



PALAMISMO E SOFIOLOGIA

Joost van Rossum

Tradução ao inglês por Dr. Martín E. Peñalva

Tradução ao português por Pe. André [Sperandio]

O texto que oferecemos aqui a tradução para a nossa língua trata de dois temas interessantes: o primeiro deles é o pensamento teológico de São Gregório Palamàs. Nascido em Constantinopla em 1296, recebeu uma extensa educação sob a proteção de Andrônico II. Aos 20 anos tornou-se monge no Monte Athos, onde se destacou pela sua vida ascética e pela sua profunda espiritualidade. Ordenado sacerdote em 1326, participou ativamente da controvérsia hesicasta contra os humanistas bizantinos. Consagrado arcebispo de Tessalônica em 1347, morreu santo em 14 de novembro de 1359. Sua doutrina representa uma síntese e expressão autêntica da fé ortodoxa.

O segundo tema é a sofologia do Padre Sergei Bulgakov (1871–1944), considerado por muitos o mais influente teólogo ortodoxo do sec. XX. Saindo da União Soviética em 1923, desenvolveu a sua atividade acadêmica no prestigiado Instituto São Sérgio de Teologia Ortodoxa (Paris).

O presente ensaio constitui uma exposição precisa da doutrina de ambos os teólogos, que destaca, por um lado, a completa ortodoxia da doutrina palamita e da mística e, por outro, através de um confronto crítico com aqueles, as ideias do Padre Bulgakov que são contrários à Tradição da Igreja ou que são perigosos para a fé.

O tradutor

Conteúdo:

Introdução	2
A Criação segundo São Gregório Palamàs	5
A Criação segundo Pe. Serguei Bulgakov	8
Conclusão	11

INTRODUÇÃO

A teologia de São Gregório Palamàs (1296–1359) centra-se no problema do “conhecimento de Deus”. Antes do início da “controvérsia hesicasta”, ocorreu o debate com Barlaam, um monge grego da Calábria, sobre a processão do Espírito Santo (o tão discutido problema do *Filioque*), que tratava da questão de saber se o homem é ou não capaz de saber algo sobre o Espírito Santo. Barlaão, baseando seus argumentos na teologia apofática de Dionísio, o Areopagita (hoje chamado de “Pseudo-Dionísio”), sustentou que o homem não é capaz de dizer nada de verdadeiro ou definitivo sobre a processão do Espírito Santo, pois Deus transcende todo conhecimento humano. São Gregório, porém, não estava de acordo e afirmava que o homem é sim capaz

de “conhecer” Deus em certo sentido, embora tenha enfatizado que o conhecimento autêntico de Deus não é um mero conhecimento racional que podemos alcançar através da razão humana, mas que nos é dado pelo próprio Deus. Gregório discerniu no “apofatismo” de Barlaam uma forma de agnosticismo e relativismo, que significava, de fato, o fim de toda teologia.

A controvérsia hesicasta que ocorreu após esta discussão tratou do mesmo problema. A insistência dos hesicastas na possibilidade de o homem “ver” Deus durante a sua vida aqui na terra, e de ver a Luz Divina incriada, levou Palamàs a desenvolver a sua teologia autêntica, muitas vezes chamada de “Palamismo” (um termo um tanto infeliz). A sua teologia centrava-se na distinção real (e não apenas mental ou nominal) em Deus entre a sua essência ou natureza (que permanece incognoscível para nós) e as suas “energias”, que dela procedem. Esta distinção não deve ser considerada como uma forma de “separação” em Deus entre a sua essência e as suas energias, como normalmente é assumido pelos críticos de Palamàs (no seu próprio tempo, e mesmo hoje), mas como uma realidade única e inexprimível que é própria somente de Deus. Palamàs não fez nenhuma tentativa de explicar esta distinção em Deus; antes, sua teologia permaneceu “apofática” até o fim. O apofatismo de Palamàs era diferente do de Barlaam: baseava-se numa *experiência* de Deus, enquanto o de Barlaam se baseava em argumentos racionais. A teologia de Palamàs não era um “sistema” teológico, mas a expressão da experiência humana de Deus. Portanto, o termo “Palamismo”, frequentemente usado para se referir à teologia de Palamàs, é, na verdade, uma expressão infeliz. A teologia palamita não é um novo e particular sistema teológico inventado por ele. Se uso o termo “Palamismo”, é apenas por uma questão de utilidade. A teologia de Palamàs foi uma expressão da antinomia, ou paradoxo, de sua experiência de Deus, envolvendo: 1) a realidade da “*deificação*” do homem, por um lado, e 2) a transcendência de Deus, por outro¹. “Deus mesmo é participativo e inparticipável”: tal é, em síntese, o ensinamento de São Gregório Palamàs².

