

DOSTOIÉVSKI E O NIILISMO RUSSO

DOSTOIÉVSKY AND THE RUSSIAN NIHILISM

Cássia Cristina Costa de Oliveira^()*

RESUMO

Este artigo trata do problema do niilismo russo e da reflexão do romancista russo Dostoiévski sobre o problema. O niilismo na Rússia caracteriza-se pelo embate das ideias da ortodoxia russa com a ideias oriundas do Ocidente moderno que começou a influenciar a juventude russa da década de 1860. Dostoiévski, atento às influências ocidentais na sociedade russa e acreditando que essas ideias iriam destruir “a alma russa”, tratou do tema em seus grandes romances enquanto vivência ou enquanto conflito interno experimentado pelos seus personagens.

PALAVRA-CHAVES: Dostoiévski. Niilismo russo. Religião

ABSTRACT

The present paper addresses the problem of Russian Nihilism and the reflection of the Russian novelist Dostoevsky about that problem. Nihilism in Russia is characterized by the clash of ideas of Russian Orthodoxy with ideas coming from the modern West which began to influence the Russian youth in the 1860s. Aware of Western influences in Russian society, and believing these ideas would destroy “Russian soul” Dostoevski deal with the theme in his great novels while living or as internal conflict experienced by his characters.

KEYWORDS: Dostoiévski. Russian nihilism. Religion.

INTRODUÇÃO

A proposta desse artigo é apresentar o estudo, fruto da minha dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, acerca do niilismo russo e a concepção de Dostoiévski sobre o problema.

Fiódor Dostoiévski (1821-1881) romancista russo do século XIX foi um dos autores que percebeu a crise de sentido vivida pelo homem moderno. Essa crise de sentido foi denominada pela reflexão filosófica de niilismo¹. É im-

^(*) Mestre em Ciências da Religião pela PUC-Minas, atuando em Filosofia da Religião e Literatura. E-mail: deviresclinica@uol.com.br

¹ Segundo o filósofo italiano Franco Volpi (1999), o niilismo como problema aparece como a

portante esclarecer que como romancista Dostoiévski não sistematizou nem teorizou sobre o problema. Na verdade, por meio de sua narrativa, ou - por que não? - de sua arte trágica, o autor procurou entender a psicologia do niilista, ao mesmo tempo em que apresentou sua alternativa religiosa para o problema.

Segundo Volpi (1999) o niilismo russo se caracterizou pela revolta dos “filhos contra os pais”; da contestação da autoridade e da ordem vigente, do ataque aos valores da religião, da metafísica e da estética tradicional. Esse niilismo foi marcado pelo individualismo e pelo materialismo e se propunha a novas formas de vida que abolissem as convenções e as tradições, renegando dessa forma o passado, condenando o presente, sem, porém, terem uma perspectiva concreta e positiva do futuro.

Para entender o problema do niilismo russo buscamos referências, além do próprio romancista, no filósofo russo Nicolas Berdiaeff (1874-1948), autor que estudou o niilismo russo e as obras de Dostoiévski. Também recorremos a Joseph Frank, autor americano estudioso da vida e obra de Dostoiévski e da sociedade russa do século XIX, além de outros autores como Luiz Felipe Pondé, que subsidiaram nosso estudo para uma melhor compreensão da temática pesquisada.

O NIILISMO RUSSO

As raízes do niilismo russo se encontram associadas ao cisma do século XVII, em que as velhas crenças religiosas russas entraram em embate com as ideias oriundas do Ocidente secular. O povo russo tinha uma consciência messiânica, acreditava que a Rússia era o único reino ortodoxo do mundo. Para o povo russo o resto do mundo teria traído a pureza da fé devido às influências gregas que modificaram os ritos religiosos e contaminaram a hierarquia eclesiástica, fazendo com que a Igreja autêntica perdesse espaço no mundo. A esse respeito, esclarece Berdiaeff (1941, p. 102):

La idea del império ortodoxo era la idea fundamental rusa, una idea mesiánica. Las influencias griegas, la enmienda de los libros santos, las modificaciones ínfimas del rito, fueron consideradas como una traición al reino ortodoxo, una traición operada por el poder secular y por la jerarquía eclesiástica. [...] el Anticristo ha penetrado en el reino ortodoxo, en el Estado lo mismo que en la Iglesia; la jerarquía ha sido contaminada y

expressão dos esforços artísticos, literários e filosóficos direcionados para a vivência do negativo e do profundo mal-estar sentidos na sociedade moderna.

herida; la Iglesia auténtica se retira al desierto, se mete bajo tierra. (BERDIAEFF, 1941, p. 102).

A influência ocidental na Rússia levou o cristianismo ortodoxo a se tornar cada vez mais escasso na sociedade russa, todavia a ideia messiânica persistiu nas camadas populares russas e nas camadas cultas, entre os escritores e os pensadores russos do século XIX. Berdiaeff afirma que o elemento religioso da estrutura da psique russa dirigiu sua energia para o trabalho social na luta pela libertação dos escravos. O socialismo russo teve um caráter religioso e não apenas político. Segundo Berdiaeff, foi Dostoiévski quem percebeu a fundo essa questão: “Es Dostoyewsky el que sintió más profundamente que el socialismo ruso era un problema religioso, relativo a Dios y a inmortalidad, a la transformación completa, radical, de la vida humana, y no un problema político.” (BERDIAEFF, 1941, p. 105). Ou seja, Dostoiévski descobriu que foram as ideias religiosas russas que alimentaram ou que serviram de fonte para o niilismo russo.

Alves Pires, em seu texto publicado na revista *Broteria*, intitulado “Dostoiévski, Berdiaev e a ideia russa”, comenta que este caráter religioso que o socialismo teve na Rússia aconteceu porque a alma russa emergiu da confluência de duas correntes distintas, uma vinda do Oriente e outra do Ocidente, fazendo que o homem russo não seja nem europeu nem asiático. Nesse sentido, Pires (1989) afirma que, no povo russo, coexistem traços de caráter opostos: a consciência aguda da personalidade individual, convivendo com a tendência ao coletivismo impessoal, e ainda a busca por uma espiritualidade autêntica, convivendo em quase harmonia com o ateísmo militante.

