

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

**Andrey Albuquerque Mendonça**

***Theósis: a mística ortodoxa russa em Paul Evdokimov***

**MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**SÃO PAULO**

**2011**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

**Andrey Albuquerque Mendonça**

***Theósis: a mística ortodoxa russa em Paul Evdokimov***

**MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Ciências da Religião, sob orientação do Professor Doutor Luiz Felipe de Cerqueira e Silva Pondé.

**SÃO PAULO**

**2011**

**Banca Examinadora**

---

---

---

## **Dedicatória**

Ao meu avô, Rev. José Quaresma de Mendonça (*in memoriam*) que nos mais de cinqüenta anos de ministério eclesiástico, foi exemplo de dedicação e fidelidade. Sua vida foi, e continua a ser, fonte de inspiração.

## RESUMO

Esta dissertação discorrerá sobre o conceito de *theósis* (deificação) como chave para a compreensão da mística ortodoxa russa. Para alcançarmos nosso objetivo, escolhemos, em meio à grandiosidade desta tradição cristã, estudar o conceito nas obras de Paul Evdokimov – legítimo representante do pensamento teológico e filosófico russo do séc. XX. Nossa pesquisa é bibliográfica e buscou reunir, a partir dos escritos de Evdokimov e de comentadores que investigam a cristandade do leste europeu, as informações que nos permitissem uma objetivação do conceito *theósis*. Percebemos, em nosso trabalho, que a deificação é o centro gravitacional da espiritualidade Patrística, posteriormente legado à ortodoxia cristã, primeiro bizantina, e depois, russa. A união com Deus, não apenas do ser humano, mas de todo o cosmos, constitui o início e o final das obras da criação. Pois, em um mundo onde há liberdade, existe de fato, a possibilidade do pecado – entendido por esta tradição cristã como despedaçamento, fragmentação e desordem, ou seja, caos. Portanto, para Evdokimov que ecoa a voz dos místicos russos e pais da igreja, a *theósis* é o chamado divino a um retorno, um renascimento de um novo ser em uma nova experiência de vida. Vida em união com o próprio Criador.

**Palavras-chaves:** *Theósis*, Mística Ortodoxa Russa, Paul Evdokimov, Patrística.

## **ABSTRACT**

This dissertation will discuss about the concept of theosis (deification) as a key to understanding the Russian Orthodox mystic. To achieve our purpose, we have chosen, through the grandeur of the Christian tradition, studying the concept in the works of Paul Evdokimov - legitimate representative of the Russian theological and philosophical thought of the 20<sup>th</sup> century. Our research is aimed to bring together the literature and from the writings of commentators and Evdokimov investigating Christianity in Eastern Europe, the information that we allow an objectification of the concept theosis. We noticed in our work, that deification is the gravitational center of spirituality Patristic later bequeathed to Christian orthodoxy, the first Byzantine period, and then Russian. The union with God, not just human, but of the entire cosmos, is the beginning and end of the works of creation. For in a world where there is freedom there is in fact the possibility of sin - is understood by Christian tradition as shattering, fragmentation and disorder, or chaos. Therefore, to Evdokimov that echoes the voice of the Russian mystic and Church Fathers, theosis is the divine call to return, rebirth of a new being into a new life experience. Life in union with the Creator himself.

**Keywords:** Theosis, Russian Orthodox Mystic, Paul Evdokimov, Patristic.

## AGRADECIMENTOS

Agradecer não é uma tarefa tão fácil quanto parece, pois, nesta jornada acadêmica, foram muitas pessoas que, de alguma forma, em maior ou menor grau, contribuíram para a conclusão desta pesquisa. Portanto, minha mais sincera gratidão à:

Meus pais, batalhadores, incentivadores e acolhedores. Quando eu já havia desistido, eles me ergueram e me colocaram de volta, no caminho. Levarei comigo nosso legado de garra e determinação.

Aos amigos e amigas que me acolheram durante as muitas mudanças de endereço nos últimos dois anos e meio. Rafael e Priscila, vocês me deram um lar em São Paulo, quando eu havia perdido o meu.

Ao casal José Luiz e Marina Felício, pelo investimento em minha carreira acadêmica, sem o qual, este trabalho jamais seria levado ao seu término.

Ao Prof. Dr. Luiz Felipe Pondé, meu Orientador, por seus conselhos, sua compreensão nos momentos mais difíceis da caminhada e por suas aulas e palestras inspiradoras.

Ao Prof. Dr. Pedro Lima de Vasconcellos por sua amizade, seus ensinamentos e sua acolhida. Sua generosidade é rara e, portanto, preciosa.

Ao Prof. Dr. João Décio Passos pelas aulas de metodologia e por haver participado da banca de qualificação, suas sugestões e apontamentos estão impressas neste trabalho.

Aos Professores do programa de Pós-Graduação de Ciências da Religião com os quais tive o privilégio de ouvir e participar no processo de aprendizagem.

À Andréia, secretária do Programa de Ciências da Religião, sua gentileza, sua atenção às necessidades dos alunos e sua paciência não podem ser recompensadas.

Aos colegas que, com o tempo, se tornaram amigos e amigas de jornada. Estes foram anos inesquecíveis.

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	09
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>A HERANÇA ORTODOXA RUSSA: DOS PRIMÓRDIOS AO SÉC. XIX</b>	17
1.1 – O Cristianismo Ortodoxo na Rússia: origem e desenvolvimento	22
1.1.1 – O Cristianismo russo no período moscovita	25
1.1.2 – O Cristianismo russo no período conciliar	27
1.2 – A mística na Rússia conciliar: paternidade espiritual	28
1.2.1 – Santo Tikhon de Zadonsk (1724-1782)	30
1.2.2 – São Seraphim de Sarov (1759-1833)	32
1.3 – A mística na Rússia conciliar: eslavófilos e pensadores religiosos	35
1.3.1 – Alexis Khomiakov (1804-1860): unidade do povo e da igreja	37
1.3.2 – Nicolas Golgol (1809-1852): entre o desespero e a divina liturgia	39
1.3.3 – Vladimir Soloviev (1853-1900): unidade e evolução Cós mica	42
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>PAUL EVDOKIMOV: UM MÍSTICO RUSSO NO OCIDENTE</b>	45
2.1 – Paul Evdokimov: vida e obra no exílio	47
2.2 – O Pensamento de Paul Evdokimov: um legado para o cristianismo	56
2.3 – A Mística em Paul Evdokimov: apropriações a partir da teologia Patrística	61
<b>CAPÍTULO III</b>	
<b><i>THEÓSIS</i>: CHAVE PARA A MÍSTICA ORTODOXA RUSSA</b>	73
3.1 – A via mística em Paul Evdokimov	76
3.2 – <i>Theósis</i> : mística do Espírito Santo	86
3.3 – A mística e a filosofia da religião russa a partir de Paul Evdokimov	93
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	102
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	105

## Introdução

A motivação primeira em realizar esta pesquisa está no fato de que há alguns anos temos trabalhado com o pensamento produzido dentro do cristianismo ortodoxo, um tema ainda pouco explorado em território brasileiro. Outro fator foi o contato que tivemos com o Prof. Dr. Luiz Felipe Pondé do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião desta Universidade, especialmente, no Núcleo de Estudos em Mística e Santidade – temática correlacionada com o trabalho tanto na abordagem da mística ortodoxa russa, quanto no pensamento de Paul Evdokimov – nosso objeto de estudo.

É dito que não são os pesquisadores que escolhem o objeto de estudo, mas é o objeto que nos escolhe. Embora esta não seja uma afirmação de caráter universal (no sentido kantiano), ao menos é fonte explicativa do por que um protestante se interessou em estudar o Cristianismo Ortodoxo. Desde o mestrado eclesiástico em teologia (iniciado em 1994) temos nos debruçado sobre o assunto e verificado um paradoxo: a abundância de materiais, autores e produção intelectual em língua francesa, inglesa e espanhola; e a escassez em termos de pesquisas tanto em teologia quanto nas ciências da religião em nosso país sobre a cristandade Oriental.

Isto nos leva diretamente a primeira dificuldade que enfrentamos na pesquisa: um longo processo de recolhimento, garimpagem e aquisição de materiais sobre o cristianismo Ortodoxo presentes em nossa Bibliografia, pois em se tratando especificamente de nosso objeto de pesquisa – o pensador Paul Evdokimov – grande parte de seus escritos estão à venda em sebos europeus ou em bibliotecas na França, Itália e Estados Unidos.

Um segundo desafio para a realização do trabalho foi de cunho metateórico. Pois quais as fronteiras entre a teologia e as ciências da religião? E, nas ciências

da religião, como recortar nosso objeto numa perspectiva filosófico-epistemológica, ou seja, visto que o conceito de deificação (central na nossa pesquisa) será analisado no contexto da mística ortodoxa russa enquanto chave para o conhecimento de Deus? Isto porque, em geral, a análise de certos fenômenos ou relatos de experiências religiosas a partir da tradição podem ser vistos como cripto-teologia; ou ainda, os manuais de ciências da religião que temos em mãos não trazem, ou a propósito ou por esquecimento, a filosofia da religião como disciplina fundamental da área.

O que nos ajudou num primeiro momento foi nossa inserção no Programa através do NEMES – Núcleo de Estudos em Mística e Santidade, coordenado pelo Prof. Luiz Felipe Pondé. Lá tivemos acesso a parte do material de nosso autor, materiais de apoio e um locus de discussão e amadurecimento de nossa temática de estudo. Assim sendo, pudemos delinear o caminho pelo qual nossa pesquisa tem enveredado: o conceito de deificação que emerge dos escritos de Evdokimov; os escritos como produto de uma vivência religiosa; a experiência fincada na tradição, uma tradição que remonta aos primórdios do cristianismo.

Numa segunda instância a obra de Hans-Jürgen Greschat “O que é ciência da religião” clarificou nossa metodologia ao mostrar que o fenômeno religioso deve ser percebido pelo pesquisador em sua totalidade; que o autor divide em quatro perspectivas:

1. Como comunidade;
2. Como atos religiosos;
3. Como doutrina;
4. E, finalmente, como experiência religiosa.

Nossa pesquisa abrangerá as características acima descritas no anverso, ou seja: a partir da experiência religiosa (de tradição mística) flui a dogmática; da dogmática os atos religiosos que encontram sua expressão na reunião comunitária – lugar onde nosso conceito central (*theósis*: deificação) se materializa, pois no cristianismo do Oriente, a liturgia é divina, pois é meio deificador de quem dela participa.

Nossa pesquisa é bibliográfica e utilizar-se-á de fontes primárias – obras de Paul Evdokimov – e fontes secundárias de pensadores da tradição ortodoxa contemporânea (tanto da primeira quanto da segunda geração) e comentadores que nos ajudarão na análise do conceito de deificação na obra de Evdokimov no contexto da Ortodoxia Russa. As grandes influências na vida de Evdokimov foram o teólogo Vladimir Lossky – com a síntese neo-patrística e neo-palmita e a sofologia (conhecimento através da Sabedoria identificada com a terceira pessoa da Trindade, o Espírito Santo) e o filósofo Nicholas Berdiaev – e a ideia de liberdade criativa como participação do ser humano na natureza divina.

A igreja, a partir dessa perspectiva, é entendida como uma comunidade litúrgica em que o ser humano redescobre o caminho para Deus, uma nova existência pela graça, um nascer de novo à regeneração. Para Evdokimov, é o lugar da santificação, onde os fiéis são convidados a participar da vida celeste aqui na terra. Paul Evdokimov insiste em declarar que a igreja mostra-se como lugar da metamorfose da humanidade, que pelo sacramento e pela liturgia, revela-se essencialmente eucarística, a vida divina no humano, ícone da realidade celeste.

A espiritualidade é experiência do cotidiano. Ela é vivenciada nas alegrias e tristezas, no sofrimento, na dor e no amor. Isto é, a vida dos seres humanos no mundo contemporâneo pode conhecer a liberdade interior, mesmo em meio às angústias, preocupações e ao estresse, quando este se abre ao transcendente em conexão profunda consigo mesmo, com seus semelhantes e com Deus.

Acreditamos que a recuperação das fontes do cristianismo histórico pela tradição ortodoxa russa, tão marcante na obra de Evdokimov, pode levar-nos a uma caminhada relevante que contribua para a reconstrução dos caminhos da experiência mística russa em seu período de exílio na França. A igreja como organismo social ainda é fonte geradora de esperança, sendo que, primeiramente é ela que necessita renovar-se. E somente após ter sido vivificada, ela poderá proclamar à humanidade que não há lugar sem Deus e não há lugar senão em Deus.

Três objetivos norteiam esta pesquisa: em primeiro lugar, o trabalho objetiva a análise de elementos históricos e filosóficos nos estudos sobre a Religião, no caso, o cristianismo ortodoxo russo. Outro objetivo é colocar em pauta o debate sobre o pensamento de Paul Evdokimov a partir da perspectiva das Ciências da Religião, pois, a experiência mística é um dos temas amplamente discutidos em nossos círculos acadêmicos e, acreditamos que nosso objeto pode contribuir significativamente para a ampliação do entendimento sobre essa questão. Um terceiro objetivo parte da observação de que em nossos dias existe uma preocupação com a comunicação inter-religiosa, isto é, há esforços em todo o mundo para que os cristãos abram tanto internamente (entre suas ramificações) quanto externamente (com outras tradições religiosas e com o mundo não religioso) um canal de diálogo e troca mútua de experiências. Esta é uma contribuição que as Ciências da Religião podem dar como promotora do diálogo a partir de referenciais que demonstrem essa possibilidade como exemplos de vida – como o é Paul Evdokimov.

O objeto de pesquisa encontra-se inserido na tradição do Cristianismo Ortodoxo. Trabalharemos o conceito de deificação (*theósis*) do ser humano, fundamental para compreendermos a mística nesta tradição cristã, simbolizada pelo adágio patrístico: *Ele se fez homem para que fôssemos deificados*<sup>1</sup>. Para o pensador Ortodoxo russo Paul Evdokimov, em todo lugar, o homem se pensa em relação ao Absoluto; compreender o homem é decifrar essa relação. O desejo

---

<sup>1</sup> ATANÁSIO, Santo. 2002, p. 198.

pelo transcendente, segundo Gregório de Nissa, procede da própria relação ontológica da qual o ser humano participa com o divino. O homem, destinado à fruição dos bens divinos, teve de receber em sua própria natureza um parentesco com aquilo de que deveria participar. Infelizmente, o que significava vida para os Padres Gregos tornou-se, com o passar dos anos, literatura árida e instrumento apologético. Mas, no último século, devido ao êxodo de muitos cristãos ortodoxos, após a revolução russa, tivemos acesso à produção místico-teológica, em língua francesa e inglesa no ocidente.

Entre a vasta produção intelectual de nosso autor, a pesquisa se concentrou em algumas obras do teólogo e filósofo Paul Evdokimov, a saber:

*Le Christ dans la pensée russe* (edição de 2011); *L'Orthodoxie* (edição de 1979); *O espírito Santo na Tradição ortodoxa* (1970, edição em português de 1996); *L'amour fou de Dieu* (1973); e *La nouveauté de l'Esprit: études de spiritualité* (1977); *La Connaissance de Dieu selon la Tradition Orientale* (1988). Algumas destas obras foram publicadas pelo autor em vida, os outros escritos aqui listados são fruto do esforço de reunir artigos raros conservados no acervo particular de Paul Evdokimov. O trabalho de garimpagem e organização deve-se, especialmente, à gentileza de sua esposa Tomoko Evdokimov, de seu filho o Pe. Michel Evdokimov e do discípulo e amigo Olivier Clément que, em geral, prefacia as obras. A carreira acadêmica de Paul Evdokimov na França inclui a licenciatura em filosofia na Sorbonne (1924); a conclusão de seus estudos em teologia (graças a uma bolsa) no *l'Institut Saint-Serge*, recém-fundado pelos teólogos Sergei Bulgakov e Vladimir Lossky (1928). O doutorado em filosofia defendido em *Aix-en-Provence*, em 1942. E em 1965 lhe é concedido o título de Doutor em Teologia pelo *l'Institut Saint-Serge* em reconhecimento de seu *opus magnum* *L'orthodoxie*.

A partir da observação do objeto, postulamos algumas questões que, ao longo do percurso desta pesquisa deverão ser respondidas as quais são:

- Qual a importância do pensamento produzido pelo Cristianismo Ortodoxo em sua vertente russa para o estudo da mística?
- Qual o significado do conceito *theósis* dentro dessa tradição cristã?
- Qual a relevância do conceito *theósis* no pensamento de Paul Evdokimov e na mística russa, sob o olhar da filosofia da religião?

Com base nos problemas levantados acima formulamos duas hipóteses que hão de guiar a presente pesquisa:

- A *theósis* enquanto expressão paradigmática para o Cristianismo Ortodoxo desde a época Patrística constitui a chave para uma melhor compreensão do legado da tradição mística à Ortodoxia russa.
- Paul Evdokimov como reconhecido representante do pensamento Ortodoxo desenvolve com precisão o conceito *theósis* em sua obra. Desta forma, partiremos de uma leitura da tradição cristã a fim de reconstruirmos o conceito nos escritos de Evdokimov. Isso nos leva a duas possibilidades plausíveis: sua preocupação em falar sobre teologia e filosofia russas à modernidade ocidental, tão característico da vida e obra de Evdokimov, e sua contribuição para o entendimento da fé russa no exílio.

Esta pesquisa utilizará o método bibliográfico. Isto equivale ao levantamento da bibliografia publicada com o fim de colocar o pesquisador em contato com tudo o que já foi escrito sobre o tema com o intuito de reforçar a análise e manipulação das informações dando-lhe meios para resolver tanto questões já formuladas quanto explorar novas áreas dentro das quais a pesquisa ainda não está suficientemente solidificada.

A pesquisa bibliográfica se orientará historicamente. A compreensão da natureza e função das instituições, dos costumes, das diversas formas atuais de vida social, passa pela pesquisa de suas raízes históricas, ou seja, suas origens no passado. Através dessa abordagem, por meio da reconstrução artificial e formal dos fatos e fenômenos do passado, o método histórico busca construir uma estratégia para conseguir estabelecer o processo de continuidade e de entrelaçamento entre os fenômenos.

Como referenciais teóricos para a presente pesquisa, utilizamos, entre outros, pensadores que refletiram sobre a vida e obra de Evdokimov no ocidente e, igualmente, sobre a mística ortodoxa. São eles:

- **Jean-François Roussel (1962-)**: atualmente como professor da Faculdade de Teologia e Ciências das Religiões da Universidade de Montreal, Canadá. Em 1999 publicou uma obra fruto de sua tese doutoral com o título Paul Evdokimov: uma fé no exílio. Esta obra é fundamental, pois, elabora sistematicamente o pensamento de Evdokimov através de um olhar filosófico. Ele observou como alguém permeado pela tradição ortodoxa russa pode, inserido em um novo contexto (a França de 1923-1970), tornar-se uma testemunha dessa tradição e de sua força mística no mundo contemporâneo.
- **Olivier Clément (1921-2009)**: teólogo francês convertido ao cristianismo Ortodoxo, professor do *l'Institut Saint-Serge* em Paris onde trabalhou com Paul Evdokimov. Após a morte de Evdokimov, ajudou a recolher materiais e publicar algumas de suas obras, inclusive prefaciando algumas. Para Clément, Evdokimov era um homem da transição e do testemunho: transição, pois tivera que adaptar-se à nova realidade da vida na França; e testemunho porque não deixou suas raízes histórico-teológicas, mas, de forma renovada, as transmitiu ao mundo que o cercava.

- **Luiz Felipe Pondé (1959-)**: filósofo da religião publicou em 2003, fruto de aulas ministradas no curso de pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-SP, a obra *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. Em grande parte deste livro, Pondé fez uso do pensamento de Paul Evdokimov. Ao colocar em foco, sob o olhar da filosofia da religião, a mística ortodoxa russa, Pondé aproxima-se de Dostoiévski e, ao mesmo tempo, de Evdokimov, leitor e comentador do escritor russo. A partir de suas reflexões, temos um ferramental precioso para a análise da mística ortodoxa russa e da *theósis*.

A dissertação em sua forma estrutural será composta de três partes. Na primeira, trabalharemos o pano de fundo histórico sobre o qual a mística ortodoxa russa e, por conseguinte o pensamento de Evdokimov se constrói. Na segunda parte nosso foco será a vida, obra e contribuições de Evdokimov – enquanto escritor russo no Ocidente – para a mística nos limites analíticos da teologia e filosofia da religião. E, finalmente, na última parte nos concentraremos na *theósis* e sua centralidade para estudos da mística no cristianismo oriental e, mais especificamente, para uma compreensão da Ortodoxia russa.

# Capítulo I

## A Herança Ortodoxa Russa: dos primórdios a Paul Evdokimov

*Ortodoxia é o mistério vivo da presença de Cristo no mundo, um poder de vida da ressurreição<sup>2</sup>.*

Desde os primórdios do cristianismo – enquanto religião organizada – homens e mulheres expressaram seu pensamento teológico e filosoficamente de muitas maneiras. À época da igreja indivisa, pelo menos enquanto ortodoxia, dois modos ou sistemas distintos de pensamento se destacaram. De um lado, aquele que conhecemos mais por influenciar nossa tradição europeia e ocidental, o pensamento Latino e alguns de seus representantes como Tertuliano, Cipriano de Cartago, Ambrósio de Milão, Lactâncio, Jerônimo, Boécio e Agostinho de Hipona, entre outros. De outra parte, o cristianismo oriental (de fala predominantemente grega) que tem como expoentes da produção intelectual figuras como: Justino mártir, Irineu de Lyon, os Capadócius (Gregório de Nissa, Gregório de Nazianzo e Basílio Magno), Atanásio, Clemente de Alexandria e Orígenes, João Crisóstomo, Cirilo de Alexandria e Evágrio Pôntico entre os mais destacados<sup>3</sup>.

[...] Consideravam-se como expoentes da verdade divina, e sentiam o desejo de preservá-la em cada igreja local, e de pregá-la ao mundo da época. Rejeitaram expressamente as ambições literárias e acadêmicas – estes não eram de modo algum os seus principais interesses na vida. Consideravam-se como educadores autorizados da igreja, como cristãos filósofos, como intérpretes treinados e iluminados da Bíblia, que contém a verdade salvadora

---

<sup>2</sup> MCGUCKIN, John Bernard. 2008, p. 11.

<sup>3</sup> Esta pequena lista encontra-se de forma detalhada e expandida na obra sobre os Pais da igreja do historiador eclesialístico da Universidade de Heidelberg Hans von Campenhausen publicada no Brasil em 2005 pela CPAD.

de Deus. É sob esta luz que devemos estudá-los e compreendê-los<sup>4</sup>.

Em um primeiro momento, falar do Cristianismo Oriental, Ortodoxo ou do Leste gera certo estranhamento, especialmente porque esse nos parece exótico antiquado e, no mínimo, desenraizado de nossa cultura pós-moderna, Ocidental e, claro, “evoluída”. Pretendemos nesta primeira parte, desarticular os pré-conceitos a respeito da Ortodoxia, abrindo as portas de um mundo pouco explorado em solo brasileiro. Uma tradição que remonta aos primórdios do cristianismo, aos primeiros filósofos cristãos, aos pensadores de fala e mentalidade grega que fundiram numa grande síntese o melhor da filosofia com a nova religião que hora surgiu na Palestina do século I.

[...] A igreja ortodoxa não se origina aqui, mas procede diretamente de Cristo e dos apóstolos, da mesma maneira da igreja Católica, como duas manifestações da mesma e única igreja de Cristo. Uma separação, um estranhamento (*estrangement*), nas palavras do P. Congar, que se forjou há séculos, devido a diferença de mentalidade, diferentes expressões linguísticas e teológicas entre os dois mundos<sup>5</sup>.

A transmissão do pensamento cristão Oriental foi possível graças à sobrevivência do Império Romano do Oriente que mesmo após sua queda no Séc. XV encontrou um novo lar – na Rússia convertida ao Cristianismo no séc. X e na língua eslava que dois séculos antes havia recebido de Metódio e Cirilo as “boas-novas da salvação”. Essa tradição milenar permaneceu viva no pensamento, nos escritos e na liturgia da igreja mesmo em tempos sombrios e, renovada pela diáspora do séc. XX após a revolução Bolchevique chegou até nós, não mais nas pequenas comunidades nacionais refugiadas no Ocidente. Mas através de pensadores que demonstram uma grande capacidade de sintetizar o antigo e o novo; eles estão na trincheira entre dois mundos e daí emerge Paul Evdokimov entre tantos outros.

---

<sup>4</sup> CAMPENHAUSEN, Hans von. 2005, p. 12.

<sup>5</sup> MONTES, Adolfo Gonzáles. 2000, p. 133.

A Teologia e o pensamento Oriental distanciaram-se do cristianismo Latino por não contribuir com o caráter jurídico em que este se estabeleceu, nem com a característica mais racionalista, devedora da Escolástica medieval e, mais tarde do iluminismo – que tanto influenciou a teologia Protestante. Ao contrário, falar do pensamento Oriental é reportar-se ao método apofático<sup>6</sup> que não faz distinção entre a experiência pessoal do mistério divino e a teologia. Segundo Vladimir Lossky:

O dogma que expressa a verdade divina e se nos apresenta como um mistério incompreensível precisa ser vivenciado de tal forma que, em vez de assimilar o mistério segundo nossa maneira de entendê-lo, devemos, pelo contrário, esforçar-nos para causar uma profunda mudança, uma transformação interior da alma, de modo que sejamos mais receptivos diante da experiência mística<sup>7</sup>.

O Oriente cristão conserva, até os dias atuais, um íntimo relacionamento entre a teologia e a liturgia. Esta união é tomada por vezes como lugar da espiritualidade, expressão viva das energias do Espírito Santo, acontecimento dinâmico do mistério de Deus na epifania sacramental e litúrgica. Por isso, a liturgia Oriental é rica, celestial e peripatética o que remete ao sentido mistagógico que pretende levar o fiel à comunhão trinitária.

A igreja, portanto, é entendida como uma comunidade litúrgica em que o ser humano redescobre o caminho para Deus, uma nova existência pela graça, um nascer de novo à regeneração. Ela é o lugar da santificação, onde os fiéis são convidados a participar da vida celeste aqui na terra. Evdokimov atesta isto ao declarar que a igreja mostra-se como lugar da metamorfose da humanidade, que

---

<sup>6</sup> O método apofático foi adotado pelos padres Gregos desde os primórdios do cristianismo e é considerado até os nossos dias como “o método” por excelência para se fazer teologia pelos pensadores Ortodoxos. Em resumo apofase é a subida ou ascensão com o objetivo de chegar à união mística com Deus. De início, o método produz uma teologia negativa, isto é, do desconhecimento, da não definição e de uma atitude doxológica em relação ao mistério, sempre inseparável da ascese e da oração. O método leva, inexoravelmente, à antinomia do Abismo e da Cruz, revelação do amor sem limites. Cf. EVDOKIMOV, Paul. 1973, *passim*.

<sup>7</sup> LOSSKY, Vladimir. 2009, p. 10

pelo sacramento e pelo culto, revela-se essencialmente eucarística, a vida divina no humano, ícone da realidade celeste<sup>8</sup>.

Ao seguirmos a tradição do Oriente cristão nos deparamos com uma terminologia que, especialmente no ambiente Ocidental, fora comprometida – a expressão mística. Entretanto, para os Padres Gregos, esse termo fala do mistério da história da salvação revelado em Cristo pelo Espírito Santo na igreja. Aqui não há, como na teologia Ocidental, uma ruptura entre o mistério da salvação vivido pela comunidade e o dogma formulado e confessado pela teologia, mas uma fusão entre a experiência mística vivida tanto individualmente quanto coletivamente e a produção do pensamento teológico, em outras palavras:

[...] o que caracteriza a Ortodoxia é, simplesmente, a *ortodoxia*, isto é, a fidelidade ao patrimônio dogmático como pressuposto salvífico essencial e, portanto, como valor primário em relação à própria positividade do agir, a ponto que a integridade da fé não só é escrupulosa e ciosamente guardada, mas também se torna até objeto de um amor apaixonado, definido pelos gregos exatamente como *eros orthodoxias*<sup>9</sup>.