A teologia de Gregório Palamàs deveria ser vista como uma clarificação da noção patrística de *theosis*, “*deificação*”. A célebre frase de Santo Atanásio e de outros Padres da Igreja: “*Deus tornou-se homem para que o homem*

¹ A melhor introdução à teologia de São Gregório Palamàs ainda é [Лучшим введением в богословие св. Григория Паламы все еще является]: Jean Meyendorff, *Introdução ao estudo de Grégoire Palamas*. Paris, 1959. Versão em inglês: John Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*. Crestwood, St Vladimir's Seminary Press, 1974 (2ª edição).

² *Tríade III*, 2, 25: Gregorio Palamas, *Défense des saints hésychastes* (ed. Jean Meyendorff), Louvain, 1973, p. 689: ‘Αμέθεκτος ἄρα καὶ μεθεκτός ὑπάρχει ὁ αὐτός Θεός.

pudesse tornar-se Deus”, precisava de ser explicada. O que exatamente significa “tornar-se Deus”? Em primeiro lugar, segundo Palamàs, deve ser entendido num sentido realista. O defensor dos hesicastas não hesita em dizer que o homem, no seu estado glorificado, regressa “*incriado*” pela graça. Na verdade, esta expressão ousada também foi usada por São Máximo, o Confessor³. No entanto, São Gregório (com São Máximo) sublinha que Deus permanece sempre transcendente. É impossível para o homem fazer-se idêntico a Deus ou “da mesma essência”, *homo-ousios*, com Ele. Nesse caso, diz Palamàs, Deus não seria mais três hipóstases, mas “inúmeras hipóstases” (*μυριϋπόστατος*)⁴.

O enfoque apofático de Palamàs e a sua recusa em dar uma explicação racional da distinção entre a essência divina e as energias não satisfizeram os teólogos com inclinações mais filosóficas. Ele foi atacado não apenas pelos “humanistas” de sua época, como Barlaam e Nicéforo Grégoras. Após sua morte – quando Tomás de Aquino foi traduzido para o grego por Demetrius Cydonius e outros – a teologia de Palamàs também foi objeto de severas críticas por parte dos “tomistas” bizantinos (que, em sua maioria, se converteram ao catolicismo). Somente o filósofo Gennadius Escolarius (1405–1472), grande admirador de Aristóteles e Tomás de Aquino, tentou conciliar a teologia de Palamàs com a de São Tomás, tentando dar uma explicação filosófica da distinção entre a essência divina e as energias. Deve ser entendido que o “Tomismo” de Genádio é explicado à luz do seu interesse por Aristóteles. Na verdade, ele descobriu que São Tomás tinha um grande conhecimento e uma grande admiração pelo Estagirita. O “*tomismo*” de Genádio, portanto, deve ser visto como “*aristotelismo*”, e não como tomismo no sentido teológico⁵.

No século passado, a “*sofiologia*” russa, especialmente o sistema do Padre Sergei Bulgakov (1871–1944), representou outra tentativa de resolver problemas notáveis com a teologia patrística apofática. Deixarei esta afirmação clara através de uma comparação entre a teologia da criação em Palamàs e em Bulgakov. Resumidamente, a minha dissertação deve ser entendida como uma reflexão sobre a relação entre *Palamismo* e filosofia, dado que a *sofiologia* é uma combinação de teologia e filosofia. É uma forma

³ *Tríade III*, 1, 31. Ed. Meyendorff, p. 617. Máximo, o Confessor, *Ambígua*, PG 91, 1140A; 1144 AC. Veja também Meyendorff, Introdução, p. 249 = Um Estudo, pág. 178.