A reflexão sobre o niilismo russo leva necessariamente ao conhecimento da estrutura religiosa russa. Como diz Berdiaeff: “Los rusos se volvían nihilistas por amor a la verdad.” (BERDIAEFF, 1941, p. 106). O niilismo russo foi marcado pela meditação sobre o problema do mal, da injustiça e do sofrimento. Este niilismo renegou a Deus porque reconhecê-lo seria como justificar e aceitar o mal, a injustiça e o sofrimento presentes no mundo humano. “Dios creó un mundo injusto lleno de calamidades. De modo que hay que renegar a dios por motivos morales.” (BERDIAEFF, 1941, p. 108). Todavia, pondera Berdiaeff, o niilismo russo não compreendeu o mistério da cruz e o sentido do sofrimento, e nisso consistiu seu fracasso religioso.

De acordo com Berdiaeff, o niilismo russo dos anos 1860 foi elaborado em grande parte pelos filhos dos sacerdotes que foram educados segundo a

ortodoxia russa e traziam um novo conjunto de ideias e valores. Esta geração absorvera os escritos da velha geração de liberais e radicais da pequena nobreza anos de 1840, como Herzen², Granóvski³, Ogariov⁴, Turguiênev, Bielínski⁵.

Essa nova geração, influenciada pelas ideias oriundas do Ocidente, pregavam o materialismo, o individualismo e o utilitarismo. Suas manifestações aconteciam por meio das revistas literárias, distribuindo proclamações violentas, em que expressavam sua raiva e sua revolta contra as condições existentes. Baseada em princípios morais e de fé religiosa, ela negava toda a visão de mundo anterior, e pretendia fundamentar a ação moral no utilitarismo. Frank (2007) afirma que Píssarev⁶, jovem da nova geração e um dos ideólogos do niilismo, entendia que a única esperança de progresso estava no autodesenvolvimento da juventude educada por meio do estudo das ciências. E pontua ainda que as ideias de socialismo de Tchernochévski⁷, Dobroliúbov⁸ e Píssarev, apesar de se distinguírem em alguns aspectos, aproximavam-se em outros, pois não só defendiam o ateísmo como também ridicularizavam a moral cristã do amor e do autossacrifício, considerando-a o produto de uma superstição ultrapassada.

Por sua vez, Berdiaeff (1941) aponta o paradoxo presente no niilismo dos anos de 1860, que associava a luta pela libertação do indivíduo e a opressão desse mesmo indivíduo pelo jugo utilitarista e social, negando dessa forma o direito individual da vida espiritual e independente.

Com a publicação, em 1862, do romance *Pais e filhos* de Turguiênev, dedicado à memória de Bielínski, a sociedade russa imediatamente identificou no personagem central o novo tipo social dos anos 1860. Frank (2002) diz que o termo niilismo entrou em uso na Rússia por causa dos radicais e que, devido ao romance de Turguiênev, estava destinado a se popularizar.

² Aleksandr Ivanovitch Herzen (1812 – 1870) foi filósofo, escritor, jornalista e político russo, considerado pai do socialismo russo e inspirador do clima político que conduziu à emancipação dos servos.

³ Timotheo Granóvski (1813 – 1855) foi professor de história da Universidade de Moscou.

⁴ Nikolái Ogariov (1813 – 1877) foi escritor e periodista russo.

⁵ Vladimir Bielínski foi crítico literário.

⁶ Dmítri Píssarev (1840 – 1868) foi democrata revolucionário, crítico literário e filósofo materialista russo.

⁷ Nikolai Tchernochévski (1828 – 1889) foi revolucionário russo, filósofo materialista, crítico e socialista.

⁸ Nikolai Dobroliúbov (1836 – 1861) foi democrata revolucionário russo, crítico literário, filósofo materialista.

O romance *Pais e filhos* transformou-se no centro temático das discussões socioculturais da Rússia. Em seu texto *As primeiras elaborações nietzschianas do niilismo a luz da leitura de Ivan Turguêniev*, Boas (2008) afirma que o pano de fundo da obra é o retorno do filho à propriedade rural paterna após o término de seus estudos superiores em São Petersburgo. O personagem principal, Bazárov, personificava a cisão entre a intelectualidade da pequena nobreza liberal dos anos de 1840, que defendia a importância da existência de princípios para se fundamentar a sociedade, e os raznotchíntsy⁹ radicais dos anos 1860, que afirmavam que os princípios não tinham nenhuma utilidade para a vida social. Boas diz que esta geração, quando perguntada sobre o que fundamentava suas ações, assumia a utilidade como critério de valoração e de ação. E ainda: “Eles recusam-se a assumir a responsabilidade para com as consequências futuras de suas ações [...] usando como argumento o fato de considerarem a utilidade apenas na conjuntura do momento presente.” (BOAS, 2008, p. 332).

Frank (2002) afirma que *Pais e filhos* inaugurou o tema predominante no romance russo da década de 1860, o conflito entre o racionalismo e materialismo defendido pela nova geração, e todos aqueles sentimentos e valores ‘irracionais’ que a nova geração recusava-se a admitir. A geração de 1860 tinha a convicção de que as ciências físicas, com sua teoria de um determinismo material universal, forneceriam a base para a solução de todos os problemas, inclusive os de natureza moral e social. Mas logo esta fé na ciência seria rechaçada por Bazárov, já que ela ainda implicava a crença de princípios gerais de algum tipo. Assim, o personagem reduziu a ciência a apenas sensações. Estas sensações referiam-se às sensações puramente físicas, e não psíquicas. Todos os princípios gerais ou valores se dissolveriam, se reduziriam a uma questão de preferência individual. O ataque a todos os princípios gerais foi o que constituiu aquilo a que Turguêniev chamou de niilismo de Bazárov.

Devido à repercussão do romance *Pais e Filhos* e pelas críticas recebidas por ele, Turguêniev afirmou em resposta a uma destas críticas que apenas duas pessoas haviam compreendido seu romance, e uma delas era Dostoiévski. Turguêniev quis apresentar Bazárov enquanto uma figura trágica, longe da dicotomia ‘bom – mau’, um herói cuja tragédia residia no conflito entre suas ideias ocidentais e seu coração. Dostoiévski bem compreendeu esta intenção. Frank nos diz que, em rascunhos de uma carta publicada em *Notas de Inverno sobre Impressões de Verão*, Dostoiévski expressou com exatidão o tipo trágico que Bazárov representava:

⁹ Nome para fazer referência aos radicais russos da nova geração.

