



Universidade de Brasília
Instituto de Letras
Departamento de Teoria Literária e Literaturas
Programa de Pós-Graduação em Literatura

**Um Caminho entre a Literatura e a Espiritualidade: As Ressonâncias do
Hesicasm^o nos *Relatos de um Peregrino Russo***

Victor Hugo Pereira De Oliveira

Brasília, março de 2018.

Victor Hugo Pereira de Oliveira

**Um Caminho entre a Literatura e a Espiritualidade: As Ressonâncias do
HesicasmO nos *Relatos de um Peregrino Russo***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura do Departamento de Teoria Literária e Literaturas da Universidade de Brasília como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre em Teoria Literária.

Linha de Pesquisa: Estudos Literários Comparados.

Orientador: **Prof. Dr. Wiliam Alves Biserra**

Brasília, Março de 2018.

Victor Hugo Pereira de Oliveira

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura do Departamento de Teoria Literária e Literaturas da Universidade de Brasília como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre em Teoria Literária.

Banca examinadora:

Orientador – **Professor Doutor Wiliam Alves Biserra.**

Programa de Pós-Graduação em Literatura, UnB.

Membro Interno – **Professora Doutora Ana Cláudia da Silva.**

Programa de Pós-Graduação em Literatura, UnB.

Membro Externo – **Professor Doutor Scott Randall Paine.**

Departamento de Filosofia, UnB.

Suplente: **Professor Doutor João Vianney Cavalcanti Nuto.**

Programa de Pós-Graduação em Literatura, UnB.



Господи Ісусе Христе Сыне Божій помилуй ма грѣшнаго



A todos os peregrinos anônimos e andarilhos luminosos que descobriram o que realmente importa.

A R. J. S. M., por me ensinar a entrar no Castelo.

Agradecimentos

Ao Deus uno e trino. À Beatíssima Virgem Maria, por tão inefável e sublime companhia nos momentos de solidão e escuridão. Ao meu Santo Anjo da Guarda.

Ao meu querido Stárets, por suportar os meus pecados.

À minha querida família, pelo apoio e amor incondicionais.

Aos culpados: Alan M. de M. N., pela presença, entusiasmo e por partilhar comigo o seu amor pela Rússia; Alexandre M. da C. A., por ter se tornado um verdadeiro irmão e por ter me incentivado a me aventurar na pós-graduação; Andrei R., pela presença e esforço; Ayub N., pelas conversas elevadíssimas e por partilhar comigo o seu idiossincrático amor pelos felinos; Azarias A., por partilhar comigo o seu amor a Cristo; Bia L., pela fraternidade; Caio L., por partilhar comigo o seu amor pela Sabedoria; Cristiano J. S. S., por todos os conselhos, pela companhia tão intensa e insana; Danilo F., pelas confidências e por partilhar comigo o seu amor à Igreja; Diego A. de R., Eduardo A., pelas trilhas e cachoeiras; Eduardo R., pela fraternidade; Ewerton C., pelas confidências e pelo amor a Cristo e à Igreja; Felipe P. M., pelas constantes orações e pelo amor aos felinos; Felipe O. A. M., por ter se tornado um grande irmão; Gabriel D., pela confiança; Gabriel G., pela fraternidade; Gabriela F., George W. M., pela amizade e pelos filmes russos; Giovani C. B., pelos conselhos tão elevados; Gustavo H. S., pelas trilhas, cachoeiras e conselhos; Humberto A. S., pela amizade e confidências; Ives G. M. da S. F., por ter me impulsionado a estudar para o mestrado, pela fraternidade e pela viagem para o interior de Minas Gerais; João V. G., pela fraternidade e pelas parcerias acadêmicas; Jonas F., pela fraternidade e pelas parcerias acadêmicas desde a época da graduação; Jonas L., pela fraternidade; José G. S., pelos felinos, pelo amor a Cristo e à Igreja e pela fraternidade; José. N. L. N., pela fraternidade; Juan A. de P., pela acolhida no Rio de Janeiro e pela fraternidade; Julia G., pelo companheirismo desde a época da graduação; Lucas K. A., pelas orações e pela intensa e suave amizade; Lucas K. E., pela confiança e pela fraternidade; Lucas L., pela fraternidade e pelo cuidado na nossa mítica excursão; Lucas S., pela confiança e pela fraternidade; Manuele P. C., pela viagem a João Pessoa, pela amizade desde a época da graduação e pelas parcerias acadêmicas; Marcos T., pela fraternidade; Maria M. V., por partilhar comigo o amor à Sabedoria; Matheus H. M., pela fraternidade e pelo amor à Sabedoria; Maurício M. A., por partilhar comigo o seu amor pelos felinos, por Cristo e pela Igreja; Mauro H. T., pela amizade e intensa fraternidade; Moacir C., pela fraternidade; Pedro A. F. P., pela amizade desde a época da graduação; Pedro

de F. C., pela amizade, orações e pelo amor à literatura; Pedro Y. S. da C., pela fraternidade; Raí. M. S., pela amizade desde a época da graduação; Raira H. e Raone H., pela amizade desde a infância; Raphael N., pela fraternidade; Renato M. H., pela fraternidade e épica companhia na mítica excursão; Renato V. da S., pela amizade e fraternidade; Ribanna M. de P., pela amizade e pelas parcerias acadêmicas; Ricardo M. L., pela amizade desde a adolescência; Rita. L. R., pela fraternidade; Roberto M., pelos constantes incentivos; Rodrigo G. A., pela fraternidade e intensa amizade; Rodrigo L., pela amizade; Rodrigo M. de M., pela fraternidade; Saulo F. B., pelas parcerias acadêmicas, pela amizade e companheirismo; Soraya R., Thaís C., pela amizade desde a infância; Thaís N. B., pela amizade desde a infância, pelas conversas, pela companhia e pela compreensão; Thiago G. N., pela fraternidade; Thiago L., pela fraternidade; Thiago P. L., pela fraternidade; Thuane R. M., pela compreensão nas ausências; Vagner M., pela fraternidade; Vinícius F. L., pela amizade desde a época da graduação; Vitor R. A., pelas parcerias acadêmicas e pela amizade desde a época da graduação; Waldir M. de S. J, pela fraternidade; Wallace M., pelas orações; Walter L. P., pela fraternidade. (Eu realmente espero ter me esquecido de alguém. Do contrário, não seria humano).

De forma especial a: Alan B. de S., pela troca de experiências e pelas inúmeras ajudas conceituais e formais; Thayla C. M. P., e Vanessa P. C. A., pelo grupo de estudos que foi de grande ajuda para a aprovação no processo seletivo, pelas caronas, hospedagens e troca de materiais.

À preciosidade cósmica na arte: M. A e S. G: N. S. B.

Ao professor William Alves Biserra por ter aceitado ser meu orientador e pela habilidade em conduzir a execução desta pesquisa de forma. À professora Ana Cláudia da Silva por ter aceitado o convite para compor a banca examinadora e por ter tecido valiosos comentários. Ao professor Scott Randall Paine por ter aceitado o convite para compor a banca examinadora e por ter feito sugestões pertinentes no que concerne o formato da dissertação. Ao professor João Vianney Cavalcanti Nuto por ter aceitado o convite para ser o membro suplente e pelas valorosas aulas sobre M. Bakhtin.

Aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em Literatura pela agilidade em resolver os problemas logísticos.

A CAPES pelo auxílio financeiro que viabilizou a execução desta pesquisa.

Resumo

A presente dissertação de mestrado propõe uma análise literária do clássico da literatura espiritual do cristianismo ortodoxo russo intitulado *Relatos de um Peregrino Russo* (2008). Além disso, este trabalho apresenta uma elucidação acerca do método do *hesicasmo* enquanto fator importantíssimo para o desenvolvimento humano e espiritual do personagem principal, o Peregrino. Igualmente, será feita uma recensão da fortuna crítica da obra. Tal fortuna crítica é composta, principalmente, pela pesquisa de M. Evdokimov e J. Leloup. Quanto aos aspectos da espiritualidade cristã oriental presentes na obra, estes serão esclarecidos através do pensamento de P. Evdokimov, V. Lossky, O. Clément, V. Tomberg, entre outros. Ademais, as categorias literárias do *espaço-tempo*, dos *personagens* e do *enredo* terão uma análise fundamentada na teoria de M. Bakhtin, G. Bachelard e M. Buber. No que tange às possíveis correspondências existentes entre a *literatura* e a *espiritualidade*, estas serão examinadas a partir das noções de *arquétipo*, *dialogismo*, *cronotopia*, *mística*, *transfiguração*, *pensamento simbólico* e *linguagem poética* conforme as pesquisas desenvolvidas pelos autores acima citados com o acréscimo dos estudos de C. G. Jung, Chevalier & Gheerbrant, M. Eliade e M. F. dos Santos. Após a aplicação do arcabouço teórico proposto, viu-se que os *Relatos de um Peregrino Russo* apresentam características importantíssimas para o estudo das relações mútuas e interpenetrações entre a *literatura* e a *espiritualidade*.

Palavras-chave: Relatos de um Peregrino Russo; Hesicasmo; Literatura Russa; Hagiografia; Autobiografia.

Abstract

This dissertation proposes a literary analysis of *The Way of a Pilgrim* (2008), a spiritual classic from the Orthodox Russian Christianity. Moreover, this dissertation presents a clarification on the *hesychast method* as an important factor for the human and spiritual development of the main character, the Pilgrim. Likewise, a review of the work's critical fortune will be made. Such a critical fortune is mainly composed by the research of M. Evdokimov and J. Leloup. As for the aspects of Eastern Christian spirituality present in the work, these will be clarified by the thought of P. Evdokimov, V. Lossky, O. Clément, V. Tomberg, among others. In addition, the literary categories of *space-time*, the *characters* and the *plot* will have an analysis based on the theory of M. Bakhtin, G. Bachelard and M. Buber. Concerning the possible correspondences between *literature* and *spirituality*, these will be examined from the notion of *archetype*, *dialogism*, *chronotopy*, *mysticism*, *transfiguration*, *symbolic thought* and *poetic language* according to the researches developed by the authors mentioned above with the addition of the studies developed by C. G. Jung, Chevalier & Gheerbrant, M. Eliade and M. F. dos Santos. After applying the theoretical framework proposed, it was seen that *The Way of a Pilgrim* have very important characteristics for the study of mutual relations and interpenetrations between *literature* and *spirituality*.

Keywords: The Way of a Pilgrim; Hesychasm; Russian Literature; Hagiography; Autobiography.

Résumé

Cette dissertation propose une analyse littéraire du classique de la littérature spirituelle du christianisme orthodoxe russe intitulé *Récit d'un pèlerin russe* (2008). En outre, la dissertation présente une élucidation sur la méthode de *l'hésychasme* comme un facteur très important pour le développement humain et spirituel du personnage principal, le pèlerin. Une revue de la fortune critique de l'œuvre sera également faite. Cette fortune critique est surtout composée par la recherche de M. Evdokimov et J. Y. Leloup. Quant aux aspects de la spiritualité chrétienne orientale présents dans le texte, ils seront clarifiés à travers la pensée de P. Evdokimov, V. Lossky, O. Clément, V. Tomberg, entre autres. En plus, les catégories littéraires de *l'espace-temps*, *les personnages* et *l'intrigue* auront une analyse basée sur la théorie de M. Bakhtin, G. Bachelard et M. Buber. À propos des correspondances possibles entre *littérature* et *spiritualité*, celles-ci seront examinées à partir de la notion de *l'archétype*, de *dialogisme*, de *chronotopie*, de *mystique*, de *transfiguration*, de *pensée symbolique* et *langage poétique* selon les recherches des auteurs mentionnés ci-dessus, avec l'ajout d'études de C. G. Jung, Chevalier & Gheerbrant, M. Eliade et M. F. dos Santos. Après l'application du cadre théorique proposé, il a été observé que le *Récit d'un pèlerin russe* présente des caractéristiques très importantes pour l'étude des relations mutuelles et des interpénétrations entre *littérature* et *spiritualité*.

Mots clés: Récit d'un pèlerin russe; Hésychasme; Littérature russe; Hagiographie; Autobiographie.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1: Lâmina do Eremita do Tarô de Marseille. p. 34.
- Figura 2: Monge ortodoxo em oração. p. 33.
- Figura 3: Daniel the Traveller. p. 40.
- Figura 4: Lâmina do Louco do Tarô de Marseille. p. 42.
- Figura 5: Ícone da Transfiguração. p. 67.
- Figura 6: Ícone da Transfiguração de São Serafim de Sarov. p. 68.
- Figura 7: Lestovka. p. 87.
- Figura 8: Ícone de São João Batista alado. p. 100.

SUMÁRIO

Introdução	12
1. Fundamentação Teórica	17
1.1 Bakhtin e os gêneros literários	17
1.1.1 O Cronótopo	21
1.1.2 O Dialogismo	23
1.2 A Teoria Arquetípica	29
1.2.1 Definição de Arquétipo	29
1.2.2 O Arquétipo do Velho Sábio	33
1.2.3 O Arquétipo do Peregrino	39
1.2.4 Peregrinos e loucos	42
1.2.5 A Presença do peregrino e dos loucos por Cristo na cultura russa	45
1.3 O Peregrino enquanto narrador	49
2. A Mística Ortodoxa	52
2.1 O Hesicasmo	53
2.2 Os Pilares do Hesicasmo	61
2.3 A Iluminação	64
2.4 A Philokalia	69
2.5 O Coração	72
3. Análise da Narrativa	82
3.1 Primeiro relato	82
3.2 Segundo relato	90
3.2.1 O Peregrino é atacado por dois bandidos	92
3.2.2 A história do capitão	93
3.2.3 Solidão	94
3.2.4 História de um guarda florestal	95
3.2.5 Trabalhos espirituais	96
3.2.6 O salto do lobo	100
3.2.7 A jovem do vilarejo	103
3.2.8 Curas maravilhosas	106
3.2.9 Chegada a Irkoutsk	110
3.3 Terceiro relato	110
3.3.1 A vida de Peregrino	110
3.4 Quarto relato	113
3.4.1 Uma família ortodoxa	114
3.4.2 O Camponês cego	119
3.4.3 A Agência dos Correios	121
3.4.4 Um padre do campo	121
3.4.5 No Caminho de Kazan	123
Considerações Finais	125
Referências	128

Introdução

O livro *Relatos de um Peregrino Russo* consiste, na verdade, em quatro relatos escritos, em primeira pessoa, por um Peregrino anônimo ao seu pai espiritual. A edição utilizada nesta dissertação consiste na união destes quatro primeiros relatos aos três relatos finais que foram lançados numa edição posterior. A obra analisada nesta dissertação compõe-se de sete relatos, sendo que a versão mais difundida no Brasil pela Editora Vozes, em 2008, possui apenas quatro dos sete relatos. Há, no entanto, uma versão da Editora Paulus intitulada *O Peregrino Russo* (1986) que apresenta como inéditos, em língua portuguesa, os três relatos restantes. Até o presente momento, não há uma edição brasileira que contenha todos os sete relatos. Desta forma, a principal versão dos *Relatos de um Peregrino Russo* a ser utilizada nesta dissertação será a edição feita pela Editora Vozes. Tal edição possui uma tradução feita do russo para o francês efetuada pelo teólogo ortodoxo Jean-Yves Leloup. Por sua vez, tal tradução foi feita do francês para o português por Karin Andrea de Guise. Sendo assim, esta dissertação terá como foco os quatro primeiros relatos por causa do seu caráter mais literário.

Os Relatos de um Peregrino Russo, por terem uma narrativa autobiográfica – na qual o Peregrino conta, ao seu pai espiritual, alguns dos momentos pelo qual ele passou desde que conheceu a Oração Incessante – mostram elementos que coadunam com o que Bakhtin escreveu acerca da autobiografia. Ademais, viu-se como o Peregrino passou por um desenvolvimento progressivo ao decorrer das sete narrativas. Bakhtin entende por “biografia ou autobiografia (descrição de uma vida) a forma transgrediente imediata em que posso objetivar artisticamente a mim mesmo e minha vida” (BAKHTIN, 2003, p. 139). E, ao iniciar o seu relato autobiográfico ao Pai Espiritual, o Peregrino faz uso dos recursos poéticos da linguagem. A descrição da vida do Peregrino começa quando ele afirma que: “pela graça de Deus, sou um homem cristão; pelas minhas ações, um grande pecador; pela minha condição, um Peregrino sem lar da mais humilde origem, sempre errando de lugar em lugar” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 33).

Quanto à origem e autoria dos *Relatos de um Peregrino Russo*, as controvérsias abundam. Tradicionalmente tratado como um único autor anônimo, as pesquisas de Leloup (2003) apontam para uma multiplicidade autoral. No seu prefácio à edição brasileira dos *Relatos*, Leloup relembra uma parte da história da descoberta desses relatos através da citação direta do prefácio à edição francesa de Jean Laloy:

O autor seria um “camponês da província de Orel e isso nos faz pensar em um certo Nemytov que vinha por vezes a Optimo para conversar com o Padre Macário, predecessor de Ambrósio. Segundo as mesmas indicações, o bispo Teófilo o Recluso escreveu em uma de suas cartas que ele “corrigiu e completou” a primeira edição dos *Relatos*. De fato, a edição de 1881 intitula-se “edição revista e completada. (...) Se estudarmos o próprio texto, perceberemos que ele é organizado segundo um plano didático; ele revela, portanto, a intervenção de uma mão experiente. Podemos concluir que os *Relatos* possuem uma dupla origem. Lembranças, cuja autenticidade parece certa, foram narradas ou redigidas por um ou diversos Peregrinos. Um religioso deu forma a esses relatos para que eles servissem de ensinamento espiritual. Esse religioso pertence ao meio de Optimo”. – Jean Laloy – prefácio à edição francesa de 1966 (LELOUP, Jean-Yves. Prefácio. In: ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 8-9).

Utilizando, então, a terminologia de Bakhtin (2003) acerca da autoria, seria impossível traçar a identidade do autor-pessoa¹ na primeira origem dos *Relatos*. Já a identidade do autor-criador², em se tratando ainda da primeira origem dos Relatos, seria múltipla, ou seja, “*diversos Peregrinos*” foram o(s) autor(es). Ademais, Laloy afirma a existência de uma segunda camada no texto dos *Relatos*. Esta segunda camada pertenceria à organização de uma única pessoa, um religioso, do “meio de Optimo”, também anônimo. Sendo assim, de acordo com Laloy, “*podemos concluir que os Relatos possuem uma dupla origem*” (LALOY, apud LELOUP, Jean-Yves. Prefácio. In: ANÔNIMO DO SÉCULO XIX 2008, p. 9). Enquanto a primeira camada possuiria um caráter mais fragmentário, a segunda camada possuiria a unidade de estilo graças à intervenção do religioso anônimo do meio de Optimo. Essa multiplicidade de autores e a presença de mais de uma camada textual nos *Relatos* traz a questão da autoria conforme analisada por Bakhtin (op. cit.). Por outro lado, M. Evdokimov (1990) ressalta as duas possíveis origens para os dois conjuntos que compõem os *Relatos*. Quanto ao primeiro, ele afirma que:

cronologicamente, pode-se situar a ação desses relatos entre a Guerra da Criméia e a abolição da servidão, ou seja, entre 1855 e 1861. Em 1860, uma freira do Mosteiro de Optyna, filha espiritual do Stárets Ambrósio, tinha em mãos o manuscrito que foi publicado a primeira vez em Kazan em 1865. [...] Os últimos relatos foram incluídos na coleção “*Spiritualité orientale*”, publicada pela Abadia de Bellefontaine, em 1973 (EVDOKIMOV, 1990, p. 162).

E quanto à segunda parte dos *Relatos de um Peregrino russo*, também conhecida como *Peregrino Russo*, M. Evdokimov (1990) aponta para o surgimento dos textos, que contém os três relatos restantes, num local bastante específico:

Em 1911 apareceu na laura da Trindade de São Sérgio, perto de Moscou, uma continuação dos quatro primeiros Relatos de um Peregrino Russo, cuja redação se atribuiu, sem muito fundamento, ao Stárets Ambrósio de Optyna († 1891). É bem

¹ Tratar-se-ia da pessoa real e concreta. Cf. BAKHTIN, 2003, p. 6.

² Trata-se-ia do narrador no texto literário. Cf. BAKHTIN, 2003, p. 6.

provável que tenham sido revistos, ou talvez até redigidos (especialmente o quinto e o sexto relatos) por um monge de Optyna (EVDOKIMOV, 1990, p. 181).

Fedotov (2003), que editou uma série de clássicos da espiritualidade russa, afirma, quanto à autoria dos *Relatos*: “Não se sabe nada sobre o autor. Escrito na primeira pessoa do singular, o livro se apresenta como uma autobiografia espiritual de um camponês russo que viveu por volta da metade do século XIX, contada através de diálogos íntimos” (FEDOTOV, 2003, p. 61).³ Ademais, Fedotov (2003) afirma que, devido às reflexões teológicas e filosóficas, seria muito difícil afirmar que os Relatos foram escritos totalmente por um camponês russo, por mais que este lesse, com frequência, a *Philokalia*. No entanto, conforme Fedotov (2003), é possível que o livro reflita, em essência, os incidentes acontecidos na vida de um camponês anônimo. Tais incidentes teriam sido editados pelo seu suposto pai espiritual, “um padre ou monge de Irkutsk (Siberia) ou algum monge no Monte Athos” (FEDOTOV, op. cit., p. 61).⁴ E quanto à importância dos Relatos na divulgação do cristianismo russo, Fedotov (2003) é da opinião que tal livro não refletiria, com exatidão, a piedade russa popular, uma vez que os Relatos serviriam como uma exposição esmiuçada com o objetivo de demonstrar como a Oração do Coração poderia ser cultivada no meio do mundo enquanto se vive como um Peregrino, um andarilho, um camponês, etc.. Ademais, Fedotov (2003) reconhece que tal livro serviria para popularizar a prática mística do hesicasmo, conforme os textos da *Philokalia*, para os cristãos leigos.

Os *Relatos de um Peregrino Russo* ajudaram a divulgar, por meio de diversas traduções e edições, a Oração do Coração – também chamada de Oração de Jesus – aqui no Ocidente. Esta obra apresenta, na forma autobiográfica e hagiográfica⁵, os percursos de um Peregrino anônimo pelas vastidões da Rússia Imperial depois que este encontrara um Stárets que o ensinara a tão sublime arte da Oração do Coração, que é o ponto fulcral do *Hesicasmo*⁶. Além disto, tal obra ajudara a divulgar a *Philokalia*⁷ que é um conjunto de textos dos autores

³ “Nothing is known of the author. Written in the first person singular, the book presents itself as the spiritual autobiography of a Russian peasant who lived at about the middle of the nineteenth century, related in intimate conversations” (FEDOTOV, 2003, p. 61).

⁴ “a priest or monk in Irkutsk (Siberia), or some monk on Mount Athos” (FEDOTOV, op. cit., p. 61).

⁵ Do grego, ἅγιος (*hagios*) + γραφία (*grafia*), o termo hagiografia significa “escritos sobre um santo”. Enquanto gênero, a hagiografia refere-se às narrativas sobre a vida de uma pessoa virtuosa conforme os padrões de uma dada religião. Cf. Jacopo de Varazze. *Legenda Áurea: Vidas de Santos*. Tradução de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

⁶ O conceito do *hesicasmo* será tratado de forma apropriada no segundo capítulo desta dissertação.

⁷ Do grego φιλοκαλία (*philokalia*). Significa amor pela beleza. Trata-se de uma coletânea de textos patrísticos acerca da oração hesicástica. Leloup (2012) faz uma distinção entre a *philokalia* grega e a russa. A principal diferença estaria, principalmente, nos autores escolhidos.

patrísticos gregos. Esses textos versam, principalmente, sobre a “oração monológica”⁸, a purificação dos pecados, a luta contra as tentações e apresentam, além disso, o método do hesicasmo com um especial enfoque para a faceta psicofísica deste. Sendo assim, esta dissertação apresenta uma proposta de análise literária dos Relatos de um Peregrino Russo. Viu-se, portanto, que a obra a ser estudada nesta pesquisa possui categorias que permitem que esta seja classificada como um texto literário. No entanto, é importante frisar que esta dissertação trabalhará tão somente com os quatro primeiros relatos, uma vez que os três últimos apresentam textos puramente espirituais.

O Capítulo 1 trará o arcabouço teórico proposto para a análise literária dos *Relatos de um Peregrino Russo*. Utilizar-se-á, principalmente, os seguintes trabalhos de Mikhail Bakhtin acerca dos gêneros literários, do conceito de *cronotopia* e do conceito de *dialogismo: Estética da Criação Verbal* (2003), *Para uma Filosofia do Ato* (1983) e *The Dialogic Imagination*. Além disso, serão utilizados os seguintes trabalhos de Martin Buber que versam sobre a questão do *dialogismo* e da *alteridade: Eu e Tu* (2001) e *Do Diálogo e do Dialógico* (1982). Outro aspecto a ser tratado nesta dissertação é a presença dos *arquétipos* e do *pensamento simbólico*. Para o estudo do pensamento arquetípico, foi proposto um estudo do trabalho de Carl Gustav Jung através da lente de Sallie Nichols e Andrew Samuels. Esta proposta se deu depois de, através da leitura atenta, perceber a presença de figuras emblemáticas como a figura do *Velho Sábio* e a figura do *Andarilho*. E quanto ao pensamento simbólico, recorreu-se, principalmente, ao *Tratado de Simbólica* (1955) de Mário Ferreira dos Santos e ao *Dicionário de Símbolos* (1993) de Jean Chevalier & Alain Gheerbrant. Por fim, utilizou-se largamente as *Meditações sobre os 22 Arcanos Maiores do Tarô* (1989) por este apresentar reflexões extremamente pertinentes sobre as *formas arquetípicas*, o *pensamento simbólico* e as reflexões acerca do *fenômeno da mística* em suas variadas formas.

O Capítulo 2 trará a fortuna crítica dos *Relatos de um Peregrino Russo*. Tal fortuna crítica teve, por objetivo, explicitar, ainda mais, a espiritualidade presente na obra. Sendo assim, utilizou-se o trabalho de Jean-Yves Leloup intitulado *Escritos sobre o Hesicasmo* (2003) por este trazer, de forma sistematizada, os pressupostos básicos desta forma de praticar meditação. Ademais, utilizou-se o livro *Peregrinos Russos e Andarilhos Místicos* (1990) do autor Michel Evdokimov por causa de sua sistematização do fenômeno dos andarilhos e peregrinos na Rússia. E quanto à sistematização teológica do hesicasmo, foram utilizados,

⁸ Trata-se de uma forma de oração na qual é utilizada, de forma repetida, um trecho ou uma palavra das Sagradas Escrituras.

principalmente, os trabalhos de Paul Evdokimov intitulados *Orthodoxy* (2011), *Ages of the Spiritual Life* (1988) e os trabalhos de Vladimir Lossky intitulados *The Vision of God* (1983), *The Mystical Theology of the Eastern Church* (1976). Tais obras foram extremamente necessárias para uma pesquisa aprofundada acerca dos *pilares do hesicasmo*, do papel da *Philokalia* na Igreja Ortodoxa, da presença do fenômeno da *iluminação* e do *simbolismo do coração* e a sua importância para a espiritualidade cristã oriental. Por fim, falar-se-á sobre os aspectos da mística russa conforme Tomáš Špidlik (2003).

Por fim, o Capítulo 3 apresentará uma proposta de análise literária dos Relatos de um Peregrino Russo. Tal análise estará fundamentada, principalmente, na noção de símbolo e da interpenetração da literatura e da espiritualidade cristã ortodoxa. Será aplicado o arcabouço teórico composto pelos estudos acerca do *dialogismo*, *alteridade*, *cronotopia*, *hagiografia* e *romance autobiográfico*. Ademais, será aplicada a fortuna crítica para, principalmente, explicitar as interpenetrações entre a *literatura*, a *hagiografia*, a *autobiografia* e a *mística*.

1. Fundamentação Teórica

Este capítulo versará sobre a teoria literária utilizada na análise da narrativa dos *Relatos de um Peregrino Russo*. No decorrer desta pesquisa, viu-se o quão indispensável seriam as reflexões de M. Bakhtin para o estudo dos *Relatos* enquanto texto literário. Ademais, serão utilizadas as reflexões de M. Bakhtin e M. Buber acerca do *dialogismo*, conceito essencial para a compreensão das relações entre as diversas personagens dos *Relatos*.

Além disso, a teoria arquetípica, conforme C. G. Jung, foi percebida como relevante na análise das personagens do Peregrino e do Stárets. À teoria arquetípica foram acrescentados os estudos acerca da simbologia do tarô conforme Nichols (1991), Marteau (1991) e Tomberg (1989).

Por fim, foram aplicadas as observações de Benjamin (1985) sobre o narrador tal qual foi observado na personagem do Peregrino.

1.1 Bakhtin e os gêneros literários

Bakhtin (2003) dedicou na *Estética da Criação Verbal* um capítulo para uma aprofundada reflexão acerca das várias modalidades do gênero romanesco. Neste capítulo, ele discorre, entre outros assuntos, sobre o *romance de viagens*, o *romance de provação da personagem*, o *romance biográfico* e o *romance de educação*. Algumas das características destes tipos de romance são cruciais para a presente pesquisa, principalmente por causa da estrutura literária dos *Relatos de um Peregrino Russo* (2008), que narram tanto as viagens quanto os diversos aspectos da vida do Peregrino, personagem principal deste conjunto de narrativas. No entanto, as reflexões de Bakhtin acerca do *romance biográfico* e da *hagiografia* terão um foco maior nesta pesquisa devido à forma dos *Relatos de um Peregrino Russo*, que aparenta apresentar características que poderiam classificá-lo tanto como um *romance biográfico* quanto uma *hagiografia*.

Quanto à presença da descrição de inúmeras viagens, uma leitura atenta dos *Relatos de um Peregrino Russo* revela o itinerário do Peregrino, que percorrera longas distâncias na Rússia Imperial e tinha, como destino, a cidade de Jerusalém. Nestas vastidões percorridas, o Peregrino encontrara, além disso, diversos tipos de pessoas. Tais encontros e viagens parecem se encaixar naquilo que Bakhtin escrevera sobre o personagem no *romance de viagem*: “Seu movimento no espaço são as viagens [...] que permitem ao artista desenvolver e mostrar a diversidade espacial e socioestática do mundo” (BAKHTIN, 2003, p. 205-206). A Rússia,

devido à sua imensidão geográfica, possui um grande número de paisagens e culturas. Durante as suas longas caminhadas, o Peregrino percorreu a Taiga, as estepes, a tundra e os desertos. Ele também se encontrou com pessoas bastante distintas, desde guardas florestais a camponeses, beberões, assaltantes, professores, senhoras e senhoritas.

Estas caminhadas, além de possuírem o caráter de peregrinação, tinham, também, um aspecto de busca interior. Diversos tipos de escritos da própria literatura russa descrevem tais caminhadas, como salientou M. Evdokimov: “As andanças místicas na Rússia são a marca de um temperamento bastante difundido, mais que alhures, como parece atestar a existência de muitos documentos ou os testemunhos oportunamente fornecidos pela etnologia, hagiografia ou literatura” (EVDOKIMOV, 1990, p. 14).

E, com relação às características do *romance de provação*, Bakhtin as agrupa em quatro modalidades, a saber: o *romance grego*, que estaria pautado na “provação da fidelidade amorosa e na pureza dos heróis e heroínas ideais” (BAKHTIN, 2003, p. 207); a *hagiografia*, cuja especificidade “está embasada na ideia de provação pelos sofrimentos ou seduções” (idem, p. 208); o *romance medieval de cavalaria* que, de acordo com Bakhtin, fora bastante influenciado pelas outras modalidades de romance e possui o diferencial da presença do conceito de *provação*, onde há uma “prevalência de elementos cortesões ou eclesiástico-cristãos, ou místicos no conteúdo dessa ideia” (idem, p. 209); e, por último, o *romance barroco*, no qual o romance se utiliza da ideia de provação para o seu feitio. Além disso, o *romance de provação*, englobando as modalidades mencionadas, possuiria as seguintes características: o *enredo*, o *tempo* e *representação do mundo*.

E, quanto às características do *romance de cavalaria* nos *Relatos de um Peregrino Russo*, vê-se a presença daqueles elementos místicos que Bakhtin ressaltara. Por ser um conjunto de relatos escritos de um Peregrino para o seu *Stárets*⁹, tais *Relatos* estão permeados da prática mística do *hesicasmo*¹⁰, que será tratado de forma mais pormenorizada em outro capítulo desta dissertação.

O *romance biográfico*, para Bakhtin, foi tomando forma nas antigas biografias, autobiografias e nas confissões da antiguidade cristã, cujo exemplo máximo é as *Confissões* de Agostinho. Dentre as diversas formas de *romance biográfico* destacadas por Bakhtin,

⁹ Do russo: ancião. Cf. ŠPIDLÍK, T. in: BORRIELLO, L. 2003, p. 744.

¹⁰ Do grego *ἡσυχασμός* (*hesychasmos*). Significa prática da aquisição do repouso e do silêncio. Trata-se da condição vivida pelo cristão quando se encontra imerso na luz incriada. Cf. Jean-Yves Leloup. Escritos sobre o Hesicasmo. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

aquela que é essencial para este trabalho é a forma *hagiográfica*. Nela, há uma espécie de renascimento da personagem e uma modificação da figura do herói:

A única mudança substancial da própria personagem, conhecida do romance biográfico (em particular, do romance autobiográfico e do romance confessional), é constituída pela crise e pelo renascimento da personagem (hagiografias do tipo de crise, a *confissão* de Santo Agostinho, etc.) (BAKHTIN, 2003, p. 214, grifo do autor).

Este renascimento e modificação, ocorridos na figura do Peregrino, parecem ter acontecido depois do encontro deste com o Stárets, que lhe dera a resposta para a questão que se tornara a razão da perambulação incessante do Peregrino.

Bakhtin, acerca do *Romance Biográfico*, elenca algumas características que parecem ser intrínsecas a tal gênero discursivo. Vale ressaltar que esta forma romanesca teria suas raízes “nas biografias antigas, autobiografias e confissões do período inicial do cristianismo (terminando em Agostinho)” (idem, p. 213).

Além disso, a forma do *Romance Biográfico* apresentaria a modalidade, entre outras, da *forma hagiográfica*. E quanto às características da forma hagiográfica presentes nos *Relatos de um Peregrino Russo*, principalmente no que concerne a temática do sofrimento, é possível identificar tais marcas na história existencial do Peregrino, que passara por diversas situações de vida que poderiam ser classificadas como *sofrimentos*. Um deles, narrado no terceiro relato, refere-se a um acidente que ele sofrera na infância: “Meu irmão cresceu e começou a beber. Um dia, quando eu tinha sete anos, estava deitado com ele sobre a estufa; nesse momento, ele me empurrou e fez com que eu caísse. Machuquei meu braço esquerdo e, desde então, não pude mais me servir dele e ele acabou ‘secando’” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 94).

Outro sofrimento pelo qual passara o Peregrino situa-se em uma de suas inúmeras caminhadas, quando ele fora assaltado por dois bandidos que, depois de o espancarem, lhe levaram a sua Bíblia e a sua *Philokalia*. Além de ter ficado desacordado por um tempo considerável, tal situação o deixara completamente desolado por quase três dias quando ele, tomado pelo cansaço, adormecera e sonhara com o seu Stárets que, entre outros aconselhamentos, lhe dissera: “Em breve você irá receber uma consolação maior do que todo seu sofrimento” (idem, p. 54).

Ademais, os *Relatos de um Peregrino Russo* parecem apresentar, em variados níveis, características deste tipo de romance conforme o estudo de Bakhtin (2003). E, para melhor

compreender o tal gênero literário, Bakhtin dissertou acerca das partes constitutivas desta forma romanesca em contraste com as outras formas por ele elencadas. Tais partes seriam o *enredo*, a *personagem*, o *tempo*, o *espaço* (ou *mundo*) e a *construção da imagem da personagem*.

O *enredo* seria construído nos “elementos basilares e típicos de toda a trajetória vital: nascimento, infância, anos de aprendizagem, casamento, construção do destino, trabalho e afazeres, morte” (BAKHTIN, 2003, p. 213). Tais elementos comuns do cotidiano fazem parte da narração de um romance do tipo biográfico. No caso dos *Relatos*, a narrativa apresenta aquela trajetória vital do Peregrino da qual falou Bakhtin, ainda que de forma fragmentária.

A constituição da *personagem* estaria focada na série de afazeres realizada pelo personagem de tal forma que este permaneceria basicamente sem alterações. Ademais, a vida que seria a base desta forma romanesca seria determinada pela objetividade ou “pela categoria felicidade-infelicidade (com todas as variações dessa categoria)” (idem, p. 214). O personagem do Peregrino parece ser construído, basicamente, em cima da crise pela qual ele passara depois de ter escutado aquele trecho da carta de São Paulo aos Tessalonicenses onde se lê: “Orai sem cessar”¹¹. A partir desta exortação, uma crise se desencadeara na consciência do Peregrino e definira o seu novo modo de vida, cujo objetivo se resumia a encontrar um pai espiritual que lhe pudesse ensinar a oração incessante.

Quanto à categoria do *tempo*, conforme Bakhtin, este seria do tipo biográfico, pois apresentaria características que o afastam do gênero: “o tempo biográfico é plenamente real, todos os seus momentos estão vinculados ao conjunto do processo vital, caracterizam esse processo como limitado, singular e irreversível” (idem, p. 214). Bakhtin, ademais, afirma que os instantes, no romance biográfico, quase perdem o seu significado. No entanto, tal perda possibilitaria “a representação de acontecimentos particulares e aventuras em plano grande” (idem, p. 214). Nos *Relatos*, o tempo é vivido de forma que possibilite acontecimentos de dimensões particulares para a trajetória do Peregrino. E num determinado momento, ele se encontrara com o Stárets e, em seguida, começara a se encontrar com as mais diversas pessoas. E tais encontros foram essenciais no seu desenvolvimento vital.

O *espaço*, ou o *mundo*, no “romance biográfico”, receberia um tratamento especial, pois teria tanta importância quanto à própria personagem. E quando ao *mundo*, no romance biográfico, este receberia uma ênfase particular:

¹¹ Cf. Bíblia do Peregrino (1Ts, 1:5).

os contatos e os vínculos da personagem com o mundo já não se organizam como encontros fortuitos e inesperados na estrada real. Personagens secundárias, países, cidades, objetos, etc. integram o romance biográfico por vias substanciais e ganham uma relação igualmente substancial com o todo vital da personagem central (BAKHTIN, 2003, p. 215).

Nos *Relatos* (2008), vê-se que o espaço é de suma importância, pois as constantes perambulações do Peregrino possuiriam um aspecto exterior e interior. Para além de chegar aos locais sagrados e se encontrar com camponeses, beberrões e assaltantes, tais perambulações serviam para que o Peregrino pudesse descer cada vez mais ao seu próprio coração.

Haveria, além disso, certa conexão com o “tempo histórico” que possibilitaria uma representação mais fidedigna da realidade, pois seriam retratados aspectos do parentesco, do trabalho e da classe social. Bakhtin, ademais, afirma que tais aspectos ganham um aspecto essencial para a representação do romance biográfico. Esta conexão é percebida nos *Relatos* quando o Peregrino retrata a realidade social, o trabalho e o eventual parentesco daqueles que ele encontra no seu caminho.

Por fim, há o último aspecto estudado por Bakhtin acerca do romance biográfico. Trata-se da *construção da imagem da personagem no romance biográfico*. Como característica principal, Bakhtin aponta para a *heroificação* que, nesta forma romanesca, desaparece quase que por inteiro. No entanto, o autor afirma que tal característica permaneceria de forma parcial e modificada nas hagiografias. Ademais, “em vez da sucessão abstrata da heroificação do romance de provação, aqui o herói se caracteriza por traços tanto positivos quanto negativos” (idem, p. 215).

1.1.1 O Cronótopo

A palavra *cronótopo* compõe-se de duas palavras gregas, *Χρόνος* (*Chrónos*) e *τόπος* (*tópos*), significando, respectivamente, tempo e espaço. Bakhtin (1981), ao uni-las numa única palavra, procurou salientar a inseparabilidade destas duas categorias no âmbito da escrita literária. Também, Bakhtin ressalta que a ideia que há por detrás do tema *cronótopo*, o espaço-tempo, encontra-se na Teoria da Relatividade de Einstein. Entretanto, Bakhtin ressalta a devida apropriação que ele fizera do termo ao começar a empregá-lo na teoria literária: “o que conta, para nós, é o fato de que este termo expressa a inseparabilidade do espaço e do tempo (o tempo como se fosse a quarta dimensão do espaço). Compreendemos o *cronótopo*

como uma categoria formalmente constitutiva da literatura” (BAKHTIN, 1981, p.84, tradução nossa)¹².

Além disso, o *cronótopo*, no âmbito dos estudos literários, teria uma significação genérica e determinante quanto à representação humana nos textos literários, pois:

pode até mesmo ser dito que é, precisamente, o cronótopo que define o gênero literário e as distinções genéricas, pois, na literatura, a primeira categoria no cronótopo é o tempo. E também, o cronótopo, enquanto uma categoria formalmente constitutiva, determina, em um grau significativo, a imagem do homem na literatura. A imagem do homem é sempre, intrinsecamente, cronotópica. (idem, p. 84-85, tradução nossa)¹³.

Desta forma, o *cronótopo* estaria intrinsecamente vinculado à forma como a literatura, enquanto tal, absorve o espaço e o tempo enquanto categorias históricas. Ademais, Bakhtin desenvolve duas formas de se investigar a questão do *cronótopo*, a saber: a *forma estrita* e a *forma extensiva*. Na forma estrita, o *cronótopo* seria visto enquanto um elemento para a análise da narrativa que possibilitaria a pesquisa de obras literárias e levadas em consideração quanto à sua *singularidade*. E, quanto à forma extensiva, o *cronótopo* serviria como uma maneira apropriada para investigar, no texto literário, aquelas estruturas que estão para além das variáveis históricas, que seriam a representação do espaço histórico e do tempo histórico.

Estas duas formas de se investigar a questão do cronótopo são factíveis devido à *bifocalidade* inerente deste, o que possibilitaria tanto uma visão das partes quanto uma visão do todo do texto literário. E, além disso, seria possível, também, perceber o *cronótopo* de um texto literário, do autor e de um gênero literário específico.

