffman, Byron, Shakespeare, Platão, Hegel, Schiller, Goethe, Schelling, Kant, Edmund Burke, além de tantas outras que não lhe apeteçiam especialmente como as de Renan, Fourier, Proudhon, Feuerbach, Schopenhauer, Stirner etc. –, quem estava colocando repetidas vezes na “boca” daquele que viria a ser o mais descrente dos personagens de *Os demônios*, o herói Nikolai Stavróguin, a questão sobre se era possível a um homem esclarecido, civilizado, acreditar na ortodoxia. Mais curioso ainda, parece-nos o fato de que, na versão final, o escritor “ofereça” duas das suas mais significativas ideias a este mesmo personagem – sobre as quais, mais uma vez o leitor é informado através de Chátov. A primeira se refere à compreensão dostoiévskiana de que o catolicismo não é cristianismo, uma vez que “se deixou seduzir pela terceira tentação do demônio” e anunciou “ao mundo que Cristo não conseguia preservar-se sem o reino terrestre na terra” (idem, p. 249) e a segunda, e mais relevante, é o “Credo” que Dostoiévski, como confessara em carta, criou para si nos instantes de serenidade que se seguiam aos momentos de

"terríveis torturas" causados pela "sede de fé", sendo este: o "Credo" de que mesmo se alguém lhe "demonstrasse que Cristo está fora da verdade e que, na realidade, a verdade está fora de Cristo", ele ainda assim, preferiria permanecer com a beleza e idealidade de Cristo "e não com a verdade" (DOSTOIÉVSKI apud FRANK, 1999b, p 227).

– Se eu cresse, sem dúvida repetiria isso [sobre a questão do Catolicismo não ser cristianismo] também agora; eu não estava mentindo ao falar como pessoa que crê – pronunciou Nikolai Vsievólódovitch com muita seriedade. [...]

– Se cresse? – gritou Chátov [...] – Mas não foi você mesmo que me disse que se lhe provassem matematicamente que a verdade estava fora de Cristo, você aceitaria melhor ficar com Cristo do que com a verdade? Você disse isso? Disse?

– Mas permita que finalmente eu também pergunte – Stavróguin levantou a voz – em que vai dar todo esse exame impaciente e raivoso?

– Esse exame passará para sempre e nunca mais será lembrado.

– Você está sempre insistindo que estamos fora do espaço e do tempo... (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 249-250)

É difícil precisar o que significa um "exame impaciente e raivoso" que pretensamente está situado fora do espaço e do tempo. A nós, parece haver aí alguma referência às formas *a priori* da sensibilidade tal como concebidas por Kant. Estaria Chátov tentando examinar "a coisa em si", a essência que se concretizava nas formas de uma modernidade tardia, niilista? Não fora o seu autor quem dissera que o que se chama de "fantástico e excepcional" muitas vezes constituía "a própria essência do real"? (DOSTOIÉVSKI apud FRANK, 2003, p. 463). Ou estaria Dostoiévski tentando indicar ao seu leitor que aquele exame raivoso, em alguma medida, deveria ser entendido a partir de fora dos limites temporais e espaciais da própria obra literária? Seja qual for o significado deste curioso período, o que nos interessa é fazer ver o tormento da dúvida que está encerrado na "pergunta urgente" e, agora, no "credo pessoal" compartilhado por criador e criaturas. Afinal, o que significaria um "credo" no qual justamente a veracidade da "Palavra" é posta em questão, embora, paradoxalmente, se continue a reverenciar a adequação da "Palavra" (talvez não verdadeira) à "carne"? Não foi o Príncipe dos rascunhos quem, como citado

acima, dissera que a fé equivale apenas a acreditar sem reservas na natureza divina de Jesus Cristo, o filho de Deus? E que se esta fé sem reservas não fosse possível, seria a melhor decisão aquela de explodir tudo? Sob esta perspectiva, um "credo" incapaz de afirmar justamente a natureza divina de Cristo não seria ele mesmo demasiado moderno, e portanto, impotente em face da necessidade de se explodir tudo? Não seria este um "credo" demasiado digerível, porque demasiado idealista, romântico – e alemão? Ora, diante de tais problemáticas questões não é de se estranhar que apesar dos planos de oferecer uma resposta positiva no final do romance, conforme atestado em cartas, Dostoiévski só tenha podido oferecer, tanto nos rascunhos quanto na versão final, uma resposta negativa à "pergunta urgente", "primeira" e fatal.

"Me parece que eu acredito", diz Chátov.

"O que significa que você não acredita", o Príncipe responde.

"Isso é porque eu cortei meus laços com o povo!" – Chátov exclama, batendo na mesa com o seu punho. [...]

