

2

Do Sofrimento ao Êxtase

A purificação pelo sofrimento é menos dolorosa que a situação que se cria a um culpado por uma absolvição impensada.

Fiódor Dostoiévski

2.1

Polifonia e sofrimento

A importância que o discurso do outro desempenha na obra de Dostoiévski é maximizada ao ponto da concessão dos melhores argumentos a personagens que professam uma ideologia diametralmente oposta à sua, como no caso de Ivan, o intelectual cético e atormentado de *Os Irmãos Karamázov*. Aliás, ele atinge o seu ápice criativo justamente numa fala do personagem, em que ele justifica ao irmão Aliócha, por meio de um longo discurso, os motivos de sua revolta contra Deus e a ordem do Universo, no qual crianças inocentes são mortas e torturadas sem qualquer impedimento. O escritor J. M. Coetzee revela, pela voz do narrador de seu romance *Diário de um ano ruim*, a pungência que ainda lhe causa essa passagem:

Noite passada, li de novo o quinto capítulo da segunda parte de *Os Irmãos Karamázov*, o capítulo em que Ivan devolve seu ingresso de admissão ao universo que Deus criou, e me vi chorando descontroladamente.

São páginas que li inúmeras vezes antes, porém, ao invés de me acostumar com sua força, me vejo mais e mais vulnerável diante delas. Por quê? Não que eu simpatize com a posição bastante vingativa de Ivan. Ao contrário dele, acredito que a maior de todas as contribuições à ética política foi dada por Jesus, quando propôs que os injuriados e ofendidos entre nós oferecessem a outra face, rompendo assim o ciclo de vingança e retaliação. Então, por que Ivan me faz chorar apesar do que sinto?

A resposta não tem nada a ver com ética nem com política, e tudo a ver com retórica. Em seu incisivo discurso contra o perdão, Ivan, sem nenhuma vergonha, usa o sentimento (crianças martirizadas) e a caricatura (proprietários cruéis) para comunicar seus objetivos.

Muito mais poderoso que a substância de seu argumento, que não é forte, é o tom de angústia, de angústia pessoal de uma alma incapaz de suportar os horrores deste

mundo. É a voz de Ivan, como concebida por Dostoiévski, não sua argumentação, que me arrebatava.

Esse tom de angústia é real? Ivan “realmente” sente o que diz sentir, e o leitor, como resultado disso, “realmente” compartilha dos sentimentos de Ivan? A resposta a essa pergunta é perturbadora. A resposta é Sim. O que se reconhece, no momento mesmo em que se ouvem as palavras de Ivan, em que a pessoa se pergunta se ele acredita genuinamente naquilo que diz, em que a pessoa se pergunta se quer se levantar e segui-lo para devolver seu ingresso também, em que a pessoa se pergunta se não é mera retórica o que está lendo, em que a pessoa se pergunta, chocada, como um cristão como Dostoiévski, seguidor de Cristo, pode permitir que Ivan pronuncie palavras tão poderosas [...]. (2007, 17-18)

As ideias de Ivan inspiram-no a compor o poema do *Grande Inquisidor*⁷, que ele recita para um atônito Aliócha. O poema representa o ponto culminante do enredo e certamente de toda a obra de Dostoiévski. Também cabe a Ivan o mais célebre axioma da obra de Dostoiévski (“Se Deus e a imortalidade não existem, tudo é permitido!”), que estabelece toda a sorte de relações dialógicas ao longo do romance, mesmo as mais inesperadas, realizadas por uma miríade de vozes heterogêneas, visto que praticamente todos os personagens o discutem em algum momento do enredo. A afirmação de Bakhtin de que em cada herói dostoiévskiano “há uma ideia grandiosa e não resolvida [e] todas precisam antes de tudo resolver uma ideia” (Bakhtin, 2005, 86) se aplica mais do que todos a Ivan, como o atesta uma fala de Aliócha, que afirma que o irmão vive unicamente para decifrar uma “ideia grandiosa e não resolvida”. Assim como o personagem, também poderíamos, parafraseando o admirador Nelson Rodrigues, enquanto leitores, viver para uma única frase de Dostoiévski⁸.

⁷ Dostoiévski pretendia utilizar as palestras do *stárietz* Zossima, reunidas num apêndice, para refutar os argumentos de Ivan (“o retrato da blasfêmia máxima”). Numa carta aos editores, ele revela esse desejo ao mesmo tempo em que assume a dificuldade de realizar a tarefa, consciente da força do discurso de Ivan: “Rogo a Deus que o consiga; o texto será comovente se minha inspiração se mantiver. [...] Todo o romance está sendo escrito para isso, mas que eu o consiga, é tudo o que me preocupa agora!” (Dostoiévski, apud. Frank, 2007, 545)

Ainda a respeito dessa questão, podemos destacar a interessante observação de Albert Camus em um dos ensaios de seu livro *O Mito de Sísifo*: “Um comentarista (Boris de Schloezer) aponta com toda a razão: Dostoiévski está comprometido com Ivan — e os capítulos afirmativos dos *Karamázov* lhe exigiram três meses de esforços, enquanto aquilo que ele chamava de ‘as blasfêmias’ foram compostas em três semanas, em pura exaltação.” (2005b, 126)

⁸ Essa afirmação se baseia provavelmente numa declaração de Dostoiévski, contida em seu *Diário de um Escritor*, a respeito do impacto de *Dom Quixote* em sua vida, sobre a qual ele confere toda a carga de exagero dramático que lhe era peculiar: “Se o mundo acabasse e no Além nos perguntassem: ‘Então, o que você aprendeu da vida?’, poderíamos simplesmente mostrar o *Dom Quixote* e dizer: ‘Esta é a minha conclusão sobre a vida. E você? O que me diz?’ [...] Esse livro, o mais triste de todos, o homem não deve esquecer de levar consigo no dia do Juízo Final.” (Dostoiévski, in. *Entreclássicos* 3, 2006, 21)

Ao mesmo tempo em que concede admirável poder aos argumentos de seus niilistas e céticos, Dostoiévski realiza praticamente o movimento inverso, já que não poupa do sofrimento, da dúvida e do escárnio os heróis por quem provavelmente nutre algum tipo de simpatia ideológica, como o *stárietz*⁹ Zossima e Aliócha, lançando-os em meio ao inferno existencial da polifonia. Durante a leitura do romance, verifica-se que os temores do autor acabaram se confirmando, pois nem mesmo as piedosas palavras de Zossima podem ser colocadas indubitavelmente acima das demais, uma vez que permanecem presas ao regime discursivo e, por isso, sujeitas às mesmas limitações de qualquer outro enunciado. Se alguns personagens, como os próprios Zossima e Aliócha, podem ser considerados eticamente mais elevados que outros, como Ivan e Smierdiakóv, isso ocorre apenas quando suas falas se transformam em ação. Todavia, na obra de Dostoiévski, a ação desempenha um papel infinitamente menos importante do que o discurso, o que intensifica seu caráter paradoxal.

O próprio Dostoiévski estabelece uma dúvida a respeito da santidade do *stárietz* quando este morre e seu corpo começa a apodrecer e feder ainda no velório, antecipando-se até mesmo ao regime da natureza. Tal ocorrência gera no leitor uma inevitável sensação de desconforto, que se assemelha bastante à do herói Aliócha, seguidor espiritual de Zossima. De repente, nos vemos obrigados a mergulhar de corpo e alma no drama do noviço, acompanhando todas as etapas de sua provação.

O capítulo que narra o velório do *stárietz* desvela algumas questões sobre as quais se podem aplicar os pressupostos teóricos de Bakhtin e relacioná-los a alguns elementos da mística ortodoxa presentes nos romances de Dostoiévski. Em ensaio sobre o sofrimento e o perdão em Dostoiévski, Julia Kristeva aponta a “lógica ortodoxa” do autor como o elemento gerador de sua consciência polifônica:

Não poderíamos compreender Dostoiévski sem ela (lógica ortodoxa). O seu dialogismo, sua polifonia, sem dúvida, decorrem de múltiplas fontes. Estaríamos errados se negligenciássemos a sua fé ortodoxa, cuja concepção trinitária (diferença e unidade das três Pessoas numa pneumatologia generalizada que convida toda subjetividade a um desdobramento maximal de suas contradições) inspira tanto o “dialogismo” do escritor quanto sua apologia do sofrimento. (Kristeva, 1989, 194)

⁹ “Monge ancião, mentor espiritual e guia dos religiosos ou de outros monges. A instituição dos *startzí* era muito respeitada pelo povo russo” (Bezerra, apud. Dostoiévski, 2008, 32)

A questão da decomposição prematura do corpo de Zossima tem origem puramente ortodoxa, já que a da tradição da mística oriental é marcada por uma concepção de recusa total às leis da natureza. Parte daí o hábito de atribuir santidade aos que vencem a ação dessas leis, o que é tomado pelos fiéis como prova da intervenção milagrosa da Providência e de sua aliança com o indivíduo. Nessa perspectiva, o milagre representa a abolição das leis naturais por meio da graça divina, enquanto o regime da natureza representa a ação do demônio nos pecadores. Segundo essa lógica, o processo de apodrecimento da matéria ocorre justamente porque o homem pecou. É por isso que toda a comunidade da cidadezinha fictícia vive a expectativa de que Deus concederia alguma recompensa exterior à vida de ascese do *stárietz*.