Para fins desta pesquisa, faz-se necessário um enquadramento da temática no campo específico da Filosofia da Religião. Que a partir das Ciências da Religião busca uma aproximação conceitual do fenômeno religioso enquanto produção intelectual, isto é, nos escritos de pensadores reconhecidos pela tradição. Mais especificamente, precisamos identificar e clarificar as diferenças entre mística, misticismo e experiência mística<sup>10</sup>, como veremos a seguir:

A mística designa precisamente um alto grau (ou estágio) de gnose Cristã, ou de conhecimento religioso, conceituado como “união” com Deus e a perfeição do ser humano. Já o misticismo é um conceito fenomenológico cunhado por

---

<sup>8</sup> EVDOKIMOV, Paul. 1958, p. 86.

<sup>9</sup> MORINI, Enrico, 2005, p. 17.

<sup>10</sup> Para a Filosofia da Religião é importante destacar e delimitar os conceitos, especificamente quando trabalhamos com o relato assistemático de fenômenos religiosos. Isto porque, na tradição, os místicos não escrevem por uma demanda intelectual, mas por uma necessidade imperativa de relatar sua experiência com o sagrado. Cf. KELLER, Carl A. *Mystical Literature*. In: KATZ, Steven T. (Edited by). 1978.

especialistas ocidentais como resultado da observação do que se encontra nas entrelinhas do fenômeno religioso tais como: experiência, o objetivo da vida espiritual, práticas da espiritualidade, etc.; e, geralmente esta é uma categoria utilizada em estudos comparativos entre religiões de culturas diversas. Já experiência mística, para nossos objetivos, situar-se-á no campo dos escritos, isto é, relatos em forma de textos ou no caso específico da Teologia ortodoxa, a própria noção de que esta é produto de uma relação entre o intelecto e Deus – tendo como horizonte a afirmação de Evdokimov que, para a tradição ortodoxa, Teologia é, antes de tudo, contemplação do mistério trinitário.

[...] Assim, se o indivíduo vive segundo a revelação, segundo o código, ele tem uma vivência diferente daquele que tem o conhecimento direto de Deus. É nesse sentido que Evdokimov diz que o estudo da mística consiste no estudo de indivíduos que vêem e exprimem aquilo que vêem. O estudo da mística, portanto, não é o estudo de uma categoria geral ou universal, mas sim daquilo que os místicos relatam<sup>11</sup>.

Desde o século XIX, a Ortodoxia experimentou um novo momento particularmente na Rússia, devido às tensões provocadas pelo pensamento revolucionário e secular de uma experiência moderna. Diferentemente da cristandade do Ocidente, os cristãos do Oriente não experimentaram o Renascimento, a Reforma e o Iluminismo e, portanto, a mudança sociocultural produzida por esses eventos. Desta forma, apenas com as reformas iniciadas do século XVIII por Pedro, o Grande e Catarina, a Grande, abrirão as portas da Rússia para a modernidade com todas as suas contradições em relação à religião estabelecida. Neste sentido, a experiência moderna é fundamentalmente caracterizada por uma reavaliação da tradição – tradição entendida aqui como o legado do pensamento medieval, fundamentalmente, a Escolástica. Na história da filosofia um dos marcos que delimitam a transição do medievo são os escritos do pensador francês René Descartes que em sua clara rejeição à tradição escreve, entre outras obras, o Discurso sobre o método e as Meditações onde faz o caminho contrário ao de São Tomaz de Aquino na busca pelo conhecimento

---

<sup>11</sup> PONDÉ, Luiz Felipe. 2003, p. 106.

verdadeiro (epistemologia). Neste sentido, a experiência moderna é um grande desafio à Ortodoxia cristã, pois esta se vê como guardiã da *paradosis* – da grande tradição legada por Cristo aos seus apóstolos e que continua viva na liturgia e na teologia da igreja.

Uma das formas que o cristianismo Ortodoxo utilizou para enfrentar as questões da modernidade foi criar uma “nova escola” de pensamento que a partir das bases patrísticas e filosóficas da grande *paradosis*, pudesse responder aos novos desafios colocados pelo espírito moderno tais como: a tensão entre tradição e liberdade, o humanismo, a missão da igreja numa sociedade moderna (onde as esferas política e religiosa estão separadas), a compreensão dos dogmas frente à filosofia moderna e o significado do pluralismo religioso<sup>12</sup>.

## **1.1 O Cristianismo Ortodoxo na Rússia: origem e desenvolvimento**

As particularidades do cristianismo russo, por motivo de vastidão do país e da sua condição de periférico em relação ao centro balcânico da Ortodoxia, são ainda mais facilmente identificáveis e colocam-se numa multiplicidade de planos. Em linha geral, as peculiaridades russas consistem essencialmente na ênfase de aspectos próprios da tradição grega, talvez por uma tendência nata à exasperação dos contrastes<sup>13</sup>.

Mesmo antes da queda de Constantinopla (1453), a igreja ao leste do continente europeu ganhava um status cada vez maior na cristandade oriental. Conforme mencionamos, desde a evangelização dos búlgaros no séc. IX pelos santos Cirilo e Metódio bem como da tradução do cânon sagrado e dos livros litúrgicos feitos por eles, o cristianismo galgou, num curto espaço de tempo, uma posição privilegiada enquanto religião adotada pelos povos eslavos.

---

<sup>12</sup> Esses foram alguns dos apontamentos feitos por teólogos e pensadores Ortodoxos como Alexei Khomiakov, Serguei Bulgakov, Vladimir Lossky, Vladimir Soloviev, Alexander Schmemmann, George Florensky, Jonh Myendorff e Paul Evdokimov, entre outros. Cf. VALLIERE, Paul. 2000, *passim*.

<sup>13</sup> MORINI, Enrico. 2005, p. 82.

Com a conversão da princesa Olga (955) e do príncipe Vladimir (988) o cristianismo é elevado a posição de religião de “estado” no principado de Kiev – fato conhecido como batismo dos Rus (russos) e celebrado até os dias atuais. A partir deste momento, Kiev (atualmente capital da Ucrânia) definitivamente torna-se parte dos estados “civilizados” da Europa e passa a ocupar um lugar de destaque. Sob o reinado de Iaroslav (1036-1054) filho de Vladimir, é construída na cidade uma catedral suntuosa (que tornara-se local de peregrinação para cristãos de toda Europa) dedicada à sabedoria divina (Sophia, assim como em Constantinopla). O príncipe casou seus filhos com os principais soberanos europeus (Anna, por exemplo, tornou-se rainha da França) e a época de prosperidade durou até meados do séc. XIII quando:

O destino europeu da Rússia foi, todavia, bruscamente interrompido pela invasão mongol (1240) que isolou os russos da Europa por vários séculos. A história não tem poupado os eventos no mundo ortodoxo cujo desenvolvimento orgânico, desde o tempo dos concílios ecumênicos até os nossos dias, foi constantemente interrompido por cataclismas: sucessivamente, as invasões árabe, mongol, turca, colocaram um ponto final abrupto na vida de centros espirituais como Alexandria, Antioquia, Kiev e Constantinopla<sup>14</sup>.

Na questão eclesiástica, Kiev dependeu do patriarcado de Constantinopla até o séc. XV. Até então, com algumas exceções, os metropolitas (título equivalente ao arcebispo na hierarquia católica) responsáveis pela igreja russa eram gregos vindos de Bizâncio, o restante do clero, entretanto, era nacional. O patriarca de Constantinopla considerava a Rússia como uma imensa diocese missionária – de onde o cristianismo ortodoxo se expandiria para o leste da Europa e Ásia. Assim, a tradição canônica e administrativa criada em Kiev, fez de seu metropolitano – posteriormente Patriarca de Moscou – o grande líder da igreja na Rússia com o restante do clero (incluindo todos os bispos ligados à esta Sé) sob sua autoridade.

---

<sup>14</sup> MEYENDORFF, Jean. 1995, p. 85.

[...] os patriarcas orientais ou os dos Balcãs, divididos em metrópoles conforme os cânones dos antigos concílios, nunca conheceram tal autocracia patriarcal. O sistema russo apresentava, portanto, certas vantagens na medida em que permitia ao metropolitano de Kiev, nomeado por Constantinopla e independente das contingências políticas locais, ser o árbitro supremo [da igreja] do país<sup>15</sup>.

No séc. XIII, apesar da invasão Mongol, houve num primeiro momento certa tolerância religiosa e a igreja pode gozar de privilégios obtidos no antigo império. A única exigência arbitrária de alguns príncipes Khan foi uma imposição de certas práticas “pagãs” durante a investidura das ordens mongóis, o que foi rejeitado por clérigos russos levando-os ao martírio (alguns deles foram St. Michel de Tchernigov, Théodore e St. Romain de Riazam). Apesar destes casos isolados, um dos príncipes russos (que não estava sob domínio Mongol) St. Alexandre Nevsky de Novgorod aliançou-se ao príncipe Khan, apesar de suas diferenças religiosas, a fim de combater os invasores do Ocidente cujo objetivo era converter os “cismáticos” ortodoxos. Desta forma, o “espírito das cruzadas” trouxe aos russos o sentimento, após Bizâncio, de preferir o domínio asiático ao imperialismo cristão romano.

Após um longo período de saques e destruição promovido pelas invasões mongóis, Kiev, anteriormente a gloriosa capital da Rússia, torna-se decadente deixando de ser a residência do metropolitano. A sede da igreja, após uma breve passagem pela cidade de Vladimir, é estabelecida sob o metropolitano Pierre (1308-1326). Este é um importante período por causa do distanciamento provocado pela mudança da Sé para Moscou que acentuou tendências separatistas do sul e do oeste do país. Os príncipes destas regiões (submissos a suserania do Rei da Polônia e do Príncipe da Lituânia) pressionaram Constantinopla para a criação de

---

<sup>15</sup>*Ibid. loc. cit.*

uma igreja autocéfala<sup>16</sup>, o que foi estabelecido definitivamente com o apoio do patriarca ecumênico no séc. XV.

### **1.1.1 O Cristianismo russo no período moscovita**

O período chamado por historiadores como moscovita é uma época de vigor para a igreja russa. Foi neste tempo que as idéias hesicastas<sup>17</sup> chegaram à Rússia vindas da Grécia e produziram uma renovação espiritual que teve sua expressão mais importante na iconografia. Uma enxurrada de traduções dos escritos da Patrística grega impulsionada pelo movimento monástico que teve como representantes mais importantes os pintores de ícones: Teófanos, o grego e Andrei Rublev (que fora mais tarde canonizado), mestre espiritual de Sérgio de Radonez; e os escritores Epifanio, o sábio e Pacomio, o sérvio, para nomear apenas alguns<sup>18</sup>.

Como herdeira espiritual de Constantinopla, a igreja russa não evitou a acolhida ao monarquismo que desenvolvera um papel fundamental no cristianismo do Oriente. Na origem da cristandade russa, St. Théodose fundou o famoso monastério das Criptas em Kiev. As inúmeras filiais monásticas criadas a partir das Criptas foram casas espirituais das regiões meridionais e ocidentais da Rússia, que mais tarde receberam o nome de Ucrânia. Do norte, um dos mais célebres místicos russos, St. Sérgio de Radonez, na metade do séc. XIV funda o mosteiro da Trindade (hoje Zagorsk). Seus discípulos se espalharam por toda a região norte. Missionários, colonos, estudiosos, os monges ocuparam um lugar central na vida religiosa de seu tempo.

---

<sup>16</sup> A autocefalia nos cânones do cristianismo oriental designa o direito, por um grupo de dioceses, de eleger seu primaz. Os limites da autocefalia correspondem, frequentemente, mais nem sempre, às fronteiras dos países.

<sup>17</sup> O hesicasmo foi uma escola espiritual, que enfatiza a prática da oração incessante (conhecida como oração do coração ou oração de Jesus), método ascético e místico, por meio da interiorização e da oração do coração, que constitui o auge da espiritualidade cristã do Oriente

<sup>18</sup> <sup>18</sup> MONTES, Adolfo Gonzáles. 2000, p. 270.

[...] o perfil característico das três mais significativas figuras do monacato russo, Feodosij Pecerskij (século XI, período kieviano), Sérgio de Radonez (século XVI, período moscovita), e Serafim de Sarov (séculos XVIII-XIX, período sinodal), unitariamente marcado pela ternura do amor (*umilenie*) e por uma extraordinária capacidade de compaixão por todos os seres, apresenta-se como o desenvolvimento da espiritualidade divulgada no Oriente grego pelo magistério espiritual de santo Isaac de Nínive, monge-bispo da igreja assíria que viveu entre os séculos VII e VIII, logo traduzido em grego no monastério palestino de São Sabas<sup>19</sup>.

Devido à influência monástica, o cristianismo russo conheceu um desenvolvimento ímpar, inusitado na igreja grega. A figura do santo “louco por Cristo”, um monge asceta que sob uma máscara de loucura esconde sua virtude, encontra um lugar privilegiado. Todavia, estas figuras encontravam-se, na maior parte do tempo, às margens do cristianismo institucionalizado alvo – lembrando os profetas do Israel antigo – de palavras e ações destes monges que, com o passar dos séculos, foram chamados de *staretz*<sup>20</sup>. Segundo Morini:

Na Rússia, o carisma emergente do “santo louco” torna-se a profecia, e sua santidade se expressa numa relação particular com os elementos primordiais, como a água e o fogo. Ele goza, na sociedade russa do século XVI, de uma inusitada liberdade de palavra em relação aos poderosos, a ponto de ter sido escrito que a Rússia era, naquele tempo, “uma autocracia temperada pela loucura de Cristo”<sup>21</sup>.

No início do século XVI, o monge Filoteo de Pskov formulou a seguinte teoria de que a igreja do ocidente havia caído em heresia; a igreja de Constantinopla caiu sob o poder dos turcos por sua apostasia (neste caso, o monge refere-se à tentativa de união com a igreja do ocidente em Florença no século anterior). Agora, portanto, nasceria a santa e apostólica igreja da terceira Roma, que expandir-se-ia por toda a terra difundindo a fé verdadeira. Jamais poderá haver uma quarta Roma, declarou Filoteo. A consciência do significado

---

<sup>19</sup> CAMPENHAUSEN, Hans von. 2005, p. 82,83.

<sup>20</sup> Na ortodoxia russa, o *staretz* é empregado como título de veneração e designado a velhos monges, quase sempre não sacerdotes, que, após uma vida dedicada à contemplação, à oração silenciosa, tornam-se homens iluminados pelo Espírito Santo e possuidores de carismas especiais.

<sup>21</sup> MORINI, Enrico, 2005, p. 83.

da queda de Bizâncio somado à autocefalia da metrópole de Moscou convergiu para o aumento do poder da igreja russa: de um campo missionário, passa a igreja; da dependência do clero grego passa a eleger seu próprio Metropolita que, posteriormente, será Patriarca de Moscou e de toda a Rússia. E as transformações não ocorreram apenas do plano religioso, a saber:

Algo semelhante ocorreu no âmbito civil e político. Ivan III, o Grande (1462-1505) importou o cerimonial e as insígnias bizantinas, processo que culminará após Ivan IV o Terrível (1553-1584), que se converteu no primeiro Tzar de toda a Rússia. As prerrogativas e as funções que tiveram outrora a o Império e a igreja bizantinos eram assumidos agora pelo Império e a igreja russos. Na parte eclesiástica, a evolução culminou em 1589, sob a regência de Boris Godunov, com a declaração da sede de Moscou como patriarcado, o quinto em ordem hierárquica (depois de Roma, Constantinopla, Alexandria, Antioquia e Jerusalém)<sup>22</sup>.

As relações entre o patriarcado de Moscou e o governo dos Tzares foram muito próximas. Na primeira metade do séc. XVII (entre 1613 e 1633), enquanto Philareto era o patriarca, seu filho, Michael – o primeiro da dinastia dos Romanov, uma linha sucessória que duraria até o início do séc. XX com a abdicação de Nicolau II – governava a Rússia. O poder do Tzar cresceu paulatinamente até que durante o reinado de Pedro, o Grande (1682-1725), após a morte do patriarca Adrian, que era contra algumas tendências reformistas consideradas ocidentais, a forma de governo da igreja russa é alterada por um decreto real.

### **1.1.2 O Cristianismo russo no período conciliar**

Por volta do ano de 1721, um “Santo Sínodo” formado pelos metropolitas de Moscou, Kiev e São Petersburgo e por mais seis hierarcas nomeados pelo Tzar além de capelães militares do império e um procurador, é estabelecido como autoridade sobre a vida da igreja. Percebemos uma íntima conexão entre o poder do Tzar e a função do imperador na, outrora, Bizâncio cristã. Segundo o

---

<sup>22</sup> MONTES, Adolfo Gonzáles. 2000, p. 146-147.

historiador McGuckin, este sínodo, sob o poder imperial, se degenerou, pois ficou restringido a atividades civis tornando-se um órgão burocrático, totalmente debaixo do julgo da monarquia. Deste momento em diante, os bispos e o clero russo passaram a atuar não apenas como pastores, mas como oficiais do estado<sup>23</sup>. Curiosamente, o período sinodal (sobre isso falaremos mais à frente) foi um dos mais produtivos para a teologia:

Por este tempo difunde-se a Filocalia, por obra de São Paisy Velichkovsky; é um tempo de renascimento monástico: São Seraphim de Sarov, o centro monástico de Optina Pustin, visitado posteriormente por intelectuais e literatos como Dostoievski, Gólgol, etc.; dos startzy, do movimento eslavófilo, etc. neste tempo a igreja russa também conhece uma importante expansão missionária<sup>24</sup>.

Observamos alguns acontecimentos que marcaram o desenvolvimento do cristianismo na Rússia. Todavia, este não é um estudo sobre a história da igreja russa, portanto, nosso foco foi delinear os três grandes períodos pelos quais esta igreja passou para, no que tange nossa proposta, analisarmos mais de perto os precursores de Paul Evdokimov. Seria uma tarefa gigantesca trabalharmos com todos os místicos russos que influenciaram nosso objeto de estudo, sem levar em conta o influxo dos autores da Patrística Grega que formam a tradição dos sete concílios reconhecida pela igreja ortodoxa. Por isso, nos concentraremos na produção do pensamento ortodoxo, isto é, de sua teologia mística, no período conciliar: dos séculos XVII-XIX

## **1. 2 A mística na Rússia conciliar: paternidade espiritual**

A história do povo russo, como a de qualquer povo, compreende eventos de todos os tipos. Mas Soloviev, fazendo-se intérprete de seus compatriotas disse: “A característica eminentemente religiosa do povo russo, como suas tendências místicas na

---

<sup>23</sup> MCGUCKING, John Antony. 2008, p. 47,48.

<sup>24</sup> MONTES, Adolfo Gonzáles. 2000, p. 148.

filosofia, na literatura e nas artes, parece reservar à Rússia uma grande missão religiosa”<sup>25</sup>.

Sob a tutela de Pedro, o Grande, a Rússia foi transformada em um estado “secular”, isto é, no modelo países nascentes da Europa ocidental. De acordo com o especialista em teologia e ecumenismo, Miguel Amaral, a destituição do Patriarcado de Moscou e a transformação do governo da igreja russa em um sistema sinodal, sinalizaram a tentativa, por parte do Tzar, de criar uma organização eclesiástica segundo o modelo religioso dos estados Protestantes. Teófanos Prokopovich, um dos professores da academia de Kiev, após receber o apoio do Tzar, foi eleito bispo em Moscou; ele foi o responsável por criar a “regulamentação espiritual” que transformou o governo eclesiástico de patriarcal em sinodal. Neste período, que se iniciou em 1721 e só terminaria em 1917, a igreja russa, em sua forma institucional, foi tratada como um departamento a mais entre outros existentes no novo Estado Imperial<sup>26</sup>.

A teologia russa do barroco seguia a tendência da Europa ocidental. Pois, como não existiam manuais específicos de teologia ortodoxa, no ensino teológico utilizavam-se manuais católicos e protestantes. É interessante que, para evitar as heterodoxias dos sistemas ocidentais, criou-se um método peculiar: a dogmática católica era criticada com argumentos da teologia protestante e os “erros” das doutrinas protestantes com a doutrina católica. Como resultado, desenvolveu-se um sistema escolástico onde os estudantes concluíam que a visão ortodoxa tradicional era a correta a partir de uma *disputatio* com as visões do Ocidente, com isso, uma via média entre os extremos da teologia católica e protestante foi criado.

Todavia, enquanto nos níveis hierárquicos sob controle imperial, havia certo “engessamento” no que diz respeito à criatividade e à produção teológica – pois a regra espiritual imposta exigia que todos os bispos prestassem um juramento de lealdade pessoal ao Tzar, proclamando-lhe, de maneira blasfema, juiz definitivo.

---

<sup>25</sup> SPIDLIK, Tomas. 1979, p. 9.

<sup>26</sup> AMARAL, Miguel de Salis. 2003, p. 23.

O juramento proibia ainda os clérigos de intervirem nos assuntos do Estado obrigando-os a comunicar aos órgãos competentes, quaisquer intentos de sedição por parte de seus irmãos ou da comunidade – fazendo assim com que os confessores ficassem obrigados a quebrar o segredo de confissão. A regra determinava, naquele tempo, que os monges não deveriam escrever sem a permissão do abade, assim os superiores tinham o controle de toda a produção literária religiosa<sup>27</sup>. Paralelamente, o pensamento ortodoxo russo ganhou um grande impulso à renovação da tradição patrística tanto no interior das principais academias de formação teológica da Rússia (Kiev, Moscou, São Petersburgo e Kazan), como fora delas, em especial, a partir de 1825.

Em 1825 começou nas Academias a busca de uma teologia viva. Fomentaram-se estudos patrísticos e históricos. O renascimento teológico se dirigiu, por um lado, contra o misticismo e sentimentalismo religioso e, por outro, contra o conformismo social e o escolasticismo barroco. Aqui, situa-se o nascimento de uma corrente de renovação intra-acadêmica. No decorrer do século XIX, também toma força o renascimento monástico, no qual carrega a figura dos startzy e seus discípulos<sup>28</sup>.

### 1.2.1 Santo Tikhon de Zadonsk (1724-1782)

Um dos místicos mais importantes deste período foi St. Tikhon de Zadonsk, que sob o grande tema bizantino da luz do Tabor com vistas a um tempo pascal futuro, produz uma teologia renovada. Bispo de Voronege, Tikhon foi um *scholar* de seu tempo; profundo conhecedor da literatura ocidental e um escritor profícuo. Seus escritos mais importantes (*Do Cristianismo verdadeiro* e *Do tesouro espiritual colhido do mundo*) foram colocados à disposição das igrejas russas para consulta e leitura. Para Tikhon, a vida era a encarnação da peregrinação por um caminho em constante movimento. Apesar de sentir uma alegria, fruto de uma longa jornada ascética, Paul Evdokimov afirma que St. Tikhon atravessou

---

<sup>27</sup> MONTES, Adolfo Gonzáles. 2000, p. 287.

<sup>28</sup> AMARAL, Miguel de Salis. 2003, p. 24.

momentos de grande tristeza sendo, talvez, o único exemplo da espiritualidade ortodoxa russa a experimentar a “noite escura da alma” de São João da Cruz<sup>29</sup>.

Na função paroquial, St. Tikhon era muito popular, pois, ao contrário de muitos párocos da época que se afastavam da vida comunitária para gozar das benesses do Estado, ele foi um pastor acessível ao povo. Ele abandonou muito da carga episcopal por causa de sua saúde, porém, mesmo isolado em um monastério, continuou presente ao sofrimento de seus seguidores, demonstrando assim, grande sensibilidade. Ele foi uma testemunha do Cristo em uma época de esfriamento espiritual e, Evdokimov assevera o caráter apostólico de St. Tikhon e sua reação à lassidão da assim chamada “esclarecida” nobreza russa. Aqui, encontramos o motivo pelo qual Dostoievski o escolheu para dar forma ao staretz Zózima em sua obra *Irmãos Karamázov*. Como uma resposta ao nihilismo russo dois séculos mais tarde. E Evdokimov continua:

Tikhon escrevia sempre sob inspiração do Espírito Santo e nunca seu discípulo foi capaz de anotar na íntegra suas reflexões inflamadas e transbordantes. Grande visionário, ele via quase todos os dias os céus abertos como o diácono Estevão dos Atos dos Apóstolos. Segundo seu discípulo, sua cela estava frequentemente iluminada pela luz mística. Em sua pregação sobre a caridade, ele lembrava São João Crisóstomo. Pedagogo atento à vida das pessoas, ele foi um dos primeiros iniciadores da tradução das Escrituras para a língua russa, e ele mesmo traduziu o Novo Testamento e o Saltério<sup>30</sup>.

Aqui, observamos a aplicação prática do adágio patrístico “teólogo é aquele que ora”. St. Tikhon aspirava à uma teologia viva, um conhecimento experimental de Deus. Ele foi fonte de inspiração para Evdokimov com suas homilias sobre o sacerdócio dos leigos (a idéia trabalhada por nosso autor de monaquismo interiorizado). St. Tikhon foi uma voz profética em sua época; escreveu às autoridades eclesiásticas e exortou-as a não se tornarem relapsas apressando a formação monástica, *o hábito preto não salva*, dizia o monge. O hábito branco,

---

<sup>29</sup> EVDOKIMOV, Paul. 2011, p. 48.

<sup>30</sup> *Ibid., loc. cit.*

para St. Tikhon, representava a obediência, a humildade e a pureza. Num futuro próximo, o Bispo Boukharev tratou do tema como capital para a teologia do sacerdócio universal, incluindo os leigos na vida espiritual da igreja – corpo místico de Cristo.

### 1.2.1 São Seraphim de Sarov (1759-1833)

Certamente, um lugar privilegiado entre os escritos místicos produzidos na Rússia no período conciliar, é dado por Evdokimov e por outros pensadores da ortodoxia a São Serafim de Sarov. Sua importância e influência não estão restritas à recuperação das fontes Patrísticas numa renovada síntese, mas, sobretudo para nosso estudo, na sua obra: *A Aquisição do Espírito Santo*. Esta narra diálogos durante o inverno de 1831 no interior de uma floresta, entre o *staretz* e um de seus discípulos mais próximos, Motovilov. Serafim de Sarov explica ao seu aprendiz o objetivo por excelência da vida cristã: a aquisição do Espírito Santo e de seus dons.

No diálogo, Motovilov pede ao *staretz* que lhe explique como chegar ao estado de graça (deificação). Serafim lhe pediu que observasse, e, narra Motovilov: *enquanto olhava fui tomado pelo medo*. Serafim lhe aparecera vestido de luz e a pedido do santo, seu discípulo constatou que experimentara uma alegria inefável, uma calma e uma paz interior que substituía o medo. E, segundo o relato, a alma de Motovilov fora apaziguada, mas os fenômenos exteriores penetraram seus sentidos: a visão de uma luz ofuscante, uma sensação de calor e o cheiro de perfume<sup>31</sup>. Evdokimov assevera que o relato não foi uma experiência extática, mas a antecipação da transfiguração do ser inteiro do homem pelo Espírito Santo. Segundo ele:

A participação dos sentidos é o elemento mais impressionante. A graça comprovada, vivida, sentida como doçura, paz, alegria e luz antecipa o estado da era futura. Não é a supressão dos sentidos

---

<sup>31</sup> SAROV, Saint Seraphim of. 2010, p. 25.

degenerados pela queda, nem sua substituição por um novo órgão receptivo, mas sua transfiguração, sua elevação ao estado normativo<sup>32</sup>.

