

QUESTÕES PEDAGÓGICAS

INTRODUÇÃO AOS ESTUDOS HISTÓRICOS (IX).

QUARTA PARTE

As Interpretações da História através dos Séculos.

(Continuação)

CAPÍTULO SÉTIMO

ENTRE A EUROPA E A ÁSIA.

§ 116. *A via dolorosa da Mãezinha Rússia.*

No dizer de Berdiaiev (1), houve cinco Rússias: a Rússia quievana (de Quieve ou Kiev), a Rússia tábara, a Rússia moscovita, a Rússia petrina (de Pedro o Grande), e a Rússia soviética. Antes de iniciarmos a exposição do nosso tema, convém fazermos alguns reparos concernentes à história da Rússia, à alma russa e às peculiaridades do pensamento russo (§§ 116-118). Sem êstes esclarecimentos preliminares, o leitor poderia ter a sensação um tanto desagradável de se achar em terras completamente incógnitas.

I. Os Primórdios.

E' impossível exercer o poder, diz a lenda russa, sem ofender a dignidade humana: eis porque tribos eslavas teriam voluntariamente confiado o governo a um dinasta estrangeiro, Rurik, chefe dos varegues (2) germânicos que, desde o século VIII, se haviam estabelecido na Rússia. A lenda, não indigna de um Tolstoi, é típica da mentalidade russa que desconfia da autoridade, julgando-a

(1). — N. Berdiaeff, *Les Sources et le Sens du Communisme Russe*, Paris, Gallimard, 1949^o, Chap. I.

(2). — Os varegues constituíam o ramo sueco dos normandos ou viquingues; em Constantinopla eram conhecidos como *barangói*; aqui apareceram, pela primeira vez, em 989, quando Vladimiro socorreu o Imperador Basílio II no seu combate contra o pretendente Focas Bardas; os *barangói* eram mercenários muito estimados de Eizâncio até 1453. — Na Rússia, a dinastia de Rurik expirou só em 1598 (Fedor I, o filho de Ivan IV "o Terrível"); a segunda, a dos Románovs, subiu ao trono em 1613 (Miguel) e expirou em 1917 (Nicolaú II).

uma coisa “exterior” e incompatível com a dignidade e a liberdade humanas, e destarte incide na atitude paradoxal de possibilitar e até de favorecer um regime autocrático e despótico. O historiador, que tem o direito e até a obrigação de não confundir a prosa com a poesia, aceita com as devidas reservas a motivação dada pela lenda, mas não pode deixar de confirmá-la quando ela diz que, por volta de 860, certas tribos eslavas, incapazes de manter a paz e a ordem entre si e molestadas por povos estrangeiros, solicitaram o auxílio do enérgico e hábil Rurik para lhes dar uma estável organização política (3). O varegue estabeleceu-se em Nóvgorod, procurando fazer valer seu domínio em outros distritos mediante parentes vassalos (por exemplo, em Pskov, Róstov e Kiev). Sob o principado do seu sucessor Óleg ou Héli, Kiev passou a ser a capital da jovem nação russa (no ano 882).

a) O Batismo de Vladimiro.

O Novo Estado nascera fora do âmbito da Cristandade latina (os varegues ainda eram pagãos), mas entretinha intensas relações comerciais com o Império cristão de Bizâncio. Segundo a lenda, Vladimiro o Grande (980-1015), querendo dar ao seu povo uma religião superior, mas hesitando entre o judaísmo, o Islam e o Cristianismo, teria enviado embaixadores a “todos os países do mundo” para se informar das qualidades de cada uma dessas crenças. Ao ouvir a resposta dos maometanos que lhe proibiam o uso de vinho, Vladimiro teria protestado: “O povo russo gosta de alegrar-se: não podemos viver sem o vinho!” Tampouco lhe aprazia a resposta dos judeus a dizerem-lhe que viviam na “diáspora” por causa da ira divina. Oscilando entre Roma e Bizâncio, o grão-duque teria optado pela fé “ortodoxa”, porque os mensageiros que haviam assistido às cerimônias pomposas na *Aya Sophia*, lhe traziam êste comentário: “Nunca vimos espetáculo tão impressionante: já não sabíamos se estávamos no céu ou na terra”. Por várias razões, esta lenda tão encantadora na sua simplicidade poderia servir de ponto de partida para um ensaio sobre a alma russa; mas os fatos que ela nos comunica não resistem a um exame crítico. Em fins do século X, ainda não existia uma ruptura oficial e definitiva entre as duas Igrejas, de

(3). — Alguns livros de fácil acesso sobre a história da Rússia são: P. Pascal, *Histoire de la Russie des Origines à 1917*, Paris, 1949 (na coleção: “Que Sais-Je?”); W. Kirchner, *An Outline History of Russia*, New York, Barnes & Noble, Inc., 1952; Bernard Pares, *Russia, Its Past and Present*, New York (“A Mentor Book”), 1952; Helena Isvolski, *Alma da Rússia*, Rio de Janeiro, Editôra Ocidente Ltda., 1944 (trad. port. de um livro escrito em inglês: *The Soul of Russia*, 1943).

modo que uma escôlha entre Roma e Constantinopla seria uma alternativa anacrônica. Além disso, sabemos com certeza que Vladimiro foi batizado, não em Quérson por monges bizantinos, e sim em Kiev (no ano 987 ou 988) por sacerdotes indígenas de obediência latina, dois ou três antes de desposar Ana, a irmã do Imperador Basílio II (4). O número de cristãos já não era insignificante no seu ducado (5), de modo que Vladimiro não encontrava muita oposição ao impor a nova religião ao seu povo (menos em Nóvgorod). Seja como fôr, devido à proximidade relativa de Bizâncio, aos grandes interesses econômicos e às numerosas aventuras guerreiras que ligavam o grão-duque ao *basileus*, foi a êste e não ao Papa em Roma que se dirigiu Vladimiro para obter missionários. Aos monges gregos que evangelizavam a Rússia, acrescentaram-se logo elementos do clero búlgaro que aí introduziram o velho eslavo como linguagem litúrgica (6).

Nada mais errôneo do que pensar que a Rússia quievana, desde as suas origens, tenha vivido num clima de hostilidade ao Ocidente. *During the earlier period — in the eleventh and twelfth centuries — the Christian peoples of Eastern Europe occupied an intermediate position between the Latin West and the Byzantine East; and though they were divided by their religious and cultural sympathies, the division was not an exclusive one* (7). Kiev servia de intermediária entre Roma e Bizâncio. Fatores econômicos, políticos e religiosos uniam-na aos dois mundos. Nos séculos XI e XII, era considerável o intercâmbio de relações amigáveis entre a côrte dos grão-duques e a Cristandade latina (8): missionários latinos e embaixadores papais eram bem recebidos na cidade à beira do Dniepre; muitas princesas russas eram casadas com príncipes europeus: na Hungria, Polônia, Escandinávia e até na França (9).

b) O Grande Cisma de Bizâncio (10).

-
- (4). — Cf. L. Bréhier, *Vie et Mort de Byzance*, Paris, Michel, 1948, págs. 222-223.
(5). — Já Helga ou Olga, a viúva de Igor I e regente durante uns 25 anos (945-969), era cristã e estava em contacto com Otão I, o Imperador ocidental (936-973), a quem pediu um bispo e sacerdotes.
(6). — O rei dos búlgaros Bóris (852-888) batizou-se com seu povo em 864; desde 870, a Igreja búlgara, devido a intrigas do patriarca Fócio, obedecia a Constantinopla; por volta de 886, discípulos de São Metódio, expulsos da Morávia, refugiaram-se na Bulgária onde foram bem acolhidos; daí em diante, o velho eslavo (e não o grego) era a língua oficial da Igreja búlgara; em 1018, a Bulgária foi aniquilada pelo Imperador Basílio II ("o Bulgaroctonos"); foi então que muitos búlgaros fugiram para a Rússia onde, a pedido do grão-duque Iarosláv, traduziram os livros litúrgicos, até então gregos, para o eslavo.
(7). — Chr. Dawson, *Religion and The Rise of Western Culture*, London-New York, Sheed & Ward, 1951², pág. 139.
(8). — Chr. Dawson, *opere citato*, págs. 119-140; H. Isvolski, *opere citato*, Capítulo I; A. Toynbee, *A Study of History*, VIII págs. 401-402.
(9). — Ana, filha de Iarosláv de Kiev, casou-se com Henrique I, o rei da França (1031-1060), e levou consigo um Evangelho eslavo, hoje guardado em Reims.
(10). — Sobre Bizâncio, cf. Ch. Diehl, *Histoire de l'Empire Byzantin*, Paris, 1919; L. Bréhier (veja nota 4); excelente é o estudo do russo A. Vasiliev, *História de*

No fim do govêrno de Iarosláv o Sábio (1015-1054), o sucesor de Vladimiro, efetuou-se o Grande Cisma de Miguel Cerulário (1054), cujas conseqüências lastimáveis persistem até nos tempos modernos. São múltiplas e variadas as causas desta desunião da família cristã: em grande parte, já remontam aos dias do Baixo Império. As divergências dogmáticas pròpriamente ditas entre as duas Igrejas são de somenos importância (11), e não bastam para explicar a separação; muito mais importantes são as diferenças psicológicas que existem entre a alma contemplativa e conservadora do Oriente e o espírito analítico e dinâmico do Ocidente; elas não podiam manifestar-se abertamente enquanto os dois mundos, mais ou menos forçadamente, eram unidos pela *Pax Romana*. Mas desde a fundação de Constantinopla (11 de maio de 330) e, mais ainda, desde o desmembramento do Império pelo Imperador Teodósio (em 395), cada uma das duas metades seguia seu próprio caminho, ficando alienada da outra. O processo de alienação recíproca acentuava-se cada vez mais no decurso dos séculos: as oposições, aguçadas pela política mesquinha de duas côrtes rivais, não tardavam em criar um abismo intransponível entre a *pars Orientis* e a *pars Occidentis*, acabando por afetar também as relações eclesiásticas. O Grande Cisma reflete, na história da Igreja, a profunda incompatibilidade de gênio existente entre o mundo oriental e o mundo ocidental, incompatibilidade já percebida pelos gregos clássicos: ela é sumamente penosa para a consciência cristã, porque maior amor fraternal em Cristo teria conseguido reconciliá-la. As duas Igrejas, que deveriam completar-se para maior lustre da "catolicidade", terminavam em mútua incompreensão, desentendimentos trágicos e franco antagonismo. Os tempos modernos começam a sentir nostalgia da unidade ecumênica, que corresponde aos intentos do Mestre Divino; mas ainda está muito por fazer para liquidar os preconceitos seculares (12).

Bizâncio (existe em versões francesa, inglesa e espanhola); livro de divulgação é *Byzance* de A. Bailly, Paris, Arthème Fayard, 1941³.

- (11). — As principais divergências dogmáticas eram — e continuam sendo — estas: a Igreja ortodoxa não acreditava no Purgatório; nega (mas nem sempre negava) a Imaculada Conceição de Maria (dogma católico desde 1854); opõe-se à interpolação da palavra *Filioque* no Símbolo da Fé (*Credo in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qu ex Patre Filioque procedit*); e afinal, combate a primazia, e principalmente a infalibilidade, do papa (dogma católico desde 1870). A questão do *Filioque* (os "uniatas" têm uma fórmula que reza *per Filium*) não é muito importante no plano meramente dogmático; um obstáculo quase insuperável é, porém, a infalibilidade do papa; do ponto de vista católico, os cismáticos de 1054 passaram a ser hereges (pelo menos, materialmente) desde 1870.
- (12). — Quanto à análise dos fatores que separaram as duas Igrejas, cf. o estudo notável de Yves Congar, O. P., *Neuf Cents Ans Après* (in *L'Église et les Églises*), Aux Édition de Chevetogne (Belgique), 1954; sobre as Igrejas Orientais em geral, cf. R. Janin, *Églises Orientales et Rites Orientaux*, Paris, Letouzey et Ané, 1955⁴.

Desde o Edito de Milão (312) até o Grande Cisma, a Igreja bizantina viveu uns 240 anos fora da comunhão com Roma (13): a Separação de 1054 teve os seus precedentes históricos. No Primeiro Concílio de Constantinopla (381), o bispo desta cidade passou a possuir *honoris principatum post Romanum episcopum, propterea quod urbs ipsa sit junior Roma* (14). Em Bizâncio, ganhava terreno a idéia de ser naturalmente ligada a primazia do sacerdócio à sede imperial, principalmente quando a cidade sôbre o Tibre se achava nas mãos dos bárbaros e a Nova Roma se mantinha firme contra os ataques dos persas, muçulmanos e búlgaros (15). Ao passo que, no mundo latino, a Igreja conseguia conservar sua independência do poder secular, embora não sem inúmeros atritos e usurações mútuas, a Igreja bizantina ia-se desenvolvendo cada vez mais no sentido de uma Igreja Imperial, dentro da qual o *basileus* exercia uma função sacral, quase sacerdotal (16), o que, muitas vezes, dava ensêjo a um Cesaropapismo calamitoso. A Igreja Bizantina celebra, desde 843, — data da vitória definitiva sôbre os Iconoclastas (17), — no Primeiro Domingo da Quaresma, “a Festa da Ortodoxia”, festa adotada também pela Igreja russa, a ficar, no decurso dos séculos, com tendências cada vez mais pronunciadas de anti-latinismo. Bizâncio, reputando-se o baluarte da “ortodoxia”

-
- (13). — Houve sete cismas: 1) o Arianismo (343-398); 2) A Questão concernente a São João Crisóstomo (404-415); 3) O Henotikón ou o Cisma de Acácio (484-519); 4) O Monotelismo (640-681); 5-6) O Iconoclasmo (726-787, e 815-843); 7) O Cisma de Fócio (868-879).
- (14). — Ct. Kirch, *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae*, Friburgi Brig., 1941⁵, n.º 648. — O cânon 28 do Concílio de Calcedônia (451) chegava a dizer: *Etenim antiquae Romae throno, quod urbs illa imperaret, jure Patres privilegia tribuerunt. Et eadem consideratione moti CL Dei amantissimi episcopi sanctissimo novae Romae throno aequalia privilegia tribuerunt, recte judicantes, urbem quae et imperio et senatu honorata sit et aequalibus cum antiquissima regina Roma privilegiis fruatur, etiam in rebus ecclesiasticis, non secus ac illam, extolli ac magnificari, secundem post illam existentem* (Kirch, n.º 943); O Papa Leão I (440-461) impugnava este cânon, dizendo: *Habeat, sicut optamus, Constantinopolitana civitas gloriam suam, ac protegente dextera Dei diuturno Clementiae Vestrae (i. e. Marciani Augusti) fruatur imperio. Alia tamen ratio est rerum saecularium, alia divinarum, nec praeter illam petram quam Dominus in fundamento posuit stabilis erit ulla constructio* (Kirch, n.º 898).
- (15). — Também havia outra teoria, segundo a qual a Igreja de Deus era governada pelos cinco patriarcas (de Constantinopla, de Antioquia, de Alexandria, de Jerusalém e de Roma), comparados com os cinco sentidos do corpo místico de Cristo (a chamada “pentarquia”). — Cf. Kirch, n.º 1096 (Concílio Truliano em Constantinopla, 692).
- (16). — O Imperador Justiniano I (527-565) chamava-se *archiereus kai basileus* (= “Sumo Pontífice e Imperador”). Cf. L. Duchesne, *L’Église au VIème Siècle*, Paris, E. de Boccard, 1925. — Em 1393, o grão-duque Vassilij I de Moscovo raspava o nome do *basileus* bizantino dos dipticos e escrevia ao patriarca de C. pla: “Temos uma Igreja, mas já não necessitamos de um Imperador”; o patriarca respondeu-lhe: “E’ impossível que os cristãos tenham a Igreja sem terem o Imperador”.
- (17). — A Igreja oriental não permite a veneração de esculturas, mas só de imagens pintadas (*icones*) e de mosaicos; nas duas categorias se encontram verdadeiras obras de arte, em Bizâncio bem como na Rússia (aqui, principalmente, nos séculos XIV e XV).

(18), suspeitava a Igreja latina de várias inovações ilegítimas (grego: *kainotomíai*), esquecendo-se de que viver, neste mundo, equívale a crescer e a desenvolver-se, e expondo-se ao perigo de uma cristalização. Se os latinos consideravam os gregos (já não helenos “clássicos”, mas bizantinos “orientalizados”) como demasiadamente sutis, astuciosos, volúveis e merecedores de nenhuma confiança, estes tinham os latinos por “bárbaros” e ignorantes da venerável tradição cristã (o Cristianismo nascera no Oriente!), por usurpadores da dignidade imperial (desde Carlos Magno), por inovadores desrespeitosos ou até sacrílegos, e por hereges abomináveis. O patriarca Fócio (19), no ano 867, e depois, Miguel Cerulário elaboraram uma lista de queixas contra a Igreja Romana, que contém elementos bem heterogêneos: na sua grande maioria, não justificam um cisma religioso, aos olhos de homens modernos. Quase tôdas as incriminações dirigidas contra os latinos referem-se a questões meramente disciplinares (20), a costumes e ritos eclesiásticos diferentes (21), diferenças de importância secundária, mas que, fora das devidas proporções (22), são tratadas em pé de igualdade com a questão dogmática do *Filioque* (cf. nota 11). A causa principal era, porém, — e continua sendo, — a questão da primazia sacerdotal:

- (18). — A grande maioria dos “ortodoxos” orientais é unânime em reconhecer como autênticos estes sete Concílios Ecumênicos: 1) I Nicéia, contra os arianos (325); 2) I Constantinopla, contra os macedonianos (381); 3) Éfeso, contra os nestorianos (431); 4) Calcedônia, contra os monofisitas (451); 5) II Constantinopla: a questão dos Três Capítulos (553); 6) III Constantinopla, contra os monotelistas (680-681); 7) II Nicéia, contra os iconoclastas (787). — Além disso, há Igrejas “heréticas” constituídas por nestorianos (por exemplo, no Malabar) e por monofisitas (por exemplo, na Armênia, na Síria e no Egito).
- (19). — Fócio (820-895) foi um dos filólogos mais eruditos de Bizâncio, e suas obras supêrstitas ocupam quatro volumes de Migne (PG 101-104). As duas mais importantes são o *Léxico* (uma espécie de dicionário) e a *Biblioteca* (uma antologia de excertos tirados de 280 obras gregas, modernas e clássicas, lidas pelo compilador). — Durante a dinastia macedônica (867-1057), houve uma “Renascença” de estudos clássicos em Bizâncio (época de enciclopédias, dicionários, etc.; em 863, foi restaurada a Universidade de Constantinopla).
- (20). — Por exemplo, o celibato dos padres latinos.
- (21). — Por exemplo, diferenças na lei de jejum, na praxe de se cantar a *Aleluia* durante a Quaresma, no costume de fazerem a barba os padres latinos, e sobretudo, no emprêgo de pão não fermentado (grego: *ázimo*) para a Santa Eucaristia no Ocidente; este último ponto era considerado de tamanha importância pelos bizantinos que a palavra “azimista” passou a ser termo depreciativo para indicar os latinos. Até a palavra grega *ártos* (= “pão”) era relacionada com o verbo *áiro* (= “levantar-se, fermentar-se”). — Cf. nota 38.
- (22). — O rito é, para os orientais, a *fé vivida*, ao passo que, para os latinos, não passa de uma expressão simbólica (mais ou menos accidental) da fé. No Oriente, o termo “ortodoxia” corre o risco de se confundir com “retidão do culto tradicional”; inovações litúrgicas são logo suspeitas de “heterodoxia”. A atitude dos *raskólniki* russos (cf. § 116 III d) ilustra bem esta mentalidade “oriental”. — Também a menor divergência na disciplina eclesiástica é considerada como próxima de heresia; cf. esta prece antiga da Igreja bizantina (apud Chr. Dawson, *The Making of Europe*, London, Sheed & Ward, 1936, pág. 181, nota 1): *On this day* (a saber, no Domingo antes de Septuagésima) *the thrice accursed Armenians keep their fast which they call “Artziburion”. But we eat daily cheese and eggs, in retulation of their heresy.*

a supremacia papal era doutrina inaceitável para o orgulho nacional dos bizantinos; os patriarcas de Constantinopla encorajados, no mais das vêzes, pelo *basileus*, sustentavam a tese de ser governada a Igreja de Cristo, em tempos normais, pela “pentarquia” (cf. nota 15) e, surgindo questões muito graves, pelos concílios ecumênicos, — ou então, atribuíam-se, como Fócio, o título de “Patriarca ecumênico” (22a) em razão da transferência da côrte imperial, das margens do Tibre para o Bósforo. Por outro lado, devemos reconhecer que a bula de excomunhão, posta no altar-mor da *Aya Sophia* (aos 16 dias de julho de 1054) pelo legado papal Humberto, é um documento que, além de testemunhar falta tremenda de caridade fraternal, não mostra a menor compreensão pelas particularidades da Igreja grega. Esse Humberto, homem áspero, autoritário e estreito, muito contribuía com a sua atitude altaneira para se exacerbarem as antipatias dos bizantinos contra a hierarquia romana.

Entramos de propósito nesses desentendimentos, porque são de suma importância para a compreensão da ortodoxia russa, filha da ortodoxia bizantina, pelo menos na sua fase moscovita. A Rússia quievana, porém, vivendo numa ignorância quase total das grandes discussões teológicas da época e estando em bons têrmos com o mundo latino, estava pouco a par dos acontecimentos que haviam de dividir a Cristandade durante muitos séculos. As antipatias contra os latinos começaram a penetrar na Rússia só a partir do século XIII, quando os descendentes de Rurik, enfraquecidos por guerras fratricidas, se viam ameaçados, ao norte e ao oeste, por germanos e eslavos católicos, ao mesmo tempo que os tátaros asiáticos invadiam, a leste, as estepes da Eurásia. Refugiados bizantinos espalhavam na Rússia notícias sensacionais sôbre as atrocidades inauditas cometidas pelos Cruzados latinos, quando da tomada de Constantinopla (1204), a cidade imperial (*Czar' grad*), que possuía para os russos um prestígio quase mágico. O Império latino (1204-1261) provocava na Rússia, como em todo o Oriente Próximo, sentimentos de horror e compaixão. *Pour la première fois, l'Occident latin apparaissait comme un monde étranger et hostile, et cette impression devait s'accroître à mesure que la Russie s'enfermait dans un isolement farouche, concentrant toutes ses forces pour la lutte désespérée contre l'envahisseur Tatar, sentant grandir derrière elle une force menaçante qui, sous l'aspect des chevaliers Porte-glaives et des Suédois, était bien l'avant-garde du monde latin tourné contre elle* (23).

(22a). — O título já tinha sido usurpado (embora em sentido meio diferente) nos fins do séc. VI por João o Jejuador (588); o Papa Gregório I (590-604) assumiu o título de *Servus Servorum Dei*.

(23). — J.-N. Danzas, *L'Itinéraire Religieux de la Conscience Russe*; Juvisy, Les Éditions du Cerf, 1935, pág. 11.

II. Os Tártaros (24).

A Rússia quievana, despedaçada, desde os meados do século XII, em diversos principados autônomos e rivais, era uma presa inerte para os tártaros, povo mongolóide habitante das estepes asiáticas. Moscou foi conquistada em 1236 (25), Kiev em 1240 (26); os russos tornaram-se tributários de um povo oriental e despótico. Os finlandeses, os suecos, os poloneses e até os alemães aproveitavam-se desse período de humilhação dos russos para se apoderar de vastos territórios da Rússia setentrional e ocidental. O centro da vida nacional foi-se transferindo para as regiões de leste, e a Rússia, isolada da Cristandade latina e até da bizantina, foi-se transformando num país oriental. Desapareciam as instituições nacionais da época anterior (27), acabava a cultura urbana de Kiev e de outros centros importantes, tornavam-se impossíveis os contactos com Roma e Bizâncio. A jovem nação, que dera provas de possuir capacidades culturais, afundava-se num estado de primitivismo. A única instituição nacional a sobreviver ao cataclismo geral era a Igreja, a qual matinha viva a consciência russa na luta desesperada contra os invasores orientais e pagãos. Estes, apesar da sua crueldade (o *cnute!*), praticavam certa tolerância religiosa e não impunham sua religião aos povos tributários (28).

A soberania dos tártaros deixou vestígios duráveis no povo russo: *Grattez le russe, et vous trouverez le Tartare* (29). A Rússia sofreu profundas influências orientais: nos costumes (por exemplo, a posição da mulher, a crueldade para com os inimigos, etc.), nas instituições políticas (por exemplo, a autocracia, o sistema financeiro, a burocracia, etc.), na sua composição biológica, no seu vocabulário, etc. O primeiro principado russo a emancipar-se do jugo tártaro foi Moscúvia que, desde 1328, era sede do metropolitano e, aos poucos, conseguia expulsar os opressores, também dos outros

-
- (24). — Em geral são chamados (menos corretamente) de "tártaros", forma originada pela palavra latina *tartarus* (= "inferno"): os latinos, apavorados pelas hordas asiáticas, tinham os tártaros por "filhos do inferno". — Os tártaros que subjugavam a Rússia, eram chefiados por Batu ou Bati, neto do terrível Gengiscão (1162-1227), o conquistador da China setentrional e de Turquestão (sobre ele, cf. *Genghis Khan, The Emperor of All Men*, by Harold Lamb, Philadelphia, 1927). A "Horda de Ouro", no tempo de seu apogeu, abrangia a China (até 1368), o Turquestão, grandes partes da Sibéria e da Rússia, e tentava penetrar até na Polónia e na Alemanha.
- (25). — Moscou é mencionada, pela primeira vez, no ano 1147.
- (26). — Kiev foi tomada pelos tártaros em 1240; a cidade já fôra saqueada, em 1169, por príncipes russos que se haviam tornado independentes de Kiev.
- (27). — A Rússia quievana possuía uma monarquia moderada, controlada que era pelo *viêche*, conselho municipal, em que eram representados todos os homens livres.
- (28). — Cf. o famoso relatório das viagens de Marco Polo (1271-1292) no país do Grande Cão ou Khan.
- (29). — Frase atrevidamente atribuída a Napoleão, e muito provavelmente dita por Joseph de Maistre que viveu vários anos na Rússia (1803-1817).

principados, acabando por estender a hegemonia ao país inteiro. O grão-duque Ivan III (1462-1505), cognominado o Grande, pôs termo definitivo ao domínio tártaro em 1502; já em 1480 tinha sido liquidado o tributo.

III. A Terceira Roma.

Ivan III, casado com Zoé ou Sofia (educada em Roma), sobrinha do último Imperador bizantino Constantino XI Paleólogo (1448-1453), começou a adotar os arcos de sucessor legítimo do *basileus*: assumia a águia bicéfala e o cerimonial da corte constantinopolitana, consolidava o regime autocrático, e arvorava-se em chefe da Igreja nacional (sem possuir, como nenhum dos seus sucessores, o título oficial de chefe da Igreja, isso ao invés dos reis da Inglaterra). Apoiando-se na classe dos *boiars* (30), o grão-duque, a quem só faltava o título de Imperador (31), eliminava ou sujeitava, aos poucos, os numerosos príncipes de outros distritos: a nova Rússia ia-se confundindo com a Moscúvia. A Rússia quievana possuía uma cultura urbana com desenvolvimento apreciável do comércio e das indústrias; a Rússia moscovita era, na sua quase totalidade, um país agrícola com poucos latifundiários privilegiados e com uma imensa maioria de servos (32). A Rússia quievana abria as janelas também para a Europa ocidental; a Rússia moscovita vivia num isolamento quase total (33), julgando-se predestinada a conservar acesa a lâmpada da Ortodoxia, sobretudo depois da Queda de Constantinopla (1453), catástrofe essa que, na Rússia, era explicada como castigo divino por causa da aliança do *basileus* com o Papa, no Concílio de Florença (34).

(30). — Os *boiars* constituem uma classe de latifundiários privilegiados (não hereditários), cuja posição dependia dos seus serviços prestados ao Estado (impostos, campanhas militares, etc.). A *Duma Boiárskaia* (= "O Conselho dos boiars") foi abolida por Pedro o Grande, em 1711.

(31). — O título de Czar (forma russa da palavra latina *Caesar*?) foi assumido, em 1547, por Ivan IV (1533-1584), e a "usurpação" foi reconhecida por Constantinopla em 1562.

(32). — A servidão foi legalizada e oficializada em 1597. As deportações de criminosos e elementos indesejáveis para a Sibéria foram iniciadas durante o reinado de Bóris Godunóv (1598-1605).

(33). — Contudo não era completo o isolamento: Ivan III e sua esposa Sofia atraíam artistas e artesãos italianos para Moscou (Kremlim!); sob os primeiros Romanóvs, negociantes e artesãos estrangeiros estabeleciam-se em Moscou, principalmente de origem alemã; o "bairro alemão" de Moscou era centro de grande atividade económica e técnica, e aí Pedro o Grande, quando menino, ficaria altamente impressionado pela superioridade dos ocidentais.

(34). — No Concílio de Florença (1431-1445), os gregos eram representados pelo patriarca José, e os russos pelo metropolitano Isidoro de Moscou. Isidoro, quando de volta à sua pátria, foi mal recebido pelo grão-duque Vassílii II, e até encarcerado; conseguiu fugir a Roma, onde muito trabalhou pela união. — O decreto de união abrangia quatro artigos: *Filioque* (os orientais podiam adotar uma fórmula equivalente a *per Filium*), *ázimos*, Purgatório e a primazia do Papa (cf. Denzinger, n.ºs 691-694). Também em Bizâncio foi de pouca duração a união. — Já em 1274, o Imperador Miguel VIII Pa-

Monges gregos (35) e eslavos meridionais não cessavam de pregar o ódio contra os latinos, os quais eram detestados sem serem conhecidos. Nos séculos seguintes, a separação não foi desfeita e sim consolidada: as lutas renhidas contra os poloneses católicos (36), as manobras políticas dos magnates poloneses para burlar os decretos da União Eclesiástica de Brest-Litóvsk (37), a propaganda anti-papista dos manuais protestantes (geralmente de origem alemã), e afinal, as piadas irreverentes acêrca do clero católico encontradas nos livros franceses do *Siècle des Lumières*, — eis os principais fatores que, durante uns três séculos, atiçavam as antipatias instintivas da alma russa contra o latinismo, o qual ia sendo identificado com agressividade brutal, materialismo hedonista, e religiosidade hipócrita. Se a evolução da Rússia moscovita andava paralela à da Europa, no que diz respeito ao absolutismo, em dois pontos seguia um caminho bem diferente e até intempestivo: a Rússia herdava de Bizâncio a idéia teocrática, abandonada no Ocidente em fins da Idade Média, e, — pouco fiel aos seus primórdios promissores em Kiev, — não fomentava o nascimento do *tiers état*, mas elaborava um feudalismo *sui generis*, condenando quase todos os seus súditos à servidão.

a) O Messianismo.

O monge Filoteu de Pskov escrevia ao grão-duque Vassílij III (1505-1553), o sucessor de Ivan III, estas famosas palavras: “A Igreja de Roma caiu por causa da heresia de Apolináris (38).

leólogo, que acabava de readquirir C.pla, fizera as pazes com a Igreja latina (no Concílio de Lião); a união, que se baseava nos mesmos princípios que depois seriam adotados por Florença (cf. Denzinger, n.ºs 460-466), foi desfeita em 1282.