Assim, o corpo¹⁰ do *stárietz* Zossima é preparado com cuidado para o enterro, de acordo com os rituais descritos em detalhe pelo narrador, e levado de

¹⁰ Em seu artigo *O “Muçulmano”*, Giorgio Agamben utiliza essa passagem da obra de Dostoiévski para embasar uma discussão acerca do culto aos mortos. Segundo o filósofo, a tradição de respeito à dignidade do cadáver não tem origem no campo da ética e sim nas raízes arcaicas do direito, “que se confundem em cada ponto com a magia” e sustentam a “ideia de que o cadáver merece um respeito especial, que nele existe algo parecido com uma dignidade da morte. [...] Os ritos fúnebres serviam precisamente para transformar esse ser incômodo e incerto em um antepassado amigo e poderoso, com o qual se mantinham relações bem definidas. [...] Por tal motivo, no direito arcaico grego e romano, a obrigação dos funerais era tão estrita que, se faltasse cadáver, exigia-se que devesse ser sepultado em seu lugar um *colosso*, ou seja, uma espécie de duplo ritual do defunto (em geral, uma efígie em madeira ou em cera).” (Agamben, 2008, 84-85)

Agamben afirma que em oposição às práticas dessa corrente, surge outra, de origem filosófico-messiânica, remontando “a afirmação do filósofo (Heráclito), segundo a qual ‘o cadáver deve ser jogado fora como o esterco’ como a do preceito evangélico que convida para deixar que os mortos sepultem os mortos (encontra-se um eco disso, no seio da Igreja, na rejeição de correntes espirituais franciscanas para que se oficiem os ritos fúnebres). Pode-se afirmar, aliás, que a articulação e o contraste dessa dúplici herança — uma, mágico-jurídica, a outra, filosófico-messiânica — determinam, desde o princípio, a ambiguidade da nossa cultura com relação à dignidade da morte.” (ibid., 85)

Em seguida, ele cita o episódio do romance como o exemplo supremo dessa ambiguidade: “Tendo em conta que entre os monges que se amontoam frente à cela do santo *stárietz*, o campo divide-se imediatamente entre aqueles — a maioria — que diante da evidente falta de dignidade do morto — o qual, ao invés de espalhar um odor de santidade, começa logo a decompor-se indecentemente — questionam a santidade da sua vida; e os poucos que sabem que o destino do cadáver não autoriza tirar consequência alguma do campo da ética.” (ibid., 86)

A interpretação de Agamben a respeito da passagem se mostra levemente equivocada, na medida em que ele estabelece dois campos diametralmente opostos entre os religiosos, já que todos, até mesmo os mais devotados ao *stárietz*, experimentam alguma espécie de dúvida, frustração ou revolta com relação ao episódio. Se existe uma divisão de grupos antagônicos esta é motivada unicamente pelo afeto, ou falta dele, que cada personagem sentia por Zossima e não por suas crenças, uma vez que nesse sentido todos fraquejam, variando apenas em gradação. Quanto à questão da ambiguidade, é quase certo que Dostoiévski, enquanto indivíduo, não relacionava o estado do cadáver ao campo da ética, sendo provável, que possuísse uma concepção mais próxima a da segunda corrente (filosófico-messiânica). Contudo, enquanto autor, ele prefere instaurar a

volta à cela, onde seria velado por um dia antes do funeral. A simples ideia de abrir as janelas é considerada quase um sacrilégio pelos mais devotos, já que a santidade do ancião parecia assegurar que a ação das leis da degradação terrena sofreria um retardo. No entanto, para a surpresa de todos, logo no início do velório o cadáver já exalava um “cheiro deletério”, que causa imenso escândalo e frustra a esperança dos fiéis acerca de uma manifestação da graça divina.

O ambiente começa a ser tomado muito depressa por uma atmosfera de desconfiança, contaminando até mesmo uma parcela dos monges que veneravam o *stárietz*. Em meio à revolta quase generalizada, somada à alegria dos incrédulos e dos inimigos, surgem relatos de antigos santos que tinham habitado o mosteiro e “cuja lembrança ainda se mantinha viva [...] e cujos restos mortais, segundo a lenda, não revelavam decomposição” (Dostoiévski, 2008, 447). Logo, começa a se divisar um coro malévolo de acusações, advindas principalmente dos padres e monges que se opunham à instituição do *startziado* e ao *stárietz* Zossima. Tais opositores utilizam “o cheiro deletério” como argumento para os ataques a Zossima, que recebia, segundo eles, um claro sinal de desaprovação dos céus:

“E como foi que *isso* pôde acontecer — diziam alguns monges, a princípio como que lamentando —, pois sendo o corpo dele pequeno, seco, só pele e osso, de onde então poderia sair esse cheiro?” — “Então Deus quis mandar deliberadamente um sinal”, acrescentavam outros apressadamente, e sua opinião era acatada sem discussão e no ato, porque mais uma vez ficava sugerido que se o cheiro fosse natural, como o de qualquer pecador morto, ele se faria sentir mais tarde, sem essa pressa tão notória, pelo menos vinte quatro horas depois, mas ‘este se antecipou à natureza’; por conseguinte, só podia ser obra de Deus e seu dedo exemplar.

[...] [O]s inimigos do *startziado* [...] levantavam orgulhosamente a cabeça. ‘O corpo do falecido *stárietz* Varsonofi não só não cheirava mal como ainda exalava uma fragrância — lembravam maldosamente —, mas ele não mereceu isso pelo *startziado* e sim por ter sido um justo.’ Mas contra o recém-falecido *stárietz* logo se fizeram ouvir até censuras e inclusive acusações: “Era injusto ao ensinar; ensinava que a vida é uma grande alegria e não uma resignação chorosa” — diziam alguns dos mais simplórios”. “Sua crença era a da moda, ele não reconhecia o fogo material do inferno” — acrescentavam outros, ainda mais simplórios. “Não era rigoroso com o jejum, permitia-se guloseimas, gostava muito de geleia de cereja com chá, que as fidalgas enviavam para ele. É coisa de monge asceta tomar chá?” — ouvia-se de outros invejosos. “Era vaidoso — lembravam cruelmente os mais maldosos —, considerava-se santo, as pessoas se prostravam a seus pés, e ele aceitava isso como algo que lhe era devido”; “abusava do segredo da confissão” — acrescentavam com um murmúrio malévolo os mais declarados inimigos do *startziado*, e isso entre os monges mais velhos e inflexíveis em sua devoção,

dúvida no leitor, cuja abolição comprometeria seriamente o caráter polifônico de sua obra; dúvida esta que só pode ser sanada simbolicamente, como se verá mais adiante, e não de modo empírico.

verdadeiros jejuadores e silenciários, que se mantiveram em silêncio enquanto o morto esteve vivo mas agora abriam de repente a boca, o que já era uma coisa terrível porque suas palavras influenciavam intensamente os monges jovens e ainda não consolidados nessa condição. (ibid., 450-451)

O auge das ofensas coincide com a entrada do Padre Fierapont¹¹, seguido da habitual multidão de curiosos, que protagoniza uma cena escandalosa típica dos romances de Dostoiévski. O asceta irrompe na cela expulsando histericamente os demônios, como era de seu feitio, e berrando acusações contra Zossima:

— Eu te expulso, maldito! — E voltando-se para os quatro cantos alternadamente, começou de imediato a benzer as paredes e todos esses cantos da cela com a mão. Esse ato do padre Fierapont foi imediatamente compreendido por seus

¹¹ “Eis como o personagem é descrito pelo narrador: “Esse padre Fierapont era aquele mesmo monge velhíssimo, grande jejuador e silenciário, a quem já nos referimos como o adversário do *stárietz* Zossima e principalmente do *startziado*, que ele considerava uma novidade muito prejudicial e leviana. Esse adversário era perigosíssimo, ainda que, como silenciário, quase não pronunciasse uma palavra com ninguém. Era perigoso, principalmente, porque contava com a plena solidariedade de muitos membros da irmandade, e entre os leigos que ali chegavam muitos o consideravam um grande justo e asceta, apesar de verem nele um indiscutível *iuródiv* (louco santo). Mas era sua condição de *iuródiv* que cativava. Esse padre Fierapont nunca visitara o *stárietz* Zossima. Embora morasse no eremitério, não o incomodavam muito com as regras eremitárias porque, mais uma vez, ele se comportava francamente como um *iuródiv*.” (ibid., 236). O teólogo e monge Thomas Merton, em livro sobre a experiência mística, dedica um capítulo ao misticismo russo, no qual cita os modelos reais que inspiraram Dostoiévski a compor o conflito entre os personagens religiosos de seu romance: “Observamos em (Inácio) Brianchaninov uma tendência a impor ao corpo e à mente um tipo de coerção antinatural, e não nos surpreendemos quando ele nos informa que considera as visões do demônio uma coisa normal na vida monástica. Seu pessimismo e desconfiança das mulheres, fundem-se assim com o resto de sua visão tenebrosa das coisas. Em suma, Brianchaninov é rígido demais, desconfiado demais da luz, fechado demais para a experiência humana comum para nos impressionar como São Serafim. E, contudo, parece que o negativismo de Brianchaninov teve uma influência mais profunda no monaquismo russo do século XIX do que o maravilhoso otimismo evangélico de São Serafim. As obras de Brianchaninov vão nos ajudar a compreender a reação conservadora de Leontiev e dos monges do Optino contra o retrato avançado e idealizado que Dostoiévski faz do *stárietz* Zossima. O retrato teria sido baseado na figura viva do *stárietz* Ambrósio de Optino, mas os monges em geral rejeitavam seu ‘humanismo’, como infiel à genuína tradição monástica da Rússia. Talvez os monges, de um modo geral, estivessem mais dispostos a considerar a vida através dos olhos amargurados e furiosos do asceta fanático Fierapont, no qual o próprio Dostoiévski evidentemente pretendia retratar o tipo de negativismo característico da velha escola dos críticos e oponentes dos *startsi*.” (Merton, 2006, 213-214)