⁴ *Contra Grégoras IV*, 58. Ed P. Chrestou: *Gregorio Palamàs, Συγγράμματα*, Thessaloniki, 1962, vol. IV, pág. 371. Meyendorff, Introdução, p. 255 = Um Estudo, pág. 183.

⁵ Hugh Christopher Barbour, *O Tomismo Bizantino de Gennadios Scholarios*. Città del Vaticano, 1993.

de teologia dentro de um contexto filosófico. A palavra “filosofia” é um termo amplo que precisa ser explicado. Entendo aqui a filosofia no sentido de metafísica, ou seja, como uma reflexão sobre o mistério de Deus e da criação. É uma reflexão “livre”, que não se limita à Revelação Divina na Sagrada Escritura, embora aí tenha a sua base. Com efeito, esta reflexão livre sobre a essência de Deus e da criação pode ultrapassar os limites da Revelação Divina. O problema se apresenta desta forma: qual a relação entre filosofia e teologia? Um estudo comparativo entre a teologia de São Gregório Palamàs e a do Padre Sergei Bulgakov poderia contribuir para a resolução deste problema.

A CRIAÇÃO SEGUNDO SÃO GREGÓRIO PALAMÀS

De acordo com Palamàs, o ato criador é uma “energia” de Deus. Este ato deve ser eterno, pois todas as “energias” divinas são “Deus” e, portanto, são eternas. Isso não significa que o mundo exista eternamente. A criação deste mundo visível teve um começo e um fim, por isso é dito que Deus “descansou de todas as obras que começou a criar”. Mas, enfatiza Palamàs, o “poder criador” em si não poderia ter tido um começo e um fim⁶. Na sua linguagem, a expressão “poder criador de Deus” não se refere a uma mera “potencialidade” em Deus: significa uma “energia” divina, um ato divino. É mais do que apenas uma potencialidade. Quando falamos do “início” e do “fim” da criação, estamos nos referindo à “manifestação” ou ao “resultado” de tal energia eterna de Deus, e não a tal energia em si mesma, que é um “poder” divino e está continuamente em movimento⁷.

Se o ato criador é eterno, poderíamos dizer que, pelo menos em teoria, o mundo poderia ter existido eternamente? Esta é uma questão teórica (e mais: uma questão filosófica), que, tanto quanto sei, Palamàs nunca se colocou. É mais uma indicação de que ele não era filósofo e não queria levantar questões que ultrapassassem os limites da Revelação Divina. Contudo, uma chave para responder a esta questão é dada pela sua insistência na vontade divina presente na base da criação deste mundo. “A vontade de Deus é a origem de todas as coisas existentes”, diz ele⁸. Esta “vontade” é também uma “energia” divina⁹.

⁶ *Tríade III*, 2, 8. Ed. Meyendorff, p. 659.

⁷ *Contra Acindino VI*, 20, 75. Ed. Chrestou III, p. 442f.

⁸ Capítulo 91: São Gregório Palamas, *Os Cento e Cinquenta Capítulos* (ed. Robert E. Sinkewicz), Toronto, 1988, p. 190.

⁹ *Contra Acindino I*, 7, 20. Ed. Chrestou III, p. 53.

Assim, apenas confrontado com a questão posta: porque é que Deus criou o mundo num determinado “momento”? ou melhor, porque é que introduziu o “tempo”? E por que o mundo não existe eternamente? A resposta deveria ser, segundo Palamàs: porque Deus quis criar o mundo desta forma particular. Mais uma vez, tudo isto não é explicitamente dito pelo próprio Palamàs, mas está implícito nos seus argumentos teológicos. Na verdade, esta “resposta” que se pode extrair das reflexões teológicas de Palamàs permanece “apofática”. Palamàs não quer transcender os limites do mistério divino.

Palamàs insiste que o mundo não foi criado acidentalmente, mas pertence à vontade eterna e ao plano ou “ideia” de Deus. As “energias” divinas devem ser entendidas como os “modelos” ou “protótipos” (*παραδείγματα*) da criação. São Gregório esclarece que estas “idéias” divinas não devem ser confundidas com as “idéias” de Platão¹⁰. A sua crítica severa aos filósofos gregos deve ser vista dentro do contexto da controvérsia hesicasta, sendo os seus oponentes os “humanistas” bizantinos com sua predilecção pela cultura e filosofia gregas antigas. Note-se que, na teologia patrística, existe também outra corrente de pensamento, que considera a filosofia antiga como uma preparação para a vinda de Cristo (Clemente de Alexandria, São Justino o “filósofo”). Conseqüentemente, os antigos filósofos gregos, como Platão, são às vezes retratados na arte eclesiástica bizantina e pós-bizantina¹¹.