E em se tratando da significância dos cronótopos para a narrativa, Bakhtin pondera:

Qual é a significância de todos estes cronótopos? O que é mais óbvio é o seu significado para a *narrativa*. Eles são centros organizadores para os eventos narrativos fundamentais do romance. O cronótopo é o lugar onde os nós da narrativa são atados e desatados. Pode ser dito, sem qualificação, que pertence a eles o significado que modela a narrativa. [...] Não podemos deixar de estar fortemente impressionados pela importância representacional do cronótopo. O tempo, de fato, se torna palpável e visível; o cronótopo concretiza os eventos narrativos, faz com que eles sejam encarnados, faz com que o sangue comece a correr em suas veias... [...] Assim, o cronótopo, ao funcionar como o meio primário para a materialização do tempo no espaço, emerge como um centro que serve para a concretização da

¹² “what count for us is the fact that it expresses the inseparability of space and time (time as the fourth dimension of space). We understand the chronotope as a formally constitutive category of literature.” (BAKHTIN, op. cit., p.84).

¹³ “The chronotope in literature has an intrinsic generic significance. It can even be said that it is precisely the chronotope that defines genre and generic distinctions, for in literature the primary category in the chronotope is time. The chronotope as a formally constitutive category determines to a significant degree the image of man in literature as well. The image of man is always intrinsically chronotopic.” (BAKHTIN, op. cit., p. 84-85).

representação, como uma força que dá corpo ao romance como um todo. Todos os elementos abstratos do romance – generalizações filosóficas e sociais, ideias, análises de causa e efeito – gravitam em torno do cronótopo e, através dele, ganham carne e sangue, permitindo o poder imagético da arte fazer o seu trabalho. Esta é a significância representacional do cronótopo. (BAKHTIN, 1981, p. 250, tradução nossa)¹⁴.

1.1.2 O Dialogismo

Em linhas gerais, o conceito de *dialogismo*, conforme Bakhtin, poderia ser compreendido quando este é aplicado a uma obra literária que estabelecesse uma conexão com outras obras literárias e outros autores. No entanto, em se tratando do presente estudo, tal conceito será utilizado no que concerne a intersubjetividade e a relação ocorrida entre o Peregrino e o Stárets.

Ademais, é importante frisar a hipótese da importância do cristianismo ortodoxo russo no pensamento filosófico de Bakhtin. Conforme Clark & Holquist (1998), Bakhtin era um homem religioso na medida em que aceitava a realidade da subsistência de Deus e considerava tal realidade em suas indagações filosóficas. Além disso, o pensador teria participado de, ao menos, duas irmandades ortodoxas, a saber: Irmandade de Santa Sofia e Irmandade de São Serafim.

E quanto à influência de uma mística específica no pensamento de Bakhtin, Coates (2005) aponta para a possível presença do hesicismo¹⁵ como uma das prováveis influências espirituais nas incursões intelectuais e existenciais do filósofo. Em suma, o hesicismo consistiria na prática da Oração do Coração¹⁶, ou seja, a Invocação rítmica do Nome de Jesus. Como resultado imediato, conforme Lossky (1976), esta prática serviria para a purificação do coração do cristão de todas as impurezas. Em seguida, o cristão teria uma experiência das Energias Incriadas de Deus. Por fim, a meta final do hesicismo seria a Deificação, que consistiria numa intensa participação do ser humano na Natureza Divina. E graças ao esforço

¹⁴ What is the significance of all these chronotopes? What is most obvious is their meaning for narrative. They are the organizing centers for the fundamental narrative events of the novel. The chronotope is the place where the knots of narrative are tied and untied. It can be said without qualification that to them belongs the meaning that shapes narrative. We cannot help but be strongly impressed by the representational importance of the chronotope. Time becomes, in effect, palpable and visible; the chronotope makes narrative events concrete, makes them take on flesh, causes blood to flow in their veins. [...] Thus the chronotope, functioning as the primary means for materializing time in space, emerges as a center for concretizing representation, as a force giving body to the entire novel. All the novel's abstract elements - philosophical and social generalizations, ideas, analyses of cause and effect - gravitate toward the chronotope and through it take on flesh and blood, permitting the imaging power of art to do its work. Such is the representational significance of the chronotope (BAKHTIN, op. cit., p. 250).

¹⁵ O tema do hesicismo será, com mais profundidade, tratado em outro capítulo.

¹⁶ Trata-se da Invocação do Nome de Jesus conectada tanto à duplicidade rítmica da respiração – expiração e inspiração – quanto à duplicidade do movimento ritmado do coração – sístole e diástole. Cf. *The Spirituality of the Christian East: A Systematic Handbook*. Kalamazoo: Cistercian Publications Inc, 1986.

intelectual de Gregório de Palamás, o hesicasmos teve a sua ortodoxia doutrinária comprovada e fixada como prática essencial da Igreja Ortodoxa de tradição bizantina.¹⁷

Ademais Gregório de Palamás fizera diversas críticas do pensamento neoplatônico presente no cristianismo. Quanto a isto, Coates comparou a crítica que Bakhtin fizera ao neokantismo à crítica que Gregório de Palamás fizera daquele neoplatonismo:

O respeito pelo rigor metodológico da Escola de Marburgo combinado com a desconfiança de suas pretensões em ser o único árbitro universal da verdade; a defesa da experiência vivida em detrimento da teorização abstrata como a forma mais primária e eticamente responsável de apreensão e criação de significado, e a promoção de uma metodologia filosófica apropriada (fenomenologia) que permitiria a descrição de tal experiência vivenciada. (COATES, 2005, p. 68).¹⁸

E outra influência da teologia de Gregório de Palamás no pensamento de Bakhtin refere-se a um ponto específico da teologia oriental, onde a pneumatologia¹⁹ teve um desenvolvimento diferente quando comparada com a pneumatologia desenvolvida pelos teólogos latinos.²⁰ Em suma, tal desenvolvimento na Igreja Oriental acarretaria num enfoque maior na gnoseologia no lugar da epistemologia, conforme Coates: “Para Bakhtin, a forma de conhecimento mais importante é o conhecimento das pessoas em vez do conhecimento das coisas, gnoseologia em detrimento da epistemologia” (idem, p. 68)²¹.

De acordo com Nuto (2008), seria possível traçar a influência do pensamento dialógico de Martin Buber no conceito de *dialogismo* tal qual foi desenvolvido por Bakhtin. Tal influência teria começado a tomar forma quando um professor de alemão apresentara ao jovem Bakhtin a obra de Martin Buber. Além disso, Martin Buber, filósofo e teólogo judeu de origem austríaca, desenvolvera o seu pensamento filosófico através do estudo sistemático da filosofia de Immanuel Kant, Ludwig Feuerbach, Friedrich Nietzsche, entre outros. No entanto, foi o pensamento místico do judaísmo, na forma do *hassidismo*²², que teve uma

¹⁷ Cf. LOSSKY, 1983, p.153.

¹⁸ “Respect for the methodological rigor of the Marburg School combined with distrust of its pretensions to be the sole universal arbiter of truth; the defense of lived experience against abstract theorizing as the most primary and ethically responsible form of apprehending and creating meaning, and the promotion of an appropriate (phenomenological) philosophical methodology that would permit the description of such lived experience” (COATES, 2005, p. 68).

¹⁹ Trata-se de um conceito teológico que consiste no estudo do Espírito Santo enquanto terceira Pessoa da Santíssima Trindade. Cf. LOSSKY, 1967, p. 174.

²⁰ Cf. Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Crestwood, St. Vladimir’s Seminary Press, 1967.

²¹ “for Bakhtin, the most importante form of knowledge is that of persons rather than things, gnoseology rather than epistemology” (COATES, op. cit., p. 68).

²² Trata-se de um movimento místico surgido dentro do judaísmo. O termo viria do hebraico *חסיד* (hasid) que designaria um judeu mais piedoso do que os outros.

influência de maior relevância na sua obra filosófica e teológica. Obras como *Eu e Tu* e *Do Diálogo e do Dialógico* mostram, de forma sintética, o cerne do hassidismo, que consiste nos

elementos de autêntica conexão e vida espiritual, dando prioridade à relação direta e pessoal de cada homem com seu Deus, em detrimento da imagem de um Deus longínquo entregue de forma exterior pela tradição, cultivando a alegria e simplicidade místicas e procurando realizar a união com o sagrado em cada ação concreta e em cada momento cotidiano (CROMBERG, 2005, p. 20).

Ademais, de acordo com Cromberg, Martin Buber teve contato com a tradição hassídica depois de passar um tempo envolvido em questões intelectuais e acadêmicas. Tal contato se deu quando ele começou a “sentir necessidade de algo de natureza mais profunda e de maior intensidade” (idem, p. 21). Além disso, a influência do hassidismo na filosofia dialógica de Buber foi uma das mais frutuosas, “tal o impacto que esse movimento teve sobre seu pensamento” (idem, p. 27).

O dialogismo de Buber, portanto, estaria fundado na palavra princípio Eu-Tu, ou seja, no princípio da *relação* em detrimento da “palavra princípio” Eu-Isso, que seria a base da *experiência*. A distinção entre *relação* e *experiência*, no pensamento de Buber, ocorre quando ele se propõe a explicar as “palavras princípio” acima mencionadas. A relação do *eu* com as pessoas e as coisas pode apontar tanto para a “palavra princípio” Eu-Tu quanto para a palavra-princípio Eu-Isso. Entretanto, é importante frisar que, em si mesmas e em todos os momentos, nem as pessoas e nem as coisas seriam um “tu” e um “isso”. Tal identificação ocorreria, conforme Buber, em momentos específicos. Para ilustrar este pensamento, Buber valeu-se do exemplo das diversas formas de aproximar de uma árvore. E, após considerar algumas possibilidades de aproximar-se da árvore exemplificada de acordo com a palavra-princípio Eu-Isso, Buber aponta para uma relação Eu-Tu entre o sujeito pensante e a árvore: “pode acontecer que simultaneamente, por vontade própria e por uma graça, ao observar a árvore, eu seja levado a entrar em relação com ela; ela já não é mais um Isso. A força de sua exclusividade apoderou-se de mim.” (BUBER, 2001, p. 8).

Desta forma, a transformação que ocorreu entre as palavras-princípio, no exemplo acima dado por Buber, seria uma “mudança de percepção e de atitude, quando o ‘eu’ se abre para um tipo de contemplação em que o outro [...] não aparece reduzido a mero objeto de análise ou instrumentalização, mas como pleno sujeito, como voz a ser escutada” (NUTO, 2008, p. 135).

Tais considerações de Buber acerca do dialogismo teriam, de acordo com Nuto, influenciado o pensamento de Bakhtin: “na visão bakhtiniana, o outro é fundamental não somente para a constituição do ‘eu’, mas também para o seu autoconhecimento” (NUTO, 2008, p. 135). Além disso, o conceito de *singularidade* teria, na vastíssima obra de Bakhtin, um papel importante.

Traçadas, então, as influências místicas no pensamento de Buber e no pensamento de Bakhtin, poder-se-ia, agora, pensar no caráter espiritual do encontro entre o Peregrino e o Stárets. O encontro entre o Peregrino e o Stárets fora de tal intensidade que proporcionara para o Peregrino uma verdadeira mudança de mentalidade. Tal intensidade parece estar contida na atualidade do encontro: “Toda vida atual é encontro” (BUBER, 2001, p. 19). Dentro da tradição cristã ortodoxa, o velho sábio, encarnado no Stárets, é venerado porque ele é aquele que sabe o caminho da vida espiritual e conheceria, portanto, os diversos tipos de perigos que poderiam ser encontrados pelos iniciantes. Desta forma, o Stárets seria aquele que poderia direcionar aquele que procura por algo de mais intenso no âmbito existencial.

No dialogismo, conforme Bakhtin, os conceitos do *encontro* e da *compreensão* seriam duas chaves importantíssimas para a interpretação da relação que houve entre o Peregrino e o Stárets. Disse Bakhtin: “Um encontro com um grande ser humano, como algo que *determina, obriga e une* – este é o momento mais alto da compreensão” (BAKHTIN, 2010, p. 142, tradução e grifos nossos).²³

O encontro ocorrido entre o Peregrino e o Stárets *determinou* o curso de vida daquele no sentido de haver um fim a ser alcançado, ou seja, a oração incessante como caminho para a deificação; *obrigou* o Peregrino a levar mais a sério os aspectos ascéticos e místicos do cristianismo que ele escolhera viver; por fim, tal encontro *uniu* de tal forma o Peregrino ao Stárets que este, em espírito, lhe aparecia em diversos momentos.

Bakhtin, no seu *Para uma Filosofia do Ato* (1993), frisou, com profundidade filosófica, a importância da *singularidade* e da *unicidade* tanto do *momento* quanto da *pessoa* e dos *inter-relacionamentos* de ambos: “Mas o evento único do Ser não é mais algo que é pensado, mas algo que *é*, alguma coisa que está sendo real e inescapavelmente completado através de mim e de outros [...]; ele é realmente experimentado...” (BAKHTIN, 1993, p.12 -13). Ademais, de acordo com Holquist, Bakhtin “quer compreender como a diferença entre o que é

²³ “A meeting with a great human being, as something that determines, obligates, and unites – this is the highest moment of understanding” (BAKHTIN, op. cit., p. 142).

agora e o que é depois-de-agora poderia ser vinculada com a relação que formo entre eles em toda a singularidade do meu lugar único na existência” (HOSQUIST, apud BAKHTIN, op. cit., p. x)

Quanto à distinção entre *experiência* e *relação*, Cromberg indica que o termo *experiência* acarreta num conhecimento acerca da “natureza e constituição das coisas”. Tais modos de se conhecer as coisas equivaleriam à mera exterioridade destas, que será perscrutada por aquele que as vivencia. Por outro lado, Cromberg aponta que Buber considera a ocorrência de uma *relação* entre o sujeito e alguma coisa – “que pode ser um objeto, uma pessoa, um ser espiritual, uma obra de arte” – não é mais com suas particularidades que a relação será instaurada, mas com aquilo que está para além das suas características: “Ele, que se fez agora Tu; ele, cuja totalidade implica uma identidade que está mais além da soma de todas as propriedades, extrínsecas ou intrínsecas” (CROMBERG, 2005, p. 41). Ademais, Cromberg ressalta a importância do termo escolhido por Buber, *Gegenwart*, para representar “o que se realiza no domínio da relação e a condição para que se realize” (idem, p. 41). Para ela,

Nenhum outro termo viria aqui representar tão bem o que se realiza no domínio da relação e a condição para que se realize. O Tu manifesta-se enquanto “presença”, *Gegenwart* – termo que, em alemão, designa tanto ‘presença’ como ‘presente’, o tempo atual, que se opõe a ‘passado’ e ‘futuro’. [...] Só a presença está no presente; a objetividade adjetivada é passado. (ibidem, p. 41-42).

No prefácio do tradutor em *Do diálogo e do dialógico*, lê-se: “Eu só existo na medida em que digo Tu ao outro, aceitando-o irrestritamente em sua alteridade, com a totalidade do meu ser, e por ele sou assim aceito. O Eu sem o Tu é apenas uma abstração” (BUBER, 1982, p. 7). A alteridade seria, então, fundamental para o desenvolvimento da pessoa humana, uma vez que o desenvolvimento da própria linguagem humana jamais teria acontecido sem a existência de um interlocutor.²⁴

Bakhtin também reconheceu a importância do outro na formação e no autoconhecimento do *eu*. E, quanto à influência de Buber no pensamento de Bakhtin com relação ao dialogismo, Nuto, além de traçar como tal influência ocorreu, afirma que “ambos enfatizam o caráter fundamental da intersubjetividade na constituição do ser humano.” (NUTO, 2008, p. 134). Bakhtin compreende o dialogismo não apenas como uma relação entre textos, mas sim um diálogo com o outro. Para ele, o diálogo aconteceria no confronto entre duas visões de mundo distintas. E como não haveria dialogismo sem alteridade, vê-se que os

²⁴ Cf. Eugen Rosenstock-Huussy. *A Origem da Linguagem*. São Paulo: Editora Record, 2002.

Relatos de um Peregrino Russo estão permeados de encontros entre o Peregrino e as mais diversas pessoas. Um exemplo de dialogismo ocorre num episódio em que o Peregrino encontra um guarda florestal e o modo de vida deste se mostra distinto do dele: “Como invejo essa vida solitária que você leva, eu disse; tão diferente da minha, sempre errando mundo afora e em contato com todo tipo de gente” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 63).

Ademais, quanto à abertura ao outro – seja ele humano ou divino –, M. Evdokimov (1990) ressaltou que:

a unidade da obra vem da personalidade do peregrino, sempre disposto a ouvir um conselho, a compartilhar os frutos de uma procura que o deixa apaixonado, a procura do único necessário, desta oração que estabelece o espírito na comunhão com Deus e ao mesmo tempo com os irmãos (EVDOKIMOV, 1990, p. 162).

O trecho a seguir mostra um episódio que parece demonstrar a constituição do Peregrino enquanto sujeito aberto à transcendência. E, graças ao frutuoso encontro com o seu Stárets que o ensinara a arte da *Oração do Coração*, principal ponto do *hesicismo* e o presenteou com uma cópia a *Philokalia*. Vê-se, ademais, como o Peregrino aprendera uma maneira nova de ser:

Muitas vezes eu sonhava que me abandonava à oração. Ao longo do dia, se porventura encontrasse alguém, todos me eram tão caros como se pertencessem à minha família, mas eu não passava muito tempo com eles. Os pensamentos tinham se apaziguado e eu vivia apenas com a oração; comecei a escutá-la e, em certas ocasiões, meu coração sentia por si só uma grande alegria e calor. Quando ia à igreja, as longas missas pareciam-me curtas e não me cansavam mais como antes. A cabana solitária me parecia um esplêndido palácio e eu não tinha palavras para agradecer a Deus por ter enviado a mim, pobre pecador, um Stárets cujo ensinamento era tão benéfico. (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 47-48)

Mesmo que os personagens principais dos *Relatos* não recebam nomes próprios – sendo identificados tão somente pelas suas funções relacionais – vê-se, durante todas as sete narrativas que compõe os *Relatos* a importância da identidade pessoal dos personagens. Aquele *momento mais alto da compreensão*, do qual falava Bakhtin (2003), que seria a transformação da consciência do Peregrino, acontece através do resultado da experiência completa que aconteceu na consciência do Peregrino através da relação com o outro – o Stárets.

E, por causa, da prática da *Oração do Coração*, o Peregrino parece ter cada vez mais uma relação pautada na palavra-princípio *Eu-Tu* com todos aqueles que ele encontra durante suas andanças na vastidão da Rússia. Os objetos religiosos que o Stárets deu de presente ao Peregrino – a Bíblia, a *Philokalia* e o Rosário – se tornaram abertura para a presença – o *Gegenwart* de Buber – do Stárets, uma vez que este lhe aparecia até nos sonhos. A morte do

Stárets, que indica a saída dele do espaço-tempo – perdendo assim o seu lugar único no âmbito da realidade palpável – parece intensificar ainda mais a relação, na terminologia de Buber, entre o Peregrino e o Stárets. Desta forma, o Peregrino se apegara ainda mais aos objetos que o Stárets lhe havia dado. Porém, graças ao encontro com os dois bandidos que roubam as poucas coisas do Peregrino, o espírito do Stárets lhe aparece em sonho – onde acontece a saída do espaço-tempo por excelência – e lhe ensina uma importante lição acerca do desprendimento: “Em sonho, eu me vi no eremitério, na cela do meu Stárets, chorando minha perda. O Stárets, após ter me consolado, disse: - Que esta seja uma lição de desprendimento das coisas terrenas [...]” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 54)

Sendo assim, à luz de algumas chaves que Bakhtin e Buber trouxeram para o estudo do *dialogismo*, ou seja, os conceitos de *cronótopo*, *alteridade*, *singularidade*, etc., este capítulo tentou propor uma investigação acerca da importância do *outro* enquanto ser singular e único na constituição do *sujeito* no âmbito da relação que existira entre o Peregrino e o Stárets. Tal relação apresentou características tão marcantes que mostram como tal encontro transformara a maneira como o Peregrino passara a enxergar o espaço e o tempo até o fim dos *Relatos*.

1.2 A Teoria Arquetípica

Pretende-se propor uma investigação da possível presença das figuras arquetípicas do *Velho Sábio* e do *Andarilho* nos *Relatos de um Peregrino Russo* (2008). Para tanto, far-se-á uma análise do conceito de *arquétipo* à luz da teoria junguiana. Ademais, a investigação das figuras arquetípicas contará com os estudos acerca do simbolismo dos arcanos maiores do tarô conforme Tomberg (1989), Marteau (1991) e Nichols (1990). O estudo do simbolismo será baseado na obra de Santos (1955), Chevalier & Gheerbrant (1993) e Eliade. A obra de Tomberg (1989), intitulada *Meditações Sobre os 22 Arcanos Maiores do Tarô*, terá um destaque maior por se tratar de uma obra cuja relevância tem se apresentado cada vez maior devido à síntese admirável que o seu autor fizera dos temas espirituais e filosóficos mais relevantes no Ocidente e no Oriente.

1.2.1 Definição de Arquétipo

Pieri, no seu *Dicionário Junguiano*, define o *arquétipo* como sendo “uma das formas típicas dos modos de pensar e agir do homem e, portanto, uma possibilidade inata de representação que, enquanto tal, preside a atividade imaginativa” (PIERI, 2002, p. 43-44). Além disso, a palavra *arquétipo* seria um sinônimo da palavra *ideia* no sentido platônico do

termo. Ademais, Pieri apresenta a evolução dos pressupostos filosóficos desde o destaque tardio da filosofia aristotélica unida à filosofia natural dos gregos sobre a filosofia platônica. Tal desenvolvimento filosófico, no entanto, culminaria com um ressurgimento da filosofia platônica depois de passar pela quase filosofia kantiana. Dessa forma, Jung se utiliza das nomenclaturas platônica e kantiana para deixar o mais claro possível o conceito de *arquétipo*.

O dicionário junguiano informa que “o termo é tirado da filosofia, onde ocorre para indicar o modelo, o exemplar originário ou, simplesmente, o original de uma série qualquer.” (PIERI, 2002, p. 44). Ademais, o conceito de arquétipo, no contexto da psicologia analítica, aponta para imagens primordiais. No contexto da espiritualidade, o conceito de arquétipo ficaria mais concentrado nas figuras dos guias, sábios e mestres. Em outras palavras, pode-se afirmar que o conceito de arquétipo pode apontar, ainda que de forma imperfeita, aos fundadores das grandes tradições espirituais.

E, uma vez que Jung identifica os arquétipos a ideias amorfas, poder-se-ia identificar os símbolos que dão forma aos arquétipos. Para Meletinsky, “o mito, na psicologia junguiana, no sentido do arquétipo, tornou-se sinônimo com o inconsciente coletivo”²⁵ (MELETINSKY, 1998, p. 41-42).

Samuels (1999), em seu livro sobre Jung e os Pós-Junguianos, dedicou um capítulo para tratar do conceito do arquétipo. E, como introdução a tal exposição, ele se propôs mencionar algumas das ideias que foram, de certa forma, precursoras das teorias de Jung. Ao mencionar a influência de Platão nos estudos de Jung, Samuels ressalta a noção de *ideias originais*, das quais toda a matéria e ideias derivam. Para Samuels, as Ideias Platônicas viriam à existência antes da *experiência*. Entretanto, tal elemento transcendente estaria incorporado nos últimos trabalhos de Jung. Nestes elementos, os arquétipos estariam para além do espaço-tempo.

Ademais, Samuels ressalta a influência de alguns traços do pensamento de Immanuel Kant na concepção que Carl Gustav teve acerca dos arquétipos:

se o conhecimento depende da percepção, logo, uma noção da percepção deve preceder a aquisição de conhecimento. Desta ideia de uma forma perceptiva *a priori*, Kant produziu um esquema *a priori* no qual todos os dados sensoriais poderiam ser

²⁵ “In Jungian psychology, myth in the sense of archetype has become synonymous with the collective unconscious.” (MELETINSKY, 1998, p. 41-42).

organizados em categorias fundamentais inatas (SAMUELS, 1999, p.19, tradução nossa).²⁶

Além disso, Samuels salienta que as categorias desenvolvidas por Kant não seriam noções inertes, uma vez que elas seriam parte da aquisição da experiência, logo, estariam próximas daquilo que Jung definiu como arquétipo. Outra influência apontada por Samuels, no pensamento de Jung, seria a de Schopenhauer, uma vez que este escrevera sobre *protótipos* que seriam modelos primordiais de tudo aquilo que teria uma subsistência em si mesmo.

E o próprio Jung escrevera na tentativa de esclarecer a noção de arquétipo por ele desenvolvida:

O meu ponto de vista sobre os resíduos arcaicos, a que chamo arquétipos ou imagens primordiais, tem sido muito criticado por aqueles a quem falta conhecimento suficiente da psicologia do sonho e da mitologia. O termo arquétipo é muitas vezes mal compreendido, julgando-se que expressa certas imagens ou motivos mitológicos definidos. Mas estes nada mais são que representações conscientes: seria absurdo supor que representações tão variadas pudessem ser transmitidas hereditariamente. (JUNG, 1990, p. 66).

Chevalier & Gheerbrant ressaltam que Jung concebia os arquétipos enquanto modelos de conjuntos simbólicos que estariam retidos no inconsciente e, enquanto tais, organizariam uma espécie de estrutura: “os arquétipos manifestam-se como estruturas psíquicas quase universais, inatas ou herdadas, como uma espécie de consciência coletiva; exprimem-se através de símbolos específicos, carregados de uma grande potência energética” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1993, p. xix).

Eliade, no livro intitulado *Imagens e Símbolos* (1979), indica que o pensamento estruturado de acordo com a linguagem simbólica não pertenceria apenas às crianças, aos artistas e aos loucos. Esta estrutura de pensamento, de acordo com Eliade, faria parte do ser humano enquanto tal. Ademais, Eliade afirmou que o pensamento simbólico tornaria explícitas aquelas facetas da realidade que não seriam facilmente captadas e expressadas através de outros meios.

O pensamento simbólico, conforme Santos (1955), é utilizado com grande profusão pelas pessoas que lidam com as diversas formas de expressão artística, com o pensamento filosófico rigoroso, com a descrição dos fenômenos hierofânicos das diversas religiões e com a linguagem própria da ciência. E, em se tratando da escrita literária, o pensamento simbólico

²⁶ “if knowledge depends on perception, then a notion of perception must precede the acquisition of knowledge. From this idea of an a priori perceptive ‘form’, Kant produced an a priori schema in which all sensory data could be organised in fundamental, innate categories.” (SAMUELS, 1999, p.19).

seria utilizado como uma forma de linguagem criadora com a qual seria possível a expressão de tudo daquilo que seria inexprimível com a mera utilização da linguagem literal, da linguagem do cotidiano. Dessa forma, o símbolo serviria para a inserção de outras camadas de significação, também, na linguagem literária. Santos expressou a força do pensamento simbólico de forma contundente:

Com símbolos, expressamos o que não poderíamos fazer de outro modo, porque, com ele, transmitimos o intransmissível, como procede o nosso inconsciente, que, por não sabermos, nem quereremos ouvi-lo, segreda-nos seus ímpetos, seus desejos e seus temores, através de símbolos. E usa-os ainda para burlar a nossa censura, as inibições que impomos, e o que temeríamos sequer desejar (SANTOS, 1955, p. 9).

As últimas décadas testemunharam a volta da imaginação enquanto irmã da razão, uma vez que ambas seriam fontes epistemológicas. E, sendo o pensamento simbólico a base da faculdade imaginativa do ser humano de todos os lugares e de todas as épocas – inclusive da época marcada pelo racionalismo e materialismo – diversos autores dedicaram uma parte de seu trabalho para o estudo de tal pensamento. Além de Santos, Chevalier & Gheerbrant, junto com um grupo de pesquisadores, procuraram compilar, num dicionário, os símbolos mais recorrentes na história do pensamento humano. De acordo com Chevalier & Gheerbrant, o pensamento simbólico nutria, de forma condensada, a estrutura da mente humana através do povoamento da imaginação com arquétipos e mitos. Ademais, os símbolos assumem posição central e “constituem o cerne dessa vida imaginativa. Revelam os segredos do inconsciente, conduzem às mais recônditas molas da ação, abrem o espírito para o desconhecido e o infinito” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1993, p. XII).

Além disso, Santos e Chevalier & Gheerbrant concordam quanto à valoração simbólica que pode acontecer a qualquer coisa material. Quanto a isso, Santos (1995) afirmou que “o símbolo surge na arte, [...] nos templos [...], no voo esguio dos pássaros” (SANTOS, 1955, p. 10). Já Chevalier & Gheerbrant explanaram que “a história do símbolo atesta que todo objeto pode revestir-se de valor simbólico, seja ele natural [...] ou abstrato” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1993, p. XXI).

Os símbolos enquanto representações dos arquétipos estariam, em algum grau, de acordo com Balthasar (1989), fortemente presentes no Tarô de Marselha. Valentin Tomberg, cujo livro *Meditações sobre os 22 Arcanos Maiores do Tarô* tivera o seu posfácio escrito por Hans Urs von Balthasar, procurou meditar intensamente na rica simbologia dos Arcanos Maiores do Tarô. Quanto a isto, Balthasar afirma:

essas 'meditações' escolheram como ponto de partida as velhas figuras simbólicas do jogo de tarô. [...] o que lhe importa são unicamente os símbolos ou as quintessências representadas nas cartas e consideradas separadamente ou em sua interdependência (BALTHASAR, apud ANÔNIMO, 1989, p. 13).

E quanto a uma possível aproximação dos símbolos presentes nas lâminas do Tarô de Marselha com os arquétipos primordiais tais quais Jung os compreendia, Nichols afirma:

Os Trunfos são ideais para esse propósito porque representam simbolicamente as forças instituais que operam de modo autônomo nas profundezas da psique humana e que Jung denominou arquétipos. Tais arquétipos funcionam na psique de maneira muito parecida com a que os instintos funcionam no corpo. (NICHOLS, 1992, p. 20).

1.2.2 O Arquétipo do Velho Sábio

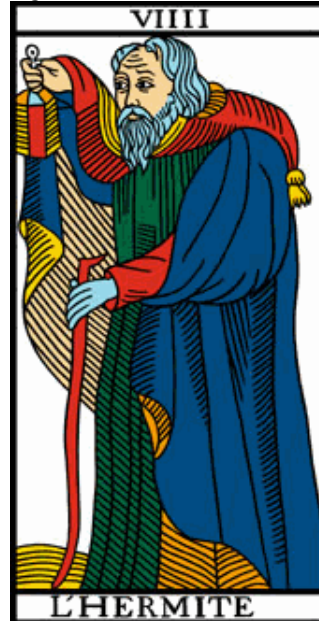
Na proposta de identificar o arquétipo do Velho Sábio na figura do *Stárets* dos *Relatos de um Peregrino Russo*, será feito um estudo acerca do simbolismo do arcano do Eremita conforme Anônimo (1989), Marteau (1990) e Nichols (1992). E na meditação dedicada ao arcano do *Eremita*, que é o nono arcano do Tarô de Marselha, Valentin Tomberg (1989) refere-se ao arcano do Eremita enquanto representante de um grande arquétipo do velho sábio principalmente por causa de toda a simbologia presente na lâmina. A lâmina representaria um velho encapuzado andando com o auxílio de um bastão e segurando uma lanterna, ainda que, de acordo com a representação da lâmina, o dia ainda esteja claro.

O Eremita! Alegro-me por ter chegado, na série dessas cartas meditações, à figura venerável e misteriosa do itinerante solitário, vestido com roupa vermelha sob o manto azul, com lanterna alternativamente amarela e vermelha em sua mão direita e apoiado num bastão. Porque o Eremita venerável e misterioso foi o mestre dos sonhos íntimos e agradáveis de minha juventude, como foi, aliás, em todos os países, o mestre dos sonhos da juventude desejosa de procurar a porta estreita e o caminho apertado do Divino. Dize-me um país ou uma época nos quais a juventude verdadeiramente 'jovem', isto é, que vive pelo Ideal, não teve sua imaginação dominada pela figura de um Pai sábio e bom, de um Pai espiritual, do Eremita enfim, que passou pela porta estreita e segue pelo caminho apertado. De um pai no qual possa confiar sem reserva e ao qual possa venerar e amar sem limites! Qual o jovem russo, por exemplo, que não faria uma viagem, por mais longa que fosse, para encontrar um *Stárets*, isto é, um Pai sábio e bom, um Pai espiritual, o Eremita enfim? (TOMBERG, 1989, p. 209-210).

O fato do autor acima ter mencionado o jovem russo à procura de um *Stárets* é bastante significativo, pois indica uma identificação do *Stárets* com o arquétipo do velho sábio representado pelo arcano do Eremita. Mais adiante, o autor interpreta alguns dos elementos presentes na lâmina, a saber: a *lâmpada*, o *bastão* e o *manto*. A lâmpada, de acordo com Tomberg, simbolizaria a faculdade inteligência, enquanto o manto simbolizaria a harmonia que deveria existir entre o todo e as partes através do método da analogia. Por fim, o bastão

simbolizaria a experiência autêntica ou a experiência acumulada no domínio da vida espiritual.

Figura 1 – Arcano do Eremita.



Fonte: Blog Le Secrets du Tarot.²⁷

No *Dicionário de símbolos*, acerca da parafernália do Eremita, Chevalier & Gheerbrant afirmam, quanto à *lanterna* que:

“Essa lanterna [...] lembra a de Diógenes, que buscava à luz do dia um homem em Atenas e só encontrava imbecis. Mas simboliza também, como a lâmpada de Hermes Trismegisto, a luz velada da sabedoria, a que o Eremita cobre com seu manto azul de iniciado. A iluminação deve permanecer interior, e é inútil cegar ou ofuscar aquele a quem não se destina” (CHEVALIER & GHEERBRANT, op. cit., p. 376).

No mesmo *Dicionário*, o *bastão* do Eremita aponta para a sua “longa peregrinação”, enquanto que o seu *manto* significaria o seu afastamento do mundo e a proteção da sua iluminação espiritual. As representações imagéticas tradicionais do *Stárets* quase sempre o figuram como se fosse um ancião que caminha com a ajuda de um bastão, vestindo roupas próprias de um monge e segurando, numa das mãos, um rosário.

²⁷ Disponível em: <http://secretsdutarat.blogspot.com.br/2012/09/lhermite-arcane-9.html>. Acesso em fevereiro de 2018.

Figura 2 – Monge ortodoxo em oração com um rosário.



Fonte: Blog sobre a espiritualidade russa.²⁸

Nos Relatos, vê-se como o *Stárets* possuía todas estas características, o que torna possível afirmar que ele materializou o arquétipo do velho sábio. No primeiro diálogo que há entre o peregrino e o *Stárets*, este lhe pergunta: “Que tipo de ensinamento você procura e o que você busca compreender melhor? Venha, querido irmão, junte-se a nós! Temos, entre nós, alguns *startsi* que poderão guiar sua alma e indicar-lhe a verdadeira via à luz da palavra de Deus e dos ensinamentos dos Santos Padres” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 37-38).

Ademais, M. Evdokimov ressalta que o *Stárets* sabia da necessidade de se transmitir uma experiência vivida em vez de um tratado racional acerca da oração incessante que o peregrino tão ardentemente buscava: “Como religioso experiente, o *Stárets* não se contenta em pregar por palavras a necessidade de rezar. Vai transmitir não uma especulação intelectual sobre os estados de oração, mas uma experiência existencial alimentada com sua própria oração.” (EVDOKIMOV, 1990, p. 165).

²⁸ Disponível em: < <https://citydesert.wordpress.com/2013/11/27/the-Stárets/>>. Acesso em fev. de 2018.

Sendo assim, fica claro que o *Stárets* encarnaria a figura do velho sábio, figura de extrema importância nas grandes tradições religiosas. Ademais, os comentários de Olivier Clément acerca da necessidade de um guia, na tradição espiritual do cristianismo, são extremamente pertinentes:

Para se escalar uma montanha, não é suficiente ter um mapa. Um guia é necessário. Eis a necessidade de um “pai espiritual” na tradição com a qual nos ocupamos. [...] O pai espiritual é, acima de tudo, uma pessoa espiritual, na qual o Espírito habita. E o Espírito faz dele um ícone da paternidade divina. [...] O pai espiritual é, acima de tudo, um homem manso, bondoso e caridoso. Dessa forma ele pode confortar o perturbado. [...] O pai espiritual é apto para ser um diretor porque ele conhece os caminhos. (CLÉMENT, 1993, p. 145).

Além disso, Leloup escreve sobre a necessidade de um guia espiritual, de forma mais específica, na tradição hesicasta, de onde o *Stárets* surge como figura imponente:

É chegado um momento na nossa vida onde não nos contentamos mais com ideias gerais, temos necessidade de sermos guiados concretamente, acompanhados no desenrolar das nossas experiências. Na tradição hesicasta, assim como em todas as grandes tradições, insistimos nessa transmissão de pessoa a pessoa, ‘do meu coração ao seu coração’. O espelho no qual podemos discernir a qualidade ou a ilusão de nossos atos não é uma lei ou uma regra, mas uma pessoa. A inteligência e o amor de Deus se medem no olhar do *Stárets*, cuja ciência nos ilumina e a experiência nos reconforta. (LELOUP, 2003, p. 12).

O trecho acima parece fazer eco àquela interpretação dos símbolos presentes na lâmina do Eremita (bastão: experiência; lâmpada: ciência; manto: amor). E a necessidade de um guia é também confirmada por John Chryssavgis. No seu livro intitulado *In the Heart of the Desert* (2003), há todo um capítulo dedicado ao acompanhamento espiritual. Dentre os inúmeros motivos, Chryssavgis afirma, baseando-se nos padres e madres do deserto, que é necessária a presença de pelo menos outra pessoa em se tratando do conhecimento de si mesmo. Além disso, ele ressalta o efeito terapêutico que há no simples ato de expressar verbalmente aquilo que pesa na consciência.

Não é possível conceber uma tradição sem a figura do ancião sábio. No hesicasmo, tal figura é de suma importância. Tendo sido herdada dos padres do deserto (e encontrada em outras religiões, sem dúvidas), tal figura consiste numa pessoa que, através da sua experiência na vida espiritual, adquiriu uma série de carismas que a possibilita ser um guia para aqueles que o quiserem. Tal autoridade viria, de acordo com Chryssavgis, da experiência do deserto pela qual passou o velho sábio. “O diretor espiritual é aquele que sobreviveu ao deserto e,

portanto, pode falar tanto com confiança quanto com compaixão, tanto com autoridade quanto com caridade” (CHRYSSAVGIS, 2003, p.64, tradução nossa)²⁹.

Ademais, Jung frisou a constante aparição do arquétipo do velho sábio na figura da busca por um conhecimento espiritual. Pois “o velho sempre aparece quando o herói se encontra numa situação desesperadora e sem saída, da qual só pode salvá-lo uma reflexão profunda ou uma ideia feliz [...]” (JUNG, 2008, p. 214). No caso dos *Relatos*, o velho aparecera quando o peregrino estava no ápice da sua procura pelo conhecimento do mundo espiritual.

Ademais, para Marteau, “o EREMITA representa o Homem em busca da Verdade, na calma e na paciência, através do apoio da sua lógica e da luz, semivelada, que ele projeta com prudência”. (MARTEAU, 1991, p. 70). Sendo assim, o Stárets materializa o arquétipo do velho sábio conforme representado no arcano do eremita, uma vez que este projetava com prudência a luz do seu conhecimento espiritual tornando o caminho para si, portanto, luminoso apenas para aqueles que o procurassem, como foi o caso do peregrino.

No *Dicionário de Mística*, compilado por Borriello (2003), há um verbete dedicado à *mística russa* escrito por Tomáš Špidlík. No verbete, há uma explicação do significado da palavra Stárets de acordo com a sua origem etimológica. Vindo do eslavo antigo, o vocábulo *Stárets* significaria simplesmente *ancião*. E há, na mesma seção, uma explicação acerca da presença e a importância dos startzy no cristianismo russo. De acordo com o dicionário, eles seriam anciãos dotados do “conhecimento dos mistérios de Deus, das intenções da providência, a diakrisis, ou a capacidade de discernir os pensamentos e os desejos segundo a respectiva bondade moral, e a cardiognosia, conhecimento espiritual dos corações humanos” (ŠPIDLÍK, T. in: BORRIELLO, L. 2003, p. 744)

No caso do cristianismo, o Mestre seria o próprio Cristo, como foi afirmado por Clemént. Porém, como todos os cristãos – homens e mulheres – seriam chamados a realizar uma imitação do Cristo – ou, conforme a nomenclatura oriental, uma vivência *no* Cristo – o pai espiritual (ou mãe espiritual) teria o papel de indicar o caminho para tal realização, uma vez que o pai espiritual seria capaz de plasmar algumas das características do Cristo. E como forma de demonstrar esta identificação com o Cristo, o autor das *Meditações sobre os 22 Arcanos Maiores do Tarô* citou o exemplo de Santo Antão, o Grande, tal qual fora contado

²⁹ “The spiritual director is the one who has survived the desert and, therefore, can speak both with confidence and with compassion, with authority and with charity alike” (CHRYSSAVGIS, 2003, p.64).

por Santo Atanásio. No trecho seguinte, é possível perceber que todos os monges que Santo Antão encontrou procuravam ter uma profunda veneração pelo Cristo, por mais que cada um destes monges focava no desenvolvimento principal de uma virtude em particular:

Se submetia de boa vontade aos zelosos (ascetas) que ia visitar e se instruía junto deles na virtude e na ascese de cada um. Contemplava em um a amabilidade, em outro a assiduidade à oração; neste via a paciência, naquele o amor ao próximo; em um observava as vigílias, em outro a aplicação à leitura; admirava um pela sua constância, a outro por seus jejuns e por seu sono sobre a terra nua. Observava a mansidão de um e a magnanimidade de outro; em todos notava **a devoção a Cristo** e o amor mútuo. Assim, satisfeito, voltava para seu eremitério, condensando e se esforçando por exprimir em si mesmo as virtudes de todos... (Vida de santo Antão por santo Atanásio, op. cit., 4 APUD TOMBERG, 1989, p. 22-23, grifo nosso).