- (35). — Entre êles se destacava a figura do monge grego Máximo de Atos (por volta de 1550), convidado por Moscou a traduzir e a corrigir os livros sagrados. Este inimigo figadal do “latinismo”, que tinha conhecimentos pessoais do mundo ocidental, exprobrava aos católicos o paganismo por causa da filosofia escolástica que se inspirava pelas obras do “pagão” Aristóteles. Foi principalmente êle que envenenou os russos ingênuos de grande número de preconceitos absurdos sôbre os latinos.
- (36). — Depois da morte do último rurícida (1598), houve uma época de perturbações políticas na Rússia (“os falsos Demétrios!”), das quais se aproveitavam os poloneses: êstes conseguiram até conquistar Moscou, onde cometeram muitos atos cruéis.
- (37). — Esta união (1595) reconciliava os rutenos (súditos da Polónia, desde 1569) com Roma e concedia aos “uniatas” o rito eslavo; mas desde o início, a união era contrariada pelos magnates da Polónia; a Rutênia oriental (com Kiev) foi reintegrada na Rússia no ano 1667 (= Ucrânia).
- (38). — Apolináris de Laodicéia (século IV), ao combater o Arianismo que negava a natureza divina de Cristo, caiu no extremo oposto, chegando a negar a natureza humana de Cristo, no sentido pleno da palavra: Cristo teria assumido apenas um corpo humano, não o espírito humano. Aos olhos dos bizantinos e de Filoteu, o costume latino de consagrar pão sem fermento (que remonta aos séculos VIII-IX), simbolizava a heresia apolinária dos latinos: “o corpo humano sem a alma humana”.

Quanto à Nova Roma, as portas desta cidade foram abatidas pelos machados dos ímpios ismaelitas (39). A Terceira Roma, porém, a Santa Igreja Apostólica, resplandece agora no Universo inteiro sob o Vosso govêrno forte com maior brilho do que o sol. Já caíram duas Romas; a Terceira está firme em pé, e jamais haverá uma quarta Roma. Sabei, portanto, ó rei poderoso, que sois o único monarca no mundo a possuir o direito de Vos chamar rei santo e ortodoxo". Nasceria o mito de ser Moscou a Terceira Roma, mito que, com o tempo, se ia revestindo do prestígio de um artigo de fé; apareceram o messianismo do povo russo que, nos séculos XIX e XX, havia de ser proclamado com tanta ênfase. Em 1589, criou-se o Patriarcado de Moscou (40), símbolo da emancipação eclesiástica do povo russo, ato êsse que foi reconhecido oficialmente por Constantinopla em 1592 (41).

b) Clero Branco e Clero Prêto.

Emancipara-se a Igreja russa de Constantinopla sem, porém, ganhar a liberdade interna: todos os seus atos eram rigorosamente controlados pelo Czar. A Igreja russa transformava-se num instituto nacional e, julgando-se a única Igreja incorrupta, reputava nefasta tôda e qualquer influência estrangeira; encerrava-se num isolamento estéril e chegava ao ponto de suspeitar de heterodoxia Constantinopla. O clero russo tinha pouquíssima cultura: os *popes*, recrutados entre as camadas muito humildes da população (41a), recebiam muitas vêzes apenas uma instrução oral que se limitava às fórmulas litúrgicas e à música sacra; deviam garantir, não provar, que sabiam lêr e escrever; seu prestígio social era praticamente nullo, e até o ano 1796 estavam sujeitos aos mesmos castigos físicos dos servos, com os quais partilhavam, aliás, a crassa ignorância e a rudeza de costumes. Não havia na Rússia, na época anterior ao século XIX, escolas de teologia; as obras dos Padres gregos, gabadas

(39). — Os turcos eram identificados com os "ismaelitas", descendentes de Ismael, o filho de Abrão e de Hagar, cf. *Gênesis*, XVI.

(40). — O primeiro patriarca foi Jô, o décimo e último Adriano (falecido em 1700).

(41). — Nesta ocasião, as palavras de Filoteu foram parafraseadas pelo patriarca Jeremias III de Constantinopla, cf. A. Toynbee, *A Study of History*, VII pág. 36.

(41a). — Na Igreja ortodoxa, os *popes* (= "os sacerdotes seculares" ou "o clero branco") podem casar-se, em oposição aos monges ("o clero prêto") que observam o celibato; antes do século XIX, o sacerdócio era, na Rússia, muitas vêzes uma "profissão" hereditária (aliás, muito mal paga) que se transmitia de pai a filho; os *popes* ortodoxos, geralmente pessoas sem preparo e quase sempre obrigados a sustentar sua família com seu trabalho manual, quase nunca exercem a *cura animarum*, mas limitam-se ao ministério litúrgico; entre êles e "o clero prêto" existem muitas vêzes rivalidades funestas; só os monges podem ser elevados à dignidade episcopal; entre êles também há vocações duvidosas (carreiras rápidas!).

como o reduto da “ortodoxia”, eram mal conhecidas (42), e até a Bíblia era pouco estudada. Os poucos livros que circulavam tratavam de mística e ascese (de cunho oriental), ou eram vidas milagrosas de santos (geralmente nacionais). Ao culto divino, ao esplendor da liturgia prestava-se uma atenção que nos parece a nós, os ocidentais, excessiva e até supersticiosa: o menor desvio da tradição passava por sacrilégio e heresia. A instrução metódica dos fiéis nos mistérios da fé e na moral cristã era negligenciada: os sermões e a catequese ocupavam lugar bem subalterno e, antes do século XIX, eram quase inexistentes. Mas a participação no culto divino devia ministrar os conhecimentos religiosos, e cumpre reconhecermos que a participação era ativa e o culto riquíssimo. A Igreja russa era isenta do casuísmo estreito que, em certas épocas, ameaçava sufofocar a vida religiosa da Igreja latina, mas, por outro lado, influenciava muito pouco os costumes e a vida cotidiana dos seus fiéis.

O ideal da santidade era representado pelos monges “angélicos” que, muito semelhantes aos antigos anacoretas, viviam longe do mundo como reclusos ou eremitas, e praticavam atos heróicos de mortificação, humildade, pobreza e “exinanição” (43). Nem sempre livres de um certo dualismo oriental, que tende a criar uma oposição irreduzível entre o mundo e a santidade, em nada se pareciam êsses monges pouco cultos, pouco ativos e pouco organizados com as legiões dos beneditinos que com suas orações e com seus trabalhos intelectuais e manuais moldaram a Europa ocidental. Entre êles se destacavam, desde o século XV, os *startzi*, isto é, aquêles monges que combinavam a reputação de uma grande santidade pessoal com uma faculdade extraordinária de dar uma orientação espiritual aos seus numerosos visitantes. Os *startzi*, imortalizados pelo livro “Os Irmãos Karamazov” de Dostoievski, exerciam uma grande influência sôbre a vida particular de muitos individuos bem como sôbre o ressurgimento da idéia religiosa no século XIX (44), influência geralmente salutar e autenticamente cristã, principalmente naquela época de humilhação em que a Igreja oficial era a escrava do Estado. *Mais l'idéal proposé était trop haut, trop surhumain, et il n'y avait aucun plan intermédiaire entre cet idéal et le monde intérieur voué à l'indignité. Ce fut l'une des causes profondes de cette tolérance pour le péché qui devint un trait caractéristique de la*

(42). — No século XIX, as quatro grandes Academias Eclesiásticas da Rússia publicariam a tradução das obras completas dos Padres gregos, trabalho notável que era devido principalmente aos monges do célebre mosteiro de Optina (no distrito de Kaluga).

(43). — Em latim, *exinanitio*; em grego, *kénosis*, cf. *Ep. Fil.*, II 7: “Jesus *aniquilou-se a si mesmo.*” (veja também § 75 IV, nota 86).

(44). — Os *startzi* de Óptina (cf. nota 42) desempenharam papel importantíssimo na vida de Gogolj, Ivan Kireievski, Dostoievski, Soloviev, Khomiakóv, e até na do racionalista Tolstoi.

mentalité russe. Si on n'est pas un moine ascète, on est un indigne pécheur, et alors la tentation est grande de céder au péché, quand on sait que les simples vertus humaines ne peuvent conduire au salut... Pourvu qu'un homme soit assez bon chrétien pour assister aux offices, on ne semblait pas s'offusquer de le voir se vautrer ivre-mort dans la boue des rues, . . . ou assassiner quelqu'un dans une rixe de cabaret. Ce n'était qu'un pauvre pécheur, sûr d'être pardonné s'il était humble de coeur (45).

c) A Lenda de São Nicolau e São Cassiano.

A Igreja russa, ao contrário da Igreja latina que moldava e inspirava a estrutura social e política da Europa, limitava-se a transmitir a mensagem do Evangelho às almas individuais, não mediante uma instrução metódica, mas pelo culto divino e pelo exemplo inspirador dos seus monges abnegados. Uma lenda russa (46) ilustra bem a diferença fundamental que, neste ponto, existe entre as duas Igrejas.

Num belo dia, dois santos são enviados do céu para visitarem o mundo: São Cassiano, representante da espiritualidade oriental, e São Nicolau, representante da espiritualidade ocidental. Atravessando a "Santa Rússia", avistam de longe um camponês esforçando-se muito por arrancar de um lamaçal seu carro repleto de feno. São Nicolau, ativo como sempre, não hesita em acudir ao homem e, à força de muita labuta, consegue pôr em movimento o carro do camponês, mas São Cassiano, tendo medo de sujar sua clâmide branca que trouxe do céu, senta-se ao lado do caminho à espera do seu amigo. Os dois santos, quando de volta ao céu, são elogiados por São Pedro, mas não sem certa discriminação: São Nicolau, o amigo do povo laborioso, fica com duas festas cada ano (45a), ao passo que São Cassiano, o místico, deve contentar-se com uma festa só em quatro anos, no dia bissexto. A "moral" da fábula é evidente. A Igreja ortodoxa contempla de longe as pelejas humanas sem se implicar em negócios que a poderiam comprometer, mas a Igreja latina, verdadeira amiga da humanidade, põe mãos à obra social, compromisso êsse que não é possível sem perder algo da alvura celeste. Por outras palavras, a Igreja latina intromete-se mais nas necessidades terrestres do gênero humano, ao passo que a Igreja ortodoxa, considerando-se neste mundo como transeunte, vive nas realidades transcendentis. E Soloviev a acrescentar: *Nous aimons*

(45). — J.-N. Danzas, *op. cit.*, pág. 8 e pág. 30.

(45a). — No dia 9 de maio, e na dia 6 de dezembro (esta última data concorda com o calendário da Igreja latina).

(46). — Vl. Soloviev, *La Russie et l'Église Universelle*, Paris, Stock, 1889 (obra escrita em francês). — A lenda se encontra logo no início do livro.

bien l'habit pur et splendide de saint Cassien, mais puisque notre chariot est encore au beau milieu de la boue, c'est surtout de saint Nicolas que nous avons besoin, de ce saint intrépide toujours prêt à se mettre à l'oeuvre pour nous secourir.

d) Os Raskólniki (47).

Em 1652, Nikon, homem erudito e de largas vistas, mas a quem faltavam duas virtudes importantes: a paciência e o tacto, subiu ao trôno patriarcal de Moscou. Já como metropolita de Nóvgorod empenhara-se em elevar o nível teológico e cultural da Igreja russa, e uma vez chegado à dignidade de patriarca, esperava poder realizar plenamente seus planos de reforma, tanto mais quanto podia contar com o apóio do seu amigo, o Czar Alexéj (48). Aos olhos de Nikon, a Igreja nacional se achava numa situação desoladora: suas relações pessoais com os teólogos gregos, convenceram-no de que a ortodoxia russa era obscurantista e atrasadíssima. Também o contacto com os ucranianos de Kiev, sempre superiores aos moscovitas em assuntos de patrística e teologia (49), levavam-no a essa opinião; e não era inegável a superioridade dos poloneses, dos quais os russos tomaram forçadamente conhecimento na época das perturbações?

Em 1654, houve um Sínodo em Moscou, freqüentado também por vários prelados gregos, no qual foi decretada uma revisão radical dos livros sagrados em conformidade aos textos gregos: também alguns costumes eclesiásticos divergentes da Igreja de Bizâncio haviam de ser postos de acôrdo com os da Igreja-Mãe (50). Essas medidas provocaram uma tempestade de indignação entre os fiéis e o baixo clero da Rússia. Nikon, acusado de "bizantinismo" e até de "latinismo" (por causa das suas simpatias para com os ucranianos), não recuava de recorrer ao braço secular (embora tivesse, inicialmente, a intenção de livrar a Igreja do jugo do Es-

(47). — Cf. P. Pascal, *Avvakum et les Débuts du Raskol: La Crise Religieuse au XVII Siècle en Russie*, Paris, Institut Français de Léningrad, 1938.

(48). — Alexéj (1645-1676) era filho do Czar Miguel (1613-1645), o primeiro dos Románovs e filho do patriarca de Moscou Filarét (falecido em 1633); Filarét dominava completamente seu filho e arrogava-se o título de "Grande Senhor"; a partir do Czar Alexéj, o Estado readquiria a supremacia.

(49). — Os ucranianos (cf. nota 37), chefiados pelos cossacos (uma classe de guerreiros que, nas margens do rio Dniepre, se tinha formado para combater os tátares), livraram-se, em 1647, do jugo polonês, e pediram a proteção do Czar em 1654. Em 1667, a Ucrânia foi anexada pela Rússia (Tratado de Andrusovo, entre a Polónia e a Rússia); visto que o absolutismo de Moscou não respeitava os privilégios nacionais da Ucrânia, os cossacos revoltaram-se várias vezes contra o Czar durante o século XVIII (Mazéppa e Pugatchev!); foram derrotados só em 1775.

(50). — As diferenças eram, como sempre na Igreja ortodoxa, insignificantes (cf. notas 21 e 22), por exemplo: benzer-se com três dedos em vez de dois; cantar três vezes a *Aleluia* e não duas; a pronúncia do nome de Jesus; etc., etc.

tado) para dar cabo dos seus adversários (51). O patriarca foi deposto num segundo Sínodo (1666) que incorreu na resolução contraditória de aprovar as reformas eclesiásticas e de renegar a pessoa de Nikon, já antes abandonado pelo Czar. O Estado triunfara mais uma vez sobre a Igreja.

Milhões de fiéis recusavam-se a obedecer à resolução do Sínodo, muito embora o govêrno czarista perseguisse rudemente os não-conformistas, submetendo-os a taxas especiais, expondo-os a discriminações sociais e políticas, e condenando-os, em alguns casos, à prisão ou até à fogueira (52). Nascera o *raskol*, o cisma interno da Igreja russa, a manter afastados da vida nacional milhares e milhares de pessoas: o número de *raskólniki* era, no século XIX, avaliado em 15 a 20% da população total. O *raskol* russo é fenômeno bastante complexo, originado e sustentado por causas diversas. Muitos sectários eram conservadores radicais, tanto mais fanáticos quanto mais ignorantes, e inclinados a atribuir um valor mágico aos costumes tradicionais; outros eram xenófobos cegos que viam em todo e qualquer contacto com o estrangeiro um perigo letal para a ortodoxia russa, a Terceira e a última Roma; para muitos, o cisma era um protesto contra as ingerências do Estado nos negócios da Igreja; não poucos agiam sob a influência de idéias protestantes, pietistas e racionalistas. Unidos só negativamente por causa da sua luta comum contra o Czar, no qual muitos viam o Anticristo, começaram a ramificar-se em inúmeras seitas (53), logo depois de terminado o calor do primeiro combate. O *raskol*, ameaça muito séria para a unidade do povo russo, anuncia outro cisma interno, o que foi criado por Pedro o Grande.

IV. A Rússia Petrina.

O Czar Pedro o Grande (1689-1725) era espírito utilitário, trabalhador infatigável e reformador intrépido: com sua energia férrea esforçava-se por despertar a Rússia do seu sono asiático. Já desde menino profundamente impressionado pelos avanços técnicos e

(51). — Entre as suas vítimas se destacava a figura do arcebispo Avvakúm (1620-1681), duas vezes exilado e, afinal, queimado como herege; Avvakúm deixou-nos um Diário, relatório comovente dos seus sofrimentos e testemunho eloqüente do heroísmo da sua mulher que partilhava com êle todos os tormentos.

(52). — Só em 1903 e 1905, os *raskólniki* ficaram com mais liberdade (juntamente com os católicos); a Revolução de 1917 aboliu tôdas as discriminações, dando-lhes o direito de serem perseguidos como os outros fiéis.

(53). — Globalmente falando, os *raskólniki* dividem-se em dois grandes grupos: os *popovitsi* (= "os presbiterianos", os que ainda possuem sacerdotes) e os *bespopovitsi* ("os sem-sacerdotes"); êstes últimos vivem sem sacramentos (menos o batismo) e aguardam o próximo fim do mundo.

econômicos da Europa ocidental (54), tentava tudo para europeizar o seu país. Centralizava o poder, fomentava a indústria e o comércio, favorecia as artes, melhorava as estradas e as vias fluviais, construía uma frota marítima, impondo sua vontade inflexível a um povo pouco preparado e pouco disposto a abraçar os benefícios da civilização. Verdadeiro déspota esclarecido, quebrava impiedosamente a oposição que lhe faziam os nobres, os camponeses, os *raskólniki*, nem sequer poupando seu próprio filho (55). Nada escapava ao seu zêlo reformador. Reorganizava o sistema financeiro, modificava a arrecadação dos impostos, introduzia o calendário juliano (56), simplificava o alfabeto russo (57), instituía uma nova classe de nobres (58) e para ter “uma janela sôbre a Europa”, fundava, nos pântanos finlandeses, uma nova cidade: Sankt Petersburg (59) julgada “a cidade mais artificial e abstrata da Rússia” por Dostoievski e muitos outros eslavófilos do século XIX.

a) O Santo Sínodo.

Também a Igreja nacional foi vítima das suas reformas. Tendo falecido, em 1700, Adriano, o décimo patriarca de Moscou, o Czar, em questões religiosas completamente indiferente e até cinicamente incrédulo (60), impedia por vários anos a eleição de um novo dignitário; afinal, em 1721, em estreita colaboração com Teófanos Prokópovitch, o arcebispo de Nóvgorod que tinha simpatias protestantes, promulgou o célebre “Regimento Eclesiástico”. O Patriarcado foi abolido e substituído pelo Santo Sínodo, supremo órgão da ortodoxia russa, composto de onze membros, leigos e clérigos, todos êles nomeados pelo Czar; seu presidente era o “Procurador Superinten-

-
- (54). — Pedro, quando moço, já gostava de passar muitas horas no bairro dos estrangeiros em Moscou, onde admirava o artesanato e a técnica da Europa. — Depois fêz duas viagens pela Europa (1697-1698, e 1716-1717); em Zaandam (Holanda) trabalhava num estaleiro; visitou várias côrtes européias, guardando o incógnito; teve encontros com diversas personagens ilustres da sua época (por exemplo, Leibniz, Boerhaave e van Leeuwenhoek).
- (55). — Em 1718, Pedro torturou bárbaramente seu filho Alexéj, que se opunha às reformas do seu pai; o *Czarevitch*, aliás um libertino sem fibra, logo depois morreu.
- (56). — Até então, a Rússia seguia a Era Bizantina (cf. § 52 III d) e começava o Ano Novo no dia 1 de setembro; a Revolução bolchevista introduziu o Ano Gregoriano (cf. § 56 V, nota 70).
- (57). — O alfabeto de Cirilo contava 43 caracteres; Pedro reduziu (em 1708) o número das letras russas a 36, e a Grande Revolução (em 1918) a 33; cf. § 57 IV e.
- (58). — Pedro aboliu o Conselho dos *boiars* (cf. nota 30); a nova classe de nobres era hereditária mas sujeita a serviços obrigatórios (campanhas militares, responsabilidade pelos impostos, etc.).
- (59). — “Sankt Petersburg” (até o nome é estrangeiro!) foi fundada em 1703; desde 1712 era a capital da Rússia; em 1914, seu nome foi mudado em “Petrograd”; em 1918, cedeu seu lugar de capital a Moscou; em 1924, ficou com o nome de “Leningrad”.
- (60). — O Imperador fazia representar óperas burlescas, em que a Igreja, os sacramentos e a hierarquia eram ridicularizadas; até organizava “missas de Baco”.

dente”, leigo e ministro do Estado, a possuir o direito de veto (61). Destarte a Igreja ficou completamente escravizada, visto que o Santo Sínodo não passava de um departamento estatal (62). A grande maioria do clero conformava-se, embora a contragosto, com o ato arbitrário de Pedro, o qual foi reconhecido por Constantinopla em 1723. Mas entre o povo humilde havia muitos que abominavam tôdas as reformas do Czar, vendo nele o Anticristo, e recorriam a uma revolta desesperada, a qual foi reprimida com bastante crueldade. Recrudesciam as antinomias internas da Rússia: o alto clero era suspeito de traição da causa do povo, os *popes* eram muitas vêzes considerados como agentes da polícia secreta do govêrno; só os monges mantinham viva a consciência ortodoxa do povo russo. Oficialmente, ser russo era idêntico a ser ortodoxo; mas essa divisa oficial evidenciava-se, com o tempo, cada vez mais mentirosa.

b) Uma Pseudomorfose.

O intento de Pedro de pôr a Rússia em contacto com as realizações de países mais adiantados era, em si, louvável, mas o Czar procedia com muita precipitação e arbitrariedade (62a). Com efeito, o apóstolo do Ocidente tinha todos os instintos grosseiros, — e empregava todos os meios tirânicos, — de um déspota oriental: não era guiado por ideais humanitários, e sim por interesses estatais. Parecia-lhe possível adotar as conquistas técnicas e científicas da Europa sem lhes fornecer os alicerces espirituais, nos quais o progresso ocidental havia assentado. Deixava de examinar o que havia de aproveitável na tradição autóctone da Rússia e, querendo fazer tábua rasa do passado, mostrava um desprezo total pela dignidade da pessoa humana. Suas medidas eram impostas pela força brutal, e aceitas a contragosto pela grande maioria da população. O sistema criado por êle, aumentava a burocracia (63), multiplicava os regulamentos e as fiscalizações, encorajava as delações e a corrupção, e — pior ainda — não remediava os verdadeiros males do país. Acentuava-se o abismo entre uma pequena minoria privilegiada, superficialmente europeizada, e uma imensa maioria

(61). — Célebre entre os Procuradores era, no século XIX, Konst. P. Pobiedónozev (1880-1907), que exercia uma grande influência sobre Alexandre III (1881-1894) e Nicolau II (1894-1917); fazia tudo para impedir a proclamação de uma Constituição e oprimia as minorias religiosas e nacionais na Rússia.

(62). — Os membros deviam prestar juramento de lealdade ao Czar e ao Império; os padres eram obrigados a comunicar ao govêrno todos os crimes de lesa-majestade, mesmo quebrando o segredo da confissão; a partir de 1764, o número de conventos e de monges ficou rigorosamente limitado, e as profissões religiosas ficaram sujeitas a uma aprovação anterior do Santo Sínodo.

(62a). — Leia-se a interessante análise e J.-J. Rousseau, no *Du Contrat Social*, II 8.

(63). — Pedro instituiu três hierarquias de nobres: militares, serviço civil, e côrte, cada uma dividida em várias categorias. — Uma sátira grotesca da burocracia russa encontra-se na comédia de N. Gogolj: “O Revisor” (1836).

a viver em servidão, ignorância, fatalismo e miséria: entre os dois grupos existia apenas a relação que existe entre exploradores e explorados. A Rússia petrina sofria, desde as suas origens, de um “cisma interno” (na terminologia de Toynbee), ou era (segundo Spengler) uma “pseudomorfose”, à qual faltava tôda e qualquer organicidade. Êste cisma não se limitava a questões religiosas, mas afetava também a sociedade, a cultura e os costumes. Eram duas Rússias, unidas constrangidamente: uma voltada para a Europa progressista e racionalista, a perder todo o contacto com o povo; a outra perseverando no seu misticismo asiático, sem compreensão da mentalidade da elite. E’ de se admirar que a Rússia petrina tenha conseguido subsistir até o ano 1917.

c) O Urso Russo.

Na segunda metade do século XVIII, a aristocracia europeizada da Rússia brincava com as idéias avançadas de Voltaire e dos Enciclopedistas: a “Santa Rússia” enveredava pelo caminho do laicismo. Em 1764, sob o reinado de Catarina II, os bens eclesiásticos foram expropriados pelo Estado, e os clérigos passaram à categoria de funcionários públicos, — consequência natural da política iniciada por Pedro. Os atentados da Revolução francesa contra o regime autocrático alarmavam os soberanos russos, induzindo-os a reforçar a censura e a banir os livros julgados perigosos (64). A invasão dos exércitos franceses provocava vagas de patriotismo delirante no país inteiro. Muitos súditos do Czar contemplavam estupefatos as maravilhas da cultura ocidental durante suas campanhas militares na Europa, e viam numa adaptação da Rússia ao Ocidente a única salvação para o seu país; para outros, porém, menos simplistas e mais ponderados, o contacto forçado com a Europa era ensêjo de uma reflexão aprofundada sôbre o valor do patrimônio nacional nos tempos modernos. Sob o governo do Czar Alexandre I (65), a Rússia czarista chegava ao cume do

(64). — Depois do reinado meio liberal de Catarina II (1762-1796), houve uma reação sob o Czar Paulo I (1796-1801), assassinado cruelmente pelos nobres descontentes (talvez de convívencia com seu filho Alexandre).

(65). — O Czar Alexandre I (1801-1825) é uma das figuras mais misteriosas e discutidas da história da Rússia. Educado pelo suíço liberal Fr. C. La Harpe (1784-1794), era homem culto e inteligente, de maneiras agradáveis e de aparência cativante (*“l’ange de la cour de St. Petersbourg”*). Como muitos dos seus contemporâneos, tendia para o misticismo e o ocultismo, e era franco-maçãõ humanitário (a franco-maçonaria foi proibida, na Rússia, em 1822). Alexandre estudava a possibilidade de dar uma Constituição ao seu país, mas depois da invasão francesa revelava-se como reacionário. Mestre na arte de simular e dissimular, caprichoso, desigual e preguiçoso, decepçionava as esperanças dos progressistas. Segundo boatos persistentes, teria travado negociações com o Papa Leão XII sôbre a reunião das Igrejas, e teria falecido católico. Sôbre sua morte estende-se uma neblina de misteriosidade: não teria morrido em 1825, como diziam os comunicados oficiais, mas se teria feito *starétz* (monge) e teria vivido, sob o nome de Fedor Kozmitch, até 1864.

seu poder e prestígio internacional e decidia, temporariamente, da sorte da Europa: na batalha de Lísia, no Congresso de Viena e na “Santa Aliança” (cf. § 95 IV). O messianismo do povo russo que, outrora, não pasava de um sonho fantástico ou de uma ideologia pretensiosa, estribava-se agora em sólidas realidades políticas (aliás, mal aproveitadas durante o século XIX) e nutria-se de expectativas muito mais grandiosas ainda. Mas internamente a Rússia era fraca, dividida que era por oposições irreconciliáveis: o “Urso Russo” era frequentemente comparado a um colosso de bronze, assente num soco de argila. Não obstante conseguia consolidar seu território asiático (66), compensando assim seu declínio na Europa, que já se iniciou sob o Czar Nicolau I (1825-1855). Não podemos acompanhar aqui, nem sequer nas linhas mestras, a história externa e interna da Rússia durante o século XIX; basta dizermos que o regime czarista teimava em opor-se à evolução liberal que se verificava nos países ocidentais: apesar da emancipação dos servos em 1861 (67) e não obstante uma nova *Duma* em 1905 (68), a Rússia continuava a viver num clima de atraso econômico, social e político que melhor pode ser caracterizado pelas três palavras: “Ortodoxia, Autocracia e Nação” (69).

A história interna da Rússia, durante o século passado, pode ser considerada como o período de uma crise crônica, pouco aliviada por umas concessões ocasionais que geralmente eram forçadas e vinham atrasadas (70). Para fazer frente ao número cada vez cres-

-
- (66). — Já em 1645, os russos atingiram a costa do Oceano Pacífico na Sibéria (1648: fundação de Okhotsk); descobriram, em 1741, a Alasca, território americano que entre 1799 e 1861 era explorado por uma companhia russo-americana; em 1867, a península foi vendida aos Estados Unidos por \$ 7.200.000.
- (67). — A servidão foi abolida pelo Czar Alexandre II em 1861 (23 milhões de servos foram emancipados); aos lavradores libertos é concedido o usufruto (mediante uma indenização aos proprietários, paga em dinheiro ou em serviços) da sua morada, de uma horta e de um estábulo; os libertos têm o direito de comprar um certo lote de terras (mediante um adiantamento fornecido pelo Estado); não os lavradores individuais são responsáveis pelo cumprimento dos deveres para com o Estado e os antigos proprietários, mas o *Mir*, “a comuna rural” (instituição russa que remonta aos tempos do domínio tártaro); o *Mir*, entidade mais ou menos autônoma, distribui os lotes disponíveis entre os camponeses da aldeia, paga as dívidas coletivas, não pode alienar as terras que lhe são confiadas, e redistribui os lotes caso o exijam as circunstâncias.
- (68). — A chamada *Duma Gossudárstvennaia* (= mais ou menos “House of Lords”); houve quatro *Dumas*: as duas primeiras (1905-1906) foram logo dissolvidas; nas duas outras (1907-1912, e 1912-1917) predominavam os moderados. O sufrágio não era nem universal nem direto, e os votos eram qualitativos.
- (69). — Esta divisa famosa encontra-se numa instrução publicada pelo Czar Nicolau I (1825-1855) e seu Ministro de Educação Uvárov (1832); antípoda da divisa ímpia da Revolução: *Liberté, Égalité, Fraternité*, procurava reprimir as tendências católicas, protestantes e racionalistas (ortodoxia), o movimento revolucionário e liberal (autocracia), e as influências nefastas do estrangeiro (nação).
- (70). — Épocas meio liberais foram a primeira metade do governo de Alexandre I e II; a “Constituição” de 1905, que instituiu a *Duma*, era um paliativo que em nada remediava os grandes males do país.

cente de descontentes, o govêrno assumia uma atitude brutalmente reacionária e repressiva. Em face das numerosas conspirações contra o regime, tramadas por estudantes, oficiais, aventureiros, idealistas e desiludidos, o govêrno fincava-se em vigiar mesquinhamente tôdas as manifestações da opinião pública, não recuando de medidas drásticas: censura rigorosa, regulamentos policiais, deportações, trabalhos forçados, execuções, expatriações, etc. (71). Nascia uma ruptura funesta entre a Rússia oficial, — despótica, carcerária e intolerante, — e a nação russa que clamava por reformas, justiça e redenção: a ruptura devia levar inevitavelmente ao cataclismo. A “intelligentzia” (72) russa entregava-se com paixão a discussões calorosas e, geralmente, improfícuas, extasiando-se por soluções quiméricas para, logo depois, recair na sua inércia (72a); tornava-se irrespirável o ar para idealistas e pessoas sinceras; também aos que eram leais, mas francos, era imposto o silêncio; a tirania condenava os elementos não heróicos ao conformismo ou à indolência; entretanto o país era trabalhado por agitadores profissionais, que espalhavam o terror. Eis a situação da Rússia czarista nos últimos decênios da sua existência. E o povo humilde, na grande maioria composta de lavradores analfabetos e supersticiosos, vivia na extrema miséria, aceitando seu destino com uma espécie de resignação apática; na sua veneração religiosa pelo “Paizinho Czar” não podia decidir-se a acreditar que êste fôsse responsável pela miséria do povo, mas, imputando-a à prepotência dos aristocratas, acreditava num trágico mal-entendido entre o Pai e seus filhos oprimidos. “O, se o Czar soubesse...!” (73).