Com que satisfação egoísta repudiamos Turguiênev por ter a ousadia de não ficar satisfeito conosco, de não se dar por feliz com nossas personalidades majestáticas, e por ter ido procurar em outro lugar algo melhor do que nós. [...] Melhor do que nós, Deus do céu! [...] E assim teve o que merecia por causa de seu Bazárov, de seu inquieto e atormentado Bazárov (sinal de um grande coração) apesar de todo o seu niilismo. (DOSTOIÉVSKI apud FRANK, 2002, p. 254).¹⁰

Era dessa forma que Dostoiévski via a nova geração que surgiu na Rússia na década de 1860. Mais do que um conflito com a velha geração, esta geração representava um desacordo entre a vida e o pensamento. Nas palavras de um crítico russo sob orientação de Dostoiévski na redação de uma crítica sobre o romance publicada na revista *O tempo*:

Bazárov é um Titã que se rebela contra sua mãe-terra, [...] mas nenhum Titã é poderoso bastante para triunfar sobre as forças que, arraigadas imutavelmente na natureza emocional do homem, constituem os eternos fundamentos da vida humana. (STRÁKHOV apud FRANK, 2002, p. 255).

Em oposição ao personagem niilista de Turguiênev, Tchernichévski, jovem da geração dos anos de 1860, publicou o romance utópico *Que fazer?* em 1863. O autor tentou mostrar as virtudes morais das ‘pessoas novas’ a que Turguiênev rotulou de niilistas. Os heróis da obra eram movidos pelo egoísmo racional, sendo este considerado a solução para resolver todos os problemas dos homens. No pensamento de Tchenichévski, caso se aceitasse um egoísmo rigoroso como princípio e acreditando que um egoísmo racional compele as pessoas, pela pura força da lógica, haveria uma identificação do interesse pessoal com o do bem da maioria. Tchenichévski queria rebater a ética do autossacrifício, colocando os princípios do egoísmo racional como norma de conduta. (FRANK, 2002).

Para Dostoiévski, ainda segundo Frank (2002), a concepção de Tchenichévski era utópica. A ideologia dos radicais de 1860, que pretendia que o homem conquistasse totalmente a natureza e estabelecesse um modo de vida que permitiria que todos os desejos fossem satisfeitos livre e completamente, demonstrava a incongruência ideológica desses jovens.

Dostoiévski voltou a encontrar todos os antigos sonhos utópicos dos anos de 1840 com que estava tão familiarizado, associados agora à nova fé na razão utilitarista que

¹⁰ Frisamos que os ‘apud’ presentes no texto referem-se a cartas e artigos de jornais da época.

contrariava de forma tão direta o sentido da vida humana que adquirira com tanto trabalho. (FRANK, 2002, p. 399).

Comentando esta obra, Berdiaff (1941) pondera que o niilismo de Tchénichévski tinha um grande desejo de verdade, e o materialismo ingênuo que estes niilistas professavam como se fosse uma fé religiosa tinha como propulsores princípios ascéticos e morais. A despeito do materialismo e do egoísmo racional que guiava essa geração dos anos de 1860, Berdiaeff percebia a existência de elementos cristãos autênticos, ainda que eles mesmos não percebessem.

Os radicais russos, ao defenderem o ideal puramente racional, acabaram por tirar do homem toda a espontaneidade, toda sua capacidade de decidir livremente, já que todos os atos humanos seriam calculados de acordo com as leis da natureza, sendo matematicamente previsíveis. Por isso, Dostoiévski percebia quão irracional era essa ideologia da geração de 1860 que privava o homem do seu direito de escolha. Para ele a personalidade humana tinha uma necessidade moral e psicológica de experimentar-se como livre e nunca aceitaria a limitação de sua liberdade de uma forma que a impedisse escolher entre o bem e o mal, mesmo que a razão tivesse decidido que qualquer direito de escolha fora eliminado pelas descobertas da ciência sobre as leis da natureza. No pensamento dostoiévskiano, esboçado em sua futura utopia da plenitude do ponto de vista do personagem do homem do subterrâneo, esta confiança na plenitude da razão era utópica, pois:

[...] a própria ciência há de ensinar ao homem (embora isto seja, a meu ver, um luxo) que, na realidade, ele não tem vontade nem caprichos, e que nunca os teve, e que ele próprio não passa de tecla de piano ou de um pedal de órgão; e que, antes de tudo, existem no mundo as leis da natureza, de modo que tudo o que ele faz não acontece por sua vontade, mas espontaneamente, de acordo com as leis da natureza. (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 37).

O filósofo Luiz Felipe Pondé (2003), em sua interpretação do pensamento de Dostoiévski, afirma que o homem moderno, por acreditar demais na razão, por acreditar que um dia a ciência vai descrevê-lo, que a ciência vai descobrir a chave de sua autocompreensão, acaba por restringir ou eliminar sua liberdade. Segundo o filósofo brasileiro, “[...] no regime da natureza essa liberdade degenera, pois o ser humano logo toma consciência da dificuldade que tem para ser livre vivendo em tal regime.” (PONDÉ, 2003, p. 177).

Berdiaeff, em sua obra *O espírito de Dostoiévski* de 1921, afirma que, para o romancista, o homem é completamente livre e por meio da liberdade é que

se desvendará o destino humano, e não no reino da natureza. “[...] só no momento em que o homem se ergue contra a ordem objetivamente estabelecida do universo, se arranca da natureza, das suas raízes orgânicas e manifesta seu arbitrário, só então seu destino interessa a Dostoiévski.” (BERDIAEFF, 1921, p. 48-49).

Frank (2003) explica que, para compreender o que significa niilismo russo, deve-se voltar às furiosas polêmicas travadas entre duas revistas da época: *Contemporâneo*, que falava em nome da tradição tchernivskiana com sua defesa do socialismo utópico e do egoísmo racional, e *A Palavra Russa*. Estes, sim, poderiam ser considerados os verdadeiros porta-vozes da posição niilista. De acordo com ele, houve uma mudança significativa da ideologia radical nos moldes tchenivskiana para uma doutrina mais extremista. A ascensão de *A Palavra Russa*

[...] sinalizou uma mudança do socialismo utópico e do ‘egoísmo racional’ de Tchernichévski para uma doutrina mais rigorosa que estimulava uma elite de indivíduos superiores a passar por cima de todas as normas morais existentes para promover os interesses da humanidade como um todo. (FRANK, 2003, p. 110)

Esta variedade do pensamento radical aconteceu logo após a publicação de *Pais e filhos*. O jovem Píssarev era o principal representante da ala mais extremista. De acordo com Berdiaeff (1941), Píssarev dedicou-se a destruir toda a estética e toda a arte, dizendo serem elas um luxo inútil e inadmissível, pois não serviam para saciar as reais necessidades humanas. Píssarev defendia um tipo de realidade sem ilusões, sem mentiras, livre de todo luxo intelectual e artístico. O niilismo do jovem mostrava a hostilidade pela religião, mística e metafísica, e defendia que o utilitarismo social substituiria toda a moral absoluta. As ciências naturais e a economia política iriam predominar.

