



Teologia ortodoxa em Dostoiévski: do *intellectus* ocidental ao *affectus* oriental

*Orthodox theology in Dostoevsky:
from western intellect to eastern affectus*

Vinicius Santos Santana

Resumo

Este artigo demonstra a distinção entre as teologias ocidental e oriental. Enquanto a primeira reserva ao intelecto o seu exercício, a segunda o reserva à experiência (*affectus*) direta com o divino. Fiódor Dostoiévski, cristão do século XVIII russo, bastante influenciado pela mística ortodoxa (o lado oriental da teologia cristã), deixa nítido no seu último livro escrito, *Os Irmãos Karamázov*, o como a experiência mística exerce no homem não somente um contato com o divino, como também uma *metanoia*, um frequente “retorno em si mesmo” capaz de transformar o homem de dentro para fora. Três personagens são analisados: os padres Zózima e Teraponte, e o ateu Ivan Karamázov. Ambos experienciam uma visitação do divino que os expõe a si mesmos, sendo cada qual transformado de um jeito distinto, debatendo-se ora consigo próprios, ora com os demônios que também refletem as suas naturezas pecaminosas. Se a teologia ocidental prezou tanto o intelecto como instrumento de conhecimento de Deus, a teologia oriental aponta para um outro sentido: o homem é um animal visitado.

Palavras-chave: Dostoiévski. Metanoia. Teologia ortodoxa. Experiência.

Abstract

This article demonstrates the distinction between western and eastern theologies. While the former reserves its exercise for the intellect, the latter reserves it for direct experience (*affectus*) with the divine. Fyodor Dostoevsky, an 18th century russian christian, greatly influenced by orthodox mysticism (the eastern side of Christian theology), makes clear in his last book, *The Brothers Karamazov*, how the mystical experience exerts in man not only a contact with the divine , as well as a

metanoia, a frequent “return to oneself” capable of transforming man from the inside out. Three characters are analyzed: the priests Zózima and Teraponte, and the atheist Ivan Karamázov. Both experience a visitation of the divine that exposes them to themselves, each being transformed in a different way, struggling sometimes with themselves, sometimes with demons that also reflect their sinful natures. If Western theology valued the intellect so much as an instrument of knowledge of God, Eastern theology points to another direction: man is a visited animal.

Keywords: Dostoevsky. Metanoia. Orthodox theology. Experience.

Introdução

A última extensa obra literária do escritor russo Fiódor Dostoiévski, *Os Irmãos Karamázov* (1880), tem presente em sua narrativa alguns personagens que demonstram, por meio de suas falas e ações, um tipo de religiosidade cristã distinta daquilo que se poderia, de maneira geral, denominar de *teologia ocidental*. Dostoiévski imprime na vida de alguns personagens o *modus operandi* da teologia ortodoxa, ou *mística ortodoxa*, que, conforme se tentará traçar neste artigo, afasta-se em muitos pontos de uma teologia cristã ao molde ocidental, a qual foca numa constante construção de conceitos que tentam interpretar e expressar o fenômeno do sagrado – entenda-se aqui *sagrado* como toda manifestação daquilo que seria *sobrenatural*. Em contrapartida, do lado oriental, quase não se conceitua Deus e o sagrado; não há o esforço teórico de sistematizar o relacionamento do homem com o sagrado. Para este misticismo ortodoxo não é possível ao ser humano acessar Deus pela via exclusiva da razão; toda a produção teológica deste tipo de mística se dá pela e através da experiência direta com o divino; sobre isto os ortodoxos afirmarão: “a pessoa humana é um animal visitado”.¹ Enquanto, por outro lado, a teologia ocidental prioriza o *intellectus* – e isto tendo forte influência do aristotelismo e tomismo -, a mística oriental dá grande vazão ao *affectus*. Se por um lado a Idade Média define a mística como “*cognitio Dei experimentalis* - a cognição experimental de Deus”² -, a mística ortodoxa tomará isto até às últimas consequências: não existe teologia ortodoxa sem partir da mística; ela sempre parte da experiência direta com Deus e não de uma racionalização sobre ele. Posto isto, há duas grandes formas distintas do conhecimento de Deus: 1) há a produção teológica ocidental grandemente enraizada no pensar sobre Deus – *intellectus* -, um tipo de relacionamento com o divino que sempre tenta interpretá-lo por meio de sistematizações precisas. O divino é racionalizado e expresso a partir de precisos conceitos. 2) há a produção teológica oriental grandemente enraizada na experiência concreta com o divino, tendo os monges do deserto dos primeiros séculos do Cristianismo como seus ascendentes.