Quanto à experiência do Stárets do Peregrino Russo no campo da oração incessante, Leloup afirma que “apesar de ter experimentado e vivenciado essa prática, ele não a inventou, ele somente transmite aquilo que recebeu”. (LELOUP, 2008, p. 13)

A transmissão espiritual, no caso do hesicasmo, ocorre de coração a coração. O Stárets transmite ao discípulo tanto a sua experiência quanto a sua ignorância. Além disso, tal paternidade está fundamentada sob dois pilares, a saber: a da humildade e a da certeza. Para Leloup, a característica da humildade estaria relacionada ao desconhecimento da realidade acerca da natureza de Deus, ou apófase. Já a característica da certeza estaria mais relacionada ao alto grau de realismo presente na união mística do ser humano com Deus. Se, por um lado, a realidade da experiência de Deus é impensável e inimaginável, por outro lado, como ressalta Leloup, ela não deixa de ser “fonte de paz e de alegria” (LELOUP, 2003, p. 110).

No entanto, P. Evdokimov diz, ao comentar um relato do *Apophthegmata Patrum*³⁰, que:

“um pai espiritual jamais é um ‘diretor de consciência’. Jamais gera ‘seu’ filho espiritual; ele gera um filho de Deus, adulto e livre. O discípulo recebe o carisma de ser voz do Espírito Santo. Aqui, toda obediência é obediência à vontade do Pai celeste, participando nos atos de Cristo obediente” (EVDOKIMOV apud LELOUP, op. cit., p. 111).

Chryssavgis ressalta que sempre há um perigo em idealizar uma direção espiritual, esperando que ela poderá resolver todos os problemas do discípulo. Chryssavgis também aponta para as seguintes características presentes numa relação entre um mestre e um discípulo: honestidade, obediência, silêncio, atenção e amor.

³⁰ Os *Apophthegmata Patrum* (Ditos dos padres) são uma compilação dos aforismos e histórias curtas atribuídas aos padres e madres do deserto. Cf. Benedicta Ward. *The Sayings of the Desert Fathers*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1975.

Tal relação, de acordo com Leloup, seria uma analogia da relação entre as Pessoas Divinas na Trindade. Para ele, “obediência, humildade e dom mútuo não são apenas virtudes, mas imitação da vida divina” (LELOUP, op. cit., p. 111).

A experiência de um Stárets seria essencial no cuidado daqueles que o elegem como pai espiritual. Evdokimov (1990) ressalta tal importância devido os riscos de dimensão psicossomática que circundam aqueles que procuram praticar o hesicasmo sem a presença de um guia. Além disso, o Stárets transmitiria a sua experiência da oração em vez de transmitir meras especulações sob os diversos graus da união mística.

O Stárets teria uma percepção clara do estado da alma do ser humano decaído que se impregnou a nível ontológico da pior das mazelas psíquicas, que é a desintegração. Para Evdokimov, a prática da oração serviria reintegrar as partes da alma que se separaram devido às diversas preocupações. Para Evdokimov, o homem da época moderna vive num dilema: “prefere fugir para a ação por não se suportar e sentir-se dentro de si mesmo em condição insuportável” (EVDOKIMOV, 1990, p. 165). O Peregrino, no século XIX já constataria isto:

O que acontece é que estamos longe de nós mesmos e não nos interessa aproximarmo-nos, estamos sempre fugindo para não nos encontrarmos face a face com nós mesmos, preferimos ninharias à verdade e pensamos: bem que eu gostaria de ter uma vida espiritual, passar mais tempo orando, mas não tenho tempo, os negócios e os problemas impedem-me de realmente dedicar-me a isso. Mas o que é mais importante e necessário? A vida eterna da alma santificada ou a vida passageira do corpo que tanto nos faz sofrer? Isso pode levar as pessoas à sabedoria ou à estupidez. (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 113).

1.2.3 O Arquétipo do Peregrino

Na tentativa de relacionar o personagem peregrino com o arcano do Louco, foi pensada a possível existência de um arquétipo que seja comum a ambos. E, apesar do peregrino dos *Relatos* não apresentar as características dos “loucos por Cristo” conforme descritas por Evdokimov (1990), é possível ver que o peregrino fazia jus ao seu título, uma vez que ele era, em suas próprias palavras, um “peregrino sem lar da mais humilde origem, sempre errando de lugar em lugar”. (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 33).

O ato de caminhar, conforme Grün (2010), é uma das formas para se chegar à prática do silêncio, tão necessária, conforme o autor, para a vida espiritual. Grün (op. cit.), ademais, aponta para a perene existência de peregrinações a locais onde aconteceu uma manifestação do sagrado:

“os primeiros cristãos viam em Abraão [...] o *arquétipo do peregrino*. Os primeiros cristãos também se viam a si mesmos essencialmente como peregrinos, que se desligavam de todas as dependências, de todo apego ao passado e ao mundo visível, para seguir, na fé, o caminho até Deus” (GRÜN, op. cit., p. 42, grifos nossos).

Figura 3 - Daniel the Traveller



Fonte: Site com informações sobre a Rússia³¹.

O verbete do *Dicionário de Símbolos* dedicado ao Louco indica que este estaria “fora dos limites da razão, fora das normas da sociedade”. (CHEVALIER & GHEERBRANT et, 1993, p. 560). Sendo assim, o Peregrino demonstra algumas das características descritas para o Louco. No entanto, a sua loucura estaria muito mais próxima da loucura dos “loucos por Cristo”, uma vez que o Peregrino não denunciava as mazelas sociais de sua época.

Assim, tanto a loucura do Peregrino quanto a loucura dos “loucos por Cristo” teria a sua origem numa forma especial de vivência da fé cristã: “Segundo o Evangelho, a sabedoria dos homens é loucura aos olhos de Deus e a sabedoria de Deus, loucura aos olhos dos homens: por detrás da loucura se esconde a palavra transcendência” (CHEVALIER & GHEERBRANT, op. cit., p. 560).

Esta forma de viver o cristianismo fora explorada, também, por Špidlík: “As palavras do Apóstolo: ‘Nós somos loucos por causa de Cristo’ (1Cor 4, 10) serviram de fundamento e justificação para esse tipo de santidade” (ŠPIDLÍK, T. in: BORRIELLO, L. 2003, p. 650).

³¹ Disponível em: <http://russia-ic.com/people/Travellers_Explorers//750>. Acesso em fev. de 2018.

Sendo assim, o Peregrino comportava-se como um louco por causa de Cristo. Louco, principalmente, porque ele não teria nenhum outro objetivo na vida além da busca da Oração do Coração e, posteriormente, a peregrinação a Kiev e a Jerusalém.

Para M. Evdokimov, o Peregrino “não terá sossego enquanto não achar o socorro de um mestre espiritual. Não se preocupa com mais nada, nem com abrigo nem com alimento, não terá descanso enquanto sua alma [...] não se acalmar” (EVDOKIMOV, 1990, p. 164). Tal inquietação teria, portanto, marcado a existência do Peregrino que, onde quer que fosse, mencionava, de diversas formas tal inquietação presente em sua alma.

Essa falta de sossego também estaria marcadamente presente na figura do arcano do Louco. Na carta, ele é representado caminhando com um bastão dourado, com um chapéu na cabeça. Ele anda em andrajos e anda com uma trouxa apoiada no ombro esquerdo. E, também, o Peregrino vivera vestido como se fosse um mendigo, pois andava com o auxílio de uma bengala e carregava consigo seus pertences mínimos, ou seja, um passaporte, a Bíblia e uma cópia da *Philokalia*. Chevalier & Gheerbrant ressaltam, quanto ao Louco, “ele não vaga errante, ele avança” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1993, p. 560). Então, chega-se à conclusão de que o Peregrino não se comportava totalmente como um errante, pois, assim como o Louco que avança nas rotas deste mundo, o Peregrino perambula, depois do encontro com o Stárets, pelas estepes e florestas cobertas de neve na Sibéria em direção a um fim plenamente determinado.

Marteau indica, ademais, o caráter ambivalente do arcano do Louco. Não poderia ser representado numericamente como zero, pois tal número indicaria um tipo de indefinição, apesar de, simbolicamente, o arcano dá a ideia de movimento em direção à evolução. E também não poderia ser representado numericamente como vinte e dois, que simbolizaria duas inatividades, que também é o oposto daquilo representado pelo personagem do arcano.

Figura 4 – Arcano do Louco



Fonte: Blog Le Secrets du Tarot³².

Além disso, uma característica ressaltada por Marteau parece ter proximidade com o conceito de peregrinação. Trata-se do permanente estado de exílio, simbolizado no bastão do louco: “o homem não pode fixar-se em lugar algum no caminho que percorre.” (MARTEAU, 1991, p. 121).

O Peregrino seria, então, “símbolo religioso que corresponde à situação do homem sobre a terra, o qual cumpre seu tempo de provações, para alcançar, por ocasião da morte, a Terra Prometida ou o Paraíso perdido” (CHEVALIER & GHEERBRANT et GHEERBRANT, 1993, p. 709). Desta forma, o peregrino dos *Relatos* encarnaria, de forma mais radical, o homem tal qual ele se encontra na terra, ou seja, num exílio que só terminaria com a morte. Ademais, a peregrinação teria um aspecto iniciático, pois teria como fim a identificação do discípulo com o mestre por ele escolhido. Assim, a jornada espiritual estava marcada na vida do Peregrino, uma vez que

1.2.4 Peregrinos e loucos

O fato de a possível autoria dos *Relatos* pertencer a vários peregrinos confirma a presença histórica deles na Rússia. M. Evdokimov, no seu *Peregrinos Russos e Andarilhos*

³² Disponível em: <http://secretsdutarot.blogspot.com.br/2012/10/le-fou-arcane-sans-nombre.html>. Acesso em fev. de 2018.

Místicos (1990), fez um levantamento historiográfico acerca do conceito de *nomadismo* e das *peregrinações* na Bíblia enquanto livro histórico sem desconsiderar o seu lado espiritual. De acordo com a etimologia apresentada por M. Evdokimov da palavra *peregrino*, ele ressalta a sua origem latina, a saber, *per-egrinus*. Segundo ele, nesta palavra “acha-se contida a idéia de atravessar um campo (ager = campo; per = através de, por), um território, uma fronteira” (EVDOKIMOV, 1990, p. 19). Em seguida, o autor trata do nomadismo e do seu caráter expiatório, a começar por Adão e Eva na ocasião da sua expulsão do Jardim do Éden, de acordo com o relato presente no Pentateuco. Além de Adão e Eva, o autor ressalta o nomadismo de Caim, as peregrinações de Abraão e do povo Israel durante período anterior e posterior ao exílio da Babilônia.

Com relação aos inícios da peregrinação na tradição judaico-cristã, Evdokimov afirma que “os patriarcas – Abraão e Isaac no sul, Jacó ao norte – fundaram lugares de culto, erigiram altares de pedras brutas consagradas para comemorar alguma manifestação epifânica” (idem, p. 25). Tais locais marcam a caminhada do povo judeu em busca das origens da fé. O altar que Abraão ergueu sob o carvalho de Mambré depois da misteriosa visita de três peregrinos, a escada batizada como Betel na qual Jacó viu anjos subindo e descendo são, de acordo com Evdokimov, “lugares onde se manifestou a presença divina, e muitos outros ainda, marcam a grande epopeia espiritual do povo judeu.” (ibidem, p. 25). Em seguida, ele discorre sobre as peregrinações até Jerusalém depois do nascimento, morte e ressurreição do Cristo e a posterior incorporação litúrgica das evocações espirituais das peregrinações até os locais por onde o Cristo esteve.

Mais adiante, Evdokimov faz um breve levantamento histórico sobre as peregrinações nos povos eslavos antigos, antepassados dos russos de hoje. Entre os contadores de *bylinas*³³, Evdokimov ressalta a presença dos peregrinos mendicantes e dos próprios peregrinos no Império Russo. O autor afirma que grande era o desejo dos peregrinos piedosos de estar na presença dos locais sagrados, a saber, Jerusalém e a antiga Constantinopla.

Tais peregrinos são identificados por Evdokimov com os “loucos por Cristo”. No capítulo dedicado a tal identificação, o autor apresenta uma breve pesquisa acerca da loucura ao longo da história, da sua presença na Bíblia e, por fim, da sua presença na Rússia. O autor frisa que há, na Bíblia, uma distinção entre a loucura segundo os valores deste mundo e a

³³ Para Evdokimov, os contadores de *bylinas* eram os contadores de histórias do período imperial da Rússia. (1990, p. 37).

loucura divina, seria representada primordialmente pelo próprio Cristo. Evdokimov afirma dizendo:

Ora, enfim, a loucura, desde os tempos do Antigo Testamento, aparece misteriosamente relacionada com a vinda do Messias, pressentida como o modelo arquetípico de toda loucura em Deus. Em Cristo vai ocorrer uma radical subversão de todos os valores costumeiros: esperava-se o “Ungido” real que deveria reinar sobre o mundo, mas o Senhor se deixa prender, esbofetear, maltratar, pregar numa cruz de infâmia; (EVDOKIMOV, 1990, p. 56).

Além de frustrar as expectativas daqueles que esperavam um Messias que viesse para libertá-los da opressão do Império Romano, o Cristo frequentemente colocava contra a parede os valores morais dos fariseus, uma vez que o Cristo “se põe a servir aos outros, toma a refeição com marginais e gente considerada de má vida, lava os pés dos discípulos.” (idem., p. 56). Este novo paradigma é confirmado pelos discípulos que, de acordo com Evdokimov, se sentiram impelidos pelo exemplo do Cristo: “abalados pela figura luminosa de Cristo, traspassados pela força de sua palavra, os discípulos que O cercam são levados a cometer atos de verdadeira loucura, a formular perguntas insensatas aos olhos da sabedoria deste mundo.” (ibidem, p. 57). Dentre os numerosos exemplos que se pode tirar dos Evangelhos acerca da loucura inspirada por Cristo, o que parece ser o mais impactante é a cena na qual uma das discípulas do Cristo, Maria de Betânia, que ungiu com nardo os pés do Cristo e os enxuga com os cabelos. Tal ação chocou, de acordo com o relato bíblico, a Judas Iscariotes, aquele que guardava a bolsa com a qual era feita a coleta para se ajudar os mais pobres.

Porém, de acordo com M. Evdokimov:

Entre todos os Apóstolos, quem mais longamente medita sobre a loucura divina e a loucura humana é São Paulo, o antigo perseguidor dos discípulos de Jesus, em nome da política terrena. Para sacudir do torpor os coríntios, fascinados pela sabedoria deste mundo, Paulo prega a loucura de Deus e se apresenta como um exemplo: *nós, loucos por amor de Cristo; vós, sábios em Cristo; nós, fracos; vós, fortes; vós, ilustres; nós, vis (1 Cor 4, 10)*. (idem, p. 58, grifos do autor).

Os “loucos por Cristo” no decorrer da história, para Evdokimov, “imitam a loucura dos homens para imitar a loucura daquele Deus” (ibidem, p. 59). O uso do humor e da loucura como instrumento de subversão dos valores morais é uma maneira de se estabelecer uma procura pelo sentido real do mundo; “São Basílio o Bem-Aventurado gostava de atirar pedras sobre as janelas dos ricos e beijar a soleira das casas das prostitutas, porque nas primeiras via demônios pousados nos muros, e no teto das últimas via um anjo a chorar.” (ibidem, p. 59).

Para Evdokimov os “loucos por Cristo” – em russo, *юродивый (jurodivje)* – estiveram presentes na Rússia desde o século XVI até os dias atuais, suportando as perseguições religiosas nos períodos anteriores e posteriores à Revolução Bolchevique. Desde os primórdios, os “loucos por Cristo” sempre tiveram consciência das mazelas sociais das épocas. Sendo assim, sempre houve quase sempre houve a possibilidade da utilização dessa maneira de vida como forma de se denunciar, à maneira deles, as injustiças de um poder político pois, para Evdokimov, “O louco de Deus pôde então assumir o papel de consciência íntima do monarca”. (EVDOKIMOV, 1990, p. 60).

Evdokimov, então, narra um episódio no qual um “louco por Cristo”

chamado Nicolau, convidou Ivã o Terrível a passar em sua casa e lhe ofereceu um prato de carne crua. O augusto hóspede lhe objetou que era tempo de quaresma e não poderia comer carne. Mas o bem-aventurado lhe disse: “Mas o sangue dos cristãos... por que o está bebendo?” E o czar caiu em si.” (idem, p. 60).

Com relação à presença deles na Rússia do século XX, M. Evdokimov apresenta os depoimentos dos exilados russos acerca da presença dos “loucos por Cristo” na Rússia pós-revolucionária. Tais depoimentos foram colhidos, conforme M. Evdokimov, por Irina Gorainoff. E em um desses depoimentos, chegou até nós o depoimento de uma monja errante que não tinha teto, nem mosteiro e nem dinheiro.

Apesar do peregrino dos *Relatos* não apresentar as características dos “loucos por Cristo” conforme são descritas por M. Evdokimov, é possível ver que o peregrino fazia jus ao seu título, uma vez que ele dizia que era um “peregrino sem lar da mais humilde origem, sempre errando de lugar em lugar”. (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 33).

1.2.5 A Presença do peregrino e dos loucos por Cristo na cultura russa

Quanto à influência dos “loucos por Cristo” na cultura russa, especialmente na literatura, M. Evdokimov relaciona, citando Merejkovsky, a genialidade de Puchkin e São Serafim de Sarov. Por um lado, a cultura elevada representada por Puchkin e, por outro, a santidade de Serafim de Sarov. M. Evdokimov também fala da influência silenciosa dos religiosos da Igreja Ortodoxa Russa na cultura:

É graças a santos como o grande e humilde eremita da solidão de Sarov que o espírito da fé, a sede de absoluto se difundia no seio do povo e sem cessar atraía multidões para esses santuários da espiritualidade monástica. [...] Puchkin, com efeito, jamais esteve face a face com São Serafim, mas sabia prestar atenção à tradição dos espirituais e pintou alguns inocentes na pura linhagem de um São Basílio o Bem-Aventurado. (EVDOKIMOV, 1990, p. 65).

M. Evdokimov parece estar fazendo aludindo à peça de Puchkin intitulada *Boris Godunov*, peça com referências à história russa – que Puchkin buscou diretamente da *História do Império Russo*, de Karamzine – que percorre os anos do reinado desse czar. Um dos personagens, o *Inocente*, faz referência a um certo beato – louco por Cristo – que Karamzine descreveu no último volume da sua *História*.

É, também, de suma importância a presença dos filósofos errantes. Sendo assim, M. Evdokimov cita a história do filósofo ucraniano Skovoroda, que foi considerado como um “Sócrates russo”. Sendo versado nos padres gregos e na densa filosofia especulativa, ele não esquecia as mazelas da realidade: “Sensível aos sofrimentos ocultos deste mundo, o filósofo vai visitar os homens carentes, os enfermos, consolar os aflitos. A elaboração filosófica não deixa que ele se isole em uma abstrata torre de marfim, mas o aproxima ainda mais da humanidade”. (EVDOKIMOV, 1990, p. 71)

Ademais, M. Evdokimov destaca a presença desses peregrinos errantes, dos andarilhos místicos e dos padres filósofos na literatura russa do século XIX. Além do parentesco espiritual que ele traça entre Tolstói e Skovoroda, aludida na obra *A Morte de Ivan Ilitch*, ele também traça a relação do escritor com os peregrinos e as peregrinações, o que acabou por influenciar na confecção dos romances *Guerra e Paz* e *Ana Karenina*. Por fim, M. Evdokimov ilustra a presença do andarilho místico na obra de Tolstói, de *Infância ao Padre Sérgio*. Além disso, Evdokimov também ressalta a presença do andarilho enfeitado na obra de Leskov intitulada *O Mundo Russo*. Há também uma alusão ao poeta da dor do povo na obra de Nekrassov. Em se tratando da obra de Dostoievski, M. Evdokimov alude à presença do andarilho Makar em *O Adolescente* e de Zósima, o Stárets errante, em *Os irmãos Karamazov*.

Quanto à possível influência dos *Relatos* na literatura da Rússia, Leloup afirma que “esse peregrino ‘anônimo’ foi o companheiro de uma multidão incomensurável, começando pelo povo russo do século XIX e seus pensadores mais eminentes: Soloviev, Gogol, Dostoievski, Tolstói, Pasternak, Soljenitsyne...” (LELOUP, 2008, p. 7).

Mais uma vez é possível ver a presença dos peregrinos, dos beatos, dos padres, dos filósofos e dos “loucos por Cristo” – além dos personagens mais comuns, a saber: um beerrão, um capitão, um guarda florestal, bandidos, velhos, hereges e uma jovem – na literatura russa. Apesar do texto dos *Relatos* fazer alusão a personagens comuns – é com eles que o Peregrino desenvolve toda a sua ação, à semelhança de Skovoroda – pois também o

Peregrino era uma espécie de filósofo errante, graças ao contato com os textos especulativos da *Philokalia* – depois que a sua consciência foi transformada pela relação com o Stárets. Evdokimov, aludindo ao lugar dos *Relatos* na literatura russa com relação à maneira que esta obra trata dos personagens, dos grupos sociais, das mazelas presentes no Império Russo e da própria paisagem natural, ressalta que a supracitada narrativa:

Vai desfilando diante de nosso olhar toda uma galeria de personagens já encontradas no romance russo: um sábio Stárets, ladrões condenados a trabalhos forçados, um capitão alcoólatra arrependido, um tabelião de província que se gaba de ser um espírito forte, um hoteleiro espalhafatoso, um padre de zona rural preocupado com suas ovelhas, uma família que dá hospitalidade aos peregrinos, em nome de Cristo. Descrevem-se os espaços infinitos do Império, os grupos sociais mais diversos, as personagens que se encontram. (EVDOKIMOV, 1990, p. 162)

Os *Relatos* narram, em primeira pessoa, as andanças de um peregrino inominado pela Rússia em busca de uma maneira como responder ao apelo espiritual que ele escutara em uma igreja. Trata-se da exortação de São Paulo aos Tessalonicenses, que convidou os seus discípulos de Tessalônica a orar sem cessar. A explicação que mais agradou o Peregrino inominado veio de um Stárets, também inominado. Nos dois primeiros relatos, o Peregrino inominado encontra um Stárets que lhe ensina a oração do coração. French ressalta que “os eventos descritos no livro parecem pertencer a uma Rússia anterior à libertação dos servos, que aconteceu em 1861. A referência à Guerra da Criméia no 4º relato dá o ano de 1853 como o outro limite temporal” (FRENCH, R. M. Prefácio. In: ANONYMOUS, 1998, p xv-xvi, grifos do autor.)³⁴. Durante esse período de tempo, entre 1853 e 1861, o peregrino chega a Irkutsk onde encontra um diretor espiritual, que é o destinatário dos *Relatos*.

É possível pensar que o Peregrino tinha uma expectativa com relação à eventual leitura dos seus relatos por parte do seu Pai espiritual como podemos ver no seguinte trecho do quinto relato:

Eis-me aqui, pecador, que vos deixou no ano passado e que, pela graça de Deus, julgou conveniente voltar para vos ver, e ouvir vossa acolhida cordial. Sem dúvida, esperais de mim uma descrição completa da santa Cidade de Deus, Jerusalém, pela qual minha alma aspirava e para onde eu tinha de ir. Nem sempre, porém, nossos desejos se realizam e foi o que aconteceu no meu caso. Não é de admirar; pecador que sou, como poderia considerar-me digno de palmilhar aquele solo sagrado onde os pés divinos de nosso Senhor Jesus Cristo deixaram sua marca? (O PEREGRINO RUSSO, 1986, p. 12).

³⁴ “The events described in the book appear to belong to a Russia prior to the liberation of the serfs, which took place in 1861. The reference to the Crimean War in the Fourth Narrative gives 1853 as the other limit of time” (FRENCH, R. M. Prefácio. In: ANONYMOUS, 1998, p xv-xvi).

Conforme Bakhtin (2003), a existência e a singularidade do diretor espiritual e do Stárets parecem ser crucial para o desenvolvimento da pessoa e da memória do Peregrino. Enquanto ele percorre as vastas extensões da Rússia, ele se faz mais e mais humano. Como o texto se encaixa na categoria de memorial, há todo um esforço da parte do Peregrino, graças ao encorajamento do seu Pai Espiritual, para que aconteça uma lembrança de todas as cenas e encontros que mais o marcaram.

M. Evdokimov (1990), à época da vigência da URSS, ressaltou a existência de uma outra faceta da Rússia. Tratar-se-ia de uma nação na qual ainda vigoraria o apelo ao místico, à sede do absoluto e da beleza, como pode ser observada na arquitetura das igrejas, nos ícones, nas músicas litúrgicas e nas obras literárias. Para M. Evdokimov, tal faceta da Rússia se apresentaria com mais força na figura daquilo que ele chama de andarilho místico, cuja presença se deixa entrever na hagiografia, nos relatos historiográficos e, principalmente, na literatura.

No entanto, como definir o que viria a ser exatamente um andarilho místico? Trata-se, de acordo com M. Evdokimov, de pessoas que tomam a decisão – seja temporária ou permanente – de se separar daquilo que as liga a este mundo, juntando poucas coisas e perambular pelos caminhos. Esta forma de vida indicaria que o andarilho se nega o privilégio do sedentarismo, nega-se a possibilidade de viver apenas para si mesmo para poder, assim, percorrer as imensas vastidões como forma de encontrar um meio de se comunicar com o Eterno. O andarilho seria místico, conforme M. Evdokimov, por causa da sua resposta pessoal à vocação de transfigurar a própria vida, de se deixar guiar pelo Espírito.

Socialmente, a vida prévia do andarilho poderia pertencer a qualquer tipo de gente das classes da sociedade russa: algum representante da nobreza, peregrinos cegos, monges, comerciantes ou camponeses. Portanto, qualquer pessoa que tivesse escutado a voz das imensas vastidões ou simplesmente tivesse partido em peregrinação a algum santuário poderia se tornar um andarilho místico. Seja a procura por algum paraíso perdido ou alguma terra prometida, seja a perseguição de um ideal de perfeição cristã ou de um conselho vindo de um sábio pai espiritual, estes andarilhos se colocavam nos limites da sociedade como forma de poder ter uma dedicação plena à peregrinação além de, muitas vezes, se tornarem definitivamente peregrinos como o Peregrino Russo.

Esta nostalgia da imensidão poderia ser explicada através de uma relação entre a vastidão exterior – da forma como a terra encanta as almas das pessoas de origem camponesa

– e a vastidão interior. Os amplos espaços que podem ser observados em determinados ambientes geográficos se unem à imensidão do espaço atmosférico. Estas amplitudes seriam unidas, além disso, à profundidade do coração hesicasta. A amplitude do horizonte parece ser parte integrante da dimensão espiritual, que mostra a ele os seus próprios abismos na medida em que percorre vastas extensões.

1.3 O Peregrino enquanto narrador

No que concerne a arte de contar histórias, Benjamin aponta para o narrador como aquele que possui a “arte de narrar devidamente” (BENJAMIN, 1987, p. 197). E quanto ao título original do objeto de pesquisa desta dissertação, é importante salientar a sua estreita relação com a arte de narrar. O título lê-se *Narrativas Sinceras de um Peregrino ao seu Pai Espiritual*³⁵.

Ademais, Benjamin aponta para a essência do ato de narrar sendo o constante intercâmbio de experiências existentes tanto entre aquele que viaja o mundo todo quanto aquele que permanece na sua cidade e nela se constrói enquanto sujeito. Esta troca de conhecimentos era, portanto, a origem das narrativas. Além disso, Benjamin aponta para a existência de dois narradores constituídos a partir das suas posturas perante o mundo conforme as vicissitudes da vida. Poder-se-ia nomear como “narrador sedentário” àquele sujeito que nunca saiu de seu mundo e, no entanto, o cultivou profundamente. E poder-se-ia nomear como “narrador nômade” àquele sujeito que nunca ficou por muito tempo em um lugar só. Desta forma, tal narrador comportou-se como um colecionador de experiências colhidas dos mais diversos tipos de pessoas.

Tanto um tipo de narrador como outro, conforme Benjamin, são verdadeiros conselheiros: “o narrador é um homem que sabe dar conselhos” (idem, p. 200). Tal sabedoria teria sido acumulada através daquela troca de saberes executada tanto no cotidiano do “narrador viajante” quanto no cotidiano do “narrador sedentário”.

E quanto à forma como um narrador tece a urdidura da sua narração, Benjamin aponta tanto para a presença das informações vindas de terceiros quanto para a possibilidade de o narrador tornar tal história uma parte da sua própria experiência existencial: “os narradores gostam de começar sua história com uma descrição das circunstâncias em que foram

³⁵ Cf. FRENCH, R. M. *Translator's Note*. IN: *The Way of a Pilgrim and The Pilgrim Continues His Way*. New York: Quality Paperback Book Club, 1998.

informados dos fatos que vão contar a seguir, a menos que prefiram atribuir essa história a uma experiência autobiográfica” (idem, p. 205).

Tendo em vista estas reflexões de Benjamin acerca do narrador, é possível perceber como o Peregrino é uma espécie de “narrador nômade” por causa das suas diversas andanças pela Rússia e pela sua recusa a se instalar definitivamente num povoado. A figura do “narrador nômade” presente no Peregrino será explorada no capítulo destinado à análise da narrativa.

Sendo assim, procurou-se, neste capítulo, apresentar a fundamentação teórica escolhida para a análise literária do texto dos *Relatos de um Peregrino Russo*. Sendo assim, foram exploradas as ideias desenvolvidas por M. Bakhtin acerca do *romance* em suas diversas formas e foi analisada a maneira como os *Relatos* podem ser analisados conforme aquilo que Bakhtin definiu como sendo o gênero do *romance*. Ademais, foi explorada a ideia da *cronotopia* como forma de explorar, mais adiante, como o espaço e o tempo são trabalhados na narrativa dos *Relatos*. E o último conceito de Bakhtin explorado neste capítulo foi o *dialogismo* devido à sua importância, principalmente, para a análise da relação entre as personagens.

Além disso, como forma de explorar com mais profundidade a relação acima mencionada, recorreu-se à teoria arquetípica de C. G. Jung de maneira a explorar a presença de arquétipos nas personagens principais dos *Relatos*. Viu-se como, de fato, há personagens que encarnam formas arquetípicas específicas e como tais formas são essenciais para a significação desta obra literária.

Foi analisada, também, a relação entre os peregrinos e os “loucos por Cristo” e como ambos estão presentes na história sociocultural da Rússia e como tal presença é refletida e explorada na literatura produzida, em diversos períodos históricos, por autores russos. De acordo com M. Evdokimov (1990), estes peregrinos russos e andarilhos místicos possuíam um papel essencial na formação cultural da Rússia e possuíam uma espécie de dom especial que possibilitava a eles agir da forma como agiam. Por fim, foi investigada a maneira como o Peregrino, personagem principal dos *Relatos*, se comporta como um narrador. Viu-se como o Peregrino se configura como um “narrador nômade” por causa de suas diversas perambulações pelas imensidões da Rússia. Tal nomadismo possibilitou ao Peregrino uma diversa série de encontros com tipos bastante distintos de pessoas. Tais encontros, portanto, foram cruciais para o desenvolvimento dos seus *Relatos*.

No capítulo seguinte serão exploradas as especificidades do Cristianismo Ortodoxo Russo. Tal exploração se faz necessária, pois a narrativa dos *Relatos* está imbuída das práticas espirituais singulares do Cristianismo Ortodoxo Russo. Uma destas práticas consiste no *hesicasmo* acompanhado do fenômeno da *iluminação*. Além disso, será estudada a importância dos textos da Philokalia, citados abundantemente nos Relatos. Por fim, será feito um estudo acerca da simbologia do coração na tradição espiritual do Cristianismo Ortodoxo Russo.

2. A Mística Ortodoxa

O presente capítulo tem por objetivo investigar o meio cultural onde se insere a narrativa dos *Relatos de um Peregrino Russo*. Para tanto, será analisada a definição de mística proposta por Zæhner (1973). Ademais, no que concerne à variedade das experiências místicas, estas serão caracterizadas de acordo com o trabalho de Tomberg (1989). E quanto ao estudo do hesicismo, do fenômeno da iluminação e da simbologia do coração, serão utilizados, principalmente, os trabalhos de M. Evdokimov (1990), P. Evdokimov (2011) Leloup (2003) e Lossky (1976).

Utilizando-se da nomenclatura de Zæhner, a *mística* seria o ponto fulcral, o ápice da *espiritualidade*, que seria a vida interior de uma *religião*. Para Zæhner, a religião seria o lado exterior da espiritualidade e da mística. Logo, enquanto tal, a religião estaria sujeita a mudanças estruturais, enquanto que a sua interioridade permaneceria sempre a mesma. Sendo assim, a religião seria o aspecto institucional surgido em meio a diversas vicissitudes com o intuito de, entre outros, proteger a espiritualidade e a mística do caráter corruptor do tempo.

Ademais, Zæhner distingue três tipos distintos de mística dentro das principais religiões do mundo: o primeiro teria a ver com as religiões animistas. O segundo tipo de experiência mística estaria relacionado com as religiões dárnicas. E o terceiro tipo estaria ligado, principalmente, às religiões monoteístas. Quanto a esta divisão dos diversos tipos de experiência mística, Valentin Tomberg fez a seguinte síntese indicando que a experiência mística no âmbito do monoteísmo teria características tanto das experiências animistas quanto das experiências dárnicas:

existem três formas de experiência mística: a experiência da união com a natureza, a da união com o si mesmo transcendente humano e o da união com Deus. A primeira forma de experiência consiste em se obliterar a diferenciação entre a vida psíquica individual e a natureza circundante. [...] Essa forma de experiência está subjacente não só no xamanismo e no totemismo dos primitivos, mas também na consciência dita 'mitógena', que é a fonte dos mitos naturais, bem como no desejo ardente de união com a natureza dos poetas e dos filósofos. [...] O traço característico dessa forma de experiência é a *embriaguez*. A segunda forma de experiência mística é a do eu transcendente ou do si mesmo. Ela consiste na separação do eu ordinário empírico de um eu superior que está acima de tudo o que se move e de tudo o que pertence ao domínio do espaço e do tempo. [...] tem como traço característico a dissipação progressiva até chegar à *sobriedade completa*. [...] a terceira forma de experiência mística [...] é a do *Deus vivo*, do Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó da tradição judaico-cristã, do Deus de santo Agostinho, de são Francisco, de santa Teresa de são João da Cruz [...]. Essa experiência tem como traço característico principal a síntese da *embriaguez* da mística da natureza e da *sobriedade* da mística do eu superior. O termo forjado pela tradição para exprimir o estado no qual o entusiasmo ardente e a paz profunda se manifestam simultaneamente é a 'beatitude' ou 'visão beatífica' [...]. A *visão beatífica* implica a dualidade do vidente e do visto, de um lado, e do outro, a sua união ou o seu acordo intrínseco no amor. Por isso esse

termo exprime, de maneira admiravelmente clara e precisa, a essência da experiência mística teísta: o encontro da alma com Deus, face a face, no amor. Essa experiência é tanto mais elevada quanto mais completa é a diferenciação e mais perfeita a união (TOMBERG, 1989, p. 177-178-179, grifos do autor).

O acesso à mística cristã – ocidental ou oriental – não estaria reservada a uma, no entanto, a uma elite espiritual. De acordo com Evdokimov (1998) e Dubay (1989), todo cristão é chamado a ser um místico no sentido pleno da palavra, ou seja, ter uma vida em comunhão plena com Deus. Entretanto, de acordo com Garrigou-Lagrange (1947), o caminho para a *Via Mística* é extremamente estreito e árduo, uma vez que exigiria uma profunda purificação moral. Ademais, a via mística, dentro do cristianismo – ocidental e oriental – jamais excluiria, conforme P. Evdokimov, a participação frequente dos sacramentos da Igreja: “ninguém é um místico quando afastado da Eucaristia” (EVDOKIMOV, 1998, p. 245)³⁶.

2.1 O Hesicasmo

A prática do *hesicasmo* seria, de acordo com D’Antiga, o cerne do cristianismo ortodoxo, ou seja, a sua *via mística*. Del Genio, quantos aos místicos, diz: “os místicos são os que atestam que Deus é visível já agora pela fé ou em visão” (DEL GENIO, M. In: BORRIELLO, L. 2003, p. 706). E quanto a esta terminologia, Borriello informa a sua origem etimológica e seu significado no âmbito do cristianismo:

O adjetivo *mystikós* provém do verbo grego *myo*, que significa ‘calar-se’, ‘fechar os olhos’ [...] em âmbito cristão, esse termo significou, em primeiro lugar, uma exegese espiritual, portanto, alegórica, dos textos escriturísticos e litúrgicos, orientada para Cristo e a Igreja. Depois passou a significar o esforço da alma que descobre a presença de Cristo na Bíblia e na liturgia” (BORRIELLO, L. In: BORRIELLO, L. op. cit., p. 399).

A prática do hesicasmo consiste, de acordo com D’Antiga (D’ANTIGA, R. in: BORRIELLO, L. 2003, p. 495), na *Oração a Jesus* ou *Invocação do Nome*. Também conhecida como *Oração do Coração*, esta prática teria como meta a imersão do cristão na quietude. Do grego, o termo hesicasmo (*ἡσυχασμός*) deriva do vocábulo *hesychia* (*ἡσυχία*) que significa repouso, quietude e paz interior. Esta imersão do cristão na quietude também acarretaria a contemplação da Luz Incrriada, onde este receberia a iluminação divina: “o objetivo da Oração do Coração é também a entrada na luz, a experiência consciente da graça que habita o coração do cristão desde o batismo” (LELOUP, 2003, p. 191).

Ademais, tal prática de oração estaria fundamentada na repetição da seguinte petição: “Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, tem piedade de mim, pecador” (D’ANGELO, R. in:

³⁶ “No one is a mystic apart from the Eucharist” (EVDOKIMOV, 1998, p. 245).

BORRIELO, L. op. cit., p. 496). A Oração do Coração, portanto, estaria fundamentada em “duas orações características do Evangelho: a oração do cego ‘Jesus, Filho de Davi, tem piedade de mim! (Lc 18, 38) e a do publicano ‘Ó meu Deus, tem piedade de mim, pecador!’” (LELOUP, 2003, p. 185). Ademais, um exame mais detido da Oração do Coração revelaria alguns de seus pressupostos teológicos, pois esta oração, “que retoma as palavras do cego e do publicano é, antes de tudo, uma oração de súplica e uma oração de arrependimento” (idem, p. 185). E quanto ao desenvolvimento da Oração do Coração, de acordo com Chumley, este fora possibilitado, posteriormente, pela árdua prática espiritual dos padres e das madres do deserto do Egito enquanto seguiam os exemplos de Santo Antão do Deserto e de São Paulo, o Eremita: “os primeiros eremitas, monges e monjas foram para o deserto para descobrir um paraíso espiritual, e eles compreenderam que poderiam alcançar tal paraíso através da prática que Santo Antão do Deserto denominara ‘a oração da quietude’” (CHUMLEY, 2011, p. 14, tradução nossa.)³⁷. Tal oração, também denominada como *oração monológica*, é acompanhada, num determinado estágio, por um tipo de exercício respiratório: “São João Clímaco recorda a oração monológica: a invocação do nome de Jesus por meio da incessante repetição de uma breve fórmula de oração, acompanhada pela respiração do corpo” (AZEVEDO, 2008, p. 104).

A Oração do Coração, enquanto prática meditativa cristã, foi tomando forma, principalmente, no Oriente Cristão tendo o seu pleno desenvolvimento no Monte Athos³⁸. Chumley, em seu livro intitulado *Mysteries of the Jesus Prayer*, traçou o itinerário do desenvolvimento do hesicasmo. Tendo sido iniciado no seio do cristianismo com as constantes exortações de São Paulo na qual o apóstolo convidava os cristãos à oração incessante, os cristãos que se retiraram para o deserto foram desenvolvendo os aspectos ascéticos e místicos do cristianismo que estavam, de certa forma, num estágio germinal. No entanto, foi no Monte Athos onde foi desenvolvida uma teologia que servisse como apoio para o hesicasmo. E, conforme Lossky (1983) e Evdokimov (2011), um dos principais

³⁷ The first hermits, monks, and nuns went into the desert to discover a spiritual paradise, and they found that they could reach that paradise by practicing what St. Antony called ‘the prayer of quiet’” (CHUMLEY, 2011, p. 14).

³⁸ Trata-se de uma península montanhosa no nordeste da Grécia. Também conhecida como a *Montanha Sagrada*, esta península é habitada por monges de diversas Igrejas ortodoxas autocéfalas. No Monte Athos, os monges, ao longo dos séculos procuraram se aprofundar na prática psicofísica do hesicasmo. Cf. Jean Yves Leloup, *Sabedoria do Monte Athos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

teólogos a sistematizar os pressupostos teológicos e confirmar a sua ortodoxia e continuidade com a teologia bizantina fora o monge grego Gregório Palamas³⁹.

O Stárets, nos *Relatos de um Peregrino Russo* (2008), descrevera, com exatidão e de forma sistemática, o método hesicasta ao Peregrino, que procurava uma forma de tornar-se um com a oração:

Sente-se sozinho e em silêncio. Incline a cabeça, feche os olhos, respire suavemente e imagine que está olhando para dentro do seu coração. Faça sua mente, ou seja, seus pensamentos, passar da sua cabeça ao seu coração. Respire e diga: ‘Senhor Jesus Cristo, tenha piedade de mim!’ Pronuncie essas palavras em voz baixa, movendo suavemente os lábios, ou pronuncie-as, simplesmente, em espírito. Tente afastar todos os outros pensamentos. Esteja tranquilo, seja paciente e repita essa frase tanto quanto puder (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 42).

Este aspecto psicofísico da *Oração do Coração* começara a ser sistematizado, de acordo com D’Antiga, por um monge italiano do Monte Athos chamado Nicéforo. Em sua obra intitulada *A guarda do coração*, Nicéforo organizara “a prática psicofísica da oração a Jesus, sublinhando que a oração devia ser recitada em dois tempos. No primeiro, a parte inicial da oração [...] devia ser dita no ritmo da aspiração; no segundo tempo [...], no ritmo da expiração” (D’ANTIGA, in: BORRIELO, 2003, p. 495).