Frank pondera que Píssarev avançou muito mais do que os outros radicais no caminho da negação total. Píssarev deu ênfase ao individualismo, defendendo a realização pessoal. Ele afirmava que o objetivo supremo do pensamento moderno era a emancipação do indivíduo. “Píssarev rejeita tudo em nome de uma autoridade geral, em nome da vida, e vida ele entende obviamente como a variedade sedutora dos prazeres vivos e ilimitados.” (FRANK, 2003, p. 111).

Diferentemente do jovem radical Tchernichévski, que via em Bazárov uma caricatura ignóbil da nova geração e acusou o romance de Turguéniev de difamar os ideais do movimento radical, Píssarev defendeu veementemente o

romance e declarou que Bazárov era a imagem precisa dos ideais do novo herói radical da época. “[...] Píssarev saudou-o como a legítima e exemplar realização desses ideais. Desse modo, Píssarev identificou o radicalismo ao niilismo e, por conseguinte, ao desejo de criar uma tábula rasa mediante a destruição total.” (FRANK, 2003, p. 112).

Píssarev, segundo Frank, via Bazárov com uma imensa superioridade pessoal em relação ao mundo em que vivia, o que o levou a concluir que, na lei da natureza, existem dois tipos opostos de seres humanos: um da grande massa de pessoas comuns e outro muito pequeno, formado por pessoas como Bazárov, que revelam qualidades pessoais extraordinárias e se recusam a submeter-se a qualquer coisa externa a si mesmas:

[...] faz em toda a parte e em tudo apenas o que deseja, ou que lhe parece útil e atraente. É governado apenas pelo capricho pessoal e pelo cálculo pessoal. Nem acima dele, nem fora dele, nem dentro dele reconhece um regulador, uma lei moral, um princípio. Mas ainda, ‘nada exceto o gosto pessoal o impede de assassinar e roubar e nada exceto o gosto pessoal estimula as pessoas dessa linhagem a fazer descobertas no campo da ciência e da existência social’. (FRANK, 2003, p. 113).

O niilismo russo representado pela geração de 1860 - geração influenciada pelos liberais radicais na pequena nobreza russa de 1840 - pretendia a emancipação dos servos, passando diretamente da servidão para o socialismo. Esta geração ainda, alimentada pelos ideais do Ocidente, principalmente pelo racionalismo francês, demonstrou a ambiguidade que o niilismo teve na Rússia. Se de um lado ela recusava qualquer estrutura, qualquer princípio que submetia a vida do indivíduo, pregando o utilitarismo e o individualismo, de outro se sentia impelida por uma obrigação que a história lhes impôs a lutar pela melhoria da vida do camponês russo, que sequer compreendia o seu sacrifício.

Turguiénev, com rematada argúcia, penetra aqui no dilema angustiante do jovem radical russo dos anos 1860, dedicado de corpo e alma a servir ao povo do qual está totalmente alienado por sua cultura – um povo em nome de quem ele deve renunciar a todos os direitos à felicidade e que, no entanto, não consegue nem mesmo entender a natureza ou o significado de seu auto-sacrifício. (FRANK, 2002, p. 247)

Corroborando esse pensamento, Berdiaeff (1941) afirma que o niilismo russo foi marcado por uma contradição fundamental:

En sus fuentes profundas y bajo su forma más pura, el nihilismo viene a ser un ascetismo desprovido de la Gracia, un ascetismo que no es en nombre de Dios, sino en nombre del bien futuro de la humanidad, en nombre de la sociedad perfecta. Y este ascetismo

sin la gracia y sin Dios incita a los hombres a cometer actos de heroísmo y hasta a sacrificar sus vidas. No puede admitir el mundo tal cual es y sus sufrimientos; desea el fin de ese mundo malo y perverso, su destrucción y el advenimiento de otro mejor: (BERDIAEFF, 1941, p. 112).

Nesse sentido, entendemos que o niilismo russo reflete mais do que apenas um conflito de gerações da sociedade russa do século XIX, pois implica uma luta no interior da própria constituição da psique russa da década de 1860, que se via num dilema, sentindo-se ao mesmo tempo obrigada a lutar pela vida do povo russo alienado em sua condição social e a afirmar sua necessidade de autorrealização pessoal.

DOSTOIÉVSI E O NIILISMO

Dostoiévski refletiu em suas obras todas essas contradições do espírito russo, todas as antinomias presentes na Rússia, razão por que, segundo Berdiaeff (1921), poder-se-ia estudar a arquitetura espiritual do povo russo por meio dos romances dostoiévskianos. Para o filósofo, os próprios russos classificavam-se como apocalípticos e niilistas; para eles não existia um meio termo, o temperamento do russo levava-os ao extremo. Berdiaeff pondera:

Dos termos opostos a que chegaram, no extremo da religião como no do ateísmo, o apocaliptismo e o niilismo destroem igualmente a cultura e a história que ocupam o meio do caminho. E se o russo está em revolta contra esta cultura e esta história, se suprime todos os valores e faz tábuas rasoas, é difícil discernir se procede como niilista ou como apocalíptico persuadido de que o mundo se consumirá num vasto desfecho religioso. (BERDIAEFF 1921, p. 14).

Dostoiévski escreveu em seu diário que o niilismo apareceu na Rússia porque todos os russos eram niilistas. “É este niilismo que ele estuda até o fundo, niilismo que, mais uma vez, não é outra coisa senão um apocaliptismo às avessas.” (BERDIAEFF, 1921, p. 14).

De acordo com Frank (2007), para o romancista o niilismo destruiria o sentido moral da vida humana, pois em sua base está o ‘egoísmo racional’, uma doutrina que prega o direito de o indivíduo passar por cima de qualquer princípio ou lei, além de defender que todas as necessidades humanas seriam satisfeitas por meio da razão.

Para Pondé (2003), Dostoiévski está atento ao problema do homem do século XIX, o homem guiado pela razão, com sua obsessão pela ciência e pela

sua lógica de causa e efeito; sua visão positivista da realidade, que pretende controlar e prever o comportamento do homem, acabaria por levar a objetivação da condição humana.