Essa obsessão pela visão de demônios, característica dos ascetas mais fanáticos, é utilizada por Dostoiévski na construção de Fierapont: “— Estive com o igúmeno no Pentecostes do ano passado e desde então não mais o visitei. Vi o diabo escondido no peito de um monge por baixo da batina, apenas com os chifres aparecendo; do bolso de outro monge saía um diabinho de olhos ágeis, ele teve medo de mim; outro monge o carrega sobre o ventre, sobre seu mais impuro ventre, e um outro o leva até pendurado no pescoço, agarrado, e assim o conduz, mas sem que ninguém o veja. [...] Estava saindo da casa do igúmeno e o que vejo? — um atrás da porta escondendo-se de mim, grandalhão, de um *archin* e meio de altura, rabo grosso, pardo, comprido; ele deixa a ponta do rabo presa na fenda entre porta e o caixilho, mas eu não sou bobo, de repente bato a porta e preno-lhe o rabo. Ele gane, começa a debater-se, mas eu pego o estandarte da cruz e faço o sinal-da-cruz três vezes sobre ele. Ele morre como uma aranha esmagada. Agora deve estar podre num canto, fedendo, mas eles lá não vêem, não sentem. Faz um ano que não apareço por lá.” (Dostoiévski, id., 238-240)

acompanhantes; porque estes sabiam que ele sempre agia assim aonde quer que entrasse, e não se sentaria nem diria palavra antes que expulsasse o maligno.

— Fora daqui, satanás, fora daqui! — repetia a cada sinal-da-cruz. — Fora daqui, monstros! — tornou a berrar. Estava vestido com sua sotaina grosseira e uma corda na cintura. [...] Tinha os pés descalços. Assim que agitou os braços, começaram a balançar a duras correntes que tinham por baixo da sotaina.

— Sou um impuro, e não um santo. Não fico sentado na poltrona nem me elevo com um ídolo a ser adorado! — trovejou o padre Fierapont. — Hoje em dia as pessoas andam arruinando a fé. O falecido, o vosso santo [...], expulsava os diabos. Dava purgantes contra os diabos. Pois aqui eles proliferam como aranhas espalhadas pelos cantos. Mas ele mesmo começou a feder¹² em um dia. Nisto vemos um grande sinal de Deus.

[...] — Ele não observava o jejum que cabia à sua condição de monge asceta, daí o sinal que estamos vendo. Isto é evidente e escondê-lo é pecado! — não se continha o fanático, exaltado em seu zelo contrário à razão. — Cedia à tentação dos rebuçados que as fidalgas lhe traziam nos bolsos, deliciava-se com o chá, sacrificava o ventre, sobrecarregando-o de guloseimas, e a inteligência com soberbos... Foi por isso que acabou desonrado... (ibid., 453-455)

A tentação que Dostoiévski lança sobre os ascetas, e que eles abraçam, é justamente a de abandonar a polifonia e se apegar ao monologismo, o que ocorre na medida em que eles tentam explicar os desígnios da Providência por meio de teorias fechadas, que recairão, inevitavelmente, na simples ingenuidade ou no puro bestialismo. O mal reside justamente na busca dessa “verdade” objetiva, que exclui o ponto de vista do outro e produz julgamentos equivocados.

Nesse sentido, Dostoiévski nos revela uma interpretação mais sofisticada da religião ortodoxa, ao associar a ideia de decomposição à busca de objetivação, esta que representa, mais do que a própria decomposição física, o movimento do mal que exclui a alteridade e, assim, desrespeita o mandamento básico do cristianismo: “Ama teu próximo como a ti mesmo”. É baseado nesse pressuposto que o *stárietz* Zossima afirma, em um de seus sermões, que a razão não prova nada no mundo, a única coisa que prova é o amor. Objetivar o mundo significa decompô-lo, despedaçá-lo e, por fim, exterminá-lo. É por isso que esses falsos crentes não percebem que a morte não é o único caminho para a decomposição, cujo processo já se inicia em vida. Portanto, os personagens que caluniam o *stárietz* e afirmam conhecer a vontade divina estão, na realidade, mais apodrecidos do que o próprio cadáver de Zossima, tendo morrido em vida à

¹² “O Livro 7 [...] continha uma expressão que Dostoiévski temia pudesse ofender: ‘Há apenas uma palavrinha (sobre o corpo de uma pessoa morta): começou a feder (*smiérđit*). Mas quem fala isso é o padre Fierapont e ele não pode falar de outro jeito, e mesmo que pudesse dizer *começou a cheirar*, ele não diria’ Havia também a menção a um laxante, ‘mas isso está escrito de forma adequada’ (isto é, com nenhuma linguagem indevidamente grosseira), e o detalhe ‘é também vital, uma acusação importante’.” (Frank & Dostoiévski, apud. Frank, 2008, 578)

medida que buscam a objetivação conceitual de fenômenos que estão muito acima de seus limites de compreensão. Partindo dessa concepção, Dostoiévski coloca sob o registro da dúvida todo o conhecimento humano, gerando esse mal-estar noético.

A ignorância do ser humano consiste justamente na crença ingênua de que é possível emitir uma ideia que não seja polifônica. Por isso, a tentativa de exclusão da polifonia sempre representará o caminho do mal, simbolizada principalmente pela figura do Grande Inquisidor, que pretende sanar o problema da dúvida e da incerteza dos seres humanos por meio de verdades definitivas, representadas por falsos milagres, crenças ingênuas e culto à autoridade.

No poema estão contidas muitas chaves de interpretação para uma série de episódios do romance. Nessa alegoria, Cristo volta ao mundo durante o tempo da Inquisição espanhola. Embora tenha retornado sem a intenção de ser percebido, não demora muito para que seja reconhecido pelo povo e feito prisioneiro pelo Grande Inquisidor. Trancafiado no palácio da Santa Inquisição, é interrogado, acusado e condenado.

O Grande Inquisidor diz a Cristo que seus ensinamentos precisaram ser modificados, para que pudessem servir a humanidade como ela realmente é:

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 e finalmente seus corações ficaram livres de tão terrível dom, que tanto suplício lhes causara. Podes dizer se estávamos certos ensinando e agindo assim? Por acaso não amávamos a humanidade, ao reconhecer tão humildemente a sua impotência, aliviar com amor o seu fardo e deixar que sua natureza fraca cometesse ao menos algum pecado, mas com nossa permissão? (ibid., 356)

Os três elementos citados pelo Inquisidor (*milagre*, *mistério* e *autoridade*) fazem referência à passagem do Novo Testamento (MT 4:1-11, Mc 12:13, Lc 4:1-13) que narra o encontro de Jesus Cristo com o demônio no deserto. Nesse episódio, o espírito do mal se oferece a Cristo em tríplice tentação, três forças exteriores que representam a trindade do Anticristo e que tiram a liberdade do ser humano e o transformam em rebanho.

O padre Fierapont e os demais detratores do *stáriets* Zossima sucumbem particularmente à terceira tentação, quando se investem de autoridade para julgar o próximo, assumindo a lógica do Inquisidor, no momento em que este critica

Cristo pela sua renúncia ao poder temporal e justifica a aliança da Igreja com o Império Romano e, conseqüentemente, com o próprio espírito do mal:

É possível que tu queiras ouvi-lo precisamente de meus lábios, então escuta: não estamos contigo, mas com *ele*, eis o nosso mistério! Faz muito tempo que já não estamos mais contigo, mas com *ele*, já se vão oito séculos¹³. Já fazem exatos oito séculos que recebemos dele aquilo que rejeitaste com indignação, aquele último dom que ele te ofereceu ao te mostrar todos os reinos da Terra: recebemos dele Roma e a espada de César, e proclamamos apenas a nós mesmos como os reis da Terra, os únicos reis, embora até hoje não tenhamos conseguido dar plena conclusão à nossa obra. Mas de quem é a culpa? Oh, até hoje isto não havia saído do esboço, mas já começou. Ainda resta esperar muito por sua conclusão, e a Terra ainda há de sofrer muito, mas nós o conseguiremos e seremos os Césares, e então pensaremos na felicidade universal dos homens. Entretanto, naquele momento ainda podias ter pegado a espada de César. Por que rejeitaste esse último dom? Aceitando esse terceiro conselho do poderoso espírito, tu terias concluído tudo que o homem procura na Terra, ou seja: a quem sujeitar-se, a quem entregar a consciência e como finalmente juntar todos no formigueiro comum, incontestável e solidário, porque a necessidade da união universal é o terceiro e o último tormento dos homens. A humanidade, em seu conjunto, sempre ansiou por uma organização forçosamente universal. Houve muitos grandes povos com uma grande história; no entanto, quanto mais elevados eram esses povos, mais infelizes, pois compreendiam mais intensamente que os outros a união universal dos homens. Os grandes conquistadores, os Tamerlães e os Gengis Khan, passaram como um furacão pela Terra, procurando conquistar, mas até eles traduziram, ainda que de forma inconsciente, a mesma grande necessidade de união geral e universal experimentada pela humanidade. Se aceitasses o mundo e a púrpura de César, terias fundado o reino universal e dado a paz universal. Pois, quem iria dominar os homens senão aqueles que dominam sua Consciência e detêm o seu pão em suas mãos? Nós tomamos a espada de César e, ao tomá-la, te renegamos, é claro, e o seguimos. (ibid., 356-357)