V. A Rússia Soviética.

- (71). — Quase todos os autores de que pretendemos falar neste capítulo foram vítimas do regime autoritário; Khomiakóv e Soloviéev não podiam publicar muitos dos seus livros na Rússia; Dostoievski foi condenado a trabalhos forçados; Berdiáiev foi relegado para uma cidade ao norte do país (1900-1903); Tchaadáiev foi oficialmente declarado mentecapto e confiado aos cuidados de um médico; Tolstoi, autor de fama mundial, não era pessoalmente molestado pela policia, mas estava terminantemente proibido de divulgar suas idéias nihilistas.
- (72). — A “intelligentzia” russa não é idêntica à classe dos intelectuais em outros países, mas designa o conjunto de tôdas as pessoas “esclarecidas”, pertencentes a quaisquer classes sociais, que se ocupam intensamente com o problema social e político.
- (72a). — Célebres descrições da vida russa, durante o século XIX, encontram-se nos grandes romances de Tolstoi bem como no romance maravilhoso de N. Gogolj “As Almas Mortas” (obra inacabada, 1842) e no de Iván Gontcharóv “Oblómov” (1852). Leia-se também o conto encantador de Nikolaj Lieskow: “O Clero de Stárgorod” (1872).
- (73). — No dia 22 de janeiro de 1905, milhares de homens e mulheres, liderados pelo pope Gapon, pretendiam manifestar as queixas do povo ao Czar em St. Petersburg; era mais uma procissão religiosa do que uma passeata política: os manifestantes não tinham armas nem perturbavam a ordem pública, mas cantavam hinos religiosos e eram precedidos por ícones sagradas; o Czar estava ausente; centenas de manifestantes inermes e inocentes foram brutalmente mortos pela soldadesca.

Le parti bolchevik triomphe dans la révolution, parce que, dans une période d'anarchie virtuelle, il fut le seul à savoir comment conquérir sur celle-ci la direction assurée et le contrôle ferme dont un gouvernement a besoin pour être vraiment un gouvernement (74). A extraordinária habilidade política de Lênin sabia ativar e empolgar grande parte da população russa; o perigo de uma intervenção estrangeira, a ameaça de uma “reação burguesa” e a imperícia dos seus adversários não pouco contribuíam para lhe corroborar o poder. As dificuldades de após-guerra eram enormes, mas o povo russo, não acostumado a alto padrão de vida, aceitava os sacrifícios, se não com boa vontade, ao menos, com certa resignação que lhe é peculiar. Muitos tinham confiança nos vastos planos nacionais, cuja execução exigia a mobilização de tôdas as forças disponíveis. *On ne fait pas des révolutions à l'eurose*: o povo russo, nunca amimalhado por um regime suave, consolava-se do novo terror com a idéia de que um mundo novo não pode nascer sem sangue e lágrimas. E a construção de um mundo novo era o alvo inspirador dos esforços comuns. Segundo muitos afirmam, o povo russo vivia, naqueles anos, numa esperança apocalíptica, reputando-se a vanguarda da humanidade: sua revolução parecia-lhe a aurora de uma nova época histórica que seria modelar para todos os povos do globo. As forças caóticas e contraditórias da alma russa que, durante tantos séculos, haviam definhado em letargia, ou então, se haviam combatido em escaramuças quixotescas, o regime comunista sabia concentrá-las habilmente, orientando-as para um fim determinado.

a) Ganhos e Perdas.

As realizações técnicas, econômicas e políticas da União Soviética são impressionantes, — segundo alguns, assustadoras (75), — e também é inegável certo progresso no setor social, fato esse que é concedido pelos adversários mais irredutíveis do sistema bolchevista. O povo russo, outrora tão inativo e indolente, tão fatalista e inclinado a especulações quiméricas, está-se transformando num povo de trabalhadores conscientes, ativos e briosos; seu misticismo sonhador, a converter-se facilmente em devaneação mórbida, vem sendo contrabalançado, embora bruscamente e de modo brutal, por um confrônto forçado com as realidades terrestres; e o realismo pode ser-lhe, até certo ponto, antídoto salutar. Por

(74). — H. Laski, *Réflexions sur la Révolution de Notre Temps*, Paris, Éditions du Seuil, 1947, pág. 64; cf. J. Bruhat, *Histoire de l'U.R.S.S.*, Paris, Presses Universitaires, 1954 (na coleção: “Que Sais-Je?”); cf. também os livros de Pares e Kirchner, citados na nota 3.

(75). — Cf. H. Massis, *Découverte de la Russie*, Lyon, Lardanchet, 1944.

mais paradoxal e incrível que pareça, o regime comunista proporcionou certa dignidade ao indivíduo humano: *S'ils (= os russos não comunistas) se soumettent pour le moment à la dictature du Parti, c'est qu'ils n'ont pas encore suffisamment pris conscience de leurs propres forces. Ils sentent obscurément que cette dictature, malgré tous ses défauts et toutes ses tares, leur a conféré une nouvelle dignité. Et ils redoutent le retour de maîtres qui tenteraient de leur enlever cette dignité et de les replonger dans l'infériorité* (76). As vagas esperanças da autora desta frase (escrita em 1936) numa revolução interna foram desmentidas pelos acontecimentos posteriores; mas o que ela constata a respeito da *nouvelle dignité* do homem soviético (76a), é confirmado por muitos outros autores e é hoje talvez mais conforme a verdade do que há 21 anos. Ao brio pela causa do proletariado internacional acrescenta-se, — ou substitui-se, — o enlêvo patriótico: o nacionalismo foi oficialmente reabilitado em 1935 (77), e a “pátria” — não o proletariado internacional entusiasmos os russos durante a Segunda Guerra Mundial. A propaganda soviética faz tudo para alimentar o nacionalismo dos russos, fazendo-lhes crer que são eles os únicos vencedores do “fascismo”, exaltando os méritos de cientistas e artistas russos, inculcando o valor das tradições nacionais e enchendo-os de um mêdo quase histérico às potências ocidentais tradicionalmente hostis ao povo russo e brutalmente agressivas (apesar da sua podridão burguesa!). Por vêzes parece que o marxismo dos dirigentes atuais é mais artigo de exportação para os países ocidentais do que uma doutrina sinceramente professada; e nos países asiáticos e africanos, onde existem tantos rancores contra os (ex-)colonizadores europeus, o comunismo se reveste de tendências nacionalistas. O grande objetivo é estabelecer a hegemonia russa sôbre o planeta in-

(76). — H. Iswolsky, *L'Homme 1936 en Russie Soviétique*, Paris, Desclée De Brouwer, 1936, pág. 69; a mesma autora, filha do último embaixador czarista na França, escreveu no mesmo ano: *La Femme 1936 en Russie Soviétique*. — Cf. também nota 3.

(76a). — Existe “o homem soviético?” O professor alemão W. Starlinger (no livro “*Limites de la puissance soviétique*”, trad. francesa, publicado em Paris, Spes, 1956) nega-lhe a existência, bem como a do “patriotismo soviético”. O que, segundo êle, existe é uma infinidade de povos, tribos, restos de povos e um número infinito de nacionalidades ainda em vias de formação, mas sômente uma única grande nação perfeitamente consciente de si própria, — a Grande Rússia. — A União Soviética continua a obra de “russificação” já iniciada pelo regime czarista, e executa drasticamente as idéias dos panslavistas do século passado.

(77). — Em 1936, foi proclamada a “Nova Constituição”, em muitos pontos um regresso às antigas tradições do povo russo e encerramento oficial do primeiro período “anarquista”. Pelo mesmo tempo, Stálin baixou outras leis importantes: reabilitação da família e do matrimônio; restauração da disciplina escolar; reorientação do ensino (disciplinas “humanistas”, história pátria em sentido patriótico, etc.); estímulo de iniciativas particulares (o “movimento Stakhánov”) e maior diferenciação de vencimentos entre as diversas categorias de trabalhadores; abrandamento da campanha anti-religiosa, etc.

teiro. *Pax Russica* ou *Pax Americana*, eis, ao que parece, o trágico dilema em que o mundo atual se acha metido.

Aos grandes progressos realizados em diversos setores correspondem, infelizmente, um Imperialismo agressivo, uma desconfiança sistemática contra as democracias ocidentais, e um isolamento sinistro. Há outros inconvenientes mais graves ainda. O povo russo pagou muito caro sua hegemonia atual. O regime comunista prossegue o processo de europeização iniciado por Pedro o Grande, sendo inspirado pelo mesmo espírito utilitário e despótico. Os benefícios da civilização moderna, — sempre interpretados à luz dos interesses marxistas e/ou imperialistas, — são violentamente impostos à população, sem que haja a menor consideração dos direitos da pessoa humana (expropriações, coletivizações, deportações, industrialização, etc.). O terror comunista, ora manifesto, ora latente, mas sempre diligente, leva ao seu extremo a tríplice divisa czarista: “Ortodoxia, Autocracia e Nação”. Os dirigentes do *Krém-lin* arvoram-se nos únicos intérpretes legítimos do dogma marxista; o povo tem de obedecer incondicionalmente ao governo autocrático do Partido sem ter direito a representações populares; e o Proletariado Internacional e a Nação russa (esta para uso interno, aquêle para uso externo ou interno, conforme o caso) servem de alavancas místicas das massas que precisam ser mobilizadas para a tão almejada realização dos sonhos imperialistas. E afinal, a religião, “êsse ópio para o povo”, é cruelmente perseguida (78), ou então tolerada e “protegida”, isto é, escravizada, de acôrdo com as conveniências políticas do momento. Em 1917, foi abolido o Santo Sínodo, e Tykhon, sacerdote digno mas pouco maneável para os comunistas, foi eleito Patriarca de Moscou, o primeiro desde os dias de Pedro o Grande (79); após sua morte (1925), o governo impedia durante vários anos a eleição de um sucessor; a Igreja russa, vexada pelos comunistas e infestada por cissões internas, era precariamente governada pelo metropolitano Sêrgio que procurava

(78). — Desde o início do regime, os ortodoxos, os *raskólniki* e os católicos (há muito poucos protestantes na Rússia) estavam expostos a uma perseguição sistemática, cuja tática variava conforme as conveniências do momento; em 1925, foi fundada a “Liga dos Ateus” que ficou com largos subsídios do Estado; a alma da campanha anti-religiosa era Emelian Iaroslavski; em 1929, foi abolida a “tolerância” religiosa: só era permitida propaganda anti-religiosa; em 1936, foram abrandadas as medidas contra a religião, e a partir de 1943, o Estado considera a Igreja como sua aliada, apesar de continuar professando o materialismo histórico e não tolerar o ensino religioso.

(79). — Tykhon foi prêso em 1922 e sóto em 1923; nestes anos nascia um cisma novo na Rússia a proliferar-se rapidamente; constituia-se a chamada “Igreja viva” de tendências modernistas e disposta a fazer tôdas as concessões ao regime; também havia movimentos separatistas nas Igrejas da Ucrânia e de outras repúblicas soviéticas; Tykhon, apesar do seu ato de submissão ao regime (1923), continuava sendo molestado pelas autoridades e pela “Igreja sinodal” que era protegida pelos poderes públicos.

uma fórmula de reconciliação com o regime (80); apesar dos seus inúmeros protestos de lealdade, milhares e milhares de cristãos (“reacionários e traidores”) eram perseguidos e, por volta de 1930, a campanha anti-religiosa atingia o seu clímax; em 1943, Stálin, reconhecendo a religião como fator importante na vida nacional do povo russo (ainda não ateu, apesar de 25 anos de perseguições), mandou suspender toda a campanha anti-religiosa e permitiu que Sérgio subisse ao trôno patriarcal. A política “dialética” pode permitir-se o luxo de uns rodeios! Em 1945, sucedeu a Sérgio o metropolitano de Leningrado, Alexéj, o qual, sob a alta proteção do governo comunista, procura estabelecer uma espécie de hegemonia entre os patriarcas orientais e entre eles mantém viva a tradição anti-romana (81). Os comunistas, após muitos anos de luta encarnizada contra a religião, acabaram por anexá-la oficialmente, e a Igreja russa continua sendo humilhada e explorada pela política. “A Igreja do Silêncio” nos campos de concentração da Sibéria responde, sem dúvida alguma, muito mais às altas aspirações religiosas do povo russo do que a Igreja soviética, instrumento político em mãos de ateus.

b) Oriente ou Ocidente?

Mais uma vez: o comunismo russo, reencetando a tradição de Pedro o Grande, é uma tentativa de europeizar o país. Prevalece o espírito utilitário, que adora a máquina, aprecia excessivamente a técnica e as tendências positivas, e considera como seu ideal, já não a Europa ocidental, e sim a América do Norte, — industrializada e mecanizada, — apesar de todas as divergências políticas e ideológicas. Outrossim, o marxismo é uma ideologia ocidental, racionalista e materialista, uma arma que está sendo manejada contra o mesmo mundo ocidental. *L'inspiration occidentale paraît évidente... Mais en même temps, Lénine considérait le*

(80). — Em 1927, Sérgio promulgou uma carta oficial, dirigida aos bispos, clérigos e fiéis na Rússia e no estrangeiro, na qual declarava ser ilegítima e contrária aos princípios do Cristianismo toda e qualquer tentativa contra os poderes estabelecidos, e exigia lealdade absoluta para com o governo; esse ato provocou uma tempestade de indignação entre os emigrantes russos (que se foram organizando em hierarquias independentes) como também na própria pátria; em 1929, chegava Sérgio a negar, numa carta oficial, dirigida contra o Vaticano e o arcebispo de Cantuária, a existência de uma perseguição religiosa na Rússia. Apesar de todas essas tentativas desesperadas de reconciliação com o governo, persistiam as medidas anti-religiosas.

(81). — Num número da Revista Patriarcal de Moscou (1946) encontra-se este texto significativo: “Moscou é a Terceira Roma, símbolo de uma idéia universal e de uma união mundial que deve contrabalançar o papismo com suas aspirações a um governo autocrático religioso, e com seu sonho desviado de estabelecer o domínio sobre o mundo inteiro. Moscou é a Terceira Roma, e jamais haverá uma quarta, — eis o que disseram os nossos pais desde os dias de Ivan III” (apud *Christentum und Geschichte*, Düsseldorf, 1955, pág. 78; cf. E. Benz, *Die Ostkirche*, München-Freiburg, 1952, págs. 351-362).

mouvement soviétique comme un "retour aux sources", une restauration des plus anciennes institutions russes (82). A transferência da capital para Moscou é fato simbólico. A União Soviética não renega suas raízes asiáticas, e persevera na posição ambígua e enigmática da Rússia pré-revolucionária. Só o futuro poderá revelar se a Rússia pertencerá ao Oriente de Xerxes ou ao Oriente cristão, e se a Rússia bolchevista deve ser considerada como a vanguarda da Europa na Ásia ou então, como a vanguarda da Ásia na Europa.

§ 117. *A alma da Rússia.*

Desde os dias de Herder, o inventor da "etnopsicosofia", nenhuma alma nacional, talvez com a exceção da alma espanhola, tem sido objeto de tanta curiosidade indiscreta, — e, infelizmente, também de tamanha mistificação, — como a alma rusa. Também nós queremos consagrar-lhe umas poucas palavras (83).

I. Um Povo de Extremos.

Os russos que convidavam Rurik a assumir o govêrno sobre eles, motivaram, segundo a crônica, seu pedido com estas palavras: "pois o nosso país é vasto e rico, mas desordenado". Eis uma descrição fiel da alma rusa: vasta e indefinida como as estepes imensas da planície russa, rica em emoções delicadas, intuições sublimes e grandiosas criações artísticas, mas caótica, turbulenta, desequilibrada. A alma rusa é algo de misterioso, ao ponto de ser incompreensível para o homem ocidental: "nós, os russos, nos assemelhamos aos europeus como a mão direita à esquerda", e muitos ocidentais que tiveram a oportunidade de travar relações com os russos, declaram estar diante de um enigma. Assim mesmo, os próprios russos têm a pretensão de possuir uma "palavra universal" que será, amanhã, reconhecida por todos os povos: se isto é verdade, a alma rusa, apesar da sua feição bem particular, tem que ter algo de universalmente humano, e podemos ter a esperança de levantar um pouco o véu misterioso.

(82). — R. Grousset, *Élan de l'Histoire*, Paris, Plon, 1954, pág. 97; cf. H. Massis, *Déiense de l'Occident*, Paris, Plon, págs. 75-79, e O. Spengler, *Jahre der Entscheidung*. München, Beck, 1953, págs. 46-49.

(83). — A "alma rusa" — é quase desnecessário lembrar o leitor, — não existe, no sentido próprio da palavra; é uma "tipologia" dentro do quadro das ciências morais, à qual não se pode atribuir o rigor de um conceito abstrato ou de uma lei necessária (cf. § 13 II; § 16 II; § 17 II; § 65 I-II). — O livro clássico sobre a alma da Rússia foi escrito por Th. G. Masaryk em 1913 (o primeiro presidente da Checoslováquia), obra traduzida para o inglês: *The Spirit of Russia*, I-II, New York, 1919; cf. também Dr. Simon Frank, *Die russische Weltanschauung*, Charlottenburg, 1926.

A Rússia não é a pátria das idéias claras e distintas, nem do pensamento estritamente lógico ou discursivo; ao espírito russo parece artificial o caminho que leva do *cogito* para o *sum* e, invertendo a ordem, vai do *sum* para o *cogito*. Aprecia, antes de mais nada, o “pensamento vivo” (russo: *chivosnânie*): *La racine intérieure de la compréhension est là où toutes les facultés séparées s'unissent en une seule vision vivante de l'esprit* (84). A alma apaixonada (85), mística e emotiva do povo russo é avessa ao racionalismo, em que vê uma mutilação da verdade integral e da realidade profunda. A intuição, a fé, a experiência mística são exaltadas como instrumentos primários de saber vital. Se tal atitude dá certa frescura e candor ao espírito russo, premunindo-o contra trivialidades, não o premune contra certa indisciplina mental, contra generalizações vagas (86), contra especulações quiméricas.

Nenhum povo pode viver de abstrações: a história contemporânea nô-lo mostrou bastante; mas, para o russo, o raciocínio abstrato é um suplício, ou antes, uma impossibilidade. *Dès qu'une idée est entrée dans la pensée d'un Russe, elle cesse, en effet, d'être une abstraction; elle devient une vérité concrète; il juge toutes choses d'après elle; aucune difficulté d'interprétation, aucune obscurité ne l'arrête. Point de considérations sur l'inconnu ou l'impossible* (87). A própria palavra russa *Právda* quer dizer “verdade” e “direito, justiça”: a *Právda* não é a verdade abstrata, a levar uma existência aérea, e sim uma verdade triunfante que deve transfigurar a vida concreta dos indivíduos e da sociedade. Num romance de Dostoïevski lemos: “Não és tu que devoraste a idéia, mas a idéia te devorou a ti”, e esta palavra não se aplica apenas a Kirilov, o herói do romance, mas aos russos em geral. O pensamento abstrato é somente uma ligação ideal entre o “eu” e o “ser”, mas a vida cria entre êles um vínculo real. No Ocidente há milhões de pessoas que não acreditam na existência de um Deus pessoal: são em geral, ateus indiferentes, na Rússia, o ateu é militante; se Deus não passa de uma ilusão, essa ilusão é das mais perniciosas para a mente humana: Deus deve ser combatido ativamente e a luta contra Deus, o Grande Adversário do gênero humano, fica com

(84). — Cf. N. O. Losski, *Histoire de la Philosophie Russe*, Paris, Payot, 1954, pág. 24.

(85). — Cf. Joseph de Maistre: *Si l'on pouvait enfermer un désir russe sous une forteresse, il la ferait sauter*.

(86). — O grande historiador russo M. Rostovzeff, referindo-se à ajuda do seu amigo inglês, J. C. G. Anderson, na publicação do seu livro monumental: *The Social and Economic History of The Roman Empire* (Oxford, 1926, pág. XV) diz: *Last, but not least, he made me give a definite statement in many cases where I was inclined to remain vague: evidently the English mind, in this respect unlike the Slavonic, dislikes a lack of precision in thought or expression*.

(87). — Henri Massis, *Défense de l'Occident*, pág. 104.

tôdas as características de uma inimizade pessoal. A moral, para um russo, não é o cumprimento de uma lei impessoal ou o respeito por normas abstratas, e sim uma verdade empolgante, ao serviço da qual o homem precisa imolar-se, ou então, um mundo fictício que deve ser aniquilado.

Tudo ou nada, Deus ou Satanás, — parece que o russo não admite meio-térmo, mas gosta de viver na borda do abismo: simultâneamente sente-se aliciado pela candura do céu sereno e pelas sombras do profundo vertiginoso. Num revezamento singular, alternam-se orações fervorosas e blasfêmias ímpias, atos de sublime ternura e atos de crueldade hedionda, gestos descomedidos de auto-afirmação e gestos humildes de remorso (88) e de “exininação”, desejos de harmonia universal e desejos de destruição universal (88a). *La Russie partout et toujours restera le pays des contrastes extrêmes et des pôles opposés. Bassesse et pauvreté d'esprit, — et étourdissante grandeur! La Russie est moins que tout la contrée des positions moyennes et d'une culture de juste milieu. Le niveau moyen y a toujours été bas. Au sens strictement européen de ce mot, il n'y a pas de culture, pas de tradition culturelle russe. Dans ses bas-fonds, la Russie recèle encore la sauvagerie et la barbarie, elle est encore en proie au chaos* (89). Escuridão embrulha a alma russa, e forças contraditórias a atormentam; o que ela procura, não é o saber desinteressado, o conhecimento teórico, e sim sua libertação de potências antinômicas que nela se combatem. A soteriologia marxista encontrou fecundo solo alimentício nas aspirações instintivas do povo russo. A alma russa, longe de estar satisfeita consigo ou de contentar-se com uma dada situação, deseja ardentemente o Absoluto; aí está a tão falada “religiosidade russa” que, no fundo, não passa de radicalismo apaixonado e apresenta faces diferentes: por um lado, a espiritualidade dos monges, a beleza etérea da música sacra, a majestade celeste das icones, mas, por outro lado, o fanatismo dos anarquistas e a cega dedicação a um programa político ou social sem considerações de ordem humanitária ou moral. Se êsse “radicalismo” preserva o homem russo de certa mediocridade trivial, de certas posições ego-

(88). — Cf. B. Pares, *op. cit.*, pág. 27: *A German in drink boasts, a Russian murmurs that he is a miserable sinner.*

(88a). — Cf. Bakúnin (§ 99 IIa) e as palavras do poeta russo V. I. Briússov (1873-1924):

Tout péira, peut-être, sans laisser de vestiges.

Tout ce que nous seuls avons connu.

N'importe! J'entonne un hymne de bienvenue

A vous qui allez m'anéantir

(apud M. Hofmann, *Histoire de la Littérature Russe*, Paris, Payot, 1934, pág. 634).

(89). — N. Berdiaev, *Le Sens de la Création*, Paris, Desclée De Brouwer, 1955, pág. 413.

cêntricas e de certa mesquinhez egoísta, — vícios tão corriqueiros na civilização ocidental contemporânea, — não o premune contra certos exageros e excessos, nem contra o extremismo: a alma russa, sofrendo de tensões insuportáveis, tende a confundir moderação com mediocridade, disciplina mental com cristalização do pensamento, liberdade com anarquia, e entusiasmo com delírio. Os exemplares do radicalismo russo abundam nas obras de Dostoïevski. Suas personagens são constantemente torturadas pela idéia de Deus; algumas delas querem provar, não mediante um raciocínio abstrato, mas com seus atos friamente calculados, a não existência de Deus. A tese: “Se Deus não existe, tudo é lícito ao homem, ou o homem é Deus”, esta tese deixa de ser acadêmica na Rússia, mas é posta em prática e “vívida” *usque ad absurdum*. Ao russo parece uma prisão o mundo dos fenômenos exteriores com suas leis objetivas, e um zero o indivíduo humano a não ser que este seja considerado nas suas relações vitais com o Absoluto. Em cada grande romance de Dostoïevski encontramos esta pergunta: “Acreditas em Deus?”. Pergunta importantíssima, pois quando sabemos o que uma pessoa pensa de Deus, sabemos também o que ela pensa dos homens, da sociedade, do mundo. E um major dostoïevskiano exclama com ingenuidade verdadeiramente extremista: “Se Deus não existisse, como é que eu poderia ser major?!”

A sociedade ocidental com sua mentalidade utilitária e individualista, com seus regulamentos jurídicos de direitos e obrigações nitidamente demarcados, com sua afirmação enfática da autoridade, parece artificial, mecânica e “atomística” aos olhos dos russos; gabam-se eles de possuir um conceito “orgânico” da sociedade, comunidade mística de indivíduos, a manifestar-se espontaneamente em cooperação mútua, a sustentar-se por atos de amor recíproco, e a submeter-se livremente às leis do organismo. Esta teoria, profundamente influenciada pelo Romantismo alemão, lançou raízes profundas na Rússia, já que aí lhe era propício o clima. Tendência ambígua êsse desejo da alma russa de “organicidade”: pode resultar em comunidades altamente personalistas, mas degenerar também em coletivismo de cunho oriental, ou num culto “telúrico” à Terra-Mãe, da qual todos nós nascemos e à qual todos nós voltaremos (90).

(90). — Na Rússia antiga era muito popular o culto da “Terra-Mãe Úmida” (russo: *Mat’ Syra Zemlia*), culto que perdurou até os tempos modernos e, segundo alguns autores (por exemplo, Berdiáiev), teria influenciado profundamente a veneração de Nossa Senhora. — Cf. as palavras de Maria Lebiadkin (em “Os Demônios” de Dostoïevski): “A Mãe de Deus é a Grande Mãe, a esperança do gênero humano. A Mãe de Deus é a Terra Úmida, e aí está uma fonte de grande alegria para os homens. Quando tiveres umedecido a terra até um pé de profundidade com tuas lágrimas, alegrar-te-ás de tudo... Desde que me compenetrei desta verdade, costumo beijar a terra, ao fazer minhas orações”.

E, afinal, o homem russo tem uma faculdade extraordinária de sofrer. “Creio que a necessidade espiritual mais profundamente arraigada na alma russa é sua necessidade de sofrimento inesgotável... O povo russo entrega-se à dor com uma espécie de voluptuosidade”, diz Dostoïevski (90a). A história acabrunhadora do seu país ensinou-lhe a paciência e a resignação (91), acostu-mando-se a considerar o sofrimento como seu companheiro inseparável; as infinitas planícies, animadas só pouco tempo pelo sol, bem como o céu nublado da Rússia, imbuíram-no de profunda melancolia. Daí encontrarmos na literatura russa uma verdadeira mística da dor. No sofrimento revela-se a solidariedade do gênero humano, no sofrimento o homem descobre as derradeiras possibilidades da sua natureza, no sofrimento o homem abre o coração para seu semelhante. A melancolia russa, ao contrário da *Weltschmerz* romântica, é uma disposição natural e não produto mais ou menos artificial de uma época de decadência cultural; ela tem significado ético-religioso, e não é apenas sentimento estético; ela tem por correspondente, não o desprezo romântico de outras pessoas menos prendadas (91a), e sim a “compaixão universal” (92), isto é, “saber sofrer com todos”. Dizia Goethe: “A miséria de toda a humanidade se apodera de mim” (93), e Raskólnikov, o herói de “Crime e Castigo”, aceita o sofrimento com veneração religiosa, dizendo a Sônia: “Não é diante de ti que me ajoelho, é diante de todo o sofrimento da humanidade”.

II. A Ortodoxia Russa.

Sem a ortodoxia não se compreende a alma russa. Em páginas anteriores já vimos alguns fatos determinantes da história externa da Igreja Russa; vimos também que a ortodoxia, — contemplativa e mística, — é pouca ativa, pouco moralista e pouco organizada. Aqui seguem umas observações complementares.

(90a). — Dostoïevski, no “Diário de um Escritor”.

(91). — B. Pares, op. cit., pág. 15: *There is a fine Russian word for a fine Russian quality: “vynoslivost”, “lasting a thing out”, and it applies not only to the man but to the nation, not only to the body but to the mind.*

(91a). — Cf. as palavras do poeta inglês Oscar Wilde (1856-1900) in “De Profundis”: *The only people I would care to be with now are artists and people who have suffered: those who know what beauty is, and those who what sorrow is: nobody else interests me.*

(92). — Cf. as palavras de Isac o Sírio, bispo de Nínive e autor de grande repercussão na Rússia: *Il me fut demandé ce qu’est un coeur qui a pitié? — et je répondis: un coeur humain qui embrasse toute la création, les hommes, les oiseaux, les animaux, les démons, et les créatures de toutes espèces; quand il pense à elles, ses yeux ruissellent de larmes; une grande et poignante pitié de le possède et son coeur se serre d’une intense souffrance, et il ne peut supporter, entendre ou voir quelque mal ou tristesse enduré par une créature... (apud Vl. Soloviev, La Justification du Bien, Paris, Aubier, 1939, pág. 72).*

(93). — Goethe, *Faust*, I 4406: *Der Menschheit ganzer Jammer fasst mich an.*

O que os ortodoxos orientais geralmente objetam à Igreja latina, culmina talvez nestes quatro pontos: ênfase excessiva do aspecto jurídico e do princípio de autoridade na organização eclesiástica; a desunião entre a vida religiosa e a moral (94); a superabundância de devoções particulares, freqüentemente reputadas subjetivas e sentimentais; a demasiada preocupação pela salvação individual ou pela justificação pessoal (têrmo jurídico!), atitude que, aos olhos dos ortodoxos, fãcilmente leva a egoísmo ou a hipocrisia. A êsses “desvios” latinos opõem êles respectivamente: o laço “carismático” de amor livre e fraternal em Cristo; a integralidade total da vida cristã; o caráter objetivo e cristocêntrico do culto ortodoxo; o conceito da Igreja como *kósmos* cristianizado, a ser transfigurado pela segunda vinda de Nosso Senhor. Êste último ponto exige uma nota esclarecedora.

No § 74 II vimos que os primeiros cristãos viviam na expectativa da *parousía* de Cristo e acreditavam na criação de um novo céu e de uma nova terra: nos fins dos tempos, tôda a carne ressurgirá, todos os eleitos serão glorificados com o Cristo ressuscitado, e todo o Universo será maravilhosamente transfigurado, chegando a uma participação imediata do modo de ser intemporal do Criador (94a). Esta atitude “escatológica” e “cós mica” se conservou melhor na consciência cristã do mundo oriental do que no Ocidente. Sem dúvida, o *kósmos* em que vivemos atualmente, embora remido, não é o Universo transfigurado e glorificado; Cristo ainda não se manifestou na sua glória celeste, mas na forma de um servo. Mas a redenção, a instituir a vida da graça, é a *inchoatio gloriæ*, sendo o prelúdio histórico e real, embora místico, da Grande Transfiguração final, a abranger todo o Universo. *Ecce facta sunt omnia nova*, pois o cristão, unido com Deus pela graça, é uma “criatura nova” (II *Ep. Cor.*, V 17). Pela graça redentora temos conhecimento do beneplácito divino de “reintegrar em Cristo tôdas as coisas, assim as que há no céu como as que há na terra”, pois já entramos “na plenitude dos tempos” (*Ep. Ef.*, I 9-10). Cristo é o Senhor (o *pankrátor*), diante de quem “se dobra todo o joelho no céu, na terra e no inferno” (*Ep. Filip.*, II 9). *Et si la rédemption est cosmique, elle l'est dans toutes ses phases: dans ses dé-*

(94). — Os ortodoxos não negam o “eticismo” dos ocidentais, mas afirmam que êstes, quando honestos, castos ou filantropos, não praticam essas virtudes por motivos religiosos, e sim por motivos humanos; no Oriente, a moral como também a fé são concebidas como partes integrantes do serviço religioso que o homem deve prestar a Deus.