Assim, Palamàs sublinha que existe um estreito vínculo entre o Criador e a sua criação. Ao contemplar a natureza do mundo criado, o homem é capaz de alcançar algum tipo de conhecimento das energias divinas. Palamàs afirma que este conhecimento natural e indireto de Deus deve ser distinguido do conhecimento místico e direto Dele, a “visão” da Luz Divina incriada¹². Somente o segundo leva à verdadeira união com Deus. Nesta distinção entre dois níveis de “conhecimento” de Deus, Palamàs segue a Tradição Patrística, especialmente os Padres Capadócijs e São Máximo, o Confessor. No entanto, coloca grande ênfase na transcendência de Deus. Em ambos os níveis de conhecimento de Deus, o Criador permanece sempre transcendente e incognoscível em Sua Essência. Deve-se enfatizar que, segundo Palamàs, esta transcendência divina não deve ser vista como um mero resultado dos limites da inteligência humana, mas antes, provêm do próprio Deus: Deus não quer

¹⁰ Tríade III, 2, 25-26. Ed. Meyendorff, pág. 689.

¹¹ Por exemplo, a procissão dos filósofos sob a “Árvore de Jessé”, na parede externa sul da igreja monástica em Sucevita (Moldávia), século XVI *сея* на внешней южной стене монастырского храма в Сучевита (Moldávia) 16 век.].

¹² Tríade II, 3, 16. Ed. Meyendorff, p. 419-421.

revelar como é em si mesmo; Ele não quer revelar Sua Natureza ou Essência. Portanto, quando ao homem é concedida uma experiência de Deus, ele experimenta ou “sofre” Sua Transcendência ao mesmo tempo. Ele tem consciência de que Deus é sempre mais do que esta experiência. Desta forma, para Palamàs, a teologia apofática é uma experiência, e não simplesmente uma reflexão teológica, como foi para Barlaam. A experiência da Luz Divina e Incriada é, ao mesmo tempo, uma experiência de “Treva divina”¹³. Com o salmista, Palamàs afirma que Deus “fez das trevas a sua morada” (Sl 18, 12). A “mística” dos hesicastas, se podemos usar esse termo, não é apenas uma mística da “Luz”, mas também das “Trevas”. Tal “Escuridão Divina” não deve ser entendida, contudo, num sentido negativo, mas antes deve ser explicada como outra forma de descrever a Luz Divina no seu aspecto transcendente. É a superabundância da Luz Divina, seu aspecto irresistível e deslumbrante. Palamàs refere-se ao “grande Dionísio” (Dionísio, o Areopagita), dizendo: “Existe uma ignorância, mas ela transcende todo ‘conhecimento’; há uma nuvem, mas é mais que luminosa; e na dita nuvem mais que luminosa, segundo o grande Dionísio, os bens divinos são dados aos santos”¹⁴.

Não só o nascimento do mundo pertence ao plano divino eterno, mas também o fim do mundo. As energias divinas não são apenas os modelos, mas também o objetivo último de tudo o que existe¹⁵. A experiência da Luz Divina é uma experiência escatológica. Não é apenas uma forma de “mística”, mas a experiência, em antecipação, do *Tempo Vindouro*, o *Reino de Deus*. Quero enfatizar aqui que, segundo Palamàs, o *Tempo Vindouro* não diz respeito apenas a nós, seres humanos, mas a toda a criação. Implica a santificação do cosmos, de todo o mundo criado¹⁶. É verdade que a dimensão cósmica da salvação não é frequentemente mencionada pelos Padres da Igreja, mas não é completamente ignorada. Pode ser encontrado, por exemplo, em São Máximo, o Confessor. Esta dimensão cósmica da salvação revela-se-nos, em particular, na experiência litúrgica da Igreja: a bênção dos elementos materiais, como a água, o pão, o vinho, o azeite, as frutas etc., são uma

¹³ A experiência de “negação do sofrimento” (*πάσχειν τὴν ἀφαίρεσιν*) é diferente e superior à teologia apofática. Este último é apenas uma forma intelectual de descrever a transcendência de Deus *превосходит “богословие апофático”*. Afinal, é importante falar de transcendência]: Tríade II, 3, 26. Ed. Meyendorff. 439.