¹ PONDÉ, L. F., Crítica e profecia, p. 46.

² PONDÉ, L. F., Crítica e profecia, p. 48.

Este relacionamento com o divino não prioriza nenhuma produção intelectual que tente dizer o que é Deus; o místico é o próprio receptor direto de tais experiências e fala disso sempre a partir de dentro da empiria individual.

Filhos de um libertino fazendeiro, viúvo das duas mulheres que se casara, Dmitri, Ivan e Aliocha Karamázov serão apresentados em personalidades quase que opostas. O pai deles, Fiódor Dostoiévski, parece ter semeado em cada um dos filhos um gérmen de sua própria natureza tão multifacetada. Dmitri, homem afetado pela prodigalidade exagerada e luxúria desmedida, é o primogênito e único herdeiro do primeiro casamento de Fiódor. Ivan e Aliocha são filhos de seu segundo e último matrimônio. O primeiro expressa pessoalmente todas as ciências sociais de tendência ateiستا; é de Ivan Karamázov a famigerada máxima “se a alma é mortal e Deus não existe, tudo é permitido”. Aliocha é, dentre os irmãos, o único religioso; Deus é-lhe sempre uma questão de absurda devoção, e desde suas primeiras aparições na narrativa é descrito usando o hábito de um monge em iniciação, sempre submisso ao seu pai (padre) espiritual, o mestre ancião Zózimo. É neste último personagem que se pretende focar como o grande elogio dostoiévskiano à teologia ortodoxa, linha do cristianismo oriental bastante difundida a partir do século XVI na Rússia.

1. O conceito de teologia ortodoxa

Em linhas gerais o Cristianismo se dividirá em duas faces; uma virada para o ocidente, outra para o oriente; teólogos como Agostinho de Hipona (354-430), Tomás de Aquino (1225-1274) e Guilherme de Ockham (1285-1347) influenciarão grande parte da literatura teológica ocidental. Do lado oriental se destacarão Santo Antão (251-356) e Gregório Palamas (1256-1359) como fortes influenciadores do cristianismo oriental; estes homens serão denominados de eremitas, isto é, aqueles que “vivem em lugar deserto, isolados”.³ Neles se condensaria a frase de um dos primeiros padres da Igreja Católica no oriente, Gregório de Nissa (335-394), que costumava dizer “que Deus colocara suas tendas nas trevas”,⁴ uma imagem simbólica de como se interpretava o local por excelência do encontro direto do homem com a divindade; a tenda é a habitação íntima de Deus, e o deserto as trevas. “O deserto seca o corpo e a alma. Gordura, peso, mentiras, ansiedades e expectativas se exaurem na paisagem árida, infinita e indiferente”;⁵ Deus, transbordante de eternidade, seria o único ser a resistir ante a efemeridade de todos os elementos que pelo deserto são tornados em pó. É evidente para profetas bíblicos, como Oséias (Os 2,16; 13,5), ser a aridez desértica a condição que leva o povo de Israel até às últimas consequências, forçando-os, por fim, a renderem-se somente à graça divina. Jean Chevalier esclarece que o deserto comporta

³ HOUAISS, A., Eremita.

⁴ PONDÉ, L. F., Os dez mandamentos (+ um), p. 19.

⁵ PONDÉ, L. F., Os dez mandamentos (+ um), p. 18.

“dois sentidos simbólicos essenciais: a indiferença inicial ou a extensão superficial, estéril, debaixo da qual tem de ser procurada a Realidade”.⁶ É debaixo desta compreensão que os monges do deserto propagarão, do lado oriental do cristianismo, um tipo de relacionamento com Deus mediado por uma profunda experiência direta; segundo Luiz Felipe Pondé, “a teologia mística ortodoxa estaria muito presa aos efeitos causados pelo contato com Deus na pessoa que os experimentou”,⁷ o que é uma perspectiva que, de certa maneira, se afasta do que denominar-se-á aqui de teologia ocidental. Para Paul Evdokimov, “os latinos [entenda-se aqui “ocidentais”], quando têm contato com a ortodoxia (estenda-se aqui a teologia oriental), consideram-na vaga justamente por não ter trama conceitual tão dura”.⁸ Tal dureza conceitual denunciada por Evdokimov se refere ao tipo de doutrina tomista, eivada da geometria conceitual aristotélica, que acaba por construir uma teologia que mais prioriza o *intellectus*; deste ponto de vista “a obra de são Tomás de Aquino [teria transformado] o cristianismo numa abstração vazia, num discurso puramente racional”.⁹ A teologia mística ortodoxa, saturada dessa noção de um conhecimento de Deus somente possível através de uma viva e real experiência com ele, parece ter, inclusive, grande relação com o próprio idioma de seus povos originários:

Como a mística cristã nasceu falando copta, no seio da cultura copta — não hebraica, não grega e, muito menos, latina —, e sendo essa língua eivada de concretude, tal condicionamento acabou ficando na raiz da teologia ortodoxa, para a qual não há teologia que não seja mística.¹⁰

Isto é, que não perpassa primeiro pela visitação individual da divindade. Segundo Pondé, é neste ponto que se divide a teologia ocidental da oriental; nesta última a mística impera num *affectus*, ou seja, “a (quase) afecção que Deus causa na pessoa mística, como se fosse uma invasão ou uma visita”,¹¹ e daí o porquê da dificuldade entre os místicos orientais de conceituar Deus e suas ações no mundo, já que não existiria qualquer possibilidade de expressão racional desta vivência; expressar para o outro tais experiências de visitação divina é a grande dificuldade. Eis o que é o místico: o humano visitado individualmente pela divindade e incapaz de sistematizar inteligivelmente a grandeza de suas experiências. A mística ortodoxa (a teologia oriental), portanto, prioriza muito mais uma epistemologia vertical (Deus – místico) que horizontal (místico – outro). Este tipo de experiência religiosa está sempre a

⁶ CHEVALIER, J., Deserto, p. 331.

⁷ PONDÉ, L. F., Crítica e profecia, p. 49.

⁸ EVDOKIMOV, P., L'Orthodoxie, p. 98.

⁹ PONDÉ, L. F., Crítica e profecia, p. 48.

¹⁰ PONDÉ, L. F., Crítica e profecia, p. 92.

¹¹ PONDÉ, L. F., Crítica e profecia, p. 54.

descrever algo que foi conhecido individualmente, partindo, neste caso, de uma epistemologia situacional, afastada, portanto, de uma epistemologia meramente conceitual. Sobre este tipo de epistemologia religiosa situacional, o historiador das religiões, Rudolf Otto, esclarece que “a rigor nem é possível transmiti-la, uma vez que nem é ensinável, mas apenas despertável a partir do espírito”.¹² Por outro lado, a epistemologia conceitual, aqui vinculada à teologia ocidental, “seria aquela que fala da coisa (pensada) de longe, tentando descrevê-la sem, entretanto, possuir a experiência condicionada pela situação”.¹³ Por meio do consenso de conceitos teológico-filosóficos é possível existir (como ainda existe) uma comunidade teológica que dialogue com facilidade entre si; em contrapartida, ao se falar de *epistemologia situacional*, o Deus que se apresenta individualmente, o diálogo torna-se apenas possível aos poucos que tiveram a mesma experiência; é, em certa medida, uma vivência inexprimível.

Quanto ao *modus operandi* de tais experiências diretas com a divindade, há o importante conceito de *metanoia*, expressão grega originada de *μεταμορφόω* (*metamorphoo*), palavra formada pela soma da preposição *meta* – “atrás” – e o verbo *morphoo*, “formar”, por isso o sentido de “transfiguração”, uma espécie de recuo da formação original do indivíduo em direção a uma superior, aperfeiçoada. O encontro com o divino imprime na alma do místico o comportamento sagrado; é este tipo de junção que, “como diz a tradição ortodoxa cristã, faz o místico transfigurar; (...) o intelecto do místico, sua vontade e seu espírito passam a carregar as marcas desse Deus”.¹⁴

No momento em que o Império Romano fazia do cristianismo a religião oficial do Estado, cristãos de algumas regiões do Egito passaram a questionar aquela aparente pacificação inaugurada entre eles e o Estado; Jacques Lacarrière, crítico da ortodoxia cristã, salienta: “aqueles místicos não suportaram o fato de não serem mais perseguidos pelo Império Romano; a partir daí, construíram o que poderíamos chamar de perseguição interior”; todavia, mais do que apenas entender o supracitado contexto histórico, é preciso vincular a ideia da perseguição interior como consequência daquela *metanoia*, porque a visitação de Deus no interior do místico é o ponto de partida para todas as suas crises internas, e são elas que operam a transfiguração. A interiorização da perseguição logo aponta para um proeminente ortodoxo oriental:

A mística de Santo Antão [é] aquela de um embate interior terrível: de um conflito atroz entre ele – querendo se aproximar de Deus – e os poderes do demônio agora internalizado. (...) A ida [de Santo Antão] para o deserto é interpretada como um distanciamento do mundo; ou, de outra maneira, comum

¹² OTTO, R., O Sagrado, p. 100.