Em sua obra, Serafim de Sarov define o objetivo da vida cristã como aquisição do Espírito Santo. Numa primeira aproximação, esta definição que parece muito simples, é a síntese da espiritualidade ortodoxa russa. Vladimir Lossky afirma isto ao lembrar-nos que, para o santo, as boas obras (jejuns, orações, vigílias e outras práticas da caridade) não são os alvos da vida espiritual, mas, meios indispensáveis para se chegar a este objetivo. Meios que, realizados em nome de Cristo, fazem com que o ser humano produza os frutos do Espírito Santo. De acordo com São Serafim, portanto, todas as coisas que fazemos, mesmo sendo boas, que não sejam em nome de Cristo, não trazem a recompensa nem nesta vida, nem na eternidade. Não existe um bem autônomo da graça divina; toda boa obra só recebe seu sentido quando canalizada para a união com Deus. *As virtudes não são o fim, mais o meio ou sobretudo sintomas, manifestações exteriores da vida cristã, o propósito final é a aquisição da graça*<sup>33</sup>.

A descrição da comunhão de natureza criada do ser humano com as energias incriadas do Espírito Santo, constitui a *theósis*. Evdokimov, ao narrar este acontecimento, chama a deificação de *mistério do último dia*; inaugurado desde já nos sacramentos e iniciado na experiência viva dos santos da igreja. De acordo com a tradição russa, São Serafim teria contemplado Cristo cercado por anjos durante a sua consagração diaconal. A experiência mística de Serafim o leva a repartir o pão após a visitação dos seres celestes. Um mundo e o outro, para o santo, estão extremamente próximos e se colocam em uma grande intimidade. Ele viveu na terra como se estivesse nos céus – glorificado, deificado.

A passagem que transcreveremos a seguir foi retirada de um dos diálogos de São Serafim com um de seus aprendizes em sua obra *Revelações* por Vladimir Lossky. Apesar de ser uma longa citação, ela é fundamental para

---

<sup>32</sup> EVDOKIMOV, Paul. 1988, p. 75, 76.

<sup>33</sup> LOSSKY, Vladimir. 2009, p. 194.

compreendermos o pensamento místico russo do início do século XIX e que consiste na consciência da união com Deus – *theósis*:

Eu não compreendo, ainda, como posso ter certeza de estar no Espírito de Deus. Como poderia eu reconhecer em mim mesmo, de um modo cabal, sua manifestação?

Eu já lhe disse, falou o Padre Serafim, é muito simples. Eu tenho falado longamente do estado daqueles que se encontram no Espírito de Deus; eu lhe expliquei também como reconhecer sua presença em nós... Que lhe falta ainda, meu amigo?

É preciso que eu compreenda melhor as coisas que me tens dito.

Meu amigo, ambos, neste momento, estamos no Espírito de Deus... Porque você não quer me olhar?

Eu não posso olhar, meu Pai, respondi, teus olhos projetam relâmpagos; tua visão tornou-se mais deslumbrante que o sol e eu feri meus olhos para te ver.

Não tema, disse ele, agora, você se tornará claro como eu. Você também está na presença da plenitude do Espírito de Deus; de outra maneira, você não poderia me ver.

[...] E o Padre Serafim continuou:

Quando o Espírito de Deus desce sobre o homem e o envolve na plenitude de sua presença, então a alma transborda de uma alegria indizível, pois o Espírito Santo enche de alegria todas as coisas que Ele toca... Se as primícias da alegria futura já encham nossas almas de tal doçura, de tal regozijo, que diremos nós da alegria que espera no Reino celeste todos aqueles que choraram aqui, sobre a terra? Você também, meu amigo, você tem assaz chorado durante o curso da vida terrena, mas verá a alegria que o Senhor lhe enviará para consolar desde agora. No presente, é preciso trabalhar, esforçar-se continuamente, adquirir forças cada vez maiores para alcançar à *medida perfeita da estatura de Cristo* [...] Então, esta alegria que sentimos neste momento, parcial e breve, aparecerá em toda plenitude, enchendo nosso ser de delícias inefáveis que ninguém poderá nos tirar<sup>34</sup>.

Citamos ainda que à época conciliar na Rússia czarista, encontramos, ao lado de S. Serafim de Sarov, o monge do monte Athos Paissy Vélitchkovsky (1722-1794) que, de acordo com Evdokimov, foi um importante restaurador e

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 226, 227.

propagador do palamismo na Rússia e Romênia e, especialmente na Moldávia onde passou grande parte de sua vida, deu início ao movimento neo-hesicasta e ao monaquismo filocálico. Ele influenciou o surgimento dos primeiros *startzy* que, educados da tradição hesicasta, ensinaram a oração de Jesus<sup>35</sup>. A oração de Jesus foi associada no mundo da ortodoxia russa à oração do coração: *Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, tem piedade de mim, pecador*. Recentemente ela tornou-se conhecida do ocidente através das inúmeras traduções de um escrito anônimo no séc. XIX *O peregrino russo* que propõe como meta da vida espiritual uma ascese através da oração conectada ao exercício físico – um controle rígido da respiração que leve a pulsação do indivíduo à harmonizar-se com o ritmo da oração. Para o monge, a purificação do coração tinha um espaço privilegiado.

### **1. 3 A mística na Rússia conciliar: eslavófilos e pensadores religiosos**

Os eslavófilos foram, para Evdokimov, a corrente mais autóctone do pensamento russo, por sua preocupação com as questões do Ocidente. Se de um lado, os ocidentalistas se esforçavam para secularizar o todo da cultura russa, adaptando-a à mentalidade europeia da época, de outro, os eslavófilos colocavam o acento sobre a espiritualidade ortodoxa como instrumental para reconhecer o valor religioso do idealismo da filosofia alemã, e criar uma síntese russa original, um idealismo concreto – sistema desenvolvido anos mais tarde pelo filósofo Nicholas Lossky. O movimento buscou os princípios orgânicos da vida (como na escola teocrática e no socialismo francês) e os encontrou na comunidade russa real. Ou seja, partindo das expressões religiosas entranhadas no tecido social, os eslavófilos enxergaram a possibilidade de um retorno à integridade da vida contra a tendência de fragmentação e atomização individualista<sup>36</sup>.

Citamos como exemplo deste impulso o caso do metropolita de Moscou Filareto Drozdov, reitor da Academia de São Petersburgo (1825-1867). Com ele,

---

<sup>35</sup> Cf. Dicionário de Mística. 2001, p. 750.

<sup>36</sup> Cf. EVDOKIMOV Paul. 2011, p. 63.

houve um retorno às fontes bíblicas e patrísticas, e teologicamente, uma ressignificação do conceito de igreja como “corpo de Cristo” – como a continuação e atualização históricas do Pentecostes. Seu trabalho foi fundamental para o resgate do “espírito dos Padres da igreja” e da tradição do cristianismo antigo. Segundo Amaral, esta virada teológica surtiu efeito no século XX, de forma mais incisiva, no Instituto de Teologia *Saint Séрге* em Paris. Em sua eclesiologia, Filareto representou um ramo da igreja russa que considerava a igreja de Roma como uma comunidade doadora de graça a seus membros, isto é, numa atitude ecumênica que, segundo o teólogo George Florovsky foi seguido por vários *scholars* como Vladimir Soloviev, Serguei Bulgakov, Nicolai Afanassev, Paul Evdokimov, entre muitos outros<sup>37</sup>. O renascimento da produção teológica russa floresceu, de forma especial, em ambientes não acadêmicos, juntamente com uma irrupção da cultura e da filosofia russas no séc. XIX. Deste movimento, diversos autores são conhecidos no Ocidente e muitos deles influenciaram de forma decisiva a produção intelectual de Paul Evdokimov, antes, porém de destacarmos alguns deles, pontuaremos algo sobre o movimento eslavófilo<sup>38</sup>.

Figuras importantes na produção intelectual religiosa do séc. XIX na Rússia, Golgol e Dostoievski, cujas obras ultrapassaram o cultural alcançando âmbitos filosóficos e teológicos. Sua influencia chega até os nossos dias e Evdokimov dedicou duas de suas obras a estes autores. Grande parte do seu legado chegou ao Ocidente graças à diáspora de intelectuais russos, especialmente daqueles que se fixaram na França. Isto porque o movimento eslavófilo apregoa um papel ativo da igreja e de seus membros na vida cultural da sociedade, um papel exercido de forma que, toda e qualquer expressão cultural – seja a literatura, a filosofia, a teologia, as artes, etc. – manifestem a espiritualidade cristã. Muitos cristãos russos, que migraram para o Ocidente passaram a ressaltar a primazia

---

<sup>37</sup>Cf. AMARAL, Miguel de Salis. 2003, p. 25.

<sup>38</sup> Na cultura russa do séc. XIX, o movimento foi uma reação de caráter nacional e espiritual diante do cosmopolitismo e racionalismo do séc. XVIII. Foi uma tentativa de elaborar uma autêntica filosofia cristã russa, mas o que se fez, na prática, foi prevalentemente uma teologia. Cf. Koubetch, Volodemer. 2004, p. 186.

da vida mística e espiritual da igreja opondo-a a uma vida pautada apenas nas leis e regras eclesiásticas de um magistério separado da vida cotidiana<sup>39</sup>.

Havia um sentido peculiar, cunhado pelo movimento, para a colegialidade ou catolicidade da igreja (explorado posteriormente pelo filósofo Alexis Khomiakov). A igreja seria capaz, por seu poder orgânico, de realizar a “sociedade ideal” à imagem da santíssima Trindade, sociedade divina absoluta. Evdokimov alerta que o princípio da organicidade proposto pelos eslavófilos inclinava-se de forma perigosa à uma confusão entre o social e o eclesial. O problema segundo o autor é a identificação entre a igreja e a sociedade como um todo. Pois, a comunidade erigida em realidade meta-histórica corria o risco de esvaziamento, um abrir-se para fora da agitação política histórica, concentrando todo o peso da existência no estado.

Em outra instância, a preeminência da ética em alguns quadros patriarcais da Rússia, explicava a visão estatal do movimento eslavófilo e sua visão apocalíptica e escatológica que, ao passar dos anos, foi deixada de lado. Todavia, mesmo que a tentativa de se construir uma síntese entre o romantismo e a fé ortodoxa não tenha chegado a logro, Evdokimov chama à atenção a um ponto importante: o mérito do movimento em *iniciar uma teologia da história e da cultura, a integração de valores da civilização em uma visão cristã do mundo*<sup>40</sup>. Desse movimento, veremos três representantes que, de maneira mais incisiva, formam o pano de fundo filosófico e teológico de Paul Evdokimov, a saber: Alexis Khomiakov, Nicolas Golgol, e Vladimir Soloviev.

### **1.3.1 Alexis Khomiakov (1804-1860): unidade do povo e da igreja**

Alexis Khomiakov representou uma corrente mais filosófico-cultural que religiosa e uma reação à ocidentalização promovida pelo regime czarista. O movimento do qual ele faz parte, defendia a volta à Rússia pré-Petrina, isto é, à

---

<sup>39</sup> AMARAL, Miguel de Salis. 2003, p 28.

<sup>40</sup> *Ibid., loc. cit.*

uma tradição ortodoxa incontaminada pelos influxos ocidentais. Amaral comenta que o *intuito de Khomiakov era dar uma resposta cheia de vida, força e esperança aos seus concidadãos russos perturbados pela pressão cultural do ocidente – o racionalismo, o individualismo – e sem recursos para contestá-la*<sup>41</sup>. Khomiakov distingue-se de outros pensadores russos da época por ter deixado um legado real no pensamento religioso russo.

Sua principal contribuição à filosofia religiosa russa foi o conceito de *sobornost*<sup>42</sup> que significa a vida em comunhão com a igreja. Para o filósofo, na igreja há a possibilidade do ser humano se encontrar na perfeição, ou ainda, encontra o que nele é perfeito: a inspiração divina que se desfaz constantemente na impureza de toda existência individual. O Espírito de Deus opera, através do poder invencível do amor mútuo entre os irmãos – experiência vivida na comunidade de fé, comunhão eclesial – a purificação do ser. O ser humano, unido à comunhão dos santos, terá o Cristo vivo em si – deificação – para aproximar-se de sua presença sem ser aniquilado por sua grandeza, diante do qual os espíritos mais puros se prostram com alegria e humildade. Segundo Khomiakov:

[...] A santa igreja imortal, tabernáculo vivo do Espírito divino, porta em seu seio o Cristo, seu Salvador e seu Senhor, unido à ele por íntimas ligações que as palavras não podem expressar e o espírito humano não pode projetar, somente a igreja tem o direito e o poder de contemplar a majestade celeste e de penetrar seus mistérios<sup>43</sup>.

Olivier Clément explicita a respeito da *sobornost* como catolicidade e realização de certa antropológica trinitária na igreja. Isto é, para o ser humano santificado na unidade eclesial tem sua existência renovada. Paul Evdokimov se reporta ao pensamento de Khomiakov, a grande visão ortodoxa da igreja. A natureza humana, radicalmente renovada em Cristo, torna-se um só pão, um só

---

<sup>41</sup> AMARAL, Miguel de Salis. 2003, p. 26.

<sup>42</sup> Sobornost é uma expressão da língua russa de difícil tradução que significa colegialidade espiritual. A Liturgia é o centro da vida eclesial. A comunidade dos batizados e crismados é vista como a comunhão dos consagrados que desenvolve a função litúrgica e realiza sua maternidade espiritual mediante a fé, o amor e a oração. Cf. Dicionário de Mística. 2001, p. 748.

<sup>43</sup> Cf. SPIDLIK, Tomas. 1979, p. 356,357.

corpo eucarístico, no sentido de uma unidade propriamente ontológica. E esta unidade existente e florescente é experimentada na diversidade do corpo de Cristo, onde cada pessoa é iluminada pela chama do Espírito Santo. Consequentemente, a igreja é a comunidade do Espírito Santo, comunhão da humanidade deificada, unificada pelos sacramentos, os quais o Espírito Santo nos comunica<sup>44</sup>.

Sua epistemologia, se assim podemos chamar a teoria do conhecimento proposta por Khomiakov, sublinha a deficiência do discurso racional sobre as realidades espirituais ao mesmo tempo em que ressalta a dimensão intuitiva do conhecimento (místico). Este se dá na identificação entre a inteligência e o amor, entre a pessoa e o objeto conhecido. Para Khomiakov apenas aquele que ama pode conhecer o objeto amado em profundidade, apenas em amor se pode conhecer a Deus. Esta é uma epistemologia que tem como fundamento a santidade, isto é, um conhecimento que exige uma aproximação “pura” entre sujeito e objeto. Portanto, apenas na comunidade eclesial é possível se conhecer desta forma, pois, é na igreja, na comunidade universal que a santidade está presente. Como consequência, o filósofo religioso enfatizou a primazia da vida em comunhão e da experiência mística da santidade sobre o discurso teológico racional e a organização lógica que, para ele, são apenas, formas exteriores<sup>45</sup>.

### **1.3.2 Nicolas Golgol (1809-1852): entre o desespero e a divina liturgia**

Apesar de ser um dos grandes nomes da literatura russa, Golgol viveu grande parte de sua vida fora de sua pátria natal. Ele sofreu diversas influências como do romantismo alemão e do cristianismo social que lhe fora apresentado pelo polonês Adam Mickiewicz e pelo italiano Silvio Pellico e durante sua estada em Paris pelo círculo de Lacordaire. Golgol também estudou os escritos dos pais da igreja que falavam a respeito da espiritualidade e destes recolheu os conceitos de ascese pessoal e, de forma mais contundente, a ação ministerial dos leigos.

---

<sup>44</sup> Cf. CLÉMENT, Olivier. 1985, p. 156,157.

<sup>45</sup> AMARAL, Miguel de Salis. 2003, *passim*.

Segundo Evdokimov, uma das características da religiosidade ortodoxa russa que mais impressionou Golgol era a caridade fraternal. *Perdemos um irmão na História, exclamou; então voltemos ao mundo e teremos um lugar no amor do irmão*<sup>46</sup>. O dinamismo apocalíptico de Golgol também o fez conhecido na literatura como o introdutor de uma oposição à tranquilidade patriarcal inaugurando a dimensão escatológica do pensamento religioso russo.

Outra característica do pensamento de Golgol era seu realismo paradoxal. Ele descreveu o irreal, pela primeira vez, de forma mais incisiva, diante da fórmula de Dostoievski: *a verdade é improvável*, e da máxima de Kierkegaard: *aquele que não renuncia a probabilidade nunca entra numa relação com Deus*. Aqui, nos diz Evdokimov, Golgol leva o tema da dúvida ao seu limite, ou ainda, contrastando, ele descreve com um realismo tão banal e de tal trivialidade que chega a sensação vertiginosa do surrealismo. Com isso, o autor quer levar seus leitores a pensar além das categorias insólitas, nas quais não se sabe onde a realidade está posta, ou seja, onde a pessoa sente-se jogada ao acaso. Neste momento, Golgol, e seu realismo, faz surgir de forma brusca outra realidade que é tão real para si, tanto quanto para o outro. Golgol insiste em dizer-nos que em um mundo sem Deus, o ser humano encontra-se ante uma descoberta terrível, num deserto glacial onde um de seus personagens (o major Kovalev, de seu conto *O Nariz*) leva uma existência autônoma e independente, deitado ao fundo de sua carruagem, sem, no entanto, reconhecer seu próprio rosto<sup>47</sup>. Na obra *O Nariz*, Golgol nos conta a respeito da festa da Anunciação (25 de março):

Este dia é de alegria geral na Rússia. Ninguém trabalha, todos vão à igreja, e, no caminho, pessoas compram gaiolas com aves para depois as libertarem demonstrando assim que a alegria é pessoal e cósmica. O nariz segue a tradição e se coloca a caminho da Catedral, sua carruagem era como um carro triunfal. Ele passa como alguém que tem todo o poder sobre o mundo, todavia, há ainda o lugar santo do Templo. A Catedral está incrivelmente vazia. Deus encontra-se desalojado até mesmo neste lugar por seu Opositor. Outro, um Impostor, o Nariz [...] que

---

<sup>46</sup> EVDOKIMOV, Paul. 2011, p. 74.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 75.

entra para dominar e tomar posse do lugar. Esta é a chave para a história. Perto da entrada, com vestidos misteriosos, está um grupo de mulheres idosas, rosto coberto com panos com aberturas apenas para os olhos. Como no Nariz, está a ausência de visão, e a visão não é justamente o que reflete nele a imagem de Deus? Quem são as mulheres idosas que olham através dos buracos nos panos? É o olhar do Diabo colocado sobre a entrada triunfal de seu filho amado, o Anticristo<sup>48</sup>.

No centro da Catedral vazia encontra-se o Nariz, que de longe esconde o rosto, ou a falta dele. No conto de Golgol, o limiar do templo cruzado pelo anticristo marca o instante onde a História cruza com o limiar do apocalipse. A festa da anunciação é uma paródia, pois anuncia o impostor, sua própria “boa nova”. Golgol, através o conto nos mostra o objetivo do anticristo: criar seres anônimos, sem visão e sem imagem, seres que encontraram o espaço e transformaram o mundo dos vivos em um mundo das almas mortas. O escritor russo Michel Boulgakov, discípulo de Golgol, em um de seus contos chamado *O Mestre e a Margarida*, recoloca a discussão levantada por Golgol em seus escritos: de alguém profundamente chocado pelo ceticismo do povo soviético não tanto à pessoa de Deus quanto à sua própria existência. Golgol descreve o mundo como uma caverna onde todos os viventes encontram-se asfixiados. Neste sentido, sua crítica ao ateísmo não é construída pela existência de Deus, mas, pela do diabo. E a solução para o dilema humano, segundo Golgol, poderia ser encontrada na igreja dos acontecimentos últimos – na comunidade apocalíptica<sup>49</sup>.

Dos seus escritos, talvez o mais místico sejam *As Meditações sobre a Divina Liturgia*. Nele, Golgol apresenta-nos o que ele observa como uma possível solução para um mundo desencarnado, afligido por uma desordem descomunal, vivendo nas trevas do paganismo e na ignorância do conhecimento de Deus – a invocação litúrgica do Criador. O ser humano, em seu estado de aflição, invoca seu autor. O ser clama, mesmo que sua voz não se faça ouvir, mesmo que sua existência não tenha significado, os homens pressentem que se o próprio Criador

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 76,77.

lhes for revelado, ele restaurará novamente a humanidade à sua imagem e semelhança<sup>50</sup>. Este é o acontecimento litúrgico. Embora a liturgia da igreja seja conduzida por um homem, este é conduzido por Deus através do Espírito Santo. Por isso, fora da igreja onde a pessoa participa da liturgia, do altar da caridade, haverá uma ação transformadora ininterrupta não apenas do indivíduo, mas de tudo que ele toca, pois, ele o faz através do amor. Isto é, o alcance da graça litúrgica tem tal poder transformador que faz com que a vida se mova harmoniosamente no Universo<sup>51</sup>.

### **1.3.3 Vladimir Soloviev (1853-1900): unidade e evolução cósmica**

Com Soloviev, a ortodoxia russa conhece o início de sua fase mais sistemática. O pensamento maduro, mais adulto permeado pela noção de unidade cósmica, isto é, do mundo como um todo orgânico deve-se ao conceito, que remonta a patrística, de sofiologia<sup>52</sup> (conceito ao qual retornaremos adiante). Alguns comentaristas declaram que Soloviev foi um dos pensadores religiosos russos mais autênticos, pelo caráter emocional, apaixonado e intuitivo de seus escritos. Bem como por ser um dos representantes da “nova consciência religiosa russa” caracterizada pelo seu caráter profético. Soloviev que, de acordo com Evdokimov, quis justificar racionalmente a fé dos pais da igreja e provar logicamente os dogmas desta fé, não pode deixar de lado suas intuições advindas de sua experiência mística<sup>53</sup>.

O conceito de sofiologia compreende a tentativa de abarcar sistematicamente os processos cósmico e histórico, a evolução da natureza desde os primeiros elementos à consciência humana, a longa história universal, e como tudo isso converge para o evento da Encarnação – o Deus que se faz homem. Soloviev fez coro com Léon Tolstói em sua crítica à redução do

---

<sup>50</sup> SPIDLIK, Tomas. 1979, p. 303.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 306.

<sup>52</sup> Sofiologia é a idéia da Sabedoria divina. A sofiologia russa se apresenta como a síntese entre a cosmologia, a antropologia e a teologia. Enquanto tal, el remonta a Vladimir Soloviev. Cf. Dicionário de Mística. 2001, p. 750.

<sup>53</sup> EVDOKIMOV, Paul. 2011, p. 105.

cristianismo a um sistema de verdades a serem colocadas em prática. Ser como Cristo não é resultado de nossos esforços morais ou intelectuais. O Cristo é o princípio do mundo (*arché*), a força que impulsiona o próprio Universo<sup>54</sup>. Para Soloviev, o sentido e a razão do ser do Universo estão na união profunda entre cada parte e o todo. Aqui, observamos a mística da unidade e a cosmologia propostas pelo autor se fundindo em uma só proposição, desta forma:

Esta união, entendida como impulso vivo e pessoal, não é outro que o amor. A lei eterna sempre prevaleceu, o sentido universal domina e conecta o elemento tenebroso da vida humana, ele revela e regenera a verdade da luz na escuridão da própria vida, iluminando toda a consciência humana, e assim o sentido é penetrado pela força infinita do amor, apropriando-se de toda essência do homem, regenerando sua natureza e se encarnando verdadeiramente nele: E o verbo se fez carne e habitou entre nós<sup>55</sup>.

Filósofo por excelência, teólogo, poeta, crítico literário, Soloviev influenciou e inspirou toda uma geração, aquela dos grandes teólogos russos (onde incluímos Paul Evdokimov). Ele preparou o renascimento da consciência russa do séc. XIX para o séc. XX, pois, praticamente todos os sistemas desenvolvidos por teólogos e filósofos russos após ele, se utilizaram de seu conceito de conhecimento orgânico e integral – seu teandrismo cristológico (deificação). De sua vida e obra, Evdokimov ressalta dois aspectos: primeiramente, Soloviev “diurno” onde sua produção filosófica ou teológica estava admiravelmente composta e clara; em segundo lugar, Soloviev “noturno”, poeta e visionário, onde se abrem as portas de suas visões proféticas e de seus encontros com o mundo transcendente<sup>56</sup>.

Em sua filosofia religiosa, Soloviev entende a centralidade da união mística entre o ser do homem e o ser de Deus na encarnação como ponto de partida para sua proposição de organicidade cósmica. Por outro lado, a religião dá lugar à religiosidade subjetiva. Isto é, o socialismo, para Soloviev, pretendia realizar o

---

<sup>54</sup> SPIDLIK, Tomas. 1979, p. 364.

<sup>55</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>56</sup> EVDOKIMOV, Paul. 2011, p. 105.

“Reino de Deus” chamando os indigentes a se apropriarem dos bens alheios. Já a proposta cristã é um convite a compartilhar o que se tem. O materialismo está correto em suas afirmações, mas errado naquilo que nega. Para superar o socialismo, é necessário, para nosso autor, reconhecer a verdade de suas constatações. A fé humanista é um chamado corretivo à fé religiosa em Deus. Evdokimov assevera que a fé transmitida pelos pais da igreja como herança aos teólogos bizantinos, foi legada à Rússia e, em Soloviev, tem uma testemunha fiel à grande Tradição<sup>57</sup>; e Evdokimov continua:

Em nossa época, onde a religião cristã sofre o risco de se reduzir à moral e os sacramentos à atos simbólicos, a voz de Soloviev ressoa e reafirma os fundamentos espirituais do mundo que o conduzem ao Reino de Deus, à plenitude da vida humana unida pelo Cristo à plenitude da vida divina. Isto porque ele atrai toda a sua atenção para a doutrina da Transfiguração da carne, da corporeidade deificada e da ressurreição corporal<sup>58</sup>.

Estes pensadores influenciaram profundamente a teologia e a filosofia religiosa de Paul Evdokimov. Grande parte de suas reflexões teve como ponto de partida os escritos dos filósofos e teólogos, monges e *startzy* da tradição eslava. Para Evdokimov, todos eles produziram a partir da fórmula apostólica dos concílios cristãos: *pareceu bom ao Espírito Santo e a nós*. Não os deixamos para trás, todavia, partiremos agora em busca do próprio Evdokimov. Sua vida, sua obra, suas reflexões, enfim, seus escritos místicos que enfatizaram a união entre Deus e o ser humano – *theósis*, deificação.

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 118.

## Capítulo II

### Paul Evdokimov: um místico russo no Ocidente

Evdokimov, para mim, é a síntese viva de certa filosofia religiosa, da tradição bizantina e patrística e do pensamento francês. Ele me disse um dia: “Nós ortodoxos, dada à situação histórica de nossa igreja, temos poucas possibilidades para nos expressar. Portanto, nossas obras, às vezes, carregam uma marca que encontramos pouco nos outros escritos cristãos. Não são obras de sacerdotes. Elas carregam a marca imperial.” Ele fazia alusão a Bizâncio espiritual. À águia. A águia solar e joanina<sup>59</sup>.