Lossky, no trecho a seguir, sintetizou, de forma admirável os pressupostos da Via Unitiva conforme o enfoque da Igreja Oriental. Além disso, o teólogo enfatizara o principal objetivo da prática psicofísica do hesicasmo que consiste na *concentração*:

“a experiência mística, que é inseparável do caminho em direção à união, só pode ser obtida na oração e pela oração. No sentido mais geral, toda presença humana diante de Deus é uma oração; mas esta presença deve se tornar uma atitude constante e consciente – a oração deve se tornar perpétua, tão ininterrupta quanto à respiração ou o pulsar do coração. Para isto, é necessário um domínio espiritual, uma técnica de oração que é uma ciência espiritual completa, para a qual os monges estão inteiramente dedicados. O método interior ou a oração espiritual que é conhecida pelo nome ‘hesicasmo’ é uma parte da tradição ascética da igreja oriental, que é, sem dúvidas, de uma grande antiguidade. [...] há, é claro, um aspecto físico envolvido, - certos procedimentos com relação ao controle da respiração, a posição do corpo durante a oração, o ritmo da oração – mas esta disciplina exterior tem apenas um objetivo em vista: proporcionar a concentração. Toda a atenção deve ser dada às palavras da jaculatória: ‘Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, tem

³⁹ Trata-se de um dos teólogos mais importantes da Igreja Ortodoxa Grega. Foi responsável pela defesa teológica do hesicasmo enquanto prática válida para os cristãos ortodoxos. Cf. Cf. Vladimir Lossy, *The Vision of God*. Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 1983.

misericórdia de mim, um pecador'. Esta oração, repetida continuamente a cada movimento da respiração, se torna, para um monge, como se fosse uma segunda natureza” (LOSSKY, 1976, p. 209, 210, tradução nossa)⁴⁰.

No entanto, o autor que sintetizou a prática proto-hesicasta e a uniu à sua ascese foi, de acordo com Leloup (2003), são João Clímaco no seu escrito *A Escada do Paraíso* datado do século VII depois de Cristo. Tal obra consiste em aconselhar seus seguidores a unir ao ritmo da respiração a recordação do nome de Jesus. Além disso, essa síntese que João Clímaco fizera indica, também, a necessidade da abertura do coração e o profundo exame da consciência.

Ademais, a Oração do Coração possuiria níveis de profundidade. E, como o próprio Peregrino constatara em sua própria prática meditativa que o processo de evolução da oração se dera, de certa forma, em três níveis:

Normalmente, três níveis ou graus são distinguidos na recitação da Oração de Jesus. Ela começa como a ‘oração dos lábios’, ou oração vocal. Então, ela se interioriza e se transforma na ‘oração do intelecto’, ou oração mental. Finalmente, o intelecto ‘desce’ ao coração e se une a este, de forma que a oração se torna a ‘oração do coração’ ou, de forma mais exata, a ‘oração do intelecto no coração’ (WARE, 1986, p. 164-165)⁴¹

E eis que, no início do segundo relato, o Peregrino percebera: “decorrido algum tempo, senti que a própria oração passava dos meus lábios ao meu coração, ou seja, as batidas do meu coração começavam a recitar por si só as palavras da oração” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 51).

Ademais, é importante ressaltar que, para os místicos ortodoxos, uma outra faceta da Oração do Coração, em conjunto com os exercícios psicofísicos, revelaria o seu proveitoso uso na reunificação da personalidade humana. O composto alma-corpo, ou cabeça-corção, de

⁴⁰ “The mystical experience which is inseparable from the way towards union can only be gained in prayer and by prayer. In the most general sense, every presence of man before the face of God is a prayer; but this presence must become a constant and conscious attitude – prayer must become perpetual, as uninterrupted as breathing or the beating of the heart. For this a special mastery is needed, a technique of prayer which is a complete spiritual science, and to which monks are entirely dedicated. The method of interior or spiritual prayer which is known by the name of ‘hesychasm’ is a part of the ascetic tradition of the Eastern Church, and is undoubtedly of great antiquity. [...] There is, it is true, a physical aspect involved – certain procedures in regard to the control of breathing, the position of the body during prayer, the rhythm of prayer – but this exterior discipline has only one object in view: that of assisting concentration. The whole attention must be given to the words of the short prayer: ‘O Lord Jesus Christ, Son of God, have mercy on me a sinner.’ This prayer, continually repeated at each drawing of breath, becomes to a monk as it were second nature” (LOSSKY, 1976, p. 209, 210).

⁴¹ “Normally three levels or degrees are distinguished in the saying of the Jesus Prayer. It starts as ‘prayer of the lips’, oral prayer. Then it grows more inward, becoming ‘prayer of the intellect’, mental prayer. Finally the intellect ‘descends’ into the heart and is united with it, and so the prayer becomes ‘prayer of the heart’ or, more exactly, ‘prayer of the intellect in the heart’” (WARE, 1986, p. 164-165).

acordo com Evdokimov (2011), estaria à beira da desintegração completa tanto por causa das ressonâncias do pecado, que apontariam para a fragmentação, quanto por causa do esquecimento do ser, que teria a nostalgia da unidade primordial. A descida do intelecto ao coração apontaria, conforme Leloup, para a necessidade da relação simbiótica entre um e outro, uma vez que, de acordo com o autor, “a consequência da queda para o ser humano é precisamente esta desagregação espiritual pela qual sua personalidade é privada de seu centro e sua inteligência se dispersa num mundo que lhe é exterior” (LELOUP, 2003, p. 209).

O próprio Peregrino tomara consciência deste perigo iminente. Apesar de ter sido escrito no século XIX, o texto traz reflexões importantíssimas para a época atual, que é marcada por diversas fontes de distrações e fragmentações da atenção:

O coração, enquanto compreendido como um símbolo extremamente presente e importante na mística cristã, especialmente no cristianismo ortodoxo tal qual é apresentado nos *Relatos de um Peregrino Russo*, terá um subcapítulo à parte. E, quanto à sua importância na mística e ascética cristã, Leloup (2008) afirmara:

ter um coração não significa apenas concentrar-se sobre uma parte do corpo, é uma certa maneira de ser, de ver, de respirar com o coração. [...] A oração hesicasta tem como objetivo despertar o coração, despertar essa sensibilidade à presença de Deus em todas as coisas (LELOUP, Jean-Yves. Prefácio. In: ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p.11).

O *ritmo* enquanto categoria intimamente ligada ao *tempo*, conforme Franz (1989), envolveria a *periodicidade*, ou seja, engendraria um *ciclo*. E, enquanto tal, o ritmo é observável nos ciclos anuais, na respiração, nas batidas do coração e nas repetições próprias da recitação do rosário no âmbito do catolicismo.

A relação entre o ritmo e a transição entre tempos qualitativamente diferentes parece estar bem marcada no hesicismo: “a técnica hesicasta se concentra nesta porta estreita pela qual nós entramos num tempo de qualidade diferente. Ao aumentarmos os intervalos entre a expiração e a inspiração, experimentamos um outro ritmo, um outro tempo” (EVDOKIMOV, 2011, p. 216, tradução nossa)⁴². O caráter rítmico da *Oração do Coração* envolvido pelo ritmo é, de acordo com Valentin Tomberg, o princípio básico da técnica para obter um efeito maximizado com o mínimo de esforço possível:

⁴² “Hesychastic technique concentrates on this narrow gate, by which we enter time of a different quality. Lengthening the intervals between breathing out and breathing in, we experience another rhythm, another time” (EVDOKIMOV, 2011, p. 216).

Estas palavras são repetidas diversas vezes até que elas começam a ter uma vida própria ligada à respiração e às batidas do coração. Elas são rezadas pela respiração e pelas batidas do coração continuamente no correr dos dias. Desta forma, torna-se possível cumprir a prescrição do apóstolo Paulo à “oração incessante” (TOMBERG, 2006, p. 272, tradução nossa).⁴³

Através do ritmo, a Oração do Coração passaria a se integrar à vida daquele que a pratica: “E como a vida se assemelha ao rio, que corre sem parar, também a oração do rosário, por exemplo, corre sem parar – e sem se cansar – porque aquilo que vive é, ao mesmo tempo, vivificante e a oração calma e rítmica não fatiga, mas, ao contrário, dá forças àquele que reza” (TOMBERG, 1989, p. 505). Além disso, o ritmo serviria, enquanto tal, para automatizar a oração. Uma vez que a Oração do Coração estaria unida ao ritmo da respiração e das batidas do coração, tal esforço rítmico a transformaria numa oração vital por justamente estar unida à respiração e ao palpitar do coração. O Peregrino, num determinado momento, sentira esta união da Oração de Jesus às batidas de seu próprio coração: “parei de pronunciar a oração com meus lábios e passei a escutar com atenção o que dizia meu coração” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 51).

Leloup, ao ressaltar a temática do ar, afirma que “os hesicastas, à procura do repouso espiritual, numa espécie de shabbat interiorizado: eles se sentam diante de Deus e procuram misturar sua respiração ao sopro de Deus” (LELOUP, 2003, p. 203). E a prática hesicasta, conforme Pondé, chegara a tal desenvolvimento no Monte Athos que começara a envolver uma série de posturas e práticas ascéticas:

rezar sentado, colocar a cabeça por entre as pernas, pronunciar, repetidamente, milhares de vezes, o nome de Jesus, associando uma forma específica de respiração, o esforço de acompanhar a frase, inspirando e expirando o ar, fixando o pensamento no ar que entra pelas narinas (PONDÉ, 2013, p. 52).

No entanto, estas práticas foram duramente criticadas pelo monge grego Barlaam, “latinizado, nascido na Itália, que vai para Bizâncio” (idem., p. 52). Barlaam, tendo se afastado da Igreja de Roma e aproximando-se da Igreja Bizantina, começara a desenvolver uma ortodoxia sem a presença do hesicasmo. Sua visão do hesicasmo, de acordo com Pondé chegava a beirar o deboche:

E o que diz a mística hesicasta? O monge (místico) é alguém que vê Deus. Isso posto, Barlaam critica as atitudes posturais dos monges, as orações litânicas (mântricas), as preces associadas ao movimento do ar no processo de respiração (inspiração e expiração), os jejuns prolongados como forma de conseguir uma maior

⁴³ “These words are repeated over and over again until they take on a life of their own in connection with breathing and the beating of the heart. They become prayed with the breath and heartbeat, continuously day and night. In this way the injunction of the apostle Paul to “pray without ceasing” (I Thessalonians 5:17) can be fulfilled” (TOMBERG, 2006, p. 272).

intimidade com Deus. Para ele, os monges são como magos fazendo rituais para entrar em estado alterado de consciência. (idem, p. 86).

Sua controvérsia havia chegado aos extremos com outro monge, Gregório Palamás, que desenvolvera o argumento teológico em defesa do hesicasmo como prática mística essencial da Igreja Ortodoxa de tradição Bizantina:

Palamás dirá que, do ponto de vista teológico, a crítica de Barlaam simplesmente desconhece o fato de que Deus encarnou-se em um homem. O restante do seu discurso é a discussão da relação entre o exercício físico e essa “visitação” que se dá por outro caminho, para a qual não tem a menor importância se tal ocorrerá por meio dos órgãos dos sentidos ou da razão. (PONDE, 2013, p. 87-88).

Em suma, de acordo com Lossky, a crítica de Barlaam fundamentava-se na acusação de que os hesicastas, ao afirmarem que tiveram uma experiência da Luz Incriada, na qual Deus revela-Se a Si mesmo aos contemplativos, eram, na prática, messalianos⁴⁴, uma vez que estes afirmavam a materialidade da visão de Deus. E Lossky, ao propor um esclarecimento acerca do método de oração do hesicasmo, afirmara:

esta arte de orar, ao contrário do que fora dito sobre os hesicastas, não é um processo meramente mecânico designado para induzir o êxtase; longe de procurar os estados místicos, os monges hesicastas tendem para *νήπις*, sobriedade, para a atenção interior, para a união do intelecto com o coração e o controle do coração pelo intelecto, a ‘custódia do coração’ pela mente, o ‘silêncio do coração’ (*ἡσυχία*). (LOSSKY, 1983, p. 142, tradução nossa)⁴⁵.

E quanto ao conceito *nepsis*, que significa sobriedade, em grego, Pondé salienta que o seu adjetivo, *néptico*, seria uma outra maneira de se mencionar aqueles místicos que atingiam os píncaros da prática hesicasta, ou seja, atingiam a pacificação psicofísica, a quietude e eram envolvidos pela Luz Incriada.

Esta oração hesicasta, que fora moldada pelos ritmos circulares da respiração e do bombear do coração, teria uma finalidade bastante específica que, conforme Lossky, consistiria no desenvolvimento da capacidade humana para a *contemplação*⁴⁶ através da união do intelecto ao coração:

⁴⁴ O messalianismo é uma heresia cristã que professava, entre outras doutrinas, o materialismo espiritual. Cf. Vladimir Lossy, *The Vision of God*. Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 1983.

⁴⁵ “This art of prayer, contrary to all that has been said about the Hesychasts, is not a mechanical process designed to induce ecstasy; far from seeking mystical states, the Hesychastic monks tend toward *νήπις*, sobriety, to interior attentiveness, the union of the intellect and heart and the control of the heart by the intellect, the ‘watching of the heart’ by the mind, the ‘silence of the heart’ (*ἡσυχία*)” (LOSSKY, 1983, p. 142).

⁴⁶ Conforme Borriello (2003), o termo viria do latim *contemplatio* (cum = com; templum = espaço celeste) e teria seu correspondente grego *θεωπία* (que significa, literalmente, contemplação). No âmbito da mística cristã, de acordo com Borriello (2003), a oração contemplativa, que seria um exercício espiritual de cunho trinitário, levaria o cristão ao “conhecimento íntimo, vital, quase experimental de Deus” (BORRIELLO, L. In: BORRIELLO, L. 2003, p. 263).

obter a união com Deus na medida em que é possível aqui na terra requer esforço contínuo ou, mais precisamente, uma vigília constante que a integridade do homem interior, a ‘união do coração e do espírito’ (para usar uma expressão da teologia ascética ortodoxa), junto com os ataques do inimigo: cada movimento irracional da nossa natureza decaída. A natureza humana deve passar por uma mudança; deve ser transfigurada cada vez mais pela graça no caminho da santificação, que tem um alcance que não é apenas espiritual, mas também corporal – e, logo, cósmico. (LOSSKY, 1976, p. 18)⁴⁷.

No entanto, tal contemplação só seria alcançada mediante a luta contra as paixões (*πάθος – pathos*) e a purificação dos maus pensamentos. Leloup, ao debruçar-se sobre os estudos patrísticos, afirma que João Cassiano divulgara, no ocidente cristão, baseando-se no trabalho intelectual de Evágrio Pôntico, os oito tipos de maus pensamentos, a saber:

- 1) A gastrimargia (João Cassiano traduzirá diretamente do grego *de spiritu gastrimargiæ*). Não se trata apenas da gula, mas de todas as formas de patologia oral.
- 2) A philarguria (Cassiano: *de spiritu philarguriæ*): não somente a ‘avazera’, mas todas as formas de ‘prisão de ventre’ do ser [...].
- 3) A porneia (Cassiano: *de spiritu fornicationis*): não apenas a fornicação, masturbação, mas todas as formas de obsessão sexual, de desvios ou de compensação do impulso genital.
- 4) Orgè (Cassiano: *de spiritu iræ*): a cólera, patologia do irascível.
- 5) Lupè (Cassiano: *de spiritu tristiaë*): depressão, tristeza, melancolia.
- 6) Acedia (Cassiano: *de spiritu acediaë*): acedia, depressão, tendência suicida, desespero, impulso de morte.
- 7) Kenodoxia (Cassiano: *de spiritu cenodoxiaë*): vanglória, inflação do ego.
- 8) Uperèphania (Cassiano: *de spiritu supervia*): orgulho, paranoia, delírio esquizofrênico. (LELOUP, 2003, p. 56).

Estes oito maus pensamentos (*λογισμοί*) seriam, de acordo com Leloup, oito facetas de uma mesma doença espiritual (ou ontológica). Sendo assim, a prática hesicasta da Oração do Coração funcionaria como um fogo que serve para limpar o ouro das suas impurezas: “é o lento trabalho de purificação do coração consciente e inconsciente para que este encontre sua beleza primitiva, sua saúde ou sua salvação (em grego *σωτηρία*)” (idem, p.54-55).

Se a *hesychia* não é um fim em si mesmo, como bem salientou Leloup, ela seria uma forma de se chegar ao objetivo último da vida humana que, de acordo com D’Antiga (2003) e com o Arquimandrita George (2006), é a *deificação* (*Θέωσις*). Portanto, a *deificação* significaria a restauração da imagem de Deus no ser humano, a beleza antiga e anterior à Queda através da nova luz do Cristo ressuscitado, ocorrendo uma inabitação do espiritual no corpo:

⁴⁷ “To attain to union with God, in the measure in which it is realizable here on earth, requires continual effort, or more precisely, an unceasing vigil that the integrity of the inward man, ‘the union of heart and spirit’ (to use an expression of Orthodox asceticism), withstand all the assaults of the enemy: every irrational movement of our fallen nature. Human nature must undergo a change; it must be more and more transfigured by grace in the way of sanctification, which has a range which is not only spiritual but also bodily – and hence cosmic” (LOSSKY, 1976, p. 18).

“Toda a transformação do ser humano está resumida pelos Padres na famosa formulação: ‘Deus tornou-se homem para que o homem se tornasse Deus’. De forma, isto é, que ele participe, através da graça, da natureza divina, conforme se lê no quarto versículo do primeiro capítulo Segunda Epístola do apóstolo Pedro” (CLÉMENT, 1995, p. 263)⁴⁸.

E quanto à progressiva transformação do místico através do método contemplativo do hesicasmo, vê-se a união da prática contemplativa proporcionada, principalmente, pelo caráter rítmico do hesicasmo que acaba suscitando a quietude: “Assim, o anacoreta, que passa seus dias imersos na hesychia, é transformado em templo do Espírito, porque participa da vida divina e testemunha a harmonia interior, alcançada mediante a contemplação e a pacificação psicofísica.” (D’ANGELO, R. In: BORRIELO, L. 2003, p. 496).

2.2 Os Pilares do Hesicasmo

Leloup, ao apresentar um ensaio acerca da tradição do hesicasmo, faz uma lembrança de um episódio da vida de Arsênio, que era um anacoreta nos desertos do Egito. Tal episódio consiste numa pergunta que ele fizera ao Cristo depois de ter se esgotado na procura de um bálsamo para a sua angústia existencial. Para os sábios da Antiguidade, conta Leloup, a salvação – do grego *σωτηρία* – consistia em “ter o coração à vontade, sentir-se bem, respirar amplamente, ser livre, estar em plena saúde física, psíquica e espiritual” (LELOUP, 2003, p. 30). Dando origem a um dos títulos do Cristo, a palavra *salvação* encontra-se bem representada pelas expressões acima citadas, que seriam traduções possíveis deste termo.

Arsênio, conforme Leloup, recebera do Cristo três palavras cheias de significado. São elas *Fuge*, *Tace*, *Quiesce*. Leloup acrescenta que tais palavras podem ser compreendidas em diversos níveis, a saber: o *sentido literal*, a *interpretação psicológica* e, por fim, o *sentido espiritual*. Estas palavras estariam no nível de mandamentos (exercícios espirituais) para aqueles que queriam estabelecer uma comunhão com Deus.

O primeiro mandamento, *Fuge*, consistiria na fuga de um local que impedisse o desenvolvimento pleno das potencialidades da pessoa humana. Arsênio, como diversos padres e madres do deserto, tomara este mandamento a sério. No sentido literal, tal fuga estria ligada à mudança de comportamento, de espaço e de ambiente. A fuga para um deserto fazia-se necessária, pois as vastidões repletas de vazio eram um ambiente propício para o necessário esvaziamento do ser. E, para além de uma interpretação meramente negativa da fuga, Leloup

⁴⁸ “The whole of this transformation of the human being is summed up by the Fathers in the celebrated formula, ‘God became man in order that man might become God’. In order, that is, for him to share through grace in the divine nature, as the Second Epistle of the apostle Peter says (1 .4)” (CLÉMENT, 1995, p. 263).

ressalta aquilo que os antigos diziam: “É preciso fugir do mal, o que o excita e tende a desenvolvê-lo, [...], fugir do que arrasta ao pecado” (LELOUP, 2003, p. 32).

No nível psicológico, tal fuga consistiria num afastamento daquilo que impede o contato com aquilo que realmente importa, num afastamento da fragmentação e daquilo que prejudica a possibilidade de um confronto com as perguntas mais primordiais da vida humana. Tal solitude, salienta Leloup, seria benéfica inclusive para aqueles que trabalham com as artes – pintores, músicos e escritores, uma vez que o devaneio seria propiciador, em alguns casos, do processo criativo.

O sentido espiritual da fuga parece referir-se à afirmação do princípio transcendente do mundo, daquilo que está para além do aqui e do agora. Neste sentido, a fuga significaria um abandono de tudo o que é transitório, de tudo aquilo que tem uma aparência de perenidade. Indicaria, também, a saudável liberdade em relação às coisas criadas: “Abandonar o mundo é afirmar a própria liberdade em relação a ele. A etimologia da palavra ‘santidade’ indica, em hebraico, uma ideia de separação” (idem, p. 35).

O segundo mandamento, *Tace*, refere-se ao ato de se calar. Leloup recorda que a prática do silêncio faz parte da purificação e da recuperação do corpo depois de períodos de intensa atividade. Tal silêncio recarregaria a fonte das palavras, que deveriam ser realmente dignas dele. Além da necessidade de se tomar a prática do silêncio ao pé da letra, Leloup ressalta as características negativas e as características positivas tanto da palavra quanto do silêncio. As palavras podem tanto animar quanto servir para a maledicência. E, quanto ao silêncio, há aquele que é praticado perante o mal e o há silêncio necessário para se escutar a voz da consciência.

Tal silêncio, de acordo com Leloup, é necessário para que aconteça um sadio esvaziamento da mente, que estaria tão cheia dos diversos tipos de preocupações e da tirania do consumismo, das muitas carências e da necessidade de constantes estímulos sensoriais. À semelhança de um recipiente transparente que possui água e outro elemento mais denso, este quando agitado, não possibilita a distinção de um elemento do outro. Porém, quando tal recipiente é deixado em repouso, acontece o fenômeno da decantação, onde aquelas partículas mais densas descem enquanto a água vai ficando, aos poucos, transparente. Sendo assim, o silêncio – o externo, que estaria a serviço do interno – favorece a reflexão e a escuta dos discursos interiores que são silenciados pelos ruídos do cotidiano. Huxley dissera que “o

controle da língua (e também, naturalmente, o controle da mente) não é apenas uma das mais difíceis mortificações; é também a mais frutífera”. (HUXLEY, 1971, p. 260)

No entanto, Leloup alerta para a possibilidade dos discursos interiores de se tornarem extremamente barulhentos, por mais que se esteja na vastidão de um deserto. E, quanto aos pensamentos obsessivos, Leloup afirma que “os antigos monges solicitavam que se fizesse o que é dito no salmo: ‘Quebrar a cabeça dos filhos de Babilônia contra a rocha’. Os filhos de babilônia são os pensamentos, a rocha é o nome de Jesus” (LELOUP, 2003, p. 43). Tudo isso que é buscado através da correta observância do silêncio é parte integral da tradição mística do hesicasmo: “A solidão, o silêncio, a invocação do Nome, assim são constituídos, desde os primeiros séculos, os elementos fundamentais da prática hesicasta” (idem, c. 43). Por fim, Leloup conclui a sua reflexão acerca do mandamento do silêncio dizendo: “não penses ‘guarda o silêncio’, mas antes ‘o silêncio me guarda’... no meio do combate, no centro do ciclone, imóvel como um ímã, ele me convida ao repouso.” (ibidem, p. 45).

E, quanto a terceira e última palavra que Arsênio escutara do Cristo, *Quiesce*, refere-se ao repouso, à quietude. Leloup traz aquilo que os cartuxos consideravam como sendo o ápice da vida cristã. Trata-se da *quies*, tradução latina da palavra grega *ἡσυχία* que, por sua vez, seria uma tradução da palavra hebraica *שָׁלוֹם* (*shalom*). Tal quietude estaria fundada na necessidade da contemplação que seria, de acordo com Leloup, o direito mais importante da pessoa humana: “O ser humano trabalha para poder repousar” (idem, p. 46). Este repouso seria a consequência de uma personalidade integrada, em paz consigo mesma. A quietude seria, então, um requisito necessário para que o coração humano se torne a morada de Deus entre os seres humanos.

No entanto, Leloup ressalta que a busca pela quietude através dos métodos inadequados pode gerar diversas adversidades psíquicas e fisiológicas. O autor salienta a necessidade do relaxamento, seja ele físico ou nervoso. Tal relaxamento influenciaria as diversas dimensões do ser humano, especialmente a dimensão espiritual. Há uma diferença qualitativa entre a busca de Deus pelo ser humano e a busca do ser humano por Deus. Como fora salientado no parágrafo anterior, a quietude que faz parte do ato de acolher seria imprescindível para a possibilidade de um contato entre o ser humano e Deus. Para ilustrar esta ideia, Leloup recorda a história de Prometeu que queria possuir o fogo que os deuses do Olimpo estavam prontos para compartilhar:

“a liberdade e a paz do coração não são coisas conquistadas, mas dons recebidos, dons que escapam desde o momento que pensamos possuí-los. Entre os monges houve muito de Prometeu: partiram ao assalto de Deus como de uma montanha altíssima e não encontraram o repouso.” (LELOUP, 2003, p. 48).

E, quanto àquilo que se oporia à necessidade mais profunda do ser humano, a contemplação, Leloup afirma que “o grande inimigo do repouso é a preocupação” (idem, p. 48). Para tanto, ele cita os conselhos que Jesus dá aos seus discípulos com relação à necessidade de evitar a preocupação tendo como modelo os lírios do campo e os pássaros. No entanto, Leloup faz uma alerta para aqueles que justificariam, se utilizando de uma forma má desse conselho de Jesus, um modo de agir desequilibrado. Porém, tal despreocupação (*αμεριμνία* – *amerimnia*) seria um dos requisitos mais necessários para se atingir a quietude (*ἡσυχία* – *hesychia*): “[São] João Clímaco consagrou-lhe o vigésimo sétimo degrau de sua escada do paraíso (*Scala Paradisi*). Ele escreveu: a principal obra da hesychia é uma amerimnia perfeita a respeito de todas as coisas, razoáveis e irrazoáveis” (ibidem, p. 49). Portanto, estes seriam os possíveis desdobramentos daqueles que seriam os três pilares da prática mística do hesicismo: *Fuge*, *Tace* e *Quiesce*. Sendo assim, a palavra “hesicasta”, de acordo com Leloup, seria mais bem traduzida por “solitário, silencioso, ou homem de paz” (idem, P. 52).

2.3 A Iluminação

Conforme Underhill, a *Via Mística*, ou o caminho da alma em direção à união com Deus – a *Unyo Mystica* – poderia ser dividida em, basicamente, três fases ou *idades*, a saber: a *via purgativa*⁴⁹, a *via iluminativa*⁵⁰ e a *via unitiva*⁵¹. E, na segunda parte de seu livro dedicado ao estudo da Mística (1990), Underhill fizera uma tentativa de encontrar traços destas três etapas nas principais religiões do mundo. A autora, além disso, reconhece, em sua abrangente pesquisa, que haveriam fases intermediárias que marcariam o crescimento espiritual do místico. E, em se tratando do cristianismo, o dominicano Garrigou-Lagrange fizera uma admirável pesquisa intitulada *As Três Idades da Vida Interior*⁵², onde ele descreve, de forma detalhada, o processo pelo qual o cristão passa quando este decide ter uma vida espiritual para além de uma religião de fachada. Em suma, as três vias seriam uma mera sistematização de um processo espiritual que acontece de forma simultânea.

⁴⁹ Do grego, *κάθαρσις* (*kathasis*). Correspondente latino: *purificatio*.

⁵⁰ Do grego, *φωτισμός* (*photismós*). Correspondente latino: *illuminatio*.

⁵¹ Do grego, *τελείωσις* (*teleíosis*). Correspondente latino: *unitatis*.

⁵² Cf. R. Garrigou-Lagrange. *The Three Ages of the Interior Life*. Rockford: Tan Books, 1947.

No entanto, de acordo com Garrigou-Lagrange (1947), há características que poderiam indicar a predominância de uma das fases. Na *via purgativa*, Garrigou-Lagrange ressalta que haveria a necessidade de uma purificação moral e espiritual através da mortificação das tendências desordenadas. Ademais, esta fase seria marcada por uma *purificação ativa*, onde o fiel cristão procura esforçar-se na sua purgação. E quanto à *via iluminativa*, o cristão receberia alguns dons divinos como forma de consolação durante a jornada. Além disso, Garrigou-Lagrange, em concordância com Underhill, salienta que o fiel pode vir a passar naquilo que São João da Cruz chamou de Noite Escura da Alma. Esta escuridão seria uma prova enviada por Deus onde o fiel passaria por uma intensa aridez espiritual. Quanto a este aparente contraste entre a via iluminativa e a escuridão, Chevalier & Gheerbrant diz que “a luz é relacionada com a obscuridade para simbolizar os valores complementares ou alternantes de uma evolução” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1993, p. 567). Esta fase possuiria duas fases denominadas por Garrigou-Lagrange, seguindo a terminologia de São João da Cruz, como *purificação ativa* e *purificação passiva*. O cristão passaria, na *via iluminativa* por uma intensa purificação dos sentidos e das faculdades, principalmente da memória e da imaginação. E, finalmente, quanto à *via unitiva*, o cristão passaria gradualmente, em suma, a ter as virtudes – cardeais e teologais – em grau heroico. Sendo assim, este caminho dividido em três etapas teria uma correspondência, de acordo com Tomberg, com as três virtudes teologais elencadas pelo apóstolo São Paulo, a saber, fé, esperança e amor:

O Verbo Divino flamejante brilha no mundo dos silêncios da alma e o move. Esse movimento é a *fé* viva, portanto, real e autêntica, e essa luz é a *esperança* ou a iluminação, enquanto tudo deriva do fogo divino, que é o *amor* ou a união com Deus. As três ‘vias’ ou estágios da mística tradicional – da purificação, da iluminação e da *união* – são as da experiência do sopro divino ou da *fé*, da luz divina ou da *esperança* e do fogo divino do *amor* (TOMBERG, 1989, p. 85, grifos nossos).

O fenômeno da iluminação que aqui, de forma particular, interessa a esta dissertação, tem as suas peculiaridades no âmbito da mística cristã oriental: “a ressonância desse vocábulo e da sua ideologia na liturgia é melodiosa e sinfônica. Por esse motivo, na tradição cristã, a partir dos termos *illuminatio*, *iluminados*, etc., nasceu a fértil teologia da luz” (HUERGA, A. In: BORRIELO, L. 2003, p. 525, grifos do autor). Sendo marcada pela Luz Incrriada, o fenômeno da Iluminação, no cristianismo oriental, estaria ligada à contemplação e à participação do hesicasta nas *Energias Incrriadas* de Deus. Esta luz envolveria o hesicasta quando este estivesse nos píncaros desta prática contemplativa. Tratar-se-ia, de acordo com Pondé (2013), da mesma luz que três dos discípulos de Jesus viram quando Ele Se transfigurou no topo do Monte Tabor:

para a mística ortodoxa, o que faz um místico ser místico é a experiência direta das energias de Deus. Melhor dizendo, não diretamente Deus, mas aquilo que Ele manifesta, para que o ser humano possa estabelecer uma relação com o Divino. Tal manifestação será chamada por muitos teólogos ortodoxos de Espírito Santo, o qual faria com que a pessoa que o recebe se transfigurasse. Daí a importância da passagem que relata a transfiguração de Jesus no monte Tabor (Mt 17,1-8; Mc 9,2-8; Lc 9,28-36), porque existe uma ideia muito forte na mística ortodoxa, segundo a qual o advento do Reino se dá aqui e agora (PONDÉ, 2013, p. 50-51).

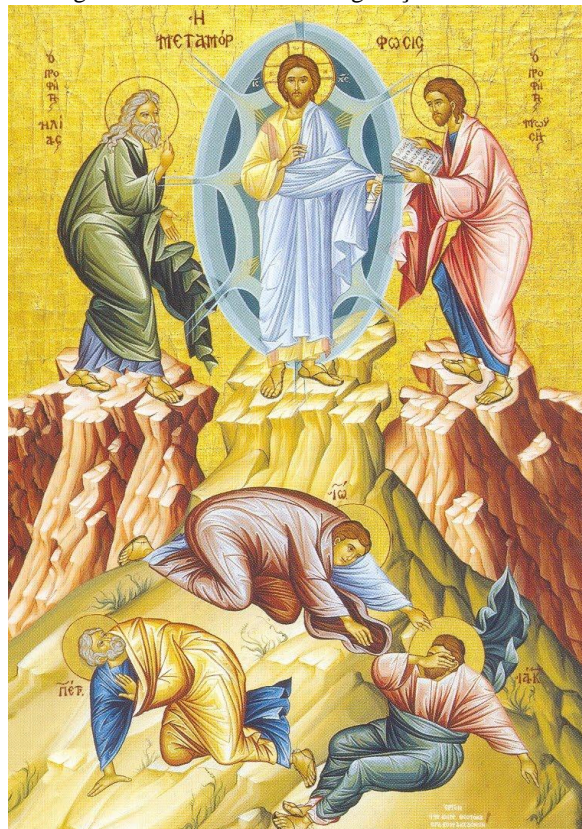
Além disso, para Leloup (2003), esta luz seria o meio através do qual o hesicasta teria a possibilidade de experimentar as *Energias Incriadas* de Deus. Ademais, esta Luz Divina envolveria, de forma simultânea, a faculdade do intelecto e a parte sensorial do hesicasta. E, no entanto, do ponto de vista da experiência mística, a Luz Divina ultrapassaria tanto o intelecto quanto os sentidos: “a iluminação é, por isso, a etapa central da caminhada e consiste, sobretudo, na gnose ou conhecimento de Deus” (HUERGA in: BORRIELO, op. cit., p. 525).

A noção de *Luz Divina*, ou *Energia Incriada*, na teologia mística da Igreja Ortodoxa, seria análoga à noção de graça, de acordo com Pondé. Ademais, esta Luz Incriada possibilitaria algum nível de comunicação entre Deus e o místico, que experimentaria as emanções de tal luz. Esta luz é, também, denominada por Luz Tabórica uma vez que, de acordo com os Evangelhos Sinóticos, Jesus Cristo levara três de seus discípulos mais próximos para o Monte Tabor para lhes mostrar a sua Glória luminosa: “Jesus levou consigo Pedro, Tiago e João, seu irmão, e os fez subir a um lugar retirado, numa alta montanha. E foi transfigurado diante deles: seu rosto brilhou como o sol e suas roupas ficaram brancas como a luz”⁵³.

A Luz Tabórica, conforme Leloup, seria, por natureza, o próprio Deus, uma vez que existiria fora do espaço-tempo, ou seja, no âmbito do *Eterno*: “a transfiguração não foi um fenômeno circunscrito no tempo e no espaço” (LELOUP, 2003, p. 193). Ademais, tal luz seria a mesma que aparecera nas diversas manifestações no Antigo Testamento e ao futuro apóstolo e santo Paulo a caminho de Damasco: “A luz simboliza constantemente a vida, a salvação, a felicidade dadas por Deus [...] que é ele próprio a luz [...]. A lei de Deus é uma luz sobre o caminho dos homens [...]; assim também sua palavra [...]. O Messias também traz a luz [...]” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1993, p. 570).

⁵³ Cf. Bíblia do Peregrino (Mt 17, 1.2).

Figura 5 – Ícone da Transfiguração do Cristo.



Fonte: Blog que veicula a iconografia do oriente cristão.⁵⁴

E esta luz, portanto, envolveria o místico da tradição cristã oriental: “Deus, imparticipável na sua essência, deixa-se participar nas suas energias e [...] a divinização é participação a essas energias incriadas que os discípulos viram brotar do corpo terrestre de Jesus no momento da sua transfiguração” (LELOUP Jean-Yves. Prefácio. In: ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p.11).

E esta experiência da Luz Tabórica fora registrada nos Colóquios de São Serafim conforme citado por Lossky. São Serafim de Sarov é um dos grandes místicos da Igreja Russa do século XIX e era considerado como um dos grandes Startsi da Rússia. No trecho a seguir, São Serafim estava a ter uma experiência da *Iluminação* diante de um de seus discípulos, o leigo Motovilov: “não posso olhar para ti, meu pai, porque teus olhos brilham como raios; teu rosto tornou-se mais irradiante que o sol e sinto dor nos olhos ao te contemplar” (LOSSKY, 2003, p. 228, grifos nossos)⁵⁵. Este episódio aconteceu quando São Serafim de Sarov

⁵⁴ Disponível em: <<https://iconreader.wordpress.com/2011/08/06/transfiguration-icon-the-event-and-the-process/>>. Acesso em Fev. de 2018.

⁵⁵ ““I can’t look at you, Father—I replied—your eyes shine like lightning; your face has become more dazzling than the sun, and it hurts my eyes to look at you.” (LOSSKY, op. cit., p. 228)

propusera ao leigo Motovilov uma experiência da luminosidade, que estaria dentro de um contexto de êxtase místico. O fenômeno da luminosidade, então,

consiste na irradiação de luz de um corpo místico, especialmente durante períodos de oração ou de êxtase. Às vezes a luminosidade toma a forma de aura ou coroa que circunda a cabeça do místico. Em outros casos, a face do indivíduo fica radiante de luz, ou os raios de luz que emanam do místico iluminam por completo o aposento (AUMANN, J. In: BORRIELLO, L 2003, p. 656).

Figura 6: Ícone retratando a Transfiguração de São Serafim de Sarov e seu discípulo, Motovilov.



Fonte: Pinterest.⁵⁶

De acordo com E. Zambruno, “a teologia negativa ou apofática (do grego, *apó-phasis*, ‘negação’) é a que diz que a Deus não podem ser aplicados conceitos ou termos da linguagem humana e que Deus pode ser melhor conhecido negando-se dele as categorias próprias do ente finito.” (ZAMBRUNO, E. In: BORRIELLO, 2003, p. 1007). Diante desta definição, é possível compreender algumas dos atributos de Deus que quase sempre estão escritos na forma negativa: in-finito, in-cognoscível, in-efável entre outros. A própria palavra Deus quer dizer, em latim:

‘Dia Luminoso’. É um símbolo da Luz. Esta Luz que, embora tome visíveis todas as coisas, permanece invisível. Santo Hilário (315-367) acrescenta: Deus é invisível, inefável, infinito. Para descrevê-lo não temos palavra; o

⁵⁶ Disponível em: <<https://www.pinterest.fr/pin/464011567842798028/>>. Acesso em Fev. de 2018.

espírito desfalece em sua busca; a inteligência se mostra incapaz de apreendê-lo” (*De Trinitate*, II, n. 6) (LELOUP, 2003, p. 98)

Além disso, Zambruno salienta que tal forma de se fazer teologia teve um desenvolvimento destacado na Cristandade Oriental, enquanto que a teologia positiva (ou catafática) destacou-se na Cristandade Ocidental sob a influência de Aristóteles.

Esta forma negativa de entrar em contato com Deus influenciou, conforme Leloup (2003), o desenvolvimento do hesicasmo. Para Leloup, tal tradição está baseada, simultaneamente, na afirmação da natureza transcendente de Deus e a “realidade da participação na vida divina em Cristo” (LELOUP, 2003, p. 97). Ademais, o teólogo afirma que foram os pais espirituais (*Startsi*) quem melhor plasmaram esta tradição graças à sua forma de irradiar tanto a sua ignorância “pois aquele que diria ‘conheço a Deus’ é um mentiroso) quanto a sua experiência (pois aquele que diria ‘não conheço a Deus’ também é um mentiroso)” (idem, p. 97).

2.4 A *Philokalia*

Na primeira narrativa dos *Relatos de um Peregrino Russo* o Stárets mencionara ao Peregrino a existência de um livro que está imbuído da Oração de Jesus. Trata-se da *Philokalia*: “nós aprendemos a maneira como chegar à oração perpétua com a ajuda desse livro, [...], que contém uma descrição exata e detalhada sobre essa ciência [...] é tão útil e tão perfeito que ele é considerado como o guia essencial da vida contemplativa.” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p.41). A *Philokalia* se faz presente durante todos os relatos, uma vez que ela é uma chave hermenêutica da Bíblia em se tratando da contemplação enquanto uma das finalidades como fora compreendida pelos cristãos orientais.

De acordo com a língua grega, a palavra “*Philokalia* quer dizer literalmente ‘amor à beleza’” (LELOUP, 2003, p. 126). Trata-se de uma coleção de textos escrita entre os séculos IV e XV pelos mestres espirituais da tradição cristã oriental. Para os cristãos ortodoxos, “o termo *Philokalia* também é fundamental. Significa literalmente ‘amigos da beleza’. A ortodoxia entende a própria tradição mística transposta em texto como *Philokalia*. A ideia de que Deus se manifesta pela beleza é muito forte na mística ortodoxa” (PONDÉ, 2003, p. 105-106).

A *Philokalia* é mais conhecida no Brasil através da tradução intitulada “*Pequena Filocalia*”, editada e publicada pela Paulus através da coleção denominada “*oração dos pobres*”. Todos os textos presentes na versão original da *Philokalia*, de acordo com Palmer,

Sherrard e Ware (1984), estão em grego. No entanto, diversos monges – em diversos períodos da história – fizeram traduções da *Philokalia* para as línguas eslavas. E, de acordo com os tradutores da *Philokalia* para o inglês, o Peregrino levava consigo a tradução feita por Paisii Velichkovski, que fora um monge russo que havia visitado o Monte Athos e, na Moldavia, traduzira uma seleção de textos da *Philokalia*. O título, em eslavônico, lê-se: *Добротолубие (dobrotoljublje)*. Fora impressa em Moscow em 1793 e reimpressa em 1822. Além disso, os tradutores da versão inglesa salientam que, na introdução a tal versão da *Philokalia*, o impacto que a versão eslava desta teve na cultura russa do século XIX fora portentoso. Além disso, os tradutores mencionam o impacto da *Philokalia* literatura de Dostoievsky, que era um leitor assíduo da *Philokalia*, como os seus livros atestariam.