¹³ PONDÉ, L. F., Crítica e profecia, p. 58.

¹⁴ PONDÉ, L. F., Os dez mandamentos (+ um), p. 20.

enfrentamento direto do maligno (...). Essa ideia está muito presente na ortodoxia: a espiritualidade como um combate contínuo com o demônio.¹⁵

Este constante combate interno, que Soren Kierkegaard denomina de desespero na alma, é visivelmente enfrentado pelos irmãos Ivan e Aliocha Karamázov, e de forma bastante pitoresca pelo padre Teraponte, o asceta jejuador de alimentos e palavras, frequentemente visitado por demônios.

2. A metanoia de alguns personagens em *Os irmãos Karamázov*: o mestre Zózima

Os escritos do apóstolo Paulo de Tarso, autor da maior parte dos livros neotestamentários bíblicos, são permeados pelo conceito grego de μετανοεῖν (*metanoein*). A palavra é originária da junção entre μετά (*meta*), que significa ‘além’ ou ‘depois’, e νοῦς (*nous*), que denota ‘pensamento’ ou ‘intelecto’. O dicionário Houaiss indica *metanoia* como “profunda mudança mental ou de caráter”.¹⁶ O conceito tem relevância no cristianismo justamente por apontar a transformação que ocorreria no interior (alma, que em grego entrega a mesma ideia de pensamento ou intelecto – *psyché*) do ser humano na ocasião da conversão; “na linguagem de Heidegger poderíamos dizer que ela indica uma ‘virada’ do ser humano como um todo que, a partir desse momento, passa a estruturar constantemente a existência”.¹⁷

A mística ortodoxa entende o processo da *metanoia* como contínuo; não seria um encontro pontual e cabal com a divindade; “para a ortodoxia, a experiência mística, a conversão ou a *metanoia* (a divinização progressiva do homem) implica numa dinâmica disparada no indivíduo pela presença continuada de Deus”;¹⁸ isto explica o porquê de os santos, dentro desta perspectiva, serem chamados de ícones, uma vez que, dentro da teologia icônica o “ícone é resultado de uma inserção do Transcendente na arte”.¹⁹ Como pessoa, o santo seria um ícone justamente por tal transcendência se expressar no seu modelo de vida.

No livro VI de *Os Irmãos Karamázov*, em *Lembranças da adolescência e juventude do mestre Zózimo, vivendo ainda em sociedade: o duelo*, são narrados, pela boca do ancião monge Zózima, seus últimos ensinamentos antes da morte. Sentindo que pouco tempo lhe restava de vida, o monge passa a contar experiências que viveu durante a sua juventude e de como as tais o transformaram naquela figura tão venerada por toda a região circunvizinha. Discorrendo sobre o grupo de colegas do qual fazia parte quando ainda estava na Escola de Cadetes, diz: “Nossa glória era a embriaguez, a

¹⁵ PONDÉ, L. F., Crítica e profecia, p. 51.

¹⁶ HOUAISS, A., *Metanoia*.

¹⁷ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 65.

¹⁸ PONDÉ, L. F., Crítica e profecia, p. 89.

¹⁹ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 91.

libertinagem e a violência (...), recebia minha fortuna, vivia conforme as minhas vontades e fantasias, com todo o ardor da juventude, sem nenhuma restrição”.²⁰ Ao conhecer e cultivar bons diálogos com uma jovem moça, e logo após descobrindo ser ela já noiva, age com grosseria com o noivo, acabando, por fim, desafiando-o a um duelo; “depois lhe exigí satisfações e ele aceitou meu desafio, apesar da enorme diferença entre nós, pois eu era mais novo, insignificante, de posição inferior à sua.”²¹ Marcaram o duelo de tiros a revólver para as sete da manhã do dia seguinte. Zózima, aflito e de mau humor com aquela situação, chega em sua casa e briga com seu inferior, Afanássi, ao ponto de bater-lhe no rosto. O golpe fora tão violento que ensanguentara a face do indefeso servçal. Quando o relógio marcava três horas da manhã um grande incômodo fez Zózimo despertar do sono; “O que está acontecendo? – pensei -, sinto na alma um sabor de vergonha e dor”.²² Avaliando em sua mente sobre as possíveis causas daquele remorso, relembra a violência gratuita dispensada em Afanássi.