No entendimento do romancista, as ideias niilistas russas eram uma transplantação local do utilitarismo, do ateísmo, do materialismo e do racionalismo do Ocidente. E, posteriormente, em meados da década de 1860, os radicais russos integraram às suas ideias o darwinismo social, ou seja, a teoria darwiniana da luta pela sobrevivência interpretada como uma teoria social. Isso levava a admitir a existência de uma raça superior e outra inferior, e, dessa forma, toda a simpatia pelos fracos, pelo sofrimento e pelo inferior não tinha sentido e era mesmo indesejável. Dostoiévski dramatizou as consequências desta teoria na obra *Crime e Castigo*, publicada pela primeira vez em 1866.¹¹

Dostoiévski, em suas publicações, pretendia demonstrar o quanto as perigosas ilusões dos radicais poderiam afetar a personalidade humana em geral e a eles mesmos em particular e ainda as consequências morais e sociais das ideias niilistas, esclarece Frank (2007).

O propósito dos niilistas não era apenas combater o despotismo czarista; queriam também substituir os ideais herdados dos Evangelhos e dos ensinamentos de Jesus Cristo por uma moral fundamentada no ‘egoísmo racional’. Como romancista, Dostoiévski investigara – em obras como Memórias do Subsolo, Crime e Castigo e Os Demônios – aquilo que temia e previa ser os resultados, socialmente desastrosos e autodestrutivos para a humanidade, de qualquer tentativa de pôr em prática uma ‘nova moral’ como essa. Nos quatro anos que passou no exterior, de 1865 a 1871, convenceu-se mais do que nunca de que o niilismo russo era uma transplantação artificial de todas as moléstias ideológicas que minavam a civilização ocidental. (FRANK, 2007, p. 101).

De acordo com Frank (2002), Dostoiévski fez sua primeira viagem a Europa em junho de 1862, saindo da Rússia, passando pela Alemanha, pela Bélgica e pela França. Nesta viagem, o romancista confirmou sua convicção de que a cultura ocidental tornou-se tão depravada que os europeus perderam o sentido de sua conduta, trocando o mal pelo bem, sem nenhum senso moral, e interpretou que o niilismo russo seria uma adoção das ideologias da cultura europeia.

Dostoiévski estava convencido de que a Europa era uma cultura moribunda – uma cultura que perdera o elo de unidade espiritual que antes possuía. Assim, era simples para ele penetrar no fino tecido da brilhante superfície européia e detectar instantaneamente a corrupção que estava escondida por baixo. (FRANK, 2002, P. 329).

¹¹ Ver obra DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e Castigo*. São Paulo: Nova Cultural, 1993.

Ainda segundo Frank (2002), as impressões de Dostoiévski sobre Paris revelaram como os ideais da Revolução Francesa, *liberté, égalité, fraternité*, mostraram-se como ilusões, distantes do verdadeiro caráter do francês. Dostoiévski se interrogou sobre o que foi feito com esses ideais, chegando à conclusão de que a liberdade e a igualdade são apenas ficções inventadas pela burguesia para enganar o proletariado, pois é inconcebível o direito à liberdade política e à igualdade perante a lei desacompanhado da igualdade econômica. Em relação à fraternidade, o autor pensava ser ela uma antítese do caráter europeu. No entendimento do autor, a fraternidade seria uma relação mútua instintiva entre o indivíduo e a comunidade na qual cada um só deseja o bem-estar do outro. Dostoiévski se espelhava na obchtchina¹² russa para defender que, entre os camponeses russos, existia a verdadeira fraternidade.

O indivíduo não insiste, como no Ocidente, em seus direitos exclusivos como um eu isolado; cede livremente esses direitos à comunidade em sacrifício, sem que se precise pedir-lhe para fazê-lo. Reciprocamente, a comunidade, sem fazer quaisquer exigência ou impor quaisquer condições ao indivíduo, garante-lhe proteção e posição igual a todos. (FRANK, 2002, p. 339 – 340).

Para Dostoiévski, os europeus não eram capazes de experimentar este sentimento em relação à comunidade, já que seus ideais pessoais não coincidiam, ou melhor, eram o extremo oposto desses valores, já que eles colocavam o ego acima de tudo. Dessa forma, os ocidentalistas sempre reagiram contra a comuna russa, pois, para eles, ela não permitia o pleno desenvolvimento da personalidade individual. Frank afirma que a posição de Dostoiévski levou seus leitores russos a questionarem se era na despersonalização que estaria a salvação. O romancista respondeu-lhes, na forma de um diálogo, dando voz ao homem do subterrâneo:

Entendam-me: um auto-sacrifício espontâneo, totalmente consciente em proveito de todos, feito sem qualquer compulsão, é, a meu ver, um sinal do supremo desenvolvimento da personalidade. Sacrificar espontaneamente a vida pelos outros, morrer na cruz ou na fogueira, só é possível com o máximo desenvolvimento da personalidade. (DOSTOIÉVSKI apud FRANK, 2002, p. 340-341).

O autor russo ainda ponderou, como nos fala Frank, que este autossacrifício deveria ser feito sem qualquer insinuação de recompensa, porque, caso estivesse presente este pensamento, então tudo se arruinaria, já que, no pensar

¹² Comunidade: aldeia onde a terra é comum a todos e cuja administração é democrática.

de Dostoiévski, a espera de algo em troca destruiria a natureza moral que está por trás do ato de autossacrifício, transformando-o meramente num cálculo utilitarista. Para Dostoiévski, o europeu não está apto a compreender o princípio de fraternidade, pois ele lhe é espiritualmente estranho. Já para o russo:

[...] a fraternidade é um instinto vital, não experimenta nenhum conflito interior em virtude dos auto-sacrifícios exigidos pela vida em sua aldeia. No entanto, o europeu, cujo instinto primário é muito mais o interesse egoísta do que a fraternidade, sente que as exigências da comuna socialista nada mais são que uma violação da total autonomia de sua personalidade individual. Por isso, o motivo do egoísmo racional – o motivo que os radicais russos [...] estavam tentando converter na pedra angular de sua visão de mundo – é o ‘cabelinho’ que, se entrar na máquina, destruirá o inato instinto russo da verdadeira fraternidade. (FRANK, 2002, p. 342).

