

rUS

REVISTA  
DE LITERATURA  
E CULTURA  
RUSSA

Junho 2017  
Vol. 08 N° 09  
ISSN: 2317-4765



REVISTA  
DE LITERATURA  
E CULTURA  
RUSSA

## ENDEREÇO

Departamento de Letras  
Orientais, Faculdade de  
Filosofia, Letras e Ciências  
Humanas, Universidade de  
São Paulo  
Av. Prof. Luciano Gualberto,  
403 sala 25  
CEP: 01060-970  
Cidade Universitária  
São Paulo/SP - Brasil

## CONTATO

Telefone: 055 11 3091-4299  
E-mail: [rus.editor@usp.br](mailto:rus.editor@usp.br)

## SITE

[revistas.usp.br/rus](http://revistas.usp.br/rus)

## APOIO

CAPES  
LERUSS

## Equipe Editorial

**Editora** Fátima Bianchi, Universidade de São Paulo.

**Assistente editorial** Jéssica de Souza Farjado, Universidade de São Paulo.

**Projeto Gráfico e diagramação** Ana Novi, Universidade de São Paulo.

**Revisão de texto** Cecília Rosas, Danilo Horã e Henrique Canary, Universidade de São Paulo.

### Conselho Editorial

Arlete Cavaliere, Universidade de São Paulo, Brasil

Bruno Barretto Gomide, Universidade de São Paulo, Brasil

Elena Nikolaevna Vassina, Universidade de São Paulo, Brasil

Fátima Bianchi, Universidade de São Paulo, Brasil

Mario Ramos Francisco Junior, Universidade de São Paulo, Brasil

Noé Oliveira Policarpo Polli, Universidade de São Paulo, Brasil

### Conselho Científico

David Mandel, Université du Québec à Montréal, Canadá.

Jerusa Pires Ferreira, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil.

Aurora Fornoni Bernardini, Universidade de São Paulo, Brasil.

Georges Nivat, Universidade de Genebra, Suíça.

Paulo Bezerra, Universidade Federal Fluminense, Brasil.

Yuri N. Guírin, ILU, Federação da Rússia.



REVISTA  
DE LITERATURA  
E CULTURA  
RUSSA

**Junho de 2017**  
**Volume 8 Número 9**

## Missão

A revista RUS é uma publicação eletrônica anual da área de Literatura e Cultura Russa do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. O principal objetivo da RUS é a divulgação dos estudos da área de russística no Brasil, por meio da publicação de trabalhos inéditos de pesquisadores brasileiros e estrangeiros, que abordem a literatura, a cultura, as artes, a filosofia, as ciências humanas na Rússia.

A idealização da revista RUS, em 2011, tem como intuito substituir o Caderno de Literatura e Cultura Russa. Publicado pela primeira vez em 2004, pela Ateliê Editorial, o primeiro número do Caderno de Literatura e Cultura Russa (disponível para download em nosso site) representou a concretização de um importante espaço para a ampliação e o aprofundamento dos estudos russos no Brasil, dando continuidade aos esforços e dedicação de Boris Schnaiderman na divulgação desta área de conhecimento entre nós. O Caderno foi resultado, portanto, do amadurecimento de idéias que foram desenvolvidas nas últimas décadas e que ganharam maior impulso acadêmico a partir do início das atividades da pós-graduação do Curso de Russo, em 1994.

O primeiro número do Caderno de Literatura e Cultura Russa trouxe um dossiê sobre a obra daquele que é considerado o iniciador da literatura russa moderna, Aleksandr Púchkin. Já em seu segundo número, publicado em 2008, o Caderno apresentou um rico dossiê sobre a obra de Fiódor M. Dostoiévski. Nos dois casos, a revista contou com ensaios e artigos de importantes estudiosos do Brasil e do exterior.

A partir de 2011, a revista RUS passou a cumprir a relevante tarefa de divulgar a literatura e a cultura russa no Brasil, contribuindo para o desenvolvimento e enriquecimento dos estudos de russística e promovendo a formação de novos especialistas nesta área.



# Índice

artigos

1. A intelligentsia e a Revolução de Outubro /The intelligentsia and the October Revolution **David Mandel** 1
2. Novas categorias da filologia russa para a compreensão da poética de Dostoiévski/ Новые категории русской филологии для понимания поэтики Достоевского **Иван Есаулов/ Ivan Esaúlov** 33
3. Um diálogo entre Dostoiévski, Agostinho de Hipona e Allan Kardec: uma possível via crucis para a cicatrização do espírito? **Flávio Ricardo Vassoler** 66
4. Bakhtin e o Pós-colonialismo: a questão do hibridismo **Valteir Vaz** 88
5. “O nosso tudo”: o mito de Púchkin pelo prisma dos escritores dissidentes soviéticos **Yulia Mikaelyan** 120
6. Autorretratos de Daniil Kharms } **Daniela Mountian** 141
7. O teatro de Vakhtângov: fundamentos de uma prática teatral **Adriane Maciel Gomes** 169
- Rudolfio (V.G. Raspútin) **Henrique Gomes Santos e Fatima Bianchi** 185
9. Minha última viagem sentimental à URSS (1989) **Aurora Bernadini** 203

tradução

ensaio



artigos



# A intelligentsia e a Revolução de Outubro\*

David Mandel\* \*

RESUMO: Este artigo examina a atitude da intelligentsia “democrática”, de orientação de esquerda, para com as revoluções de 1917. Documenta e analisa sua crescente alienação posterior em relação às classes populares, operários e camponeses, ao longo de 1917. Essa alienação é explicada no marco do aprofundamento da polarização da sociedade russa, um processo cujas raízes podem ser encontradas na revolução de 1905, e até mesmo antes dela, mas que alcançou seu ápice em 1917, na Revolução de Outubro. Essa revolução se revelou um evento exclusivamente plebeu, diante do qual a intelligentsia de orientação de esquerda foi bastante hostil, situação esta que preocupou profundamente os ativistas operários.

Palavras-chave: intelligentsia democrática, revolução, alienação.

\*Esta é uma versão revisada e ampliada de um artigo que apareceu pela primeira vez na revista Critique, nº 14, 1981, pp. 68-87. Boa parte dele é baseada na pesquisa publicada em meu The Petrograd Workers and the Fall of the Old Regime (Os operários de Petrogrado e a queda do antigo regime) e também The Petrograd Workers and the Soviet Seizure of Power (Os operários de Petrogrado e a tomada do poder pelos soviets), Macmillan Press, Londres, 1983 e 1986.

\*\* David Mandel é professor do Departamento de Ciências políticas da Université du Québec à Montréal. É autor de vários livros e artigos sobre a classe operária russa e soviética, e participou efetivamente em ações de formação na Rússia, Ucrânia e Bielorrússia.

**T**ereschenko, um magnata do açúcar e Ministro dos Assuntos Estrangeiros na última coalizão do Governo Provisório, não estava apenas tentando puxar assunto quando perguntou ao marinheiro que o escoltava para a prisão, após a tomada do Palácio de Inverno, na noite de 24 para 25 de outubro: “Como vocês vão se virar sem a *intelligentsia*?”<sup>1</sup> Essa questão, de fato, apontava para um aspecto crucial das revoluções de 1917 – a alienação entre a classe operária e a *intelligentsia*, particularmente aquela parte da *intelligentsia* que era reconhecida e se reconhecia como “democrática” ou “socialista”.<sup>2</sup> Os historiadores deram, relativamente, pouca atenção para esse importante aspecto da revolução, talvez devido ao papel proeminente da *intelligentsia* no mais alto escalão do partido bolchevique, no seu Comitê Central. Mas em todos os níveis inferiores a presença dos membros da *intelligentsia* era de fato escassa: o partido bolchevique em 1917 era incrivelmente proletário, tanto por sua composição social, quanto por sua orientação política.

Mas a alienação da *intelligentsia* de esquerda em relação ao movimento dos trabalhadores poderia, de fato, ter suas raízes rastreadas até a revolução de 1905, ou mesmo antes. Essa alienação foi brevemente revertida pela Revolução de Fevereiro, que, por um curto período, criou uma atmosfera de unidade nacional. Mas o mútuo estranhamento reapareceu rapidamente e, como uma vingança, culminou na Revolução de Outubro, que foi incrivelmente apoiada pelos operários e camponeses, mas que gerou uma hostilidade profunda por parte da *intelligentsia*, inclusive de sua ala esquerda.

---

<sup>1</sup> Citado por S. P. Melgunov, *The Bolshevik Seizure of Power*, ABC-CAO, 1972, p. 90.

<sup>2</sup> Em contraste com a “*intelligentsia* burguesa” – pessoas como P. V. Miliukov, historiador e líder do partido kadete, um partido liberal que se tornou hegemônico entre as classes proprietárias (“sociedade censitária”) em 1917 –, a “*intelligentsia* democrática” simpatizava com as classes populares (operários e camponeses) e apoiava vários partidos socialistas. Na terminologia de então da esquerda russa, eram parte da “democracia revolucionária”, junto com os operários e camponeses.

Na linguagem popular da época, *intelligent* era alguém que ganhava a vida (ou que poderia vir a fazê-lo – estudantes) com uma ocupação que requeria um diploma pelo menos de nível secundário. Por exemplo, quando, em abril de 1917, os altos funcionários da Agência dos Correios de Petrogrado decidiram formar um sindicato próprio, em reação às aspirações igualitárias do Sindicato dos Empregados dos Correios e Telégrafos então existente, eles se intitularam “Birô Organizativo Provisório dos Empregados *Intelligentnikh*<sup>3</sup> da Agência Central dos Correios e Filiais” e destacaram sua “educação, à qual dedicaram pelo menos um quarto da vida”, em contraste com os membros do sindicato existente, “que não conseguem nem mesmo escrever o próprio nome corretamente”.<sup>4</sup> V. M. Levin, um socialista-revolucionário de esquerda (SR), membro do Conselho Central de Comitês de Fábrica de Petrogrado, escreveu, em dezembro de 1917, que “as pessoas que tiveram a sorte de receber uma educação científica estão abandonando o povo... E entre este último cresce instintivamente um ódio pelas pessoas instruídas, pela *intelligentsia*.”<sup>5</sup>

Mas além dessa definição popular, sociológica, o termo também carregava uma certa conotação moral e política: a *intelligentsia* eram pessoas preocupadas com as “questões malditas”, com o destino da Rússia. O sociólogo Pitirim Sorókin, secretário pessoal de Kerénski em 1917, se referiu à *intelligentsia* como “os portadores do intelecto e da consciência”.<sup>6</sup> E embora a maioria fosse de liberais, ou até mesmo de alas mais à direita, e identificados com os interesses e a visão de mundo das classes proprietárias (“sociedade censitária”), mesmo assim, o termo *intelligentsia* tinha uma certa conotação de serviço ao povo trabalhador.

Historicamente, essa conotação tinha alguma base na realidade. Ao longo da segunda metade do século 19, uma parte significativa da *intelligentsia* politicamente ativa se opôs à autocracia e, embora fossem apenas uma minoria da população instruída, mesmo assim, esse grupo deu a tônica de toda a camada social.

---

<sup>3</sup> Adjetivo derivado do substantivo *intelligentsia* ou *intelligent*. (Nota do Tradutor)

<sup>4</sup> K. Bazilevich, *Professionalnoe dvijenie rabotnikov svyazi*, Moscou, 1927, p. 33.

<sup>5</sup> *Znamia truda*, Dez. 1917, p. 17.

<sup>6</sup> *Volia naroda*, 6 nov. 1917. Sorókin foi secretário pessoal de Kerénski. Mais tarde, se tornou um dos reitores da Academia Americana de Sociologia.

A tarefa política principal que ela se colocou foi estabelecer uma ponte sobre o abismo que a separava do povo inativo, que ela queria despertar para a oposição à autocracia. E a *intelligentsia* como um todo saudou a Revolução de Fevereiro.

Mas um exame mais pormenorizado do período anterior a 1917 mostra um quadro mais complexo. Depois da revolução de 1905, ocorreu um giro à direita entre a *intelligentsia*,<sup>7</sup> um giro que foi mais marcante entre a *intelligentsia* que até então era socialista. Um sinal muito discutido desse giro foi a publicação, em 1909, da coletânea *Vekhi*, que reunia artigos críticos ao materialismo e à radicalidade da *intelligentsia* russa, por um grupo de intelectuais, alguns dos quais haviam sido marxistas. Em seu estudo sobre os socialistas-revolucionários, o partido dos camponeses russos, o historiador O. Radkey escreveu que ocorreu

uma metamorfose da (...) *intelligentsia* populista, de insurretos em 1905, para democratas cansados no período entre as revoluções, e depois, para patriotas fervorosos, partidários da Entente e devotos do culto ao Estado na guerra que se aproximava (...). Eles se agarraram à velha etiqueta SR mesmo quando a antiga fé fora embora, a não ser por um resquício de interesse na libertação política.<sup>8</sup>

A mesma “revoada da *intelligentsia*” foi observada nos partidos social-democratas.<sup>9</sup> L. H. Haimson observou que a correspondência privada entre os líderes mencheviques em 1909-1911

está repleta de declarações de desânimo (...) sobre o abandono em massa das preocupações políticas e sociais que parece ter acompanhado a retirada da *intelligentsia* radical da luta clandestina. A maioria dos membros do partido – estas cartas sugerem – se retiraram de fato das atividades partidárias e foram totalmente absorvidos pela luta prosaica e árdua por recuperar uma vida cotidiana normal.<sup>10</sup>

Na ala bolchevique da social-democracia, que veio a dirigir o movimento operário no novo ascenso de lutas do imediato pré-

<sup>7</sup> M. Shatz e J. Zimmerman, *Vekhi*, Routeledge, Nova York, 1994.

<sup>8</sup> O. Radkey, *The Sickle under the Hammer*, Columbia University Press, Nova York, 1963, pp. 469-470. Ver também *Znamia trudá* (15 nov. 1917), sobre o apoio da *intelligentsia* populista à participação da Rússia na Primeira Guerra Mundial.

<sup>9</sup> L. M. Kleinbort, *Ótcherki rabótchei intelligentsii*, Petrogrado, 1923, pp. 176-177.

<sup>10</sup> L. H. Haimson, “The Problem of Social Stability in Urban Russia, 1905-1917”, in M. Tcherniavski, *The Structure of Russian History*, Nova York, Random House, 1970, p. 346.

-guerra, depois da derrota da revolução de 1905, ocorreu o mesmo fenômeno. As memórias operárias registram uma sensação de traição por parte da *intelligentsia* bolchevique. A. S. Chliápnikov, um metalúrgico e líder proeminente do partido, escreveu sobre o “refluxo” que começou em 1906-1907, que deixou tão poucos intelectuais entre os bolcheviques de São Petersburgo que quase não havia “forças literárias” para satisfazer as necessidades da fração bolchevique na Duma de Estado e na imprensa do partido: “No lugar dos *raznotchintsi-intelligenti*,<sup>11</sup> dos jovens estudantes, apareceu uma *intelligentsia* operária, com mãos calejadas, um intelecto altamente desenvolvido e com vínculos permanentes com os operários.”<sup>12</sup>

Kiril Orlov (Ivan Iegorov), outro operário metalúrgico e membro do Comitê Bolchevique de São Petersburgo durante a guerra, lembra:

Durante a guerra, não houve absolutamente nenhuma *intelligentsia* partidária entre todos os membros do Comitê de Petrogrado. Essa *intelligentsia* levava uma vida totalmente separada em algum lugar da cidade, aninhada em torno de Maksim Górkii. Mas nem o proletariado, nem os distritos proletários conheciam ou tinham qualquer informação sobre esse fato. Nós sentíamos que nós, os proletários, estávamos sozinhos. Não havia ninguém nem mesmo para escrever um pequeno panfleto ou chamado. Todos eles ficavam de braços cruzados, ofendidos, e fugiam do trabalho clandestino como as moscas fogem da fumaça. Os operários foram deixados à sua própria sorte.<sup>13</sup>

A sensação de traição era mais forte ainda nas províncias, onde a *intelligentsia* era bem menos numerosa. A. Martsionovski, um bolchevique carpinteiro, recordava:

Em uma série de cidades onde eu participei das atividades ilegais, em quase todos os lugares os comitês eram compostos exclusivamente de operários. A *intelligentsia* estava ausente, com exceção daqueles que passavam de viagem por dois ou três dias. Nos anos mais difíceis da reação, os operários praticamente ficaram sem lideranças oriundas da *intelligentsia*. Eles [intelligenti] diziam que estavam cansados, que os jovens estavam vindo para ocupar o lugar deles. Enquanto isso,

---

<sup>11</sup> *Raznochintsi*: oriundos das classes não-aristocráticas.

<sup>12</sup> A. S. Shliapnikov, *Kanun semnátsatovo goda*, Moscou-Petrogrado, 1923, p. 99.

<sup>13</sup> K. Orlov, *Jizn rabótchego revoliutsionnera. Ot 1905 k 1917 g.*, Leningrado, 1925, p. 29.

a juventude se deixava levar pela artsibashevshchina.<sup>14</sup> Alguns buscaram novos deuses, outros foram para o exterior e o resto levava uma vida de filisteus. Mas esse foi o período que se seguiu à destruição de nossa organização. Um pouco depois, os intelectuais decidiram que não era bom serem revolucionários, e passaram a se dedicar ativamente a construir uma nova corrente liquidacionista.<sup>15</sup> No início da guerra imperialista, eles se posicionaram pela defesa do país e negaram suas palavras de ordem fundamentais, arrastando consigo muitos operários que não tiveram tempo suficiente para pensar no assunto. Nós, os operários clandestinos, tivemos que conduzir nossa atividade sem a *intelligentsia*, exceto por alguns indivíduos. Entretanto, depois da Revolução de Fevereiro, eles apareceram, bateram no peito e disseram “Nós somos revolucionários” etc. Mas, de fato, nenhum deles conduziu qualquer trabalho revolucionário, e nós não os vimos na clandestinidade.<sup>16</sup>

Como indicou Martsionovski, após a Revolução de Fevereiro, durante a “lua de mel” de unidade nacional, ocorreu uma certa reaproximação entre os operários e a antiga *intelligentsia* de esquerda. Uma vez que a revolução era um fato consumado na capital, as classes proprietárias, até então profundamente temerosas de uma revolução popular, se uniram a ela. Essa virada facilitou em muito a vitória da revolução no resto do país e no fronte.<sup>17</sup> Mas a atmosfera cor de rosa de fevereiro se demonstrou de vida curta.

---

<sup>14</sup> M. P. Artsibachev, um escritor popular na época, cujos escritos eram considerados pornográficos.

<sup>15</sup> Liquidacionistas: sociais-democratas que, após a derrota da revolução de 1905, defenderam o abandono da organização e da atividade política ilegal.

<sup>16</sup> A. Martsionovski, *Zapiski revoliutsionnera-bolchevika*, Saratov, 1923, p. 89. Essa era a percepção de Martsionovski sobre a situação. Na realidade, pelo menos nas capitais, os estudantes cumpriram um papel significativo em 1912-1914, especialmente nos estágios iniciais (ver, por exemplo, o artigo de E. E. Kruze em *Istoria rabótchikh Leningrada*, vol. I, Leningrado, 1972, p. 419. Mas esse papel não era sequer remotamente comparável ao papel cumprido por eles na revolução de 1905 ou no movimento de libertação que a antecedeu. Mas, no que diz respeito à *intelligentsia* como um todo, o quadro descrito por Martsionovski é essencialmente correto.

<sup>17</sup> V. B. Stankevitch, um popular-socialista (esquerda moderada), escreveu sobre as classes proprietárias nesse período: “Oficialmente, eles celebraram, abençoaram a revolução, gritaram ‘Ura!’ para os lutadores pela liberdade, usaram fitas comemorativas e marcharam ao lado das bandeiras vermelhas. Todos diziam ‘nós’, ‘nossa’ revolução, ‘nossa’ vitória, ‘nossa’ liberdade. Mas em seus corações, em conversas privadas, eles estavam horrorizados, eles tremiam e se sentiam prisioneiros de elementos oriundos de um meio social hostil, e que estavam seguindo um caminho desconhecido.” V. B. Stankevitch, *Vospominania 1914-1919*, Leningrado, 1926, p. 33.

Rapidamente, já em abril, a polarização que opôs as classes populares às classes proprietárias tornava a se fazer sentir.

Entre os operários, mais lentamente entre os soldados, e finalmente no campo, crescia a convicção de que as classes proprietárias eram contrárias aos objetivos democráticos e pacifistas da revolução, que elas estavam, de fato, determinadas a destruir a revolução por meio de uma ditadura militar. Essa convicção levou a um crescente aumento do apoio popular à exigência de transferir o poder político para o soviet de deputados operários, soldados e camponeses, ou seja, para um governo que acabaria com qualquer influência das classes proprietárias na política, uma posição defendida pelo partido bolchevique. Próximo do outono de 1917, todos os soviet nos centros urbanos de alguma importância, e cada vez mais os soldados no front, estavam exigindo que se pusesse fim à coalizão governamental com os representantes políticos das classes proprietárias e a passagem do poder para os soviet. No II Congresso Pan-Russo dos Soviets de Deputados Operários e Soldados, entre os dias 25 e 27 de outubro de 1917, que estabeleceu o governo soviético, 390 dos 650 delegados eram bolcheviques e outros 90 eram SR's de esquerda, que rapidamente se juntaram aos bolcheviques em um governo de coalizão. Um Congresso Pan-Russo de Deputados Camponeses, ocorrido entre os dias 10 e 25 de novembro, também aprovou o apoio ao governo soviético.

Foi nesse pano de fundo de polarização social crescente que a fissura entre os operários e a *intelligentsia* reapareceu na Conferência sobre Educação de Adultos, alguns dias antes da insurreição de outubro. A. V. Lunatchárski, proeminente intelectual bolchevique (mais tarde Comissário do Povo para a Educação no primeiro governo soviético), apresentou um informe sobre o estado da cooperação entre os operários e a *intelligentsia* na área da cultura. Ele destacou que a grande sede por conhecimento entre os operários permanecia insaciada porque, "atualmente, se observa que o proletariado está isolado da *intelligentsia*, graças ao fato de o proletariado ter se deslocado para a extrema esquerda da democracia, enquanto a *intelligentsia* se encontra na ala direita." Essas palavras provocaram protestos entre os representantes da *intelligentsia* presentes. Mas Lunachárski insistiu que "não é por culpa do prole-

tariado, e sim da *intelligentsia*, que teve uma atitude extremamente negativa para com as tarefas políticas que o proletariado colocara diante de si.”<sup>18</sup>

Revelador nesse sentido é o balanço de final do ano do jornalismo russo em 1917, “dessa fisionomia coletiva que até recentemente refletia a alma da nossa auto-denominada *intelligentsia*, nossa aristocracia espiritual”. Isso foi escrito por V. P. Polonski, um historiador menchevique de esquerda e crítico literário, ele mesmo altamente crítico das “loucuras dos bolcheviques” (*sumasbrodstvo*) e do regime soviético:

Seria muito difícil encontrar outro grupo de pessoas, além da *intelligentsia*, no qual a revolução tenha causado um estrago tão grande em seus pensamentos e humores.

Tenho diante de mim uma pilha de jornais, revistas, livros. Entre esses materiais, muito frequentemente, se encontra o mais antigo e mais sensível tema presente na consciência de nossa *intelligentsia* – o tema “a *intelligentsia* e o povo”.

E à medida que se lê, vai emergindo um quadro inesperado. Até recentemente, o tipo predominante de *intelligent* era o *intelligent-naródnik* [populista], o bem intencionado, que suspira gentil e simpaticamente diante de nossos “irmãos mais novos”. Porém – ai de mim! –, este tipo é hoje um anacronismo. Em seu lugar apareceu o *intelligent* malévolo, hostil para com o mujique, para com o operário, para com as massas ignorantes e trabalhadoras.

Os atuais *intelligenti* não tentam mais, como antes, preencher o abismo que os separa do mujique. Ao contrário, eles querem se delimitar do mujique com um linha clara e intransponível. (...)

Tal é a confusão emergente, ameaçadora. Ela se manifesta com grande clareza na literatura. Em um grande número de artigos dedicados ao tema do povo e da *intelligentsia*, o povo é tratado como uma massa obscura, brutalizada, faminta, descontrolada, uma turba. E os seus líderes atuais, como demagogos, nulidades sem valor, emigrantes, carreiristas, que adotaram o lema da burguesia da velha França: *Après nous, le déluge*<sup>19</sup> (...).

Se lembrarmos o que os defensores e simpatizantes de ontem do povo escreveram depois sobre o “governo da turba”, um fato extremamente alarmante de nossa vida contemporânea irá

---

<sup>18</sup> *Nóvaia jizn*, 18 out. 1917.

<sup>19</sup> Depois de nós, o dilúvio! (Nota do tradutor)

aparecer de maneira indiscutível: a intelligentsia completou sua separação do povo. Os intelligenti só têm força suficiente para se despedir daquele “que sofre tudo em nome de Cristo, aquele cujos olhos severos não choram, cuja boca ferida não reclama.”

E ele, o eterno sofredor, precisa apenas se colocar de pé, endireitar poderosamente os ombros e respirar fundo para que a intelligentsia se sinta desiludida.

E não são os excessos das jornadas de outubro nem as loucuras do bolchevismo a razão de tudo isso. A separação da intelligentsia do povo, a transformação dos “populistas” em “mal-intencionados” – tudo isso começou há muito tempo, praticamente no dia seguinte à Revolução [de Fevereiro].

Escritores e poetas, ensaístas e artistas (não todos, é claro, mas muitos e muitos) viraram as costas para o povo. “Você se colocou de pé muito rápido. Você é um bárbaro fétido. Seu caminho não é o nosso.”<sup>20</sup>

Um processo paralelo de estranhamento ocorreu dentro dos próprios partidos socialistas. Radkey escreve que quando finalmente ocorreu a ruptura dos socialistas-revolucionários, em setembro de 1917, nas alas esquerda e direita (sendo que a ala direita continuava apoiando o governo de coalizão com os liberais, representantes das classes proprietárias),

(...) quase todos os marinheiros e a grande maioria dos operários e soldados aderiram à ala esquerda dos SR's, a maioria dos intelligenti e trabalhadores de colarinho branco ficaram onde estavam, e os camponeses se dividiram em dois campos: um majoritário, fiel aos SR's de direita, e um minoritário, porém considerável, e que crescia solidamente. (...) De todos os bairros chegavam reclamações sobre a escassez de intelectuais, que dificultava seriamente as atividades do novo partido. Sukhanov denominou a nova agremiação de “partido da plebe rural”, e classificou-a, em termos de escala cultural, abaixo dos bolcheviques, o partido da plebe urbana.<sup>21</sup>

Na II Conferência de Petrogrado do partido bolchevique, em julho de 1917, o dirigente local, V. Volodarski, se queixava da “deserção em massa da *intelligentsia*”:

A intelligentsia, em consonância com sua natureza social, aderiu ao defensismo [apoiadores do governo de coalizão] e não

---

<sup>20</sup> *Nóvaia jizn*, 4 jan. 1918.

<sup>21</sup> Radkey, *Op. cit.*, p. 159.

quer levar a revolução adiante. Ela não vem até nós e em toda a parte adotou a posição de resistir ao avanço revolucionário dos operários.<sup>22</sup>

Algumas semanas mais tarde, no VI Congresso do partido bolchevique, Volodarski declarou o seguinte em seu informe sobre a organização bolchevique de Petrogrado:

O trabalho está sendo conduzido pelas forças locais oriundas da massa trabalhadora. Existem muito poucas forças da intelligentsia. Todo o trabalho organizativo é dirigido pelos próprios operários. Os membros do Comitê Central tiveram pouca participação no nosso trabalho organizativo. Lenin e Zinoviev muito raramente, já que estavam preocupados com outras tarefas. Nossa organização cresceu de baixo para cima.<sup>23</sup>

Nas províncias, a ausência da *intelligentsia* era ainda mais sentida. O Comitê Central do partido bolchevique estava sendo bombardeado com pedidos urgentes das províncias para que fossem enviadas “forças literárias”, “pelo menos um *intelligent*.” Mas o secretário do Comitê Central, Iákov Sverdlov, quase sempre respondia que não havia ninguém para ser cedido, e que a situação na capital não era muito melhor.<sup>24</sup>

Como resultado, os operários começaram cada vez mais a identificar os bolcheviques com os operários e os mencheviques e SR’s de direita com os intelectuais. Por exemplo, em junho de 1917, um jornalista menchevique visitou uma fábrica empacotadora de chás em Moscou. Os operários de Moscou eram menos avançados que os de Petrogrado em termos políticos, e todos os membros do comitê de fábrica eram ainda mencheviques, à exceção de um. Quando o jornalista perguntou a este último por que ele não era menchevique como os outros, ele respondeu que, apesar de não pertencer a nenhum partido, ele votava nos bolcheviques porque “na lista deles há operários. Os mencheviques são todos *gospoda* [cavalheiros] – doutores, advogados etc.” Ele acrescentou que os bolcheviques defendiam o poder soviético e o controle operário.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> *Vtoraia i tretia obshchegorodskie konferentsii bolchevikov v iule i sentiabre 1917g.*, Moscou-Leningrado, 1927, p. 28.

<sup>23</sup> *Chestoi vserossiski sezd RSDRP(b). Protokoli*, Moscou, 1958, p. 45.

<sup>24</sup> *Ver Perepiska sekretariata TseKa RSDRP(b) s metsnimi organizatsiami, mart-oktiabr 1917*, Moscou, 1957, passim.

<sup>25</sup> *Rabótchaia gazeta*, 20 jun. 1917.

Discursando no dia 14 de outubro no soviet de Orekhovo-Zuevo, uma cidade têxtil perto de Moscou, Barichnikov, um operário bolchevique local explicava:

Devido ao fato de que a ideologia e a política da classe operária exigem a mudança radical do atual sistema, a relação da assim chamada intelligentsia, dos SR's e dos mencheviques para com os operários se tornou muito tensa. Por isso, não existem mais laços entre nós, e, aos olhos da classe operária, eles se tornaram, definitivamente, servos da sociedade burguesa.<sup>26</sup>

Na medida em que a posição dos operários se deslocava à esquerda e que eles abandonavam sua antiga posição de apoio à política de coalizão com representantes da “sociedade censitária”, as conferências operárias se tornavam cada vez mais assuntos plebeus. É típico o seguinte relato sobre uma conferência dos trabalhadores ferroviários em novembro de 1917: “Ausência quase completa da *intelligentsia*. Até mesmo a mesa da conferência é formada, quase toda, de ‘operários de base’.”<sup>27</sup> Essa conferência foi chamada pelos ferroviários dos depósitos e oficinas de Moscou e Petrogrado, em oposição ao Sindicato Pan-Russo dos Ferroviários, que havia se oposto à insurreição de outubro e ao governo soviético. Este último incluía todos os empregados das ferrovias, inclusive o pessoal administrativo e trabalhadores de colarinho branco. O Sindicato Pan-Russo era dirigido, na época, pelos mencheviques-internacionalistas, contrários à insurreição de outubro. Em contraste, dois terços dos delegados da conferência dos operários de depósitos e oficinas eram bolcheviques, sendo o resto SR's de esquerda. Havia alguns poucos mencheviques-internacionalistas.

Foi depois das jornadas de julho que os operários foram forçados a encarar as consequências de seu isolamento crescente em relação à *intelligentsia*. Nos dias 3 e 4 de julho, os operários industriais de Petrogrado, junto com algumas unidades militares da guarnição local, marcharam em direção ao Palácio Tauride em uma manifestação pacífica para pressionar o Comitê Executivo Central dos Soviets (CEC), cuja maioria, naquele momento, era formada por mencheviques e SR's, para pôr fim à coalizão com

---

<sup>26</sup> Nakanune oktiabrskogo voorujennogo vosstania v Petrograde, Moscou, 1957, p. 152.

<sup>27</sup> Znamia trudá, 17 nov. 1917.

representantes das classes proprietárias, tomar o poder em suas próprias mãos e formar um governo soviético, no qual somente os operários, soldados e camponeses estivessem representados. Mas o impensável aconteceu: os mencheviques e SR's não apenas se recusaram a levar em consideração a vontade dos operários, como permaneceram imóveis enquanto o governo, do qual seus líderes participavam, desencadeava uma onda de repressões contra operários, bolcheviques e outros socialistas de esquerda que se opunham ao governo de coalizão. O Ministro do Interior diretamente responsável por essa política era ninguém menos que o líder menchevique Irakli Tsereteli.

Até aquele momento, os operários radicalizados pensavam em termos de passagem pacífica do poder para os soviets. Isso era possível na medida em que os soviets gozavam do apoio dos soldados. Mas a recusa dos líderes do CEC dos soviets em tomar o poder e a sua disposição de adotar medidas repressivas contra os operários alteraram profundamente a situação. Entre outras coisas, isso obrigou os operários a encararem a perspectiva de tomar o poder por meio de uma insurreição armada. Isso também significava que o novo governo não contaria com o apoio nem mesmo da *intelligentsia* de esquerda, cujos conhecimentos e habilidades eram tão necessários para administrar a economia e a máquina estatal do país.

Essa perspectiva preocupou bastante os operários. Isso apareceu claramente na Conferência dos Comitês de Fábrica de Petrogrado, nos dias 11 e 12 de agosto de 1917. O consenso geral na conferência era que a indústria se encaminhava rapidamente para um colapso, para o qual contribuía a sabotagem dos industriais, que contavam com o desemprego em massa para enfraquecer o movimento operário, e o governo provisório, que, sob pressão dos industriais, se recusava a adotar medidas de regulação para impedir a queda da economia. Os delegados estavam começando a se conscientizar do fato de que teriam que assumir a responsabilidade pela economia, algo que eles não tinham imaginado no momento da Revolução de Fevereiro, que eles tinham encarado em termos puramente liberais-democráticos, não socialistas.

Um dos delegados na conferência resumiu a situação: "Temos de colocar toda a nossa energia nessa luta [preparar o nosso próprio

aparato econômico para o momento do colapso da economia capitalista]. Especialmente porque as contradições de classe estão cada vez mais evidentes e a *intelligentsia* está nos abandonando, temos que contar apenas com as nossas próprias forças e tomar todas as organizações em nossas mãos operárias.”<sup>28</sup> Os delegados estavam dolorosamente conscientes das tremendas dificuldades da tarefa. “Por todos os informes – observava um deles –, como um fio vermelho, corre o clamor devido à falta de pessoas [instruídas].”<sup>29</sup> “O tsarismo fez de tudo para nos deixar despreparados – lamentava outro delegado – e, naturalmente, por toda a parte, tanto nos órgãos políticos quanto econômicos, faltam pessoas [instruídas].”<sup>30</sup>

O que eles deveriam fazer em tais circunstâncias? Sedov, um delegado menchevique, argumentava que não deveria sequer estar colocada a questão da tomada do poder pelos operários:

Nós estamos sozinhos. Temos poucos operários capazes de entender as questões de governo e de exercer controle. É preciso organizar cursos sobre as questões de governo e sobre o controle da produção. Se nós tomarmos o poder, as massas irão nos crucificar. A burguesia é organizada e tem à sua disposição uma massa de pessoas com experiência. Mas nós não temos. Por isso, não temos condições de manter o poder.<sup>31</sup>

Mas a maioria esmagadora dos delegados à conferência discordava. A posição destes foi expressa por um delegado da Companhia de Telefone e Telégrafo:

A burguesia conhece seus interesses melhor do que os partidos da pequena-burguesia [mencheviques e SR's]. A burguesia entendeu perfeitamente a situação e se manifestou muito claramente nas palavras de Riabuchinski,<sup>32</sup> que disse que eles irão

---

<sup>28</sup> *Oktiabrskaja revoliutsia i fabzavkomi*, Moscou, 1927, vol I, p.189.

<sup>29</sup> *Idem*, p. 188.

<sup>30</sup> *Idem*.

<sup>31</sup> *Idem*. p. 208.

<sup>32</sup> Pável Pávlovitch Riabuchinski foi um grande banqueiro e industrial, considerado a ala esquerda de sua classe. Mas em um discurso em agosto de 1917, diante de empresários, ele atacou ferozmente os soviets, declarando que “a grande mão magra da fome” teria que esmagar os falsos amigos do povo, “os membros dos vários comitês e soviets”, para que eles voltassem a si. (*Ekonomitcheskoe polojenie Rossii nakanune Velikoi Oktiabrskoi Sotsialisticheskoi Revoliutsii*, vol. 1, Moscou, 1957, pp. 200-201.) Nos círculos operários e de esquerda em geral, esse discurso foi recebido como uma confissão aberta de que os industriais estavam realmente conduzindo um lockout secreto, fechando as fábricas e

esperar até que a fome nos agarre pelo pescoço e destrua tudo o que conquistamos. Mas, enquanto eles estiverem nos agarrando pelo pescoço, nós vamos lutar, e não nos retiraremos da batalha.<sup>33</sup>

Várias vezes, os delegados conclamavam uns aos outros a abandonar o velho hábito dos operários de confiar na *intelligentsia*.

A classe operária sempre esteve isolada; sempre teve que conduzir sua política sozinha. Mas, em uma revolução, a classe operária é a vanguarda. Ela deve liderar as outras classes, inclusive os camponeses. Tudo depende da atividade dos operários nas várias organizações, comissões etc., onde devemos constituir uma maioria de operários. Contra a fome que se aproxima, devemos estimular a atividade das massas. Devemos abandonar o espírito preguiçoso eslavo e abrir juntos na floresta um caminho que vai levar a classe operária ao socialismo.<sup>34</sup>

Quando alguém sugeriu que a quantidade de grupos de trabalho fosse limitada devido à complexidade dos assuntos a serem discutidos e à escassez de “forças ativas”, S. P. Voskov, um carpinteiro da Fábrica de Rifles de Sestroretsk, respondeu:

A ausência de membros da *intelligentsia* de maneira nenhuma impede o trabalho dos grupos. Já está na hora de os operários renunciarem ao mau hábito de prestar constantemente atenção no que a *intelligentsia* está fazendo. Todos os operários dessa conferência devem se juntar a um grupo e trabalhar nele de maneira independente.<sup>35</sup>

De fato, o maior temor desses operários se materializou em outubro. Os mencheviques e os SR's abandonaram o congresso dos soviets que elegeu um governo soviético, cujo próprio princípio – ser responsável apenas perante os soviets – eles rejeitavam. Os altos e médios funcionários técnicos e administrativos do Estado e das instituições financeiras, junto com os médicos e professores, entraram em greve.<sup>36</sup> Nas fábricas, o alto escalão do pessoal técnico e administrativo também se recusou a reconhecer o novo

---

criando desemprego em massa para depois esmagar militarmente o movimento operário enfraquecido. Como resultado, Riabuchinski se tornou a personificação do “kapitalist-lokautchik” [capitalista adepto do lockout] nos círculos operários e de esquerda.

<sup>33</sup> *Oktiabrskaja revoliutsia i fabzavkomi*, vol. 1, p. 208.

<sup>34</sup> *Idem*, p. 206.

<sup>35</sup> *Idem*, p. 167.

<sup>36</sup> *Nóvaia jizn*, 13 nov., 8, 22 e 30 dez. 1917.

governo e a cooperar com o controle operário.<sup>37</sup> A profundidade da hostilidade da *intelligentsia* de esquerda para com a insurreição de outubro e o governo soviético – que não era recíproca nem mesmo entre os operários mais conservadores – se expressa com força na seguinte resolução, adotada pelo Birô Executivo do Grupo Socialista de Engenheiros, no final de outubro de 1917:

Um bando de utópicos e demagogos, explorando o cansaço dos operários e soldados, explorando apelos utópicos à revolução social, através da mentira e da calúnia deliberada sobre o Governo Provisório, atraiu para o seu lado as massas ignorantes e, em oposição à vontade da ampla maioria do povo russo, na véspera da Assembleia Constituinte, tomou o poder na capital e em algumas cidades da Rússia. Com a ajuda das prisões, da violência contra a imprensa e a livre manifestação, com a ajuda do terror, um bando de usurpadores está tentando se manter no poder. O Birô do Grupo Socialista de Engenheiros, protestando decisivamente contra esse golpe, contra a prisão de Kerénski, contra os assassinatos, a violência, contra o fechamento dos jornais, contra a perseguição e o terror, declara que os atos desses usurpadores não têm nada em comum com os ideais socialistas e que eles estão destruindo a liberdade conquistada pelo povo (...). Os verdadeiros socialistas não podem dar o menor apoio nem aos usurpadores do poder, nem àqueles que não se decidem firmemente a romper com eles.<sup>38</sup>

Porém, os trabalhadores manuais e de colarinho branco menos especializados do governo e das instituições financeiras se recusaram a participar das greves e denunciaram os empregados mais qualificados por fazê-lo. Depois da Revolução de Outubro, o governo soviético dissolveu a Duma de Petrogrado (Câmara Municipal), quando esta se recusou a reconhecer o novo regime. Foram feitas novas eleições, que foram boicotadas por todos os partidos, exceto os bolcheviques e SR's de esquerda. Quando a nova Duma se reuniu, seu presidente, M. I. Kalinin, declarou que “os trabalhadores *intelligenti* da Duma foram claramente desrespeitosos quando tentei conversar com eles, e declararam sua intenção de resistir. Mas os trabalhadores municipais e empregados de colarinho branco

---

<sup>37</sup> *Zaniatia pervoi moskovskoi oblastnoi konferentsii*, Moscou, 1918, pp. 47-48, citado em N. Lampert, *The Technical Intelligentsia in the Soviet Union 1926-1935*, Tese de PhD, C.R.E.E.S., Universidade de Birmingham, Reino Unido: 1976, p. 19.

<sup>38</sup> A. L. Popov, *Oktiabrski perevorot*, Petrogrado, 1919, p. 364.

dos escalões mais baixos estavam felizes com a passagem do poder aos operários.”<sup>39</sup>

Alexander Blok foi uma das raras figuras literárias de peso da antiga geração que abraçou a Revolução de Outubro. Escrevendo nos meses de inverno que se seguiram à Revolução de Outubro, ele descreveu o estado de ânimo da *intelligentsia* de esquerda com as seguintes palavras:

“A Rússia está perecendo”, “A Rússia não existe mais”, “Memória eterna à Rússia” – é isso que eu escuto em todo lugar (...)

O que vocês estavam pensando? Que a revolução é um idílio? Que a criatividade não destroi tudo em seu caminho? Que o povo é uma menininha boazinha? (...)

E as melhores pessoas falam: “Estamos decepcionados com o nosso povo” (...) e não veem nada ao redor de si, a não ser loucura e bestialidade (mas o homem está bem ali, ao lado deles); as melhores pessoas chegam a dizer: “Não houve revolução alguma”; aqueles que estavam obcecados com o ódio ao “tsarismo” estão prontos a se lançar de volta aos seus braços, apenas para conseguirem esquecer o que está acontecendo agora; os “derrotistas”<sup>40</sup> de ontem se queixam agora da “opressão alemã”<sup>41</sup>; os “internacionalistas” de ontem choram pela “Santa Rússia”; ateus de nascimento estão dispostos a acender velas e rezar pela vitória da Rússia contra seus inimigos externos e internos. (...)

Quer dizer então que vocês estavam serrando o galho onde estavam sentados? Uma situação lamentável: com voluptuosa malícia, vocês estocam lenha, galhos e folhas secas em uma enorme pilha protegida da chuva e da neve, e quando a chama de repente sobe aos céus (como um estandarte), vocês começam a correr em volta gritando “Oh! Estamos pegando fogo!”<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> *Nóvaia jizn*, 5 dez. 1917. Ver também *Oktiabrskoe voorujennoe vosstanie v Petrograde*, Moscou, 1957, p. 368, 514-575, e C. Volin, *Deiatelnost menchevikov v profsoiuzakh pri sovetsskoi vlasti*, Inter-University Project on the History of Menshevism, paper N° 13, Outubro de 1962, p. 28.

<sup>40</sup> Aqueles que conclamavam pela derrota da Rússia na guerra, como um estímulo à revolução.

<sup>41</sup> Referência ao Tratado de Brest-Litovski, assinado em março de 1918, e que cedeu à Alemanha vastas áreas do antigo Império Russo, em troca do encerramento da guerra.

<sup>42</sup> *Znamia truda*, 18 jan. 1918. V. V. O romance de Veresáiev, *V tupike*, sobre a guerra civil na Crimeia (publicado pela primeira vez em 1924, pouco conhecido, mas muito bem escrito), nos oferece um quadro surpreendentemente parecido do panorama político da *intelligentsia* de esquerda.

Os operários não deram o passo final da tomada do poder em outubro com o coração leve. Na verdade, a maioria, ao mesmo tempo que desejava desesperadamente o poder soviético, hesitava e protelava a “ação” (*vistuplenie*). A insurreição foi uma ação da minoria decidida dos operários, daqueles que pertenciam ou estavam próximos do partido bolchevique (somente na capital, o partido contava com 30.000 operários em suas fileiras). Quando eles tomaram a decisão, a maioria esmagadora restante se coesionou em seu apoio. Mesmo então, os operários estavam preocupados com seu isolamento político. Nos dias que se seguiram à insurreição, houve um amplo apoio operário, inclusive dentro do partido bolchevique, à ideia de conformar um “governo socialista homogêneo”, ou seja, uma coalizão de todos os partidos socialistas, de esquerda e de direita.

Mas as negociações para a formação de tal governo, levadas a cabo sob a direção do Sindicato Pan-Russo dos Ferroviários, dirigido então pelos mencheviques-internacionalistas (esquerda menchevique), falharam porque os mencheviques moderados, os SR's e todos que estavam à direita deles se recusavam a participar em um governo responsável unicamente (ou principalmente) perante os soviets. Tal governo teria uma maioria bolchevique, uma vez que estes foram maioria no recente Congresso dos Soviets. Por trás da negativa, estava a convicção dos socialistas moderados de que a revolução estaria condenada sem o apoio da burguesia. Junto com isso, havia o medo de que um governo dirigido pelos bolcheviques, cuja base era a classe operária, fizesse “experimentos socialistas”.

Depois de as negociações fracassarem precisamente devido ao problema da responsabilidade perante os soviets, os SR's de esquerda decidiram fazer parte do governo soviético em coalizão com os bolcheviques. O jornal deles opinava que “ainda que tivéssemos conseguido formar tal ‘governo homogêneo’, teria sido, na verdade, uma coalizão com a ala mais radical da burguesia.”<sup>43</sup> Mas os mencheviques-internacionalistas, a ala esquerda do menchevismo que logo assumiu a direção do partido, se recusou a seguir o exemplo dos SR's de esquerda. Em um artigo intitulado “2 x 2

---

<sup>43</sup> *Znamia truda*, 8 nov. 1917.

= 5”, V. L. Bazarov, economista menchevique-internacionalista, expressou sua irritação com o que ele acreditava ser uma confusão dos operários: eles defendiam a formação de um governo de coalizão de todos os socialistas, mas queriam que essa coalizão fosse responsável perante os soviets.

(...) Estão sendo aprovadas resoluções que pedem um governo democrático homogêneo baseado num acordo entre todos os partidos socialistas e [ao mesmo tempo] o reconhecimento do atual CEC [Comitê Executivo Central dos Soviets de Deputados Operários e Soldados, eleito no último Congresso dos Soviets, e composto, em sua esmagadora maioria, de bolcheviques] como órgão ao qual este governo deveria ser responsável (...). Mas, atualmente, um governo puramente soviético só pode ser bolchevique. E a cada dia fica mais claro que os bolcheviques não podem governar: decretos são produzidos como bolos, e não conseguem ser colocados em prática. (...) Portanto, mesmo que seja verdade o que os bolcheviques digam, que os partidos socialistas não têm massas atrás de si, e que são somente intelectuais (...), mesmo assim, grandes concessões seriam necessárias. O proletariado não pode governar sem a intelligentsia (...) O CEC deve ser apenas uma das instituições perante as quais o governo é responsável.<sup>44</sup>

Os mencheviques-internacionalistas compartilhavam a visão bolchevique da burguesia como fundamentalmente contrarrevolucionária. Mas eles também compartilhavam a convicção da ala direita de seu partido de que uma Rússia economicamente atrasada, com uma esmagadora maioria de camponeses, não possuía as condições sociais e políticas para o socialismo. E então, enquanto a ala mais à direita dos mencheviques, junto com os SR's, continuava a defender uma coalizão com os representantes da burguesia, os mencheviques-internacionalistas salientavam a necessidade de manter, pelo menos, o apoio dos “estratos médios” da sociedade, a pequena-burguesia e, acima de tudo, a *intelligentsia*. O problema era, entretanto, que esta última, em sua esmagadora maioria, havia ficado ao lado da burguesia. Como resultado, os mencheviques de esquerda estavam condenados a permanecer expectadores passivos da revolução que avançava.

Quanto aos próprios operários, depois que ficou claro que a verdadeira questão era o poder soviético ou uma coalizão renovada

---

<sup>44</sup> *Novaia jizn*, 4 nov. 1917.

(de uma ou outra forma) com a burguesia, eles deram seu apoio ao governo soviético, mesmo antes dos SR's de esquerda decidirem ingressar nele. Em 29 de outubro, durante as negociações para a formação de um governo de coalizão com todos os socialistas, uma assembleia geral dos operários do Estaleiro Admiralteiski fez um apelo a todos os trabalhadores, independentemente de suas filiações partidárias, para que exercessem pressão sobre os centros políticos para que estes chegassem imediatamente a um acordo entre todos os partidos socialistas, dos bolcheviques aos popular-socialistas, e para que formassem um gabinete socialista responsável perante o Soviet de Deputados Operários, Camponeses e Soldados em base à seguinte plataforma: proposta imediata de paz democrática; transferência imediata das terras para as mãos dos comitês de camponeses; controle operário sobre a produção; convocação da Assembleia Constituinte na data marcada.<sup>45</sup>

Este era um exemplo do que Bazarov via como sendo uma confusão política dos operários: eles queriam um governo de coalizão entre todos os partidos socialistas, mas queriam também que o governo fosse responsável perante os soviets. Porém, uma semana mais tarde, depois do colapso das negociações, com os bolcheviques tendo ficado sozinhos no governo, esses mesmos operários decidiram se pronunciar

por um poder soviético pleno e indivisível e contra as coalizões com partidos defensistas e conciliadores. Nós sacrificamos muito pela revolução e estamos preparados, se for necessário, a fazer novos sacrifícios. Mas nós não vamos entregar o poder àqueles de quem o tomamos em uma batalha sangrenta.<sup>46</sup>

Quando os SR's de esquerda decidiram ingressar no governo, ao concluir que, "mesmo que tivéssemos conseguido formar um 'governo homogêneo' ele teria sido, na verdade, uma coalizão com a ala mais radical da burguesia"<sup>47</sup>, os operários respiraram aliviados coletivamente: a unidade havia sido atingida, pelo menos "por baixo", entre os *niz*<sup>48</sup>, já que os SR's eram um partido majoritariamente camponês. Uma assembleia de operários na fábrica Putilov declarou na ocasião:

---

<sup>45</sup> *Tsentrálni gosudarstvenni arkhiv Sankt-Peterburga*, opis 9, fond 2, delo 11, list 45.

<sup>46</sup> *Idem*.

<sup>47</sup> *Znamia truda*, 8 nov. 1917.

<sup>48</sup> "Bases", em russo. (Nota do tradutor)

Nós, operários, saudamos, como um só homem, essa unificação que tanto desejávamos e mandamos nossos calorosos cumprimentos para nossos camaradas que estão trabalhando de acordo com as teses aprovadas no II Congresso Pan-Russo do Povo Trabalhador, dos Camponeses Pobres, Operários e Soldados.<sup>49</sup>

A Revolução de Outubro, tendo consolidado oficialmente a profunda polarização social que já existia, encontrou a maior parte da *intelligentsia* do lado das classes proprietárias,<sup>50</sup> junto com o que restou da *intelligentsia* de esquerda, suspensa em algum lugar entre as duas. Os operários responderam à visível traição com amargura. Como escreveu o SR de esquerda Levin,

No momento, quando a velha máquina estatal burguesa está sendo esmagada pelo povo, a *intelligentsia* está abandonando o povo. Aqueles que tiveram a sorte de receber uma educação científica estão abandonando o povo, que os carregou nas suas costas exaustas e dilaceradas. E como se não bastasse abandonar o povo, a *intelligentsia* zomba da sua impotência, da sua falta de instrução, da sua incapacidade de levar a cabo, sem esforço, grandes transformações e obter grandes realizações. E este último fato é especialmente doloroso para o povo. Dentro do povo, instintivamente, cresce um ódio pelas pessoas “educadas”, pela *intelligentsia*.<sup>51</sup>

O jornal menchevique-internacionalista *Nóvaia jizn* publicou o seguinte relatório vindo de Moscou em dezembro de 1917:

Se os sinais externos da insurreição são poucos, a divisão interna da população é, entretanto, profunda. Quando eles enterraram os soldados da Guarda Vermelha [após a vitória da insurreição, que custou vários dias de luta sangrenta], segundo me disseram, não se conseguia encontrar um único membro da *intelligentsia* ou universitário, ou estudante secundário na enorme

---

<sup>49</sup> *Znamia truda*, 8 nov. 1917.

<sup>50</sup> A definição de Pitirim Sorokin, em novembro de 1917, das “forças criativas” da sociedade – que ele opunha à “pseudo-democracia” – é reveladora: “Deve vir à cena agora, por um lado, a *intelligentsia*, portadora do intelecto e da consciência; por outro, a autêntica democracia, o movimento das cooperativas, a Rússia das dumas e zemstvos, e o campo consciente (!). Chegou a hora deles.” (*Volia naroda*, 6 nov. 1917). Todas as organizações que ele lista eram dominadas pelos socialistas moderados e pelos kadetes e não gozavam de qualquer apoio político de massas. Na lista de Sorokin, era evidente a ausência dos operários e soldados e, obviamente, do campo “inconsciente”, dos camponeses que apoiavam os SR’s de esquerda e os bolcheviques e que se recusavam a esperar até que o Governo Provisório adotasse a reforma agrária.

<sup>51</sup> *Znamia truda*, 17 dez. 1917.

procissão. E durante o funeral dos junkers [alunos da Escola de Oficiais que haviam lutado ao lado do Governo Provisório], não havia um único operário, soldado ou plebeu na multidão. A composição da manifestação em defesa da Assembleia Constituinte era similar – os cinco soldados que seguiam atrás da bandeira da organização militar dos SR's apenas sublinhavam a ausência da guarnição.

Agora, o abismo que separa os dois campos se ampliou enormemente, graças à greve geral dos servidores municipais: professores das escolas municipais, pessoal técnico dos hospitais e trabalhadores qualificados dos bondes. Essa greve coloca o governo municipal bolchevique em enormes dificuldades. Porém, mais ainda, ela exacerba o ódio pela intelligentsia e pela burguesia nos nizi da população. Eu mesmo vi um condutor [de bonde] expulsando um estudante secundário para fora do veículo: 'Eles ensinam tudo certo para você, mas parece que não querem ensinar as nossas crianças!'

A greve das escolas e hospitais é vista pelos nizi urbanos como uma luta da burguesia e da intelligentsia contra as massas populares.<sup>52</sup>

Ao tentar entender a posição da *intelligentsia*, deve-se perguntar primeiro se a percepção de "traição" dos operários tinha alguma justificativa. Afinal de contas, de um outro ponto de vista, foram os operários que se separaram da *intelligentsia*, quando decidiram romper com as classes proprietárias, abandonando a aliança nacional, policlassista, que havia sido formada na Revolução de Fevereiro.

As razões da radicalização subsequente dos operários podem ser brevemente resumidas da seguinte forma: na base de sua experiência, os operários chegaram à conclusão de que as classes proprietárias eram contrárias aos objetivos populares da Revolução de Fevereiro – uma paz imediata e democrática, a reforma agrária, a jornada de oito horas de trabalho, a convocação de uma Assembleia Constituinte para estabelecer uma república democrática. Mas as classes proprietárias não apenas impediram a realização desses objetivos (que eram puramente democráticos, e de nenhuma forma socialistas), como tinham a intenção de esmagar militarmente as classes populares. Isso foi amplamente demonstrado pelo apoio semi-aberto do partido kadete ao levante do ge-

---

<sup>52</sup> *Novaia jizn*, 12 dez. 1917.

neral Kornilov, no final de agosto, e também pela oposição implacável dos industriais às medidas governamentais de prevenção contra o colapso econômico que se aproximava rapidamente.

Para os operários, a insurreição de outubro e o estabelecimento do poder soviético significavam a exclusão das classes proprietárias de qualquer influência sobre a política do governo. Outubro foi, em primeiro lugar e principalmente, uma defesa da Revolução de Fevereiro, de suas reais conquistas e de suas promessas, em face à hostilidade ativa das classes proprietárias. O fato de que alguns operários viam em Outubro um potencial para medidas socialistas não significa que o socialismo era o objetivo principal de Outubro.

Quando visto desse ponto de vista, a sensação dos operários de que a *intelligentsia* os havia traído se torna completamente compreensível. Como escreveu o jornal menchevique-internacionalista (que era hostil à Revolução de Outubro): “Agora cada operário poderia perguntar aos médicos e professores: ‘Vocês nunca protestaram contra o regime sob o tsar ou sob Gutchkov.’<sup>53</sup> Por que vocês fazem greve agora, quando o poder está nas mãos de pessoas que nós reconhecemos como nossos líderes?’<sup>54</sup> Até mesmo mencheviques de esquerda, como I. O. Martov, cuja dedicação à causa operária não poderia ser colocada em dúvida, preferiram lavar as mãos diante de tudo, ao invés de fazer “aquilo que parece ser o nosso dever – ficar junto à classe operária mesmo quando ela está errada... É trágico. Porque, afinal de contas, o proletariado inteiro está ao lado de Lenin e espera que a insurreição leve à emancipação social, ao mesmo tempo que entende que desafiou todas as forças anti-proletárias”.<sup>55</sup>

Por que então, segundo a percepção dos operários, a *intelligentsia* “fugiu”? Escrevendo sobre os populistas, o historiador O. Radkey oferece a seguinte explicação:

<sup>53</sup> N. I. Gutchkov, grande industrial russo e presidente da IV Duma de Estado.

<sup>54</sup> *Novaia jizn*. 6 dez. 1917. Na verdade, essa afirmação não é precisa. Em 1905, a *intelligentsia*, organizada no Sindicato dos Sindicatos, participou do movimento grevista no outono. Mas aquela foi a primeira e última vez. Eles não deram apoio ativo ao grande movimento grevista de 1912-1914 e 1915-1916.

<sup>55</sup> L. H. Haimson, *The Mensheviks*, Chicago, 1975, pp. 102-103. Como partido, os mencheviques reorientaram sua política depois da Revolução Alemã de novembro de 1918, adotando uma postura de oposição leal ao governo soviético.

No curso da revolução, (muitos) tinham ido para o serviço público ou para o trabalho social como servidores civis nos zemstvos e nas municipalidades, ou ainda como funcionários nas sociedades cooperativas, onde a rotina diária e o panorama geral eram mortais para a atividade revolucionária. Outros haviam adquirido profissão. Todos estavam ficando velhos.<sup>56</sup>

Mas parece muito improvável que uma transformação social tão profunda como a integração econômica da *intelligentsia* à ordem social existente tenha ocorrido no intervalo de uma década. Além disso, deve-se perguntar como então os intelectuais socialistas ganhavam a vida antes da derrota de 1905, já que nem todos eram profissionais partidários ou estudantes famintos. E se a geração de 1905 estava ficando velha, o que dizer dos estudantes de 1917, que também, em sua maioria, eram hostis à Revolução de Outubro? O menchevique A. N. Potresov, que estava na ala mais à direita de seu partido, observou o seguinte em maio de 1918: “Em fevereiro [de 1917] nós vimos a alegria conjunta de estudantes e pequenos burgueses. Em outubro, estudantes e burgueses haviam se tornado sinônimos.”<sup>57</sup>

Uma explicação mais razoável sobre a “revoada da *intelligentsia*” deve ser encontrada na polarização de classes que emergiu com toda força na sociedade russa ao longo da revolução de 1905. Naquele momento, a burguesia, assustada pela força com que o movimento operário promovia suas demandas – principalmente a jornada de oito horas –, e seduzida pelas concessões políticas extremamente limitadas oferecidas por uma autocracia cambaleante, voltou-se contra o movimento operário e os camponeses. Em particular, organizaram, no outono de 1905, junto com o Estado, um grande lockout em Petrogrado, contra os operários que estavam em greve pela jornada de oito horas.<sup>58</sup> Quando o movimento operário se recuperou da derrota da revolução, em 1912-1914, suas greves frequentemente levantavam, ao mesmo tempo, demandas políticas voltadas para a autocracia e demandas econômicas endereçadas aos industriais. Por sua parte, os industriais colaboravam estreitamente com a polícia tsarista

---

<sup>56</sup> Radkey. *Op. cit.*, pp. 469-470.

<sup>57</sup> *Znamia borbi*, 21 mai. 1918.

<sup>58</sup> I. A. Shuster, *Peterburgski rabochie v 1905-1907 gg.*, Leningrado, 1976, pp. 166-168.

para frustrar as ações políticas e econômicas da classe operária e para reprimir seus ativistas.<sup>59</sup>

Foi durante esse período pré-guerra que os bolcheviques se tornaram a força hegemônica entre os operários. O que distinguia a ala bolchevique da social-democracia da ala menchevique era sua avaliação sobre a burguesia – inclusive sua ala esquerda, liberal – como fundamentalmente contrária à revolução democrática. Os mencheviques, por sua parte, consideravam que a liderança burguesa na revolução era absolutamente indispensável. Os camponeses, que Lenin pensava serem aliados dos operários, eram, na visão menchevique, incapazes de prover uma liderança política nacional. Se esse papel não podia ser cumprido pela burguesia, teria que ser cumprido necessariamente pelos operários. Mas os operários, uma vez à frente de um governo revolucionário, adotariam inevitavelmente medidas que atentariam contra o direito burguês de propriedade. Eles fariam “experiências socialistas” que se revelariam desastrosas nas condições da Rússia, levando assim, inevitavelmente, à derrota da revolução. E, assim, os mencheviques, nos anos pré-guerra, em vão convocaram os operários a controlar suas “paixões grevistas”: eles não queriam assustar os liberais, que estavam cada vez mais alienados do podre regime czarista, cada vez mais afastados da revolução.

Como vimos, a *intelligentsia* de esquerda abraçou a posição dos mencheviques e SR's, não dos bolcheviques e operários. Eles argumentavam que uma revolução liderada por operários em um país camponês seria inevitavelmente esmagada. O seguinte episódio, contado nas memórias de um metalúrgico de Petrogrado, ilustra a divisão entre os operários e os intelectuais de esquerda.

I. Gordkienko, um metalúrgico bolchevique, junto com outros dois camaradas que, assim como ele, eram originalmente de Nijni Novgorod, a cidade natal de Maksim Górkí, decidiram fazer uma visita ao seu *zemliak* (conterrâneo): “Será possível que Górkí tenha se afastado completamente de nós?”, se perguntavam. Em 1918, Górkí era o editor do jornal menchevique-internacionalista *Nóvaia jizn*, que era extremamente crítico ao regime soviético, atacando especialmente sua inépcia, resultado, na visão do jornal, do fato

<sup>59</sup> “The Workers’ Movement after Lena,” in L. H. Haimson, *Russia’s Revolutionary Experience*, Nova York, Columbia University Press, 2005, pp. 109-229.

de a *intelligentsia* ter sido repelida. O que particularmente enfurecia os operários era que os editores do jornal criticavam o governo mas se recusavam a participar dele para ajudar a melhorar as coisas. Por exemplo, na Conferência dos Comitês de Fábrica de Petrogrado, em fevereiro de 1918, um dos delegados falou com amargura sobre a “sabotagem levada a cabo pelo *Nóvaia Jizn* de Górkí, que se ocupa de criticar o governo mas não faz nada para tornar mais fáceis as tarefas desse governo.”<sup>60</sup>

Na casa de Górkí, a conversa rapidamente foi para a política:

Aleksei Maksímovitch<sup>61</sup>, perdido em pensamentos, disse:

– É difícil para vocês, rapazes, muito difícil.

– E você, Aleksei Maksímovitch, você não está tornando as coisas mais fáceis – respondi.

– Não apenas não está facilitando. Está tornando as coisas mais difíceis para nós – disse Ivan Tchugurin.

– Oh! Rapazes, rapazes! Vocês são pessoas tão boas. Lamento por vocês. Escutem, nesse mar, não, nesse oceano de forças elementares camponesas e pequeno-burguesas, vocês são apenas um grão de areia. Quantos sólidos bolcheviques como vocês existem? Um punhado. Na vida, vocês são como uma gota de óleo no oceano, uma fita fina. Com o menor vento, se rasga.

– Você não deveria falar assim, Aleksei Maksímovitch. Venha conosco até o distrito de Viborg. Dê uma olhada ao redor. Onde antes havia 600 bolcheviques, hoje há milhares.

– Milhares, porém crus, despreparados. E nas outras cidades, nem isso há.

– A mesma coisa está acontecendo, Aleksei Maksímovitch, nas outras cidades e vilarejos. Em toda a parte, a luta de classes está se intensificando.

– É por isso que eu gosto de vocês, por sua poderosa fé. Mas também é por isso que eu temo por vocês. Vocês perecerão, e então tudo retrocederá centenas de anos. É terrível ver isso.

Algumas semanas depois, retornamos e encontramos N. N. Sukhanov e D. A. Desnitski no apartamento de Górkí. Estes dois eram intelectuais mencheviques de esquerda e editores do *Nóvaia jizn*.

Novamente, Aleksei Maksímovitch falou do mar de pequenos burgueses. Ele lamentou que houvesse tão poucos bolcheviques

---

<sup>60</sup> *Novaia jizn*, 27 jan. 1918.

<sup>61</sup> Nome verdadeiro de Maksim Górkí. (Nota do tradutor)

da época da clandestinidade, como nós, que o partido era tão jovem e inexperiente. Sukhanov e Lopata afirmaram que somente um louco poderia falar de revolução proletária num país tão atrasado como a Rússia. Protestamos com firmeza. Dissemos que, atrás da fachada da democracia pan-russa<sup>62</sup>, eles estavam defendendo a ditadura da burguesia

Durante a conversa, Aleksei Maksímovitch caminhava ao longo da janela que dava para a rua. De repente, ele veio rapidamente em direção a mim, me agarrou pela manga da camisa e me puxou até a janela.

– Olhe – disse ele, com uma voz irritada e trêmula.

O que eu vi era realmente vergonhoso. Perto de um canteiro de flores, em um gramado fresco, recém aparado, estavam sentados alguns soldados. Eles estavam comendo arenque e jogando os restos no canteiro de flores.

– É a mesma coisa na Casa do Povo:<sup>63</sup> o piso foi encerado, foram colocadas escarradeiras em cada canto e perto das colunas. Mas olhe o que eles fazem lá – disse, furiosa, Maria Fedorovna [esposa de Górkí], que gerenciava a Casa do Povo.

– E é com essa multidão que os bolcheviques querem fazer uma revolução socialista – disse maliciosamente Lopata. Você tem que ensinar, educar as pessoas e depois fazer uma revolução.

– E quem irá ensiná-los e educá-los? A burguesia? – um de nós perguntou.

– E como você faria isso? – perguntou Aleksei Maksímovitch, agora sorrindo.

– Nós faríamos diferente – respondi. Primeiro, derrubar a burguesia, e depois educar o povo. Nós construiremos escolas, clubes, Casas do Povo...

– Mas isso não é possível – declarou Lopata.

– Para você, não é. Para nós, é – respondi.

– Bem, talvez eles consigam, esses diabos... – disse Aleksei Maksímovitch.

– Nós definitivamente somos capazes disso – um de nós respondeu. E será pior para vocês.

– Oh! Você está nos ameaçando. Como será pior para nós? – disse Aleksei Maksímovitch rindo.

---

<sup>62</sup> A posição dos mencheviques-internacionalistas era que a base política do governo deveria ser expandida a fim de abarcar toda a “democracia”. O termo era sempre vago, mas significava os estratos médios da sociedade, em particular a *intelligentsia*.

<sup>63</sup> Instituição onde ocorriam reuniões culturais e populares.

– Da seguinte forma: com ou sem vocês, nós faremos aquilo que precisa ser feito, sob a liderança de Ilitch [Lenin], e então vão perguntar a vocês onde vocês estavam e o que estavam fazendo quando nós estávamos tendo tanta dificuldade.”<sup>64</sup>

Lenin fez um relato incrivelmente parecido de uma outra conversa, no verão de 1917, com um advogado rico. Esse advogado havia sido um revolucionário, membro do Partido Operário Social-Democrata Russo e até da fração bolchevique. Agora ele estava cheio de medo e ódio contra os operários enfurecidos e irredutíveis:

– Certo! Eu entendo a inevitabilidade da revolução social. Mas aqui, dado o declínio no nível dos operários como resultado da guerra...<sup>65</sup> Isso não seria uma revolução. Seria um abismo.

Ele estava disposto a reconhecer a revolução social, desde que a história levasse até ela pacificamente, calmamente, suavemente e delicadamente, como um trem alemão entrando na estação. Um condutor muito bem vestido abre a porta e anuncia: “Estação ‘Revolução Social’! Alle aussteigen! [Desçam todos!]” Neste caso, por que não sair da posição do engenheiro que trabalha para os Tit Titiches<sup>66</sup> e adotar a posição de um engenheiro que trabalha para as organizações operárias?

Aquele homem havia visto greves. Ele conhecia a torrente de paixões que mesmo a mais ordinária das greves desperta, mesmo na época mais pacífica. Ele, obviamente, entendia quantas milhões de vezes mais forte deverá ser a tempestade quando a luta de classes levantar todo o povo trabalhador deste enorme país, quando a guerra e a exploração tiver levado milhões de pessoas ao desespero, pessoas que foram torturadas pelos proprietários rurais, que foram saqueadas e oprimidas por décadas pelos capitalistas e burocratas do tsar. Ele entendia tudo isso “teoricamente”; reconhecia tudo isso apenas da boca para fora; ele estava simplesmente aterrorizado pela “situação extraordinariamente complexa.”<sup>67</sup>

N. Sukhanov ofereceu uma explicação similar para a posição dos mencheviques de esquerda:

Nós fomos contra a coalizão com a burguesia e estávamos

---

<sup>64</sup> I. Gordienko, *Iz boevogo prochlavo*, Moscou, 1957, p. 98-101.

<sup>65</sup> Refere-se ao fluxo de camponeses em direção às fábricas para a expansão da produção militar durante a Primeira Guerra Mundial.

<sup>66</sup> Tit Titich é um mercador rico e autoritário na peça de N. Ostróvski “В чужом пире похмелье” (Pagam os justos pelo pecado alheio).

<sup>67</sup> V.I. Lenin, *Polnoe sobranie sochineni*, 5ª ed., Moscou, 1962, vol. 34, pp. 321-322.

junto com os bolcheviques. Não nos fundimos com eles porque alguns aspectos da criatividade positiva dos bolcheviques, tanto quanto os seus métodos de propaganda, revelaram o ódio que eles tinham por nós. Era uma força elementar [stikhia] desenfreada, anárquica, pequeno-burguesa, que foi eliminada pelo bolchevismo justamente quando este perdeu novamente o apoio de massas.<sup>68</sup>

O medo da *stikhia*, dos camponeses em primeiro lugar, foi um aspecto importante do menchevismo. Ele ajuda a entender a rejeição da Revolução de Outubro pelo partido e a insistência em uma coalizão com os liberais, e, ao falhar esta alternativa, com “o resto da democracia”, principalmente com a *intelligentsia*.

Porém, a preocupação da *intelligentsia* de esquerda com a insuficiência do desenvolvimento político e cultural e com a consciência das massas populares tinha, sem dúvida, uma base real. Deve-se perguntar como a sua decisão de ficar de fora da luta podia ser justificada, já que a revolução estava avançando de qualquer maneira. Nas condições de polarização profunda entre as classes, a alternativa ao governo soviético, defendida pela *intelligentsia*, inclusive a *intelligentsia* de esquerda, nunca ficou clara, menos ainda para os operários. Mas, na verdade, não havia alternativa, a não ser a derrota da revolução. Como disse um operário bolchevique na Conferência dos Delegados Operários e Soldados do Exército, em maio de 1918, “Nós somos acusados de desencadear a guerra civil. Mas isso é um grande erro, ou até mesmo uma mentira. Os interesses de classe não são criados por nós. São algo que existe na vida, são um fato, diante do qual todos devem se curvar”.<sup>69</sup> É por isso que, apesar das terríveis privações e excessos da guerra civil, os operários e camponeses, alguns mais ativamente, outros de forma mais passiva, continuaram apoiando o regime soviético.

A preocupação de Górkí com a incultura e a falta de educação política das massas era, sem dúvida, sincera. Mas a revolução iria acontecer com ou sem a *intelligentsia*. Diante disso, fazia mais sentido tomar parte ativa nela, de forma a facilitar seu caminho e tentar moderar seus excessos. Alguns intelectuais, obviamente,

---

<sup>68</sup> Sukhanov, *Op. cit.*, vol. 6, p. 192.