Entre os pensadores ortodoxos russos mais destacados do século passado, encontra-se Paul Nicolaïevitch Evdokimov (1900-1970)<sup>60</sup>. Nascido em São Petersburgo, viveu sua infância e adolescência numa Rússia efervescente. Filho do coronel Nicolas Evdokimov (assassinado por um soldado por convicções revolucionárias), seu destino natural era seguir os passos do pai, portanto, iniciou seus estudos na Escola de Cadetes – o mais importante colégio militar da Rússia imperial. Entretanto, em 1918, Evdokimov matricula-se na Escola Superior de Teologia de Kiev onde começa seus estudos teológicos – interrompidos naquele ano pelo início da guerra civil. Ele lutou como cavaleiro nas tropas “brancas” contra as forças revolucionárias, e após a derrota, juntamente com cento e trinta e cinco mil russos, tomou o caminho do exílio em 1920. Após uma breve passagem pela Turquia, em 1923 ele se estabelece na França onde passou a maior parte de sua vida.

Após a morte do pai, Evdokimov com sete e um de seus irmãos com doze anos juntamente com sua mãe se mudaram de São Petersburgo, onde o drama havia acontecido, para Kiev. Essa memória avassaladora da morte manteve-se na criança e tenha introduzido o jovem pensador em dois grandes temas da sua

---

<sup>59</sup> CLEMENT, Olivier. *L'autre soleil*. Quelques notes d' autobiographie spirituelle. *Apud*: ROUSSEL, Jean-François. 1999, p. 169.

<sup>60</sup> Há diversas biografias sobre Evdokimov tanto em suas obras publicadas postumamente, quanto em escritos de seus comentadores. E, de fato, não há divergências entre elas, apenas algumas trazem maiores informações que outras. As fontes principais que utilizamos nesta dissertação são as obras produzidas por Olivier Clément, Jean-François Russel e Volodemer Koubetch.

primeira fase: o do amor sacrificial do Pai, e o do sorriso do Pai que nós teremos toda a eternidade para contemplar. Segundo Clément, a verdadeira psicanálise não reduz o mistério, ela mostra como, ao longo do nosso destino, o mistério nos atrai para si<sup>61</sup>.

De fundamental importância na trajetória de Evdokimov foi sua mãe Belle, uma mulher piedosa, que valorizava a beleza interiorizada e mantinha um interesse ávido por teologia. Ela inicia o filho numa vida de profunda devoção a Deus. O invisível, desde a infância, seria seu intercessor (a Mãe de Deus, os santos dos quais em primeiro lugar St. Séraphim de Sarov, a testemunha russa da luz divina); sua mãe o iniciou na descoberta da vocação da mulher e, sobretudo, da geração espiritual. Na adolescência, outro intercessor seria incluso no hall de influências de Evdokimov: Dostoievski, ao qual permaneceria fiel até a morte.

Olivier Clément descreve algumas de suas conversas com Evdokimov sobre duas obras que nosso autor escreveu sobre Dostoievski. *Dostoievski et le problème du mal* (1942) fruto da tese de doutoramento em filosofia na universidade de Aix-en-Provence, e *Golgoth et Dostoievski ou la descente aux enfers* (1961), que expressam a experiência da ausência do pai (após sua morte em 1907), inserindo nosso autor na reflexão sobre o mal e sobre a liberdade humana, sombria e trágica. O aprofundamento da fé, segundo Evdokimov, se dá numa incansável meditação sobre o mal e seu significado<sup>62</sup>.

Evdokimov está imerso na tradição, aliás, tradição é um conceito fundamental quando falamos de Cristianismo Ortodoxo. A Rússia, desde a queda do Império Romano do Oriente se vê como guardiã da *paradosis* cristã. Uma tradição que guardou, na vida monástica, na liturgia, no método apofático, nos sacramentos, nos ícones e numa abundância de textos, a via mística do conhecimento de Deus. A gnose cristã, neste sentido, não é intelectualidade racional, mas contemplação do mistério trinitário. Portanto, a teologia mística

---

<sup>61</sup> CLÉMENT, Olivier. 1985, p. 106.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 107.

também se faz mistagógica, pois adentra o véu que transcende todo conhecimento e, ao voltar-se para mundo, o observa a partir de um novo olhar, um olhar deificado, transformado à imagem e semelhança de Deus.

## 2.1 Paul Evdokimov: vida e obra no exílio

A fé recebida de sua mãe – e da Mãe-igreja – parece-nos que jamais foi contestada por Paul Evdokimov. “Ele a sentia como a respiração”, diria, após a sua morte, sua companheira dos anos mais criativos. Diríamos que ele sempre conservou a percepção do invisível, e que nada existe fora do enraizamento no invisível. Ele pertencia a esta raça espiritual para a qual Deus é bem mais real que o mundo, ou ainda para quem o mundo não existe fora da teofania<sup>63</sup>.

Paul Evdokimov em sua vida e obra é a síntese desta vivência da graça. Se por um lado, sua preocupação é com a Rússia imperial esfacelada pelo regime soviético; o é também com o Ocidente que o acolhe em seu exílio – na diáspora que durará de sua saída no pós-guerra até sua morte. Seu pensamento reflete e é reflexo da tradição. Se ele a reflete, é porque a considera como o grande patrimônio de sua cultura e religião. Mas quando a tradição é refletida por ele, o que chega a nós é, como na música, uma síncope perfeita que liga o passado às questões do presente – tão urgentes para Evdokimov que o levam a um engajamento com o mundo, à acolhida dos perseguidos durante a segunda guerra, aos movimentos ecumênicos, ao diálogo com a filosofia existencialista ateísta e ao concílio Vaticano II. Ele nunca recebeu ordenação eclesiástica – apesar de ser catedrático em diversas instituições de ensino teológico, mas sua vida reflete a profundidade de uma consciência de serviço ao próximo, a Deus e à igreja.

Evdokimov, logo ao chegar a Paris, inscreveu-se na Sorbonne onde obteve em 1924 uma licença em filosofia. No ano seguinte O *l'Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge* abriu suas portas e Evdokimov pode enfim, concluir seus estudos em teologia em 1928. Ele está entre os mais prestigiados pensadores

---

<sup>63</sup> *Ibid., loc. cit.*

desta escola ao lado de *scholars* como: o Arcebispo Serguei Bulgakov (1871-1944); o primeiro Reitor, Bispo Cassiano (1882-1965); seu sucessor, Antony Kartashev (1875-1970); George Fedotov (1886-1951). Porém, sua sede de conhecimento não foi saciada e, mesmo durante a segunda guerra, em 1942 ele apresentou uma tese em filosofia à Universidade de *Aix-en-Provence* recebendo o doutorado. E, finalmente, após alguns anos ensinando na cátedra de História da Teologia Ocidental e Teologia Moral, o *l'Institut Saint-Serge* lhe concede em 1959, o título de doutor em Teologia.

Paul Evdokimov foi casado duas vezes. Em 1927 desposou uma franco-russa chamada Natasha Brunel com quem teve dois filhos: Nina (1928) e Michel (1930). Os filhos nasceram na cidade francesa de Menton onde o casal Evdokimov havia se estabelecido e Natasha dava aulas de italiano. Desde a infância, Nina e Michel (que se tornaria padre ortodoxo) foram fiéis à igreja e a tradição ortodoxa de seus pais. Nos anos que se seguiram, Evdokimov dedicou-se à vida familiar. Sua mãe viera residir na mesma cidade e suas atividades religiosas estiveram ligadas ao movimento ecumênico e a sólidas amizades com protestantes.

Em 1936, Natasha é acometida por um câncer. Mas ela é curada e Evdokimov ficou convencido que seu amor e suas orações foram capazes de se somar à poderosa intercessão da igreja. Em 1940 a guerra os alcança com a invasão das tropas italianas e a tomada de Menton. Evdokimov sai da cidade e após uma breve passagem por Prades, ele e sua família se fixam em Valence onde passaram os anos de guerra. A partir de 1942, tempos difíceis foram vividos por Evdokimov. Neste ano ele perdeu sua mãe, os nazistas ocuparam a “zona livre” e, finalmente, em 1945 o câncer acomete Natasha novamente, desta feita, de forma fatal. Nas palavras de seu amigo Olivier Clément é durante este período que Evdokimov conheceu uma nova condição: a de refugiado. Mas também é um período de afirmação e engajamento, de tornar-se totalmente disponível à reflexão e à ação<sup>64</sup>.

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 110.

É nesta época de guerra, mudanças e perdas que começa a surgir algo central na reflexão de nosso autor. O *leitmotiv* de Evdokimov é o mesmo do pensamento russo dos séculos XIX e XX: a crise de Jó! E a descoberta que a mão divina que fecha a boca do revoltado é, na realidade, a mesma mão perfurada do crucificado. A resposta à questão de Jó será explorada nas obras posteriores de Evdokimov bem como no exercício do amor ativo, no acolhimento do próximo, do desenraizado, do peregrino, enfim, do exilado. Em suas palavras:

Eu fui profundamente desafiado: as almas, seus sofrimentos me interrogavam, fazendo de mim uma testemunha, um confidente, um intercessor. E em minha oração, eu visualizei conscientemente no sacerdócio do laicato, no seu carisma, para colocar em minha resposta outra coisa que o simplesmente humano. O momento viria... de reconhecer em toda visão humana o ícone vivo do Cristo, de saudar em todo homem a imagem de Deus e de venerar sua presença. (...) A agitação dos campos e da guerra fez reviver algo do ambiente dos “Atos” [dos apóstolos]<sup>65</sup>.

Nesta época, um dos importantes acontecimentos que influenciaram nosso pensador foi sua participação ativa, durante a segunda-guerra, na organização clandestina CIMADE<sup>66</sup>. À época, as atividades a princípio clandestinas da organização trouxeram alívio aos judeus que fugiam do regime nazista. O engajamento de Evdokimov no Comitê foi a primeira oportunidade, em terras francesas, de uma experiência ecumênica – algo que o marcou por toda a vida. No período pós-guerra, como parte das atividades do CIMADE (1946-47), ele dirigiu uma casa para desabrigados nos arredores de Paris; e entre 1947-1968 (dois anos antes de sua morte) ele apoiou uma casa de estudantes estrangeiros vindos da Europa Oriental, da Hungria após 1956 e também do Terceiro Mundo.

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>66</sup> CIMADE – Comité inter-mouvements pour l'accueil des évacués. Uma associação sem fins lucrativos, de origem Protestante, criada em setembro de 1939 com o objetivo de acolher as populações da fronteira com a Alemanha (aproximadamente duzentas mil pessoas) que fugiram para o sudoeste da França. Sensível à situação dos refugiados, uma teóloga conhecida no meio Protestante chamada Suzanne Diethich – da região da Alsácia – empreendeu uma viagem à região onde encontravam-se os refugiados e motivada pela situação histórica de desentendimento entre as populações exiladas (católicos e protestantes), mobilizou voluntários que começaram a trabalhar com o fim de acolher, proteger, enviar para regiões fora dos domínios nazistas, os povos perseguidos como judeus, ciganos, comunistas e intelectuais. Os trabalhos da entidade continuam até os dias atuais. Para maiores informações pode-se acessar o site da organização: [www.cimade.org](http://www.cimade.org) (acesso em 10 de fevereiro de 2011).

É no período de transição familiar e intelectual que o tema do exílio aparecerá de forma mais contundente na vida de Evdokimov. Neste sentido, o exílio é visto na perspectiva do cuidado com o estrangeiro. Ele próprio, estrangeiro em terra francesa, acolhendo refugiados de guerra, experimenta, em seu exílio, a condição do povo bíblico. Em um grau maior ou menor, todos somos estrangeiros e peregrinos numa terra estranha, refugiados e exilados do paraíso primordial (o Éden). Evdokimov, portanto, engajou-se certo de um chamado divino ouvido por Israel há muito tempo: *O estrangeiro que reside com vocês será para vocês como um compatriota e o amarão como a vocês mesmos, pois, vocês foram estrangeiros na terra do Egito*<sup>67</sup>.

[...] “estrangeiros e peregrinos sobre a terra”, *homo viator*. Mais os pobres têm, sobretudo, um privilégio formidável, de caminhar através do mundo na figura do Pobre, a visão do Cristo “que não possui um lugar para repousar a cabeça”. Ele é dado aos refugiados, em seu próprio destino, a graça maravilhosa de desenhar a imagem de Deus vindo sobre a terra.

[...] Todos aqueles que se encontram sobre o destino de refugiados podem encontrar em certa “fraternidade dos crucificados” histórias verdadeiramente improváveis (...) Nosso tempo é talvez o mais materialista e o mais religioso da história. (...) Se nós estamos ainda vivos, é que Deus espera de nós: ... em todo o ser que sofre é o próprio Deus que espera encontrar em mim seu próximo...<sup>68</sup>.

Mas é no pós-guerra que a Europa conheceu a obra de Evdokimov. E é o movimento ecumênico que lhe dará visibilidade. Desde 1943 ele colaborou com artigos para a revista protestante de teologia – publicada pela Federação de igrejas reformadas francesas. Também participou da fundação do COE (Conseil Œcuménique des Églises) no seu primeiro congresso em Copenhague em 1948. A partir dos anos cinquenta, seus artigos começaram a despertar o interesse em grupos monásticos da França envolvidos no movimento ecumênico o que lhe rendeu um convite para participar como observados não-católico à terceira sessão do Concílio Vaticano II. Nesta época, Evdokimov foi convidado a publicar

---

<sup>67</sup> Cf. Levítico 19, 33-34.

<sup>68</sup> CLÉMENT, Olivier. 1985, p. 112.

seus livros e artigos em diversos periódicos católicos (em língua francesa, italiana, alemã, inglesa e espanhola) e nas duas editoras no âmbito teológico mais representativas da França, a *Desclée* e *du Cerf*.

[...] algumas de suas obras possuíam notadamente uma simpatia nova para a herança católica (suas figuras de santidade, uma abertura notável ao dogma mariano da Assunção, ao filioque, aceito por Evdokimov em certas condições, assim como uma disposição para reconsiderar a questão da primazia do Bispo de Roma)<sup>69</sup>.

As obras de Evdokimov são repletas de expressões gregas e citações dos pais da igreja, em menor grau como argumento de autoridade, e numa proporção maior, como um desejo de se inserir na Tradição da igreja e na comunhão dos santos. Suas palavras sempre evocaram uma espiritualidade majestosa. Através de seus escritos, a Ortodoxia não mais se silenciaria; ela estaria aberta a tudo e em qualquer lugar, ao essencial. Neste sentido, o exílio de Evdokimov, segundo o amigo e biógrafo Olivier Clément, não foi mais do que o exílio do Reino. Evdokimov jamais pensou em retornar, mas em ser testemunha; lá onde Deus o havia conduzido<sup>70</sup>.

Paul Evdokimov não apenas escreveu em francês, mas viveu num meio francês. Ele aprofundou seu exílio até transformá-lo em exílio espiritual que torna o homem “a única coisa necessária” e o faz peregrino do Reino. Ele aprofunda sua condição de russo no exílio até o serviço universal: pela mediação e o testemunho da Ortodoxia, enraizada no cristianismo russo da tradição patrística e bizantina, possibilitando também a filosofia religiosa de seu país um primeiro encontro da Ortodoxia e do Ocidente que ele tentou continuar e atualizar desde a perspectiva de um ecumenismo renovado<sup>71</sup>.

Nove anos após a morte da primeira esposa, Evdokimov casa-se pela segunda vez (1954). Desta feita com Tomoko Sakaï (à época com vinte e cinco

---

<sup>69</sup> ROUSSEL, Jean-François. 1999, p. 15.

<sup>70</sup> CLÉMENT, Olivier. 1985, p. 11.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 105.

anos) filha de um diplomata japonês e uma inglesa. Destacamos que o segundo casamento é um momento de transição e abertura de nosso autor que, sem abandonar o legado russo, mergulha nas questões de seu tempo e da cultura onde estava inserido. Desembaraçado de muitas das preocupações materiais, sua esposa o auxilia a liberar as forças criativas do pensamento. Embora para o cristianismo ortodoxo seja incomum (especialmente sendo um teólogo) – quase ao ponto de ser tratado como uma imperfeição exterior – contrair segundas núpcias, Evdokimov preferiu à “imperfeição” para escapar àqueles que o viam exclusivamente como um mestre, pois preferia ser visto como plenamente humano, ou seja, imperfeito.

Segundo Olivier Clément, Tomoko Evdokimov era apaixonada pelas questões do terceiro mundo o que a torna, frequentemente (por uma livre iniciativa) tradutora em encontros ecumênicos onde a temática central era a visão de um mundo em transformação, as esperanças de um planeta que se unifica e os traumas causados pelas guerras e disputas políticas. Sua relação com Evdokimov é estabelecida a partir de uma reciprocidade tal, que os tornam cada vez mais simples, mais abertos ao humano e ao mundo<sup>72</sup>.

Nosso autor apoiou-se na síntese neo-patristica e neo-palamita<sup>73</sup> que um de seus mais influentes mestres – o teólogo Vladimir Lossky – havia lhe legado. Ele se esforçou para incluir-se numa tradição despertada<sup>74</sup>, as grandes intuições dos filósofos religiosos (e.g. Nicolas Berdiaev) no processo de iluminação e superação da modernidade<sup>75</sup>. Os escritos de Paul Evdokimov foram produzidos no período entre 1942 e 1970. Neles o pensador abordou os mais variados temas tais como: a mística, o ecumenismo, a doutrina de Deus, a antropologia cristã; a espiritualidade do casamento, os sacramentos e a teologia do ícone; refletiu sobre

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>73</sup> Iniciativa da Conferência Pan-ortodoxa, realizada em Atenas, em 1936, com a intenção de desenvolver uma síntese teológica ortodoxa capaz de recuperar o pensamento de São Gregório Palamas. Alguns teólogos ortodoxos mais famosos do século passado podem ser classificados como neopalamitas: Dimitru Stanilolaë, George Florovski, Vladimir Lossky, Paul Evdokimov e John Meyendorff.

<sup>74</sup> Segundo Vladimir Lossky, Tradição não é apenas uma fonte de revelação, mas a vida do Espírito Santo no corpo de Cristo (pneumatóforo) onde a Palavra de Deus não deixa de tornar-se presença e ação. Cf. O capítulo sobre Tradição e as tradições na obra: LOSSKY, Vladimir. 2006, p. 139-166.

<sup>75</sup> Cf. CLÉMENT, Olivier. 1985, p. 13.

a arte contemporânea e sobre Dostoievski, temas presentes tanto para a modernidade russa quanto na França do seu tempo. Sua preocupação fundamental – como veremos a seguir – foi o reencontro entre a Ortodoxia e o Ocidente, tanto no plano religioso como na esfera cultural.

Conforme anteriormente mencionamos, em 1942, Paul Evdokimov apresentou uma tese de doutorado em filosofia na Universidade de *Aix-en-Provence* sobre a obra de Dostoievski e o problema do mal (publicada posteriormente (1978) com o título: *Dostoïevsky et le problèm du mal*). Nosso autor explora neste texto, utilizando-se da filosofia religiosa russa, o anúncio de um cristianismo renovado pela experiência do ateísmo, através de uma pneumatologia (doutrina do Espírito Santo) que leva em consideração toda a dissociação do ser humano contemporâneo a fim de fazer com que a luz do Cristo, amante e silencioso, brilhe do subterrâneo. A obra é uma tentativa, por parte de Evdokimov, de responder às demandas apocalípticas do séc. XX e a crise provocada por elas. Organizadamente:

[...] se o mundo é uma teofania (uma intuição da infância e que é estruturada pela *sophiologia* do Padre Serge Bulgakov), qual é o significado do mal, e da história? A resposta está na kenose de Deus porque esta afirma a liberdade do homem, tão precisa quanto a escolha última entre o Deus-homem e a auto-deificação. Através da obra se demarca também a “imagem condutora” do destino de Evdokimov: aquela de Aliocha Karamazov enviado ao mundo por seu *starets testemunha* de um “monaquismo interiorizado” que não rejeita a vida, mas a transfigura, que não recusa a mulher, mas faz do reencontro, além de todo moralismo, “o sacramento do amor”<sup>76</sup>.

A partir do segundo casamento (devido à circunstâncias já mencionadas). Paul Evdokimov inicia sua fase mais criativa. O primeiro trabalho, *La femme et la salut du monde: Étude d'Anthropologie chrétienne sur lês charismes de la femme* é publicado em 1958 e versou sobre a antropologia teológica a partir da figura

---

<sup>76</sup> *Ibid.* p., 111.

feminina (esta obra ganhou uma versão em língua portuguesa<sup>77</sup>). Em 1959, suas pesquisas anteriores, publicadas em periódicos de teologia, são reunidas naquela que é considerada sua obra mais importante: *l'Orthodoxie*. Que lhe rendeu o título de doutor em teologia pelo instituto *Saint-Serge* em Paris. Neste momento, suas preocupações intelectuais principais são: *a atualização da espiritualidade tradicional e a beleza*<sup>78</sup>.

Destas inquietações de Evdokimov nascem mais dois livros: Os estágios da vida espiritual de 1964 (com traduções para o inglês, espanhol – que utilizamos nesta dissertação – e italiano); e A Arte do ícone, teologia da beleza, finalizado em 1967, mas publicado apenas em 1970 por causa das ilustrações icônicas fundamentais à obra. A universalidade concreta onde Evdokimov implanta seu pensamento o faz aprofundar suas raízes russas e duas obras são marcantes nesta fase de sua vida: a primeira, de 1961 é *Golgoth et Dostoievski ou la Descente aux enfers* construída como uma resposta ao ateísmo dos seus dias e, sobretudo, a segunda *Christ dans le pensée russe* à qual ele se dedicou até 1969 (um ano antes de sua morte) com o sentimento que seu tempo chagava ao fim.

Todavia, a influência de Evdokimov não se restringiu ao mundo da ortodoxia russa. A partir de 1965 ele organizou com jovens gregos que estudavam na França jornadas teológicas anuais. Na organização destes eventos estavam seu amigo, o padre Lev Gilet (que celebrava a eucaristia e o sacramento da palavra) e o teólogo Nikos Nissiotis com o qual Evdokimov dividia a tarefa de discutir temas os mais variados como: a situação do ecumenismo, a igreja ortodoxa e sua relação com a europa no ocidente e oriente, sociologia e a cosmologia à luz da tradição oriental, a beleza e a antropologia, entre outros). Diversos escritos foram, à época, traduzidos para o grego e em 1968, Evdokimov recebeu da Universidade de Tessalônica o título de doutor *honoris causa*.

No mundo católico romano, Evdokimov mostrou sua influência ao ser convidado a participar como representante do Instituto *Saint-Serge* à décima

---

<sup>77</sup> Publicada com o título: *A mulher e a salvação do mundo*. São Paulo: Paulinas, 1986.

<sup>78</sup> CLÉMENT, Olivier. 1985, p. 115.

terceira sessão do Concílio Vaticano II em 1965. Durante o evento, Evdokimov teve a oportunidade de, juntamente com outros observadores, colocar em pauta algumas de suas preocupações teológicas como a relação entre a igreja e o mundo, o poder de transfiguração através do Espírito Santo e o maximalismo evangélico dos monges (o monaquismo interiorizado). Algumas de suas reflexões diretas e indiretas marcaram inúmeras passagens de da encíclica *Gaudium et Spes*. Fruto de sua participação no Concílio, Evdokimov é convidado a lecionar, desde a sua fundação em 1967, no Instituto Superior de Estudos Ecumênicos em Paris. A partir de um dos cursos lá ministrados, ele reunirá material para publicar, no ano de sua morte, *L'Esprit-Saint dans la tradition orthodoxe* (que recebeu uma edição em língua portuguesa em 1996).

[...] a obra de Evdokimov ocupa assim, na história da teologia ortodoxa, um lugar particular. Ela constitui um momento de transição: o que equivale a dizer que é também um momento determinante. Momento de transição, porque toda obra de Paul Evdokimov fundamenta-se numa questão única: como fazer teologia, isto é, como pensar a partir da fé cristã, em um momento de transição entre dois mundos: aquele, da revolução, da cristandade russa, e este ainda estranho à pessoa que o questiona, da modernidade Ocidental? Momento determinante, pois por trás da primeira questão há uma decisão envolvente que se coloca, não somente para Evdokimov, mas para toda a teologia ortodoxa na diáspora, entre os quais ele é um representante. Com efeito, entre os teólogos Ortodoxos que pensaram a relação entre a fé ortodoxa e a cultura Ocidental, Evdokimov conta, para mim como o que conseguiu uma dinâmica sustentável à fé ortodoxa neste ponto<sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup> ROUSSEL, Jean-François. 1999, p. 11.

## 2.2 O Pensamento de Paul Evdokimov: um legado para o cristianismo

O exílio forjou um novo horizonte em sua compreensão do ser-humano como *ente* e do contínuo mistério de sua busca por identidade. Para Evdokimov, essa busca fundamenta-se numa base tripartite: antropológica, religiosa e eclesial. A antropológica reflete a busca pelo “fundamento do ser” (usando uma expressão tillichiana); a religiosa refere-se, no caso específico da tradição ortodoxa russa, a própria identidade da coletividade/nação; e a eclesial é o *locus* onde acontece a reintegração do ser fragmentado, isto é, através da experiência mística litúrgica, o ser humano encontra-se imerso pelo Espírito de Deus na comunhão trinitária, provando um retorno à condição original – um ser uno, pleno da divindade – deificado.

A *theósis*, portanto, na perspectiva de nosso autor, é a única forma de recapitulação do ser humano e o lugar onde isso se torna possível é numa vida espiritual autêntica. Evdokimov destaca que a vida religiosa de muitos cristãos se reduz às práticas exteriores da piedade cristã que, embora tenham seu lugar e sua positividade, guardam o risco de desviar a atenção de uma espiritualidade mais profunda e, conseqüentemente, da união mística com Deus. Por outro lado existem pessoas que conservam uma espiritualidade interior rica “uma vida psíquica profunda” que chega a um misticismo cósmico, mas despersonalizado, ou seja, sem Deus. Para Evdokimov, a vida espiritual, o caminho que leva à deificação integra as duas dimensões e as mostra como complementares; isto tem como acontecimento máximo a encarnação do Verbo:

Deus desejou tornar-se homem e é a encarnação o que estrutura a natureza divina e humana de toda vida espiritual. Vivendo-a, o homem nunca está só; a vive com Deus e Deus a vive no homem e com o homem. Esta participação de Deus no humano é decisiva: a vida espiritual já não procede de baixo, de uma formulação humana, de seus puros desejos ou de um grito de sua alma. O homem não a inventa para poder ganhar consolo [...] A

vida espiritual procede do alto, Deus a inaugura mediante o dom de sua presença<sup>80</sup>.

A importância do pensamento de Paul Evdokimov reside no fato de sua vida e obra estarem num lugar de transição entre a escola Eslavófila<sup>81</sup> de teólogos e pensadores nascidos e educados na Rússia Imperial; e a *nouvelle école*<sup>82</sup> formada por intelectuais nascidos ou educados no Ocidente (França e Estados Unidos). Enquanto o primeiro grupo preocupava-se com a Rússia em transformação pela revolução Bolchevique, o segundo, que produzirá seus escritos pós-segunda guerra, focar-se-á na relevância do pensamento Ortodoxo em meio à sociedade contemporânea na qual encontravam-se inseridos.

Através de Evdokimov, aproximamo-nos de uma forma de cristianismo e filosofia, por vezes estranha ao Ocidente. Pois, para o cristianismo do Leste, Oriental, herdeiro da tradição dos Padres gregos da igreja antiga, mais do que racionalização de uma dogmática, a produção teológica é vida, por isso, vivificante; é uma aproximação do mistério, um descortinar da luz do Tabor que é capaz de transformar o ser humano em toda sua complexidade paradoxal. Nosso autor atesta isto ao declarar que:

Se voltarmos os olhos até o Oriente, nos daremos conta que permaneceu fiel a espiritualidade dos primórdios, comum ao Oriente e Ocidente. O monaquismo Oriental já estava consolidado nos séculos V e VI. Com Justiniano, é proclamado como “coisa sagrada” e “mistério”, porque expressa de forma densa e exemplar a vocação universal do sacerdócio dos fiéis, vocação que pode ser interiorizada por todos e por cada um

---

<sup>80</sup> EVDOKIMOV, Paul. 2003, p. 60.