(94a). — Cf. Apocalipse, X 5-6: “E o anjo... levantou a sua mão ao céu, e jurou por aquêle que vive pelos séculos dos séculos... que não haveria mais tempo”.

buts laborieux ici sur terre, mais aussi dans la consommation glorieuse des cieux (95)

A Ressurreição gloriosa de Cristo é a garantia divina da nossa futura transfiguração: eis porque a ortodoxia oriental considera Páscoa como o ponto culminante do ano eclesiástico, ao passo que, para a Cristandade ocidental, a magna festa é, pelo menos, na consciência do povo, Natal, data comemorativa da Encarnação. O Oriente antecipa, por assim dizer, a *théosis* escatológica, o Ocidente se enternece contemplando o fato central da história, pelo qual Deus se fez irmão dos homens. E' mediante a fé na transfiguração vindoura que compreendemos também o grande apêgo dos ortodoxos ao culto divino (96): a liturgia pomposa dos orientais dá aos fiéis um antegôzo da realidade futura, "trazendo o céu ao mundo". Mas, uma vez terminado o serviço divino, a Igreja abandona o mundo às forças obscuras que, neste "éon", ainda são poderosas; o mundo atual é apenas a forma passageira da criação; um dia, há de ser substituído por um *kósmos* infinitamente mais belo e incomparavelmente melhor.

A atitude escatológica vem, no Oriente, muitas vezes acompanhada de um certo dualismo metafísico (de origem não-cristã), que cria uma oposição irredutível entre o espírito e a matéria, a eternidade e o tempo, o céu e a terra: então pode resultar em fuga do mundo, em ascetismo, em repúdio total dos valores terrestres (97). Com efeito, a Igreja oriental tende a menoscabar as formas históricas por causa do fim meta-histórico: já vimos que a ortodoxia russa deixou subsistir um abismo entre o ideal inacessível dos *startzi* e o estado desolador da vida cotidiana e social. Mas a Cristandade ocidental sucumbiu amiúde a outra tentação: à de uma cultura completamente secularizada, sem relação com o futuro Reino de Deus. A atitude escatológica em si não exclui a responsabilidade cristã pelas realidades terrestres: o cristão, santificando-as e reintegrando-as em Cristo, pode e deve contribuir ativamente para preparar a glória vindoura de Cristo, em que todas elas serão glorificadas. Não podemos desenvolver aqui este assunto da teologia da história, hoje tão atual: nos parágrafos seguintes: lhe examinaremos alguns aspectos.

(95). — G. Thils, *Théologie des Réalités Terrestres*, Paris, Desclée De Brouwer, 1946², I pág. 104; cf. também J. Pieper, *La Fin des Temps*, Paris, Desclée De Brouwer, 1953.

(96). — Cf. N. Arseniev, *La Sainte Moscou*, Les Éditions du Cerf, 1948, págs. 20-33. — N. Gogolj escreveu, no fim da sua carreira literária, um opúsculo admirável: "Meditações sobre a Divina Liturgia" (1852).

(97). — Mas, ao lado do dualismo oriental, encontramos na Rússia também um "misticismo telúrico" (cf. nota 90), talvez influenciado (via Bizâncio) pelos mistérios da antiga Grécia. Esta tendência pode originar uma transfiguração num plano naturalista, como se verifica em alguns pensadores modernos da Rússia.

§ 118. A *historiosofia russa*.

Foi no século XIX que os russos começaram a ocupar-se com a filosofia, e êsse pensamento filosófico girava constantemente em tôrno de problemas históricos. São muito pouco os russos que elaboraram uma “filosofia da história”; quase todos êles são “historiósofos”, isto é, nas suas especulações sôbre a história, misturam dados racionais com verdades sobrenaturais e até com experiências místicas. A historiosofia russa não é uma teoria puramente racional, e sim um composto híbrido que, por mais cativante que seja, sempre deixará perplexa a mentalidade “racionalista” do homem ocidental.

I. As Fontes.

Entre as fontes principais que inspiraram a historiosofia russa, figuram, além da Bíblia, os Padres da Igreja Oriental, sobretudo Orígenes (98) e Gregório de Nissa (99); entre os filósofos gregos, foi o divino Platão e não o Estagirita, reputado analítico e “positivista”, que captou os russos. A aristocracia russa do século XVIII devorara as obras dos filosofistas franceses; a “intelligentzia” russa do século XIX, embora continuando a apreciar a literatura francesa e a falar francês, embevecia-se nas obras dos filósofos românticos da Alemanha. Na primeira metade do século XIX, as classes cultas da Rússia extasiavam-se com a dialética de Hegel, com a “bela alma” (*die schöne Seele*) do poeta Schiller, com a “alma nacional” de Herder, com o misticismo de Schelling (100) e de Von Baader (101). Também os gnósticos (cf. III), certos místi-

- (98). — Orígenes de Alexandria (185-254), um dos autores mais eruditos da Igreja grega, abusou, como exegeta, do método alegórico, chegando a volatilizar o sentido literal da Bíblia; adepto do platonismo, ensinou a criação do mundo na eternidade, a pré-existência da alma humana (esta seria um espírito apostatado de Deus e encerrado num corpo para seu castigo) e a glorificação final de todos os seres racionais, também dos danados (a chamada *apokatástasis pánton*). — As obras apud Migne, PG 11-17.
- (99). — Gregório de Nissa (335-394), irmão de Basílio (o patriarca dos monges orientais), é o maior pensador entre os “três capadócius” (Basílio, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa); suas obras numerosas tratam principalmente da Santíssima Trindade (apud Migne, PG 44-46); foi um dos teólogos mais notáveis do I Concílio de C.pla (381); admirador de Orígenes, nem sempre conseguiu isentar-se dos seus erros.
- (100). — Cf. § 96, nota 27. — O que atraía os russos no pensamento romântico de Schelling, era sua predileção pelo simbolismo, pela mitologia, pelo misticismo; Schelling exaltava o valor do sentimento, e suas idéias teosóficas eram sedutoras para a mentalidade “gnóstica” dos russos. E, afinal, Schelling sonhava com a Igreja “joanina” do futuro, a qual seria a síntese da Igreja “petrina” de Roma (autoritária e legalista) e da Igreja “paulina” da Reforma livre e fideísta). Nada mais tentador do que identificar a Igreja ortodoxa da Rússia com o Cristianismo “joanino” do futuro.
- (101). — Franz Xaver Von Baader (1765-1841), filósofo alemão da escola romântica, tinha tendências teosóficas, influenciado que era por J. Boehme (cf. nota 102). Von Baader interpreta o pensamento humano como uma participação no saber divino: sem a “fé” não é possível o conhecimento humano; também acredita na necessidade da criação, e reduz as três divinas Pessoas a três momentos sucessivos do nascimento eterno da Divindade.

cos alemães (102) e até a Cabala são de muita importância para a compreensão da historiosofia russa. Na segunda metade do século passado, entraram na Rússia as teorias positivistas, materialistas e comunistas (102a): elas, porém, são menos interessantes para nós, e nunca conseguiram extirpar o misticismo da alma russa.

II. O Diálogo entre o Oriente e o Ocidente.

A grande questão era saber: a Mãezinha Rússia deve tomar o caminho da Europa ocidental, ou deve seguir seu rumo próprio? Deve racionalizar-se, mecanizar-se, “civilizar-se”, renunciando à sua alma eslava, às suas tendências místicas e religiosas, ao seu horror pelo pensamento analítico e discursivo, aos seus sentimentos inatos de coletivismo, ou então, deve viver essencialmente do seu próprio patrimônio cultural, político e religioso? A primeira posição era a dos chamados “ocidentalistas”; a segunda, a dos “eslavófilos”. As duas correntes, caracterizadas aqui de maneira bastante simplista mas, que, na realidade, eram muito complexas, tinham originariamente cunho ideológico e teórico, mas, desde 1870, redundavam em movimentos políticos e sociais. Globalmente falando e preterindo uma multidão de distinções impossíveis de expor aqui, podemos dizer que os ocidentalistas preparavam o terreno para os revolucionários, os anarquistas e os marxistas, ao passo que os eslavófilos, com o tempo, se iam transformando em conservadores, imperialistas e “panslavistas”. O governo czarista acompanhava com suspeitas as manifestações das duas correntes: tanto temia as tendências liberais e socialistas dos ocidentalistas como as construções idealistas dos eslavófilos que tão rudemente contrastavam com a realidade do regime.

III. O Gnosticismo (103).

O Gnosticismo é um produto do sincretismo religioso, filosófico e cultural por volta do início da nossa era, e traduz bem o anelo ardente da alma helenística por se unir com Deus; nele se fazem sentir influências do pensamento grego (Platão, Orfismo e

(102). — Entre eles cumpre salientarmos as figuras de “Meister Eckehart” (1260-1327), Angelus Silesius ou Johann Scheffler (1624-1677) e sobretudo Jakob Boehme (1575-1624); este último, místico protestante, é autor de várias obras teosóficas, por exemplo: “Aurora”, “Mysterium Magnum”, “De Signatura Rerum”; era simples sapateiro numa aldeia da Alemanha e tinha graves conflitos com as autoridades da Igreja luterana: Boehme, autodidata influenciado pelas obras do alquimista Paracelso (1493-1541), é “panenteísta”, doutrina segundo a qual “todas as coisas estão no Uno” e “o Uno está em todas as coisas”; além de Deus, Fonte do ser e do bem, há o “Abismo Divino” (alemão: *Ungrund*), pura indeterminação; deste Abismo Deus cria-se a si próprio e o mundo na eternidade.

(102a). — Cf. o célebre romance de Iván Turguéniev: “Pais e Filhos” (1862).

(103). — Cf. Hans Leisegang, *Die Gnosis*, Stuttgart, Alfred Kröner, 1955⁴.

mistérios), bem como especulações orientais oriundas de diversos países (Egito, Pérsia, Babilônia, Índia, mas também Palestina como o Antigo e o Novo Testamento). O Gnósticismo “cristão”, — a única forma que nos interessa aqui, — é a teosofia da Antiguidade cristã; é um terno genérico a designar umas trinta heresias dos séculos I a III, sistemas bastante divergentes entre si, mas com umas características comuns:

O Gnosticismo nega a criação como livre ato de Deus, a incluir também a matéria, mas acredita numa “emanação” necessária da Divindade Suprema em numerosos seres espirituais, chamados “éones” (104). Na medida em que progride a emanação divina, tornam-se mais distantes de Deus os “éones” sucessivos, e por isso mesmo mais fracos, mais expostos à tentação de apostatar da sua Origem divina. Foi o que sucedeu. Um dos “éones” inferiores, o chamado “demiurgo”, apostatou de Deus, e fêz este mundo em que vivemos, misturando os elementos da luz (= o espírito) com os elementos das trevas (= a matéria): a matéria é o princípio do mal, eternamente oposta a Deus. O demiurgo tem um prazer diabólico em prender o homem à matéria, encerrando a alma humana de origem celeste numa prisão da matéria objecta. O homem é um “microcosmo”, a refletir fielmente a estrutura do “macrocosmo” e a entreter relações misteriosas com o Reino da Luz e com o Reino das Trevas. Deus enviou o “Lógos”, um dos “éones” superiores, o qual não adotou um corpo real, mas se serviu de um corpo aparente, visto que todo e qualquer contacto com a matéria seria pecaminoso e indigno de Deus. O “Lógos” ensinou ao homem os meios de se libertar das forças humilhantes da matéria; desde sua aparição, o gênero humano divide-se em três grupos: os homens “materiais” (grego: *hylikói*), que se entregam sem reserva aos prazeres mundanos; os “fiéis” (grego: *pistikói*), em que há um equilíbrio precário entre a matéria e o espírito; e os “espirituais” (grego: *pneumatikói*), em que o espírito, graças a um “saber aprofundado” (grego: *gnósis*; daí também *gnostikói*), triunfa sobre a matéria. O gnóstico dispõe de certos conhecimentos secretos e de certas fórmulas mágicas que o capacitam para se elevar à sua origem divina, mediante fases sucessivas de purificação; a *gnósis*, ciência oculta e tradicional que remonta aos primórdios da história, superou a “fé vulgar” das massas cristãs.

(104). — Segundo alguns gnósticos, há grande número de “éones” (até 365, o número dos dias do ano); a Divindade Suprema, juntamente com os diversos “éones”, constitui “a plenitude divina” (grego: *pléroma*). Muitos gnósticos não falam em “emanação”, mas, caindo nos erros de um pensamento grosseiramente mitológico, falam em “procriação”, acreditando em “éones” masculinos e femininos. — A demonologia gnóstica foi de grande importância para a evolução do Neo-platonismo posterior (Jamblico e Proclo).

O Gnosticismo foi uma das heresias mais perigosas que a Igreja teve de enfrentar nos primeiros séculos da sua existência, por vários motivos: negava o conceito bíblico da criação, aderira a um dualismo radical, propugnava um anarquismo religioso (por considerar a hierarquia como representante de uma fase imperfeita), defendia uma moral rigorista (chegando a proibir o matrimônio), apoucava a necessidade da graça divina para a salvação do homem (por recorrer ao ocultismo e a práticas teúrgicas) e, afinal, reduzia a importância da Encarnação como fato histórico, embrulhando tudo em especulações mitológicas e astrológicas. Mas foi enorme sua atração para o povo (105): satisfazia a todos os instintos vagamente religiosos do povo (106) sem conseguir erguê-lo a um plano verdadeiramente sobrenatural.

O Maniqueísmo (cf. § 76 I a, nota 15) é uma variante do Gnosticismo durante os séculos IV a VI; na Idade Média, esta corrente sobrevivia na heresia dos albigenses ou cátaros; muitos historiólogos russos são gnósticos modernos (Soloviév e, principalmente, Berdiáiev).

IV. A Divisão da Matéria.

Nos §§ 119-120, pretendemos falar dos ocidentalistas e dos eslavófilos russos; no § 121, consagraremos umas palavras à literatura russa, principalmente a Dostoïevski e Tolstoi; os §§ 122-123 tratarão dos sistemas de Soloviév e Berdiáiev; e o § 124 descreverá a atitude do "epígono" Schubart.

§ 119. A Rússia uma criança nascida morta.

Dos representantes do Ocidentalismo russo, corrente bastante heterogênea, podemos realçar aqui apenas a figura de Tchaadáiev, devendo contentar-nos com a simples menção de outras figuras que, para nossos fins, são de somenos importância.

(105). — Cf. P. Rousselot e J. Huby (apud J. Huby, *Christus*, Paris, Beauchesne, 1927, pág. 1084): *Le contenu de la gnose était, lui aussi, éminemment populaire; c'était une espèce d'histoire de l'univers en proportions colossales, avec multiplication de mondes et multiplication d'êtres divins; tout pour l'imagination, rien pour la raison lucide; ce qui manque le plus à la spéculation gnostique, c'est la sobriété.* — Uma verdadeira mania dos gnósticos era a "mística dos números e das letras", consequência da sua predileção pelo método alegórico; as arbitrariedades e as desonestidades dessa tentativa de casar o pensamento mitológico com o pensamento científico são bem expostas na obra de Leisegang (cf. nota 103), págs. 36-57.

(106). — Quem não pensa aqui na "religiosidade" dos atenienses, de que nos falam os *Atos dos Apóstolos*, XVII 15-34? Sabemos, porém, como foi triste o resultado que São Paulo obteve nesta cidade tão religiosa. O homem "natural" prefere um diálogo com a natureza (isto é, um monólogo consigo) a um diálogo com o Outro, pois este exige submissão à Palavra Revelada e profunda "metanóia", cf. § 107 IV nota 55.

I. As Cartas Filosóficas.

Piotr Iákovlevitch Tchaadáiev (1794-1856) provocou, em 1836, um grande escândalo pela publicação da sua primeira “Carta Filosófica” (107). O autor, que tinha conhecimentos pessoais da Europa (108) e era profundamente influenciado pelas obras de de Maistre, de Bonald e de Chateaubriand, sustentava a tese de que a Rússia pertencia nem ao Ocidente nem ao Oriente, mas vivia num isolamento infecundo. “Se nosso Império não se estendesse do Estreito de Beringue até o Oder, ninguém teria notado a nossa existência. Até certo ponto, não fazemos parte do organismo humano, e existimos apenas para dar algumas lições negativas à humanidade. Nenhum pensamento fecundo brotou do solo estéril da nossa pátria, nenhuma verdade universal surgiu em nosso meio. O silogismo é-nos desconhecido, e a tradição não existe entre nós. O povo russo vive só no presente, sem passado e sem futuro; sua cultura é um produto bruscamente importado sem que tenha podido inviscerar-se na mentalidade dos indivíduos e da coletividade. Somos filhos ilegítimos, sem laços com os nossos antepassados: o que se tornou instinto ou hábito entre outros povos, nós somos obrigados a inculcá-lo a marteladas; crescemos, mas não amadurecemos”. Como explicar a estagnação da vida russa? A resposta de Tchaadáiev não deixa nada a desejar em clareza. O objetivo da história humana, dirigida pela Divina Providência, é o estabelecimento do Reino de Deus no mundo, e o instrumento de que a Providência se serve, é o Cristianismo, o herdeiro legítimo do povo eleito: o Cristianismo transforma todos os interesses particulares dos homens nos seus próprios interesses. Ao examinarmos as formas históricas do Cristianismo oriental e ocidental, podemos verificar que só a Igreja de Roma, por ser una, universal e social, corresponde às condições de uma religião ideal. A Europa ocidental, guiada pelo Cristianismo católico, apresenta-nos o espetáculo impressionante de um progresso ininterrupto, ainda que ultimamente tenha sido prejudicada pela Reforma desagregadora; mesmo assim, a Europa continua a ser uma unidade espiritual, e a progredir em vários setores da cultura. A Igreja Romana, a superintender a vida política e social da Europa medieva, a organizar as cruzadas, a rezar, nos

(107). — As “Cartas Filosóficas” (havia delas oito) eram originariamente destinadas a uma senhora russa (Iekaterína Pánova) e escritas em francês; já tinham circulado muito tempo entre os amigos do autor, quando este, em 1836, encontrou disposto a publicá-las em russo o redator da revista “O Telescópio”; a publicação não foi além da primeira carta, devido à intervenção do governo. — Em 1862, o jesuíta russo, o Príncipe Gagárin, publicou as *Oeuvres Choieses de P. Tchaadaev*, em Paris.

(108). — Tchaadáiev acompanhara Alexandre I na sua campanha europeia (1813-1814); depois visitou outra vez a Europa (1824-1826), demorando-se algum tempo na Itália, na Alemanha, na França e na Inglaterra.

mesmos dias, nas mesmas horas, na mesma língua ao mesmo Deus, criou uma “harmonia divina” entre todos os povos do Ocidente, conseguindo realizar, até certo ponto, o Reino do Deus na História. A Igreja russa, porém, desde os seus inícios viciada por suas origens bizantinas e vivendo separada das fontes vivas do verdadeiro progresso, persevera na estagnação, na confusão, na esterilidade. Pedro o Grande contentava-se em importar as realizações técnicas e científicas do Ocidente sem se incomodar com suas bases espirituais. A Rússia não significou nada para a civilização humana e nunca chegará a significar alguma coisa, a não ser que se submeta à Igreja-Mãe, instrumento universal da Divina Providência.

II. A Apologia de um Alienado.

Esta tese, tão desagradável ao regime czarista, custou muitíssimo ao autor (109): algum tempo depois da publicação da “Carta Filosófica”, o autor, querendo reabilitar-se, editou a “Apologia de um Alienado”, uma espécie de palinódia. “O fato de condenarmos o passado da Rússia não nos deve torvar os olhares para seu futuro”. *Il nous est dévolu de résoudre une grande partie des problèmes de l'ordre social... de répondre aux questions les plus importantes qui préoccupent l'humanité... Je suis heureux d'avoir l'occasion de faire un aveu: oui, il y avait de l'exagération dans l'acte d'accusation que j'ai présenté à un grand peuple... C'était une exagération de ne pas rendre son dû à l'Eglise, si humble, parfois, si héroïque* (110). Assustado pelas ondas revolucionárias que assolavam a Europa e a Rússia, Tchaadáiev, apesar de continuar a protestar contra o obscurantismo sistemático, contra a tirania e a exploração (111), chegava a uma apreciação cada vez mais positiva das forças próprias do povo russo, aproximando-se da posição dos eslavófilos: *La Providence nous a faits trop grands pour être égoïstes, elle nous a placés en dehors des intérêts nationaux et elle nous a confié les intérêts de l'humanité... Nous sommes appelés à enseigner à l'Europe une quantité de choses qu'autrement elle ne saurait comprendre... Un jour viendra où nous deviendrons le foyer intellectuel de l'Europe... Telle sera le résultat logique de notre longue solitude... Notre mission universelle est déjà commencée* (112). Capitulação de consciência essa palinódia? Sem dúvida, fir-

(109). — A publicação da revista foi suspensa, e o editor foi relegado de Moscou; Tchaadáiev foi oficialmente declarado “alienado” e pôsto sob a vigilância de um médico que devia controlar seu paciente cada dia; a esta provação o autor ficou sujeito durante mais de um ano!

(110). — B. Zenkovsky, *Histoire de la Philosophie Russe*, Paris, Gallimard, 1953, I, pág. 190.

(111). — Dizia êle: “O socialismo há de triunfar, não porque êle tenha razão, mas porque nós estamos errados”.

(112). — B. Zenkovsky, *op. cit.*, I pág. 190.

meza de caráter e heroísmo não eram as virtudes mais salientes do nosso autor, mas cumpre termos compreensão pelas circunstâncias em que vivia. Em última análise, Tchaadáiev parece-nos muito menos vítima do sistema terrorista que do “cisma interno” que, desde Pedro o Grande, rachava a alma russa. Em todo o caso, cabe a êle a honra de ter aberto a discussão sôbre a vocação do seu país: amigos e inimigos consideram-no como o pai da “filosofia da história” na Rússia.

III. Outros Ocidentalistas.

Os outros ocidentalistas russos apresentam divergências consideráveis entre si, sendo que se ramificam em liberais moderados e radicais, socialistas, anarquistas, etc. O que lhes é comum, é que todos êles abandonam a interpretação eclesiástica da história: alimentados por pensadores ocidentais (Hegel, Comte, Spencer, Büchner, etc.), acreditam na Razão e nas fôrças autônomas do homem. Em geral, vêem no Protestantismo comparado com o Catolicismo, uma forma superior do Cristianismo, desprezam a Idade Média latina, e exaltam a Renascença e a Era das Luzes. Apreciam a Ortodoxia por lhe faltar rigor dogmático e por não se ingerir na vida social e política. Admiradores da obra de Pedro o Grande, esperam a solução dos problemas russos mediante uma adaptação total do seu país à ideologia e aos métodos racionais da Europa. Extasiavam-se pela Europa laicizada, técnica e revolucionária e dão pouquíssimo valor às suas origens cristãs, julgando-as uma fase antiquada. Mas, por mais ocidentalistas que fôsem êsses russos, não eram ocidentais: feita abstração de alguns representantes mediocres que só repetiam mecânicamente uma lição decorada, os grandes vultos eram uns radicais que submetiam a uma revisão tipicamente russa as idéias importadas. A história do Ocidentalismo russo é muito importante para a compreensão do bolchevismo, mas interessa menos ao nosso assunto. Remetendo o leitor interessado ao livro já mencionado de Berdiáiev (113) e a outras obras (114), assinalemos aqui apenas os nomes de Herzen (115), Bielinski (116) e Bakúnin (117).

(113). — Cf. § 116, nota 1.

(114). — Cf. os livros já mencionados de H. Iswolski (§ 116 I, nota 3); de N. O. Losski (§ 117 I, nota 84); de B. Zenkovsky, I-II (§ 119 II, nota 110).

(115). — Alexandre I. Herzen (1812-1870), socialista russo que, desde 1847, vivia na França, onde editava uma revista *Kolokol* (= “O Sino”); decepcionou-o o espírito de *petit-bourgeois* que se revelava na revolução liberal de 1848; apesar de combater a autocracia e a ortodoxia russas, não perdia a confiança no seu país, mas o achava mais maduro para a aceitação do socialismo (forma suprema do progresso humano, segundo o autor) do que a Europa ocidental. — Cf. A. J. Toynbee, *A Study of History*, VIII págs. 701-703.

(116). — Vissarion G. Bielinski (1811-1848) era grande crítico literário e precursor dos ateus bolchevistas; quando N. Gogolj, o célebre romancista russo publi-

§ 120. Os eslavófilos.

O Eslavofilismo é um movimento romântico, nascido por volta de 1830, que se opõe à ocidentalização da Rússia e preconiza o regresso às grandes tradições nacionais; em muitos pontos, é uma corrente análoga ao Romantismo europeu, do qual recebeu numerosos e fortes impulsos. *La ruine des traditions morales et religieuses sous la poussée des idées européennes était la partie la plus néfaste de l'oeuvre accomplie par l'Occidentalisme. Les défendre, les remettre en honneur, leur rendre une action éclairée et féconde sur la vie et la pensée russe, devait être le but principal, l'âme de l'école nationaliste* (118). O Eslavofilismo russo, inaugurado por um grupo de autores talentosos e idealistas, desde o começo, não era livre de certos exageros nacionalistas e acabou por doutrinar um nacionalismo estreito e estúpido.

I. Kireiévskij (119).

O fundador da escola foi Iván Vassilievitch Kireiévskij (1806-1856), uma das figuras mais simpáticas e abertas de todos os eslavófilos. Depois de atravessar uma fase de indiferença religiosa e de Ocidentalismo moderado (120), redescobriu o caminho para a ortodoxia e para as tradições nacionais, sob a influência da sua esposa muito piedosa e dos monges de Optina (cf. § 116 III b). O autor abomina o Racionalismo, em que vê só decadência e podridão: muito semelhante a certos existencialistas, impugna o pensamento lógico abstrato e defende "o saber vivo" (cf. § 117 I). O conhecimento da verdade é um ato dinâmico e criador que nasce de uma união de tôdas as nossas forças morais e espirituais, tais como o pensamento, o coração, a consciência, o senso estético e o amor; o pensamento abstrato e discursivo mutila a realidade, e, quando não acompanhado e iluminado pelas outras faculdades, atrofia o homem, privando-o de uma visão integral e orgânica de Deus, dos homens e do mundo. E' sobretudo nos Padres da Igreja Orien-

cava, em 1847, uma obra em que defendia um conceito religioso da cultura, Bielinski atacou-o veementemente como "defensor do *crute*, apóstolo da ignorância e do obscurantismo, e panegirista de uma moral mongólica". Esta carta tão odiosa e injusta, que circulava clandestinamente nos meios revolucionários, foi lida num conventículo de anarquistas por Dostoievski, o que lhe custou quatro anos de trabalhos forçados na Sibéria (1849).

(117). — Michael Bakúnin (1814-1876), cf. § 99 II.

(118). — A. Gratieux, A. S. *Khomiakov et le Mouvement Slavophile*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1939, I pág. 58. — Do mesmo autor: *Le Mouvement Slavophile à la Veille de la Révolution*, ibidem, 1953.

(119). — Cf. B. Zenkovsky, I págs. 231-254; N. O. Losski, págs. 11-26; N. Arseniev, págs. 65-79.

(120). — Em 1832, o autor publicou, depois de ter viajado e estudado na Alemanha, um artigo sensacional sobre o "Século XIX" (na revista "O Europeu", que logo depois foi proibida), em que declarava: "A Rússia se acha num beco sem saída, visto que não participa do patrimônio cultural da antiga Grécia que, com o desmoronamento do mundo antigo, foi salvo pela Igreja Romana e transmitido aos povos da Europa".

tal que Kireiévskij encontra os esboços de tal saber vital, patrimônio cultural muito valioso que se integrou na consciência da ortodoxia russa: o homem oriental cresce na Verdade e submete-se humildemente a ela; o homem ocidental apodera-se brutalmente das verdades paciais com o fim de dominar o mundo. *L'homme de l'Occident est presque toujours satisfait de sa condition...; il est prêt à se dire et à dire aux autres, se frappant fièrement la poitrine, que sa conscience est complètement en repos, qu'il est pur devant Dieu et les hommes, et qu'il demande simplement à Dieu de rendre les autres hommes samblables à lui* (121). Tais caricaturas do homem ocidental se tornarão lugares-comuns na literatura dos eslavófilos, até nas obras dos seus representantes mais nobres e esclarecidos.

II. Khomiakóv (122).

Alexéj Stépanovitch Khomiakóv (1804-1860) era o chefe contestado da primeira geração dos eslavófilos.

a) Contra o Racionalismo Ocidental.

Khomiakóv desenvolve a idéia de Kireiévski sôbre o “saber vivo”, combatendo o pensamento abstrato de Hegel. Influenciado pela filosofia de Jacobi (123), admite uma faculdade meta-lógica no homem: a fé. A fé não é uma convicção subjetiva nem é idêntica a uma crença religiosa, nem sequer à fé cristã (embora aquela culmine nesta); a “fé” é a faculdade humana de compreender imediata, sintética e intuitivamente a realidade das coisas; é uma experiência vital, mística e quase religiosa, mediante a qual nos sabemos ancorados no fundo misterioso do Ser. A “fé” entrega os dados da sua percepção imediata à razão imediata e discursiva, e esta justifica a vida pelo lado exterior e defende, mediante a análise, a síntese, a qual é incapaz de se averiguar a si própria. A razão, longe de ser a rainha do homem, ocupa, segundo Khomiakóv, lugar bem subalterno: ela pode fazer algumas descobertas, mas seu campo é muito limitado. Também um sábio cego de nascimento poderia enriquecer a ótica de umas novas deduções: *mais le portier du savant voit. Le savant n'en a pas même idée, et tout ce qu'il sait de ses lois, il ne le sait que par les données reçues de celui qui*

(121). — N. O. Losski, *op. cit.*, pág. 21.

(122). — Cf. B. Zenkovsky, *op. cit.*, I págs. 202-230; N. O. Losski, *op. cit.*, págs. 26-39; e as obras de Gratieux (nota 118); e N. Arseniev, págs. 80-90.

(123). — Fr. H. Jacobi (1743-1819), filósofo alemão, um dos primeiros adversários de Kant; a “fé” dá-nos certeza imediata — sem fundamentos racionais — de certas verdades elementares (a existência de Deus, a liberdade humana, a imortalidade da alma, etc.) bem como da nossa experiência pessoal.

voit... *La foi est, pour ainsi dire, la vision de la raison* (124). A análise feita pela razão serve, por sua vez, para enriquecer e desenvolver a experiência vital da "fé", vindo a constituir, juntamente com ela, a intelectualidade total. A razão abstrata, entronizada ilegítimamente como soberana e separada das suas fontes vitais, desune o homem e a sociedade: a história do Ocidente ilustra bem êsse processo de desagregação.

b) O Bossuet russo.

Khomiakóv elaborou uma interpretação ortodoxa da história: "Notas concernentes à História Universal", obra clássica do Eslavofilismo. No século XVII, Bossuet compusera seu *Discours* para refutar as ímpias pretensões dos *libertins* e para lhes mostrar os caminhos maravilhosos de Deus; na obra do bispo de Meaux, a Igreja é apresentada como uma instituição divina que, bem organizada e disciplinada, prossegue triunfantemente seu caminho através dos séculos, vencendo tôdas as heresias. Khomiakóv, com suas "Notas", queria confundir os hereges modernos que esperavam ex-*Occidente lux*, — a luz da razão sem a fé, do progresso social e econômico sem respeito pela tradição. Os dois autores são cristãos fervorosos, mas seus conceitos da Igreja são completamente diferentes; ambos são providencialistas convictos, mas a Providência do autor russo está, por assim dizer, amarrada a certos fatores imanentes, reputados tão decisivos que tornam quase supérflua a Providência transcendente.