O padre Fierapont considera-se superior aos demais ao ponto de julgá-los, de maneira análoga à dos juizes romanos que ordenavam o martírio dos cristãos primitivos, dos inquisidores que condenavam os “hereges” à fogueira e dos oficiais da SS que enviavam minorias étnicas às câmaras de gás, todos imbuídos das “melhores” intenções e do desejo “sincero” de construção de uma “harmonia” futura baseada na “verdade” e na “justiça”. Tal como estes, Fierapont encontra-se em adiantado estado de decomposição em vida, consumido pelo ódio, inveja, e ressentimento, a ponto de ter perdido completamente a capacidade de amar. É dessa incapacidade, travestida de rigor ascético, que se origina a sua obsessão por

¹³ A datação remonta ao ano de 756, quando Pepino, o Breve, concedeu ao Papa Estevão III soberania sobre Ravena, reconhecendo o direito do pontífice a assumir o poder temporal. Nesta época também se acirravam os combates entre os cristãos do Ocidente (Roma) e os do Oriente (Bizâncio). Os bizantinos contestavam, sobretudo, à autoridade do Papa, que se declarava Sumo Pontífice de Roma e, por conseguinte, de todos os cristãos do Império. Tais contendas duraram até o ano de 1054, quando ocorreu o evento conhecido como o “Grande Cisma do Oriente”, que dividiria definitivamente a Igreja cristã da época em duas: Católica (romana) e Ortodoxa (grega e dos demais povos do Oriente: russos, macedônios, etc.).

visões de demônios, símbolos da ação do mal¹⁴, que parecem ocupar mais importância em sua vida do que os próprios assuntos sagrados.

No momento em que se retira do velório, Fierapont¹⁵ revela seus verdadeiros sentimentos e os motivos puramente pessoais que estão por trás de suas acusações de heresia. Na qualidade de *stárietz* e hieromonge, Zossima tem o direito a um cântico particular entoado durante toda a duração do velório, ao passo que Fierapont, que era apenas um simples padre, receberá uma honra menor, apenas um “verseto insignificante”, como ele afirma, “em lágrimas e com pesar”.

Fierapont também se atira ao solo, como Zossima havia feito no início do romance, num suposto gesto de adoração: “Meu Senhor venceu! Cristo venceu o sol poente, gritou exaltado, erguendo os braços para o sol e, caindo de rosto no chão, começou a chorar com uma voz que parecia de uma criancinha, todo sacudido pelas lágrimas e estendendo os braços no chão” (ibid., 455). Todavia, ao contrário de Zossima, ele não rega a terra de lágrimas de alegria e perdão, apenas dá vazão à sua inveja e ressentimento. O “Senhor” a quem o asceta louva e glorifica é, na verdade, o anticristo. Enquanto homem de fé, Fierapont sofre um processo de transmutação, designado pelo crítico e pensador da ortodoxia Nicolai Berdiaev (s/d) como “inversão diabólica”, um recurso dramático bastante aplicado por Dostoiévski. Ele é tomado pela “vontade de poder”, que priva da liberdade tanto aqueles que a detêm como aqueles sobre os quais tal poder é exercido.

O restante dos ascetas, que se revelam, em algum grau de intensidade, frustrados ou indignados com o estado do cadáver do *stariétz*, cedem às duas primeiras tentações (*milagre e mistério*)¹⁶ lançadas pelo Inquisidor:

¹⁴ Não à toa, o distúrbio de Ivan Karamázov também será marcado por tais alucinações, embora ele negue com veemência, ao contrário do padre Fierapont, a crença em tal espécie de entidade, com os mesmos argumentos que negara Deus (“o homem realmente inventou Deus”): “Nem por um minuto eu te tomo por uma verdade real [...] És uma mentira, és minha doença, és um fantasma. [...] És minha alucinação. És a encarnação de mim mesmo [...] tu és eu, eu mesmo, apenas com outra cara.” (Dostoiévski, 2008, 824-825)

¹⁵ A exemplo de muitos “falsos profetas” que, no decorrer da história, pregaram o ódio em vez do amor, Fierapont também será venerado pela turba histérica e enfurecida: “— Eis quem é santo! eis quem é justo! — ouviram-se exclamações já destemidas — eis quem devia ser o *stárietz*! acrescentavam outros já enfurecidos” (ibid. 456). Essa passagem também faz referência ao episódio do julgamento de Cristo, no qual o povo da Judeia, incitado pelas autoridades sacerdotais, prefere a sua condenação à do ladrão Barrabás. Tal episódio consta dos quatro Evangelhos (MT 27:1-26, MC 15:1-15, LC 23:1-25, JO 18:13-40 e 19:1-16), possuindo estrutura e encadeamento bastante semelhantes, salvo algumas diferenças de estilo e detalhamento.

¹⁶ Na tradição da maioria das correntes da teologia ocidental, os conceitos de “milagre” e “mistério” estabelecem entre si uma relação causal, visto que o “milagre” é compreendido como uma manifestação do “mistério” de Deus sob a forma de “graça” (intervenção sobrenatural).

Resolve tu mesmo quem estava com a razão: tu ou aquele que naquele momento te interrogou? Lembra-te da primeira pergunta: mesmo não sendo literal, seu sentido é este: “Queres ir para o mundo e estás indo de mãos vazias, levando aos homens alguma promessa de liberdade que eles, em sua simplicidade e em sua imoderação natural, sequer podem compreender, da qual têm medo e pavor, porquanto para o homem e para a sociedade humana nunca houve nada mais insuportável do que a liberdade! Estás vendo essas pedras neste deserto escaldado e escaldante? Transforma-as em pão e atrás de ti correrá como uma manada a humanidade agradecida e obediente, ainda que tremendo eternamente com medo de que retires tua mão e cesse a distribuição dos teus pães”. Entretanto, não quiseste privar o homem da liberdade e rejeitaste a proposta, pois pensaste: que liberdade é essa se a obediência foi comprada com o pão? Tu objetaste, dizendo que nem só de pão vive o homem, mas sabes tu que em nome desse mesmo pão terreno o espírito da Terra se levantará contra ti, combaterá contra ti e te vencerá, e todos o seguirão, exclamando: “Quem se assemelha a essa fera, ela nos deu o fogo dos céus!”. [...]

Assim, tu mesmo lançaste as bases da destruição de teu próprio reino, e não culpes mais ninguém por isso. [...] Quando o terrível e sábio espírito te pôs no alto do templo e te disse: “Se queres saber se és filho de Deus atira-te abaixo, porque está escrito que os anjos o sustentarão e o levarão, e que ele não tropeçará nem se ferirá, e então saberás se és filho de Deus e provarás qual é tua fé em teu pai”, tu, porém, após ouvi-lo rejeitaste a proposta e não cedeste nem te atiraste abaixo. Oh, é, claro, aí foste altivo e esplêndido como um deus, mas os homens, logo eles serão deuses? Oh, compreendeste então que com único passo, com o simples gesto de te lançares abaixo, estarias incontinenti tentando o Senhor e perdendo toda a fé nele, e te arrepentarias contra a terra que vieste para salvar, e o espírito inteligente que te tentava se alegraria com isso. Mas, repito, existirão muitos como tu? E será que poderias mesmo admitir, ainda que por um minuto, que os homens também estariam em condições de enfrentar semelhante tentação? Terá a natureza humana sido criada para rejeitar o milagre, e em momentos tão terríveis de sua vida, momentos das perguntas mais terríveis, essenciais e torturantes de sua alma, ficar apenas com a livre decisão do seu coração? Oh, sabias que tua façanha se conservaria nos livros sagrados, atingiria a profundidade dos tempos e os últimos limites da terra, e nutriste a esperança de que, seguindo-te, o homem também estaria com Deus, sem precisar do milagre. Não sabias, porém, que mal rejeitaste o milagre, o homem imediatamente também renegaria Deus, porquanto o homem procura não tanto Deus quanto os milagres. [...] Não desceste da cruz quando te gritaram, zombando de ti e te provocando: “Desce da cruz e creemos que és tu”. Não desceste porque mais uma vez não quiseste escravizar o homem pelo milagre e ansiavas pela fé livre e não pela miraculosa. Ansiavas pelo amor livre e não pelo enlevo servil do escravo diante do poderio que o aterrorizara de uma vez por todas. Mas até nisto tu fizeste dos homens um juízo excessivamente elevado, pois, é claro, eles são escravos ainda que tenham sido criados rebeldes. Observa e julga, pois se passaram quinze séculos, vai e olha para eles: quem elevaste à tua altura? Juro, o homem é mais fraco e foi feito mais vil do que pensavas sobre ele! Pode, pode ele realizar o mesmo que realizas tu? Por estimá-lo tanto, agiste como se tivesses deixado de compadecer-se dele, porque exigiste demais dele — e quem fez isso foi o mesmo que o amou mais do que a si mesmo! Se o estimasses menos, menos teria exigido dele, e isto estaria mais próximo do amor, pois o fardo dele seria mais leve. Ele é fraco e torpe. [...] Oh, ainda se passarão séculos de desmandos da livre inteligência, da ciência e da antropofagia deles, porque, tendo começado a erigir sem nós a sua torre de Babel, eles terminarão na antropofagia. Mas nessa ocasião a besta rastejará até nós, lambeá nossos pés e nos borrifará com as lágrimas sangrentas que sairão de seus olhos. E montaremos na besta, e ergueremos a taça, na qual está escrito: “Mistério!”. É aí, e só aí que chegará para os homens o reino

da paz e da felicidade. Tu te orgulhas de teus eleitos, mas só tens eleitos, ao passo que nós damos tranquilidade a todos. (ibid., 351-357)