<sup>81</sup> Eslavófilos são aqueles filósofos, teólogos e pensadores – como Berdiaev, Bulgakov e Dostoievsky – que diante do esfacelamento da Rússia Imperial, escreveram sobre a unidade do império e da igreja como formas de manutenção da tradição. Alguns comentadores observam um ar aristocrático, especialmente em Berdiaev e Bulgakov que, claramente, mesmo vivendo no Ocidente após a revolução Bolchevique, mantinham no horizonte a restauração da Rússia imperial. Cf. ROUSSEL, Jean-François. 1999, p. 12, 13.

<sup>82</sup> A geração de homens e mulheres como Meyendorff, Clément, Behr-Sigel, Lev Gillet produziram um segundo momento no pensamento da diáspora, alguns mesmo por terem se convertido a Ortodoxia e não possuírem ligação sanguínea com a Rússia. Sua preocupação foi em responder às questões contemporâneas à luz da tradição cristã Oriental. Cf. ROUSSEL, Jean-François. 1999, *loc. cit.*

individualmente. O estado clerical não é mais que uma ajuda sacramental; mas não pertence a sua essência<sup>83</sup>.

Segundo Paul Evdokimov, a vocação teológica convida a ultrapassar a suficiência de uma ciência puramente enciclopédica, pois ela não é tarefa da razão natural, mas enraíza-se na luz do Verbo. Esta afirmação nos coloca diante de alguém profundamente enraizado na longa tradição Patrística. Pois, na sua iniciação, os Padres mostram a ascese como a preliminar da arte teológica e a oração como um estado – *katastasis* – da inteligência. É a partir desta *paradosis* que Evdokimov se insere no Ocidente, mais especificamente na França, de onde produzirá seus escritos. E ao falar à mente ocidental, sua perspicácia se revela, pois ele compreende o tempo em que vive e, por isso, pode ser compreendido pelos seus leitores que já viviam numa sociedade secularizada.

Os gnósticos e os práticos se encontraram, nas palavras de Evágrio Pôntico. Ambos os tipos de pessoas estão à busca da experiência do passado – da Tradição – a fim de experimentarem uma espiritualidade equilibrada, madura e saudável, destituída de suas formas extremistas, excessivamente acética e extramundana (como nos primórdios do Cristianismo). Todavia, uma vida espiritual pautada sobre a escatologia – no sentido da esperança cristã – será plenamente consciente da realidade do mundo e preocupada com seu destino<sup>84</sup>.

Outra preocupação de Evdokimov – especialmente na segunda fase de sua obra – são os sintomas de um espírito niilista como característica de sua época. Desta maneira, a incredulidade e o ateísmo são vistos na perspectiva do pecado, não como *hamartia* (o erro), comum na tradição bíblica, mas na interpretação da tradição dos padres gregos como uma doença, “enfermidade do espírito” – fragmentação da alma e do coração. Pela consciência da condição trágica da humanidade caída – o ser para a morte sem Deus – o ser humano, deslocado da unidade divino-humana oscila entre o vazio (a angústia do nada) e as pequenas eternidades do prazer.

---

<sup>83</sup> EVDOKIMOV, Paul. 2003, p. 183-184.

<sup>84</sup> *Ibid.*, *loc.cit.*

Evdokimov, a partir da constatação de uma ignorância profunda entre tipos distintos de pessoas na sociedade francesa de sua época, falou de dois tipos antropológicos, vivendo em absoluta ignorância uns com os outros: os incrédulos; e o homem movido pelo Espírito Santo<sup>85</sup>. Nesta perspectiva, nosso autor trabalhará três movimentos pela via filosófica na tentativa de dar conta da problemática do ateísmo e da indiferença (numa relação antitética) à experiência mística de Deus, são elas: o marxismo, o cientificismo e o existencialismo<sup>86</sup>.

Um marxismo militante ateu é, para Evdokimov, uma religião de substituição a um cristianismo que reduz Deus a imagens antropomórficas e objeto de estudo de uma teologia puramente acadêmica. Portanto, se Deus (e a religião) se tornam alienados à situação humana (deixemos os céus aos sacerdotes e aos pardais, dizia Heinrich Heine), é preciso negar essa realidade e empenhar-se em uma nova utopia que se identifique com a realidade histórica presente (condições políticas e econômicas) e suas contradições. Marx criou o mito do proletariado messiânico coletivo, única classe liberta do pecado original de explorar a outros; graças aos seus sofrimentos, este povo eleito expia e salva a humanidade, conduzindo-a até a terra prometida do Reino. Desta forma, o ser humano coletivo – massificado – é deixado em sua solidão e sente o peso do esvaziamento ontológico em sua alma despedaçada pela percepção da incapacidade de construir-se a si mesmo.

O cientificismo desloca o objeto da fé de Deus para a tecnologia. Evdokimov entende que a euforia diante do progresso científico é fugaz, tanto quanto a própria ciência em seu caráter provisório. Tanto a perda da fé ou a negação de Deus são fontes de um esvaziamento do humano, pois o resultado de uma vida pautada pela técnica é a perda da experiência de necessidade do outro, isto porque a tecnologia pressupõe certa medida de onipotência em relação à natureza – o *homo faber* se vê como capaz de dominar e conhecer todas as coisas – fabricando o sentido da vida. Mas isto ocorre em meio à diluição de toda dimensão do mistério – tão cara a toda tradição patrística, mística e ortodoxa. O

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 30, 31.

mistério não é aquilo que compreendemos, mas aquilo que compreende a nós, diz Evdokimov.

Outra questão com as quais a Ortodoxia se depara nos nossos dias, é que a mensagem, em muitos casos tornou-se, nas palavras de Evdokimov uma *especulação abstrata sobre Deus, deixando de ser pensamento vivo em Deus*<sup>87</sup>. Isto se observa numa conduta cristã confortável, assentada de maneira tranquila sobre a cruz, sem nenhuma ressonância sobre a sociedade contemporânea.

Diante desse desafio, a igreja é convidada a uma purificação profunda, um retorno à ascese, a uma espiritualidade viva, repleta do amor que leva ao encontro com o próximo, à união eucarística em torno da mesa do Senhor. Lugar onde é oferecido aos homens famintos *não as pedras ideológicas dos sistemas, nem as pedras teológicas dos catecismos, mas o pão dos anjos e o coração do irmão humano oferecido como alimento puro*<sup>88</sup>.

Diversas teorias têm sido apresentadas como tentativas de se falar à sociedade contemporânea sobre Deus. A grande questão é que vivemos num mundo dessacralizado e secularizado e, todas essas tentativas partem da dimensão horizontal, de uma cultura radicalmente imanente tornando-as ineficientes em sua abordagem. Por isso, o pensamento Ortodoxo retorna à teologia dos pais da igreja antiga que nos mostram a alteridade de Deus através da via apofática num chamado ao caminho do conhecimento místico do Absoluto.

A igreja não é mais, como nos primeiros séculos, a marcha triunfal da Vida através dos cemitérios do mundo. Em todas as recentes definições teológicas de sua natureza, a igreja é concebida de modo espantosamente estático, em função de si mesma: ela é o lugar de autonutrição, uma assembléia que se alimenta. Perdendo a noção apostólica do Corpo, organismo vivo da presença real de Cristo, de Cristo que não veio nem para os apóstolos nem para um punhado de paroquianos, a igreja não existe mais em função do mundo. A fé cristã, portanto, perde estranhamente sua qualidade de fermento; ela não faz mais nenhuma massa crescer;

---

<sup>87</sup> EVDOKIMOV, Paul. 1973, p. 18.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 24.

os cristãos não têm mais o sentido da missão; eles não sabem mais ser embaixadores enviados. A vida gira em circuito fechado!<sup>89</sup>

### **2.3. A Mística em Paul Evdokimov: apropriações a partir da teologia patrística**

Paul Evdokimov declara que a tradição Oriental jamais distinguiu claramente entre mística e teologia. Ela jamais conheceu divórcio entre a teologia e a espiritualidade nem a *devotio moderna*. Se a experiência mística vive o conteúdo da fé comum, a teologia o ordena e o sistematiza. Desse modo, a vida de todo fiel é estruturada pelo elemento dogmático da liturgia e a doutrina relata a experiência íntima da Verdade revelada e oferecida a todos. A teologia é mística e a vida mística é teológica – esta é o ápice da teologia, teologia por excelência, contemplação do mistério trinitário<sup>90</sup>.

A deificação é o estado pneumático do ser humano, ela é responsável pelo destino dessas energias de se manifestarem em um lugar (na humanidade) e, ao mesmo tempo, no destino do ser humano – de se transmutar em sua luz. Desta forma, a antropologia ortodoxa, ao contrário do ocidente cristão, não é fundamentada na moral: ela é ontológica. Isto é, segundo Evdokimov, ela revela-se ontologia da deificação. Seu embasamento é, portanto, a transformação interior do ser humano e do mundo no Reino de Deus iluminado progressivamente pelas energias divinas do Espírito Santo<sup>91</sup>.

Vida mística também significa união mística com Deus. O místico busca, através da ascese, tocar o Transcendente. Assim, desde o século II, o movimento ascético (embora nem todo asceta seja necessariamente um místico) levou milhares de cristãos à purificação da alma e à busca por uma espiritualidade sublime, que os elevasse a um estágio de graça no qual a luz do Tabor pudesse ser sentida em seus corações – a visão beatífica de Deus. Porém, a ascese

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>90</sup> *Ibid.*, *passim*.

<sup>91</sup> EVDOKIMOV, Paul. 1979, p. 94.

jamais é moeda de troca entre o homem e Deus; a experiência mística é um dom, uma graça que só Deus pode conceder-nos – as técnicas ou os exercícios espirituais jamais nos fazem senhores desta experiência.

[...] a ascese jamais é um fim, mas um meio para se chegar, se Deus o quiser, ao estado de unidade nupcial entre Deus e a alma humana. Esse grau último da experiência mística depende da graça de Deus, e tudo aquilo que o homem pode fazer é constituir seu ser como “lugar de Deus”, lugar teofânico de sua presença<sup>92</sup>.

Deus (e nenhuma outra coisa) é o alvo da vida mística. Ao nos aproximarmos dele, nos deparamos com “aquele que é” em sentido absoluto, com o Ser que não pode ser comparado a nada que existe no universo. Sua alteridade, a manifestação de sua santidade que provoca em nós o sentido do *mysterium tremendum*, o sentimento irresistível do totalmente outro<sup>93</sup>, sua transcendência e a impossibilidade de penetrar sua essência é um alerta de que os símbolos que tanto usamos são ineficazes (embora úteis) e inapropriados ao Ser de Deus. Isso nos leva ao limite conceitual, reflexão profunda da experiência mística do silêncio, da reverência, do temor ante a manifestação divina. Ao nos calar, demonstramos um misto de terror, espanto e assombro, pois o que está diante de nós vai além de todo conhecimento, de toda definição (aliás, “as definições criam ídolos”, segundo Gregório de Nissa); como disse Pseudo-Dionísio *onde os mistérios simples, absolutos e imutáveis da teologia são revelados na treva superluminosa do silêncio que ensina ocultamente*<sup>94</sup>.

A teologia mística toca o mistério paradoxal da divindade, *quanto mais Deus está presente, mais ele fica escondido, misterioso em sua própria natureza*<sup>95</sup>. E ao fazê-lo, renuncia a toda definição, a toda idolatria, a todo desvio de atenção do ser humano e leva-o a uma busca incessante, como na recomendação bíblica de

---

<sup>92</sup> EVDOKIMOV, Paul. 1973, p. 41.

<sup>93</sup> Idem, 2003, p. 17.

<sup>94</sup> DIONÍSIO, o Areopagita. 2005, p. 15.

<sup>95</sup> EVDOKIMOV, Paul. 1973, p. 44.

orar sem cessar. Pois Deus é, nas palavras de Gregório de Nissa: *O Eternamente procurado; permanecendo oculto em sua própria epifania*<sup>96</sup>.

O pensamento Oriental tem consequências sobre a antropologia que é concebida como mística e sacramental. Gregório Palamas (1296-1359) desenvolveu a noção (contra o forte racionalismo de sua época) de que Deus se faz participável através das energias não-criadas – embora continue não-participável em sua essência – que penetram o ser humano levando-o ao estado de deificação. É assim que conhecemos a manifestação de Deus; em sua ação Trinitária que começa pelo Pai, mediante o Filho e se completa no Espírito Santo<sup>97</sup>.

A doutrina desenvolvida por Gregório Palamas (monge do monte *Athos*) é considerada por muitos pensadores da igreja Oriental como a culminação da teologia do Espírito Santo iniciada na era Patrística, ou ainda como uma conclusão da pneumatologia elaborada na Idade Média Bizantina. Ela surge a partir da controvérsia a respeito dos hesicastas, que praticavam a oração contemplativa como método de se chegar à experiência mística da visão da luz divina não-criada. Seus oponentes acreditavam que esta prática poderia levar à eliminação do abismo que separa Deus das criaturas. Assim sendo, Palamas forja uma explicação sobre a distinção entre o ser de Deus (sua essência) e a manifestação de Deus (suas energias) como veremos a seguir<sup>98</sup>:

1. É dada ao cristão a possibilidade de conhecer Deus em suas três hipóstases: Pai, Filho e Espírito Santo. Mediante o batismo e a participação eucarística somos levados ao envolvimento pleno no corpo de Cristo – sua igreja. Desta forma, a vida divina nos é comunicada e agora em nossas ações (oração, meditação, serviço ao próximo, etc.) flue a verdadeira espiritualidade, do ser humano deificado, conhecedor de Deus.

---

<sup>96</sup> *Ibid. loc. cit.*

<sup>97</sup> Koubetch, Volodemer. 2004, p. 57.

<sup>98</sup> Cf. Koubetch, Volodemer. 2004. Diversos autores têm desenvolvido o pensamento de Gregório Palamas sintetizado nesta obra a partir da leitura de: Paul Evdokimov, John Meyendorff, Henryk Paprocki e Yves Congar.

2. Gregório Palamas, ao mesmo tempo, afirma a não-participação na essência divina. Como disseram os místicos contemporâneos dele: sabemos o que Deus é para nós, o que Ele é para si, só Ele sabe. A inacessibilidade da essência de Deus é a afirmação de sua absoluta transcendência. Tudo o que existe fora de Deus, existe somente por sua vontade e participa de sua vida apenas por obra de sua graça.
3. A distinção entre essência e energia em Deus para Palamas, é ontológica e não apenas epistemológica. Embora não justifique esta conceituação filosoficamente, Palamas afirma a transcendência e imanência divina como sendo a não-manifestação da essência de Deus e a epifania Trinitária do seu amor mediante a *circumcessio idiomatum*, através dela, nossa humanidade entra em contato com as energias divinas tornando-nos conhecedores de Deus.

A igreja é o *locus vivendi* desta experiência metamórfica do ser humano. Onde Deus não somente se faz presente, mas também participável pela comunhão eucarística – remédio da imortalidade – como afirmaram os pais da igreja. À imagem do pão e do vinho, o ser humano, pela ação deificadora do Espírito, toma parte na natureza de Cristo. Os participantes da Refeição se tornam então *crístóforos* (portadores de Cristo); ou ainda: *o homem se torna, segundo a graça, o que Deus é segundo a natureza*. Participação concedida pelo poder dinâmico, energia não-criada inseparável do Espírito Santo<sup>99</sup>.

Outra ênfase do pensamento Oriental é a mediação deificadora da humanidade e do cosmos, acontecimento levado a efeito pela economia do Verbo e do Espírito Santo. Lossky faz uma importante asseveração ao distinguir dois centros na operação da nossa salvação:

- Para ele, o Verbo recapitula a natureza humana, através de sua obra redentora, libertando-a da culpa que separava-a de Deus. Esta nova natureza é revelada na igreja, no corpo de Cristo, santo e incorruptível sendo-nos outorgada por meio do batismo. Porém, mesmo sendo

---

<sup>99</sup> EVDOKIMOV, Paul. 1973, p. 46,47.

participantes da natureza divina através de nossa união com Cristo na igreja, como indivíduos, ainda não chegamos à plenitude da união com Deus.

- É exatamente esta a obra do Espírito Santo. Se Cristo oferece sua vida transformando nossa natureza, o Espírito oferece seus dons deificadores a cada pessoa. Agora, por meio do Espírito Santo, a natureza divina é comunicada a cada indivíduo de forma particular na igreja. Se a obra de Cristo unifica o ser humano em seu corpo místico, a obra do Espírito Santo diversifica ao distribuir seus dons sobre os fiéis individualmente<sup>100</sup>.

Além disso, a compreensão dos pais da igreja é a de que todo o Universo foi criado por causa do amor de Deus. Este amor que na expressão bíblica é o *vínculo da perfeição*, já nutria as relações eternas dentro da Trindade Santa; porém, este círculo de amor entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo não permaneceria fechado para sempre e, num dado momento, este amor irradiou da Trindade impulsionando Deus a criar algo externo a si. Nas palavras dos Capadóciotes: *Deus uniu todas as partes do cosmo em uma aliança de amor*<sup>101</sup>.

O Pai tudo criou pelo Filho no Espírito Santo, porque o que o Verbo produz toma vida no Espírito Santo, dizia santo Atanásio. Na existência do mundo, na sua racionalidade e na sua beleza, se manifesta a Trindade Criadora. A igreja dos primeiros séculos comentava em tal sentido este versículo da epístola aos Efésios: “Há um só Deus e Pai de todos, que é sobre todos, por meio de todos e em todos” (4,6). Deus está acima de tudo e em tudo; é a origem de toda existência: o Pai, como o fundamento de tudo, estrutura e inteligência; o Verbo, como a sabedoria e razão do Universo; o Espírito, como o dinamismo da realização e da beleza; é Deus em tudo<sup>102</sup>.

Evdokimov reitera o pensamento dos teólogos ortodoxos afirmando a participação do Espírito Santo, de maneira especial, na criação do ser humano.

---

<sup>100</sup> MONDIN, Batista. 2003, *passim*.

<sup>101</sup> EVDOKIMOV, Paul. 1990, p. 114.

<sup>102</sup> KOUBETCH, Volodemer. 2004, p. 27.

Mesmo que este tenha caído no pecado, e por isso, a ação do Espírito passou a ser *externa à natureza*. Apesar desse fato, o ser humano ainda possui a *imago Dei*, esta é ontologicamente constitutiva do seu ser e *jamaís pode ser perdida ou destruída*. À imagem e semelhança de Deus o ser humano foi criado, partícipe da vida divina – *a imagem fundamento objetivo, chama, pela sua estrutura dinâmica, à semelhança subjetiva e pessoal*<sup>103</sup>.

Foi ao ser batizado por João que o *Logos* encarnado recebeu em sua humanidade o Espírito e, em dois momentos registrados pelas Escrituras, o infundiu novamente no interior da humanidade (antes da ascensão quando reuniu os discípulos e soprou sobre eles o Espírito e mais tarde no dia de Pentecostes). Assim, o Espírito Santo com seus dons, opera na igreja a *participação nas energias deificantes*<sup>104</sup>.

A efusão do Espírito Santo em Pentecostes, para a teologia Oriental, significa o *cumprimento da obra da encarnação no cosmos e na humanidade*. Aqui, notamos uma sequência de acontecimentos encadeados nas Escrituras: o Espírito desce sobre Maria, depois sobre o Cristo e, finalmente, sobre todos. Isto equivale dizer que o Espírito Santo mantém sua presença e ação vivificadora no universo criado com um único objetivo – levar a criação ao cumprimento supremo do propósito divino. Mediante o poder do Espírito, a relação natural entre Deus e a sua criação é restabelecida<sup>105</sup>.

Concebida desta forma, a salvação na teologia Oriental torna a cristologia inseparável da pneumatologia. Cristo e o Espírito cumprem uma única ação divina na economia. A diferença é que na encarnação, o Filho revela sua pessoa na união hipostática com a natureza humana; o Espírito Santo, por sua vez, comunica seus dons e as energias deificantes a cada pessoa humana, contudo, sem revelar sua face. E isto torna a tradição Oriental tão peculiar, em reconhecer

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, *passim*.

<sup>104</sup> EVDOKIMOV, Paul. 1979. p. 206, 209, 210-211.

<sup>105</sup> Koubetch, Volodemer. 2004, p. 37.

o papel desempenhado pelo Espírito Santo para nossa salvação na *atualização e aprofundamento intelectual do mistério cristão*<sup>106</sup>.

É um fato que a teologia Oriental, ao adotar a postura acima descrita, desenvolvera uma visão trinitária muito mais ampla do que a que temos no Ocidente cristão. É por isso que um dos pontos mais controversos entre os dois hemisférios do cristianismo foi a adição unilateral da clausula *Filioque* no texto do credo niceno-constantinopolitano por parte do Ocidente. Isto se deu por pelo menos duas razões: para o Ocidente, o Credo é tão somente uma expressão doutrinal da igreja; além do fato inegável que a teologia desenvolvida por Agostinho concebia o Espírito Santo como o vínculo de amor entre o Pai e o Filho. Com isso, a visão trinitária do Ocidente observa as Pessoas da Trindade, apenas em suas relações econômicas, e assim, o Espírito Santo é enviado a *Patre Filioque*.

Estas considerações levam Lossky a afirmar que a teologia Latina, por se separar da pneumatologia Patrística ao adotar a cláusula *Filioque*, transferiu a revelação para o plano da filosofia, substituindo a afirmação ortodoxa que confessa a monarquia do Pai como sendo o princípio de união da natureza da Trindade, e por isso, a única fonte que gera o Filho e de quem o Espírito Santo procede. Neste pormenor, tanto para Lossky quanto para Bulgakov, a cláusula *Filioque*, não se constitui apenas uma opinião teológica que demonstra a diferença na concepção do Oriente e Ocidente a respeito da interpretação do Credo, mas representa um desvio teológico do cristianismo Latino, em sua tentativa racionalista de explicar o mistério de Deus.

Por meio do dogma do *Filioque*, o deus dos filósofos e dos sábios se introduz no seio do Deus vivo e toma o lugar do Deus *absconditus qui posuit tenebras latibulum suum*. A essência incognoscível do Pai, do Filho e do Espírito Santo recebe qualificações positivas. Torna-se objeto de uma teologia natural; é um 'Deus em geral, que pode ser o de Descartes, o de Leibniz e

---

<sup>106</sup> *Ibid., passim.*

também – como poderei saber? – talvez, em certa medida, o de Voltaire e dos deístas cristianizados do século XVIII<sup>107</sup>.

Já Evdokimov se mostrou mais aberto ao diálogo com o Ocidente a respeito desta temática. Ele acredita que a cláusula *Filioque* não se constitui *impedimentum dirimens* no caminho do diálogo e da restauração da comunhão entre a cristandade. Ele observa as duas posições e afirma que elas são o fruto de dois modos de conceber a Trindade Santa. E assim propõe que o *Filioque* só seria aceito por parte do Oriente como um *theologumeno* (opinião teológica); além de estar condicionada a aceitação pelo Ocidente da processão do Filho a *Patre Spirituque*, ou seja, que o Ocidente perceba que na economia da salvação, o Filho é enviado ao mundo pelo Pai e pelo Espírito que repousa sobre Maria e engendra o Cristo.

Esta contribuição elaborada por Evdokimov não pode passar despercebida, se desejamos verdadeiramente por um fim a esta questão. Mas se o *Filioque* é apenas uma opinião teológica, por que os Orientais insistem em defender sua posição? Isto se deve ao fato de que para eles, o Credo é considerado não apenas como um instrumento doutrinal, antes, ele faz parte da liturgia sagrada, expressão da grande tradição da igreja cristã, possuidor de um status tão especial quanto o das Escrituras<sup>108</sup>.

Notamos que no modo de pensar Oriental, há uma estreita ligação entre a ortodoxia (crer retamente) e a ortopraxia (comportar-se corretamente), ou seja, o elemento confessional deve estar intimamente ligado com a prática de vida do confessor e vice-versa. Nisso observamos a unidade entre a vida espiritual e a teologia, porque há um valor fundamental para a salvação na verdadeira profissão de fé – união entre o ser e o fazer, entre verdade e virtude<sup>109</sup>.

A vida cristã então, se torna vida mística onde o Amor de Deus manifesta-se ao ser humano e o toca tornando a fé sublimemente existencial. Esta é uma

---

<sup>107</sup> LOSSKY, Vladimir. 2006, p. 84-85.

<sup>108</sup> KOUBETCH, Volodemer. 2004, *passim*.

<sup>109</sup> MORINI, Enrico. 2005, p. 14.

experiência Pneumática, pois é o Espírito Santo que move o ser humano em direção ao Amor do Pai revelado no Filho. Por isso a Ortodoxia é vista como guardiã do patrimônio dogmático dos pais da igreja, pois este se constitui no combustível da ação cristã íntegra; manifestação do *eros orthodoxias*.

A espiritualidade ortodoxa, pela sua dimensão essencialmente escatológica, orienta-se, segundo a expressão de São Gregório de Nazianzo, para a “metástase” e o “sismo escatológico de conclusão”. Ela cultiva uma grande liberdade e preocupa-se atualmente em purificar a idéia de Deus de todo contexto teológico e sociológico ultrapassado. O realismo histórico, o destino histórico do homem esteve sempre no centro das reflexões de todos os pensadores religiosos russos. [...] Algures, os elementos patrísticos e litúrgicos dirigem a reflexão para uma síntese neopatrística. É fundamental fazer-se uma distinção entre o objeto da fé e sua apresentação em função dum determinado meio cultural. Mas esta distinção é diferente da assimilação dos acontecimentos históricos da salvação como sendo mitos<sup>110</sup>.

A mística no pensamento de Evdokimov é inseparável da pessoa e obra do Espírito Santo. Evdokimov faz coro com os pais da igreja Oriental ao citar o testemunho de João Crisóstomo sobre a dignidade do Espírito Santo *consustancial, idêntico quanto a natureza e de perfeita igualdade*<sup>111</sup> ao Pai e ao Filho. O Espírito, portanto, nas relações dentro da Trindade participa da essência de Deus, mas na economia divina, as pessoas da Trindade se manifestam em suas hipóstases pessoais: o Pai é eternamente Pai; o Filho é gerado sem início; e o Espírito é aspirado. O que temos então é que o Filho e o Espírito tem sua subsistência a partir do Pai; este por processão e aquele por geração eterna. Porém, embora confessemos tanto a geração quanto a processão, estas características permanecem no mistério.

Por isso, o Oriente cristão buscou através da linguagem apofática designar o ser de Deus. Pois mesmo os termos, não-gerado, gerado e aspirado são, na esfera de nossa compreensão, apenas imagens, reflexos da divindade. Paternidade, filiação e procedência são termos aplicáveis às coisas criadas e

---

<sup>110</sup> EVDOKIMOV, Paul. 1996, p. 15, 16.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 35

temos, através da luz divina que ilumina nossa mente, certa medida de entendimento deles. Entretanto, embora haja alguma correspondência dessas terminologias em nosso intelecto, jamais elas podem ser aplicadas integralmente a Deus. Porque Deus pode explicar a existência do ser humano enquanto ele mesmo continua escondido e misterioso<sup>112</sup>.

O que parece ser pura abstração teológica para a mentalidade Ocidental, é na verdade, o que distingue, em sua fundamentação teórica, as visões do Ocidente e Oriente cristão. *Para o Oriente, as relações entre as pessoas da Trindade não são de oposição nem de separação, mas de diversidade, de reciprocidade, de revelação e de comunhão no Pai*<sup>113</sup>. A monarquia é o princípio pelo qual a Trindade é compreendida e reverenciada. O Pai revela-se no Filho pelo Espírito Santo à humanidade. Mas as hipóstases não subsistem apenas em suas relações de origem, mas também em relação a si mesmas. Com isso, não se quer dizer que há uma diferenciação da natureza, mas somente a expressão da identidade e diversidade em Deus. A Trindade, portanto, não se realiza num tipo de teogonia, não é resultado de um processo, mas Deus é eternamente sem começo, o Pai, o Filho e o Espírito na comunhão eterna do amor.