Khomiakóv acredita na primazia das forças morais no processo histórico, e o solo alimentício dessas forças morais são as idéias religiosas da humanidade: *une secrète pensée religieuse dirige toute activité humaine* (125). Ora, na história da humanidade encontramos, globalmente falando, duas atitudes religiosas que são fundamentalmente diferentes: o princípio iraniano (126) e o princípio "cusita" (127). Aquêlo é o princípio da liberdade, êste o da

(124). — A. Gratieux, *op. cit.*, II 230. — O argumento já foi empregado por Joseph de Maistre, na sua obra *Les Soirées*, etc., IXe. Entretien.

(125). — A. Gratieux, *op. cit.*, II pág. 65.

(126). — O Irão seria, segundo Khomiakóv, o berço dos "arianos" ou "indo-europeus", dos quais os eslavos modernos seriam os representantes mais ilustres. O autor admite duas raças fundamentais de que deriva todo o gênero humano: a raça branca (os arianos) e a raça negra (os cusitas); tal como outro de Gobineau, parece ligar o espírito de liberdade à raça branca e o princípio de escravidão à raça negra; mas a elaboração da tese "racista" é menos explícita e menos clara do que na obra do conde francês. Aos dois é comum grande entusiasmo pela "filologia" (= lingüística) e pela etnologia, duas ciências relativamente recentes naqueles dias.

(127). — Segundo *Gênesis*, X 6, Cus era filho de Cão; Cush ou Cuch é nome bíblico da Etiópia. De acôrdo com uma notícia de Diodorus Siculus, *Bibliotheca*, III 2-3, a Eetiópia, teria dado sua religião e muitas das suas instituições ao Egipto.

necessidade física e lógica (128). O iraniano adora a Deus como livre Criador do Universo; o cusita está em êxtase diante das leis necessárias que regem a matéria (considerada pelos iranianos como forma inferior e passageira da criação) e perante as leis rigorosas que regem o raciocínio abstrato (o que leva o homem a materializar-se e a exteriorizar-se). O Iranianismo acredita num Deus-Pessoa a quem o homem pode elevar-se mediante orações expressivas de amor espiritual; o Cusismo resulta, cedo ou tarde, em politeísmo e panteísmo, substitui o conceito de criação pelo de procriação (culto fálico!) e procura escravizar a Divindade por meio de fórmulas mágicas com o fito de dominar o mundo. A palavra (129) é uma expressão cultural dos primeiros; os cusitas com o seu apêgo à terra primam nos monumentos bem materiais da arquitetura. A dialética da história é principalmente determinada pelo jôgo ininterrupto desses dois princípios antagônicos: em última análise, é a luta entre o espírito e a matéria, entre a liberdade e a necessidade. Mediante êsses dois princípios a Divina Providência atinge o seu fim.

Os cusitas, saindo dos seus territórios originais, foram-se estabelecendo na Mesopotâmia e na Bactriana, entrando em contacto com os iranianos: dêsse contacto resultou ou um exclusivismo fanático (por exemplo, a desconfiança dos iranianos acêrca da matéria transformava-se em franca hostilidade), ou então, um certo sincretismo (por exemplo, os cusitas ficavam com uma idéa mais elevada da divindade, atribuindo-lhe caráter moral, mas os iranianos degeneravam por adotarem elementos orgíacos e fálicos na sua religião). Nasce o antropomorfismo, ao qual seguem o panteísmo e o ceticismo, ambos favorecidos pela expansão do pensamento filosófico, incapaz de manter pura a tradição primitiva da humanidade que é o monoteísmo. Os cusitas triunfam na Antigüidade, sobretudo em Roma; o princípio iraniano sofre violência no mundo caído; só na Palestina, devido a uma livre predestinação divina, consegue sobreviver; se não interviesse a Divina Providência, pereceria o Iranianismo.

Foi então que veio ao mundo a mensagem celeste do Evangelho, a coroar o princípio iraniano e a possibilitar-lhe o pleno desenvolvimento. Ora, o Cristianismo encontrou no mundo histórico terrenos diversamente preparados para receberem a mensagem

(128). — Cf. A. Gratieux, *op. cit.*, II pág. 209: *La nécessité est l'apanage de la matière; elle s'incarne dans la civilisation kouschite, et se manifeste, dans le monde religieux, par la doctrine des émanations et le symbolisme de la génération, dans le monde philosophique par un rationalisme exclusif qui cherche, dans l'enchaînement dialectique des concepts, la note suprême de la vérité.*

(129). — O vocábulo russo, *slovo*, relacionado com "eslavo", quer dizer: "palavra".

celeste, e êsses substratos continuam a atuar no mundo atual. Para os gregos, o Evangelho significava uma vida espiritual do indivíduo, a manifestar-se numa união harmônica com os outros indivíduos, igualmente nutridos pelas mesmas convicções espirituais; para os romanos, o Evangelho era uma lei imposta exteriormente e uma organização política e social, de caráter autoritário e formal. O Oriente é místico e vive do amor: o amor de Cristo leva todos os fiéis espontaneamente à unidade; o Ocidente é racionalista e utilitarista: a unidade é-lhe imposta pela autoridade e pela organização. *C'est le principe conventionnel et utilitariste, hérité de Rome, substitué au principe de liberté et d'amour; c'est la matérialisation de la religion. C'est un nouveau triomphe du kouschitisme, si puissant dans la conception politique des Romains* (130). A Igreja Romana transforma-se numa máquina administrativa e burocrática, com os seus chefes (os *ecclesiastici*) e "o público" (os *laici*); ao mesmo tempo, desenvolve unilateralmente o formalismo lógico na filosofia escolástica que tende a escravizar a fé à dialética da razão. Autoritarismo, orgulho racionalista e falta de amor fraternal, — eis os motivos porque a Igreja Romana se separou da Igreja ortodoxa (131). Além do formalismo e legalismo romanos, foi desastroso para a evolução histórica da Igreja ocidental o elemento germânico: os germanos são belicosos, grosseiros, egoístas, desprezam a dignidade da pessoa humana e são adeptos da teoria que estabelece uma descriminação entre vencedores e vencidos. Ao passo que Roma possui uma unidade externa sem liberdade, o Protestantismo, produto do espírito germânico, possui uma liberdade negativa sem unidade: só a Ortodoxia combina a unidade interna com a liberdade positiva. A Reforma abriu o caminho para as especulações críticas do pensamento racionalista, ao qual sucumbem tanto o dogma cristão como também as instituições sociais. Todos os sistemas filosóficos e tôdas as reformas sociais e políticas não passam de paliativos, incapazes de curar o mal interior do espírito ou de preencher o vácuo criado pelo abandôno da

(130). — A. Gratieux, *op. cit.*, II pág. 79.

(131). — *Ibidem*, II pág. 85: *L'orgueil de la raison et d'une autorité illégitime qui s'attribue, contrairement à la décision de toute l'Église exprimée au concile d'Ephèse (cf. Denzinger, n.º 125), le droit d'ajouter ses explications particulières et une conjecture tout humaine au Symbole de Nicée-Constantinople, c'est déjà en soi un attentat à la sainteté et à l'intangibilité de l'Église. Cet orgueil des Églises séparées qui ont osé changer le Symbole de toute l'Église sans le consentement de leurs frères, ne fut pas inspiré par l'amour: ce fut un crime devant Dieu et la Saint-Église. Et comment la foi, la vérité peut-elle subsister intacte quand a disparu l'amour?* — O autor se refere à inserção do Filioque no Símbolo da Fé.

fé. O Ocidente caiu vítima do princípio cusita (132), e a palavra do futuro será aos eslavos.

c) A Hora dos Eslavos.

L'histoire appelle la Russie à devenir le chef de file de la culture mondiale, l'histoire lui en donne le droit en vertu de l'universalité et de la plénitude de ses principes (133). Doravante a Rússia guiará os destinos da humanidade, contanto que fique fiel ao seu passado e às suas tradições gloriosas (134): no passado se acham as raízes do futuro, e Khomiakóv quer que o futuro do seu país se case harmônicamente com seu passado. Quais são as virtudes e as instituições nacionais do povo russo que o predeterminam para a liderança da humanidade?

Os eslavos (135) são um povo humilde e pacato, hospitaleiro e profundo, com amor imenso à terra; democratas por temperamento, apreciam, antes de mais nada, a plena expansão da sua personalidade nas sociedades orgânicas e naturais: a família e a comuna rural; o *mir* (136), fazendo menos caso da liberdade política que, para a grande maioria, não passaria de um direito abstrato. *La véritable loi de l'homme, c'est la loi intérieure, la loi "d'amour pour Dieu et le prochain". Mais pour ceux qui ne la comprennent pas et la violent "il faut la loi extérieure, la puissance de l'État, l'autorité de ce monde"* (137). Para poder gozar tranqüilamente da sua vida interior, o povo descarrega-se do ônus modesto de organizar a vida exterior, cedendo-o ao monarca, o qual carrega a carga pesada do povo inteiro. O espírito legalista dos ocidentais limita e regulamenta os poderes do monarca por uma Constituição: tal mesquinhez é contrária aos eslavos. Pois êstes,

(132). — O país mais latino da Europa é, aos olhos de Khomiakóv, a Espanha, onde foi acrescentado o *Filioque* ao Símbolo da Fé (no Concílio de Toledo, em 589); a França parece-lhe "muito satisfeita", e a Alemanha "pedante"; mas o autor gostava muito da Inglaterra que "consegue reconciliar o amor à natureza com o amor à história, que respeita a vida dos antigos carvalhos e a vida dos antigos costumes". Como tantos outros eslavófilos (Dostoievski!), Khomiakóv detestava a Europa moderna, mas venerava a Europa antiga como "o país das sentas maravilhas".

(133). — B. Zerkovsky, *op. cit.*, I pág. 228.

(134). — Entretanto, Khomiakóv n^o queria ser "profeta do passado", cf. A. Gratioux, *op. cit.*, II pág. 26: *Le retour au passé n'a jamais été notre rêve... Autre chose est conseiller de ne pas couper les racines, autre chose, ne laisser que les racines.*

(135). — Segundo Khomiakóv, os eslavos ter-se-iam espalhado pela Bactriana e pela Índia; teriam sido os fundadores de Tróia e, portanto, de Albí Longa, a mãe de Roma; existiriam fortes influências eslavicas entre os escandinavos e os anglo-saxões. — Às vêzes, o termo "eslavo", na obra de Khomiakóv, é tão elástico como o termo "germano" na obra de Chamberlain.

(136). — Cf. § 116 IV c, nota 67. — No *mir* Khomiakóv via o desenvolvimento ideal do princípio social em detrimento dos direitos do individuo; êste é próprio dos ocidentais decadentes, aquêle dos eslavos idealistas. Quanto às origens históricas do *mir*, que são muito prosaicas e se relacionam com os interesses do fisco, Khomiakóv enganava-se como os outros eslavófilos.

(137). — A. Gratioux, *op. cit.*, II pág. 185.

em primeiro lugar, não divinizam o Poder como os ocidentais; e segundo, o poder do autocrata eslavo não é absolutista, mas se refere apenas aos aspectos exteriores da vida. A Autocracia não exclui um diálogo entre o monarca e seus súditos: êstes têm o direito de manifestar livremente sua opinião, e aquêle convoca livremente vários representantes do povo num Conselho Nacional (russo: *Zemski Sobor*) para saber o que vive entre seus filhos (138).

Muito mais importante do que a organização do Estado, — instituto necessariamente exterior e autoritário, — é a vida interior da Igreja. A Igreja é o organismo do amor e da verdade, cuja alma é o Espírito Santo; a Igreja é um organismo místico, e não uma organização exterior. O Cristianismo não é nada senão liberdade em Cristo. *Dieu est la liberté pour tous les êtres purs. Il est une loi pour l'homme non régénéré. Il n'est une nécessité que pour les démons* (139). O princípio da unidade da Igreja não é a autoridade exterior (Roma) nem a liberdade negativa do individualismo e racionalismo (Protestantes), mas a *sobornost'*, palavra russa difícil de traduzir e que significa mais ou menos "a livre subordinação dos indivíduos ao todo" (140). A *sobornost'* é a livre unidade dos membros da Igreja, em virtude da sua compreensão comum da Verdade revelada e em razão do seu amor unânime a Cristo e ao próximo. Quem possui incondicionalmente a verdade, não é o Papa, nem o Patriarca, nem o clero (141), nem sequer o Concílio Ecumênico (141a): possuía-a a comunidade mística de todos os fiéis. No domínio da fé, a autoridade é a morte.

d) Anotações Críticas.

Por mais discutível que seja o Eslavofilismo de Khomiakóv, devemos reconhecer a envergadura do seu espírito que abrangia vários ramos do saber humano (teologia, filosofia, história, filologia, sociologia, etc.) e conseguia apresentá-los numa nova síntese: o resumo dado acima dá só uma idéia muito pobre da extensão e da profundidade dos seus conhecimentos. Também seria muito injusto

(138). — Estas e muitas outras frases de Khomiakóv provam que não foi adulator dos poderes públicos; por isso não era *persona grata* ao governo.

(139). — N. O. Losski, *op. cit.*, pág. 32.

(140). — A palavra russa *sobornost'* relaciona-se com *sobor* (= "conselho, concílio"): o *sobor* é o órgão pelo qual se manifesta a opinião do povo, da comunidade.

(141). — A identificação da Igreja com o "clero", — conceito funesto que muito menos existe no Oriente do que no Ocidente — tem suas raízes históricas no fim da Idade Média para se ir acentuando cada vez mais nos Tempos Modernos. Não podemos traçar aqui a história dessa evolução lastimável; só queremos dizer que no século XX surgiu uma reação sadia contra êsse mal-entendido.

(141a). — Houve falsos Concílios que, exteriormente, em nada se distinguiam dos autênticos; como identificá-los? Não foram reconhecidos pela consciência cristã da comunidade. — O Concílio, portanto, não define o dogma cristão, mas formula em termos claros o que vive entre os membros da Igreja de Cristo.

to confundir a posição do nosso pioneiro intrépido com a dos eslavófilos decadentes da segunda e da terceira geração (142).

Khomiakóv combatia corajosamente os abusos da autocracia russa, impugnava a servidão (143), açoitava os pecados da Rússia czarista, inculcando-lhe a consciência da sua responsabilidade perante Deus (144), e defendia a liberdade da palavra oral e escrita. Por isso mesmo teve vários conflitos com a censura, e muitas das suas obras podiam sair apenas no estrangeiro, e na Rússia só depois da sua morte. Acusavam-no os ocidentalistas de misticismismo e obscurantismo, os círculos governamentais de idéias subversivas, e os dignitários da Igreja oficial de tendências heréticas.

Khomiakóv era homem generoso e idealista, mas não isento de certo partidarismo que o levava a exageros e preconceitos quase incompreensíveis numa pessoa de tamanha probidade intelectual e moral. Apesar de se considerar como propagandista ativo da união da Igreja, contribuía mais para dilatar do que para diminuir o abismo que separa a Rússia de Roma: seu temperamento de polemista impossibilitava-lhe um diálogo sereno com seus adversários (145). Mais discutível nos parece ainda seu “messianismo”, conceito incompatível com o Cristianismo: Jesus já confundiu os que queriam saber quem é o maior no Reino de Deus (*Mt.*, XVIII 1-6); todos pecaram, e todos foram redimidos, graças a uma livre disposição de Deus; a idéia de um povo eleito é uma recaída no judaísmo. Não obstante a fé sincera de Khomiakóv, autor profundamente convencido do caráter transcendente da religião cristã, seu messianismo aproxima-se, em algumas passa-

(142). — Mikhail N. Katkov (1818-1887) é o representante mais conhecido dos eslavófilos obscurantistas e reacionários, qualificados de “nacionalistas zoológicos” por Soloviev.

(143). — Dizia: “A servidão corrompe mais os senhores do que os escravos”; não era apenas abolicionista sentimental, mas estudava também os meios para impedir que os ex-servos se transformassem em proletários; o *mir* parecia-lhe o meio mais indicado para garantir a dignidade humana dos libertos.

(144). — Em março de 1854 (início da guerra da Criméia) o autor escrevia um poema, no qual se dirige à Rússia com estas palavras:

*Sache: il est difficile pour les créatures terrestres
d'être les instruments de Dieu.*

Il juge sévèrement Ses serviteurs...

et combien de lourds péchés pèsent, hélas, sur toi!

Tes tribunaux sont noirs d'injustice,

tu es tari par le joug de l'esclavage,

plein de flatteries impies, de mensonges dépravants,

d'indolence opiniâtre et ignominieuse,

et de toute abomination...

Oh, indigne d'être élu, le choix de Dieu est tombé sur toi!

(145). — Numa carta a W. Palmer escrevia: *Le romanisme n'est rien d'autre que la séparation... Ne fermez pas les yeux: le séparatisme de l'Occident est évident; il est le seul redoutable fléau de l'humanité* (apud Mgr. d'Herbigny, *Un Newman Russe: Vladimir Soloviev*, Paris, Beauchesne, 1934², pág. 161).

gens, de um racismo ou nacionalismo naturalista (146). E afinal, o conceito da Igreja, tal como foi formulado por Khomiakóv, deve levar à anarquia: ao descrever a unidade mística dos fiéis, o nosso autor tem mais em vista, ao que parece, a Igreja triunfante no fim dos tempos do que a Igreja militante que, neste mundo, não pode viver sem organização externa e autoridade. Aliás, a autoridade exercida pela Igreja não é autoridade simplesmente externa nem imposição exterior, visto que é exercida em função do amor; submeter-se a ela pode ser um ato sumamente livre, ditado pela mesma lei de amor. A Igreja de Cristo, enquanto vive neste mundo, deve ser, de acôrdo com os intentos do seu Fundador, também uma organização visível, munida de autoridade. Seu caráter "corpóreo" é uma dádiva de Deus que não despreza os meios humanos ao realizar a obra redentora; as trágicas deficiências humanas dos que governam e dos que obedecem, delustram muitas vêzes a dádiva divina, transformando-a numa pedra de escândalo, — não só para os ortodoxos orientais, mas também para os católicos.

III. Tiútchev.

Fedor I. Tiútchev (1803-1873), um dos maiores poetas russos do século passado, era embaixador da Rússia e passava grande parte da sua vida no estrangeiro; eslavófilo conservador, via na Revolução européia a atuação de um princípio satânico prestes a liquidar, no Ocidente, os últimos vestígios do Cristianismo, já enfraquecido pela Separação das Igrejas; o único poder cristão a subsistir nos tempos modernos é a Rússia (147), a terra abençoada por Cristo (148). Tiútchev deseja ardentemente a união das Igrejas, e

(146). — Cf. A. Gratieux, *op. cit.*, II pág. 95: *L'âme des Slaves est naturellement religieuse et chrétienne; et quand la foi leur apparut, ils offrirent le rare exemple "d'un peuple qui n'attend pas le christianisme mais qui va au-devant"*.

(147). — Num artigo intitulado "A Rússia e a Revolução" (1848) Tiútchev escrevia: *La Russie est avant tout l'Empire chrétien. Le peuple russe est chrétien non seulement par l'orthodoxie des croyances, mais par quelque chose de plus intime encore que la croyance: il l'est par cette faculté de renoncement et de sacrifice qui est comme le fond de sa nature morale* (apud A. Gratieux, *op. cit.*, II pág. 128, nota 1).

(148). — Numa poesia escreve (apud M. Hofmann, *Histoire de la Littérature Russe*, Paris, Payot, 1934, págs. 595-596):

O, ces misérables villages,
O, cette indigente nature,
Terre de longue patience,
Terre de notre peuple russe!...
Le fier regard de l'étranger
Ne peut comprendre et déceler
Ce qui perce et luit en secret
Parmi ton humble nudité.
Accablé du poids de la croix,
Le Roi du Ciel, en humble esclave,
T'a parcourue, terre natale,
Toute entière, en te bénissant.

sonha com a aliança do Czar e do Papa, a única aliança capaz de salvar o mundo do cataclismo universal; pois, ao contrário de Kholmakóv, reconhece na Igreja de Roma a persistência do princípio cristão (149).

IV. Danilevski (150).

Nikolaj L. Danilevski (1822-1885), naturalista russo, elaborava no seu livro "A Rússia e a Europa" (1869) algumas idéias que dêle fazem um precursor de Spengler.

Danilevski nega a unidade do gênero humano; para êle, a "humanidade" não passa de uma noção incolor e abstrata, ao passo que o termo "povo" indica uma realidade viva e concreta. Um povo é um organismo de um tipo histórico-cultural determinado; o princípio que anima e unifica interiormente tal organismo é incomunicável para qualquer outro organismo; só pode haver certos empréstimos recíprocos de ordem técnica e material entre os diversos organismos. Cada grande povo exprime, à sua maneira, a idéia do homem mediante um conjunto de realizações religiosas, artísticas, científicas, políticas e econômicas de acôrdo com o princípio íntimo do seu organismo: eis a explicação do fato de não haver só uma civilização humana, e sim muitas civilizações. Uma civilização é a fase de plena florescência de determinado organismo, e geralmente é de pouca duração (4 a 6 séculos); terminado êsse período, o organismo recai no seu sono secular.

Nos Tempos Modernos podemos verificar o predomínio da civilização européia, que o autor denomina "romano-germânica"; ela já teve as suas predecessoras e terá as suas sucessoras. A civilização hebraica era religiosa; a grega era essencialmente artística; a romana era preponderantemente política; a romano-germânica é política, e ao mesmo tempo também industrial e científica. Mas, desde o século XVII, esta última está em declínio; já sou a hora dos eslavos que estão destinados a criar outro tipo de civilização, fundada sólidamente em bases religiosas, artísticas, políticas, científicas, industriais e comunitárias. A civilização eslava, a organizar-se politicamente numa Grande Federação, será a civilização de amanhã, a síntese esplêndida (embora não eterna) de tôdas as anteriores: os eslavos guiarão os destinos da humanidade, e a Cruz

(149). — Em 1849, Tiútchev escrevia: *L'Église orthodoxe... n'a cessé de connaître que le principe chrétien n'a jamais péri dans l'Église de Rome, qu'il a toujours été plus fort, en elle, que l'erreur et la passion des hommes. Elle sait que les destinées chrétiennes de l'Occident sont toujours entre les mains de l'Église de Rome* (apud A. Gratieux, *op. cit.*, II pág. 129).

(150). — Sobre Danilevski, cf. N. O. Losski, *op. cit.*, págs. 69-71; J. G. de Beus, *O Futuro do Ocidente*, Rio de Janeiro, Livraria Clássica Brasileira, s. d. (trad. port. de um livro inglês *The Future of The West*, págs. 17-23).

de Cristo virá a suplantar o Crescente na cúpula da *Aya Sophia* de Constantinopla.

§ 121. *Interlúdio literário.*

As previsões pessimistas de Tchaadáiev sôbre a esterilidade fatal da Rússia foram, até certo ponto, desmentidas pelo surto admirável da literatura russa durante o século XIX; essa literatura primitiva e, ao mesmo tempo, requintada revelava aos burgueses estupefatos do Ocidente um mundo diferente, um mundo que, no princípio, os fascinava por causa do seu exotismo, mas não tardava em convidá-los a um profundo exame de consciência (151). Seria incompatível com o escôpo dêste livro dar uma história das letras russa: só queremos focalizar aqui duas figuras centrais, cujas obras tiveram repercussão mundial: Dostoievski e Tolstoi. Em ambos os autores se encontram numerosos elementos que se relacionam com o nosso assunto.

I. Dostoievski (152).

Fedor Mikháilovitch Dostoievski (1821-1881) é o grande visionário da literatura russa. Suspeito de cúmplice numa conspiração contra o regime (1849), foi condenado à morte, mas perdoado poucos minutos antes da execução (153), passou alguns anos na Sibéria, vivendo no meio de criminosos, e aí se converteu à “tríplice verdade russa”, isto é, aí descobriu a grandeza do povo humilde, o significado do sofrimento, e a sublime majestade do Evangelho (154). De volta à sua pátria, reencetou sua carreira literária (155), publicando uma série de grandes romances (156).

a) O Mundo dostoievskiano.

Os romances de Dostoievski, longe de serem composições de um perfeito equilíbrio clássico, são histórias confusas e tumultuosas, com enredo complicadíssimo, com situações inverossímeis e quase melodramáticas, com diálogos intermináveis; suas persona-

(151). — Quem apresentou (no século XIX), a literatura russa ao público culto da Europa, foi principalmente o visconde francês E.-M. de Vogüé, *Le Roman Russe* (1887).

(152). — Sôbre Dostoievski, cf. Romano Guardini, *L'Univers Religieux de Dostoievski*, Paris, Éditions du Seuil, 1947; K. Pfeleger, *Dostoievski, o Homem do Subsolo*, Rio de Janeiro, Editora Ocidente Ltda., 1942. — Uma biografia interessante consagrada ao grande romancista russo é o livro de Henry Troyat, *Dostoievski I-II*, Rio de Janeiro, Americ-Edit., s. d.

(153). — Este episódio tão significativo na vida do autor é narrado no livro “O Idiota” (Parte I). — Cf. também § 119 III, nota 116.

(154). — Cf. “Memórias de uma Casa de Mortos” (1861-1862).

(155). — Já em 1846 tinha publicado um primeiro romance “Gente Pobre”.

(156). — “Crime e Castigo” (1866); “O Idiota” (1868); “Os Demônios” (1872); “O Adolescente” (1878); “Os Irmãos Karamazov” (1880).

gens são figuras excêntricas, atormentadas, doentias (157): não comem, não dormem, não exercem profissão, não têm as preocupações do comum dos mortais; discutem com verdadeira paixão, — preferivelmente, durante a noite, — problemas cruciantes: a existência de Deus, a imortalidade da alma, a liberdade humana, a vocação da Rússia; ou melhor, não só discutem êsses problemas, mas incorporam-nos, “vivendo-os” até o extremo; para tais figuras não existem as pequenas banalidades da vida cotidiana: vivem em paragens superiores, geralmente num clima de tensões insuportáveis, atormentando seus companheiros e a si mesmas, confessando-se uma a outra os crimes mais hediondos, passando de uma crise para outra, e imolando-se loucamente a uma idéia que as devora. Apesar de tudo isso, os romances de Dostoïevski têm algo de profundamente humano que nos empolga e arrebatava: seu mundo sumamente trágico deixa em nós impressões inolvidáveis. E’ que o autor nos transporta do mundo das convenções, das aparências, da “razão” niveladora e utilitária para os abismos insondáveis da alma humana, onde tudo é caótico e contraditório, mas nem por isso deixa de ser autêntico. As aventuras alucinantes dos seus heróis, embora sejam “casos-limites”, poderiam ser as aventuras de cada um de nós, se nós — como êles — tirássemos as derradeiras conseqüências de nossas tendências subterrâneas. Muitas das suas descrições são modelos inigualados de psicanálise *avant la lettre*. Mas Dostoïevski era mais do que psicólogo: antes de mais nada queria trazer aos seus leitores uma mensagem religiosa, mensagem que, embora eivada de certos elementos fantasistas e de alguns desvios eslavófilos, é genuinamente cristã no seu núcleo.

b) Liberdade, Pecado, Sofrimento e Transfiguração.

O homem é livre: eis o dogma central da mundividência dostoïevskiana: segundo nosso autor, a grande tarefa do homem consiste em provar a si mesmo e a outros que é homem e não peça de uma máquina. Mas a situação do homem livre neste mundo caído é trágico: o pecado original destruiu a harmonia universal do Paraíso Terrestre. Para a grande maioria, a liberdade é um pêso molesto, ao qual queriam subtrair-se. Pois ser livre quer dizer: ter sêde insaciável do Infinito, ter o louco desêjo de experimentar a fundo suas possibilidades, ter a vontade absurda de se evadir da cadeia em que nos encarceram a ordem científica e a ordem moral. Em cada um de nós há “o homem do subsolo” que

(157). — O próprio autor era epiléptico e diz a que aos acessos de epilepsia costumavam preceder uns momentos de lucidez extraordinária; o Príncipe Michkine, o herói do romance “O Idiôta”, é o tal epiléptico privilegiado.

quer quebrar as necessidades de tôdas as espécies que nos circundam para construir um mundo completamente livre (158): o que nos impede de realizarmos êstes sonhos loucos de nossa subconsciência é a “razão” fiscalizadora, as convenções e as imposições sociais.

Para Nietzsche, o homem era uma corda estendida entre o macaco e o Super-homem; para Dostoievski, o homem é o ponto culminante do *kósmos*, onde Deus e Satanás se disputam o terreno. O homem não é simples produto do seu meio biológico e social, êle se acha no poder de fôrças metafísicas entre as quais está fadado a escolher. O homem tem de optar por Deus ou pelo demônio. A liberdade abre o caminho para Deus, — caminho traçado por Cristo, o Deus-Homem, — ou então para o inferno. Diante do mal o homem experimenta a vertigem da sua liberdade, desafiando o céu e a terra, chegando a ponto de arriscar sua fortuna, sua posição social, sua saúde, até sua própria felicidade. Pois o pecado é infinito, já que constitui um passo no sentido da realização das possibilidades mais profundas do homem (159): no pecado o homem relativo procura endeusar-se a si próprio, aspirando ao estado de homem-deus que é a caricatura do homem e o leva infalivelmente ao niilismo intelectual e moral (160). Mas, ao lado dos que pecam friamente “por malícia” encontramos nas obras do autor russo também os pecadores “por fraqueza”, os que eternamente vacilam entre a virtude e o vício, que se detestam a si mesmos, e se arrependem dos seus atos vergonhosos quase no momento de cometê-los. São os bêbedos, os sensuais, as meretrizes, os vaidosos (161), e muitos dêles estão próximos a Deus, apesar da sua miséria moral, ou melhor, graças à sua miséria tornam-se conscientes da sua insuficiência. Salva-os a humildade, purifica-os o sofrimento.

O pecado destrói a harmonia universal, tal como ela se nos manifestará no outro mundo e como alguns místicos a contemplam já neste mundo (162). O pecado separa os homens de Deus, desune os homens entre si, dilacera o indivíduo e arranca-o da natu-

(158). — Cf. “Memórias escritas num Subsolo” (1863).

(159). — Cf. Ch. Péguy: *Le pêcheur est au coeur même de chrétienté... Nul n'est aussi compétent en matière de chrétienté. Nul, si ce n'est le saint.*

(160). — Exemplos de figuras nas obras do autor que pecam friamente contra a luz são Raskólnikov (em “Crime e Castigo”); Rogojine (em “O Idiota”); Stavroguine (em “Os Demônios”); Ivan Karamazov e Smerdiakov (em “Os Irmãos Karamazov”).

(161). — Exemplos são Marmeladov (em “Crime e Castigo”), a prostituta Sônia (ibidem), o mentiroso Stepan Trofimovitch (em “Os Demônios”), Lebedev (em “O Idiota”), Fedór e Dmitri Karamazov (em “Os Irmãos Karamazov”).

(162). — Exemplos são o *stáretz* Sóssima e seu aluno Aliocha Karamazov (em “Os Irmãos Karamazov”); O Príncipe Michên (em “O Idiota”) é mais inexperienced do mal do que místico; além disso, é muito “ingênuo”, e tem traços deontios; é epilético como Dostoievski.

reza. Há uma solidariedade misteriosa no pecado: “todos são responsáveis por tudo perante todos”. Também perante as coisas do universo: “Passarinhos do céu, passarinhos alegres, perdoai-me, pois pequei também contra vós, mas se pequei contra todos, todos também me perdoarão. Eis o Paraíso!” (163). Cristo redimiu o homem pecador mediante o sofrimento, tornando-se solidário da miséria humana: é sofrendo que o homem se torna semelhante ao Mestre, contanto que aceite e até abrace o sofrimento. Mediante o sofrimento podemos salvar-nos a nós próprios e o próximo, nosso irmão em Cristo: a salvação individual é relegada ao segundo plano; o que pesa é a salvação universal. Assim como todos nós somos solidários no pecado, assim devemos ser solidários no sofrimento universal, nobilitado pelo Deus-Homem, a fim de podermos obter o perdão universal. No sofrimento o homem se livra do seu orgulho e egoísmo, e descobre a infinita misericórdia de Deus (164). No sofrimento, o homem miserável se lembra de Deus.