<sup>69</sup> *Pervaia konferentsia rabótchikh i krasnogvardeiskikh deputatov 1-go gorodksovo raiona*, Petrogrado, 1918, p. 248.

fizeram essa escolha. Um certo Brik, uma figura da cena cultural de Petrogrado, escreveu o seguinte para o *Nóvaia jizn* no início de dezembro de 1917:

Para minha surpresa, encontrei meu nome na lista eleitoral dos bolcheviques nas eleições para a Duma Municipal. Eu não sou um bolchevique e sou contra a sua política cultural. Mas não posso deixar as coisas desmoronarem. Seria um desastre se os operários fossem deixados à própria sorte na elaboração da política. Por isso, eu irei trabalhar, mas não sob uma disciplina (externa). Aqueles que se recusam a trabalhar e esperam a contrarrevolução restabelecer a ordem são cegos.<sup>70</sup>

Em dezembro, foi fundado um novo Sindicato dos Professores Internacionalistas, depois que alguns docentes decidiram romper com o Sindicato Pan-Russo dos Professores por causa do problema da greve da educação. A nova organização declarou que “é inadmissível que as escolas sejam utilizadas como arma política”, e chamaram os professores a cooperar com o regime para criar uma nova escola socialista.<sup>71</sup>

V. B. Stankevitch, um popular-socialista (populista de direita) e comissário militar do Governo Provisório, assumiu uma posição similar numa carta a seus “amigos políticos”, escrita em fevereiro ou março de 1918:

Agora, temos que admitir que as forças elementares do povo estão ao lado do novo governo. Existem dois caminhos diante de nós: continuar a luta irreconciliável pelo poder ou trabalhar de forma pacífica e construtiva como uma oposição leal.

Podem os velhos partidos dirigentes [do Governo Provisório] afirmar que são tão experientes a ponto de conseguirem administrar as tarefas da direção do país, que justamente se tornaram mais difíceis, e não mais fáceis? Porque, em essência, não há nenhum programa que possa ser oposto ao dos bolcheviques. E uma luta sem um programa não é melhor do que uma aventura de generais mexicanos. Mas mesmo que houvesse a possibilidade de criar um programa, devemos lembrar que nos faltam as forças para levá-lo adiante. Porque para derrubar o bolchevismo – não formalmente, mas de verdade –, seria necessário unir todas as forças, desde os socialistas-revolucionários até a

---

<sup>70</sup> *Nóvaia jizn*, 5 dez. 1917.

<sup>71</sup> *Idem*, 6, 9, 13 dez. 1917. O romance de Veresáiev, mencionado na nota 44, apresenta exemplos dessa posição, e também da outra, adotada pela maioria da *intelligentsia* de esquerda.

extrema direita. E, mesmo nesse caso, os bolcheviques se revelariam mais fortes.

Resta um caminho: o caminho da frente popular unida, do trabalho nacional unitário, da criação comum. Então, o que vai acontecer amanhã? A continuidade da tentativa sem rumo e sem sentido, em essência aventureira, de tomar o poder? Ou trabalhar junto com o povo, fazendo esforços reais de superar as dificuldades que se colocam diante da Rússia, unidos numa luta pacífica por princípios políticos eternos, por bases verdadeiramente democráticas para o governo e o país?<sup>72</sup>

A questão é que a posição adotada pela maioria da *intelligentsia* não parecia seguir as razões que eles alegavam. E isso nos leva a questionar se não havia outras razões. Parece que, quando finalmente decidiu assumir uma posição, a maioria da *intelligentsia* socialista se revelou apenas “a ala mais radical da burguesia”, como concluiu o jornal dos SR’s de esquerda. Enquanto a tarefa da revolução era derrubar a autocracia semifeudal e estabelecer uma democracia liberal, eles podiam apoiar e até mesmo estimular o movimento popular. Mas quando começou a ficar claro – e começou a ficar claro já ao longo da revolução de 1905 – que, nas condições russas, a revolução se transformaria em uma luta contra a própria burguesia e também contra a ordem social burguesa, a *intelligentsia* de esquerda começou a sentir o chão sob os seus pés tremer.

Eles sentiram que sua posição na sociedade estava ameaçada. E, apesar de tudo, eles gozavam de certos privilégios, pelo menos no sentido de prestígio e status. E às vezes também em termos de renda e autonomia profissional. Esses privilégios, além de uma genuína desconfiança e medo das massas “desenfreadas” e “incultas”, empurraram a *intelligentsia* para a defesa da ordem social – e talvez até política – existente.

Restrospectivamente, é claro, é tentador afirmar que a *intelligentsia* de esquerda estava certa. Afinal de contas, um dos temas mais importantes em Lenin em seus últimos anos de vida era a necessidade urgente de elevar o nível cultural do povo. Esse nível, especialmente o nível de educação política entre os camponeses, que constituíam a grande massa da população, foi um fator de-

---

<sup>72</sup> I. V. Orlov, “Dva puti pered nimi,” Istoritcheski arkhiv, 1997, nº. 4, pp. 77-80.

terminante na ascensão da burocracia ao poder, sob a direção de Stalin. Mas deve-se perguntar se a *intelligentsia*, pela posição de hostilidade que adotou perante a Revolução de Outubro, não contribuiu, ela mesma, para esse desfecho.

## Referência Bibliográfica

- BAZILEVICH, K. *Professional'noe dvizhenie rabotnikov svyazi*, Moscow, 1927. Dyakin, V. S.
- DZENISKEVICH, A. R. (red.) *Istoria rabochikh Leningrada: 1703-1965*, vol. I, Leningrad, 1972.
- GORDIENKO, I. *Iz boevogo proshlovo*, Moscow, 1957.
- HAIMSON, L.H. *The Mensheviks*, Chicago, 1975.
- \_\_\_\_\_. "The Problem of Social Stability in Urban Russia, 1905-1917," in Cherniavsky, M. *The Structure of Russian History*, N. Y.: Random House, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Russia's Revolutionary Experience*, N.Y.: Columbia University Press, 2005.
- KLEINBORT, L.M. *Ocherki rabochei intelligentsii*, Petrograd, 1923.
- LAMPERT, N. *The Technical Intelligentsia in the Soviet Union 1926-1935*, PhD thesis, C.R.E.E.S., University of Birmingham, U.K.: 1976.
- LENIN, V. I. *Polnoe sobranie sochinenii*, 5th ed., Moscow, 1962.
- MARTSIONOVSKII, A. *Zapiski revoliutsionnera-bol'shevika*, Sarotov, 1923.
- MELGUNOV, S.P. *The Bolshevik Seizure of Power*, ABC-CAO, 1972.
- ORLOV, I.V. "Dva puti pered nimi," In: *Istoricheskii arkhiv*, 1997, no. 4.
- ORLOV, K. *Zhizn' rabocheho revoliutsionnera. Ot 1905 k 1917 g.*, Leningrad, 1925.
- POPOV, A.L. *Oktiabr'skii perevorot*, Petrograd, 1919.
- RADKEY, O. *The Sickle under the Hammer*, N.Y.: Columbia University Press, 1963.
- SHATZ, M.; Zimmerman, J. (ed.s) *Vekhy*, N.Y.: Routledge, 1994.
- Shliapnikov, A. S. *Kanun semnadtsatovo goda*, Moscow-Petrograd, 1923.
- SHUSTER, A. *Peterburgski rabochie v 1905-1907 gg.*, Leningra,

1976.

SIDOROV, A. L.; Anfimov, A. M. (red.) *Ekonomicheskoe polozhenie Rossii nakanune Velikoi Oktiabr'skoi sotialisticheskoi revoliutsii*, vol. 1, M. 1957.

STANKEVICH, V. B. *Vospominaniya 1914-1919*, L., 1926.

VOLIN, C. "Deiatel' nost' men'shevikov v profsoiuzakh pri sovetskoi vlasti," Inter-University Project on the History of Menshevism, paper N° 13, October 1962.

# The Intelligentsia and the October Revolution\*

David Mandel\* \*

**ABSTRACT:**This article examines the attitude of the “democratic,” left-leaning intelligentsia to the revolutions of 1917. It documents and analyzes the latter’s growing alienation from the popular classes, the workers and peasants, over the course of 1917. That alienation is explained on the background of the deepening class polarization of Russia society, a process that can be traced back to the Revolution of 1905 and even earlier, but which reached its apogee in 1917 in the October Revolution. That revolution is revealed as an exclusively plebeian affair to which the left-leaning intelligentsia was intensely hostile, a situation that deeply worried worker activists.

**Key-words:** democratic intelligentsia, revolution, alienation

\*This is a revised and somewhat expanded version of an article that first appeared in *Critique*, no. 14, 1981, pp. 68-87. Much of it is based on research published in my *The Petrograd Workers and the Fall of the Old Regime and The Petrograd Workers and the Soviet Seizure of Power*, Macmillan Press, London, 1983 and 1986.

\*\* David Mandel is a professor of political science at the Université du Québec à Montréal. He is the author of many books and articles on the Soviet and Russian working class and labour movements and has actively participated in labour education in Russia, Ukraine and Belarus.

**T**ereshchenko, a sugar magnate and the Minister for External Affairs in last coalition Provisional Government, was not merely engaging in small talk, when he asked the sailor escorting him to jail after the storming of the Winter Palace on the night of October 24-25: "How will you manage without the intelligentsia?"<sup>1</sup> That question, in fact, pointed to a critical aspect of the revolutions of 1917 - the alienation between the working class and the intelligentsia, and in particular that part of the intelligentsia that was referred to, and that referred to itself, as "democratic" or "socialist."<sup>2</sup> Historians have paid relatively little attention to this important aspect of the revolution, perhaps because of the prominence of *intelligenty* at the highest level of the Bolshevik party, in its Central Committee. But, at all levels below that members of the intelligentsia were scarce indeed: the Bolshevik party in 1917 was overwhelmingly proletarian, both in its social composition and in its political orientation.

But the alienation of the left intelligentsia from the workers' movement could, in fact, trace its roots back to the Revolution of 1905, if not earlier. It was briefly reversed by the February Revolution, which for a brief period, created an atmosphere of national unity. But the mutual estrangement reappeared before long, and with a vengeance, reaching a culmination in the October Revolution, which workers overwhelmingly supported, but to which the intelligentsia, including its leftwing elements, was deeply hostile.

---

1 Cited in S.P. Melgunov, *The Bolshevik Seizure of Power*, (ABC-CAO: 1972), p. 90.

2 In contrast to the "bourgeois intelligentsia," people like P.V. Miliukov, professor of history and leader of the Kadet Party, a liberal party that became hegemonic among the propertied classes ("census society") in 1917, the "democratic intelligentsia" were sympathisers of the popular classes (workers and peasants) and supporters of the various socialist parties. In the contemporary terminology of the Russian Left, they were part of "revolutionary democracy," along with the workers and peasants.

In popular contemporary parlance, *intelligent* was someone who earned his or her living (or who could look forward to doing so - students) in an occupation that required a diploma of at least secondary-level education. For example, when in April 1917 the senior personnel of the Petrograd Post Office decided to form their own union in reaction to the egalitarian aspirations of the existing Union of Post and Telegraph Employees, they called themselves "The Provisional Organising Bureau of *Intelligentnykh* Employees of the Petrograd Central Post Office and Branches" and stressed their "education, upon which you have expended at least a quarter of your lives," in contrast to members of the existing union, "who cannot even spell their names properly."<sup>3</sup> V.M. Levin, a Left Socialist Revolutionary (SR) member of the Central Council of Factory Committees of Petrograd, wrote in December 1917 that "People who have had the good fortune to receive a scientific education are abandoning the people... And among the latter instinctively grows a hatred for the educated, for the intelligentsia."<sup>4</sup>

But besides that popular, sociological definition, the term also carried certain moral and political connotation: the intelligentsia were people preoccupied with the "accursed questions," with Russia's fate. The sociologist Pitirim Sorokin, Kerensky's personal secretary in 1917, referred to the intelligentsia as "the carriers of intellect and conscience."<sup>5</sup> And although most were liberals, or even further to the right, and identified with the interests and world view of the propertied classes ("census society"), the term *intelligentsia* nevertheless had a certain connotation of service to the toiling people.

Historically, that connotation had a certain basis in reality. Over the latter half of the nineteenth century, a significant part of the politically active intelligentsia had actively opposed the autocracy and, though only a minority of the educated population, that group had set the tone for the entire social group.

---

<sup>3</sup> K. Bazilevich, *Professional'noe dvizhenie rabotnikov svyazi* (Moscow: 1927), 33.

<sup>4</sup> *Znamia truda*, Dec. 17, 1917.

<sup>5</sup> *Volia naroda*, Nov. 6, 1917. Sorokin was Kerenski's personal secretary, later to become one of the deans of American academic sociology.

The main political task it set for itself was to bridge the gulf separating it from the still dormant people, whom it wanted to arouse to oppose the autocracy. And the intelligentsia as a whole did welcome the February Revolution.

But a closer examination of the period prior to 1917 reveals a more complex picture. For following the Revolution of 1905, a shift to the right took place among the intelligentsia,<sup>6</sup> a shift that was most marked among the hitherto socialist intelligentsia. A much-discussed sign of this shift was the publication in 1909 of the *Vekhy* collection of articles by a group of intellectuals, some of whom had been Marxists, critical of materialism and radicality of the Russian intelligentsia. In his study of the Socialist Revolutionary party, Russia's peasant party, historian O. Radkey wrote of

a metamorphosis of... the populist intelligentsia from insurrectionaries in 1905 to jaded democrats in the period between the revolutions and then to fervent patriots, partisans of the Entente, and devotees of the cult of the state in the coming war... They clung to the old S.R. label even though the old faith was gone, aside from the residue of interest in political liberation...<sup>7</sup>

The same "flight of the intelligentsia" was observed in the social-democratic parties.<sup>8</sup> L.H. Haimson observed that the private correspondence of the Menshevik leaders in 1909-1911

...is replete with despondent statements... about the wholesale withdrawal from political and social concerns that seemed to have accompanied the radical intelligentsia's recoil from the underground struggle. Most party members, these letters suggest, had in fact withdrawn from party activities and were wholly absorbed in the prosaic if arduous struggle to resume a normal, day-to-day existence.<sup>9</sup>

**In the Bolshevik wing of Russian social democracy, which**

---

6 M. Shatz and J Zimmerman, ed.s, *Vekhy*, Routededge, N.Y., 1994.

7 O. Radkey, *The Sickle under the Hammer*, Columbia University Press, N.Y., 1963, pp. 469-70. See also *Znamia truda* (November 15, 1917), on the populist intelligentsia's support for the Russia's participation in the world war.

8 L.M. Kleinbort, *Ocherki rabochei intelligentsii*, Petrograd, 1923, pp. 176-177.

9 L.H. Haimson, "The Problem of Social Stability in Urban Russia, 1905-1917", in M. Cherniavsky, *The Structure of Russian History*, N. Y., Random House, 1970, p. 346.

came to dominate the workers' movement in the immediate pre-war years of renewed labour upsurge, following the defeat of the Revolution of 1905, was subject to the same phenomenon. Workers' memoirs document their sense of betrayal by the Bolshevik intelligentsia. A. S. Shliapnikov, a metalworker and prominent party leader, wrote of an "ebb" that had begun in 1906-1907 and left so few intellectuals among Petersburg Bolsheviks that there were barely enough "literary forces" to meet the needs of the Bolshevik fraction in the State Duma and the party's daily newspapers: "In place of the *raznochintsy-intelligenty*,<sup>10</sup> of the young students, a worker-intelligentsia appeared with calloused hands, a highly developed intellect, and continuous links with the workers."<sup>11</sup>

Kiril Orlov (Ivan Egorov), another Petersburg metalworker and member of the Bolshevik Petersburg Committee during the war, recalled:

During the war there was absolutely no party intelligentsia among the entire membership of the Petersburg Committee. It lived a totally separate existence somewhere in the city, nestled around Maxim Gorky. But neither the proletariat nor its districts knew or had any information about it. We felt that we, the proletarians, were alone. There was not even anyone to write a small pamphlet or an appeal. They all sat with their arms folded, grieved, and ran from illegal work like the devil flees from incense. The workers were left to their own resources.<sup>12</sup>

The sense of betrayal was even stronger in the provinces, where the intelligentsia was much less numerous. A. Martsionovskii, a Bolshevik carpenter, recalled:

In a whole series of cities where I participated in illegal activity, almost everywhere the party committee consisted exclusively of workers. The intelligentsia was absent, with the exception of those who came on tour for two or three days. In the most difficult years of reaction, the workers practically remained without leaders from among the intelligentsia. They [*intelligenty*] said that they were tired, that

---

10 *Raznochintsy* - from the non-aristocratic classes.

11 A. S. Shliapnikov, *Kanun semnadsatovo goda*, Moscow-Petrograd, 1923, p. 99.

12 K. Orlov, *Zhizn' rabochego revoliutsionnera. Ot 1905 k 1917 g.*, Leningrad, 1925, p. 29.

young people were coming to take their place. But in the meanwhile, the youth got carried away with *artsybashevshchina*.<sup>13</sup> Some sought new gods, others went abroad and the rest led lives of philistines. But that was the period following the destruction of our organisation. Somewhat later, the intellectuals decided it was not good to be revolutionaries and set actively to a new current of liquidators.<sup>14</sup> At the start of the imperialist war, they stood for the defence of the country and denied their fundamental slogans, taking with them many workers who had not yet had time to think matters through... We, the underground workers, had to conduct our activity without the intelligentsia, except for a few individuals. However, after the February Revolution, they turned up, beat their breasts and shouted "We are revolutionaries," etc. But, in fact, none of them had conducted revolutionary work, and we had not seen them in the underground.<sup>15</sup>

As Martsionovskii indicated, a certain rapprochement between workers and the former left intelligentsia took place following the February revolution, during the latter's "honeymoon period" of national unity. Once the revolution in the capital had become a fait accompli, the propertied classes, hitherto profoundly fearful of popular revolution, rallied to it. That shift greatly facilitated the revolution's victory in the rest of the country and at the front.<sup>16</sup> But the rosy atmosphere of

---

13 M.P. Artsybaev, a popular writer of the period, whose writings were considered pornographic.

14 Social-democrats who, following the defeat of the Revolution of 1905, argued for the abandonment of illegal political organization and activity.

15 A. Martsionovskii, *Zapiski revoliutsionnera-bol'shevika*, (Saratov, 1923), 89. This was Martsionovskii's perception of the situation. In fact, in the capitals at least, students played a not insignificant role in 1912-14, especially in the early stages (see for example, E.E. Kruze's article in *Istoria rabochikh leningrada*, vol. I, (Leningrad: 1972, 419). But that role was not even remotely comparable to their role in 1905 or in the liberation movement that had preceded it. But as far as the intelligentsia as a whole is concerned, Martsionovskii's picture is essentially accurate.

16 V.B. Stankevich, a Popular Socialist (moderate left), wrote of the propertied classes in this period: "Officially, they celebrated, blessed the revolution, shouted "hurray" for the fighters for freedom, decorated themselves with ribbons and marched around sporting red banners. Everyone said "we", "our" revolution, "our" victory, "our" freedom. But in their hearts, in intimate conversation, they were horrified, they shuddered and felt themselves captives of a hostile elemental milieu that was travelling along an unknown path." V.B. Stankevich, *Vospominaniya 1914-1919*, L., 1926, p. 33.

February proved short-lived. Before long, already in April, the polarization that opposed the popular classes to the propertied classes was once again making itself felt.

Among workers, more slowly among soldiers, and finally in the villages, the conviction grew that the propertied classes were opposed to the democratic and anti-war goals of the revolution, that they were, in fact, determined to crush the revolution with a military dictatorship. This conviction led to growing popular support for the demand to transfer political power to the soviet of workers', soldiers' and peasants' deputies, that is, to a government that would exclude any influence of the propertied classes on policy, a position advocated by the Bolshevik party. By the fall of 1917, all the soviets in urban centres of any significance, and increasingly the soliders at the front, were demanding an end to the governmental coalition with political representatives of the propertied classes and the transfer of power to the soviets. At the Second All-Russian Congress of Workers' and Soldiers' Soviets in October 25-27 1917 that established a soviet government, 390 of the 650 delegates were Bolsheviks and another 90 were Left SRs, who soon joined the Bolsheviks in a coalition government. An All-Russian Congress of Peasant Deputies in 10-25 November also voted to support the Soviet government.

It was on this background of deepening class polarization that the former rift between the workers and the intelligentsia reappeared at a conference on adult education a few days before the October insurrection, prominent Bolshevik intellectual A.V. Lunacharskii (later People's Commissar of Education in the first Soviet government), reported on the state of worker-intelligentsia cooperation in the area of culture. He noted the great thirst for knowledge among workers that was going unsatisfied because "at present, one observes that the proletariat itself is isolated from the intelligentsia... thanks to the fact that the proletariat has crossed over to the banner of the extreme left wing of democracy, while the intelligentsia found itself on the right." These words provoked protests among the representatives of the intelligentsia who were present. But Lunacharskii insisted that "the proletariat is not to blame, but

rather the intelligentsia, which has a strongly negative attitude toward the political tasks the proletariat has put forth.”<sup>17</sup>

Revealing in this respect is the end-of-the-year survey of Russian journalism for 1917, of “that collective physiognomy that until recently reflected the soul of our so-called intelligentsia, our spiritual aristocracy. It was written by V.P. Polonskii, a left Menshevik historian and literary critic, himself highly critical of “Bolshevik craziness” (*sumasbrodstvo*) and of the Soviet regime:

One would be hard pressed to find another group of people, aside from the intelligentsia, in whose thinking and moods the revolution has wreaked more cruel havoc.

I have before me a pile of newspapers, magazines, brochures. Amidst the current material, one most often encounters the old, most sensitive theme in our intelligentsia’s consciousness – the theme of “the intelligentsia and the people”.

And as one reads, a picture emerges that is most unexpected. Until recently, the predominant type of *intelligent* was *the intelligent-narodnik* [populist], the well-wisher, kindly and sympathetically sighing over the lot of our “younger brother”. But, alas, this type is now an anachronism. In his place has appeared the malevolent *intelligent*, hostile to the muzhik, to the worker, to the entire benighted, toiling mass.

The contemporary ones are no longer striving, as before, to fill in some sort of abyss separating them from the muzhik. On the contrary, they want to demarcate themselves from the muzhik with a clear and impassable line...

Such is the emerging, portentous confusion. It manifests itself with great clarity in the literature. In a great number of articles devoted to the theme of the people and the intelligentsia, the people is treated as a benighted, brutalized, grasping, unbridled mass, a rabble. And its present leaders – as demagogues, worthless nullities, émigrés, careerists, who have adopted the motto of the bourgeoisie of old France: *Après nous, le déluge*...

If you will recall what yesterday’s sympathizers and advocates of the people have written of late about “mob rule,” the extremely alarming fact of our present existence will appear indisputable: the intelligentsia has completed its departure

---

<sup>17</sup> *Novaia zhizn'*, Oct. 18, 1917.

from the people. The *intelligenty* had just enough powder left to bid good night to the “one who suffers all in the name of Christ, whose severe eyes do not weep, whose hurting mouth does not complain.”

And that one, the eternal sufferer, had only to rise to his feet, to mightily straighten his shoulders and take a deep breath for the intelligentsia to feel disillusioned.

And it is not the excesses of the October Days, nor the craziness of Bolshevism that are the reason for this. The departure of the intelligentsia, the transformation of the “populists” into “evil-wishers,” began long ago, almost on the day after the [February] revolution...

Writers and poets, essayists and artists (not all, of course, but many, many) have turned their backs on the people. “You have stood up on your feet too soon. You are a rank barbarian. Your path is not ours...”<sup>18</sup>

A parallel process of estrangement took place within the socialist parties themselves. Radkey writes that when the SR Party finally split in September 1917 into left and right wings (the right continuing to support the coalition government with the liberals, representatives of the propertied classes),

...nearly all the sailors and a large majority of the workers and army went with the L[eft] SRs, most of the *intelligenty* and white collar workers stayed where they were, and the peasantry divided into two camps, the larger loyal to the [Right] SR but the lesser one already sizable and steadily growing... From every quarter came complaints of a dearth of intellectuals which seriously impeded the activity of the new party. Sukhanov termed it the party of the rural plebs and ranked it even lower on the cultural scale than the Bolsheviks, the party of the urban plebs.<sup>19</sup>

At the Second Petrograd Conference of the Bolshevik Party in July 1917, the local Bolshevik leader V. Volodarskii complained of the “wholesale desertion of the intelligentsia”:

The intelligentsia, in accordance with its social background, has crossed over to the defencists [supporters of the coalition government] and does not want to carry the revolution further. It does not come to us, and it has everywhere adop-

---

<sup>18</sup> Op.cit., Jan. 4, 1918..

<sup>19</sup> Radkey, op. cit., 159.

ted the position of resisting the revolutionary steps of the workers.<sup>20</sup>

A few weeks later, at the Sixth Party Congress, Volodarskii stated the following in his report on the Petrograd Bolshevik organisation:

Work is being conducted by local forces from among the worker masses. There are very few *intelligentnye* forces. All organisational work is being conducted by the workers themselves. The members of the Central Committee took little part in our organisational work. Lenin and Zinoviev very rarely, as they were preoccupied with other work. Our organisation has grown from below.<sup>21</sup>

In the provinces the absence of *intelligentsy* was even more marked. The Bolshevik Central Committee was being bombarded with urgent requests from the provinces to send "literary forces," "at least one *intelligent*." But the Central Committee's secretary, Ya. M. Sverdlov, almost invariably replied that no one could be spared, and that the situation in the capital was hardly better.<sup>22</sup>

As a result, workers came increasingly to identify the Bolsheviks with workers and the Mensheviks and (right) SRs with intellectuals. For example, in June 1917, a Menshevik journalist visited a tea-packing plant in Moscow. Moscow's workers lagged behind Petrograd politically, and all the members of the factory committee were still Mensheviks, except for one. When the latter was asked by the journalist why not a Menshevik like the others, he replied that, although he belonged to no party, he voted for the Bolsheviks because "on their list there are workers. The Mensheviks are all *gospoda* [gentlemen] - doctors, lawyers, etc." He added that the Bolsheviks stood for soviet power and workers' control.<sup>23</sup> Speaking on October 14 at the soviet of Orekhovo-Zuevsk, a textile town

---

20 Vtoraia i tret'ia obshchegorodskie konferentsii bol'shevikov v iule i sentiabre 1917g., (Moscow-Leningrad: 1927), p. 28.

21 Shestoi vserossiiskii s'ezd RSDRP(b). Protokoly, Moscow, 1958, p. 45.

22 See Perepiska sekretariata TseKa RSDRP(b) s metsnymi organizatsiamy, mart-oktiabr' 1917, Moscow, 1957, passim.

23 *Rabochaia gazeta*, June 20, 1917.

not far from Moscow, Baryshnikov, a local Bolshevik worker, explained:

Due to the fact that the ideology and politics of the working class call for a radical reformation of the present system, the relations the so-called *intelligentsia*, the SRs and Mensheviks, to the workers have become very strained. And, therefore, already there exist no ties between us, and in the eyes of the working class they have once and for all defined themselves as servants of bourgeois society.<sup>24</sup>

As the workers' position moved to the left and they abandoned their previous support for a political coalition with representatives of "census society," worker conferences became increasingly plebian affairs. Typical was this report on a conference of railway workers in November 1917: "Almost complete absence of intelligentsia. Even the praesidium almost completely consists of 'rank-and-file'."<sup>25</sup> This conference was called by the workers of the railway depots and workshops of Moscow and Petrograd in opposition to the All-Russian Railway Union, which had opposed the October insurrection and the Soviet government. That union included all railway employees, including white-collar and managerial personnel. The All-Russian union was at this time led by Menshevik-Internationalists opposed the October insurrection. By contrast, two thirds of the delegates to the conference of depot and workshop workers were Bolsheviks, the rest being Left SRs. There were only a few Menshevik-Internationalists.

It was in the aftermath of the July Days that the workers were forced to directly confront the implications of their growing isolation from the intelligentsia. On July 3 and 4 Petrograd's industrial workers, along with some military units from the local garrison, marched to the Tauride Palace in a peaceful demonstration to pressure the Central Executive Committee (CEC) of Soviets, whose majority at the time was composed of Mensheviks and SRs, to end the governmental coalition with representatives of the propertied classes and to take power on its own, that is, to form a soviet government, one in which

---

<sup>24</sup> Nakanune Oktiabr'skovo vooruzhennovo vosstania v Petrograde, Moscow: 1957, p. 152.

<sup>25</sup> *Znamia truda*, November 17, 1917.

only the workers, soldiers and peasants would be represented. But the unthinkable happened: not only did these Mensheviks and SRs refuse to heed the will of the workers, they actually stood by while the government, in which their party leaders were participating, unleashed a wave of repressions against workers, Bolsheviks, and other left socialists who opposed to the coalition government. The Minister of Internal Affairs directly responsible for this policy was none other than the Menshevik leader, I. G. Tsereteli.

Until that moment, the radicalized workers had been thinking in terms of a peaceful transfer of power to the soviets. That was possible since the soviets enjoyed the allegiance of the soldiers. But the refusal of the leaders of the CEC of Soviets to take power and their willingness to adopt repressive measures against workers profoundly altered the situation. Among other things, this forced the workers to face the prospect of taking power by armed insurrection. It also meant the new government would not enjoy the support even of the left intelligentsia, whose knowledge and skills were so needed for managing the economic and state machinery of the country.

This prospect very much worried workers. This emerged clearly at the Conference of Factory Committees of Petrograd on August 10-12, 1917. The general consensus at the conference was that industry was fast heading toward collapse, aided by the sabotage of the industrialists, who were counting on mass unemployment to undermine the workers' movement, and by the Provisional government, which, under pressure from the industrialists, refused to adopt regulatory measures to arrest the deepening economic dislocation. The delegates were becoming aware of the likely prospect that they would be forced to assume responsibility for the economy, something they had not imagined at the moment of the February Revolution, which they had viewed in purely liberal-democratic, not socialist, terms.

One of the delegates to the conference summed up the situation: "We have to exert all our energy in this struggle [to prepare our own economic apparatus for the moment of collapse

of the capitalist economy]. Especially as class contradictions are more and more revealed, and the intelligentsia leaves us, we have to rely only on ourselves and take all our organisations into our workers' hands."<sup>26</sup> The delegates were painfully aware of the tremendous difficulty of the task. "Through all the reports," observed one of them, "like a red thread, runs the cry of a lack of [educated] people."<sup>27</sup> "Tsarism did everything to leave us unprepared," lamented another delegate, "and naturally, everywhere, in both political and economic organs, we lack [educated] people."<sup>28</sup>

How were they to proceed in such circumstances? Sedov, a Menshevik delegate, argued that there could be no question of the workers taking power on their own:

We are alone. We have few workers capable of understanding state affairs and of controlling. It is necessary to organise courses in government affairs and in control of production. If we take power, the masses will crucify us. The bourgeoisie is organised and has at its disposal a mass of experienced people. But we do not, and we will, therefore, not be in a position to hold power.<sup>29</sup>

But the overwhelming majority of the delegates to the conference disagreed. Their position was expressed by a delegate from the Wireless Telephone and Telegraph Factory:

The bourgeoisie knows its interest better than the petty bourgeois parties [Mensheviks and SRs]. The bourgeoisie completely understands the situation and has expressed itself very clearly in the words of Riabushinskii,<sup>30</sup> who said

---

26 *Oktiabr'skaia revoliutsia i fabzavkomy*, Moscow, 1927, vol I, p.189.

27 *Op. cit.*, p. 188.

28 *Ibid.*

29 *Op. cit.*, 208

30 P.P. Riabushinskii was a major banker and industrialist, considered to be on the left wing of his class. But in a speech in August 1917 before representatives of the business class, he bitterly attacked the soviets, declaring that "long bony hand of hunger" would probably have to grasp those false firms of the people, "those members of various committees and soviets," in order for them to come to their senses. (*Ekonomicheskoe polozhenie Rossii nakanune Velikoi Oktiabr'skoi sotsialisticheskoi revoliutsii*, vol. 1, M. 1957, pp. 200-201.) In left and workers' circles generally, this was received as an open admission that the industrialists were indeed conducting a creeping, hidden lockout, closing down the factories and creating mass unemployment in order to then crush a weakened workers' movement militarily.

that they will wait until hunger seizes us by the throat and destroys all that we have won. But while they are grabbing for our throats, we will fight and we won't retreat from the struggle.<sup>31</sup>

Over and over again, delegates urged each other to abandon the workers' old habit of relying on the intelligentsia.

The working class has always been isolated. It always has to conduct its policy alone. But in a revolution, the working class is the vanguard. It must lead the other classes, including the peasantry. It all depends on the activity of workers in the various organisations, commissions, etc., where we must constitute a majority of workers. Against the approaching hunger, we must put forward the activity of the masses. We must throw off the Slavic spirit of laziness and together cut a path through the forest that will lead the working class to socialism.<sup>32</sup>

When someone suggested that the number of working groups be limited, due to the complexity of the issues to be discussed and the shortage of "active forces", S.P. Voskov, a carpenter from the Sestroretsk Rifle Factory, retorted:

The absence of *intelligenty* in no way impedes the work of the sections. It is high time the workers renounce the bad habit of constantly looking over their shoulder at the *intelligenty*. All the participants at this conference must join some section and work there independently.<sup>33</sup>

In fact, these workers worst fears did materialise in October. The Mensheviks and SRs walked out of the Congress of Soviets that elected a Soviet government, the very principle of which – a government responsible to the soviets - they rejected. Middle and senior level technical and administrative personnel of state and banking institutions, as well as doctors and teachers went on strike.<sup>34</sup> In the factories, the higher technical and administrative personnel also refused to recognise

---

Riabushinskii, as a result, became the personification of the *kapitalist-lokautchik* in left and worker circles.

31 Oktiabr'skaia revoliutsia i fabzavkomy, vol. 1, p. 208.

32 Op. cit., p. 206.

33 Op. cit. p. 167.

34 *Novaia zhizn'*, Nov. 13, Dec. 8, 22 and 30, 1917.

the new government or to cooperate with workers' control.<sup>35</sup> The depth of left intelligentsia's hostility to the October insurrection and to the Soviet government – which had no counterpart even among the most conservative workers – is forcefully expressed in the following resolution adopted by the Executive Bureau of the Socialist Group of Engineers in late October 1917:

A band of utopians and demagogues, exploiting the fatigue of the workers and soldiers, exploiting utopian appeals to social revolution, through deliberate deceit and slander of the Provincial Government, has attracted to its side the benighted masses, and, in opposition to the will the vast part of the Russian people, on the eve of the Constituent Assembly, they have seized power in the capitals and in certain cities of Russia. With the aid of arrests, violence against the free word and press, with the aid of terror, a band of usurpers is trying to maintain itself in power. The Bureau of the Socialist Group of Engineers, decisively protesting against this takeover, against the arrest of Kerenskii, against murders, violence, against the closing of newspapers, against persecutions and terror, declares that the acts of these usurpers have nothing in common with socialist ideals and that they destroy the freedom won by the people... True socialists cannot give the slightest support either to the usurpers of power or to those who will not decisively and firmly break with them.<sup>36</sup>

But the lower white-collar and manual workers of government and financial institution refused to take part in the strikes and condemned the higher-level employees for doing so. After the October Revolution, the Soviet government dissolved the Petrograd Duma (municipal assembly), when it refused to recognise the new regime. It held new elections, that were boycotted by all the parties except for the Bolsheviks and Left SRs. When the new Duma met, its head, M.I. Kalinin, reported that the Duma's "*intelligentnye* employees were clearly disrespectful when... [I] tried to talk with them, and they stated

---

35 Zaniatia pervoi moskovskoi oblastnoi konferentsii (Moscow: 1918), 47-48, cited in N. Lampert, *The Technical Intelligentsia in the Soviet Union 1926-1935*, PhD thesis, C.R.E.E.S., University of Birmingham, U.K.: 1976, 19.

36 A.L. Popov, *Oktiabr'skii perevorot*, (Petrograd: 1919), 364.

their intention of resisting. But the municipal workers and lower white-collars employees were happy about the transfer of power to the workers."<sup>37</sup>

Alexander Blok was one of the rare major literary figures of the older generation who embraced the October Revolution. Writing in the winter months following the October Revolution, he portrayed the state of mind of the left intelligentsia in the following words:

"Russia is perishing," "Russia is no more," "Eternal memory to Russia" – that is what I hear on all sides...

What were you thinking? That the revolution is an idyll? That creativity does not destroy anything in its path? That the people is a good little girl?..

And the best people say: "We are disappointed in our people"... and they see nothing around themselves but boorishness and bestiality (but man is right here, besides them); the best people even say: "There hasn't even been any revolution"; those who were obsessed with hatred of "tsarism" are ready to fling themselves back into its arms, just to be able to forget what is now happening; yesterday's "defeatists"<sup>38</sup> are now crying about "German oppression";<sup>39</sup> yesterday's "internationalists" weep for "Holy Russia"; born atheists are ready to light votive candles, praying for victory over the internal and external enemy internal foes...

So it turns out you were chopping away at the very branch on which you were sitting? A pitiable situation: with voluptuous malice you stuck firewood, shavings, dry logs into a pile of timber damp from the snow and rain, and when the flame suddenly erupted and flared up to the sky (like a banner), you run around and crying: "Oh, ah, we're on fire!"<sup>40</sup>

**Workers did not take the final step of seizing power in**

---

37 *Novaia zhizn'*, December 5, 1917. See also *Oktiabr'skoe vooruzhennoe vosstanie v Petrograde* (Moscow: 1957), 368, 514-75, and C. Volin, "Deiatel' nost' men'shevikov v profsoiuzakh pri sovetской vlasti," Inter-University Project on the History of Menshevism, paper N° 13, October 1962, p. 28.

38 Those who called for Russia's defeat in the war as a spur to revolution.

39 Reference to the Treaty of Brest-Litovsk of March 1918 that ceded large parts of the former Russian empire to the Germans in return for ending the war with Russia.

40 *Znamia truda*, January 18, 1918. V.V. Veresaev's little-known, but beautifully written, novel, *V tupike*, about the civil war in Crimea (first published in 1924) offers a strikingly similar portrayal of the political outlook of the left intelligentsia.

October with a light heart. In fact, most, while desperately desiring soviet power, hesitated and temporised before the "action" (*vystuplenie*). The insurrection was the action of the decisive minority of workers, those in an or close to the Bolshevik party. (In the capital alone, the party had 30,000 workers in its ranks.) When they forced the issue, the overwhelming majority of the rest rallied to their support. Yet even then, the workers were worried about their political isolation. In the days following the insurrection, there was broad worker support, including within the ranks of the Bolshevik party, for the formation of a "homogeneous socialist government," that is, a coalition of all socialist parties, from left to right.

But the negotiations to form such a government, undertaken under the auspices of the Railway Workers' Union, then headed by Menshevik-Internationalists (leftwing Mensheviks), failed, because the moderate Mensheviks and SRs, and those to the right of them, refused to participate in a government responsible uniquely, or mainly, to the soviets. Such a government would have a majority of Bolsheviks, as they had been the majority at the recent Congress of Soviets. Behind this refusal was the conviction of the moderate socialists that the revolution would be doomed without the support of the bourgeoisie. Related to this was the fear that a government led by Bolsheviks, whose base was in the working class, would undertake "socialist experiments".

After the talks broke down precisely over the issue of responsibility to the soviets, the Left SRs decided to take part in the Soviet government in coalition with the Bolsheviks. Their newspaper opined that "even had we achieved such a 'homogeneous government,' it would have, in fact, been a coalition with the most radical part of the bourgeoisie."<sup>41</sup> But the Menshevik-Internationalists, the Menshevik party's left wing that soon took over the party's leadership, refused to follow the Left SRs. In an article entitled "2 x 2 = 5", the Menshevik-Internationalist economist V.L. Bazarov expressed his

---

<sup>41</sup> *Znamia truda*, November, 8, 1917.

irritation at what he regarded at the workers' confusion: they were calling for the formation of an all-socialist coalition but they wanted that coalition to be responsible to the soviets.

...Resolutions are being passed that demand at once a homogeneous democratic government based upon an agreement of all the socialist parties and [at the same time] recognition of the current [overwhelmingly Bolshevik] TsIK [the Central Executive Committee of Soviets of Workers' and Soldiers' Deputies, elected at the recent Soviet Congress] as the organ to which the government should be responsible... But at present a purely soviet government can only be Bolshevik. And with each day it becomes clearer that the Bolsheviks cannot govern: decrees are issued like hotcakes and they cannot be put into practice... Thus, even if what the Bolsheviks say is true, that the socialist parties do not have any masses behind them but are purely intellectual... even then, large concessions would be necessary. The proletariat cannot rule without the intelligentsia... The TsIK has to be only one of the institutions to which the government is responsible.<sup>42</sup>

The Menshevik-Internationalists shared the Bolsheviks' view of the bourgeoisie as fundamentally counter-revolutionary. But they also shared the conviction with the rightwing of their own party that economically backward, overwhelming peasant Russia lacked the social and political conditions for socialism. And so, while the more rightwing Mensheviks, together with the SRs, continued to call for a coalition with representatives of the bourgeoisie, the Menshevik-Internationalists stressed the necessity of retaining the support at least of society's "middle strata," the petty bourgeoisie and first and foremost of the intelligentsia. The problem was, however, that the latter had overwhelmingly taken the side of the bourgeoisie. As a result, the left Mensheviks were condemned to remain passive onlookers to the unfolding revolution.

As for the workers themselves, once it became clear to them that the real issue was soviet power or renewed coalition with the bourgeoisie, in one or another form, they gave their support to the soviet government, even before the Left SRs deci-

---

42 *Novaia zhizn'*, November 4, 1917.

ded to join. At a meeting on October 29, during the talks on the formation of an all-socialist coalition government, a general assembly of workers of the Admiralteiskii Shipyards appealed to all workers,

regardless of your party hue, to exert pressure on your political centres to achieve an immediate accord of all socialist parties, from Bolsheviks to Popular Socialists inclusive, and to form a socialist cabinet responsible to the Soviet of Workers', Soldiers' and Peasants' Deputies on the following platform: Immediate proposal of democratic peace. Immediate transfer of land to the hands of the peasant committees. Workers' control of production. Convocation of the Constituent Assembly at the assigned date.<sup>43</sup>

This was an example of what Bazarov saw as the workers' political confusion: they wanted a government coalition of all socialist parties but also wanted that government to be responsible to the soviets. But a week later, after the collapse of the negotiations, with the Bolsheviks remaining alone in the government, those same workers now decided

to speak out for full and undivided soviet power and against coalition with parties of defencist conciliators. We have sacrificed much for the revolution and we are prepared, if it is necessary, for new sacrifices, but we will not give up power to those from whom it was taken in a bloody battle.<sup>44</sup>

When the Left SRs decided to enter the government, having concluded that "even if we had obtained such a 'homogeneous government.' it would have been in fact a coalition with the most radical part of the bourgeoisie,"<sup>45</sup> workers breathed a collective sigh of relief: unity had been achieved at least "from below", among the *nizy*, the Left SRs being mainly a peasant party. An assembly of workers at the Putilov factory declared on that occasion:

We, workers, greet, as one person, this unification that we have long desired and we send all our warm greetings to our

---

43 Tsentral'nyi gosudarstvennyi arkhiv Sankt-Peterburga, opis' 9, fond 2, delo 11, list 45.

44 Ibid.

45 *Znamia truda*, November, 8, 1917.

comrades who are working on the platform of the Second All-Russian Congress of Toiling People of the poorest peasantry, workers, and soldiers.<sup>46</sup>

The October Revolution, having officially consecrated the already existing, profound polarization of Russian society, found the bulk of the intelligentsia on the side of the propertied classes,<sup>47</sup> with what remained of the left intelligentsia suspended somewhere between the two. Workers responded to the perceived betrayal with bitterness. As the Left SR Levin wrote,

At the moment when the old bourgeois chains of state are being smashed by the people, the intelligentsia is deserting the people. Those who had the good fortune to receive a scientific education are abandoning the people, who bore them on their exhausted and lacerated shoulders. And as if that were not enough, in leaving, they mock their helplessness, their illiteracy, their inability painlessly to carry out great transformations, to attain great achievements. And this last is especially bitter to the people. And among the latter, instinctively grows a hatred for the "educated," for the intelligentsia.<sup>48</sup>

The Menshevik-Internalist paper *Novaia zhizn'* published the following report from Moscow in December 1917:

If the external traces of the insurrection are few, the internal division within the population is deep indeed. When they buried the Red Guard and Bolshevik soldiers [following the victory of the insurrection after several days of serious fighting], as I was told, one could not find a single *intelligent* or university or high-school student in the extraordinarily grandiose procession. And during the funeral

---

46 Op. cit., Nov.8, 1917.

47 Pitirim Sorokin's definition in November 1917 of the "creative forces" of society – which he opposed to "pseudo-democracy" – is telling: "Onto the stage now must come, on the one hand, the intelligentsia, the carrier of intellect and conscience and, on the other, the authentic democracy, the cooperative movement, the Russia of the dumas and zemstvos, and the conscious (!) village. Their time has come" (*Volia naroda*, November 6, 1917). All organizations he listed were dominated by moderate socialists and Kadets and lacked any mass political support. Conspicuous by their absence in Sorokin's list are the workers and soldiers, and, of course, all the "unconscious" village, the peasants who supported the Left SRs and the Bolsheviks and who had refused to wait in vain for the Provisional Government to adopt land reform.

48 *Znamia truda*, Dec. 17, 1917.

of the Junkers [Officer school cadets who had fought on the side of the Provisional Government], there was not a single worker, soldier or plebian in the crowd. The composition of the demonstration in honour of the Constituent Assembly was similar – the five soldiers following behind the banner of the SRs Military Organisation only underlined the absence of the garrison.

Now the abyss separating the two camps has grown particularly deep, thanks to the general strike of municipal employees: teachers of municipal schools, higher personnel of the hospitals, senior tram employees, etc. This strike places the work of the Bolshevik municipal government before extreme difficulties, but even more it exacerbates the hatred in the *nizy* of the population for all the intelligentsia and the bourgeoisie. I myself saw a [tram] conductor force a high school student out of his car: 'They teach you alright, but it seems they don't want to teach our children!'

The strike of the schools and the hospitals is seen by the urban *nizy* as a struggle of the bourgeoisie and the intelligentsia against the popular masses.<sup>49</sup>

In trying to understand the position of the intelligentsia, one must first ask if the workers' perception of "betrayal" had any justification. After all, viewed from one angle, it was the workers who parted ways with the intelligentsia by opting to break with the propertied classes, abandoning the national, all-class alliance that had been formed in February.

The reasons for the workers' subsequent radicalization can briefly be summed up as follows: on the basis of their experience, the workers reached the conclusion that the propertied classes were opposed to the popular goals of the February revolution: a rapidly concluded democratic peace, land reform, the eight-hour workday, convocation of a constituent assembly to establish a democratic republic. But not only did the propertied classes block the realization of these goals (which were purely democratic and in no way socialist), they were intent on crushing the popular classes militarily. This was amply demonstrated by the Kadet party's barely concealed support for General Kornilov's uprising at the end of August

---

49 *Novaia zhizn'*, Dec. 12, 1917.

as well as by the industrialists' implacable opposition to state measures to prevent the fast-approaching economic collapse.

To workers, the October insurrection and the establishment of Soviet power meant the exclusion of the propertied classes from influence over government policy. October was first and foremost an act of defence of the February Revolution, its actual achievements and its promises, in face of the active hostility of the propertied classes. Why some workers did see in October the potential for a socialist transformation, that was by no means their main goal in October.

When seen in this light, the workers' sense of the betrayal on the part of the intelligentsia becomes comprehensible. As the Menshevik-Internationalist paper (which was hostile to the October Revolution) wrote: "Now each worker could ask the striking doctors and teachers: 'You never struck to protest the regime under the Tsar or under Guchkov.<sup>50</sup> Why do you strike now, when power is in the hands of the people we recognise as our leaders?'"<sup>51</sup> Even left Mensheviks like Iu. O. Martov, whose dedication to the workers' cause could not be doubted, felt like washing his hands of everything rather than doing "what seems to be our duty - to stand by the working class even when it is wrong... It is tragic. For after all, the entire proletariat stands behind Lenin and expects the overturn to result in social emancipation - realising all the while that it has challenged all the antiproletarian forces."<sup>52</sup>

Why then did the socialist intelligentsia "run away," as workers perceived it? Writing of the populists, historian Radkey offers the following explanation:

In the trough of the revolution (many) had gone into public service or social work as civil servants in zemstvos and municipalities,

---

50 N.I. Guchkov, major Russian industrialist and Chairman of the Fourth State Duma.

51 *Novaia zhizn'*. December 6, 1917. Actually, this was not quite accurate, in 1905, the intelligentsia, organised in the Union of Unions, did participate in the strike movement in the fall. But that was the first and last time. They gave no active support to the colossal strike movements of 1912-1914 and 1915-1916.

52 L.H. Haimson, *The Mensheviks* (Chicago: 1975), 102-103. The Mensheviks, as a party, reoriented themselves following the German revolution in November 1918 and adopted a position of loyal opposition to the Soviet government.

as functionaries in the cooperative societies, where the daily routine and outlook induced were alike deadening to the revolutionary split. Others had entered the professions. All were getting older.<sup>53</sup>

But it seems rather unlikely that so profound a social transformation as the economic integration of the intelligentsia into the existing order could have taken place in the space of a decade. Besides, one has to wonder how the socialist intellectuals earned their living before the defeat of the 1905 revolution, since they could not all have been professional party activists or hungry students. And if the generation of 1905 was getting older, what of the students of 1917, most of whom were also hostile to the October Revolution. The Menshevik A.N. Potresov, who was on the extreme right wing of his party, observed in May 1918: "In February [1917] we saw the common joy of the students and petty bourgeois. In October, students and bourgeois have become synonymous."<sup>54</sup>

A more reasonable explanation of the "flight of the intelligentsia" should be sought in the class polarisation of Russian society that fully emerged in the course of the Revolution of 1905, when the bourgeoisie, frightened by the workers' militancy in promoting their social demands, notably the eight-hour workday, and enticed by very limited political concessions offered by a shaken autocracy, turned against the workers' and peasant movements, notably by organizing in the fall of 1905, together with the state, a mass lockout of Petrograd's workers, who were striking for the eight-hour workday.<sup>55</sup> When the workers' movement recovered in 1912-14 from the defeat of that revolution, their strikes typically put forth at once both political demands addressed to the autocracy and economic demands for the industrialists. And on their part, the industrialists collaborated closely with the Tsarist police to put down workers' political as well as economic actions and to repress their activists.<sup>56</sup>

---

53 Radkey. op. cit., 469-470.

54 *Znamia bor'by*, May 21, 1918.

55 Ia. A. Shuster, *Peterburgski rabochie v 1905-1907 gg.*, (Leningrad: 1976), 166-168.

56 "The Workers' Movement after Lena," in L. H. Haimson, *Russia's Revolutionary Experience*, N.Y., Columbia University Press, 2005, pp. 109-229.

It was during this pre-war period that the Bolsheviks became the hegemonic political force among the workers. What distinguished the Bolshevik wing of social democracy from the Menshevik was its evaluation of the bourgeoisie, including its left, liberal wing, as fundamentally opposed to a democratic revolution. The Mensheviks, on their part, considered that the bourgeoisie's leadership in that revolution was absolutely critical. The peasants, whom Lenin proposed as allies for the workers, were, in the Mensheviks' view, incapable of providing national political leadership. If that role did not fall to the bourgeoisie, then it would of necessity fall to the workers. But the workers at the head of a revolutionary government would inevitably adopt measures that undermined bourgeois property rights. They would make "socialist experiments" that would prove disastrous in backward Russian conditions, leading inevitably to defeat of the revolution. And so, Mensheviks in the pre-war years called in vain on the workers to restrain their "strike passion": they did not want to frighten the liberals, who were growing increasingly alienated from the rotten autocratic regime, away from revolution.

As we have seen, the left intelligentsia embraced the position of the Mensheviks and SRs, not that of the Bolshevik and workers. They argued that a worker-led revolution in a backward peasant country would inevitably be crushed. The following episode, recounted in the memoir of a Petrograd metalworker, illustrates the division between the workers and left intellectuals.

I. Gordkienko, a metalworker and Bolshevik, along with two of his comrades, who, like himself, were originally from Nizhnyi Novgorod, Maksim Gorky's home town, decided to pay their *zemlyak* (fellow countryman) a visit: "Can it be that A. M. Gorky has completely moved away from us?" they asked themselves. In 1918 Gorky was an editor of the Menshevik-Internationalist paper *Novaia zhizn'*, which was harshly critical of the new Soviet regime, attacking especially its ineptitude, a result, in the paper's view, of it having pushed away the intelligentsia. What particularly angered workers was that, while the papers' editors criticized the government, they stood asi-

de and refused to participate in it to make things better. For example, at a conference of Petrograd's factory committees in February 1918, one of the delegates spoke bitterly of the "sabotaging intelligentsia of Gorky's *Novaia zhizn'*, who are busy criticising the Bolshevik government while they themselves do nothing to lighten the tasks of this government."<sup>57</sup>

At Gorky's home, the conversation soon turned to politics:

Aeksei Maksimovich, lost in thought, spoke: "It's hard for you boys, very hard."

"And you, Aleksei Maksimovich, you're not making it any easier," I replied.

"Not only doesn't he help. He is even making it harder for us," said Ivan Chugurin.

"Ekh, boys, boys, you are such fine lads. I feel sorry for you. Listen in this sea, no, in this ocean of petty bourgeois, peasant elemental forces, you are only a speck of sand. How many of you solid Bolsheviks are there? A handful. In life, you are like a drop of oil in the ocean, a thin, thin ribbon. The slightest wind, and it will snap."

"You speak in vain, Aleksei Maksimovich. Come to us, to the Vyborg District. Take a look around. Where there were 600 Bolsheviks, there are thousands now."

"Thousands, but raw, unshod, and in other cities even these are lacking."

"The same is taking place, Aleksei Maksimovich, in the other cities and villages. Everywhere the class struggle is intensifying."

"That's why I love you, for your strong faith. But that's also why I fear for you. You will perish, and then everything will be thrown back hundreds of years. It's terrible to contemplate."

A couple of weeks later, the three returned and found N.N. Sukhanov and D.A. Desnitskii at Gorky's apartment. They too were left-Menshevik intellectuals and editors of *Novaya zhizn'*.

Again, Aleksei Maksimovich spoke of to the petty bourgeois sea. He lamented that there were so few of us old underground Bolsheviks, that the party was so young and inexperienced... Sukhanov and Lopata affirmed that only a

---

57 *Novaia zhizn'*, Jan. 27, 1918

madman could talk of a proletarian revolution in so backward a country as Russia. We protested determinedly. We said that behind the facade of all-Russian democracy,<sup>58</sup> they were definding the dictatorship of the bourgeoisie...

In the course of the conversation, Aleksei Maksimovich walked over to the window that overlooked the street. He then quickly walked over to me, seized me by the sleeve and pulled me toward the window. "Take a look", he said in an angry and injured voice. What I saw was really disgraceful. Near a bed of flowers, on the freshly cut green lawn, a group of soldiers was sitting. They were eating herring and throwing the garbage onto the flower bed.

"And it's the same thing at the People's House:<sup>59</sup> the floors are waxed, spittoons have been placed in every corner and next to the columns. But just look at what they do there," angrily said Maria Fedorovna [Gorky's wife], who managed the People's House.

"And with this crowd, the Bolsheviks intend to make a socialist revolution", spitefully said Lopata. "You have to teach, educate the people, and then make a revolution."

And who is going to teach and educate them? The bourgeoisie?" one of us asked.

"And how would you go about doing it?" inquired Aleksei Maksimovich, now smiling.

"We would like to do it differently", I replied. "First overthrow the bourgeoisie, then educate the people. We'll build schools, clubs, people's houses..."

"But that's not realizable," declared Lopata.

"For you, it isn't; for us it is", I answered.

"Well, maybe they will, the devils, eh?" said Aleksei Maksimovich.

"We definitely will achieve it", one of us replied, "and it will be all the worse for you".

"Oho! You're threatening. How will it be worse for us?" asked Aleksei Maksimovich, laughing.

"In this way: with or without you, we will do what we have

---

58 The Menshevik-Internationalist position was that the political basis of the government had to be broadened to include all of "democracy." That term was always vague but it meant the middle strata of society, and in particular the intelligentsia.

59 An institution where popular meeting and cultural events were held.

to do under the leadership of Ilyich [Lenin], and then they will ask you where you were and what you were doing when we were having such a hard time.”<sup>60</sup>

Lenin gave a strikingly similar account of a conversation in the summer of 1917 with a well-to-do lawyer.

This lawyer was once a revolutionary, a member of the Social-Democratic, and even Bolshevik, Party. Now he is all fright, all anger at the rampaging and uncompromising workers: “Okay, I understand the inevitability of a social revolution; but here, given the decline in the level of the workers as a result of the the war...<sup>61</sup> that isn’t a revolution, it’s an abyss.”

He would be prepared to recognise the social revolution, if history led up to it as peacefully, calmly, smoothly and accurately as a German express train enters a station. A very proper conductor opens the door of the car and proclaims: “Station “Social Revolution”. *Alle aussteigen* [Everyone out]!” In such a case, why not shift from the position of an engineer working for the Tit Tityches<sup>62</sup> to that of an engineer working for workers’ organisations...

This man has seen strikes. He knows what a storm of passions the most ordinary strike arouses, even in the most peaceful times. He, of course, understands how many millions of times more powerful this storm must be when the class struggle has raised up the entire toiling people of a huge country, when war and exploitation have brought millions of people almost to despair, people whom the landowners have tortured, whom the capitalists and Tsarist bureaucrats have plundered and oppressed for decades. He understands all this “theoretically”; he recognises all this only with his lips; he is simply frightened by the “extraordinarily complex situation.”<sup>63</sup>

N. Sukhanov offered a similar explanation for the position of the left Mensheviks:

We stood against the coalition and the bourgeoisie and alongside the Bolsheviks. We did not merge with them be-

---

60 I. Gordienko, *Iz boevogo proshlovo* (Moscow: 1957), 98-101.

61 Reference to the influx of peasants into the expanding arms factories.

62 Tit Titych was a despotic rich merchant in N. Ostrovsky’s play *Shouldering Another’s Troubles*.

63 V.I. Lenin, *Polnoe sobranie sochinenii*, 5th ed. (Moscow, 1962), vol. 34, 321-322.

cause some aspects of positive Bolshevik creativity, as well as their propaganda methods revealed the future odious face of Bolshevism to us. It was an unbridled, anarchistic, petty-bourgeois elemental force [*stikhiya*], that was eliminated by Bolshevism only when it again had no masses behind it.<sup>64</sup>

Fear of the *stikhiya*, the peasantry first of all, was an important aspect of Menshevism that helps to explain the party's rejection of the October Revolution and its insistence on a coalition with the liberals, and failing that, with "the rest of democracy," notably the intelligentsia.

But the left intelligentsia's concern about the insufficiently developed political culture and consciousness of the popular masses no doubt had a basis, one has to wonder how their decision to stand aside from the struggle could be justified, since the revolution was going ahead in any case. In the conditions of profound polarization between the classes, the alternative to the Soviet government defended by the intelligentsia, left intelligentsia included, was never clear, and least of all to workers. But in fact, there was no alternative, except defeat of the revolution. As a Bolshevik worker told a conference of worker and Red-army delegates in May 1918, "We are accused of sowing civil war. But there is here a big mistake, if not a lie... Class interests are not created by us. They are a question that exists in life, a fact, before which all must bow."<sup>65</sup> That is why, despite the terrible deprivations and excesses of the civil war, the workers and peasants, some more actively, others passively, continued to support the Soviet regime.

Gorky's concern about the uncultured, politically enenlightend masses was no doubt sincere. But the revolution was proceeding with or without the intelligentsia. On the face of it, it made more sense to take active part in it in order to ease its path and to try to limit its excesses. Some intellectuals, of course, did make that choice. A certain Brik, a cultural figure in Petrograd, wrote this to *Novaia zhizn'* in early December 1917:

---

64 Sukhanov, op. cit., vol. 6, 192.

65 Pervaya konferentsiya rabochikh i krasngvardveiskikh deputatov 1-go gorodksovo raiona, Petrgrad, 1918, p. 248.

To my surprise, I find myself on the Bolshevik electoral list to the municipal duma. I am not a Bolshevik and am against their cultural policy. But I cannot let matters slide. It would be a disaster if the workers were left to themselves to set policy. Therefore, I will work - but under no (external) discipline. Those who refuse to work and wait for the counterrevolution to restore culture are blind.<sup>66</sup>

In December, a new Union of Internationalist Teachers was formed, after some of the teachers decided to secede from the All-Russian Union of Teachers over the issue of the teachers' strike. The new organization declared that it was "impermissible that schools should be used as a political weapon," and they called upon the teachers to cooperate with the regime to create a new socialist school.<sup>67</sup>

V.B. Stankevich, a Popular Socialist (right populist) and military commissar under the Provisional Government, took a similar position in a letter to his "political friends," written in February or March 1918:

By now, we have to see that the elemental forces of the people are on the side of the new government. There are two paths before us: to continue the irreconcilable struggle for power or to adopt the peaceful, constructive work of a loyal opposition...

Can the former ruling parties [in the Provisional Government] say that they are now so experienced that they can manage the tasks of running the country, which have become harder, not easier? Why, in essence, there is not a single programme that we can oppose to that of the Bolsheviks. And a fight without a programme is in no way better than an adventure of Mexican generals. But even if there were the possibility of creating a programme, we have to see that we lack the forces to carry it out. Why, to overthrow Bolshevism, not formally but in reality, the united forces of all - from the social revolutionaries to the extreme right - would be needed. And even then, the Bolsheviks would turn out to be stronger...

There remains one path: the path of a united popular front,

---

<sup>66</sup> *Novaia zhizn'*, Dec. 5, 1917.

<sup>67</sup> Op. cit., Dec. 6, 9, 13, 1917. Veresaev's novel, mentioned in footnote 42, presents examples of that position, as well as of the other, adopted by most of the left intelligentsia.

united national work, common creation... So what will be tomorrow? Continuation of the aimless, meaningless and, in essence, adventuristic attempt to wrest power? Or working together with the people, feasible efforts to help it deal with the difficulties that stand before Russia, united in peaceful struggle for eternal political principles, for truly democratic foundations of government of the country!<sup>68</sup>

The point is that the position adopted by the majority of the intelligentsia did not seem to follow from the reasons that they offered for it. And that leads one to ask if there were not other reasons. It seems that, when it came down to it, most of the socialist intelligentsia turned out to be only "the most radical part of the bourgeoisie," as the Left SR paper concluded. As long as the task of the revolution had been to overthrow the semifeudal autocracy, to establish a liberal democracy, they could support and even spur on the popular movement. But when it emerged - and it began to emerge already in the course of the Revolution of 1905 - that in Russian conditions, the revolution would transform itself into a struggle against the bourgeoisie itself and so against the social order of the bourgeoisie, the left intelligentsia began to feel the ground tremble under its feet.

They felt their position in society threatened. And despite everything, they enjoyed certain privileges, at least in terms of prestige and status, sometimes also income and professional autonomy. These privileges, and a genuine mistrust and fear of the "unbridled", "uncultured" masses, bound them to the existing social (capitalist), if not political, order.

In retrospect, of course, one is tempted to argue that the left intelligentsia was right. After all, one of Lenin's major themes in his last years was the urgent need to raise the cultural level of the people. That level, especially the level of political culture among the peasantry, which constituted the great mass of the population, was a major factor in the rise to power of the bureaucracy under the leadership of Stalin. But one has to ask if the intelligentsia, by the hostile position it adopted toward the October Revolution, did not itself contribute to this outcome.

---

68 I.V. Orlov, "Dva puti pered nimi," *Istoricheskii arkhiv*, 1997, no. 4, pp. 77-80.

## References

- BAZILEVICH, K. *Professional'noe dvizhenie rabotnikov sviazi*, Moscow, 1927. Dyakin, V. S.
- DZENISKEVICH, A. R. (red.) *Istoria rabochikh Leningrada: 1703-1965*, vol. I, Leningrad, 1972.
- GORDIENKO, I. *Iz boevogo proshlovo*, Moscow, 1957.
- HAIMSON, L.H. *The Mensheviks*, Chicago, 1975.
- "The Problem of Social Stability in Urban Russia, 1905-1917," in Cherniavsky, M. *The Structure of Russian History*, N. Y.: Random House, 1970.
- *Russia's Revolutionary Experience*, N.Y.: Columbia University Press, 2005.
- KLEINBORT, L.M. *Ocherki rabochei intelligentsii*, Petrograd, 1923.
- LAMPERT, N. *The Technical Intelligentsia in the Soviet Union 1926-1935*, PhD thesis, C.R.E.E.S., University of Birmingham, U.K.: 1976.
- LENIN, V. I. *Polnoe sobranie sochinenii*, 5th ed., Moscow, 1962.
- MARTSIONOVSKII, A. *Zapiski revoliutsionnera-bol'shevika*, Sarotov, 1923.
- MELGUNOV, S.P. *The Bolshevik Seizure of Power*, ABC-CAO, 1972.
- ORLOV, I.V. "Dva puti pered nimi," In: *Istoricheskii arkhiv*, 1997, no. 4.
- ORLOV, K. *Zhizn' rabochego revoliutsionnera. Ot 1905 k 1917 g.*, Leningrad, 1925.
- POPOV, A.L. *Oktiabr'skii perevorot*, Petrograd, 1919.
- RADKEY, O. *The Sickle under the Hammer*, N.Y.: Columbia University Press, 1963.
- SHATZ, M.; Zimmerman, J. (ed.s) *Vekhy*, N.Y.: Routledge, 1994. Shliapnikov, A. S. *Kanun semnadtsatovo goda*, Moscow-Petrograd, 1923.
- SHUSTER, A. *Peterburgski rabochie v 1905-1907 gg.*, Leningra, 1976.
- SIDOROV, A. L.; Anfimov, A. M. (red.) *Ekonomicheskoe polozhenie Rossii nakanune Velikoi Oktiabr'skoi sotialisticheskoi*

*revoliutsii*, vol. 1, M. 1957.

STANKEVICH, V. B. *Vospominaniya 1914-1919*, L., 1926.

VOLIN, C. "Deiatel' nost' men'shevikov v profsoiuzakh pri sovetskoi vlasti," Inter-University Project on the History of Menshevism, paper N° 13, October 1962.

# Novas categorias da filologia russa para a compreensão da poética de Dostoiévski

Ivan Esaúlov\*

Resumo: O artigo se fundamenta na necessidade de uma nova compreensão da poética de Dostoiévski. Sua essência reside no fato de que a obra de Dostoiévski deve ser considerada como uma parte orgânica da cultura ortodoxa russa com seu arquétipo pascal e de Bem-Aventura (misericórdia, amor e perdão) acima da lei (relações jurídicas e punição). No entanto, a principal dificuldade reside na correlação desta abordagem com uma nova interpretação de poética. Hoje é inadmissível aceitar acriticamente a herança científica de Bakhtin, já que o próprio pesquisador mais tarde admitiu a impossibilidade de escrever livremente “sobre as questões principais”. É preciso restaurar na poética aquelas figuras reticentes que Bakhtin não pode expressar na sua época.

Palavras-chave: pascalidade, sobórnost, cristocentrismo, Lei e Bem-Aventura, iuródstvo.

\* Professor do Instituto de Literatura. AM Gorky (Moscou). Editor de portais científico-educacionais de Internet "Literatura russa: pesquisa original" <http://russian-literature.com>, «Transformação de clássicos russos» <http://transformations.russian-literature.com>, «Postsimvolizm» <http://www.postsymbolism.ru/joomla>. Autor de 9 livros, incluindo «Русская классика: новая понимание» (2012), «Постсоветские мифологии: структуры понимания» (2015). E-mail: [jesaulov@yandex.ru](mailto:jesaulov@yandex.ru)

**H**

á relativamente pouco tempo, foi publicada por S. G. Botcharóv a gravação de suas conversas com M. M. Bakhtin. Algumas confissões do nosso eminente filósofo e filólogo são muito difíceis de serem admitidas por apologistas bakhtinianos (entre os quais, sem dúvida, está o próprio Botcharóv), mas a discordância registrada em relação às avaliações bastante negativas de Bakhtin sobre suas próprias obras constitui, em nossa opinião, um argumento complementar em favor da autenticidade das declarações do autor. De acordo com a gravação, Bakhtin estava profundamente convencido de que, no livro sobre Dostoiévski, ele "arrancou a forma *do principal* [...] Eu não podia falar diretamente sobre as questões principais... filosóficas, sobre aquilo que atormentou Dostoiévski por toda a vida: a existência de Deus. Precisei o tempo todo tergiversar, ir e voltar. Precisei me conter. Até a Igreja eu caluniava"<sup>1</sup> (grifo nosso).

Hoje já parece óbvio que, ao estudar uma poética elaborada por um cientista que se distingue da formalista – e, é claro, ao estudar a poética de Dostoiévski –, é impossível ignorar esse silêncio forçado e, sobretudo, tentar, como Botcharóv com o registro da fala de Bakhtin, transformar em qualidades as deficiências da obra de Bakhtin, a qual foi escrita "sob [...] um céu sem liberdade" (impossibilidade de se manifestar "sobre as questões principais (!)"<sup>2</sup>.

Mesmo sob as condições de falta de liberdade soviética, Bakhtin salientou de maneira especial que "Viatchesláv Ivánov foi o primeiro a sondar – e apenas sondar – a principal peculiaridade estrutural do universo artístico de Dostoiévski"<sup>3</sup>; contudo, ele não pôde fazer uso da definição de Ivánov do pensamento polifônico de Dostoiévski como pensamento *congregacional*. Consequente-

<sup>1</sup> Botcharóv, 1993, p. 71-72.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 71.

<sup>3</sup> BAKHTIN, 2008, p. 9.

mente, a categoria central da construção estética de Viatchesláv Ivánov – *sobórnost*<sup>4</sup> – permaneceu longas décadas fora do escopo de atenção dos estudiosos de Dostoiévski.

Os momentos-chave da avaliação feita pelo grande simbolista russo sobre Dostoiévski não apenas podem servir como “comentários” obrigatórios aos trabalhos escritos posteriormente por Bakhtin, orientando o leitor na interpretação correta daquilo que ele, com suas ideias inovadoras, “não disse até o fim”, como supõe corretamente Botcharóv; além disso, essas avaliações, tendo sido expressas sob um “céu livre”, reconstruem as últimas “reticências”, e indicam um contexto de compreensão adequado aos valores de Dostoiévski, profundamente arraigado na cultura espiritual russa. Nesse contexto, a concepção bakhtiniana de polifonia, por exemplo, se relaciona ontologicamente com a ideia de *sobórnost* ortodoxa, e por isso dificilmente pode ser compreendida de maneira adequada sem que se leve em conta essa relação. Não por acaso, para Bakhtin, “a Igreja como comunhão de almas imiscíveis, onde se reúnem *pecadores* e justos” (p. 30) é justamente a imagem “para a qual como que tende todo esse mundo” (p. 29) de Dostoiévski, um mundo polifônico por princípio. É verdade que Bakhtin foi forçado a “caluniar” a igreja já no parágrafo seguinte de *Problemas da poética de Dostoiévski*, dizendo: “mas a própria imagem da Igreja não passa de uma imagem que nada explica na estrutura propriamente dita do romance” (p. 30).

Justamente por esse motivo parece-nos cientificamente correto e produtivo *reconstruir na poética histórica as reticências, as posições que Bakhtin até gostaria de expressar, mas não pôde em sua época*. Ressaltamos que esse trabalho já está sendo realizado pela filologia russa contemporânea.

Não se pode deixar de observar que muitos pesquisadores pós-bakhtinianos tentaram preencher as “lacunas” sobre as quais

---

<sup>4</sup> O conceito de *sobórnost* está ligado à tradição religiosa ortodoxa e se refere à ideia de congregação, de unidade na pluralidade. Os indivíduos, desprovidos de egoísmo, coexistem numa harmonia de liberdades individuais. Trata-se, assim, de uma unidade livre, baseada no amor mútuo e na submissão voluntária ao todo. Na raiz do termo está a palavra russa para “catedral”, “congregação” (sobór). Com base nessa relação etimológica, optou-se, na presente tradução, por verter o adjetivo sobórnyi por “*congregacional*”. Assim, a expressão “pensamento *congregacional*” que aparece um pouco antes, diz respeito ao pensamento ligado à noção de *sobórnost*. (N. da T.)

Bakhtin falou com pesar. Nina Perlina demonstrou que, a despeito de sua polifonia, *Os irmãos Karamázov* mantém uma rígida escala hierárquica de valores, na qual a Escritura Sagrada ocupa um lugar privilegiado<sup>5</sup>. Contudo, à luz do que foi dito acima, a expressão “a despeito de” é pouco apropriada aqui. Malcolm Jones, em *Dostoiévski depois de Bakhtin*, busca de maneira absolutamente correta, ainda que, em nossa visão, insuficientemente coerente, diferenciar o conceito bakhtiniano de “carnaval”, falando, conforme M. Tournier, de “carnaval branco”. Ele observa que a mensagem de Cristo lança um desafio “ao mundo oficial”.<sup>6</sup> Diana Thompson, em sua pesquisa sobre *Os irmãos Karamázov*, demonstra de forma convincente que a memória de Cristo é a dominante de todo o romance.<sup>7</sup> É claro que os exemplos de “preenchimento” das reticências de Bakhtin não param por aí.