A linguagem utilizada pela Patrística em muitas ocasiões, diz-nos Evdokimov, foi empregada num contexto de debate filosófico. É assim que nos fala Gregório Nazianzeno sobre a Trindade ao explicar porque Deus não é um, solitário, ou dois, em oposição, mas três representando a transcendência sobre qualquer numeração matemática: *A mônada é posta em movimento em virtude de sua riqueza; a díade é ultrapassada e a tríade encerra-se na sua perfeição absoluta*<sup>114</sup>. Embora, através da linguagem, os teólogos do Oriente se aproximem do mistério, jamais buscam uma justificativa racional exaustiva a respeito da Trindade, pois são ofuscados pela luz divina que desafia toda conceituação.

Nós não contamos, indo do um ao múltiplo pela adição, dizendo um, dois, três ou o primeiro, o segundo e o terceiro. Ao confessarmos as três hipóstases

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>114</sup> *Or.* 23, 8, PG 35, 1.160 CD. *Apud*: EVDOKIMOV, Paul. 1996, p. 41.

sem dividir a natureza em multidão, nós permanecemos na Monarquia. Vemo-lo bem: o número em Deus não é uma quantidade, mas exprime a ordem inefável: três igual a um. A Tríade das Hipóstases unidas pela distinção e distinção pela união designa uma diferença que não opõe, mas se coloca colocando as outras<sup>115</sup>.

A diferenciação no pensamento do Oriente e Ocidente cristão em sua compreensão da Trindade provém em grande parte, da diferença das escolas filosóficas que influenciaram e produziram diferentes modos de pensar. Assim temos que a filosofia latina observa primeiramente a natureza e só depois considera a pessoa; já a filosofia grega considera a natureza como sendo o conteúdo da pessoa. *Assim, o Ocidente parte da natureza una para considerar em seguida as Três Pessoas; o Oriente parte das Três Pessoas para considerar em seguida a natureza una*<sup>116</sup>. De fato, diversos pais da igreja seguiam de forma consciente esse método por acreditarem estar de acordo com as Escrituras e com o símbolo batismal que nomeia o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

O Oriente cristão vê com desconfiança que a natureza, e não a Monarquia do Pai, seja o fundamento da doutrina trinitária. Isso significa para os teólogos Orientais que na base na unidade trinitária, está o reconhecimento do Pai como única fonte das Hipóstases que recebem dele a mesma natureza. Evdokimov explica este pensamento com uma citação de Gregório Nazianzeno: *A Natureza uma dos Três – é Deus; quanto à união – hênosis – é o Pai, de quem os Outros procedem e para o qual eles se dirigem sem se confundirem nem se separarem, mas coexistindo com ele*<sup>117</sup>.

De fato, para a teologia Oriental, a melhor maneira de falar das relações na Trindade é utilizando uma figura geométrica – um triângulo inscrito em um círculo. Representado pelo triângulo temos a relação de procedência do Pai, princípio gerador e expirador do Filho e do Espírito Santo respectivamente. Já o círculo

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>116</sup> RÉGNON, Pe. *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité I*, p. 443. Apud: EVDOKIMOV, Paul. 1996, p. 42.

<sup>117</sup> Or. 42, PG 36, 476 B. Apud: EVDOKIMOV, Paul. 1996, p. 43.

representa o movimento de amor entre as Hipóstases, que parte do Pai e volta para ele: O Pai é fonte da Verdade, o Filho revela a Verdade do Pai e o Espírito Santo a manifesta de forma dinâmica e vivificante. Assim temos a construção de uma pneumatologia que, ao invés de ignorar, reforça as relações trinitárias observando a ação triádica de Deus Pai, no seu Filho Jesus Cristo pelo poder do Espírito Santo no universo e na humanidade.

Acreditamos que, a fim de compreendermos a importância do conceito de theósis no universo do cristianismo ortodoxo através do olhar de Evdokimov, fez-se necessária a exposição de seu pensamento sobre a Trindade e o Espírito Santo. Pois, a deificação, enquanto alvo maior da vida cristã, só pode ser concebida na relação entre Deus e a humanidade. Esta relação é trinitária enquanto recuperação da imagem e semelhança de Deus, nos seres humanos, por meio de Cristo e através das energias do Espírito Santo. Isto, desenvolveremos na última parte deste trabalho.

## Capítulo III

### ***Theósis*: chave para a mística ortodoxa russa**

A transcendência de Deus obscurece toda luz natural, porém sua imanência torna a treva mais que luminosa, mais do que evidente pela geração da união perfeita, *theósis*, ou deificação.<sup>118</sup>

Do ponto de vista da *práxis* religiosa, a espiritualidade é um fenômeno complexo, difuso e, portanto, de difícil precisão. Isto se dá, ao menos em parte, porque a diversidade da experiência religiosa produz uma vasta gama de espiritualidades, isto é, de experiências religiosas com conteúdos não objetiváveis pelas ciências humanas – por objetivação referimo-nos à produção de conceitos que dêem conta da diversidade de expressões da espiritualidade e não sua descrição, o que é comum em muitos trabalhos acadêmicos<sup>119</sup>.

Por esta razão, escolhemos a categoria mística que é passível de categorização histórica e filosófica como ferramental básico para nossa aproximação da tradição ortodoxa russa. Neste sentido, não é a tradição como um todo, ou a observação de fenômenos presentes na ortodoxia (como a liturgia, as orações, a arquitetura, os ícones, a riqueza dos rituais, etc.), mas uma produção literária intelectual, datada historicamente, demarcada pelas circunstâncias que afetaram diretamente ou indiretamente um autor. Neste caso, Paul Evdokimov e, mais especificamente, sua obra, reconhecidamente parte da tradição ortodoxa russa contemporânea (o que buscamos demonstrar nos capítulos anteriores), são a fonte de nossa busca. A busca por um conceito que, em sua amplitude teórica, nos dê elementos para a compreensão da experiência

---

<sup>118</sup> EVDOKIMOV, Paul. 1979, p. 111.

<sup>119</sup> Esta é uma das críticas que John Chryssavgis faz aos estudos contemporâneos – sejam no âmbito ortodoxo ou não – de conceitos como *theósis*, ascese, espiritualidade ou das experiências místicas litúrgicas tão caras à tradição do cristianismo do Oriente: a oração do coração e a visão da luz divina. Ele afirma que essas palavras ou expressões da espiritualidade estão vulneráveis a mal-entendidos e uso indevidos caso não sejam cuidadosamente “abertos” e explicitados. Cf. CHRYSSEAVGIS, John. *The spiritual way*. In: CUNNINGHAM, Mary B.; THEOKRITOFF, Elizabeth. 2008.

ortodoxa russa, capturada pela tradição e reunida por Evdokimov no conjunto de sua obra, especificamente àquelas nas quais analisaremos o conceito *theósis* mais detidamente.

Na literatura clássica do cristianismo primitivo – especialmente àquela produzida pelos padres do deserto no Egito e Palestina – observamos que o conceito *theósis* nunca está desvinculado da ascese. Este fenômeno se dá por causa da ênfase numa vida de disciplina rigorosa envolvida numa apropriação pessoal, ao invés de uma arbitrária descrição, do caminho espiritual. Não obstante as palavras possam expressar a experiência da geração da vida divina no ser humano, a atitude dos Padres da igreja foi, majoritariamente, de aproximação humilde e cuidadosa dos conceitos. Sob este olhar, percebemos que em muitos dos seus escritos, eles preferem a descrição da vida ascética à definição de *theósis*. *A linguagem teológica é moldada, desde cedo, pela vida pessoal; no caminho Ortodoxo, ela é forjada, especialmente, pela vida dos santos, que experimentaram a vida do Espírito*<sup>120</sup>.

Portanto, quando pensadores ortodoxos contemporâneos (como Paul Evdokimov) reelaboram conceitos da tradição, eles o fazem no “espírito” dos Padres da igreja; como estando diante dos mistérios do cristianismo, aproximando-se deles e exprimindo-os com o objetivo de descrever: como conceitos humanos projetam a comunicação com o divino. Esta atitude nos diz o teólogo ortodoxo Jean Meyendorff *manifesta-se, por sua vez, na espiritualidade e na doutrina, na vida dos santos e no ensino dos doutores: lex orandi e lex credendi da igreja*<sup>121</sup>. Como já dissemos, a dogmática ortodoxa é inseparável da experiência mística, pois todo conhecimento é, para este ramo do cristianismo, produzido a partir da luz do Verbo encarnado em cada pessoa, resplandecente graças à ação do Espírito Santo. É o que nos diz Vladimir Lossky:

---

<sup>120</sup> CHRYSSAVGIS, John. In: CUNNINGHAM, Mary B.; THEOKRITOFF, Elizabeth. 2008, p. 150.

<sup>121</sup> MEYENDORFF, Jean. 1995, p. 156.

O dogma exprime uma verdade revelada, nos aparece como mistério insondável, que deve ser vivido por nós num processo no qual, em lugar de assimilar o mistério ao nosso modo de entendimento, ele, ao contrário, garante nos levar a uma mudança profunda, a uma transformação interior de nosso espírito a fim de nos tornar aptos à experiência mística. Longe de se oporem, teologia e mística se sustentam e se completam mutuamente. Uma não existe sem a outra: se a experiência mística é uma fixação em valor pessoal do conteúdo da fé comum, a teologia é uma expressão, para o benefício de todos, do que pode ser experimentado por cada um<sup>122</sup>.

Esta operação do conhecimento manifesta-se concretamente na vida sacramental da comunidade cristã. Para a ortodoxia, a deificação não é alcançada pela simples leitura do texto bíblico ou pelo assentimento da dogmática, mas pela operação transformadora do Espírito Santo na vida. Vida que experimenta a morte e a ressurreição em Cristo, pelo batismo, não como evidência externa ou, simbolicamente, rito de iniciação; para os ortodoxos, o sacramento transfigura o ser, ganhando assim um status ontológico. Portanto, a igreja é estabelecida como continuação do Cristo, no que tange à expressão da permanência e fidelidade da união realizada nele entre o divino e o humano. Para Meyendorff: *a ascensão de Jesus não é o fim de uma presença, mas a glorificação da natureza humana, deificada*<sup>123</sup>.

Deus, em seu próprio ser, em sua providencia, em sua Encarnação, em sua presença na igreja e em sua derradeira manifestação no fim dos tempos, é o Objeto único que os santos conheceram e que os teólogos buscam exprimir em suas fórmulas. Dois aspectos da concepção de Deus aparecem como particularmente importantes para compreender a teologia ortodoxa em seu conjunto. Os dois aspectos – que remontam incontestavelmente aos Padres gregos – são a *transcendência* absoluta e o caráter *trinitário*, isto é pessoal, do Ser divino<sup>124</sup>.

---

<sup>122</sup> LOSSKY, Vladimir. 2005, p. 6,7.

<sup>123</sup> MEYENDORFF, Jean. 1995, p. 156, 157.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 157.

Entretanto, a ortodoxia conhece sem conhecer. Apreende sem, contudo, capturar, reificar ou ainda sequestrar o objeto no conceito criado. O Deus da revelação não é o mesmo dos filósofos – desconhecido. Deus é relação, relação revelada nos atos divinos que alcançam o ser humano não apenas no seu exterior, mas na fonte do seu ser, isto é, na natureza humana deificada em Cristo. Desta forma, o conhecimento místico, para a ortodoxia cristã, é fruto de uma sinergia<sup>125</sup> entre a liberdade divina de revelar-se e o desejo humano de conhecer a revelação – desejo colocado no coração humano pelo próprio Deus. Conhecimento, portanto, é a assimilação da vida divina que nos é comunicada pelo Espírito de Deus; a isto, os pais da igreja chamaram *theósis* (deificação).

Conseqüentemente, sinergia e deificação aparecem juntas no pensamento Ortodoxo sendo fundamentais para a compreensão de salvação e restauração da humanidade e do cosmos. E, embora o conceito *theósis*, pareça estranho ao Cristianismo do Ocidente (e até mesmo à análise feita pelas disciplinas das Ciências da Religião), na teologia de Lutero encontramos não apenas a idéia de deificação, mas o próprio conceito esclarecido em um sermão de 1526 onde o reformador declara: *derrama sobre nós o Filho amado e que se modele de tal forma a si mesmo em nós e nós nele, que ele se humanize por completo e nós sejamos deificados por inteiro*<sup>126</sup>.

### 3.1 A via mística em Paul Evdokimov

São Simeão, o Novo Teólogo afirma enfaticamente que nossa união com Deus somente é verdadeira se nós tivermos consciência de havermos sido realmente revestidos de Cristo. São Gregório Palamas disse: “Toda palavra desafia outra palavra, mais qual é a palavra que pode desafiar a vida?” ele cita as três

---

<sup>125</sup> A sinergia é um conceito utilizado pela tradição ortodoxa para expressar a relação e cooperação entre a graça de Deus e a liberdade humana. Cooperação não ponderável, porque a síntese não é especulativa, mas operante. Cf. KOUBETCH, Volodemer. 2004, p. 195.

<sup>126</sup> Cf. FELMY, Karl Christian. 2002, p. 201.

fontes de sua teologia: as Escrituras, a Tradição dos Padres e sua *humilde experiência de Deus*<sup>127</sup>.

Algo ímpar em Paul Evdokimov é apontado por um de seus biógrafos mais importantes, Olivier Clément. Ele nos fala da juventude do pensamento de Evdokimov, que recusou a oposição e deu um novo passo para integrar-se na grande tradição patrística, no palamismo e na filocalia<sup>128</sup> – instituições maiores da filosofia religiosa russa. Juntamente com esta filosofia, no espírito dos Pais gregos e como resposta aos Pais do pensamento moderno (Marx, Nietzsche e Freud), Evdokimov indica, ao coração da crise cultural contemporânea, uma atitude criativa em duas perspectivas: através da transfiguração da natureza pelo Espírito Santo (*theósis*) e de uma escatologia ativa (do Reino de Deus inaugurado e presente na vida humana). Clément relata que, certa vez, ao participar de uma mesa em um programa de televisão, foi dito a Evdokimov: um livro como *Os estágios da vida espiritual* pode perturbar o destino de um jovem tanto quanto o reencontro de Nietzsche<sup>129</sup>.

Em se tratando da mística ortodoxa, é muito clara a idéia de que a redenção se dá imediatamente: o indivíduo que vê Deus e com Ele mantém contato já está sendo redimido neste momento (hierofânico). A ortodoxia tem muito mais dificuldade de pensar uma escatologia histórica a partir dos acontecimentos, como faz o Ocidente: uma leitura da evolução da sociedade no sentido de que ela esteja marchando para o plano (Reino) de Deus. Assim, a ortodoxia é mais fiel à idéia de que Jesus Cristo era o Messias e que, nesta condição, ele continua aqui, o tempo todo, manifestando-se por intermédio de algumas pessoas especiais [...] os místicos ortodoxos vêem e sentem Jesus dentro de si, manifestando-o às outras pessoas. E é neste momento tabórico

---

<sup>127</sup> EVDOKIMOV, Paul. 1977, p. 15.

<sup>128</sup> O termo *filocalia* significa o amor à beleza. Mas também é um clássico da literatura cristã ortodoxa que reúne a reflexão de diversos pensadores desde a época dos Pais da igreja até o séc. XIV auge do movimento hesicasta. Como escrito, foi publicado pela primeira vez pelo monge do monte Athos Nicodemos Aghiorita em Veneza, 1872 e, traduzido para a língua eslava, tornou-se muito popular entre os cristãos do Leste. Cf. Lexicon: Dicionário Teológico Enciclopédico. 2003, p. 338.

<sup>129</sup> CLEMÉNT, Olivier. 1985, p. 116.

que se dá a redenção do indivíduo, a qual, nesse aspecto particular, é muito mais purista, imediatista e visual<sup>130</sup>.

Para Paul Evdokimov, toda a vida encontra-se numa dimensão mística. Isto porque a ortodoxia cristã, herdeira da tradição dos Padres, entende que a busca pela participação em Deus cria uma intimidade com a vida celeste – este ser humano, portanto, encontra-se no limite entre dois mundos, o que forma nele uma mentalidade mística. A partir disto, a busca refletirá as palavras de São Pedro no Novo Testamento que diz: [...] *afim de que vos torneis co-participantes da natureza divina*<sup>131</sup>. Evdokimov declara que *o terrestre é real apenas na medida de sua participação no celeste*<sup>132</sup>.

A mística oriental é antivisionária e declara toda contemplação imaginativa (método voluntarista e criativo para a meditação) “armadilha do demônio”, o mental é distorcido pela ilusão ao “circunscrever a divindade em figuras e formas”. A contemplação correta é inteligível e supra-inteligível. Acima do discurso e da visão, coloca-se a iluminação *divino modo*, invisível, inaudível e indizível. O conhecimento pelo não conhecimento e fruto da luz e da proximidade sem forma. A “contemplação circular” de volta à alma no coração. [...] a visão do mundo como ícone do celeste, conduz ao conhecimento apofático da Trindade, à teologia no sentido dos pais da igreja<sup>133</sup>.

De acordo com Paul Evdokimov, os maiores representantes da espiritualidade ortodoxa russa são unânimes quanto à definição clássica de três elementos vistos como fundamentais para a constituição da via mística: o divino, o demoníaco e o humano, a saber<sup>134</sup>:

1. O elemento divino manifesta-se como graça. De acordo com o texto do Evangelho de Mateus, Jesus declara a Pedro que [...] *não foi carne nem*

---

<sup>130</sup> PONDÉ, Luiz Felipe. 2003, p. 66

<sup>131</sup> Cf. II Pedro 1, 4 (Bíblia na versão revista de Almeida).

<sup>132</sup> EVDOKIMOV, Paul. 1977, p. 16.

<sup>133</sup> EVDOKIMOV, Paul. 1979, p. 107.

<sup>134</sup> *Ibid., loc. cit.*

*sangue que to revelou, mas meu Pai que está nos céus*<sup>135</sup>; com o que apóstolo Paulo corrobora ao falar que graça é algo que *não vem de vós, é dom de Deus*<sup>136</sup>. A presença divina, desta forma, é pura graça, manifestação do transcendente.

2. O elemento demoníaco, em segundo lugar, está desde o começo da humanidade nas formas de assassinato e mentira; é ele que coloca obstáculos e luta ferozmente sem descanso como nos fala São Pedro em sua epístola: *Sede sóbrios, vigiai. O vosso adversário, o Diabo, anda em derredor, rugindo como leão, e procurando a quem possa tragar*<sup>137</sup>. Neste pormenor, declara Evdokimov, o ser humano é agente ativo de uma luta espiritual e invisível – a ascese.
3. E, em último lugar, o elemento da receptividade humana – a mística. De acordo com Evdokimov, a via mística é litúrgica ou, como frequentemente ele chama: *eucaristia interiorizada*. Como exemplo ele utiliza o texto de uma das cartas às igrejas no Apocalipse joanino que diz: *Eis que estou à porta e bato; se alguém ouvir a minha voz, e abrir a porta, entrarei em sua casa, e com ele cearei, e ele comigo*<sup>138</sup>.

A essência da experiência mística está na comunhão e participação progressivas na vida divina. Todavia, Evdokimov acentua que a palavra mística é alhures, uma forma ocidental de definição desconhecida pelo Cristianismo do Oriente; este, falará de participação, pneumatização e *theósis* – termos mais adequados à literatura contemporânea produzida em âmbito teológico-filosófico pelos pensadores russos. Em Evdokimov, a *theósis* jamais é uma recompensa. Pois, a mística, necessariamente leva à ascese, mas nem toda ascese leva à união mística. Isto acontece porque, embora o ser humano possa entregar seu coração como oferta à vida ascética, é da liberdade gratuita de Deus, a transmissão do carisma. Sobre isto, Pondé esclarece:

---

<sup>135</sup> Cf. Mateus 16, 17 (Bíblia na versão revista de Almeida).

<sup>136</sup> Cf. Efésios 2, 8 (Bíblia na versão revista de Almeida).

<sup>137</sup> Cf. II Pedro 5, 8 (Bíblia na versão revista de Almeida).

<sup>138</sup> Cf. Apocalipse 3, 20 8 (Bíblia na versão revista de Almeida).

Para a ortodoxia, a experiência mística, a conversão ou a *metanóia* (a divinização progressiva do homem) não implicam num sistema de virtudes, mas numa dinâmica disparada no indivíduo pela presença continuada de Deus. O indivíduo encontra Deus – no sentido forte da palavra –, e esse encontro instaura nele uma dinâmica específica que é designada como *metanóia*. Daí atribuir à ortodoxia a característica de “ontológica”, porque a experiência do sobrenatural implica numa transformação profunda e concreta do ser do indivíduo. Portanto, nunca devemos pensar na mística ortodoxa como um código moral, na medida em que ela não diz respeito a critérios, mas é da ordem concreta da evidência; do encontro ou da experiência que dispara uma dinâmica que continuamente transforma, ou transfigura, ou converte o ser do indivíduo em todas as suas dimensões e definitivamente, causando um transtorno ontológico à economia meramente natural<sup>139</sup>.

Neste sentido, a espiritualidade ortodoxa contém uma tensão, uma verdade dialética, pois a ação divina é acompanhada de um trabalho humano (sinergia).

Uma das formas de definição da espiritualidade ortodoxa, segundo Evdokimov, é dizer que ela é essencialmente bíblica. Para compreendermos isto, é necessário entrarmos no sentido ortodoxo da expressão “bíblica”. A exegese pura, entendida como ciência autônoma, nunca foi conhecida pelos Padres da igreja. Estes intérpretes por excelência para a tradição ortodoxa, liam, sentiam, pensavam e viviam o texto bíblico com admiração: *a Palavra lida ou ouvida conduz sempre à Palavra vivente, à presença da Pessoa do Verbo*<sup>140</sup>, afirmou Evdokimov, como exemplo, lemos que:

O Evangelho segundo São Lucas (24, 45) nos diz que Cristo “abre o entendimento” de seus discípulos e mostra como se deve ler a Bíblia para descobrir “tudo o que está escrito de mim”; e começando por Moisés e passando por todos os profetas, ele os explica em todas as Escrituras o que lhe concernia. É assim que o

---

<sup>139</sup> PONDÉ, Luiz Felipe. 2003, p. 94.

<sup>140</sup> EVDOKIMOV, Paul. 1977, p. 17.

Senhor “abre o sentido das Escrituras”, e revela que *a Bíblia é o ícone verbal do Cristo*<sup>141</sup>.

O conhecimento, no sentido das escrituras exploradas pela ortodoxia, não se dá por um olhar exterior, mas pela assimilação e identificação da comunhão Divina, a fim de que o próprio Deus seja conhecido e, através dele, todo o universo. A via mística torna-se um conhecimento através da comunhão, carregando um sentido nupcial presente no “sacramento do amor”, nas núpcias entre o Cordeiro e a igreja, Evdokimov encontra o grande símbolo do conhecimento de Deus.

Observamos, por parte de Evdokimov uma fidelidade à tradição que não é recuperada apenas como um depósito de respostas prontas vindas do passado. Ao contrário, a *paradosis* em todas as dimensões – na dogmática, nos sacramentos, nos cânticos litúrgicos, no ícone e nos escritos dos Padres da igreja – carrega um dinamismo repleto de vida e ressonâncias bíblicas. Em vista disso, a busca pela tradição para Evdokimov significa uma apropriação da experiência viva da igreja, permitir a si mesmo desenvolver um instinto da ortodoxia que guia para o interior *consensus patrum apostolorum* [consenso dos Pais e apóstolos] da igreja. E isto se realiza segundo:

Os patriarcas orientais afirmam: “Nós preservamos, incorruptível, a doutrina do Senhor, e aderimos à fé que nos foi dada; nós a guardamos intacta como um tesouro real”. A idéia de continuidade viva através da transmissão tem um nome: Tradição. São João Damasceno sintetiza no VIII século: “Nós não mudamos os limites eternos que nossos pais colocaram, mas guardamos a tradição, como havemos recebido”<sup>142</sup>.

Ao entrarmos em contato com a espiritualidade produzida por Evdokimov, percebemo-la intimamente conectada à tradição patrística Oriental o que cria certo “estilo patrístico” em suas obras. Logo, a similaridade com os escritos dos

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 19.

Padres gregos e dos místicos Ortodoxos da Rússia (antiga e contemporânea) não deve ser compreendida em termos de colagem ou repetição, mas de um ponto de partida para a criatividade e não para a imitação. Pois, para nosso autor, não é suficiente traduzir as antigas fórmulas contidas na tradição em categorias modernas. O trabalho do pensador comprometido com o legado intelectual do cristianismo é experimentar a consciência católica e colegial dos Padres e Doutores da igreja para então tornar-se uma testemunha da visão do mistério de Deus ao modo dos pescadores apóstolos, e não ao modo de Aristóteles, Platão ou Heidegger, com sua preocupação em justificar conceitos.

Evdokimov pensa a igreja e sua tarefa como análogas à comunidade cristã primitiva em relação ao mundo pré-cristão. Hoje, nos diz ele, encontramos-nos inseridos em um mundo pós-cristão, por conseguinte, secularizado onde, em todo lugar, sentimos o “cheiro” de um ceticismo ateu. Pois é neste *locus* que a tradição patrística tem uma contribuição a dar: uma visão profética e global do mistério de Deus. *O olho pelo qual o Universo enxerga o mistério trinitário* (assim Santo Atanásio foi chamado), assim o ser humano deve tornar-se: *como um olho* (na expressão de São Macário do Egito). Este é o homem litúrgico, da tradição – um acordo com o futuro que encontra-se no passado, um retorno e, ao mesmo tempo, um avanço em direção à luz do Reino de Deus. O milagre da tradição está justamente em seu acordo paradoxal entre o passado e o futuro. Mas, como disse o teólogo russo Alexei Khomiakov, *está não é uma definição humana, mais divina*<sup>143</sup>.

No Oriente cristão, vida mística é, essencialmente, participação na natureza divina, e o divino, para Evdokimov, não é tanto o poder, mas *a fonte de erupção da nova criatura e da nova vida*<sup>144</sup>. Mas para que esta vida torne-se real na experiência humana, os Padres da igreja – especialmente aqui, lembramo-nos da teologia de João Clímaco (580-650) que comparava a elevação à espiritualidade com a subida de uma escada – elaboraram uma doutrina sobre os estágios rumo

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 23, 24.

<sup>144</sup> EVDOKIMOV, Paul. 1979, p. 108.

à vida mística<sup>145</sup>. A imagem da subida ao monte Sinai por Moisés é definitiva para marcar quais são os estágios e como podemos ascender à união mística com Deus. Num primeiro momento, Deus fala com Moisés na luz; num segundo estágio Ele fala a partir da nuvem e, finalmente, Moisés contempla Deus na treva. Continuemos com Evdokimov:

O primeiro degrau é a *catharsis* ou purificação cujo topo é a ascese. O segundo degrau é chamado nuvem: a contemplação de Deus em suas obras e em seus atributos ou seus nomes (sabedoria, poder, bondade). Ela transcende o sensível e eleva-se ao conhecimento do inteligível e do poder divino. O terceiro degrau, simbolizado pela palavra “treva” representa a experiência puramente mística, uma percepção, pelo sentimento da presença de Deus na alma. Retornar significa voltar-se para Deus e contemplar seus reflexos no espelho da alma. É a redução do inteligível a si mesmo, percebido como imagem de Deus, e que se permite ver como “o lugar de Deus”. A visão é indireta, refletida na alma<sup>146</sup>.