"Você acredita?", pergunta Chátov.

"Por que você está tão curioso?", responde o Príncipe, "não temos nós dois nos entendido um ao outro mesmo sem palavras?" (idem, p. 238)

Não obstante no excerto acima esteja sugerida a impossibilidade da crença em Deus pelo homem civilizado, nos rascunhos há pelo menos um personagem, o Príncipe, cujo discurso aponta para o caminho que, de acordo com seu autor, de fato conduziria à recuperação do verdadeiro ideal, sendo este o da fé na ortodoxia. Na versão final, porém, não apenas a importância da fé na ortodoxia não é contemplada na "interpretação" de um Chátov-Daniliévski feuerbachiano, como a resposta negativa à "pergunta urgente" é absolutamente explícita e muito mais desesperada. Através do Chátov da versão final, encontramos a compreensão de que a única fé possível a um homem civilizado é a fé de que um dia ele será capaz de ter fé em Deus. No excerto abaixo, tenhamos em mente que, a essa altura do diálogo, Stavróguin já havia confessado ao seu outrora discípulo que quando o doutrinara na fé cristã, não estava brincando, apesar de tampouco ser capaz de acreditar naquilo que expunha, sendo então naquele tempo um ateu "exatamente como hoje" (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 248-249):

– Porém você precisa de uma lebre?

– O quê-ê?

– É uma expressão sórdida sua – Chátov riu maldosamente, tornando a sentar-se –, “para fazer molho de uma lebre é preciso de uma lebre, para crer em Deus é preciso de um Deus”. [...]

– [...] A propósito, permita-me, todavia, também incomodá-lo com uma pergunta, ainda mais porque acho que agora tenho pleno direito de fazê-la. Diga: você pegou a sua lebre ou ela ainda anda correndo?

– Não se atreva a me perguntar com essas palavras, pergunte com outras, com outras! – Chátov tremeu subitamente de corpo inteiro.

– Permita-me fazê-la com outras – Nikolai Vsievolódovitch [Stavróguin] olhou severamente para ele –, eu queria apenas saber: você mesmo crê ou não em Deus?

– Eu creio na Rússia, creio na religião ortodoxa... creio no corpo de Cristo... creio que o novo advento acontecerá na Rússia... Creio... – balbuciou Chátov com fônesi.

– E em Deus? Em Deus?

– Eu... eu hei de crer em Deus. (idem, p. 252-253)

Incapaz de acreditar em Deus tal como aqueles que faziam parte do povo, do seu próprio povo, Chátov não pode ser um russo. Conforme lhe dissera Stavróguin e conforme acreditava o seu autor: “Um ateu não pode ser um russo, um ateu deixa imediatamente de ser russo” (idem, p. 249). Para Dostoiévski, um russo ateu seria um homem necessariamente desenraizado, uma espécie de cigano, de estrangeiro na sua própria terra – sendo esta uma condição inevitável à parte educada da sociedade que havia rompido com o povo. Daí é que Chátov, em um outro momento do romance, irá afirmar ter se tornado um eslavófilo não por convicção, mas sim pela impossibilidade de ser um russo (idem, p. 555). Por saber-se incapaz de acreditar irrestrita e espontaneamente no Deus e Cristo ortodoxos, Chátov sabia-se um “não-russo”, afinal se um povo que não acredita na primazia do seu deus já não é um povo, um homem que não acredita no deus do seu povo, deixa de fazer parte deste – já não é expressão de uma mesma personalidade

sintética, mas sim de uma personalidade supostamente individual e necessariamente fragmentada. Apesar de filho de servo, e portanto um homem cuja origem lhe dava as credenciais de "homem do povo", Chátov era um desenraizado, o que se devia à educação ilustrada recebida durante a infância na casa da sua protetora, a mãe de Stavróguin. A partir disto, podemos compreender o diagnóstico que ele faz de si e do herói romance, que não fosse a emancipação dos servos seria o seu senhor. Este diagnóstico revela, a nosso ver, a interessante conexão entre niilismo e "desenraizamento". Pois, observemos no excerto a ser citado — no qual se encontra, a nosso ver, talvez, o mais genuíno lampejo de esperança de *Os demônios* —, a compreensão de que perder deus e as raízes é também perder as distinções entre bem e mal:

— *Você é ateu porque é um fidalgo, o último fidalgo. Você perdeu a capacidade de distinguir o bem e o mal porque deixou de reconhecer o seu povo. Uma nova geração está se desenvolvendo oriunda diretamente do coração do povo, e nem você [...], nem eu a reconhecemos porque eu também sou um fidalgo — eu (sic), o filho do seu criado e laçao (sic) Pascha... (ibidem)*⁷