Mas atentemos ao fato de que o aprofundamento da problemática cristã ainda está longe de trazer à consciência a necessidade de correção do sistema existente de categorias nos estudos literários. Isso ocorre, em nossa opinião, porque a maioria das novas categorias propostas – pascalidade, *sobórnost*, cristocentrismo, *iuródstvo*<sup>8</sup>, entre outras – não se relacionam exclusivamente com a obra de Dostoiévski, mas definem, em algum grau, a literatura russa como tal. Mas para reconhecer a necessidade de um novo sistema de categorias dedicado à literatura russa, é preciso – em particular para os pesquisadores pós-soviéticos – livrar-se de certas posições cômodas para a mentalidade deles, herdadas de décadas de falta de liberdade. Diferentemente de Bakhtin, que tinha total consciência da verdadeira escala de sua “reticência” de pesquisador, muitos dos seus supostos “herdeiros” tendem – especialmente nos últimos tempos – a exaltar de todas as formas as conquistas da “nossa” (ou seja, soviética) ciência literária, conquistas que, obviamente, existiram, embora não se deva esquecer

---

<sup>5</sup> Cf. Perlina, 1985.

<sup>6</sup> Cf. MALCOLM, 1990.

<sup>7</sup> Cf. THOMPSON, 1991.

<sup>8</sup> Loucura santa. O é uma espécie de asceta com dons proféticos, que recusa os bens materiais. Segundo Schnaiderman, “caracterizava-se por um comportamento que escapava completamente às normas usuais. Vestia-se de farrapos ou, mesmo, andava completamente nu, conforme se pode ver em alguns ícones russos, pois vários iuródvies foram canonizados” (SCHNAIDERMAN, 1982, p. 99). (N. da T.)

que, para o regime soviético, os estudos literários constituíam uma disciplina humana ideologicamente orientada, convocada a resolver tarefas específicas (mas de modo algum científicas) que lhe eram colocadas. É precisamente nesse sentido que os estudos literários soviéticos se distinguem da filologia russa que os antecede.

A pascalidade da obra de Dostoiévski já foi objeto de atenção especial de pesquisadores,<sup>9</sup> inclusive da nossa.<sup>10</sup> Na poética de Dostoiévski, a pascalidade se relaciona de modo muito particular com as categorias de Lei e Bem-Aventura. O primeiro metropolitano russo, Ilarión, já na primeira obra original da literatura russa, *Palavra sobre a Lei e a Bem-Aventura*, indica duas maneiras possíveis de orientação do homem no mundo: *autoafirmação da vida terrena e salvação espiritual*, que, para ser conquistada, requer a libertação da “escravidão” das preocupações terrenas. Quase um século depois, N. Afanássiev emprega a mesma diferenciação, descrevendo a bem-aventurança como antípoda do “espaço jurídico”. Lembremos que, para este último, “a bem-aventurança exclui o direito, assim como a bem-aventurança [...] excluiu a lei do Velho Testamento... O reconhecimento do direito é a recusa da bem-aventurança [...] é o retorno à lei”.

Nos romances de Dostoiévski, a orientação dos heróis para o “espaço jurídico”, em geral, supõe inevitavelmente um recuo em relação aos critérios morais. Por exemplo, Dmítri Karamázov diz sobre o pai: “[...] do ponto de vista jurídico, ele não me deve nada [...] Mas acontece que moralmente ele me deve”.<sup>11</sup> Portanto, as noções de direito e de bem-aventurança são não apenas *distintas* por natureza, mas, em certo sentido, antinômicas.

Não por acaso, segundo a compreensão popular russa, que também se vê refletida na poética de Dostoiévski, o “ablakat

---

<sup>9</sup> Veja: Zaharov V. N. O simbolismo do calendário cristão nas obras de Dostoiévski // Novos aspectos do estudo de Dostoiévski. Petrozavodsk, 1994. S.37- 49; Zakharov V. Orthodoxy and Ethnopoetics of Russian Literature // Cultural Discontinuity and Reconstruction: the Byzanto-Slav heritage and the creation of a Russian national literature in the nineteenth century. Oslo, 1997. P. 22–25.

<sup>10</sup> Veja, por exemplo. Esaulov I. A. A categoria se sabornost na literatura russa. Capítulo 5; Esaulov I. The categories of Law and Grace in Dostoevsky's poetics//Dostoevsky and the Christian Tradition. Cambridge, 2001. P. 116–133.

<sup>11</sup> DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 279.

[advogado]” é “consciência alugada [ou seja, sem valor, não verdadeira]” (p. 334). Apesar disso, para a realização das relações propriamente do *direito*, o advogado, como se sabe, é uma das figuras mais importantes, insubstituíveis e respeitadas.

O âmbito jurídico e das leis, segundo Dostoiévski, não é de modo algum uma descoberta da civilização católica, ideia que alguns atribuem a este autor. Ao contrário, para Dostoiévski, o predomínio de critérios jurídicos (do direito) nas relações entre as pessoas, em detrimento das relações evangélicas (de bem-aventurança), constitui um retorno improdutivo e perigoso do homem à condição pré-cristã do mundo. A torre de babel não busca *começar a construção, mas terminar de construir*. “E então nós concluiremos a construção...” (p. 351).

A essência da recriminação do Grande Inquisidor a Cristo reside no fato de que o Salvador realizou a passagem dos “fundamentos sólidos para tranquilizar a consciência humana” (p. 353) para a liberdade do Novo Testamento. Com isso, ocorreu a substituição da “firme lei antiga” (isto é, o Antigo Testamento) pelo Novo Testamento (“o próprio homem deveria resolver de coração livre o que é o bem e o que é o mal, tendo diante de si apenas a Tua imagem como guia” – p. 353), em outras palavras, houve uma recusa da distinção hierárquica da humanidade, feita pelo Antigo Testamento, entre os dignos e os indignos da liberdade. O Grande Inquisidor manifesta abertamente a “correção” da façanha de Cristo e o retorno à condição anterior aos Evangelhos: “Corrigimos tua façanha e lhe demos por fundamento o *milagre*, o *mistério* e a *autoridade*. E os homens se alegraram porque de novo foram conduzidos como rebanho” (p. 355-6).

Aqui é possível observar aquela rígida divisão da humanidade em duas partes desiguais, o que também se vê no projeto de Chigalióv de *Os demônios: nós e eles*. O “formigueiro” totalitário que se forma como resultado dessa divisão tem, em relação aos seus análogos pré-cristãos (do Antigo Testamento), apenas uma diferença essencial: rejeitar Deus *depois* da chegada de Cristo ao mundo significa estar com o diabo. Nas palavras do Grande Inquisidor: “Faz muito tempo que já não estamos contigo [ou seja, com Cristo], mas com ele [ou seja, com o diabo]” (p. 356).

De acordo com a lógica do mundo *sem bem-aventurança*, a liberdade é a satisfação da exigência de se alcançar uma igualdade formal (jurídica) do ponto de vista do direito. Além disso, em tais circunstâncias, nas palavras de Dmítri Karamázov, “para essa gente [os “Bernard”], qualquer baixa tem utilidade civil” (p. 766).

Contudo, é claro que a compreensão da liberdade está longe de ser universal. Não por acaso Zóssima fala da “liberdade *deles*” (p. 426). Vale observar que, em *Os demônios*, o “direito à desonra” sugere, antes de tudo, a liberdade em relação à consciência cristã, em relação a Deus, como “direito” do homem. Karmazínov chama a fé em Deus que lhe é atribuída de *calúnia* (“Fui caluniado perante a juventude russa”<sup>12</sup>). Com aprovação, avalia: “[...] até onde posso julgar, toda a essência da ideia revolucionária russa consiste na negação da honra” (p. 360). Depois de lembrar o prognóstico de Piotr Verkhovénski, presente no capítulo “Com os nossos”, no qual é descrita uma suposta hierarquia rígida de duas partes – “uma nova religião está substituindo a antiga” (p. 396), ou seja, substituindo a cristã –, é possível dizer que o fundamento dessa “nova” religião é o livre “direito à desonra” como o principal dos “direitos humanos”. Contudo, em *Os irmãos Karamázov*, já aparece um possível resultado da substituição da abençoada *liberdade do espírito* pela jurídica *liberdade do direito*: “Pensam organizar-se de forma mais justa, mas tendo renegado Cristo, acabarão por dar um banho de sangue no mundo” (p. 431).

É possível lembrar também a história de Grúchenka sobre a “cebolinha”. No mundo de Dostoiévski, existe possibilidade de salvação do Inferno. Essa possibilidade decorre da ausência, significativa para a tradição ortodoxa, da substância intermediária entre Inferno e Paraíso, ou seja, a ausência do Purgatório. “Se conseguires tirá-la [a *pecadora*] do lago, então que ela vá para o paraíso” (p. 475). A possibilidade oferecida pelo autor de passagem *instantânea* do “lago” infernal diretamente para o Paraíso possui um subtexto ortodoxo de entendimento.

Não há Purgatório, as esferas sacras opostas, portanto, se aproximam nitidamente. Até onde sabemos, a possibilidade conferida a cada personagem de passar *instantaneamente* do âmbito do *peca-*

---

<sup>12</sup> DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 359.

do para o âmbito da *santidade* (e o contrário), o célebre “de repente” de Dostoiévski, não foi antes examinada como interpretação artística precisamente da tradição ortodoxa. Contudo, a espiritualidade ortodoxa constitui um “substrato” necessário para a compreensão dessas particularidades da poética de Dostoiévski. Podemos lembrar a “revolta” do santo russo Aliócha, que duvida da Providência mas termina por “se abrir para a visão mística da ‘Cana da Galiléia’”, e, assim, depois de transfigurar-se espiritualmente, abre-se também para a bem-aventurança divina que visita seu espírito: “Era como se os fios de todos os inúmeros mundos de Deus confluíssem de uma vez só em sua alma, e ela tremesse toda ‘ao contato com esses mundos’ [...] ‘Alguém me visitou a alma naquela hora’ – dizia mais tarde com uma fé inabalável em suas palavras” (p. 488).

Em Dostoiévski, mesmo um serviçal de Têmis revela um entendimento não jurídico da culpa e do castigo: “[...] o tribunal russo não é apenas castigo, mas também salvação de um homem perdido! Que imperem entre outros povos a letra e o castigo, mas entre nós imperam o espírito e o sentido, a salvação e o renascimento dos perdidos” (p. 962).

Claro que não se trata de uma descrição real da justiça russa, mas uma orientação formulada *idealmente*, fundada no fato de que “os criminosos russos ainda têm fé” (p. 102). Assim, a ideia do direito se revela de modo particular na “totalidade dos fatos” positivista, pela qual se orientam os juízes de Dmítri Karamázov, e que conduz a um veredito injusto, exterior em relação ao verdadeiro “*pecado*” do herói. Dessa forma, *culpa e castigo* de fato se retiram da esfera do “espaço jurídico”.

Como se sabe, a verdadeira culpa de Raskólnikov não reside no fato de ele ter cometido assassinato (ou seja, um crime contra a lei). Sua verdadeira culpa consiste em ter se privado da bem-aventurança (escapou da união *congregacional* de pessoas, colocou a si mesmo em oposição aos outros, tentou, em seu “orgulho satânico”, definir por conta própria o “valor” de sua vida e da vida dos outros). O crime contra a lei é apenas uma das *consequências* de sua culpa.

Ademais, essa consequência (isto é, a violação do espaço jurídico) pode inclusive ser facultativa. Dmítri Karamázov, do ponto de vista jurídico (ou seja, do direito, da lei) não é um criminoso, al-

guém que ultrapassou os limites das normas legais: por isso, o livro doze se chama “Um erro *judiciário*”. Ivan também não abandona as fronteiras do espaço jurídico propriamente dito. Contudo, da mesma forma que no caso de Raskólnikov, Dostoiévski emprega outra medida com esses heróis: presença ou ausência de bem-aventurança. Assim, a ampliação dos direitos individuais exteriores, indiferentes à salvação da alma, é claramente facultativa no Dostoiévski tardio. Por isso o conselho de Rakítin a Dmítri Karamázov – “é melhor que cuides de ampliar os direitos civis do homem ou evitar que suba o preço da carne de gado” (p. 770) – não por acaso aparece em um contexto um tanto cômico: é um vetor marginal da tradição russa. Para a espiritualidade russa, a construção de um “espaço jurídico” alheio ao fundamento na bem-aventurança é uma típica utopia.

A noção de que “o filho de Deus [...] desceu da cruz direto para o inferno e libertou todos os *pecadores*, que lá sofriam tormentos” (p. 548) e a convicção de Grúchenka – “Seu eu fosse Deus, perdoaria a todos” (p. 584) – são muito significativas para o cosmos de Dostoiévski. O universo dostoiévskiano tem como sustentáculo a disposição para a piedade e para a bem-aventurança, e não a lei e a justiça, uma vez que: “E ademais não há nem pode haver em toda a Terra tamanho *pecado* que o Senhor não perdoe àquele que em verdade se arrepende. [...] Ou será que pode haver algum *pecado* capaz de superar o amor divino?” (p. 82).

Até o “ateu” Ivan, na época de sua “revolta”, na definição de Aliócha, declara: “quero perdoar e quero abraçar, não quero que sofram mais” (p. 339).

Não é de se admirar, portanto, que a *conta*, o *cálculo* racional das vantagens que se pode obter com as façanhas realizadas aparece, no universo dostoiévskiano, como sinônimo de torpeza. Por exemplo, Dmítri Karamázov, surpreendendo os demais, conta sobre o dinheiro recebido por ele de Katerina Ivánovna: “[...] eu os reservei por torpeza, quer dizer, por cálculo” (p. 644). Assim, o cálculo e a torpeza formam uma série semântica única.

É preciso observar a problemática do julgamento do Outro (“Podemos ser juízes dos nossos semelhantes? [...] sem que antes esse mesmo juiz saiba que também é tão criminoso como aquele

que está à sua frente e, mais do que ninguém, talvez seja o culpado pelo crime que tem diante de si” – p. 435; “cada homem é culpado por tudo e por todos” – p. 414). Há um momento impressionante em que Mítia “rezou desvairadamente” para que Deus não se tornasse seu Juiz: “Senhor! Eu mesmo sou vil, mas te amo: se me mandas para o inferno, lá também continuarei Te amando e de lá gritarei que Te amo para todo o sempre...” (p. 549).

Por isso, no mundo artístico de Dostoiévski, é dominante a noção de *culpa congregacional* e de *salvação congregacional*. A definição de Aliócha Karamázov se torna fundamental: “[...] ele não queria ser juiz dos homens, não queria assumir sua condenação e por nada os condenaria” (p. 33). K. V. Motchúlski, que caracteriza *Os irmãos Karamázov* como “o ápice no qual se revela a unidade orgânica de toda obra do escritor” e como a “conclusão de sua vida”, demonstra de maneira convincente que “o escritor representa os três irmãos como uma *unidade espiritual*. Trata-se de uma *individualidade congregacional* em uma estrutura tríplice [...] A concepção de individualidade *congregacional* determina a construção do romance” (grifos do autor)<sup>13</sup>.

A sentença de Dmítri também pode ser considerada uma espécie de “morte” física, decorrente da busca do tribunal pela ideia de verdade, que, contudo, é “revogada” pelo renascimento abençoado do velho Dmítri em um “novo homem”: “Irmão, nesses dois últimos meses senti em mim um novo homem, *renasceu* em mim um novo homem!” (p. 767). É possível captar uma marca indubitável de uma tradição cultural não ortodoxa (ocidental) em Ivan, que se revela na *autoria* da “Lenda do Grande Inquisidor”, em sua possível maçonaria (“Talvez tu sejas mesmo um maçom! – deixou escapar Aliócha...” – p. 364; na opinião de Mítia, “[...] ele é maçom. Eu lhe perguntei, ele ficou calado” – p. 770), e também na insistente ênfase no sofrimento de crianças *inocentes* (que, por isso mesmo, estão excluídas do círculo *congregacional* do “todos” em que cada um “é culpado por todos”), que explicita não o arquétipo da *ressurreição* dos mortos, mas o da existência mundana, do lado de cá, e de seus também mundanos sofrimentos, realmente *desprovidos de sentido*, caso esteja obscurecida a sensação viva da alegria pascal total.

---

<sup>13</sup> MOTCHÚLSKI, 1947, p. 490-492.

No epílogo, é possível discernir a “fórmula” romanesca da unidade *congregacional*. Aliócha diz para os meninos: “porei todos em meu coração e peço-vos que também me ponhais no vosso!” (p. 998). É absolutamente fundamental que quem “uniu” a todos “nesse belo e bom sentimento” do amor cristão ao próximo (“Gostamos do senhor, gostamos do senhor! – secundaram todos.” – p. 999) foi justamente o falecido Iliúcha. A própria morte da criança, à primeira vista *desprovida de sentido*, se transfigura em uma *imagem pascal congregacional*: “Será [...] que todos ressuscitaremos dos mortos, e tornaremos a viver, e tornaremos a ver uns aos outros, todos, até Iliúchetchka? – Inevitavelmente ressuscitaremos, inevitavelmente tornaremos a nos ver e contaremos alegremente uns aos outros tudo o que se passou” (p. 999).

Por isso, por exemplo, as panquecas no final (“um infortúnio como este e de repente panquecas” – p. 995) não são apenas um atributo *relacionado* ao ritual, mas um símbolo da unidade supra-temporal e da vitória pascal: “Não vos perturbeis porque comemos panquecas. Porque é uma tradição *antiga, eterna...*” (p. 999).

A seguir, primeiramente gostaríamos de analisar de que maneira a pascalidade se manifesta como uma espécie de “molécula” do mundo artístico do escritor: como fragmento romanesco (interessa-nos não apenas a construção do texto, mas as particularidades da recepção do leitor engendradas pelo arquétipo pascal). Em segundo lugar, nos voltaremos à obra mais problemática de Dostoiévski (do ponto de vista da seleção), na qual é difícil até mesmo esperar a manifestação da pascalidade – o romance *O idiota* –, e tentaremos determinar a correspondência entre *particular* e *universal* nesse romance.

A análise do fragmento pode ser produtiva, caso ele seja analisado não como parte de uma construção, mas como uma “celulazinha” de seu cosmos poético que conserva todas as propriedades fundamentais do todo artístico. E. Auerbach realizou tal análise em sua obra clássica *Mimesis*.

Voltaremos nossa atenção ao famoso episódio em que Sônia lê o Evangelho para Raskólnikov, que se passa quase na metade do romance: no quarto capítulo da quarta parte. Sônia lê o “quarto” Evangelho (segundo João). O autor destaca no próprio texto

a palavra “quatro”, o falar dos quatro dias que Lázaro passa no caixão, o que, como já foi observado repetidas vezes, se compara aos quatro dias desde que Raskólnikov cometera o assassinato. Apesar de já ter sido observado que essa conta não é totalmente exata, a própria ilusão do leitor é muito significativa, formada possivelmente pelo universo interior do romance.

Sônia “acentuou com energia” (ênfaticamente) a palavra “quatro”<sup>14</sup>. Como vemos, esse episódio se destaca pelo fato de que a fala dos heróis, o texto do Evangelho e a organização composicional do autor do romance se encontram num certo ponto literário *congregacional* elevado (apogeu), no qual um milagre do evangelho é narrado: a ressurreição de Lázaro. Por isso, é correto analisar esse episódio como uma espécie de “fórmula” romanesca de Dostoiévski.

Colocaremos agora a questão do contexto romanesco, no qual o narrador caracteriza o acontecimento da ressurreição de Lázaro como “o *milagre mais grandioso e inaudito*” (p. 338). Sônia “se aproximava da palavra que narra o milagre mais grandioso e inaudito, e o sentimento de um imenso triunfo apossou-se dela” (p. 338). A *possibilidade mesma* do milagre da ressurreição não está de modo algum sujeita à dúvida cética.

Como já sublinhamos nas páginas deste livro, na tradição espiritual russa, para ressuscitar é necessário não apenas sofrimento, mas também (no limite) a morte do “velho” homem: não existe ressurreição sem morte. A ressurreição não é um novo nascimento, não é uma “repetição” do ciclo da natureza. É a passagem para uma dimensão qualitativamente distinta, a superação da morte por meio da salvação espiritual.

O “assassino” e a “prostituta”, na perspectiva espiritual, já são almas mortas. Contudo, a invariante da morte penetra também as profundezas semânticas da poética de Dostoiévski. No capítulo que antecede à leitura do Evangelho, essa invariante, não claramente ligada à morte de Lázaro, se manifesta pelos atributos mortais que acompanham todos os heróis. Raskólnikov diz aos parentes: “Parece até que vocês estão me enterrando” (p. 322); Pulkhéria Aleksándrovna parece “mais morta do que viva” (p. 323);

---

<sup>14</sup> DOSTOIÉVSKI, 2001, p. 338.

Razumíkhin “empalideceu como um defunto” (p. 324). Nas palavras de Raskólnikov, “Catierina Ivánovna está com tísica, na fase aguda; logo vai morrer” (p. 330). Mesmo os dedos de Sônia, antes da leitura sobre a ressurreição, “parecem de morta” (p. 326). “Mas eu sempre fui assim” (p. 326), observa a heroína.

No entanto, a Ressurreição requer não apenas a morte, como também uma fé inabalável na possibilidade real desse milagre.

Nesse momento, assim como antes da leitura do Evangelho, Raskólnikov rejeita a fé na possibilidade do milagre: “É, mas pode ser que Deus absolutamente não exista” – respondeu Raskólnikov até com certa maldade, desatou a rir e olhou para ela” (p. 332). A própria palavra “milagre” surge nos monólogos “mudos” do herói. Mas é característico que a *crença de Sônia no milagre da salvação seja compreendida por Raskólnikov como sinal de loucura*, ou seja, é dotada de expressões vivas de conotação negativa. Depois de analisar as três possibilidades de destino para Sônia (suicídio, loucura e depravação), o herói se detém justamente na loucura como análoga da fé no milagre da salvação. “Mas quem disse que ela já não enlouqueceu? Estará em sã consciência? Por acaso pode-se falar do jeito que ela fala? Por acaso pode-se raciocinar em sã consciência como raciocina ela? [...] O que há com ela, estará esperando por algum milagre? Na certa está. Por acaso tudo isso não são indícios de loucura?” (p. 334)

O texto é construído de tal forma que, logo depois desses pensamentos, surge a pergunta: “Então, Sônia, tu rezas muito a Deus?” (p. 334). Depois da resposta afirmativa (“O que eu seria sem Deus?” – p. 334), Raskólnikov fortalece sua hipótese sobre a efetiva loucura da heroína (“Bem, é assim mesmo! – pensou ele” – p. 334; “Eis o desfecho! Eis também a explicação do desfecho! – resolveu consigo mesmo, examinando-a com uma curiosidade ávida” – p. 335). Dessa forma, para a orientação lógica e racional, a crença na vontade de Deus e a oração a Deus constituem variantes da loucura. O problema da *compreensão* adequada desse episódio (e do romance como um todo) consiste em que essa orientação do herói – *anterior à leitura do Evangelho* – é a mais próxima da orientação axiológica de muitos intérpretes.

É essencial que, nessa parte do texto, Raskólnikov defina Sô-

nia como *iuródivaia*<sup>15</sup> (“Iuródivaia! Iuródivaia! – decidiu firmemente com seus botões”), contudo, a suposta loucura santa da heroína também é examinada num sentido puramente positivista, como comportamento desviante, inadequado.

Dessa forma, é possível concluir que a famosa frase “Eu não me inclinei diante de ti, eu me inclinei diante de todo o sofrimento humano” (p. 332) encontra-se em um contexto totalmente determinado, por assim dizer, humanista, que exclui a fé real na possibilidade do milagre pascal da ressurreição. Mas para Dostoiévski, a Ressurreição, como já foi dito, não existe sem uma firme crença de que esse milagre *ocorreu*.

Na análise desse episódio, é preciso levar em conta não apenas o fato de que ele se encontra composicionalmente no centro do romance, mas que a própria descrição da ressurreição de Lázaro ocupa uma posição central no Evangelho segundo João (capítulo 11). A própria estrutura do romance em parte repete a estrutura da invariante do Evangelho.

Por que, depois da leitura do Evangelho feita por Sônia, Raskólnikov de modo algum “ressuscita” para uma nova vida (como Lázaro), mas se volta ao pensamento sobre o poder “sobre toda a canalha trêmula e todo o formigueiro” como sendo seu “objetivo” (p. 340)? (“A liberdade e o poder, principalmente o poder! [...] Eis o objetivo! Lembra-te disso! É isso que eu te recomendo!” – p. 340).

Na liturgia ortodoxa, a ressurreição de Lázaro é recordada na época da Grande Quaresma (em sua quinta semana). A provação do *herói* – em consonância com o ciclo litúrgico – está longe de terminar, seu “castigo” se estende até o final. No entanto, ao mesmo tempo, o “caminho” do herói, a começar pelo episódio analisado, se torna uma espécie de peregrinação em direção à Páscoa, a uma “nova vida”, o que enraíza Raskólnikov nessa tradição pascal, na literatura russa imanente, e constitui o objeto primordial de nossa atenção nesse livro. No próprio vetor do caminho surge o arquétipo pascal da poética do romance – em *Os irmãos Karamázov* o mesmo arquétipo também pode ser analisado na alegria e no júbilo pascal que, no enredo, se segue à morte do stárets Zóssima e do garoto Iliúcha.

<sup>15</sup> Forma feminina de *iuróridvyi* (cf. nota 8). (N. da T.)

As provações também não terminaram para Sônia. Na análise desse romance, com muita frequência perde-se de vista que Sônia, antes da leitura do Evangelho, também descreve Raskólnikov como louco: “Sônia recuou apavorada, afastando-se dele como quem se afasta de um louco. E, de fato, ele parecia um doido varrido” (p. 332). Depois da leitura, surge novamente uma definição semelhante: “É como um louco! – pensou por sua vez Sônia” (p. 339); “Sônia olhava *para ele* como para um louco” (p. 340).

Assim, o autor como que intencionalmente demonstra ao menos dois contextos polarizados de compreensão da fé no milagre da ressurreição, sobre o qual trata o texto do Evangelho: 1) como uma espécie de crença utópica e inadequada, uma variante da loucura, de um afeto psíquico do qual é preciso livrar-se racionalmente; 2) como a única possibilidade de Raskólnikov e Sônia superarem os próprios *pecados*. No primeiro caso, admite-se uma influência exterior sobre a realidade; no segundo, uma clarividência interior.

No entanto, não é nada casual que a própria possibilidade de tal clarividência apareça como resultado não da leitura individual do Evangelho, mas justamente da leitura conjunta. Não apenas Raskólnikov “de repente” insiste na leitura sobre “o milagre mais grandioso e inaudito” (“Levou o livro à luz e se pôs a folheá-lo. – Onde está a passagem que fala de Lázaro? – perguntou de súbito; “Encontra-me essa passagem e lê para mim”; “Lê! Eu quero!” – p. 335), mas Sônia também “sentia pessoalmente uma angustiante vontade de ler, a despeito de toda a melancolia e de todos os temores, e fazê-lo precisamente para ele, para que ele ouvisse [...] Isso ele leu nos olhos dela, compreendeu pela emoção exaltada que ela revelava...” (p. 337, grifo do autor). Para Sônia, ler para Raskólnikov o episódio que ela conhece de cor (“As linhas se embaralhavam diante dela porque a vista estava escurecida, mas ela sabia de cor o que estava lendo” – p. 338) significa “revelar e evidenciar todo o seu íntimo” (p. 337, grifo do autor), que constitui “o *segredo* verdadeiro dela, já antigo, talvez originado em plena adolescência” (p. 337, grifo do autor). Trata-se, portanto, da salvação conjunta, *congregacional* da “prostituta” e do “assassino”, que haviam se unido “durante a leitura do livro eterno” (p. 339).

Ao mesmo tempo surge a questão da recepção não apenas por parte do leitor, mas também do pesquisador *no momento da leitura*. Assinalamos acima dois contextos possíveis de compreensão sobre o milagre da ressurreição no Evangelho. O pesquisador pode ocupar uma posição totalmente determinada, congênera aos valores fundamentais do universo poético de Dostoiévski, e formada a partir do texto, mas, nesse caso, ele inevitavelmente se torna partícipe da tradição ortodoxa em que Dostoiévski se insere. É precisamente isso, ao que parece, que explica os numerosos casos de conversão à fé dos leitores de Dostoiévski.

Comparando o Evangelho segundo João com esse seu fragmento, que ressoa no universo do romance, é possível dizer que não é por acaso que em Dostoiévski a *doença* de Lázaro se manifeste, mas as linhas sobre sua morte estejam ausentes. “Estava enfermo Lázaro, de Betânia” (p. 336), pronunciou Sônia. Dessa forma, acentua-se precisamente a doença. Contudo, a doença aqui não é “loucura” (análoga à fé em Deus), mas, ao contrário, *ausência de fé* (“Jesus disse: esta enfermidade é para a glória de Deus” – Evangelho segundo João 11:4). Lembremos que a ressurreição final de Sônia e Raskólnikov também ocorre depois de uma doença. O início da leitura de Sônia coincide com o início do capítulo 11 do Evangelho, mas o final desse capítulo e o término de sua leitura no romance não coincidem. Em Dostoiévski, o episódio do Evangelho tem o seguinte desfecho: “*Muitos, pois, dentre os judeus que tinham vindo visitar Maria, vendo o que fizera Jesus, creram nele*” (p. 338). Essa frase, pronunciada pelo autor, está destacada em itálico.

Dessa forma, o milagre da ressurreição é convocado para *ressuscitar para a fé* os espectadores que ainda não acreditam em Cristo. A própria heroína está inclinada a comparar “as ideias dos incrédus”, que “dentro de um instante, como atingidos por um raio, caíram prostrados, desatariam em choro e creriam” (p. 338), com Raskólnikov (“E *ele, ele* – também cego e incrêu –, ele também ouvirá neste instante, ele também crerá, sim, sim! Agora mesmo, agora mesmo’ – sonhava ela, e tremia de alegre expectativa” – p. 338, grifos do autor). Mas é preciso atentar-se para o fato de que, além de Raskólnikov, que “ficou a olhá-la com emoção”, há outros

dois ouvintes dessa leitura do Evangelho à luz de vela. Um deles é o leitor do texto de Dostoiévski, o outro, Svidrigáilov.

Sônia e Raskólnikov “não sabem” que a conversa “está sendo ouvida” por duas pessoas. Ademais, esse diálogo “agrada” (pode-se falar em “prazer” estético) não apenas ao leitor, mas também ao personagem. A Svidrigáilov “a conversa parecera atraente e significativa, ele gostou muito, muito – tanto que transferiu a cadeira para, no futuro, talvez até no dia seguinte, não tornar a passar pelo dissabor de ficar uma hora inteira em pé, e acomodar-se com mais conforto para obter um prazer pleno em todos os sentidos” (p. 341).

Será fortuita a presença desse detalhe ligado ao conforto (uma cadeira)? Surge um efeito de espetáculo teatral com atores e público. Svidrigáilov ouve a confissão do herói e a própria leitura do Evangelho estando separado do mundo deles por uma distancia ética e até espacial: pela porta fechada.

É preciso supor que a leitura do Evangelho é uma provação não apenas para os personagens ao apresentar-lhes o caminho da *liberdade de escolha* cristã, mas o é também para o leitor. Não queremos de maneira alguma dizer que Dostoiévski como que obriga o leitor a uma participação forçada nessa espécie de ato litúrgico. Novamente destacamos a marca composicional do episódio, que atesta não a conclusão do caminho dos personagens em direção a Cristo, mas apenas o começo desse caminho. Contudo, não se pode falar em “relatividade” da escolha do leitor, e muito menos em “relatividade” da posição do autor.

Da mesma forma, o leitor pode ocupar uma posição de partícipe interior do acontecimento da ressurreição no Evangelho, e, com isso, aceitar o milagre da ressurreição, acreditar nele (levar a sério a citação destacada por Dostoiévski do Evangelho segundo João). Então, o arquétipo pascal do universo dostoiévskiano também poderá ser aceito pelo leitor. Lembremos o Evangelho: “onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, aí estou eu no meio deles” (Evangelho segundo Mateus, 18: 20).

Mas o leitor também é livre para ocupar uma posição exterior em relação a esse acontecimento, a qual, não devemos deixar de observar, foi assinalada no texto de Dostoiévski pela figura de Svi-

drigáilov, aquele que ouviu e obteve prazer estético ao ouvir o espetáculo. No enredo do romance, tal posição, como se sabe, não leva à ressurreição, mas ao suicídio. Se Sônia e Raskólnikov, que se uniram na “leitura do livro eterno”, estão misticamente atraídos pela ressurreição final, Svidrigáilov, aquele que ocupou a posição de observador externo (espectador teatral) dessa ação, não por acaso comete suicídio mais tarde, depois de perder a esperança na vida eterna: a posição exterior em relação a essa espécie de ato litúrgico lança o observador (assim como o leitor) para fora dos limites da aspiração *congregacional* pela ressurreição pascal. De modo que a própria estrutura do romance, ainda que deixe o leitor inteiramente livre para interpretar o texto, possui vetores de caminhos bastante cruéis: liberdade pela ressurreição pascal e liberdade pela destruição suicida.

Passando à análise de outro romance de Dostoiévski, observamos que o significado especial das categorias “próprio” e “estranho”, particular e universal, tão importantes para o autor, é realçado, em *O idiota*, pela própria estrutura do romance. Ele se inicia com a descrição de uma viagem e de uma cena de alguns personagens na terceira classe do trem Petersburgo-Varsóvia a caminho de São Petersburgo, e termina numa clínica na Suíça, para onde novamente é levado o personagem central do romance e onde se reúnem outros personagens. Eles refletem sobre a fé católica, sobre os russos no exterior, sobre a Europa e as relações entre russos e estrangeiros. Também serve de elemento unificador o frio: o príncipe Míchkin é “frio”, uma vez que “se desacostumou” do frio russo; contudo, no final, na opinião de Lizavieta Prokófievna Epántchina (cujo nome de solteira era Míchkina), no exterior “congela-se no inverno como ratos no porão”<sup>16</sup>.

O príncipe Míchkin, que, perto do final do romance, fala com entusiasmo sobre a renovação pelo “Deus russo e o Cristo russo” (p. 609), não obstante, aparece já nas primeiras páginas com roupas de viagem inadequadas para o inverno russo (o que depois será constantemente aproveitado, conforme o enredo se desenvolve): “Ele vestia uma capa bastante folgada e grossa, sem mangas e com um enorme capuz, tal qual as que usam os viajeros no in-

---

<sup>16</sup> DOSTOIÉVSKI, 2002, p. 681.

verno em algum lugar no estrangeiro, na Suíça ou, por exemplo, no norte da Itália sem levar em conta, é claro, trajetos da estrada como o de Eidkunen a Petersburgo [...] Calçava uns sapatos de sola grossa com polainas” (p. 22). De modo geral, tudo em Míchkin era “não russo”.

Seu antagonista-irmão no romance, Rogójin, ao contrário, veste trajes russos e até acentuadamente russos: “de sobrecasaca preta e pele de cordeiro, forrada e folgada” (p. 22). Nessa contraposição oculta-se o tema da vítima inocente. O futuro assassino Rogójin não apenas está no mesmo vagão que a figura cristã de Míchkin, mas até sua roupa é significativa: a “sobrecasaca de pele de cordeiro” vestida pelo futuro assassino é uma sobrecasaca feita da pele de um cordeiro jovem nunca antes tosado: o cordeiro inocente é não apenas Nastássia Filíppovna, cujo sobrenome é *Baráchkova*<sup>17</sup>, mas também, numa esfera sublimada, o próprio príncipe Míchkin.

É possível atentar precisamente para a transformação final e a nova apreciação desse conflito inicial do romance entre “próprio” (russo) e “estranho” (estrangeiro). Ressaltamos que a contraposição frontal, em um mesmo nível, entre “próprio” e “estranho” é com frequência *parodiada* em Dostoiévski e, assim, submete-se a um rebaixamento profanador. Tal caráter paródico existe, por exemplo, na disputa entre o alferes-boxeador e o senhor dos punhos.

“O alferes prometia pegar ‘no assunto’ com mais astúcia e engenho que com força, e além do mais era mais baixo do que o senhor dos punhos. De forma delicada, sem entrar em nítida discussão mas se vangloriando ao extremo, várias vezes ele já havia insinuado as vantagens do boxe inglês, numa palavra, revelara-se o *mais puro ocidentalista*. Ante a palavra ‘boxe’, o senhor dos punhos limitava-se a sorrir com desdém e ofendido e, por sua vez, em silêncio, como que por descuido, ou melhor, exibindo *uma coisa absolutamente nacional* – um punho enorme, fibroso nodoso, coberto por uma penugem ruiva, e para todos ficava claro que, se aquela *coisa profundamente nacional* descesse sem errar sobre um objeto, aí não sobraria nadinha” (p. 190). Lembremos também que o senhor dos punhos é comparado pelo autor a um urso, que, pode-se dizer,

---

<sup>17</sup> Do russo *baráček*, carneirinho. (N. da T.)

é um animal “profundamente nacional”: “considerou-se até ofendido e, calado por natureza, apenas se limitava a rugir às vezes como um urso” (p. 190).

Dessa forma, a contraposição no *mesmo* nível entre “próprio” e “estranho”, no universo dostoievskiano, pode perfeitamente não apenas ser desprovida de um caráter essencial, como ser parodiada. Trata-se de uma oposição suposta, irreal. Apesar de “o *mais puro ocidentalista*” e o possuidor de “uma *coisa profundamente nacional*” serem apresentados como adversários, essa disputa se dá nos limites de um mesmo grupo: são adversários dentro do séquito de Rogójin.

Analisemos agora essa estranha combinação de supostas contraposições na própria personalidade de Rogójin. Nele combinam-se a qualidade russa exagerada, por assim dizer, “de estopa”,<sup>18</sup> e influências diretas do Ocidente. Tal combinação leva, nesse caso, à desagregação da integridade da personalidade.

Rogójin, como supõe Míchkin, não apenas tem raízes de Velho Crente, como na casa de sua família “moravam apenas eunucos [...] e agora alugam de nós” (p. 241). Nastássia Filíppovna adivinha o possível futuro de Rogójin: “passaria a juntar dinheiro e, como o pai, enferrujaria nesta casa com seus eunucos; vai ver até que acabaria aderindo à crença deles” (p. 249). No retrato de Rogójin, a face amarela e enrugada atesta sua proximidade com os eunucos.

Nessa mesma casa, que é ligada aos Velhos Crentes, como se sabe, há uma reprodução do quadro “Cristo morto”, de Hans Holbein, o Jovem, que Rogójin *gosta de olhar*. Por que essa estranha proximidade? Ela pode ser interpretada, em nossa visão, da seguinte forma: o quadro como que castra, diminui, não mostra o principal, isto é, a vida póstuma de Jesus Cristo; elimina a Ressurreição de Cristo, e com ela, a continuação pascal e jubilosa *da própria vida humana*. Daí a ausência de alegria na descrição do prédio: “Quando me aproximava daqui, a cem passos adivinhei que era teu prédio [...] Aqui é uma escuridão. Estás vivendo no escuro” (p. 241). A vida se restringe unicamente ao seu princípio mundano, além disso, .

<sup>18</sup> No original, tem-se o adjetivo rogójnyi, do qual o nome Rogójin se origina. Rogója designa uma manta ou tecido grosso com o qual se faz sacos. Esaúlov cita em nota os provérbios russos: “Sentado na estopa, não se pode pensar em zibelina” e “Toda roupa não passava de três estopas, mas o saco era de festa” (DAL, 1980, tomo 4, p. 99) (N. da T.)

Desprovida de alegria e negadora da fé na Ressurreição de Cristo, a cópia do quadro renascentista ocidental não serve de testemunha para a aflição humana universal, mas, de forma paradoxal, corresponde justamente à atmosfera escura da casa do clã dos Rogójin. O “próprio” não iluminado e o “estranho” não transfigurado se unem, e essa combinação engendra aquela ausência de bem-aventurança geral da vida, que, em sua variante cômica, é apresentada na figura do lutador de punhos e seu adversário ocidentalista.

Não obstante, por que o símbolo dessa ausência de bem-aventurança é o quadro que representa justamente Cristo, ainda que um Cristo inadequado? Segundo Dostoiévski, o maior perigo para a humanidade no presente, no passado e no futuro não é tanto o ateísmo, mas a deturpação e a da imagem universal do Cristo verdadeiro; a deturpação da fé cristã universal. Tal deturpação e substituição “é até pior que o próprio ateísmo”, na medida em que a fé real num Cristo deturpado e falseado, ou seja, nas palavras do príncipe Míchkin, a fé em um “Cristo oposto” (p. 606), um falso-Cristo, revela-se não numa ausência de fé abstrata, mas uma fé concreta e fanática, ainda que no triunfo final do anticristo.

Para o príncipe Míchkin, o amor cristão não conhece limites. Ele é definido como um que “ama Deus” já no final do primeiro capítulo (p. 33), na chegada a Petersburgo. Essa condição de faz de Míchkin uma espécie de estrangeiro – estranho – não apenas na Suíça ou na Rússia, mas no mundo terrestre “do lado de cá”. É preciso diferenciar o desvio do príncipe Míchkin do desvio histriônico de Liébediev. Se Míchkin é um , que transgride inconscientemente as normas “universalmente aceitas” de comportamento, Liébediev constrói de forma totalmente consciente sua vida na transgressão de normas; sua vontade de andar “de cabeça para baixo” para alcançar o resultado que deseja comprova a essência histriônica, e não , do personagem.

Além disso, ambos os desvios podem ser compreendidos como comprovação da carnavalização do universo romanesco, como interpreta Bakhtin. O problema do carnaval na poética de Dostoiévski, como colocado por Bakhtin, possui indubitavelmente um significado metodológico geral. Muitas vezes foi colocada a questão sobre o carnaval ontologicamente organizado e, de modo mais amplo, sobre a própria natureza da comunidade carnavalesca.

Está claro que se trata de uma unidade absolutamente especial: o sistema hierárquico é abolido; a distância entre as pessoas é abolida; organiza-se uma “forma concreto-sensorial semirreal, semirrepresentada e vivenciável, um novo *modus* de relações mútuas do homem com o homem”<sup>19</sup>, que possui um caráter familiar livre. Em princípio, são possíveis duas respostas mutuamente excludentes: o elemento da liberdade (ao qual se inclinaram os apologistas de Bakhtin soviéticos e ocidentais) e o espaço do terror. N. K. Boniétskaia tentou oferecer apreciação radicalmente distinta da percepção de mundo carnavalesca. Segundo a pesquisadora, trata-se de uma “apoteose infernal”,<sup>20</sup> e o carnaval é uma “imagem do inferno”.<sup>21</sup>

Se analisarmos os exemplos apresentados por Bakhtin para ilustrar a “carnavalização” em Dostoiévski, descobriremos a existência não apenas do “inferno” carnavalesco (“Bobók”), como também do “paraíso” carnavalesco (“O sonho de um homem ridículo”, *Os irmãos Karamázov*). Contudo, a concepção bakhtiniana mais interessante sobre o carnaval está precisamente em *O idiota*: “A atmosfera fantástico-carnavalesca penetra todo o romance. Mas em torno de Míchkin essa atmosfera é *luminosa*, quase *alegre*. Em torno de Nastássia Filippovna é *sombria*, *infernal*. Míchkin vive num paraíso carnavalesco. Nastássia Filippovna, num inferno carnavalesco. Mas, no romance, o inferno e o paraíso se cruzam, se entrelaçam de modo variado, refletem-se um no outro segundo as leis da ambivalência carnavalesca profunda” (p. 201, grifos do autor).

Essa particularidade do universo romanesco de Dostoiévski permite ao autor “desviar a vida para outro rumo, para si ou para o leitor, observar e mostrar nela certas possibilidades e profundidades novas, inexploradas” (p. 201). Contudo, aqui, Bakhtin *restringe* de maneira totalmente definida a esfera de sua análise: “o que aqui nos interessa não são essas profundidades da vida *vistas* por Dostoiévski, mas tão-somente a forma pela qual elas são vistas e o papel desempenhado nessa forma pelos elementos de carnavalização” (p. 201, grifos do autor). De modo geral, “a forma pela

<sup>19</sup> BAKHTIN, 2008, p. 140.

<sup>20</sup> BONIÉTSKAIA, 1998. N. 1 (22). p. 136.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 142.

qual são vistas” revela o próprio “princípio da obra” de Dostoiévski: “Tudo em seu mundo vive em plena fronteira com o seu contrário” (p. 204). Contudo, essa fronteira de modo algum atesta a *relatividade* do “amor” e do “ódio”, da “fé” e do “ateísmo”, da “castidade” e da “volúpia”. São justamente essas *profundidades da vida*, mostradas por Dostoiévski, que Viatchesláv Ivánov procura interpretar.

É possível dizer que o carnaval e sua essência dupla são, até certo ponto, antecipados pela noção de dionisíaco, que foi uma das mais importantes para a compreensão de Ivánov. Entretanto, este último delimitou de modo definitivo dois tipos contrários de comunidade humana, que, por sua vez, foram revelados por Dostoiévski. Se a “legião” supõe a inclinação das pessoas à unidade por meio de sua despersonalização, a *sobórnost* é “uma união tal que a individualidade dos que se juntam atinge uma revelação e determinação total de sua essência singular, irrepetível e original, de sua liberdade criativa integral, que faz com que cada um possa dizer uma palavra nova e necessária a todos. Em cada um, a Palavra ganhou corpo, habita em todos e ressoa de forma distinta, mas a palavra de cada um encontra eco em tudo e em todos, é uma harmonia livre, pois todos são a mesma Palavra”.<sup>22</sup> Verifica-se que essa delimitação em dois tipos de unidade humana (ainda que tenham resultantes misticamente contrários) é absolutamente necessária para a análise não apenas da visão de mundo de Dostoiévski, como também de sua poética.

A “marginalidade” do universo de Dostoiévski, descrita por Bakhtin e que constitui o centro da sua obra, pode ser compreendida precisamente como resultado do choque e da luta entre dois princípios opostos, que, obviamente, como diria Bakhtin, “conhecem” e “compreendem” bem um ao outro, mas que nem por isso perdem sua oposição: “para Dostoiévski, o caminho da fé e o caminho do ateísmo são dois modos de ser distintos, subordinados à sua própria lei interior, dois modos de ser heterônimos, com diferentes sistemas de regras”.<sup>23</sup> A própria proximidade limítrofe entre eles no universo dostoiévskiano pode se apresentar não como prova da relatividade desses “dois caminhos”, mas como reflexo da es-

---

<sup>22</sup> IVANOV, 1994. p. 99-100.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 301.

trutura binária da consciência ortodoxa, que rejeita o campo “intermediário” do Purgatório e, assim, aproxima drasticamente as esferas do *pecado* e da *santidade*. É exatamente no mapa ortodoxo do mundo, refletido nos romances de Dostoiévski, que “inferno” e “paraíso” podem ter uma fronteira comum, que tanto os une como os separa no coração do humano.

Sem uma delimitação precisa das comunidades “heterônimas” (legião e *sobórnost*), a “carnavalização” do funeral de Iliúchetchka e do discurso diante da pedra em *Os irmãos Karamázov*, bem como a “carnavalização” própria dos “nossos” de *Os demônios* podem ser inteiramente descritas pelo pesquisador com a ajuda do mesmo instrumental dos estudos literários. Contudo, nesse caso, o próprio objeto de descrição se torna irreconhecível. Assim, é preciso supor, da mesma maneira que Dostoiévski, que “a destruição das barreiras hierárquicas entre as pessoas” levada a cabo pelos “demônios” e aquela realizada por Aliócha Karamázov são fenômenos de ordens totalmente distintas. Em um caso, o que está por trás é a “pretensão demoníaca de se arranjar no mundo sem Deus”, no outro há “uma união, que pode ser chamada apenas de *sobórnost*”<sup>24</sup>. No primeiro caso, tal união admite o assassinato e a supressão total do “tu”, no segundo, “Tu és” se converte numa imagem pascal congregacional não aniquilada.

Por isso, o caráter ritualístico do carnaval pode ser apreendido não somente como uma espécie de oposição ontológica ao ato litúrgico (é evidente que em *Os demônios* há justamente esse tipo de oposição), mas também de forma absolutamente diversa. Por exemplo, o encontro “carnavalesco” entre o assassino e a prostituta na leitura do Evangelho, que analisamos acima, é uma espécie de “transposição [...] para a língua da literatura” (p. 139-140) precisamente da liturgia ortodoxa e seu princípio pascal. Segundo Viatcheslav Ivánov, “o reconhecimento da *santidade* como um valor elevado é a base da visão de mundo popular e o estandarte da nostalgia do povo pela santa Rus. A ortodoxia é a extrema-unção com o sagrado e a *sobórnost* em torno dos santos”.<sup>25</sup> Eliminar esse “valor elevado” (assim como sua oposição mística) na análise

---

<sup>24</sup> Ibidem, p. 301, 321.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 335.

do universo artístico de Dostoiévski é, sem dúvida, totalmente possível. Não obstante, estará assim o objeto de estudo do pesquisador em alguma medida adequado à afirmação “Tu és” do autor, que pressupõe *antes de tudo* “a afirmação de que somos filhos de Deus”?<sup>26</sup>

A recriminação da passividade por parte do príncipe Míchkin é, em nossa visão, infundada, precisamente porque ele não foi convocado para mudar o mundo, mas para que, com a sua chegada, *outros* personagens tivessem, no limite de suas vidas, alguma possibilidade decisiva de salvação e esperança por essa salvação espiritual (não física), cuja aceitação ou não deveria partir deles mesmos por meio da liberdade cristã. Em essência, os que esperaram uma atitude ativa do príncipe Míchkin ou são herdeiros das aspirações do Velho Testamento dos judeus, os quais não puderam absolver nem Cristo, ou se aproximam do herói com esperanças de *transformação natalina*, nesse caso, como de um personagem arraigado na tradição pascal russa, que distingue rigorosamente anseios mundanos e recompensa celestial.

Contudo, as palavras “tu, príncipe, tu és um *iuródiv*, e Deus ama pessoas assim como tu”. (p. 33), são ditas por Rogójin, e, logo, não têm status autoral (assim como o julgamento de outro herói, o príncipe Míchkin, sobre “o Cristo oposto”). Com que direito nós, pesquisadores, podemos confiar nelas? Surge um problema metodológico de compreensão. Supomos que a resolução desse problema depende diretamente da nossa posição axiológica em relação à tradição espiritual herdada por Dostoiévski.

Destacamos dois aspectos desse problema. Em primeiro lugar, nossa relação pessoal com a tradição do *iuródstvo*, um tipo de espiritualidade imanentemente ortodoxo. Se essa tradição e seu valor forem vistos por nós como algo inadequado e inconveniente, então o universo dostoiievskiano será descrito em certo sistema de coordenadas, mas se essa tradição em alguma medida estiver relacionada para nós com uma espiritualidade de grau elevado, com *santidade*, então nossa descrição científica do universo dostoiievskiano será inteiramente outra, ao que parece, mais consonante com a posição do autor.

---

<sup>26</sup> Ibidem, p. 94.

Em segundo lugar, o status da “voz” dos heróis de Dostoiévski. Será possível considerar o herói e sua “voz” como expressões de uma posição particular e insubstituível no mundo, e, de maneira correspondente, original no mais elevado grau, mas como facetas da verdade divina acerca do mundo; uma verdade que só é possível na Terra em sua plenitude *congregacional*? Ou será que eles mesmos, os heróis, em maior ou menor grau se perdem? Uma vez que assim como ninguém no mundo pode conter em si a verdade de Deus em toda sua plenitude, o herói também não pode conter a verdade do autor da obra toda. Estamos inclinados à primeira resposta. Nesse caso, a célebre “polifonia” de Bakhtin também pode ser compreendida como análoga secular da noção de *sobórnost*. A famosa “igualdade de direito” das vozes do herói e do autor no universo romanesco de Dostoiévski, na qual insistia Bakhtin, pode ser interpretada *também no contexto cristão de entendimento*. O autor e o herói, na realidade, têm igualdade de direitos, mas diante daquela Verdade absoluta, acessível em toda sua extensão apenas por Deus e pela consciência humana *congregacional*, não isolada.

Desse ponto de vista, a oposição entre “próprio” (russo) e “estranho” (não russo), sem dúvida existente nos romances de Dostoiévski, é relativa e não absoluta. Não se trata de uma oposição binária geradora de um sistema, se tentarmos descrevê-la na linguagem científica da escola Tártu-Moscou.

Tentaremos analisar a partir dessa posição um famoso episódio do romance. O príncipe Míchkin conta para Lisavieta Prokófievna e sua filha sobre sua partida da Rússia:

“Quando me conduziram da Rússia [...] Eu não conseguia concatenar mais de duas ou três ideias de modo coerente [...] Lembro-me: minha tristeza era insuportável; dava-me até vontade de chorar; eu sempre me surpreendia e ficava inquieto: exercia uma influencia terrível sobre mim o fato de que tudo era *estranho*; isso eu compreendi. O estranho arrasava comigo. Lembro-me, eu despertei totalmente dessas trevas ao anoitecer, em Basel, ao entrar na Suíça, e fui despertado pelo rincho de um asno em um mercado da cidade. O asno me deixou terrivelmente impressionado e sabe-se lá por que gostei extraordinariamente dele, e ao mesmo tempo tudo pareceu iluminar-se de repente em minha cabeça” (p. 78, grifo do autor).

Pesquisadores já se voltaram para essa ligação entre *chegada na cidade* e *asno*, remetendo o leitor ao episódio do Evangelho sobre a chegada de Cristo a Jerusalém em um asno. Gostaríamos de acrescentar apenas o fato extremamente significativo para o todo do romance de que é por meio de uma reminiscência não evidente ao Evangelho que ocorre a *superação do “estranho”*, que, até então, “arrasava” Míchkin.

O “estranho” deixa de ser “estranho”, uma vez que nele se entrevê ou, melhor dizendo, reluz a imagem evangélica universal – que, em igual medida, é particular tanto para a Rússia quanto para o mundo cristão como um todo: “através desse asno gostei subitamente de toda a Suíça, de sorte que toda a tristeza anterior passou por completo” (p. 79). Não obstante, essa superação ocorre não apenas no interior da consciência isolada do herói, mas resulta de diversas consciências distintas; em consequência disso, o ingrediente evangélico também entra no horizonte das expectativas do leitor. De maneira isolada, as “vozes” dos heróis não seriam capazes de conter essa dimensão universal. Apesar disso, os heróis discutem longamente e opinam sobre o tal asno. Assim, para Lisavieta Prokófievna, o asno está ligado a camadas culturais pré-cristãs: “Isso já aconteceu na mitologia” (p. 79), diz ela; para o príncipe Míchkin, o asno é “o mais útil dos animais, trabalhador, forte, paciente, barato, resistente” (p. 79), entretanto, “o asno é um sujeito bom e útil” (p. 79). Não citaremos todas as ocorrências de “asno” no romance, pois o mais importante está claro: a conotação evangélica positiva ligada à imagem do asno nasce não de uma explicação direta, mas está imersa no subtexto cristão do romance.

O príncipe Míchkin afirma que “antes não entendia nada” na Rússia; mas a compreensão da Rússia e sua aceitação por completo está ligada à fé cristã, a Cristo, da mesma maneira que a mudança na relação com o “estranho” está implicitamente ligada a Cristo.

Os quatro encontros que Míchkin relata a Rogójin parecem uma parábola do Evangelho, desprovida de um ensinamento imediato; não se trata de um sistema teológico, mas daqueles pilares espirituais sem os quais a Rússia deixa de ser a Rússia, deixa de ser um país cristão.

Como se sabe, o príncipe Míchkin, assim como outros heróis de Dostoiévski, se recusa a ser o Juiz do próximo: “Pois bem, estou andando e pensando: não, ainda vou esperar que esse judas seja condenado. Deus sabe o que há nesses corações bêbados e fracos” (p. 256). Então perguntamos: quando a jovem moça compara a alegria materna pelo sorriso do bebê com a alegria de Deus pela prece de um *pecador*, por que o príncipe Míchkin considera essa comparação “um pensamento sutil e verdadeiramente religioso”, no qual “a essência do Cristianismo foi expressa de uma vez”; “a ideia central de Cristo” (p. 256)? Parece-nos que é justamente por meio do particular (a moça russa) que o universal (a essência do cristianismo) se revela para ele. Dessa forma, o verdadeiro valor do “próprio” não reside no fato de que ele seja “próprio”, um “próprio” nacional, mas em que nele reluz a possibilidade de conexão entre particular e universal.

“O Deus russo e o Cristo russo” não são, do ponto de vista do autor, uma divindade tribal estritamente nacional, delimitada pelas fronteiras territoriais da Rússia; esse ponto de referência ideal está ligado à “futura renovação e ressurreição de toda humanidade”, em oposição à “espada”, “violência” e “barbárie” russas.

O particular e o universal, dessa forma, não são compreendidos como elementos de uma oposição binária (assim como “próprio” e “estranho”), mas como parâmetros que se complementam e cuja interação engendra um efeito artístico e filosófico especial e amplia nitidamente os horizontes do leitor de forma a levá-lo para além do mundo artístico particular do autor em direção à vastidão universal fundamentalmente infinita “da grande época” da tradição cristã.

## Referências Bibliográficas

- BAKHTIN, M. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- BONIÉTSKAIA, N. K. *Bakhtin pelos olhos da metafísica*. In: Dialog. Karnaval. Khronotop. Vitebsk-Moskva. 1998. N. 1 (22).
- Botcharóv, S. G. *Sobre uma conversa e em torno dela*. In: Nóvoie literatúrnoie obozriênie. 1993, n. 3.
- GROIS, B. *Totalitarism karnavala*. In: Bachtinskij sbornik III.- M., 1997.

- DAL, V. I. *Tolkóvyi slovar jivógo belikorússkogo iaziká*, Moscou, 1980.
- DOSTOIÉVSKI, F. M. *Os demônios*. São Paulo: Editora 34, 2004.
- \_\_\_\_\_. *O idiota*. São Paulo: Editora 34, 2002
- \_\_\_\_\_. *Os irmãos Karamázov*. São Paulo: Editora 34, 2008.
- IVANOV, V. *Rodnóie i vseliénskoie*. Moscou, 1994.
- MALCOLM, V. J. *Dostoevsky after Bakhtin*. Cambridge, 1990.
- MOTCHÚLSKI, K. *Dostoiévski: jizn i tvórtchestvo*, Paris: YMCA-Press, 1947
- Perlina, N. *Varieties of poetic utterance: Quotation in "The Brothers Karamazov"*. Lanham, New York, London, 1985.
- SCHNAIDERMAN, B. *Dostoiévski prosa poesia*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- THOMPSON, D. O. *The Brothers Karamazov and the Poetics of Memory*. Cambridge, 1991.

Tradução de Priscila Marques<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Pós-doutoranda do Programa de Literatura e Cultura Russa da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

# Новые категории русской филологии для понимания поэтики Достоевского

Иван Есаулов\*

**Аннотация:** В статье обосновывается необходимость нового понимания поэтики Достоевского. Суть его состоит в том, что творчество Достоевского необходимо рассматривать как органическую часть русской православной культуры с ее пасхальным архетипом и верховенством благодати (милости, любви, прощения) над законом (правовыми отношениями, наказанием). Однако главная сложность состоит в соотнесении подобного подхода с новым истолкованием поэтики. Научное наследие Бахтина недопустимо в настоящее время воспринимать некритически, поскольку сам ученый впоследствии признал невозможность свободно писать «о главном». Необходимо восстановить в поэтике те фигуры умолчания, которые не мог высказать в свое время Бахтин.

**Ключевые слова:** пасхальность, соборность, христоцентризм, закон, благодать, юродство.

\* Профессор Литературного института им. А.М. Горького (Москва). Редактор научно-образовательных интернет-порталов «Русская литература: оригинальные исследования» <http://russian-literature.com>, «Трансформации русской классики» <http://transformations.russian-literature.com>, «Постсимволизм» <http://www.postsymbolism.ru/joomla>. Автор 9 монографий, среди которых «Русская классика: новая понимание» (2012), «Постсоветские мифологии: структуры понимания» (2015). E-mail: [jesaulov@yandex.ru](mailto:jesaulov@yandex.ru)

**С**равнительно недавно С.Г. Бочаровым была опубликована запись его разговоров с М.М. Бахтиным. Некоторые признания нашего выдающегося философа и филолога очень трудно признать бахтинским апологетам (к числу которых, безусловно, относится и сам Бочаров), но зафиксированное им несогласие с достаточно низкой оценкой Бахтиным собственных трудов, на наш взгляд, является дополнительным аргументом в пользу подлинности бахтинских высказываний. Согласно этой записи, Бахтин был глубоко убежден в том, что в книге о Достоевском «оторвал форму от главного... (выделено нами. — И.Е.). Прямо не мог говорить о главных вопросах... Философских, о том, чем мучился Достоевский всю жизнь — существованием Божиим. Мне ведь приходилось все время влиять — туда и обратно. Приходилось за руку себя держать. Даже Церковь оговаривал»<sup>1</sup>.

Сегодня кажется уже очевидным, что, изучая созданную ученым особую, отличающуюся от формалистской, поэтику — и, конечно, изучая поэтику Достоевского, невозможно уже ни игнорировать этого вынужденного умолчания, ни — тем более — пытаться, подобно Бочарову, записавшему монолог Бахтина, превращать недостаток бахтинской работы, написанной «под <...> несвободным небом»<sup>2</sup> (невозможность высказаться «о главных (!) вопросах»), в ее достоинство.

В условиях советской несвободы Бахтин хотя и особо подчеркнул, что «впервые основную структурную особенность художественного мира Достоевского нащупал

<sup>1</sup> Бочаров С. Г. Об одном разговоре и вокруг него // Новое литературное обозрение. 1993. № 2. С. 71–72.

<sup>2</sup> Там же. С. 71.

Вячеслав Иванов»<sup>3</sup>, однако не смог воспользоваться ивановским определением полифонического мышления Достоевского как мышления соборного. В итоге центральная категория эстетических построений Вяч. Иванова – *соборность* – на долгие десятилетия осталась вне внимания достоеведов.

Ключевые моменты суждений о Достоевском крупнейшего русского символиста не только могут послужить обязательным «комментарием» к написанным позднее трудам Бахтина, направляя читателя к верному истолкованию «недовысказанных» самим Бахтиным его новаторских идей, как справедливо полагает Бочаров. Эти же суждения, будучи высказаны еще под «свободным небом», кроме того, реконструируют последующие «фигуры умолчания» и намечают адекватный ценностям самого Достоевского контекст понимания, глубоко укорененный в русской духовной культуре. В этом контексте бахтинская концепция полифонии, например, онтологически родственна идее православной соборности – и вряд ли поэтому может быть адекватно воспринята без учета этого родства. Не случайно все-таки для Бахтина «церковь, как общение неслиянных душ, где сойдутся и грешники, и праведники», является именно таким образом, «к которому как бы тяготеет весь <...> мир» Достоевского, мир принципиальнополифонический. Правда, Бахтин был вынужден «оговорить» церковь в следующем же абзаце «Поэтики Достоевского», заявив: «но и образ церкви остается только образом, ничего не объясняющим в самой структуре романа»<sup>4</sup>.

Именно по этой причине нам представляется научно корректным и продуктивным *восстановить в исторической поэтике те фигуры умолчания, те положения, которые и хотел бы, но не мог высказать в свое время Бахтин*. Подчеркнем, что подобная работа в современной русской филологии уже ведется.

<sup>3</sup> Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского. Киев, 1994. С. 212.

<sup>4</sup> Там же. С. 232.

Нельзя не заметить, что многие постбахтинские исследователи пытались восполнить те «зияния», о которых горестно говорил Бахтин. Нина Перлина доказывала, что, вопреки своей полифоничности, «Братья Карамазовы» содержат строгую иерархию ценностей, где привилегированное место занимает Священное Писание<sup>5</sup>. Хотя – в свете уже сказанного выше – слово «вопреки» вряд ли уместно здесь. Малькольм Джоунс в книге «Достоевский после Бахтина» совершенно справедливо, хотя и, на наш взгляд, недостаточно последовательно пытается дифференцировать бахтинское понятие «карнавала», говоря, вслед за Мишелем Турнье (M. Tournier), о «белом карнавале». Он отмечает, что Христос своей вестью бросает вызов «официальному миру»<sup>6</sup>. Даяна Томпсон, исследуя «Братьев Карамазовых», убедительно доказывает, что память о Христе является доминантой всего романа<sup>7</sup>. Разумеется, эти примеры «восполнения» бахтинского умолчания можно было бы продолжать и дальше.

Но обратим внимание на то, что углубление в христианскую проблематику все-таки далеко не всегда приводит к осознанию необходимости корректировки существующей системы литературоведческих категорий. Это происходит, на наш взгляд, потому что большинство предлагаемых новых категорий – пасхальность, соборность, христоцентризм, юродство и другие – не относятся исключительно лишь к творчеству Достоевского, а определяют – в той или иной степени – русскую словесность как таковую. Но для того, чтобы признать необходимость новой системы категорий, обращенной к русской словесности, нужно – особенно постсоветским исследователям – отрешиться от некоторых удобных для их ментальных установок положений, унаследованных от

<sup>5</sup> См.: *Perlina N. Varieties of poetic utterance: Quotation in «The Brothers Karamazov»*. Lanham, New York, London, 1985.

<sup>6</sup> См.: *Malcolm V. J. Dostoevsky after Bakhtin*. Cambridge, 1990.

<sup>7</sup> См.: *Thompson D. O. The Brothers Karamazov and the Poetics of Memory*. Cambridge, 1991.

десятилетий несвободы. В отличие от Бахтина, вполне осознававшего подлинные масштабы собственного исследовательского «умолчания», многие его мнимые «наследники» склонны – а в последнее время особенно – всячески превозносить достижения «нашей» (т. е. советской) литературоведческой науки, которые, конечно же, были, однако не стоит забывать, что литературоведение являлось для советского режима одной из идеологически направляемых гуманитарных дисциплин, призванных решать поставленные перед ней (но отнюдь не Наукой) свои специфические задачи. Именно этим советское литературоведение и отличается от предшествующей ему русской филологии.

Пасхальность творчества Ф.М. Достоевского уже являлась предметом специального исследовательского внимания<sup>8</sup>, в том числе и нашего<sup>9</sup>. В поэтике Достоевского пасхальность весьма своеобразно соотносится с категориями Закона и Благодати. Первый русский митрополит Иларион в первом же оригинальном произведении русской словесности – «Слове о Законе и Благодати» - намечает два возможных способа ориентации человека в мире: *самоутверждение в земной жизни и духовное спасение*, для достижения которого необходимо освободиться от «рабства» земных забот. Н. Афанасьев – спустя почти тысячелетие – то жеразграничение применяет, описывая благодать как антипод «правового пространства». Напомним, что для последнего «благодать исключает право подобно тому, как благодать <...> исключила ветхозаветный закон... Признание права есть отказ от благодати <...> есть возвращение к закону».

<sup>8</sup> См.: Захаров В. Н. Символика христианского календаря в произведениях Достоевского // Новые аспекты в изучении Достоевского. Петрозаводск, 1994. С.37–49; *Zakharov V. Orthodoxy and Ethnopoetics of Russian Literature // Cultural Discontinuity and Reconstruction: the Byzanto-Slav heritage and the creation of a Russian national literature in the nineteenth century. Oslo, 1997. P. 22–25.*

<sup>9</sup> См., например: Есаулов И. А. Категория соборности в русской литературе. Гл. 5; *Esaulov I. The categories of Law and Grace in Dostoevsky's poetics//Dostoevsky and the Christian Tradition. Cambridge, 2001. P. 116–133.*

В романах Достоевского ориентация героев на «правовое пространство», как правило, неизбежно предполагает отход от нравственных критериев. Например, Дмитрий Карамазов говорит об отце: «<...> юридически он мне ничего не должен... Но ведь нравственно-то должен он мне». Стало быть, идея права и идея благодати не просто *различные* по своей природе, но в некотором смысле это *антиномичные* идеи.

Далеко не случайно, согласно русским народным представлениям, нашедшим свое отражение и в поэтике Достоевского, «аблакат (адвокат. – И.Е.)» – это «нанятая (т. е. недействительная, неистинная. – И.Е.) совесть». Хотя для осуществления собственно *правовых* отношений адвокат, как известно, является одной из важнейших, незаменимых и почитаемых фигур.

Законничество и юридикализм, по Достоевскому, отнюдь не являются открытием *католической* цивилизации, что иногда приписывают этому автору. Напротив, для Достоевского преобладание в отношениях между людьми юридических (правовых) критериев – в ущерб отношениям евангельским (благодатным) – это *неплодотворное* и опасное *возвращение* человечества к дохристианскому состоянию мира. Вавилонскую башню намечается не *построить*, а *достроить*: «И тогда уже мы и достроим...».

Суть упреков Великого Инквизитора Христу состоит как раз в том, что Спаситель осуществил переход от «твердых основ для успокоения совести человеческой» к новозаветной свободе. При этом состоялась замена «твердого древнего закона» (т. е. Ветхого Завета) Новым Заветом («свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве Твой образ перед собою...»), иными словами, произошел отказ от ветхозаветного *иерархического* разделения человечества на достойных свободы и недостойных ее. Великий Инквизитор открыто манифестирует «исправление» подвига Христа и возвращение

к доевангельскому состоянию: «Мы исправили подвиг Твой и основали его на *чуде, тайне и авторитете* (выделено автором. – И.Е.). И люди обрадовались, что их вновь повели как стадо».

Здесь можно заметить то же жесткое разделение человечества на две неравные части, что и в проекте Шигалева из «Бесов»: *мы и они*. Образующий в *результате* этого разделения тоталитарный «муравейник» имеет одно существенное отличие от своих дохристианских (ветхозаветных) аналогов: отвергать Бога уже после прихода в мир Христа означает – быть с дьяволом. По словам Великого Инквизитора, «Мы давно уже не с Тобою (т. е. не с Христом. – И.Е.), а с *ним* (т. е. с дьяволом. – И.Е.)».

Согласно логике мира *безблагодатного*, свобода – это насыщение потребностей, достижение формального (юридического) равенства с позиции права. Причем при подобной установке, по словам Дмитрия Карамазова, «у них («бернардов». – И.Е.) ведь всякой мерзости *гражданское оправдание* есть».

Однако, конечно, это далеко не универсальное понимание свободы. Не случайно Зосима говорит о «свободе *ихней*». Примечательно, что в «Бесах» открытое «право на бесчестье» предполагает прежде всего свободу от христианской совести, свободу от Бога как «право» человека. Кармазинов приписываемую ему веру в Бога называет *клеветой* («Меня оклеветали перед русской молодежью»). Он же с одобрением определяет: «...сколько судить могу, вся суть русской революционной идеи заключается в отрицании чести». Вспомнив прогноз Петра Верховенского из той же главы «У наших», в которой описывается предлагаемая жесткая двухчастная иерархия, – «*Новая религия* идет взамен старой», то есть «взамен» *христианской*, – можно сказать, что основой этой «новой» религии является свободное «право на бесчестье» как главное из «прав человека». Однако в «Братьях Карамазовых» уже указывается возможный результат замены благодатной *свободы духа* на юридическую *сво-*

*боду права*. «Мыслят устроиться справедливо, но, отвергнув Христа, кончат тем, что зальют мир кровью».

Можно вспомнить и рассказ Грушеньки о «луковке». В мире Достоевского допускается сама возможность спасения из Ада. Эта возможность также вытекает из значимого для православной традиции отсутствия промежуточной субстанции между Адом и Раем, т. е. отсутствия Чистилища. «Коли вытянешь ее (грешницу. – И.Е.) вон из озера, то пусть в рай идет». Допускаемая автором возможность *мгновенного* перехода из адского «озера» непосредственно в Рай имеет православный подтекст понимания.

Отсутствует Чистилище, следовательно, резко сближаются противоположные сакральные сферы. Насколько нам известно, допускаемая возможность мгновенного перехода для каждого персонажа из области греха во бласть *святости* (иобратно), знаменитое «вдруг» у Достоевского ранее не рассматривались как художественные преломления именно православной традиции. Между тем православная духовность является необходимой «грибницей» для понимания этих особенностей поэтики Достоевского. Можно вспомнить «бунт» русского инока Алеши, усомнившегося в Провидении, завершающийся, однако, тем, что Алеша «открыт для мистического видения “Каны Галилейской”»<sup>10</sup> и затем, будучи духовно преображенным, открыт и для посещающего его духа благодати Божией: «Как будто нити ото всех этих бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, “соприкасаясь мирам иным” <...> “Кто-то посетил мою душу в тот час”, – говорил он потом и с твердою верой в слова свои».

У Достоевского обнаруживается не юридическое понимание вины и наказания даже у служителей Фемиды: «... русский суд есть не кара только, но и спасение человека погибшего! Пусть у других народов буква и кара, у нас же дух и смысл, спасение и возрождение погибших».

<sup>10</sup> Мочульский К. Достоевский: жизнь и творчество. Париж, 1989. С. 518.

Разумеется, это не описание *реального* русского суда, а формулируемая идеальная установка, основывающаяся на том, что «русские преступники еще веруют». Тогда как идея права проявляет себя, в частности, тем, что позитивистская «совокупность фактов», которой и руководствуются судьи Дмитрия Карамазова, приводит к несправедливому судебному решению, внешнему по отношению к истинному «греху» героя. Таким образом, *вина* и *наказание* фактически выносятся из сферы «правового пространства».

Как известно, истинная вина Раскольникова не в том, что он совершил убийство (т. е. совершил правовое преступление). Истинная его вина в том, что он лишился благодати (выпал из соборного единения людей, противопоставил себя другим людям, в своей «гордости сатанинской» самовольно пытаясь определить «ценность» своей и чужой жизни). Правовое же преступление является только одним из *следствий* этой вины.