Desse modo, os que cobram o milagre da não decomposição do *stárietz* fazem coro com o Grande Inquisidor e o “espírito inteligente e terrível” que tentou Jesus no deserto, já que não buscam a liberdade nem o “pão divino” prometido, mas apenas esmolas que provem as suas crenças ingênuas no sobrenatural. O Grande Inquisidor diz a Cristo que a humanidade é fraca demais para carregar a dádiva da liberdade, e que seu maior erro foi oferecer aos homens justamente aquilo que eles mais temem. Dessa forma, o povo adorará quem quer que lhe dê ninharias e fará de seus dirigentes deuses. É justamente para satisfazer as vontades mundanas desse tipo de homens que o Inquisidor também cobra de Cristo um milagre para que prove ser, de fato, Filho de Deus. Com base nesse desafio, ele se apresenta, cinicamente, como um pai “caridoso”, “afligido” pela visão da “verdade” negada à frágil humanidade e sobrecarregado com a responsabilidade de “cuidar” dela. Seu objetivo é “salvar” a humanidade “de tão terrível dom (a liberdade), que tanto suplício lhes causara”. (ibid., 356)

É por essa “dolorosa vigília” que o Grande Inquisidor elevou-se contra Deus em nome de um amor falaz pelo homem, em nome do menor dos indivíduos em quem ele não crê, assim como também não crê em Deus. Ele representa o homem que Nietzsche classifica como “assassino de Deus”:

O homem reativo condena Deus à morte porque não suporta mais sua piedade. O homem reativo não suporta mais nenhuma testemunha, quer estar sozinho com o seu triunfo e com suas forças. Coloca-se no lugar de Deus: não conhece mais valores superiores à vida, mas apenas uma vida reativa que se contenta consigo mesma, que pretende produzir seus próprios valores.

Por muito tempo a vida reativa se esforça por secretar seus valores, o homem reativo toma o lugar de Deus: a adaptação, a evolução, o progresso, a felicidade para todos, o bem da comunidade; o Homem-Deus, o homem moral, o homem verídico, o homem social. São esses os personagens novos que nos são propostos em lugar de Deus.

[...] é sempre a mesma vida, essa vida que se beneficiava em primeiro lugar com a depreciação do conjunto da vida, que se aproveitava da vontade de nada para obter sua vitória, que triunfava nos templos de Deus, à sombra dos valores superiores; depois, em segundo lugar, essa vida que se põe no lugar de Deus, que se volta contra o princípio de seu próprio triunfo e não reconhece outros valores a não ser os seus próprios; enfim, essa vida extenuada que preferirá não querer, extinguir-se passivamente, a ser animada por uma vontade que a ultrapassa. É ainda e sempre a mesma vida: vida depreciada, reduzida à sua forma reativa. Os valores podem mudar, renovar-se ou mesmo desaparecer. O que não muda e não desaparece é a

perspectiva niilista que preside esta história do início ao fim e da qual derivam tanto esses valores quanto sua ausência. (Nietzsche, apud. Deleuze, 1976, 123-125)

O niilista considera que a liberdade definida em termos humanos vai levá-lo a algum lugar, que o ser humano pode construir o mundo tal como desejar, eliminando quem se opuser às suas ideias. A liberdade arbitrária leva o homem à escravidão e à morte, pois na embriaguez desta o homem considera que não há mais nada acima de si e tudo passa a ser permitido. Dessa forma, a liberdade se torna escrava de si própria, assim como o homem. Essa inversão acaba resultando na deificação do homem, o único caminho que se pode atingir pela arbitrariedade, como o demonstra a fala de Ivan: “Consciência? O que é a consciência? Eu mesmo a faço. Por que então me martirizo? Por hábito. Por um hábito universal humano adquirido há sete mil anos. Pois abandonemos esse hábito, e seremos deuses” (Dostoiévski, id., 845)

Essa aspiração deve terminar fatalmente no sistema do Grande Inquisidor, a criação de um formigueiro regido apenas pela necessidade. O espírito euclidiano, cheio de revolta e de limitação, tenta organizar a harmonia universal melhor do que o fez Deus. Deus criou uma ordem universal cheia de sofrimento, impôs ao homem o fardo insustentável da liberdade e da responsabilidade.

A maioria dos homens não pode suportar a prova de suas forças espirituais, de sua liberdade, de sua eleição a uma vida superior. Por isso, optam por se esquivar à liberdade e à distinção entre o bem e o mal. O homem moderno se acha em face de um eterno dilema: de um lado a liberdade, do outro a felicidade mundana, o bem-estar, a organização racional da vida. Que caminho seguir: o da liberdade com o sofrimento ou da felicidade sem a liberdade? Ao optar pela última possibilidade, o homem renuncia à ideia de Deus, da imortalidade, investido num projeto de organização terrestre em que o plano transcendental estaria ausente.

O Inquisidor critica Jesus Cristo por sua altivez e insistência em oferecer aos homens não o que eles querem (“fundamentos sólidos para tranquiliz[á-los] para sempre”), mas “tudo o que há de mais insólito¹⁷, duvidoso e indefinido, [...] tudo o que estava acima das possibilidades dos homens, e por isso agiste como que sem

¹⁷ Essa passagem possui estreita ligação com a máxima ortodoxa que Dostoiévski, vez por outra, repetia em seus artigos ou através das falas de seus personagens: a de que só podemos confiar num Deus que nos peça o “impossível”, já que o “possível” é uma categoria demasiadamente humana.

nenhum amor por eles — e quem fez isto: justo aquele que veio dar a própria vida por eles” (ibid., 353). Cristo poderia ter acabado com a fome, transformando pedras em pães e poderia ter provado que era filho de Deus se atirando do templo ou descendo da cruz, mas estranhamente fez tudo ao contrário, para não retirar dos seres humanos o “terrível fardo” da liberdade. Essa característica paradoxal do cristianismo é explorada à exaustão por Dostoiévski. Pois, a partir do momento em que os milagres passassem a ocorrer externamente, fora da esfera psicológica, privada e interior, a fé do homem já não seria mais pautada pela liberdade.

Segundo Nicolai Berdiaev (s/d), todas as obras de Dostoiévski são centradas na experiência do homem em liberdade. Essa liberdade pode ser dividida em dois estágios: o inicial e o absoluto. No estágio inicial, o homem utiliza a liberdade para escolher entre o bem e o mal. Já o segundo estágio representa a liberdade no seio do bem, que só poderia ser alcançada através da fé em Cristo e de sua verdade livre. O Cristo deve aparecer ao homem livre, pertencendo-lhe como liberdade final, encontrada no interior de si mesmo, depois de ter usado sua liberdade inicial para efetuar a escolha. Essa liberdade de escolha faz parte do Cristianismo.

Mesmo que Cristo operasse milagrosamente a transformação da natureza para o bem e conforto dos seres humanos, não estaria lhes resolvendo os problemas existenciais, pois a percepção do infinito e do sobrenatural deve nascer na travessia do próprio processo de polifonia, mesmo que esta cause aflições e gere dúvidas¹⁸. O Inquisidor, pelo contrário, pretende dar os homens a palavra final que lhes trará felicidade, postura que o aproxima diretamente da esfera monológica, univocal.

Assim, no episódio do velório, nem mesmo aqueles que eram mais devotados ao *stárietz* e tinham plena certeza de sua santidade são poupados de algum tipo de desconforto gerado pela dúvida. Entre eles, encontra-se o “manso” padre Ióssif, que tenta rebater as acusações dos detratores citando uma crença distinta:

¹⁸ Em determinado momento da narrativa, o irmão Dmitri pergunta por que Deus, afinal, só criou enigmas, causando tanto sofrimento aos seres humanos, quando poderia facilmente se revelar. Essa concepção de Deus como enigma nos remete ao conceito de Deus *absconditus* (escondido), frequentemente utilizado pelos teólogos.

— [...] [N]o monte Atos¹⁹, por exemplo, as pessoas não se perturbam tanto com o cheiro deletério nem é a imputrescibilidade do corpo que lá se considera o principal indício da glorificação dos salvados, mas a cor de seus ossos depois que os corpos já estão há muitos anos debaixo da terra, onde inclusive se decompõem, “e se os ossos se tornarem amarelos, como cera, estará aí o sinal principal de que Deus glorificou o justo falecido; mas se não ficarem amarelos e sim negros, isto significa que ele não foi digno da glória de Deus; é assim no Monte Atos, este lugar importante, onde desde tempos remotos a ortodoxia se conserva em sua pureza inviolável e límpida”. (ibid., 450)

A justificativa do personagem revela-se ingênua, na medida em que opera no registro monológico dos adversários, concedendo-lhes a chance de refutarem-na a seu bel prazer, já que a discussão permanece no campo retórico: “‘Isso não passa de erudição e novidade, não há por que lhe dar ouvido’ [...] ‘Nós nos guiamos à antiga; pouco importa o que há de novidades por aí; vamos ter de imitar todas?’ [...] ‘Nós não temos menos padres santos do que eles. Eles estão vivendo sob o jugo dos turcos e esqueceram tudo. Há muito tempo eles turvaram a ortodoxia, e nem sinos eles usam mais’” (ibid., id.). A rajada de argumentos retóricos obriga o padre Ióssif a se retirar calado e com visível amargura, já que ele próprio não possuía plena convicção na veracidade de seu próprio parecer e, por isso, não o defendera com firmeza.