¹⁴ *Tríade I*, 3, 18. Ed. Meyendorff, p. 149. Cf. (Pseudo) Dionísio, Carta V, PG 3, 1073A

¹⁵ *Tríade III*, 2, 25 (ed. Meyendorff, p. 689): Deus tem “uma energia que é o modelo e o fim de todas as coisas existentes” *нечная цель всего* “

¹⁶ Capítulo 2. Ed. Sinkewicz, p. 84: “Este mundo inteiro será transformado como nossos corpos, sendo decomposto e mudado para uma forma mais divina, a tal ponto que será como nós, através do poder do Espírito Divino” а, распавшись е и изменившись в более божественной форме, так что он буде т ,как мы, силою Святого Духа].

manifestação da finalidade última. do cosmos, isto é, sua santificação e transfiguração.

A CRIAÇÃO SEGUNDO PE. SERGUEI BULGAKOV

Quando examinamos as reflexões do Padre Sergei Bulgakov sobre a criação, descobrimos muitos dos temas que já havíamos descrito¹⁷. Tal como Palamàs, o Padre Serguei sublinha que a criação deste mundo foi um ato da vontade divina. A “*efusão do amor de Deus*”, que causou a criação do mundo, não foi resultado de nenhuma necessidade natural, como vemos, por exemplo, no pensamento filosófico de Plotino. Deus não criou o mundo, afirma o padre Sergei, porque precisava de nós. Pois, de fato, Deus não precisa de nós¹⁸.

Padre Sergei repete o ensinamento patrístico dos modelos divinos ou “*protótipos*” da criação, que existem eternamente em Deus. No entanto, ele coloca isso no contexto de sua “*sofiologia*”. Na sua opinião, estes “*protótipos*” divinos pertencem à Divina Sophia, que ele define como a “*própria Vida interior de Deus, a sua natureza ou essência*”. Ele também define Sofia como a “*Glória Divina, a plenitude da Vida de Deus*”.

Tal como Palamàs, o Padre Bulgakov ensina que existe um vínculo estreito entre Deus e o mundo. Ele usa a palavra *panenteísmo*, que distingue nitidamente do *panteísmo*. O mundo está “*em Deus*” e seu propósito último é “*refletir a face da Divina Sophia*” e ser “*transfigurado*” por ela. Esta ênfase no aspecto cósmico da salvação é outro tema que a *sofiologia* tem em comum com o ensino de Palamàs.

Para criar o mundo, afirma o Padre Sergei, é necessário um “*princípio mediador*”. Tal princípio mediador é a “*Sofia da criação*” (“*Тварная София*”), que deve ser distinguida da “*Divina Sophia*”. Este conceito de “*Sophia da criação*” constitui um dos aspectos mais complicados da *sofiologia* de Bulgakov. É um princípio criado ou divino? E por que é absolutamente

¹⁷ As seguintes reflexões baseiam-se em: Pe. Serguei Bulgakov, *La Sagesse de Dieu. Résumé de Sophiologie*. [Эти рассуждения основаны на: Отец Сергей Булгаков. Премудрость Божия. Вывод софиологии] Trad. do russo por Constantin Andronikof. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1983, capítulo III: “*La Sophie divine et la Sophie crée*” (p. 37-53).