Причем это следствие (т. е. нарушение правового пространства) может быть и факультативным. Дмитрий Карамазов с юридической (т. е. с правовой, с законнической) точки зрения не преступник, исступивший за пределы законодательных норм: потому книга двенадцатая и имеет название «*Судебная ошибка*». Иван также не покидает границ собственно правового пространства. Однако – точно так же, как и в случае с Раскольниковым, – к этим героям Достоевским прилагается иная мера – наличие или отсутствие благодати. Тогда как расширение *внешних* прав личности, отчужденных от спасения души, у позднего Достоевского явно факультативно. Поэтому совет Ракина Дмитрию Карамазову - «ты <...> о расширении гражданских прав человека хлопочи лучше, али о том, чтобы цена на говядину не возвышалась» - не случайно подан автором в несколько комическом контексте – это маргинальный вектор русской традиции. Для русской духовности построение «правового пространства», отчужденного от благодатной основы, является типичной утопией.

Представление, что «Сын Божий <...> сошел <...> со креста прямо во ад и освободил всех грешников, которые мучились», и убеждение Грушеньки – «Кабы Богом была, всех бы людей простила» – весьма показательны для космоса Достоевского. Мир Достоевского имеет своей опорой установку на милость и благодать, а не на закон и правосудие, поскольку: «...и греха такого нет и не может быть на всей земле, какого бы не простил Господь воистину кающемуся... Али может быть такой грех, чтобы превысил Божью любовь?».

Даже «атеист» Иван во время своего «бунта», по определению Алеши, и тот заявляет: «<...> я простить хочу и обнять хочу, я не хочу, чтобы страдали больше».

Не стоит поэтому удивляться, что рассудочный *расчет*, *рассчитывание* возможной выгоды из совершаемых поступков в мире Достоевского является иной раз синонимом *подлости*. Например, Дмитрий Карамазов заявляет, удивляя других, о деньгах, полученных им от Катерины Ивановны: «<...> отделил поподлости, то есть по расчету». Таким образом, расчет и подлость образуют единый семантический ряд.

Необходимо отметить проблематичность осуждения Другого («Можно ли быть судьей себе подобных?.. Ибо <...> сей судья <...> такой же точно преступник, как и стоящий пред ним, и что он-то за преступление стоящего пред ним, может, прежде всех и виноват»; «всякий человек за всех и за вся виноват»). Имеется и поразительное место, где Митя «исступленно молился» о том, чтобы и сам Бог не стал его Судией: «Господи! Мерзок сам, а люблю Тебя: во ад пошлешь, и там Тебя любить буду и оттуда буду кричать, что люблю Тебя во веки веков...».

Поэтому в художественном мире Достоевского доминирует представление о *соборной вине и соборном спасении*. Важнейшим становится определение Алеши Карамазова: «<...> он не хочет быть судьей людей, он не захочет взять на себя осуждения и ни за что не осудит».

К.В. Мочульский, характеризующий «Братьев Карамазовых» как «вершину, в которой нам открывается органическое единство всего творчества писателя» и как «завершение его жизни», убедительно показывает, что «писатель изображает трех братьев, как духовное единство (выделено автором. – И.Е.). Это – соборная личность в тройственной своей структуре... Концепцией *соборной личности* (выделено автором. – И.Е.) определяется построение романа»<sup>11</sup>.

Приговор Дмитрию также можно считать своего рода физической «смертью», исходящей из следования суда идее права, которая, однако «отменяется» благодатным *воскресением* в ветхом Дмитрии «нового человека»: «Брат, я в себе в эти два последних месяца нового человека ощутил, воскрес во мне новый человек!» Тогда как в Иване можно уловить несомненный отпечаток неправославной («западной») культурной традиции, проявляющейся как в авторстве «Легенды о Великом Инквизиторе», в возможном масонстве его («Ты, может быть, сам масон! – вырвалось вдруг у Алеши...»; по мнению Мити, «он масон. Я его спрашивал – молчит»), так и в настойчивой акцентуации страданий *невинных* детей (которые тем самым исключаются из соборного круга «всех», где каждый «за всех виноват»), эксплицирующей не архетип загробного воскресения, но по сю стороннего земного существования и земных же страданий – действительно *бессмысленных*, если затемнено живое ощущение итоговой пасхальной радости.

В эпилоге можно усмотреть романную «формулу» соборного единства. Алеша говорит мальчикам: «<...> *всех* вас заключу в мое сердце, а вас прошу заключить и меня в ваше сердце!». Чрезвычайно существенно, что «соединил» всех «в добром, хорошем чувстве» *христианской любви* к ближнему («мы вас любим, мы вас любим, – подхватили все») именно покойный Илюша. Тем самым *бессмысленная*, на первый взгляд, смерть ребенка пре-

<sup>11</sup> Мочульский К. Достоевский: жизнь и творчество. С. 490–492.

ображается в соборный *пасхальный образ*. «...неужели <...> мы все встанем из мертвых и оживем и увидим опять друг друга, *и всех, и Илюшечку?* – *Непременно восстанем, непременно увидим* и весело, радостно расскажем друг другу все, что было».

Поэтому, например, блины в финале («такое горе, и вдруг какие-то *блины*») являются не только атрибутом *поминального* обряда, но и символом сверхвременного единства и пасхальной победы: «не смущайтесь, что блины будем есть. Это ведь *старинное, вечное...*».

Далее нам бы хотелось, во-первых, рассмотреть, как именно проявляет себя пасхальность в своего рода «молекуле» художественного мира писателя: романном фрагменте (нас интересует не только конструкция текста, но и порождаемые пасхальным архетипом особенности читательской рецепции). Во-вторых, мы обратимся к наиболее проблемному – с избранной точки зрения – произведению Достоевского, где как будто трудно и ожидать проявления пасхальности – роману «Идиот», и попытаемся обозначить соотношение родного и вселенского<sup>12</sup> в этом романе.

Представляется, что анализ фрагмента может быть продуктивным, если рассматривать фрагмент не как часть конструкции, но как сохраняющую все основные свойства художественного целого «клеточку» его поэтического космоса. Подобный анализ продемонстрировал в свое время Э. Ауэрбах в своем классическом труде «Мимесис».

Обратимся к знаменитому эпизоду чтения Соней Евангелия Раскольникову, происходящему почти в самом центре романа: в четвертой главе четвертой части. Соня читает «четвертое» Евангелие (от Иоанна). В самом тексте автором выделено слово «четыре», говорящее о четырех днях, проведенных Лазарем во гробе, что, как уже неоднократно отмечалось, сопоставлено с четырьмя

<sup>12</sup> Подробнее об этих категориях см. в 15 главе книги.

днями Раскольникова после совершенного им убийства. Хотя замечено, что этот счет не совсем точен, но чрезвычайно значима сама читательская иллюзия, вероятно, сформированная внутренним миром романа.

Соня «энергично ударила» (сделала словесное ударение) на слове «четыре». Как видим, данный эпизод выделяется тем, что речь героев, евангельский текст и авторская композиционная организация романа сходятся в некоей соборной высшей словесной точке (вершине), где повествуется о евангельском чуде – воскресении умершего Лазаря. Поэтому корректно рассматривать этот эпизод как своего рода романную «формулу» Достоевского.

Поставим вопрос о романном контексте, в котором повествователь характеризует событие воскресения Лазаря как «величайшее и неслыханное чудо». Соня «приближалась к слову о *величайшем и неслыханном чуде*, и чувство великого торжества охватило ее». *Сама возможность* чуда воскресения отнюдь не подвергается скептическому сомнению.

Как мы уже подчеркивали на страницах этой книги, в русской духовной традиции для того, чтобы *воскреснуть* необходимы не только страдания, но и – в пределе – смерть «ветхого» человека: Воскресения без смерти не бывает. Воскресение – это не возрождение заново, не «повторение» природного цикла. Это переход в качественно иное измерение, преодоление смерти посредством духовного спасения.

«Убийца» и «блудница» в духовной перспективе уже являются мертвыми душами. Однако инвариант смерти проникает также и в смысловые глубины собственно поэтики Достоевского. В главе, предшествующей евангельскому чтению, этот инвариант, неявно связанный со смертью Лазаря, проявляется смертными атрибутами, сопровождающими всех героев, – Раскольников говорит родным: «вы точно погребаете меня»; Пульхерия

Александровна изображается «помертвевшей»; Разумихин «побледнел как мертвец». По словам Раскольникова, «Катерина Ивановна в чахотке, в злой; она скоро умрет». У самой Сони до чтения о воскресении «пальцы, как у мертвой». «Я и всегда такая была», — замечает героиня.

Однако Воскресения не бывает не только без смерти, но и без твердой веры в реальную возможность этого чуда.

Тогда как до евангельского чтения именно вера в возможность чуда и отрицается Раскольниковым: «"Да, может, и Бога-то совсем нет", — с каким-то даже злорадством ответил Раскольников, засмеялся и посмотрел на нее». Само слово «чудо» возникает в «немых» монологах героя. Но характерно, что *вера в чудо спасения для Сони понимается Раскольниковым как признак помешательства*, то есть наделяется ярко выраженными негативными коннотациями. Рассматривая три варианта судьбы Сони (самоубийство, сумасшествие и разврат), герой останавливается именно на помешательстве как аналоге веры в чудесное спасение. «Но кто же сказал, что она не сошла уже с ума? Разве она в здравом рассудке? Разве так можно говорить, как она? Разве в здравом рассудке так можно рассуждать, как она? <...> Что она, уж не чуда ли ждет? И наверно так. Разве все это не признаки помешательства?».

Текст построен таким образом, что сразу же после этих мыслей героя следует его вопрос: «Так ты очень молишься Богу-то, Соня?». После утвердительного ответа («Что ж бы я без Бога-то была?») Раскольников укрепляется в своей догадке о действительном сумасшествии героини («"Ну, так и есть" — подумал он»; «"Так и есть! так и есть!" — повторял он настойчиво про себя»; «"Вот и исход! Вот и объяснение исхода" — решил он про себя, с жадным любопытством рассматривая ее»). Таким образом, согласно рациональной, рассудочной установке упование на Божью волю и молитва Богу являются вариантом помешательства. Проблема адекватного *понимания* этого эпизода — и, соответственно, всего романа — состоит как

раз в том, что для многих его интерпретаторов именно такая установка героя – *до евангельского чтения* – и является весьма близкой собственным ценностным установкам.

Очень существенно, что в этой же части текста имеется определение Раскольниковым Сони как *юродивой* («Юродивая! юродивая!» – твердил он про себя), однако это предполагаемое юродство героини также рассматривается в чисто позитивистском смысле – как девиантное, недолжное поведение.

Таким образом, можно сделать вывод, что знаменитая фраза «Я не тебе поклонился, я всему страданию человеческого поклонился» находится во вполне определенном, так сказать, гуманистическом контексте, исключающем действительную веру в возможность чудесного пасхального воскресения. Но для Достоевского Воскресения, как уже было сказано, не бывает без твердой веры в это состоявшееся чудо.

Анализируя этот эпизод, следует иметь в виду, что не только композиционно он располагается в центре романа, но и само евангельское описание воскресения Лазаря занимает центральное положение в Евангелии от Иоанна (11 глава). Тем самым структура романа отчасти повторяет структуру евангельского инварианта.

Почему уже после чтения Соней Евангелия Раскольников отнюдь не «воскресает» к новой жизни (подобно Лазарю), но возвращается к мысли о власти «над всей дрожащею тварью и над всем муравейником» как своей «цели»? («Свобода и власть, а главное власть! <...> Вот цель! Помни это. Это тебе мое напутствие»).

На православной литургии воскресение Лазаря воспоминается во время Великого Поста (на его пятой неделе). Испытания героя – как раз в соответствии с литургическим циклом – еще далеко не закончены, его «наказание» растягивается вплоть до финала. Однако одновременно этот «путь» героя становится, начиная с

рассматриваемого эпизода, уже своего рода паломничеством к Пасхе, к «новой жизни», что укореняет Раскольникова в той пасхальной традиции, имманентной русской словесности, которая и является предметом нашего преимущественного внимания в этой книге. В самом векторе пути и проявляется пасхальный архетип поэтики романа – в «Братьях Карамазовых» тот же архетип можно усмотреть в пасхальном веселии и ликованиях, сюжетно следующими за смертью старца Зосимы и мальчика Илюши.

Испытания не закончены и для Сони. Очень часто при анализе этого романа упускается из виду, что сама Соня до евангельского чтения также характеризует Раскольникова именно как сумасшедшего: «Соня в ужасе от него отшатнулась, как от сумасшедшего. И действительно, он смотрел, как совсем сумасшедший». После чтения вновь возникает похожее определение: «"Как полоумный!" – подумала в свою очередь Соня»; «Она смотрела на него как на помешанного».

Таким образом, автором как бы намеренно демонстрируются по крайней мере два полярных контекста понимания веры в чудо воскресения, о котором говорит евангельский текст: 1) как некое недолжное утопическое упование, вариант помешательства, психический аффект, от которого надлежит рационально освободиться; 2) как единственная возможность для Раскольникова и Сони преодолеть собственные прегрешения. В первом случае предполагается внешнее воздействие на действительность, во втором – внутреннее прозрение.

Однако далеко не случайно, что сама возможность этого прозрения наступает в результате не индивидуально-го чтения Евангелия, но именно совместного чтения. Не только Раскольников «вдруг» настаивает на этом чтении о «величайшем и неслыханном чуде» («Он перенес книгу к свече и стал перелистывать. "Где тут про Лазаря?" – спросил он вдруг»; «Найди и прочти мне»; «Читай! Я так хочу!»), но и Соне «мучительно самой хотелось прочесть,

несмотря на всю тоску и на все опасения, и именно ему (выделено автором. – И.Е.), чтоб он слышал... Он прочел это в ее глазах, понял из ее восторженного волнения...». Для Сони читать Раскольникову знакомый ей эпизод («Строчки мешались перед ней, потому что в глазах темнело, но она знала наизусть, что читала») означает «выдавать и обличать всё своё (выделено автором. – И.Е.)», что составляет «тайну ее (выделено автором. – И.Е.), может быть еще с самого отрочества». Речь, стало быть, может идти именно о совместном, соборном спасении «блудницы» и «убийцы», сошедшихся «за чтением вечной книги».

Одновременно возникает вопрос не только о читательской, но и исследовательской рецепции *во время этого чтения*. Выше нами были обозначены два возможных контекста понимания евангельского чуда воскресения. Исследователь может занять родственную фундаментальным ценностям самого поэтического мира Достоевского – и сформированную текстом – вполне определенную позицию по отношению к этому чуду, но тогда он неизбежно оказывается причастным православной традиции, которой наследует Достоевский. Именно этим, по-видимому, объясняются известные многочисленные случаи обращения к вере читателей Достоевского.

Сравнивая Евангелие от Иоанна и те его фрагменты, которые звучат в романном мире, можно сказать, что у Достоевского болезнь Лазаря не случайно манифестирована, а строки о его смерти отсутствуют. «Был же болен некто Лазарь из Вифании..» – проговорила Соня. Таким образом, акцентируется именно болезнь. Однако болезнь уже не как «помешательство» (аналог веры в Бога), но, напротив, болезнь как неверие («Иисус... сказал: эта болезнь... к славе Божией» – Ин. 11:4). Вспомним, что финальное воскресение Сони и Раскольникова наступает также после болезни. Если начало чтения Соней совпадает с началом 11-й главы Евангелия, то конец этой главы и завершение чтения в романе не совпадают. У До-

стоевского этот евангельский эпизод имеет следующее окончание: «Тогда многие из иудеев, пришедших к Марии и видевших, что сотворил Иисус, уверовали в Него». Это предложение интонировано автором, оно выделено курсивом.

Таким образом, евангельское чудо воскресения призвано *воскресить к вере* доселе неверующих в Христа зрителей. Сама героиня склонна сравнивать с «неверующими иудеями», которые «через минуту, как громом пораженные, падут, зарыдают и уверуют», самого Раскольникова («И он, он (выделено автором. – И.Е.) – тоже ослепленный и неверующий, – он тоже сейчас услышит, он тоже уверует, да, да! сейчас же, теперь же», – мечталось ей, и она дрожала от радостного ожидания»). Но следует обратить внимание, что, кроме Раскольникова, который «с волнением смотрел на нее», есть еще два слушателя этого евангельского, со свечой, чтения. Один – это читатель текста Достоевского, другой – герой – Свидригайлов.

Соня и Раскольников «не знают», что их разговор «подслушивается» двумя субъектами. Причем этот диалог «нравится» (можно говорить об эстетическом «удовольствии») не только читателю, но и герою. Свидригайлову «разговор показался... занимательным и знаменательным и очень, очень понравился, – до того понравился, что он и стул перенес, чтобы на будущее время... не подвергаться опять неприятности простоять целый час на ногах, а устроиться покомфортнее, чтоб уж во всех отношениях получить полное удовольствие».

Случайно ли возникает эта деталь, связанная с известным комфортом: стул? Возникает эффект театрального зрелища с актерами и зрителем. Свидригайлов прослушивает исповеди героев – и само евангельское чтение, будучи отделен от их мира этической и даже пространственной дистанцией: закрытой дверью.

Надо полагать, чтение Евангелия является испыта-

нием не только для героев, предоставляя им христианскую *свободу выбора* пути, но и для читателя. Мы вовсе не хотим сказать, что Достоевский как бы принуждает читателя к насильственному участию в своего рода литургическом действе. Еще раз подчеркнем композиционную маркированность этого эпизода, свидетельствующую не о завершении пути героев к Христу, но только о начале этого пути. Однако же о «релятивности» выбора читателя, а тем более о «релятивности» авторской позиции говорить не приходится.

Читатель также может занять позицию, внутренне причастную по отношению к евангельскому событию воскресения, – и тем самым *принять* чудо воскресения, уверовать в него (всерьез отнестись к выделенной Достоевским курсивом цитате из Евангелия от Иоанна). Тогда пасхальный архетип мира Достоевского может быть принят и читателем. Напомним евангельское: «где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:20).

Но читатель также свободен занять и позицию внешнюю по отношению к этому событию, которая, нельзя, однако, не отметить, уже обозначена в тексте Достоевского фигурой подслушивающего и получающего эстетическое наслаждение от прослушанного им спектакля Свидригайлова. В сюжете романа эта позиция, как известно, приводит не к воскресению героя, но к самоубийству. Если Соня и Раскольников, сошедшиеся «за чтением вечной книги», мистически, тем самым, уже вовлечены в итоговое воскресение, то занявший позицию внешнего наблюдателя (театрального зрителя) этого действия Свидригайлов не случайно затем оказывается самоубийцей, потеряв надежду и на жизнь вечную: внешняя позиция по отношению к этому своего рода литургическому действию отбрасывает наблюдателя (как и читателя) за пределы соборного устремления к пасхальному воскресению. Так что сама структура романа, оставляя полную свободу читателю в толковании текста, все-таки имеет

весьма жесткие векторы пути: свободу пасхального воскресения и свободу самоубийственной гибели.

Приступая к рассмотрению другого романа Достоевского, заметим, что особое значение категорий «своего» и «чужого», родного и вселенского, столь важное для автора, в «Идиоте» подчеркивается самой структурой романа. Он начинается описанием дороги и дорожной сцены в третьем классе петербургско-варшавского поезда на пути в Петербург одних героев, а заканчивается швейцарской клиникой, куда вновь увозят из России центрального персонажа романа и куда съезжаются уже другие герои. Они рассуждают о католическом вероисповедании, о русских за границей, Европе и соотношении между русским и заграничным. Объединяющим моментом является также мотив холода: князю Мышкину «зябко», поскольку он «отвык» от русского мороза; однако и в финале, по мнению Лизаветы Прокофьевны Епанчиной (в девичестве Мышкиной), за границей «зиму, как *мышы* в подвале, *мерзнут*».

Князь Мышкин, восторженно говорящий ближе к концу романа об обновлении «*русским* Богом и Христом», тем не менее, появляется на первых же страницах вне пригодном для зимней России дорожном костюме (что потом неоднократно обыгрывается по ходу развития сюжета): «На нем был довольно широкий и толстый плащ без рукавов и с огромным капюшоном, точь-в-точь как употребляют часто дорожные, по зимам, где-нибудь далеко за границей, в Швейцарии, или, например, в Северной Италии, не рассчитывая, конечно, при этом и на такие концы по дороге, как от Эйдткунена до Петербурга... На ногах его были толстоподошвенные башмаки с штиблетами». В целом у Мышкина было «всё не по-русски». Итак, герой, говорящий о русском Боге и Христе, появляется одетым «не по-русски».

Напротив, его романтный антагонист-побратим Рогожин одет именно по-русски и даже подчеркнута по-русски: «в широкий мерлушечий черный крытый тулуп». В

этом противопоставлении скрыто присутствует и мотив невинной жертвы. Будущий убийца Рогожин не только оказывается в одном вагонном пространстве с христоподобным Мышкиным, но значима и одежда Рогожина: «мерлушечий тулуп» на будущем убийце – это тулуп из молодого, ни разу не стриженного ягненка: таким невинным агнцем явится не только Настасья Филипповна, имеющая фамилию *Барашкова*, но и – в сублимированной сфере – сам князь Мышкин.

Можно обратить внимание именно на последующую трансформацию и переосмысление этой исходной романной коллизии «своего» (русского) и «чужого» (заграничного). Подчеркнем, что лобовое, одноуровневое противопоставление «своего» и «чужого» у Достоевского часто *пародируется* и, тем самым, подвергается профанирующему снижению. Такой пародийный характер имеет, например, конкуренция отставного подпоручика-боксера и господина с кулаками. «Подпоручик обещал брать “в деле” более ловкостью и изворотливостью, чем силой, да и ростом был пониже кулачного господина. Деликатно, не вступая в явный спор, но ужасно хватаясь, он несколько раз уже намекнул о преимуществах английского бокса, одним словом, оказался *чистейшим западником*. Кулачный господин при слове “бокс” только презрительно и обидчиво улыбался и, с своей стороны, не удостаивая соперника явного прения, показывал иногда, молча, как бы невзначай, или лучше сказать, выдвигал иногда на вид, одну *совершенно национальную вещь* – огромный кулак, жилистый, узловатый, обросший каким-то рыжим пухом, и всем становилось ясно, что если эта *глубоко национальная вещь* опустится без промаху на предмет, то действительно только мокренько станет». Напомним также, что господин с кулаками удостоен автором сравнения с *медведем* – тоже, можно сказать, «глубоко национальным» животным: он «счел себя даже обиженным и, будучи молчалив от природы, только рычал иногда, как медведь».

Таким образом, одноуровневое противопоставление «своего» и «чужого» вполне может в мире Достоевского не только лишиться сущностного характера, но и пародироваться. Это недействительная, мнимая оппозиция. Хотя «чистейший западник» и обладатель «совершенно национальной вещи» и названы конкурентами, но это конкуренция в пределах *одной* группы: конкуренция именно в свите Рогожина.

Рассмотрим теперь это странное совмещение мнимых противоположностей уже в самой личности Рогожина. В Рогожине совмещаются утрированно-русские, так сказать, *рогожные*<sup>13</sup> качества и прямые западные воздействия. Такое совмещение приводит в данном случае к распаду целостности личности.

Рогожин не только, как предполагает Мышкин, имеет старообрядческие корни, но в рогожинском доме «всё *скопцы* жили., да и теперь... нанимают». Дом же «имеет физиономию всего... семейства и всей... рогожинской жизни». Настасья Филипповна угадывает возможную судьбу Рогожина: «стал бы деньги копить, и сел бы, как отец, в этом доме *со своими скопцами*, пожалуй бы и сам *в их веру под конец перешел*». В портрете Рогожина сморщенное желтое лицо свидетельствует о близости к скопцам.

Но в этом же доме, связанном со скопчеством, как известно, находится и репродукция картины Ганса Гольбейна Младшего «Христос в гробнице»,— и Рогожин на эту картину *любит смотреть*. Почему столь странное соседство? Его можно, на наш взгляд, интерпретировать таким образом, что в картине как бы *оскопляется*, укорачивается, лишается самого главного посмертная жизнь Иисуса Христа; обрезается само Христово Воскресение — и вместе с ним *пасхальное* ликующее посмертное продолжение *и человеческой жизни*. Отсюда такая без-

<sup>13</sup> Ср. некоторые поговорки: «На рогоже сидя, о соболях не рассуждают»; «Всей одежи три рогожи, да куль праздничный» (Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1980. Т. 4. С. 99).

радостность в описании дома: «я твой дом сейчас, подходя, за сто шагов угадал... Мрак-то какой. Мрачно ты сидишь». Жизнь ограничивается только ее земным, к тому же *непросветленным* началом.

Безрадостная и отрицающая веру в Воскресение Христа копия западной ренессансной картины не является свидетельством универсальной человеческой скорби, а парадоксальным образом корреспондирует именно с мрачной атмосферой жилища рода Рогожиных. Тем самым непросветленное «свое» и непреображенное «чужое» соединяются, и это совмещение порождает ту же общую безблагодатность жизни, которая – в комическом варианте – представлена в фигурах кулачного бойца и его конкурента-западника.

Однако почему символом этой безблагодатности является картина, изображающая именно Христа, хотя и недолжного Христа? По Достоевскому, наибольшую опасность для человечества в настоящем, прошлом и будущем представляет не столько прямой атеизм, сколько искажение и *подмена* вселенского образа подлинного Христа; искажение вселенской христианской веры. Это искажение и подмена «даже хуже самого атеизма», поскольку действительная вера в искаженного и оболганного Христа, то есть, по словам князя Мышкина, вера в «Христа противоположного», лже-Христа, оказывается как раз не абстрактным *неверием*, а весьма конкретной и фанатической, но *верой*, однако верой в конечное торжество антихриста.

Для князя Мышкина не существует предела в христианской любви. Он определен как «юродивый», которого «Бог любит» уже в конце первой главы, по прибытию в Петербург. Это «юродство» делает Мышкина своего рода *иностранцем* – чужим – не только в Швейцарии, либо в России, но и вообще в «здешнем» земном мире. Следует отличать при этом юродивую девиантность князя Мышкина от шутовской девиантности Лебедева. Если Мышкин бессознательно юродствует, нарушая при этом «об-

щепринятые» нормы поведения, то Лебедев совершенно сознательно строит свою жизнь на нарушении норм, но его желание «вверх ногами» ходить для достижения нужного ему результата свидетельствует именно о шутовской, а не юродивой сущности персонажа<sup>14</sup>.

Вместе с тем, та и другая девиантность могут быть поняты и как свидетельства карнавализации романного мира, как ее понимал Бахтин. Проблема карнавала в поэтике Достоевского, как она поставлена у Бахтина, несомненно имеет общеметодологическое значение. Неоднократно уже ставился вопрос об онтологической составляющей карнавала – и шире – о самой природе карнавальной общности. Ясно, что это совершенно особенное единство: отменяется иерархический строй; отменяется дистанция между людьми; устанавливается «переживаемый в полуреально-полуразыгрываемой форме новый модус взаимоотношений человека с человеком»<sup>15</sup>, имеющий вольный фамильярный характер. В принципе, возможны два взаимоисключающих ответа. Это – стихия свободы (к чему склонялись советские и западные бахтинские апологеты). Это – пространство террора<sup>16</sup>. Н.К. Бонецкая попыталась радикально переосмыслить карнавальное мироощущение. С точки зрения исследовательницы, это «апофеоз преисподней»<sup>17</sup>, а сам карнавал – «образ преисподней»<sup>18</sup>.

Если мы проанализируем бахтинские примеры, иллюстрирующие «карнавализацию» у Достоевского, то обнаружим не только действительно карнавальную «преисподнюю» (в «Бобке»), но и карнавальный «рай» (в «Сне смешного человека», «Братьях Карамазовых»). Однако

<sup>14</sup> Принципиальное разграничение двух моделей девиантного культурного поведения см. в 16 главе этой книги.

<sup>15</sup> Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского. С. 332.

<sup>16</sup> Гройс Б. Тоталитаризм карнавала // Бахтинский сборник-III. М., 1997. С. 76–80.

<sup>17</sup> Бонецкая Н. К. Бахтин глазами метафизика // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1998. №1(22). С. 136.

<sup>18</sup> Там же. С. 142.

наиболее интересно бахтинское представление о карнавализации именно в «Идиоте»: «Карнавально-фантастическая атмосфера проникает весь роман. Но вокруг Мышкина эта атмосфера *светлая*, почти *веселая*. Вокруг Настасьи Филипповны – *мрачная, inferнальная*. Мышкин – в карнавальном раю, Настасья Филипповна – в карнавальном аду, но эти ад и рай в романе пересекаются, многообразно переплетаются, отражаются друг в друге по законам глубинной карнавальной амбивалентности»<sup>19</sup>.

Эта особенность романного мира Достоевского позволяет автору «повернуть жизнь какой-то другой стороной и к себе, и к читателю, подсмотреть и показать в ней какие-то новые, неизведанные глубины и возможности»<sup>20</sup>. Однако Бахтин тут же совершенно определенно *ограничивает* сферу своего анализа: «нас здесь интересуют не эти *увиденные* Достоевским глубины жизни, а только *форма его видения* и роль элементов карнавализации в этой форме»<sup>21</sup>. В целом же описанная «форма видения» обнажает сам «принцип творчества» Достоевского: «Все в его мире живет на самой границе со своей противоположностью»<sup>22</sup>. Однако эта *пограничность* вовсе не свидетельствует о *релятивности* «любви» и «ненависти», «веры» и «атеизма», «целомудрия» и «сладострастия». Но сами эти *глубины жизни*, показанные Достоевским, пытаются истолковать как раз Вяч. Иванов.

Можно сказать, что карнавал – и его двойственная сущность – в какой-то степени антиципирована тем представлением о дионисийстве, которое и являлось одним из важнейших для воззрений Иванова. Однако последний совершенно определенно разграничил при этом два *противоположных* типа человеческой общности, раскрытых, в свою очередь, Достоевским. Если

<sup>19</sup> Бахтин М. М. Указ. соч. С. 356–359, 363, 265, 389. Курсив М. М. Бахтина.

<sup>20</sup> Там же. С. 389.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Там же. С. 393.

«легион» предполагает «скопление людей в единство посредством их обезличения», то «соборность» есть «такое соединение, где соединяющиеся личности достигают совершенного раскрытия и определения своей единственной, неповторимой и самобытной сущности, своей целокупной творческой свободы, которая делает каждую изглаголаным, новым и для всех нужным словом. В каждой Слово приняло плоть и обитает со всеми, и во всех звучит разное, но слово каждой находит отзвук во всех и все – одно свободное согласие, ибо все – одно Слово»<sup>23</sup>. Представляется, что это разграничение двух типов человеческого единства (однако имеющих противоположные мистические результирующие) совершенно необходимо не только при анализе мировоззрения Достоевского, но и при анализе его поэтики.

Описанная Бахтиным «пограничность» мира Достоевского, составляющая саму сердцевину его творчества, может пониматься именно как результат столкновения и борьбы двух противоположных начал, конечно, говоря по-бахтински, хорошо «знающих» и «понимающих» друг друга, но не утрачивающих в силу этого своей противоположности: «для Достоевского путь веры и путь неверия – два различных бытия, подчиненных каждое своему отдельному внутреннему закону, два бытия гетерономных, или разнозакономерных»<sup>24</sup>. Сама их предельная сближенность в мире Достоевского может свидетельствовать не о релятивности этих «двух путей», а являться отражением бинарной структуры православного сознания, отвергающего «серединную» область Чистилища и, тем самым, резко сближающего сферы греха и святости. Именно в православной картине мира, отразившейся в романах Достоевского, «ад» и «рай» могут иметь общую границу, которая и соединяет, и разделяет их в человеческом сердце.

Без четкого разграничения «гетерономных» общностей (легиона и соборности) «карнавальность» похорон Илю-

<sup>23</sup> Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 99, 100.

<sup>24</sup> Там же. С. 301.

шечки и речи у камня в «Братьях Карамазовых» и «карнавальность», присущая «нашим» в «Бесах», вполне могут быть описаны исследователем при помощи *одного и того же* литературоведческого инструментария. Однако в таком случае неизменно изменяется *сам предмет* описания. Тогда как для Достоевского, надо полагать, «разрушение иерархических барьеров между людьми», производимое «бесами» и реализуемое Алешей Карамазовым, — явления совершенно разного порядка. В одном случае — за этим стоит «демоническое притязание устроиться на земле без Бога», в другом — «соединение, какое можно назвать только — соборностью»<sup>25</sup>. В первом случае такое единение предполагает убийство и в целом подавление всякого «ты», во втором случае «Ты еси» претворяется в неуничтожимый соборный пасхальный образ.

Поэтому обрядовый характер карнавала может быть осмыслен не только как своего рода онтологическая противоположность литургическому действию (очевидно, в «Бесах» мы имеем дело именно с такого рода противоположностью), но и совершенно иным образом. Например, «карнавальная» встреча убийцы и блудницы за чтением Евангелия, которую мы рассмотрели выше, является своего рода «транспортировкой... на язык литературы»<sup>26</sup> именно православной литургии с ее пасхальным началом. По мысли Вяч. Иванова, «признание святости за высшую ценность — основа народного мирозерцания и знамя тоски народной по Руси святой. Православие и есть соборование со святынею и соборность вокруг святых»<sup>27</sup>. Элиминировать эту «высшую ценность» (как и ее мистическую противоположность) при анализе художественного мира Достоевского, безусловно, вполне допустимо. Однако будет ли при этом предмет исследовательского внимания сколько-нибудь адекватен на

<sup>25</sup> Там же. С. 301, 321.

<sup>26</sup> Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского. С. 331.

<sup>27</sup> Иванов Вяч. Родное и вселенское. С. 335.

вторскому утверждению «Ты еси», предполагающему, *прежде всего*, «утверждение нашего богосыновства»<sup>28</sup>?

Упреки в пассивности по отношению к князю Мышкину, на наш взгляд, неосновательны именно потому, что он призван не к *изменению* мира, но с его приходом *другие* персонажи получают какую-то решающую в пределах их жизни возможность спасения и надежду на это духовное (не физическое) спасение, принимать или не принимать которое они должны уже сами, реализуя свою христианскую свободу. В сущности, ожидающие от князя Мышкина *активных действий* либо наследуют ветхозаветным чаяниям иудеев, которых не мог оправдать и Христос, либо же, по крайней мере, подходят к герою с *рождественски-преобразовательными* надеждами, тогда как персонаж укоренен в русской *пасхальной* традиции, строго разделяющей земные упования и небесное воздаяние.

Однако слова «совсем ты, князь, выходишь юродивый, и таких, как ты, Бог любит» — это слова *героя* Рогожина, не имеющие, таким образом, авторского статуса (точно так же, как и суждения другого героя, князя Мышкина, о «Христе противоположном»). По какому праву мы, как исследователи, можем им доверяться? Возникает методологическая проблема понимания. Полагаем, решение этой проблемы непосредственно зависит от нашей собственной аксиологической позиции по отношению к той духовной традиции, которой наследует Достоевский.

Выделим две стороны этой проблемы. Во-первых, наше собственное отношение к самой традиции *юрродства*, имманентной православному типу духовности. Если эта традиция и ее ценности представляются нам чем-то недолжным и тупиковым, тогда мы описываем мир Достоевского в одной системе координат, а если эта традиция сопрягается для нас в той или иной мере с высшей степенью духовности — со *святостью*, то и наше *научное*

---

<sup>28</sup> Там же. С. 94.

описание мира Достоевского будет совершенно другим; по-видимому, более созвучным авторской установке.

Во-вторых, статус «голосов» героев Достоевского. Можно ли считать героя и его «голос» выражением особой и незаместимой позиции в мире и, соответственно, в высшей степени самобытными, но *гранями* Божией правды о мире; той правды, которая возможна на земле только в своей *соборной* полноте? Либо же они, герои, в большей или меньшей степени именно *зablуждаются*, так как никто на земле не может вместить в себя во всей полноте правды Бога, как герой не может вместить правды автора целого произведения? Мы склоняемся к первому ответу. В таком случае знаменитая бахтинская «полифония» и может быть понята в качестве секулярного аналога понятия соборности. Знаменитое «равноправие» голосов героев и автора в романном мире Достоевского, на котором так настаивал Бахтин, можно истолковать *и в христианском контексте понимания*. Автор и герой в самом деле равноправны, но перед лицом той абсолютной Правды, которая во всей полноте доступна только Богу и *соборному*, а не единичному, человеческому сознанию.

С этой точки зрения, оппозиция «своего» (русского) и «чужого» (нерусского), несомненно, присутствующая в романе Достоевского, относительна, а не абсолютна. Это не системообразующая бинарная оппозиция, если в данном случае попытаться описать ее на научном языке московско-тартуской школы.

Попытаемся рассмотреть с этой позиции известный романский эпизод. Князь Мышкин рассказывает Лизавете Прокофьевне и ее дочерям о своем отъезде из России.

«Когда меня везли из России... Больше двух или трех идей последовательно я не мог связать сряду <...> Помню: грустьво сне была нестерпимая, мне даже хотелось плакать; я всё удивлялся и беспокоился: ужасно на меня подействовало, что всё это чужое (курсив Достоевского. – И.Е.), это я понял. Чужое меня убивало. Совершенно пробудился я от этого мрака,

помню я, вечером, в Базеле, при въезде в Швейцарию, и меня разбудил крик осла на городском рынке. Осёл ужасно поразил меня и необыкновенно почему-то мне понравился, а с тем вместе вдруг в моей голове как бы всё прояснено».

Исследователи уже обращали внимание на звенья *въезд в город / осёл*, отсылающие читателя к евангельскому эпизоду въезда Христа на осле в Иерусалим. Нам бы только хотелось добавить к этому тот чрезвычайно значимый для романного целого факт, что посредством неявной евангельской реминисценции происходит и *преодоление того «чужого»*, которое – до этого – «убивало» князя Мышкина.

«Чужое» перестает быть «чужим», так как в нем зреет, или, лучше сказать, мерцает вселенский евангельский образ – в равной степени *родной* и для России, и для христианского мира в целом: «и чрез этого осла мне вдруг вся Швейцария стала нравиться, так что совершенно прошла прежняя грусть». Однако это преодоление не изнутри единичного сознания героя, а как результирующее различных сознаний, в итоге чего в горизонт читательских ожиданий и входит евангельская ингредиента. По отдельности же «голоса» героев как бы не могут вместить это вселенское измерение. Хотя герои очень долго рассуждают и высказываются именно об этом осле. Так, для Лизаветы Прокофьевны осёл связывается с до христианскими культурными пластами: «Это ещё в мифологии было», – говорит она; для князя Мышкина осёл это «преполезнейшее животное, рабочее, сильное, терпеливое, дешевое, переносливое»; хотя, вместе с тем, «осёл добрый и полезный человек». Не будем приводить всех романских контекстов со словом «осёл», поскольку уже очевидно главное: положительная евангельская коннотация, связанная с образом осла, рождается не как прямая экспликация, но погружена в христианский подтекст романа.

Князь Мышкин утверждает, что «ничего-то» в России «прежде не понимал»; но понимание России и приятие

России всецело связано с христианской верой, с Христом, — точно так же, как изменение отношения к «чужому» связано с Христом имплицитно.

Четыре встречи, о которых князь Мышкин рассказывает Рогожину, подобны евангельским притчам, лишенным прямой назидательности; это не система богословия, но те духовные столпы, без которых Россия перестает быть Россией, перестает быть христианской страной.

Как известно, князь Мышкин, подобно другим любимым героям Достоевского, отказывается быть Судьей своего ближнего: «Вот иду я да и думаю: нет, этого хриstopродавца подожду еще осуждать. Бог ведь знает, что в этих пьяных и слабых сердцах заключается». Зададимся вопросом: когда молодая баба сравнивает материнскую радость от улыбки младенца с радостью Бога от молитвы грешника, почему князь Мышкин называет это сравнение «тонкой и истинно религиозной мыслью», в которой *«сущность христианства разом выразилась»*, «главнейшей мыслью Христовой»? Как нам представляется, именно потому, что через *родное* (русская баба) для него открывается *вселенское* (сущность христианства). Таким образом, действительная ценность «своего» не в том, что он собственно «своё», национально «своё», а в том, что в нем мерцает эта возможность сопряжения родного и вселенского.

«Русский Бог и Христос» является, с точки зрения автора, не узко-национальным племенным божеством, ограниченным земными пределами собственно России, а этот идеальный ориентир связывается с «будущим обновлением *всего человечества* и воскресением его» — в отличие от русского «меча», «насилия» и «варварства».

Родное и вселенское, таким образом, понимаются не как члены бинарной оппозиции (подобно «своему» и «чужому»), но как дополняющие друг друга параметры, взаимодействие которых порождает особый художествен-

ный и философский эффект и резко расширяет горизонт читателя – вплоть до выхода из собственного художественного мира автора в принципиально незавершенные вселенские просторы «большого времени» христианской традиции.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

БАХТИН М. М. *Проблемы творчества Достоевского*. Киев, 1994.

БОНЕЦКАЯ Н. К. Бахтин глазами метафизика // *Диалог. Карнавал. Хронотоп*. Витебск-Москва. 1998. № 1 (22).

БОЧАРОВ С. Г. Об одном разговоре и вокруг него // *Новое литературное обозрение*. 1993. № 2.

ГРОЙС Б. Тоталитаризм карнавала // *Бахтинский сборник-III*. М., 1997.

ДАЛЬ В. И. *Толковый словарь живого великорусского языка*. М., 1980. Т. 4.

ЕСАУЛОВ И. А. Категория соборности в русской литературе. Гл. 5. Проблемы исторической поэтики, 1994, № 3

ESAULOV I. The categories of Law and Grace in Dostoevsky's poetics // *Dostoevsky and the Christian Tradition*. Cambridge, 2001.

ZAKHAROV V. Orthodoxy and Ethnopoetics of Russian Literature // *Cultural Discontinuity and Reconstruction: the Byzanto-Slav heritage and the creation of a Russian national literature in the nineteenth century*. Oslo, 1997.

ЗАХАРОВ В. Н. Символика христианского календаря в произведениях Достоевского // *Новые аспекты в изучении Достоевского*. Петрозаводск, 1994.

ИВАНОВ ВЯЧ. *Родное и вселенское*. М., 1994.

MALCOLM V. J. *Dostoevsky after Bakhtin*. Cambridge, 1990.

МОЧУЛЬСКИЙ К. *Достоевский: жизнь и творчество*. Париж, 1989.

PERLINA N. *Varieties of poetic utterance: Quotation in «The Brothers Karamazov»*. Lanham, New York, London, 1985.

THOMPSON D. O. *The Brothers Karamazov and the Poetics of Memory*. Cambridge, 1991.

# Um diálogo entre Dostoiévski, Agostinho de Hipona e Allan Kardec: uma possível via crucis para a cicatrização do espírito?

Flávio Ricardo Vassoler\*

**RESUMO:** O artigo estabelece um diálogo entre (i) [tese] as diatribes de Ivan Karamázov, personagem do romance *Os irmãos Karamázov* (1878-80), de Fiódor Dostoiévski (1821-1881), em relação à coexistência escatológica de um Criador sumamente bom e a maldade que permeia a criação; (ii) [antítese] a ressignificação teológico-filosófica da natureza do mal e da liberdade realizada por Agostinho de Hipona (354 d.C.-430 d.C.), em suas *Confissões* (397-398 d.C.); e (iii) [(uma tentativa de) síntese] as noções de pluralidade de existências, reencarnação e cicatrização do espírito a partir de *O livro dos espíritos* (1857) e *O evangelho segundo o espiritismo* (1864), de Allan Kardec (1804-1869), o codificador da doutrina espírita.

**ABSTRACT:** The article establishes a dialogue between (i) [thesis] the diatribes of Ivan Karamazov, a character of Fyodor Dostoevsky's (1821-1881) novel *The Brothers Karamazov* (1878-1880), related to the eschatological coexistence of a Creator, who is supremely good, and evil throughout creation; (ii) [antithesis] Augustine of Hippo's (354 A.D.-430 A.D.) theological and philosophical ressignification of evil's and freedom's nature in his *Confessions* (397-398 A.D.); and (iii) [(an attempt of) synthesis] the notions of plurality of existences, reincarnation and the healing of the spirit from *The Book of Spirits* (1857) and *The Gospel according to Spiritism* (1864), by Allan Kardec (1804-1869), spiritist doctrine's encoder.

**Palavras-chave:** Dostoiévski; Ivan Karamázov; Agostinho de Hipona; Allan Kardec; bondade de Deus; mal no mundo; cicatrização do espírito.

**Keywords:** Dostoevsky; Ivan Karamazov; Augustine of Hippo; Allan Kardec; God's Goodness; Evil in the World; Healing of the Spirit.

*Eu [Antônio Cândido] tive uma conversa com ele [Guimarães Rosa] e com uma outra pessoa que era o cônsul brasileiro em Gênova, em um restaurante muito bonito à beira-mar, creio que na região de Portofino. No decorrer da conversa, nós estávamos discutindo as posições ideológicas do Congresso. Eu declarei que era socialista e que, para mim, aquelas posições eram normais. Guimarães Rosa disse que ele achava perfeitamente normal o socialismo; que, por ele, todo mundo seria igual e feliz, sem problema nenhum; que o ideal da terra seria justamente a igualdade de todos. Mas, para ele, esse não era um problema fundamental. Para Guimarães Rosa, o único problema fundamental para o homem era saber se Deus existe ou não.*

*Eu cá não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim, é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque” [Riobaldo, em Grande sertão: veredas, de João Guimarães Rosa (2001, p. 32)].*

\* Doutor em Letras (Teoria Literária e Literatura Comparada) pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP), com estágio doutoral junto à Northwestern University (Evanston, EUA); autor de *O Evangelho segundo Talião* (nVersos, 2013) e *Tiro de Misericórdia* (nVersos, 2014). E-mail: within\_emdevir@yahoo.com.br

## 1. Breve panorama da trajetória analítica<sup>1</sup>

A trajetória desta análise começará, *in media res*, por acompanhar o diálogo escatológico – ou melhor, o duelo monologado – entre os irmãos Ivan, o **ateu**, e Aliócha, o monge, que ocorre em “A revolta”, capítulo fundamental do romance ***Os irmãos Karamázov***, de Fiódor Dostoiévski. Diante do silêncio emparedado de seu irmão religioso, Ivan Karamázov questionará a tradição teológica que procura resguardar a bondade do Criador em face da criação transpassada pelo mal.

A apostasia de Ivan nos levará a um diálogo com as ***Confissões***, de Agostinho de Hipona, canonizado como Santo Agostinho. As reflexões do teólogo católico media-

---

<sup>1</sup> Além das aproximações que este artigo estabelece entre Dostoiévski, Agostinho de Hipona e Allan Kardec, parece-nos importante mencionar outras duas fontes dialógicas que contribuíram sobremaneira para as nossas discussões: (i) o artigo “The Dream of a Ridiculous Man”: ***Topicality as a Literary Device*** (1993), ao longo do qual Rudolf Neuhäuser estabelece as bases para a aproximação entre o conto dostoiévskiano “O sonho de um homem ridículo” (1877) e as reflexões espirituais de Allan Kardec, o codificador da doutrina espírita; (ii) o artigo de minha autoria ***“A utopia como a cicatrização do espírito: prolegômenos para um diálogo entre Fiódor Dostoiévski, Hegel e Allan Kardec”*** (2016), que, ao analisar a cicatrização do espírito em “O sonho de um homem ridículo”, desdobra as discussões deste artigo.

rão a tentativa de resgate de Deus do inferno karamazoviano por meio da resignificação do mal como uma não-substância – o mal como a ausência e o desvio do bem, o mal como um momento quintessencial de **liberdade** em meio à criação.

Como uma (tentativa de) síntese dialética a reconciliar o inferno de Ivan Karamázov e o purgatório de Agostinho de Hipona, o diálogo com Allan Kardec, o codificador da doutrina espírita, procurará ensejar a possibilidade de perdão da vítima a seu carrasco em correlação com as noções de pluralidade de existências, reencarnação e cicatrização espiritual. Ao fim e ao cabo, entreveremos algumas fissuras na abóbada celestial do reencarnacionismo kardecista, de modo a correlacionarmos a possível (?) evolução moral à necessidade de profundas transformações sociais.

## 2. Inferno?

A mesa de Ivan, perto da janela, estava protegida por um simples biombo dos olhares indiscretos. Encontrava-se ao lado do balcão, na primeira sala, em que os garçons circulavam a todo instante. Somente um velhinho, militar reformado, bebia chá num canto. Nas outras salas, ouvia-se o barulho habitual dos botequins: chamadas, garrafas que se desarmavam, os choques das bolas no bilhar. Um órgão fazia-se ouvir (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 177).

Estamos diante de um dos últimos diálogos escatológicos da obra de Fiódor Dostoiévski. Os irmãos antípodas Aliócha e Ivan Karamázov encontram-se em uma típica taverna dostoiévskiana, o ambiente mundano em que as personagens se digladiam sob os vapores etílicos que as instigam e inebriam a ponto de, no ápice da discussão, as ideias se embaralharem como se não pertencessem a seus sujeitos iniciais; como se elas, as ideias e as personagens, tivessem suas identidades imiscuídas, como se o *eu sou* se tornasse fluido para dizer *nós somos*, vale dizer, o princípio lógico-formal de identidade se esvai diante da entrevista dostoiévskiana de que as

ideias e as personagens mais antípodas dialogam segundo um veio de profunda contiguidade.

Ivan, o ateu. Aliócha, o monge. Irmãos. Desde o início do romance, a trama prenunciava o diálogo polar entre o lobo e o cordeiro. Mas seria Ivan um militante ateu que não admitiria qualquer possibilidade de transcendência?

Admito Deus, não só voluntariamente, mas ainda sua sabedoria, seu fim que nos escapa; creio na ordem, no sentido da vida, na harmonia eterna, na qual se pretende que nos fundiremos um dia: creio no Verbo para o qual propende o Universo que está em Deus e que é ele próprio Deus, até o infinito. Estou no bom caminho? Imagina que, em definitivo, esse mundo de Deus, eu não o aceito e, embora saiba que ele existe, não o admito. Não é Deus que repilo, nota bem, mas a criação; eis o que me recuso a admitir (IDEM, p. 177).

Ora, o problema de Ivan não se refere à gênese do universo, mas aos desdobramentos da criação. “Tenho essencialmente o espírito de Euclides: terrestre. De que serve resolver o que não é deste mundo?” (IBIDEM, p. 177) Se abstrairmos por um breve momento a voz de Ivan e buscarmos os fios autorais que entretecem a teia romanesca, conseguiremos desvelar a engenhosidade de Dostoiévski. O escritor desloca o centro de gravidade de seu embate teológico da esfera metafísica intangível para a imanência que se desespera pela evasão cada vez mais patente da transcendência. O mundo é o campo de batalha que Ivan quer perscrutar. Não se trata de analisar o **Gênesis**. Ivan não quer o começo, mas o fim, o último livro do Pentateuco, o **Deuteronomio**, a discussão sobre a lei, a investigação sobre se a teologia, em face da modernidade, ainda pode ser ética.

Se todos devem sofrer, a fim de concorrer com seu sofrimento para a harmonia eterna, qual o papel das crianças? Não se compreende por que deveriam sofrer, também elas, em nome da harmonia. (...) Compreendo bem a solidariedade do pecado e do castigo, mas não pode ela aplicar-se aos inocentinhos, e se na verdade são solidários com os malfeitos de seus pais, é uma verdade que não é deste mundo e que eu não compreendo. (...) Os carrascos sofrerão no inferno, dir-me-ás tu. Mas de que serve esse castigo, uma vez que as crianças

tiveram também o seu inferno? Aliás, que vale essa harmonia que comporta um inferno? Quero o perdão, o beijo universal, a supressão do sofrimento. E, se o sofrimento das crianças serve para perfazer a soma das dores necessárias à aquisição da verdade, afirmo desde agora que essa verdade não vale tal preço. Não quero que a mãe perdoe ao carrasco, não tem esse direito. Que lhe perdoe seu sofrimento de mãe, mas não o que sofreu seu filho estraçalhado pelos cães. Ainda mesmo que seu filho perdoasse, não teria ela o direito. Se o direito de perdoar não existe, que vem a tornar-se a harmonia? (IBIDEM, p. 184)

Ivan descarta o transcendente que não esteja enraizado na imanência do mundo para falar sobre Deus e a criação. Ivan nos pede que falemos sobre o que há abaixo do céu. Assim, quando constata as contradições mais latentes em termos éticos, a aporia não pode recorrer ao Deus que apenas paira sobre nós para ser dirimida. ***Não é possível aceitar que as crianças sejam cúmplices dos malfeitos de seus pais sem recorrer a leis que transcendam a noção de justiça que se foi cristalizando ao longo da história.*** Neste momento, entrevemos uma cisão no pensamento de Ivan, cisão que o aproxima e o distancia de Aliócha de modo eminentemente contraditório.

Ivan não pode admitir a criação divina, o mundo, segundo as bases teológicas que lhe foram legadas. Por esse prisma, Ivan é um ateu convicto e não poderia estar mais distante de Aliócha. Porque o irmão de Ivan, o monge, sintetiza a teologia que se funda sobre o mistério, a teologia que quer a prática do amor recíproco sem que haja bases efetivamente racionais de apreensão do universo e suas leis de desenvolvimento. Ivan transforma-se em um restelo a questionar a herança cristã – refiro-me a vertentes consonantes da ortodoxia, do catolicismo e do protestantismo – que dialoga de forma muito tensa com o devir da razão, herança que tende a pregar a cisão entre a fé e a razão. A lógica da argumentação de Ivan está profundamente afinada com o sentido de sua época, com os primórdios da modernidade. Por que a relação com Deus deveria embotar a razão se o espírito do tempo requer homens e mulheres que tenham uma relação cada vez mais intelectual com a realidade? Se a fé não pode dialogar com a razão, Ivan torna-se um militante ateu

quicá à espera de um prisma religioso que expanda as fronteiras da teologia para além de suas contradições que, historicamente, não puderam ser questionadas diante do mistério e do silêncio de Deus.

Se tentarmos capturar a cauda fugidia do argumento de Ivan, acompanharemos a contradição em seu movimento sub-reptício. Segundo Ivan, a mãe só pode perdoar ao carrasco com base em seu próprio sofrimento materno. A mãe não pode perdoar ao algoz com base no sofrimento do filho. O filho, vale recordar, está morto. Assim, ele já não pode perdoar. Neste momento, parece-me fundamental questionar por que Aliócha não interpela Ivan sobre a vida após a morte. Pois, se houver a imortalidade da alma, o filho poderá perdoar ao algoz. Se levarmos tal argumento às últimas consequências, o perdão do filho poderá fazer com que o próprio algoz perdoe a si mesmo. Por que Aliócha se cala diante do argumento do irmão? Ora, Dostoiévski é consequente na radicalidade da crítica que pretende questionar os limites tanto do pensamento ateu quanto do pensamento cristão. Aliócha não se pronuncia porque a teologia que abraça, em essência, não se distingue do pensamento de Ivan. Numerosas vertentes da tradição católica, protestante e ortodoxa do monge Aliócha tendem a não perscrutar o além-mundo. O que haveria após a morte? Silêncio, mistério. A imortalidade da alma transforma-se em uma projeção para dirimir as contradições de haver o mal e o sofrimento no mundo. Tais vertentes teológicas, então, tendem a erigir a noção de inferno. A punição, a teologia taliônica.

Urge dar vida por vida, olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé, queimadura por queimadura, ferida por ferida, golpe por golpe. Eu, o Senhor, teu Deus, sou um Deus zeloso, que castigo a iniquidade dos pais nos filhos, até a terceira e quarta gerações daqueles que me odeiam, mas uso de misericórdia até a milésima geração com aqueles que me amam e guardam os meus mandamentos (ÊXODO, 21, 23-25; DEUTERONÔMIO, 5, 9-10).

Ocorre que Ivan já não pode aceitar um deus que se funda sobre a dor universal. Como Aliócha se cala, percebemos a engenhosidade de Dostoiévski em fazer com que a teologia do

mistério seja questionada em suas contradições mais limítrofes. Aliócha e Ivan, neste momento, não se aproximam apenas porque a lógica de seus pensamentos se faz contígua. Na verdade, as identidades de Aliócha e Ivan embaralham-se, pois enquanto o monge se choca constantemente contra o muro sem que seu hábito religioso o leve a escalá-lo, Ivan, já no cume das contradições, esgarça a teologia oficial e, por meio da negatividade e da não-resignação do pensamento diante do mistério, abre caminho para novas indagações a respeito da natureza de Deus, dos homens e da história. Neste momento, em face do monge Aliócha, Ivan torna-se o ateu espiritual.

Se o filho puder perdoar ao carrasco, o direito ao perdão volta a existir. Mas se houver apenas uma vida para que o perdão seja concedido, não será possível acompanhar as transformações que se projetam sobre as relações humanas. Esgarcemos os argumentos de Ivan para acompanharmos o movimento da contradição: ora, como é possível perdoar univocamente se a sociedade está fundada sobre a lógica de talião? O perdão, no limite, transforma-se em um esquecimento, em um deixar para lá, e não em verdadeiro convívio. Seria possível dizer que, ao longo da história, o perdão nunca existiu. Apenas houve a distância entre a família da vítima e o algoz. A filha do condenado nunca chegou a desposar o carrasco de seu pai. Mas e se a filha do condenado pudesse se tornar a mãe do carrasco em uma outra oportunidade? E se o condenado, **com a cabeça restituída ao corpo**, escolhesse voltar como o irmão do carrasco? Ao invés de um sistema fechado em que haveria apenas uma oportunidade de perdão, ou, por outra, de reconciliação, falaríamos de uma totalidade aberta em que o papel da liberdade seria levado às últimas consequências. Afinal, a dialética de Ivan abre espaço para que a razão arcaica seja superada por uma racionalidade transcendente que entrevê o mundo como uma transição, como mais uma etapa evolutiva, já que “na casa de meu Pai há muitas moradas” (JOÃO, 14, 2).

Mas, antes de começarmos a dialogar com Allan Kardec, **O livro dos espíritos** e **O evangelho segundo o espiritismo**, é preciso que burlemos a (suposta) linearidade do tempo

para, do século XIX, voltarmos ao fim do século IV (397-398), quando vieram à tona as **Confissões**, de Agostinho de Hipona, o teólogo que a Igreja Católica viria a canonizar como Santo Agostinho. O acompanhamento da desconstrução agostiniana do mal imanente será uma espécie de purgatório para que, posteriormente, Kardec dialogue com Ivan Karamázov e nos apresente a dialética envolvendo construção e destruição como a para uma possível cicatrização do espírito. Então, fará sentido a colocação de Riobaldo, protagonista de **Grande sertão: veredas**: “Eu cá não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim, é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque” (ROSA, 2001, p. 32).

### 3. Purgatório

Agostinho de Hipona investiga as profundas contradições envolvendo a existência de um Deus onipotente, onisciente, onipresente e sumamente bom e o mundo por Ele criado, cuja história é transpassada pelo mal:

Quem me criou? Não foi o meu Deus, que é bom, e é também a mesma bondade? De onde me veio, então, o querer eu o mal e não querer o bem? Seria para que houvesse motivo de eu ser justamente castigado? Quem colocou em mim e quem semeou em mim este viveiro de amarguras, sendo eu inteira criação do meu Deus tão amoroso? Se foi o demônio quem me criou, de onde é que ele veio? E se, por uma decisão de sua vontade perversa, se transformou de anjo bom em demônio, qual é a origem daquela vontade má com que se mudou em diabo, tendo sido criado anjo perfeito por um Criador tão bom? (1996, p. 175)

Vemos que a argumentação de Ivan Karamázov sobre o mal incriadose aproxima da tradição de investigação sobre as origens do mal que Agostinho tanto perscruta. Se o mal existe e se todas as coisas foram criadas por Deus, o Criador contém em si o mal e não pode ser sumamente bom. Eis o motivo fundamental pelo qual Ivan não nega Deus, mas o mundo por Ele

criado – colocação que, levada às últimas consequências, tende à negação de Deus. Afinal, o Criador permaneceria o Criador se não houvesse suas criaturas?

Ocorre que a argumentação de Ivan é capciosa. Atribui-se a Ivan a máxima **se Deus não existe, tudo é permitido**. Mas, ainda uma vez, se levarmos às últimas consequências o ateísmo de Ivan, será preciso dizer que, se Deus não existe e **tudo é permitido** [grifo que poderíamos atribuir a Agostinho], Deus pode voltar a existir para além das aporias que Lhe atribuem a origem do mal. É como se Agostinho dissesse que, uma vez investigadas as causas da decadência dos homens e mulheres, seria possível haver uma nova aurora de Deus – lembrem-nos de que Ivan não nega Deus, mas o mundo por Ele criado.

É assim que Agostinho começa a dissecar o mal como uma não-substância – o mal como o inexistente, isto é, o transitório. Acompanhem os momentos de constituição do pensamento agostiniano:

Todas as coisas que se corrompem são boas: não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, nem se poderiam corromper se não fossem boas. Com efeito, se fossem absolutamente boas, seriam incorruptíveis, e, se não tivessem nenhum bem, nada haveria nelas que se corrompesse (IDEM, p. 187).

Agostinho estabelece uma gradação entre o que é sumamente bom (Deus) e o que é bom (a criação). Nesse momento, já podemos mencionar uma clivagem que viria a se instalar no pensamento teológico. Variadas vertentes da tradição católico-protestante tendem a interpretar tal gradação como algo insuperável, ainda que Cristo tenha dito: “Não está escrito na vossa lei: **Eu disse: Vós sois deuses?**” (JOÃO, 10, 34) A tradição espírita – a bem dizer, a tradição reencarnacionista, que transcende o cristianismo e dialoga, por exemplo, com o hinduísmo e o budismo – apreende um movimento possível do que é bom para o que é sumamente bom. O que é bom conteria em si a potência daquilo que já é sumamente bom em ato.

Quando consideramos que há uma hierarquia intransponível entre o Criador e as criaturas, a suma bondade se vê

emparedada. Por que a suma bondade poderia ser vivenciada apenas por Deus? Por que os homens e as mulheres que, segundo a tradição judaico-cristã, foram criados à imagem e à semelhança de Deus, não poderiam partilhar com o Criador a suma bondade? Deus seria sumamente bondoso se não quisesse partilhar o ápice de sua divindade com as suas criaturas?

Católicos, ortodoxos e protestantes, em seus diversos matizes, poderiam falar sobre o pecado original, sobre o mal transmitido de geração em geração a partir da queda de Adão e Eva. Mas, quando dialogamos com Ivan Karamázov, vimos que tal argumentação pecaminosa não consegue romper com a tautologia que Agostinho quer superar. Ainda que os homens padeçam por conta de seus ancestrais imemoriais – e o raciocínio escatológico de Ivan nos leva a rejeitar tal pensamento, uma vez que as criancinhas, inocentes em sua concepção, não tiveram tempo para discernir entre o bem e o mal e, nesse sentido, não poderiam padecer por conta dos sofrimentos terrestres –, o mal cometido pelos homens e mulheres, de uma forma ou de outra, seria oriundo de Deus, do Criador. Católicos, ortodoxos e protestantes, em seus diversos matizes, poderiam falar sobre o livre arbítrio, sobre a escolha que Adão e Eva fizeram entre o bem e o mal. Mas, ora, para que nossos ancestrais míticos pudessem escolher entre o bem e o mal, tanto o bem quanto o mal tinham que possuir substância, isto é, tanto o bem quanto o mal precisavam existir. Se ambos existiam, ambos provinham do Criador. Assim, o mal teria sua origem em Deus. Vemos, então, que algumas vertentes da tradição católica, ortodoxa e protestante tendem a condenar os homens e mulheres – o mundo criado por Deus, para lançarmos mão da imagem karamazoviana –, mas, essencialmente, o Deus onipotente e onisciente não se apresenta como uma divindade sumamente boa.

Neste momento, podemos derivar uma nova decorrência da argumentação agostiniana: além de haver uma gradação entre o que é sumamente bom (Deus) e o que é bom (a criação), há a possibilidade de corrupção – variadas vertentes da tradição

católica, ortodoxa e protestante tendem a chamá-la de pecado original ou queda em vinculação com o livre arbítrio. A tradição reencarnacionista a chamaria de **liberdade**. Tal corrupção, se apreendida de modo dialético, permite que homens e mulheres se distanciem de Deus para que trilhem suas próprias trajetórias divinas – lembremo-nos do **Vós sois deuses** reiterado por Cristo. Do contrário, homens e mulheres seriam meros apêndices de Deus, vale dizer, robôs sem qualquer discernimento, autômatos sem qualquer liberdade.

O que é absolutamente bom, para Agostinho, é incorruptível. O que é bom pode se corromper, mas, nota bene, o que é bom só pode se corromper porque tem algo de bom em si. Se houvesse algo absolutamente mau, não poderia haver corrupção – ou melhor, o movimento rumo à corrupção –, porque o mal teria existência por si só, o mal teria substância. É assim que Agostinho estabelece uma profunda reconfiguração em relação ao entendimento do mal:

Todas as coisas que se corrompem são privadas de **algum bem**. (...) Se, porém, fossem privadas de **todoo** bem, deixariam inteiramente de existir [grifos de Agostinho]. (...) Todas as coisas que existem são boas, e **aquele mal que eu procurava não é uma substância, pois, se fosse substância, seria um bem**[grifo meu]. Na verdade, ou seria substância incorruptível, e então era certamente um grande bem, ou seria substância corruptível, e, nesse caso, se não fosse boa, não se poderia corromper (1996, p. 187).

Ao dizer que o que existe é bom, Agostinho quer ressaltar a criação de Deus – a mesma criação que, como vimos anteriormente, Ivan Karamázov denega. Tudo o que existe tem substância, vale dizer, tudo que existe provém da substância divina, que, segundo Agostinho, é absolutamente boa. A criação é boa, isto é, tem algo de bom, mas sua corrupção – movimento que, dialeticamente, chamamos de liberdade – pressupõe o distanciamento do que é bom. Ocorre que, para Agostinho, o mal é que não tem substância. “Procurei o que era a maldade e não encontrei substância, mas sim uma **perversão da vontade desviada da substância suprema**– de Vós, ó Deus – e tendendo para as coisas baixas [grifos do autor]” (IDEM, p. 190). E, aqui,

com uma logicidade sumamente astuciosa, Agostinho distancia Deus do mal no mundo, ou melhor – e isso veremos com mais minúcia quando falarmos sobre Kardec e a tradição reencarnacionista –, Deus não é o criador do mal, Deus é o criador de substâncias boas que, em seu movimento de perfectibilidade, podem se tornar sumamente boas. (**Vós sois deuses**.) O que é mal, por sua vez, não o é. O mal, segundo Agostinho, não existe em si, como substância – do contrário, o mal proviria de Deus, o que é impossível, uma vez que, novamente segundo Agostinho, Deus é sumamente bom. O mal, então, consiste no movimento de corrupção daquilo que, originalmente, era bom. Ou, para darmos um passo adiante e ao lado de Agostinho, o mal consiste na corrupção e no distanciamento **momentâneos** do bem. [Rente ao Zeitgeist(espírito epocal) do Iluminismo, Kardec afirmaria que o mal consiste na ignorância do bem.]

Se o mal consiste na corrupção, no distanciamento e na ignorância do bem, decorre daí que Deus permitiria aos homens e às mulheres o movimento da liberdade como um caminho rumo à divindade. (Caminho que, como veremos, pressupõe a contumácia profunda em relação ao desvio do que é bom.) A gradação agostiniana entre o que é bom (a criação) e o que é sumamente bom (Deus) nos apresenta a vida humana – segundo Kardec e a tradição reencarnacionista, **as vidas humanas** – como a travessia rumo à divindade. O mal consistiria, dialeticamente, no movimento (na travessia) do mal rumo ao que é bom. Assim, Agostinho pode lançar as bases para a compreensão de Deus em relação à criação como um movimento rumo à totalidade do que é bom:

Em absoluto, o mal não existe nem para Vós e nem para as vossas criaturas, pois nenhuma coisa há fora de Vós que se revolte ou que desmanche a ordem que lhe estabelecesteis. Mas porque, **em algumas de suas partes, certos elementos não se harmonizam com os outros**, são considerados maus [grifos meus]. Mas estes coadunam-se com outros, e por isso são bons (**no conjunto**) e bons em si mesmos [grifo do autor]. Todos estes elementos que não concordam mutuamente concordam na parte inferior da criação a que chamamos terra, cujo céu acastelado de nuvens e batido pelos ventos quadra bem com ela. (...) **Os elementos**

**superiores são incontestavelmente mais perfeitos que os inferiores. Mas um juízo mais sensato fazia-me compreender que a criação em conjunto valia mais que os elementos superiores tomados isoladamente.** (...) Reconheci que cada coisa se adapta perfeitamente não só ao seu lugar, **mas também chega a seu tempo**[grifos meus](IBIDEM, p. 188; pp. 188-189; p. 190).

***Em algumas de suas partes, certos elementos não se harmonizam com os outros:*** o pensamento de Agostinho, que viria a ser desdobrado pelo espiritismo, no século XIX, não proferiu um amém unívoco ao sistema teológico – e, sub-repeticivamente, à sociedade feudal, estamental e profundamente desigual que dava guarida ao mistério e ao silêncio de Deus. Ainda que tenha transvalorado o mal, Agostinho de Hipona conhecia as recalitrâncias da criação suficientemente bem para não decretar que, a partir da reconfiguração teológica ocorreria, imediatamente, a transformação da Cidade dos Homens na Cidade de Deus. Se assim o fizesse, Ivan Karamázov o apelidaria de teólogo de gabinete. De qualquer forma, Ivan já não pode dizer que a interpretação do mal tem a mesma natureza após Agostinho. Ocorre que Ivan ainda não consegue entender qual o sentido de se dizer que ***os elementos superiores são incontestavelmente mais perfeitos que os inferiores***, se depois Agostinho viria a dizer que ***a criação em conjunto valia mais que os elementos superiores tomados isoladamente***. É como se Deus não estivesse satisfeito apenas com a perfeição. Agostinho bem poderia dizer que a bondade de Deus não estará satisfeita enquanto houver uma clivagem entre os elementos superiores e os inferiores. Por isso, prosseguiria Agostinho, a caridade faz com que o conjunto da criação tenha mais valia do que os elementos superiores tomados isoladamente. E poderíamos prever o arremate de Allan Kardec: assim como não existe um inferno eterno antes do e após o Juízo Final, não pode haver um céu de regozijo apartado do sofrimento de todos aqueles que ainda não conseguiram perfazer a travessia rumo à divindade, pois cada coisa se adapta perfeitamente não só ao seu lugar, ***mas também chega a seu tempo***.

## 4. Céu?

A profunda reconfiguração teológica de Agostinho de Hipona poderia fazer com que Ivan Karamázov entrevisse as relações entre a criação divina e o mal com outros olhos. No entanto, não nos parece que a personagem dostoiévskiana já consiga discernir o sentido da travessia que a corrupção humana enseja. E mais: poderíamos dizer que Ivan apreende ainda mais aporias em meio ao caminho de perfectibilidade da criação, no momento em que a personagem vislumbra a enorme desigualdade entre as pessoas. Por que alguns poucos são ricos e a esmagadora maioria é pobre? Por que há pessoas que nascem com deformidades, de tal maneira que parecem esquecidas por Deus? Na verdade, Ivan bem poderia sentenciar: se a alma é criada no momento do nascimento, Deus é mau de veras, uma vez que o espírito que acaba de ser criado não pode se corromper se de nada pôde se desviar.

Diante de tais questões sumamente tensas e trágicas, variadas vertentes católicas, ortodoxas e protestantes poderiam falar sobre a Graça divina. Tendências protestantes radicais neste sentido – nomeadamente, o calvinismo – chegam a falar nos escolhidos de Deus. Ora, Ivan Karamázov não consegue conciliar a suma bondade de Deus com a seletividade da Graça para os eleitos. Se Deus é sumamente bom, todos os seres foram criados com igual apreço. Se assim é, por que haveria tamanha clivagem entre os seres da criação?

A tradição reencarnacionista, da qual o espiritismo faz parte ao lado de outras vertentes como o hinduísmo e o budismo, fala sobre a eternidade da alma e as várias vidas como a via crucis para a cicatrização dos espíritos. Todos os seres da criação seriam originalmente simples e bons – a bondade, como vimos em Agostinho, também possui a liberdade como atributo, isto é, a possibilidade do desvio para que os homens e as mulheres trilhem suas trajetórias com autonomia. Ocorre que, para o espiritismo, o princípio evolutivo é a centelha que faísca nas pessoas – a consciência, o sentido divino em potência – a lançar mão das (re)encarnações como ato para a purificação.

O progresso [espiritual] ocorre pela [re]encarnação, que é imposta a uns como expiação e a outros como missão. A vida material é uma prova que [os espíritos] devem suportar por várias vezes, até que hajam alcançado a perfeição absoluta. É uma espécie de exame severo ou depurador, de onde eles saem mais ou menos purificados. (...) Não há faltas irremissíveis e que não possam ser apagadas pela expiação. O homem encontra o meio, nas diferentes existências, que lhe permite avançar, segundo seu desejo e esforços, na senda do progresso e na direção da perfeição que é seu objetivo final (KARDEC, 2009, p. 17).