Os textos contidos na *Philokalia* seriam, então, guias para a prática da vida contemplativa através do método do hesicasmo. Eles constituem uma tradição mística da oração interior onde aqueles que a praticam podem cultivar a semente divina que foi inserida em seus corações através do batismo e fazê-la crescer espiritualmente de forma que possam se tornar filhos de Deus atingindo, através da *Theósis*, logo, de acordo com a linguagem de São Paulo, a medida e a estatura da plenitude do Cristo⁵⁷:

Eles mostram o caminho para despertar e desenvolver a atenção e a consciência, para alcançar aquele estado de vigilância que é a marca da santidade. Eles descrevem as condições mais eficazes para aprender o que os seus autores chamam de a arte das artes e a ciência das ciências, um aprendizado que não é questão de informação ou agilidade do pensamento, mas de uma mudança radical da vontade e do coração que guia o homem em direção às mais altas possibilidades abertas para ele, moldando e alimentando a parte invisível do seu ser e ajuda-lo na realização espiritual e união com Deus. (PALMER et SHERRARD et WARE, 1979 in PHILOKALIA, p. 17).⁵⁸

E quanto à possível relação entre o Batismo e a tradição mística mencionada acima, P. Evdokimov (2011) afirma que: “A Graça Batismal vem em nosso auxílio, restaurando a ‘imagem’, encorajando-nos a aspirar, pelo método hesicasta, à reintegração da natureza que tivemos em Adam, e sua completa abertura para a resposta incriada” (EVDOKIMOV, 2011,

⁵⁷ Cf. Bíblia do Peregrino (Ef. 4:13).

⁵⁸ “They show the way to awaken and develop attention and consciousness, to attain that state of watchfulness which is the hallmark of sanctity. They describe the conditions most effective for learning what their authors call the art of arts and the science of sciences, a learning which is not a matter of information or agility of mind but of a radical change of will and heart leading man towards the highest possibilities open to him, shaping and nourishing the unseen part of his being, and helping him to spiritual fulfillment and union with God” (PALMER et SHERRARD et WARE, 1979 in PHILOKALIA, p. 17).

p. 181, tradução nossa)⁵⁹. Logo, a ênfase desta tradição mística estaria no trabalho interior, na purificação do interior, de forma que o exterior também possa ser purificado.

Porém, como salientam Palmer, Sherrard e Ware (1984), tradutores da *Philokalia* para a língua inglesa, isso não significaria que aqueles trabalhos que são considerados externos, ou seja, a observância dos mandamentos e a prática das virtudes morais não tenham importância. Pelo contrário, tal trabalho seria uma pré-condição daquela purificação sem a qual nenhum progresso real no trabalho interior poderia ser feito. De fato, a este respeito, o interior e o exterior se complementaríamos um ao outro. A atrofia ou a derrota apareceriam apenas se o trabalho exterior fosse praticado como se um fim em si mesmo, enquanto que a única coisa necessária, de acordo com a tradição mística cristã ortodoxa, – a prática interior de se guardar o intelecto e a oração pura – é negligenciada. São Nicodemos, de acordo com os tradutores da *Philokalia*, ressalta que tal abandono é bastante comum: muitos são os que desperdiçam a sua vida toda no trabalho exterior, com o resultado da graça diminuindo neles e eles falham ao compreender que a iluminação da consciência e a pureza do coração são os objetivos do caminho do espiritual que a *Philokalia* mapeia para os que procuram entrar no caminho da iluminação espiritual dentro da mística ortodoxa.

Através de uma leitura atenta da *Philokalia*, dos aconselhamentos de um Stárets e de uma vida sacramental, o Peregrino – e, virtualmente, todo cristão – pode atingir o estado avançado da quietude, ou seja, do hesicasmo. Do hesicasmo viria, também, a concentração – *népsis* – a ideia de se estar sentado, fixado. E a *amerimnia* viria, portanto, logo em seguida, pois esta se refere à tranquilidade, leveza. Além disso, viria, com um grande destaque, a iluminação que serviria como prelúdio da Unio Mystica, ou seja, da via unitiva com Deus no amor filial:

isso me deu ainda mais força para dedicar-me à oração para a qual estavam voltados todos os meus pensamentos e comecei a sentir uma grande alegria. A partir desse momento, comecei a sentir de tempos em tempos diversas novas sensações no coração e no espírito. Às vezes, havia uma espécie de borbulhar no meu coração e uma leveza, uma liberdade, uma alegria tão grandes que eu me sentia transformado e em êxtase. Às vezes, eu sentia um amor ardente por Jesus Cristo e por toda a criação divina (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 70).

Ao se atingir a quietude através da Unio Mystica, o cristão receberia uma série de dons espirituais E, muito além de meramente automatizar a oração de Jesus através da identificação

⁵⁹ “The baptismal grace comes to our aid, restoring the ‘image’, and so encouraging us to aspire, by the hesychastic method, to the reintegration of the nature we had in Adam, and its complete openness to the uncreated response” (EVDOKIMOV, 2015, p. 181).

desta com o ritmo da respiração ou das batidas do coração, Clément (1992) afirma a necessidade de orar com o coração, ou seja, orar com todo o ser:

os sinais da entrada na hesychia, isto é, no silêncio, na paz, na doçura que provém da união com Deus, são indicados por são Isaac de Níve em algumas palavras notáveis que estão prestes a ser citadas – a vinda súbita, através de um verso ou uma palavra, de um silêncio que permanece – uma emoção que invade o ser por inteiro, sóbria, desapegada, com lágrimas carismáticas que caem silenciosamente dos olhos sem distorcer o rosto – a união momentânea do intelecto e do coração. Este último elemento é importante, mostrando que não é uma questão de técnica mecânica, fazendo com que as sílabas da oração coincidam com a batida do coração, mas de orar com todo o coração. Assim, mas apenas por pura graça e por um momento, pode vir o mergulho do intelecto no coração (CLÉMENT, 1992, p. 206, tradução nossa).⁶⁰

2.5 O Coração

Etimologicamente, a palavra portuguesa *coração* teria a sua origem no substantivo latino *cor* e, conforme com Cunha (2015), significaria, também, *vontade, ânimo, coragem*. O equivalente grego seria *καρδία (kardía)* que também poderia significar, de acordo com Bölling (1953), *alma, pensamento, razão, sentimento, juízo*, etc. E quanto ao vocábulo russo para a palavra *coração*, este seria, conforme Kedaitene (1983), *сърдце (sérdce)*. E, de acordo com Mallory & Adams (197), editores da *Enciclopédia da Cultura Indo-europeia*, todos estes vocábulos teriam uma origem comum na raiz indo-europeia **k₁rd-*. Esta raiz indo-europeia, de acordo com Chevalier & Gheerbrant (1993), também significaria *centro e meio*.

Ademais, Chevalier & Gheerbrant (1993), no *Dicionário de Símbolos*, afirmam que o *coração*, enquanto símbolo, corresponderia à noção de *centro*, de *sede dos sentimentos* e o *local do intelecto e da intuição*, conforme as civilizações tradicionais. Sendo assim, o coração seria o *centro da personalidade*. E também, nas grandes religiões do mundo, o coração seria a morada da divindade, ou seja, o local onde a transcendência habitaria no ser humano. Além disso, conforme Chevalier & Gheerbrant (1993), no que concerne à tradição bíblica, o coração seria símbolo da interioridade do ser humano.

⁶⁰ “The signs of entry into hesychia, that is, into the silence, the peace, the sweetness of union with God, are indicated by St Isaac of Nineveh in some remarkable words about to be quoted - the sudden coming, through a verse or a word, of a silence that then remains - an emotion pervading the whole being, sober, detached, with charismatic tears dropping quietly from the eyes, without distorting the face - the momentary union of the intellect and the heart. This last element is important, showing that it is not a question of mechanical technique, making the syllables of the prayer coincide with the beating of the heart, but of praying 'with all one's heart'. Then, but only by pure grace and 'for a moment', can come the 'plunge' of the intellect into the heart” (Clément, 1992, p. 206).

E no cerne da meditação hesicástica, estaria, de acordo com Evdokimov (2011), a *Oração do Coração*. Qual seria, portanto, a importância do *coração* para esta prática contemplativa? Para além do seu papel enquanto órgão responsável por bombear sangue para todo o corpo, o coração, enquanto símbolo, poderia significar algo mais. Além de ser identificado como a fonte primordial das emoções e dos afetos humanos, o coração teria, de acordo com Leloup,

um significado muito mais rico: é o órgão principal do ser humano, físico e espiritual; é o centro da vida, o princípio determinante de todas as suas atividades e de todas as suas aspirações. O coração inclui também as emoções e os afetos, mas significa muito mais: ele abrange tudo que chamamos ‘pessoa’ (LELOUP, 2003, p. 206).

Ademais, o coração, enquanto símbolo, possuiria uma profundíssima gama de significados tanto na mística quanto na literatura de todos os povos. E, em se tratando da mística oriental, Špidlík afirmara o peso o conceito do coração:

o conceito de coração, escreve Boris Vyšeslavcev, ocupa o lugar central na mística, na religião e na poesia de todos os povos. Muitos autores orientais tomaram o coração como um emblema para se dissociar do ocidente racionalista que muitas vezes parecia esquecer que o coração é a fundação da vida cristã. De fato, quantas vezes nos aproximamos do termo ‘coração’ na espiritualidade oriental! Falamos de custódia do coração, de atenção ao coração, de pureza do coração, dos pensamentos, desejos e resoluções do coração, da *Oração do Coração*, da divina presença no coração e assim por diante (ŠPIDLÍK, 1978, p. 105-106, tradução nossa)⁶¹.

E quanto à significação da raiz **kṛd-* como *centro* e *meio*, ou seja, do coração enquanto centro e meio, Cavalcanti afirmara que “O Centro é o lugar no qual o homem pode reconhecer a sua verdadeira identidade e recuperar a consciência da sua unidade com o universo e com Deus, libertando-se do sentimento de alienação e isolamento” (CAVALCANTI, 2008, p. 12).

Sendo um símbolo de grande difusão nas artes, especialmente na literatura, o coração foi utilizado para apontar a dimensão afetiva e espiritual do ser humano. Diversos títulos de romances comprovariam isto. Um dos romances mais emblemáticos de Carson McCullers foi intitulado como *O Coração é um Caçador Solitário*⁶². E também é notória aquela citação presente no livro *O Pequeno Príncipe*: “Até mais, disse a raposa. E aqui está o meu segredo.

⁶¹ "La notion du cœur - écrit B. Vyšeslavcev - occupe la place centrale dans la mystique, dans la religion et dans la poésie de tous les peuples. Maints auteurs orientaux prennent le cœur comme emblème pour se distinguer de l'Occident «rationnaliste» qui semble assez souvent oublier que le fondement de la vie chrétienne est le cœur. En fait, que de fois nous rencontrons le mot cœur dans la spiritualité orientale! On parle de la garde de cœur, de l'attention au cœur, de la pureté de cœur, des pensées, désirs et résolutions du cœur, de la prière du cœur, de la présence divine dans le cœur, etc." (ŠPIDLÍK, 1978, p. 105-106).

⁶² Cf. Carson McCullers. *The Heart is a Lonely Hunter*. Boston: Houghton Mifflin, 1940.

É bastante simples: só podemos ver bem com o coração. O essencial é invisível aos olhos” (SAINT-EXUPÉRY, 1987, p. 72, tradução nossa)⁶³.

O coração, do ponto de vista anatômico, é um vazio. No entanto, é este vazio que permite que ele possa efetuar os movimentos sistólicos e diastólicos. O *coração profundo*, tal qual é compreendido na teologia da Igreja Oriental, refere-se, conforme Ware (2004), à interioridade da pessoa humana. Utilizando-se da linguagem junguiana, Ware fala sobre a presença de Deus nas profundezas quase inalcançáveis do coração humana conforme a teologia néptica:

Significa que a pessoa humana é um mistério profundo, que eu compreendo apenas uma pequena parte de mim mesmo, que minha autoconsciência está longe de esgotar a realidade total do meu Self autêntico. Mas isto significa muito mais. Implica que nas profundezas de meu coração, eu transcendo os limites da minha personalidade criada e descubro, dentro de mim, a presença direta e sem mediações do Deus vivo (idem, p. 9, tradução nossa).⁶⁴

Ademais, Ware propõe uma explicação do coração enquanto termo utilizado constantemente na Bíblia. Como um símbolo, o coração fora amplamente utilizado em, virtualmente, todos os textos das Escrituras para significar, especialmente, a interioridade da pessoa humana que poderia tanto estar limpa de qualquer mancha quanto poderia ser as fontes das piores imundícies. No entanto, Ware aponta para o coração como ponto de união entre o corpo e a alma:

Por toda a Bíblia, o coração é compreendido, geralmente, num sentido inclusivo. Assim como não há contraste entre a cabeça e o coração nas Escrituras, também não há separação entre o corpo e a alma. O coração não simboliza a exclusão da alma no corpo, ou a exclusão do corpo na alma, mas envolve ambas juntos. A ‘antropologia cardíaca’ é, desta forma, holística: o ser humano é contemplado como uma totalidade psicossomática, uma unidade indivisa. O coração é, ao mesmo tempo, uma realidade física – o órgão corporal localizado em nosso tórax – e também um símbolo psíquico e espiritual. Acima de tudo, significa integração e relação: a integração e a unificação da pessoa total dentro de si mesma e, ao mesmo tempo, a centralização e foco da pessoa total em Deus (idem, p. 8, tradução nossa).⁶⁵

⁶³ “Adieu, dit le renard. Voici mon secret. Il est très simple: on ne voit bien qu’avec le cœur. L’essentiel est invisible pour les yeux” (SAINT-EXUPÉRY, 1987, p. 72).

⁶⁴ It means that the human person is a profound mystery, that I understand only a very small part of myself, that my conscious ego-awareness is far from exhausting the total reality of my authentic Self. But it signifies more than that. It implies that in the innermost depths of my heart I transcend the bounds of my created personhood and discover within myself the direct unmediated presence of the living God (WARE. In: CUTSINGER, op. cit., p. 9).

⁶⁵ Throughout the Bible, the heart is generally understood in an inclusive sense. Just as there is no head/heart contrast in Scripture, so there is no separation between body and soul. The heart does not denote the body to the exclusion of the soul or the soul to the exclusion of the body, but it embraces both of them together. “Cardiac anthropology” is in this way holistic: the human being is envisaged as a psychosomatic totality, an undivided unity. The heart, that is to say, is at one and the same time a physical reality—the bodily organ located in our chest—and also a psychic and spiritual symbol. Above all it signifies integration and relationship: the integration

Logo, as diversas expressões que envolvam o coração teriam um sentido espiritual. Ware cita o texto do profeta Ezequiel quando este se refere ao *coração de pedra* que deveria ser transformado em um *coração de carne*. Tal transformação indicaria uma conversão espiritual de todo o composto corpo-alma.

Cavalcanti, no seu livro intitulado *Os símbolos do Centro*, discorreu, entre outros assuntos, sobre o coração enquanto centro real do Ser. O coração seria tido como o centro do ser humano, o local que conteria a verdadeira essência da pessoa humana. Tal local possuiria, portanto, uma outro nível de qualidade, entrando no âmbito do espaço sagrado por excelência. O coração, de acordo com Cavalcanti, seria um local sagrado por ser o espaço onde a centelha de Deus habitaria:

Considerado universalmente o Centro da verdadeira natureza do homem, o coração é o espaço sagrado interno, o lugar da real experiência do Ser, onde habita a centelha divina, a imagem de Deus. O *punctus cordis médium* (ponto médio do coração) é onde Deus acendeu a sua luz na alma, colocou o seu amor e soprou o Espírito (CAVALCANTI, 2008, p. 139).

E, de acordo com Cavalcanti, o coração teria ocupado, desde sempre, uma posição de destaque nas diversas tradições religiosas. Quanto à tradição cristã, que é aquela a qual pertence os *Relatos de um Peregrino Russo*, tal ideia foi evidenciada por diversos autores que Cavalcanti citou, entre eles: Evágrio Pôntico, João Cassiano, Clemente de Alexandria, Mestre Eckhart e Angelus Silesius. Portanto, a mística do coração teve um desenvolvimento profundo tanto no cristianismo ocidental quanto no cristianismo oriental.

Ainda na tradição judaico-cristã, o coração seria visto como um órgão de dupla dimensão: *física* e *espiritual*. A sua dimensão física, composta pelos movimentos da sístole e da diástole que, conforme Chevalier & Gheerbrant, fariam do coração um símbolo do ritmo do universo, apontaria para o núcleo vital. E quanto à dimensão espiritual, o coração seria, conforme Leloup, a sede da alma humana.

P. Evdokimov ressaltara a necessidade de se unificar, através daquilo que ele chamou de *intuição mística*, o intelecto e o coração. Ademais, o coração, “princípio da unidade da

peessoa, também dá estabilidade à multiplicidade dos momentos sucessivos da vida” (ŠPIDLÍK, 1978, p. 108).⁶⁶

Cavalcanti ressaltou a maneira como alguns textos da Bíblia referem-se ao coração: chamam-no de receptáculo do sopro divino, lugar impregnado pelo hálito de Deus, local onde se espera que ocorra uma mudança daquilo que se sente por meio de um ato feito com consciência.

Ademais, Cavalcanti enfatizou o desenvolvimento da compreensão do coração na Igreja Antiga, que era visto como o órgão através do qual o cristão conhece a Deus. Além disso, de acordo com Clemente de Alexandria, um dos autores da antiguidade cristã, o verdadeiro conhecimento seria o conhecimento de acordo com o coração onde, conforme Cavalcanti, “o amor e a consciência não estão separados” (Clemente de Alexandria APUD Cavalcanti, 2008, p. 146).

Sendo considerado como a morada de Deus, o coração seria, conforme Cavalcanti, o local apropriado para a adoração de Deus, uma vez que o coração seria a região, no ser humano, onde haveria uma proximidade com a centelha divina, ou seja, o relacionamento com o Santo Espírito, conforme a tradição cristã oriental. Além disso, a *purificação* e a *transformação* do ser humano se dariam através do coração, uma vez que, conforme Evdokimov (2011), seria nele onde todas as faculdades do ser humano estariam integradas.

O intelecto e o coração, portanto, deveriam estar plenamente unificados. E ao falar sobre a relação que deveria haver, no místico, entre o coração e as faculdades intelectuais, Lossky disse:

“Mas, se o coração deve ser sempre ardente, o espírito deve permanecer calmo, pois é o espírito que é o guardião do coração. Para a tradição ascética do oriente cristão, o coração é o centro do ser humano, a raiz das faculdades ‘ativas’, do intelecto e da vontade, e o ponto do qual toda a vida espiritual procede e para a qual converge” (LOSSKY, 1976, p. 200-201).⁶⁷

Além disso, por ser considerado o fundamento da alma, local onde Deus estaria criando, a todo o tempo, a criatura e por ser o local de encontro entre Criador e, o coração pode, por vezes, se mostrar conspurcado pela ferrugem, pelas impurezas do ego, como afirmou

⁶⁶ "Principe de l'unité de la personne le cœur donne aussi une stabilité à la multiplicité des moments successifs de la vie" (ŠPIDLÍK, 1978, p. 105-106).

⁶⁷ “But, if the heart must always be ardent, the spirit must remain calm, for it is the spirit which is the guardian of the heart. For the ascetic tradition of the Christian East, the heart (*ἡ καρδία*) is the centre of the human being, the root of the ‘active’ faculties, of the intellect and of the will, and the point from which the whole of the spiritual life proceeds, and upon which it converges” (LOSSKY, 1976, p. 200-201).

Cavalcanti. Daí viria uma necessidade da purificação do coração através do método hesicástico, conforme Leloup.

Evágrio Pôntico e João Clímaco, ambos citados por Cavalcanti, ressaltaram a necessidade da purificação do coração de todas aquelas doenças espirituais sistematizadas por Leloup. Para Cavalcanti, tal purificação desencadearia um novo modo de apreensão da realidade, ou seja, esta seria transfigurada. Tal transfiguração do espaço fora experimentada pelo Peregrino: “quando orava no fundo do meu coração, tudo que me cercava surgia sob seu aspecto mais encantador: as árvores, a grama, os pássaros, a terra, o ar, a luz” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 62)

Chryssavgis, no capítulo dedicado ao estudo do coração, indicou a relação entre o recolhimento (deserto) e o descobrimento dos conteúdos internos do coração. Para além de conter as paixões descontroladas que, de acordo com o autor, seriam as feridas interiores, o coração seria passível de uma purificação intensa através das práticas ascéticas desenvolvidas pelos padres e madres do deserto. Esta purificação, conforme Chryssavgis, teria um papel importantíssimo na formação e restauração da pessoa humana: “Os padres e madres do deserto reconheceram que leva bastante tempo para se tornar um ser humano. É necessária uma espera infinitamente paciente para se poder juntar todas as partes variadas do coração humano” (CHRYSSAVGIS, 2003, p. 59, tradução nossa)⁶⁸. Essa entrada no coração, através de um recolhimento profundo, não mostraria apenas os desejos perversos da pessoa humana pois, para Lossky:

O místico cristão, [...], ao entrar em si mesmo, e fechando-se na ‘câmara interna’ do seu coração, encontra lá, mais profundo que o pecado, o começo de uma ascensão com um percurso no qual o universo parece cada vez mais unificado, cada vez mais coerente, penetrado por forças espirituais e formando um todo nas mãos de Deus. (LOSSKY, 1976, p. 106, tradução nossa)⁶⁹

E no que concerne o estudo antropológico do coração dentro do pensamento teológico da Igreja oriental, P. Evdokimov apresenta uma admirável síntese acerca do pensamento bíblico e patrístico. E quanto à pessoa humana feita à imagem de Deus, de acordo com a teologia judaico-cristã, esta seria um *microtheos*, ou seja, na linguagem de São Gregório de

⁶⁸ The Desert Fathers and Mothers recognized that it takes a long time to become a human being. It takes an infinitely patient waiting to put together all the variegated parts of the human heart” (CHRYSSAVGIS, 2003, p. 59).

⁶⁹ “The Christian mystic, ..., entering into himself, and enclosing himself in the ‘inner chamber’ of his heart, finds there, deeper even than sin, the beginning of an ascent in the course of which the universe appears more and more unified, more and more coherent, penetrated with spiritual forces and forming one whole within the hand of God” (LOSSKY, 1976, p. 106)

Nyssa, conforme P. Evdokimov, a pessoa humana, participando, através da graça, da natureza divina poderia ser considerada como se fosse um deus menor. A compreensão de tal mistério se daria, de acordo com P. Evdokimov, na medida em que se penetrasse nas profundidades do coração. Assim sendo, o coração não seria meramente o ponto fulcral das emoções humanas. Seria, outrossim, o local onde todas as faculdades do ser humano estariam integradas. Ademais, P. Evdokimov, citando trechos da Bíblia, recorda como o ser humano poderia endurecer o seu coração, fechá-lo para a transcendência e torná-lo lento para a fé. Além disso, haveria, também, o perigo da dúvida quanto ao aspecto transcendente da realidade. De acordo com P. Evdokimov, tal dúvida poderia, em com o passar do tempo, acarretar a divisão da consciência e trazê-la, portanto, ao estágio final da desintegração total. Além disso, P. Evdokimov também recorda o ensinamento ascético acerca do amor próprio⁷⁰ que usurpava o coração enquanto trono de Deus. De forma concreta, P. Evdokimov enfatizou a necessidade da unidade do coração que se refletiria na unidade da personalidade.

Sendo assim, a expressão *conhece-te a ti mesmo* também poderia significar, conforme P. Evdokimov, *entre no teu coração e lá você encontrará a Deus, os Anjos e o Reino*. Porém, o *ser essencial* da pessoa estaria para além dos limites da consciência: apenas os sentimentos, as sensações e os atos seriam apreensíveis. E, para P. Evdokimov, apenas a *intuição mística* possibilitaria essa entrada na personalidade humana, cujo símbolo é o coração.

E, conforme P. Evdokimov, por causa da semelhança que haveria entre a pessoa humana (criatura) e Deus (Criador), existiria, portanto, uma marca da Natureza Inacessível de Deus manifestando-se na dimensão espiritual da pessoa humana. Ao citar o versículo no qual São Pedro falara sobre o homem oculto do coração, P. Evdokimov ressalta que o Ser Essencial da pessoa humana estaria presente no mais profundo do coração humano. O *Deus Absconditus*, por conseguinte, estaria refletido no *Homo Absconditus*.

Essa *União Mística*, que consiste no encontro entre o místico e Deus, aconteceria no coração unificado ao intelecto fortalecido pelos exercícios espirituais do hesicismo. O intelecto serviria, portanto, como uma espécie de guarda do coração. A *custódia do coração*, que é tão cara aos hesicastas, conforme Špidlík, ganharia contornos mais fortes através da constante vigilância do coração feita pelo intelecto iluminado pela luz divina através da constante Invocação do Nome de Jesus. E, de acordo com Clément:

70 Do grego, φιλαυτία, filautia, amor de si contra si. Cf. Paulo Ricardo Azevedo Junior. *Um Olhar que Cura: Terapia das Doenças Espirituais*. São Paulo: Editora Canção Nova, 2008.

o intelecto, fortalecido pela invocação, encontra a sua conexão com o coração novamente, e isto, ou a sua presença nela, se torna consciente. Intelecto e coração juntos formam aquele coração-espírito no qual uma pessoa recolhe-se, abre-se, unifica-se, harmoniza-se e se expande infinitamente. Constitui-se, propriamente, o lugar de Deus (CLÉMENT, 1992, p. 204, tradução nossa).⁷¹

Haveria, ademais, a constante necessidade de um elo resistente entre o coração e o intelecto. Este elo resistente serviria, principalmente, para a reconstituição da pessoa e criar, conforme Leloup, a possibilidade de conhecer a realidade do mundo espiritual:

Ontologicamente, a consequência da queda para o ser humano é precisamente esta desagregação espiritual pela qual sua personalidade é privada de seu centro e sua inteligência se dispersa num mundo que lhe é exterior. O lugar desta dispersão da personalidade no mundo das coisas é a cabeça. Pelo cérebro, o espírito conhece um mundo que lhe é externo ao mesmo tempo que ele perde contato com os mundos espirituais, cuja realidade o coração, cego e impotente, pressente, embora obscuramente. Portanto, para reconstruir a pessoa na graça, é preciso reencontrar uma relação harmoniosa entre a inteligência e o coração. (LELOUP, 2003, p. 209).

A *Via Unitiva*, na tradição da Igreja Oriental, sintetizaria todas aquelas clássicas expressões que se referem às etapas do hesicasmo. E, ao falar acerca da União Mística, Lossky afirma, ressaltando o papel crucial da faculdade volitiva do ser humano:

o homem deve viver de acordo com o espírito; todo o complexo humano deve se tornar espiritual, deve adquirir a ‘semelhança’. De fato, é o espírito que se torna unido (unificado) com a graça batismal, através da qual a graça entra no coração, o centro daquela natureza humana total que está para ser deificada. ‘a união do espírito com o coração’, ‘a descida do espírito ao coração’, ‘a guarda do coração pelo espírito’ – estas expressões recorrem constantemente na literatura ascética da Igreja Oriental. Sem o coração, que é o centro de toda atividade, o espírito é fraco. Sem o espírito, o coração permanece cego, destituído de direção. É, logo, necessário atingir uma relação harmoniosa entre o espírito e o coração de forma que se desenvolva e se construa uma personalidade na vida da graça – pois a via da união não é meramente um processo inconsciente, pois pressupõe uma vigilância espiritual incessante e um esforço constante da vontade (LOSSKY, 1976, p. 201, 202, tradução nossa).⁷²

A *purificação do coração*, conforme ressaltada por Lossky, mostra-se, então, necessária para a sua posterior unificação e, como consequência, a *descida do intelecto ao coração*. Estes dois processos, que poderiam acontecer simultaneamente, conforme Leloup, seriam

⁷¹ “The intellect, strengthened by the invocation, finds its connections with the heart again, and this, or rather the presence in it, becomes conscious. Intellect and heart together form that heart-spirit in which a person collects, opens, unifies, harmonizes and enlarges himself infinitely. It properly constitutes the ‘place of God’” (CLÉMENT, op. cit., p. 204).

⁷² “Man must live according to the spirit; the whole human complex must become ‘spiritual’ (πνευματικός), must acquire the ‘likeness’. It is in fact the spirit which becomes united with baptismal grace, and through which grace enters into the heart, the centre of that total human nature which is to be deified. ‘The uniting of the spirit with the heart’, ‘the descent of the spirit into the heart’, ‘the guarding of the heart by the spirit’ – these expressions constantly recur in the ascetic writings of the Eastern Church. Without the heart, which is the centre of all activity, the spirit is powerless. Without the spirit, the heart remains blind, destitute of direction. It is therefore necessary to attain to a harmonious relationship between the spirit and the heart, in order to develop and build up the personality in the life of grace – for the way of union is not a mere unconscious process, and presupposes an unceasing vigilance of spirit and a constant effort of the will” (LOSSKY, op. cit., p. 201, 202).

realizados através do método hesicástico. Assim como Julien Green dissera que "o maior explorador da terra não faz nenhuma viagem tão longa como aquele que desce ao fundo do seu coração" (GREEN, Julian apud EVDOKIMOV, Michel. 1990) , é possível pensar que o Peregrino dos *Relatos* estava em busca da maneira de descer até o seu próprio coração enquanto perambulava pelas vastidões da Sibéria. Quanto a esta temática, M. Evdokimov escrevera abundantemente sobre as correspondências entre a imensidão externa das paisagens da Rússia e a vastidão interna que seria possível encontrar no coração.

Essa descida ao coração de forma a procurar uma purificação profunda deste seria, portanto, o objetivo da tradição mística do cristianismo oriental. Sobre a questão da interioridade e identificação da alma com aquilo que a funda, ou seja, na sua entrada num relacionamento mais verdadeiro com o seu fundamento transcendente.

O coração, através da prática hesicástica, seria, conformer Leloup, o ponto de encontro do imanente e do transcendente e da capacidade de intensificar os graus qualitativos do espaço e do tempo. Portanto, através do coração purificado pela prática do hesicasmo, o místico experimentaria uma transfiguração do espaço-tempo. Tal transfiguração fora experimentada, diversas vezes, pelo Peregrino quando este descansava e se punha a ler a *Philokalia*. Ademais, estas a percepção dos espaços qualitativos indicariam a busca da vastidão interna, daquela imensidão íntima da qual falou Bachelard:

A imensidão está dentro nós. Está apegada a um tipo de expansão do ser que a vida refreia e a prudência detém, mas que começa novamente na solidão. Ao nos tornarmos imóveis, estamos além; sonhamos num mundo que é imenso. De fato, a imensidão é o movimento do homem imóvel. A imensidão é um dos atributos dinâmicos do sonho sereno. (BACHELARD, 1994, p. 184, tradução nossa)⁷³.

Esta correspondência entre a imensidão externa e a vastidão interna, através da peregrinação acompanhada pelo hesicasmo, fora percebida por Olivier Clément: “a verdadeira oração [...] é do coração, isto é, do ser por inteiro. É um grito [...] das profundezas. Há uma correspondência entre as profundezas do coração e as alturas do céu, entendido não apenas

⁷³ “Immensity is within ourselves. It is attached to a sort of expansion of being that life curbs and caution arrests, but which starts again when we are alone. As soon as we become motionless, we are elsewhere; we are dreaming in a world that is immense. Indeed, immensity is the movement of motionless man. It is one of the dynamic characteristics of quiet daydreaming” (BACHELARD, op. cit., p. 184).

num sentido físico, mas no sentido de um ‘além’ em relação ao centro.” (CLÉMENT, 1992, p. 182, tradução nossa).⁷⁴

E o Peregrino, à medida que perambulava pela Sibéria, adquiria uma nova forma de responder àquilo que seus sentidos apreendiam. Tornou-se um homem meditativo, que pensava com o coração. Sobre a questão do estado contemplativo do Peregrino e a presença do devaneio proporcionado pelas suas andanças, Bachelard dissera que:

Quando tais devaneios como estes dominam o homem meditativo, os detalhes se evanescem e todo o pitoresco enfraquece. A hora exata passa despercebida e o espaço se desdobra interminavelmente. De fato, devaneios deste tipo podem ser chamados de *devaneios de infinito*. (BACHELARD, 1994, p. 189, tradução e grifos nossos).⁷⁵

Posto isto, este capítulo tencionou uma investigação acerca das principais especificidades da mística da Igreja Ortodoxa Russa, uma vez que o texto dos *Relatos* faz diversas referências – diretas e indiretas – às diversas práticas próprias desta denominação cristã. Viu-se, também, de que maneira a mística, a espiritualidade e a religião se diferenciam e, além disso, foram distinguidos os tipos diferentes de mística. Além disso, procurou-se analisar os pontos relevantes do Hesicasmo e o seu fim, que é a deificação. Outro ponto importantíssimo da prática do *Hesicasmo* explorada neste capítulo foi a experiência da *Iluminação Espiritual*, que será exemplificada no capítulo a seguir que se destina à análise do texto dos *Relatos*. Ademais, este capítulo explorou a importância da *Philokalia* para a espiritualidade e mística da Igreja Ortodoxa – Grega e Russa – e o seu papel na jornada do Peregrino. Por fim, foi tratada a simbologia do coração dentro da espiritualidade e mística acima citadas.

Sendo assim, o próximo capítulo focalizará na análise literária dos *Relatos* tendo presente a fundamentação teórica concernente à teoria literária e à espiritualidade.

⁷⁴ “True prayer (...) is of the heart, that is, of the whole being. It is a cry (...) out of the deep. There is a correspondence between the depths of the heart and the heights of heaven, understood not in a physical sense but in the sense of a ‘beyond’ in relation to the centre” (Clément, op. cit., p. 182).

⁷⁵ “When such daydreams as these take hold of meditating man, details grow dim and all picturesqueness fades. The very hour pass unnoticed and space stretches out interminably. Indeed, daydreams of this kind may well be called daydreams of infinity” (BACHELARD, op. cit., 189).

3. Análise da Narrativa

O presente capítulo apresentará uma proposta de análise literária – em conjunto com os pressupostos principais da espiritualidade cristã – ocidental e oriental. Além disso, é importante ressaltar que a análise será pautada na divisão dos Relatos proposta pela edição brasileira publicada pela Editora Vozes (2008).

3.1 Primeiro relato

No primeiro relato, o Peregrino Russo se apresenta ao leitor a partir de uma tríplice chave existencial: a da *graça*, a das *ações* e a da *vocação*. O Peregrino afirma que é um homem que professa a fé cristã, que é um grande pecador e que é, de fato, um Peregrino que não tem onde morar e cuja origem pode ser facilmente ignorada. Além disso, o Peregrino enumera os seus poucos bens materiais: pão seco e Bíblia.

Para além da presença da Bíblia que apontaria para uma vida voltada para o âmbito espiritual, há a presença do pão seco. De acordo com Chevalier & Gheerbrant, “o pão é, evidentemente, símbolo do alimento espiritual” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1993, p. 681). O pão seco que o Peregrino carregava consigo simbolizaria, também, tal qual o pão ázimo, a angústia do jejum, a disposição para a purificação e a rememoração das suas primícias.

Depois, o relato do Peregrino começa a tomar forma quando ele começa a descrever a sua ida à Divina Liturgia. Na narrativa é possível ver a precisão do tempo litúrgico: trata-se da vigésima quarta semana depois do Pentecostes. Enquanto ele fazia as suas orações, o ministro da Palavra estava a ler um trecho da Primeira Epístola de São Paulo aos Tessalonicenses onde se lê: “Orai sem cessar”⁷⁶.

De acordo com Špidlík, um dos aspectos da espiritualidade russa seria aquilo que ele chamou de *mística litúrgica*. A liturgia, ou culto a Deus, alimentou bastante a espiritualidade do povo russo quando esta fora traduzida para a língua eslava. E, por ter tal importância, o Peregrino achou importante relatar ao seu Pai Espiritual quando ocorrera o começo da sua inquietação espiritual. O ritual, conforme Eliade (2000), atualizaria, no tempo presente, um acontecimento ocorrido, simultaneamente, dentro e fora do espaço-tempo. A Divina Liturgia, também conhecida por Missa no cristianismo ocidental, é, para além da diversidade de ritos, composta por duas partes essenciais: a *liturgia da palavra* e a *liturgia eucarística*. Esta

⁷⁶ Cf. Bíblia do Peregrino.

divisão da liturgia foi relatada por Justino na sua Apologia dos cristãos⁷⁷. Na *liturgia da palavra*, haveria a leitura de textos bíblicos organizados previamente pela hierarquia eclesial. Seguir-se-ia, então, uma homilia. Depois, aconteceria a *liturgia eucarística* onde haveria a apresentação das oferendas do pão e do vinho⁷⁸.

Ao ouvir o trecho onde o apóstolo São Paulo exorta os cristãos a uma prática incessante da oração, o Peregrino fora tomado por uma profunda inquietação. É certo que ele sempre fazia as suas orações. Mas, até aquele momento, não tinha passado pela cabeça dele a possibilidade de orar sem cessar. Além do mais, ele não sabia como orar sem cessar. Como ele mesmo afirma: “o homem precisa ocupar-se de outras coisas para garantir sua subsistência” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 33). Tal inquietação aumentou quando o Peregrino constatou, na sua cópia da Bíblia, este e outros trechos que convidam o cristão à oração incessante. Ele escutara diversos sermões sobre a essência da oração, acerca da necessidade da oração e sobre os frutos advindos da oração. Porém, ele não chegou a ouvir um sermão sequer sobre como orar sem cessar. Sendo assim, ele parou de ouvir sermões e foi em busca de alguém que pudesse lhe ensinar a técnica da oração incessante.

Esta inquietação, esta vontade de estar sempre em oração, revelaria um desejo que aparenta ser comum a todos que começam a sentir um impulso para ter uma vida espiritual mais intensa. Ademais, a inquietação do Peregrino parece ser uma ressonância daquela inquietação descrita por Santo Agostinho de Hípona (Argélia, séc. IV) em suas Confissões: “fizeste-nos para Ti, Senhor, e inquieto está o nosso coração enquanto em Ti não repousa” (AGOSTINHO, 1984, p. 15). Tal inquietação seria, portanto, comum a todas as pessoas de todos os lugares e de todas as épocas. Ademais, Santa Teresa de Jesus (Espanha, séc. XVI) escrevera sobre o propósito último da oração mental: “pois a oração mental é nada mais do que, em minha opinião, ter uma intensa amizade com Deus conversando secretamente com aquEle que sabemos que nos ama” (AVILA, 2003, p. 50)⁷⁹.

Caminhando por um longo tempo e lendo sempre a sua Bíblia, ele estava à procura constante de “guia espiritual sábio e piedoso” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 34). Disseram-no que ele poderia encontrar, no campo, um homem mais velho que levava uma

⁷⁷ Justino era um filósofo do século II. Converteu-se ao cristianismo e, ao perceber uma crescente perseguição aos cristãos promovida pelo imperador Antonino Pio, escreveu sua primeira Apologia onde, entre outros tópicos, relata como os primeiros cristãos celebravam a liturgia. Cf. Denis Minns & Paul Parvis. *Justin, Philosopher and Martyr*. Oxford: University Press, 2009.

⁷⁸ Cf. Denis Minns & Paul Parvis. *Justin, Philosopher and Martyr*. Oxford: University Press, 2009.

⁷⁹ “for mental prayer is nothing else, in my opinion, but being on terms of friendship with God, frequently conversing in secret with Him Who, we know, loves us” (AVILA, 2003, p. 50).

vida de acordo com a piedade cristã. Sua casa possuía uma capela e muitos livros. O Peregrino estava tão ávido que fora o mais rápido possível ao encontro deste senhor. E aqui é possível deparar-se com o primeiro diálogo registrado na narrativa. No diálogo, o Peregrino revela ao piedoso senhor o motivo da sua visita. O senhor dissera-lhe algumas coisas sobre a oração interior, oferecera-lhe alimentos e dinheiro para a viagem. E não disse mais nada a respeito. Então, o Peregrino retomara a estrada lendo a Bíblia e refletindo acerca do que escutara. Porém, não conseguia ir mais fundo nas palavras que o senhor lhe dissera. Tamanha era a vontade que o Peregrino tinha de entender a oração incessante que ele sequer podia dormir à noite. Percorrendo um longo caminho, ele chegara à capital da província não nomeada. Em tal cidade se encontrava um monastério. Na hospedaria o Peregrino se informara acerca do Abade do monastério. Ao encontrar-se com ele, o Peregrino trava o segundo diálogo da narrativa. Tal diálogo se mostra infrutífero, pois o Peregrino afirma: “ele nada me explicou” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 36).

Essas primeiras dificuldades indicariam, em última análise, o caminho da vida espiritual, que seria estreito e obscuro. Tal dificuldade parece ser uma ressonância daquele trecho: “Entrai pela porta estreita; porque é larga a porta e espaçoso o caminho que leva à perdição, e são muitos os que por ela entram. Quão estreita é a porta, quão apertado o caminho que leva à vida, e são poucos os que a encontram!” (Mt 7:13,14)⁸⁰. Além disso, é possível perceber o quão constante era presença, no caminho do Peregrino, de pessoas não tão preparadas no âmbito do autêntico caminho espiritual. E, não obstante, tal dificuldade faria com que o Peregrino levasse a ter em alta estima o seu tão procurado Stárets.

Sendo assim, o Peregrino continua em marcha. O que o confortava era a leitura da Bíblia. E uma perscrutação mais atenta deste primeiro relato deixa entrever que o Peregrino caminhava distâncias significativas. Ele se põe a caminhar por cinco dias depois de se despedir do Abade do monastério. E quanto à mudança da percepção do espaço, esta acontecera logo no começo da busca do Peregrino por um pai espiritual. Ele não se cansava. O seu coração não se cansava enquanto não encontrasse alguém que lhe ensinasse uma forma de estar em constante diálogo com Deus. Ademais, essas perambulações pelas paisagens da Rússia Imperial serviriam como um prelúdio à sua intensa busca nas vastidões profundas do seu próprio coração. E, através da sua meditação hesicástica, o Peregrino memorava, com a percepção transfigurada, as imensidões da Rússia por ele percorridas. Parece tratar-se daquilo

⁸⁰ Cf. Bíblia do Peregrino.

que Bachelard falou sobre a relação entre o devaneio, a meditação e a imensidão: “longe das imensidões do mar e da terra, através da memória, podemos reaver, através da meditação, as ressonâncias da contemplação da imensidão” (BACHELARD, 1994, p. 183, tradução nossa)⁸¹.