Uma das melhores maneiras de representar o caminho místico pela ortodoxia cristã é a iconografia. Esta ilustra de forma impressionante a condução da inteligência ao conhecimento de Deus, transformando-se assim em uma passagem entre a teologia simbólica e a teogonia, pois, sua eficácia se dá justamente em colocar diante do ser humano a presença que o ícone quer revelar. Paradoxalmente o ícone, como entendido no interior do Cristianismo Ortodoxo, é uma representação além de qualquer representação, o invisível no visível, que conduz àquele que do ícone se aproxima, ao invisível em sua essência:

Na teologia icônica, além do artista e da obra, considera-se, sobretudo a participação de Deus. Temos, assim, uma relação de

---

<sup>145</sup> Esta doutrina tem como fonte de inspiração Filon de Alexandria, judeu helenista que viveu entre o primeiro século de nossa era, que destaca três estágios rumo à vida mística com seus respectivos correspondentes na Bíblia Hebraica, os quais são: 1. A purificação (*kátharsis*) que se refere à conversão e tem sua correspondência com o livro dos Provérbios; 2. A iluminação (*photismós*) a qual se refere ao progresso na virtude e corresponde ao ensinamento do Eclesiastes; 3. A união (*teleíosis*) a perfeição e plenitude do ser humano na união mística com Deus, que encontra ressonâncias no Cântico dos Cânticos. Cf. Dicionário de Mística. 2003, p. 363.

<sup>146</sup> EVDOKIMOV, Paul. 1979, p. 109.

três elementos: o artista – o monge místico que pinta –, a matéria que é transformada e Deus, que ali se manifesta. Para Evdokimov, portanto, é muito claro que o ícone não é propriamente arte, mas um “buraco no Transcendente”, um espaço por onde Deus se manifesta com suas energias incriadas, onde se sente ou se vê (com os olhos da alma) a Sua presença. Do ponto de vista específico da teologia ortodoxa, o ícone é resultado de uma inserção do Transcendente naquilo que nós ocidentais chamamos de arte. Deste modo, Evdokimov acredita que a arte ocidental vai se extinguindo exatamente na medida em que por esse sua relação fundamental com o Transcendente vai sendo abandonada. No limite, a verdadeira arte é sacra<sup>147</sup>.

Os estágios em direção à união mística passam de forma gradual por todos os níveis de consciência e aquilo que lhes corresponde na realidade. É o que Evdokimov chama de redução fenomenológica aplicada à experiência mística. Em primeiro lugar o desapego dos sentidos leva à uma inteligibilidade pura, à nudez do *noûs*. A recepção desta experiência conduz o ser humano a um retorno ao estado “adâmico” inicial – à uma recriação do ser humano deificado. Desta forma, o espírito é, novamente, tornado *capax Dei*, portanto, passa a orientar-se à *theósis* geradora e unificadora do ser. Este processo rumo à visão/união mística dirige-se além de toda aparência, isto é, de todo fenômeno apreendido pelos sentidos (visual, auditivo, tátil, etc.). O ser humano místico, para a ortodoxia, se eleva em um movimento anagógico, acompanhado de purificação e depuração progressivos do coração. O progresso espiritual então é marcado por uma escalonada assimilação do divino, onde, segundo Macário, a alma humana torna-se plenamente luz. Evdokimov ressalta que neste processo, o humano passa da ignorância ao conhecimento da imagem e semelhança de Deus, e cita Clemente de Alexandria que diz: *O verbo de Deus se fez homem, para que aprendas de alguém como tu, como o homem pode tornar-se deus segundo a graça*<sup>148</sup>.

A mística, enquanto relato da experiência religiosa profundamente enraizada na ortodoxia cristã do leste, quanto mais se torna elevada, quanto mais se “alça voo” em direção à unidade, mais radicalmente a possibilidade de uma visão direta

---

<sup>147</sup> PONDÉ, Luiz Felipe. 2003, 95.

<sup>148</sup> EVDOKIMOV, Paul. 1979, p. 109.

de Deus é excluída. Àquele que pensa ter visto Deus, viu a si mesmo e sua imaginação, falou Santo Efrém. A visão de Deus, a contemplação como estágio maior da vida mística é, de acordo com Santo Isaac, o sírio “segundo a fé”; jamais conhecimento direto<sup>149</sup>. Disto surge uma diferenciação apontada por Evdokimov entre a mística da luz e a mística da treva – que o autor coloca em termos de gnose e hipergnose. Evdokimov explica-nos que o conceito que condiciona os dois tipos de mística é o método apofático.

A apofase, enquanto processo utilizado largamente pela tradição cristã desde os tempos patrísticos é o limiar entre a mística da luz, isto é, entre o processo de purificação da alma a fim de prepara-la para receber Deus, e a mística das trevas quando as palavras, os conceitos e a própria inteligência entram em estado de contemplação absoluta. A apofase é, portanto, um modo de conhecimento pelo não conhecimento. Gregório de Nissa e Máximo confessam que o conhecimento do Verbo encarnado é real por causa da comunhão perfeita entre o divino e o humano em Cristo. Porém, este nunca é conhecimento de Deus como objeto de alguma afirmação positiva (catafática). A participação na natureza de Deus – *theósis* – é uma participação da inteligência humana em sua sua incognoscibilidade. Esta revelação porta o nome de “grande carisma” do Espírito Santo. *A treva simboliza assim a obscuridade da fé e a experiência da proximidade de Deus*<sup>150</sup>.

A contemplação mística situa-se assim, além do discurso, ela é pura cisão imaterial onde os sentidos e a inteligência conceitual são excluídos. [...] o cessar de toda atividade cognitiva, culmina em certa *hesychia*, onde a “paz excede toda paz”. O conhecimento místico, assim, é do tipo “transintelectual”, ele situa-se no prolongamento da teologia negativa, e constitui seu fim último, “a passagem ao seu próprio limite”. O *noûs* se anula em sua atividade noética e transcende a um super-conhecimento<sup>151</sup>.

---

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>150</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 111.

### 3.2 *Theósis*: mística do Espírito Santo

Desde os primórdios do cristianismo, duas posições em extremos perigosos são vistas. Por um lado o intelectualismo platônico de Orígenes e Evágrio e, por outro, o erro dos messalianos<sup>152</sup> que falavam de uma materialização da experiência de Deus. Estes desdobraram-se em outros sistemas como a mística da graça vivida e sentida por Macário, ou a contemplação que descarta toda imagem sensível defendida por Diádoco de Foticeia. Juntamos a estes o intelectualismo alexandrino ou a perspectiva hesicasta que propunha “a ignorância que ultrapassa todo conhecimento” e a oração como fonte de união entre o coração e o intelecto. No entanto, estas teologias estavam intimamente conectadas com o tempo conciliar, isto é, com a mentalidade e as preocupações dos primeiros concílios ecumênicos da cristandade. Essas reuniões, majoritariamente, trataram de polêmicas ligadas à questões cristológicas, e ou trinitárias.

Há, a partir do pensamento produzido desde os Padres da igreja até os teólogos do período conciliar e apropriado pela ortodoxia russa contemporânea, uma identificação do Espírito Santo com a *theósis*; e com o crescimento na vida espiritual provocado pela união e participação na vida divina, temos a meta da redenção. A cada pessoa, criada à imagem e semelhança de Deus, é comunicada a vida divina, em forma de energia dinâmica. O Espírito Santo, neste caso, é o consumidor da uma ação trinitária, uma ação orientada à pluralidade e, ao mesmo tempo à unidade. Na multiplicidade de carismas distribuídos pelo Espírito a igreja é edificada na unidade de Cristo tendo no amor do Pai o cimento que liga cada pessoa individualmente à comunidade.

---

<sup>152</sup> O messalianismo foi uma seita mística de índole materialista pragmática. Combatida por Diádoco de Foticeia, insistiam sobre o sentido espiritual da alma, ancorando a mística na oração incessante, também apoiavam a idéia de que em cada alma habitava um demônio e que, só a graça batismal não podia exorcizá-lo, mas apenas, a oração mística, eles confundiam a experiência psicológica da graça com a mística. Denunciado no final do século IV, o messalianismo foi condenado no ano 431 no Concílio de Éfeso. Cf. Dicionário de Mística. 2003, p. 324.

Comunidade cristã, para a ortodoxia, só existe na comunhão no Espírito Santo. Por isso, ela é sempre, comunidade mística, visível e invisível, múltipla e, ao mesmo tempo, una, santa, católica e apostólica. Não em sua forma institucional, mas na vida sacramental, da experiência litúrgica e eucarística, na recepção dos carismas, na unidade, na fé e no amor. Nisto observamos uma renovada antropologia religiosa que, segundo o Bispo Kallistos Were é vida e liberdade verdadeiras na experiência de relação com o outro e não na imposição ilimitada sobre o outro. O Espírito Santo, desta forma, transforma os seres humanos de indivíduos em pessoas. Pois a personalidade humana, em essência, se dá na relação. Pessoa (*prosopon*) significa rosto e ninguém pode ser uma pessoa quando não se vê no outro olhando-lhe a face<sup>153</sup>.

Olivier Clément, lembrando a teologia dos Padres da igreja, nos convida a adentrar no interior da vida ortodoxa através do Pentecostes. Pois é neste evento narrado nas páginas do livro dos Atos dos Apóstolos que observamos a chegada do Espírito Santo e a ação que lhe é atribuída. Nisto, os ortodoxos vêem a confirmação da ação trinitária na recapitulação da humanidade<sup>154</sup> (destacada do pensamento origenista). A fórmula que melhor descreve a instalação desta atividade é na opinião de Clément: Deus se fez *sarcophore* (portador da carne) para que o ser humano torne-se *pneumatophore* (portador do Espírito)<sup>155</sup>. igreja, logo, é uma comunhão espiritual, impregnada do Espírito Santo na vida interior de cada pessoa e nos atos comunitários – onde o Pentecostes é revivido e perpetuado. Cada novo membro, ao ser recebido na comunidade passa por um rito de iniciação trinitário: o batismo nas águas, seguido da crisma e, logo após, a unção com óleo (representando o derramamento do Espírito Santo).

“O que é nascido do Espírito é Espírito” (João 3, 6). O homem que participa dos “mistérios” da igreja, do Corpo “espiritual” de Cristo, é cheio do Espírito que se tornou para ele um novo modo existencial, uma luz e uma vida penetrante em seu ser inteiro. O

---

<sup>153</sup> FELMY, Karl Christian. 2002, p. 166.

<sup>154</sup> Trata-se da interiorização gradual das qualidades de Deus, único processo, jamais findo, de acolhimento da vida divina em todos os níveis da existência humana. Cf. Dicionário de Mística. 2001, p. 812.

<sup>155</sup> CLÉMENT, Olivier. 2006, p. 42.

cristão vive, age, vê, compreende, ama pelo Espírito, não cessam de repetir os espirituais bizantinos, em particular Palamas. É o Espírito, disse Santo Irineu, que transforma a imagem em semelhança. É o Espírito, precisaram os ascetas, que suscita, no centro do ser humano, pela participação ao espírito humano “pneumatizado” do Cristo, esta transparência, esta inteligência “unida ao coração”, o “coração inteligente” torna-se o órgão da contemplação. A “sensação” de Deus não se dá nem pelo intelecto nem pelos sentidos, mas pelo Espírito que, desde o centro misterioso, pneumatizado tanto o corpo quanto a alma, fazem do homem em sua plenitude, como escreveu magnificamente São Macário, um olho único e imenso penetrado pela luz divina<sup>156</sup>.

Após o tempo dos sete concílios ecumênicos reconhecidos pelo Cristianismo Ortodoxo, Simeão (949-1022) chamado de Novo Teólogo, surge como um dos pensadores bizantinos mais importantes sobre a questão do Espírito Santo. Neste caso, ele não propôs uma doutrina ou um dogma, mas uma experiência – um fazer com que a narrativa de vida seja o mesmo que enxergamos, numa comunhão ininterrupta com Deus. Simeão revela a tradição do silêncio, experiência pessoal dos amigos e profetas de Deus. Os espirituais para Simeão são as crianças, verdadeiras testemunhas de Deus, pois, para ele: *a verdadeira paternidade espiritual não é funcional, mas carismática*. Em Simeão, a mística das trevas dá lugar à mística da luz. Ele não se encontra na nuvem de Moisés, mas sob a luz do Tabor<sup>157</sup>; a luz da transfiguração que *refulgia a inefável glória de Deus*<sup>158</sup>. Esta experiência mística é retomada por Gregório Palamas (1296-1359) com observamos a seguir:

O itinerário místico deve ser o percurso de toda vida cristã, tendo em vista que, graças a ela, chega-se à divina visão, isto é, contemplação (*theoría*) da luz incriada, a mesma que foi contemplada pelos apóstolos sobre o monte Tabor. A percepção de semelhante luz, afirma Gregório, torna o Imparticipável participável, acessível o Inacessível e cognoscível o Incognoscível. Ela, de fato, é a energia (*enérgeia*) divina

---

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>157</sup> Taborização é a transformação do mundo através da energia de Deus. Cf. PONDÈ, Luiz Felipe. 2003, p. 44.

<sup>158</sup> EVDOKIMOV, Paul. 1988, p. 63,64.

comunicada ao que contempla a essência (*ousía*) supra essencial<sup>159</sup>.

Na leitura que Evdokimov faz dos escritos de Simeão, a união deificante é descrita como uma luz que, pela contemplação, torna a alma receptiva à luz divina. O ser humano deificado, ao se expor ao mistério insondável da luz divina, de um modo inexplicável é unido à luz que penetra seu corpo e seus membros até que, ele próprio, torne-se uma luz<sup>160</sup>. Neste sentido, Evdokimov não apenas faz eco à voz dos Padres da igreja, mas propõe um paradigma epistemológico religioso, neste caso, da tradição ortodoxa: que o conhecimento verdadeiro, ou seja, o conhecimento de Deus, não é tarefa do intelecto, pois este foi corrompido pelo pecado que é *o esquecimento de Deus e o sono da alma*. Apenas o arrependimento do pecado, a conversão (*metanóia*), pode levar o ser humano das trevas da ignorância à luz do conhecimento – à visão da sabedoria incriada, o Espírito Santo.

Evdokimov observa ainda que as instituições sejam eclesiásticas ou seculares, no olhar de Simeão, não encontram um fim em si mesmas, ou numa repentina irrupção do Espírito Santo. Pois a graça não está escondida, manifestando-se apenas, num pico de luz da vida espiritual. As realidades divinas são, ao mesmo tempo, visíveis e invisíveis, elas transcendem o intelecto e os sentidos – uma descrição antinômica – elas são percebidas pelo ser humano em sua totalidade e não apenas por uma de suas faculdades. Pois, para Simeão, *Deus entra em união com a totalidade do ser humano [...] A união deificante é uma comunhão pessoal com um Deus pessoal*<sup>161</sup>. A visão de Deus, seu conhecimento, só é possível por causa da relação entre a luz divina refletida na alma humana – imagem do Criador. Evdokimov fala da revelação da imagem de Deus, não como um aparecimento em uma figura qualquer, mas em forma de luz, incompreensível e inefável. Ele se faz ver de forma clara. Deus é reconhecido, embora não seja passível de compreensão intelectual ou de expressão por

---

<sup>159</sup> Cf. Dicionário de Mística. 2001, p. 472.

<sup>160</sup> EVDOKIMOV, Paul. 1988, p. 64.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 65

palavras – neste instante, o apofatismo entra em plena operação, pois, o intelecto cala ante a presença do divino, e o que o ser humano experimenta é deificação pelo Espírito Santo.

Há uma íntima relação, para os pensadores ortodoxos, entre a ação do Espírito Santo e a liberdade. Liberdade que aparece como princípio relacional entre Deus e o ser humano. Cada pessoa é uma realidade absoluta, ela nunca é parte, mas na comunhão, ela assume um modo único de união – a mística, união entre Deus e a pessoa em plena liberdade, pois, *onde está o Espírito do Senhor aí há liberdade*, disse São Paulo<sup>162</sup>. Por Cristo, a comunidade é unida e deificada e pelo Espírito cada pessoa é confirmada em sua unicidade. Enquanto o Cristo encarnado se afirmou como pessoa, e nele reencontramos nossa personalidade, isto é, nossa liberdade plena. É pelo Espírito Santo que, em liberdade, nosso ser, agora transfigurado à imagem e semelhança de Deus, é plasmado pelas energias divinas e experimentamos a plenitude da nova vida.<sup>163</sup>

Para o teólogo russo Vladimir Lossky, a *theósis*, em sua plenitude é um evento escatológico, isto é, que se dará após a ressurreição dos mortos na era vindoura. Porém, independente de uma expectativa escatológica futura, a deificação enquanto união progressiva da humanidade à natureza divina, enquanto obra do Espírito Santo, pode e deve ser experimentada pelos seres humanos desde já. Esta ação, segundo Lossky, altera a natureza humana corrompida pelo pecado, isto é, fragmentada, despedaçada e em ruínas, adaptando-a à uma nova condição: a vida eterna. De forma objetiva, Deus pelo seu Espírito oferece, através da igreja, as condições para que a deificação seja levada a cabo. Mas, há um elemento subjetivo necessário para que a união se realize – a cooperação sinérgica entre o humano e o divino. O lado subjetivo da *theósis* é a abertura humana à vida cristã<sup>164</sup>.

---

<sup>162</sup> Cf. II Coríntios 3, 17 (Bíblia versão Almeida)

<sup>163</sup> CLÉMENT, Olivier. 2006, p. 44,45.

<sup>164</sup> LOSSKY, Vladimir. 2009, p. 193.

Finalmente, Evdokimov explana sobre a amplitude cósmica da *theósis* e a relação com o Espírito Santo. Para o teólogo, a criação do mundo encontra seu termo nos atos da Trindade: do Pai, pelo Filho, no Espírito Santo. Porém, no movimento inverso está a economia salvífica da humanidade: do Espírito Santo, pelo Filho, no Pai. O ser humano, pneumatóforo (portador do Espírito), agora é parte do corpo de Cristo e está aberto à comunhão com o Pai. Todavia, escatologicamente, há uma expectativa não apenas da deificação do ser humano, mas do universo. Esperança que tem como fundamentos o texto bíblico e o testemunho da tradição. Afinal, se o Espírito é doador de vida, santificador e emanador do amor divino, para a ortodoxia, esta ação não fica restrita à humanidade – no final, a *theósis*, a união com Deus, no sentido da restauração à participação na natureza divina se estenderá a todo o Universo criado. O apóstolo Paulo pensa isto ao escrever em uma de suas cartas:

E, se nós somos filhos, somos logo herdeiros também, herdeiros de Deus, e co-herdeiros de Cristo: se é certo que com ele padecemos, para que também com ele sejamos glorificados.

Porque para mim tenho por certo que as aflições deste tempo presente não são para comparar com a glória que em nós há de ser revelada.

Porque a ardente expectativa da criatura espera a manifestação dos filhos de Deus.

Porque a criação ficou sujeita à vaidade, não por sua vontade, mas por causa do que a sujeitou,

Na esperança de que também a mesma criatura será libertada da servidão da corrupção, para a liberdade da glória dos filhos de Deus.

Porque sabemos que toda a criação geme e está juntamente com dores de parto até agora.

E não só ela, mas nós mesmos, que temos as primícias do Espírito, também gememos em nós mesmos, esperando a adoção, a saber, a redenção do nosso corpo<sup>165</sup>.

---

<sup>165</sup> Cf. Romanos 8, 17-23 (Bíblia versão de Almeida).

A *theosis*, para Evdokimov, é o ato de elevação mística, experiência religiosa por excelência. Pela deificação os santos compartilham a encarnação e o amor inflamado nos corações, através do Espírito Santo, por toda a criação. A oração de Jesus que invoca o nome da humanidade do Salvador faz com que se entre no mistério eucarístico que, entretanto, necessita da epiclese (invocação ao Espírito Santo) a fim de que as energias deificantes emanem à comunidade e ao cosmos. O Oriente cristão nunca fez uma diferenciação sistemática entre virtudes morais e teológicas, dons e carismas ou entre a graça comum e especial, pois o Espírito age dinamicamente pela graça, em todas as formas, com vistas à *theosis*. A alma torna-se pneumática pela graça e o ser humano experimenta a união mística com o Pai, no Filho. Porém, Evdokimov insiste fortemente em dois aspectos que estruturam a união mística<sup>166</sup>, a saber:

1. A proximidade de Deus na alma, que deificada experimenta a absoluta transcendência do mesmo Deus, permanece distante em infinita e remota inacessibilidade;
2. Deus cria o mundo a partir de sua livre iniciativa, e, por meio de sua graça, e entra em uma relação de reciprocidade com este mundo. Portanto, a união mística é a pneumatização do humano pelas energias deificantes, sem, contudo, absorver a pessoa. A síntese mística salvaguarda seu caráter antinômico.

O Espírito Santo, no processo de deificação, faz com que o espírito humano volte ao seu centro ontológico, pois este fora desagregado pelo pecado. Mas agora, na visão ortodoxa, o Espírito abre o ser humano à imagem de Deus e revela a possibilidade do humano transcender seu estado natural pecaminoso, desarticulado espiritualmente. A caridade cósmica, diz Evdokimov, *inflama o coração de amor por todas as criaturas*. Então, o Reino de Deus dos evangelhos é a dádiva do Espírito Santo ao mundo. Neste ponto, nosso autor faz uma diferenciação entre a mística do Oriente e a do Ocidente. Segundo Evdokimov, *na mística ocidental de Tauler ou Eckhart, nada pode se intercalar entre a alma e*

---

<sup>166</sup> EVDOKIMOV, Paul. 1979, p. 112.

*Cristo. Já no pensamento oriental, somente Deus pode revelar a si mesmo, e é o Espírito Santo que nos une ao Filho e por Ele, ao Pai.* Por isto, os pais da igreja como Cirilo e Gregório de Nazianzo insistiam no papel do Espírito Santo na deificação<sup>167</sup>.

Todo movimento cessa, a própria oração muda de natureza. “A alma ora fora da oração”. É o hesicasmos, o silêncio do espírito, seu repouso que está acima de toda oração, a paz que excede toda paz. É o face a face estendido à eternidade, quando Deus vem a alma e a alma emigra em Deus<sup>168</sup>.

### **3.3 A mística e a filosofia da religião russa a partir de Paul Evdokimov**

O fenômeno dos tempos modernos, a “secularização” estabeleceu uma unidade em valores e disciplinas autônomas. “A religião nos limites da razão” se reduziu rapidamente a uma das funções da mente humana separada do Absoluto divino. Deus é relegado a ser apenas um “postulado moral” e enfim objeto de uma filosofia da religião<sup>169</sup>.

Quando observamos mais detidamente do pensamento de Paul Evdokimov, podemos perceber ao menos duas das mais importantes preocupações para ele: A primeira refere-se ao impacto da modernidade e do comunismo sobre a Rússia dos séculos XIX e XX; e concomitantemente, a segunda foi o choque entre o pensamento ortodoxo russo e a sociedade secularizada européia na qual ele, juntamente com teólogos e filósofos russos no exílio, estava inserido. Nosso objetivo é mostrar como essas preocupações se relacionam com o tema da mística ortodoxa e quais os fundamentos filosóficos Evdokimov utiliza em seus escritos para falar da experiência deificante.

---

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>169</sup> EVDOKIMOV, Paul. 1988, p. 83,84.

De acordo com Evdokimov, o princípio da razão natural autônoma construiu, no Ocidente, tanto uma filosofia quanto uma teologia que coexistem de forma passiva. O problema apontado por Evdokimov, é que a filosofia produzida a partir do referencial de uma liberdade ilimitada não possui nenhuma abertura à revelação, pois esta fica a cargo da teologia. Entretanto, o Oriente cristão jamais aceitou o princípio da razão natural autônoma como fundamento, seja para a teologia, seja para a filosofia. Isto porque a revelação, para a ortodoxia, não é apenas um complemento à razão natural. Evdokimov afirma que se existem lado a lado duas filosofias: uma autônoma outra religiosa que se formam no desenrolar histórico no Ocidente, elas sempre serão heterogêneas em suas respectivas naturezas. Ao contrário, a filosofia russa, confirma Evdokimov, se afirma numa íntima relação a uma categoria religiosa fundamental, pois, o filósofo russo produz seu pensamento, sempre, em relação ao Absoluto. Esta proposição confere a toda reflexão filosófica uma dimensão religiosa.

A fronteira entre a teologia e a filosofia não é jamais nitidamente traçada ou definida. Na Rússia, um teólogo que ultrapassa o escopo escolar determinado e um filósofo que reflete sobre as realidades últimas da existência recebe o mesmo título “pensador religioso”<sup>170</sup>.

Para Evdokimov algumas referências são fundamentalmente importantes, autores que devemos levar em conta ao nos aproximarmos de seu pensamento e, sem os quais, nossa leitura ficaria superficial. Evdokimov pensa a filosofia russa como grande herdeira de Bizâncio. Em sua obra sobre o conhecimento de Deus, ele afirma que a Rússia czarista representou, até o início do séc. XX, a manifestação mais fiel do estilo de pensamento bizantino. Fiódor Dostoiévski (1821-1881), Vladimir Soloviev (1853-1900), Nicolas Lossky (1870-1965), Nicolas Berdiaev (1874-1948), Serguei Boulgakov (1871-1944) entre outros, fazem parte do arcabouço de autores contemporâneos dos quais Evdokimov retira inspiração para seus escritos. Ressaltamos que todos estes homens foram, em maior ou

---

<sup>170</sup> *Ibid., loc. cit.*

menor grau, impactados pelo cristianismo Ortodoxo e refletiram este impacto em suas obras, seja no gênero literário de Dostoiévski ou na filosofia de Berdiaev.

Nosso autor trabalha algumas diferenciações importantes entre a filosofia no Ocidente e no Oriente cristão. Evdokimov esclarece que no pensamento ocidental, o mundo é real e Deus é uma hipótese; a partir desta hipótese os filósofos formulam argumentos a favor de sua existência. Contrariamente na Rússia ortodoxa, o mundo é posto sob suspeita pelo seu caráter ilusório e provisório, o único argumento de sua realidade é a existência auto evidente de Deus. Aqui, a filosofia da evidencia coincide com a revelação. O argumento ontológico Oriental é que se o ser humano pensa sobre Deus, já encontra-se no interior do pensamento divino, pois o homem só pode pensar Deus, porque Deus o pensou primeiro, ou seja, não de pode ir a Deus sem que a iniciativa parta do próprio Deus. A isto, Evdokimov chama de epifania do conhecimento, este, pois, é acompanhado da presença divina invocada. Pondé esclarece-nos a posição de Evdokimov sobre a mística:

[...] a) na mística não existe nenhum critério lógico, apenas evidencial: da ordem da experiência e não da inteligência; b) o conhecimento direto de Deus é do tipo antinômico, isto é, um conhecimento onde não cabe *nomos*, normatização ou sistematização.

Resumindo, segundo Evdokimov, a razão é “deífuga”, isto é, o discurso não contém e não pode conter Deus: querer enquadrar Deus ou os indivíduos que conhecem Deus ou a fala desses indivíduos nos esquemas da razão significa, na verdade, fugir de Deus<sup>171</sup>.

Ao especularmos sobre a mística e o conceito *theósis* em Evdokimov, somos instados por importantes leitores de sua obra, ao cuidado para não impormos à nossa leitura, categorias à priori retiradas das filosofias ocidentais contemporâneas. Seja a filosofia da história, ou o materialismo dialético, ou ainda, a hermenêutica protestante liberal do século XIX não são, de acordo com Jean-

---

<sup>171</sup> PONDÈ, Luiz Felipe. 2003, p. 111.