Se não há faltas irremissíveis, não há inferno que seja eterno – característica coerente com a percepção de um Deus que é sumamente bom. Se não há faltas irremissíveis, o espírito pode se curar e ajudar a curar seus semelhantes. A reencarnação é imposta a alguns como expiação. Nosso planeta, para o espiritismo, seria um plano espiritual de expiação. Se “na casa de meu Pai há muitas moradas” (JOÃO, 14, 2), a Terra é uma delas. Haveria planos mais evoluídos, dos quais proviriam espíritos missionários, e planos menos evoluídos, que precisariam de ainda mais cuidado do que a humanidade.

É sintomático que o espiritismo oitocentista seja uma ramificação diletta do Iluminismo: “Só é inabalável a fé que pode encarar a razão em todas as etapas da humanidade” (KARDEC, 2005, p. 3). Em seus diálogos com os espíritos, Kardec quer fazer com que a religião acompanhe a razão, de tal maneira que a espiritualidade comece a fornecer as respostas que vertentes de catolicismo, ortodoxia e protestantismo consideram misteriosas e incompreensíveis para a razão humana. (Nesse sentido, não deixa de ser peculiar que Agostinho de Hipona, que viria a ser canonizado pela Igreja, estivesse muito à frente de sua época com suas considerações teológicas.) Os homens e as mulheres, criaturas perfectíveis, estariam cada vez mais em condições de compreender o sentido do universo conforme o nível de desenvolvimento.

Mas Ivan Karamázov, um rebelde cético por excelência, quer saber como ficaria a ordem social em face das revelações agostinianas e espíritas. Seria preciso aceitar a clivagem en-

tre ricos e pobres? Seria preciso dizer amém às distinções sociais? Seria preciso santificar o sofrimento como a via crucis para a nossa purificação?

Quando pensamos em algumas exegeses hinduístas como justificção para a sociedade de castas e quando nos lembramos de certas interpretações espíritas que sentenciam que tudo o que ocorre no mundo tem o seu sentido de ser, de tal maneira que o que está ocorrendo deve ser aceito, apreendemos as tendências apologistas e conservadoras que podem despontar de concepções espiritualmente revolucionárias. Assim, se quisermos ser coerentes com o sentido de suma bondade, devemos rechaçar tais interpretações legitimadoras da barbárie e da desigualdade<sup>2</sup>.

As descobertas espíritas, segundo Kardec, sempre estiveram presentes, em germe, no curso da humanidade<sup>3</sup>. Deter-

---

<sup>2</sup> Neste momento, se tivermos em mente a logicidade da noção kardecista de evolução e reencarnação, podemos nos municiar, *mutatis mutandis*, da crítica que o pensador da Escola de Frankfurt Theodor Adorno faz ao conceito de realidade racional (e racionalidade real) na obra do filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel, de modo a entrevermos a profunda diferença entre a totalidade como um sistema fechado que corrobora o existente tal como ele desponta aqui e agora e a totalidade aberta a entrever as **possibilidades** do real em devir: "Ela [a filosofia de Hegel] gostaria de justificar o real como sendo de todo racional e dispensar a reflexão que a ele se opõe com aquela superioridade que mostra o quão difícil o mundo é, tirando disso a sabedoria segundo a qual ele não pode ser mudado. **Se Hegel foi burguês em algum ponto, foi aqui** [grifo meu]. (...) [Mas] O elemento mais questionável de sua doutrina, e por isso também o mais divulgado, aquele segundo o qual o real é racional, não era simplesmente apologético. **Para ele, a razão se encontra na mesma constelação da liberdade. Liberdade e razão, uma sem a outra, são absurdas. Apenas na medida em que o real deixa transparecer a ideia da liberdade, a autodeterminação real da humanidade, ele pode valer como racional** [grifos meus]. (...) Mesmo lá, em seu período tardio, no qual Hegel defende o positivismo, aquilo que simplesmente é e que ele atacava em sua juventude, há um apelo à razão, que compreende o que existe para além daquilo que existe, entendendo-o a partir da perspectiva da consciência-de-si e da autoemancipação do homem" (2013, pp. 122-123). A percepção das afinidades eletivas entre razão e liberdade, em Hegel, pode ser relacionada ao entendimento agostiniano e kardecista de que a cicatrização do espírito pressupõe a **liberdade** para que a razão – vale dizer, a reconciliação do que existe, a superação do atual estado de coisas – possa, então, reger, isto é, libertar a realidade.

<sup>3</sup> "As grandes ideias nunca se desenvolvem subitamente. As que se baseiam na verdade têm sempre precursores, que preparam parcialmente o caminho; depois, quando o tempo é chegado, Deus envia um homem com a missão de resumir, condensar e completar os elementos esparsos, dando-lhes corpo. Deste modo, não chegando bruscamente, a ideia encontra, ao aparecer, espíritos dispostos a aceitá-la. Assim sucedeu com a ideia cristã, que foi pressentida muitos séculos antes de Jesus (...) e cujos principais precursores foram Sócrates e Platão" (KARDEC, 2005, pp. 23-24).

minados conhecimentos, no entanto, requerem níveis de desenvolvimento historicamente específicos. (Apesar de, como vimos, a teologia agostiniana conter premissas progressistas que viriam a tensionar o catolicismo de que o pensador fazia parte.) Quando o espiritismo vem à tona, a Revolução Francesa já estabelecera a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. A igualdade e a liberdade passaram a ser hasteadas como bandeiras a serem universalizadas. A fraternidade, a reforma do coração dos homens, dialoga profundamente com a igualdade e a liberdade para o indivíduo e para a sociedade de que ele faz parte. Parece-nos fundamental apreender que, para que a sociedade seja estabelecida com premissas de solidariedade, a competitividade voraz e a desigualdade profunda devem ser superadas. Homens e mulheres sempre enfrentarão enormes entraves objetivos para oferecer a outra face enquanto a guerra de todos contra todos assolar nosso cotidiano.

À diferença de tradições espirituais que conspurcam a vida na Terra como essencialmente pecaminosa, a tradição reencarnacionista vê um papel fundamental em todas as etapas de cicatrização do espírito. Nesse sentido, a perfectibilidade moral precisa dialogar com a (r)evolução político-social em um sentido efetivamente dialético. A elevação da dignidade material constitui um princípio fundamental de caridade e bondade. No entanto, a evolução do espírito, que precisa defender o pressuposto de que as carências materiais sejam supridas, não se esgota na acumulação de bens e na ciranda do prazer egoico. Se assim fosse, não assistiríamos ao cenário trágico de pessoas materialmente remediadas que se mutilam cotidianamente com entorpecentes – prescritos e/ou ilícitos – para tentar driblar o niilismo que delas há muito se apoderou.

Subjaz à lei das sucessivas encarnações um sentido de justiça que, em muitos casos, se aproxima da lei de talião. A depender da falta que o espírito traz desta ou de outras encarnações, a expiação seria mais ou menos penosa. (Eis o que a tradição budista chama de **karma**<sup>4</sup>.) Se não houvesse a reparação do **mal**– isto

---

<sup>4</sup> "A pena de talião é a justiça de Deus, e é Ele quem a aplica. Todos vós suportais, a cada instante, essa pena, porque sois punidos pelo que pecastes, nesta vida **ou em uma outra**."

é, a reparação do desvio do bem – causado a outrem, nada faria com que a consciência de determinada pessoa apreendesse que a vida é um fenômeno social e compartilhado. Nesse sentido, o indivíduo precisaria aprender que sua existência é um nó na vasta rede que constitui o cosmo. (É nesse preciso sentido que poderíamos compreender que o tufão no Extremo Oriente se vincula ao voo de uma borboleta em Chicago.) O ápice do indivíduo não seria o ego, mas a construção do todo. A liberdade das criaturas de que falam Agostinho e Kardec, assim, seria uma **liberdade determinada**. Os espíritos poderiam estacionar por séculos e séculos, sucessivas encarnações talvez não os ensinassem o sentido da evolução como bondade e caridade. E seria nesse preciso sentido que provações árduas contribuiriam para o movimento de cicatrização dos homens e mulheres<sup>5</sup>.

Assim como o indivíduo poderia se depurar, o todo também se transformaria. O sentido da justiça não precisaria permanecer, perpetuamente, como uma retaliação vingativa. A justiça poderia se tornar educativa e, no ápice de seu desenvolvimento, a pena tenderia a vir da própria consciência – o “inferno”, então, não seriam os outros, mas a consciência de si, uma consciência que, dada a sua grande depuração, já não conseguiria enganar a si mesma para se esquivar de suas responsabilidades.

---

Aquele que fez sofrer seus semelhantes estará numa posição em que sofrerá, ele mesmo, o sofrimento que causou. Mas [Cristo] vos disse **Perdoai aos vossos inimigos** vos ensinou a pedir a Deus que perdoe as vossas ofensas, como vós mesmos tiverdes perdoado, isto é, na mesma proporção com que tiverdes perdoado” [grifos do autor](KARDEC, 2009, p. 240).

<sup>5</sup> Eis algumas considerações de Kardec sobre o caráter compulsório da reencarnação e seu sentido de expiação: “Quando o espírito goza do seu livre arbítrio, depende exclusivamente da sua vontade a escolha da existência corporal, ou essa existência pode lhe ser imposta pela vontade de Deus com expiação? [Ora,] Deus sabe esperar: não apressa a expiação. Entretanto, Deus pode impor uma existência a um espírito, quando ele, por sua inferioridade ou má vontade, não está apto a compreender o que poderia ser-lhe mais salutar e quando vê que essa existência pode servir à sua purificação e adiantamento, ao mesmo tempo em que encontra nela uma expiação. (...) O que dirigiria, então, o espírito na escolha das provas que quer suportar? Ele escolhe as que podem ser para ele uma expiação, segundo a natureza de suas faltas, e as que o façam avançar mais rapidamente. Alguns se impõem uma vida de misérias e privações para tentar suportá-la com coragem. Outros querem se experimentar nas tentações da fortuna e do poder, bem mais perigosas pelo abuso e mau uso que delas se podem fazer e pelas más paixões que desenvolvem. Outros, enfim, querem experimentar-se pelas lutas que devem sustentar ao contato do vício” (2009, p. 177; p. 117).

Ocorre que a história e suas idas e vindas bem nos podem mostrar que, se houvesse um sentido para o desenvolvimento da humanidade, não se trataria de um movimento linear. Se de fato possuíssemos a **liberdade** agostiniana e kardecista, por vezes seria bem possível sentir saudade de nossa “infância” espiritual, na qual um Deus paternalista teria ditado, do alto de sua substância com a qual nada poderia se comparar – do alto de sua nuvem no teto da Capela Sistina –, as leis a que deveríamos obedecer cegamente. (Em muitos sentidos, o Velho Testamento e suas leis draconianas ainda se fazem muito atuais.) Mas nos parece possível dizer que o espírito de época, ainda que transpassado por uma série de contradições, já estaria além da imagem do velho deus que nos trazia temor e tremor.

Ora, a **liberdade** agostiniana e kardecista – a tentativa de resposta à terra arrasada semeada por Ivan Karamázov – não se dá no éter. O capitalismo, sistema que, na verdade, forjou historicamente a noção de humanidade em termos de sua expansão planetária, não nos parece em condições de liberar, até as últimas consequências, as características emancipatórias que a princípio parecia conter em relação ao feudalismo. A desigualdade se acirra e aprofunda os vínculos antissociais que, segundo os ideólogos do capital, deveriam reproduzir e expandir as oportunidades – será que, em sua consciência, algum apologista do capital hastearia ainda hoje a bandeira do economista político anglo-holandês Bernard de Mandeville (1670-1733), para quem a contumácia dos vícios privados faz florescer os benefícios públicos? (Na verdade, a introjeção historicamente cínica das ideias de Mandeville como nossa segunda natureza faria com que, hoje, tal apologista dissesse: **just do it**.) A liberdade se restringe ao ímpeto para o consumo e, ainda assim, a liberdade do comprador autômato se vê emparedada tanto pelos trustes e cartéis multinacionais – para os amigos, a liberdade; para os inimigos, a concorrência – quanto pela impossibilidade de a natureza ser explorada como se fosse um recurso inextinguível. Na medida em que o dilúvio do **Gênesis** e a tempestade ígnea do **Apocalipse** se tornam cada vez mais brandos e anedóticos diante dos traumas de nossa

época, o sentido agostiniano e kardecista das provações para nossa (suposta) evolução – eis o sentido da dialética a enredar construção e destruição – ganha características mais fundamentais para percebermos o sentido de descabro do todo e a necessidade de transformá-lo. O quietismo dos conservadores (políticos e) espirituais ainda não parece ter entendido que a **liberdade** da parte implica que a dimensão do todo comporte contingências: o que nos está acontecendo precisa (e pode) ser revertido

Assim, uma possível vitória sobre Ivan Karamázov em sua arena teológica bem poderia ser uma vitória de Pirro. A obra de Dostoiévski é transpassada por personagens que se tornam reincidentes no desvio do bem porque, fundamentalmente, se ressentem diante do questionamento moderno em relação à (in)existência de Deus – questionamento que fez com que o espiritismo supostamente trouxesse uma boa nova. Ocorre que o ethos da época das parábolas milagrosas já se foi. Estará nas mãos da sociedade da abundância – sociedade que continua a ser administrada pelo princípio da escassez – partilhar sua riqueza e reduzir os padrões conspícuos de consumo a um sentido racional e digno, de modo que as vidas de todos e cada um de nós sejam efetivamente liberadas para suas características humanas para além do materialismo mais mezinho. É esse o sentido que podemos entrever com a projeção de Marx e Engels, em *A ideologia alemã* (2007), de que, em uma sociedade emancipada, seria possível pescar durante o dia e fazer crítica literária à noite. Idilicamente – e o tom escarninho deste advérbio se reverte, em nossa época, contra todos e cada um de nós –, a cada um, seria dado conforme sua necessidade, e, de cada um, seria produzido conforme sua capacidade.

Ora, não é preciso ser um médium para projetar lutas intestinas para que esse sentido emancipatório possa ser alcançado. E também não é preciso ser um médium para entrever que, se a humanidade começasse a viver uma nova história para além do capital, recalcitrâncias e novos conflitos bem poderiam advir. Imaginemos, em termos dostoiévskianos, o ressentimento dos outrora donos do poder; imaginemos, novamente em ter-

mos dostoiévskianos, o ressentimento da maioria de espoliados – supostamente, já não haveria espoliação (ao menos tal como a conhecemos hoje), mas haveria a lembrança da espoliação que bem poderia se voltar contra os antigos espoliados. Seria possível deter (e humanizar) essa torrente do caos?

Para a tradição kardecista e reencarnacionista, o céu não é uma perfeição extática e estática. Deprendemos da doutrina espírita que a possibilidade de cicatrização e reconciliação não exime os espíritos depurados do processo de reencarnação. Por sinal, os espíritos depurados seriam os primeiros a se candidatar, solidariamente, a reencarnações de ajuda para a legião daqueles que não conseguiriam compreender o sentido da evolução, o suposto sentido transcendental da vida e da história.

Hoje, quando assistimos ao início do filme **2001: uma odisseia no espaço**, de Stanley Kubrick (1968), já não nos assombram tanto as(r) evoluções histórico-tecnológicas que nos levaram do osso empunhado pelo hominídeo como ferramenta primordial de caça e guerra à nave espacial que prenuncia as cidades intergalácticas. Se, munidos de uma imaginação escatológica bem próxima a Dostoiévski, Agostinho e Kardec, fizéssemos nossa consciência moderna remontar ao patamar rudimentar dos hominídeos de Kubrick – e, em alguns aspectos, tal comparação seria injusta para com os hominídeos –, entreveríamos não apenas o quanto já caminhamos, mas também a infinitude do que ainda há para viver, cicatrizar e transformar.

## 5. Referência bibliográfica

ADORNO, Theodor. **Três estudos sobre Hegel**. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

AGOSTINHO de Hipona. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

**Bíblia sagrada**. Tradução dos originais mediante a versão dos monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1994.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os irmãos Karamázov**. Tradução de

Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2009.

KARDEC, Allan. **O livro dos espíritos**. Tradução de Salvador Gentile. Araras, SP: IDE, 2009.

----- . **O evangelho segundo o espiritismo**. Tradução de Júlio Abreu Filho. São Paulo: Editora Pensamento, 2005.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1998.

----- . **A ideologia alemã**. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

NEUHÄUSER, Rudolf. "The Dream of a Ridiculous Man: **Topicality as a Literary Device**". In: **Dostoevsky Studies. New Series. Volume 1, Number 2. Sem menção a lugar: Charles Schlacks, Jr., Publisher, 1993, pp. 175-190.**

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

VASSOLER, Flávio Ricardo. "A utopia como a cicatrização do espírito: prolegômenos para um diálogo entre Fiódor Dostoiévski, Hegel e Allan Kardec". In: **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora: volume 19, número 1 (2016), pp. 127-162. Link para o artigo:**

<https://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/2940/2236>.

## 6. Referência audiovisual e filmica

CÂNDIDO, Antônio. **Grande sertão: veredas – Antônio Cândido [discorre] sobre Guimarães Rosa**. Vídeo postado no YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=nn9YMb6S7VQ>. Consulta feita no dia 26/07/2016.

KUBRICK, Stanley. **2001: uma odisseia no espaço**. Estados Unidos/Reino Unido: Metro-Goldwyn-Mayer/Stanley Kubrick Productions, 1968.

# Bakhtin e o Pós-colonialismo: a questão do hibridismo

Valteir Vaz\*

**RESUMO:** Este artigo, em um primeiro momento, apresenta o conceito de “hibridismo” conforme desenvolvido por Mikhail Bakhtin, na sua teoria do romance. Na sequência, procura aferir o real débito do Pós-Colonialismo para com a teoria do hibridismo romanesco bakhtiniano, sobretudo nos trabalhos de Homi Bhabha.

**ABSTRACT:** At first, this article presents the concept of “hybridity” according to Mikhail Bakhtin, in his theory of the novel. Then, It searches to gauge the real debit of postcolonialism to the bakhtinian novelistic hybrid, particularly in the work of Homi Bhabha.

**Palavras-chave:** Hibridismo; Mikhail Bakhtin; Homi Bhabha; Estudos pós-coloniais.

**Keywords:** Hybridity; Mikahil Bakhtin; Homi Bhabha; Postcolonialism Studies.

*“Com notáveis exceções, metodologias interdisciplinares e comparativas têm sido praticadas nos Estudos Russos. Desconstrução, Estudos Pós-coloniais, a guinada pragmática na Filosofia, o Novo Historicismo nos estudos literários e a virada linguística na Historiografia, todas elas têm demonstrado pouca influência nos pesquisadores de Literatura Russa.”*

(ETKIND, 2010)<sup>1</sup>

1 Professor do Centro Paula Souza, mestre em Teoria Literária e Literatura Comparada pela USP; doutor em Literatura e Cultura Russa pela USP. E-mail: valvaz@usp.br.

## 1. Bakhtin e a virada conceitual do termo hibridismo

Em meados do século XX, o vocábulo “híbrido” (*Гибрид*)<sup>2</sup> reapareceu na Rússia e recebeu um tratamento particular pelo pensador russo especialista em teoria literária, Mikhail Bakhtin (1895-1975). Embora essa não fosse a primeira vez que o termo estivesse sendo utilizado com intenção de nomear as mesclas entre línguas diferentes,<sup>3</sup> credita-se a Bakhtin o fato de transferi-lo dos delicados domínios raciais aos quais estava imerso e inseri-lo no interior de sua disciplina de predileção, a filologia. A transposição deve ser contemplada com certa relevância, pois, se no século XIX a palavra “híbrido” era utilizada para referir um fenômeno fisiológico e botânico, no XX, graças a Bakhtin, ela foi reavivada para descrever um fenômeno linguístico-cultural.

Mas, antes de Bakhtin se valer do termo em sua teoria do romance, a palavra “híbrido” já circulava na Rússia, no âmbito da Biologia e da Antropologia. Segundo informa Alexander

---

1 ETKIND, Alexander. “The shaved man’s burden: The Russian novel as a romance of internal colonisation.”. In: RENFREW, Alastair e TIHANOV, Galin (orgs.). *Critical theory in Russia and the west*. Londres: Routledge, 2010, pp. 124-151. No original: “With notable exceptions, interdisciplinary and comparative methodologies have been rarely practiced in Russian Studies. Deconstruction, Post-colonial Studies, the pragmatic turn in Philosophy, New Historicism in literary studies and the linguistic turn in Historiography have all had little influence on researchers of Russian literature.”

2 Em russo “Гибрид” e “гибридизация”, híbrido e hibridização ou hibridação, respectivamente.

3 YOUNG, Robert J.C. *O desejo colonial*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 8.

Etkind, em *Internal colonization*, a circulação de vocábulos como crioulo, criouliização e hibridismo já se dava em territórios russos por volta de 1864. Todos esses termos eram, há muito, recorrentes na Europa, principalmente na Inglaterra, onde o debate em torno do hibridismo contava com a participação de estudiosos das mais diferentes áreas, todos de uma forma ou de outra se esforçando para descrevê-lo –sobretudo o híbrido humano, como raça degenerativa, monstruosa e infértil,<sup>4</sup> logo, um alvo fácil do racismo eurocêntrico.

Em um curso ministrado na Universidade de Moscou, o antropólogo Stepan Echevski promoveu uma distinção conceitual entre criouliização e hibridização, uma separação que, à época, parecia bastante improvável de ser alcançada em solo russo, a menos que o estudioso estivesse afiado com o debate sobre o que se desenrolava nesses termos no Ocidente. Segundo Etkind,

Para ele [Echevski], raças eram reconhecíveis e estáveis, mas ele também enfatizou a complexidade interna das raças, assim como sua capacidade de se fundir, se misturar e de se transformar. Buscando uma síntese entre história, linguística e etnografia, Eshvski respondeu criticamente ao campo da Antropologia Física, a ciência das raças do século XIX. Ele fez uma distinção entre os conceitos de criouliização e hibridização. A diferença é que animais híbridos não podem se reproduzir, mas a mistura entre raças humanas gera resultados prolíficos. Ele examinou e rejeitou a ideia racista de que o destino dos crioulos era a degeneração. Em uma perspectiva oposta, ele descreveu o mulato e outras misturas como sendo mais viáveis e produtivas que raças ditas puras.<sup>5</sup>

A posição de Echevski permite vislumbrar a dimensão do debate em torno do conceito de hibridismo na Rússia, desde o fim do século XIX, o qual pouco se diferenciava daquilo que ocorria em outras partes da Europa. Porém, é a contribuição de Bakhtin que dará nova direção sobre os usos do termo ao transferi-lo para o âmbito da literatura e da linguística.

---

4 Idem, p. 1-24.

5 ETKIND, Alexander. *Internal colonization: Russian's imperial experience*. Oxford (UK): Polity Press, 2011, p. 113.

A palavra, nesse novo contexto, era a expressão predileta para descrever mesclas de diversos graus entre línguas e linguagens diferentes, sejam essas misturas, por parte de quem as promove, um ato consciente ou inconsciente. Nesse novo contexto, uma distinção torna-se evidente entre aquela fundamentação apresentada por Eshevski e por Bakhtin: no exato oposto à do antropólogo, o híbrido bakhtiniano não mais pressupõe a noção de esterilidade, aliás, aponta para algo contrário a isso. O amálgama entre línguas ou linguagens e, conseqüentemente, entre culturas diferentes, possibilita um encontro fecundo, plural, extremamente prolífico. Num segundo momento, enquanto para a Antropologia e para a Biologia “híbrido” é concebido como *resultado*, no âmbito da linguagem, tal como postulou Bakhtin, ele será sempre compreendido enquanto *processo*, um movimento que sempre apontará para uma abertura, para o devir. Bakhtin instaura no seio do conceito a noção de temporalidade, um processo constante de transformação que não alcança uma síntese totalizadora, assim como um organismo vivo; mutações linguísticas são inerentes aos processos evolutivos das línguas e das linguagens.

Antes de passarmos à descrição bakhtiniana propriamente dita, é importante fazer mais algumas considerações, mesmo que hipotéticas, sobre a utilização desta metáfora biológica (a do híbrido) da qual o filólogo russo se valeu para descrever mesclas linguísticas de vários tipos.

## 2. Metáforas orgânicas e biológicas no pensamento linguístico russo

A hipótese aqui é que Bakhtin tomou o termo de empréstimo da Biologia e que a inclusão desta palavra na sua terminologia teórico-literária foi de responsabilidade do biólogo Ivan Ivanovich Kanaev (1893-1983), que participou ativamente do Círculo de Bakhtin entre 1924-1929<sup>6</sup>.

Os estudos de Kanaev estiveram centrados em biologia

---

6 Cf. CLARK, Katerina; HOLQUIST, Michael. Mikhail Bakhtin. São Paulo: Perspectiva, 1998, p. 102.

comparada e no vitalismo, a respeito do qual redigiu um longo e detalhado ensaio denominado “O vitalismo contemporâneo”, que saiu em duas partes em 1926, na revista *Chelovek i priroda*. O curioso é que o ensaio foi assinado também por Bakhtin, cuja participação é ainda um tanto duvidosa, uma vez que o texto apresenta uma terminologia muito específica da Biologia, além de dispor de um nível de conhecimento muito profundo desta ciência, algo que não fora demonstrado em nenhum outro trabalho do filólogo.<sup>7</sup>

Também é verdade que metáforas orgânicas e, por decorrência, biológicas sempre estiveram presentes na mentalidade russa, aí desempenhando um papel proeminente, sobretudo em estudos concernentes à linguagem. Acredita-se que essas sejam ideias e noções importadas do pensamento filosófico alemão, notadamente noções que floresceram no âmbito do Romantismo e que receberam particular tratamento em obras de Johann Gottfried von *Herder (1744–1803)*, *August Schlegel (1767–1845)* e *Wilhelm von Humboldt (1767–1835)*.

Do seu contexto de origem, essas ideias parecem ter migrado para a Rússia, encontrando notável aceitação entre teóricos da linguagem no último quartel do século XIX e primeira metade do XX. É preciso lembrar ainda que, se o francês foi por muito tempo a língua da cultura e dos salões da aristocracia russa, nesse momento a língua de Marcel Proust muitas vezes foi pejorativamente chamada de “língua de senhoras”,<sup>8</sup> e o alemão, por sua vez, tornou-se a língua da ciência. Este último aspecto em muito corroborou para a difusão de ideias científicas alemãs na Rússia de então.

Um dos pioneiros no uso de tais metáforas em solo russo, segundo informa Thomas Seifrid, foi o linguista Aleksandr Potiebniá (1835-1891), sob a influência direta do pensador *Humboldt*:

---

7 Um dos que contesta a autoria de Bakhtin é Kalevi Kull, biossemiotista da Escola de Tártu.

8 LOTMAN, Iúri. *Cultura y explosión*. Barcelona: Gedisa Editotial, 1999, p. 98.

O que a mentalidade russa faz com essa enorme influência do paradigma humboldtiano é abordá-lo num sentido mais literal. Humboldt adentra o contexto do pensamento russo bem claramente na segunda metade do século XIX, via Pensamento e linguagem, obra de Aleksandr Potebniá, de 1862, que é uma adaptação, mas também uma sutil rescrita, do tratado monumental de Humboldt, de 1836. A preocupação maior de Potebnia é reiterar a asserção de Humboldt de que linguagem e pensamento compartilham um vínculo essencial, para tanto ele declara que a percepção-chave de Humboldt sobre a linguagem tem sido a de que ela é o agente que forma o pensamento (Potebnia, 1976: 57). Potebnia também traz à baila a definição de Humboldt da linguagem como energia, ou atividade, ao invés de ergon, ou coisa [...].<sup>9</sup>

Os intelectuais russos, afirma Patrick Sériot, tinham sido conquistados pela ciência alemã após 1929, quando a gestão estalinista tornou bastante limitado o contato com o Ocidente. Os russos retornaram àqueles autores que lhes eram acessíveis, sobretudo a Hegel e Humboldt; é também nesse ínterim que o pensamento de Karl Marx teve uma recepção favorável na Rússia.

Na correspondência entre Roman Jakobson e Nicolai Serguéivith Trubetskói (1890-1938), que se desenrolou após o fim forçado do Círculo Linguístico de Praga e a imigração de Jakobson para o Ocidente, é abundante a utilização de metáforas biológicas, notadamente para descrever o hibridismo linguístico. Trubetskói e Jakobson interessaram-se pelo fenômeno da evolução das línguas por convergência, daí a utilização abundante de metáforas desse tipo no epistolário em questão.<sup>10</sup>

---

9 SEIFRID, Thomas. "Once out of nature' – The organic metaphor in Russian (and other) theories of language." In: RENFREW, Alastair; TIHANOV, Galin (orgs.). *Critical theory in Russia and the West*. London: Routledge, 2010, p. 67. Tradução minha.

10 Cf. JAKOBSON, Roman. N. S. Trubetzky's letters and notes. Preparado para publicação por Roman Jakobson com assistência de H. Baran, O. Ronen e Martha Taylor. The Hague: Mouton, 1974. Nesse sentido é também interessante a leitura do ensaio "O drama da Ciência: a correspondência de Trubetskói com Jakobson", que Krystyna Pomorska, última esposa de Roman Jakobson, dedicou à correspondência entre os dois linguistas. Cf. In: POMORSKA, Krystyna. *Jakobsonian Poetics and slavic narrative*. Durham: Duke University Press, 1992, pp. 120-135.

Na *Morfologia do conto maravilhoso*, Vladimir I. Propp demonstra forte influência da Botânica, mais particularmente de um ramo desta, a Morfologia Vegetal. É o próprio Propp que esclarece que seu estudo estará pautado por esse princípio: “A palavra *morfologia*, informa ele, significa o estudo das formas. Em botânica, por morfologia entende-se o estudo das partes que constituem uma planta e das relações entre essas partes e o todo: em outras palavras, o estudo da textura de uma planta.”<sup>11</sup> Mais adiante, ficamos sabendo que a noção de morfologia, presente de alguma forma em todos os capítulos de seu livro – notadamente nas partes concernentes à dissecação do conto maravilhoso em funções –, tem ligação direta com a *Morfologia* de Johan Wolfgang von Goethe (1749-1832). Ou seja, trata-se novamente da influência de metáforas orgânicas alemãs nos estudos sobre linguagem. Propp explica:

O próprio termo “morfologia” não foi tomado de empréstimo nem daqueles manuais de botânica cujo objetivo principal é a sistemática, nem dos tratados gramaticais, mas das obras de Goethe, que sob este título recolheu estudos de botânica e osteologia. Com este termo abria-se para Goethe uma perspectiva no reconhecimento das leis que compreendem a natureza em geral.<sup>12</sup>

Muitos dos capítulos de *Morfologia do conto maravilhoso* são encabeçados por extensas epígrafes de Goethe, que versam particularmente sobre o holismo, morfologia e conhecimento científico. Não se deve subestimar a importância destas metáforas, uma vez que com elas Propp almejava uma correta compreensão do seu estudo estrutural; ele parece, por um lado, acreditar que essas citações dariam um ar científico à sua obra. Por outro lado, essas mesmas epígrafes tiveram uma outra participação importante: em sua resposta à resenha que Lévi-Strauss escreveu para a edição inglesa de seu livro de 1958, Propp deixou claro que o equívoco interpretativo do antropólogo, em boa medida, se

11 PROPP, Vladimir. *Morfologia do conto maravilhoso*. 2ed. São Paulo: Forense Universitária, 2010, p. 01.

12 Idem, p. 236.

devia ao fato de essa edição ter misteriosamente suprimido as epígrafes de Goethe, que fazem toda a diferença na assimilação de seu método analítico.<sup>13</sup>

Em 1984 o acadêmico americano Peter Steiner publicou sua monografia *Russian formalism. A Metapoetics*. Steiner divide a primeira parte de seu estudo do Formalismo Russo segundo três metáforas: a máquina, o organismo e o sistema. Cabe salientar para o momento presente que, na seção “o organismo”, o autor salienta uma tendência no interior do formalismo, representada por Viktor Chklóvski, Boris Eichembaum, Victor Zirmunski e Aleksandr Skaftimov, que a denomina de “formalismo morfológico”; conforme ele, uma tendência que também tinha influência da morfologia de Goethe e do naturalista francês Georges Cuvier (1769-1832).<sup>14</sup>

Como último exemplo, poderíamos citar o caso do semiólogo Iúri Lotman, que também demonstrou certa inclinação para os usos de tais metáforas no desenvolvimento de sua teoria semiótica, sem contar que, enquanto estudante secundarista sob a influência de Anatoli Kukúlevitch, esteve inclinado a estudar Biologia, particularmente entomologia.<sup>15</sup> O conceito mais vigoroso em sua obra teórica é o de “semiosfera”, um termo cunhado em analogia com a biosfera, espaço de convívio de diversas vidas na crosta terrestre.

Com a circulação de tantas ideias de teor biológico e orgânico em solo russo, Bakhtin, ao que tudo indica, parece ter

---

13 Propp escreveu: “O professor Lévi-Strauss conhece meu livro apenas na tradução inglesa, mas o tradutor se permitiu uma liberdade inadmissível. Ele não compreendeu absolutamente o porquê das epígrafes, que aparentemente nada têm a ver com o texto; sendo assim, ele as julgou ornamentos inúteis e suprimiu-as barbaramente. No entanto, todas as epígrafes foram retiradas daquela série de trabalhos de Goethe reunidos por ele sob o título genérico de Morfologia. [...] todas essas epígrafes [...] tinham o propósito de expressar o que havia sido deixado sem ser dito no texto do meu livro. [...] Mas epígrafes também devem expressar uma outra coisa: o reino da natureza e o reino das atividades humanas não estão separados.” (PROPP, 2010, op. cit. p. 236)

14 Cf. STEINER, Peter. El formalismo Ruso: una metapoética. Madrid: Akal ediciones, 2001, pp. 63-89; ORTÍ, Pau Sanmartín. Otra historia del formalismo ruso. Madrid: Ediciones Lengua de Trapo SL, 2008.

15 LOTMAN, Iúri. Non-memoirs. London (UK): Dalkey Archive Press, 2014. Leia-se: “He [Kukulevitch] had great influence on me. Until then I planned to study entomology”, p. 14.

aderido à mesma tradição, pois metáforas de mesmo teor são utilizadas constantemente em sua teoria do romance, sobretudo nos conceitos de híbrido orgânico e híbrido intencional.

### 3. Híbridismos linguísticos bakhtinianos

Em *Questões de Literatura e de Estética*, livro de ensaios de crítica literária que saiu na Rússia em 1975, pouco depois da morte do autor, Bakhtin apresentou, pela primeira vez, a sua concepção de hibridismo e estabeleceu uma distinção fundamental entre dois tipos de híbrido linguísticos: “híbrido inconsciente ou orgânico” e “híbrido romanesco ou intencional”. Para o pensador russo, a hibridização é, em linhas gerais, a mistura de duas ou mais línguas ou linguagens, um encontro entre duas ou mais consciências linguísticas.

#### 3.1. Híbrido orgânico ou inconsciente

A definição apresentada por Bakhtin de um híbrido de tipo orgânico é a seguinte:

A hibridação não-intencional e inconsciente é um dos fatores mais importantes na vida e na evolução histórica de todas as línguas. Diríamos mesmo que, historicamente, a linguagem e as línguas mudam principalmente pela hibridação, por meio de uma mistura de várias “línguas” que coexistem dentro das fronteiras de um único dialeto, uma única língua nacional, um único ramo, um único grupo de diferentes ramos, no passado histórico bem como do paleontológico das línguas.<sup>16</sup>

Na perspectiva bakhtiniana, toda língua é, em última instância, um sistema híbrido. Os trâmites de palavras entre diferentes línguas sempre existiram, e hoje, uma época em que se celebra a comunicação digital e a plena acessibilidade aos meios de comunicação, tal processo de hibridação tem se tornado mais evidente. Dessa forma, seria um contrassenso caracterizar o hibridismo linguístico como um fenômeno

16 BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e de estética*. 6ed. São Paulo: Hucitec, 2010, pp. 358-359.

típico dos nossos dias, muito embora seja atualmente muito mais recorrente que em qualquer outra época. A observação do hibridismo linguístico, por exemplo, possibilitou ao monge protestante Martinho Lutero, nos primórdios da Europa moderna, afirmar com certa veemência: “Todas as línguas são mistas”,<sup>17</sup> tal assertiva em muito antecipou um campo de estudos sobre o qual a linguística moderna viria longamente a se debruçar.

Recuando um pouco na história, essa mesma consciência de que as línguas mudam via processo de hibridização orgânica já não era, como se poderia pensar, um processo estranho ao homem medieval. Numa passagem de *De Vulgari Eloquentia* (1196, p. 76), Dante Alighieri manifesta uma nítida consciência de que nenhuma língua está alheia a modificações, por isso contesta, já na Idade Média, a ideia de pureza linguística:

[...] dado que o homem é um animal variável e mutável, nossas línguas não podem ter qualquer duração ou continuidade. Como tudo o mais que nos pertence, como nossos hábitos e costumes, nossas línguas devem necessariamente variar no que diz respeito ao espaço e ao tempo.<sup>18</sup>

Com o fim do império romano, há o declínio da utilização do latim vulgar junto às colônias, e isso possibilitou o surgimento gradativo das chamadas línguas vernáculas ou simplesmente vernáculos. Estes eram, em fases anteriores às suas standardizações, híbridos orgânicos por excelência, pois correspondiam às misturas inconscientes entre o latim falado e os substratos ou línguas locais, faladas nas colônias antes da dominação romana. A esse respeito escreve Erich Auerbach:

A língua de substrato, com seu cessar pouco a pouco de ser falada, deixa um resíduo articulatorio, de processos morfológicos e sintáticos que novos romanizados faziam entrar na língua latina que falavam; conservavam, outrossim, algumas palavras de sua língua, fosse porque estivessem pro-

---

17 LUTERO, Martinho apud BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural* (4ª reimpressão). Porto Alegre: Unissinos, 2013, p. 49. No original: *Omnes linguae inter se permixtae sunt*.

18 Dante Alighieri apud HELLER-ROAZEN, Daniel. *Ecolalias: sobre o esquecimento das línguas*. Campinas: Editora Unicamp, 210 p. 186.

fundamente enraizadas, fosse porque não existissem equivalentes em latim; é o caso, sobretudo, de denominações de plantas, instrumentos agrícolas, vestimentas, comidas etc.<sup>19</sup>

Muito também se deve à literatura desse período o papel fundamental na consolidação das línguas românicas. Como ainda observa Auerbach, é Dante Alighieri, por exemplo, quem funda a língua literária italiana com a *Divina Comédia*, constatação que pode igualmente ser estendida a Camões em relação a *Os Lusíadas*, a Miguel de Cervantes em relação a *Dom Quixote*, a William Shakespeare em relação a todas as suas peças, ou mesmo a Geoffrey Chaucer, que, segundo uma estimativa relacionada a *The Canterbury Tales*, introduziu cerca de noventa e nove novas palavras no léxico da Língua Inglesa entre o fim da Idade Média e prenúncios do Renascimento inglês.<sup>20</sup> Tais escritores, à falta de termo melhor, podem ser considerados “purificadores de idiomas” no sentido de que, via obra literária, procuraram estandardizar línguas imersas em complexos ciclos de hibridização, tornando suas obras verdadeiros manuais – quase gramáticas – destinados àqueles que pretendiam se expressar corretamente.

O romancista italiano Umberto Eco contemplou, via obra literária, o caos linguístico que reinava na Europa entre o fim da Idade Média e prenúncio da Idade Moderna por meio da fala de seu personagem Salvatore, do romance *O nome da Rosa*. Em um diálogo com o frei Guilherme de *Baskerville*, aquele fala por meio de uma língua híbrida, uma espécie de vernáculo que, à época descrita no romance, ainda estava se estabelecendo, e, por isso mesmo, deixa entrever muito da sua raiz latina: “*Oh, femena que vendese como mercandia, não pode unca bon ser, ni haver cortesia, recitou Salvatore. [...] Deu, quanto são as femene de malveci scaltride! Pensam dia e noite como o omo escarnece...*”<sup>21</sup> O ato ilocutório de Salvatore, pensado neste contexto de mudança linguística do latim

19 AUERBACH, Erich. Introdução aos estudos literários. São Paulo: CosacNaify, 2015, pp. 74-75.

20 Cf. ALEXANDER, Michael. A history of English Literature. 3ed. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2013, pp. 86-64.

21 ECO, Umberto. O nome da rosa. Rio de Janeiro: BestBolso, 2012, pp. 300-301.

em direção a línguas românicas ou neolatinas, acaba por caracterizá-lo numa condição de “informante local”, no sentido de que na sua fala se entreveem marcas linguísticas de sua época, ao mesmo tempo em que se configura um horizonte de expectativas no que tange ao local de onde se fala, ou seja, de seu local de enunciação.

Há fases no percurso evolutivo das línguas em que as ocorrências de hibridização são maiores e mais evidentes do que em outras. Durante o período de ocidentalização da Rússia, para citar outro exemplo, no século XIX, durante o qual reinaram Pedro, o Grande, e sua subsequente sucessora, Catarina, a Grande,<sup>22</sup> a cultura francesa se tornou o paradigma digno de ser seguido pela nobreza.

Dentre todas as importações que a Rússia fez do Ocidente nesse período – e elas não foram poucas –, falar francês era, seguramente, uma das marcas distintivas da elite da época. Dessa maneira, a língua francesa passou a conviver em pé de igualdade e, posteriormente, até de superioridade com a língua russa. O idioma de Púchkin era, no auge da ocidentalização russa, quase desconhecido da nobreza, sendo falado quase que exclusivamente pela gente simples do povo, aí incluindo camponeses, pobres, operários e pessoas de pouca escolaridade.<sup>23</sup>

Essas importações ocidentais fixaram raízes mais profundas na cultura russa, sendo, em grande escala, responsáveis por uma segmentação ideológica que perdura até os dias de hoje. Trata-se da bipartição entre “eslavófilos” e “ocidentalistas”: os primeiros defendiam uma Rússia “pura”, totalmente voltada para suas tradições locais; o segundo grupo, seguindo a mentalidade europeia de Pedro, o Grande, defendia que a Rússia deveria sim importar tudo quanto fosse necessário do Ocidente, principalmente da França, concebida como o su-

---

22 Pedro, o Grande (1672-1725), também é conhecido como Pedro I, e Catarina, a Grande, como Catarina II (1729-1762). Cf. BERNARDINI, Aurora. “Entre dois mundos” Cadernos entre livros, nº 2 (Panorama da literatura russa). São Paulo: Duetto editorial, 2010, pp. 6-19.

23 Nesse sentido, vale a leitura de A formação da Rússia moderna, de Lionel Kachan, particularmente os capítulos 7 e 8. Lisboa: Ulisseia, 1962.

prassumo da cultura civilizada. Essa dicotomia entre Eslavófilos e Ocidentalistas deixou marcas profundas no *ethos* cultural russo.<sup>24</sup>

O fenômeno do bilinguismo deste período não passou despercebido pela chamada *intelligentsia* russa. Púchkin, em carta a seu irmão Liév, datada de 24 de janeiro de 1822, vociferava: “Em primeiro lugar quero discutir um pouco contigo: como não se envergonha, meu querido, de escrever cartas meio francesas e meio russas, você não é uma prima moscovita.”<sup>25</sup>

Já no romance *Guerra e Paz*, Liev Tolstói apresentou uma miríade de exemplos do hibridismo linguístico que existia na Rússia ocidentalizada. A língua predominante no romance é o russo, mas cerca de 2% do livro está escrito em francês, além de conter passagens em alemão, inglês e italiano. Tomemos o caso do diplomata russo Bilibin, que fala preferencialmente em francês e usa o russo somente naquelas palavras que ele pretende sublinhar com certo desprezo. Isso permite que tomemos o caso de Bilibin como um estereótipo social russo que preferia se expressar na língua de Rousseau. Vale apresentar aqui ao menos um pequeno fragmento do primeiro parágrafo de *Guerra e Paz*, trata-se da fala de abertura do romance, pronunciada por Anna Pávlovna Scherer, dama de honra e favorita de imperatriz Maria Fiódorovna, em julho de 1805:

— Eh bien, mon prince. Gênes et Lucques ne sont plus que des apanages, des поместья, de la famille Buonaparte. Non, je vous préviens que si vous ne me dites pas que nous avons la guerre, si vous vous permettez encore de pallier toutes les infamies, toutes les atrocités de cet Antichrist (ma parole, j’y crois) — je ne vous connais plus, vous n’êtes plus mon ami, vous n’êtes plus мой верный раб, comme vous dites. Ну, здравствуйте, здравствуйте. Je vois que je vous fais peur, садитесь и рассказывайте”<sup>26</sup>

24 Cf. BERNARDINI, Aurora. “Entre dois mundos” Cadernos entre livros, nº 2 (Panorama da literatura russa). São Paulo: Duetto editorial, 2010, pp. 6-19. KACHAN, Lionel. A formação da Rússia moderna. Lisboa: Ulisseia, 1962, p. 107-133.

25 PÚCHKIN apud LOTMAN, Lúri. Cultura y explosión. Madrid: Gedisa Editorial, 1999, p. 98.

26 Толстой, Лев. Война и мир. Собрание сочинений (Vol. 1 [=Vol. 4.]). Moscow: Наука,

Além de ilustrar o caso do hibridismo linguístico que se grassava na Rússia de então, segundo a perspectiva de Tostói, citar o exemplo no original permite vislumbrar o hibridismo entre alfabetos distintos, no caso entre o cirílico e o romano ou latino.

Já na França de meados do século XX, o processo era o inverso: a ordem era reduzir o processo de hibridização da língua francesa. Em 1975, um comitê organizado por Charles de Gaulle aprovou a chamada lei Bas-Lauriol, que proibia – sobretudo por parte dos órgãos públicos – o uso de palavras de outras nacionalidades sempre que o léxico francês dispusesse de termo de mesmo significado. Tratava-se de uma dura atividade que exigia, por parte das repartições públicas, um acurado conhecimento da língua de Napoleão. Este caso ilustra uma tentativa relativamente recente de frear o processo de hibridização orgânica de uma dada língua, ação essa em grande medida fadada ao fracasso, uma vez que, conforme argumenta Bakhtin, no uso cotidiano das línguas, o processo de hibridização se dá quase sempre de forma natural e inconsciente.

No caso do Brasil, as misturas têm sido diversas. Conforme tem mostrado Rodolfo Ilari em livros como *O português da gente*, a língua portuguesa vem passando por complexos processos de hibridização desde a colonização. Num primeiro momento há a mistura entre o português europeu e as diversas línguas indígenas aqui faladas; posteriormente, há a influência das línguas africanas, seguidas das línguas dos imigrantes europeus etc.

A essa oscilação inerente ao percurso evolutivo das línguas entre períodos com maior concentração de hibridização e aqueles em que ela é quase imperceptível – mas jamais inexistente –, o antropólogo americano Brian Stross sugeriu a denominação de “ciclos de hibridização”. Segundo ele, “pode-se [...] examinar processos diacrônicos que poderiam ser chamados de ‘ciclos de hibridização’: um ciclo que vai de uma forma ‘híbrida’, de relativa heterogeneidade àquela homogê-

nea e, depois, volta à heterogeneidade”.<sup>27</sup>

A todas as exemplificações e definições fornecidas por Bakhtin no sentido de ilustrar seu conceito de híbrido orgânico ou inconsciente, poder-se-ia igualmente acrescentar o termo “língua crioula”, cunhada pelo poeta jamaicano Edward Kamau Brathwaite, por volta de 1970. Os pontos de intersecção entre os conceitos de Brathwaite e os de Bakhtin, embora separados no tempo e no espaço, são evidentes e reafirmam a já mencionada diversidade de termos para muitas vezes designar uma única realidade. A noção de língua crioula, na perspectiva de um dos seus idealizadores, o martinicano Edouard Glissant, é a seguinte:

E o que é uma língua crioula? É uma língua compósita, nascida do contato entre elementos linguísticos absolutamente heterogêneos uns aos outros. Os crioulos francófonos do Caribe, por exemplo, nasceram do contato entre falares bretões e normandos do século XVII, com uma sintaxe que, embora não saibamos muito bem como funciona, pressentimos ser uma espécie de síntese das sintaxes das línguas da África negra subsaariana do oeste. [...] O que chamo de língua crioula é uma língua cujos elementos constituintes são heterogêneos uns aos outros. Não chamo de língua crioula, por exemplo, a extraordinária língua dos poetas jamaicanos da *dub poetry*.<sup>28</sup>

Imprescindível enfatizar que tanto as línguas crioulas como o híbrido orgânico bakhtiniano são fenômenos a que toda língua está susceptível no seu devir histórico, além de serem eventos aferíveis, particularmente no âmbito da fala, não havendo por parte dos falantes qualquer intenção consciente de hibridização. Tais fenômenos nascem dos empréstimos linguísticos, de estrangeirismos, da combinação entre elementos de idiomas.

Nesse ponto, poderíamos recorrer novamente à metáfora botânica do híbrido natural para ressaltar sua “semelhança de

27 STROSS, Brian. “The hybrid metaphor: from Biology to culture.” In: *The Journal of American Folklore*, vol. 112, nº 445, 1999, pp. 254-267.

28 GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade* (1ª reimpressão). Juiz de Fora: UFJF, 2013, p. 22.

família” para com o híbrido não intencional, ou mesmo com o conceito de língua crioula. A imprevisibilidade é o mote determinante nesses tipos de hibridação, uma vez que todos eles desconhecem a soma das partes até que estas se concretizem num novo elemento que, por sua vez, poderá ou não conter características mais acentuadas de uma das partes envolvidas.

Glissant não se mostra inclinado a incluir a *dub poetry* dos poetas jamaicanos na categoria de língua crioula, pelo fato de ser essa uma língua híbrida não espontânea, ou seja, não se trata de um fruto imediato dos processos de misturas linguísticas; antes disso, corresponde a uma mistura pensada, com finalidades estéticas, como o híbrido romanesco bakhtiniano que se verá a seguir.

### 3.2. Híbrido intencional ou romanesco: a mistura com finalidades estéticas

Sobre o híbrido intencional ou romanesco, Bakhtin defenderá que, nesse caso, haverá sempre *a priori* – e este é seu traço distintivo – a intenção estética de quem o promove, ou seja, aqui não se trata de um fenômeno natural no percurso evolutivo das línguas, mas ao contrário: há evidente interesse em produzir um artefato artístico, no caso da literatura. Suas características lembram o “híbrido artificial” ou enxertia de que se vale a Botânica para descrever os processos de cruzamento entre plantas diferentes, levados a cabo com auxílio do homem.

Um híbrido de tipo romanesco, como o nome já antecipa, é o que ocorre particularmente na literatura e não na fala cotidiana, a menos que esta deste recurso se valha; contudo, se assim for, ele será logicamente estilizado de ponta a ponta. O híbrido intencional de Bakhtin põe em confronto dialógico diferentes pontos de vista, diferentes vozes, diferentes linguagens ou mesmo diferentes línguas, numa mesma estrutura conflituosa, gerando um campo de tensão entre as linguagens envolvidas. É justamente desse espaço conflitivo e tenso de línguas e linguagens em contato, uma revelando a outra, que se origina o híbrido romanesco. Ele não é apenas bivocal e duplamente

acentuado, como também bilíngue. Corresponde a um diálogo tenso entre duas ou mais realidades linguísticas distintas ou, na acepção de Humboldt<sup>29</sup>, entre “visões de mundo” diferentes, no interior de uma mesma obra literária.

O híbrido intencional bakhtiniano requer, desta forma, uma verdadeira fenomenologia da percepção, pois, ao invés de se ater ao misturado, que pressupõe resultado, há de se preocupar sobretudo em contemplar a ação que gera a mistura, que, por sua vez, indica um processo apontando sempre para um devir, para uma não-finalização. Ou seja, corresponde, conforme a expressão de Theodor Adorno, a uma “síntese aberta”, a um *work-in-progress*, cuja totalidade, embora sempre esboçada, apresenta-se também sempre inconclusa. Vejamos uma síntese proposta pelo próprio Bakhtin:

Resumindo as características de um híbrido romanesco, podemos dizer: diferentemente da mistura opaca de línguas em enunciados vivos que são falados numa linguagem historicamente em desenvolvimento [...], **o híbrido romanesco é um sistema artisticamente organizado de forma a pôr diferentes línguas em contato, um sistema cujo propósito é a iluminação de uma língua por meio da outra, o delineamento de uma imagem viva de outra língua.**<sup>30</sup>

Na tentativa de melhor aclarar o conceito e distingui-lo de qualquer outro tipo de hibridismo, Bakhtin, mais uma vez, enfatiza:

Um híbrido artístico requer um esforço enorme: ele é estilizado de ponta a ponta, pensado, pesado, distanciado. Com isto ele difere da mistura de linguagens dos prosadores medíocres, mistura superficial, irrefletida, sem sistema, que frequentemente destaca a falta de cultura. Nesses híbridos não existe a combinação dos sistemas linguísticos consistentes, mas simplesmente uma mistura dos elemen-

29 Cf. HUMBOLDT, William von. “The nature of conformation of language”. In: MUELLER-VOLLMER, Kurt (org.). *The hermeneutics reader*. Oxford: Blackwell, 1985, p. 104; sobre essa visão particular de Humboldt ver VOLOSHINOV, V.N. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2010 e MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de linguagem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, pp. 62-66.

30 BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e de estética*. 6ed. São Paulo: Hucitec, 2010, p. 361. Grifos meus.

tos das linguagens. Não há orquestração por meio do plurilinguismo, é, na grande maioria dos casos, simplesmente a linguagem direta do autor, impura e não elaborada.<sup>31</sup>

Para que a diferença entre as duas formas de hibridismos faça sentido, torna-se necessário recordarmos aqui uma conhecida distinção entre língua e linguagem. Em linhas gerais, língua corresponde a um sistema gramatical e lexical por meio do qual os indivíduos de uma comunidade se interagem. Conforme concebida por Saussure, ela é um fato social porque pertence não a um único indivíduo, mas aos membros de uma comunidade de falantes. Já a noção de linguagem diz respeito aos usos individuais que cada falante ou escritor faz de uma dada língua. No caso da literatura, por se tratar de um ato individual, o mais correto então seria denominar linguagem literária e não língua literária.

A língua russa não faz distinção na forma entre língua e linguagem, as diferenças residem apenas no plano do conteúdo e dependem do contexto de enunciação. Tanto para língua quanto para linguagem usa-se indistintamente o termo “язык” (*iazik*). Para se ter uma ideia, quando da tradução russa de 1999 do *Curso de linguística geral*, de Ferdinand de Saussure, livro em que a distinção entre língua e linguagem é bastante marcada, os tradutores se viram numa encruzilhada, precisaram cunhar a expressão neológica “языковая деятельность” (*iazikóvaya deiátelnost*), literalmente atividade linguística, como correspondente em russo para a palavra “linguagem”. Nas línguas neolatinas, a distinção já está depurada, restando ao tradutor promover na língua de chegada a distinção.

Bakhtin usa a palavra “язык” (*iazik*) nos dois sentidos na sua teoria do romance, ou seja, às vezes está se referindo à língua, às vezes à linguagem. Isso não permite descartar que o conceito de híbrido romanescos pode tanto se referir à mistura de linguagens quanto línguas diferentes, dependendo de seu contexto de uso.

---

31 BAKHTIN. Idem, 2010, p. 162.

No ensaio “O discurso no romance”, de *Questões de literatura e de estética*,<sup>32</sup> Bakhtin associa o conceito de “híbrido romanesco” a outros três conceitos basilares em sua própria teoria, quais sejam: dialogismo, polifonia e plurilinguismo. Dentre as três, possivelmente a última é a que envolve mais particularidades e tem fundamental importância na sua fundamentação.

A palavra russa “разноречие” (*raznoriétchie*) – que significa plurilinguismo, pluridiscorso, plurilinguagem – é um termo formado pelo prefixo *разние* (*raznie*) que significa muitos, diversos, diferentes, “pluri”, e *речи* (*riétchi*), falas, discursos, línguas, linguagens.

Alguns teóricos, entre eles Craig Brandist, veem nessa palavra um dos conceitos-chave de sua teoria do romance. Observam também as implicações e dificuldades de interpretação que o conceito gerou e tem gerado até hoje em diferentes partes do mundo, o que se deve às diferentes traduções recebidas e às suas formas particulares de recepção, que, no geral, tendem a se ajustar a tradições de estudos literários locais, fazendo com que muitas vezes o conceito perca ou altere parte de seu valor semântico original e ganhe uma cara regionalista.

A solução apresentada na tradução inglesa de Michael Holquist e Caryl Emerson, que saiu em 1981, foi traduzir *разноречие* por *heteroglossia*, um neologismo que se refere à pluralidade discursiva; na língua francesa há duas traduções do termo: *hetérologie*, sugerida por Tzvetan Todorov, e *plurilinguisme*, opção de Daria Olivier, significando diversidade de linguagens; no português há também duas versões para o termo russo: plurilinguismo, sugerido por Aurora Bernardini, e, mais recentemente, uma outra que em tudo destoava das anteriores: “pluridiscorso” ou “heterodiscorso”, este último pouco palatável ao leitor brasileiro, pois traz à baila o termo “discurso”, ressoando, não raro, à análise do discurso francesa. Parece que, no Brasil, a obra de Bakhtin tem rece-

---

32 Deve-se notar que os tradutores da obra nas edições da HUCITEC tiveram o cuidado de apresentar língua e linguagem conforme seu contexto, coisa que não ocorreu em outras traduções.

bido enfoques cada vez mais linguísticos, mesmo aqueles livros de caráter explicitamente teórico-literários.<sup>33</sup>

O quadro 1, a seguir, sintetiza as principais traduções de *Questões de literatura e de estética* pelo Ocidente<sup>34</sup>.

Bakhtin parte do princípio de que a personagem que fala no romance é responsável por trazer o plurilinguismo do mundo social real para o interior da obra literária, ou seja, a diversidade de línguas e linguagens do mundo entra no romance principalmente por meio desse procedimento.

A prática de híbrido romanesco requer habilidade no uso dos elementos linguísticos constituintes, pois, como enfatiza Bakhtin, o resultado poderá ser opaco, superficial e irrefletido. O híbrido romanesco especifica particularmente uma mistura profunda e refletida sobre a matéria-prima do romance, ou seja, sobre suas diferentes linguagens.

Os exemplos aos quais recorre Bakhtin para ilustrar seu híbrido romanesco envolvem fragmentos de romances de Henry Fielding (1707 – 1754), Laurence Sterne (1713 – 1768), Charles Dickens (1812 – 1870), Theodor Von Hippel (1741 – 1796), Jean-Paul (1812 – 1825) e, logicamente, Liév Tolstói<sup>35</sup>. Tomemos um

---

33 Patrick Sériot observa que a obra de Bakhtin recebeu enfoques muito diferentes de acordo com os lugares e as épocas de recepção: “O Bakhtin “francês” dos anos 1970 seria o precursor da teoria da enunciação, uma espécie de aluno “prodígio” de Benveniste, ou ainda um renovador da Teoria marxista das ideologias; o Bakhtin “maricano”, dos anos 1980, seria um pensador liberal, adversário do totalitarismo stalinista, por vezes utilizado pelos movimentos feministas; quanto ao Bakhtin “russo”, dos anos 1990, é um pensador moralista e religioso ortodoxo, personalista e profundamente conservador. “Visto do Oeste”, Bakhtin se inscreve no movimento da morte do autor, via sujeito, atravessado por um discurso feito essencialmente de alteridade e de heterogeneidade. “Visto do Leste”, ao contrário, Bakhtin é totalmente orientado em direção a uma retomada da posse de si, onde o tema central é a personificação, que dá autoria e voz a todo sentido.” SÉRIOT, Patrick. “Bakhtin no contexto: diálogo de vozes e hibridação das línguas (o problema dos limites”. In: ZANDWAIS, Ana (org.). Mikhail Bakhtin: contribuições para a filosofia da linguagem e estudos discursivos. Porto Alegre: Ed. Sagra Luzzatto, 2005, pp. 59-60.

34 Uma primeira versão desta tabela foi apresentada por Maria Inês Batista Campos, no ensaio “Questões de literatura e de estética: rotas bakhtinianas”. Cf. BRAIT, Beth (org.). Bakhtin: dialogismo e polifonia. São Paulo: Contexto, 2013, p. 115. Para este trabalho, adicionei a mais recente tradução do livro de Bakhtin para o português.

35 Há um fato curioso envolvendo a abordagem da literatura de Tolstói na teoria bakhtiniana. A princípio, Bakhtin o considerava um escritor com tendências “monológicas”, depois,

IDIOMA	TÍTULO	TRADUTOR	ANO
<b>Francês</b>	<i>Esthétique et théorie du roman</i>	Daria Olivier	1978
<b>Alemão</b>	<i>Die Ästhetik des wortes</i>	Rainer Grübel e Sabine Reese	1979
<b>Italiano</b>	<i>Estetica e romanzo</i>	Rainer Grübel e Sabine Reese	1979
<b>Inglês</b>	<i>The dialogical imagination: four essays by M. Bakhtin</i>	Michael Holquist e Caryl Emerson	1981
<b>Português</b>	<i>Questões de literatura e de estética: a teoria do romance</i>	Aurora F. Bernardini Homero Freitas de Andrade et alii.	1988
<b>Espanhol</b>	<i>Teoría y estética de la novela</i>	Helena S. Kriukova e Vicente Cazcarra	1989
<b>Português</b>	<i>Teoria do romance I – A</i>	Paulo Bezerra	2015

(Quadro 1. Tabela contendo as traduções de livro "Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет" para algumas línguas ocidentais)

### exemplo apresentado pelo filólogo russo, extraído do romance *Little Dorrit*, de Dickens:

A conferência realizou-se às quatro ou cinco horas da tarde, quando toda a região de Harley Street, Cavendish Square, ressoava sob as rodas dos carros. Tinha chegado a esse ponto quando o Sr. Merdle foi para casa, *tendo deixado sua ocupação diária de tornar o nome inglês cada vez mais respeitado em todas as partes do globo civilizado capaz de reconhecer a empresa comercial mundial e as combinações gigantescas de habilidade e capital*. Porque, embora ninguém soubesse com a menor precisão qual era o negócio do Sr. Merdle, salvo que consistia em cunhar moeda, havia os termos nos quais todos o definiam em todas as ocasiões cerimoniais e nos quais ele era a mais nova e polida leitura da parábola do camelo e da agulha.<sup>36</sup>

---

misteriosamente, passa a incluí-lo na categoria dos escritores que mais evidentemente promoveram o dialogismo em suas literaturas. Esse fato foi lembrado por Boris Schnaiderman na entrevista que concedeu a Geraldo Tadeu Souza, a qual se encontra relacionada na bibliografia final.

36 DICKENS, Charles. *Little Dorrit*. Fragmento traduzido por Antonio de Pádua Danesi para MORSON, Gary Saul; EMERSON, Caryl. Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística. São

Não à toa, Bakhtin realiza um grifo justamente no momento em que a linguagem do narrador assume um tom cerimonioso, que difere acentuadamente daquele do resto do fragmento. Tudo se passa como se, neste momento específico, o narrador de Dickens assumisse uma linguagem que não é propriamente a sua, mas a do homem de negócios do século XIX. O discurso burocrático parece estar incorporado no discurso do narrador sem que ele dissesse se dê conta. Uma espécie de “voz” que parece coabitar na fala da personagem. Eis um exemplo de híbrido romanesco que se dá quando o romance assume para si linguagens de diversos estratos sociais, nesse caso a do *bussiness man*.

Bakhtin diz que toda palavra, particularmente a palavra no romance, incorpora sentidos que ela adquiriu em seus contextos de usos anteriores. Nesse panorama, seria bastante improvável, por exemplo, alguém escrever ou mesmo pronunciar algo do tipo “ser ou não ser”, sem que imediatamente associássemos essa expressão ao seu conhecido contexto de uso por parte do príncipe Hamlet. Isso também acontece em um menor grau, no interior de uma mesma obra, quando as palavras ditas por uma dada personagem podem adquirir novos matizes de sentido a partir dos usos individuais, e toda vez que essas mesmas forem ditas/escritas é como se houvesse associadas a elas algo como “aspas entonacionais”, remetendo aos contextos de usos anteriores. Não por acaso, uma das seções de *Questões de literatura e de estética* leva o título de “A pessoa que fala no romance”, local particular em que Bakhtin vai detalhar o seu conceito de híbrido romanesco. As personagens são as principais responsáveis por promover a hibridização discursiva, elas são “contaminadas” por discursos alheios e passa a reproduzi-los. Falam palavras de outrem em uma linguagem também de outrem, cabe ao escritor o papel de orquestrar essas vozes todas de maneira a realizar seu híbrido intencional.

---

Paulo: Edusp, 2008, p. 348. (Grifos de Bakhtin).

### Irene A. Machado escreve que

As palavras e formas estão carregadas desta intencionalidade que torna o discurso literário uma manifestação daquilo que Bakhtin denominou plurilinguismo: trata-se não de uma linguagem, mas de um diálogo de linguagens. O desafio que se coloca ao poeta prosador é carregar com suas intenções este discurso já povoado pelas intenções sociais de outrem. Este procedimento enfatiza o aspecto elementar do plurilinguismo no romance: a bivocalidade do discurso do autor, que serve a dois locutores e a duas intenções.<sup>37</sup>

Em essência, o tratamento que Bakhtin dá à linguagem romanesca não difere muito daquele atribuído à fala, ao discurso oral; ele concebe o romance enquanto grande diálogo, seja entre personagens, entre autor e personagem ou mesmo entre um personagem consigo mesmo. Tudo lógica e, conforme ele mesmo enfatiza, sabiamente orquestrado.

Essa ênfase no processo de elaboração da linguagem romanesca nos coloca ante uma típica defesa da literatura de linguagem, ou seja, de um tipo particular de obra literária que põe a linguagem em primeiro plano: “Um híbrido artístico”, enfatiza Bakhtin, “requer um esforço enorme: ele é estilizado de ponta a ponta, pensado, pesado, distanciado. Com isto ele difere da mistura de linguagens de prosadores medíocres”,<sup>38</sup> completa o autor. A ênfase na orquestração das linguagens em contato, que está na base do híbrido romanesco, aponta paralelos com a escola formalista russa. Não estamos tão distantes das propostas estéticas apresentadas na primeira metade do século XX, por críticos como Roman Jakobson, Victor Chklóvski e Iúri Tyniánov. Atualmente, depois de muitas pesquisas nessa área, já se pode falar das influências da escola formalista sobre Bakhtin e seu Círculo. Muitos foram os teóricos que outrora enfatizaram as contradições entre os dois movimentos, mas hoje outros tantos apontam com precisão as afinidades existentes entre as duas escolas.<sup>39</sup>

37 MACHADO, Irene. O romance e a voz: a prosaica dialógica de Mikhail Bakhtin. Rio de Janeiro: Imago/Fapesp, 1995, p. 59.

38 BAKHTIN, M. Questões de literatura e de estética. 6ed. São Paulo: Hucitec, 2010, p. 162.

39 A aproximação entre os trabalhos de Bakhtin e dos formalistas foi tema de diversos

Uma outra analogia conceitual ainda pode ser percebida entre o conceito de “híbrido romanesco” e a noção “híbrido artificial” fornecida pela Botânica, uma vez que as duas categorias carregam o traço distintivo de serem promovidas intencionalmente e com finalidades definidas *a priori*.

É necessário frisar uma vez mais que Bakhtin, ao transpor o conceito de híbrido da esfera racial para os domínios da filologia, acabou por suprimir deste termo a noção até então predominante de *estado (resultado)* e a inscrevê-lo na noção de *processo (work-in-progress)*. Dessa maneira, Bakhtin inscreve no corpo do conceito de hibridismo uma ideia de síntese aberta, que, por sua vez, jamais alcançará uma síntese final; ele é sempre um processo errante aprisionado na sua não finalização. Como bem observou Robert J.C Young, na teoria de Bakhtin “O hibridismo é [...] um termo-chave, no sentido de que, onde quer que ele aflore, sugere a impossibilidade do essencialismo..<sup>40</sup>

Dizer que o hibridismo bakhtiniano é um processo e não um resultado, e que ele opera por meio de uma síntese aberta que difere permanentemente seu ponto final, é pensá-lo na própria dinâmica do significante de Ferdinand de Saussure. Na bipartição proposta por Saussure para o signo linguístico, o

---

trabalhos acadêmicos e não acadêmicos. Também é mister afirmar que uma gama de teóricos tem se interessado em elencar as diferenças entre o Formalismo Russo e as ideias de interesse do Círculo de Bakhtin. Um bom exemplo disso é Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística, de Caryl Emerson e Gary Saul Emerson, que contrapõe do começo ao fim as teorias de Bakhtin à dos formalistas russos. Aurora Bernardini, no ensaio “Formalismo russo: uma revisão e uma atualização”, em SEDYCIAS, João (org.), Repensando a teoria literária contemporânea, também aponta a “dependência” da teoria bakhtiniana; no geral, defende ela que Bakhtin se interessava vivamente pelos formalistas russos, mas que, enquanto Jakobson e Tyniánov se dirigiam à poesia, Bakhtin privilegiava o romance. No prefácio que escreveu à tradução espanhola de Poética da Prosa, de Alexandr N. Vesselóvski, José Manuel Cuesta Abad atribui à influência do pensamento de Viesielvski toda uma gama de movimentos e escolas de pensamento surgidos na Rússia, no século XX, inclusive a praticada no Círculo de Bakhtin: “Aun así, la influencia de la Poética histórica fue determinante que, sin ella, resulta poco menos que imposible entender la tradición filológica inmediata de la que surgen la teoría de la lengua poética de los formalistas rusos, la morfología narrativa de Tomashevskii, Propp y Pietrovskii, la antropología literária de Bajtin, la semiótica de la cultura de Lotman y la Escuela de Tártu, o los estudios fundamentales de Meletinskii sobre la poética histórica del epos y la novela.” (p. 9). Outro a não medir esforços no sentido de aproximar Bakhtin do Formalismo Russo é o linguista Edward Lopes, notadamente em A identidade e a diferença. São Paulo: Edusp, 1997.

40 YOUNG, R. J.C. O desejo colonial. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 33.

significado corresponde ao potencial, ao campo do conteúdo, ao passo que o significante está associado à individualização, à concretização da linguagem. Nisso, Bakhtin também antecipou o que no Ocidente veio a ser denominado de pós-estruturalismo.

#### 4 – A retomada do híbrido intencional por teóricos dos Estudos Pós-coloniais

Os chamados “Estudos Pós-coloniais” correspondem a um movimento crítico surgido entre as décadas de 1980 e 1990, nos departamentos de literatura de universidades americanas, que procura aferir as implicações do discurso colonial ou o que comumente se denomina crítica pós-colonial. Esse movimento parte da delicada questão de que os valores e tradições ocidentais, tanto do pensamento crítico quanto das artes – particularmente da literatura – são responsáveis por um etnocentrismo que se mostra frequentemente repressivo. Bastante influenciada pela filosofia desconstrucionista de Jacques Derrida, a teoria pós-colonial sustenta que modelos de pensamento representados por figuras chaves como Aristóteles, Descartes, Kant, Marx, Nietzsche, Freud, ou mesmo que certos autores consagrados pelo tempo como Homero, Dante, Flaubert, T.S. Eliot, têm dominado de maneira hegemônica a cultura do Ocidente. Isso, segundo tal perspectiva, acaba por marginalizar ou mesmo por calar formas de expressões culturais não-ocidentais.

O martinicano Frantz Fanon (1925-1961), o palestino radicando nos EUA Edward Said (1935-2003), os indianos Gayatri Spivak e Homi K. Bhabha são mundialmente conhecidos como os pais fundadores do movimento. Falemos particularmente de Bhabha, que é o autor de uma noção bastante particular de hibridismo.

Homi K. Bhabha nasceu em 1949, em Bombaim, e foi educado na Índia, Oxford e EUA. Assim como Spivak, goza atualmente de grande prestígio acadêmico nos Estados Unidos: ocupa ao mesmo tempo os cargos de professor na *Harvard University* e de diretor do Centro de Humanidades da mesma instituição.

Figura controversa, é criticado frequentemente tanto pela esquerda quanto pela direita.<sup>41</sup> Entre suas obras, é comum considerar *Nation and narration* (1990), *O local da cultura* (1998) e *O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses* (2011) como as que melhor ilustram seu pensamento. Ainda na década de 1992, Bhabha ficou conhecido no Brasil pelo ensaio “A questão do “Outro”: diferença, discriminação e o discurso do colonialismo”, que Heloisa Buarque de Holanda incluiu em seu *Pós-modernismo e Política*, além de uma abordagem muito particular do conceito de hibridismo.<sup>42</sup>

Das tantas influências que recebeu, é possível aferir, sem muitas dificuldades, a já mencionada filosofia desconstrucionista de Derrida, a psicanálise de Jacques Lacan, o pensamento do teórico martinicano Frantz Fanon, a filosofia marxista de Walter Benjamin, o pensamento militante de Edward Said e, particularmente, as teorias linguísticas/literárias de Mikhail Bakhtin, embora esse último nunca tenha sido diretamente considerado pelo próprio Bhabha como uma de suas influências. Seu estilo, além de hermético e rebarbativo, movimentado na forma de citações uma miríade de autores e títulos, o que tem gerado discussões entre especialistas sobre os limites impostos pela forma veiculadora de um pensamento que, de saída, se diz militante a favor dos excluídos e marginalizados do terceiro mundo.