Nesse sentido, o romancista acreditava que a absorção das ideologias ocidentais poderia corromper, e até mesmo destruir, a alma do povo russo, a quem creditava todas as suas esperanças, por pensar que ela guardava um tesouro de fé e amor cristãos e que este tesouro estava presente até mesmo no maior criminoso. “Acreditava também, firmemente, que a Rússia e o povo russo representavam uma fonte nova de inspiração moral e social da qual deveria originar-se uma nova ordem mundial.” (FRANK, 2002, p. 329). É importante esclarecer aqui que Dostoiévski não negava que também existia na Rússia corrupção, mas, em seu pensamento, diferentemente dos europeus, os russos tinham consciência de sua delinquência moral e, por isso, preservaram ainda a sua base moral.

A assimilação da cultura europeia na Rússia é vista como ambivalente por Dostoiévski. O autor questiona de que maneira a cultura europeia refletiu sobre a cultura russa e quis impor sua civilização, e até que ponto os russos civilizaram-se e se, de fato, civilizaram-se. Ele acreditava que o proprietário de terras russo e o aprendiz de cortesão conservaram seus antigos hábitos e sentimentos, sem se deixarem influenciar pelas ideologias europeias, ou seja, eles permaneciam russos. (FRANK, 2002).

Todavia, a geração mais nova, que assimilara a cultura da Europa ao retornar para a Rússia, achou a vida em sua terra insuportável, e não mais se sentiu em casa em sua terra natal. “O último tipo russo, o progressista e radical, nem representa uma farsa como o cortesão de Catarina nem é perturbado por algum tipo de dúvida de si mesmo, ele se tornou completa e complacentemente europeu”. (FRANK, 2002, p. 333). Para Dostoiévski, os intelectuais russos, de-

vido à educação europeia recebida, tinham se alienado, tinham se afastado de todos os valores e crenças de seu povo e precisavam retornar às raízes nativas e redescobrir todos os tesouros ainda escondidos nela.

Um amigo da redação de Dostoiévski criticava de modo veemente esta nova geração de radicais russos, informa Frank. Ele pensava que os radicais deveriam ser tratados de uma forma mais dura, assumindo, sem qualquer benefício, todas as consequências de suas convicções utilitaristas e materialistas. Dostoiévski, pelo contrário, não queria crucificá-los e defendia que deveria ser dada uma interpretação mais branda à aparente inconsistência ideológica da nova geração. “[...] a ilogicidade não é uma prova de erro, mas a indicação de um conflito entre o que se diz e o que realmente se quer dizer; o erro é uma chave para algo oculto e escondido sob a ideia que deve ser entendido como seu sentido real”. (FRANK, 2002, p. 277). O romancista acreditava ainda que a influência dos niilistas sobre a juventude russa deu-se por razões que não se poderiam considerar malévolas, afirmando em carta para o editor da revista *Gazeta* de Moscou:

E entre nós russos, nossos pobres rapazinhos e mocinhas indefesas, continuamos tendo nosso próprio ponto fundamental, eternamente presente, sobre o qual o socialismo continuará por muito tempo a ser fundado, isto é, o entusiasmo dessas pessoas pelo bem e sua pureza de coração. Existem entre eles inúmeros canalhas e patifes. Mas todos esses alunos de colégio, esses estudantes, dos quais já vi tantos, tornaram-se niilistas de maneira tão pura, tão pouca egoísta, em nome da honra, da verdade e da verdadeira utilidade. (DOSTOIÉVSKI apud FRANK, 2003, p. 89).

Corroborando esta ideia, Berdiaeff afirma que quase todos os russos eram niilistas porque a cultura não resolve os problemas finais, não soluciona questões fora do processo terrestre. E acrescenta:

Para o ‘rapaz russo’ absorto na solução das questões metafísicas, por Deus e a imortalidade, ou pela organização da humanidade segundo o estatuto novo, assim como para o ateu, para o socialista, para o anarquista, a cultura representa um obstáculo através de seu movimento impetuoso para um desfecho. Quando os ocidentais se esforçam por organizar historicamente o mundo, os russos, com um salto formidável, querem encontrar imediatamente a conclusão. (BERDIAEFF, 1921, p. 15-16).

Nesse sentido, Dostoiévski não concordava com as críticas existentes na revista *Gazeta* de Moscou que diziam ser a juventude, influenciada pelas ideias niilistas, capaz de qualquer ato, pois, segundo tais críticos, a juventude niilista não criava nenhum vínculo, não fundava raízes. Pelo contrário, nosso

autor acreditava que a juventude era movida por um sentimento cívico e social e queria, de alguma forma, expressar sua liberdade.

Por mais destrutivas que pudessem ser as conseqüências de seus atos tanto para a sociedade quanto para si mesmos, ele entendia que essas derivavam de uma necessidade irreprimível da juventude de expressar-se de uma maneira socialmente construtiva. (FRANK, 2003, p. 92).

Dostoiévski não concordava no uso da força para reprimir as ações muitas vezes desesperadas da juventude niilista, mas achava que, com o tempo, outras convicções menos prejudiciais surgiriam e, por isso, o Estado russo deveria fornecer maior liberdade para que o idealismo desses jovens se expressasse de alguma maneira permitida socialmente.

Segundo Frank (2003), o romancista não queria difamar ou apenas denunciar esta juventude russa, mas sim adverti-la das conseqüências calamitosas que poderiam advir das ideias nas quais ela se inspirava. Foi esse contexto sócio-político-cultural que Dostoiévski começou a dramatizar em suas obras. Algumas de suas principais obras descrevem o contraste ideológico da geração dos anos de 1840, nutrida pela literatura romântica e pela filosofia idealista alemã, em relação à geração dos anos de 1860, com seu determinismo material e a negação do livre-arbítrio. Ele procurava, ainda, descrever a simbiose europeia na psique russa, representando, por meio das personalidades multifacetadas de seus personagens, um conflito não só sócio-cultural, mas principalmente um conflito intrapsíquico, que revelava a enorme angústia experimentada pela nova geração de russos.

Em seu romance *Crime e Castigo* o protagonista Raskolnikov considerando-se de uma raça superior, decide matar uma velha agiota porque ela é má, cruel, desumana. E, para justificar seu ato, não usa a repulsa moral que demonstra sentir pelo comportamento da velha, mas sim o convencimento de si mesmo de que a vida dela é inútil, substituindo dessa forma uma reação moral instintiva por um critério utilitarista, acreditando que, ao matar um ser humano tão ruim, estaria fazendo um bem para a humanidade. O personagem é caracterizado a princípio como um indivíduo acima da média, como diz Pondé (2003), que não tem medo de nada, faz o que bem quer, parece ter controle de tudo, demonstrando estar acima do bem e do mal, e que fala de seu crime com total isenção. Dostoiévski pretende mostrar que era essa moral utilitarista a causa de tanta confusão e caos, obliterando a linha entre o bem e o mal, o que poderia levar um jovem idealista e extremamente sensível, revoltado com o sofrimento e a injustiça, a cometer um crime brutal.