François Russel instrumentos adequados à aplicação nos escritos de Evdokimov. Pois, podemos cair no erro de propor que o pensamento de nosso autor seja um tipo de discurso específico numa relação com aqueles com os quais o queremos associar. Ainda de acordo com Russel, os numerosos artigos e obras produzidos por Evdokimov são marcados pela sua origem oriental e russa. Por isso e pela quantidade de autores da tradição oriental que se estendem desde os Padres gregos aos filósofos religiosos russos do início do séc. XX, nosso autor é mais do que um “enciclopedista”; Evdokimov faz, e de modo extraordinário e em profundidade uma leitura dos pensadores aos quais ele se remete<sup>172</sup>.

Os filósofos russos são insistentes em relação à avaliação axiológica pertencente ao coração no sentido bíblico. A separação da razão e do coração, da verdade teórica e da verdade moral, mostra uma disfunção original. Se a razão busca analisar o estado atual do ser, o coração se refere à sua norma ideal. O que para Kant seria o mesmo que propor que o conhecimento somente é possível nos limites da experiência sensível. O filósofo russo Tchaadaev chama a proposição kantiana de *doutrina da razão caída e distorcida pelo pecado*. Paul Florensky esclarece ao declarar que há uma tragédia profunda na cisão entre o conhecimento lógico de um fato e a apreensão intuitiva de seu sentido. Florensky sugere que o conhecimento da verdade esteja após uma convergência da diferenciação discursiva ao infinito e uma integração intuitiva até a unidade – conhecimento que só é atingido por uma filosofia cristã da comunhão.

[...] É a identidade na diferença e a diferença na identidade, transformação ontológica dos seres pelas energias do amor. Os dois seres não podem entrar em acordo sem o Terceiro, Deus, e este acordo cria uma parcela da igreja. É a visão de si mesmo em Deus através de um amigo. Entre o Absoluto e o Nada, não há outra solução que o princípio trinitário.

[...] Para Vladimir Soloviev, a trindade é o ícone absoluto da consubstancialidade fundada no amor perfeito. À filosofia dos princípios abstratos, ele opõe uma metafísica cristã centrada na deificação. No sacramento da eucaristia o homem recebe

---

<sup>172</sup> RUSSEL, Jean-François. 1999, p. 83.

substancialmente o Corpo *omni* – único do Cristo, no qual habita a plenitude divina; unido à ele, substancialmente, se bem que de um modo invisível, ele participa verdadeiramente de totalidade integral, teândrica e pneumática<sup>173</sup>.

Aproximando-nos de nosso objeto – a mística – há uma questão importante, a saber: existiria uma correspondência entre o conteúdo subjetivo da experiência mística e a realidade objetiva? Uma solução tipicamente ocidental seria dizer que o ser humano torna mito e dialoga com os elementos de sua própria mente. Porém, para o filósofo Nicolas Berdiaev – uma das referências da filosofia russa mais importante para Evdokimov – o erro desta resposta encontra-se na introdução de uma distância especulativa entre a experiência e seu objeto. Para Berdiaev, a experiência é imediata à manifestação de seu objeto. Em vocabulário religioso isto equivale a dizer que *Deus é mais íntimo ao ser humano do que ele mesmo*<sup>174</sup>.

[...] Assim, os ortodoxos usam a expressão “mística realista”, isto é, uma mística do *affectus* e não do *intellectus*; uma mística da experiência. A partir desta perspectiva, podemos afirmar que o diálogo entre místicos é aquele que se dá entre pessoas que conhecem alguma coisa e, portanto, do ponto de vista da mística, esta é uma “ciência experimental”<sup>175</sup>.

Tanto a filosofia quanto a teologia nem devem começar com Deus nem com o ser humano isoladamente nos diz Berdiaev, pois para o filósofo não há uma ponte entre os dois princípios, mas sim com a idéia do Deus-homem. Para Berdiaev, no fenômeno da vida espiritual encontra-se a relação e a mútua interação entre Deus e a humanidade. Logo, a mística é descrita como um movimento em duas vias: de Deus para o ser humano e deste para Deus. Este fato, segundo Berdiaev, encontra-se nítido em sua expressão mais profunda no cristianismo, onde a humanidade de Deus é revelada. Ao mesmo tempo em que a humanização de Deus é fundamental no processo de tomada de consciência da

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>175</sup> PONDÉ, Luiz Felipe. 2003, p. 48,49.

humanidade – que aqui podemos chamar noção da *Imago Dei* – a consciência de Deus no ser humano, em contrapartida, o leva à participação na natureza de Deus, à *theósis*.

O mito fundamental do Cristianismo é o drama do amor e da liberdade entre Deus e o homem, o nascimento de Deus no homem e do homem em Deus. A vinda de Cristo, o Deus-Homem, é a união perfeita desses dois movimentos, a realização da unidade na dualidade e o mistério do divino-humano. O mistério da vida religiosa fica inexplicável sem a coexistência da unidade na dualidade, sem o encontro das duas naturezas e sua fusão sem a perda da distinção<sup>176</sup>.

Na filosofia de Berdiaev, o coração do fenômeno religioso, partindo de seu *background* ortodoxo russo, não pode ser explicitado pelas categorias tradicionais utilizadas no Ocidente, tais como o monismo, e dualismo. De acordo com Berdiaev, estes conceitos abstraem do ser divino sua característica fundamental: o paradoxal relacionamento entre o Absoluto e o outro eu (o ser humano). Sem esta relação, o drama da vida divina entrelaçada na vida humana, fica reduzido a um mito ou sistema simbólico existente apenas na mente. Ao contrário, é através de uma proposição que leve em conta uma relação entre Deus o ser humano face-a-face, um com o outro, como personalidades que vivem uma proximidade, que é possível a construção de uma forma concreta de vida com todas as implicações e o impacto que a constituem<sup>177</sup>.

Este caráter “vago” e obscuro dos textos ortodoxos se deve ao fato dos cristãos orientais acreditarem que, quando se fala de Deus, do sobrenatural, do oculto, o discurso deve necessariamente adequar-se à natureza largamente inapreensível do assunto. O discurso da ortodoxia é, desta forma, uma tentativa de descrição de uma experiência ou de um contato com o sobrenatural numa linguagem não somente razoável, mas orientada pela evidência experimentada. Na ortodoxia, assim como na patrística, só fala de Deus que vê Deus. O que Evdokimov diz de Santo Antão, por exemplo, é que este só fala

---

<sup>176</sup> BERDIAEV, Nicolas. 1948, p. 189.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 190.

daquilo que vê, e o que ele vê é Deus. Se pensarmos em seguida em outros exemplos, como São Gregório de Nissa ou São João Clímaco, ou mesmo em Simeão, o “novo teólogo”, todos eles autores da patrística e da ortodoxia (inclusive São Gregório Palamás), fica muito clara essa idéia epistemológica central da ortodoxia de que só se pode falar do que se sabe por experiência própria<sup>178</sup>.

A vida cristã, compreendida como o processo de deificação do ser humano e do mundo, está intimamente ligada à concepção da Trindade. Perceber Deus como um ser trinitário significa entendê-lo numa dinâmica relacional que, num primeiro momento é interna – entre o Pai, o *Logos* e o *Pneuma* – mas, em um segundo momento torna-se, em plena liberdade, relação externa, com o Universo criado e com o ser humano, em especial, na encarnação do Verbo e a na processão do Espírito Santo. No entanto, o pensar filosoficamente sobre Deus, para a filosofia ortodoxa russa, não é um racionalizar o mistério divino, mas conservar a antinomia inevitável de todo pensamento sobre Deus. Segundo Berdiaev, aqui encontramos a diferença entre uma abordagem da mística pela tradição (ortodoxia) e pelos oponentes, que ele chama de propositores de uma doutrina herética.

[...] Doutrinas heréticas são sempre racionalizações da experiência espiritual porque eles consideram como toda a verdade aquilo que é apenas parcialmente verdadeiro. Os místicos do Cristianismo não cometeram este erro. [...] Mas a verdadeira mística descreve o mais profundo da experiência espiritual, o mistério inicial da vida; eles não tentam elaborar conceitos ou abolir a antinomia da vida espiritual. É aí que reside toda a importância da mística e toda a dificuldade de nossa experiência mental de assimilação<sup>179</sup>.

A filosofia religiosa russa pensa que o ser humano, separado de Deus e do mundo espiritual, perde sua independência e sua individualidade. Pois, àquele que está em Deus, unido ao Criador, isto é, na liberdade do Absoluto, vive a plenitude da liberdade e da espiritualidade. A experiência mística no Oriente

---

<sup>178</sup> PONDÉ, Luiz Felipe. 2003, p. 100.

<sup>179</sup> BERDIAEV, Nicolas. 1948, p. 192,193.

cristão é descrita em termos de amor e liberdade, portanto, positivamente. A eternidade irrompe no tempo, Deus se faz presente ao ser humano e, este, contempla a beleza de Deus. O amor místico, as núpcias místicas do homem com Deus, é o fundamento do ser. Este amor, filosoficamente, tem um significado religioso no simbolismo das relações entre Cristo e sua igreja. Diz-nos Berdiaev, o Cristianismo é a religião da Trindade e do Deus-homem. Neste sentido é essencialmente antropológico, pois a face do divino é revelada no humano – uma antropologia positiva. Há, no Cristianismo do Oriente uma consciência de descobrir neste ser humano mais do que apenas uma criatura. Na deificação, isto é, em Cristo pelo Espírito Santo, o humano é incorporado na vida divina<sup>180</sup>.

De acordo com o pensamento de Berdiaev, as relações entre Deus e o ser humano podem ser concebidas em três diferentes aspectos<sup>181</sup>, os quais são:

1. Em um dualismo transcendente: que submete a vontade humana à divina de uma forma puramente externa. Desta forma, as duas naturezas seguem divididas, mutualmente estranhas em oposição uma à outra;
2. Em um monismo imanente: o qual faz uma identificação metafísica entre a vontade humana e a divina e rejeita totalmente a existência de uma natureza humana independente. Sob este olhar, o ser humano é apenas uma manifestação da vida divina, um instante transitório na descoberta da divindade;
3. Berdiaev chama o terceiro aspecto de antropomorfismo teândrico. Um criativo ponto de vista cristão que reconhece a existência independente das duas naturezas e a ação recíproca da graça divina e da liberdade humana. O ser humano dá uma resposta livre ao chamado de Deus que, por sua vez, revela sua natureza criativa e criadora.

O chamado da espiritualidade oriental, numa relação intrínseca entre a filosofia religiosa e a teologia (ambas russas), é resumido por Evdokimov quando

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 208.

ele expressa que a *theósis*, como o estado deificado do ser humano, sua penetração pelas energias divinas, é a síntese do ideal religioso do Oriente. Antropologia, para o Cristianismo do leste é ontologia da deificação, iluminação progressiva do cosmos e do ser humano. A igreja, através dos sacramentos e da divina liturgia, é o *locus* desta metamorfose que testemunha a vida de Deus na humanidade. Evdokimov enfatiza a importância da *theósis* ao citar Nicolau Cabasilas para quem o ser humano verdadeiramente cristificado, *é como barro que recebe a dignidade real, transformando-se em substância do Rei*. Evdokimov sublinha, uma vez mais, a conexão entre a teologia e a mística, entre o itinerário sacramental e a vida de Cristo na alma humana ao declarar que:

[...] A regra de ouro de todo pensamento patrístico enuncia: “Deus se fez homem para que o homem se torne Deus”; “o homem se torna segundo a graça o que Deus é segundo a natureza”; ele participa das condições da vida divina. À imagem do pão e do vinho, o ser humano, pela ação da epiclese, torna-se parte da natureza deifica de Cristo. A eucaristia, “remédio da imortalidade” e poder da ressurreição, une a natureza humana; as energias divinas a penetram e transfiguram<sup>182</sup>.

---

<sup>182</sup> EVDOKIMOV, Paul. 1988, p. 130,131.

## Considerações Finais

Chegamos ao final desta caminhada pela vastidão da mística ortodoxa russa, à qual apenas tocamos através de um de seus intérpretes e interlocutores contemporâneos: Paul Evdokimov. Estamos conscientes de que esta dissertação não coloca um ponto, mas, tão somente, nos abre o entendimento, ilumina os olhos do coração e nos dá a certeza que há caminhos ainda por percorrer – se bem que estes lugares foram explorados por poucos, ao menos em solo brasileiro. Todavia, devemos considerar a jornada percorrida e considerar se, minimamente, cumprimos os objetivos traçados desde o início e respondemos as questões que nos instavam, à época (e continuam a ressoar em nossos ouvidos), a realizar esta pesquisa.

De início, gostaríamos de retomar o percurso que realizamos com o intuito de verificar a coerência e consistência deste trabalho. Apontamos, na introdução da pesquisa, a relevância deste estudo para as Ciências da Religião ao apontarmos que a experiência religiosa tende, com o passar do tempo, a converter-se em escritos, estes são relatos de algo que se tem conhecimento ou que o próprio autor experimentou. Este é o lugar preciso da análise a partir da filosofia da religião, não a experiência mística propriamente dita, mas os relatos da experiência legados pela tradição; relatos nos quais existem conceitos, conceitos que podem ser objetivados e, no nosso caso, sujeitos a análise numa bibliografia específica.

Contudo, antes de chegarmos ao séc. XX onde encontramos o pensador, filósofo, teólogo e escritor Paul Evdokimov – nosso objeto de pesquisa. Buscamos delinear os antecedentes históricos, filosóficos e teológicos que formaram a grande tradição na qual Evdokimov se alimenta. Neste percurso, observamos uma linha que corta transversalmente o cristianismo dos primórdios, ou mais especificamente, o cristianismo dos Padres da Igreja que pensaram, refletiram, viveram a experiência comunitária, os embates teológicos e filosóficos da época e

escreveram, deixando um legado de textos apropriados posteriormente pelos povos eslavos cristianizados. Estes povos, fundamentalmente os russos, consideraram-se, após a queda de Constantinopla, herdeiros e guardiões da tradição cristã ortodoxa.

De igual modo, acompanhamos a formação de um conceito, isto é, desde sua utilização enquanto desejo pelo divino, anseio do ser humano pela ascese por uma experiência com Deus, até sua objetivação como o alvo da vida espiritual, a união mística da alma com Deus, *theósis* ou deificação. Delineamos que, para os pensadores do cristianismo russo, como não há uma separação clara entre teologia e filosofia, pois, diferentemente da mentalidade ocidental moderna que faz uma cisão epistêmica entre Deus e o mundo, o Universo continua permeado pela presença de Deus. E é esta presença, aliás, é apenas esta presença que pode reunir, unificar, reorganizar e reordenar o ser humano e o cosmos que se encontram, fragmentados, desordenados, sem significado ou propósito por causa do pecado.

Voltamo-nos, em um segundo momento, para a vida e obra de Paul Evdokimov. Pensador maduro, com sólida formação acadêmica, mas também com um coração pastoral. Influenciado pelo amor à tradição de seu povo, pelas escolas russas do séc. XIX que recuperaram o pensamento dos Padres Gregos e por uma devoção litúrgica, apropriada da experiência religiosa russa de tradição palamita – da oração incessante, oração do coração, *la prière de Jésus* – Evdokimov foi um autêntico símbolo de uma fé estrangeira, de um “peregrino russo” em terras francesas.

Não foi ao acaso que escolhemos Paul Evdokimov como objeto de pesquisa. Seu pensamento, sua obra, seu legado, enfim, sua vida, foi dedicada à transmissão da tradição cristã russa para o Ocidente. Isto é, embora Evdokimov tenha escrito a partir da Rússia Imperial, à qual ele se referia com orgulho, ele o fez para os ocidentais, e, mais importante, cristãos e não cristãos. Prova disto foi seu envolvimento ecumênico, iniciado durante a segunda grande guerra e

concluído apenas com sua morte. Embora fosse cristão ortodoxo, foi respeitado por católicos, e amigo de protestantes – a ponto de seu amigo e mestre Vladimir Lossky chamá-lo certa feita de *nosso protestante ortodoxo*. Outro fator, mais relevante aos não cristãos, foram seus comentários sobre dois escritores russos do séc. XIX: Nicolas Golgol e Fiódor Dostoievski. Comentários que, segundo renomados *scholars*, estão entre as melhores leituras contemporâneas destes autores. Neste sentido, seu objetivo não era proselitismo confessional, mas a exposição de conteúdos da literatura e da filosofia russas, conteúdos que não deviam, segundo Evdokimov, ser desassociados da religião.

E, finalmente, avançamos na obra de Paul Evdokimov e outros autores do Oriente e do Ocidente, teólogos e filósofos, para estabelecermos o conceito de *theósis* e sua centralidade, por um lado, nos escritos de Paul Evdokimov, e de outra parte, para a compreensão da mística ortodoxa russa. Se o alvo da vida cristã, para a ortodoxia russa, é a união com Deus e esta união é vista como um processo que envolve, ao mesmo tempo, a dimensão sacramental da igreja, uma ascese particular que leve à purificação do coração e uma espiritualidade viva voltada para o próximo; a amplitude da ação deificadora torna-se central desde o nascimento até a morte – na esperança da ressurreição. A vida é compreendida a partir de seu objetivo, e esse entendimento leva à uma antropologia que eleva o ser humano à condição de *imago Dei*. Pensar a *theósis* é pensar numa dupla transformação: da humanidade pela união com a natureza divina em “nova criação” e do Universo em “Reino de Deus”. Graça e liberdade são as duas asas nas quais, segundo o cristianismo russo, o ser humano alça vôo rumo à *theósis*.

Reconhecemos a precariedade de toda produção humana, seja ela científica ou não. Logo aparecerão novas leituras, novos olhares, formas inusitadas de pensar e explicar velhos conceitos. Mesmo assim, pensamos ter cumprido um papel, um objetivo traçado há dois anos e meio, aproximadamente. Contrastando com a pequena contribuição acadêmica para as pesquisas a respeito do cristianismo do leste nas Ciências da Religião, estudar Paul Evdokimov e conceito *theósis* foi um grande experimento de vida.

## Referências Bibliográficas

### Fontes primárias

EVDOKIMOV, Paul. *Dostoïevsky et le problèm du mal*. Paris: Desclée de Brouwer, 1978.

\_\_\_\_\_. *La femme et la salut du monde: Étude d'Anthopologie chrétienne sur lês charismes de la femme*. Tournai: Casterman, 1958.

\_\_\_\_\_. *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale: L'enseingnement patristique, liturgique et iconographique*. Paris: Desclée de Brouwer, 1988.

\_\_\_\_\_. *L'amour fou de Dieu*. Paris: Éditions de Seuil, 1973.

\_\_\_\_\_. *La nouveauté de l'Esprit: études de spiritualité*. France: Abbeye de Bellefontaine, 1977.

\_\_\_\_\_. *La vie spirituelle dans la ville*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008.

\_\_\_\_\_. *Las Edades de La vida Espiritual: de los padres del desierto a nuestros días*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

\_\_\_\_\_. *Le Christ dans la pensée russe*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2011.

\_\_\_\_\_. *L'Orthodoxie*. Paris: Desclee de Brouwer, 1979.

\_\_\_\_\_. *O Espírito Santo na Tradição Ortodoxa*. São Paulo: Editora Ave Maria, 1996.

\_\_\_\_\_. *The art of the Icon: a theology of beauty*. Pasadena: Oakwood Publications, 1990.

\_\_\_\_\_. *The sacrament of love: the nuptial mystery in the light of the Orthodox tradition*. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *Une vision orthodoxe de la théologie morale: Dieu dans la vie des hommes*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2009.

## **Fontes Consultadas**

AMARAL, Miguel de Salis. *Dos visiones ortodoxas de la iglesia: Bulgakov y Florovsky*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2003.

ATANÁSIO, Santo. *Contra os pagãos; A encarnação do verbo; Apologia ao Imperador Constâncio; Apologia de sua fuga; Vida e conduta de Sto. Antão*. São Paulo: Paulus, 2002.

BASÍLIO MAGNO, Santo, Bispo de Cesaréia, 330-379. *Homilia sobre Lucas 12; Homilias sobre a origem do homem; Tratado sobre o Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 1998.

BEAUDE, Joseph. *La mystique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990.

BERDIAEV, Nicolas. *Freedom and the Spirit*. London: The Centenary Press, 1948.

\_\_\_\_\_. *Pour un christianisme de création et de liberté*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2009.

BERNARD, Charles André. *Teología Espiritual: hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.

\_\_\_\_\_. *Introdução à teologia espiritual*. São Paulo: Loyola, 2005.

Bíblia Online. [versão de Almeida]. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.

BOEHNER, Philotheus & GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Petrópolis: Vozes, 2004.

BULGAKOV, Sergius. *The Orthodox Church*. New York: St. Vladimir's Seminary, 1997.

CAMPENHAUSEN, Hans Von. *Os pais da igreja: A vida e a doutrina dos primeiros teólogos cristãos*. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.

CAVALCANTE, Ronaldo. *Espiritualidade Cristã na história: das origens até Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2007.

CHADWICK, Henry (Edited by). *East and West: The making of a rift in the Church – from apostolic times until the Council of Florence*. New York: Oxford University Press, 2003.

CLEENEWERCK, Laurent. *His broken Body: understanding and healing the schism between the Roman Catholic and Eastern Orthodox Churches*. Washington DC: Euclid University Press, 2007.

CLÉMENT, Olivier. *Os místicos cristãos dos primeiros séculos. Fontes: textos e comentários*. Juiz de Fora: Subiaco, 2003.

\_\_\_\_\_. *L'Église Orthodoxe*. Paris: PUF, 2006.

\_\_\_\_\_. *Orient-Occident deux passeurs, Vladimir Lossky et Paul Evdokimov*. Genève: Labor et Fides, 1985.

CLENDENIN, Daniel B (edited by). *Eastern Orthodox Theology: a contemporary reader*. Grand Rapids: Backer Academic, 2003.

CONIARIS, Anthony M.; HAKAKAS Stanley S. *Introducing the Orthodox Church: its faith and life*. Minneapolis: Light and Life Publishing Company, 2007.

CONGAR, Yves. *O rio de vida corre no Oriente e no Ocidente*. São Paulo: Paulinas, 2005.

CUNNINGHAM, Mary B.; THEOKRITOFF, Elizabeth. *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

- DEMO, Pedro. *Metodologia do conhecimento científico*. São Paulo, Atlas, 2000.
- Dicionário de Mística. São Paulo: Paulus; Edições Loyola, 2003.
- Dicionário Larousse Francês-Português, Português-Francês. São Paulo: Larousse do Brasil, 2005.
- Dictionnaires Le Robert de Poche. Paris: Le Robert, 1995.
- Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs. São Paulo: Paulus; Petrópolis: Vozes, 2002.
- DIONÍSIO, o Areopagita, Santo. *Teologia Mística*. Rio de Janeiro: Fissus, 2005.
- DROBNER, Hubertus R. *Manual de Patrologia*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- FELMY, Karl Christian. *Teología ortodoxa actual*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.
- FERREIRA, R. A. *A pesquisa científica nas Ciências Sociais: caracterização e procedimentos*. Recife: UFPE, 1998.
- FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlos. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.
- GIL, Antonio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. São Paulo: Atlas, 2009.
- GONZALES, Justo L. *Uma História do Pensamento Cristão: do início até o Concílio de Calcedônia*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004. (Vol. 1)
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é Ciência da religião?* São Paulo: Paulinas, 2005.

HALL, Christopher A. *Learning Theology with the Church Fathers*. Illinois: InterVarsity Press, 2002.

IRINEU, Santo, Bispo de Lião. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 1995.

KATZ, Steven T. (Edited by). *Mysticism and Philosophical analysis*. New York: Oxford University Press, 1978.

KOUBETCH, Volodemer. *Da criação à parusia: linhas mestras da teologia cristã Oriental*. São Paulo: Paulinas, 2004.

LAKATOS, Eva Maria. *Metodologia do trabalho científico: procedimentos básicos, pesquisa bibliográfica, projeto e relatório, publicações e trabalhos científicos*. São Paulo: Atlas, 2001.

LELOUP, Jean-Yves. *Introdução aos “Verdadeiros Filósofos”. Os Padres Gregos: um continente esquecido do pensamento Ocidental*. Petrópolis: Vozes, 2003.

LEXICOM, Dicionário Teológico Enciclopédico. São Paulo: Loyola, 2003.

LOSSKY, Vladimir. *Essai sur la théologie mystique de l’Église d’Orient*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2009.

\_\_\_\_\_. *A l’image et à la ressemblance de Dieu*. Paris: Les Editions du Cerf, 2006.

MCGRATH, Alister E. *Teologia histórica: uma introdução à história do pensamento cristão*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

\_\_\_\_\_. *Uma introdução à espiritualidade cristã*. São Paulo: Vida, 2008.

McGUCKIN, John Antony. *The Orthodox Church: an introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

MEYENDORFF, John. *L'Église Orthodoxe: hier et aujourd' hui*. Paris: Éditions du Seuil, 1995.

MONDIN, Batista. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Teológica, 2003.

MONTES, Adolfo González. (Ed.) *Las Iglesias Orientales*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

MORESCHINI, Cláudio; NORELLI, Enrico. *História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina: de Paulo à Era Constantiniana*. São Paulo: Loyola, 1996. (Tomo I)

\_\_\_\_\_. *História da literatura cristã antiga grega e latina: do concílio de Nicéia ao início da idade média*. São Paulo: Loyola, 2000. (Tomo II)

MORINI, Enrico. *Os ortodoxos: o Oriente do Ocidente*. São Paulo: Paulinas, 2005.

NOUWEN, Henri J. M. *Tudo se fez novo: um convite à vida espiritual*. Brasília: Palavra, 2007.

ORÍGENES. *Contra Celso*. São Paulo: Paulus, 2004.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo, RS: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PADOVESI, Luigi. *Introdução à Teologia Patrística*. São Paulo: Loyola, 2004.

PADRES APOLOGISTAS. São Paulo: Paulus, 2005.

PARRY, Ken (Edited by). *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*. Malden; Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2007.

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

ROUSSEL, Jean-François. *Paul Evdokimov: une foi en exil*. Montréal: Médiaspaul, 1999.

SAINT SERAPHIM, of Sarov. *On acquisition of the holy Spirit*. USA: Charles River Editors, 2010.

SÃO MÁXIMO, o confessor. *Centúrias sobre a Caridade e outros escritos espirituais*. São Paulo: Landy, 2003.

SCHEMEMANN, Alexander. *For the life of the World: sacraments and Orthodoxy*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2000.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *Metodologia do trabalho científico*. [23ª ed.] São Paulo: Cortez, 2007.

SIMEÃO, o Novo Teólogo. *Oração Mística*. São Paulo: Paulinas, 1985.

SPIDLIK, Tomas. *Le grands mystiques russes*. Paris: Nouvelle Cité, 1979.

ŠPIDLÍK, Tomáš; TENACE, Michelina; ČEMUS, Richard. *El monacato en el oriente cristiano*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William Sims *Uma teoria da religião*. São Paulo: Paulinas, 2009.

TEIXEIRA, Faustino Luis Couto (Org.) *No limiar do mistério: mística e religião*. São Paulo: Paulinas, 2009.

USARSKI, Frank. *Constituintes da Ciência da religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo: Paulinas, 2006.

\_\_\_\_\_ (Org.). *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2007.

VALLIERE, Paul. *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev and Bulgakov – Orthodox Theology in a new key*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.

WARE, Timothy (Kalistos). *The Orthodox Church*. London: Penguin Books, 1997.

WILLIAMS, A. N. *The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas*. New York, USA: Oxford University Press, 1999.

WILLIAMS, Rowan. *Eastern Orthodox Theology*. IN: DAVID, Ford [Edited]. *The Modern Theologians: an introduction to Christian theology since 1918*. UK: Blackwell Publishing Ltd., 2005.