O mundo atual é trágico e enigmático, mas Dostoievski vive numa expectativa apocalíptica (165): virá o dia em que “tôdas as coisas serão postas no seu lugar”. O mal será vencido, e o bem triunfará. Diz Sóssima, o *staretz místico*: “Molhai a terra com lágrimas de alegria, e amai essas lágrimas! E não vos envergonheis do vosso enlêvo, pois é uma dádiva de Deus, uma dádiva grandiosa que é proporcionada apenas aos eleitos!” Por mais trágico que seja êste mundo, as lágrimas dos infelizes serão enxutas, e o pranto dos miseráveis se transformará num cântico final de *Aleluia*.

c) A Lenda do Grão-Inquisidor.

O sofrimento omnipresente neste mundo, se para alguns é meio de purificação, para outros é motivo de revolta contra Deus. O tipo de tal revoltado é Ivan Karamazov, o frio racionalista, o

(163). — Palavras de Sóssima (em “Oos Irmãos Karamazov”).

(164). — Cf. as palavras de Marmeladov (em “Crime e Castigo”): “Êle fará justiça a todos nós, e nos perdoará aos bons e aos maus, aos sábios e aos simples... E depois dirá: “Vinde também vós, os bêbedos, fracos e impudentes!” E nós chegaremos sem medo e nos colocaremos diante dêle. Então dirá: “Vós, porcos, vós que vos assemelhais aos brutos, vinde a Mim!” E dirão os sábios e os prudentes: “Senhor, por que deixais vir a Vós também êstes?” E Êle responderá: “Deixo-os vir, porque nenhum dêles se julgava digno de se aproximar de Mim”. E estenderá as mãos sobre nós, e nós nos ajoelharemos com muitas lágrimas, e compreenderemos tudo! Sim, então tudo compreenderemos, e todos tudo compreenderão!... O Senhor, venha o Vosso Reino!” — E, em outro lugar: “Não há pecado humano tão vil que seja capaz de esgotar a misericórdia divina”.

(165). — Mas, visto que à *parousia* há de preceder a vinda do Anticristo, Dostoievski acredita também nas forças obscuras que se amontoam “no fim dos tempos”: seu romance “Os Demônios” retrata as tentativas dos ateus e niilistas para se apoderarem dêste mundo; êste romance profético descreve uns aspectos diabólicos da Revolução russa.

homem “de inteligência euclidiana”. Ivan é torturado por dúvidas acêrca de Deus, dúvidas que lhe são propostas por seu intellecto como soluções possíveis do problema. Afinal de contas, vê-se obrigado a admitir a existência de Deus, mas se recusa a admitir o mundo como obra das mãos divinas. Ou melhor, Ivan não pode deixar de reconhecer a Deus como o Criador do Universo, mas se insurge contra a crueldade da criação, renunciando a Deus por amor à humanidade. Pois êste mundo, cheio de lágrimas de crianças e cheio de prantos de inocentes (165a), é injusto e cruel. Pode ser que tôda a história humana termine num jubiloso acorde final de *Aleluias*, pode ser que tôdas as dissonâncias terrestres se resolvam numa harmonia celeste, pode ser que algozes e vítimas acabem por abraçar-se no Juízo Final, — Ivan não “reconhece” essa ordem absurda, e está disposto a “devolver a Deus seu bilhete de entrada”: não quer assistir a cena tão humilhante para a humanidade. Ivan levanta uma queixa tremenda contra Deus: a de ser tirano e déspota; insurge-se contra a ordem divina e quer substituí-la por uma ordem humana, mais justa e imediata.

No tempo da Inquisição espanhola, Cristo digna-se aparecer mais uma vez na terra. Todos O reconhecem, quando Êle anda silencioso pelas multidões, revelando com seu sorriso sublime uma compaixão infinita por todos. A população de Sevilha supplica-lhe fazer milagres, e Êle ressuscita uma menina falecida. Percebe-O o Grão-Inquisidor, um ancião de quase noventa anos, e manda prendê-lo. De noite, visita seu prisioneiro, dizendo-lhe: “Por que vieste incomodar-nos? Pois, de fato, estás-nos incomodando. Sabes o que te farei? Amanhã te condenarei e te queimarei na fogueira como o pior dos hereges, e o povo que hoje te beijou os pés, aticará amanhã o fogo, obedecendo a um aceno da minha mão”. O Grão-Inquisidor não crê em Deus, nem no Deus-Homem, e por isso mesmo não acredita na dignidade humana. Cristo ensinou ao homem a liberdade; mas a liberdade implica responsabilidade pessoal, decisões dolorosas, torturas e sofrimento; o ideal de liberdade pessoal é por demais elevado para as “massas”. Ora, o Grão-Inquisidor é o amigo das massas: em troca da liberdade que elas lhe cedem sem escrúpulo e sem remorso, êles lhes proporciona uma organização “euclidiana” do mundo, apropriada à condição de criaturas fracas. Propõe-lhes, não um Deus de amor, não um Deus a ser imitado pessoal e livremente, mas um Deus administrativo e burocrático. Garante-lhes a prosperidade, o bem-estar, o mecanis-

(165a). — Cf. as palavras de Rieux (em *La Peste* de A. Camus, Paris, Gallimard, 1947, pág. 179): *Et je refuserai jusqu'à la mort d'aimer cette création où des enfants sont torturés.*

mo de indulgências e perdão, a segurança, e — sendo necessário — faz, de vez em quando, um milagre. Êle “corrige” a obra de Cristo, querendo baseá-la na autoridade, no mecanismo e na segurança terrestre: êle sucumbe às três tentações que Jesus repudiou (166).

A Lenda do Grão-Inquisidor tem, entre muitos outros significados (167), a finalidade de desmascarar a Igreja Católica, autoritária e mecanizada. Mas até os adversários mais figadais do “latinismo” deverão reconhecer que o retrato da Igreja Católica, tal como é delineado por Dostoievski, é uma caricatura, como é caricatura também o retrato de Cristo que, no fim do episódio, beija os lábios exsanguês do Grão-Inquisidor: é um Cristo sentimental, muito diferente do Cristo dos Evangelhos que, sem dúvida, rezava por seus algozes, mas fulminava seus veredictos contra os que deturpavam conscientemente a mensagem divina. E o Grão-Inquisidor deforma-a em plena consciência, dizendo: “Nós seguimos o “outro” (isto é, o diábolo), dando aos homens do que necessitam: nós condescemos à sua fraqueza”. A Lenda, por mais impressionante e comovente que seja, é uma deformação da Igreja e de Cristo: é duvidoso até que ponto o próprio autor a tenha endossado. Em todo o caso, devemos reconhecer que Dostoievski, muito embora fôsse o apóstolo da “simpatia universal”, tinha umas aversões secretas ao Ocidente, das quais nunca conseguiu libertar-se por completo: os poloneses e os alemães, mas sobretudo a Igreja Católica e os jesuítas são o alvo constante de reparos depreciativos.

d) O “Omni-Homem”.

Nietzsche preconizava o “Super-Homem” do futuro; Dostoievski coroava sua carreira literária com a imagem do “Omni-Homem” russo (168). Ainda que venerasse o passado religioso da Europa, abominava a Europa contemporânea, em que via apenas um cemi-

(166). — Cf. *Mt.*, IV 1-11; *Mc.*, I 12-13; *Lc.*, IV 1-13. — A primeira tentação (na ordem relatada por São Mateu) é: “Dize que estas pedras se convertam em pães” (prosperidade material); a segunda é: “Lança-te daqui abaixo!” (milagres feitos com o intento de impressionar os homens e de lhes mostrar a *necessidade* de adorar a Deus); a terceira é: “Tudo isto te darei, se, pros- trado, me adorares” (a autoridade humana em vez do amor divino).

(167). — Cf. R. Guardini, *op. cit.*, págs. 125-171.

(168). — Dostoievski desenvolveu a idéia do “omni-homem” russo principalmente por ocasião das festas do poeta russo Púchkin (1880); seu discurso, que era uma réplica indireta a um discurso anterior proferido pelo romancista “occidentalista Turguéniev, foi recebido com aplausos de um entusiasmo delirante; “as festas de Púchkin” constituem a apoteose do romancista nacional Dostoievski; suas palavras foram, porém, severamente criticadas pelo publicista Constantino Leontiev (1831-1891). Outra glorificação da Rússia encontra-se no “Diário de um Escritor” (1876). — Al. Túchkin (1799-1837), autor do poema “Eugênio Onegin”, do romance “A Filha do Capitão” e de muitas outras obras de grande valor, elevou a literatura russa ao nível da literatura européia.

tério, podridão e decadência, e por vêzes, o Reino do Anticristo, Romântico incurável e Eslavófilo de tendências místicas, idealizava o povo russo (169). O povo russo é humilde e sabe sofrer: grande é a Rússia no seu sofrimento; o povo russo é um povo “deífero”, isto é, traz Deus em si. Sem dúvida, o povo russo não conhece a doutrina cristã, e poderia levar bomba num exame de religião; mas, no fundo do seu coração, sabe tudo quanto precisa saber, tendo recebido uma instrução religiosa na igreja, onde durante muitos séculos ouviu preces místicas e cantou hinos grandiosos, instrução mais valiosa do que uns sermões dominicais. Ao povo ortodoxo da Rússia — rude e ignorante, mas simples e incorrupto — cabe a tarefa histórica de transformar a sociedade e o Estado na Igreja: sim, a Igreja suplantarà futuramente o Estado.

“Ser russo, no sentido verdadeiro da palavra, quer dizer ser homem universal, ser irmão de todos os homens, ser “omni-homem” (170). Essa divisão do povo russo em ocidentalistas e em eslavófilos não passa de um tremendo equívoco ou, se quiserdes, de uma necessidade histórica. A um russo autêntico é tão caro o destino da Europa e da grande raça ariana como o é o destino da Rússia, pois nosso vocação é universal, não mediante conquistas à espada, mas pela força do amor fraternal... Será que nosso povo pobre e ignorante é predestinado a desempenhar papel tão relevante? Será que nossa missão consiste em proferir uma palavra nova e de significado universal? Não falo de grandeza econômica, de lauréis bélicos ou de descobertas científicas; falo somente da confraternização de todos os homens a ser realizada pela Rússia. O coração do nosso povo presta-se mais do que qualquer outro povo a uma confraternização universal, a abranger tôdas as nações. Nosso país é pobre, mas Cristo o abençoou, atravessando-o na forma de um mendigo humilhado” (171). E, em “Os Irmãos Karamazov” lemos: “Deus salvará a Rússia, pois, embora o povo não consiga livrar-se do pecado, sabe que Deus abomina o pecado e que é mau pecar. Do povo surgirá a salvação por causa da sua fé e

(169). — Mas em “Crime e Castigo” lemos: “O homem russo é um homem vasto, vasto como seu país, horrivelmente inclinado a tudo quanto é quimérico e desordenado; é uma grande infelicidade ser vasto sem possuir gênio particular”. — Em “Os Irmãos Karamazov” Dostoievski quis retratar três Rússias diferentes: Dmitri é o símbolo da Rússia caótica (ignorante, pecaminoso, mas humilde e sofredor); Ivan reflete a Rússia “ocidentalista” (inteligente, friamente racionalista, sem fé); Aliocha é a imagem da Rússia futura (bondoso, compreensivo, cheio de fé otimista e místico).

(170). — Cf. as palavras de Dostoievski ao autor francês de Vogüé (*op. cit.*, pág. 270): *Nous avons le génie de tous les peuples et en plus le génie russe; donc nous pouvons nous comprendre et vous ne pouvez nous comprendre*, e esta frase do mesmo autor (1878): “Todos os homens devem-se tornar russos, russos antes de mais nada. Se a idéia nacional da Rússia é ser “omni-homem”, todos os homens devem-se tornar russos”. — E’ o reverso da medalha

(171). — Cf. o poema de Tiútchev, § 120 III, nota 148.

da sua profunda humildade. Deus salvará seus filhos, pois grande é a Rússia na sua humildade”.

Não precisamos demorar-nos em apontar as tendências perigosas destas palavras e de expressões congêneres. O Deus de Dostoïevski é muitas vêzes um Deus nacional, um Deus russo; seu patriotismo reveste-se, às vêzes, de feições pseudo-religiosas ou, pelo menos, incompatíveis com o Cristianismo; e afinal, nada mais difícil do que ser humildemente humilde; Dostoïevski ufana-se demais da humildade do povo russo, e essa humildade pode facilmente converter-se em jactância imodesta e agressiva.

II. Tolstoi (172).

O Conde Lev Nikolaïevitch Tolstoi (1828-1910) é autor de alguns romances monumentais maravilhosamente bem arquitetados (embora nem sempre conforme as normas da estética “latina”) que pertencem às melhores criações artísticas dêste gênero (173); mais tarde, adquiriu reputação mundial também como reformador social (174).

a) O Significado da Vida.

Desde menino, Tolstoi era atormentado pela enigma da morte, e poucos autores trataram dêste tema de maneira tão variada e tão impressionante (175). O problema da morte confina com o mistério da vida, e o autor racionalista e agnóstico julga os dois problemas insusceptíveis de uma solução. A morte é um dragão pavoroso, no fundo de um abismo, a espreitar-nos e prestes e devorar-nos; o que dêle nos separa, é um tênue esgalho a que nos agarramos; mas o esgalho é continuamente roído por dois ratos; dentro

(172). — Sobre Tolstoi cf. B. Zenkovsky, *op. cit.*, I págs. 428-442; M. Hofmann, *op. cit.*, págs. 524-549; V. Maklakov, *Sur Léon Tolstoï*, Paris, 1929.

(173). — Mencionamos aqui “Guerra e Paz” (1864-1868) e “Ana Karenina” (1873-1877); a primeira obra é um romance histórico, a epopéia da Rússia durante a época napoleônica (1805-1815); neste livro (II 4, 1) encontramos também uma digressão sobre a história, em que autor desenvolve suas idéias fatalistas sobre o processo histórico, chegando a negar o livre arbítrio humano (aliás, confundido com pura arbitrariedade); segundo êle, “os chamados heróis históricos nada são senão os rótulos dos diversos capítulos da história; dão seus nomes aos acontecimentos sem estarem em relação com os próprios fatos”. — “Ana Karenina” retrata a sociedade contemporânea da Rússia. — Nos dois romances, Tolstoi revela-se grande artista, profundo conhecedor do coração humano, e autor realista com grande dom de observação.

(174). — Dois livros acessíveis que contêm as idéias religiosas e filosóficas do autor russo são: *Pensée de Tolstoï*, e *Nouvelles Pensées de Tolstoï*, Paris, Alcan, 1898 e 1903 (da lavra de Ossip-Lourié).

(175). — Cf. “A Morte de Mamãe” (em “Infância”, 1852); “Três Mortes” (1859); “A Morte de Ivan Iliitch” (1886); “Kholstomiev, História de um Cavalo” (1861); “A Morte na Batalha” (em “Visões de Sebastópolis”, 1956); “A Morte de Nikolaj Levine” (em “Ana Karenina”); e afinal, “O Senhor e o Criado” (1895). — Falando da morte de seu irmão que tinha falecido nos braços do autor, Tolstoi diz: “Nicolaj sofreu mais de um ano, e morreu nas dores mais terríveis, sem compreender porque vivera, e muito menos ainda porque morria”.

de poucos instantes, sucumbirá o esgalho, e nós nos afundaremos na bôca escancarada do monstro. Eis nossa situação em tôda a sua objetividade; mas como é diferente a atitude subjetiva dos diversos homens perante o Nada! Alguns ignoram, — ou querem obstinadamente ignorar, — o abismo e o dragão: é o grupo dos inexperientes a que pertencem quase todos os jovens e muitas mulheres; outros fazem o possível para esquecer sua verdadeira situação, deliciando-se com as escassas gôtas de mel que estão dispersas sôbre as fôlhas do esgalho: são os hedonistas; outros ainda, mais corajosos, abreviam resolutamente seus sofrimentos e lançam-se no precipício; outros, finalmente, têm plena consciência da sua situação trágica e absurda, e aceitam sua vida precária com resignação e calma, sem dela esperarem muita coisa: é a atitude de Salomão e de Schopenhauer.

Assim Tolstoi descreve... e condena a existência humana, sentença mais digna de um budista do que conforme a mundividência cristã (cf. § 68 II a). O autor perdera a fé tradicional já como adolescente; muitos anos procurava com sofreguidão o sentido da vida nos prazeres mundanos, na glória militar, em viagens, nas ciências, na cultura, na arte; mas nada conseguiu satisfazer-lhe. Em 1879, já estando no apogeu da sua glória literária, teve a grande experiência da sua vida: sua “conversão” (175a). Até então, vivera como “niilista” (para usarmos o termo empregado pelo autor), isto é, sem fé; daí em diante, começou a persegui-lo a Esfinge, propondo-lhe a terrível alternativa: “Adivinha-me, ou te devoro!” Farto das mentiras e das ilusões da cultura, o autor foi-se aproximando da fé simples dos homens do povo: o povo vive em união íntima com a natureza, trabalha com o suor do seu rosto, come sem requinte os frutos do seu trabalho, procria filhos sem ilusões, integra-se singelamente na série ininterrupta da vida cósmica, e aceita a morte como parte integrante da sua existência. Como tantos outros autores russos, Tolstoi acaba por venerar “a verdade do povo” (176); mas, ao estudar a religião popular, ficou decepcionado: tanta superstição, tanta ignorância, tantas formalidades externas não podiam satisfazer ao racionalista esclarecido que considerava a razão como o único instrumento de saber à disposição do homem e como a única luz capaz de conduzir o homem ao Bem.

(175a). — A figura de Constantino Levine em “Ana Karenina” já anuncia a “conversão” do autor.

(176). — A fé no povo (russo: *narodnichestvo*) era um fenômeno bastante comum na Rússia do século XIX e originava diversos movimentos “popularistas”. O “povo” não era a “nação”, mas “o povo simples” (os lavradores), separado da elite russa nas instituições artificiais julgadas criminosas não poucos popularistas russos iam ao ponto de condenar a cultura, artigo importante, e de considerar o lavrador como o possuidor místico da verdade religiosa e social.

b) O Misticismo Naturalista:

Tolstoi se pôs a estudar a Bíblia para conhecer as raízes da fé do povo: estudo pessoal e feito sem intermediários que poderiam deturpar ou embrulhar a mensagem evangélica. “Comecei a crer na doutrina de Jesus, e mudou-se completamente minha vida”, diz o autor. Tolstoi acreditava na doutrina moral do Evangelho sem acreditar na Pessoa Divina de Jesus: a “religião” tolstoiana era Cristianismo sem Cristo, eticismo sem implicações dogmáticas de ordem sobrenatural. A essência da doutrina de Jesus está, segundo o autor, no Sermão da Montanha (“As Oito Bem-Aventuranças”) e principalmente neste versículo: “Eu, porém, vos digo que não resistais ao mal, mas, se alguém te ferir na tua face, apresenta-lhe a outra” (177).

A verdadeira religião, ensinada por Deus, não é revelação de um Deus exterior às coisas, e sim a plena compreensão da nossa vida interior, a qual faz parte da Vida Universal. “O Reino de Deus está dentro de vós” (Lc., XVII 21); todos os homens, também os mais simples, os mais incultos e os mais pobres, podem realizar o Reino de Deus por serem bons. Deus é a Vida Universal, — algo de não temporal e não espacial, — cuja manifestação efêmera no tempo e no espaço é o homem. A existência individual é um mal, uma fonte de sofrimentos e, no fundo, não passa de uma ilusão (178): o fim de todo o processo histórico é a unificação completa de todas as coisas na sua origem, onde encontrarão a paz perfeita (*Nirvana*). Achamo-nos em pleno panteísmo, panteísmo de cunho oriental, nutrido pelo pensamento de Schopenhauer e misturado com uns paradoxos do Evangelho.

O homem, em dado momento da sua evolução histórica, torna-se consciente da miséria e do absurdo da sua existência individual, e chega à conclusão de que o significado da vida humana pode residir apenas no cumprimento da Vontade infinitamente boa

(177). — *Mt.*, V 39; cf. *Ep. Rom.*, XII 21: “Não te deixes vencer do mal, mas vence o mal com o bem!” — Em 1881, Tolstoi dirigia-se ao novo Czar Alexandre III, pedindo-lhe perdoasse os assassinos do Czar Alexandre II; coisa semelhante foi feita também por Soloviév (cf. § 122, nota 195); os dois russos procediam por motivos diferentes e um independentemente do outro.

(178). — Cf. Ossip-Lourié, *Nouvelles Pensées de Tolstoi*, n.ºs 18-19: *L'idée suivant laquelle la vie humaine n'est pas l'existence individuelle, cette vérité, acquise au prix du travail moral de l'humanité tout entière pendant des milliers d'années, est devenue pour l'homme (non animal), dans le domaine moral, une vérité beaucoup plus indubitable et plus stable que la rotation de la terre et les lois de la gravitation... L'humanité en a fini avec l'idée de la vie considérée comme existence individuelle; elle ne peut y revenir, ni oublier que l'existence individuelle de l'homme n'a pas de sens... Quand l'homme sait qu'il est une individualité tendant au même but que toutes les individualités qui l'entourent, il ne peut plus aspirer à ce bien que sa conscience réfléchit considère comme un mal, et sa vie ne peut plus consister dans la recherche du bien individuel.*

que abarca o Universo: para tal homem, o escôpo da vida humana será renegar a vontade individual em favor da Vontade Divina. A abnegação total do indivíduo a si próprio implica um amor ilimitado aos outros indivíduos, a abranger tudo: “o cão, a erva e a mãe”. E’ o amor universal de todos para com todos e tudo. O aumento do amor substituirá nosso mundo mentiroso e dividido por uma ordem de paz, verdade e concórdia. Tolstoi é “progressista”, e acredita no aumento constante do amor: a lei fundamental do Evangelho não cessa de desenvolver-se, embora outras conquistas de caráter mais espetacular ameacem ofuscá-la. Mas um dia há de vencer o Bem; cada homem traz o germe dêste ideal no seu coração; êle precisa só desenvolvê-lo, renunciando aos seus maus instintos e cultivando a solidariedade universal.

c) Anarquismo Radical.

A civilização moderna baseia-se no egoísmo, na violência, na exploração brutal, na mentira, na lei do mais forte: Tolstoi abomina-a, vendo nela um desvio do grande princípio ético que julga ter descoberto no Evangelho. Racionalista sentimental, como Rousseau (179), mas muito mais radical, preconizava a volta à Natureza, condenando peremptoriamente tôda e qualquer cultura. Em nome da sua ética maximalista, impugnava a Igreja oficial, o Estado, o patriotismo, a guerra, as cidades, o colonialismo, a propriedade privada, o luxo, o conforto, as ciências, as artes, etc. O grande proprietário e autor da fama mundial aprendia o ofício de sapateiro, vestia-se como simples lavrador, renunciava aos seus direitos autorais, abstinha-se de carne, levava uma vida muito sóbria, e renegava seu passado de literato; Iasnaia-Poliana tornava-se um centro de peregrinação, onde inúmeras pessoas, provindas não só da Rússia como também da Europa e da América, iam buscar conselho e inspiração num contacto pessoal com o sábio ermitão. Por quase todos os países supercivilizados do mundo ocidental espalhava-se o “tolstoiísmo”, uma espécie de comunismo utópico e ético, um movimento internacional de pacifismo e de solidariedade universal.

Racionalista incurável apesar das suas tendências místicas, Tolstoi repudia os mistérios da fé cristã. Além de não acreditar na existência de um Deus transcendente, rejeita a queda do primeiro homem como uma fábula inadmissível nos tempos moder-

(179). — *Ibidem*, n.º 1: *Lecteur, qui que tu sois, je t'aime. Bien loin de vouloir te chagriner, t'offenser et introduire le mal dans la vie, je ne souhaite qu'une chose, — t'être utile. Mais j'aurai beau écrire avec le plus de talent possible, j'aurai beau avoir raison, au point de vue logique, je ne pourrai pas te convaincre, si ton esprit reste froid. Ne raisonnons donc pas. Je ne te demande qu'une chose: consulte ton coeur.*

nos, a Encarnação como uma blasfêmia (180), a Ressurreição como uma inépcia (181), os sacramentos como sacrilégios, os ritos do culto divino como magia (182), e a casta sacerdotal como impostura. A Igreja prega um pseudo-cristianismo, sancionando a violência (guerras, tribunais, prisões, etc.), defendendo a propriedade privada (183) e prescrevendo submissão aos poderes públicos: tôdas essas coisas são contrárias à doutrina de Jesus em que Tolstoi vê um anarquista e niilista.

O Cristianismo, na verdadeira acepção da palavra, destrói o Estado, pois governar é dominar, e dominar quer dizer exercer violência: ora, todo e qualquer ato de violência é mau e condenado pelo Evangelho; logo, o poder é imoral. O patriotismo é cegueira e estupidez; o nacionalismo é um veneno hábilmente ministrado pelos poderes públicos para escravizar os súditos aos seus intentos egoístas. O povo não se incomoda com a questão de saber se Constantinopla deve pertencer aos turcos ou aos russos; o povo, absorto por sua luta pela existência, tem interesses muito diferentes e direitos insofismáveis: quer trabalhar, gozar da paz no seio da família e levar uma vida decentemente humana. Todos os indivíduos têm a obrigação de conspirar, num combate pacífico, para estabelecer a paz mundial, para abolir a propriedade privada e para exterminar os Estados existentes (184); a solução dos grandes problemas nacionais e internacionais é principalmente de ordem moral: se todos os russos fôssem bons e vivessem pensando apenas no bem dos outros, não existiria para a Rússia "o perigo turco" ou "a ameaça alemã". Cada um de nós deve começar a trabalhar neste sentido sem demora, e o mundo se renovará de repente.

(180). — Cf. *ibidem*, n.º 94.

(181). — O autor, nos seus vários comentários do Evangelho, suprimia deliberadamente a Ressurreição.

(182). — Cf. Ossip-Lourié, *op. cit.*, n.º 99: *Je me suis convaincu que l'enseignement de l'Église est, théoriquement, un mensonge astucieux et nuisible, pratiquement un composé de superstitions grossières et de sorcellerie, sous lequel disparaît absolument le sens de la doctrine chrétienne. C'est alors que j'ai renié réellement l'Église.* — Em 1901, a Igreja ortodoxa excomungou o autor herético, ato que provocou uma tempestade de indignação entre os tolstoianos do mundo inteiro.

(183). — O bolchevismo russo, pelo menos nos primeiros anos da sua existência, não queria nada saber de Dostoievski, autor religioso e cristão, mas via em Tolstoi um precursor do comunismo. — Dostoievski foi oficialmente reabilitado só no dia 9 de fevereiro de 1956 (65.º aniversário da morte do autor). A apreciação do publicista brasileiro Mesquita Pimentel (in "Problemas do Catolicismo Contemporâneo", Editora Vozes, 1948, págs. 121-122) pareceu-nos fundamentalmente errônea: "Tolstoi se aproxima muito mais do que Dostoievski do espírito do catolicismo, ao qual, aliás, nunca combateu diretamente como aquêle o fez... Sem contar que as idéias de Dostoievski se ajustem ao comunismo hodierno muito mais do que as de Tolstoi".

(184). — Tolstoi acredita no triunfo final do seu comunismo anarquista, visto que a idéia moral do amor fraternal, apesar de todos os obstáculos históricos, há de vencer, cf. Ossip-Lourié, *Pensées de Tolstoi*, n.º 191: *Le temps vient où toutes les institutions basées sur la violence disparaîtront par suite de leur inutilité, de leur stupidité, et même de leur inconvenance évidente.*

On ne peut que dire: cela est beau, cela est fou, et conclure par un sympathique sourire (185).

Tolstoi critica também a arte, não só a arte contemporânea, mas toda e qualquer obra de arte que não tenha tendências moralistas. A arte não tem nada a ver com o belo (186), mas deve servir a moral pública: sua função é eminentemente ética e social. No fim da sua vida, o romancista russo nega enérgicamente os produtos literários da primeira metade da sua carreira, e escrevia apenas ensaios (pseudo-)científicos (187), contos populares (188) ou romances moralistas (189); apesar da sua grande sensibilidade à poesia, ao drama e à música, condenava a arte de Sófocles, Dante, Miguel-Ângelo, Shakespeare, Beethoven, e admirava *Uncle Tom's Cabin* como obra-prima (190).

Em parágrafo anterior (191) já vimos como êle se opunha ao Progresso técnico e científico; êsses instrumentos de cultura estão na iminência de sufocar o próprio homem por causa da orientação imoral que lhes foi dada; mas o autor não duvida de que, um dia, serão utilizados com grande proveito para o gênero humano; em geral, tem um conceito utilitarista da cultura, embora em sentido diferente da escola inglêsa (192).

Afinal, Tolstoi submete a moral sexual — dentro e fora do matrimônio — a um exame rigoroso, e chega à conclusão de que o casamento no mundo atual é a mentira mais odiosa de todas as mentiras, e a forma suprema de egoísmo (193). O ideal do Cristianismo é a castidade absoluta, de acôrdo com *Mt. XIX 13*: “Há eunucos que a si mesmos se fizeram eunucos por amor do Reino dos céus” (cf. *I Ep. Cor.*, VII 33-38). No casamento, é legítima

(185). — A.-D. Sertillanges, *Le Problème du Mal*, Paris, Aubier, 1948, I pág. 364.

(186). — Cf. Ossip-Lourié, *Pensées*, etc., n.º 285: *L'art est une activité humaine qui consiste en ce qu'un homme exprime consciemment aux autres, au moyen de certains signes extérieurs, les sentiments qu'il a ressentis, et en ce que ses semblables se pénètrent de ses sentiments et les revivent.*

(187). — Por exemplo: “Crítica de Teologia Dogmática” (1881); “Os Evangelhos” 1881-1882); “Cristianismo e Patriotismo” (1894); “Que é a Arte?” (1897-1898).

(188). — Por exemplo, o conto “De que vivem os Homens”, e outros (1881-1886).

(189). — Por exemplo, o romance “Ressurreição” (1899-1900) contra a prostituição, crime social pelo qual o autor responsabiliza toda a sociedade (fraco do ponto de vista estético).

(190). — Romance escrito pela autora americana Harriet Beecher-Stowe (1811-1896) com o fim de combater a escravidão.

(191). — Cf. § 69 III e, nota 34.

(192). — Cf. Ossip-Lourié, *Nouvelles Pensées*, etc., n.º 214: *L'homme simple, soi-disant sans éducation, occupé toute sa vie à un travail physique, ne déprave pas sa raison et la conserve dans toute sa force et son intégrité. Au contraire, l'homme qui passe toute sa vie à méditer non seulement sur des sujets insignifiants et futiles, mais sur des sujets auxquels il n'est pas naturel à l'homme de penser* (o autor pensa aqui também em “especulações metafísicas”, cf. n.º 215 e outros), *cet homme pervertit sa raison, — elle n'est plus libre.*

(193). — Cf. a novela “A Sonata a Kreutzer” e o Posfácio (1889); a brochura “Sôbre a Questão Sexual” (1901).

apenas aquela união dos esposos que tenha em vista a procriação de filhos: tôda outra relação entre cônjuges é prostituição. Tolstoi censura severamente a sensualidade desenfreada dos tempos modernos, dizendo com *Mt. V 28*: “Eu, porém, digo-vos que todo o que olhar para uma mulher, cobiçando-a, já cometeu adultério com ela no seu coração”. Se a humanidade observar, um dia, a abstinência radical, findar-se-á o gênero humano, e o autor, prevenido esta objeção, dá-lhe as seguintes respostas: o ideal nunca será plenamente atingido, pois se fôsse atingido, deixaria de ser ideal, e a Vida deixaria de ser vida, isto é, movimento ininterrupto rumo a um ideal infinitamente remoto; em seguida, mesmo que o ideal fôsse atingido, por que nos incomodaríamos com o fim do mundo, anunciado pelos Evangelhos, em que declaramos ter fé?