No anoitecer do último dia desta longa caminhada, o Peregrino encontrou outro senhor que tinha aparência de clérigo. Na verdade, trata-se de um monge que morava no eremitério de um monastério mais isolado. E então o monge lhe oferece hospedagem e alimentação, ao que o Peregrino responde: “meu descanso e minha tranquilidade não dependem de um alojamento, mas de um ensinamento espiritual” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 37). Em resposta, o monge o convida a juntar-se a eles e menciona a existência dos *stártsi*, que possuem uma profunda experiência na vida interior. Então, o Peregrino narra toda a história ao monge. Já havia se passado, aproximadamente, um ano desde que o Peregrino ouvira, na Divina Liturgia, o trecho da Segunda Carta de São Paulo aos Tessalonicenses no qual o Apóstolo exorta, em última análise, todos os cristãos à oração incessante.

Apesar de ter passado quase um ano entre o encontro do Peregrino e a sua participação naquela Divina Liturgia, o personagem narrara apenas os eventos mais relevantes. Sendo assim, em comparação aos outros, este relato é praticamente diáfano. No entanto, interiormente, muitas coisas tinham acontecido. Nunes falou que “a experiência da sucessão dos nossos estados internos leva-nos ao conceito de *tempo psicológico* ou de *tempo vivido*, também chamado de *duração interior*” (NUNES, 1988, p. 18, grifos do autor). Sendo assim, o que acontecera interiormente ao Peregrino tivera maior importância do que os acontecimentos externos.

Depois da história contada pelo Peregrino, vê-se que o monge é, agora, identificado como *Stárets*. Persignando-se, o *stárets* responde longamente a toda inquietação do Peregrino. Fica, aqui, revelada a vocação do Peregrino. O *Stárets* interpreta todos os fracassos do Peregrino em ficar, por um ano, sem que lhe explicassem como orar sem cessar, como um teste pelo qual Deus o submeteu. Além disso, o *Stárets* explica de forma aprofundada os pressupostos básicos da oração incessante. Durante este diálogo, eles caminharam até que atingiram o monastério. Lá, o Peregrino pergunta ao *Stárets*: “o que é a oração interior e como podemos aprendê-la?” (ANÔNIMO, op. cit., p. 41). Chegando à cela, o *Stárets* dá ao

⁸¹ far from the immensities of sea and land, merely through memory, we can recapture, by means of meditation, the resonances of this contemplation of grandeur” (BACHELARD, 1994, p. 183).

Peregrino um livro que é tido como um manual essencial para a vida contemplativa. Trata-se da *Philokalia*. Ao tomar conhecimento da *Philokalia*, o Stárets explica que ela não é mais importante do que a Bíblia. É, antes, uma chave hermenêutica para a Bíblia. E então, a conversa entre o Peregrino e o Stárets durou toda a noite. Antes de despedir o Peregrino, o Stárets lhe dissera para procurá-lo com uma certa regularidade.

Este encontro poderia ser classificado, conforme Buber (2001), como uma *relação*, pois o Peregrino e o Stárets teriam se relacionado como duas pessoas plenas, como *Eu e Tu*. A duração da conversa também parece revelar o grau de intimidade desta uma vez que, certamente, o Peregrino teria contado ao Stárets a história de toda a sua vida. Ademais, durante todos os relatos, é possível averiguar que o Peregrino procurara manter, em quase todas as ocasiões, uma abertura à alteridade. No entanto, como será visto mais adiante, ele possuía uma vontade imensa de passar o resto dos seus dias em solidão para poder dedicar-se à oração que ele está prestes a aprender.

E eis que, num vilarejo situado nos arredores do monastério, o Peregrino encontrou-se com um camponês que, posteriormente, o contratou para cuidar da sua plantação durante o verão. Tendo o benefício de uma pequena moradia no quintal da horta, o Peregrino começara a praticar os exercícios indicados pelo Stárets. O Peregrino encontrara, então, um local calmo para o início dos exercícios espirituais que caracterizam a mística da Igreja Ortodoxa de tradição Bizantina, a saber, o Hesicasmo. Tal início aparentou não apresentar grandes dificuldades, uma vez que um dos primeiros passos do Hesicasmo consiste na repetição da Oração de Jesus⁸². No entanto, as dificuldades começam a surgir. Uma delas é caracterizada pelas constantes distrações. Além disso, ele se sentia cansado, entediado e preguiçoso. Sendo assim, o Peregrino partiu em direção ao monastério para contar ao Stárets como estava sendo a sua prática do Hesicasmo. Então, o Stárets interpreta estes acontecimentos como um ataque daquilo que ele chama de *mundo das trevas*, uma vez que, para tal entidade, de acordo com o Stárets, nada seria pior do que a Oração do Coração. Tendo explicado teologicamente o papel das distrações e tentações, o Stárets dá ao Peregrino o seu Komboskini⁸³, de forma que o Peregrino possa contar o número das jaculatórias. Ademais, o Stárets traça uma meta para o Peregrino. Ele teria que rezar, diariamente, 3000 jaculatórias. Sem pressa e lentamente e em toda e qualquer oportunidade.

⁸² (Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, tem piedade de mim, o pecador).

⁸³ Espécie de rosário da tradição cristã oriental.

Sendo assim, o Peregrino deveria aprender a desacelerar o ritmo dos seus pensamentos para poder entrar num tipo diferente de tempo. A repetição rítmica da Oração do Coração faria com que ele saísse da imersão num tempo homogêneo de caráter alienante para poder, desta forma, abrir a sua percepção sensorial para um outro modelo temporal, ou seja, um tempo que estaria plenificado de significados espirituais. Em suma, esta nova forma temporal, conforme Eliade (1992), traria, em si mesma, uma abertura para a Eternidade.

Figura 7 – Lestovka, o rosário dos velhos crentes da Igreja Ortodoxa Russa.



Fonte: Blog sobre espiritualidade.⁸⁴

Enfim, o Peregrino aceita o aconselhamento e começa a por em prática a contagem das jaculatórias. No começo, ele sentira dificuldades enormes. Depois de tanto perseverar, a oração se tornara um hábito, de forma que ele já não mais podia viver sem ela. Tal sucesso levou o Stárets a dobrar o número de jaculatórias. Não havia ansiedade da parte do Peregrino e ele não prestava atenção a qualquer outro pensamento que surgisse em sua mente. O Peregrino, então, começara a se tornar a oração que ele estava dizendo. E, se por acaso ele viesse a deixar de praticá-la, ele sentia como se algo estivesse ausente, como se ele tivesse

84

Fonte: <https://citydesert.wordpress.com/2015/10/01/the-lestovka-russian-%D0%BB%D1%81%D1%82%D0%BE%D0%B2%D0%BA%D0%B0-the-prayer-rope-of-the-russian-orthodox-old-rite-old-believers/>. Acesso em abril de 2018.

perdido algo. Ademais, ele não queria falar com ninguém. Queria apenas recitar a Oração do Coração. Tudo isso acontecera no espaço de uma semana.

Mais uma vez, vê-se como os acontecimentos no âmbito tempo psicológico tiveram mais impacto do que aqueles que ocorreram no tempo físico. Ademais, Clément falara sobre transformação da pessoa na oração. Tal transformação aconteceria, no entanto, contando com a perseverança daquele que ora:

em última instância, a oração se torna espontânea, contínua; Ela encontra e libera os impulsos mais profundos de nossa natureza e a glorificação escondida dos objetos. Isso põe fim ao exílio da glória. A pulsação do sangue, as intuições do coração, os pensamentos da mente nunca deixam de ‘cantar em segredo para o Deus escondido’ (CLÉMENT, 1995, p. 209)⁸⁵.

Depois de onze dias, o Stárets foi procurá-lo. Ao escutar os novos progressos do Peregrino, o Stárets lhe dá outros conselhos. Entre esses conselhos, o Stárets sugere que o Peregrino dobre, mais uma vez, o número de jaculatórias. O Peregrino teria, agora, que dizer a Oração de Jesus 12.000 vezes. Então, o Peregrino começou a sentir um certo desconforto físico: dormência na língua e dos nos dedos com os quais ele segurava o Komboskini. Não obstante o desconforto físico, ele sentia um desejo cada vez maior da Oração de Jesus. E enfim, numa certa manhã, o Peregrino percebera que seus lábios e língua pronunciavam as palavras da Oração de Jesus por elas mesmas. Por causa disso, ele desejara aumentar o número de jaculatórias, mas ele não ousou fazer isto sem o consentimento do Stárets. Ao encontrar-se novamente com o Stárets, o Peregrino recebe novos conselhos. O principal conselho consiste em dizer a Oração de Jesus sem prestar atenção à quantidade.

Este aumento na prática da Oração do Coração tratava-se de uma valiosa prática ascética com o objetivo de a meditação se transformasse, no Peregrino, na sua segunda natureza. A ascese, de acordo com Clément, teria um aspecto doloroso por, justamente, ir contra à vontade humana marcada pelo pecado. O Peregrino, ademais, não deixava de ter fé em Deus e esperança de alcançar a oração incessante: “Toda a existência de um cristão pode, mesmo em suas preocupações mais cotidianas, tornar-se oração se a esperança e a fé a

⁸⁵ “Ultimately prayer becomes spontaneous, continuous; it encounters and liberates the deepest impulses of our nature and the hidden glorification of objects. It puts an end to glory's exile. The very pulsing of the blood, the intuitions of the heart, the thoughts of the mind never cease to 'sing in secret to the hidden God'” (CLÉMENT, 1995, p. 209).

sustentam através de todas as suas vicissitudes, se, na sua totalidade, é interpretada à luz da Cruz e da Ressurreição” (CLÉMENT, 1995, 212).⁸⁶

Assim, o Peregrino passara o resto do verão dizendo, incessantemente, a Oração de Jesus. Ele chegara a tal configuração a esta oração que ele, por vezes, sonhava que estava a recitar tal oração. Além disso, começou a surgir nele um amor por todas as pessoas que ele encontrava pelo caminho. Ele as tratava como se fossem pessoas do seu convívio diário. A mente e o coração do Peregrino se tornaram sincronizados pois, enquanto a sua mente dizia a oração de Jesus, o seu coração sentia um ardor confortável. As liturgias que ele assistia não mais pareciam tão longas quanto antes. E a sua pequena cabana parecia-se com um palácio esplêndido. A sua situação estava tão diferente que o Peregrino não sabia como agradecer a Deus por Ele ter-lhe enviado um mestre e guia tão íntegro, apesar de se reconhecer um pecador empedernido e, por isso, não se achar digno que Deus Se lembre da sua existência nada notória.

Vê-se, portanto, como a apreensão do Peregrino começava a ser transfigurada. A sua cabana não era mais vista como uma simples cabana. Trata-se da transformação do espaço na consciência do homem religioso. Para este, conforme Eliade (1992), o espaço teria uma gradação qualitativa. E, por causa da prática hesicástica, o Peregrino passara a ter uma nova percepção do espaço circundante.

Pelo fim do verão, o Peregrino fica sabendo do falecimento do seu Stárets. Foi no começo do outono. Depois do luto, o Peregrino fica com o Komboskini do Stárets e, tendo terminado o seu serviço no jardim do camponês, ele não tinha mais onde morar. Sendo assim, o Peregrino começa novamente a caminhar pelas imensidões da Rússia. Porém, ele notara que as suas caminhadas não são como as caminhadas de antigamente. A Oração de Jesus alegrava o seu percurso e ele percebera que todas as pessoas com as quais ele se encontrava eram gentis para com ele. Com o dinheiro que ele conseguira trabalhando para o camponês, o Peregrino decidira comprar uma cópia da *Philokalia*. A cópia que ele comprou é velha e desgastada. Porém, o Peregrino fizera uma capa para o livro e o restaurara o tanto que ele pudera. O Peregrino conclui o seu primeiro relato informando ao seu último diretor espiritual que ele repete, incessantemente, a Oração de Jesus. Tal oração se tornara, para ele, a coisa

⁸⁶ “The whole existence of a Christian can, even in its most everyday concerns, become prayer, if hope and faith support it through all its vicissitudes, if in its entirety it is interpreted in the light of the cross and the resurrection” (CLÉMENT, op. cit., 212).

mais preciosa e doce do mundo. Tal oração faz com que ele ande muitas milhas num dia sem sentir que ele está andando. A única coisa a que ele presta atenção é a Oração de Jesus. Nem o frio, ou a fome ou as dores o incomodam mais. Se alguém o ofende, a Oração de Jesus faz com que a raiva passe e o Peregrino se esquece do que aconteceu. No entanto, o Peregrino nota algo que pode ter uma conotação negativa. Ele percebera que ele havia se tornado uma pessoa semiconsciente que não se importa com nada e não tem muitos interesses. A única coisa que o interessa é a possibilidade de estar sozinho e poder recitar a Oração de Jesus. O Peregrino percebe, à luz da sabedoria do falecido Stárets, que isto é uma forma de sensualidade e um estado artificial causado pela rotina. Porém, o Peregrino reconhece que, devido ao seu pouco valor e estupidez, ele ainda não ousa ir mais profundamente à prática do Hesicasmo. O Peregrino afirma que prefere esperar o tempo de Deus. Enquanto isso, o Peregrino coloca a sua esperança nas orações do seu falecido Stárets. E o primeiro relato é concluído com a compreensão do Peregrino acerca da oração incessante.

O Peregrino, então, quase se esquecera da dimensão comunitária do cristianismo. Não bastaria, para ser um cristão pleno, ficar isolado recitando a Oração do Cristão. No entanto, ele terá diversos encontros que servirão para um desenvolvimento cada vez mais da sua capacidade empática. Sendo assim, tais encontros com outros seres humanos servirão para aquilo que Bakhtin (2003) chamou de *mudança substancial da personagem*. Ademais, estes encontros serão marcados pela constante presença imaterial do seu Stárets. Portanto, o fundamento da relação Eu-Tu estará sempre presente nas intermináveis perambulações do Peregrino.

3.2 Segundo relato

A segunda parte do livro apresenta um maior adensamento da narrativa. Nele, além do desenvolvimento do Peregrino enquanto praticante do Hesicasmo, vê-se que, através dos diálogos travados com outros personagens, mais fatos acerca da vida do Peregrino vão sendo apresentados. O Peregrino relata que viajara por diversos locais tendo, por companhia, a Oração de Jesus. Ele parava pela noite para descansar e estudar com mais profundidade a *Philokalia*. No decorrer dos dias, ele percebera que precisaria dedicar um tempo maior do dia para poder mergulhar inteiramente nas meditações que a *Philokalia* lhe apresentara.

É neste relato, também, que é possível saber que o braço esquerdo dele fora inutilizado na sua infância, o que o impedira de encontrar algum trabalho manual que pudesse ajudá-lo a fixar-se numa cidade e poder dedicar mais tempo para a leitura meditativa da *Philokalia*.

Diante desta impossibilidade, o Peregrino decidira ir, pela Sibéria, em peregrinação ao túmulo de Santo Inocêncio de Irkoutsk. É aqui que fica clara a relação entre as caminhadas pelas vastidões da Sibéria e a descida ao coração. A perambulação pelas florestas e estepes da Sibéria proporcionara ao Peregrino um silêncio mais denso que lhe permitiria uma maior aplicação e dedicação à leitura meditada e à Oração de Jesus.

Outro aspecto da espiritualidade russa elencado por Špidlík (2003) refere-se à devoção ao Cristo kenótico. “A kénosis do Cristo é termo bíblico: Ele, igual a Deus, abaixou-se até à morte na cruz pela nossa redenção (cf. Fl 2, 6)” (ŠPIDLÍK, In: BORRIELO, 2003, p. 745). Além disso, Špidlík (2003) ressalta que o povo russo não separa o Cristo sofredor do Cristo glorioso. A mística kenótica seria, então, um aspecto fundamental da espiritualidade russa uma vez que o sofrimento, por meio do Cristo, tornar-se-ia glorioso. E o braço atrofiado do Peregrino era, certamente, fonte de sofrimento para ele, já que ele não podia encontrar um trabalho como os demais. Desta forma, ao começar a unir o seu sofrimento ao sofrimento do Cristo, o Peregrino teria a possibilidade de ser, de certa forma, glorificado. E quanto ao silêncio, este estaria, conforme Baldini (2003), na essência da mística. O silêncio – interior e exterior – possibilitaria uma maior introspecção, tão necessária para a prática do hesicismo. Ademais, o Peregrino ia, aos poucos, encontrando uma correspondência entre as imensidões da Sibéria e a profundidade do seu próprio coração que, conforme o método hesicástico, era necessário percorrer e purificar.

Depois de algum tempo nesta andança acompanhada pela Oração de Jesus, o Peregrino percebera um novo fenômeno na sua prática espiritual. A Oração de Jesus, que estava a ser recitada pelos seus lábios, passara para o seu coração. Cada batida do coração recitava, de forma independente, as palavras da jaculatória. Tal fato foi comprovado quando o Peregrino experimentara parar de recitar vocalmente a oração. Ele apenas precisava prestar atenção ao que o seu coração dizia. Além disso, o Peregrino começara a percorrer, mentalmente, o seu coração (fazer a mente descer até o coração). De tal ação surge uma espécie de consolação espiritual, pois o Peregrino se lembrara dos conselhos que o seu falecido Stárets lhe dera acerca do aspecto espiritual o coração. Outra consolação consistia em sentir um amor imenso a Jesus Cristo que lhe trazia bastante ardor no coração que se passava para todo o peito. Todas essas sensações e consolações eram comprovadas enquanto o Peregrino ia se aprofundando no estudo da *Philokalia*. Tais comprovações eram necessárias devido ao medo que o Peregrino tinha com relação à provável ilusão destas sensações e consolações. Poderiam ser apenas resultados biológicos derivados de atividades repetitivas. Por outro lado, o Peregrino

começara a vislumbrar novas apreensões intelectuais advindas deste contínuo estudo da *Philokalia*. No entanto, muitos trechos da *Philokalia* ainda mantinham a sua aura de obscuridade até que a própria prática da Oração do Coração iluminava tais trechos. Além disso, o Peregrino conta que ele começara a ver, nos seus sonhos, o seu falecido Stárets que lhe explicava alguns destes trechos mais obscuros da *Philokalia*.

Quanto à descida da oração para o coração e sua identificação com o seu ritmo duplamente característico – sístole e diástole – o autor das *Meditações Sobre os 22 Arcanos Maiores do Tarô* discorre sobre o efeito do ritmo sobre a oração:

“O ritmo faz a oração passar do domínio psicológico para o da vida, do domínio das tendências e dos humores pessoais para o dos impulsos fundamentais e universais da Vida. Trata-se [...] de fazer com que a oração empregue a linguagem da vida e não a dos sentimentos e dos desejos pessoais” (TOMBERG, 1989, p. 506).

O ritmo da narrativa, como foi dito acima, começa a tomar forma à medida que o Peregrino vai caminhando e se tem diversos encontros. E, no primeiro deles, o Peregrino se encontra com dois bandidos.

3.2.1 O Peregrino é atacado por dois bandidos⁸⁷.

Neste episódio, o Peregrino é atacado por dois homens que ele pensou que fossem soldados. Ao terem visto que o Peregrino não tinha dinheiro algum, os bandidos bateram nele, que caíra desacordado.

Tendo acordado, o Peregrino notara que ele estava na floresta e não muito longe da estrada. Percebera que sua roupa estava rasgada e sua mochila havia sido extraviada. Seu passaporte não havia sido roubado. Porém, sua mochila, na qual estavam a Bíblia e a *Philokalia*, havia sido roubada. Tal roubo lhe doía mais que a agressão que ele sofrera. A dor era tão intensa que ele chorava amargamente, tanto que ele preferia ter morrido do que viver sem a fonte de sua consolação. Profundamente desolado, o Peregrino caminhara até o cansaço. Tendo adormecido devido ao enorme cansaço, ele sonhara que se encontrava dentro da cela do seu falecido Stárets no eremitério. Depois de ter chorado a sua perda para o Stárets, este lhe dissera que tal acontecimento foi permitido por Deus para que o Peregrino não caia na vaidade espiritual e no apego às coisas terrenas. Neste sonho, o Stárets citara passagens das Escrituras acerca da Providência de Deus e o motivo pelo qual a tentação fora permitida. De acordo com o Stárets, o Peregrino receberia, logo, uma consolação que ultrapassaria o

⁸⁷ Este episódio, de acordo com Leloup (2008), se assemelha a algo que acontecera na vida de São Serafim de Sarov.

sofrimento presente. Tais palavras despertaram o Peregrino e este sentiu-se revigorado. A oração voltara a pulsar em seu coração.

É conhecido o episódio na vida de Santa Teresa no qual o seu diretor espiritual, São Pedro de Alcântara, lhe aparecia para aconselhar a carmelita.⁸⁸ Quanto a este fenômeno de natureza sobrenatural, o autor das *Meditações Sobre os 22 Arcanos Maiores do Tarô* discorrera acerca da possibilidade da pessoa manifestar-se, depois da morte, no plano físico da realidade:

acontece às vezes, depois da morte de uma pessoa, que essa pessoa ou ‘alguma coisa’ dela, ou semelhante a ela, se manifeste de maneira externa e física [...] como energia ativa. É como se certa quantidade de energia, libertada depois da morte, mas permanecendo condensada, se manifestasse como alguém ou como ‘corpo’ individual (ANÔNIMO, 1989, p. 359).

Durante a caminhada, o Peregrino encontrou-se com uma escolta de prisioneiros. Entre eles, o Peregrino reconheceu os dois bandidos que lhe haviam assaltado. Depois de um breve diálogo, no qual o Peregrino prometera aos bandidos uma quantia em dinheiro, descobriu que os livros estavam com o capitão da escolta. Sendo assim, o Peregrino trava um pequeno diálogo com o capitão no qual este soubera, em detalhes, o que acontecera ao Peregrino. O Peregrino teria que acompanhar a escolta até o final da etapa para ter os seus pertences de volta. E, durante a caminhada, o Peregrino e o Capitão conversaram sobre suas histórias até aquele momento. Tendo recuperado os seus pertences, o Peregrino exibira uma felicidade tão intensa que até o Capitão se admirara do seu amor pela Bíblia e pela *Philokalia*. E então, o Capitão disse que tinha o hábito de ler continuamente o Evangelho.

3.2.2 A história do capitão

O Capitão, então, contara a sua história para o Peregrino. O Capitão era um jovem soldado que, apesar de trabalhar bem, começara a beber. E este fato tinha sido a sua ruína. Encontrando-se desolado, o jovem capitão percebera que havia um monge coletando doações para a igreja. Ao ter visto a tristeza do jovem, o monge iniciara um diálogo com ele. O monge afirmara que o mesmo tinha acontecido ao seu irmão que conseguira lidar com o vício alcoólico com a ajuda do seu pai espiritual. Tal ajuda consistira na leitura de um capítulo do Evangelho a cada vez que ele sentisse vontade de se embriagar. Em pouco tempo, o vício pela bebida havia cessado. Assim sendo, o monge oferecera o Evangelho ao jovem, não obstante a sua resistência inicial. Depois da resistência, o jovem cedera e começara a ler um capítulo do Evangelho ao menor sinal da vontade de se embriagar. O Peregrino escutava com atenção à

⁸⁸ Cf. Marcelle Auclair. *Teresa de Ávila*. São Paulo: Quadrante, 1995.

história do Capitão e, em seguida, lhe contara algo semelhante. Um operário tinha o vício do álcool e escutara, de um homem piedoso, um conselho que consistia em “recitar, cada vez que ele tivesse vontade de beber, trinta e três vezes a oração de Jesus em honra da Santíssima Trindade e segundo o número de anos da vida terrestre de Jesus Cristo” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 60). Em seguida, o Capitão pergunta ao Peregrino se a Oração de Jesus vale mais que o Evangelho. O Peregrino responde que a oração de Jesus resume todo o Evangelho. Depois disso, o Peregrino e o Capitão se despedem e o ele, com a sua *Philokalia* em mãos, começara a ler um dos seus capítulos que fala sobre a diferença entre o coração e o espírito. E, ao se lembrar da promessa que havia feito aos bandidos, ele se questiona se deveria ou não dar-lhes a pequena quantia em dinheiro, uma vez que eles estavam presos e nenhum dinheiro lhes teria utilidade agora. Tendo decidido dar-lhes o dinheiro, o Peregrino diz, afinal: “Orem e façam penitência; Jesus Cristo é o amigo dos homens. Ele não os abandonará!” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, op. cit., p. 61).

Vê-se, aqui, como o Peregrino começara a importar-se com o destino eterno daqueles que aparecem em seu caminho, especialmente os assaltantes. Ele, aos poucos, foi tornando-se um herói. E, conforme Bakhtin (2003), este é um ponto crucial no desenvolvimento de um romance biográfico.

3.2.3 Solidão

Nesta parte do relato, o Peregrino informa ao seu diretor espiritual sobre as suas caminhadas e seu crescente desejo de ler cada vez mais a *Philokalia*. Ao mesmo tempo, o Peregrino também passava uma boa parte do tempo lendo trechos da Bíblia. Porém, a leitura agora tinha um novo sabor, uma vez que ele lia estes trechos à luz da *Philokalia*: “Os Santos Padres têm razão quando afirmam que a *Philokalia* é a chave que dá acesso aos mistérios ocultos na Escritura” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 62). Agora, o Peregrino compreendia uma série de expressões que antes lhes pareciam extremamente obscuras. Além disso, fora desvelado ao Peregrino, através da prática da Oração do Coração, o significado da linguagem de tudo quanto existe, que a *Philokalia* chamava de ‘conhecimento da linguagem da criação’.

Mais uma vez, vê-se a mudança na percepção espacial do Peregrino. Esta nova forma de relacionar-se com a natureza estaria na essência do homem transfigurado pela prática do hesicasmo. Conforme M. Evdokimov (1990), “o homem filocálico aspira a entrar no amor de

Deus por toda a criação, a estabelecer o coração no silêncio longe das especulações abstratas” (EVDOKIMOV, 1990, p. 167).

3.2.4 História de um guarda florestal

Sob a luz da *Philokalia*, o Peregrino caminhou até um local onde não havia nenhum sinal de outra presença humana além da sua. O seu alimento estava acabando e a possibilidade de morrer de fome o assombrava. No entanto, tais temores evanesceram graças à Oração do Coração. Tendo prosseguido um pouco mais, o Peregrino se encontrou com um cão pastor. Tal encontro alegrou enormemente o Peregrino por causa da possibilidade dele se encontrar com outro ser humano a quem ele pudesse pedir um pouco de pão. Então, o Peregrino encontrou-se com um camponês, que era, na verdade, um guarda florestal. No diálogo travado entre o Peregrino e o Guarda Florestal, o Peregrino revela sentimentos de inveja voltados para o modo de vida do Guarda Florestal, que vivia isolado ao contrário do Peregrino, que vivia perambulando pelos distritos da Rússia e encontrando-se “com todo tipo de gente” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, op. cit., p. 63).

A solidão, enquanto requisito fundamental para a prática do hesicasmo, havia mostrado o seu lado tenebroso quando o Peregrino percebera uma certa escassez dos alimentos. Assim, ele percebera a necessidade da existência do outro para a sua própria subsistência. Ademais, este encontro com o Guarda Florestal serviu para que ele não se esquecesse da necessidade de se estar sempre em contrato com outros humanos, que seria um eco daquele amor fraterno mencionado nas Escrituras: “Porque a mensagem que ouvistes desde o princípio é que vos ameis uns aos outros”.⁸⁹

Então, o Guarda Florestal convida o Peregrino para morar na cabana vizinha, onde ele poderá receber, além de abrigo, pão que enviam do vilarejo. No entanto, o Guarda Florestal lhe informa que tal hospedagem é temporária, pois a floresta será abatida no outono. Tais palavras alegraram o Peregrino, pois o Outono ainda estava distante e, assim, ele poderia ter “silêncio e paz para estudar, com a ajuda da *Philokalia*, a oração perpétua do coração” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, op. cit., p. 64). Assim, o Guarda Florestal e o Peregrino continuaram a conversar sobre suas vidas. O Peregrino escuta com atenção à história do Guarda Florestal, que lhe havia informado que era um tintureiro no seu vilarejo. No entanto, afirma ele, vivia enganando seus clientes, além de ter sido “grosseiro, beberrão e briguento” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 64). O Guarda Florestal informa que havia, no seu

⁸⁹ Cf. Bíblia do Peregrino (1Jo 3: 11).

vilarejo, um ancião que era pago para ir, pelas casas, ler um determinado livro acerca do Julgamento Final. E, em um momento, enquanto o Guarda Florestal escutava o ancião, que lia um trecho sobre o Inferno, o terror dominou o Guarda Florestal até que ele fizera um propósito de se emendar e reparar os seus pecados. Assim sendo, o Guarda Florestal decidira abandonar o seu emprego, vender a sua casa e viver cuidando da floresta, que lhe rendia uma pequena quantia de pão, um cobertor qualquer e velas que ele utilizava durante as suas orações. O Guarda Florestal informara ao Peregrino que vive desta forma há dez anos. No entanto, ele assume que sua mente fora invadida, diversas vezes, por pensamentos duvidosos acerca daquilo que ele aprendera na religião cristã ortodoxa. Tendo sabido desse fato, o Peregrino diz que pensava que as pessoas mais simples, “os humildes camponeses” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, op. cit., p. 66), estavam a salvo das tentações contra a fé, pois estas estariam, de acordo com o imaginário, reservadas às pessoas que cultivam a intelectualidade. E, como uma espécie de conselho dirigido a si mesmo, o Peregrino fala sobre a necessidade de estudar e fortalecer-se cada vez mais com a ajuda da Palavra de Deus. Por fim, o Peregrino lê para o Guarda Florestal um trecho da *Philokalia* que trata da relação entre a libertação dos pecados, o medo do Inferno e a Oração do Coração. Desta forma, o Peregrino termina por aconselhar o Guarda Florestal à recitação incessante da Oração de Jesus como forma de afastar tais tentações contra a fé ortodoxa. Além disso, a Oração de Jesus faria com que o Guarda Florestal não mais se sentisse fatigado ou perturbado por conta de sua ascese, conforme conta o Peregrino.

3.2.5 Trabalhos espirituais

Ao entrar na velha cabana indicada pelo Guarda Florestal, o Peregrino começara a ler a *Philokalia* e, depois de deparar-se com o alto valor espiritual do livro, ele reconheceu que o livro apresenta uma certa dificuldade para aqueles que não eram versados em teologia. Depois de passar o dia todo em oração de petição dirigida a Deus para que Ele iluminasse a sua mente com relação ao elevado nível espiritual da *Philokalia*, o Peregrino adormecera e viu a si mesmo, em sonho, na cela do seu falecido Stárets. No sonho, o Stárets lhe explicara sobre a grande sabedoria espiritual contida na *Philokalia*. No entanto, tal sabedoria não estaria acessível a todos que se pusessem a lê-la. Contudo, a *Philokalia* conteria conselhos que poderiam ser aplicadas a todas as pessoas: “máximas... profundas para os espíritos profundos, e simples para os simples” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 68). Assim sendo, o Stárets fala que as pessoas simples – dentre as quais encontra-se o Peregrino – não poderiam ler os textos da *Philokalia* na ordem na qual eles se encontram, uma vez que tal ordem estava

assim posta de acordo com os pressupostos da teologia. Assim, o Stárets mostra ao Peregrino a ordem que deveria ser seguida por aqueles, dentre os simples, que queriam aprender a Oração do Coração. Depois de explicar, o Stárets marca, com um pedaço de carvão, as páginas referentes aos trechos por ele indicados ao Peregrino. Este escutara com atenção a tudo o que fora dito pelo Stárets. Tendo acordado antes do nascer do sol, o Peregrino refletia sobre os conselhos do seu falecido Stárets e sobre o que lhe acontecera. Talvez tivesse sido realmente a alma do seu falecido Stárets que lhe aparecera em sonho. Ou talvez as suas ideias, que circulavam em torno da *Philokalia* e do Stárets, tivessem tomado forma e se condensado no sonho que ele tivera. Pelo amanhecer, o Peregrino notara que a sua *Philokalia* estava “aberta na página indicada pelo Stárets e marcada com um traço de carvão, exatamente como no [meu] sonho” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, op. cit., p. 69). Tal constatação deixara o Peregrino impressionado e fez com que ele acreditasse que o seu falecido Stárets realmente lhe aparecera no sonho, mais uma vez, e que tinha riscado, com carvão, as páginas da *Philokalia*. Em seguida, o Peregrino começara a ler, na ordem indicada, os capítulos da *Philokalia* e começara a fazer os exercícios nela indicados. O primeiro deles, que consistia na descoberta do lugar do coração, foi feito pelo Peregrino com sucesso. O segundo exercício tinha por meta a introdução da oração de Jesus no coração e fazer com ela saísse no ritmo da respiração: na inspiração, o Peregrino dizia a primeira parte da oração (Senhor Jesus Cristo); e, na expiração, o Peregrino dizia a segunda parte da oração (tenha piedade de mim). Ele ia aumentando de forma progressiva, a frequência da oração de forma que ele passava praticamente o dia todo neste grau da prática da Oração do Coração. O Peregrino começara, depois de três semanas da prática constante destes exercícios espirituais, por sentir os efeitos da Oração do Coração: “senti uma dor no coração, depois uma tepidez agradável e um sentimento de alívio e paz” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, op. cit., p. 70). Além disso, ele sentia mais sensações no espírito e no coração. Junto a tudo isso, o Peregrino sentia uma espécie de leveza e de uma alegria e liberdade que vinham acompanhadas de lágrimas.

Conforme Borriello (2003), o dom das lágrimas seria acompanhado por uma profunda compunção pelas faltas cometidas contra Deus. Ademais, Valentin Tomberg faz uma reflexão envolvendo a experiência mística no âmbito do cristianismo e o dom das lágrimas. As lágrimas viriam, conforme Tomberg (1989), por causa da afirmação da personalidade humana através do encontro *pessoal* do fiel com Deus: “Também a mística cristã fala do ‘dom das lágrimas’ como dom precioso da Graça Divina. [...] Assim, a característica externa

daqueles que escolhem a [...] via mística [...] do Deus do Amor, é que eles têm o ‘dom das lágrimas’ (TOMBERG, 1989, p. 51).

Por fim, o Peregrino chega à conclusão de “que os efeitos da Oração do Coração aparecem sob três formas: no espírito, nos sentidos e na inteligência” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, op. cit., p. 70). De acordo com tal agrupamento, a sensação da calma, a experiência do amor de Deus e a pureza da mente estariam relacionadas aos outros efeitos que apareceriam sob a *forma espiritual*. E, quanto à sensação de leveza, de ardor no coração e o vigor vital estariam relacionados aos outros efeitos que apareceriam sob a *forma sensorial*. Por fim, quanto à iluminação da mente, a compreensão dos textos da Sagrada Escritura e a compreensão do sistema de símbolos do mundo estariam ligadas a outros efeitos da ordem da *forma intelectual*.

O Peregrino para estar se referindo aos efeitos que surgem ao longo da prática do hesicasmo. Ou seja, conforme Leloup (2003), tais efeitos seriam o surgimento da *αμερμυνία* (*amerimnia*)⁹⁰, a irradiação da *ησυχία* (*hesychia*)⁹¹, o estabelecimento da *νήψις* (*népsis*)⁹² e a presença da Luz Tabórica, que iluminaria a faculdade intelectual da pessoa humana.

E, no final de um período de cinco meses estando num estado de perfeita solitude e dedicação integral a estes exercícios espirituais, o Peregrino notara que a Oração do Coração havia se tornado, nele, como que uma segunda natureza: “ela se fazia por si só sem nenhuma participação da minha parte” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, op. cit., p. 71). Tal fato fazia com que ele fosse mais agradecido a Deus e, dessa forma, ele caminhava num júbilo sem fim. Tendo chegado o momento da derrubada da floresta, o Peregrino teve que sair de sua cabana silenciosa. Depois de se despedir do Guarda Florestal, o Peregrino beijara o chão como forma de agradecer a Deus por esses cinco meses de trabalho espiritual frutuoso e recomeçara a sua caminhada em direção a Irkoutsk. A Oração do Coração era, para o Peregrino, sua grande companheira e fonte de consolação. Ela agia por si só enquanto ele trabalhava, lia a *Philokalia* ou escutava alguma coisa com a mesma atenção indivisa: “como se tivesse sido duplicado ou como se duas almas habitassem meu corpo” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 71).

⁹⁰Do grego: tranquilidade. Cf. BÖLTING, Rudolf. *Dicionário Grego-Português*. Rio de Janeiro: MEC, Instituto Nacional do Livro, 1953.

⁹¹Do grego: quietude. Cf. BÖLTING, Rudolf. *Dicionário Grego-Português*. Rio de Janeiro: MEC, Instituto Nacional do Livro, 1953.

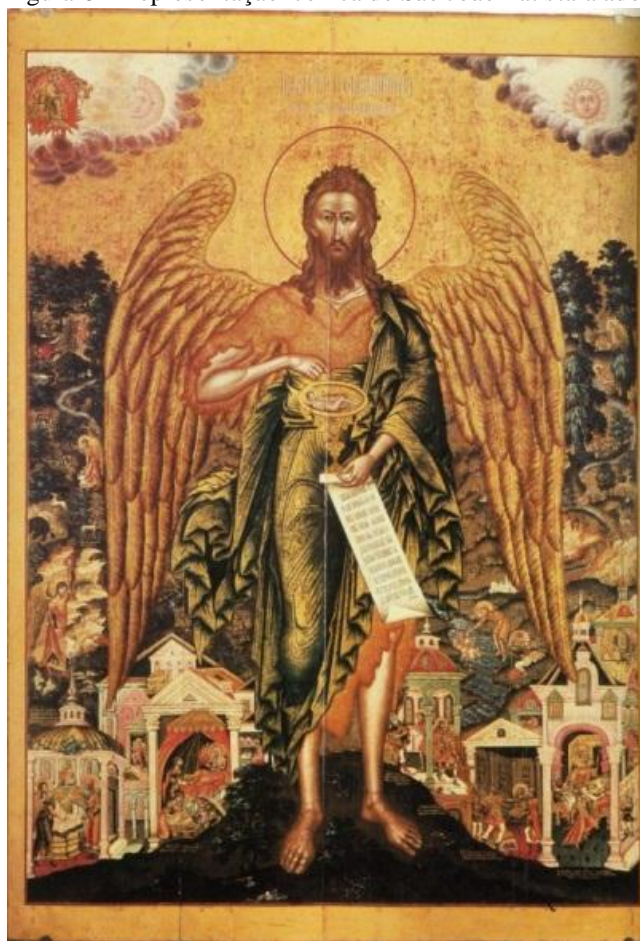
⁹²Do grego: sobriedade. BÖLTING, Rudolf. *Dicionário Grego-Português*. Rio de Janeiro: MEC, Instituto Nacional do Livro, 1953.

Esta duplicidade ontológica experimentada pelo Peregrino, depois de entregar-se por completo à prática do hesicismo, seria comparada, por Tomberg (1989), àquela provável característica do homem primordial que era, de acordo com as interpretações anagógicas das Escrituras, um ser alado. Tais asas, num sentido hermético, parecem referir-se à duplicidade corporal conforme a constatação do Peregrino. A união do esforço (através das repetições incansáveis da oração do coração) e a presença da graça divina (através das constantes consolações sentidas pelo Peregrino) possibilitaram que este começasse a se encontrar num estado de oração incessante:

“as asas astrais e etéreas no homem significam um grau mais ou menos avançado de recuperação da semelhança divina. Porque antes do pecado original, o homem era dotado de asas, perdendo-as depois. Como recuperá-las? As asas são órgãos dos corpos sutis – astral e vital – e não de atividades quaisquer do inconsciente, de tornar os esforços espirituais para Deus, de fazer com que a oração e a meditação se tomem quase orgânicas, da transformação dos atos conscientes do eu em correntes psicovitais dos corpos vitais. O conselho apostólico ‘orai sem cessar’ (1 Tessalonicenses) é a chave para isso. Os corpos astral e vital podem orar sem cessar, o que não é possível para o eu consciente. Mas o eu consciente pode, por iniciativa própria, instaurar a corrente da ‘oração sem cessar’ na consciência, antes de leva-la ao inconsciente psíquico (corpo astral) e ao inconsciente vital (corpo etéreo). [...] A ‘oração sem cessar’, estabelecida nos corpos psíquico e vital, constitui as correntes dirigidas para o alto nesses corpos, as quais podem chegar à formação de asas. Digo que podem porque a formação de asas exige mais alguma coisa: a corrente do alto movendo-se ao encontro da de baixo. As asas se formam quando as duas correntes – a do esforço humano e a da graça – se encontram e se unem. [...] as asas angélicas [...] são devidas à união do esforço e da graça, sendo o papel decisivo desempenhado pela Graça divina. Em última análise, as asas são um dom da graça divina” (TOMBERG, 1989, p. 383-384).

É bastante conhecido aquele ícone no qual o apóstolo João Batista é representado como um homem alado. Conforme os textos das Escrituras, João Batista possuía a vocação de ser um Mensageiro do Messias. A palavra *evangelho* viria, conforme Böltling (1953) do grego antigo *εὐάγγελος* (*evangelos*) e seria composta por duas palavras: *εὖ* (*ev*), significando *boa*, *boa nova* e *ἀγγέλλειν* (*angellein*), significando anunciar. A palavra *ἄγγελος* (*angelos*), por sua vez, daria origem à palavra anjo. Ou seja, as palavras *evangelho* e *anjo* teriam, basicamente, a mesma origem etimológica. Desta forma, é possível compreender o motivo de São João Batista ter sido representado como um homem alado no ícone a seguir. Conforme Pacciolla (2003), os anjos, na tradição judaico-cristã, teriam a função principal de anunciadores, de mensageiros de Deus. Ademais, a representação icônica do João Batista alado aponta para a sua vocação de anunciador da *boa nova*. E, conforme Chevalier & Gheerbrant (1993), o simbolismo das asas na tradição cristã, significariam, além do movimento aéreo, a própria espiritualização daqueles que as possuem. Ademais, tais asas simbolizariam a proximidade de Deus.