Em seu último romance “Os irmãos Karamázov” de 1880, ele nos apresenta um outro personagem niilista: Ivan Karamázov que por meio de seu raciocínio euclidiano chega à conclusão da inexistência de Deus, proclamando a sentença: “Se Deus não existe tudo é permitido.” Em uma cena do livro o niilista Ivan conversa com seu irmão mais novo, refletindo sobre a presença do mal no mundo em sua forma mais escandalosa: o sofrimento inútil das crianças, o sofrimento que não se pode utilizar para nenhum fim transcendente, o qual, caso fosse utilizado para consolidar a harmonia universal, denunciaria com maior razão a monstruosidade do mundo e a injustiça divina. Ivan, não nega que Deus possua razões que justifiquem o sofrimento no mundo, ele somente não aceita unir-se a ele. Com esta recusa Ivan declara a falência de Deus ao mesmo tempo em que denuncia o caráter absurdo da criação. O personagem afirma que:

Enquanto houver tempo eu me apressarei a me proteger, porque recuso a harmonia eterna. Ela não vale uma lágrima minúscula nem mesmo daquela criança supliciada, que batia com seus punhozinhos no peito e rezava ao “Deusinho” naquela casa fétida e banhada em suas minúsculas lágrimas não redimidas! Não vale porque suas lagrimazinhas não foram redimidas. Elas devem ser redimidas, senão a harmonia também será impossível. Mas com que, com que irás redimi-las? Por acaso é possível? Será que serão vingadas? Mas para que preciso vingá-las, para que preciso de inferno para os carrascos, o que o inferno pode corrigir quando aquelas crianças já foram supliciadas? E de que harmonia se pode falar se existe o inferno: quero perdoar e quero abraçar; não quero que sofram mais. E se os sofrimentos das crianças vierem a completar aquela soma de sofrimentos que é necessária para comprar a verdade, afirmo de antemão que toda a verdade não vale esse preço. (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 339-340).

Ivan denuncia a falência da criação partindo da própria idéia de Deus. É esse o niilismo radical de Ivan, que destrói o sentido moral do mundo, pelo exercício livre da razão.

Esse niilismo vivido pelos personagens de Dostoiévski é, segundo Pondé (2003), um niilismo moral, psicológico, epistemológico. Nele niilismo, materialismo, naturalismo são sinônimos.

Pondé entende que para o romancista russo o homem conduzido por sua razão e tendo consciência de sua liberdade cai no círculo infernal do niilismo. Tanto o personagem Ivan Karamázov, quanto o Raskolnikov representam essa razão que a tudo vai desmontando. Eles constroem teorias através do exercício livre da razão. E é essa razão que os afastam de Deus (razão deífuga). Essa tentativa de objetivação do mundo via razão moderna significa para Dos-

toiévski a morte do homem em vida, no sentido em que objetivar o mundo é o mesmo que decompô-lo, fragmentá-lo, despedaçá-lo, assassiná-lo. Mas é a partir dessa vivência radical do niilismo, que o romancista russo nos mostra sua alternativa religiosa para o problema.

André Dias (2010), em seu artigo intitulado *Dostoiévski, um dissonante*, afirma que o romancista russo, por meio de sua escrita literária, demonstrou como as ideais dos radicais russos com sua fé quase mística na razão poderiam levá-los aos mais sombrios excessos. Dias pondera que, no romance, “[...] o escritor pode demonstrar como a racionalidade e o espírito positivista elevados à máxima potência lançam, inevitavelmente, os seres humanos nos abismos dos egoísmos, tornando-os capazes de cometerem as ações mais torpes e inumanas.” (DIAS, 2010, p. 293). O personagem Ivan, por meio de seu raciocínio, levou o problema do niilismo ao extremo, acreditando que qualquer crime poderia se justificado. Segundo Ivan,

[...] para cada indivíduo particular; por exemplo, como nós aqui, que não acredita em Deus nem na própria imortalidade, a lei moral da natureza deve ser imediatamente convertida no oposto total da lei religiosa anterior; e que o egoísmo, chegando até ao crime, não só deve ser permitido ao homem, mas, até mesmo reconhecido como a saída indispensável, a mais racional e quase a mais nobre para sua situação. (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 109-110)

No romance, o criado Smierdiákov influenciado pela ideia niilista do “tudo é permitido” cometeu o crime contra o velho pai Karamázov. Todavia Ivan Karamázov castiga a si mesmo pelo crime. Sua consciência o cobra por tal ato, levando-o até a loucura, pois, já que desejou a morte do pai, nas palavras de Berdiaeff, ele é o autor espiritual do crime, enquanto Smierdiákov foi um colaborador. Nas palavras do próprio criado, em diálogo com Ivan:

Por isso nesta noite quero provar na sua cara que o senhor é o principal e único assassino em toda essa história, enquanto eu não passo de um colaborador secundário, mesmo tendo sido eu quem o matou. Já o senhor é o mais legítimo assassino! (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 811).

O parricídio presente na obra indica, como afirma Pondé (2003), a morte da lei, do absoluto, da tradição, sendo um estágio necessário na revolução do niilismo racional. Segundo o filósofo, no pensar dostoiévskiano, quem produziu o filho parricida foi um pai liberal, ou seja, foi o pai liberal que produziu o niilista. Pondé (2003) afirma que, para o romancista, o niilismo é um comportamento que implica tanto o psicológico, quanto as relações humanas

e até uma dimensão cosmológica, como se a postura niilista frente à vida fosse capaz de dissolver o mundo.

Desse modo, percebemos a amplitude que Dostoiévski dá ao problema do niilismo, já que o crime contra o pai representa a morte de uma cultura baseada em um racionalismo que quer responder pelo ser humano, decifrá-lo, em outras palavras, que busca a objetivação do mundo e do outro por meio de conceitos racionais. Segundo Pondé, esta objetivação do mundo significa a morte do homem em vida: “Dostoiévski [...] mostra seus personagens em constante decomposição, indivíduos que vão paulatinamente perdendo a capacidade da síntese sobrenatural e morrem em vida, à medida que buscam a objetivação conceitual de si mesmos”. (PONDÉ, 2003, p. 105).