Ainda que inegavelmente um desenraizado, Chátov é de *Os demônios* o personagem que espera pelo seu "reenraizamento", pela sua ressurreição, pois conforme ele dissera: "eu hei de acreditar". Tendo, porém, como protótipo do seu destino o jovem Ivánov, sabemos já de antemão que ele não atingirá esta sua mais cara esperança, embora ao final do romance pareça tão próximo dela. Seja como for, Chátov ultrapassa, sobretudo nos últimos capítulos, o lugar de mero representante do eslavofilismo para paulatinamente ser a expressão de ao menos uma promessa, ainda que impossível, do novo tipo de homem russo oriundo diretamente do coração do povo — um tipo desejado por Dostoiévski e que o próprio personagem, pela fala acima, sabia de antemão que ele não iria testemunhar quicá experimentar ser ele mesmo um. Na perspectiva por nós assumida, o personagem Chátov ocupa, então, em *Os demônios* um lugar muito maior na estrutura simbólica do romance do que costumam atribuir-lhe os seus intérpretes. Não obstante a fatalidade

⁷ No que se refere à última sentença, alteramos, nos locais indicados, a tradução em português baseados na tradução para o inglês. Dostoiévski. *Demons*. Trad. Richard Peaver Larissa Volokhonsky. New York: Vintage Books, 1995, p. 255.

encerrada no seu destino por motivos, por assim dizer, exteriores à obra, o processo de transformação que Dostoiévski vislumbrara para a primeira variação deste personagem, designado pela alcunha de "Professor", parece-nos em alguma medida ter permanecido no que diz respeito à sua versão final: "Ideia. O Professor, mais e mais ao longo da novela, permanece crescendo em beleza. Ele começa sendo engraçado e termina representando um ideal perfeito de beleza" (DOSTOIÉVSKI, 1968, p. 73).

De fato, compreendemos que Chátov cresce em beleza positiva – que, sob a perspectiva dostoiévskiana seria o mesmo que dizer crescer em beleza cristã, de caráter cristão – ao longo do romance, na medida em que se ele não é capaz de ter fé, pelo menos abriga a esperança genuína de um dia vir a tê-la, afastando-se assim, daquele niilismo ativo que caracteriza a maior parte dos seus companheiros. Se esta beleza não foi tão reconhecida pelos seus intérpretes, compreendemos que isso se deva sobretudo ao fato de ser este um tipo de beleza que, em grande medida, é esperada mais de um homem comum do que de um personagem relevante do qual geralmente é exigido que seja a representação de um homem extraordinário. Como todos os personagens do romance reconhecem desde o início: Chátov é um homem bom e honesto, ainda que excessivamente tímido e irritadiço. O personagem Stiepan, o seu pedagogo e, portanto aquele responsável pelo seu desenraizamento, chega inclusive ao ponto de defini-lo de modo surpreendentemente superlativo: "*C'est le meilleur et plus irascible homme du monde...*" [É o melhor e mais irascível homem do mundo] (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 116).

É verdade que diferentemente da sua primeira versão denominada o "Professor", Chátov, nos primeiros capítulos, não é exatamente cômico, antes um pouco ridículo, da mesma forma que não representará um ideal perfeito de beleza ao final, já que a sua promessa de um dia acreditar não estaria garantida nem mesmo se caso o seu protótipo Ivánov não lhe exigisse a perda prematura da vida. Seja como for, julgamos que dos personagens de *Os demônios* é Chátov quem mais se aproxima de uma "ressureição" e não o personagem Stiepan – como é usualmente defendido pelos intérpretes deste romance. Embora não seja o caso de desenvolvermos aqui este nosso julgamento, apenas mencionemos que de todos os personagens de *Os demônios*, Chátov é o único verdadeiramente capaz de amar, além de ser o único a quem o indiferente e byronico Stavróguin não aceita que seja entregue à destruição. "Não vou lhe ceder Chátov", diz o herói do romance ao assassino deste (idem, p. 404). Vale também notar que logo após o assassinato de Chátov, Stavróguin viaja à São Petersburgo, que é o lugar de onde partirá a denúncia anônima à sociedade secreta que ceifara a vida do seu outrora integrante. A beleza de "pequeno homem" de Chátov também está associada ao fato de ele não se pretender autônomo e tampouco o modelo ideal, mas antes de todos os personagens