O erudito Padre Paissi, versado em doutrina e história eclesiásticas, também se revela frustrado com o não acontecimento do milagre, por mais que tente esconder seus sentimentos diante dos detratores “obsediados” pelo “espírito maligno”:

Quando cruzava com monges inquietos, o padre Paissi até lhes dizia: “Uma expectativa tamanha e tão imediata de algo grande [...] é uma leviandade só possível entre laicos, mas imprópria para nós”. No entanto, não lhe davam ouvidos, e o Padre Paissi o percebia intranquilo, se bem que ele mesmo [...], apesar de indignado com as expectativas por demais impacientes e de perceber nelas leviandade e futilidade, em segredo, lá com seus botões, no fundo de sua alma, esperava a mesma coisa que esses alvoroçados, o que não podia deixar de reconhecer para si mesmo. Ainda assim, eram-lhe particularmente desagradáveis certos encontros que, por algum pressentimento, lhe despertavam grandes dúvidas. (ibid., 444)

¹⁹ Lugar sagrado da Ortodoxia, localizado na Macedônia (antiga Iugoslávia), onde existem vários agrupamentos de monges que buscam a vida ascética.

O episódio angustia particularmente o jovem noviço Aliócha, que amava incondicionalmente o seu *stárietz* e cultivava há tempos a esperança do milagre após a morte do ancião:

[...] a convicção de que o *stárietz*, ao morrer, deixaria uma glória extraordinária ao mosteiro, reinava na alma de Aliócha talvez até com mais intensidade do que na alma de qualquer outra pessoa no mosteiro. Em todo o decorrer dos últimos tempos, um enlevo interior profundo e ardente vinha se inflamando com intensidade cada vez maior, em seu coração. (ibid., 51-52)

Assim, o fenômeno da decomposição acelerada de seu mentor conduz o herói ao mais profundo pesar. Devido à sua inexperiência, Aliócha reage de forma menos ponderada que o padre Paissi ou o padre Ióssif, assemelhando-se ao comportamento dos religiosos hostis, embora se mostre mais desesperado do que gratificado (como estavam muitos deles) com as injúrias dirigidas ao seu mentor. A decepção pelo ocorrido se alia ao impacto da conversa que tivera, há pouco, com o irmão Ivan na taverna, onde este lhe revelara todo o seu drama moral. Tal como no relato de Jó, Aliócha passa por um momento de provação, no qual sua própria condição de herói da narrativa será posta em dúvida.

Nesse contexto, as palavras de Ivan começam a fazer sentido para Aliócha, que sucumbe a tentação do Inquisidor, motivado, sobretudo, pelo desespero que derivava do grande amor que nutria pelo *stárietz*²⁰. Esse amor personalista²¹ se

²⁰ Na conversa entre os irmãos, Ivan assume a Aliócha que possui um objetivo: “É claro que vou dizê-lo, conduzi a conversa para dizê-lo. Tenho muito apreço por ti, não quero e não vou te ceder ao teu Zossima.” (ibid., 338). Da mesma forma que tenta Aliócha, Ivan será tentado posteriormente em suas visões do demônio que lhe tiram gradativamente a sanidade: “— Palhaço! Alguma vez tentaste ao menos um desses que comem gafanhotos, que passam dezessete anos a fio orando no deserto nu, mofando?

— Meu caro, foi só isso que fiz. Haverás de esquecer o mundo inteiro e os mundos, mas aderirás a um deles porque o brilhante é muito precioso; uma alma como essa às vezes vale uma constelação inteira — é que nós temos a nossa aritmética. A vitória é preciosa! Alguns deles, juro, não são inferiores a ti em matéria de cultura, ainda que não acredites nisso: eles podem contemplar tais abismos da fé e da descrença num só instante, que, palavra, às vezes parecem estar a um triz de despencar “de pernas para o ar”, como diz o ator Gorbunov.” (ibid., 836)

²¹ O amor de Aliócha por Zossima se assemelha bastante ao do próprio Dostoiévski pela figura do Cristo (o Filho), segunda pessoa da Trindade, que parece lhe cativar mais simpatia do que a figura sem rosto, e por isso despersonalizada, de Deus (o Pai), primeira pessoa da Trindade. Pois enquanto o Cristo se caracteriza pelos ideais de “amor”, “compaixão” e “misericórdia”, o conceito de Deus-Pai remete apenas a “justiça” e sua aplicação, motivo pelo qual Freud o relacionou como a manifestação de um superego tirânico. Esse Deus a que Freud se refere é exatamente o Deus do Antigo Testamento, *Yahvé*, Deus da “justiça”. Já o Deus do Novo Testamento é um Deus do “amor”, na medida em que encarna como homem para viver e sofrer entre nós. Esse processo de personalização da divindade, sem dúvida, contribui para amenizar o seu caráter e torná-lo mais atrativo aos homens, que apreciam mais, em tese, a ideia do amor recíproco do que a do temor à

prova tão potente, que Aliócha não o abandona nem mesmo em meio à revolta, que prefere dirigir diretamente contra o próprio Deus, exatamente como o fizera Ivan, que havia lhe ocultado o rosto com absoluta indiferença em relação ao seu sofrimento, a mesma indiferença que dedicava às crianças martirizadas do irmão:

Mais uma vez [...] não era de milagres que ele precisava, mas tão-somente da “suprema justiça”²² que, segundo crença sua, havia sido violada, e assim seu coração ficara tão cruel e inesperadamente ferido. E daí que essa “justiça” [...] assumisse a forma de milagres imediatamente esperados das cinzas do seu antigo e adorado guia? [...] Mas tinha sede de justiça, de justiça e não só de milagres! E eis que aquele que, como almejava Aliócha, deveria ser colocado acima de todos no mundo inteiro — ele mesmo acabara de repente rebaixando e desonrando, em vez de receber a glória de que se fazia merecedor. Por quê? Quem julgava? Quem podia julgar assim? [...] Vá que não houvesse nenhum milagre, vá que não se anunciasse nada de milagroso e nem se justificasse a expectativa imediata, mas por que se manifestara semelhante infâmia, por que se permitiu a desonra, por que essa putrefação precipitada “que se antecipara à natureza”, como diziam os monges cheios de maldade? Por que esse “sinal” que eles agora proclamam com tamanho triunfo junto com o padre Fierapont, e por que acreditam que ganharam até o direito de proclamá-lo? Onde estão a Providência e seu dedo? Por que ela recolhe seu dedo “no momento mais necessário”, como se ela mesma quisesse sujeitar-se às leis naturais, cegas, mudas e impiedosas? (ibid., 458-459)

É esse desespero que o lança em meio ao inferno polifônico, do qual procura escapar a todo custo, nem que a saída seja parafrasear novamente o irmão Ivan, como observamos em seu diálogo com o descrente colega Rakítin, ocorrido no momento em que o protagonista abandona provisoriamente o mosteiro: “Contra o meu Deus eu não me rebelo, apenas ‘não aceito o seu mundo’”. Com essa sentença, Aliócha fica a um passo de ceder à tentação do Inquisidor, manifestada discursivamente na busca da síntese. O que o impede de sucumbir por completo é

punição. Nesse sentido, o Deus-Filho estabelece uma relação igualitária com os homens, diferente da relação hierarquizada do Deus-Pai do Antigo Testamento.

Esse amor incondicional de Dostoiévski à figura do Cristo é manifestado em um tom que, muitas vezes, ultrapassa o paroxismo, como podemos observar nessa famosa sentença publicada no seu *Diário de um escritor*: “Creio que não existe nada de mais belo, de mais profundo, de mais simpático, de mais viril e de mais perfeito do que o Cristo; e eu digo a mim mesmo, com um amor cioso, que não existe e não pode existir. Mais do que isto: se alguém me provar que o Cristo está fora da verdade e que esta não se acha n'Ele, prefiro ficar com o Cristo a ficar com a verdade.” (apud. Frank, 2003, 538). Ainda sobre esse aspecto, é pertinente observar que Ivan não contesta, em nenhum momento, a santidade de Jesus ou do *stárietz*, apenas a existência de Deus. Segundo nota da editora: “[...] essas palavras do Grande Inquisidor são um eco de um sonho fantástico que aparece no romance de Jean Paul, *Blumen-frucht-und Dornesnstéicke oder Ethestand, Tod und Hochzeit des Armenadvokaten F. St. Siebenkäs*, de 1796-1797, no qual Cristo se dirige aos mortos que se levantaram de seus túmulos, afirmando que Deus não existe e que, sem ele, os homens estão condenados a se sentirem sós e tragicamente abandonados.” (in. Dostoiévski, ibid., 360)

²² Segundo Luiz Felipe Pondé: “Essa cena [...] nos remete à questão do merecimento, que é a ideia [...] de (Santo) Agostinho de que o merecimento não entra da economia da graça.” (Pondé, 2003, 270)

tão somente o amor sincero e incondicional por seu *stárietz*, sentimento por si capaz de diferenciar sua atitude à revolta puramente negativa de Ivan, que não ama com sinceridade às crianças martirizadas e se utiliza delas apenas enquanto imagem retórica para embasar os seus argumentos.

2.2 Êxtase e silêncio

O “amor ativo” é o “grão de trigo”²³ que Zossima plantou em seu discípulo e cujo florescimento não tardará. Porém, tal como o grão que é semeado, Aliócha precisará “morrer”²⁴ para que a “transubstanciação” ocorra. Esse processo tem início quando Aliócha retorna ao cenário do velório no momento em que o padre Paissi lê em voz alta um trecho do Evangelho de São João²⁵ (o das “Bodas de Canaã, 2:1-11”), que alude exatamente ao milagre da transubstanciação operado por Jesus, que transforma água em vinho, para que os convivas possam celebrar em alegria à união²⁶ que se realiza.