Figura 8 – Representação icônica de São João Batista alado.



Fonte: Blog com informações sobre a iconografia do cristianismo oriental.⁹³

Os diversos seres alados, desde às mariposas, borboletas, moscas, pássaros e pessoas aladas, conforme Bachelard (2001), sempre povoaram o imaginário dos povos. A imaginação aérea evocaria a pureza do ar e a sua associação com a luminosidade. E quanto à poética das asas, Bachelard (2001) diz que “o movimento de vôo dá imediatamente, numa abstração fulminante, uma imagem dinâmica perfeita, acabada, total” (BACHELARD, 2001, p. 65).

3.2.6 O salto do lobo

No caminho para Irkoutsk, um fato aparentemente insólito aconteceu. o Peregrino fora atacado por um lobo enquanto ele passava sozinho por uma floresta perto de um vilarejo que ele enxergava ao longe. Como forma de se proteger, o Peregrino utilizara como arma o Komboskini herdado do seu falecido Stárets. O rosário enrolara-se tanto no galho de uma árvore morta quanto no pescoço do animal e este ficou preso num arbusto espinhento. Com

⁹³ Disponível em: <https://iconreader.wordpress.com/2013/08/29/why-does-john-the-baptist-have-wings-in-orthodox-icons/>. Acesso em fevereiro de 2018.

bastante medo, o Peregrino tentara resgatar o seu tão precioso rosário. E, num determinado momento, o lobo arrebentara o rosário e fugira correndo.

O simbolismo do lobo, conforme Chevalier & Gheerbrant (1993), teria um aspecto duplo: o positivo e o negativo. Quanto ao simbolismo positivo do lobo, este possuiria características arquetípicas do herói, do guerreiro, do ancestral mítico, entre outros. E quanto ao aspecto negativo do lobo enquanto símbolo, este possuiria um lado infernal, devorador, ctônico. No entanto, haveria um aspecto que aparenta não pertencer nem ao lado positivo e nem ao lado negativo: trata-se da característica solitária do lobo. Sendo assim, parece que o Peregrino fora atacado por forças infernais. No entanto, o seu Komboskini aparentou ter atrapalhado tal ataque.

Depois deste episódio, o Peregrino chegara ao vilarejo acima mencionado e viu dois personagens. O mais velho deles fora professor, enquanto que o outro fora escrivão do juiz de paz. Tanto o professor quanto o juiz de paz eram de origem nobre. Tendo descansado um pouco da sua jornada, o Peregrino começara a remendar o seu rosário. O Escrivão puxara assunto dizendo, num certo tom de deboche, que o Peregrino deveria ter rezado bastante pra ter arrebentado o Komboskini desse jeito. Tendo escutado do Peregrino o motivo pelo qual o rosário estava arrebentado, o Escrivão continuou debochando dele. No entanto, o Professor interviria e repreendera o Escrivão dizendo que há, na história deste camponês, “um mistério duplo, sensível e espiritual” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, op. cit., p. 73). Com o seu tom catedrático, o Professor explicara ao Escrivão a questão dos dons preternaturais⁹⁴ que Adão e Eva possuíam antes da saída destes do Jardim do Éden. Um destes é, justamente, o domínio perfeito do ser humano sobre os animais. Ademais, o Professor explicara ao Escrivão a natureza da santidade tomando como exemplo o falecido Stárets. Sendo assim, a santidade seria “o retorno do pecador ao estado de inocência do primeiro homem, graças aos esforços e às virtudes” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008., p. 73). Estando submisso o corpo à alma e tendo estado o rosário nas mãos de um santo - o falecido Stárets - o rosário impregnara-se de santidade, da inocência primeva do homem antes da Queda. Tal força seria sentida pelos animais. Principalmente, de acordo com o Professor, através do sentido do olfato.

O Escrivão dera de ombros e voltara-se para o armário para pegar alguma bebida alcoólica. A isto o Professor respondera que tal inclinação do Escrivão era problema apenas

⁹⁴ Na teologia cristã, os dons preternaturais são aqueles que Adão e Eva possuíam antes da Queda. Seriam eles: a imortalidade, a integridade, a impassibilidade, a ciência moral infusa. Cf. Catecismo da Igreja Católica, 384.

dele. E, quanto aos assuntos da ordem espiritual, estes estariam reservados para o Professor e o Peregrino. Sendo assim, o Peregrino começara a contar ao Professor mais coisas relacionadas ao seu falecido Stárets. Um dos fatos mais importantes dentre estes contados ao Professor versa sobre as aparições do falecido Stárets nos sonhos do Peregrino. O Peregrino contara ao Professor como o falecido Stárets lhe aparecia diversas vezes para lhe ensinar e que, no último sonho, este deixara uma marca na sua *Philokalia*. Ao ter escutado isto, o Escrivão debochara uma vez mais e adormecera, logo depois de ter se virado em direção à parede. O Peregrino perguntara ao Professor se este desejaria examinar a marca deixada pelo Stárets na *Philokalia*. Assim, o Peregrino mostrara a sua ainda perplexidade depois de ter visto que é possível que um espírito desincorporado possa agir na matéria. Tendo examinado a marca de carvão dentro da *Philokalia*, o Professor explicara ao Peregrino sobre este mistério. De acordo com o Professor, o corpo através do qual os espíritos apareceriam aos vivos seria feito de luz e de ar. Uma das características do ar seria a elasticidade. Sendo assim, tal elasticidade tornaria possível para a alma o manuseio dos objetos materiais.

Chevalier & Gheerbrant (1993), quanto aos atributos do *ar*, afirmam que este seria portador, à semelhança das *asas*, do símbolo da espiritualização. Juntamente com o *fogo*, o *ar* seria um elemento ativo e masculino. Ademais, este representaria o mundo sutil, ou seja, o mundo espiritual. Anônimo (1989), ao meditar sobre a suposta formação dos fantasmas, aponta para a cristalização da energia elétrica gerada a partir de um desejo extremamente intenso. E, a partir destas considerações, é possível conjecturar sobre uma possível cristalização do Starets que, não obstante a sua finitude, tinha um desejo de poder auxiliar o Peregrino em seus percursos na via mística do hesicasmo. E, conforme Tomberg (1989):

O 'fantasma' se forma sempre em consequência da *cristalização*, isto é, de um desejo, de uma paixão ou de um desígnio de grande intensidade, que produzem um *complexo* de energia no ser humano. Assim [...] 'o monge que, por medo do diabo, bate a cabeça na terra e reza a noite toda' cristalizaria em si mesmo um *complexo* de energia, um *duplo* psicoelétrico que poderá, como *complexo* compacto, resistir à morte (TOMBERG, 1989, p. 360, grifos do autor).

E, tendo dito isto, o Professor começara a examinar o livro em si e abrira num trecho que fala da oração interior do coração em nome de Jesus Cristo. Depois de ter mostrado que sabia algo sobre a oração interior, o Professor, a pedido do Peregrino, começara a explicar o que ele sabia acerca deste tipo de oração. Porém, o seu conhecimento mostrara-se limitado e o Peregrino lhe dissera que tudo estava explicado na *Philokalia*. Assim sendo, o Professor se comprometeu em adquirir uma cópia do livro em Tobolsk. E, ao se separarem, o Peregrino agradecera a Deus por tão frutuoso diálogo que tivera com o Professor e pedira a Deus que o

Escrivão pudesse, em algum dia, ter contato com a *Philokalia* e abrir-se para a realidade do sobrenatural.

3.2.7 A jovem do vilarejo

Pela primeira vez, o Peregrino narra uma história que se passara com ele durante a estação da Primavera. Ele chegara a um povoado e foi ter com o padre, que morava sozinho. Depois de ter ficado por três dias na casa do Padre, este lhe oferecera uma ocupação que consistiria em supervisionar os homens que trabalhariam na construção da nova igreja do povoado, que seria de pedra. O padre lhe oferecera esta ocupação, pois confiara no Peregrino e este certamente aceitaria esta ocupação. Tal ocupação não exigiria muito do Peregrino e este poderia ficar na capela para recolher as doações ao mesmo tempo em que poderia ficar em oração silenciosa. Além disso, o Peregrino teria um quarto só para si. Em princípio, o Peregrino não aceitara esta proposta. Tanto o Padre insistira que o Peregrino acabara por aceitar esta proposta. O Peregrino ficaria durante todo o verão e o outono com esta ocupação, hospedagem e salário. E, tendo se instalado na capela, ele pode ter bastante sossego, o que lhe proporcionava muitas oportunidades de dedicar-se à oração. No entanto, como o Peregrino notara, a capela se enchia de gente nos dias de festa. Algumas pessoas iam para orar, outras para ficarem demonstrando o quão entediadas estavam e outras iam para roubar o dinheiro da coleta. Além disso, alguns destes visitantes puxavam assunto com o Peregrino porque ele estava sempre lá lendo a Bíblia ou a *Philokalia*. Até que, num determinado momento, o Peregrino notara a presença de uma Jovem na capela. A Jovem ia com frequência e lá ficava por muito tempo em oração. Porém, ao prestar atenção ao que ela murmurava, o Peregrino notara que ela recitava orações estranhas, “algumas completamente desfiguradas” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 77). Tendo interpelado a jovem sobre a origem destas orações, o Peregrino fica sabendo que a mãe dela pertencia à fé ortodoxa, enquanto que o pai dela pertencia à seita dos velho-crentes⁹⁵. A situação da Jovem deixara o Peregrino tão comovido que este a aconselhara a recitar as orações de forma correta e lhe ensinara o Pai-nosso e a Ave-Maria. Por fim, o Peregrino aconselhara a Jovem a recitar a oração de Jesus. A Jovem escutara estes conselhos com atenção ao passo que, depois de alguns dias, ela fora procurar o Peregrino para lhe dizer que a Oração de Jesus havia se tornado um hábito e que ela lhe proporcionava bastante alegria e um desejo cada vez maior de continuar a recitá-la.

⁹⁵ Trata-se dos Raskolnik (*раскольник*). Cf. Anônimo do século XIX. *Relatos de um peregrino russo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 178.

Esta mudança espacial e temporal na narrativa é de suma importância, uma vez que a trama da narrativa começa a se desenvolver a partir da chegada do Peregrino num povoado com uma série de elementos humanos que constituiriam, conforme Bakhtin (1981), juntamente com a mudança no espaço e no tempo, aqueles nós da narrativa que seriam atados e desatados.

Pelo fim do verão, o Peregrino continuara a receber os visitantes que vinham para lhe contar sobre as suas aflições e sobre como encontrar coisas que estavam perdidas. O Peregrino notara que alguns destes visitantes o tomavam por uma espécie de shaman⁹⁶, o que demonstra tanto um possível sincretismo formado entre o cristianismo ortodoxo e as diversas crenças autóctones da Sibéria.

Até que, num dia, a Jovem procurara o Peregrino para lhe dizer que o pai dela queria casá-la, contra sua vontade, com um dos *Raskolnik*. Tal casamento seria celebrado por um simples camponês. A jovem já estava consciente que esta forma de casamento não ia de acordo com o ensinamento da Igreja Ortodoxa, a cuja fé ela livremente aderira. Diante desta situação, a Jovem manifestara o desejo de fugir. O Peregrino a desencorajara deste desejo e lhe aconselhara a orar a Deus.

No começo do Outono, o Peregrino já não suportava mais o barulho e as constantes distrações presentes na capela. Ele, então, manifestara ao Padre o seu desejo de retomar a sua vida de Peregrino. Depois de ter escutado, o Padre não queria deixar o Peregrino partir. Tendo montado um discurso que versava sobre a inutilidade da solidão e a vida dos santos e doutores que não se isolavam, o Padre tentara pressionar o Peregrino. Este respondera que cada um agiria conforme o chamado recebido de Deus. Enquanto muitos tinham o dom de falar para as multidões, muitos outros receberam o dom de viver de forma solitária. Assim sendo, o Peregrino mencionara muitos santos que se retiraram para o deserto. A isto, o Padre replicara que estes que se retiraram para o deserto foram grandes santos. E o Peregrino respondera: “se os santos se precavam com tanto cuidado do contato dos homens, [...], o que não dizer de um pobre pecador!” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 79).

Depois de se despedir do Padre, o Peregrino percorreria um longo caminho até chegar, à noite, em um vilarejo onde passaria a noite. Neste vilarejo, o Peregrino encontrara um camponês que estava à beira da morte e a sua família fora aconselhada, pelo Peregrino, a fazer

⁹⁶ Cf. Mircea Eliade. *Shamanism: Archaic techniques of ecstasy*. Translated by: Willard R. Trask. New York: Pantheon Books, 1964.

com que o moribundo recebesse os sacramentos. Na manhã seguinte, um padre estava a caminho e o Peregrino ficara um pouco mais de forma a poder ficar perto dos sacramentos em oração. E, enquanto ele estava a aguardar o padre do lado de fora da casa, eis que surge a jovem correndo em sua direção. A jovem havia fugido da sua casa, pois estava tudo pronto para o seu casamento com o raskolnik.

Ela queria que o Peregrino a levasse consigo até um convento onde ela poderia viver recitando a Oração de Jesus. Ao ter escutado isso, o Peregrino mais uma vez a desaconselhou, pois era extremamente perigoso fugir sem documentos. Sendo assim, o Peregrino dissera à Jovem que ela voltasse e fingisse que possuía alguma espécie de invalidez. E, para sustentar o seu conselho, o Peregrino mencionara a história da “santa mãe de Clemente, a Bem-aventurada Marina, que encontrou sua salvação em um monastério de homens” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 80). Enquanto ainda conversavam, chegaram quatro camponeses num veículo puxado por dois cavalos, que vieram para resgatar a Jovem. Além disso, vieram buscar o Peregrino, pois este havia saído com a fama de sedutor de garotas. Tendo ficado preso durante toda a noite, o Peregrino seria julgado pela manhã. O Padre fora visitá-lo e afirmara que tomaria a sua defesa.

Na cena do julgamento, o leitor tem contato com o primeiro personagem que é nomeado nos relatos. Trata-se do pai da Jovem, cujo nome é Epifânio⁹⁷. No julgamento, o Peregrino fora inocentado de todas as acusações e fora decidido que ele jamais poderia aparecer no povoado. Depois, conduziram-no de volta à prisão, onde ele foi açoitado por dois camponeses. Neste ponto da narrativa, o Peregrino agradecera ao Senhor a ocasião de poder ter sofrido em Seu Nome: “todos esses acontecimentos não me deixaram triste; era como se eles tivessem acontecido com outra pessoa e eu fosse apenas o espectador. Eu conseguiria suportar até o mesmo açoite, pois a oração alegrava meu coração e não permitia que eu prestasse atenção a outra coisa” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, op. cit., p. 81).

Depois de uma caminhada, ele se encontra com a mãe da jovem que lhe informara que o noivo, o raskolnik, os havia abandonado, pois havia ficado aborrecido com a fuga da Jovem. E neste ponto da narrativa o leitor tem contato com a segunda personagem que é nomeada na narrativa. A mãe da Jovem informa ao Peregrino, sem que ele tivesse perguntado, o nome da

⁹⁷ Este nome aparenta ser uma versão masculina do nome grego Epifania (ἐπιφάνεια). Tal nome quer dizer manifestação, aparição. No âmbito da religião cristã, a Festa da Epifania é celebrada, principalmente, em comemoração do Nascimento de Jesus Cristo e a Visitação dos Magos.

Jovem. Trata-se do nome Akoulka⁹⁸. Depois disso, a mãe de Akoulka dera ao Peregrino pão e biscoitos e ele voltou ao seu caminho solitário.

Pela floresta, o Peregrino tomara notícia de um lugar confortável onde ele poderia passar a noite. Ele adormecera e, mais uma vez, o falecido Stárets Ihe aparece no sonho. Nele, o Peregrino estava a ler uma determinada parte da *Philokalia* que continha trechos de Santo Antônio, o Grande. Então, o Stárets Ihe dissera para ler outro capítulo do livro, que continha citações de João de Kharpatos. Tal capítulo versava sobre o que aconteceria, de acordo com o autor do capítulo, com quem se dedicasse de forma intensa à prática da oração. De acordo com João de Kharpatos, quem se dedicasse à oração intensamente, sofreria as piores e mais exaustivas tentações. No entanto, o Stárets Ihe exortara a não desanimar e, por fim, convida o Peregrino a buscar, por amor a Deus, iluminar e ensinar os outros. Desta forma, o Peregrino receberia ainda mais graças de Deus de forma a suportar aquelas tentações. E o Stárets se despede do Peregrino dizendo: “É preciso apenas fugir da vaidade com todas as suas forças e velar para que o bom grão do ensinamento divino não seja levado pelo vento” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 83). Ao acordar, o Peregrino sentiu-se revigorado e prosseguiu no seu caminho.

3.2.8 Curas maravilhosas

Depois de muito tempo, o Peregrino passou por outra experiência. Conforme ele informa, era no dia 24 de março, dia dedicado à *Festa da Anunciação*⁹⁹. Neste dia, ele sentira uma forte vontade de tomar parte na Eucaristia e procurou saber se haveria uma igreja nas redondezas. Depois, caminhou por bastante tempo até chegar à igreja pela manhã. Em contrapartida, o tempo estava fechado. Chovia e nevava, além do vento, que era forte e gelado. Ao passar pelo caminho, que era divisado por um riacho que havia sido congelado, o Peregrino notara que o gelo não estava forte o suficiente para aguentar o seu peso. O gelo quebrara e ele afundara até à cintura. Porém, isso não impediu que ele pudesse chegar à Divina Liturgia para poder receber a Eucaristia, apesar de ter estado completamente encharcado. De forma a passar o dia de forma pacífica, o Peregrino havia pedido ao guarda da igreja que o permitisse ficar em repouso na guarita. Tendo deitado sobre o banco, o Peregrino sentia uma alegria e um êxtase consolador. O Peregrino, pela noite, começara a sentir dores nas pernas e lembrou-se que a oração, por vezes, o fazia esquecer-se da dor. Pela manhã, o

⁹⁸ Tal nome, de acordo com Leloup (2008), é o diminutivo de Akoulina que, por sua vez, é a forma comum de Acyline, nome de uma santa da Igreja Ortodoxa Grega.

⁹⁹ Trata-se da comemoração litúrgica da Anunciação do Arcanjo São Gabriel à Virgem Maria de que Deus a havia escolhido para ser mãe do Seu Filho.

Peregrino notara que não conseguia mexer as suas pernas, de forma que o guarda tivera que tirá-lo de cima do banco. Ele ficara sem conseguir mover as pernas por dois dias. Ao fim do terceiro dia, o Peregrino havia sido expulso pelo Guarda. “Consegui me arrastar sobre minhas mãos até o pórtico da igreja onde permaneci deitado. Ali fiquei durante cerca de dois dias. As pessoas que passavam não davam a menor atenção nem a mim, nem aos meus pedidos” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p.84).

Conforme Chevalier & Gheerbrant (1993), a água possuiria, entre outros, o símbolo da regenerescência. Para além de simbolizar a fonte da vida e da morte, da criação e da destruição, a água possuiria um caráter de renascimento. “Mergulhar nas águas, para delas sair sem se dissolver totalmente, salvo por uma morte simbólica, é retornar às origens, carregar-se, de novo, num imenso reservatório de energia e nele beber uma nova força” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1993, p. 15). Neste episódio da vida do Peregrino, constata-se que este passara por uma espécie de morte simbólica, uma vez que suas pernas estavam como que mortas. Ademais, aquela alegria e êxtase que o Peregrino sentia era sinal de seu coração transformado pelo hesicismo.

Esta situação de abandono durou até que um camponês lhe dera atenção. No fim, o Peregrino ensinaria o filho do camponês a ler e a escrever em troca da cura que o camponês lhe oferecera, uma vez que este já tinha passado pela situação do Peregrino. Então, o Peregrino fora levado pelo camponês e pelo guarda até uma casa de madeira destinada aos banhos a vapor. Esta parece ser a primeira etapa do tratamento. O processo consistia em transformar ossos pulverizados numa espécie de pasta. Depois de pronta, a pasta era friccionada nas pernas do Peregrino cinco vezes por dia até que, para a surpresa dele, já havia um certo movimento começando pelos dedos dos pés, pernas e, por fim, o Peregrino conseguia ficar de pé e caminhar com o auxílio de um cajado. Assim, no intervalo de uma semana, ele já podia sentir completamente as suas pernas. Depois deste acontecimento, o Peregrino refletira sobre o significado dos ossos secos e a força vital que há dentro deles. O Peregrino interpretara este acontecimento como um prenúncio da ressurreição futura, uma vez que ossos secos haviam sido utilizados para restaurar a vida de pernas antes insensíveis.

O simbolismo dos ossos, de acordo com Chevalier & Gheerbrant (1993), apontaria para a “firmeza, força e virtude” (CHEVALIER & GHEERBRANT, op. cit., p. 666). Ademais, a

presença do *tutano*, no osso, evocaria o sentido da revivificação. O ritual xamânico¹⁰⁰ pelo qual passara o Peregrino parece ter sua origem em algum grupo étnico da Sibéria: “sobre os ritos de caça dos povos siberianos [...] os ossos são indispensáveis para a ressurreição dos animais” (CHEVALIER & GHEERBRANT, op. cit., p. 667). Logo, o ritual utilizou-se dos ossos valendo-se da sua simbologia relacionada à força e a revivificação, uma vez que as pernas do Peregrino voltaram, aos poucos, a dar sinais de vida. Desta forma, unindo-se ao simbolismo regenerador da água ao simbolismo revivificante dos ossos, perceber-se-á, no trecho analisado a seguir, como o Peregrino surgirá para auxiliar uma outra família a partir das suas novas energias espirituais que foram recarregadas, de certa forma, através desta espécie de morte vivificante. Tal energia espiritual será comprovada através do seu contato com o Stárets, que se mostra cada vez mais intenso.

Além disso, este episódio poderia ser encaixado naquilo que Bakhtin (2003) denominou como sendo a *crise e o renascimento da personagem*, já que, apesar da alegria indizível que ele sentia, havia o terror de nunca mais poder caminhar. E, depois do renascimento, o Peregrino demonstra sinais de gratidão para com Deus através do serviço ao próximo.

Em seguida, o Peregrino começara a ensinar o menino a arte da escrita. Como modelo, o Peregrino escolhera as palavras da Oração de Jesus. Tal atividade era, para o Peregrino, um repouso, uma vez que a criança era de viva inteligência e rapidamente dominara a arte das letras. Depois, o Peregrino entra numa espécie de confronto com o intendente, que era um polonês. O intendente afirmara que a *Philokalia* havia sido escrito por monges gregos que foram influenciados por doutrinas alheias ao cristianismo ortodoxo. Além disso, ele afirma que apenas a oração do Pai-nosso bastaria ao cristão, uma vez que a prática da repetição poderia enlouquecer e prejudicar a respiração e o coração. Tendo escutado isso, o Peregrino rebate dizendo que os autores da *Philokalia* não são apenas monges gregos, mas santos que também são venerados na Igreja de Roma. Além disso, o Peregrino afirma que tudo o que a *Philokalia* ensina acerca da oração interior fora retirado das Sagradas Escrituras. Depois desta explicação, o intendente queria saber como alguém que está no meio do mundo poderia seguir este caminho de oração. Como resposta, o Peregrino lera um trecho da *Philokalia* escrito por Simeão, o Novo Teólogo. A leitura agradara o intendente de tal forma que o Intendente pedira o livro ao Peregrino. No entanto, o Peregrino afirmara que não poderia viver sem o livro e

¹⁰⁰ Cf. Andrei A. Znamenski. *Shamanism and Christianity: Native Encounters with Russian Missions in Siberia and Alaska, 1820-1917*. London: Greenwood Press, 1999.

copia, então, o trecho lido para o intendente. Então, o intendente lera o trecho para a sua mulher e esta gostara muito.

Esta dúvida do intendente quanto à ortodoxia da *Philokalia* parece ser uma ressonância daquela controvérsia que existira entre Barlaam e Gregório de Palamás¹⁰¹. Além disso, tal dúvida fora uma oportunidade para o Peregrino demonstrar que a *Philokalia* nada ensinara de contrário à Tradição da Igreja indivisa¹⁰².

Assim, o Peregrino ia, de vez em quando, à casa do intendente para ler em voz alta alguns trechos da *Philokalia* enquanto que este e a sua mulher escutavam tomando chá. Então, o Peregrino havia sido convidado para o jantar. E, num determinado momento, a mulher do intendente havia se engasgado com uma espinha de peixe e foi tal a aflição que ninguém conseguia fazer com que a senhora expelisse a espinha. E então, mandaram buscar um médico e o Peregrino voltara para casa sentindo-se triste. Estando em casa, o Peregrino adormecera e, de súbito, escutara a voz do seu Stárets que lhe indicara o modo para ajudar a mulher do intendente. O modo consistiria em derramar óleo de rícino na boca dela. O Stárets sabia, de alguma forma, que ela tem um profundo nojo deste tipo de óleo. Este, então, faria com que ela vomitasse suavizando, assim, a garganta da mulher. Tendo informado esse modo de curar a mulher ao intendente, este duvidara do método, mas arriscou executá-lo. Assim feito, a mulher expeliu a espinha. Sentindo-se melhor, ela adormeceu. Na manhã seguinte, ela e o marido estavam a beber chá. Ambos estavam surpresos, pois ninguém sabia que a mulher sentia um profundo nojo do óleo de rícino. Então, o médico chegou e o intendente lhe contara o que havia acontecido e o caso da cura das pernas do Peregrino. O médico, então, declarou que tratou-se de força da natureza e dissera que anotaria o fato em sua caderneta. Então, começou a correr, no vilarejo, um boato de que o Peregrino “era um adivinho, um curador e um mágico” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 90). Todos, da vizinhança, viriam para consultá-lo e venerá-lo como a um santo. Entretanto, estando farto disso tudo, o Peregrino decidira ir embora durante a noite. Ele havia refletido sobre a tentação da vaidade e da fragmentação. Esta fragmentação parece referir-se àquilo que Lossky (1976) chamou de *desintegração ontológica* que seria acarretada, principalmente, pela identificação do sujeito com a sua imagem distorcida por causa do pecado.

¹⁰¹ Cf. Vladimir Lossky, *The Vision of God*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1983.

¹⁰² Cf. Olivier Clément. *Roots of Christian Mysticism*. London: New City, 1993.

Mais uma vez o Stárets surge num momento crítico no qual o Peregrino teria ou não a possibilidade de intervir. E, para além do uso medicinal do óleo, não é possível ignorar o seu aspecto simbólico. Conforme Chevalier & Gheerbrant (1993), o óleo, ou azeite, seria um símbolo de luz, pureza e prosperidade. E, para além do seu uso sacramental nas Igrejas tradicionais, o óleo, no episódio, parece simbolizar a luz do vigor espiritual do Peregrino, uma vez que sem o auxílio deste, a mulher provavelmente teria morrido.

3.2.9 Chegada a Irkoutsk

Continuando a caminhada, o Peregrino sentia-se leve e consolado pela oração. Tendo chegado em Irkoutsk, ele venerara as relíquias de Santo Inocêncio. Depois, ele não sabia para onde ir, uma vez que a cidade não era muito do seu feitio. De repente, ele se encontra com um mercador que o convida para a sua casa. Então, o mercador e o Peregrino conversam sobre uma possível peregrinação à antiga Jerusalém. Esta peregrinação só seria possível através de um encontro entre o filho do mercador, que se encontraria em Odessa e o Peregrino. Assim, o Peregrino conclui o seu segundo relato cheio de esperança de poder peregrinar para Jerusalém.

3.3 Terceiro relato

Neste relato, o Peregrino resolvera dirigir-se à casa de seu pai espiritual, a quem são dirigidos estes relatos. Chegando lá, o Peregrino agradece ao seu pai espiritual por todo o apoio que este oferecera. E, neste ponto da narrativa, o Pai Espiritual pergunta ao Peregrino coisas básicas que até então ele não sabia. O Pai Espiritual sabia, até então, as muitas histórias sobre as viagens do Peregrino. Porém, ele não sabia nada sobre a pessoa do Peregrino e a sua origem. Sendo assim, o Peregrino resolvera contar ao seu Pai Espiritual a história da sua vida que, nas suas palavras, “não é uma história muito longa” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 93).

3.3.1 A vida de Peregrino

O Peregrino inominado nascera numa cidade da Província de Orel. E, de acordo com o texto, ele tinha um irmão sete anos mais velho. Ambos eram órfãos e foram cuidados pelo seu avô, um senhor com honra e uma boa situação financeira. Parte da sua renda viria de uma hospedaria. Quanto ao irmão do Peregrino, este era muito ativo e vivia andando pela cidade. Já o Peregrino, era mais quieto e preferia ficar mais próximo ao avô. Vê-se, também, que o avô se preocupava com a formação religiosa dos netos e sempre os levava à igreja e lia, com

frequência, as Sagradas Escrituras. Com o passar do tempo, o irmão do Peregrino adquirira o hábito de beber bebidas alcóolicas. Este vício fez com que o Peregrino fosse derrubado de uma considerável altura pelo seu irmão. Assim, o Peregrino caíra no chão em cima do seu braço esquerdo que ficara machucado e permanentemente inválido. Dessa forma, o seu avô teve a preocupação de lhe ensinar a ler e a escrever, uma vez que o Peregrino não poderia ter um emprego como camponês. Sendo assim, o avô do Peregrino se utilizou a Bíblia como método de ensino das letras, uma vez que não havia um alfabeto onde eles moravam. Então, o Peregrino foi aprendendo, de forma progressiva, a maneira como escrever as letras, o reconhecimento delas, a formação das sílabas, das palavras, das frases e dos sentidos das frases. E, com o passar do tempo, o seu avô foi ficando com a visão cada vez mais fraca. Dessa forma, o Peregrino lia, em voz alta, a Bíblia. E, a cada vez que errava uma ou outra palavra, o seu avô o corrigia. Ademais, o avô tinha contatos com algum escrivão da cidade que o visitava com frequência. O jovem Peregrino ficava admirado com a caligrafia do escrivão. E, de tanto vê-lo escrever, o Peregrino começara a formar palavras. Então, o avô dissera: “Deus concedeu-lhe o saber das letras, você será um homem. Agradeça o Senhor e ore com mais frequência” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, op. cit., p. 94).

Aparentemente, o irmão do Peregrino não dava a mínima importância à vida espiritual, uma vez que apenas o Peregrino, o avô e a avó iam para a igreja e tinham o costume de rezar em casa. Foi deles que o Peregrino aprendeu uma forma curta da recitação da Oração de Jesus. E, tendo 17 anos, a sua avó veio a falecer. Tal fato fez com que o avô decidisse arrumar uma noiva para o Peregrino. Era “uma jovem boa e séria” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, op. cit., p. 95).

Um ano depois do casamento do Peregrino, o seu avô viera a ficar gravemente adoecido. Assim, o avô lhe deixara como herança alguns conselhos piedosos, a sua Bíblia, uma certa quantia em dinheiro (que o Peregrino deveria poupar e, quando fosse oportuno, dar aos mendigos e às igrejas) e a hospedaria. O irmão do Peregrino nada herdara, o que o deixara extremamente irado. A ira foi tanta que ele tentara matar o Peregrino colocando fogo na hospedaria, depois de roubar todo o dinheiro que estava guardado em um cofre. Eles acordaram com a casa em chamas e tiveram tempo de apenas saltar pela janela com a Bíblia, uma vez que a guardavam debaixo do travesseiro. A casa estava em cinzas e o seu irmão havia sumido com todo o dinheiro. Ao menos tinham a Bíblia para ler nos momentos de desolação. Aos poucos, foram conseguindo uma forma de viver com dignidade. Sua esposa era uma ótima tecelã. Já o Peregrino, devido à sua invalidez, não podia arrumar trabalho

algum. A única coisa que lhe restara foi a sua capacidade de ler e escrever. Assim sendo, o Peregrino lia a Bíblia enquanto sua esposa trabalhava na costura. Certa vez, ela começara a chorar comovida. O Peregrino havia pensado que ela chorava por conta de sua atual situação. No entanto, a sua esposa dissera: “estou comovida, pois a Bíblia está muito bem escrita” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, op. cit., p. 96).

Mais uma vez é possível averiguar a capacidade de comover-se diante da presença do Sagrado. Conforme Špidlík, uma das características da espiritualidade cristã russa é, justamente, a importância dada à beleza, seja na liturgia, nos cantos e nos ícones: “o belo, pois identifica-se com o sagrado e então [...] ‘a beleza salvará o mundo’” (ŠPIDLÍK, T. In: BORRIELO, L. 2003, p. 746).

Durante dois anos, o Peregrino e a esposa viveram de acordo com os conselhos recebidos do avô. Ou seja, oravam frequentemente diante dos ícones, liam o hino acatista¹⁰³ e jejuavam sempre que podiam. Neste ponto da narrativa, o Peregrino ressalta que ele e a esposa jamais tinham escutado qualquer coisa acerca da Oração do Coração. No entanto, havia sempre a vontade de orar incessantemente. Então, o Peregrino diz ao seu Pai Espiritual: “sem dúvida tinha razão o mestre quando me disse que existe no interior do homem uma oração misteriosa que ele próprio não sabe como ela se produz, mas ela estimula cada um a orar segundo o que pode e sabe” (idem).

No final deste período, sua esposa adoecera e falecera nove dias depois de ter recebido a Eucaristia. O Peregrino ficara desolado e nada podia fazer para se manter, uma vez que ele “tinha vergonha de pedir esmola” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, op. cit., p. 97). Então, o Peregrino decidira vender a cabana onde ele morara com a esposa e distribuiu as roupas aos pobres. E, graças à sua invalidez, ele recebera um passaporte perpétuo. Dessa forma, ele começou a sua viagem incessante sem um destino certo tendo por companhia apenas a Bíblia. Chegando a Kiev¹⁰⁴, ele pediu aos santos que o ajudassem a suportar essa situação sem desfalecer. Sentindo-se aliviado, ele continuou a caminhada: “faz três anos que caminho sem parar; visitei muitas igrejas e monastérios, mas agora eu caminho, sobretudo, pelos campos e estepes.” (idem). Por fim, o Peregrino manifesta ao seu Pai Espiritual as dúvidas acerca da sua

¹⁰³ “Significa ‘não sentado’. Trata-se de um hino em honra à Theotokos que é cantado de pé (durante cerca de oito horas). Esse hino é particularmente apreciado pelos monges do Monte Athos.” (LELOUP, Jean-Yves. *Glossário e comentários*. In: ANÔNIMO DO SÉCULO XIX. *Relatos de um Peregrino Russo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008).

¹⁰⁴ Leloup nota que o provável destino dessa peregrinação talvez tenha sido o Monastério das Grutas, que fora fundado no século XII e possuía diversas relíquias dos monges que lá moraram.

viagem para Jerusalém. É lá que ele queria ser enterrado. Então, através de uma pergunta do Pai Espiritual, o Peregrino revela a sua idade. Na época deste relato, o Peregrino teria trinta e três anos. E o Pai Espiritual exclama: “A idade do Cristo!” (ibidem).

A morte de sua esposa, apesar de ter sido um evento extremamente doloroso, parece ter servido como forma de se preparar, em diversos âmbitos, para a busca espiritual que ele empreenderia em breve. Ademais, percebe-se uma menção ao número *três*. Quanto à simbologia dos números, de acordo com Chevalier & Gheerbrant (1993), é importante salientar que o número três “exprime uma ordem intelectual e espiritual, em Deus, no cosmo ou no homem” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1993, p. 899). Esta ordem simbolizada no período de anos que o Peregrino caminha junto com a sua idade parece indicar que havia um ordenamento espiritual em sua vida, uma vez que foi nesse período de três anos que ele encontrara um Stárets e um pai espiritual.

3.4 Quarto relato

Em contraste com todos os outros relatos, este tem como porta de entrada o versículo 28 do salmo 73: “Para mim, estar unido a Deus é a minha felicidade. No Senhor coloco minha esperança”. Além disso, quarto relato também é guiado pelo provérbio citado pelo Peregrino, onde se lê: “O homem põe e Deus dispõe” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, op. cit., p. 99). Ambas as citações irão permear as histórias narradas pelo Peregrino.

Neste relato, conforme M. Evdokimov (1990), o Peregrino apresenta ao seu Pai Espiritual uma síntese de suas lembranças mais ternas e de suas ideias mais preciosas como forma de lhes “dar um aprofundamento doutrinal” (EVDOKIMOV, 1990, p. 177).

Nos dois relatos anteriores, o Peregrino planejara uma viagem para Jerusalém. No entanto, um imprevisto havia acontecido e fez com que ele ficasse na cidade onde morava o seu Pai espiritual por três dias. Quando o Peregrino estava prestes a sair da cidade, ele encontrou-se com outro Peregrino, um velho conhecido seu. Este velho conhecido estava trabalhando como operário numa certa casa. Ao saber da sua viagem para Jerusalém, o velho conhecido do Peregrino lhe oferecera como companheiro de viagem o proprietário de tal casa, pois ele também pretendia ir até Jerusalém. Este senhor era surdo e possuía um cavalo e uma carruagem, que lhe foram dados pelo seu filho. Em suma, o Peregrino iria acompanhado para Jerusalém com um senhor que não o atrapalharia durante o percurso. Eles iriam à peregrinação dois depois do Natal. Assim, o Pai Espiritual pedira ao Peregrino que este

ficasse um pouco mais de forma a possibilitar um maior conhecimento acerca dos encontros que o Peregrino tivera nas suas intermináveis perambulações. O Peregrino aceitara de bom grado, apesar de ter dito que não seria possível narrar tudo o que lhe acontecera. Muita coisa já houvera sido esquecida e, além disso, o Peregrino afirmara que era melhor esquecer o passado e preencher o seu tempo com a oração do que ficar a reviver, na memória, lembranças, sejam elas boas ou ruins. A nostalgia, em alguns momentos, poderia desviar o foco da sua consciência do momento presente e, às vezes, era vista como um artifício de Satã. No entanto, o Peregrino admitia que era saudável manter na memória algumas lembranças que poderiam servir para edificar e iluminar quem se dispusesse a isso.

3.4.1 Uma família ortodoxa

Nesta parte do relato, há uma referência geográfica. O Peregrino atravessava a Província de Tobolsk, onde passara por um vilarejo. Neste momento, ele estava sem nenhum alimento e entrou numa casa aleatória para pedir um pouco. O dono da casa lhe dissera que a sua esposa havia acabado de tirar do forno o pão. A senhora, ao ver que o farnel do Peregrino estava completamente rasgado, oferecera-lhe um novo, que era “bom e sólido” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 102). Assim, o Peregrino foi-se e pegou um pouco de sal e um pequeno saco com o vendedor de uma loja. Tal tranquilidade o envolveria por, aproximadamente, uma semana. Depois de ter caminhado uma certa distância, o Peregrino viu uma pequena e bela igreja feita de madeira circundada por um povoado. Indo à igreja, o Peregrino encontrou-se com duas crianças que estavam a brincar no campo do lado de fora da igreja. Uma delas o havia confundido com um mendigo e dissera que a sua mãe poderia lhe dar algum dinheiro.

A narrativa fica, então, enovelada, uma vez que o Peregrino se encontra com uma série de personagens característicos da Rússia Imperial. À medida em que ele ia percorrendo as vastidões da Rússia, o Peregrino ia mostrando a sua movimentação através dos espaços. Tal movimentação, para Bakhtin (2003), serviria para mostrar a diversidade de espaços e de tipos de pessoas na Rússia. Ademais, estes diversos tipos de personagens, conforme M. Evdokimov (1990), estariam bastante presentes nos principais romances dos grandes escritores da Rússia anterior à Revolução Bolchevique.

Ao encontrá-lo, a mãe da criança dissera: “como estou contente! O Senhor o enviou a nós! Sente-se, sente-se, querido irmão!” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, op. cit., p. 103). A casa onde a mãe da criança estava era, na verdade, um asilo onde recebiam inválidos,

mendigos e Peregrinos. Em seguida, a mãe da criança lhe oferecera alimentos e chá, ao que o Peregrino prontamente recusou, uma vez que tinha o suficiente consigo e não possuía o hábito de consumir chá. Então, ele agradeceu tal hospitalidade e pensava em ir embora, uma vez que sentia a necessidade de um momento de introspecção para poder entregar-se à Oração do Coração e a tudo que dela deriva. No entanto, a senhora não deixou que ele fosse embora, uma vez que ela considerava a visita de um Peregrino como sendo uma bênção para a sua casa. Além disso, o marido dela ficaria muito contente com a presença do Peregrino. Então, ele fora convidado gentilmente para passar a noite e orar com eles no dia seguinte, pois seria domingo. Vê-se que a senhora estava ansiosa por escutar o que o Peregrino teria para contar. Ou seja, ela queria saber a sua origem e o seu possível destino. Assim, ela providenciara que as crianças levassem os seus pertences para o quarto dos ícones, onde ele passaria a noite. Ao ouvir a história do Peregrino, contada por ele de forma breve, a senhora constatou que ele passaria por Tobolsk, onde sua mãe estaria morando num convento como reclusa. O Peregrino teria a missão de levar uma carta e um livro de João Clímaco que havia sido encomendado para ela em Moscow.