de *Os demônios* pareça ser o *único* que está realmente convencido de que não deve ser posto sobre um pedestal no lugar do Cristo que, de acordo com uma perspectiva ilustrada, moderna não é a expressão da verdadeira "Palavra". Uma vez que explicar o significado desta última consideração nos custasse muito mais do que um outro artigo, é possível ao menos sugerir que os personagens de *Os demônios* teriam concordado com o homem louco de Nietzsche, no sentido que não havendo Deus, resta tornarmo-nos ao menos dignos dele, tentando nos elevar à condição da supremacia (NIETZSCHE, 2001, p. 147-148). Por outro lado, como sugere o próprio significado do nome de Chátov – que, como nos informa Vjatcheslav Ivanov, deriva da palavra russa "*shatkij*", que significa "vacilante" (1966, p. 68n) –, há infelizmente certos elementos no caráter do personagem que praticamente aniquilam a beleza positiva da qual ele é, de todo modo, uma promessa impossível. Dentre esses elementos, o mais significativo, quiçá o único, é o seu amor à beleza negativa, referente à destruição, representada na figura de Stavróguin que se aproxima, em grandiosidade, da beleza superior representada por Cristo (e aqui vale lembrar da etimologia do seu nome). "Não consigo arrancá-lo do meu coração, Nikolai Stavróguin!" (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 255) – confessa ao seu mestre ateu pouco antes da despedida.

Dos estudos com os quais tivemos contato, apenas no do crítico soviético Leonid Grossman encontramos uma consideração que confirma, em alguma medida, a perspectiva por nós aqui levantada. De acordo com Grossman, "originalmente, os protagonistas do romance seriam os estudantes Netcháiev [Piotr] e Ivánov [Chátov], o primeiro como o tipo Raskólnikov, o último como um tipo Míchkin [o herói de *O idiota*]: o assassino devotado a uma teoria e o 'homem belo' destruído" (GROSSMAN, 1966, p. 472). Sim, talvez de fato a expressão homem belo destruído seja um bom modo de definir *le meilleur et plus irascible homme du monde*, que apesar de não ser capaz ter fé, optara por não explodir tudo sob o preço da sua própria vida, paradoxalmente, da sua própria destruição.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COPLESTON, F. *Philosophy in Russia: From Herzen to Lenin and Berdyaev*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1986.

DOSTOIÉVSKI, F. *Dostoevsky's occasional writings*. Trad. e ed. David Magarshack. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1997a.

_____. *Fyodor Dostoevsky Complete Letters: 1868-1871* (vol. III). Trad. David A. Lowe. New York: Ardis Publishers, 1990.

- _____. *Os demônios*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2004.
- _____. "Pushkin (a sketch)". In: _____. *A writer's diary, Vol. II: 1877-1881*. Trad. Kenneth Lantz. Illinois: Northwestern University Press, 1997b.
- _____. *The notebooks for The possessed*; ed. Edward Wasiolek, trad. Victor Terras. Chicago: The University of Chicago Press, 1968.
- _____. "The utopian conception of history". In: _____. *A writer's diary, Vol. I: 1873-1876*. Trad. Kenneth Lantz, introd. Gary Saul Morson. Evanston. Illinois: Northwestern University Press, 1994.
- FÖLDÉYI, L. "Dostoevsky Reads Hegel in Siberia and Bursts into Tears", *Common Knowledge*, v. 10, n. 1, 2004, p. 93-104.
- FRANK, J. *Dostoiévski: as sementes da revolta, 1821-1849*. Trad. Vera Pereira. São Paulo: Edusp, 1999a.
- _____. *Dostoiévski: os anos de provação, 1850-1859*. Trad. Vera Pereira. São Paulo: Edusp, 1999b.
- _____. *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865-1871*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Edusp, 2003.
- GIRARD, R. *Deceit, desire and the novel: self and other in literary structure*. Trad. Yvonne Freccero. Baltimore: The John Hopkins Press, 1965.
- GROSSMAN, L. *Dostoevsky: a biography*. Trad. Mary Macklen. New York: Bobbs-Merrill Company, 1975.
- IVANOV, V. *Freedom and tragic life: a study in Dostoevsky*; apresentação Sir Maurice Bowa, trad. Norman Cameron, ed. S. Konovalov. New York: The Nobody Press, 1959.
- JACKSON, R. L. *Dostoevsky's quest for form: a study in his philosophy of art*. New Have and London: Yale University Press, 1966.
- LEATHERBARROW, W. J. *Introduction: in the context of Dostoevsky's life and work*. In: _____. (Org.). *Dostoevsky's The devils: A critical companion*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1999.
- MASARYK, T. G. *The spirit of Russia: studies in history, literature and philosophy*. Vol. I. Trad. Eden e Cedar Paul. New York: The Macmillan Company, s/ data.
- NIETZSCHE, F. *A Gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Fragmentos Póstumos (1885-1889)*, Vol. IV. Trad. Juan Luis Vernal, Joan B. Llinares. Madri: Tecnos, 2008.

_____. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O anticristo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *The will to power*. Trad. Walter Kauffman e R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1968.