O próprio autor sofria da impraticabilidade de muitas das suas teorias: seu “Diário” transmite-nos seus tormentos de consciência, suas lutas internas, sua auto-crítica impiedosa, seus conflitos com os que lhe eram caros. Foram dolorosos os últimos anos da sua vida, foi trágico seu fim. Ao “Gandhi do século XIX” não faltava grandeza: sua vida ascética depõe de um coração genuinamente idealista, mas desnordeado por teorias extravagantes.

§ 122. *O apóstolo da ecumenicidade.*

Vladimiro Sérgeïevitch Soloviév (1853-1900) foi o primeiro russo a elaborar um sistema filosófico. Filho de uma ilustre família moscovita que aliava alto grau de cultura intelectual a uma fé tradicional (194), o menino Vladimiro, de uma precocidade extraordinária, respirava, desde os primeiros anos da sua vida, o ar puro de espiritualidade e tradicionalismo. Depois de atravessar uma crise religiosa (1866-1872), em que se extasiava com as teorias avançadas de positivistas e materialistas, redescobriu o caminho para a ortodoxia, afiliando-se nas fileiras dos eslavófilos. Lecionou algum tempo nas Universidades de Moscou e de St. Petersburg, mas, a partir de 1881 (195), levou uma vida errante, peregrinando através da Rússia e pela Europa e não podendo de-

(194). — Seu pai Sérgio, eslavófilo moderado, era professor na Universidade de Moscou e autor de uma célebre “História da Rússia” (em 29 volumes, até o ano 1774). Pela mãe, Soloviév descendia de uma família ucraniana que tinha dado o primeiro filósofo à Rússia: Gregório Skovoroda (1722-1794), cognominado “o Sócrates russo” (cf. B. Zenkosky, *op. cit.*, I, págs. 64-82).

(195). — Neste ano, Soloviév, no final de uma conferência, fazia um apêlo ao Czar Alexandre III no sentido de poupar os assassinos de Alexandre II (cf. § 121, II b, nota 177), dizendo: “O Czar, personificação do povo russo, cristão por excelência, deve imitar o exemplo de Cristo e perdoar os assassinos a fim de satisfazer a uma justiça superior. Não uma execução, e sim um castigo que possa contribuir para o melhoramento moral dos culpados e para sua conversão total”. — Soloviév viu-se obrigado a pedir demissão do seu cargo universitário, e desde então era rigorosamente vigiado pela censura governamental.

cidir-se por uma residência fixa ou por uma profissão determinada. Surpreendeu-o a morte na quinta dos seus amigos, os príncipes de Trubetzkoï, pondo t rmo a uma vida repleta de discussões, publica es, esperanças e desilusões (196).

I. O Peregrino Insatisfeito.

Soloviév era homem muito erudito e culto, dotado de uma grande curiosidade intelectual. Já desde menino, estudava as obras de filósofos antigos e modernos, sem excluir as especula es de místicos (197). Tendo vagueado em quase tôdas as pátrias espirituais do mundo, procurava uma fusão original de tôdas as grandes doutrinas filosóficas e místicas do passado. Espírito sint tico e conciliador, julgava ser sua missão harmonizar as numerosas antinomias que vexavam sua pátria, tentando congra ar os ocidentalistas com os eslavófilos, a Igreja russa com a latina, a Razão com a Fé. Cora o aberto a todos os aspectos da realidade humana, admirava sinceramente o progresso e o humanismo do mundo ocidental, mas não queria sacrificar ao progresso as tradi es veneráveis do seu povo nem ao humanismo as fontes da inspira o religiosa. Sobressaindo-se entre partidários fanáticos e estreitos, via-se muitas vêzes obrigado a dizer verdades desagradáveis para seus correligionários, e acabava sendo mal-entendido e difamado pelos "simplistas".

A grande tarefa de Soloviév parecia-lhe ser a de reconciliar a cultura moderna com a fé cristã: tal como outro Comte, achava urgente encerrar-se a época destrutiva da filosofia, mas, ao invés do positivista francês, não considerava a teologia como o pensamento de uma fase superada nem admitia uma cultura destituída das suas fontes religiosas; antes se empenhava em restituir   civiliza o moderna suas bases cristãs. O programa é vasto e digno de um humanista cristão: infelizmente, umas máculas viciam-lhe a elabora o, não são aos olhos dos católicos, como também aos dos ortodoxos. Soloviév procurava *introduire le contenu éternel du christianisme dans une forme nouvelle et appropriée, c'est-à-dire rationnelle et absolue*

(196). — S bre Soloviév, cf. N. O. Losski, *op. cit.*, págs. 82-134; B. Zenkovsky, *op. cit.*, II págs. 12-73; Monseigneur d'Herbigny, *Un Newman Russe: Vladimir Soloviev*, Paris, Beauchesne, 1934; Fr. Muckermann, *Soloviev, Messager de la Russie à l'Occident*, Paris, Julliard, 1951; Jean Gauvain, *Conscience de la Russie* (= Textes choisis de Soloviev), Paris, Desclée De Brouwer, 1950; Maxime Herman, na *Introduction*   versão francesa da obra solovievana: *Crise de la Philosophie Occidentale*, Paris, Aubier, 1947, págs. 5-157.

(197). — Contribu am para sua forma o intelectual as obras de Platão, Plotino, Orígenes, Spinoza, Hegel, Schelling, Boehme, Von Baader, etc., mas também as doutrinas secretas da cabala e do ocultismo. Em 1875, o autor f z uma viagem ao Egito, obedecendo a "uma voz interior", para estudar, na pátria da cabala (cf. "Hermes Trismegistos" e "hermetismo") os profundos mistérios do gnosticismo.

(198): devido a essa posição racionalista, propendia para justificar a fé mediante a razão, para confundir os dados da revelação e as verdades naturais, e para “racionalizar” certos mistérios da fé, por exemplo, a Santíssima Trindade e a Encarnação. Tampouco conseguia elevar-se ao conceito cristão da criação do mundo, ou livrar-se de certas tendências gnósticas e até ocultistas (pelo menos, durante muitos anos da sua carreira filosófica).

Soloviév era extremamente sensível a fatores não-rationais: influências exteriores e experiências pessoais, que não hesitava em interpretar como revelações místicas, induziam-no constantemente a rever posições anteriormente ocupadas. Por mais robusto que fôsse seu pensamento, não seguia o caminho de uma evolução ratiônica, mas, estreitamente enrelaçado nas contingências variadas da sua vida peregrinante, enveredava freqüentemente por sendas tortuosas, difíceis de acompanhar. Assim como se enamorava inúmeras vezes de belas mulheres sem jamais se ligar a nenhuma delas, assim o enlevavam, no terreno do espírito, diversas teorias que quase tôdas acabavam por decepcioná-lo. Do mesmo modo que, nas representantes do belo sexo, logo supunha haver uma manifestação misteriosa do “Eterno Feminino”, do mesmo modo seduziam-no, na filosofia, o misterioso, o oculto, a cabala, a gnose. Soloviév era homem muito complexo que a uma grande faculdade dialética aliava certas extravagâncias fantasistas e, por vezes, tentava reconciliar coisas irreconciliáveis; homem abnegado e ascético, caridoso a ponto de se esquecer completamente a si mesmo, era, ao mesmo tempo, muito sensual e erótico, pairando, — como tantos outros russos, — entre o céu e a terra. Nem é de estranhar que tantas correntes divergentes se reportem a êle: católicos, ortodoxos, “neo-cristãos” e “neo-pagãos” veneram o autor como seu pai intelectual.

Não obstante, Soloviév é figura simpática e impressionante: a envergadura do seu pensamento sintético, sua grande probidade intelectual, seu idealismo autêntico, sua sede insaciável de harmonia absoluta fazem dêle um dos maiores vultos de todos os intelectuais russos; sua mensagem ecumênica continua a cativar o interesse de milhares de cristãos ortodoxos e católicos; o diálogo que êle travou entre o Oriente e o Ocidente, é ainda hoje em dia de suma importância para uma pacífica solução do problema; seu espírito reconciliador, que sabia evitar a aspereza do polemista bem como a frouxidão do “irenista”, pode ser um guia excelente para os que procuram restaurar a unidade perdida (198a). *Solo-*

(198). — Apud B. Zenkovsky, *op. cit.*, II pág. 21.

(198a). — Seu sepulcro em Moscou foi ornado por pessoa desconhecida com uma icone grega da Ressurreição que traz o texto: “Cristo ressurgiu dos mortos”, e com uma icone católica (polonesa) de Nossa Senhora de Ostrabrama que traz o texto: *In memoria aeterna erit justus.*

viév anima candida, pia ac vere sancta, dizia seu amigo, o bispo Strossmayer (199); e todos os que conheceram pessoalmente Soloviév, são unânimes em admirar a figura extraordinária do filósofo errante, o Peregrino insatisfeito do Absoluto (200).

II. Soloviév o Filósofo.

Não escrevemos uma história da filosofia; nosso objetivo é focalizar alguns momentos culminantes da filosofia da história. Mas para compreender bem esta, são imprescindíveis umas noções concernentes àquela. Para compreendermos bem a interpretação soloviana da história, precisamos ter uma idéia geral da sua filosofia. Pretendemos dá-la aqui, sempre em função do nosso assunto e com preterição de muitos aspectos que não nos interessam diretamente.

a) Deus e o Mundo.

A existência real de Deus não pode ser demonstrado por um raciocínio discursivo, mas é objeto de um conhecimento imediato, de uma intuição mística. Deus é a Unidade de tudo quanto é: o Absoluto “uni-total”. Mas êste Absoluto não poderia existir sem o “Outro”, — igualmente absoluto, — que é o Mundo: o Mundo é o complemento necessário de Deus, e a “criação” do Mundo é, em última análise, determinada por uma antinomia interna dentro do próprio Deus. Deus tem de manifestar-se no “Outro” que é sua Imagem. Deus é o Absoluto uno e total que existe; o Mundo é o Absoluto uno e total que vem a ser (tese panteísta, ou melhor, panteísta).

O Mundo possui certa dualidade. Encarado sob seu aspecto de potencialidade negativa, — isto é, de isolamento possível de Deus, — é a “matéria prima” caótica; encarado sob seu aspecto de substrato da manifestação divina, é uma totalidade orgânica e viva. Soloviév acredita, com Platão e Plotino, na “Alma do Mundo”, a qual ocupa um lugar intermediário entre a multiplicidade dos sê-

(199). — O bispo J. G. Strossmayer (1815-1905), bispo de Diakovár (desde 1850), era o apóstolo do movimento ecumênico entre católicos e ortodoxos na segunda metade do século XIX; grande amigo dos eslavos, era durante muito tempo o intermediário entre o Vaticano e a Cristandade oriental; por motivos de oportunidade era contrário à proclamação da infalibilidade papal; mais tarde, porém, sujeitou-se à decisão da Igreja; foi êle que induziu o oratoriano A. Theiner a editar os *Monumenta Vetera Slavorum Meridionalium*.

(200). — O Visconde de Vogüé, que encontrara Soloviév no Cairo, dizia dêle: *Une de ces figures qu'on n'oublie plus quand on les a vues une fois: de beaux traits réguliers dans une face maigre et pâle, enfouie sous les longs cheveux bouclés, toute dévorée par de grands yeux admirables, pénétrants et mystiques; une pensée à peine vêtue d'un peu de chair, le modèle dont s'inspiraient les moines imagiers quand ils peignaient le Christ slave, qui aime, médite et souffre, sur les vieilles icônes... Dialecticien songeur, candide comme un enfant, complexe comme une femme, trouble, attachant, indicible.* (Apud d'Herbigny, op. cit., pág. 6). Cf. também nota 212.

res concretos e a unidade absoluta de Deus. A “Alma do Mundo” une o mundo, mantendo-o na sua unidade, mas, sendo de natureza composta (divina e criada), enfrenta o Absoluto divino e opõe-lhe o mundo; ela quer possuir tudo por meio de si mesma, isto é, quer ser Deus. Não se contentando com a união passiva com Deus, quer realizar por suas próprias forças a divindade em si, chegando a separar-se de Deus e a afirmar-se autônômamente fora de Deus. E’ a caída cósmica (tese gnóstica).

b) A Teandria (201).

O processo histórico é, por assim dizer, o prolongamento do processo cósmico: a “Alma do Mundo”, agora muitas vezes identificada com a *Sophia* = Sabedoria (cf. c), procura divinizar-se no homem, ou melhor, na humanidade ideal. O homem (o microcosmo) separa-se de Deus como o fez o macrocosmo, querendo adquirir a divindade por si mesmo: é o pecado original. Assim como o *Kósmos*, separando-se de Deus, caiu no caos, assim o homem, apostatando de Deus, caiu no pecado; mas ambos, continuando a ser guiados pelo princípio divino, procuram a *théosis* (“o endeusamento”); a história é um lento e penoso processo teogônico. A civilização dos hindus, dos gregos, dos romanos e dos judeus preparou a humanidade a receber o *Logos* incriado; o *Logos* se encarnou realmente na Pessoa de Cristo, o Deus-Homem. A Encarnação de Deus no homem é a garantia do endeusamento do homem: o Centro da Eternidade transformou-se no Centro da História; a essa união perfeita de Deus com o homem corresponde um processo lento de divinização do homem. A *théosis* final consistirá não só na salvação das almas humanas, mas também na transfiguração do nosso corpo (202) glorificado e do *kósmos* novamente criado.

c) A Sophia.

No Livro dos Provérbios (VIII 22-31) lemos: “O Senhor me (= a *Sophia* ou a Sabedoria) possuiu no princípio de seus caminhos, desde o princípio antes que criasse coisa alguma. Desde

(201). — “Teandria”, palavra derivada dos vocábulos gregos *theós*: (“deus”) e *anér*: (“homem”).

(202). — Durante certo tempo, Soloviév era influenciado pelas idéias de N. Fedorov (1828-1903), obscuro bibliotecário em Moscou e pai de uma idéia fantástica relativa à “ressurreição dos antepassados”. Segundo Fedorov, Adão devia, conforme as intenções de Deus, completar e aperfeiçoar a criação; depois da sua caída, o homem perdeu o domínio sobre a natureza; Cristo recuperou-o mediante a ressurreição; o homem deve imitar Cristo por fazer triunfar a vida sobre a morte; mediante um processo mágico-científico, o homem deve reunir os átomos dispersos dos antepassados para, junto com eles, estabelecer o Reino de Deus na terra. Eis o cúmulo de progressismo! — Sobre Fedorov, cf. B Zenkovsky, *op. cit.*, II págs. 136-153.

a eternidade fui constituída, e desde o princípio, antes que a terra fôsse criada... Ainda êle não tinha criado a terra nem os rios, nem os eixos do mundo... Quando assentava os fundamentos da terra, eu estava com êle, regulando tôdas as coisas; e cada dia me deleitava, brincando continuamente diante dêle, brincando sôbre o globo da terra, e achando as minhas delícias em estar com os filhos dos homens”. Neste texto poético, uma longa tradição que já remonta aos Padres da Igreja, vê uma alusão ao Verbo Incriado que estava em Deus e que era Deus, e pelo qual tôdas as coisas foram feitas (203). Soloviév inspirou-se desta passagem para desenvolver sua “sophiologia”, doutrina que, depois, havia de ser reencetada por outros pensadores russos, tais como Bulgakóv e Florénski (204). A Sabedoria Divina é o plano eterno de Deus segundo o qual cria e governa o mundo.

Soloviév adota esta teoria, misturando-a, infelizmente, pelo menos em algumas das suas obras, com especulações fantasistas e até com elementos naturalistas e eróticos (205). Nada mais difícil do que definir a *Sophia* solovievana, porque o autor a concebe de maneiras diferentes e até contraditórias. Ora a *Sophia* é um ser perfeito, sempre submisso a Deus, o anjo da guarda do Universo, a lutar contra o caos para lhe tirar a “Alma do Mundo” e a constituir com o *Logos* incriado a Pessoa de Cristo, o Deus-Homem; ora é identificada com a Alma do Mundo, a separar-se de Deus para, depois, se reunir novamente com Êle; ora é a Substância divina comum às Três Pessoas da Santíssima Trindade: ao Pai (= Poder), ao Filho (= Idéia ou *Logos*), ao Espírito Santo (= Graça); ora é o princípio do “Eterno Feminino”, no qual o próprio Deus se apraz (o princípio da “receptividade”). A *Sophia* é a “Alma do Mundo”, a Noiva do *Lógos*, a Igreja, a Virgem-Mãe. Em certa época da sua vida, Soloviév exaltava o amor sexual, che-

(203). — Cf. *Ev. João*, I 1-3, e § 74 I e, nota 70.

(204). — O padre Paulo Florénski (1882-1941?), duas vêzes deportado pelos comunistas, escreveu um “Ensaio de Teodicéia Ortodoxa” (1914); o Padre Sérgio Bulgakóv (1871-1944) foi exilado pelos comunistas (1923), estabeleceu-se em Paris, onde publicou vários estudos teológicos, calorosamente discutidos também entre os ortodoxos (por exemplo, “A Sabedoria de Deus e a Teantropia”).

(205). — N. Arseniev, *op. cit.*, págs. 95-96: *Soloviev s'incline, avec la dévotion d'un Grec de l'antiquité et d'un gnostique mi-païen, devant le mystère du sexe, les flancs qui portent la vie, l'Éternel Féminin...* (II) *enseigne une sorte de transfiguration naturalistique du monde, dans laquelle le sexuel s'allie au Divin. C'est ici, du point de vue chrétien, que réside le danger de sa doctrine sur la Sagesse Divine (Sophia), qui est en même temps l'âme du Monde, le principe féminin de l'univers. Ce n'est pas une doctrine chrétienne, mais plutôt une doctrine gnostique, même païenne d'inspiration naturaliste, d'origine sensuelle, quoique purifiée et idéalisée; en même temps elle n'est, certes, pas dénuée d'éléments morbides et occultes.*

gando a atribuí-lo também à Divindade e a ver nele uma espécie de transfiguração naturalista do mundo (206).

III. Os Três Períodos da Vida de Soloviév.

Pode causar surprêsa o fato de encontrarmos, ao lado de tantas especulações excêntricas e no meio de tantas tendências “heréticas”, uma porção de idéias sadias e bem ortodoxas. Soloviév era pensador inquieto e avêso a simplificações: como Bergson, exigia uma constante vigilância da parte do filósofo. *C'est Dieu Lui même qui a ainsi ordonné les choses que l'homme n'a pas cet appui extérieur, qu'il ne lui est pas donné un coussin où reposer sa raison et sa conscience, mais doit demeurer sans cesse en éveil et aebout sur ses propres pieds* (207). Tal atitude o levava a corrigir constantemente seu sistema e a harmonizá-lo cada vez mais com a Verdade que descobrira na Igreja de Cristo. Podemos dizer sem medo de exagero que Soloviév começou sua carreira filosófica impregnado de teosofia e gnosticismo, mas que, no fim da sua vida, conseguiu elevar-se à categoria de filósofo cristão. Sua grande obra “A Justificação do Bem” (primeira edição me 1897) constitui o apogeu da sua atividade filosófica, obra que testemunha grande maturidade de espírito, equilíbrio e fé cristã (208).

(206). — Principalmente no seu opúsculo *Le Sens de l'Amour* (1892-1894), versão francesa por T. D. M., Paris, Aubier, 1946. — Neste livro, Soloviév defende, ao lado de um ascetismo extremo, um erotismo não menos excessivo, combinado com especulações fantasistas. Depois do pecado original a Divina Virgem, a *Sophia*, ter-se-ia separado do homem; o ideal erótico é restaurar a integralidade do homem no “andrógino” (que é o homem original anterior ao pecado; cf. também Plato, *Symposium*, 189D-193D) e reconciliar a humanidade com o mundo e com Deus. — Tal como o poeta de *La Vita Nuova*, Soloviév teria tido, já como menino de nove anos, uma visão do “Eterno Feminino”, a qual se repetiu duas vêzes na sua vida; no seu poema “Os Três Encontros” (1898) o autor se refere a essas visões, dizendo:

*Tout ce qui fut, et ce qui est,
Et tout ce qui sera,
Mon regard immobile l'embrassait.
Mers et fleuves bleus à mes pieds scintillaient,
Et je vis tout. Tout n'était qu'Un,
Image unique de la Féminine Beauté.*
(Apud N. O. Losski, *op. cit.*, pág. 84).

(207). — VI. Soloviév, *La Justification du Bien*, trad. franc. por T. D. M., Paris, Aubier, 1939, págs. XVI-XVII.

(208). — Este livro se divide em três partes: I O Bem na Natureza Humana; II O Bem vem de Deus; III O Bem através da História da Humanidade. — Na primeira parte, Soloviév trata das três fontes do Bem na natureza humana, a saber, o Pudor (a culminar na Consciência), pelo qual o homem (neste ponto, essencialmente diferente do animal mais evoluído) se separa do mundo material, demonstrando que nele há um certo dualismo; a Compaixão, pela qual o homem é capaz de sentir, dolorosamente o sofrimento de outros e de manifestar êsse sentimento, provando sua solidariedade com seus semelhantes; a Veneração, pela qual o homem se sente obrigado a respeitar e a adorar um ou mais seres superiores ao homem; eis as fontes imanentes do domínio humano sôbre a natureza e os instintos, do amor ao próximo, e da religião.

Alguns autores costumam dividir a carreira filosófica de Soloviév em três períodos: o período teosófico (até 1883), o período teocrático (até 1891), e o período teúrgico (até 1900); outros adotam outros princípios de divisão. Uma vez que nós pretendemos expor suas idéias relativas à história, pretendemos dividir suas atividades nestes três períodos: o do Eslavofilismo (IV), o do Universalismo (V), o das Expectativas Apocalípticas (VI).

IV. O Eslavófilo (209).

Neste período que vai até o ano 1883, Soloviév imagina a ortodoxia e a cultura russas como a síntese da história humana. Assinalamos aqui as seguintes tentativas.

a) O Divino e o Humano.

Na Introdução à sua obra “Os Princípios Filosóficos do Conhecimento Integral”, Soloviév divide a história em três fases: o paganismo antigo (tese), uma fase relativamente homogênea e pouco diferenciada, em que o sagrado e o profano são confundidos; o Cristianismo ocidental (antítese), uma fase de diferenciação progressiva, em que o profano se vai separando cada vez mais do sagrado: o Estado se separa da Igreja, a política da religião, a filosofia da teologia, a economia da moral, e o indivíduo da sociedade; este processo redundará necessariamente em “atomismo” completo; e, afinal, o Cristianismo russo (síntese), a fase final em que será restabelecida a unidade religiosa e cultura num plano superior; o divino e o humano, agora concebidos como dois princípios distintos mas complementares, vão-se encontrando um ao outro, numa união cada vez mais íntima e fecunda (210).

b) As Três Tentações de Cristo (211).

A Igreja, o Corpo Místico de Cristo, não é Seu Corpo glorioso, mas vive neste mundo como uma serva humilhada. A Igreja oriental guardou fielmente a verdade divina que lhe foi confia-

(209). — Obras importantes deste período são: *A Crise da Filosofia Ocidental* (1874); *Lições sobre a Teandria* (1877-1881); *Os Princípios Filosóficos do Conhecimento Integral* (1877); *Três Discursos sobre Dostoiévski* (1881-1883).

(210). — Semelhantes idéias encontram-se também na conferência “As Três Forças” (1877), onde a tese é representada pelo mundo islâmico: “Deus é completamente separado do mundo”; a *antítese* pelo Cristianismo ocidental: (“O homem é completamente separado de Deus”); e a *síntese* pela Rússia: (“A cultura humana será dada vida interior pela religião”). — Cf. J. Gauvain, *op. cit.*, pág. 18: *Si l’Orient musulman anéantit l’homme et pose un Dieu inhumain, la civilisation occidentale s’efforce avant tout de poser l’homme sans Dieu... L’intérêt individuel séparé, le fait contingent, le détail intime, — atomisme dans la vie, la science et l’art, — voilà le dernier mot de la culture occidentale... Toute cette richesse n’est qu’un capital mort.*

(211). — Cf. § 121 I c, nota 166. — Esta idéia é desenvolvida nas *Lições sobre a Teandria*.

da, mas não conseguiu transportá-la para o terreno das realidades terrestres. O Ocidente sucumbiu às três tentações de Jesus no deserto, com a única diferença de se inverter a ordem em que elas se sucederam. A Idade Média católica (já desde os dias de Anselmo de Cantuária, mas principalmente desde a fundação da Companhia de Jesus), impôs aos fiéis a autoridade externa; reagiu contra ela a Reforma protestante, mas não sem ceder à tentação de orgulho espiritual; destarte o Ocidente foi uma presa fácil do racionalismo e, depois, do materialismo, o qual se contenta com prazeres carnis e com conforto. A síntese será efetuada pela Igreja russa e abrangerá uma submissão voluntária (não imposta) ao princípio divino (ascese e contemplação) como também o pleno desenvolvimento do elemento humano (ação e cultura); assim a humanidade poderá aguardar a *théosis* vindoura.

c) A Palavra da Rússia (212).

Lemos no Apocalipse (XII 1): “Uma mulher vestida de sol, e a lua debaixo de seus pés; e uma corôa de doze estrélas sobre a sua cabeça, e, estando grávida, clamava com dores de parto, e sofria tormentos para dar à luz”. Segundo Soloviév, Dostoievski, numa conversa particular, teria identificado a mulher apocalíptica com a Rússia e seu filho com a Palavra Nova que a Rússia pronunciará ao mundo inteiro. *Que cette interprétation soit ou non fondée, Dostoïevski a bien deviné la Parole de la Russie. C'est une parole de réconciliation entre l'Orient et l'Occident par l'union de la vérité éternelle de Dieu avec la liberté de l'homme* (213).

V. *Ceterum Censeo Instaurandam Esse Ecclesiae Unitatem* (214).

Soloviév ficou cruelmente desiludido pela reação do governo czarista ao seu pedido de clemência em favor dos assassinos do

(212). — Esta idéa se encontra no *Terceiro Discurso em Memória de Dostoievski* (1883). Os dois autores se conheciam desde 1873; segundo muitos afirmam, a figura do simpático Aliocha (em “Os Irmãos Karamazov”) foi inspirada ao romancista pela figura do seu amigo Soloviév. — Nos *Três Discursos*, Soloviév atribui muitas das suas próprias idéias ao seu amigo falecido, o qual, apesar de seu “universalismo”, continuava sempre nutrido certas antipatias fortes contra o Ocidente; Soloviév, porém, ia-se aos poucos afastando da estreiteza dos eslavófilos e de Dostoievski, cf. J. Gauvain, *op. cit.*, pág. 50: *Dostoïevski aurait du renoncer à une quantité de préjugés enracinés, d'idées préconçues et d'instincts nationaux élémentaires, qu'il portait en lui et qu'il exposait dans ses oeuvres, sans remarquer leur opposition à l'idéal oecuménique proclamé par lui.*

(213). — J. Gauvain, *op. cit.*, pág. 47.

(214). — As obras principais deste período são: *La Grande Controverse et la Politique Chrétienne* (1883; obra traduzida para o francês por T. D. M., e editada em Paris, Aubier, 1953). *Os Fundamentos Espirituais da Vida* (1884); *História e Futuro da Teocracia* (1885-1887); *A Questão Nacional na Rússia* (1888); *La Russie et l'Église Universelle* (obra escrita em francês e publicada em Paris, 1889).

Czar Alexandre II em 1881 (cf. nota 195); já não lhe era possível ver no Czar o representante místico do “povo de Cristo”. Além disso, inquietava-o o problema do *Raskol* russo (cf. § 116 III d); êste problema religioso podia ser resolvido apenas por uma autoridade religiosa. Mas onde estava a autoridade religiosa da Igreja russa? No Santo Sínodo? *Risum teneatis, amici!* (215). Num Concílio ecumênico da Igreja Oriental? Mas o Oriente cristão, dividido em Igrejas autocéfalas zelosas da sua autonomia, nunca conseguiu contrapor um “Concílio ortodoxo” ao Concílio de Trento. Como explicar essa desvantagem do Oriente sôbre o Ocidente? E’ que àquele falta a universalidade, critério inconfundível da Igreja de Cristo. Falta-lhe também a autoridade independente dos poderes publicos; falta-lhe, afinal, o princípio dinâmico próprio da Europa. Em virtude dessas considerações, Soloviév já não pode reconhecer a Igreja oficial da Rússia como “a única verdadeira Igreja de Cristo” (216); seus dignitários e teólogos são cismáticos que rasgaram a túnica inconsútil de Cristo; seus representantes pregam um nacionalismo estreito, incompatível com o caráter universal do Cristianismo (217). O povo russo recebeu um Cristianismo viciado de Bizâncio, e a herança bizantina foi-se acentuando cada vez mais com os tempos; ou melhor: os russos, profundamente religiosos mas ignorantes, pediram o Cristianismo e receberam o bizantinismo, pediram pão e receberam pedras; sem querer e sem saber, o povo de Vladimiro foi sendo separado da unidade cristã; entre a Rússia e a Igreja de Cristo não há heresias, mas só mal-entendidos que devem ser liquidados por atos de amor recíproco e de compreensão mútua (218); o povo ortodoxo da Rússia, ao invés da Igreja oficial da Rússia, faz parte da Igreja universal; cabe ao povo russo expiar os pecados históricos de Bizâncio.

-
- (215). — Cf. Horatius, *Ars Poetica*, 5. — Soloviév escreve: *Il n’y a aucune différence quant à la forme et au style entre les comptes rendus du Procureur Supérieur du Synode et ceux des autres ministères, par exemple le Ministère des Transports. On y retrouve les mêmes divisions et subdivisions; seulement, au lieu des titres: “Chaussées”, “Chemins de Fer”, “Fleuves Navigables”, les comptes rendus de M. le Procureur Supérieur portent les rubriques: “Affirmation et Propagation de la Foi”, “Activité Pastorale”, “Manifestations du Sentiment Religieux, de Dévouement à la Personne Sacrée de Sa Majesté”, etc. — Cf. Fr. Muckermann, *op. cit.*, págs. 155-161.*
- (216). — Soloviév faz uma distinção muito importante entre a Igreja oficial da Rússia, considerada como cismática, e a ortodoxia do povo russo, julgada uma parte viva da Igreja universal de Cristo.
- (217). — Em 1888, quando a Igreja russa se preparava para comemorar o nono centenário do Batismo de Vladimiro, Soloviév escrevia que a Rússia precisava de um segundo batismo para se livrar de uma idolatria muito mais perniciososa do que tinham os antigos pagãos: a mania epidêmica de nacionalismo.
- (218). — Era esta também a posição de Juri Kríianitch (1610-1683), sacerdote croata, que já no século XVII tentava chegar a uma união das duas Igrejas nestas bases; Soloviév, aliás, apela muitas vezes explicitamente para “o pai dos eslavófilos”.

a) Os Pecados de Bizâncio.