Este amor e serviço ao próximo, principalmente quando se trata de um pobre, é outro aspecto da mística russa que é, conforme Špidlík (2003), extremamente marcada pela união do Cristo que esvaziou-Si de sua condição divina com o Cristo glorioso. Ademais, tal mística kenótica que procura fomentar nos fiéis uma maior união com os pobres parece ser uma ressonância daquele versículo onde o Cristo diz: “Em verdade eu vos digo, que todas as vezes que fizestes isso a um dos menores de meus irmãos, foi a mim que o fizestes!”¹⁰⁵

À hora da refeição, o Peregrino percebeu que até as empregadas da senhora eram pessoas piedosas e devotas. Tal constatação o tocou tão profundamente que ele sentia a necessidade de estar só para poder praticar o hesicasmo. No entanto, a senhora não queria perder uma única oportunidade de escutar algo dele, que ela esperava sempre que fosse algo instrutivo e edificante. E, para manter o nível da conversa elevado, o Peregrino perguntou sobre a família dela e de onde viria a piedade cristã que estava tão fortemente arraigada na sua casa e família. Então, a senhora contou-lhe a história de sua família. No fim, o Peregrino queria saber onde estava o livro de João Clímaco. E eis que chega o esposo da senhora, que era dono de uma biblioteca imponente. Aparentemente, tal biblioteca possuía, no acervo, vários livros sobre assuntos filosóficos, teológicos e uma porção de sermões de autores

¹⁰⁵ Cf. Bíblia do Peregrino (Mt 25, 40).

contemporâneos. Então, o Peregrino lhe perguntara se havia, na biblioteca, algum volume que tratava do tema da oração. Havia, sim, um opúsculo com um comentário sobre o Pai-Nosso. E, por ter uma boa leitura, a senhora leria a obra enquanto tomariam chá. Ao escutar o que estava sendo lido, o Peregrino sentiu que o seu coração recitava a oração. E eis que ele viu o espírito desencarnado do seu falecido Stárets passar por ele atravessando o ar. Porém, ninguém mais havia notado. O Peregrino sentira que o espírito do Stárets entrara no seu espírito, cujos efeitos o Peregrino percebera de imediato. O Peregrino sentira “uma espécie de grande claridade e inúmeras ideias relativas à prece” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 108). E, para afastar as ideias, ele persignou-se.

Em seguida, eles conversaram sobre o assunto que havia sido lido pela senhora. O senhor perguntara se a leitura havia sido de agrado ao Peregrino, ao que ele respondeu positivamente. Ademais, o Peregrino acrescentara um comentário influenciado pelos autores da Philokalia acerca da interpretação mística da oração do Pai-nosso. Então, o senhor comentou que esse nível da prática da oração é muito para quem vive no meio do mundo, pois as pessoas já cumpriram, com muita dificuldade, as orações cotidianas. Tendo escutado isso, o Peregrino dissera que “se essa fosse uma tarefa que ultrapassa as forças humanas, Deus não a teria comandado” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, op. cit., p. 110). E, para provar o seu argumento, ele lera um trecho da Philokalia que trata da Oração Interior e da Invocação do Nome de Jesus. Depois da leitura, tanto a senhora quanto o senhor ficaram encantados com o que ouviram e o senhor se prontificara a adquirir uma cópia da Philokalia.

Assim sendo, é notória a função de conselheiro que o Peregrino adquirira “o narrador figura entre os mestres e os sábios. Ele sabe dar conselhos [...]. Pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui apenas a própria experiência, mas em grande parte a experiência alheia [...]). Seu dom é poder contar sua vida [...]” (BENJAMIN, op. cit., p. 221)

Na hora da ceia, o Peregrino notara o silêncio que reinava de forma discreta o ambiente. Tal calma era o oposto do que ele vivenciara nas outras casas onde ele passara. Depois, todos fizeram oração em conjunto, “inclusive as crianças” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, op. cit., p. 111). E, quando os servos se retiraram, o Peregrino e os seus anfitriões ficaram no local quando a senhora lhe trouxera roupas novas. O Peregrino, a princípio, recusara. Porém, a senhora dera de ombros. Então, ao ter se trocado, os anfitriões começaram a calçar o Peregrino com um par novo de calçados. Ele também se negara a receber tal

tratamento. No entanto, eles deram de ombros e disseram: “‘Sente-se e cale-se. O Cristo lavou os pés de seus discípulos.’ Não consegui me conter e comecei a chorar, assim como eles” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, op. cit., p. 112).

Novamente é possível perceber os traços da “mística do sofrimento” nos *Relatos de um Peregrino Russo*. Identificar-se com o Cristo enquanto Homem que sofre e que serve seria, conforme Špidlík (2003), a melhor maneira de aproximar-se da sua glorificação.

Em seguida, a senhora subiu para o quarto e o Peregrino e o senhor foram para o jardim conversar. E então, o senhor perguntou ao Peregrino sobre a veracidade de tudo aquilo que ele tinha contado sobre si mesmo. A esta pergunta, o Peregrino respondeu que tudo o que ele dissera era verdade e que, além disso, tudo o que ele aprendera viera tanto do seu falecido Stárets quanto da contínua leitura da *Philokalia*. Ademais, o Peregrino afirmou que a sua ignorância fora iluminada, principalmente, pela prática da oração interior, que brotara no seu “coração graças à misericórdia divina e ao ensinamento do stárets” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, op. cit., p. 113). E assim, o senhor se desculpara e contara o que o motivou a fazer tal pergunta.

Trata-se de um encontro que ele teve com um velho mendigo que tinha o passaporte de um soldado exonerado. Andava em andrajos e falava da maneira que os camponeses falam. O senhor notara que este mendigo estava muito doente. Quando estava à beira da morte, foram buscar um padre para que lhe fossem ministrados os últimos sacramentos. Então, o mendigo pediu caneta e papel e escreveu um testamento que, conforme fora pedido, deveria chegar ao seu filho que morava em São Petersburgo. Em seguida, este mendigo começou a contar a sua história ao senhor. Em suma, o mendigo era um príncipe muito rico e que vivia da forma mais nababesca possível. E, num momento de impaciência, ele batera na cabeça de um dos criados que viera a falecer na manhã do dia seguinte ao ocorrido. Eis que, seis semanas depois, o espírito do criado começou a assombrá-lo, tanto nos sonhos quanto na vigília. A situação ficou mais pesada quando o príncipe começara “a ver, junto com ele, outros mortos, homens que [ele] ofendera grosseiramente, mulheres que [ele] seduzira” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, op. cit., p. 114-115). Tal situação fez com que o príncipe se transformasse num andarilho que perambulava pela Sibéria como forma de expiar os erros.

Depois de contar a sua história ao senhor, o mendigo entregou-lhe o testamento que deveria ter sido entregue ao seu filho. E então, faleceu algumas horas depois. E então, o Peregrino perguntara ao senhor se este costumava ter muitos problemas com outros

Peregrinos que, por ventura, dessem algum tipo de aborrecimento. A isto, o senhor respondeu que tal fato não acontece com frequência. No entanto, ele narrara a vez em que um comerciante falido começara a beber e a roubar. Chegando ao asilo, ele pedira pão e aguardente. Porém, pelo fato de já saberem do seu vício, disseram-lhe que ele seria levado ao delegado caso ele fizesse bagunça e não fosse se deitar depois de ter bebido. Ele, enfim, aceitou. Depois de ficar sóbrio, fora encorajado pelos outros habitantes do asilo à moderação de tal forma que ele abandonou o vício e arrumou um trabalho e, a partir deste dia, passara a se sustentar através do dinheiro do seu próprio salário. O Peregrino ficara bastante edificado com esta história.

Em seguida, dormiram e foram à igreja depois de terem escutado o repicar dos sinos. Lá, encontraram a senhora e os seus filhos. O Peregrino notara a piedade com a qual assistiam à Divina Liturgia e começara a chorar de alegria. Depois do fim do ofício, foram todos almoçar: “os senhores, o padre, os servos e todos os mendigos sentaram-se à mesma mesa; eram cerca de quarenta mendigos, inválidos, doentes e crianças. Quanta paz e silêncio reinavam em volta dessa mesa!” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, op. cit., p. 118). Então, o Peregrino notara que um dos mendigos do asilo, que era cego, mantinha a sua língua sempre em movimento. Ele estava se perguntando se o mendigo, por acaso, não estaria recitando a oração de Jesus.

Já fazia dois dias que o Peregrino não tivera a oportunidade de entregar-se à tranquilidade e ao silêncio. Ele constataria “que os verdadeiros adeptos da oração perpétua fogem do mundo, escondendo-se de todos” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, op. cit., p.120). Tal constatação foi apoiada em trechos da *Philokalia* que ele lera. Em um destes trechos havia a afirmação de que a conversa, por mais que ela seja elevada, pode se tornar um mero tagarelar se ela for prolongada além do necessário. No outro trecho, havia a afirmação de que as palavras podem valer prata, enquanto que o silêncio pode valer puro ouro. Então, o Peregrino foi até o sótão e entregou-se à oração. Depois, ele foi ao encontro daquele mendigo cego para lhe perguntar se ele recitava a oração de Jesus, os efeitos que ele sentia e como Deus lhe revelou essa forma de oração. O cego mendigo respondera que ele descobriu três livros que estavam numa casa onde ele trabalhara como alfaiate costurando as roupas dos camponeses. Em um dos livros, ele leu palavras que definiam a natureza da oração perpétua. Então, o cego mendigo viu que seria possível orar mesmo enquanto estivesse costurando. No

entanto, as outras pessoas que com ele moravam na *uzbá (izba)*¹⁰⁶ começaram a pensar que ele fosse um mago. Dessa forma, ele começou a recitar a oração com a boca fechada. Então, ele ficou cego subitamente e estava se dirigindo a um asilo em Tobolsk enquanto ficava temporariamente no asilo da piedosa família. O mendigo receberia uma charrete para poder ir com segurança até o seu asilo definitivo.

Assim, o Peregrino descobrira que o livro que ele lera era a *Philokalia*. Ao ler o trecho que o cego mendigo lera quando era costureiro, o Peregrino chegara “à passagem onde está escrito: ‘é preciso orar com o coração’” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, op. cit., p.112). logo, o mendigo pedira que o Peregrino lhe explicasse do que se trata essa oração com o coração. Depois de ter lido alguns trechos da *Philokalia*, o Peregrino propusera ao mendigo que fossem caminhando até Tobolsk de forma que pudessem conversar bastante acerca da Oração do Coração. E então, o Peregrino e o Cego se despediram dos seus anfitriões e colocaram-se a caminho para Tobolsk.

3.4.2 O Camponês cego

O camponês e o Peregrino caminhavam pouco e lentamente. E, durante o resto do dia, liam a *Philokalia*. E, por causa da simplicidade do camponês, o Peregrino lia para ele os trechos da *Philokalia* na ordem que fora indicada pelo seu falecido Stárets. Assim, o camponês ouvia com atenção e entusiasmo os trechos da *Philokalia* e fazia muitas perguntas para o Peregrino. E então, o cego camponês pedira ao Peregrino uma forma prática de chegar até o seu coração para poder introduzir nele o Nome de Jesus Cristo. Devido à sua cegueira, o camponês teria que enxergar de forma intelectual o local do coração utilizando a imaginação. Assim, o Peregrino ensinou ao cego camponês a oração do Coração.

Depois de cinco dias praticando o hesicismo, o cego reportara ao Peregrino que começou a sentir um ardor no coração e uma grande felicidade. Além disso, o cego via, por vezes, uma luz¹⁰⁷ que lhe permitia ver objetos afastados. Tal fato aconteceu quando estavam caminhando silenciosamente numa floresta. O cego estava mergulhado na Oração do Coração quando exclamou, de repente, que alguma igreja estava em chamas e o campanário teria acabado de desabar. Então, o Peregrino disse que ele parasse de prestar atenção a essas fantasias que se comportavam como uma tentação. O Peregrino duvidava da visão dele porque eles estavam muito longe da cidade. Chegando, então, à cidade, viram que várias casas

¹⁰⁶ Trata-se de uma casa típica dos camponeses russos. Cf. ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, op. cit., p.94.

¹⁰⁷ Luz tabórica. Cf. Vladimir Lossky, *The Vision of God*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1983.

estavam em chamas e o campanário que desabara. Os habitantes conversavam admirados pelo fato do campanário não ter caído sobre ninguém. De alguma forma, o Peregrino intuía que tal fato acontecera no momento em que o cego lhe contara a sua visão.

Esta luz percebida pelo cego parece ser a “Luz Tabórica”, que seria um dos efeitos da prática prolongada do hesicismo. Ademais, tal luz permitira ao cego, à revelia da inutilidade de seus olhos, uma espécie de visão remota. Tal acontecimento, conforme Marcozzi (2003), pertenceria ao âmbito dos paranormais e poderia ser visto como uma graça dada de graça por Deus para o bem do próprio indivíduo e para o bem dos outros.

Então, eles conversaram sobre o ocorrido e o camponês agradeceu ao Peregrino por este tê-lo ensinado a Oração do Coração. E o Peregrino exortara-o a “não tomar suas visões por revelações diretas da graça, pois frequentemente isso pode se produzir naturalmente segundo a ordem das coisas” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 125). Ademais, o Peregrino explicara ao cego a relação entre a Oração do Coração e a “Luz Tabórica”, conforme aprendera do seu falecido Stárets. E, quanto mais o cego escutava, mais humilde se tornava. Tal fato alegrou o Peregrino e este agradecera a Deus a possibilidade de ter visto “tanta piedade e devoção em um de seus servos” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, op. cit., p. 126).

Chegaram, enfim, a Tobolsk. O Peregrino conduziu ao asilo e, depois de se despedirem de forma afetuosa, este voltou ao seu caminho solitário. Avançando lentamente pelo caminho, durante um mês, o Peregrino refletira sobre a utilidade e benefício dos exemplos vivos que encarnam a Oração do Coração. Ele pensara bastante no que acontecera ao cego. Tudo o que o Peregrino tinha lhe ensinado a partir da *Philokalia* se tornara a sua forma de viver no mundo. E o exemplo do cego edificara o Peregrino de tal forma que este se apegou mais ainda à Oração do Coração, além de sentir que sua devoção e amor a Deus se tornaram mais inflamados. De repente, a Oração do Coração o trouxe tanta felicidade que o Peregrino não pensava que pudesse existir uma que fosse maior que a sua. Tal felicidade transformara a maneira como ele enxergava o exterior, de forma que ele encontrava a imagem do Nome de Jesus Cristo para onde quer que ele dirija o olhar. Além dessa felicidade indescritível, ele sentia uma leveza tão intensa que era como se ele não tivesse um corpo. Era como se ele flutuasse no ar. Outras vezes, ele conseguia percorrer a sua vastidão interna e ficava admirado com “o edificio admirável do corpo humano” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, op. cit., p. 127).

Depois de uma chuva que durara dois dias, o Peregrino tivera que caminhar pelas estepes, pois o caminho estava extremamente lamacento e os charcos tornaram-se praticamente intransponíveis. Ao longo da caminhada pelas estepes, ele não encontrara nenhum sinal de habitação humana. Tal sinal só foi visto ao anoitecer. Tratava-se de uma hospedaria onde ele pensava descansar e dormir. O Peregrino também esperava que o tempo estivesse melhor pela manhã.

3.4.3 A Agência dos Correios

Chegando ao local, ele viu um ancião com roupas de militar. O ancião estava embriagado e não tratou o Peregrino bem. Pegando o passaporte do Peregrino, o ancião o convidou para entrar e beber um pouco. O Peregrino recusara e sentou-se para comer junto do ancião e da cozinheira. De repente, o ancião e a cozinheira começaram a discutir com críticas mútuas que fez com que o ancião decidisse dormir na despensa de alimentos, enquanto a cozinheira terminava de lavar a louça. O Peregrino, então, perguntara a ela onde ele poderia dormir. Ela, então, estendeu um travesseiro e um cobertor num banco qualquer, onde o Peregrino deitou-se. No entanto, ele permaneceu acordado até que, no escuro, a cozinheira aproximou-se dele. De repente, um acidente na rua acabou destruindo a janela e assustando a cozinheira. Havia um homem coberto de sangue sendo carregado para dentro da Izba. E este homem era um mensageiro do Estado. Tal acidente acontecera porque o cocheiro não calculara corretamente a distância e fizera uma curva no lugar errado. Em suma, o mensageiro estava ferido e deveria continuar a viagem. No entanto, a cozinheira estava em estado de choque e foi coberta com uma toalha pelos cocheiros. O ancião, para voltar a dormir, havia tomado um trago e o Peregrino ficara sozinho. Então, a cozinheira começou a andar como se fosse uma sonâmbula e saiu e o Peregrino terminou por adormecer. E, ao amanhecer, o Peregrino despediu-se do ancião e foi embora agradecendo a Deus por ter saído ileso desse acidente. Depois de longos seis anos, o Peregrino reencontrara-se com a cozinheira quando ele entrara numa igreja para orar. Havia cinco anos que ela se tornou uma freira. Ela disse ao Peregrino que havia encontrado a cura para a sua loucura apenas nessa igreja, onde havia, provavelmente, um convento anexo.

3.4.4 Um padre do campo

Então, o Peregrino dirigiu-se ao seu pai espiritual e decidiu contar-lhe outra aventura que ele julgou ser importante de ser mencionada. Tratava-se de uma paróquia rodeada pela casa das pessoas e de um cemitério. Ao escutar o repicar dos sinos para os serviços religiosos,

o Peregrino se apressara até que lhe disseram que não haveria necessidade de correr para a igreja, uma vez que o padre estava doente e rezava a Divina Liturgia de forma lenta.

Depois do término da Divina Liturgia, o Peregrino fora convidado para almoçar com o padre, que era jovem, apesar de ter uma aparência pálida e descarnada. Depois de comentar com o padre que este celebrava a liturgia de forma lenta, este respondeu a lentidão era devido à meditação que ele empregava em cada uma das palavras da Divina Liturgia. E, se as pessoas reclamavam da lentidão, era porque tais pessoas não se ocupavam com esmero da meditação e não havia o mínimo “interesse pela iluminação espiritual interna” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 132).

Ao escutar estas palavras, o Peregrino demonstrou interesse. Então, o padre explicou-lhe do que se trata a iluminação espiritual interna. Tratar-se-ia, em suma, de utilizar-se de um trecho qualquer da Bíblia e aplicar nele o máximo de concentração possível para, desta forma, descobrir a iluminação intelectual. Além disso, o mesmo poderia ser aplicado na oração para que esta se tornasse “pura, justa e benévola” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 132). Ou seja, dever-se-ia selecionar uma oração curta, porém intensa e repeti-la indefinidamente. Depois, o Peregrino foi à cozinha e viu uma idosa cozinheira que estava recitando incessantemente a oração de Jesus. Então, o Peregrino perguntara a ela como ela havia conhecido esta forma de oração. A idosa contara-lhe a sua história que desenvolveu-se depois que o seu antigo noivo, na véspera do casamento, morreu subitamente. Tal acontecimento a deixou extremamente assombrada e ela decidira renunciar ao casamento e levar uma vida de peregrina em busca dos lugares santos para que pudesse sempre orar a Deus. Porém, ela tinha medo de andar sozinha devido ao medo de ser atacada. Então, uma mulher idosa lhe ensinara que a oração de Jesus lhe preservaria de todos os males. E, quando a velhice chegou, ela adoeceu e começou a ser alimentada e sustentada pelo bondoso padre que reza lentamente a Divina Liturgia. E então, o Peregrino alegrou-se com o relato da cozinheira idosa. Assim, perto do fim do dia, o Peregrino pediu que o padre lhe abençoasse. E o Peregrino, então, retomou o seu caminho.

Nestes trechos, vê-se como o hesicasmo tinha uma presença profunda na alma dos camponeses. Tal fato parece indicar que a prática do hesicasmo não estava reservada a uma elite espiritual ou a uma classe especial dos que se arrogam o título de iluminados.

3.4.5 No Caminho de Kazan

Na última aventura narrada pelo Peregrino Russo neste quarto relato, ele conta como ele constatou os efeitos da oração de Jesus quando ele teve que parar numa cidade tártara. Onde encontrou “uma casa, uma carruagem e um cocheiro russos” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 134). Ao perguntar ao cocheiro quem ele transportava, o Peregrino descobriu que se tratava de um senhor que estava percorrendo o caminho que há entre Kazan e a Criméia. Então, o Peregrino começou a conversar com o senhor sobre diversas questões. O senhor havia trabalhado para a Marinha como capitão de um navio. Depois de ter contraído gota, pediu aposentadoria e foi morar na propriedade da mulher que morava na Criméia. Sua mulher era mais ativa e acabou por se cansar de viver com alguém que estava sempre doente. Assim, ela foi para Kazan morar com a filha e levou consigo tudo, inclusive os servos. O senhor ficou apenas com um garoto de oito anos, que também era servo e seu afilhado.

O rapaz era muito esperto e muito travesso. As algazarras do rapaz impediam que o senhor pudesse se concentrar na leitura de livros sobre a Oração de Jesus. E, como forma de fazer com que o rapaz se aquietasse, já que nada mais tinha adiantado, o senhor decidiu obrigar que ele, enquanto estava sentado sobre uma banqueta no quarto, repetisse sem cessar a oração de Jesus. O senhor, para obrigá-lo a cumprir esta ordem, se utilizava de um látego. Depois de um tempo, o rapaz tornou-se mais silencioso e afável e executava de forma mais satisfatória as tarefas de casa. E então, o senhor, ao perguntar ao rapaz, descobriu que este sentia-se feliz repetindo a oração de Jesus.

Em seguida, o senhor faz referência à guerra da Criméia¹⁰⁸. Tal guerra fez com que o senhor e o rapaz (que, no em que arrebetou a guerra da Criméia, tinha doze anos) para a casa da sua filha, que morava em Kazan. Estando lá, o senhor percebeu que o rapaz era constantemente perturbado pelos outros empregados domésticos que não o deixavam dedicar-se à oração. Então, o rapaz decidiu voltar para a sua antiga casa. Os guardas anunciaram que o encontraram morto no dia 4 de abril, ou seja, um dia depois da Páscoa. E ele foi enterrado no jardim da antiga casa do senhor. Depois, o senhor informa ao Peregrino o quão surpreso ele ficara com a rapidez com a qual o rapaz havia chegado à Criméia:

“Ele tinha partido no dia 26 de fevereiro e o acharam no dia 4 de abril. Três mil verstas por dia. E, ainda por cima, usando roupas leves, sem passaporte e sem um tostão. Podemos supor que ele tenha encontrado uma carruagem para

¹⁰⁸ Tal Guerra aconteceu entre 1853 e 1856 na Península da Criméia, Mar Negro. Cf. William Howard Russell. *The Crimean War: As Seen by Those Who Reported It*. Louisiana State University Press, 2009.

percorrer o caminho, mas, mesmo assim, ele não poderia ter realizado isso sem a intervenção divina” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 137).

O senhor concluíra que o rapaz tinha experimentado os efeitos da oração de uma forma mais elevada que ele, que lhe havia transmitido a oração de Jesus. Então, o Peregrino lhe falara sobre a *Philokalia* e tudo o que é possível encontrar nela. O senhor, por fim, afirmara que iria providenciar o livro.

Então, o Peregrino começara a refletir sobre o que o senhor lhe havia contado. O Peregrino havia refletido sobre como o látego ensinara ao rapazinho a oração e lhe trouxera a felicidade. O látego que Deus utilizaria seria, de acordo com o Peregrino, aos percalços encontrados no caminho da oração. No entanto, para o Peregrino, o látego mostrado por Deus seria temporário, pois ensinaria uma pessoa a orar de forma mais ativa e ter, como fruto, a alegria indizível. Então, o Peregrino concluíra o seu relato dizendo ao seu Pai espiritual que já era hora dele encontrar-se com aquele que o acompanharia até Jerusalém. Também, o Peregrino pedira ao seu Pai espiritual que orasse por ele para que a sua viagem fosse abençoada. O seu Pai espiritual, então, diz: “Eu desejo isso do fundo da minha alma, irmão amado no Senhor. [...]. Que a graça abundante de Deus ilumine os seus passos e o acompanhe no seu caminho, assim como o Arcanjo Rafael com Tobias!” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 138)

Percebe-se, então, no fim do quarto relato como o Peregrino fora transformado tanto pela prática do hesicasmo quanto pelos sucessivos encontros que ele tivera em suas intermináveis perambulações pelas vastidões exteriores da Rússia Imperial. Ademais, a sua constante descida ao seu próprio coração fizera com que ele pudesse ser de valiosa ajuda para os demais.

Constata-se, então, o processo de heroificação do Peregrino que ocorrera mediante a sua perambulação pelos vastos espaços russos onde ele se encontrara com diversos tipos de pessoas que, não obstante as diferenças, tinham um desejo de saber como funciona a Oração do Coração.

Considerações Finais

Esta dissertação de mestrado procurou examinar e explicitar o papel da mística cristã ortodoxa russa nos *Relatos de um Peregrino Russo*. Viu-se, portanto, como a prática do Hesicasmo tinha uma grande importância na prática de fé de praticamente todos os tipos de pessoas da Rússia Imperial. De camponeses a escrivães, professores e príncipes, senhoritas e donas de pensão, todos traziam em si a nostalgia pelo infinito, a capacidade de se maravilhar diante da beleza, da bondade e verdade cristã. Ademais, viu-se como a *Philokalia* e as suas diversas ressonâncias estavam presente nos ambientes espirituais descritos nos *Relatos*. Percebeu-se, também, que aqueles aspectos da mística russa elencados por Špidlík (2003), ou seja, o *personalismo*, a *paternidade espiritual*, a *devoção ao Cristo kenótico*, o *sofrimento redentor*, o *conhecimento espiritual*, a *beleza*, a *iconografia*, a *liturgia* e a *antropologia cardíaca* estão presentes – de forma implícita e explícita – nos *Relatos*. Desta forma, parece que a interpenetração entre a *literatura* e a *espiritualidade* é real e pode fomentar futuras pesquisas que envolvam a espiritualidade como fator propiciador da criação de textos literários. Além disso, viu-se como o autor dos *Relatos* soube trabalhar a questão dos personagens, da relação do espaço e do tempo com a descida da mente ao coração, com a transfiguração do cronótopo e a importantíssima realidade do dialogismo e da alteridade. Estes dois últimos tópicos foram percebidos, principalmente, na relação que existiu entre o Peregrino e o seu Stárets. Trata-se, portanto, de paternidade espiritual e discipulado conforme Chryssavgis (2003). Constatou-se, portanto, como as teorias de Bakhtin e de Buber foram importantíssimas para o desenvolvimento deste trabalho. Desta forma, foi possível perceber a presença de dois grandes arquétipos em cada um dos personagens principais dos *Relatos*. Trata-se do arquétipo do *Velho Sábio* encarnado na figura do *Stárets* e do arquétipo do *Andarilho* presente na imagem do *Peregrino*. Por fim, viu-se uma correspondência entre as vastidões externas – representadas pela Sibéria e suas florestas imensas – e as vastidões internas – representadas, especialmente, pelo coração que precisaria ser percorrido por aquele que se propôs a prática séria do Hesicasmo. Logo, foi muito relevante um estudo do pensamento de Bachelard acerca do devaneio poético e místico propiciado pelas imensidões percorridas. Desta forma, considera-se que os *Relatos de um Peregrino Russo* apresentam, de forma condensada, a prática do Hesicasmo que aponta para a necessidade de um mestre espiritual e que, por sua vez, implica a necessidade de uma *kenosis* por parte daquele que se interessa por tal prática meditativa. Também, viu-se como os arquétipos principais da

humanidade tornaram-se presentes na obra e como o estudo deles foi importante para procurar testar a validade do hesicasmo enquanto prática mística.

No capítulo primeiro, viu-se que os *Relatos de um Peregrino Russo* possuem características de todos os tipos de romance conforme definidos por M. Bakhtin em seu *Estética da Criação Verbal* (2003). Ademais, foram percebidas as características que permitem classificar os Relatos como uma espécie de autobiografia ficcional e hagiográfica. A tais características pode ser somado o conceito do *dialogismo* tal qual foi desenvolvido por M. Buber e M. Bakhtin. À luz deste conceito percebeu-se, na história do Peregrino, a importância do outro - no seu caso, o Stárets - na sua constituição enquanto sujeito. O encontro com outro sujeito revelou ao Peregrino uma nova forma de estar no mundo regida pela “Oração do Coração”, que poderia também significar que o seu novo modo de existir estava pautado pela constante lembrança da presença de Jesus Cristo em seu próprio coração. Ademais, esta atitude relacional irá permear todos os seus outros encontros conforme o Peregrino vai perambulando acompanhado pela “oração incessante”. Além disso, percebeu-se como os Relatos estão imbuídos de dois principais arquétipos, a saber: o arquétipo do velho sábio e o arquétipo do peregrino encarnados, respectivamente, pelo Stárets e pelo Peregrino. Portanto, a existência destes arquétipos nos *Relatos* apontam para a presença concreta destes personagens na história cultural da Rússia o que, conforme M. Evdokimov (1990), acaba por ter ressonâncias na literatura da Rússia anterior à Revolução Bolchevique. Por fim, viu-se como a figura do Peregrino encaixa-se na função do narrador-personagem. Utilizando-se das ideias de W. Benjamin (1985), é possível afirmar que o Peregrino era uma espécie de “narrador nômade” em contraposição ao “narrador sedentário”, já que o principal personagem dos *Relatos* não possuía moradia fixa e vivia a caminhar quase que incessantemente pelas imensidões da Rússia.

E quanto ao capítulo segundo, ficou clara a relação entre os *Relatos*, enquanto texto literário, e as práticas espirituais da Igreja Ortodoxa Russa. Viu-se como o Peregrino aprendera de um mestre espiritual a utilização de um Rosário, a leitura dedicada das Sagradas Escrituras e a leitura penetrante da *Philokalia*. Graças às instruções do Stárets e os exercícios dele aprendidos, o Peregrino havia se transformado num praticante assíduo do Hesicasmo. Foi constatado, além disso, como o Peregrino fora progredindo nesta prática meditativa, uma vez que o Hesicasmo é composto de exercícios místicos e ascéticos rigorosos. Um dos efeitos do Hesicasmo experimentado pelo Peregrino refere-se à união do coração e da mente, uma vez que a prática da oração já não era custosa pra ele. Em outras palavras, poder-se-ia afirmar que

a “Oração do Coração” havia se transformado na segunda natureza do Peregrino. Outro efeito por ele experimentado é o da “iluminação espiritual”. Este fenômeno proporcionou, ao Peregrino, uma espécie de transfiguração do espaço-tempo, uma vez que ele já não apreendia a realidade da mesma forma quando não conhecia a prática do Hesicasmo. Ademais, outro personagem dos *Relatos* - um senhor cego - também recebera o dom da “iluminação espiritual” possibilitando a ele o dom da visão remota. Além disso, viu-se como a *Philokalia* é de suma importância para a correta prática do Hesicasmo, uma vez que é nela que se encontram os textos essenciais sobre tal prática meditativa. Por fim, foi explorada a riquíssima simbologia do coração na tradição espiritual do cristianismo oriental, uma vez que o coração está no âmago da prática hesicástica.

No capítulo terceiro, foi apresentada uma proposta de interpretação dos *Relatos de um Peregrino Russo* tendo como base a chave de leitura fundamentada numa teoria literária apropriada para a análise desta obra. Foi levada em conta a comparação desta obra com outros textos da literatura mística do cristianismo, uma vez que os *Relatos* apresentam características que permitem classificá-lo como uma hagiografia. Viu-se como o Peregrino foi tendo a sua personalidade desenvolvida na medida em que ele ia se aprofundando na prática do Hesicasmo e nos seus sucessivos encontros com tipos bastante diferentes de sujeitos da Rússia Imperial.

Sendo assim, é possível afirmar que os *Relatos de um Peregrino Russo* constituem uma espécie de diptíco onde literatura e espiritualidade estão lado a lado e onde uma permite a existência da outra permitindo uma forma de interpenetração na qual há a existência de práticas espirituais possibilitada pela literatura a partir da utilização daquilo que torna um texto literário.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulinas, 1984.
- ANÔNIMO DO SÉCULO XIX. *Relatos de um Peregrino Russo*. Tradução: Karin Andrea da Guise. Petrópolis: Vozes, 2008.
- AUCLAIR, Marcelle. *Teresa de Ávila*. Tradução: Rafael Stanziona de Moraes. São Paulo: Quadrante, 1995.
- AUMANN, Jordan. *Luminosidade*. In: BORRIELO, L. *Dicionário de Mística*. Tradução: Benoni Lemos. São Paulo: Paulus, 2003.
- AVILA, St. Teresa of. *The Interior Castle or The Mansions*. Translation: The Benedictines of Stanbrook. Ed: Benedict Zimmerman. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2006.
- _____. *The Life of St. Teresa of Jesus (written by herself)*. Tradução de David Lewis. Ed: Benedict Zimmerman. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2006.
- AZEVEDO JUNIOR, Paulo Ricardo. *Um Olhar que Cura*. São Paulo: Editora Canção Nova, 2008.
- BACHELARD, Gaston. *A Poética do Espaço*. Tradução: Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *O Ar e os Sonhos*. Tradução: Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *The Poetics of Space*. Translation by: Maria Jolas. Boston: Beacon Press, 1994.
- BAKHTIN, Mikhail. *Estética da Criação Verbal*. Tradução: Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Para uma Filosofia do Ato*. Tradução: Carlos Alberto Faraco e Cristovão Tezza.
- _____. *Questões de Estética e Literatura: a teoria do romance*. São Paulo: Hucitec, 2002.
- _____. *The Dialogic Imagination*. Translation: Caryl Emerson. Austin: University of Texas Press, 1981.
- _____. *Toward a Philosophy of the Act*. Tradução: Vadim Liapunov. Austin: University of Texas Press, 1993.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política*. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- BORRIELO, L. *Dicionário de Mística*. Tradução: Benoni Lemos. São Paulo: Paulus, 2003.
- BÖLTING, Rudolf. *Dicionário Grego-Português*. Rio de Janeiro: MEC, Instituto Nacional do Livro, 1953.
- BUBER, Martin. *Do Diálogo e do Dialógico*. Tradução: Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- _____. *Eu e Tu*. Tradução: Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.
- BURCKHARDT, Titus. *Alchemy: Science of the Cosmos, Science of the Soul*. Translation: William Stoddart. Baltimore: Penguin Books, 1971.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 3ª. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria, 1993.
- CAVALCANTI, Raíssa. *Os Símbolos do Centro*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. *Dicionário de símbolos: Mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Tradução: Carlos Sussekind e outros. 7. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

- CHRYSSAVGIS, John. 2003. *In the Heart of the Desert: The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers*. Indiana: World Wisdom.
- CLÉMENT, Olivier. *The Roots of Christian Mysticism*. Translation: Theodore Berkeley O.C.S.O. London: New City, 1993.
- COATES, Ruth. *Bakhtin and Hesychasm*. Religion & Literature (University of Notre Dame), v. 37, n. 3, p. 59-80, 2005. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/40059995?seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em: Dezembro de 2017.
- CROMBERG, Monica Udler. *A Crisálida da Filosofia*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.
- CRUZ, São João da. *Obras Completas*. Tradução: P. Silvério de Santa Teresa. Aveiro: Edições Carmelo, 1977.
- CUTSINGER, James. 2002. *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East*. Indiana: World Wisdom.
- D'ANTIGA, Renato. *Hesicasmo*. In: BORRIELO, L. *Dicionário de Mística*. Tradução: Benoni Lemos. São Paulo: Paulus, 2003.
- DEL GENIO, Maria Rosaria. *Mística*. In: BORRIELO, L. *Dicionário de Mística*. Tradução: Benoni Lemos. São Paulo: Paulus, 2003.
- DUBAY, Thomas. *Fire Within: St. Teresa of Avila, St. John of the Cross, and the Gospel – on Prayer*. San Francisco: Ignatius Press, 1989.
- ELIADE, Mircea. *Aspectos do Mito*. Tradução: Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 2000.
- _____. *Imagens e Símbolos*. Tradução: Maria Adozinda Oliveira Soares. Lisboa: Editora Arcádia, 1979.
- _____. *O Sagrado e o Profano*. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. *Shamanism: Archaic techniques of ecstasy*. Translated: Willard R. Trask. New York: Pantheon Books, 1964.
- EVDOKIMOV, Michel. *Peregrinos Russos e Andarilhos Místicos*. Tradução: Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1990.
- EVDOKIMOV, Paul. *Ages of the Spiritual Life*. Translation: Michael Plekon. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1998.
- _____. *Orthodoxy*. Translation: Jeremy Hummerstone. New York: New City Press, 2011.
- FARACO, A. F. *Autor e autoria*. In: BRAIT, B.(ORG). *Bakhtin conceitos chaves*. São Paulo: Contexto, 2008.
- FEDOTOV, Georgii Petrovich. *The Way of a Pilgrim and other Classics of Russian Spirituality*. Translation: Nina A. Toumanova. New York: Dover Publications, 2003.
- FLORENSKY, Pavel. *Iconostasis*. Translation: Donald Sheehan & Olga Andrejev. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1996.
- FRANZ, Marie-Louise von. *Time: Rhythm and Repose*. Lancashire: Thames and Hudson, 1989.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Rev. Réginald. *The Three Ages of the Interior Life. Volume One*. Translation: Sister M. Timothea Doyle, O.P. New York: B. Herder Book, 1947.
- _____. *The Three Ages of the Interior Life. Volume Two*. Translation: Sister M. Timothea Doyle, O.P. New York: B. Herder Book, 1947.
- GRÜN, Anselm. *O Poder do Silêncio*. Tradução de Luiz Costa de Lucca Silva. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.
- HUERGA, Álvaro. *Iluminismo*. In: BORRIELO, L. *Dicionário de Mística*. Tradução: Benoni Lemos. São Paulo: Paulus, 2003.

- HUXLEY, Aldous. *A Filosofia Perene*. Tradução: Murillo Nunes de Azevedo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.
- JESUS, Santa Teresa de. *Livro da Vida*. Tradução: Serva de Deus Maria José de Jesus. São Paulo: Paulus, 2010.
- JUNG, Carl Gustav. *Man and his Symbols*. Londres: Anchor Press, 1964.
- _____. *Estudos Alquímicos*. Tradução: Dora Mariana Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Vozes, 1964.
- _____. *Memórias, Sonhos e Reflexões*. Tradução: Dora Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1975.
- _____. *Mysterium Coniunctionis: Pesquisas sobre a separação e a composição dos opostos psíquicos na Alquimia*. Tradução: Frei Valdemar do Amaral, O.F.M. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. Tradução: Dora Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *O Homem e seus Símbolos*. Tradução: Maria Lúcia Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1964.
- _____. *Psicologia e Alquimia*. Tradução: Dora Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.
- LELOUP, Jean-Yves. *Escritos sobre o Hesicasmo: Uma Tradição Contemplativa Esquecida*. Tradução: Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *Sabedoria do Monte Athos*. Tradução: Karin Andrea de Guise. Petrópolis: Vozes, 2012.
- LOSSKY, Vladimir. *Orthodox Theology: An Introduction*. Translation: Ian & Irita Kesarcodi-Watson. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1989.
- _____. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Translation: Fellowship of St. Alban and St. Sergius. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1976.
- _____. *The Vision of God*. Translation: Asheleigh Moorhouse. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1983.
- MARCOZZI, Vittorio. *Visões*. In: BORRIELO, L. *Dicionário de Mística*. Tradução: Benoni Lemos. São Paulo: Paulus, 2003.
- MARTEAU, Paul. *O Tarô de Marselha: Tradição e Simbolismo*. Tradução: Julieta Leite. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1991.
- MELETINSKY, Eleazar M. *The Poetics of Myth*. Translated: Guy Lanoue et al. London: Routledge, 1998.
- MINNS, Denis. & PARVIS, Paul. *Justin, Philosopher and Martyr*. London: Oxford University Press, 2009.
- NICHOLS, Sallie. *Jung e o Tarô*. Tradução: Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Editora Cultrix, 1990.
- NUNES, Benedito. *O Tempo na Narrativa*. São Paulo: Editora Ática, 1988.
- NUTO, J. V. C.. *A Influência de Martin Buber no Conceito Bakhtiniano de Dialogismo*. Revista Intercâmbio dos Congressos Internacionais de Humanidades (UnB), v. 1, p. 130-139, 2008.
- Disponível em: unb.revistaintercomambio.net.br/24h/pessoa/temp/anexo/1/142/1364e9ce9dfc7022.doc. Acesso em: Maio de 2016.
- O PEREGRINO RUSSO: TRÊS RELATOS INÉDITOS. São Paulo: Paulinas, 1986.
- PIERI, Paolo Francesco. *Dicionário Junguiano*. Tradução: Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2002.
- PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e Profecia: A Filosofia da Religião em Dostoiévski*. São Paulo: Leya, 2013.

- ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen. *A Origem da Linguagem*. Tradução: Pedro Sette Câmara. São Paulo: Editora Record, 2002.
- RUSSELL, William Howard. *The Crimean War: As Seen by Those Who Reported It*. Louisiana State University Press, 2009.
- SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. *Le Petit Prince*. Paris: Gallimard, 1987.
- SAMUELS, Andrew. *Jung and the Post-Jungians*. London: Routledge, 1999.
- SANTOS, Mário Ferreira dos. *Tratado de simbólica*. São Paulo: Logos, 1955.
- SCHÖKEL, Luís Alonso. *Bíblia do Peregrino*. Tradução: José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2000.
- ŠPIDLIK, Tomáš. *A Arte de Purificar o Coração*. Tradução: Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2007.
- _____. *La Spiritualité de L'Orient Chrétien*. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1978.
- _____. *Mística Russa*. In: BORRIELO, L. *Dicionário de Mística*. Tradução: Benoni Lemos. São Paulo: Paulus, 2003.
- _____. *The Spirituality of the Christian East: A Systematic Handbook*. Tradução: Anthony P. Gythiel. Kalamazoo: Cistercian Publications Inc, 1986.
- THOMPSON, Philip. *Prayer in a High Tech World*. In: Merton Annual, 20, 185-202.
- TOMBERG, Valentin. *Lazarus, Come Forth!* Translation: Robert Powell & James Morgante. Great Barrington: Lindisfarne Books, 2006.
- _____. *Meditações sobre os 22 arcanos maiores do tarô*. Tradução: Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1989.
- UNDERHILL, Evelyn. *Mysticism: The Preeminent Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*. London: Doubleday, 1990.
- VARAZZE, Jacopo de. *Legenda Áurea: Vidas de Santos*. Tradução: Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- WARD, Benedicta. *The sayings of the Desert Fathers: the alphabetical collection*. Kalamazoo, Cistercians Publications. 1975.
- WARE, Kallistos. *How Do We Enter the Heart?* In: CUTSINGER, James S. (Ed). *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East*. Bloomington: World Wisdom, 2004.
- WARE, Kallistos & PALMER, G. E. H. & SHERRARD, Philip. *The Philokalia: The complete text compiled by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corint*. London: faber and faber, 1979.
- ZÆHNER, Robert Charles. *Mysticism: Sacred and Profane*. London: Oxford University Press, 1973.
- ZAMBRUNO, E. *Teologia Negativa*. In: BORRIELO, L. *Dicionário de Mística*. Tradução: Benoni Lemos. São Paulo: Paulus, 2003.
- ZNAMENSKI, Andrei A. *Shamanism and Christianity*. London: Greenwood Press, 1999.