De acordo com Berdiaeff (1921), a ideia do “tudo é permitido” sempre perturbou Dostoiévski. O filósofo russo afirma que, quando o homem introduziu-se no caminho da liberdade, ele viu-se frente a frente com este dilema: “[...] existem para a sua natureza fronteiras morais, ou pode ele arriscar-se a fazer tudo?” (BERDIAEFF, 1921, p. 114). A liberdade, quando se degenera em arbitrariedade, não reconhece nenhuma coisa como sagrada, não aceita nenhum limite. Como afirma Berdiaeff,

Se Deus não existe, se o próprio homem é Deus, tudo lhe é permitido. O homem provará então suas forças, seu poder, sua vocação para se tornar Deus. E, ao mesmo tempo, ele se deixa atormentar por uma ideia fixa, e, sob o império desta obsessão, sua liberdade começa a desaparecer, ele se torna escravo de forças estranhas. [...] Aquele que, na sua arbitrariedade, desconhece os limites de sua liberdade, vê esta liberdade sumir e cai no poder de ideias que o escravizam. (BERDIAEFF, 1921, p. 114).

O caminho da arbitrariedade leva o homem à ideia do super-homem, entendido como uma divinização do homem. Contudo, esta divinização do homem fracassa porque ele fica refém ou escravo da ideia, perdendo sua liberdade. Berdiaeff afirma que, para Dostoiévski, sem ideia superior, nenhum homem ou nenhuma nação pode existir e que somente existe uma ideia superior no mundo humano: a ideia de uma alma humana imortal. Nas palavras do romancista: “Não existiria absolutamente civilização se não tivessem inventado Deus.” (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 197).

Dostoiévski não explica o escândalo do mal no mundo, em última instância não explica o sofrimento inútil das crianças, mas demonstra que com o Cristo sofredor a existência ganha o único sentido possível. Cristo com seu sofrimento toma sobre si o mal do mundo conservando assim o caráter escan-

daloso do sofrimento humano – o mal não é banalizado e Deus permanece como o centro do horizonte.

No pensar dostoievskiano, o Cristo com seu sofrimento inocente representa o perdão do mal no mundo, abrindo espaço para o sentido divino da existência humana. Sem o redentor não haveria sentido o mal do mundo, mas com ele todo o sofrimento pode ser justificado. Ou, como Berdiaeff afirma:

Pois se existe um Sentido divino, oculto ao 'espírito euclidiano', se há um Redentor, se a vida neste mundo é um resgate, se a harmonia definitiva do mundo leva ao Reino divino, e não ao reino desta terra, então o mundo pode ser admitido, e o progresso histórico, com os inúmeros sofrimentos que ele comporta, pode ser justificado. (BERDIAEFF, 1921, p. 193).

A ideia fundamental do romancista russo, segundo Berdiaeff, é a da imortalidade, com ela pode-se aceitar o curso do mundo com todo o sofrimento e tragicidade que comporta, mas, caso não haja imortalidade, toda a tragédia humana torna-se injustificável. Para Dostoiévski a harmonia futura só pode ser atingida pela liberdade de escolha e por uma livre vitória sobre o mal, uma vez que uma harmonia obrigatória não corresponde à dignidade de uma raça divina.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dostoiévski, como vimos, reflete em seus romances o problema do niilismo. Seus personagens vivem o niilismo de forma radical, levando ao extremo a ideia niilista, cometem os piores crimes, mas é dessa vivência radical que o autor demonstra sua alternativa religiosa para o problema.

Podemos dizer que ele percorre o caminho do niilismo, para deste chegar a Deus. Afirmar a existência de Deus não é suprimir o mal do mundo, pelo contrário é tornar mais sensível sua presença. Cristo crucificado é a representação máxima do sofrimento de um inocente, mas ao mesmo tempo representa redenção. Com seu sofrimento toma sobre si o mal do mundo, conservando o caráter escandaloso do sofrimento humano. Dessa forma o mal não é banalizado e Deus permanece como o centro do horizonte.

O romancista russo parte do niilismo que acusa, recusa e nega Deus devido ao fato de a razão euclidiana não dar conta de explicar a presença do mal no mundo. Todavia, para Dostoiévski, sem Deus não existe moral, não existe princípio, não existe lei, como também não existe liberdade. A morte de

Deus representa o fim da liberdade humana e não uma maior liberdade, como pensava Ivan. Se Deus não existe, se não existe um princípio transcendente, se não existe imortalidade, o homem torna-se, no pensar dostoiévskiano, escravo da própria ideia niilista. Somente com a ideia de Deus e da imortalidade é possível libertar o homem da destruição que a ideia niilista conduz. Enfim, Dostoiévski propõe que o homem, por meio de sua liberdade, afirme sua existência, apesar e para além de toda dor, de toda tragicidade.

REFERÊNCIAS

BERDIAEFF, Nicolas. *El Cristianismo y el problema del comunismo*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1941.

BERDIAEFF, Nicolas. *O espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Editora Panamericana, 1921.

BOAS, João Paulo Vilas. As primeiras elaborações nietzschianas do niilismo à luz da leitura de Ivan Turguêniev. In: FREZZATI JR., WILSON ANTONIO; PASCHOAL, Antonio Edmilson. (Orgs.). *120 anos de Para a Genealogia da Moral*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.

DIAS, André. Dostoiévski, um dissonante. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Letras, lingüística e suas interfaces*. Rio de Janeiro, n. 40, p. 291-308, 2010.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e Castigo*. São Paulo: Nova Cultural, 1993.

DOSTOIÉVSKI Fiódor. *Os irmãos Karamázov*. São Paulo: Editora 34, 2008. 2 v.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. São Paulo: Editora 34, 2000.

FRANK, Joseph. *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860-1865*. São Paulo: Edusp, 2002.

FRANK, Joseph. *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865-1871*. São Paulo: Edusp, 2003.

FRANK, Joseph. *Dostoiévski: o manto do profeta, 1871-1881*. São Paulo: Edusp, 2007.

PIRES, Alves. Dostoiévski, Berdiaev e a ideia russa. *Revista Brotéria*, Lisboa, v. 28, n. 5-6, 1989, p. 517-526.

PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e profecia*. A filosofia da religião em Dostoiévski. São Paulo: Editora 34, 2003.

VOLPI, Franco. *O niilismo*. São Paulo: Loyola, 1999.

Recebido em 28/05/2012

Aceito em 31/08/2012