¹⁸ Contudo, parece que, segundo o sistema teológico do Pe. Serguei, a criação é consequência do fato de a humanidade (como “*Ideia*” platônica) ser parte da Natureza Divina, ou *Sophia*, desde toda a eternidade. Ele define “*Sofia*” como “*Humanidade Celestial*” (Sagesse, op. cit., p. 65). [Однако, представляется, что, в соответствии с богословской системой о. Сергия, творение является следствием того, что человечность (как некая платоновская “*Идея*”) от века составляет часть Божественной природы, или Софии. Он определяет “*Софию*” как “*Божественную Человечность*”].

necessário? Padre Sergei define a “*Sophia da criação*” como um “*poder divino*”. É o fundamento do ser do mundo, a sua *enteléquia*, o “*princípio da atualização e propósito do mundo*”. De tudo isto podemos concluir que a “*Sophia da criação*” é um princípio divino. O vocábulo “*тварная*” aqui parece ter o significado de “*pertencente à criação*”, em vez de meramente “*criado*”. É provavelmente por isso que Constantine Andronikof, que traduziu quase todas as obras do Padre Bulgakov para o francês, traduz frequentemente “*тварная София*” (mas nem sempre) como “*la Sophie de créature*”. Com efeito, o Padre Serguei diz que a “*Sofia da criação*” é ontologicamente idêntica ao seu protótipo, a Divina Sophia. É outro modo de existência da Divina Sophia. “*Sophia*” tem dois aspectos, o “*eterno*” e o “*temporal*”, ou seja, o “*divino*” e o “*criado*”. “*Sophia*”, sob estes dois aspectos, é o princípio comum e o fundamento divino da existência de toda a criação.

Podemos concluir, a partir disso, que a “*Sophia da criação*” de Bulgakov é, de fato, o que Palamàs quis dizer com “*energias divinas*”? Com efeito, quando Pe. Serguei fala da *Sophia da criação* em termos de “*princípio de atualização e finalidade do mundo*”, ou “*poder divino*”, está muito próximo do conceito palamita de energias divinas. O próprio Padre Serguei, porém, não faz qualquer referência a São Gregório Palamàs neste contexto. Por que, de fato, ele surgiu com tal noção de “*Sophia da criação*”? A razão óbvia deve ser que identifica a Divina Sophia com a natureza ou essência divina. Admitindo que o mundo está “*em Deus*” (*panteísmo*), é necessário um princípio intermediário para evitar qualquer ideia de confusão entre Deus e a sua criação. Pode-se argumentar que o silêncio do Padre Bulgakov aqui em relação a São Gregório Palamàs não deveria impedir-nos de ver uma semelhança entre a “*Sophia da criação*” e as “*energias divinas*”. Poderíamos dizer que Pe. Sergei diz a mesma coisa, mas do ponto de vista da sua doutrina *sofiológica*?

Parece que há uma grande diferença entre o pensamento de Bulgakov e a teologia de Palamàs, e essa é a falta de qualquer noção da transcendência de Deus. O resultado é que uma compreensão clara da própria noção de criação está ausente na *sofiologia* de Bulgakov. Com efeito, ele é capaz de dizer que o mundo é “*criado*” e “*incriado*” ao mesmo tempo, porque a “*Sophia da criação*” é idêntica à Divina Sophia, isto é, à natureza divina¹⁹. Esta noção

¹⁹ Sergei Bulgakov, L'Épouse de l'Agneau. *La Creation, l'homme, l'Église et la fin*. Traduzido do russo por Constantin Andronikof. Lausanne, L'Age d'Homme, 1984, p. 53: “*Sendo fundado na Divina Sophia, o mundo não é criado. É eterno, porque a sua origem é. Mas, ao mesmo tempo, o mundo é criado e pertence inteiramente ao temporal...*” оренным. [“Имея основание в Божественной Софии, мир не

de “*Sophia da criação*” é incapaz de respeitar a diferença ontológica e total entre a natureza do Criador e a da criação. Uma tendência panteísta permanece no sistema sofiológico do Pe. Bulgakov (apesar da sua rejeição explícita do termo). É por isso que sua *sofiologia* tem sido objeto de controvérsia tão acirrada.

A distinção entre a essência divina e as energias, tal como desenvolvida por Palamàs, é a única forma de dar plena expressão às intuições mais profundas do Padre Serguei e à *sofiologia*. A transfiguração do mundo e de todos os seres criados deve ser vista como o propósito último da criação. Somente aceitando a distinção em Deus entre Sua Essência e Energias (uma distinção que, mais uma vez, permanece inexprimível) o panteísmo pode ser evitado e a realidade da *deificação* do homem e da santificação do mundo pode ser afirmada. Como insiste Palamàs, quando no final toda a criação é “*iluminada*” e “*transfigurada*” pela Luz Divina (uma amostra de tal cumprimento escatológico da economia divina é dada nos “mistérios” litúrgicos da Igreja e na experiência dos monges hesicastas e dos santos) Deus permanecerá transcendente. Ele sempre permanece o Incognoscível, o “completamente Outro”.