Bhabha formulou conceitos e ampliou outros tantos, dentre os quais se destacam: “mímica” (*mimicry*), “ambivalência”, “terceiro-espço”, “entre-lugar” (*in-between*), “fetiche”, “tradução cultural” e “híbrido”, este último é o que por ora mais particularmente me interessa. Há de se notar a amplitude que algumas destas noções têm alcançado: suas ressonâncias são aferidas em searas do conhecimento distantes entre si, como antropologia, relações internacionais, psicologia social e crítica literária.

Atento às implicações políticas implícitas na teoria sobre

---

41 Cf. EAGLETON, Terry. A tarefa do crítico. São Paulo: Ed. Unesp, 2010, p. 295.

42 Cf. CARNEIRO, Tereza Dias. “O pensamento-compromisso de Homi Bhabha: notas para uma introdução”. In: BHABHA, Homi K. O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses: textos seletos. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 2011, pp. 62-61.

os híbridos de Bakhtin, o teórico do pós-colonialismo, Homi Bhabha, propôs transferir a dialética dissonante entre línguas em contato para o âmbito do discurso colonial, para aí descrever o momento em que o discurso do colonizador se vê coabitado pelo discurso do colonizado e vice-versa. Tudo se passa como se o dominador, aquele que detém o poder de mando, de repente se visse falando à maneira do dominado, o que indiciaria a hibridização de sua língua, antes tida como pura e instrumento de alta cultura:

O hibridismo é uma problemática de representação e de individuação colonial que reverte os efeitos da recusa colonialista, de modo que outros saberes “negados” se infiltrem no discurso dominante e tornem estranha a base de sua autoridade – suas regras de reconhecimento.<sup>43</sup>

O hibridismo, ainda dirá Bhabha,

é o nome desse deslocamento de valor do símbolo ao signo, que leva o discurso dominante a dividir-se ao longo do eixo de seu poder de se mostrar representativo, autorizado. O hibridismo representa aquele “desvio” ambivalente do sujeito discriminado em direção ao objeto aterrorizante, exorbitante, da classificação paranoica – um questionamento perturbador das imagens e presenças da autoridade.<sup>44</sup>

Mas é particularmente o princípio do desmascaramento ou da iluminação mútua que está no cerne do híbrido romanesco bakhtiniano que mais diretamente interessa a Bhabha. Seu foco reside particularmente na seguinte declaração bakhtiniana: “O Híbrido romanesco é um sistema artisticamente organizado de forma a pôr diferentes línguas em contato, um sistema cujo propósito é a iluminação de uma língua por meio de outra, o delineamento de uma imagem viva de outra língua.”<sup>45</sup>

---

43 BHABHA, Homi K. O local da cultura (5ª reimpressão). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010, p. 165.

44 Idem, p. 164.

45 BAKHTIN, Mikhail. Questões de literatura e de estética. 6ed. São Paulo: Hucitec, 2010, p. 362.

O interesse de Bhabha reside no momento em que o processo de hibridização acaba por promover a iluminação de uma língua por meio de outra, ou seja, o delineamento de uma imagem viva de uma dada língua por meio de outra. A esse propósito, escreveu Robert J.C. Young:

Bakhtin usa a hibridação para descrever a habilidade de uma voz de ironizar e revelar a outra dentro do enunciado. Ele descreve este fenômeno como um “híbrido intencional”, porque, seguindo Husserl, envolverá sempre um “direcionamento” que contém a orientação intencional da palavra, em todo ato de fala dirigido a um destinatário. Para Bakhtin, o hibridismo descreve o processo de desmascaramento autoral do discurso do outro, através de uma linguagem que é duplamente acentuada” e “duplamente estilizada”.<sup>46</sup>

Repetindo um gesto análogo ao de Bakhtin, quando recolheu o conceito de “híbrido” dos domínios raciais e o reinseriu nos domínios da linguagem, Bhabha transpõe agora esse mesmo conceito para um outro contexto, que é totalmente diferente daquele pensado pelo teórico russo. Sobre isso dirá ainda Robert J.C. Young:

Num gesto astuto, Homi K. Bhabha transferiu esta subversão da autoridade, por meio da hibridação, para a situação dialógica do colonialismo, na qual ela descreve um processo “que revela a ambivalência na origem dos discursos tradicionais sobre autoridade”. Para Bhabha, o hibridismo torna-se o momento em que o discurso da autoridade colonial perde o seu domínio unívoco do sentido e se encontra aberto ao traço da língua do outro, o que faculta ao crítico registrar movimentos complexos de alteridade apaziguadora no texto colonial.<sup>47</sup>

Pensado como uma produtividade do discurso, seja do colonizado ou do colonizador, o híbrido colonial de Bhabha revelar-se-á análogo à dinâmica presente no espaço semiótico. Galin Tihanov percebeu certas alterações no pensamento e em certos procedimentos no percurso intelectual de Bakhtin; essas, segundo o crítico, fizeram com que Bakhtin, de filólo-

---

46 YOUNG, Robert J.C. O desejo Colonial. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 25.

47 Idem, 2005, p. 28.

go, passasse a ser considerado filósofo da cultura. Aos estudos pós-coloniais, o Bakhtin que interessa é justamente este último, uma vez que essa, como toda corrente crítica cuja dominante são valores ideológicos, forjada em ideologias e critérios marxistas, não é uma crítica muito dada a critérios formais.

Convém dizer ainda que muitos teóricos literários e culturais, sociólogos e antropólogos que hoje trabalham com a noção de “Cultura” não concebem o hibridismo enquanto conceito digno de figurar em suas teorias. Entre as razões da recusa está, em primeiro lugar, o fato de esta palavra pertencer, em essência, à Biologia, um campo do conhecimento cuja afinidade com a teoria crítica não é uma realidade, e, em segundo lugar, a constatação do conceito de “hibridismo”, tanto na Biologia como também na Antropologia, pressupor um *status* de pureza e autenticidade. É o caso, por exemplo, do marxista inglês Terry Eagleton; o autor de *Depois da teoria* é herdeiro de uma tradição anglo-saxã – que se estende de Matthew Arnold a Raymond Williams – que aborda o conceito de cultura de maneira bem particular. Esses teóricos têm sido reticentes quanto a adotar o conceito de hibridismo, particularmente aquele que se desenvolveu no âmbito da teoria pós-colonial. A crítica consiste no seguinte:

Em vez de dissolver identidades distintas, ele [o pensamento pós-moderno] as multiplica. Pluralismo pressupõe identidade, como hibridização pressupõe pureza. Estritamente falando, só se pode hibridizar uma cultura que é pura, mas como Edward Said sugere, “todas as culturas estão envolvidas umas com as outras; nenhuma é isolada e pura, todas são híbridas, heterogêneas, extraordinariamente diferenciadas e não monolíticas.”<sup>48</sup>

Tanto na biologia quanto na antropologia um híbrido – seja seu objeto um ser vivo ou uma abstração –, pressupõe um estado anterior de pureza e autenticidade e, por isso, é considerado um conceito dúbio, quando não uma aberração. Hoje, noções como pureza e autenticidade, em termos culturais, são categorias que têm perdido muito sua validade, pois são ideias

---

48 EAGLETON, Terry. A ideia de cultura. 2ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 28.

contraditórias aos processos de descrições das misturas linguísticas e culturais da contemporaneidade. No entanto, o termo segue sendo utilizado indistintamente por uma outra grande parcela de intelectuais, sirva de exemplos os casos de Néstor Garcia Canclini, com seu já consagrado *Culturas híbridas*, e de Peter Burke, autor de *Hibridismo cultural*.

## Referência bibliográfica

- ALEXANDER, Michael. *A history of English Literature*. 3ed. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2013.
- ALIGHIERI, Dante *apud* HELLER-ROAZEN, Daniel. *Ecolalias: sobre o esquecimento das línguas*. Campinas: Editora Unicamp, 2010.
- AUERBACH, Erich. *Introdução aos estudos literários*. São Paulo: CosacNaify, 2015.
- BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e de estética*. 6ed. São Paulo: Hucitec, 2010.
- . *Teoria do romance I – A estilística*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2015.
- BERNARDINI, Aurora. “Entre dois mundos” *Cadernos entre livros*, nº 2 (*Panorama da literatura russa*). São Paulo: Duetto editorial, 2010, pp. 6-19.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura* (5ª reimpressão). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- . *O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- BRAIT, Beth (org.). *Bakhtin: dialogismo e polifonia*. São Paulo: Contexto, 2013.
- CAMPOS, Maria Inês Batista. “Questões de literatura e de estética.” In: BRAIT, Beth (Org.). *Bakhtin: dialogismo e polifonia*. São Paulo: Contexto, 2013.
- CARNEIRO, Tereza Dias. “O pensamento-compromisso de Homi Bhabha: notas para uma introdução”. In: BHABHA, Homi K. *O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses: textos seletos*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 2011.
- CLARK, Katerina; HOLQUIST, Michael. *Mikhail Bakhtin*. São

- Paulo: Perspectiva, 1998.
- DICKENS, Charles. *Little Dorrit*. In: MORSON, Gary Saul; EMERSON, Caryl. *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*. São Paulo: Edusp, 2008.
- EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. 2ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- . *A tarefa do crítico*. São Paulo: Ed. Unesp, 2010, p. 295.
- . *Teoria da literatura: uma introdução*. 6ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ECO, Umberto. *O nome da rosa*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2012.
- ETKIND, Alexander. "The shaved man's burden: The Russian novel as a romance of internal colonisation". In: RENFREW, Alastair e TIHANOV, Galin (orgs.). *Critical theory in Russia and the west*. Londres: Routledge, 2010.
- ETKIND, Alexander. *Internal colonization: Russian's imperial experience*. Oxford (UK): Polity Press, 2011.
- GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade* (1ª reimpressão). Juiz de Fora: UFJF, 2013.
- HUMBOLDT, William von. "The nature of conformation of language". In: MUELLER-VOLLMER, Kurt (org.). *The hermeneutics reader*. Oxford: Blackwell, 1985.
- JAKOBSON, Roman. N. S. *Trubetzkoy's letters and notes*. Preparado para publicação por Roman Jakobson com assistência de H. Baran, O. Ronen e Martha Taylor. The Hague: Mouton, 1974.
- KACHAN, Lionel. *A formação da Rússia moderna*. Lisboa: Ulisseia, 1962, p. 107-133.
- LOPES, Edward. *A identidade e a diferença*. São Paulo: Edusp, 1997.
- LOTMAN, Iúri. *Cultura y explosión*. Barcelona: Gedisa Editotial, 1999.
- . *Non-memoirs*. London (UK): Dalkey Archive Press, 2014.
- LUTERO, Martinho *apud* BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural* (4ª reimpressão). Porto Alegre: Unissinos, 2013.
- MACHADO, Irene. *O romance e a voz: a prosaica dialógica de Mikhail Bakhtin*. Rio de Janeiro: Imago/Fapesp, 1995.

- MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de linguagem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ORTÍ, Pau Sanmartín. *Otra historia del formalismo ruso*. Madrid: Ediciones Lengua de Trapo SL, 2008.
- POMORSKA, Krystyna. *Jakobsonian Poetics and slavic narrative*. Durham: Duke University Press, 1992, pp. 120-135.
- PROPP, V.I. *Morfologia do conto maravilhoso*. Trad. Jasna Paravich Sarhan. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2ed., 2010.
- SEDYCIAS, João (org.). *Repensando a teoria literária contemporânea*. Recife, 2015.
- SEIFRID, Thomas. "Once out of nature: The organic metaphor in Russian (and other) theories of language." In: RENFREW, Alastair e TIHANOV, Galin (orgs.). *Critical theory in Russia and the west*. Londres: Routledge, 2010.
- SÉRIOT, Patrick. "Bakhtin no contexto: diálogo de vozes e hibridação das línguas (o problema dos limites)". In: ZANDWAIS, Ana (org.). *Mikhail Bakhtin: contribuições para a filosofia da linguagem e estudos discursivos*. Porto Alegre: Ed. Sagra Luzzatto, 2005.
- STEINER, Peter. *El formalismo Ruso: una metapoética*. Madrid: Akal ediciones, 2001.
- STROSS, Brian. "The hybrid metaphor: from Biology to culture." In: *The Journal of American Folklore*, vol. 112, nº 445, 1999.
- VESSELÓVSKI, Alexandr. *Poética da Prosa*. Madrid: Akal editorial, 2016.
- VOLOSHINOV, V.N. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2010.
- YOUNG, Robert J.C. *O desejo colonial*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- ТОЛСТОЙ, Лев. *Война и мир. Собрание сочинений* (Vol. 1 [=Vol. 4]). Moscow: Наука, 1983.

# “O nosso tudo”: o mito de Púchkin pelo prisma dos escritores dissidentes soviéticos

Yulia Mikaelyan\*

**RESUMO:** A figura do poeta Aleksándr Púchkin ocupa papel central na cultura russa, sendo um de seus principais símbolos. Neste artigo, procuramos traçar um panorama do desenvolvimento do mito puchkiniano ao longo dos séculos XIX e XX e analisar as posições de três escritores dissidentes: Joseph Brodsky (1940-1996), Andrei Siniávski (1925-1997) e Serguei Dowlátov (1941-1990).

**ABSTRACT:** Being one of the main symbols of the Russian culture, the figure of the poet Aleksandr Pushkin is of special importance for the Russian culture. In this article, we aim to give a brief overview of the Pushkin's myth development throughout the 19th – 20th centuries and to analyze the approaches of three dissident writers, Joseph Brodsky (1940-1996), Andrei Sinyavsky (1925-1997) and Sergei Dovlatov (1941-1990), to the official Soviet Pushkin myth.

**Palavras-chave:** literatura russa; Aleksándr Púchkin; Serguei Dowlátov; Joseph Brodsky; Andrei Siniávski; URSS.

**Keywords:** Russian literature; Aleksandr Pushkin; Sergei Dovlatov; Joseph Brodsky; Andrei Sinyavsky; USSR.

\* Doutora pelo programa de Literatura e Cultura Russa do Departamento de Letras Orientais da FFLCH / USP e professora da Universidade MGIMO de Moscou, Rússia. Email: jmikaelyan@gmail.com

O poeta e escritor Aleksánder Púchkin (1799–1837) ocupa papel central tanto na literatura como na cultura russa, sendo até hoje uma das figuras mais relevantes do imaginário social russo. Autor de textos como *Ievguiéni Oniéguin* (1832), *O cavaleiro de bronze* (1833), *A filha do capitão* (1836) e *Contos de Biélkin* (1831), além de inúmeras poesias, familiares a qualquer estudante russo, Púchkin é exemplo raro de um autor respeitado tanto por críticos quanto por leitores. Há quase dois séculos considerado a personificação da cultura russa, recebeu epítetos como o “nosso tudo”, criado pelo poeta Apollón Grigóriev, ou o “sol da poesia russa”, famosa expressão cunhada pelo filósofo e escritor Vladímir Odóievski, em seu artigo dedicado à morte do poeta (29 de janeiro de 1837), em *Suplementos literários (Literatúrnie pribavliénia)*, do jornal *Rússkii Invalid (O veterano russo)*.

Os poemas e os textos em prosa de Púchkin foram tão inovadores que, em certa medida, definiram as obras de praticamente todos os maiores escritores russos do século XIX. Como afirmou Fiódor Dostoiévski em seu conhecido *Discurso a Púchkin (Púchkinskaia rietch)*, lido em Moscou em 8 de junho de 1880, poucos dias depois da inauguração de um monumento em homenagem ao poeta na Praça Strastnaia, muitas das personagens de Lérmontov, Gógol, Turguêniev e Tolstói foram inspiradas em personagens puchkinianas.<sup>1</sup> Grande parte dos escritores e poetas do fim do século XIX e do começo do século XX considerava-se herdeira do legado de Aleksánder Púchkin, reconhecendo sua genialidade e sua importância para o desenvolvimento das letras russas como um inovador da língua e de seus procedimentos artísticos. São inúmeras as referências, citações e alusões a Púchkin, além de incontáveis estudos, ensaios e tributos dedicados a ele. Entre os escritores

---

<sup>1</sup> DOSTOIÉVSKI, 1984, p. 130.

e poetas “seguidores” de Púchkin, constam nomes da envergadura de Marina Tsvetáieva, Dmítri Merejkóvski, Aleksánder Blok, Vladímír Nabókov, Anna Akhmátova, Daniil Kharms, Andrei Platónov e Mikhaíl Bulgákov. Na cena contemporânea, escritores russos como Liudmila Petrushévskaja, Tatiana Tolstaia e Vladímír Sorókin continuam a fazer referência a Púchkin.

Embora muitos textos do escritor, sobretudo contos e novelas, tenham sido submetidos a duras críticas em sua época, ele sempre obteve reconhecimento de seus leitores. Desde os anos 1840 (ou seja, não muito depois de sua morte, que se deu em 1837), a obra de Púchkin começou a ser introduzida nas escolas russas, o que contribuiu consideravelmente para o aumento de sua notoriedade. Assim, o nome do poeta e sua obra tornaram-se pouco a pouco conhecidos por todas as camadas sociais, o que foi estimulado pelas quedas das taxas de analfabetismo no país.<sup>2</sup> Na década de 1880, sua fama na Rússia já era gigantesca. Uma das provas desse reconhecimento foi o já citado monumento erguido em homenagem ao poeta na Praça Strastnaia (atualmente Praça Púchkinskaia), no centro de Moscou, em 6 de junho de 1880 (data de seu aniversário), hoje um dos pontos mais visitados da cidade, pois os recursos para a construção da estátua vieram de doações da população.

Além de reconhecimento artístico, logo após a morte do poeta começou a se consolidar o mito em torno de sua personalidade. Como assinala Marina Zaguidúllina, a formação do mito iniciou-se em círculos elitizados, estendendo-se, com a diminuição do analfabetismo e o aumento da difusão de sua obra, a camadas sociais mais amplas.<sup>3</sup>

Em *Do mito à literatura (Ot mifa k literature)*, Eleazar Meletínski define o mito como um dos fenômenos centrais na história da cultura e “um dos meios mais antigos para a concepção da realidade e da essência humana”.<sup>4</sup> O mito propõe

---

<sup>2</sup> ZAGUIDÚLLINA, 2001, p. 40.

<sup>3</sup> Op. cit., p. 38.

<sup>4</sup> MELETÍNSKI, 2001, p. 5.

soluções simples a problemas insolúveis de caráter metafísico, como o sentido da vida, o mistério da morte, etc. Assim, como aponta o autor, no mito não há desordem ou caos: *“no mito prevalece o pathos da superação do caos e a sua transformação no cosmos, da defesa do cosmos das forças do caos, que ainda se conservam”*.<sup>5</sup> Tudo isso determina o caráter peregrino da memória coletiva mitológica, que conserva seus traços inclusive na modernidade.

Os pesquisadores não têm uma resposta única ao que impulsionou o surgimento do mito puchkiniano. Em grande medida, a morte repentina num duelo, no auge de sua carreira, contribuiu para isso: essa morte “heroica” e surpreendente cravou-se na imaginação popular. A morte de Púchkin contém elementos da memória coletiva mitológica, cujos rastros conservam-se na cultura. Como aponta Mikhail Epstein, *“O melhor começo para um mito é uma morte prematura”*.<sup>6</sup>

Outro fator que fortaleceu o aspecto heroico do mito nas esferas populares foi o fato de Púchkin ter sido morto pelas mãos de um estrangeiro, ou seja, alguém alheio à Rússia e à sua cultura: Púchkin foi ferido mortalmente, aos 37 anos de idade, por seu cunhado, o oficial francês Georges Charles d’Anthès. Dessa maneira, Aleksándr Púchkin passou a ser visto como um mártir, o que favoreceu sua “canonização”.

Além disso, é preciso lembrar que na Rússia a literatura sempre foi *“assunto de grande importância política e nacional”*, nas palavras de Svetlana Boym.<sup>7</sup> Os literatos sempre tiveram grande influência na vida do país, por isso o grande número de monumentos de poetas competia de igual para igual com o de tsares e, depois, no período soviético, com o dos líderes do partido.

Como assinala Zaguidúllina, no fim do século XIX a figura de Púchkin “passou a ocupar um lugar estável na escala de

---

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Apud ZAGUIDÚLLINA, Op. cit., p. 28.

<sup>7</sup> BOYM, 1994, p. 170.



pulares, ou seja, foi um processo de incentivos mútuos. O mito soviético de Púchkin, portanto, teve uma recepção calorosa da população russa, que passou a ver nele não apenas um grande escritor, mas um grande cidadão.

O auge da veneração de Púchkin aconteceu nos anos 1930, durante o grande expurgo do governo stalinista. No livro *Terror e sonho. Moscou 1937 (Terror und Traum. Moskau 1937)*, Karl Schlögel dedica um capítulo, *O festim nos tempos da peste* (nome de uma das pequenas tragédias de Púchkin), à celebração do centenário da morte do poeta. O livro analisa a convivência complexa e contraditória na sociedade soviética dos anos 1930 entre a repressão e o terror e a fé num futuro próspero. Schlögel mostra o caráter universal dos eventos comemorativos, que abrangem todos os cidadãos da União Soviética, independentemente de sua nacionalidade ou posição social. Como assinala o autor, “dos eventos dedicados a Púchkin participaram tanto editoras e especialistas na obra do poeta quanto os *kolkhózniks* da aldeia de Strákhovo”.<sup>9</sup>

A novidade do período consiste na transformação de Púchkin num fenômeno da cultura de massa: a imagem e a obra de Púchkin foram assimiladas amplamente desde o século XIX. No entanto, a partir dos anos 1930 sua imagem começa a se tornar onipresente: erguem-se novos monumentos, seu nome é dado a ruas, praças e diferentes instituições. Além disso, o rosto do escritor aparece em cartazes, selos, rótulos e até em produtos artesanais. Púchkin se tornou de fato um “ícone da cultura soviética”, como observa Schlögel.<sup>10</sup>

Conforme Zaguidúllina,<sup>11</sup> o mito do “Púchkin soviético” foi consolidado definitivamente nos anos 1970: em toda cidade soviética havia invariavelmente uma rua, uma praça ou uma avenida (ou até três!) com o nome de Púchkin, várias instituições públicas foram renomeadas em sua homenagem, sem falar dos incontáveis bustos e monumentos.

---

<sup>9</sup> SCHLÖGEL, 2011, p. 186.

<sup>10</sup> Op. cit., p. 187.

<sup>11</sup> ZAGUIDÚLLINA, Op. cit., p. 17.

O estudo da biografia e da obra do escritor era parte do currículo obrigatório das escolas, e não havia aluno que não fosse capaz de reconhecer o retrato de Púchkin (sempre de suíças), que não soubesse de memória alguns de seus versos e os fatos marcantes de sua vida: o apreço pela babá, o bisavô de origem africana, a morte decorrente de um duelo, etc.

Evidentemente, em alguns círculos intelectuais da URSS passaram a criticar a simplificação ideológica que a imagem de Púchkin havia sofrido. Para os que não concordavam com esse mito soviético, o estudo aprofundado da obra do poeta foi uma resposta ao programa oficial ideologizado, uma forma de protesto contra o regime e também uma válvula de escape. Essas opiniões se consolidaram na literatura não oficial nos anos 1960 e 1970. Na época, muitos escritores dissidentes revisitaram a vida e a criação do poeta, buscando outras possibilidades de aproximação: entre eles destacam-se Joseph Brodsky (1940-1996), Abram Terts (pseudônimo de Andrei Siniávski, 1925-1997) e Serguei Dovlátov (1941-1990).

Joseph Brodsky, prêmio Nobel de Literatura de 1987, é um poeta cuja criação estabelece profundo diálogo com o legado puchkiniano. Imagens de Púchkin e referências à sua obra aparecem ao longo de toda a obra de Brodsky. Um de seus poemas mais representativos, em relação ao mito de Púchkin, escrito logo no início de sua carreira, em 1962, é *Iá pámiatník vozdvig sebe inói* ("Um monumento insólito ergui a mim"), evidente alusão ao texto de Púchkin *Exigi monumentum* (1836), cuja primeira estrofe é *Iá pámiatník sebié vozdvig nerukotvórnyi* ("Um monumento ergui a mim, obra extra-humana"). Citemos aqui a primeira estrofe do poema de Púchkin em português, na tradução de José Casado: "Um monumento ergui a mim, obra extra-humana. / Sua vereda o mato não há de ocultar. / Eleva-se bem mais sua cúpula ufana / Do que o alexandrino pilar".<sup>12</sup>

O poema de Púchkin, de estudo obrigatório na escola, apresenta reflexões sobre o sentido elevado da criação poética e sobre a importância do papel do poeta para o mundo. Em sua

---

<sup>12</sup> PÚCHKIN, 1992, p. 67.

versão, Brodsky em princípio aborda os mesmos temas de Púchkin, porém o tom é bem distinto<sup>13</sup>:

Я памятник воздвиг себе иной!  
К постыдному столетию – спиной.  
К любви своей потерянной – лицом.  
И грудь – велосипедным колесом.  
А ягодыцы – к морю полуправд.

Какой ни окружай меня ландшафт,  
чего бы ни пришлось мне извинять, –  
я облик свой не стану изменять.  
Мне высота и поза та мила.  
Меня туда усталость вознесла.

Ты, Муза, не вини меня за то.  
Рассудок мой теперь, как решето,  
а не богами налитый сосуд.  
Пускай меня низвергнут и снесут,  
пускай в самоуправстве обвинят,  
пускай меня разрушат, расчленият, –

в стране большой, на радость детворе  
из гипсового бюста во дворе  
сквозь белые незрячие глаза  
струей воды ударю в небеса.

Um monumento insólito ergui a mim!  
De costas para o século da infâmia.  
A face voltada para o amor desfeito.  
Um aro de bicicleta gira no peito.  
As nádegas mirando o mar de calúnias.

Que importa a paisagem ao redor de mim,  
Que me importa a quem eu devo perdoar,  
Minha figura não aceitarei mudar.  
Essa altivez e essa pose eu aprecio.  
O que me fez elevado foi o fastio.

Musa, tu não debes me recriminar.  
Minha razão agora só sabe filtrar,  
não é um depósito por deuses servido.  
Podem me destronar, me dilapidar,  
podem sair me acusando sem motivo,  
podem me destruir e me mutilar –

no vasto país, toda a meninada,  
com o busto de gesso fica atçada  
através de olhos cegos e macilentos  
com jatos de água golpeio o firmamento.

Se o monumento de Púchkin é “obra extra-humana”, não construída pelas mãos dos homens, o monumento de Brodsky é “terreno” e quase escatológico, o que é sublinhado tanto pelo gesso do monumento – que não é um material nobre, como o mármore ou o bronze –, como pelo léxico empregado, acentuando partes nada poéticas do corpo. Quanto às ideias expressas no poema, por um lado, o “eu” lírico de Brodsky, de acordo com Púchkin, compreende a criação poética como eterna e o poeta como alguém que está “acima” do mundo (o monumento de Púchkin é mais alto do que o Pilar Alexandrino), no entanto, o “eu” lírico brodskiano não espera a gratidão do povo, à diferença de Púchkin, que acredita que será lembra-

<sup>13</sup> Revisão de estilo dos poemas de Brodsky citados no artigo feita por Daniela Mountian.

do e reconhecido. O monumento de Brodsky está pronto para ser demolido, esquecido num pátio onde apenas crianças se interessarão pela estranha estátua de gesso. Ao mesmo tempo, o poema de Brodsky expressa sua recusa às convenções, buscando seu próprio rumo. Esse poema é significativo tanto pelo ponto de vista dissidente como pela tentativa de estabelecer outro olhar, distante das convenções soviéticas, sobre um dos textos mais famosos de Púchkin.

Outro poema de Brodsky claramente inspirado em Púchkin é *Eu vos amei, o amor ainda...* (*Ia vas liubil. Liubóv eschió...*), uma interpretação irônica do poema lírico de Púchkin *Eu vos amei* (*Iá vas liubil*, 1829). Citemos a tradução do poema feita por José Casado: “Eu vos amei. Ainda talvez vivo, / O amor não se apagou no peito meu; / Mas não vos seja de aflição motivo: / Entristecer-vos não desejo eu. / Eu vos amei, mudo, sem cor de espera, / Ora acanho, ora de ciúme a arder. / Eu vos amei com ternura sincera. / Deus queira amada assim venhais a ser”<sup>14</sup>

O poema de Brodsky foi escrito em 1974 e passou a fazer parte do ciclo *Vinte sonetos a Maria Stuart* (*Dvádtsat sonétov k Marií Stuart*). Brodsky conserva muito do verso puchkiniano, mas subverte o tom: se Púchkin, ao falar de sua amada, usa um tom lírico e uma linguagem elevada, Brodsky ironiza e rebaixa a linguagem, empregando palavras coloquiais e fazendo insinuações eróticas. As mudanças de tom e conteúdo, em comparação com o texto de Púchkin, são sentidas desde as primeiras estrofes:

Brodsky escolheu dois poemas paradigmáticos de Púchkin, até hoje matéria escolar obrigatória, interpretados em sala de aula de maneira esquemática e superficial. No entanto, as referências a Púchkin em outros textos de Brodsky, assim como seus ensaios, demonstram o profundo apreço que ele tinha pelo grande poeta. A ironia que se encontra nos dois poemas citados e o rebaixamento do estilo não são endereçados a Púchkin, mas à sua interpretação ideológica. Na ironia de Brodsky reside sua recusa ao mito oficial de Aleksánder Púchkin.

---

<sup>14</sup> PÚCHKIN, Op. cit., p. 27.

Я вас любил. Любовь ещё (возможно,  
что просто боль) сверлит мои мозги,  
Всё разлетелось к чёрту, на куски.  
Я застрелиться пробовал, но сложно  
с оружием. И далее, виски:  
в который вдарить? Портила не  
дрожь, но  
задумчивость. Чёрт! всё не  
по-людски!  
Я Вас любил так сильно, безнадежно,  
как дай Вам бог другими - - - но не даст!  
Он, будучи на многое горазд,  
не сотворит - по Пармениду - дважды  
сей жар в груди, ширококостный хруст,  
чтоб пломбы в пасти плавилась от  
жажды  
коснуться - “бюст” зачеркиваю - уст!

Eu vos amei. O amor ainda (acaso  
é pura dor) perfura meu crânio,  
Que diabo, tudo se espatifou.  
Quis dar-me um tiro, mas é complicado  
com a pistola. E as tēmporas:  
em qual mirar? Não atrapalhou ter tremido,  
mas a meditação. Inferno! Nada é como se deve!  
Eu vos amei tanto, tão desesperado,  
deus queira que os outros – mas não há de  
querer!  
Sendo de tudo capaz de fazer,  
não criará, diz Parmênides, duas vezes  
esse ardor no peito, o crepitar dos ossos,  
que derrete na boca o chumbo sedento  
que toca o “busto”, riscado, os lábios!

*Passeios com Púchkin (Progúlki s Púchkinym)*, de Abram Terts (Andrei Siniávski), também se debruça sobre o mito soviético de Púchkin. Escrito na prisão entre 1966 e 1968, esse livro de ensaios foi uma das primeiras tentativas de desconstrução do mito oficial puchkiniano.

O teórico e crítico literário aborda a criação e a personalidade de Púchkin de forma muito distinta da visão soviética e mesmo da visão dos literatos emigrados. Afirmando que a imagem soviética de Púchkin “desfaz-se numa mancha popular com suíças”,<sup>15</sup> Siniávski tenta analisar a vida, o caráter e a obra de Púchkin para além dos clichês e das noções tradicionais. O autor frequentemente recorre à ironia, e também revela as contradições que havia na obra e mesmo nas ideias do próprio Púchkin.

Assim, por exemplo, ao tratar do grande número de detalhes irrelevantes para o enredo de *Ievguéni Oniéguin*, assim como das digressões do narrador, Siniávski afirma ter havido “falta de um sistema rigoroso, uma filosofia clara e uma disciplina intelectual”.<sup>16</sup> Com a intenção de polemizar a interpretação soviética, Siniávski acaba criticando o próprio Púchkin como

---

<sup>15</sup> TERTS, 2005, p. 7

<sup>16</sup> Op. cit., p. 51.

escritor. Além disso, o estilo e a linguagem usados por Siniávski estavam fora dos padrões literários da época: sua forma de interpretação é informal e o autor frequentemente emprega palavras do registro coloquial. Por exemplo, em um fragmento, Púchkin é descrito assim: “com as finas perninhas eróticas, entrou correndo na grande poesia e fez ali um alvoroço”,<sup>17</sup> em outro: “viu-se na condição de uma celebridade de cinema e começou, saltarinando, a viver à vista de todo mundo”.<sup>18</sup> Como depois destacou o próprio autor, o ensaio foi escrito para despertar interesse no leitor pela criação de Púchkin, e de modo algum para desacreditá-lo.

O livro de Siniávski foi publicado em russo pela primeira vez em Londres, em 1973, após o autor ter se radicado na Inglaterra; portanto, os emigrados russos foram os primeiros a ler *Passeios com Púchkin*. A abordagem livre de um símbolo consagrado da cultura russa e o estilo pouco convencional não podiam deixar de chocar os círculos literários da velha emigração. A visão de Siniávski foi considerada pelas gerações mais velhas um verdadeiro sacrilégio, uma “profanação das tradições e dos santuários”, nas palavras do escritor Roman Gul.<sup>19</sup>

A linguagem informal foi considerada por Gul e por outros críticos emigrados uma “linguagem de prisão”. Como resposta a *Passeios com Púchkin*, Gul publicou em *Nóvyi jurnal*, revista nova-iorquina publicada em russo da qual era redator-chefe, o artigo *Passeios de um grosseirão com Púchkin*, no qual fez duras críticas a Siniávski, chamando-o de “um grosseirão e um desordeiro soviético” (*soviétski khamo-khuligán*).<sup>20</sup>

A forma burlesca e irônica do ensaio e a desconstrução da imagem “canonizada” de Púchkin, por meio da carnavalização, não despertou simpatia entre as primeiras gerações de emigrados russos, pois, para eles, Púchkin era um grande poe-

---

<sup>17</sup> Op. cit., p. 13.

<sup>18</sup> Op. cit., p. 34.

<sup>19</sup> GUL, 1976.

<sup>20</sup> Ibid.

ta, um filósofo e um artista, e não um aparato de propaganda do regime. Eles desconheciam a visão soviética na qual o poeta, tido como um defensor da libertação dos camponeses, com ideias quase comunistas, um denunciador das atrocidades do tsarismo, tornou-se de fato uma “figura da propaganda comunista”, nas palavras de Galina Dobrozhákova.<sup>21</sup> Desse modo, o texto de Siniávski foi visto apenas como uma tentativa de desacreditar Púchkin.

O livro teve uma recepção bem mais calorosa por parte dos escritores dissidentes da geração de Siniávski, o que pode ser explicado pelo fato de eles conhecerem o mito soviético de Púchkin e o sistema cultural no qual estava integrado. Os emigrados soviéticos conseguiram enxergar na interpretação de Siniávski, em vez de uma tentativa de macular o nome de Púchkin, o tom dissidente e o desacordo com a postura soviética em relação ao poeta.

Quase dez anos depois de Siniávski, Serguei Dowlátov empreendeu outra tentativa de desconstrução do mito soviético de Púchkin em sua novela *Parque cultural*. À diferença do livro de Siniávski, a novela de Dowlátov não provocou rejeição na velha geração de emigrados. Isso se deveu ao fato de Dowlátov delinear uma clara distinção entre o “Púchkin soviético”, impregnado na mente de cada ginásiano como a tabuada, e o “Púchkin genuíno”, que se revela ao leitor ao longo da narrativa.

Na novela de Dowlátov, publicada pela primeira vez, em russo, nos EUA em 1983, o autor relata e reelabora a própria experiência como guia no parque histórico Mikháilovskoie-Trigó-rskoie, antiga propriedade da família Púchkin, conhecido na Rússia como Parque cultural de Púchkin (*Púchkinski zapovíednik*) ou Colinas de Púchkin (*Púchkinskie Góry*).

Vale notar que, durante a formação do mito soviético, todos os lugares que tinham relação com a vida do poeta (propriedades de família, apartamentos em que morou em Moscou e em São Petersburgo, lugares que frequentou, etc.) receberam

---

<sup>21</sup> DOBROZRÁKOVA, 2008, p. 22.

*status* de museu. A meca do mito soviético de Púchkin era justamente a propriedade de sua família localizada na aldeia de Mikháilovskoie, transformada depois em parque-museu. A propriedade era frequentada pelo poeta – ali ele passou o exílio de 1824 a 1826 – e depois abrigou seu túmulo, no Mosteiro Sviatogórski.

De fato, não restou quase nada da propriedade original (a casa de Púchkin fora reformada por seu filho na década de 1850, e depois foi incendiada e saqueada várias vezes). Também se conservaram poucos pertences do poeta e de seus familiares – muitas peças do museu são réplicas ou simplesmente da época de Púchkin. No entanto, Mikháilovskoie foi, e continua sendo, um dos pontos turísticos mais procurados do país.

*Parque cultural* é um dos textos mais elaborados de Dowlátov, sendo estruturado em várias camadas de significados: literária, histórica, biográfica e mitológica. A reflexão de Dowlátov incide não apenas sobre esse patrimônio cultural da Rússia, personificado em Púchkin, mas também sobre sua apropriação pela literatura contemporânea. Ao mesmo tempo, o período histórico em que se passa a trama expõe as principais características da estagnação da era Bréjnev, nos anos 1970, como a censura ideológica, a perseguições de dissidentes, o antissemitismo, a emigração em massa, o alcoolismo, entre outros. Por outro lado, como mencionado, Dowlátov reelabora artisticamente sua própria experiência de vida: o escritor de fato trabalhou no parque-museu como guia, vivendo na aldeia de Beriózino, contígua a Mikháilovskoie, e as principais personagens do texto foram baseadas em pessoas com as quais ele conviveu.

O elemento usado pelo autor para discutir o mito soviético de Púchkin em *Parque cultural* é o próprio parque de Mikháilovskoie-Trigórskoie. Quando Boris Alikhánov, narrador e *alter ego* de Dowlátov, chega às Colinas de Púchkin para trabalhar como guia encontra uma espécie de parque de diversão,

uma *Pushkinland*, na expressão de Jekaterina Young.<sup>22</sup> Turistas sorridentes tiram fotos no túmulo de Púchkin, e a atmosfera do parque é tão grotesca que o protagonista, e com ele o leitor, tem a sensação de estar num palco de teatro. O caráter performático é um dos *leitmotifs* da narrativa. Metáforas teatrais se espalham pelo texto: o Krêmlin da cidade de Pskóv (ao lado da qual se encontra o complexo histórico) lembra “uma maquete de enormes dimensões”,<sup>23</sup> e as vacas que pastam ao lado da aldeia de Sosnovo parecem “achatadas como num cenário teatral”.<sup>24</sup>

A teatralidade do parque não se limita à cenografia; em várias situações os funcionários *atuam*, e o tema do disfarce e do simulacro sobressai: até os garçons da lanchonete usam enormes suíças de feltro,<sup>25</sup> uma alusão a Púchkin, sempre retratado com suíças. Da mesma forma, os funcionários do museu se mascaram como atores:

Encontrei a curadora do museu e me apresentei. Era possível dar uns quarenta anos para Viktória Albiértovna. Uma saia comprida com babados, uns cachos descoloridos, um camafeu, uma sombrinha: um quadrinho pretensioso de Benois. Este estilo da nobreza provinciana em extinção era ali cultivado visivelmente e de propósito. Em cada especialista local, manifestava-se algum traço típico. Um prendia no peito um xale cigano de tamanho descomunal. Outro pendurava nas costas um requintado chapéu de palha. Um terceiro segurava um ridículo leque de plumas.<sup>26</sup>

Outra característica do parque cultural dovlatoviano é a proliferação da imagem de Púchkin, que aparece em todos os lugares, mesmo nos mais impróprios: “A cada passo, eu via imagens de Púchkin. Até ao lado da misteriosa guarita de tijolos

---

<sup>22</sup> YOUNG, 2009, p. 14.

<sup>23</sup> DOVLÁTOV, 2016, p. 34.

<sup>24</sup> Op. cit., p. 53.

<sup>25</sup> Op. cit., p. 31.

<sup>26</sup> Op. cit., p. 60.

com a placa ‘Inflamável!’<sup>27</sup> um fragmento que nos lembra a frase de Andrei Siniávski sobre a forma como Púchkin era percebido na União Soviética: uma “mancha popular com suíças”.

Em *Parque cultural*, a adoração do poeta tem caráter de lei e o amor a ele acaba sendo a divisa mais valorizada do local. Cada um precisa provar seu amor pelo poeta, uma espécie de chave de acesso para tomar parte de seu “santuário”. No entanto, tal amor a Púchkin por parte dos funcionários do museu e dos turistas se revela uma falácia. Quando Alikhánov tenta explicar à personagem da metodologista Marianna Petrovna as razões pelas quais ele gosta de Púchkin, é completamente incompreendido e a conversa beira o nonsense:

– O que Goethe tem com isto? – perguntou Marianna. – E o que tem a ver a Renascença?

– Não tem nada a ver! – finalmente, explodi. – Goethe não tem absolutamente nada a ver! E Renascença era o nome do cavalo de Dom Quixote! Que também não tem nada a ver! E, pelo visto, eu também não tenho nada a ver!...

– Acalme-se – sussurrou Marianna. – Que nervoso... Eu apenas perguntei por que o senhor gosta de Púchkin?

– Amar em público é uma obscenidade! – gritei. – Há um termo especial na sexologia para isso.

Com a mão trêmula, ela me estendeu um copo de água. Afastei-o.

– E a senhora mesma já amou a alguém? Alguma vez na vida?

Não devia ter falado aquilo: irá se desfazer em lágrimas e gritar:

“Tenho trinta e quatro anos e sou uma donzela solitária!...”.

– Púchkin é o nosso orgulho – disse ela. – Não é apenas um grande poeta, mas também um grande cidadão...

Ao que parece, essa era a resposta pronta e óbvia à sua pergunta boba.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Op. cit., p. 47.

<sup>28</sup> Op. cit., p. 51.

No parque-museu estão concentrados quase todos os clichês e os lugares-comuns do mito soviético de Aleksándr Púchkin. Dowlátov parodia a vertente politizada de Púchkin, cujas marcas os guias do museu encontram até em sua lírica amorosa. Por exemplo, a personagem Aurora, ao guiar uma excursão, atribui um sentido político ao poema *Eu vos amei*: “Reflitam, camaradas!... ‘Eu vos amei com ternura sincera...’ Aleksándr Serguéievitch contrapôs ao mundo das relações escravocratas este inspirado hino altruísta...”.<sup>29</sup>

Trabalhando no parque cultural, Alikhánov descobre outra característica do museu, reiterada pela narrativa: o mito soviético de Púchkin é alimentado não apenas pelos funcionários do museu, mas também pelos próprios turistas, que, na realidade, são indiferentes à vida e à obra do poeta. Ao longo da história, o narrador e o leitor não conseguem de desvencilhar da ideia de que todos ao redor interagem somente com o conjunto de clichês puchkinianos reunidos no parque cultural. Nesse sentido, como assinala Aleksandr Guénis, “o único lugar em *Parque cultural* onde Púchkin não pode ser encontrado é o parque-museu”.<sup>30</sup>

No entanto, a imagem do Púchkin soviético no museu é apenas uma das representações do poeta na novela. Passeando Alikhánov, um escritor fracassado, desprezado por editoras e jornais em razão de suas opiniões dissidentes, entre crises de alcoolismo, vigiado pela KGB e em pleno processo de divórcio, chega ao complexo Mikháilovskoie-Trigórskoie para fugir de seus problemas. Para o herói, o parque-museu, além de ser a última opção de trabalho, era um lugar oportuno para ponderar sobre sua vida, longe da família e de Leningrado.

Quanto à vida de Púchkin, Dowlátov reinventa a realidade, alterando a cronologia de acontecimentos da vida do poeta em função do enredo. O autor mistura o período do exílio de Púchkin passado em Mikháilovskoie, de 1824 a 1826, com o período que o poeta passara em outra propriedade, Bóldino, na região

---

<sup>29</sup> Op. cit., p. 38.

<sup>30</sup> GUÉNIS, 2012, p. 328.

de Nijni Nóvgorod. Púchkin ficara em Bóldino de setembro a dezembro de 1830 em virtude da quarentena decretada por São Petersburgo, por causa de uma epidemia de cólera, sendo essa sua fase mais produtiva – ali, concluiu textos como *Ievguéni Oniéguin*, o ciclo *Contos de Biélkin* e as *Pequenas Tragédias*. Ao mesmo tempo, em outono de 1830, Púchkin teve problemas com sua noiva Natália Gontcharova – graças a uma discussão com a futura sogra, o poeta esteve prestes a terminar o noivado.<sup>31</sup>

Assim, ao estudar a biografia de Púchkin, o protagonista define correspondências entre a vida do poeta e a sua: os dois tinham por volta de 30 anos quando chegaram a Mikháilovskoie, que representou uma espécie de exílio, um refúgio, um lugar para se afastarem das contrariedades da vida, para escreverem. O período em Mikháilovskoie, para ambos, é marcado por uma crise amorosa: se Púchkin colocara seu casamento em dúvida, Alikhánov se encontrava numa situação ambígua com sua ex-mulher. E durante a estadia em Mikháilovskoie, Alikhánov, que havia chegado em plena crise criativa, recuperou o elã e voltou a escrever: ou seja, para ele, como para Púchkin, o “exílio” também se tornou um período produtivo.

Os dois também tinham problemas com a censura por suas opiniões liberais. Como é conhecido, a vigilância de Púchkin ficara sobretudo sob o encargo de Aleksándr Benckendorff (1783-1844), chefe da gendarmaria russa durante o reinado do tsar Nicolau I. Em *Parque cultural*, quem vigia Alikhánov por meio de sermões pedagógicos, em tom paternal, é o camarada Beliáiev, major da KGB, “onisciente e perspicaz”, a par de tudo que se passava na vida de Alikhánov. As ambições educativas da KGB são ironicamente sublinhadas no texto. Depois de alguns dias de bebedeira e da notícia da emigração de sua mulher e filha para os EUA, Alikhánov é convidado para comparecer ao gabinete de Beliáiev, que tenta pedagogicamente ajudar “um jovem decente que deu um passo em falso”.<sup>32</sup> Curiosamente, ao longo da conversa, depois de virarem alguns copos de vodca, o discurso do major “muda de direção”: em vez de “educar” Alikhánov e

<sup>31</sup> LÓTMAN, 2015, p. 169.

<sup>32</sup> DOVLÁTOV, Op. cit., p. 151.

de convencê-lo a ficar na União Soviética, Beliáiev começa a expressar opiniões dissidentes, sugerindo a seu interlocutor que emigrasse. Isso confere um tom absurdo e burlesco ao diálogo, criando um efeito de derrisão.

O narrador-personagem explora ao máximo sua proximidade com Púchkin: após uma difícil conversa com a mulher e de sua partida, Alikhánov, no começo de sua crise, que durará alguns dias, relembra Púchkin para animar-se:

Dizia a mim mesmo:

– Púchkin também tinha dívidas e relações nada boas com o Estado. E também teve um problema com a esposa. Sem falar de seu caráter genioso... E tudo bem. Abriram o parque cultural. Há quarenta pessoas trabalhando como guias. E todos amam Púchkin loucamente...<sup>33</sup>

No entanto, mesmo construindo essas semelhanças, em nenhum momento o narrador se iguala à genialidade de Púchkin. Ao contrário, o protagonista constantemente se avalia ou é avaliado como um escritor mediano. Assim, Tânia, em resposta irônica às palavras do marido, “Os vícios são tão próprios aos homens geniais quanto as virtudes”, diz: “Então você é um gênio pela metade (...) Pois vícios você tem de sobra ...”<sup>34</sup>

Dessa forma, pela oposição entre o “Púchkin indivíduo”, ou “Púchkin escritor”, e o “Púchkin soviético”, Dowlátov desconstrói o mito soviético de Púchkin, revelando diversas camadas de interpretação.

Como mencionado, a novela foi bem acolhida pelos leitores emigrados russos, inclusive pelas gerações mais velhas, justamente por definir uma fronteira clara entre a figura de Púchkin e seu mito ideológico. Porém, nem todos receberam a obra com tanta simpatia: muitos funcionários do parque cultural, colegas de Dowlátov, ficaram ofendidos com o livro. Como lembram os funcionários entrevistados no livro *Dovlá-*

---

<sup>33</sup> Op. cit., p. 130 – 131.

<sup>34</sup> Op. cit., p. 89.

*tov*, quem mais se se sentiu atingido foi o diretor do parque-museu, Semión Guéitchenko, citado na novela.<sup>35</sup> Dowlátov, como de costume, misturou realidade e ficção sem reservas.

Porém, como o próprio escritor explicou ao seu editor, Ígor Iefímov, a imagem do parque cultural não deveria se limitar apenas às Colinas de Púchkin.<sup>36</sup> Dowlátov cria uma metáfora em que se concentram características da cultura e da vida russas como um todo, algumas específicas de sua época, outras atemporais. Além do mito de Púchkin, *Parque cultural* evoca outros fenômenos da realidade russa, como o alcoolismo enquanto forma de conceituação do universo cultural russo, o antissemitismo, a Terceira Onda de Emigração, a literatura e cultura não oficiais, entre outros.



*Propaganda (2012) destinada a incentivar a leitura entre adolescentes russos, na qual Púchkin é representado como um professor de educação física. O texto do cartaz diz: "Comece com textos pequenos e pouco a pouco aumente a carga".*

Os textos de Brodsky, Siniávski e Dowlátov são exemplos notáveis de abordagens não convencionais da figura de Aleksánder Púchkin na União Soviética nos anos 1960 e 1970. Se desde os anos 1970 até o fim da União Soviética o mito do "Púchkin soviético" não passou por mudanças significativas, com a *Perestroika* e a posterior queda do regime se iniciou uma nova onda de estudos sobre a vida e a obra do poeta. Apesar de Púchkin ter sido um dos ícones da URSS, após o estabelecimento de um novo regime político sua importância para a cultura russa não enfraqueceu; à diferença de outros ícones culturais, que, endeusados pela ideologia oficial, acabaram destronados na Rússia pós-soviética, como Vladímir Lênin e Maksim Górkí – o interesse pelas obras de Górkí diminuiu consideravelmente após a queda do regime soviético. O caso do mito de Púchkin, como destaca Zaguidúllina, é único por ser independente de regimes políticos:

<sup>35</sup> KOVÁLOVA, 2009, p. 290.

<sup>36</sup> DOVLÁTOV, 2001, p. 259.

[A criação de Púchkin] está tão longe de qualquer “preocupação social” e das pretensões morais de outros grandes escritores do século 19 que nela encontramos um potencial crescente de sentidos e de interpretações. Dos textos puchkinianos tiramos toda sorte de sentidos, que gera um sem-número de interpretações; o legado de Púchkin não pode ser “explicado” ou formulado conforme uma ideologia determinada, é inatingível e fluido.<sup>37</sup>

O interesse pela figura do poeta não esmoreceu nem entre pesquisadores nem entre leitores. Desde os anos 1990, surgiram novas abordagens da obra de Púchkin, que passaram a tratar de temas antes considerados tabus pela crítica oficial soviética. Em 1999, houve a efeméride dos 200 anos de nascimento do poeta, o que sublinhou a relevância de Púchkin para a cultura russa e para a formação da identidade nacional.

Há um interesse crescente por biografias, filmes e encenações dedicados a Púchkin. A imagem do poeta, assim como as personagens de seus livros mais conhecidos, também são usadas amplamente pela publicidade, desvelando um novo papel de Aleksánder Púchkin para a cultura russa moderna.

## Referência bibliográfica

BOYM, S. *Common Places. Mythologies of Everyday Life in Russia*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

BRODSKY, J. *Sotchiniénia: Stikhotvoriénia. Essé (Obras: Poemas. Ensaios)*. Ecaterinburgo: U-Factória, 2002.

----- *Tchast riétchi. Stikhotvoriénia 1972 – 1976 (Parte do discurso. Poemas de 1972 – 1976)*. São Petersburgo: Púchkinski Fond, 2000.

DOBROZRÁKOVA, G. *Mífy Dowlátova i mífy o Dowlátove: probliémy morfológuui i stilístiki (Mitos de Dowlátov e mitos sobre Dowlátov: problemas de morfologia e estilística)*. Samara: Povóljskii Gosudárstviennyj Universtitiet Telekomunikátsii i Informátiki, 2008.

---

<sup>37</sup> ZAGUIDÚLLINA, Op. cit., p. 30.

DOSTOIÉVSKI, F. "Púchkinskaia rietch". ("O discurso a Púchkin".) IN: *Pólnoe sobránie sotchiniénii (Obras completas)*, V. 26. Leningrado: Naúka, 1984, pp. 129 – 149.

DOVLÁTOV, S. *Parque cultural*. São Paulo: Kalinka, 2016. Tradução de Yulia Mikaelyan.

DOVLÁTOV, S., Iefimov, I. *Epístoliárnyi roman (Romance epistolar)*. Moscou: Zakhárov, 2001.

GUÉNIS, A. "Púchkin". IN: Dowlátov, S. *Posliédniaia kniga (O último livro)* São Petersburgo: Ázbuka, 2012, pp. 322 – 339.

GUL, R. "Progúlki khama s Púchkinym". ("Passeios de um grosseirão com Púchkin".) IN: *Nóvyi jurnal (A nova revista)*. Nova Iorque, 1976, Nº 24.

Disponível em: <http://inieberega.ru/node/374>

KOVÁLOVA, A., Lurié, L. *Dovlátov*. São Petersburgo: Amfora, 2009.

LÓTMAN, Iú. *Púchkin. Biográfia Pissátielia. Roman "Ievguéni Oniéguin". Kommentárii (Púchkin. A biografia do escritor. O romance 'Ievguéni Oniéguin'. Comentários)*. São Petesburgo: Ázbuka, 2015.

MELETÍNSKI, E. *Ot mifa k literature (Do mito à literatura)*. Moscou: Rossiiski gossudárstvennyi gumanitárnyi universitet, 2001.

PÚCHKIN, A. *Poesias escolhidas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992. Tradução de José Casado.

SCHLÖGEL, K. *Terror i mietchtá. Moskvá 1937 (Terror e sonho. Moscou 1937)*. Moscou: ROSSPEN: Fond "Prezidiénskii tsentr B. N. Iéltcina", 2011. Tradução de B. Brun-Tsekhovói.

TERTS, A. *Progúlki s Púchkinym (Passeios com Púchkin)*. Moscou: Globulus, Izd-vo NTS ENAS, 2005.

YOUNG, Je. *Sergei Dowlatov and His Narrative Masks*. Northwestern University Press, 2009.

ZAGUIDÚLLINA, M. *Púchkinski mif v kontsé XX vieka (O mito puchkiniano no final do século XX)*. Tcheliábinsk: Izdatelstvo Tcheliábinskovo Gossudárstvennovo Universiteta, 2001.

# Autorretratos de Daniil Kharms

Daniela Mountian\*

**RESUMO:** O artigo analisa a produção dos autorretratos de Daniil Kharms (1905-1942), escritor e dramaturgo russo e um dos fundadores da Oberiu (Associação para uma Arte Real), o último grande coletivo das vanguardas russas do início do século 20.

**ABSTRACT:** The article analyses the production of self-portraits by Daniil Kharms (1905-1942), a Russian writer and playwright and one of the founders of Oberiu (Association for a real art), the last great collective of the Russian avant-garde of the early 20th century.

**Palavras-chave:** Vanguardismo russo, Absurdismo, Autorretrato, Autorrepresentação

**Keywords:** Russian Avant-Garde, Absurdism, Self-portrait, Self-Representation

*Um retratista, por exemplo, põe um sujeito plantado à sua frente para fazer seu retrato, prepara-se, observa-o. Por que faz isso? Porque ele sabe que, na realidade, um homem nem sempre se parece consigo mesmo, e por isso o artista tenta descobrir "a ideia principal de sua fisionomia", o momento em que o sujeito mais se aproxima de si. É na habilidade de encontrar e capturar esse momento que consiste o talento do retratista.*

*Diário de um escritor (1873), Fiódor Dostoiévski*

\* Doutora em Letras pelo Programa de Literatura e Cultura Russa da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo e editora da Editora Kalinka. O artigo foi baseado em capítulo da tese "Mitologia poética de Daniil Kharms", defendida em outubro de 2016. E-mail: dmountian@gmail.com

**C**omo de praxe entre artistas de vanguarda, Daniil Kharms (1905-1942), pseudônimo de Daniil Iuvatchóv, autor de obras impactantes como *Elizaveta Bam* (1927) e *A velha* (1939), era motivado por várias formas de expressão artística: além da literatura e do teatro, era um aficcionado da música (frequentador assíduo da Filarmônica de Leningrado) e se interessava por pintura. Ele mesmo desenhava e conviveu com muitos jovens pintores de Leningrado, cidade onde morava, como Alissa Poret (1902-1984), Boris Ender (1893-1960), membro do Zorved, grupo de Mikhail Matiúchin (1861-1934) voltado para o estudo de formas e cores, e Vladímir Stiérligov (1904-1973), aluno de Kazimir Malévitch (1878-1935).

Entre os desenhos feitos por Kharms, achamos uma série de autorretratos, produzida entre 1923 e 1940, que será aqui, em parte, analisada. Algumas imagens seguem a tradição dos autorretratos, ou seja, surgem em posição convencional do gênero: em primeiro plano e no centro da tela (efeito espelho). A expressão do rosto fica entre o carrancudo e o sombrio, o que também é usual (difícilmente um pintor se retrata sorrindo). Além dos desenhos de contornos relativamente realistas (1923, 1924 e 1933), temos as autocaricaturas ou autocharges. Nenhuma imagem, no entanto, segue a linha abstrata.

Talvez o primeiro ponto a ser destacado nessa pequena iconografia seja o humor, elemento fundamental para Daniil Kharms em qualquer meio de expressão artística. Uma das inúmeras anedotas<sup>1</sup> que cercam a figura de Kharms, por exemplo, é a de que, em 1940, o tradutor Aleksei Chadrin (1911-1983) lera um texto de Franz Kafka a Dandan (outro dos pseudônimos de Daniil), que, segundo consta, não apreciou seu contemporâneo tcheco: faltava “humor”! (Mas como é possível compará-los em alguns aspectos...)

O objeto unificador dos autorretratos é a gravata – o cachimbo (como referência a Sherlock Holmes, um de seus heróis favoritos, ou a quem desvenda o mundo) também surge mais de uma vez, mas não em todos os desenhos. O vestuário masculino no período stalinista era privado de adornos. O novo homem soviético usava roupas mais esportivas e simples: jaqueta e calça reta e, no verão, calça branca e *kosovorotka* (camisa abotoada de lado). Lênin (anos 1920) usava terno e gravata, mas não Stálin: a imagem que consagrou o ditador georgiano foi a túnica semimilitar tipo caucasiana e depois o uniforme de generalíssimo. A partir da década de 1930, a gravata tornou-se um símbolo burguês.

Kharms, que se interessava por moda, cultivava uma imagem e uma postura de dândi que o distinguia do tipo soviético: usava coletes coloridos, chapéu-coco, meias três quartos, terno, gravata, anel, alfinete, abotoadura, bengala, cachimbo, etc. Desde que passou a frequentar a prestigiosa escola alemã Peterschule (São Petersburgo), onde cursou parte do colegial, seu comportamento já o destacava dos demais, como se percebe pela lembrança de uma de suas colegas de classe, M. P. Semiónovna-Rudiénskaia<sup>2</sup>:

Desde o começo, não se parecia com os outros. Vestia um terno marrom de bolinhas, calças até os joelhos, meias três quartos e umas botas enormes. Parecia já um rapaz bem adulto. O paletó ficava desabotoado e sobressaía um colete de mesmo tecido do terno, e do bolsinho do colete

---

1 CHUBÍNSKI, Valéri. Daniil Kharms: jizn tcheloviéka na viétru (Daniil Kharms: a vida de um homem ao vento). São Petersburgo, Vita Nova, 2008, p. 457.

2 KÓBRINSKI, Aleksáedr. Jizn zametchátelnykh liudéi – seriia biográfií (Daniil Kharms. Vida de pessoas notáveis – série de biografias). Moscou: Molodaia gvárdiia, 2009, p.20, tradução nossa.

pendia a corrente de um relógio, no qual, como soubemos depois, havia um dente de tubarão pendurado.

Vejamos que anos mais tarde, em 1932, sua postura continuava a mesma, ao lado de seu basset Tchti, abreviação de *Tchti pá-miat dniá srajénia pri Fermopilakh* (Honre a memória dos dias da batalha das Termópilas), o cachorro que o escritor pegou depois da morte de Kiépka (“boné”, em russo), um *toy-terrier* russo que adorava:

Todo dia, ele aparecia na Rua Nadiéjdskaia com o basset na coleira. O cachorro comprido de caça, de patas curtas, realçava hilariamente a figura esguia e pernalta do cidadão de polainas e o fazia ainda mais parecido com um inglês excêntrico. (CHUBÍNSKI, 2008, p. 345, tradução nossa)

Daniil Kharms vivenciou as profundas transformações por que passou a sociedade russa no começo do século 20: tinha doze anos quando eclodiu a Revolução de 1917, e vinte e três quando Stálin se tornou autoridade máxima na URSS, sentindo aversão pela nova ideologia que nascia. Havia naturalmente um lado performático em sua forma de se vestir e de se portar, sobretudo nos anos vinte, mas a questão não se limitava a isso. Vestindo-se assim, Kharms se tornava também um alvo fácil, mas eram atributos de sua individualidade de que ele nunca abriria mão.

Outro ponto que une as imagens é a falta de objetos em geral. Seu autorretrato foi delineado também em sua prosa *quase-biográfica*<sup>3</sup>, pois é sobretudo imagetivamente que o artista se insere em seus textos, como em “Uma manhã” (1931) e *A velha*. Na prosa, sua imagem, mesclada à do narrador, surge muitas vezes à mesa diante de papéis em branco (o mito do escritor em caos), mas nestes desenhos não há referências diretas a nenhuma de suas atividades artísticas. Muitos pintores se retrataram com pincéis ou diante de um cavalete, mas Kharms, além de não expor nenhum atributo ligado à escrita ou

---

<sup>3</sup> Termo já consagrado nos estudos da obra do autor (assim como quasefilosófico) que ressalta o caráter autobiográfico entremeado pela paródia e pelo humor, ou como observa Aurora Bernardini: “o autobiográfico e o fantástico se unem para criar seu estilo” (BERNARDINI, 2013, p. 12).

à pintura, escondia as mãos: quando sua figura surge em pé, as mãos estão sempre nos bolsos. As mãos no bolso, portanto, podem funcionar como signo: algo velado, não expresso ou contido. Nos retratos de contornos mais realistas, o ponto de atração é a expressão do rosto, sobretudo os olhos.

Vejamos, a seguir, os dois primeiros da série:



*Autorretrato com cachimbo, 1923  
(lápiz e papel)*



*Autorretrato, 1924  
(lápiz e papel)*

Kharms fez o autorretrato com o cachimbo aos dezoito anos, ainda morando em Diétskoie Seló (atual Tsárskoie Seló), onde terminou o ginásio, dirigido por sua tia Natália Koliubákina, para entrar, no ano seguinte, na Escola Eletrotécnica de Leningrado, de onde, em 1926, acabou expulso por mau aproveitamento nos estudos, no mesmo ano em que foi aceito como membro da União dos Poetas de Leningrado. Esse menino com o cenho franzido, indignado de si ou de sua realidade, de gola engomada e gravata, anuncia precocemente a imagem que o escritor cultivaria pelo resto da vida. O segundo autorretrato, de 1924, traz o escritor de pé ao lado de uma estrutura vertical, que passa a ideia de solidez, rompida apenas pelas mãos no bolso. É a única imagem de Kharms em que seu corpo está proporcionalmente desenhado, mas, mesmo assim, a solidez não denota tanto força quanto inexpressão: todo o gestual, mãos e olhos, parece engessado.

Nos dois desenhos, sua assinatura aparece em caracteres latinos: “DCh” e “Daniel Charms”. Pelo que se descobriu recentemente, o registro mais antigo de seu principal pseudônimo (Kharms) é de 1919<sup>4</sup> (o nome oficial era Daniil Ivánovitch Iuvatchóv) – ele tinha quatorze anos de idade. Numa bíblia em alemão, provável presente de seu pai, Ivan Iuvatchóv (1860-1940), lemos: “Daniel Charms. I. *Andenkung an Papa von Daniel*. II. *Andenkung an Iti von D. Charms Gehört St Paulus. Dies Buch wurde mein Im Jahra 1919*” (I. Em recordação ao papai de Daniil. II. Em recordação a Iti, de Daniil Kharms. Pertence a São Paulo. Este livro tornou-se meu em 1919).

Pelo que se nota na caligrafia, como observou Valéri Sájin, o texto foi provalmente escrito no ano em que Kharms recebeu o presente. O pseudônimo foi criado, continua Sájin, como uma reação ao pseudônimo usado pelo pai, Miroliubóv (junção de *mír*, “paz”, e *liubóv*, “amor”): “Como oposição a este pseudônimo ‘construtivo’ D. I. Kharms, com 14 anos, escolheu para si, sem dúvida, um ‘destrutivo’ – tem-se em vista aqui o termo *harm* (do inglês, “mal”, “dano”).

---

4 SÁJIN, Valéri. *Neizviéstnye avtógrafy Daniila Kharmsa* (Autógrafos desconhecidos de Daniil Kharms.). In: SLÚTCHAI I VIÉSCHÍ, Daniil Kharms i egó okrujénie. *Memoriály búduscheho muziéia. Katalóg výstavki (CAUSOS E COISAS, Daniil Kharms e seu ambiente. Memorial do futuro museu. Catálogo da exposição)*. São Petersburgo, Vita-Nova, 2013, p. 98.

A relação de Daniil com seu pai – que, ao ser preso, em 1883, na Fortaleza de Schlüsselburg por ser integrante da associação terrorista *Naródnaia Vólia* (Vontade do Povo), sofreu uma mudança dostoievskiana: de um ateu revolucionário tornou-se um cristão ortodoxo fervoroso – foi bastante complexa: “Aos quatro anos Dânia, aplicado, acompanhava o pai no te-déum, e o pai lia o Evangelho em grego ao jovem de dez anos (...)”, e o filho, à sua maneira, continuou sempre ligado aos ritos da igreja: “Do Tchukóvski passei na Catedral da Transfiguração. O bispo Sérgi celebra as missas lá. Quando o bispo veste o manto violeta com fitas tão lindas fica parecendo um mago. De tanta admiração foi difícil segurar o choro”, escreveu Dandan em seu diário em 1932<sup>5</sup>. Ao mesmo tempo, sentia-se frustrado por nunca ter sido levado a sério por Iván Pávlovitch, que, habituado à poesia russa oitocentista, não respeitava e não entendia as experimentações vanguardistas do filho, muito menos sua vida boêmia. Numa nota de sua caderneta de 1936, Daniil escreve: “Ontem papai me disse que, enquanto eu for *Kharms*, estarei sempre em apuros”.

Sobre as inúmeras hipóteses a respeito da origem do pseudônimo “Kharms”, que, inclusive, o escritor passou a usar em seu passaporte (assinava “Iuvatchóv-Kharms”), Kóbrinski observa:

Alguns apontaram para o nome de Elizaveta Kharmsen, uma professora que lecionava alemão em Petrischule quando Daniil estudava lá. Não sem fundamento se lembraram de Sherlock Holmes<sup>6</sup>, um de seus heróis favoritos, o qual na juventude ele tentava imitar nas maneiras e no comportamento (daí sua aparência marcante, eternizada por dezenas de memórias e por algumas fotografias: polainas, calças curtas, cachimbo inglês). Compararam até com *dharma*, em

---

5 SÁJIN, Valéri. Neizviéstnye avtógrafy Daniila Kharmsa (Autógrafos desconhecidos de Daniil Kharms.). In: SLÚTCHAI I VIÉŠCHI, Daniil Kharms i egó okrujénie. Memoriály búdusche-go muziéia. Katalóg výstavki (CAUSOS E COISAS, Daniil Kharms e seu ambiente. Memorial do futuro museu. Catálogo da exposição). São Petersburgo, Vita-Nova, 2013, p. 98.

6 Em russo, Holmes é transliterado como Kholms (Холмс), daí a proximidade com Kharms (Хармс).

sânscrito [...] Talvez Kharms tenha considerado todos esses significados. No entanto, a fonte principal, evidentemente, é a palavra inglesa *harm* – mal. (KÓBRINSKI, 2009, p. 17, tradução nossa)

Outro termo habitualmente ligado ao nome “Kharms” seria *charme*, do francês, que aparece destacado nas assinaturas dos autorretratos acima. Seja como for, Kharms usou inúmeros pseudônimos em suas criações, mas talvez a ideia de heterônimo não se aplique, pelo menos não de forma tão demarcada como no caso, por exemplo, de Fernando Pessoa (Alberto Caeiro, Ricardo Reis, Álvaro de Campos). Aqui os pseudônimos são sobretudo variações de “Daniil Kharms”. Num artigo dedicado ao tema<sup>7</sup>, Ostroukhova e Kuvchinov contaram quarenta pseudônimos, levando em consideração todas as alternâncias possíveis. Assim, Daniil Kharms, DCH (monograma), Daniel, D.Kh. D. Kharms, D. I. Kharms, DaNiil Kharms, etc. são tomados de forma independente. Inserir essas possibilidades entre os pseudônimos faz sentido, pois o aspecto gráfico da assinatura tinha importância para Kharms, assim como os significados místicos que atribuía a cada uma – lembremos que Dandan nutria enorme interesse por estudos ligados ao transcendente e ao esoterismo, incluindo Cabala, Numerologia, Magia Negra, Tarô, Budismo, etc. Por exemplo, em Daniil Dandan (ou só Dandan), Kharms acentua o radical de seu prenome, Dan (o filho de Jacó), que significa “juiz”. Os pesquisadores chamam atenção ainda para o nome triplicado: “1) Dan (iil) 2) Dan 3) Dan”. Este pseudônimo foi usado, em 1934, em textos como “Sobre o equilíbrio” e “Sobre fenômenos e existências” (1 e 2). Já Daniil Kharms-Chardam (ou apenas Daniil Chardam) foi ligado ao termo “charada”: “de novo uma das associações da esfera de Sherlock Holmes”, explicam. Enquanto Harmonius, usado em 1938, contém seu sobrenome Harms (Har+moniu+s), como nota Jaccard (1995). Na literatura infantil, Kharms usava nomes radicalmente diferentes do seu, como Escritor Kolpakhov, Vania Mokhov, Karl Ivánovitch Chusterling, A. Suchko:

<sup>7</sup> KUVCHINOV, F. OSTROUKHOVA, E. *Pseudonímny D. I. Kharms* (Os pseudônimos de D. I. Kharms). Site dedicado ao autor. Disponível em: < <http://www.d-harms.ru/library/pseudonimny-harmsa.html> >, tradução nossa.

Sem dúvida, os pseudônimos “adultos” de Kharms são mais unificados, sinônimos de si, enquanto os “infantis” se distinguem com mais “liberdade”. Evidentemente, isso confirma nossa suposição de que há uma significação menor nos pseudônimos “infantis” em comparação com os “adultos”, cuja variedade pode ser entendida como uma busca incessante por nomes mais “genuínos” [...] (KUVCHINOV, F, OSTROUKHOVA, E., tradução nossa)

Seja como for, quatro anos antes do primeiro autorretrato, Dandan já tinha criado seu principal pseudônimo e uma persona artística que ele passou a vivenciar, como observa Valéri Sájin em entrevista:

– Tornou-se famosa tal frase de Vvediénski: “Kharms não cria arte, ele mesmo é arte”. Poderia comentá-la?

– Nesta frase, pelo que entendo, está descrito o comportamento habitual de Kharms, que, como disseram alguns memorialistas, estava sempre representando (aliás, pelo próprio testemunho de Kharms, até quando sozinho). Autorreflexão sistemática e insatisfação consigo próprio, por isso ele “tentava impressionar”: vestia-se com extravagância, tinha maneiras singulares, caçoava de forma espirituosa ou expressava-se de um jeito original, e assim por diante. Ou seja, sob todos os aspectos, por assim dizer, de sua personalidade artística foi criada uma imagem que ele vivenciava.<sup>8</sup>

Entre esses dois autorretratos e o próximo, de 1933, muito sucedeu à vida de Dandan. Desde fim de 1927, ele passou a colaborar na revista infantil *Ouriço (Ioj)*, editada por Nikolai Oléinikov (1898-1937), tornando-se um escritor conhecido para crianças – a atividade era seu único ganha-pão, pois de sua obra adulta só foram publicados dois poemas durante sua vida. No ano seguinte, ao lado de Aleksándr Vvediénski (1904-1941), seu amigo mais próximo, Aleksándr Razumóvski (1907-1980), Boris Lévin (1904-1941), Ígor Bákhterev (1908-1996), Konstantin Váguinov (1899-1934) e Nikolai Zabolótski (1903-1958), Kharms criou a Oberiu, acrônimo de Associação para uma Arte Real (*Obiediniénie reálnogo iskússtva*), que se originou de outros

---

<sup>8</sup> SÁJIN, Valéri. Entrevista com Valéri Sájin. Revista Kalinka, São Paulo, Junho, 2014. Disponível em: <<http://www.kalinka.com.br/index.php?modulo=Revista&id=76>>.

grupos leningradenses de que fizera parte nos anos 1920: Flanco de Esquerda (depois Flanco dos Esquerdistas), Radix, um coletivo teatral, e Academia dos Clássicos Esquerdistas. A Oberiu, dividida em teatro, literatura, cinema e artes plásticas, teve sua noite de estreia (à qual Kharms escreveu a peça *Elizaveta Bam*) no inverno de 1928, na Casa da Imprensa, no antigo palácio neoclássico Schuvalóvski, onde hoje funciona o Museu Fabergé, às margens do Rio Fontanka. As apresentações dos *oberiuty* e sobretudo a atuação de Kharms como escritor na seção infantil da editora estatal Gosizdat, dirigida por Samuel Marchák (1887-1964), levaram-no à prisão (1931) e depois ao exílio em Kursk (1932), este um dos momentos mais difíceis de sua vida. Depois disso, os *oberiuty* nunca mais se apresentaram publicamente.