De repente, adivinhei, eram os golpes dados em Afanássi, à noite. Revivi a cena, como se ela se repetisse: o pobre jovem, de pé, diante de mim, eu a bater-lhe no rosto, com socos... suas mãos nos bolsos, sua cabeça erguida, seus olhos bem abertos, ele estremece a cada golpe, sem se atrever a erguer os braços para se proteger! Como um homem pode ser reduzido a este estado: ser batido por outro homem! Que crime! Foi como uma agulha que me atravessou a alma.²³

Este profundo reconhecimento de um grave erro moral, esta capacidade de se olhar à distância, o perceber-se em estado de desarmonia, seria, segundo a teologia ortodoxa, o ponto que inicia e desperta o processo da *metanoia*. Conforme Pondé, “como o intelecto está totalmente fragmentado devido ao mal (disjunção), as várias partes que compõem o nosso ser não seguem numa direção de plena harmonização”,²⁴ ou seja, o fato de conseguir enxergar tal disjunção em si é já perceber e concordar que em si mesmo há um mal; é o tipo de espiritualidade como combate contínuo com o demônio, o inimigo interior. É a faculdade de perceber em si a disjunção própria do homem. “Foi como uma agulha que me atravessou”, desfecha o ainda jovem Zózima. Imediata a esta crise de perceber-se pecador, o homem é como que impulsionado a experimentar uma luz (iluminação divina que o faz enxergar o mundo a partir da cosmovisão divina) que o transmuta gradualmente em outro homem; Gregório Palamás (1296-1359), influente monge da mística ortodoxa, falará em “retorno sobre si mesmo” ou “retorno em si mesmo”. Paul Evdokimov esclarece que a luz que agora incide sobre

²⁰ DOSTOIÉVSKI, F., Os Irmãos Karamázov, p. 327.

²¹ DOSTOIÉVSKI, F., Os Irmãos Karamázov, p. 329.

²² DOSTOIÉVSKI, F., Os Irmãos Karamázov, p. 329.

²³ DOSTOIÉVSKI, F., Os Irmãos Karamázov, p. 329.

²⁴ PONDÉ, L. F., Crítica e profecia, p. 69.

alguém que passa a experimentar o retorno em si mesmo faz alusão, de acordo a mística ortodoxa, ao episódio do monte Tabor, momento em que Jesus, na presença de três de seus apóstolos, passa por uma transfiguração visível e poderosa:

Seis dias depois, Jesus tomou Pedro, Tiago e seu irmão João, e os levou para um lugar à parte sobre uma alta montanha. E ali foi transfigurado diante deles. Seu rosto resplandeceu como o sol e as suas vestes tornaram-se alvas como a luz (...). Ainda falava, quando uma nuvem luminosa os cobriu com sua sombra e uma voz, que saía da nuvem, disse: “Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo, ouvi-o!” (Mt 17, 1-6)

Em Jesus a transfiguração foi operada apenas fisicamente, enquanto ao padre Zózima a tal se operaria do interior para o exterior. “Essa concretude da mística ortodoxa, essa concepção de que a transfiguração é tanto física quanto espiritual, tem motivado, ao longo do tempo, diversas acusações sobre um suposto exagero das relações corpo-espírito”,²⁵ isto porque o indivíduo em processo de *metanoia* experimental não somente uma transformação interior; o seu semblante também passaria por uma transformação, “gerando nele uma luz estranha, palpável, mas indefinível”.²⁶ Ao conversar sobre estas mesmas lembranças e sobre este seu “retorno sobre si mesmo”, conta o padre Zózima: “Eu estava alucinado, o sol luzia. As folhas brilhavam aos olhos, os pássaros cantavam a glória de Deus...”.²⁷ Dostoiévski evoca aqui dois símbolos importantes para o entendimento dessa visitação tangível do divino no homem: o sol e a glória de Deus. A iluminação iniciada pelo “retorno em si mesmo”, que é a percepção da própria disjunção moral, é agora expressa tangivelmente pelo sol que ilumina, e atestada pelos pássaros que confirmam haver neste processo a glória de Deus envolvida. Observe-se que tal descrição parte de uma experiência particular vivida por Zózima, é a isto que denominamos de epistemologia situacional. Não cabe aqui uma sistematização que tente expressar teologicamente a experiência; há apenas o relato puro e simples disto. É preciso pontuar que a fala de Zózima é de cunho doutrinal; o monge está nas últimas horas de vida e, como de costume, por meio da oralidade daquele que experienciou o divino, ensina.