Este sentido de transcendência divina, de Deus como o “*Totalmente Outro*”, perde-se nas reflexões sofiológicas do Padre Sergei. Ele escreve, de fato, que, em certo sentido, Deus é “humano”²⁰. Isto porque, segundo o raciocínio do Padre Sergei, o homem é um “*microcosmo*” e, portanto, o único que “*representa toda a criação*”. A imagem de Deus na criação, afirma ele, é a “*forma humana*”. É assim que ele explica as palavras de Gênesis 1:27: “*Deus criou o homem à sua imagem*”²¹. Na verdade, inverte o sentido deste texto. Em vez de dizer “*o homem é a imagem de Deus*”, Pe. Serguei sustenta que “*Deus é a imagem do homem*”. Pela mesma razão, Padre Sergei é capaz de defender o ícone de Deus como o “*Ancião dos Dias*”, isto é, Deus Pai: a primeira Pessoa da Trindade²². Contudo, de acordo com a Tradição da Igreja, o único ícone ou imagem adequada de Deus é o Logos encarnado, Cristo. O Pai e o Espírito Santo, quando revelam a sua “*presença*”, não revelam a sua Hipóstase. A afirmação do Padre Bulgakov de que no final, no *Tempo Vindouro*, o Espírito

является сотворенным. Он вечен, поскольку его началоечно. Но в то же время мир сотворен и принадлежит всему, что временно...”]

²⁰ Ver *supra*, n. 18.

²¹ Bulgakov, *Sagesse*, p. 50f.

²² Padre Serguei Bulgakov, *L'icone et sa veneration*. Trad. do russo por Constantin Andronikof. Lausanne, L'Age d'Homme, 1996, p. 89f. (Cap. VIII, “*Les différents genres d'icônes*”).

Santo manifestará a sua Hipóstase, é pura especulação humana, que não tem base na Revelação Divina e na Tradição da Igreja²³.

CONCLUSÃO

No início desta conferência caracterizei a abordagem “apofática” da doutrina de Deus como o elemento mais essencial da teologia de Palamàs. É claro que, ao abandonar tal sentido de *apofatismo*, a *sofiologia* russa desviou-se da teologia patrística. Notamos a mesma mentalidade na teologia dos oponentes de Palamàs: uma tentativa de fazer compreensível o mistério divino por meio da razão humana. Também Barlaão, embora recorrendo à teologia apofática, permaneceu ao nível da reflexão humana e racional. Aqui reside a principal diferença entre “*palamismo*” e *filosofia* (“filosofia” no sentido primitivo: uma reflexão “livre” sobre o mistério de Deus e da criação, que pode ir além dos limites da Revelação Divina). Tal é, de fato, a tragédia de Padre Sergei – que tinha consciência da “tragédia da filosofia” (título de um dos seus primeiros livros) – que consiste no fato de ele ter sido mais um filósofo do que um teólogo, e que sua “*sofiologia*” é um sistema que contradiz suas intuições teológicas²⁴.

A *sofiologia* russa representa uma etapa da teologia ortodoxa que voltou a nossa atenção para certas sutilezas preciosas: especialmente para a dimensão cósmica da salvação e para a liturgia da Igreja como manifestação e antecipação da transfiguração do mundo. O Padre Sergei tinha um forte sentido da dimensão cósmica da Igreja e dela como a antecipação da criação restaurada. A teologia de São Gregório Palamàs, no entanto, com a sua ênfase tanto na edificação como na transcendência divina, fornece a única expressão verdadeiramente adequada destas intuições.

FONTE: Христианская мысль, № 3, 2006.

[Monasterio de la Transfiguración de nuestro Señor Jesucristo](#)

²³ Serguei Bulgakov, *Le Paraclet*. Trad. del ruso por Constantin Andronikof. Paris, Aubier, 1946, p. 272 (Cap. V, “*La révélation du Saint-Esprit*”).

²⁴ Ver supra, n. 18.