"Autorretrato atrás da janela". 20 de maio de 1933

Alguns meses antes de desenhar o "Autorretrato atrás da janela" (1933), apresentado ao lado, Kharms retornou do exílio a Leningrado, antes do término da pena, que, graças à ajuda do pai, acabou anulada (Ivan Iuvatchóv muitas vezes correu em socorro de seu filho, que não pouco sofreu com os órgãos de censura do regime soviético).

Do ponto de vista conceitual, este é o autorretrato mais complexo da série, reunindo especulações místico-filosóficas que passaram a fazer parte de suas criações desde meados dos anos 1930. É a única vez que Kharms tira a atenção de seu corpo e de seu rosto, que perde os traços. O elemento mais flagrante do desenho é a citação a Malévitch e à série de composições de rostos ovais sem fisionomia que o pintor fez, em geral, nos anos 1930. Tókarev<sup>9</sup> identifica uma relação com o quadro "Banhistas", uma possibilidade que tirou de uma lista de obras de Malévitch feita

9 TÓKAREV, Dmítri. Rissunok kak slova v tvórtchestve Daniila Kharmsa (O desenho como palavra na criação de Daniil Kharms). In: ALEKSÁNDROV, Iúri (org.). Rissúнки Kharmssa (Os desenhos de Kharms). São Petersburgo: Ivan Limbakh, 2006, p. 213.

por Kharms no dia do funeral do pintor (1935). Nikolai Suetin (1897-1954), amigo de Daniil, organizou uma exposição em homenagem a Malévitch na Casa dos Pintores, em São Petersburgo (Leningrado), à qual o escritor compareceu. Eis a lista e as imagens de alguns dos quadros citados:

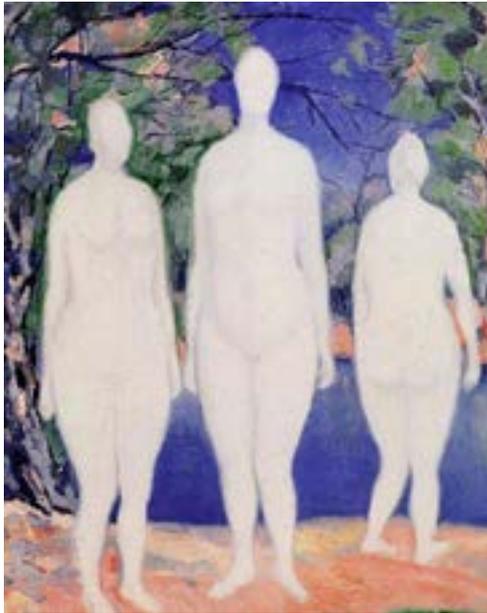
1. Barbudos
  2. Ovo
  3. Casa vermelha sobre faixas
  4. Rosto com uma cruz (fundo rosa)
  5. Mulher em calça verde
  6. Homem oval, em camisa limão
  7. Quadrado. Quadrado negro
  8. Cinco casinhas (silo vertical)
  9. Cruz negra. Cruzamento de planos.
  10. Grupo de três pessoas. Especialmente puro. 1914 [segundo Tókarev, trata-se possivelmente de "As banhistas"]
  11. Barbudos em fundo azul. 3 barbudos. Em camisas branca, verde e amarela.
  12. Autorretrato em traje multicolor
- (KHARMS, Op. cit., vol. 2, p. 184)



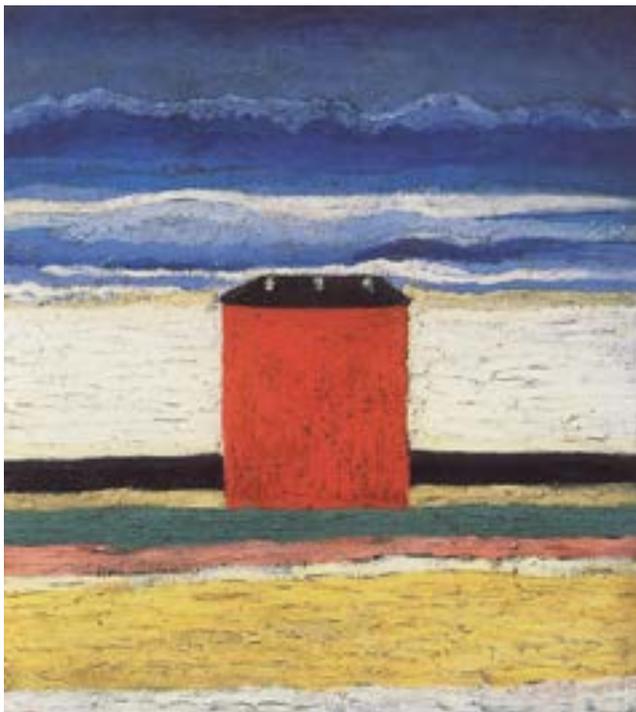
“Cabeça de um camponês”



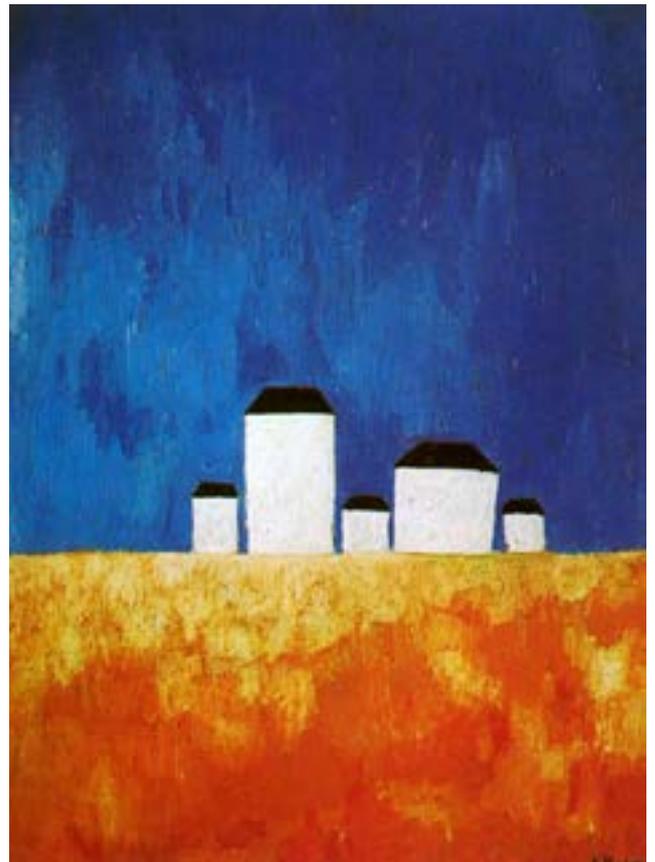
“Cruz negra”



"As banhistas"



"Casa vermelha"



"Paisagem com cinco casinhas"

É preciso levar em consideração que essa lista é de 1935, portanto, posterior ao autorretrato, mas é possível entendê-la como um rol das telas que lhe chamaram atenção entre as 29 expostas no dia – eis uma das inúmeras listas de Kharms, nas quais, como expressou Foucault sobre os *hupomnêmata* (as cadernetas da Antiguidade), ele criava uma arqueologia de seu ser através desses registros momentâneos e vívidos: “[...] o copista cria sua própria identidade através dessa nova coleta de coisas ditas”<sup>10</sup>.

No livro de Chubínski<sup>11</sup>, ainda aparece um estudo (em seguida) de Kharms do quadro “Três figuras femininas”, de Malévitch. Mas o biógrafo não pôde identificar o ano deste esboço nem de que caderneta foi retirado. Sabemos apenas que data de 1930 em diante, visto que o quadro foi pintado nesse ano, e que Kharms se interessou por ele.

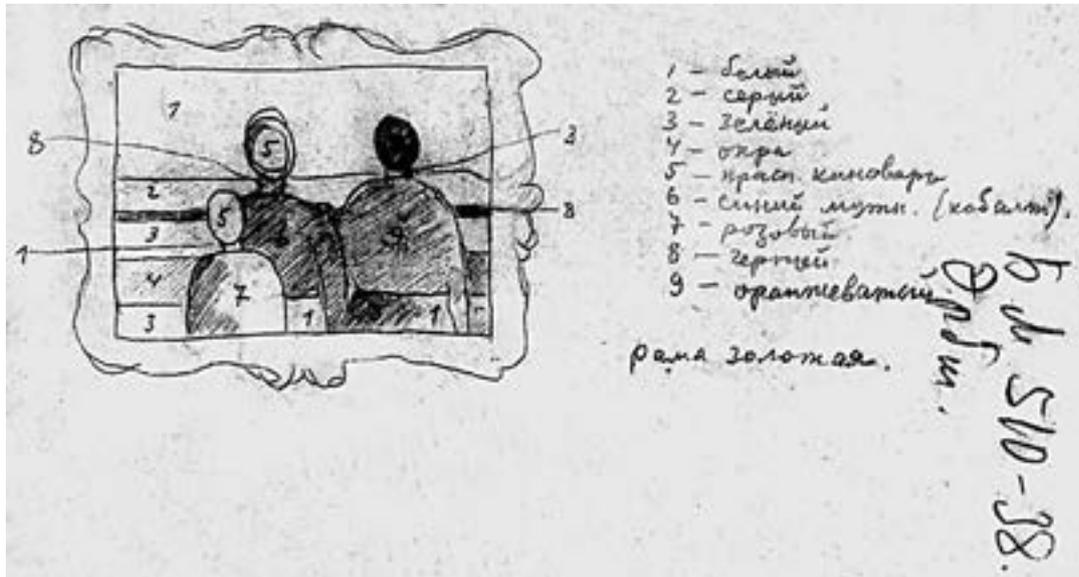
O fato é que Daniil Kharms já conhecia e apreciava os trabalhos e as ideias de Malévitch pelo menos desde 1926. Decididos a montar uma peça, Kharms e seus amigos do Radix se aproximaram de Malévitch em outubro desse ano. Em busca de um lugar oficial para ensaiar, Vvediénski teve a ideia de conversar com o diretor do Instituto Estatal de Cultura Artística, Kazimir Malévitch, “que simpatizava com a arte de esquerda e tinha a possibilidade de ajudar o Radix de imediato”<sup>12</sup>. Resolveram mandar o pedido numa carta-colagem, que encantou o pintor. O legendário encontro, que aconteceu em 12 de outubro de 1926, foi hilário. Igor Bákhterev, Daniil Kharms, Gueórgui Kátzman (1908-1985) e Aleksánder Vvediénski entraram descalços e de joelhos no gabinete de Malévitch, que na hora se pôs também de joelhos, e assim a conversa entre eles se desenrolou. “Sou o velho desordeiro e vocês os jovens; vamos ver no que isso vai dar”, disse Malévitch na ocasião, dando permissão para que eles ensaiassem na Sala Branca, na qual em 1923 haviam ocorrido os ensaios de

---

10 FOUCAULT, Michel. A escrita de si. Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 152.

11 Op. cit.

12 KÓBRINSKI, Op. cit., p. 51. Tradução nossa.



No texto: 1- branco; 2 - cinza; 3 - verde; 4 - ocre; 5 - vermelhão; 6 - azul; 7 - rosa; 8 - preto; 9 - laranja. Moldura dourada.



"Três figuras femininas"  
(1930),  
de Malévitch

*Zanguézi*, peça baseada na obra homônima de Velimír Khléb-nikov que não chegou a ser encenada.<sup>13</sup> A montagem da peça do Radix também não se concretizou – houve conflitos com a censura e entre os atores, e o grupo entrou em crise. Além do mais, no fim de 1926 o Instituto Nacional de Cultura Artística foi fechado e Malévitch viajou no ano seguinte para fazer uma exposição individual em Varsóvia, de onde seguiu para Berlim para participar do Festival Anual de Pintura. Ao voltar para Leningrado, o pintor foi imediatamente preso e só solto com o esforço dos amigos. Foi então integrado ao corpo de docentes do Instituto de História das Artes, no qual Kharms havia estudado, no departamento de cinema, com teóricos da envergadura de Bóris Eikhbaum (1886-1959) e Iúri Tyniá-nov (1894-1943). Os futuros *oberiuty* ainda em 1926 convidaram Malévitch para integrar sua nova associação – o pintor chegou a aceitar o convite, mas a parceria não se realizou. Em todo caso, Kazimir Malévitch encontrou em Daniil Kharms – a quem em fevereiro de 1927 deu um exemplar de *Deus não foi abolido: arte, igreja, fábrica*, publicado em Vítebsk em 1922, com a seguinte dedicatória: “Vá e contenha o progresso” – um interlocutor ideal, que compartilhava de suas especulações metafísicas: “Malévitch podia falar com poucas pessoas da arte de esquerda nessa língua – pelo menos entre as que trabalhavam nos anos 1920 na União Soviética. Com Kharms ele podia”, observa Chubínski<sup>14</sup>. As conceituações do pintor tornaram-se uma das bases da poética de Kharms, sobretudo a noção de um movimento cósmico universal, no qual nada desaparece (a não percepção de algo não implica sua não existência): “O próprio entendimento de Deus, a visada metafísico-distanciada do mundo, não lhe era estranho. Assim como Malévitch (à diferença da maioria dos vanguardistas), ele tentou logo alcançar o íntimo da existência, e não criá-la de novo”<sup>15</sup>.

Kazimir Malévitch morreu em 1935 e foi colocado num “caixão supematista”, projetado por seu discípulo Nikolai Suetin.

---

13 JACCARD, 1995, p.66.

14 CHUBÍNSKI, Op. cit., p. 169. Tradução nossa.

15 Idem.



*Caixão suprematista de Malévitch e Cortejo de Malévitch (1935)*



*"O funeral de Malévitch" (2000), instalação criada pelo artista e escultor Leonid Sokov (1941)*

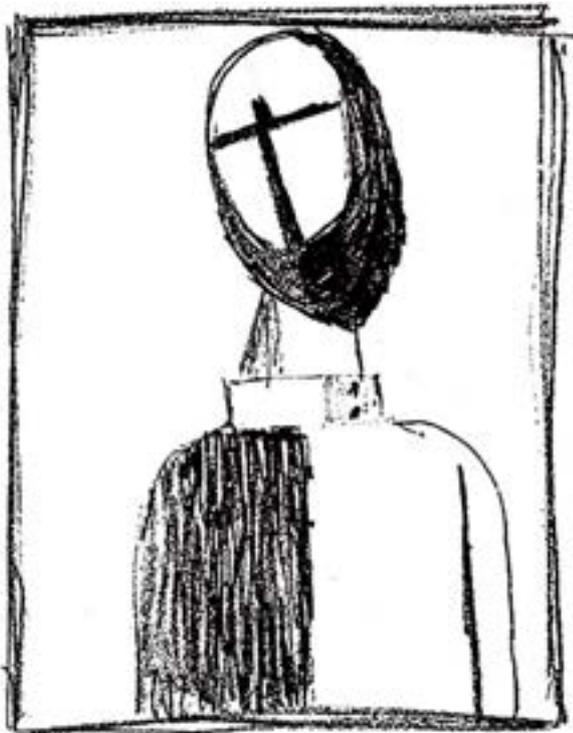
Kharms, que não ia a funerais, compareceu ao de seu mestre e leu seu poema “À morte de Kazimir Malévitch”, leitura que comoveu todos os presentes. Centenas de pessoas acompanharam o caixão pela Avenida Niévski até o cemitério: foi um cortejo grandioso, só perdendo para o de Kirov<sup>16</sup>. O caixão com desenhos suprematistas se infiltrando pela avenida principal de Leningrado pode ser visto como um símbolo da morte da arte moderna russa, que, se continuou a existir, foi no subsolo ou na imigração. Malévitch morreu logo depois do 1º Congresso da União dos Escritores Soviéticos (1934), que criou as diretrizes principais do realismo socialista, e no mesmo ano do repúdio público à ópera *Lady Macbeth*, de Chostakóvitch, e do assassinato de Kirov, o qual foi usado como pretexto para o Grande Expurgo. Nessa época, Malévitch já havia abandonado o suprematismo, talvez pelo esgotamento do próprio modelo, enveredando por uma arte mais figurativa, mas, se quisesse continuar, não havia mais possibilidade de ele exibir sua arte abstrata na URSS (a última grande exibição de suas telas suprematistas aconteceu em 1932, no Museu Estatal Russo de Leningrado). Da mesma forma, talvez os *oberiuty* tivessem rompido (havia sinais de desgaste no grupo) mesmo em um contexto político menos agressivo, mas a tragédia é que não tiveram a chance de descobrir seus rumos, a não ser clandestinamente.

Assim, o rosto oval sem traços do autorretrato de Kharms pode estar ligado a várias telas de Malévitch ou a nenhuma em particular, o que é inegável é a citação: o “Autorretrato atrás da janela” também vem acompanhado por outros símbolos suprematistas, como a cruz, formada pela janela (pode-se pensar ainda na cruz ortodoxa), e o quadrado que sobressai na coluna à esquerda, funcionando como um espelho. Seja como for, entre os trabalhos de Malévitch, há uma série de esboços (a seguir) de 1930 que, pelo tema e pelo traçado, pode ser colocada ao lado do autorretrato de Kharms, tendo sido ou não sua fonte inspiradora.

O rosto oval de Malévitch (e de Kharms) lembra os rostos dos ícones tradicionais, assim como a falta de perspectiva (asso-

---

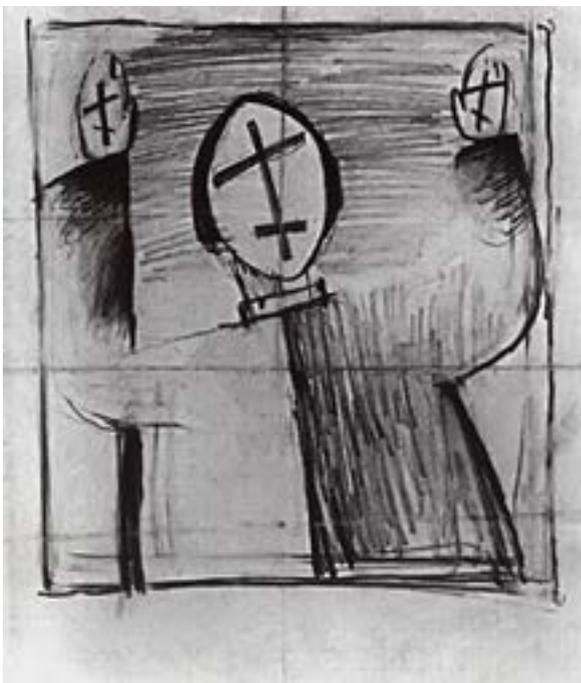
16 KÓBRINSKI, Op. cit., p. 309.



"O místico" (1930)



"A virada mística e religiosa da forma" (1930)



"Autorretrato atrás da janela". 20  
de maio de 1933

ciação já conhecida). Floriénski, ao tratar da ausência de perspectiva linear dos ícones dos séculos 14 e 15, nota: “o desenho é construído de tal forma que é como se o olho mudasse de lugar para mirar suas diferentes partes”. Os ícones mostram “partes e superfícies impossíveis de serem vistas ao mesmo tempo”<sup>17</sup>. Essa simultaneidade de planos acontece também no retrato de Kharms, como notou Mikhail Iampólski:

Isso significa que o homem atrás da janela se encontra em casa e é visto do lado de fora. No entanto, em suas costas, não aparece o quarto, mas uma paisagem representada esquematicamente. Em outras palavras, o lado externo e interno do espaço se refletem como num espelho, infiltrando-se mutuamente.<sup>18</sup>

Iampólski, que também chama a atenção da janela “como um lugar de desfiguração” (rosto sem traços), mostra, como o fez Floriénski, que o desenho revela partes que, do ponto de vista racional, não poderiam ser reveladas. E aqui é possível se pensar também numa simultaneidade temporal, como destaca Tókarev<sup>19</sup>. Temos, enfim, um Kharms suprematista, ou supranaturalista, segundo conceito de Malévitch na época, aliado ao *hieróglifo* da janela, tão presente na prosa de Kharms. Um rosto impenetrável e anônimo em posição descentralizada (o sujeito é colocado no canto inferior direito), em oposição a uma simetria evidente (*ordem pura*), o “equilíbrio com uma pequena falha”, como conceituou o filósofo Iákov Drúskin (1902-1980), parte dos *tchinari*, um círculo não oficial em que se discutiam questões de arte, literatura, religião, etc. do qual Kharms participou por anos. A janela, enquanto abertura para o mundo, é também a representação dele, no caso em forma de uma cruz, que nos leva à concepção trinitária do escritor. Além disso, como acontece em muitos de seus textos, o artista passa a se observar de longe. No texto *quasefilosófico* “Objetos e figuras...”<sup>20</sup>, Kharms escreve sobre a existência autônoma do objeto: “O sujeito que observa o conjunto de

---

17 FLORIÉNSKI, 2012, p. 26.

18 IAMPÓLSKI, 1998, p.53. Tradução nossa.

19 TÓKAREV, Op, cit., p. 215.

20 KHARMS, 2011, vol. 3, pág. 309. Tradução nossa.

objetos privado de seus quatro sentidos funcionais [geométrico, utilitário, emocional e estético] deixa de ser um observador e se torna um objeto formado por si mesmo". A ideia do sujeito/objeto que, no paroxismo, deixa de existir está tão representada neste autorretrato como em seu texto "O mundo e nós", de 1930:

Mas ali eu entendi que eu não enxergo as partes em separado, mas todas de uma vez. No início pensei que isso era o NADA. SÓ DEPOIS ENTENDI QUE ISSO É O MUNDO E QUE AQUILO QUE EU VIA ANTES É QUE NÃO ERA O MUNDO.

Eu sempre soube o que é o mundo, mas o que eu via antes até agora eu não sei o que é.

E, quando as partes desapareceram, suas propriedades inteligentes deixaram de ser inteligentes e as propriedades não inteligentes de ser não inteligentes. E o mundo todo deixou de ser inteligente e não inteligente.

Mas bastou eu entender que eu vejo o mundo para deixar de vê-lo. Eu me assustei pensando que o mundo tinha acabado. Mas, enquanto eu pensava nisso, eu entendi que, se o mundo tivesse acabado, eu não estaria pensando desse jeito. Eu procurava o mundo com os olhos, mas não conseguia encontrá-lo. E depois já não havia para onde olhar. Então eu entendi que, enquanto houvesse para onde olhar, um mundo ao meu redor ia existir. Mas agora ele não existe. Apenas eu existo. E depois eu entendi que eu é que sou o mundo, Mas o mundo não é eu.

Mesmo que ao mesmo tempo eu seja o mundo.

O mundo não é eu.

Mas eu sou o mundo.

Mas o mundo não é eu.

Mas eu sou o mundo.

Mas o mundo não é eu.

Mas eu sou o mundo.

E não pensei em mais nada.<sup>21</sup>

---

21 KHARMS, 2013, p. 170.



Acerca desse texto e da relação de Kharms e Malévitch, Aurora Bernardini observa:

No universo de Kharms o choque se dá também entre o eu e o mundo, conforme fica de certa forma patente no absurdo filosófico do conto “O mundo e nós”, pois nessa época a tendência de Kharms, também por influência do pintor Kazimir Malévitch, a quem muito admirava e quem o acolheu, juntamente com seu amigo Vvediénski, em sua escola de arte, começava a fazer com que o sentido fosse se transformando cada vez mais em uma abstração. De fato, o discurso que se desenvolve nesse conto dá-se entre a visibilidade das partes do mundo e a visibilidade do mundo, enquanto a verdade é só passível de ser obtida, talvez, além dos limites do possível.<sup>22</sup>

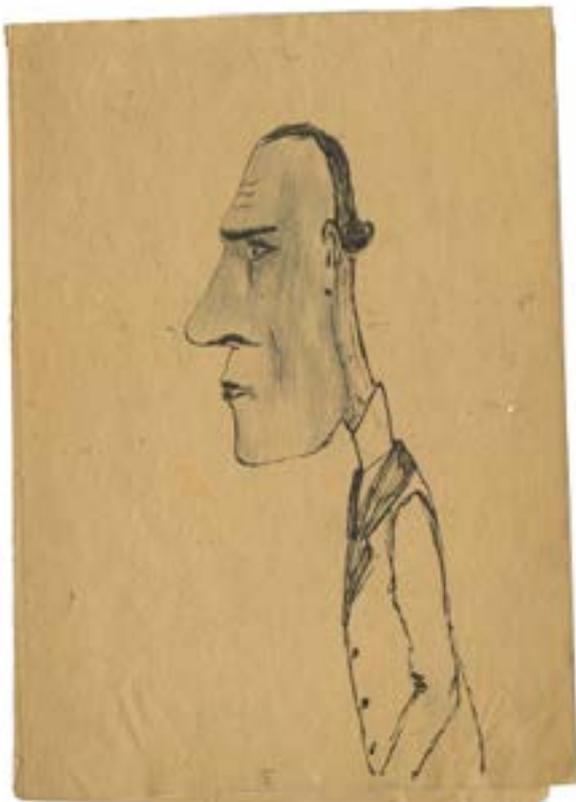
No mesmo ano do “Autorretrato atrás da janela”, temos um desenho cujo realismo é transgredido pela deformação da gravata (ao lado), que assume a forma de um losango e tem o mesmo peso visual que o rosto do artista (ambos ocupam o eixo central do espaço):

o objeto sem cor e apático se iguala ou reflete a fisionomia do poeta. O olhar já não é o do garoto topetudo cheio de espinhas de 1923, mas de um homem sombrio, quase estrábico, que carrega o mundo nas costas.

Os últimos desenhos estão no gênero puro da caricatura. Nas caricaturas, é por meio da deformação de partes do corpo que o artista normalmente se comunica: “O cômico na caricatura é baseado no exagero/destaque de algum detalhe físico característico [...]”<sup>23</sup>. No autorretrato ao seguir, o ponto central é a desproporção de seu corpo: uma cabeça enorme sustentada por um pescoço fino. Numa das cartas a sua amiga Tamara Lipávskaja, enviada de Kursk (1932), Kharms escreve: “[...] Podem dizer que eu tenho o pescoço fino e o peito em for-

<sup>22</sup> BERNARDINI In: KHARMS, 2013, p. 283.

<sup>23</sup> BOBILEVITCH, 2006.



*Autorretrato, anos 1930*

ma de barril, podem rir disso. [...]”<sup>24</sup>. Dandan estava longe de ser indiferente ao que os outros pensavam de sua aparência, e se aproveitava de detalhes físicos inusitados em seus textos, cujo tom, em geral, é o tragicômico.

Esta caricatura serviria perfeitamente para ilustrar um de seus contos mais emblemáticos, “O baú” (1937), que descreve essencialmente o horror e a solidão (a sensação de sufoco), pois o único atributo físico do herói que sufoca no baú é o pescoço fino:

Um homem de pescoço fino se meteu num baú, fechou a tampa atrás de si e começou a sufocar.

– Pois bem – dizia o homem do pescoço fino ao sufocar –, estou sufocando no baú, porque meu pescoço é fino. A tampa do baú está fechada, o ar não pode entrar aqui. Vou sufocar, mas a tampa eu não abro de jeito nenhum. Morrerei aos poucos. Presenciarei a luta entre a vida e a morte. A luta acontecerá de maneira antinatural, com chances iguais, pois, naturalmente, é a morte que triunfa, enquanto a vida, condenada à morte, luta inutilmente contra o inimigo, sem perder sua vã esperança até o último instante. Na luta que irá suceder agora, a vida terá um jeito de vencer: para isso, precisará obrigar minhas mãos a abrirem a tampa do baú. E veremos quem vencerá! O único problema é esse fedor de naftalina. Se a vida triunfar, vou espalhar é tabaco nessas coisas. A luta começou: não consigo mais respirar. Estou perdido, está claro. Não existe mais salvação! E nada de sublime passa pela minha cabeça. Estou sufocando!...

Oh! o que é isso? Algo aconteceu neste instante, mas eu não sei exatamente o quê. Vi algo, ouvi algo...

Oh! alguma coisa aconteceu de novo! Meu Deus! Não dá para respirar. Acho que estou morrendo...

Mas o que é isto agora? Por que estou cantando? Sinto dor no pescoço... Mas onde está o baú? Por que estou vendo todas as coisas do quarto? Pelo visto, estou deitado no chão! E onde está o baú?

---

24 KHARMS, 2001, p. 67. Tradução nossa.

O homem do pescoço fino levantou-se e olhou a sua volta. O baú não estava em lugar nenhum. As coisas do baú estavam sobre as cadeiras e a cama, mas o baú em lugar nenhum.

O homem do pescoço fino disse:

– Isso significa que a vida venceu a morte de um modo que me é desconhecido.

*30 de janeiro de 1937<sup>25</sup>*

A próxima autocharge foi usada para compor uma carta enviada em 1940 a Aleksándr Vvediénski, que então vivia em Khárkov. Vvediénski havia deixado sua segunda esposa, Anna Ivanter, para viver com Galina Víktorovaia, longe de Leningrado e de sua vida desregrada. Passou a usufruir do convívio familiar e, em 1937, teve um filho, Piotr, “virando-se em dois” para conseguir manter o sustento da família. A mudança de cidade, contudo, pouco adiantou: Vvediénski foi preso quase ao mesmo tempo que Kharms, em 27 de setembro 1941, e morreu a caminho da prisão em Kazan.

Nesta carta, Kharms se mostra contrariado à partida do amigo e escreve sobre isso com o humor que era característico à relação dos dois:

“Querido Aleksándr Ivánovitch, ouvi dizer que você está juntando dinheiro e que já juntou trinta e cinco mil. Para quem? Para que juntar dinheiro? [...] Eu não sou um colecionador. Sempre desprezei colecionadores de selos [...] Desculpe, Aleksándr Ivánovitch, mas isso não é sensato! Você vai apenas virar um tolo vivendo nessa província. Mando meu retrato para que você possa apreciar uma pessoa bela, aperfeiçoada, arguta e cultivada. Seu amigo, Daniil Kharms”<sup>26</sup>

A figura espichada e grotesca, com a barriga saliente, as pernas finas, as verrugas no rosto e as costas encurvadas, foi usada para retratar tal beleza e refinamento: o grotesco era uma forma de expressão habitual tanto de Kharms como de Vvediénski.



25 KHARMS, 2013, p. 28.

26 KHARMS, 2001, p. 51. Tradução nossa.



Дорогой Александр Иванович,  
 Я сожалею, что мои книжки не  
 попали уже придать к вам почтой.  
 Книжки? Зачем книги нести?  
 Почему не поделиться тем, что вы знаете,  
 с теми, кто не имеет даже совершенно  
 лишней копейки брэн? Ведь, как там вы?  
 Я слушаю этот вопрос. У меня есть  
 просто графин самых родовых немецких  
 знаков: в рубль, в три, в пять и  
 даже в пять рублей достоинства. Я  
 слышал о немецких знаках, которые содержат  
 в себе рюм до 30-ти рублей! Но книги  
 не, зачем? Ведь я не коллекционер. Я всегда  
 презираю коллекционеров, которые собирают  
 книги...

Carta a Aleksánder Vvediénski  
 1940

[...] Desculpe, Aleksánder Ivánovitch, mas isso não é sensato!  
 Você vai apenas virar um tolo vivendo nessa província. Mando  
 meu retrato para que você possa apreciar uma pessoa bela,  
 aperfeiçoada, arguta e cultivada. Seu amigo, Daniil Kharms”



картинку и ... на книжки! Как тебе  
 это нравится? А ведь можно взять  
 деньги, пойти в магазин в магазин и  
 обменять на, ну макароны, на суп (это  
 макароны), или на соус кедровый (это  
 тоже вроде хлеба)  
 Нет, Александр Иванович, ты почти  
 такой же кретин как и я, а  
 Книжки нести и не читать и на разные  
 другие вещи. Прости, дорогой Александр Иванович, но  
 это не умею! Ты просто получишь, лишь в  
 этой провинции. Ведь вот так стал не кем там, но в Европе.  
 Потому что тебе свой характер, что бы ты мог ~~бы~~ видеть  
 видеть перед собой умное, развитое, интеллектуальное  
 и прекрасное лицо. Твой друг Даниил Хармс

1940

É preciso ainda ressaltar a noção pronunciada de design de Kharms na composição da carta (página anterior). Como podemos notar também em suas cadernetas, suas diagramações revelam uma visão estética madura e consonante com a nova concepção editorial promovida, em geral, pelas vanguardas do início do século 20, concepção de que tanto se alimentam as artes gráficas contemporâneas.

Em “Sinfonia n. 2” (1941), um dos últimos textos de Kharms, achamos uma descrição de si mesmo similar à da carta:

Antón Mikháilovitch cuspiu, disse “ah”, cuspiu de novo, disse ainda “ah”, cuspiu de novo, disse ainda “ah”, e foi-se embora. E que vá com Deus. Eu faria melhor falando de Iliá Pávlovitch.

Iliá Pávlovitch nasceu no ano de 1893 em Constantinopla. Ainda moleque, foi levado a Petersburgo e ali cursou a escola alemã da Rua Kírotchnaia. Depois ele arranhou um serviço numa venda, depois se meteu em outra qualquer, e no início da revolução emigrou para o estrangeiro. Então, que vá com Deus. Eu faria melhor falando de Anna Ignátievna.

Mas falar de Anna Ignátievna não é tão simples. Em primeiro lugar, eu não sei patavina sobre ela, em segundo, acabei de cair da cadeira e esqueci o que eu queria contar. Eu faria melhor falando de mim mesmo.

Sou alto, nada tolo, estou sempre bem-apegoado e elegante, não bebo nem frequento corridas de cavalos, mas tenho um fraco por mulheres. E elas também não são de me evitar.<sup>27</sup>

Nesse mesmo ano, em 23 de agosto de 1941, mais de uma década depois das apresentações deliciosamente escandalosas dos *oberiuty*, Daniil Kharms foi preso pela segunda vez (foi detido outras duas), acusado de “propagar um estado de ânimo derrotista e calunioso, tentando provocar pânico na população [...]”<sup>28</sup>. Obviamente foi denunciado por alguém que o conhecia, uma prática bastante usual naqueles tempos. Segundo a

---

27 KHARMS, 2013, p. 103.

28 KÓBRINSKI, 2008, p. 475. Tradução nossa

acusação, o escritor teria falado, em conversa privada, que a URSS perderia a guerra no primeiro dia, que Leningrado ou seria sitiada, ou morreria de fome, e por aí vai. Em dezembro de 1941, Kharms foi transferido para a ala psiquiátrica da prisão hospitalar nº 1 – logo no início da 2ª Guerra Mundial, Kharms conseguiu um atestado médico que o declarava esquizofrênico (ele mesmo forjara os sintomas, conforme lembrança de Maria Málitch, sua segunda esposa). Quem soube da morte do poeta, em 1942, foi justamente Marina Málitch (1909 ou 1912 – 2002), ao visitá-lo:

Eu bati na janelinha, que se abriu. Chamei pelo sobrenome Iuvatchóv-Kharms e passei um pacote com comida.

– Morreu no dia dois de fevereiro – e devolveram meu pacote pela janelinha.

Eu peguei o caminho de volta. Não sentia absolutamente nada. Havia um vazio dentro de mim.<sup>29</sup>

Nessa época, Leningrado já estava cercada pelos nazistas, e Kharms morreu, pelo que tudo indica, de fome, aos 36 anos: “Por todas as probabilidades, minha vida se dará numa pobreza medonha, só viverei bem enquanto estiver em casa ou talvez se eu chegar aos 35 ou 40 anos”, escreveu o poeta em uma de suas cadernetas (1926), aos 21 anos.<sup>30</sup>

## Referência bibliográfica

BERNARDINI, Aurora. Posfácio. In. KHARMS, D. *Os sonhos teus vão acabar contigo: prosa, poesia, teatro*. São Paulo: Kalinka, 2013, p. 273-286.

BOBILEVITCH, Grajina. *Plastítetcheskaia reprezentátsia* ímidja *Daniila Kharmsa* (Representação plástica da imagem de Daniil Kharms). Special issue: Daniil Charms. *Russian Literature*. 1 de outubro – 15 novembro de 2006.

---

29 DURNOVÓ, 2005, p. 122. Tradução nossa.

30 KHARMS, 2002, vol.1, p. 69. Tradução nossa.

Croatian and Serbian.

CHUBÍNSKI, Valéri. *Daniil Kharms: jizn tcheloviéka na viétru* (Daniil Kharms: a vida de um homem ao vento). São Petersburgo, Vita Nova, 2008.

DURNOVÓ, Marina. *Moi muj Daniil Kharms* (Meu marido Daniil Kharms). Moscou, IMA-press, 2005.

FLORIÉNSKI, Pável. *A perspectiva inversa*. Tradução Anastassia Bytsenko e Neide Jallageas. São Paulo, Editora 34, 2012.

FOUCAULT, Michel. *A escrita de si. Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

IAMPÓLSKI, Mikhail. *Bespámiatsvo kak istok (tchitaia Kharmssa)* (Síncope como fonte (lendo Kharms)). Moscou: *Nóvoie literatúrnoie obozriénie*, 1998, p.53, tradução nossa.

JACCARD, Jean-Philippe. *Daniil Kharms i koniéts rússkogo avangarda* (Daniil Kharms e o fim do vanguardismo russo). São Petersburgo: *Akademítcheskii proiékt*, 1995.

KHARMS, Daniil. *Os sonhos teus vão acabar contigo: prosa, poesia, teatro*. Tradução: Aurora Fornoni Bernardini, Daniela Mountian e Moissei Mountian. São Paulo: Kalinka, 2013.

----- *Pólnoie sobránie sotchiniénie* (Obras completas), em três volumes. Organização Valéri Sájin. São Petersburgo, Ázbuka, 2011.

----- *Pólnoie sobránie sotchiniénie. Neízdannyi Kharms. Traktáty i státi. Pisma. Dopólnienia k t. 1-3* (Obras completas. Kharms inédito: tratados e artigos, cartas, complementos aos volumes 1 a 3). Organização Valéri Sájin e Jean-Philippe Jaccard. São Petersburgo, *Akademítcheskii proiekt*, 2001.

----- *Pólnoie sobránie sotchiniénie. Zapisnye kníjki*. (Obras completas. Cadernetas). Organização Valéri Sájin e Jean-Philippe Jaccard. São Petersburgo, *Akademítcheskii proiekt*, 2002.

KÓBRINSKI, Aleksáedr. *Jizn zametchátelnykh liudéi – seriia biográfi* (Daniil Kharms. Vida de pessoas notáveis – série de biografias). Moscou: *Molodaia gvárdiia*, 2009.

KUVCHINOV, F, OSTROUKHOVA, E. *Psevdonímy D. I. Kharms* (Os pseudônimos de D. I. Kharms). Site dedicado ao autor. Disponível em: < <http://www.d-harms.ru/library/psevdonimy-harmsa.html> >

SÁJIN, Valéri. Entrevista com Valéri Sájin. *Revista Kalinka*, São Paulo, Junho, 2014. Disponível em: <http://www.kalinka>.

[com.br/index.php?modulo=Revista&id=76](http://com.br/index.php?modulo=Revista&id=76).

----- *Neizviéstnye avtógrafy Daniila Kharmsa* (Autógrafos desconhecidos de Daniil Kharms.). In: *SLÚTCHAI I VIÉSCHI, Daniil Kharms i egó okrujénie. Memoriály búduschego muziéia. Katalóg výstavki* (CAUSOS E COISAS, Daniil Kharms e seu ambiente. Memorial do futuro museu. Catálogo da exposição). São Petersburgo, Vita-Nova, 2013.

TÓKAREV, Dmítri. *Rissunok kak slova v tvórtchestve Daniila Kharmsa* (O desenho como palavra na criação de Daniil Kharms). In: ALEKSÁNDROV, Iúri (org.). *Rissúnki Kharmssa* (Os desenhos de Kharms). São Petersburgo: Ivan Limbakh, 2006.

Os autorretratos de Kharms, com exceção do “Autorretrato atrás da janela”, foram digitalizados pela autora na Biblioteca Nacional da Rússia (São Petersburgo).

# O teatro de Vakhtângov: fundamentos de uma prática teatral

Adriane Maciel Gomes \*

**RESUMO:** Este artigo aborda aspectos da trajetória do encenador Evguiêni Bagratiónovitch Vakhtângov na elaboração de sua poética da cena, principalmente no que concerne à apropriação de elementos da commedia dell'arte e do sistema de Stanislávski. Busca também identificar a permanência de alguns procedimentos utilizados por Vakhtângov em propostas teatrais contemporâneas.

**ABSTRACT:** This article considers aspects from the trajectory of the director Evguiêni Bagratiónovitch Vakhtângov in the elaboration of his poetics of the scene, mainly with regard to the ownership of elements from commedia dell'arte and Stanislávski system. It also seeks to identify the permanence of some procedures used by Vakhtângov in contemporary theatrical proposals.

**Palavras-chave:** Vakhtângov, tradição teatral, encenação.  
**Keywords:** Vakhtângov, theatrical tradition, staging

✉\* Professora Assistente da área de direção teatral do Curso de Artes Cênicas da Universidade Estadual de Londrina-UEL. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Artes da Cena - UNICAMP. Bolsista PSDE- CAPES (Università degli Studi di Milano-2015). Bolsista do Programa de Apoio à Capacitação docente das Instituições Públicas de Ensino Superior do Paraná (Acordo CAPES-FA). Mestre em Literatura e Cultura Russa – FFLCH - USP.  
E-mail: adrimgomes@yahoo.com.br

**O** início do século XX é um período de grandes e significativas transformações no campo das artes. No teatro, o surgimento da figura do encenador e a busca por sistematizar metodologias para a arte do ator tornam-se fatores determinantes nas experimentações pedagógicas e poéticas. Na Rússia, com a fundação do Teatro de Arte de Moscou, se estabelecem as mais revolucionárias e concretas perspectivas para o surgimento de um novo teatro.

As pesquisas de Konstantin Stanislávski em relação ao sistema, unidas à grande efervescência teatral da época, fazem surgir uma geração de grandes transformadores da arte teatral. Neste contexto de retomada, que inclui uma busca pelas fontes do teatro, acaba-se por resgatar uma das formas artísticas da metade do século XVI, a *commedia dell'arte*. De um modo geral, o interesse pela *commedia* se fundamenta na centralidade do ator e na proximidade da relação ator-espectador que caracterizam este gênero teatral. Certamente, não há como refletir sobre a *commedia dell'arte* sem fazer referência ao trabalho do ator.

Muitos dos alunos/atores de Stanislávski afastam-se do TAM para desenvolver suas próprias buscas em relação à renovação teatral, sem negar a formação que haviam adquirido com Stanislávski, mas dela se utilizando à procura de novas perspectivas e aliando-se a outras formas teatrais.

A partir desta perspectiva, é possível observar nos trabalhos de alguns encenadores/pesquisadores russos do início do século XX a experimentação conjunta com os seus atores e a tentativa de compreensão da improvisação como subsídio imprescindível à arte do ator.

Dentre os encenadores que utilizaram a *commedia dell'arte* como meio de renovação de suas pesquisas teatrais, o pre-

sente artigo opta por estudar a poética teatral de Evguéni Bogratiónovitch Vakhtângov (1883 – 1922). Mas o interesse pelo teatro de Vakhtângov surgiu, sobretudo, em função da análise dos principais fundamentos stanislavskianos (e do sistema), com os quais Vakhtângov mantém profundas conexões. Além disso, apesar de sua breve carreira teatral, as encenações de Vakhtângov são de extrema importância para investigações a respeito da arte teatral russa e mundial.

Ao se observar a trajetória artística de Vakhtângov, verifica-se que suas experimentações foram evoluindo e delineando um novo modo do fazer teatral. O acúmulo de conhecimentos e experiências lhe deu ânimo para explorar cada vez mais as possibilidades do “sistema”, adaptando-o e acrescentando a este novos elementos para que pudesse concretizar seu ideal teatral. Ficam evidentes a exploração e a prática dos princípios básicos e essenciais do teatro: o jogo, a coletividade e a relação com o espectador. Para ele, o fundamental era entender o teatro como uma arte em constante modificação, mas sem dispensar seus antigos materiais, acumulando-os e os transformando.

O interesse de Vakhtângov pela tradição teatral dos cômicos *dell'arte* não era reproduzir seus feitos, mas a partir deles reelaborar meios que subsidiassem princípios para uma renovação teatral. Vakhtângov atenta para o fato de que no trabalho dos cômicos *dell'arte* ao domínio artístico se vincula o absoluto controle de todos os meios de expressão do corpo, e que a improvisação, o jogo dos atores e o contato com o público são aspectos imprescindíveis para o teatro.

Assim, a encenação de *A Princesa Turandot* está diretamente integrada às inovações inseridas no panorama do teatro russo de vanguarda por influência da *commedia dell'arte*, não somente por se tratar de um texto de um autor italiano do período em que a *commedia dell'arte* ainda se apresentava como um estilo vivo, mas pelos ideais artísticos que caracterizam todo o processo de elaboração proposto por Vakhtângov e, fundamentalmente, por apresentar novas perspectivas em relação ao teatro russo de vanguarda.

No processo de construção de um trabalho criativo, Vakhtângov sabia manejar perfeitamente o estabelecimento da complexa relação entre o ator e o diretor. Através dos relatos dos atores que trabalharam com ele, percebe-se que ele conduzia os atores ao seu objetivo com muita precaução. Assim, os atores nunca se sentiam forçados a realizar os desejos do diretor, mas apropriavam-se, de certa forma, de sua concepção cênica e sentiam-na como se fosse deles. Neste sentido, a capacidade de orientação dos atores por parte de Vakhtângov era notável.

... A teoria vakhtangoviana sobre o ator se orienta sobre um aprofundamento dos níveis psicológicos da criação artística: o consciente, ele afirma em uma nota de 1917, não cria nada. É o inconsciente que cria. Somente o inconsciente tem condições de selecionar o material psicológico necessário à criação do personagem. O consciente, o racional, determinam somente a exterioridade, não a energia interior. Esta vem por si, se o subconsciente for precisamente estimulado. É por isto que Vakhtângov dirige o próprio trabalho de diretor-pedagogo a um enriquecimento e um estímulo do inconsciente, é por isto que nos ensaios de um espetáculo os seus atores podiam por um longo tempo não tocar no texto ou utilizá-lo somente como ponto de partida. Compreender, interiorizar e depois ir ao palco: improvisar de modo controlado, ou seja, sobre o esboço delineado pelo autor. Só assim o ator pode ser totalmente contemporâneo na interpretação do personagem, independentemente da época a que este pertença: ele saberá imprimir-lhe a marca da sua própria personalidade, da própria sensibilidade de homem (não de ator) do seu tempo<sup>1</sup>.

Provavelmente, essa habilidade deve-se ao fato de Vakhtângov ser também um ator e, portanto, conhecer por meio da experiência as especificidades e os problemas do processo criativo do ator.

Vakhtângov, que era um excelente ator, revelou-se não como um diretor, mas sim como um ator-diretor. Pensava como um ator. Qualquer forma teatral que explicasse, explicava-a sempre como uma forma de atuação. [...]. Tinha uma fantasia viva e intensa, contida unicamente pelo sentido da medida do ator.<sup>2</sup>

---

1 MALCOVATI, 2004, p.20.

2 VOLKOV. In: SAURA, 1997,p.387.

Isto se refletia no modo de utilização dos procedimentos de direção, fazendo dele um diretor sensível que possuía uma percepção especial em relação ao trabalho do ator, sabia conduzi-lo muito bem, quase que imperceptivelmente. A respeito desta relação do diretor e do ator Vakhtângov afirmava:

O mais importante para o diretor é sua capacidade para chegar ao espírito do ator, ou seja, como encontrar o que é necessário. Ao ator não faz falta explicar-lhe muito o texto, mas sim mostrar-lhe de forma imperceptível o caminho prático para realizar sua tarefa cênica. [...]. Deve-se fazê-lo ver com meios simples e elementares como cumprir essa tarefa. Na maioria dos casos fica claro que o ator não entende frases tais como não sentir o objetivo, não entender a tarefa organicamente, partir das palavras, estar longe da ação transversal, estar tenso, etc...<sup>3</sup>

O que caracterizava Vakhtângov era a enorme paixão com que conduzia o trabalho, essa impressão era comum a todos os alunos que acompanhavam seus ensaios. Todos absorviam as impressões produzidas pelo ensaio, exercitavam sua agudeza visual e seu ouvido (interno e externo), analisavam os exemplos propostos, participavam ativamente. Interessava a ele o processo, e não o seu resultado; tinha uma alegria criativa em cada ensaio, em cada aula ou busca. Portanto, “neste período Vakhtângov era, antes de tudo, um pedagogo”<sup>4</sup>.

A importância de uma abordagem a respeito de Vakhtângov se dá também por se tratar de um dos pesquisadores que mostrou a versatilidade do sistema de Stanislávski e ainda do conhecimento das manifestações populares teatrais.

...é também um lugar comum na crítica soviética sobre Vakhtângov afirmar que ele representa um importante ponto de intersecção entre dois extremos artísticos que sempre estiveram em oposição, representados pelo “realismo” de Stanislávski por um lado e pela escala do “teatro convencionalizado”, representado por Meyerhold, por outro. Na realidade, mesmo sendo crítico tanto em relação aos métodos de Stanislávski quanto aos de Meyerhold em vários estágios

---

3 VAJTANGOV. In: SAURA, 1997, p.145-146.

4 ZAVÁDSKI. In: SAURA, 1997,p.99.

da sua vida, seu desenvolvimento como artista trouxe Vakhtângov para mais perto de Meyerhold...<sup>5</sup>.

De acordo com Worrall, Bertolt Brecht afirmava que:

...Vakhtângov era um “ponto de encontro” entre Stanislávski e Meyerhold, alguém que abarcava os outros dois como elementos contraditórios, mas que era, ao mesmo tempo, livre. Essa proximidade entre Stanislávski e Meyerhold não era oficialmente reconhecida na época, pelo contrário, era definida como uma irreconciliável oposição entre “realismo” e “formalismo”, que teve terríveis consequências tanto para Stanislávski quanto para Meyerhold<sup>6</sup>.

Já para Tovstonógov, Vakhtângov foi um elo entre Stanislávski e Brecht, os quais muitas vezes são apresentados como opostos.

...O verdadeiro fundador da tendência que denominamos brechtiana foi Vakhtângov. Ele é como uma ponte de união entre Stanislávski e Brecht, que são considerados como opostos, ideia que para mim é um profundo erro, causador de um grande dano para o teatro atual. O método de Stanislávski engloba Brecht e muitas outras teorias surgidas no teatro mais moderno.<sup>7</sup>

Nesta perspectiva, Worrall afirma que Vakhtângov foi o mediador dos procedimentos do sistema de Stanislávski com as descobertas de Meyerhold, pois ambos os encenadores foram uma rica fonte de referência nos processos de encenação de Vakhtângov.

Apesar das comparações em relação às influências recebidas e às apropriações realizadas por Vakhtângov para o desenvolvimento de seus procedimentos na elaboração de suas encenações, percebe-se no desenvolvimento de seu trabalho um estilo único. Este se utiliza das experimentações e metodologias de seus mestres e colegas de profissão, bem como da reformulação de muitas delas, por meio do exercício prático do teatro. Um fazer teatral que não se limita a apenas um

---

5 WORRAL, 1989, p. 76.

6 WORRAL, 1989, p. 78.

7 In SAURA, 1997, p. 380.

estilo ou gênero, mas que se utiliza da mescla de diferentes vertentes para a concretização de seus ideais artísticos.

As descobertas realizadas por Vakhtângov, principalmente no que concerne à fusão de tradição e inovação em sua prática artística e pedagógica, já antecedem alguns dos procedimentos que caracterizariam grande parte do teatro das décadas seguintes e, de certo modo, já começam a compor as bases do fazer teatral contemporâneo. Vakhtângov chega a esta particular formulação por meio do resgate da tradição dos cômicos *dell'arte* e do teatro popular e da transformação desta por meio do seu confronto e ou adaptação, de acordo com as propostas do sistema.

Essa “tradição” que se estabeleceu, principalmente por meio das encenações realizadas por Vakhtângov nos dois últimos anos de sua vida (1920-1922), foi extremamente fértil e inovadora nas encenações de Vakhtângov, tanto que muitos dos procedimentos utilizados na encenação de *A Princesa Turandot* são referências nos modos de utilização do sistema de Stanislávski e da inserção de elementos da *commedia dell'arte* no processo criativo do ator.

Além disso, encontrou eco, ainda que parcial, nas obras de alguns artistas que haviam trabalhado com ele. Nesse sentido, após a morte de Vakhtângov e na tentativa de manter vivas as suas descobertas, seus alunos Boris Zakhava e Yuri Zavádski tentaram dar continuidade aos processos de experimentação iniciados no Teatro Vakhtângov, mas “ficaram muito mais próximos do realismo dominante do que do espírito aventureiro das encenações pós-revolucionárias de seu mentor”.<sup>8</sup>

Rubem Símonov e seu filho Evguéni também tentaram dar continuidade ao trabalho de Vakhtângov, principalmente no que se refere à administração do Teatro Vakhtângov. Apesar de Rubem Símonov ter se consolidado como um reconhecido “herdeiro da tradição vakhtangoviana como ator e pedagogo-

---

8 WORRAL, 1989, p.79.

go”,<sup>9</sup> parte da crítica afirma que suas encenações não possuíam uma vitalidade criativa equivalente à do seu mestre.

Na maior parte das vezes as concepções de Rubem Simonov se limitaram a modular o princípio vakhtangoviano da teatralidade festiva, em tons de uma mais humilde comicidade brilhante [...] quando não a privilegiar renovadas versões cênicas de sucessos do repertório do Teatro Vakhtângov.<sup>10</sup>

Como exemplo, pode-se citar a remontagem feita em 1963 de *A Princesa Turandot*, que “desde então se afirmou como a reconstrução do plano original de Vakhtângov atuado por várias gerações de atores”<sup>11</sup>, mas que, no entanto, de acordo com Worrall, “ainda que fiel aos métodos formais do original, tinha pouco em comum com seu espírito original”.<sup>12</sup>

Contudo, o que cabe observar aqui é que a encenação de *A Princesa Turandot* de Vakhtângov serviu como modelo de procedimentos de encenação durante muito tempo. E que, se em alguns casos esta “inspiração” funcionou como um desafio para a criação de encenações que se aproximassem da vivacidade da de Vakhtângov, em muitos outros não passou de uma imitação dos sinais exteriores de teatralidade festiva da referida encenação, resultando em tentativas de reprodução (com diferentes graus de êxito) do que ficou conhecido como “estilo Turandot”.

Outro exemplo foi a encenação de *Hamlet*, feita por Akímov no Teatro Vakhtângov em 1932, em que, apesar de até certa medida ser um espetáculo ingênuo, o diretor aplicou a variante irônica vakhtangoviana, sugerindo aos atores que, em vez de seus personagens, atuassem comediantes da época de Shakespeare representando *Hamlet*.<sup>13</sup> Outra encenação que utilizou a “teatralidade festiva do estilo Turandot” foi *Muito*

---

9 LENZI In. ALONGE e BONINO (org.), 2001. p.154.

10 LENZI In. ALONGE e BONINO (org.), 2001,p.176.

11 LENZI In. ALONGE e BONINO (org.), 2001,p.154.

12 WORRAL,1989, p.80

13LENZI In. ALONGE e BONINO (org.), 2001,p.152.

*Barulho por Nada*, encenada em 1936 no Teatro Vakhtângov sob a direção de Rapoport, no elenco estavam Mansúrova e Símonov e “o espetáculo era uma bufonaria farsesca popular”.<sup>14</sup>

Dentre os encenadores que se utilizaram das descobertas de Vakhtângov, talvez Aleksei Popov<sup>15</sup> “lhe seja o mais próximo em espírito”.<sup>16</sup>

O espírito de Vakhtângov estava bastante vivo em suas encenações de três peças de ProsperMérimée (1924) e em *Virineya* de LidyaSeifullina [...]. As encenações de Popov de *O Apartamento de Zoya*, de Bulgakov, *Razlom*, de Boris Lavrenyov e *Conspiração de Sentimentos*, de Olesha, estiveram dentre as mais importantes da década de 1920 e ele continuou a invocar a atmosfera maravilhosamente inventiva e celebratória da vida de seu mentor em excelentes encenações de Shakespeare durante a década de 30...<sup>17</sup>

Muitos dos princípios apresentados em *A Princesa Turandot* foram resgatados e renomeados por encenadores contemporâneos de Vakhtângov. Desta forma, percebe-se que, desde o processo até a concretização da encenação, Vakhtângov já apresentava procedimentos que no teatro da atualidade estão incorporados como fundamentos da encenação, dentre eles a quebra da quarta parede, o distanciamento e, é claro, uma cumplicidade de descobertas e criação entre os atores e o diretor que influencia diretamente na relação com o público. Esses elementos são explicitados na encenação de *A Princesa Turandot*, na qual aparecem interligados, como se um fosse consequência do outro.

---

14LENZI In. ALONGE e BONINO (org.), 2001, p.154.

15 Aleksei Popov encenou seu primeiro espetáculo no Estúdio Mansúrov, de Vakhtângov, em 1916, antes de fundar seu próprio “Estúdio Vakhtângov” em Kostroma. Lá encenou versões de peças que Vakhtângov havia dirigido anteriormente, tais como *O Dilúvio* de Henning Berger e uma versão de *O Grilo na Lareira*, de Dickens, texto no qual Vakhtângov havia representado Takleton no Primeiro Estúdio do TAM. Popov também encenou uma sessão de “miniaturas” de Tchêkhov, exatamente como Vakhtângov havia feito entre 1915 e 1917. Popov retornou a Moscou em 1923 e se tornou um dos diretores daquele que anteriormente havia sido o Estúdio de Vakhtângov e que havia sido incorporado pelo TAM como seu Terceiro Estúdio. Ele permaneceu no Terceiro Estúdio (que se tornou Teatro Vakhtângov em 1926) até 1930, quando se mudou para o Teatro da Revolução. Dirigiu o Teatro do Exército vermelho de 1935 até sua morte em 1961. WORRAL, 1989, p.79-80

16 WORRAL, 1989, p.79-80

17 WORRAL, 1989, p. 80.

Comparando o caráter da relação entre o palco e a plateia em Meyerhold e em Stanislávski, Vakhtângov dizia que o primeiro criava “uma encenação tal que o espectador não esquece nem por um momento que está no teatro”, enquanto o segundo tratava de que “o espectador esquecesse que está no teatro”. Nesse “esquecer” encontra-se uma das leis fundamentais do teatro da vivência. [...]

Vakhtângov destruiu esta “quarta parede”. E, sem dúvida, apesar de rechaçar esse princípio de Stanislávski, não se converteu em um seguidor de Meyerhold. Buscou um contato de natureza diferente e o encontrou em um espetáculo que arrasta o espectador ao terreno do ator, quer dizer, faz do espectador um participante do jogo conduzido pelos atores.<sup>18</sup>

Nesse sentido, a quebra da quarta parede por Vakhtângov se dá por introduzir o espectador no meio dos atores, por fazer com que o espectador participe do jogo conduzido pelos atores.

Isso acaba por estabelecer no trabalho do ator uma forma de distanciamento da personagem/obra, o que é evidenciado pela encenação. O jogo é aberto, festivo, mesclado de ilusão e seriedade, possibilitando a atualização do espetáculo a cada apresentação. Nesse processo de distanciamento, apresentado pelos atores em *A Princesa Turandot* de Vakhtângov, pode-se perceber uma antecipação de elementos que, anos depois, iriam fundamentar as propostas teatrais de Bertolt Brecht.

A inventividade empregada no processo de elaboração de *A princesa Turandot* faz com que os procedimentos nela utilizados permaneçam atuais. A relação que Vakhtângov estabeleceu entre a obra e a encenação apresenta características que vão diretamente ao encontro do tratamento do texto no teatro contemporâneo, já que neste último

... o diretor assume um papel extremamente importante: ele se empenha em expressar uma problemática moderna a partir de um texto antigo.

---

18 TOVSTONÓGOV in SAURA, 1997, p.374.

Poderíamos dizer que o espetáculo, através do diretor, pensa e assume uma posição em relação ao texto. É verdade que toda direção sempre e necessariamente interpreta o texto, mas no presente caso trata-se de fazer derivar do diretor e não do autor a intenção geral do espetáculo.<sup>19</sup>

Essa relação com o texto é herança do movimento de vanguarda que ocorreu no início do século XX, “o fundamental do teatro de vanguarda não consiste tão só em recusar por estas ou aquelas razões, preceitos tradicionais”,<sup>20</sup> mas de atualizá-los à necessidade do momento dando ao “teatro uma função viva, atual”, aproximando-se cada vez mais das inquietações do espectador.

Outro fator que cabe ressaltar nos processos de criação de Vakhtângov é a importância do aspecto coletivo do trabalho teatral. Esse aspecto, que nasce dentre as inovações resgatadas da tradição teatral popular, vem ao encontro do teatro da atualidade ao propor que todos os envolvidos participem ativamente da criação da encenação e ao ressaltar que todos os elementos que compõem o espetáculo têm igual importância durante o processo.

Na Rússia, essas experiências em relação ao coletivo desenvolveram-se, principalmente, nos Estúdios vinculados ao Teatro de Arte de Moscou, sob a coordenação do próprio Stanislávski; e são verdadeiros exemplos de exploração das efervescentes descobertas em relação à arte do ator. O foco principal destes Estúdios não era apenas a estruturação de espetáculos, mas a busca de novas possibilidades no trabalho do ator e a investigação de novos procedimentos relacionados à encenação.

O fundamento do trabalho realizado nos Estúdios que surgiram junto ao Teatro de Arte de Moscou era fazer com que os atores percebessem, conscientemente, suas possibilidades expressivas, frequentemente inexploradas, e colocá-los, assim, “em condição de transformar-se de intérpretes-executores em criadores”.<sup>21</sup>

---

19 BORNHEIM, 1975, p.22.

20 BORNHEIM, 1975, p.23.

21 DE MARINIS, 2000, p.140.

O trabalho desenvolvido nesses Estúdios, por Stanislávski, Sulerjtístki, Vakhtângov e tantos outros, serviu de referência a novos coletivos teatrais que se espalharam pelo mundo inteiro no decorrer do século XX, como o *Vieux Colombier* de Jacques Copeau, o *Living Theatre* de Julian Beck e Judith Malina, o *Odin Teatre* coordenado por Eugenio Barba, o *Teatro Laboratorio* de Jerzy Grotowski e muitos outros.

Estes novos encenadores e coletivos teatrais que surgiram buscaram como modelos encenadores do início do século XX e tinham e têm como principal meta a exploração das metodologias da arte do ator e de princípios da encenação. Desta forma, a arte do ator passa a ser explorada de diversas fontes, tais como: a *commedia dell'arte*, o sistema de Stanislávski, princípios da biomecânica de Meyerhold, e de outros pesquisadores teatrais de diversas nacionalidades, unindo estes conhecimentos a outros tantos, não somente os de ordem teatral.

Alguns destes pesquisadores, como Jerzy Grotowski e Eugenio Barba, atualizaram e renomearam muitos dos procedimentos desenvolvidos pelos encenadores russos. As preocupações e buscas destes encenadores não se distanciam daquelas da época de Stanislávski e Vakhtângov, mas se utilizam das fontes já descobertas por eles como ponto de partida e aprofundamento da arte do ator. E é justamente isto que reafirma a relevância do trabalho dos pesquisadores russos aqui citados.

Stanislávski lançou os princípios de uma arte teatral universal. Ele mesmo vivenciou parte de seus desdobramentos por meio das descobertas de alguns de seus alunos, como Vakhtângov, Meyerhold e Mikhail Tchékhev. No entanto, é evidente que a apropriação de suas descobertas pelo teatro contemporâneo deve se dar numa perspectiva que priorize uma reconsideração dos princípios por ele afirmados em confronto com as circunstâncias atuais, e não por uma tentativa de reprodução acrítica dos procedimentos por ele utilizados. Pois “a repetição não faz sentido, é a morte do teatro”.<sup>22</sup>

---

22 BARBA. 1994, p. 128.

Pode haver alguma dúvida de que os parâmetros para medir o comportamento psicofísico de um ser humano nas condições da cena são substancialmente diferentes daqueles de há quase meio século? E se isto é assim, é assim também como se deve completar o que se vê com o que se sabe e poder resolver o inacabado da Técnica das Ações Físicas Fundamentais com tudo o que não podia saber Stanislávski. O mais importante produziu o russo; o ponto de partida é sua obra, o ponto de chegada está escrito no futuro do teatro.<sup>23</sup>

Estes princípios afirmados por Stanislávski e seus mais dedicados alunos (dentre os quais se destaca Vakhtângov), principalmente no que se refere à valorização do ator e à investigação aprofundada de seus processos de criação, fundamentam o trabalho de muitos encenadores/pesquisadores da atualidade. No trabalho destes, o ator passa a ser fonte do processo de criação e elaboração da encenação, utilizando-se para isto de todas as suas experiências, vivenciais e artísticas, adaptando-as e reelaborando-as em função da estruturação do espetáculo.

A partir desta perspectiva, a improvisação aparece como um dos pontos fundamentais do processo criativo do ator. O papel da improvisação se expandiu e passa a ganhar grande importância:

A improvisação, como estágio do processo criativo, é busca daquilo que não se conhece, um modo de substituir repetição por criatividade, de criar-se uma tradição própria. Nos dicionários, improvisação é ligada à falta de técnica ou de preparação, ou mesmo à facilidade de execução; no teatro (ou melhor, na prática pedagógica) do século XX é ligada ao adestramento, à criatividade, ao trabalho e ao processo criativo. E chega a mudar a direção do teatro.<sup>24</sup>

A utilização da improvisação como um dos fundamentos do fazer teatral faz com que as metodologias e as técnicas do trabalho do ator se ampliem continuamente e não se fechem em si mesmas. A improvisação lança meios de abertura da arte teatral, mantendo assim a possibilidade de relação com o contexto e vitalização constante do que é pesquisado e apresentado.

---

23 EINES, 1985. p.23-24.

24 CRUCIANI, 1986, p.84.

Cabe lembrar que esse processo improvisacional do ator serviu como base para a articulação de diferentes manifestações artísticas utilizadas na encenação de *A Princesa Turandot*, e que se apresenta como característica marcante na composição do teatro da atualidade.

...todas as partes que integram o teatro devem ser concebidas como constituindo um todo perfeitamente unitário; desde o texto [quando houver] até o público, nenhum dos elementos vale por si mesmo, eles só adquirem sentidos dentro de sua relação de reciprocidade.<sup>25</sup>

Dessa maneira, a possibilidade de abertura da cena teatral e o contato com o espectador tornam-se também meios de valorização do fazer teatral e de troca com os espectadores.

E, nesse sentido, pode-se afirmar que Vakhtângov prenuncia em seu espetáculo alguns aspectos do teatro contemporâneo, já que baseia seu processo de criação na apropriação de diferentes metodologias e linguagens artísticas, visando não à repetição, mas à transformação das mesmas por meio de uma síntese de elementos aparentemente díspares.

Princípios e procedimentos similares aos utilizados por Vakhtângov em suas encenações são claramente verificáveis no trabalho de encenadores contemporâneos como Eugenio Barba, Ariane Mnouchkine,<sup>26</sup> Giorgio Strehler<sup>27</sup> e outros. Estes encenadores buscaram em seus grupos uma renovação do teatro baseada na tradição teatral. Assim, em algumas de suas encenações identifica-se a confluência de diversas linguagens teatrais que se manifesta tanto na atuação quanto na dramaturgia do espetáculo.

---

25 BORNHEIM, 1975, p.32.

26 MNOUCHKINE, 2007, p.07. Ariane Mnouchkine (1939) nasceu na França e estudou em Oxford, em Sorbonne. Formou-se na *École Internationale Jacques Lecoq* e em 1963, junto com companheiros do ATEP (*Association Théâtre des Etudiants de Paris*), fundou o *Théâtre du Soleil*. Mnouchkine permanece até hoje à frente de sua companhia, localizada em uma fábrica abandonada, a *Le Cartoucherie*. O trabalho no *Théâtre du Soleil* tem como principal característica o processo colaborativo, bem como a utilização das máscaras neutras e expressivas em quase todos os processos de montagem.

27 Giorgio Strehler (1921-1997). Estudou na *Accademia dei Filodrammatici di Milano*. Um dos mais ecléticos e importantes diretores teatrais italianos da segunda metade do século XX. Fundador do *Piccolo Teatro di Milano* (em parceria com Paolo Grassi e Nina Vinchi). Dirigiu inúmeras óperas líricas no Teatro Scala.

## Referência Bibliográfica

- ALONGE, Roberto; BONINO, Guido Davico (org). *Storia del teatro moderno e contemporaneo: Avanguardie e utopie del teatro. Il Novecento. V.3.* Torino, Einaudi, 2001.
- BARBA, Eugenio. *A Canoa de Papel.* São Paulo, HUCITEC, 1994.
- BORNHEIM, Gerd. A. *O Sentido e a Máscara.* São Paulo, Perspectiva, 1975.
- CRUCIANI, Fabrizio. *Civiltà Teatrale nel XX secolo.* Bologna, Il Mulino, 1986.
- MARINIS, Marco de. *In cerca dell'attore: un bilancio del Novecento Teatrale.* Roma, Bulzoni, 2000.
- EINES, Jorge. *Allegato em favor delactor.* Madri, Fundamentos, 1985.
- MALCOVATI, Fausto. *Stanislavskij: vita, opera e metodo.* 4 ed, Roma, Laterza, 2004.
- SAURA, Jorge. (org). *E. Vajtângov: Teoría y Práctica teatral.* Madrid, Carácter S.A, 1997.
- WORRAL, Nick. *Modernismo Realismo on the Soviet Stage: Tairov, Vakhtangov, Okhlopkov.* Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

tradução

# Rudolfio

(Valentin Grigorievitch Raspútin)\*

Tradução de Henrique Gomes Santos e  
Fatima Bianchi \*\*

**RESUMO:** Considerado um dos autores mais renomados da literatura russa da segunda metade do século XX, laureado com diversos prêmios, Rasputin no entanto permanece completamente desconhecido no Brasil. “Rudolfio” (1965), o conto com que o apresentamos ao nosso leitor, se destaca por um enredo complexo, em que uma garota de dezesseis anos, Iô, se apaixona por Rudolf, um homem casado e doze anos mais velho. Ao entrar na vida dele, começando com um toque no ombro, ela vai cada vez mais tomando conta de seu espaço.

**ABSTRACT:** Considered one of the best-known authors in Russian literature of the second half of the twentieth century, laureate of several prizes, Rasputin nevertheless remains completely unknown in Brazil. “Rudolfio,” the story with which we present him to our readers, is remarkable for its complex plot in which a sixteen-year-old girl, Iô, falls in love with Rudolf, a married man who is twelve years older. Upon entering his life, first with a tap on the shoulder, she increasingly occupies his space.

Palavras-chave: Valentin Raspútin; Rudolfio; conto  
Keywords: Valentin Raspútin; Rudolfio; short story

\* Valentin Grigorievitch Rasputin (1937 - 2016) nasceu em um vilarejo da província de Irkutsk, na Sibéria. Após uma infância marcada por muitas dificuldades, em 1967 publicou uma coletânea de contos e a novela *Diengui dliá Marii* (Dinheiro para Mária), seguidas por obras marcantes, como as novelas *Jiví i pômni* (Viva e lembre) e *Proschanie iz Matiôroi* (O adeus a Matiora).

\*\*Henrique Gomes Santos é mestrando do Programa de Pós-graduação em Literatura e Cultura Russa da USP ([henrique.gomes.santos@usp.br](mailto:henrique.gomes.santos@usp.br)). Fatima Bianchi é professora da área de Língua e Literatura Russa do Departamento de Letras Orientais da USP ([fbianchi@usp.br](mailto:fbianchi@usp.br)).

O

primeiro encontro teve lugar no bonde. Ela o tocou no ombro e, quando ele abriu os olhos, ela disse, mostrando a janela:

– O senhor precisa descer.

O bonde já havia parado e ele, abrindo passagem, saltou logo depois dela. Ela ainda era menina de tudo, tinha uns quinze, dezesseis anos, não mais, ele se deu conta disso na hora, ao ver-lhe o rosto redondo e pestanejante, quando ela se voltou para ele à espera de agradecimento.

– Obrigado – disse ele –, pois poderia ter passado o ponto. – Sentindo que isso não era suficiente, ele acrescentou:

– O dia hoje foi uma loucura, estou cansado. E às oito devo receber um telefonema. De modo que você me prestou um grande favor.