2.1. O padre Teraponte

Diziam do padre Teraponte alguns monges: “Ele é mais santo do que todos nós e as suas austeridades vão muito além da regra; se ele não vai à igreja, em todo caso ele

²⁵ PONDÉ, L. F., Crítica e profecia, p. 84.

²⁶ PONDÉ, L. F., Crítica e profecia, p. 84.

²⁷ DOSTOIÉVSKI, F., Os Irmãos Karamázov, p. 329.

sabe quando deve ir”.²⁸ As características que descrevem Teraponte apontam para uma espécie de *metanoia* exagerada, fanática; fizera da luta contra si mesmo o único combate possível, enclausurando-se “em uma cela isolada, simples cabana, mas semelhante a uma capela”.²⁹ Além disso “sua alimentação semanal consistia em quatro pãezinhos e do pão bento dos domingos”,³⁰ sendo, por tais austeridades, venerado por muitas pessoas. Se acreditassem nos boatos, assentiriam que “o padre Teraponte mantinha relações com os entes celestes e só falava com eles, o que explicava seu silêncio perante os humanos”.³¹ Em torno de seu corpo, por debaixo do velho hábito vermelho, o monge mantinha amarrado aos ombros quase catorze quilos de correntes. Uma vida tão entregue ao sofrimento voluntário, uma espécie de sacrifício que tem por objetivo mortificar as sensações corporais em favor da vida espiritual, desenha em Teraponte uma imagem bastante pitoresca de um monge ortodoxo; até mesmo seus raros diálogos com o restante do monastério se faziam de forma quase ininteligível, pois “frequentemente se limitava a dizer breves palavras estranhas, que sempre intrigavam seus interlocutores”.³² Há aqui um importante traço da experiência mística: ela se baseia num raptó do raciocínio natural, “numa cooptação do intelecto com a entrada do homem num outro registro, fora do intelecto, da linguagem e de tudo o que está compreendido no universo do conhecimento tal qual o concebemos”.³³ Teraponte como foco da visitação divina, em constante *metanoia*, comunica-se sempre a partir de uma outra dimensão da realidade; deste ponto de vista, o exagero de suas ações seriam, na verdade, apenas o modo de operar normalmente desde uma outra ótica. O ensaísta Otto Maria Carpeaux (1900-1978) dizia que, quando o espírito se levanta, o corpo cai de joelhos; isto aponta justamente para uma característica crucial do místico: na apaixonada contemplação do abstrato, o corpo é o último a ser levado em consideração. Teraponte não seria um grande jejuador por mero rito, mas por ser recipiente de uma constante visitação do divino: “Deus causa na pessoa mítica (...) uma invasão”.³⁴ Em certo momento da narrativa o padre recebe a visita de um monge de Obdorsk. Conforme o diálogo se estende, Teraponte passa a revelar-lhe algumas experiências passadas:

Quando estava saindo da casa do abade, vi um diabo se escondendo de mim atrás da porta, era bem grande, noventa centímetros de altura ou mais, de rabo grosso e amarelo; a ponta do rabo estava presa no vão da porta, eu fechei a porta violentamente e feri o rabo. O diabo começou a gemer, a se debater. Então fiz

²⁸ DOSTOIÉVSKI, F., Os Irmãos Karamázov, p. 371.

²⁹ DOSTOIÉVSKI, F., Os Irmãos Karamázov, p. 191.

³⁰ DOSTOIÉVSKI, F., Os Irmãos Karamázov, p. 191.

³¹ DOSTOIÉVSKI, F., Os Irmãos Karamázov, p. 191.

³² DOSTOIÉVSKI, F., Os Irmãos Karamázov, p. 191.

³³ PONDÉ, L. F., Crítica e profecia, p. 88.