Nessa hora, “nem a ideia do cheiro deletério, que ainda há pouco lhe parecia tão terrível e inglória, motivava agora aquela tristeza e aquela indignação de antes” (ibid., 484). Ao contrário, “reinava (em sua alma) algo de pleno, firme, sereno, e ele mesmo tinha consciência disso em seu coração [...] sentia muita vontade de agradecer e amar”. (ibid., id.). Embalado pela audição da leitura,

²³ A escolha de uma passagem desse evangelista não foi casual, visto que, segundo a tradição cristã, a característica que diferenciava João dos demais apóstolos era o amor incondicional que dedicava ao seu Mestre, tendo sido o único entre todos a acompanhá-lo em seu martírio, não obstante as terríveis ameaças que pairavam sobre os seguidores de Jesus. Esse atributo se manifesta inclusive no estilo do texto evangélico que se atribui ao apóstolo, narrado num tom de exaltada emotividade que não observamos nos demais (Mateus, Marcos e Lucas), caracterizados por um estilo mais sóbrio e descritivo que os tornam, naturalmente, bastante semelhantes entre si.

²⁴ É interessante observar que tanto Aliócha como Ivan experimentam no decorrer do romance essa morte simbólica, decorrente do processo de despersonalização a que são submetidos pelo narrador. No entanto, este processo conduzirá os personagens a caminhos diametralmente opostos: o da auto-aniquilação, no caso de Ivan, e o da comunhão com o Absoluto, no de Aliócha.

²⁵ Dostoiévski utiliza novamente uma passagem desse Evangelho singular, cuja mensagem simbólica, bastante semelhante à epígrafe, nos oferece uma chave crucial para a compreensão dos rumos da narrativa.

²⁶ O casamento (Bodas), no plano simbólico, representa a “união mística” entre Deus e o indivíduo.

Aliócha dorme para a experiência do sonho iniciático²⁷. Neste, observamos a recriação do cenário das “Bodas”, que agora conta com mais um convidado ilustre, o próprio *stárietz* Zossima, que levanta do ataúde e toma parte na celebração:

— Eu também, querido, também fui convidado, convidado e conclamado. [...] Por que te escondeste aqui, que não se pode te ver?... Vem tu também nos fazer companhia.

[...] Estamos nos divertindo [...] bebemos um vinho novo, o vinho de uma alegria nova, grande; estás vendo quantos convidados? Olha ali o noivo e a noiva, olha o sábio mestre-sala, está experimentando o vinho novo. Por que estás surpreso comigo? Eu estendi a cebolinha, e eis-me aqui também. E muitos dos que estão aqui estenderam apenas uma cebolinha, uma única mínima cebolinha... O que representam nossas ações? Tu também, que és sereno, tu também meu menino dócil [...]. Começa, meu querido [...] a realizar o meu trabalho! Estás vendo o nosso sol, estás vendo?

— Estou com medo... não me atrevo a olhar... — murmurou Aliócha.

—Não tenhas medo d’ele. Ele impõe medo por sua grandeza diante de nós, é terrível pela altura que se encontra, mas Sua misericórdia é infinita, por amor iguala-Se a nós e Se alegra em nossa companhia, transforma água em vinho para não interromper a alegria dos convidados, aguarda novos convidados, convida incessantemente outros novos e agora pelos séculos dos séculos. Vê, estão trazendo vinho novo, vê, estão trazendo as vasilhas.

Algo ardia no coração de Aliócha, algo o preencheu de repente a ponto de provocar dor, lágrimas de êxtase irromperam de sua alma... Ele limpou com as mãos, soltou um grito e acordou... (ibid., 486)

É relevante observar que a figura do Cristo, tal como no poema, é marcada pelo silêncio, como se ele estivesse fora, e acima, do regime discursivo, em oposição à verborragia do Inquisidor/Ivan. Esse estado representa o fim da polifonia, a ausência de qualquer nome ou definição, que só pode ser alcançado pela divindade, que se encontra além da dimensão espaço-temporal e das leis causais. Nas palavras de Simeão, o Novo Teólogo (949-1022): “O que dizer ainda do indizível... Ao mesmo tempo que temos tudo isso dentro de nós, não podemos compreendê-lo pela inteligência e esclarecê-lo pela palavra”. (apud. Kristeva, 1989, 191)

As palavras do místico se assemelham bastante à visão kantiana acerca da experiência do sublime, apontada por Lyotard (89, 1992) em seu ensaio *The*

²⁷ Segundo Mircea Eliade (1998), o sonho que proporciona a visão iniciática é um atributo central da experiência mística desde a época dos xamãs pré-históricos. Na obra de Dostoiévski, o tema do sonho iniciático aparecerá em diversos momentos, sendo experimentado por personagens como Raskolnikóv (*Crime e Castigo*) e o protagonista do conto fantástico *O sonho de um homem ridículo*.

Inhuman (t. do a.): “algo que não pode ser descrito nem representado”. Como o Deus dos hebreus, que não pode ser visto e cujo verdadeiro nome não pode ser pronunciado, sob a pena de aniquilação imediata. Tal experiência, por sua intensidade, causa no indivíduo uma mescla de dor e êxtase, como ocorre com Aliócha. A descrição alegórica do Cristo (Deus-Homem) como “nosso sol”, fonte de vida, nos remete à expressão “rio de fogo”, bastante cara a algumas correntes da ortodoxia. Na tradição ocidental, a expressão significa “inferno”, um espaço material onde os pecadores são consumidos em chamas, enquanto para os ortodoxos significa a própria manifestação de Deus, como chama divina que aniquila os impuros e extasia os puros. Nessa perspectiva, não há “paraíso” e “inferno”, enquanto categorias opostas e excludentes entre si, apenas o “rio de fogo”, que proporciona experiências distintas, variando de acordo com o grau de preparação espiritual de cada indivíduo. Luiz Felipe Pondé nos informa que essa doutrina remonta à *Philokalia* (Filocalia), de Macário do Egito (século IV), tendo sido resgatada depois de dez séculos pelo místico grego Gregório Palamás. Segundo os seus preceitos:

[...] uma alma mística preparada para o contato com Deus é como se Ele fosse fogo e a alma já contivesse o fogo; por outro lado, uma outra que ainda não está preparada para o contato místico é como qualquer substância estranha ao calor absoluto em contato com o fogo: arde. É importante observar que a preocupação aqui não se refere a qualquer destruição de caráter psicológico. Na verdade, o que existe é uma similaridade entre a alma do místico e Deus, que é dada pela graça, sendo que o místico, ao ter a experiência, não está nem um pouco preocupado com a crítica cética, passando ao largo dela.

O que Palamás quer dizer é o seguinte: sendo Deus o fogo, é somente fogo o que pode entrar contato com Ele (o mesmo fogo); o semelhante com o semelhante. Quem não é fogo, não entra em contato com Deus: se afasta, tem medo, pavor, temor e tremor. (Pondé, 2003, 81)

É baseado nessa concepção que o *stárietz* Zossima duvida da existência do “inferno” enquanto espaço material e o define como um estado de sofrimento individual que pode ser experimentado a qualquer momento, inclusive durante a vida terrena. Daí o motivo de Aliócha experimentar o fenômeno de modo absolutamente oposto a Ivan, que o percebe como o próprio “inferno”²⁸.

²⁸ “Fala-se do fogo material do inferno: não investigo este mistério, tenho medo, mas penso que se existisse mesmo esse fogo material, em verdade isso contentaria os condenados, pois — assim fantasio — no tormento físico eles esqueceriam, ao menos por um instante, este terrívelíssimo tormento espiritual, porque esse tormento não está fora, mas dentro deles. E se fosse possível livrá-los dele, acho que isso os deixaria ainda mais amargurados e infelizes. Porque mesmo que os

O despertar de Aliócha representa o seu nascimento para uma nova existência; existência despersonalizada, na medida em que são abolidas as fronteiras entre o “eu” e o “tu” e entre o “indivíduo” e a “divindade”. Esse arrebatamento, advindo da experiência mística, abre uma fenda simbólica em Aliócha, pela qual penetram tanto o espírito de Zossima quanto o do próprio Cristo²⁹, para se unirem e se fundirem ao do herói. Dessa forma, Aliócha não “ressuscita” sozinho, já que com ele, e nele, também ressuscitam o seu amado *stárietz* e o Cristo, num movimento de fusão e abandono da personalidade egoica, que propicia as condições ideais para a realização do “casamento místico” e do “milagre da transubstanciação”:

Sua alma cheia de êxtase ansiava por liberdade, por espaço, por amplitude. Sobre sua cabeça desmaiava a abóbada celeste inalcançável à vista e coberta de estrelas serenas e cintilantes. Do zênite ao horizonte desdobrava-se uma vaga Via Láctea. [...] O silêncio da terra parecia fundir-se ao silêncio do céu, o mistério da terra tocava o mistério das estrelas... Aliócha observava parado, e de repente desabou de joelhos sobre a terra como se o tivessem abatido.