Ela pareceu ter ficado contente, e juntos eles atravessaram correndo a via, atentos a um carro em alta velocidade. Nevava, e ele reparou que os “limpadores de para-brisa” do carro estavam funcionando. Quando a neve cai assim – tão suave e felpuda, como se tivessem sacudindo pássaros de neve selvagens em algum lugar, lá nas alturas –, nem dá vontade de voltar para casa. “Vou esperar a ligação e tornar a sair”, decidiu, virando-se para ela e matutando sobre o que poderia lhe dizer, porque continuar em silêncio já estava se tornando incômodo. Mas ele não fazia nem ideia do que podia e do que não podia falar com ela, e ainda continuava a refletir, quando ela mesma disse:

– Eu o conheço.

– Ah, é? – disse ele, admirado. – Como assim?

– O senhor mora no cento e doze e eu, no cento e catorze. Em média, pegamos o bonde juntos duas vezes por semana. Só que o senhor, com certeza, não repara em mim.

– Interessante.

– E o que há de interessante nisso? Não há nada de interes-

sante. Vocês, adultos, só prestam atenção nos adultos, são todos uns terríveis egoístas. Vai dizer que não?

Ela virou a cabeça para a direita e lançou-lhe um olhar de esguelha, de baixo para cima. Ele se limitou a rir e não lhe respondeu, porque continuava sem saber como lidar com ela, o que podia e o que não podia falar.

Caminharam por algum tempo em silêncio, ela olhando para a frente, e mesmo assim, olhando para a frente, como se não estivesse nem aí, declarou:

– O senhor ainda não me disse como se chama.

– E você precisa mesmo saber?

– Sim. E o que tem de mais? Não sei por que certas pessoas acham que, se eu quero saber o nome de alguém, é porque, obrigatoriamente, tenho um interesse doentio por ela.

– Tudo bem – disse ele –, já entendi. Se precisa mesmo saber, meu nome é Rudolf.

– Como?

– Rudolf.

– Rudolf. – Ela começou a rir.

– O que foi?

Ela se pôs a rir ainda mais alto, e ele, detendo-se, se pôs a olhar para ela.

– Ru-dolf – ela arredondou os lábios e tornou a gargalhar. – Ru-dolf. Achava que só elefantes enjaulados pudessem ter um nome desses.

– O quê?!

– Não fique zangado – ela o tocou na manga. – Mas é engraçado, palavra de honra que é engraçado. O que eu posso fazer?

– Você é uma menina – disse ele, ofendido.

– Claro que sou uma menina. E você é um adulto.

– Quantos anos você tem?

– Dezesseis.

– E eu, vinte e oito.

– Como eu disse: é um adulto, e se chama Rudolf. – Ela de novo se pôs a rir, lançando-lhe, alegremente, um olhar de esguelha, de baixo para cima.

– E como você se chama? – perguntou ele.

– Eu? Por nada no mundo adivinharia.

– Mas não vou adivinhar mesmo.

– E mesmo que tentasse – não adivinharia. Eu me chamo Iô.

– Como?

– Iô.

– Não estou entendendo nada.

– Iô. Ora, incumbência obrigatória. Iô

A vingança veio no mesmo instante. Sem conseguir se conter, ele caiu na risada, balançando-se como um sino, para frente e para trás. Era só olhar para ela para cair na risada, cada vez mais.

– I-ô – ficou gorgolejando em sua garganta. – I-ô. Ela esperou, olhando para os lados, e depois, quando ele se acalmou um pouco, disse com um ar de ofendida:

– Engraçado, não é? Não há nada de engraçado – Iô é um nome tão comum como qualquer outro.

– Desculpe-me – inclinou-se para ela, sorrindo. – Mas achei realmente engraçado. Então agora estamos quites, não é?

Ela assentiu.

O primeiro prédio era o dela, e o seguinte era o dele. Ao pararem à entrada, ela perguntou:

– Qual é o seu telefone?

– Você não precisa dele – disse.

– Tem medo?

– Não se trata disso.

– Os adultos têm medo de tudo nesse mundo.

– Isso é verdade – concordou ele.

Ela tirou a mãozinha da luva e a estendeu para ele. Sua mão era suave e fria. Ele a apertou.

– Bem, corra para casa, Iô.

Ele tornou a se pôr a rir.

À porta, ela se deteve.

– E agora, vai me reconhecer no bonde?

– Essa é boa! Claro que a reconhecerei.

– Até o bonde... – ela ergueu a mão acima da cabeça.

– ...em que formos juntos – acrescentou ele.

\*\*\*

Dois dias depois ele partiu para o norte a trabalho e só voltou daí a duas semanas. Ali, na cidade, já se sentia o aroma picante e penetrante da chegada da primavera, que soprava a penumbra e a imprecisão do inverno como se fossem cinzas. Em comparação com as brumas do norte, tudo ali era mais nítido e sonoro, até mesmo os bondes.

Em casa, a esposa lhe disse, quase de imediato:

- Há uma menina que liga todos os dias para você.
- Que menina é essa? – perguntou ele, cansado e com um ar de indiferença.
- Não sei. Achei que soubesse.
- Não sei.
- Estou farta dela.
- Que engraçado – sorriu involuntariamente.

Ele estava na banheira quando o telefone começou a tocar. Pela porta dava para ouvir a esposa respondendo: chegou, está tomando banho, por favor, ligue mais tarde. E ele já se preparava para se deitar quando o telefone tornou a tocar.

- Pois não – disse ele.
- Olá, Rúdik, você chegou! – soou no fone a voz alegre de alguém.
- Olá – respondeu ele cautelosamente. – Quem é?
- Não está reconhecendo? Você, hein, Rúdik... Sou eu, Iô.
- Iô – lembrou-se na mesma hora e, sem querer, começou a rir. – Olá, Iô. Parece que você encontrou para mim um nome mais apropriado.
- Sim. Você gosta?
- Era assim que me chamavam quando tinha a sua idade.
- Não se faça de importante, por favor.
- Não, o que você...

Ficaram em silêncio, e ele, sem se conter, perguntou:

- E do que se trata, Iô?
- Rúdik, quem é ela – sua esposa?
- Sim.
- E por que você não me disse que é casado?
- Perdoe-me – respondeu ele em tom de brincadeira –, não sabia que isso era tão importante.
- Claro que é importante. E você gosta dela?

– Sim – disse ele. – Iô, ouça, por favor, é melhor você não me ligar mais.

– Que me-dro-so – ela pronunciou cantando. – Rúdik, não fique imaginando coisas. Fique com ela, se quiser, não tenho nada contra. Mas também não precisa disso: não telefone. Talvez tenha de tratar de algum assunto.

– Que tipo de assunto? – perguntou ele, sorrindo.

– Como assim, que tipo? Bom... ora, por exemplo, não consigo de jeito nenhum bombar a água de um reservatório para o outro – inventou ela. – Nesse caso posso, não é?

– Não sei.

– Claro que posso. E não fique com medo dela, Rúdik, pois somos dois, e ela é uma só.

– Quem? – ele não entendeu.

– A sua esposa, claro.

– Até mais, Iô.

– Está cansado, não é?

– Sim.

– Então, está bem. Aperte a minha mão e vá se deitar.

– Estou apertando a sua mão.

– E nem sequer converse com ela.

– Certo – riu ele. – É o que farei.

Ainda continuando a sorrir, ele voltou para junto da esposa.

– Era Iô – disse. – É assim que essa menina se chama. Engraçado, não?

– Sim – respondeu ela, temporizando.

– Ela não estava conseguindo resolver uma questão sobre dois reservatórios. Estuda na sétima ou oitava série, não me lembro.

– E você a ajudou com a questão?

– Não – disse ele. – Esqueci tudo isso, e reservatório é uma coisa realmente complicada.

\*\*\*

De manhã, mal clareava o dia, o telefone começou a tocar. Que clareava que nada – não havia nenhuma luz, a cidade toda dormia o último sono antes do amanhecer. Ao se levantar, Ru-

dolf lançou um olhar ao prédio em frente: ainda não havia uma única janela iluminada, e apenas as entradas, como gaitas que reluziam como metal, brilhavam em quatro fileiras regulares. O telefone tocava sem parar. Ao se aproximar dele, Rudolf olhou no relógio: cinco e meia.

– Alô – disse com raiva ao fone.

– Rúdik, Rúdik...

Ele se enfureceu.

– Iô, mas que diabo é isso...

– Rúdik – interromperam-no – escute, não se zangue, você ainda não sabe o que aconteceu.

– O que aconteceu? – perguntou ele, acalmando-se.

– Rúdik, você já não é mais Rúdik, você é Rudolfio – foi-lhe anunciado solenemente. – Rudol-fio! Bacana, não é verdade? Acabei de inventar. Rudolf e Iô, juntos fica Rudolfio, como em italiano. Então repita.

– Rudolfio. – Em sua voz se confundiam desespero e raiva.

– Correto. Agora temos o mesmo nome – somos inseparáveis. Como Romeu e Julieta. Você é Rudolfio, e eu sou Rudolfio.

– Escute – disse ele, recuperando os sentidos. – Você não poderia ter deixado para me batizar numa outra hora mais apropriada?

– Mas você não entende que eu não podia esperar? Ora essa. Além do mais, está na hora de você se levantar. Rudolfio, lembre-se: às sete e meia estarei esperando por você no ponto do bonde.

– Hoje não vou de bonde.

– Por quê?

– Tenho compensação de horas.

– O que é isso?

– A compensação de horas é uma folga extraordinária, não vou ao trabalho.

– Ah, ah – disse ela. – E como eu fico?

– Não sei. Vá para a escola e pronto.

– E a sua esposa também estará de folga?

– Não.

– Bem, então não tem problema. Só não se esqueça, agora nos chamamos Rudolfio.

– Fico feliz.

Ele pôs o fone de volta no gancho, praguejando, e foi preparar o chá. Pegar no sono agora, de qualquer modo, não conseguiria. Além disso, no prédio em frente já havia três janelas iluminadas.

\*\*\*

Ao meio-dia bateram à porta. Ele estava justamente limpando o chão e a abriu com o pano molhado na mão, pois nem lhe havia ocorrido de deixá-lo em algum lugar pelo caminho.

Era ela.

– Olá, Rudolfo.

– Você! – ele se espantou. – O que aconteceu?

– Também tirei uma folga.

Que cara de santa: nem um pingo daquilo que chamam de peso de consciência.

– Veja só! – respondeu ele com virilidade. – Quer dizer que está passeando. Bem, já que veio, então entre. Já estou terminando a limpeza.

Sem tirar o casaco, ela se sentou na poltrona perto da janela e se pôs a observar como ele, inclinando-se, passava o pano no chão.

– Rudolfo, para mim você é infeliz na vida familiar – declarou ela depois de um minuto.

Ele se endireitou.

– De onde tirou isso?

– É muito fácil perceber. Por exemplo, você limpa o chão sem nenhum prazer, e com as pessoas felizes não é assim.

– Não invente coisas! – disse ele, sorrindo.

– Quer dizer que é feliz?

– Não direi nada.

– Aí está.

– É melhor tirar o casaco.

– Tenho medo de você – disse ela, espiando pela janela.

– Como é que é?

– Ora, você é um homem.

– Ah, veja só isso. – Ele se pôs a rir. – Então, como teve coragem de vir até aqui?

– Ora, eu e você somos Rudolfio.

– Sim – disse ele –, sempre me esqueço disso. Isso, com certeza, me impõe certas obrigações.

– É claro.

Ela ficou em silêncio e, enquanto ele esvaziava o balde na cozinha, sentou-se tranquilamente. Mas, quando ele retornou, o casaco já estava pendurado no encosto da poltrona e o rosto de Iô estava contemplativo e tristonho.

– Rudolfio, hoje eu chorei – confessou ela de repente.

– Por quê, Iô?

– Iô não, Rudolfio.

– Por quê, Rudolfio?

– Por causa da minha irmã mais velha. Ela fez um escândalo quando eu resolvi tirar folga.

– Na minha opinião, ela está certa.

– Não, Rudolfio, não está certa. – Ela se levantou da poltrona e parou junto da janela. – Você é que não compreende, uma vez pode. Não sabe como estou feliz agora, por falar com você...

Ela tornou a ficar em silêncio, e ele a observou atentamente. Através do vestido, agitados, seus peitos despontavam como dois pequenos ninhozinhos feitos por pássaros desconhecidos para criar os filhotes. Ele percebeu que em um ano seu rosto se alongaria e ficaria bonito, e ficou triste com a ideia de que, com o tempo, ela teria também um namorado. Ele se aproximou dela, segurou-a pelos ombros e, sorrindo, disse:

– Tudo ficará bem.

– É verdade, Rudolfio?

– É verdade.

– Acredito em você – disse ela.

– Certo.

Ele quis se afastar, mas ela o chamou:

– Rudolfio!

– Sim.

– Por que se casou tão cedo? Só mais uns dois anos, e eu poderia me casar com você.

– Não se apresse – disse ele. – Mesmo assim você se casará com algum bom rapaz.

– Eu queria casar com você.

- Ele será melhor que eu.
- Pois é – disse ela pausadamente, incrédula. – Você acha que existem melhores?
- Existem mil vezes melhores.
- Mas não será você. – Ela suspirou de modo desajeitado.
- É melhor tomarmos um chá – propôs ele.
- Sim.

Ele foi à cozinha e pôs a chaleira no fogo.

- Rudolfo!
- Ela ficou de pé ao lado da estante de livros.
- Rudolfo, nós temos o nome mais bonito. Veja só, nem os escritores têm um melhor. – Ela se calou por um instante. – Talvez apenas este aqui. E-xu-pé-ry. Bonito, não é mesmo?
- Sim – disse ele. – Você não o leu?
- Não.
- Pegue e leia. Mas sem folgas, combinado?
- Combinado.

Ela começou a vestir o casaco.

- E o chá? – lembrou ele.
- Rudolfo, é melhor eu ir embora, está bem? – Seu sorriso se tornou triste. – Só não fale à sua mulher que eu estive aqui. Está bem, Rudolfo?
- Está bem – prometeu ele.

Quando ela foi embora, ele sentiu que havia ficado triste, tomado por uma angústia inexplicável, ainda não manifesta, mas que no entanto existe na natureza. Ele se vestiu e saiu para a rua.

\*\*\*

A primavera chegou como que de uma só vez, quase sem avisar. Por alguns dias as pessoas se tornaram mais gentis, e esses dias lhe pareceram um período de transição da fase de expectativa para a fase de realização, porque os sonhos primaveris, com a maestria de uma cartomante experiente, profetizavam-lhe felicidade e amor.

Em um desses dias, já à noite, quando Rudolf voltava para casa, uma mulher de mais idade o deteve.

– Sou a mãe de Iô – começou ela. – Perdoe-me, mas o senhor, se não me engano, se chama Rudolfio.

– Sim – concordou ele, sorrindo.

– Eu o conheço através de minha filha. Ultimamente ela tem falado muito do senhor, mas eu...

Ela hesitou, e ele compreendeu que era difícil para ela, como mãe, perguntar o que tinha de perguntar.

– Não se preocupe – disse ele. – Eu e Iô temos a melhor das amizades, e nada de ruim há de vir disso.

– Claro, claro – ela apressou-se em dizer, confusa. – Mas Iô é uma menina estabanada, não nos ouve absolutamente. E se o senhor tiver influência sobre ela... O senhor entende, eu tenho receio, é uma idade em que é preciso ter receio: ela pode cometer alguma besteira. E, depois, assusta-me o fato de não ter nenhuma amiga entre as colegas de classe e nem mesmo entre as pessoas da idade dela.

– Isso não é bom.

– Eu sei. Parece-me que o senhor tem influência sobre ela...

– Falarei com ela – prometeu ele. – Mas, para mim, Iô é uma boa garota, a senhora está se preocupando tanto à toa.

– Não sei.

– Até logo. Falarei com ela. Tudo ficará bem.

\*\*\*

Ele decidiu telefonar para ela na mesma hora, não deixar para depois, ainda mais que sua esposa não estava em casa.

– Rudolfio! – era evidente que ela tinha ficado muito feliz. – Que bom que você ligou, Rudolfio, porque eu tornei a chorar.

– Você não pode chorar tanto – disse ele.

– É tudo culpa do *Pequeno Príncipe*. Sinto tanta pena dele. Então é verdade que ele esteve aqui na terra?

– Acho que é.

– Eu também acho. Mas nós não sabemos. Porque isso é terrível. E se não fosse Exupéry, nunca saberíamos. Não é à toa que ele tem um nome tão bonito, assim como nós.

– Sim.

– Uma outra coisa em que estou pensando: ainda bem que ele

continuou um Pequeno Príncipe. Senão, seria terrível: e se depois, de repente, ele se tornasse uma pessoa comum? E nós já temos tantas pessoas que são comuns demais.

– Não sei.

– Mas eu sei, isso é fato.

– E *A terra dos homens*, você leu?

– Eu li tudo, Rudolfo. Para mim, Exupéry é um escritor muito sábio. É até assustador o quanto ele é sábio. E bondoso. Lembra: colocam Bark em liberdade, lhe dão dinheiro, e ele o gasta com sapatinhos para as crianças e fica sem nada.

– Sim – disse ele. – E lembra de Bonnafous, que arruinou e saqueou os árabes, e eles o odiaram e amaram ao mesmo tempo?

– Porque sem ele o deserto lhes pareceria o mais comum, mas ele o fez perigoso e romântico.

– Você é formidável, se entende tudo isso – disse ele.

– Rudolfo... – ela ficou calada.

– Estou ouvindo – lembrou-lhe ele.

Ela ficou em silêncio.

– Rudolfo – disse ele, agitando-se por algum motivo. – Venha agora à minha casa, estou sozinho.

\*\*\*

Depois de olhar em redor, ela foi até a poltrona e se sentou.

– Por que está tão quieta? – perguntou ele.

– É verdade que ela não está?

– Minha esposa?

– Sim, claro.

– Não, não está.

– Você vive com uma bruaca.

– O quê?

– Uma bruaca – é isso mesmo!

– De onde tirou essa palavra?

– Da grande língua russa. Não há nada lá mais apropriado para ela.

– Iô, não fale assim.

– Iô, não, Rudolfo.

– Ah, sim.

– Não faz muito tempo que telefonei e foi ela que atendeu. Sabe o que ela me disse? Se for por causa dos reservatórios, disse, é melhor procurar seu professor. Para mim, ela tem ciúmes de você comigo.

– Não acho.

– Rudolfio, diga a verdade, eu sou melhor que ela? Ainda não estou completamente formada, tenho muita coisa pela frente. Ele sorriu e acenou com a cabeça.

– Está vendo. Para mim, está na hora de você se separar dela.

– Não fale bobagens – ele a interrompeu. – Estou te dando liberdades demais.

– Por amor, não é?

– Não, por amizade.

Ela franziu a testa e emudeceu, mas era evidente que não seria por muito tempo.

– Como ela se chama?

– Quem? Minha esposa?

– Sim, claro.

– Klava.

– Nada além de um fardo.

Ele se enfureceu:

– Pare.

Ela se levantou, fechou os olhos por um momento e disse de repente:

– Rudolfio, não sou normal, perdoe-me, eu não queria...

– Não me venha com choro – advertiu ele.

– Não vou chorar.

Ela se afastou e virou-se para a janela.

– Rudolfio – disse ela –, vamos combinar o seguinte: eu não estive na sua casa hoje e não disse nada disso, está bem?

– Está bem.

– Considere que eu disse este “até logo” para você por telefone.

– Está bem.

Ela foi embora.

Cinco minutos depois o telefone tocou.

– Até logo, Rudolfio.

– Até logo.

Ele esperou, mas ela desligou.

\*\*\*

Ela já não ligava mais, e por muito tempo ele não a viu, pois tornou a viajar e retornou apenas em maio, quando na escala solar o verão acabava de superar a primavera. Durante esse tempo todo ele teve sempre muito trabalho; ao se lembrar dela, continuava a adiar: amanhã eu converso, depois de amanhã, e por fim não conversou.

Acabaram se encontrando por acaso – no bonde. Ele a viu e se pôs a abrir passagem com impaciência, temendo que ela descesse – pois ela poderia descer em outro ponto, e ele, com certeza, não se atreveria a saltar atrás dela. Mas ela ficou, e ele se pegou mais alegre com isso do que devia, certamente por suas relações de amizade.

– Olá, Iô – disse ele, tocando-lhe o ombro.

Ela se virou assustada, o viu e, sem se apressar, acenou-lhe com alegria:

– Iô, não, Rudolfo – corrigiu ela, assim como antes. – Ainda somos amigos, não somos?

– Claro, Rudolfo.

– Você viajou?

– Sim.

– Liguei uma vez, você não estava.

– Já faz uma semana que estou aqui.

Havia muita gente no bonde, e todos se empurravam sem parar. Aconteceu de ficarem bem perto um do outro, a cabeça dela roçando o queixo dele, e quando ela levantou o rosto e ele se abaixou para prestar atenção, teve de desviar os olhos, de tão perto que estavam.

– Rudolfo, quer que lhe diga uma coisa? – perguntou ela.

– Claro, quero.

Ela tornou a levantar o rosto, e ficou tão próxima dele que ele desejou fechar os olhos.

– Sem você, passo o tempo todo triste, Rudolfo.

– Sua bobinha – disse ele.

– Eu sei – suspirou ela. – Mas não ficaria triste assim por outros garotos, nem em cem anos precisaria deles.

O bonde parou e eles desceram.

– Vai voltar para a sua Klava? – perguntou ela.

– Não, vamos passear.

Viraram em direção ao lago, ali onde começa o terreno baldio, e seguiram por fora da trilha, saltando montículos e montes de entulho, e ele segurava-lhe a mão, ajudando-a a atravessar cada elevação.

Ela estava calada. Isso não era do seu feitio, mas estava calada, e ele sentiu que ela, assim como ele, estava tomada por uma agitação – forte, ruidosa e independente de qualquer coisa.

Eles foram para o barranco e, ainda de mãos dadas, ficaram olhando para o lago, para algum lugar atrás do lago, e de novo para o lago.

– Rudolfio – disse ela, não suportando mais. – Ninguém nunca me beijou ainda.

Ele se inclinou e a beijou no rosto.

– Na boca – pediu ela.

– Só pessoas com muita intimidade se beijam na boca – conseguiu dizer, atormentado.

– Mas e eu?

Ela estremeceu, e ele se assustou. No instante seguinte ele de súbito entendeu – não sentiu, mas justamente entendeu – que ela o havia golpeado, havia lhe desferido o mais autêntico bofetão e se posto a correr, de novo para lá – através do terreno baldio, dos montículos, da agitação e da expectativa.

Mas ele permaneceu e ficou olhando-a ir embora, sem sequer ousar chamá-la, não ousou se pôr em seu encalço e alcançá-la. Permaneceu ainda por muito tempo, devastado e odiando-se.

\*\*\*

Isso aconteceu no sábado, e no domingo, de manhã cedo, a mãe dela ligou:

– Rudolfio, perdoe-me, por favor, certamente o acordei...

Sua voz estava abatida, trêmula.

– Estou ouvindo – disse ele.

– Rudolfio, hoje Iô não passou a noite em casa.

Ele precisava responder qualquer coisa, mas ficou em silêncio.

– Estamos desesperados, não sabemos o que fazer, como agir, é a primeira vez...

– Primeiro, acalme-se – disse ele, por fim. – Talvez ela tenha passado a noite na casa de alguma amiga.

– Não sei.

– É provável que seja isso. Se não chegar em duas horas, vamos procurá-la. Mas fique calma, em duas horas ligo para a senhora.

Ele desligou, pensou um pouco e disse consigo mesmo: acalme-se você também, talvez tenha passado a noite na casa de alguma amiga. Mas não conseguia se acalmar, ao contrário, começou a ser tomado por calafrios nervosos. Para contê-los, foi à despensa e, assobiando, começou a revirar seus livros velhos, ainda do tempo de escola. O manual de álgebra estava perdido em algum canto, e enquanto o procurava foi aos poucos se distraíndo.

O telefone, dissimulando, guardava silêncio. Rudolf fechou a porta da cozinha atrás de si e se pôs a folhear o livro. Estava ali: se bombear a água de um reservatório para outro durante duas horas...

O telefone tocou.

– Ela chegou – sem conseguir se conter, a mãe se pôs a chorar. Ele parou e ficou ouvindo.

– Rudolfio, venha até a nossa casa, por favor.

Ela se pôs de novo a chorar e acrescentou em seguida:

– Aconteceu alguma coisa com ela.

\*\*\*

Sem pedir licença, ele tirou a capa, e a mãe, em silêncio, apontou-lhe a porta do quarto.

Iô estava sentada na cama, inclinada sobre as pernas, e olhava para a janela à sua frente, balançando-se.

– Rudolfio! – chamou ele.

Ela se virou para ele e não disse nada.

– Rudolfio!

– Pare – fez uma careta de aversão. – Que Rudolfio o quê, você é o mais comum Rudolf. O mais comum Rudolf, entendeu?

O golpe foi tão forte que a dor se propagou imediatamente por todo o seu corpo, mas ele se forçou a ficar, aproximou-se da janela e apoiou-se no peitoril.

Ela não parava de balançar de um lado para o outro, olhando para a frente, sem vê-lo, e as molas da cama rangiam levemente sob ela.

– Tudo bem, então – disse ele, concordando com ela. – Mas diga onde você esteve!

– Vai para o inferno! – disse ela, cansada, sem se virar.

Ele assentiu. Depois tirou sua capa do cabide e, sem responder à pergunta silenciosa da mãe, desceu as escadas e foi para o inferno. O domingo estava apenas começando, havia poucos transeuntes na rua, e ninguém o deteve. Ele atravessou o terreno baldio, desceu até a margem e de repente pensou: e agora, o que eu faço?

(1965)

ensaio

# Minha última viagem sentimental à URSS (1989)

Aurora Bernadini\*

**RESUMO:** O ensaio retrata a última visita que realizei à URSS em 1989, e portanto trata - em particular - de depoimentos sobre a época e das expectativas otimistas de uma Perestróika que não se realizou.

**ABSTRACT:** This essay portrays the last visit I made to USSR in 1989 and deals, in particular, with testimonies about the epoch and optimistic expectations about a Perestroika which would never occur.

**Palavras-chave:** 1989; depoimentos; expectativas; Perestróika  
**Key-words:** 1989; testimonies; expectations; Perestroika

\* Professora Titular do Programa de Pós-graduação em Literatura e Cultura Russa do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. E-mail: [bernaur2@yahoo.com.br](mailto:bernaur2@yahoo.com.br)

## Advertência

Há o perigo de haver generalizado indevidamente, pelos exemplos que dei, às vezes atípicos, às vezes paradoxais. Mas é a impressão pessoal que os dirige, e é o acaso, fornecendo-os, que os tornou relevantes. *Ein mal, kein mal*, reza o ditado alemão, com razão: “uma vez” de *per si* não é suficientemente significativa, a não ser que evoque algo anterior que já se aninhou na consciência de quem lembra. Esse relato de viagem na verdade é o despertar de recordações, de observações, de ideias, de sensações mesmo, que se sedimentaram dentro de mim ao longo de quase duas décadas de contínuo e afeiçoado interesse. O roteiro passa por pontos que evocam uma experiência anterior. Daí as divagações e os *consideranda* que acompanham cada passo.

Tateei não pouco até decidir a quem dirigir esse relato: após vacilações, que se notam na escritura, acabei por conformar-me: será o leitor ideal o que se configura a minha imagem e semelhança.

Um último reparo: procurei, na medida do possível, limitar as informações de caráter mais eminentemente cultural, fruto de pesquisas às quais tenho me dedicado durante minha atividade didática como professora do curso de russo da Universidade de São Paulo.

\*\*\*

- “E a senhora, nos diga, como é que veio a se interessar pela Rússia?” Quem me faz essa pergunta é o diretor do Instituto Púchkin, numa cordial entrevista presenciada por dois assessores para a América Latina e a secretária particular.

Conto a eles, com simplicidade, meu namoro com um russo dos subúrbios da capital paulista, aos dezesseis anos, e minha paixão pelos *Irmãos Karamázov*, de Dostoiévski, aos dezoito. A motivação é potenciada pela coincidência: vem residir perto de nossa casa a esposa russa de um engenheiro, colega de meu pai. Senhora do grão mundo de antanho, cuja mãe (dizia ela) acompanhava Tchaikóvski ao piano. A partir daí, as lições, durante quatro anos, a prática do dia-a-dia, o curso livre na USP, o convite do Professor Bóris para ser sua assistente e, aos poucos, o interesse de uma vida.

– O que aconteceu com o namorado?

– Ah, ele acabou se casando com outra...

Consternação geral.

Acima de tudo, os russos são sentimentais. Adoram George Sand, Vasco Pratolini e os filmes do primeiro neorealismo italiano com Silvana Mangano, Anna Magnani, Sofia Loren.

– Ah! Quem me dera – diz-me um professor de história de Rostóv-sobre-o-Don –, quem me dera, nem que fosse por um único instante, sentir aquela irresistível atração que une o velho industrial à jovem operária no filme em que Silvana Pampanini traía com Rossano Brazzi o jovem marinheiro a quem, no entanto, amava! E as mulheres, na plateia, todas torcendo para que ele batesse nela, na cena final. Sim, porque as nossas mulheres não são solidárias: “Bem feito, sua sem-vergonha!”

– E o que elas acham – pergunto eu, na primeira brecha – da mulher de Gorbatchov?

– Ora, ela está no terceiro casamento, e ele, no segundo...

O moralismo rancoroso: uma característica da classe média europeia, ligado a certo dogmatismo *tout court*. “O que não tenho, outros também não têm por que ter”, faz-se sentir também na União Soviética. Lembro-me de que uma das ideias que me ocorreram, no final de minha estada na URSS, foi experimentar o famoso *Orient-Express*, o trem que me levaria para Trieste. Quando, após muitas peripécias, consegui apro-

ximar-me do guichê de informações no interior do misterioso palácio da rua Petrovka nº 15 (responsável pela reserva e pela venda de passagens de trem), a moça que atendia disse-me, gentil, porém firme: “A senhora terá de apresentar-se à Estação Kievskaja, às vinte horas, como todo mundo.” Surpreendeu-me esse “como todo mundo”, pois eu não havia pedido nenhuma atenção especial. “Antes – explica-me uma amiga brasileira que trabalha na Rádio Moscou – tinham uma consideração especial pelos estrangeiros, agora, já se acostumaram. Tratam-nos como tratam a todo mundo...”

As impressões remanescentes da recente visita brotam a cada recordação. Talvez seja melhor ordená-las cronologicamente desde a chegada em Moscou em começo de junho, num voo da Aeroflot vindo de Buenos Aires, levando uma multidão de ítalo-argentinos que iam à Itália via Moscou, uma delegação de religiosos que iam participar das solenidades comemorativas do milênio da instalação da Igreja Ortodoxa Russa e comitivas de marinheiros que serviam em navios soviéticos nas costas da Argentina.

Foi perto de um marinheiro de Odessa que me sentei durante parte da viagem. Era maquinista, mas havia se formado em engenharia mecânica. Gozava de um prestígio particular entre os colegas, por ser mais velho e provavelmente mais sábio. Logo reparei no seu jeito “coletivo”. Alguém havia perdido o boné e ele se dispôs a abrir todos os porta-malas do avião, até que foi encontrado. Dava umas respostas irônicas mas definitivas: “Você encontra gente boa no mundo inteiro – disse-me –, mas no socialismo há mais do que em outros regimes.”

Quando fizemos escala em Argel, propus que tomássemos um café. Antes de embarcar ele havia gasto todos os dólares que lhe sobraram. Não porque precisasse gastá-los, mas para não levá-los para a URSS. Surpreendi-me. O salário de quem trabalhava fora do país era alto e ele teria podido valer-se dos dólares e comprar um carro, ou uma casa...

Mas, pelo que andou me contando, entendi que não era esse tipo de pessoa. Há os russos “safados” e há os russos “compe-

netrados”. Talvez fosse isso o que ele quis me dizer com aquela frase. No socialismo há menos disposição para a safadeza. Mesmo agora, quando o governo tenta dar ênfase à iniciativa particular, ninguém ainda sonha de repente em “ficar rico”. A *datcha* ou casa de campo na periferia, toda família praticamente já a tem. Era o único bem hereditário, respeitado mesmo na época de Stálin. É lá que ficam os vovôs, cuidando dos morangos da horta e das peônias, rosas e cravinhas que, nos feriados, vendem às margens das rodovias. O carro, desde que a fila o permita, compra-se com uns cinco mil rublos. E o apartamento?

O russo (da ex-URSS!) não atina muito com a vantagem de comprá-lo, pois uma vez que lhe é atribuído passa a ser praticamente vitalício e, caso ele queira, pode trocá-lo por outro apartamento, num arranjo comum, entre amigos. Sem considerar o fato de que o aluguel é praticamente irrisório. Mas digamos que queira comprar o apartamento para refazer o piso, o banheiro, a cozinha à moda americana, como uma família armênia que me convidou para jantar, creio eu, entre outras coisas, pelo orgulho de me mostrar o apartamento que o pai e o filho haviam reformado. “Quem quer dinheiro, trabalha” – diz o marido, que é engenheiro, mas acumula dois cargos. “Há cinco anos que estamos em Moscou. Viemos para cá tratar da filha que tem problemas na espinha, só tratáveis em Moscou. No começo contentamo-nos com um apartamento pequeno. Agora, veja só.” Leva-me pelos vastos cômodos: um quarto de casal, um para os dois filhos, um que serve de depósito para o material da reforma. Um longo corredor de armários embutidos, o banheiro cheio de truques, a cozinha com todos os aparelhos necessários (só não vi máquina de lavar pratos), uma área de serviço.

“A reforma, nós mesmos fizemos. Eu e o filho (18 anos) refizemos todo o piso. Levamos um ano. Veja só”.

Realmente, impressiona. É um parquet de madeira entalhada a mão, formando desenhos simétricos em jogo de cores. Provavelmente uma técnica que trouxeram da Armênia. Os armários embutidos são de aglomerado, mas o orgulho é o

banheiro. Uma peça veio da Alemanha, outra da Polônia, outra dos Estados Unidos.

– Traga-nos um chuveiro desse tipo, para reserva, caso este quebre, da próxima vez que você vier. Aqui também se consegue, mas é difícil. Veja, tudo isso conseguimos aqui, temos tudo, é só procurar.

O filho gostaria que trouxesse um vídeo, ou um gravador. Não porque lá não tenha, esclarece, mas porque em questão de tecnologia o que é estrangeiro inflama a imaginação do adolescente. O pai desconversa: “Traga o chuveiro. O chuveiro é mais importante.” E o dinheiro? “Ora, o dinheiro, já lhe dissemos, se arranja. Eu tenho dois serviços e minha esposa também. É economista-chefe numa repartição e trabalha também como modelista, numa oficina de modas. Tiramos mais de dois mil rublos por mês e ainda nos ‘deram’ o apartamento. Fui convidado para trabalhar na construção. O chefe me chamou e me disse: se você topar, nós lhe arranjaremos um bom apartamento. Vim ver o apartamento e topei. Ainda temos duas *datchas*. A casa que tínhamos na Armênia vendi e dei um anel de brilhantes para minha mulher. Se precisar de dinheiro, vendo o anel.” No final do jantar a mulher mostrou-me suas joias. Não um anel de brilhantes, mas cinco deles, cada um valendo uma média de dez mil rublos. (Sei dos preços pois andei visitando um *komissionni magazin* de joias usadas.)

“O que nós queremos agora é viajar. Vamos fazer assim: você vem aqui e passa o tempo que quiser, hospede em nossa casa. A casa você viu (como quem diz, não poderia haver melhor), e você nos manda uma cartinha, convidando-nos para passar um mês em sua casa, no Brasil.

Realmente, o que o russo mais sonha hoje em dia é em viajar. Mas, para viajar, rublos não adiantam. A tal *valiuta* é um problema espinhoso. (Claro que “viajar” para o russo não compreende os países socialistas, incluindo Cuba. Ir para lá não implica dólares.)

Como solucionar o impasse? Os estudiosos viajam graças aos convites de instituições estrangeiras, que solicitam aber-

tamente. Os outros, graças a parentes ou amigos que lhes patrocinam a estadia, pois a passagem, galgadas as filas ingratas, mas superáveis, é comprada em rublos pelo valor oficial correspondente hoje a US\$ 0,65 (1989) para cada rublo.

Viajar sem amigos ou parentes que se responsabilizem pelos gastos do hóspede é praticamente impensável. Além de implicar a necessidade do câmbio negro (um dólar custa de três a cinco rublos, no momento), é absolutamente proibido levar dólares para o estrangeiro (ou de lá trazê-los), a não ser na cota mínima e irrisória que é permitida ao viajante. O controle é rigoroso, mesmo para estrangeiros aos quais é pedida, na alfândega, uma declaração na entrada e outra, correspondente, na saída.

Até que não seja encontrada uma solução (na época da revolução o rublo era uma moeda livremente conversível ao mercado mundial e há projetos para que volte a sê-lo), a questão da obtenção de dólares na URSS continuará sendo difícil e gerando situações paradoxais e mesmo contraditórias.

Um exemplo é o que se passa com as famigeradas *berióskas* onde são vendidos, em moeda estrangeira, produtos dificilmente encontráveis na praça, que vão desde *kefir* (espécie de iogurte) até os livros russos de ficção.

Hoje não se pede mais passaporte para comprar nas *berióskas*, qualquer um pode fazê-lo, mesmo um russo. Mas sobra a pergunta implícita: “onde será que ele conseguiu a moeda estrangeira?”

Uma colega colombiana levou-me à *berióska* especializada em livros, coisa que não existia alguns anos atrás. É que agora está havendo um verdadeiro *boom* de literatura russa e, felizmente para nós, os livros impossíveis de se comprar nas livrarias (as edições esgotam-se instantaneamente) ainda podem ser encontradas lá, em poucos exemplares: Khlébnikov, Akhmátova, Maiakóvski, Dostoiévski, Bulgákov, Bábel e os contemporâneos – Bykov, Bek, Antonov, Grossman, Tvardóvski, Raspútin, sem contar os ídolos do momento, Chatóv e Visótski, o primeiro, dramaturgo e cineasta, autor de peças em

cartaz e de uma série de filmes sobre Lênin, na qual aparecem *todos* os protagonistas da revolução russa, e o segundo, cantor e poeta satírico de talento, morto aos 50 anos (foi casado com Marina Vlady), cujas letras de música os jovens cantam com voz rouca e entrecortada, acompanhados pelo violão.

Acontece que esses livros, uma vez comprados, só poderão ser remetidos ao estrangeiro se o comprador obtiver uma licença especial da Biblioteca Lênin, que atende as filas dos postulantes às segundas e às sextas-feiras, num horário especial. Não entendi bem o porquê. A funcionária do correio que não quis aceitá-los sem licença deu-me a sua versão: “É isso mesmo, chega o estrangeiro e pensa que vai levar assim fácil nossa *literatura artística*, não senhora.” Como já tinha reparado no olhar de desaprovação de uma professora de faculdade dirigido não a mim pessoalmente (espero), mas aos próprios livros, depreendi que não seria coisa grata levá-los, de modo que pus-me a ler febrilmente e ao mesmo tempo: *Zubr* (a história volumosa de um geneticista, publicado na revista *Novii Mir* de 1987), *Interdiêvochka* (a história de uma prostituta de luxo, publicada na revista *Avrora* de 1988) e *Novas Destinações* (romance de um ex-stalinista ortodoxo que é consumido por um câncer por não conseguir resolver seus conflitos ideológicos).

Não consegui terminr todos e alguns deles tive de deixar a desconhecidos no aeroporto, com o coração apertado diante da inflexibilidade da funcionária que pesou minha bagagem.

Mas voltemos ao marinheiro de Odessa, não apenas pela cronologia dos fatos, mas pelo tipo muito característico de russo que ele representa. “Fui casado”, diz laconicamente, “mas não há ninguém no mundo pior do que a mulher que se considera uma beleza e o homem que se considera um gênio.” “Gostei realmente do reparo”, disse-lhe (por sinal, a língua russa é tão sintética e eufônica que parece feita para máximas e provérbios), e isso serviu para quebrar definitivamente o gelo. Enquanto entortava um garfo para mostrar-me como as mãos de um marinheiro-engenheiro-maquinista podem ser fortes e não amarrava o cinto ao pedido da aeromoça, “pois se tiver alguma coisa de errado eu percebo logo pelo ruído da máquina”,

contou-me de suas experiências como mergulhador e pugilista profissional antes de virar marinheiro, por excesso de fumo e de idade.

O encantamento pela natureza, o respeito pela forma física, a necessidade que os jovens da geração dele sentiam por alguma prova de virilidade e a identificação com algum poeta de quem conheciam os versos mais tocantes (Pasternak, Essiênin, Omar Kaiam). O curioso desprendimento em relação ao dinheiro e aos bens materiais, o peso dado à amizade e à conduta (“o que resta de nós está na lembrança de quem nos conheceu”, disse ele) e a identificação consciente com a terra natal (“apesar das coisas erradas que houve por aqui, eu me sinto em casa na Rússia. Em qualquer lugar que eu vá, sinto-me em minha casa”).

Um grande carinho pela avó e pela mãe. Infiro que a infância passada na época da guerra, com os homens do front e as mulheres cuidando de tudo, no campo, em casa, na cidade, tenha-lhe deixado, como à maioria dos homens de sua geração, esse jeito filial em relação às mulheres, uma atitude de respeito quase submissa. A mim, acostumada a um mundo em que a mulher ainda é objeto, este jeito encanta. Uma consequência curiosa dessa “hegemonia” social feminina é que, aparentemente, são elas “quem fala mais alto”. Para quem vem do ocidente a coisa chama realmente a atenção. As próprias aeromoças, que durante a viagem a Buenos Aires portaram-se literalmente como “asafadas” (é assim que as chamam, em castelhano), ao chegarem em Moscou começaram de repente a gritar e a arreganhar os dentes, conforme reparou a minha outra vizinha de viagem e futura companheira de quarto do hotel universitário. Diz-me a colega que deve ser o jeito, o hábito moscovita. As moças podem ser lindíssimas, até bem trajadas e maquiadas, mas, quando abrem a boca, o modo de falar é tão ríspido que chega a intimidar.

Durante o tempo que se seguiu tivemos ocasião de conjecturar sobre o assunto. Como se teria formado esse hábito, ao longo dos anos? Provavelmente teriam começado vendo as mães, extenuadas pelo dia de trabalho, pelas compras, pela co-

zinha, responderem assim aos maridos, que de maneira geral não costumam ajudar em casa, chegam cansados, leem jornal, veem TV, jantam, tomam um trago e boa noite. Depois, o teriam repetido na escola, na faculdade, no trabalho. Realmente, a igualdade vai cancelando traços de feminilidade.

“Estamos atravessando uma época de matriarcado insuportável”, nos dirá o professor de história de Rostóv-sobre-o-Don, (também morador do mesmo hotel universitário), “enquanto as moças continuarem se achando o máximo e não dando atenção aos homens, ou melhor, só dando atenção àqueles que as maltratam...” *et pour cause*.

Mas voltemos, agora, à chegada a Moscou: embora tivessem se passado 14 anos desde a última vez que a visitei, achei-a sempre extremamente familiar. “Trocaram a bagagem do nosso vô”, disse o marinheiro, quando após uma hora esperando a entrega vimos desfilarem uma porção de malas que não eram as nossas. Foi aí que ouvi pela primeira vez a frase sintomática: *paká ni perestróilis* (ainda não se reconstruíram). Tomamos um suco e comemos um sanduíche no bar, enquanto esperávamos. Dessa vez foi ele quem ofereceu (eu só receberia meu salário de 150 rublos no dia seguinte), enquanto reparava com satisfação “Aqui as coisas são ainda bem em conta – apenas alguns copeques.”

Despedimo-nos no aeroporto. Ele ia para outra cidade. “Mas voltarei para Moscou. Se quiser me reencontrar, esteja na Praça Vermelha, dia tal, hora tal”.

Nunca mais o encontrei.

Realmente, uma das grandes satisfações que se tem na Rússia é verificar como se pode viver “normalmente” gastando pouquíssimo. *Normalno* aqui significa simplesmente sem luxos: nada de táxi (o transporte é abundante), nada de restaurantes (em todo lugar há *stalóvaias* e a comida é farta), nada de vodka (por sinal até agora, por razões óbvias, vigia uma espécie de lei seca), nada de roupas extravagantes. Cinema, teatro, concerto, livros (os que há) à vontade. Uma vida saudável. Só que a novíssima geração, pelo que se vê e que se ouve, não

quer nada com essa normalidade. “Nós não queremos viver *normalno*, nós queremos viver *khorochó!*” é o que dizem a seus pais, a seus educadores.

Na verdade, ninguém sabe ao certo o que vem a ser esse *khorochó*. Nossos adolescentes da classe média para cima, bem ou mal, sabem o que podem esperar da vida. Mesmo que na infância seu imaginário tenha sido alimentado por tantos enlatados americanos, o próprio excesso já serviu de antídoto: as situações de violência-sexo-droga-corrupção tão inevitáveis acabaram matando neles, mesmo nos mais medíocres, qualquer mitificação. Eles sabem que, mais cedo ou mais tarde, acabarão fazendo sua viagensinha à Disneyworld, terão a chance de comprar seus games e seus *e*-alguma coisa.

Falei em classe média porque a primeira impressão que se tem na Rússia é que todos mais ou menos pertencem a uma imensa classe média com as divisões inevitáveis: capital/província ou campo/cidade, onde a base da formação provém das instituições coletivas e as nuances e os requintes, da educação familiar. Se os pais forem formidáveis (amorosos, esclarecidos, cultos), a integração e a amizade serão favorecidas e as crises mais facilmente superadas; mas se, conforme ocorre na grande maioria dos casos, os pais estiverem cansados ou cada um assoberbado com seus próprios problemas (na Estônia, fiquei sabendo pelo guia, há 50% de divórcios), a coisa se torna crítica. Até agora o “coletivo”, de uma certa forma, atropelava o particular. Era a escola, a “prática” (algo como o CPOR para os/as estudantes), a faculdade, o trabalho. Puberdade, maternidade, levados “à moda natural”, ou seja, mais ou menos ignorados, sem cultos ou consumismos, acompanhamento psicológico ou hormonal. Para os rapazes, a escola de “hombridade” era o serviço militar, em geral “linha dura”, com os mais velhos (*stárchina*) mandando nos mais moços, marchas infundáveis, latrinas para lavar, doenças contagiosas, injustiças variadas, enfim. A desinformação sexual e as consequências anexas faziam a moça cair brutalmente “na real”, tal como o serviço militar, o jovem.

Hoje, tudo isso passa a ser de repente discutido, questionado

e comparado com as informações daquilo que, confusamente, se passaria no “ocidente”. Para os jovens, o ocidente não é apenas mito, mas é o termo ideal de comparação que funciona como estímulo e fonte de contestação.

O estudante estrangeiro, vindo em geral de países “em vias de desenvolvimento”, é o partido mais cobiçado pelas jovens moscovitas. Casam-se e lhes é permitido acompanhar o marido. Há as que se adaptam à nova vida, ou seja, passam a trabalhar no estrangeiro, enfrentando as realidades do “capitalismo selvagem” ou de subdesenvolvimento, sem contudo chegar a aceitá-los. Há as que não se adaptam, e aí se desestruturam. Conteí numerosos casos, de uma e outra espécie. Por trás está o tipo de mentalidade que o regime forma, a de um tipo de Estado que, bem ou mal, provê tudo: moradia, saúde, trabalho, aposentadoria. É-lhes inadmissível a ideia de que, de repente, o indivíduo se veja “jogado” no mundo. Então começam a agarrar-se a torto e a direito, exigindo de todos o que deixaram para trás, e, ao não conseguirem, se transformam em “problemas” extremamente sintomáticos, de consequências negativas inevitáveis. Diante da particular dificuldade de adaptação, pode-se conjecturar que, se, junto com a convertibilidade da moeda fosse dada naturalmente aos jovens a possibilidade de viajar, de conhecer o estrangeiro, ficaria mais fácil desfazer essa tão incômoda mitificação contra a qual os pais não têm argumentos.

Essa “naturalidade” (normalidade) das viagens ao estrangeiro é algo sobre o que os russos falam muito: evitaria os ressentimentos de quem não conseguiu viajar e o constrangimento de quem conseguiu (os judeus que vão para Israel, ultimamente), e, além de constituir um estímulo ao bom desempenho profissional, seria uma aplicação gratificante do decorrente incentivo financeiro. “Minha querida Aurora, diz-me com evidente afeição uma professora do curso que reencontro após quatorze anos – você lembra a dificuldade que você teve, da última vez, para ir à Geórgia, aqui dentro da Rússia mesmo? E naquela época éramos oito milhões de moscovitas. Agora pense em doze milhões de pessoas querendo ir todas para o

estrangeiro. Viajaremos, viajaremos, mas é preciso dar tempo ao tempo. Nosso povo ainda não está preparado...”.

Esta frase não me é estranha. Evoca longas conversas que tive, há muitos anos, com um então brilhante jornalista do *Soviétski Soiúz*: que povo é esse, quem é “nós”, a quem cabe educar quem, como, por quê? Tentei encontrá-lo para saber o que ele pensa hoje disso tudo, como mudaram as coisas ou por que, como ele acha, deixaram de mudar.

Não consegui reencontrá-lo.

O seminário para o qual eu vim (dessa vez sobre a *Perestroika*) foi muito bem organizado. Tem a duração de dois meses, em período integral, e destina-se a professores de russo que queiram se reciclar, se atualizar e “elevar seu nível de qualificação profissional”.

É o quarto encontro que assisto, desse gênero, na UDN (Universidade da Amizade dos Povos), que agora, além de um atraente prédio próprio com jardim interno, tem até uma parada de ônibus com esse nome. A equipe de professores da cátedra de língua russa, embora mais numerosa, ainda é a mesma. Comove-me ver como, à distância de tantos anos, as pessoas se lembram de mim: “Quando recebemos a fotografia (além do tempo que passou, não sou minimamente fotogênica), nos perguntamos: será que essa Aurora é a *noossa*?” Esse pronome possessivo deixa-me particularmente contente. Para o russo tem uma conotação toda particular. Eu também gostaria de dizer-lhes do prazer da revisitação, mas as solicitações são tantas e eles têm que dividir seu tempo com os 103 participantes das 45 nacionalidades presentes. Depois – pensei – visitarei alguns em suas residências, para uma conversa mais aprofundada.

Ao receber o programa já se verificam grandes inovações. De manhã conferências e aulas práticas, intervalo para almoço e consultas na biblioteca (ainda não há xerox à disposição do público, na URSS), à tarde, consultas a professores e visitas a instituições e, à noite, peças de teatro ou filmes para serem assistidos. Nos fins de semana, viagens a lugares históricos

que incluirão, no final dos seminários, excursões a outras repúblicas da URSS.

A novidade mais importante são, justamente, as palestras sobre a *Perestróika*, seguidas de acalorados debates entre os participantes e o docente, e muitas vezes uma equipe de especialistas em várias áreas. O docente da vez é jovem (41 anos), bem informado, inteligente e, principalmente, aberto a qualquer tipo de diálogo. Já assimilei a primeira surpresa que esperava, mas não com tanta intensidade: o léxico, o jargão, a cadência da língua mudaram sensivelmente desde minha última estada. Os primeiros dias vivi-os encantada com as novas expressões; agora estou ansiosa pelos novos conteúdos que elas têm que expressar. Entretanto, a primeira coisa que me chama a atenção no expositor é seu jeito de mexer as mãos. Primeiro uma, depois a outra. Quase nunca as duas ao mesmo tempo. E regularmente, quase como um metrônomo. *Ne spechích, liudéi nasmechích*: vem-me logo à lembrança o dito que anotara no dia anterior, algo como “quem se apressa, suscita o riso”, a versão russa de *festina lente*, apressar-se vagarosamente. É sob essa égide que gostaria de me colocar – penso – numa comunhão subliminar com o espírito da coisa. Não porque tema o riso dos circunstantes, mas porque, realmente, é tão gratificante poder se apressar devagar. Um hábito que provavelmente o regime consente. Mal acabei de considerar com os meus botões, uma voz clara e firme soletra a definição da *perestróika*: “a liquidação dos mecanismos de retardamento e a criação dos mecanismos de aceleração do desenvolvimento socioeconômico.” *Termojêníe* e *uskoriêníe* são os termos-chave. Literalmente, *uskoriêníe* significa aumento da velocidade, já *termojêníe* quer dizer breagem, desaceleração e também um impulsionar interrompido, como quando se dá a partida e o carro para aos pulinhos.

Da exemplificação do funcionamento desses mecanismos, que visam a elevação dos índices da qualidade em detrimento da quantidade pura e simples, ficou evidente que a ovelha negra são os ministros (mais de 70) e adjacências (a famigerada “nomenclatura”), com seus planejamentos descabidos, sua

máquina burocrática emperrada, vitalícia, e seu clientelismo corrupto.

O expositor tinha preparado suas aulas com números e nomes, sem quaisquer reticências. Após a definição da nova terminologia, começou analisando as medidas bilaterais tomadas quanto à redução das armas nucleares, e concluiu explicando que no programa do partido a ser apresentado dentro de uns dias, no 26º Congresso, a expressão “luta de sistemas”, no tópico referente à passagem para o socialismo, seria substituída pela expressão “equilíbrio histórico”, uma vez que há plena consciência de que a sobrevivência da humanidade depende da solução pacífica da contradição guerra/paz.

As aulas foram muitas e extremamente movimentadas. Havia, entre os presentes, representantes de países da África ou do Oriente, ocupando cargos governamentais de relevo, que haviam terminado algum curso universitário em Moscou e que, com conhecimento de causa, questionavam pontos não suficientemente esclarecidos. Algumas das questões levantadas referiam-se às dúvidas suscitadas por experiências do cotidiano. As cooperativas, por exemplo. Entendemos todos que agora é incentivada a iniciativa particular e que um grupo mínimo de três pessoas pode se reunir e formar uma cooperativa. O Estado cederia o local (restaurantes, cafés) ou os instrumentos (carros, no caso dos táxis) e cobraria uma taxa, espécie de aluguel, por mês ou por ano, conforme o caso. Quem, porém, controla os preços a serem cobrados ao usuário? Em Moscou a demanda é tanta que, apesar de eles (os preços) serem exorbitantes, há sempre filas à espera. Mas em outras repúblicas, na Estônia, por exemplo, onde estivemos por uma semana, quando propusemos a uma conhecida (uma daquelas moças que casam com estudante estrangeiro e, não tendo se adaptado à nova vida, resolvem voltar) almoçar em certo restaurante, ela nos olhou com espanto e disse: “Mas é um restaurante cooperativo!” Traduzindo: fora do alcance do salário do “povo”.

Eu mesma perguntei ao professor como será equacionada a questão dos salários. Na noite anterior tinha assistido a uma peça do já citado Chatov, *A ditadura da consciência*, e entre as

inúmeras e violentas críticas às contradições do regime fora dito por uma personagem: “O Estado faz de conta que nos paga e nós fazemos de conta que trabalhamos.” A resposta foi imediata e direta: no que se refere às cooperativas, há todo interesse de que, por enquanto, elas sejam bastante rendosas, visto que se trata de mudar hábitos psicológicos “coletivos” profundamente enraizados na população. Depois que a nova estrutura tiver sido assimilada, pensar-se-á num aparato de controle. A renda acima de 700 rublos per capita por mês será taxada na base de 90%. No que se refere à produção industrial e agrícola, 50% das empresas já trabalham em regime de iniciativa mista, pelo qual o Estado adquire a produção após a comprovação de qualidade, metade dos lucros ficando para serem geridos pela própria empresa. Dentro de cinco anos, prevê-se que em toda a União Soviética esteja implantado esse regime.

“E quanto aos que não se adaptarem, aos que não se derem bem, que não produzirem o desejado, nesse novo sistema?”

“É simples. Ganharão menos. Continuarão recebendo seu salário-mínimo, que dá para viver, é claro, mas nada mais. Se quiserem ganhar mais, uma vez que não sabem trabalhar melhor, terão que trabalhar mais. Fazer horas-extras, ter dois empregos.”

Nessa tecla de que os que trabalham bem receberão bastante e, vice-versa, os que não trabalharem bem receberão o mínimo, o professor bate continuamente. Percebe-se que é uma espécie de palavra de ordem, que deve circular e ser assimilada. Só que, por enquanto, poucos acreditam nela. Relato algumas vinhetas que talvez expliquem as diferentes maneiras de como os russos ainda encaram o trabalho.

No “bufê” do hotel, por exemplo, o cardápio é: café à turca, ovos estrelados e salsichas cozidas. Ninguém pode pedir algo diferente, pois simplesmente não há. E o garçom sabe disso. Ora, em lugar de manter prontos em cima do fogão uma série de potinhos de café e de frigideiras com ovos estrelados, ele deixa que cada cliente da longa fila que sempre há no balcão os peça e espere quinze minutos no mínimo, para que cada

café seja feito individualmente e cada ovo, idem. “Ora – pergunto eu à administradora –, por que não se organizam melhor? “Para que haveriam eles de se apressar? – responde ela, completamente à vontade – servir vinte cafés ou um só não vai mudar os 120 rublos que eles ganham no fim do mês. E os atendentes sabem muito bem que, se saírem daqui, amanhã vão encontrar cem lugares iguais a este à sua espera.”

“Ai, meu Stálin!” comenta um georgiano que está há uma hora esperando o táxi no ponto com a mulher grávida e vê o motorista parar para recolher outro passageiro mais convidativo, na frente dele. “Chicote para essa gente, chicote! Está vendo que estou aqui com a mulher grávida, mas qual nada!”

Já no bufê da faculdade as coisas se passam conforme o mais absoluto rigor. O café é servido das 10 às 11 horas, depois fecha, e, embora as duas senhoras que atendem permaneçam no local, nada há que as demova. Um dia cometi a insensatez de pedir que me dessem um copo de água, depois das 11 horas. “Na rua”, disseram-me soletrando bem as palavras, como que duvidando da minha capacidade mental.

“Como assim na rua?” – indigno-me e levanto a voz, pois a expressão pareceu-me particularmente ofensiva.

Acontece que, realmente, na rua costumava ficar uma fila de carrinhos vendendo gasosa e água mineral. Não me deram a água, mas, em compensação, meu prestígio subiu. No dia seguinte, a senhora com quem tinha gritado piscou para mim zombeteira, como a dizer “É das nossas”. Dito e feito. Havia, na fila atrás de mim, o representante de uma nação africana pedindo café. “Saia, saia imediatamente da fila! O senhor já foi atendido uma vez. Como se atreve a voltar!” Solidarizando-me com o coitado, fui atrás dele e disse-lhe que não se impressionasse, pois comigo havia acontecido algo semelhante no dia anterior. “Elas têm um tipo de educação, mas não têm cultura, aí é que está o problema”, sentenciou ele, impressionando-me. Tanto que, na mesma noite, resolvi passar-lhe um bilhete sobressalente que havia comprado para uma amiga, por 3 rublos, para assistir a uma comédia de Mark Rossóvski, muito con-

corrida (todas as boas peças são concorridíssimas): “O concerto de Vissótski no Nii”. Só que a apresentação daquela noite foi de graça e a caixa do teatro ressarciu a todos o dinheiro do bilhete, que o congressista nem sequer pensou em me devolver. “Provavelmente – concluí entre parênteses –, o tipo de cultura dele é diferente.”

O último exemplo refere-se a um episódio que me ocorreu já no fim da viagem. Estava com a bolsa bastante maltratada. Duas tiras descosturadas, a alça a tiracolo completamente gasta e mantida funcionando graças a alguns nós que tinha dado no couro. Os sapateiros não lidam com bolsas e encontrar uma oficina especializada era algo que, apesar da boa vontade de quem me explicou, continuava me parecendo complicado e distante. Na véspera da partida resolvi comprar dois despertadores e uma resistência para ferver água no copo, na rua Arbat, que, por ser a rua dos boêmios e dos biscateiros de Moscou, é também a rua em que se encontra de tudo. Acabei achando lá mesmo minha oficina de bolsas. Pus-me na fila e, quando chegou a minha vez, expliquei que tinha que partir e que precisava de um conserto na hora. (Por sinal, minha vez chegou logo, pois as pessoas que estavam na minha frente tiveram o conserto recusado: as bolsas estavam demasiado gastas.)

O senhor que me atendeu deu uma olhada de conhecedor na bolsa e começou a costurá-la na máquina. A cada costura parava e vinha me mostrar o serviço que tinha feito. Não com o intuito de ser aprovado, mas para fazer-me notar que eram muitas as costuras e que já não aguentava mais de tanto trabalhar. “O senhor é a minha salvação” – disse-lhe, acentuando a sorte que tivera em encontrá-lo. “Já pensou como seria ir viajar com a bolsa caindo aos pedaços?” Ciente da importância do que estava fazendo, suspirou repetidamente, e eu, como prova de reconhecimento pelo enorme esforço despendido, deixei-lhe uma esferográfica japonesa de escrita fina. Ele a examinou também com ares de conhecedor e dignou-se a aceitá-la (além do preço do conserto, é claro). “Mas a senhora nunca mais faça isso. Isso é abusar das pessoas, ouviu?”

Outro lema da *perestróika*, e esse, sim, bastante assimilado

pela população, é “a economia para o indivíduo”. Não sei se ele está por algum motivo particular associado ao plano que prevê “um apartamento para cada postulante até o ano 2000”, mas achei curiosa a versão que me deu uma professora, enquanto visitávamos uma estância, a uma hora de Moscou, onde residiu Lênin no final de sua vida: “Nós sempre achamos que devíamos fazer tudo pelo Estado, e agora é o Estado que deve fazer tudo pelo indivíduo.” – Com quem diz, veja só, ninguém imaginava. – “Eu sempre morei com meus pais, mesmo depois de casada, apertadinha, no mesmo apartamento, pensando nas dificuldades dos outros. E, agora, fica-se sabendo que cada casal tem o direito de cuidar da sua vida, de morar por sua conta. Quanto tempo perdemos...” Acontece que até pouco tempo atrás era mais ou menos normal achar que o comunismo de guerra implantado por Stálin a partir de 1929 tinha sido um mal necessário. Hoje isso é extremamente controverso. Será que..., o que teria acontecido se..., perguntam os mais cautelosos, enquanto os mais radicais se queixam abertamente.

A velhinha do filme violentamente anti-stalinista “Expição” (*Pokaiánie*), do cineasta georgiano Tchinguiz Abuladje, premiado em Cannes no ano passado, aparece no fim formulando ambigualmente a recriminação crucial: “Este caminho leva ao templo? Se este caminho não leva ao templo, então para quê este caminho?”

– O templo quer dizer o socialismo – cutuca-me uma colega sob o impacto, quase blasfemo do filme.

– O templo significa a felicidade – diz a professora que apresentou o filme antes da projeção. Realmente, o filme é uma sucessão de alegorias, cuja decifração é “a chave”, mas há metáforas que cada um interpreta à sua maneira. Resta o fato de que o atormentado processo político-social, encoberto durante décadas, vindo à luz com todas as suas contradições e injustiças, contribuiu para criar um clima de impasse. Agora todos falam de muitas coisas, mas a figura de Stálin continua pairando sombria como uma ameaça que só os mais velhos proferem: “E se depois de Gorbatchov tudo voltar a ser como era antes?”

“Lênin x Stálin”. É assim que, em última instância, se coloca a proposta de Gorbatchov diante da carta de princípios da oposição (parem com as críticas a Stálin, voltemos ao que era antes, etc.), publicada aos 13 de março deste ano no jornal *Soviétskaia Rossia*, sob o inocente nome de Nina Andréievna, uma professora de ciências da capital. “Leiam o tomo 45 das obras de Lênin” – nos recomenda o especialista em *perestróika* –, “lá já se falava em plano de cooperação, e não de coletivização.”

“Na verdade” – explica-me a professora de Liênski Góri, a estância onde viveu Lênin no fim de sua vida –, “aconteceu uma coisa esquisita com as últimas obras de Lênin. Começou-se a desconfiar quando se constatou que a única pessoa próxima de Lênin que não chegou a ser incomodada após seu falecimento, em 24, foi uma estenógrafa, que viveu até idade avançada. Foi justamente a ela que Lênin, paralítico do braço e da perna direita por graça da bala de Fanny Kaplan, alojada em suas costas desde 1918, ditou seus últimos livros. Parece que eles iam parar diretamente às mãos de Stálin, levados pela zelosa estenógrafa, e só recentemente a questão foi esclarecida e os livros, não se sabe até que ponto, recuperados.” Uma coisa é certa: até o final da sua vida, Lênin manteve a lucidez e a força de vontade que tanto o caracterizaram, e a visita à sua última moradia, em Liênski Góri, mostra não apenas que ele conservou até o fim sua vontade de trabalho, mas que, graças a exercícios diários, já estava readquirindo o uso da mão e do braço direito. E, de acordo com o que se comenta, a filosofia da *perestróika* se basearia justamente nos seus últimos livros.

A primeira excursão oficial a ser feita é a visita à cidade de Moscou. São-lhe reservadas duas tardes, sem contar os domingos reservados especialmente para o Krêmlin e o Mausoléu Lênin. Os ônibus que nos levam agora têm ar condicionado e a imprescindível figura da guia assimilada ao programa, que nos fala com um carinho tão possessivo de Moscou, de Púchkin ou da arquitetura da cidade como se fossem da alçada exclusivamente dela.

Ficamos sabendo que a primeira cerca de madeira do Krêmlin, que em russo quer dizer cidade fortificada, foi erguida

em 1156 pelo príncipe Iúri Dolgorúki e que, só duzentos anos depois, após a invasão dos tártaros, foi construída dentro dela a primeira catedral de pedra de Moscou, a da Assunção (Uspiênski Sobor). A partir do século XV, com a unificação dos vários principados russos sob a égide de Moscou, o Krêmlin passou a ser constituído por uma série de construções que foram sendo edificadas paulatinamente. Estas formam um pentágono irregular, dois de cujos lados limitam a Praça Vermelha. Há hoje, ao todo, vinte torres nos muros do Krêmlin, cinco das quais são também portas, e quinze construções, entre catedrais, museus, dependências várias e o palácio, sede do Soviete Supremo da URSS. Hoje na emblemática Praça Vermelha está a Catedral de S. Basílio, o mausoléu de Lênin, o Museu de História Russa e o *Gum*, tradicional centro comercial ainda não modernizado, que mais parece um bazar.

Antigamente (século XV), a praça era conhecida como *Torg* (mercado, em eslavão), e só dois séculos mais tarde passou a ser qualificada *Krâsnaia*, adjetivo que, na época, significava “bonita” e não vermelha. Sobre a Catedral de S. Basílio, erigida por Ivan, o Terrível, em 1555-60, conta-se que o tsar tenha mandado furar os olhos dos dois arquitetos que a construíram, Barma e Postnik. Realmente, ela é única: a combinação de nove igrejas cilíndricas menores, cujas paredes são totalmente afrescadas por ícones. Sobre os muros do Krêmlin ainda estão os canhões com os quais Napoleão tomou a cidade vazia, em 1812, onde foram incendiadas 2041 das 2547 casas que existiam.

Com isso, tirando o Krêmlin, as igrejas e os mosteiros que sobreviveram esparsos pela cidade, não resta muito da antiga arquitetura moscovita. Mesmo os casarões em estilo neoclássico, que constituem as marcas da excursão “A Moscou de Púchkin”, têm mais valor histórico-sentimental do que propriamente artístico. O verdadeiro tom arquitetônico da cidade é realmente dado por um curioso hibridismo, onde o *art-nouveau*, o barroco e o neogótico se misturam e se expressam em detalhes que ainda irão deliciar gerações de especialistas, à medida que forem estudando os focos irradiantes dessas tendências.

Um deles, descobri por acaso, numa excursão a Abrámtsevo (museu-fazenda que fica a duas horas de Moscou). Era a propriedade rural de família do escritor Serguei Timofiévitch Aksákov, memorialista e crítico teatral de renome que faleceu em 1859. As propriedades rurais dos antigos aristocratas russos (que nada têm a ver com as modestas *datchas*/chácaras) eram verdadeiras fazendas e, especialmente no verão, acolhiam não só a família do proprietário, mas toda uma corte de amigos e convidados ilustres que lá se hospedavam para produzir, livres das preocupações do dia-a-dia, as obras acerca das quais discutiam depois com os presentes. Gógol chegou a ensaiar uma peça em Abrámtsevo, da qual tomaram parte como protagonistas os privilegiados filhos do dono da casa. Após a morte de Aksákov, a propriedade foi comprada por um magnata, o rico construtor de estradas de ferro Savva Ivânovitch Mámonov, que, por sua vez, se rodeou de um grupo em que primavam os artistas plásticos, que ali residiam por longos períodos (só em 1918 a propriedade foi encampada pelo Estado). Entre os artistas estavam os mais importantes pintores e escultores russos do século (só para citar alguns nomes: I. E. Riepin, V. D. Polienov, os irmãos Vasnietsov, V. A. Sierov, M. A. Brubel etc.). Cada um deles tinha a sua casa-ateliê (no meio do imenso bosque de bétulas e pinheiros sulcado por românticas alamedas e pelo piscoso rio Boria), cada casa projetada pelos arquitetos do grupo e um ateliê comum onde se realizavam, assimilando experiências orientais e ocidentais, as mais impressionantes esculturas em cerâmica e mosaico que me foi dado ver até hoje. O lagarto de Gaudi não ganharia do divã em mosaico colorido que está, incólume, atrás da “cabana construída sobre patas de galinha”, no pátio em frente à casa principal, só para dar uma ideia.

Mas, voltando a Moscou, seu calor, sua poesia, enquanto cidade, deve ser descoberto nos pequenos rincões, escorços ou “cantinhos” (como dizem os russos) imemoriais. Walter Benjamin, que visitou a Rússia no inverno de 1926-27 e escreveu seu célebre *Diário Moscovita*, ficou encantado com as “janelas profanas” das igrejas bizantinas que se abrem sobre as ruas como janelas quaisquer e, no inverno, ficam consteladas por

flores de gelo, que depois as camponesas bordam nos lenços, transformando-as em flores de lã. Outra coisa que o encantou foram os brinquedos de madeira e de *papier maché*, quadros de Cézanne no Museu Púchkin e as encenações de Meyerhold: *O Revisor* de Gógol e *O Bosque* de Ostróvski. Detalhes do Mosteiro de Zagorsk e muitos becos que lhe lembravam as ruas de Nápoles.

Uma visão particularmente fragmentária, a dele, e gelada, não apenas pela estação e pela época do stalinismo incipiente (o diário de Benjamin, que muito provavelmente não se destinava a publicação, está marcado por dolorosos desapontamentos sentimentais). Mas, na opinião dos conhecedores, Moscou só pode ser fruída mesmo em pequenas doses. Tomada no seu conjunto, no verão, é uma cidade cinza de avenidas amplas, extremamente arborizadas, com casarões retangulares la-deando-as e algumas construções monumentais tipo Universidade de Moscou, Hotel Ucrânia ou, mais recentemente, Hotel Internacional. Só que, andando por uma dessas avenidas, você de repente depara com uma igreja de tijolos vermelhos de seis séculos atrás, ou com uma praça de seixos de granito sobre a qual se assomam construções de cinco estilos diferentes: opostos e apostos ao mesmo tempo. Ou mesmo com um beco de chão batido, esquecido nos fundos, entre uma quadra e outra, onde há árvores seculares e casinhas de madeira antiga, de muito antes de Napoleão, gozando o breve sol do verão, entre um inverno e outro.

A redundância, que como agudamente notou Benjamin é própria do conceito pequeno-burguês de decoração (na parede deve haver quadros, no cantinho fotos de família, no sofá almofadas, na estante de vidros o serviço de copos de cristal e as xícaras de porcelana, na cadeira o gato etc. etc.), é um pouco a lei do interior dos lares russos, agravada pelo pouco espaço disponível. O conceito de decoração está ligado ao de *remont* (reforma). Vez ou outra o russo acha que está na hora de reformar o apartamento. Porque conseguiu juntar um dinheiro, porque a filha casou deixando um local livre ou, simplesmente, porque o papel de parede está amarelado e gasto. Realmen-

te, o primeiro passo para o *remont* é trocar o papel de parede. Veem-se homens andando com volumosos rolos na pasta que eles mesmos colarão à parede, e aí já se sabe: está próximo um mutirão de limpeza e de renovação.

Na manhã de domingo reservada ao Mausoléu de Lênin o sol batia forte sobre as comitivas dispostas em blocos, na fila. Aproximei-me de um senhor que mantinha seu guarda-chuva religiosamente aberto e que me convidou a abrigar-me. Começamos a falar justamente disso: os males dos raios de sol, agora que a camada de ozônio está cada vez mais prejudicada e o cuidado que o russo tem, na cidade e no campo, de resguardar-se. Ele vinha da Moldávia, encontrar uma filha que casara e partira para um país distante e estava participando de um congresso em Moscou.

– E agora, o senhor veio prestar sua homenagem a Lênin?

Sorriu, mas com serenidade

Era um mestre-escola ex-aposentado, explica-me com muita convicção, pois tão logo recebeu a aposentadoria e passou a cuidar da horta integralmente, sentiu-se presa de uma “degradação mental” tão aguda que o levou imediatamente a voltar e dizer ao diretor: “Agora só darei as aulas que eu quero e me sinto muito bem assim.”

À medida que nos aproximamos do Mausoléu notamos, depositados no chão de alguns túmulos, maços de cravos vermelhos. Um deles encontra-se aos pés da estátua de Stálin. “Logo, logo vão tirar ela dali” – murmura o mestre-escola. – “Veja como olha de lado: é de tanta culpa que carrega na consciência.” Mas reparo que ele fala com constrangimento e mudamos de assunto.

\*\*\*\*



Junho de 2017  
São Paulo