³⁴ PONDÉ, L. F., Crítica e profecia, p. 54.

sobre ele três vezes o sinal da cruz, e ele morreu no mesmo instante, como uma aranha esmagada. Deve ter apodrecido em algum canto; cheira mal, mas eles não veem, nem o sentem. Há um ano não vou mais lá.³⁵

Assim como o diabo está em continuada oposição a Deus, – a expressão hebraica *satan* denota “aquele que se opõe” – também o místico estaria constantemente em ferrenha batalha contra os espíritos diabólicos. Recluso e solitário, o místico que anteriormente cria serem os outros o inimigo a ser vencido, acaba por descobrir dezenas de outros demônios, uma espécie de reflexo de si próprio. Acerca da vida isolada de Santo Antão, exemplo notável da ortodoxia oriental, escreveu o historiador Leandro Karnal que a solidão do eremita “revela um receio ou pavor de alguma ameaça iminente, algo que visceralmente o impele a viver sozinho, como se o outro fosse a raiz de seus problemas”,³⁶ porém, longe das pessoas, Antão descobre que a luta contra seus próprios demônios se intensifica. Se com a perturbação das gentes seus demônios pareciam silenciar, no silêncio da reclusão começarão a se manifestar. Observe-se como para Teraponte os seres diabólicos parecem ser tangíveis: ao tempo que violenta o rabo do diabo, ouve-lhe os gemidos e ainda sente os seus odores. Circunscreve-se aqui a mística do *affectus*. O místico é afetado – assombrado – por uma vivência espiritual que o compele; segundo Evdokimov, “o monge habita um mundo em que ele vê coisas que não são vistas pelos homens comuns, isto é, por aqueles privados da experiência mística”.³⁷

2.2. Ivan Karamázov

Ivan Karamázov, o segundo filho de Fiódor Karamázov, será descrito como ateu e propagador das ideias modernas vindas da Europa do século XIX; todo o caldo do iluminismo lá despontado chegava à Rússia principalmente por jovens da nobreza decadente que acabavam por estudar no exterior, ou ao menos mantinham contato com toda a literatura relevante produzida na França, o centro intelectual e revolucionário da época. Ivan é a expressão do modelo ocidental de tratar sobre Deus, e uma característica deste “pensamento é negar Deus por não conseguir chegar a uma ideia racional sobre ele; se não estiver dentro dos limites da compreensão racional, (...) então não é Deus”.³⁸ O ateísmo de Ivan, porém, o perturba; sua *metanoia* consiste em adentar a si próprio continuamente retirando as mais angustiantes sentenças advindas da descrença total. Friedrich Nietzsche (1844-1900) escrevera sobre este estado mental – denominado *niilismo* - ao afirmar que “no fim, o homem ousa uma crítica dos valores em geral;

³⁵ DOSTOIÉVSKI, F., Os Irmãos Karamázov, p. 193.

³⁶ KARNAL, L., O dilema do porco-espinho, p. 111.

³⁷ PONDÉ, L. F., Crítica e profecia, p. 99.

³⁸ DOSTOIÉVSKI, F., Os Irmãos Karamázov, p. 274.

reconhece sua origem; conhece o bastante para não acreditar mais em valor nenhum; eis o *páthos*, o novo tremor”.³⁹ Os pressupostos deste *niilismo*, segundo Nietzsche, são: “que não exista uma verdade; que não exista uma constituição absoluta das coisas, uma coisa em si”.⁴⁰ Em grave angústia por tentar levar à cabo as consequências últimas deste modo de pensar, a experiência mística de Ivan se origina em delírio; em estado febril, todo seu diálogo e reflexão sobre si mesmo está para além do intelecto. Ivan passa horas a conversar com o próprio diabo. É preciso ressaltar que na obra de Dostoiévski o estado febril de seus personagens aponta para “uma constante tensão escatológica interna, daí a febre: eles estão se despedaçando internamente o tempo todo; (...) um processo enlouquecedor”.⁴¹

O diálogo entre Ivan e o demônio descreve o próprio *modus operandi* da mística ortodoxa, que é o incansável embate consigo próprio; este homem que é um animal visitado, no caso de Ivan não se trata do contato direto entre ele e a divindade, mas um encontro profundo com o próprio eu, o retorno sobre si mesmo de Palamás. Vendo o diabo, Ivan vê a si. “Fico feliz em conversarmos intimamente, sem nos chamarmos de senhor”, inicia o diabo ao aparecer em um cômodo da casa; Ivan, por sua vez, indaga:

Você é uma mentira, é minha doença, um fantasma. Só não sei como exterminá-lo, acho que terei que suportá-lo por algum tempo. Você é a minha alucinação. Você é a minha própria encarnação, a encarnação de uma só parte de mim mesmo... da pior e da mais tola parte de meus pensamentos e sentimentos, nada mais.⁴²

O Karamázov, ao não anular ser o diabo um reflexo de si mesmo, ouve no decorrer da conversa o desenho de todo o seu caráter até então escondido nas suas ações: “Você se ira o tempo todo, para você tudo o que importa é a inteligência, mas, digo e repito, eu daria toda esta vida sideral (...) para me encarnar com a alma (...) e ofertar velas a Deus”.⁴³ Se Ivan enxerga a si mesmo no diabo, então eis aqui narrado o seu desejo talvez mais recôndito: cair de joelhos ante a Deus; permitir-se a *metanoia*.

Conclusão

Tanto os padres Zózima e Teraponte, como o ateu Ivan Karamázov, perpassaram aquilo que o rabino Abraham Heschel (1907-72) denominava de intuição interior –

³⁹ NIETZSCHE, F., Frammenti postumi (1887-1888), vol. VIII, tomo II, 9 [30].

⁴⁰ NIETZSCHE, F., Frammenti postumi, (1887-1888), vol. VIII, tomo II, 9 [35].

⁴¹ PONDÉ, L. F., Crítica e profecia, p. 270.

⁴² DOSTOIÉVSKI, F., Os Irmãos Karamázov, p. 736.

⁴³ DOSTOIÉVSKI, F., Os Irmãos Karamázov, p. 743.



insight – “uma *gnose*, uma experiência interna de conhecimento”.⁴⁴ Foi a partir desta perspectiva ortodoxa da experiência religiosa que Dostoiévski destacou a *metanoia* de vários dos seus personagens. Da transformação interna originária do remorso do jovem Zózima, das perturbações e inquietações com os demônios do padre Teraponte, ao retorno em si de Ivan quando de encontro com o próprio eu refletido no diabo, Dostoiévski constrói uma narrativa enraizada na teologia ortodoxa. Nesta, o que impera não é o *intellectus*, mas o *affectus*. Este tipo de religiosidade cristã tem, portanto, a experiência viva com o espiritual a base do encontro consigo e com Deus.

Referências bibliográficas

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2004.

CHEVALIER, J. Deserto. In: CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. (Eds.). **Dicionário de Símbolos**: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001.

DOSTOIÉVSKI, F. **Os Irmãos Karamázov**. São Paulo: Martin Claret, 2013.

EVDOKIMOV, P. **L'Orthodoxie**. Paris: DDB, 1979.

HOUAISS, A. EREMITA. In: HOUAISS, A. **Grande Dicionário Online**. Uol 2022. Disponível em: <https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol_www/v6-0/html/index.php#2>. Acesso em: 26 set. 2022.

HOUAISS, A. METANOIA. In: HOUAISS, A. **Grande Dicionário Online**. Uol 2022. Disponível em: <https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol_www/v6-0/html/index.php#2>. Acesso em 26 set. 2022.

KARNAL, L. **O dilema do porco-espinho**: como encarar a solidão. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018.

NIETZSCHE, F. **Frammenti postumi (1887-1888)**. Milão: Adelphi, 1971. (Vol. VIII, Tomo II)

OTTO, R. **O Sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal / EST, 2021.

PONDÉ, L. F. **Crítica e profecia**: a filosofia da religião em Dostoiévski. São Paulo: Globo Livros, 2019.

PONDÉ, L. F. **Os dez mandamentos (+ um)**: aforismos teológicos de um homem sem fé. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

⁴⁴ PONDÉ, L. F., *Crítica e profecia*, p. 60.



ISSN 2596-2922

DOI: 10.46859/PUCRio.Acad.TeoP.2763-9762.2023v3n5p71

RATZINGER, J. **Introdução ao Cristianismo**: Preleções sobre o Símbolo Apostólico. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

Vinicius Santos Santana

Graduado em História pela Universidade Federal da Bahia

Salvador / BA – Brasil

E-mail: viniciussantsantana@ufba.br

Recebido em 30/09/2022

Aprovado em 01/03/2023