Não sabia por que a abraçava, não se dava conta da razão pela qual sentira uma vontade incontida de beijá-la, de beijá-la toda, mas ele a beijava chorando, soluçando e banhando-a com suas lágrimas e, exaltado, jurava amá-la, amá-la até a consumação dos séculos. “Banha a terra com as lágrimas de tua alegria e ama essas tuas lágrimas...” — ecoou em sua alma. Por que estava chorando? Oh, estava chorando em seu êxtase até por aquelas estrelas que brilhavam lá do abismo, e “não se envergonhava desse devaneio”. Era como se os fios de todos os inúmeros mundos de Deus confluíssem de uma só vez em sua alma, e ela tremesse toda, “ao contato com esses mundos”. Sentia vontade de perdoar a todos e por tudo e pedir perdão, oh! não para si mas por todos, por tudo e por todos, pois “por mim todos haverão de pedir” — tornou a ecoar em sua alma. Mas a cada instante sentia de forma clara e como que palpável que algo firme lhe penetrava na alma. Um quê de ideia começava a reinar em sua mente — e já para o resto da vida e pelos séculos dos séculos. Caíra por terra um jovem fraco e levantara-se um combatente firme para o resto da vida, e ele sentiu e tomou consciência disto para o resto da vida nesse instante mesmo de seu êxtase. E depois, ao longo de toda a sua vida, Aliócha nunca pôde esquecer esse instante. “Alguém me visitou a alma naquela hora” — dizia mais tarde com uma fé inabalável em suas palavras... (ibid., 488)

justos do paraíso os perdoassem ao contemplarem seus tormentos e, amando-os infinitamente, chamassem-nos para a sua companhia, deste modo multiplicariam ainda mais esses tormentos, porquanto despertaria neles, com intensidade ainda maior, a chama da sede de um já impossível amor recíproco, ativo e grato.” (Dostoiévski, id., 437-438)

Como observamos anteriormente, essa opinião gera enorme revolta em parte dos religiosos do mosteiro, ao ponto de alguns, mais radicais, enxergarem tal “heresia” como o fator que desencadeia o processo de decomposição acelerada do cadáver do *stárietz*.

²⁹ Nesse sentido, o *stárietz* desempenha uma função muito semelhante a do Cristo, enquanto intermediário entre os indivíduos e Deus. Essa função se concretiza no momento em que Zossima serve de intermediário entre Aliócha e Cristo, que também é Deus: “Eu e o Pai somos um.” (Jo 10:30). As palavras de Jesus, segundo o Evangelho de João, já expressam essa ideia de fusão ou união mística com a divindade.

Em seu trabalho sobre a filosofia da religião na obra de Dostoiévski, Luiz Felipe Pondé relaciona essa experiência do “casamento” à ideia de “divinização” pregada por Mestre Eckhart (1260-1328)³⁰, na qual:

Deus nasce no fundo da alma do ser humano; é a ideia de que o ser humano se descobre Deus. Essa descoberta acontece pelo processo de desapego, de desprendimento. É o que *Meister* Eckhart chama de “Nascimento do Filho” na alma, o nascimento de Deus no fundo da alma: o indivíduo dissolve a identidade, dissolve qualquer nome próprio. (Pondé, 2003, 179-180)

Essa concepção, segundo Pondé, é muito apreciada pela maioria das correntes da mística ortodoxa, uma vez que:

[...] o que faz um místico ser místico é a experiência direta das energias de Deus. Melhor dizendo, não diretamente Deus, mas aquilo que Ele manifesta, para que o ser humano possa estabelecer uma relação com o Divino. Tal manifestação será chamada por muitos teólogos ortodoxos de Espírito Santo, o qual faria com que a pessoa que o recebe se transfigurasse. Daí a importância da passagem que relata a transfiguração de Jesus no monte Tabor (Mt, 17:1-8; Mc 9:2-8; Lc 9:28-36), porque existe uma ideia muito forte na mística ortodoxa, segundo a qual o advento do Reino se dá aqui e agora. Assim, a mística ortodoxa, se afasta da tradição messiânica judaica estrita, que afirma que o processo de constituição do Reino acontecerá ao longo da história. Para os ortodoxos, ele acontece imediatamente, isto é, a pessoa que passa pela *metanóia*³¹ está em processo de redenção permanente e imediato. Portanto, não é algo que acontecerá no além ou no fim dos tempos. Essa perspectiva, no corpo da obra de Dostoiévski, gera uma imagem muito específica, presente, por exemplo, em personagens [...] como Aliócha Karamázov. (ibid., 49)

Desse modo, ele estabelece uma oposição³² entre o cristianismo do Oriente, que valoriza a experiência mística, e o do Ocidente, mais dado a abstrações teológicas. Sob este aspecto, o primeiro estaria mais ligado à dinâmica do *affectus* e o segundo à do *intellectus*. O termo latino *affectus* é análogo ao grego *páthos* e significa, no âmbito da mística, que o indivíduo que passa pela experiência do êxtase é tomada por uma “afecção” ocasionada pela visita do espírito divino.

³⁰ Místico alemão que terminou excomungado pela Igreja Católica sob o delito de “querer saber demais”.

³¹ Êxtase, ou transe, místico, que em alguns momentos também é definido como “experiência taborizada”.

³² Esse contraste também é apontado por Julia Kristeva, em seu ensaio sobre Dostoiévski: “Os Pais da Igreja Latina, mais lógicos, e que acabavam de descobrir Aristóteles (enquanto o Oriente se nutria e procurava se diferenciar), discursam logicamente sobre a Trindade, vendo em Deus uma essência intelectual simples, articulável em díades: o Pai engendra o Filho; o Pai e o Filho, enquanto juntos, fazem proceder o Espírito. Desenvolvida pela silogística de Anselmo de Canterbury no concílio de Bari em 1098, essa argumentação do Filioque será retomada e desenvolvida por Tomás de Aquino.” (Kristeva, 1989, 192)

No plano dialógico, a “experiência taborizada” (Pondé, id.) vivenciada por Aliócha confirma as palavras pronunciadas por Zossima em um de seus sermões: “O justo se vai, mas fica sua luz. Os homens se salvam, e sempre, depois da morte do salvador” (Dostoiévski, id., 436). Este episódio marca o momento da grande virada no romance, no qual Aliócha adquire forças renovadas para vencer Ivan e o último e terrível desafio proposto pelo Inquisidor a Cristo: a inexistência da imortalidade:

Morrerão serenamente, serenamente se extinguirão em teu nome, e no além-túmulo só encontrarão a morte. Mas conservaremos o segredo e para a felicidade deles os atrairemos com a recompensa celestial e eterna. Dizem e profetizam que tu voltarás e tornarás a vencer, voltarás com teus eleitos, com teus poderosos e orgulhosos, mas diremos que estes só salvaram a si mesmos, enquanto nós salvamos todos. (ibid., 360)

Se Aliócha pode de fato vencer Ivan, não será através de palavras³³, mas atuando como “testemunha³⁴ viva” de que o “milagre” da “vida eterna” é real e está ao alcance de todos, tal como salienta Joseph Campbell:

A *eternidade* não é futuro nem passado, a eternidade é *agora*. Na verdade, não pertence em absoluto à natureza do tempo, mas é, por assim dizer, uma dimensão de *agora e para sempre*, uma dimensão da consciência do ser descoberta e experimentada interiormente e sobre a qual, quando descoberta, é possível cavalgar através do tempo e através da duração toda dos próprios dias. (Campbell, 2002, 67)

³³ Sobre esse aspecto, é interessante destacar o antagonismo entre a sofisticação intelectual do discurso de Ivan e a simplicidade das palavras de Aliócha na cena do epílogo, a última do romance, em que ele afirma às crianças a sua crença na imortalidade da alma.

A questão da imortalidade foi, decerto, a maior preocupação de Dostoiévski no decorrer de sua vida. Dessa forma, é relevante destacar uma declaração sua a respeito do tema: “É precisamente o paraíso do Cristo [...]. Mas, na minha opinião, é inteiramente absurdo atingir esse objetivo supremo, se, ao atingi-lo, o objetivo inteiro se apaga e desaparece, isto é, se a vida humana não continua após a realização desse objetivo. Consequentemente, existe uma vida futura, paradisíaca. Onde ela se encontra, em que planeta, em que centro, será ela o último centro, no seio da síntese universal, isto é, em Deus, não sabemos nada. Conhecemos somente um traço da futura natureza do ser futuro que talvez nem mesmo se chamará homem (portanto, não temos nenhuma ideia dos seres que seremos). [...] Lá longe, é o ser inteiramente sintético, que goza eternamente e pleno, para o qual era como se o tempo não existisse mais” (apud. Kristeva, 1989, 178)

³⁴ Eduardo Arens e Manuel Díaz Mateos, autores da obra *O Apocalipse*, ressaltam o valor dessa dimensão testemunhal nos estudos sobre religião, em concordância com o parecer do filósofo do judaísmo Abraham Joshua Heschel, segundo o qual, o filósofo da religião deve concentrar seu trabalho, sobretudo, no “testemunho” de indivíduos que experimentaram a comunhão com a divindade: “Um testemunho que proclama sem ambiguidade a soberania de Deus em nossos dias e em nossa história, que com lucidez profética nos dá a liberdade para criticar os falsos ídolos e sua armadilha sedutora e que nos coloca em solidariedade fiel com todas as vítimas e todos os excluídos e crucificados de nosso mundo.” (Arens & Mateos, 2004, 362)

Quanto aos leitores, arrebatados e redimidos, não restam alternativas senão a de entoar em coro às palavras de Coetzee: “Glorioso seja! Por fim vejo, diante de mim, a batalha levada ao mais alto nível! Se a alguém (Aliócha [...]) é permitido vencer Ivan, [...] então de fato a palavra de Cristo estará para sempre justificada! E, portanto, se pensa: *Slava*, Fiódor Mikháilovitch! Que seu nome ressoe para sempre no panteão da fama!” (Coetzee, id., 18). E depois, o silêncio...