Bizâncio deu à Rússia um Cristianismo viciado por separatismo, Cesaropapismo e estagnação anti-histórica. Os tempos inaugurados pelo Evangelho já não admitem o “messianismo” ou a idéia de um “povo eleito”; a Cristandade é o Corpo de Cristo; o domínio de Cristo-Rei é universal. A vocação de um povo é seu serviço de Deus na história mediante uma contribuição específica para o bem da humanidade. *L'idée d'une nation n'est pas ce qu'elle pense d'elle-même dans le temps, mais ce que Dieu pense d'elle dans l'éternité* (219); longe de criar direitos, impõe graves obrigações; manifesta-se, não em proclamações estrepitosas de superioridade, mas em atos de abnegação heróica e num esforço contínuo de se superar-se a si mesmo no plano moral. Cada povo possui sua missão histórica (220), e cada povo, a certa altura da sua evolução, está exposto ao perigo de um exclusivismo orgulhoso. Foi o que sucedeu a Bizâncio: não quis submeter-se ao Papa de Roma, apesar de serem unânimes os Padres e os Concílios em reconhecer a primazia papal.

Os Imperadores bizantinos escolhiam sempre o partido dos heresiarcas separatistas, principalmente no que diz respeito àquele dogma que é a pedra angular do Cristianismo: a Encarnação (220a). Os Imperadores Constâncio (337-361) e Válens (364-378) optaram pelo arianismo, que nega a consubstancialidade do *Lógos* com Deus e, portanto, a realidade da Encarnação de Deus; o nestorianismo, que admite em Cristo duas pessoas (a divina e a humana), foi apciado pelo Imperador Teodósio II (408-450); mas o mesmo Imperador não hesitou em apoiar também a heresia oposta ao nestorianismo, a saber, a doutrina dos monofisitas que admite em Cristo só a natureza divina; assim foi sendo preparado o caminho para a heresia dos iconoclastas dos séculos VIII e IX, que se opunha a tôda e qualquer representação plástica ou pictórica de Cristo, tendendo a tornar cada vez mais invisível a Igreja de Deus, a ponto de se poder manifestar apenas o Estado.

(219). — J. Gauvain, *op. cit.*, pág. 23; cf. pág. 110: *L'adoration de notre peuple comme porteur privilégié de la vérité universelle, puis l'adoration de ce peuple comme force élémentaire, en dehors de toute vérité; enfin l'adoration des caractères exclusifs et des anomalies historiques qui distinguent ce peuple de l'humanité civilisée, c'est-à-dire la négation de l'idée même de vérité universelle, voilà les phases successives de notre nationalisme, fidèlement représenté par les slavophiles...*

(220). — Soloviév esforça-se por descobrir a “missão histórica” dos espanhóis (in *La Justification du Bien*, págs. 291-294), a dos judeus (apud J. Gauvain, *op. cit.*, págs. 64-76), a dos poloneses (*ibidem*), etc. — Sobre a vocação da Rússia, cf. *ibidem*, págs. 79-82.

(220a). — A definição clássica das duas naturezas de Cristo foi formulada no Concílio de Calcedônia (451), cf. Denzinger, n.º 148.

As discussões cristológicas dos primeiros séculos do Cristianismo, longe de constituírem cavilações estéreis, como as interpreta o Racionalismo moderno, são, aos olhos de Soloviév, a base vital de todo e qualquer progresso histórico; pois a Encarnação é a garantia divina da *théosis* da humanidade. Assim se explica que o mundo cristão é mais dinâmico do que o mundo pagão (221), e assim se explica que o princípio cristão é mais vivo no Ocidente do que no Oriente. *Aqui les deux pouvoirs se compriment et se donnèrent la main: ils étaient liés ensemble par une idée commune: la négation du christianisme comme force sociale, comme principe moteur du progrès historique. Les empereurs embrassèrent à tout jamais l'orthodoxie comme dogme abstrait, et les hiérarques orthodoxes bénirent in saecula saeculorum le paganisme de la vie publique* (222).

b) A União das Igrejas (223).

Comme membre de la vraie et vénérable Eglise orthodoxe orientale ou gréco-russe qui ne parle pas par un synode anticanonique ni par des employés du pouvoir séculier, mais par la voix de ses grands Pères et Docteurs, je reconnais pour juge suprême en matière de religion... l'apôtre Pierre, qui vit dans ses successeurs et qui n'a pas entendu en vain les paroles du Seigneur: "Tu es Pierre et sur cette pierre j'édifierai mon Eglise. — Confirme tes frères. — Pais mes brebis, pais mes agneaux!" (224). Com essas palavras solenes Soloviév professava, em 1889, a primazia do papa; tinha a esperança de que seu exemplo seria seguido por milhares e milhares dos seus compatriotas; no dia 18 de fevereiro de 1896, o apóstolo da ecumenicidade pronunciou, na capela dos Uniatas em Moscou, uma declaração de fé pela qual se integrava na Igreja Universal e se submetia ao Papa de Roma (225). Poucos anos

(221). — Na cultura chinesa com seu culto dos antepassados, Soloviév vê incorporado o princípio de ordem, de estabilidade social, de tradicionalismo (próprio do Oriente); no Ocidente, o Cristianismo implantou a inquietação, o dinamismo, o progressismo (apud J. Gauvain, *op. cit.*, págs. 129-132); falando do Cristianismo bizantino e do Cristianismo ocidental, o autor diz (*ibidem*, pág. 134): *Le Monde occidental était-il donc plus chrétien que celui de l'Orient? Non certainement si on le réfère à l'idéal, et oui sans aucun doute si l'on considère l'effort vivant et le mouvement réel vers le meilleur.*

(222). — Apud Fr. Muckermann, *op. cit.*, págs. 135-136.

(223). — A obra solovievana *La Russie et l'Église Universelle* compõe-se, além de um Prefácio bastante extenso (com a lenda de São Nicolau e São Cassiano, e com a profissão de fé), de três partes: I *L'État Religieux de la Russie et de l'Orient chrétien* (divisão e nacionalismo); II *La Monarchie ecclésiastique fondée par Jésus-Christ* (papado); III *Le Principe trinitaire et son application sociale* (sofiologia).

(224). — Soloviév, *La Russie et l'Église Universelle* (entre o Prefácio e a Primeira Parte).

(225). — Os autores ortodoxos tendem, em geral, a apoucar a importância desse ato de Soloviév; uma discussão dos fatos encontra-se apud d'Herbigny, *op. cit.*, págs. 307-320, e Fr. Muckermann, *op. cit.*, págs. 213-217. — De Vogüé comunica que, um dia, quando se perguntou a Soloviév já simpatizante com o Catolicismo porque não passava para a Igreja Católica, o autor respondeu...

depois morreu, tendo recebido a Extrema Unção das mãos de um sacerdote ortodoxo.

Aos olhos de Soloviév, não se tratava de uma conversão propriamente dita; ao regressar à unidade eclesiástica, não precisava abjurar heresia nenhuma; como membro da Igreja ortodoxa oriental, — bem distinta da Igreja oficial! — precisava apenas reconhecer a primazia do papa, do qual se achava separado devido a um mal-entendido histórico. Muito menos ainda se tratava de uma conversão ao “latinismo” (226): ao submeter-se ao sucessor de Pedro, não se submetia ao Patriarca do Ocidente, e sim ao Chefe da Igreja Universal, reconhecido como tal pelos sete Concílios Ecumênicos que também os ortodoxos consideram como básicos (cf. § 116 I b, nota 18). A união das duas Igrejas não devia ser um processo mecânico, e sim uma combinação química. “Uma voz interna me dizia: Estuda química! Estuda química!” Ao integrar-se na unidade eclesiástica, a Rússia ortodoxa não precisava renegar seu passado religioso, seus ritos, seus costumes, seus direitos, sua predileção pela vida contemplativa (227): só devia romper com seu exclusivismo e com suas antipatias tradicionais contra Roma, que é a *Mater et Magistra omnium Ecclesiarum*.

As duas Igrejas devem completar-se: *Saint Cassien n'a pas besoin de devenir un autre homme, et de négliger la pureté de ses habits immaculés. Il lui faut seulement reconnaître que son frère a certaines qualités qui lui manquent à lui-même, et au lieu de boudier ce travailleur énergique, il doit l'accepter franchement pour compagnon et pour guide dans le voyage terrestre qui leur reste à faire* (228). A diversidade das duas Igrejas deverá ilustrar o caráter verdadeiramente “católico” (= universal) da instituição divina confiada aos cuidados dos homens: o Ocidente deverá continuar frisando o aspecto humano, recorrendo aos Evan-

com um gesto evasivo. *Cependant, votre salut individuel?...* E Soloviév: *Eh! qu'importe mon salut individuel? C'est au salut collectif de ses frères qu'il faut penser.* — Cf. a palavra de São Paulo (Rom., IX 3): *Optabam enim ego ipse anathema esse a Christo profratribus meis.*

(226). — Não poucos russos, principalmente entre a aristocracia, converteram-se ao catolicismo durante o século XIX; a influência de de Maistre e outros autores contribuiu muito para essas conversões; infelizmente, essas conversões eram conversões “ao latinismo” e eram consideradas, pela grande maioria dos russos, como casos de apostasia da causa nacional, cf. H. Isvolski, *A Alma de Rússia*, Cap. X.

(227). — Desde o Pontificado do Papa Pio IX e principalmente o do Papa Leão XIII, Roma tem dado muitas garantias de conservar os privilégios e os ritos das Igrejas orientais aos “uniatas”; lemos na Encíclica *Proclara Gratulationis* (do ano 1894): *Neque est cur dubitetis quidquam propterea vel Nos vel successores Nostros de jure vestro, de patriarchalibus privilegiis, de rituali cujusque Ecclesiae consuetudine detracturos. Quippe hoc etiam fuit, idemque est perpetuo futurum in consilio disciplinaque Apostolicae Sedis positum, propriis cujusque populi originibus moribusque ex aequo et bono non parce tribuere.*

(228). — Apud Fr. Muckermann, *op. cit.*, pág. 144.

gelhos sinópticos e louvando com os pastores o Menino de Belém em cantos sentimentais; o Oriente deverá continuar frisando o aspecto divino, nutrindo-se preferivelmente de São João e rejubilando-se, com o *kósmos* inteiro, pela Ressurreição de Nosso Senhor em hinos majestosos.

c) A Teocracia Livre.

Nesta época, Soloviév sonha com a teocracia livre (229), na qual a humanidade redimida atingirá “o estado de homem perfeito, segundo a medida da idade completa de Cristo” (*Ep. Ef.*, IV 13). A organização interna da Divindade em Três Pessoas deve, no mundo, corresponder uma organização social da humanidade numa tríplice divisão de funções diferentes. O Supremo Pontífice em Roma encarna o princípio de autoridade (= o Pai); o Imperador cristão em Moscou (ou, em Constantinopla, retirada pelos cristãos aos turcos) encarna o princípio do Poder exercido com justiça (= o Filho); o Profeta carismático, a aparecer por toda a parte, mas principalmente na Santa Rússia, deverá encarnar a Graça Divina (= o Espírito Santo). O Papa e o Imperador estão naturalmente expostos a certas usurpações, razão porque devem ser controlados e contrabalançados por uma força puramente moral e inteiramente livre, a do Profeta. As três funções refletem não apenas os atributos das Três Pessoas Divinas, mas correspondem também às três fontes do Bem na natureza humana (cf. nota 208): o Papa simboliza a Veneração (pela qual o homem se sente obrigado a venerar e a adorar um Ser superior a si mesmo); o Imperador simboliza a Compaixão (justiça social, solidariedade humana, amor ao próximo); o Profeta deverá simbolizar o Pudor e a Consciência, princípios da liberdade e da dignidade humanas (230). Soloviév é muito engenhoso em descobrir outras analogias para demonstrar a conveniência do seu ideal teocrático; mas não podemos acompanhá-lo aqui nos seus caminhos de simbolismo oriental.

VI. A Lenda do Anti-cristo (231).

- (229). — A palavra *theokratía*: (“governo de Deus”) ocorre, pela primeira vez, no autor judeu Flávio Josefo (*Contra Apionem*, II 16), que diz que o legislador do seu povo (Moisés) instituiu um regime teocrático e logo se apressa em acrescentar uma desculpa pelo emprêgo desse neologismo um tanto duro.
- (230). — VI. Soloviév, *La Justification du Bien*, pág. 464: *Tout comme le Pontife de l'Église est la plus haute expression de la piété et le prince chrétien celle de la clémence et de la justice, ainsi, le vrai prophète est l'expression la plus élevée de la pudeur et de la conscience... Le vrai prophète est un travailleur social, absolument indépendant, n'ayant peur de rien et ne se soumettant à rien d'extérieur. A côté des représentants de l'autorité et du pouvoir absolu, il doit y avoir dans la société humaine des représentants de la liberté absolue.*
- (231). — Apud J. Gauvain, *op. cit.*, págs. 145-184. — A lenda faz parte de um opúsculo chamado “Três Diálogos” (1899-1900) e dirigido contra Marx, Nietzsche e Tolstói.

Nos últimos anos da sua vida, Soloviév ia abandonando seu sonho utópico de uma teocracia livre e chegava a uma interpretação cada vez mais pessimista da história contemporânea. Pressentia grandes catástrofes a desabarem, num futuro não distante, sôbre o mundo descristianizado; previa a insurreição da Ásia contra a Europa (“o pan-mongolismo”), a ameaçar a sobrevivência da cultura cristã. O Reino de Cristo não será realizado na história, mas no fim dos tempos, e à *parousia* precederá o domínio do Anticristo. Cristo triunfará, não numa sociedade teocrática, e sim, quando da consumação dos séculos. Antes de poder entrar na glória de Deus, a Crisandade atravessará um período de humilhações e perseguições.

Os japoneses, no século XX, aproveitando-se das guerras que dividem a raça branca, arvoram-se em líderes do movimento “pan-mongólico” que, aos poucos, se vai apoderando da Ásia inteira. Depois de se aliarem aos chineses, expulsam os europeus das suas antigas colônias e, unidos num ódio tremendo contra os ocidentais, invadem os asiáticos a Europa, onde conseguem manter seu domínio durante uns 50 anos: é uma época de sincretismo religioso e filosófico, comparável ao de Alexandria helenística. Mas a raça branca vai-se recuperando das enormes perdas que sofreu, e acaba por restaurar a independência. A Europa do século XXI será mais ou menos democrática, e presenciará um surto insólito de civilização: as técnicas e as ciências, retardadas temporariamente pela invasão mongólica, progredirão constantemente num ritmo acelerado. Então surgirá um homem verdadeiramente genial, considerado por muitos como o *Super-Homem*, imagem esplêndida do *coming man*: grande pensador, autor notável e realizador exrtaordinário, êste ídolo das massas e das elites acreditará em Deus e no Bem, mas terá amor apenas para consigo. Êste homem genial, autor de um livro afamado com o título significativo de “A Conquista da Paz Mundial e da Felicidade Universal”, será unânimemente eleito Presidente dos Estados Unidos da Europa. Deslumbrado por seus talentos magníficos e embriagado pelo admirável bom êxito da sua atuação, o Super-Homem chegará a considerar-se como o verdadeiro Messias, como o aperfeiçoador da obra de Cristo. Cristo veio trazer a espada à terra; êle lhe trará a paz; Cristo prometeu consólo e alívio aos que tinham fome e frio; êle lhes proporcionará pão e abrigo. Dentro de alguns anos, todos os problemas internacionais, sociais e econômicos estarão resolvidos (232). *Même les animaux*

(232). — *Ibidem*, pág. 161: *Le nouveau dominateur de la terre était avant tout un grand philanthrope; il n'était pas seulement philanthrope, mais aussi zoophile. Il était lui-même végétarien; il interdit la vivisection et institua un contrôle sévère sur les abattoirs; les sociétés protectrices des animaux reçoivent*

rassasiés cherchent habituellement non seulement à dormir, mais aussi à jouer. Combien plus encore l'humanité qui toujours après le pain a réclamé les jeux! (233).

Foi isso que o grande filantropo compreendeu perfeitamente bem: arranjou um feiticeiro, chamado Apolônio, para divertir e estupefazer as massas. Agora restava só solucionar o problema religioso. O número de cristãos era insignificante, mas, o que o Cristianismo perdera em quantidade, ganhara-o em força interna. Para resolver “a questão cristã”, o Presidente da Europa, — ou melhor, o Imperador do Mundo Unido, desde algum tempo, — convocou um Concílio Ecumênico a Jerusalém: os católicos eram representados pelo Papa Pedro II, os ortodoxos pelo *staretz* João, e os protestantes pelo professor alemão Ernst Pauli (234), três homens de grande piedade e fé. O local das sessões solenes era um templo imenso, consagrado à unidade de todos os cultos. Depois de expirados os sons da “Marcha da Humanidade Unida” e do “Hino Imperial”, o Imperador dirige-se aos seus caríssimos irmãos, os cristãos, perguntando-lhes o que pode fazer para êles viverem em concórdia; aos católicos oferece Roma como residência papal, aos ortodoxos um museu de arqueologia cristã em Constantinopla, e aos protestantes um Instituto mundial de Estudos bíblicos na Alemanha. A maior parte dos cristãos presentes acede ao convite do Imperador e passa para o estrado imperial em sinal de submissão. Nas bancadas do grande templo ficam apenas três grupos pequenos, em roda de Pedro, João e Pauli. O Imperador, fazendo uma última tentativa de granjear-lhes a simpatia, diz: *Que puis-je encore faire pour vous? Race étrange! qu'attendez-vous de moi? Je me le demande! Dites-le vous-mêmes, chrétiens abandonnés par la majorité de vos frères et de vos chefs et condamnés par le sentiment populaire. Qu'est-ce qui est pour vous le plus précieux dans le christianisme? Então se levanta da sua cadeira o bispo João e diz: Noble souverain! Ce qu'il ya pour nous de plus précieux dans le christianisme, c'est le Christ... Mais nous sommes prêts à accepter tout le bien que tu veux nous offrir, souverain, si nous pouvons reconnaître dans ta main miséricordieuse la main sacrée de Christ... Confesse-le et nous te recevrons avec amour comme le véritable précurseur de son seconde avènement glorieux*” (235).

O Grande Feiticeiro do Imperador, Apolônio, fulmina com um raio mágico o *staretz* João, e o Imperador, confirmado no seu pres-

de lui de nombreux encouragements. Mais au delà de tous ces détails, ce qui apparut alors fut l'établissement de l'égalité absolue entre tous les hommes, — l'égalité de la satisfaction générale (xombaria do socialismo).

233). — *Ibidem*, pág. 162.

(234). — Os três nomes recordam os três tipos de Cristianismo, cf. § 118 I, nota 100.

(235). — Apud J. Gauvain, *op. cit.*, pág. 173.

tígio por “êsse juízo de Deus”, ordena ao Concílio proclamá-lo como Filho de Deus e Soberano do Mundo. Pedro II é o único a reclamar, gritando: “*Contradicitur! . . . Anathema!*” Mas também êle é ferido pelo raio milagroso. O Imperador, acompanhado de seus satélites, sai do templo, onde ficam apenas os cristãos não-conformistas, completamente consternados, e o professor Ernst Pauli. Êste consegue reanimar os fiéis abatidos, e convida-os a romper a comunhão com o Anticristo e seus sequazes, e a aguardarem a gloriosa *parousía* do Senhor no deserto. No dia seguinte, Apolônio é nomeado Papa pelo Imperador, e um dos primeiros atos do novo Papa é decretar a união das Igrejas separadas.

Mas o pequeno grupo de fiéis, chefiado por Ernst Pauli, consegue apoderar-se dos dois cadáveres, e graças a um milagre, Pedro II e João são ressuscitados dos mortos. No deserto tem lugar o grande acontecimento da reconciliação das três Igrejas (236). Enquanto êles se preparam para receber Cristo, o Imperador e seu Papa raivam contra os cristãos rebeldes; até os judeus que, inicialmente, tinham tôda a confiança no regime mundial, insurgem-se contra o Anticristo. No momento de se aproximarem os dois exércitos, rebenta um terremoto que devora as legiões do Anticristo; pouco tempo depois, os cristãos do deserto, reforçados por inúmeros judeus e cristãos massacrados pelo Anticristo, reúnem-se em Jerusalém e vêem como Cristo desce das nuvens: “e êles viveram e reinaram mil anos com o Senhor” (237).

Eis a última mensagem de Soloviév.

§ 123. *Um gnóstico cristão.*

Junto com o teólogo ortodoxo Sérgio N. Bulgakóv (1871-1944), é Nikolaj Alexándrevitch Berdiáiev (1874-1948) o pensador mais representativo dos emigrantes russos no Ocidente. Berdiáiev simpatizava, na sua juventude, com o marxismo que queria harmonizar com o idealismo; suspeito de atividades revolucionárias, foi relegado pelo regime czarista para a cidade de Vólogda (1900-1903); de volta à capital, aderiu a uma espécie de “neo-cristianismo” (238); depois atravessou várias fases de evolução in-

(236). — *Ibidem*, pág. 180; o *staretz* João refere-se às palavras de Cristo (Ev. João, XVII 11): *ut omnes onum sint*; o professor Ernst Pauli diz ao Papa: *Tu es Petrus (Mt., XVI 18); “jetzt ist es ja gründlich erwiesen und ausser jedem Zweifel gesetzt”* (= “agora está terminantemente provado e pôsto fora de qualquer dúvida”); o mesmo professor diz ao *staretz*: “*So, also, Väterchen, nun sind wir ja eins in Christo*” (= “Pois bem, paizinho, agora estamos unidos em Cristo”).

(237). — Soloviév revela-se aqui adepto do milenarismo, cf. § 79 III, nota 58a e Lactantius, *Div. Inst.* VII 24.

(238). — Cf. o “neo-cristianismo” do romancista russo Dimitri Merejkovski (1865-1941), autor da célebre trilogia *Cristo e o Anticristo* (I Juliano o Apóstata; II Leonardo da Vinci; III Pedro o Grande). e de inúmeros ensaios.

lectual (misticismo, intuicionismo, etc.) para terminar numa especulação gnóstico-cristã, combinada com teses existencialistas e personalistas. Em 1922, o autor foi exilado da Rússia (com vários outros intelectuais idealistas, entre os quais se achava também Bulgakóv); estabeleceu-se primeiro em Berlim, e depois (1925) em Paris. Seus numerosos livros e ensaios (239), tornaram o autor mundialmente conhecido, principalmente nos países anglo-saxônicos (240).

I. Tema con Variazioni.

Berdiaïev tem a vontade séria de ser “filósofo cristão” (241) e sua filosofia tem a pretensão de ser uma síntese concreta e viva, em vez de um sistema abstrato e racional, da realidade, síntese em que se misturam a metafísica, a teologia e a mística; achando artificiais as balizas que o Ocidente estabelece entre o conteúdo metafísico, teológico e místico, Berdiaïev as derruba, e quer abranger tudo mediante uma nova gnose cristã; sua fé não é autoritária, e sim “uma fé adquirida de dentro para fora, através de uma dura experiência da vida, através da liberdade”; como seu modelo admirado, Vl. Soloviév, mostra também nosso autor influências do neoplatonismo, da gnose cristã (Orígenes), dos místicos alemães (Boehme e Silesius), dos filósofos românticos da Alemanha (Schelling e Von Baader); a essas influências vieram acrescentar-se algumas idéias de Bergson e de existencialistas modernos.

Berdiaïev era autor brilhante, mestre na arte de expor assuntos acadêmicos e abstrusos em elegância, dando-lhes uma nota de atualidade; seu talento literário não pouco contribuía para sua fama. Seus livros, escritos num estilo paradoxal e cheios de digres-

Merejkovski (cf. Joaquim de Fiore, § 79) acreditava em três Testamentos: o do Pai, o do Filho, e o do Espírito Santo; esta teoria teve certa repercussão na obra *Le Sens de la Création* de Berdiaïev (cf. nota 265).

- (239). — Mencionamos aqui (em tradução francesa): *Le Sens de la Création* (1916), Paris, Desclée De Brouwer, 1955; *Un Nouveau Moyen Âge* (1923), Paris, Plon, 1933; *Le Sens de l'Histoire* (1924), Paris, Aubier, 1948; *Esprit et Liberté* (1927), Paris, Je Sers, 1933; *De la Destination de l'Homme* (1931), Paris, Je Sers, 1935; *Les Sources et le Sens du Communisme Russe* (1937), Paris, Gallimard, 1949; *Essai de Métaphysique Eschatologique* (1941), Paris, Aubier, 1946; *Royaume de l'Esprit et Royaume de César* (obra póstuma), Neuchâtel-Paris, 1951.
- (240). — Sobre Berdiaïev, cf. N. O. Losski, *op. cit.*, págs. 240-258; B. Zenkovsky, *op. cit.*, II págs. 315-337; E. Porret, *La Philosophie chrétienne en Russie: Nicolas Berdiaïev*, Neuchâtel-Paris, 1948; do mesmo autor: *Berdiaïev, Prophète des Temps Nouveaux*, Neuchâtel-Paris, 1951; K. Pflieger, *Solovief e Berdiaïev*, Rio de Janeiro, Editora Ocidente Ltda., 1943.
- (241). — Seria muito errado pensar que Berdiaïev e Bulgakóv representem a “ortodoxia tradicional” do povo russo; às vezes, parece que os emigrantes russos nada deixaram na sua pátria senão a censura. Quanto a Berdiaïev, este confessa francamente interpretar o Evangelho como “gnóstico aristocrático” e no espírito de liberdade individual, interpretação pouco ortodoxa que lhe foi inspirada pela “Lenda do Grão-Inquisidor”.

sões (geralmente, mais interessantes do que o tema condutor) tratam invariavelmente dos mesmos assuntos. *Ab uno disce omnes*: quem leu “A Filosofia do Espírito Livre”, pode verificar que o autor, nas outras obras, sempre bate nas mesmas teclas e que essas teclas são relativamente poucas.

Como tantos outros autores modernos, Berdiáiev abomina o sistema racional como a morte do pensamento vivo. Na sua “Auto-biografia” encontramos esta confissão: *Ma pensée est intuitive et aphoristique; elle ne comporte pas un enchaînement discursif. Je ne puis rien développer ou démontrer d'une manière approfondie* (242); em outras obras nos declara que seu pensamento, embora não cético, é problemático e que sistemas filosóficos não são possíveis e nem sequer desejáveis. O autor acredita apaixonadamente no “sujeito criador”, na pessoa humana — livre e espiritual — que constrói livremente uma filosofia do espírito e cria livremente novos valores, também religiosos (243).

II. A História Celeste.

A doutrina exotérica da Igreja admite em Deus uma imobilidade absoluta (*Actus Purus* e *Primus Motor Immobilis*, duas expressões completamente mal-entendidas pelo autor), concepção essa que, segundo Berdiáiev, resulta numa idéia estática e abstrata de Deus; a doutrina esotérica, porém, professada pelos místicos de todos os tempos, sabe que no seio da Divindade se desenrola uma verdadeira tragédia. Só um “mitologema” concreto, e não um “filosofema” abstrato pode capacitar-nos para compreendermos o destino trágico da vida divina. Guiado pelo pensamento místico de Boehme, Berdiáiev acredita no *Ungrund*, isto é, no “Abismo Fundamental”, anterior a Deus e à criação: êste “Abismo Fundamental” ou “Nada Divino” é Potência Infinita ou Indeterminação Eterna. Dêle provém Deus e, mediante Deus, a criação. *Dans l'essence divine se trouve un abîme obscur originel dans lequel prend naissance le processus théogonique qui apparaît déjà comme une manifestation secondaire en face de cet abîme irrationnel soustrait à toutes nos catégories* (244).

(242). — Apud B. Zenkovsky, *op. cit.*, II pág. 317, nota 20.

(243). — Berdiáiev que exalta a dignidade da pessoa humana chega a esta afirmação paradoxal (cf. Taine, § 102 I, nota 220): *La bassesse de l'homme empirique ne saurait ébranler ma conviction à ce sujet. J'ai le "pathos" de l'humanité, bien que je sois de plus en plus persuadé du peu d'humanité dans l'homme* (in *Le Sens de la Création*, Préface de Stanislas Fumet, pág. 27).

(244). — *Le Sens de l'Histoire*, pág. 48. — Nos últimos anos da sua carreira, Berdiáiev, cada vez mais existencialista, dirá (in *Royaume de l'Esprit*, etc., pág. 30): *Il n'est pas possible d'élaborer une ontologie de Dieu. Dieu n'est pas l'être, l'être ressortissant toujours à une pensée abstraite. Dieu n'est pas être, mais esprit. Dieu n'est pas essence, mais existence.* — O fideísta russo

Berdiáiev considera como uma concepção cruel a idéia de um mundo livremente (= arbitrariamente, segundo êle) criado por Deus: “o amante não pode viver momento nenhum sem o amado; perece o amante, quando perece o amado”. O mundo é o complemento necessário de Deus (cf. Soloviév). A fonte do processo teogônico como também do processo sosmogônico é o *Ungrund* obscuro, o qual deve ser internamente iluminado pelo nascimento da Luz. A distinção entre Criador e criatura não atinge a derradeira profundidade do nosso conhecimento: essa distinção está superada no “Nada Divino” que já não (ou, ainda não) é Deus. Há mais: todo o nosso mundo não passa de um “éon” da vida eterna: o mundo histórico vive no “tempo mau”, isto é, cada uma das suas três partes (o presente, passado e futuro), é devorada pelo futuro, manifestando-se nele o princípio do mal que é a aniquilação (245). Nosso “tempo mau” é resultado do pecado original, que é uma caída cósmica. *L'antique tradition du péché original, de la chute d'Adam et Eve, qui, sous la forme d'un court récit, nous retrace ce qui s'est passé dans l'histoire de l'Être avant les origines du processus cosmique, n'est pas autre chose que la relation des premiers événements qui se trouvent relegués au delà des limites qui séparent notre temps de l'éternité, car c'est dans cette dernière que l'acte originel, rapporté par le vieux mythe, a eu son point de départ. Il a engendré la corruption de notre temps, la dissolution de son unité, sa division en passé, présent et futur* (246). A apostasia no reino dos “éones” produziu também o mundo da necessidade, o mundo “objetivado”, sujeito às relações causais; a existência da natureza, o domínio inferior do Ser, a opor-se ao “sujeito livre e criador”, é consequência do “pecado original”.

III. Cristo e a História.

A história é o drama concreto do amor divino e da liberdade humana. A bem dizer, há duas liberdades que devem ser rigorosamente distintas.

-
- Lev Chestov (1866-1939) dizia de Berdiáiev: *plus l'homme grandit, plus Dieu s'abaisse et s'appauvrit* (apud Zekovsky, *op. cit.*, II pág. 331, nota 90).
- (245). — *Le Sens de l'Histoire*, pág. 58: *Le futur est destructeur de tout instant du passé, et le temps du mal est ainsi coupé en deux parties, le passé et le futur, entre lesquelles se trouve une sorte de point imperceptible. Le futur dévore le passé, pour ensuite se transformer lui-même en passé, qui sera dévoré à son tour par le futur qui suivra.*
- (246). — *Ibidem*, pág. 64. — Berdiáiev considera também a diferenciação dos dois sexos como consequência do pecado original (cf. nota 206); segundo êle, o homem e a mulher se teriam separado no microcosmo = o homem como também no macrocosmo = o mundo; o princípio feminino, enquanto perseverava em Deus e estava unido com o princípio masculino no “andrógino”, unia o homem e o universo com Deus; depois da caída, escraviza o homem (a “natureza objetiva e exterior” e a “mulher”). — Cf. *Le Sens de la Création*, págs. 234-289.

a) A liberdade irracional ou “meôntica” (247) é a liberdade humana, não criada por Deus, mas oriunda do “Abismo”; anterior ao bem e ao mal, constitui ela, por assim dizer, o ponto de partida e o caminho da livre escôlha humana. Ora, se Deus é Senhor absoluto do Ser, não o é do não-ser, e neste, — não naquele, — está fundada a liberdade “meôntica” do homem, o proto-mistério da nossa existência (248).

b) A liberdade divina que se funda na Verdade e no Bem; ela deve ser o têrmo final, o objetivo da livre escôlha humana.

Cada uma das duas liberdade, de per si, degenera fâcilmente no seu oposto: eis a situação antinômica do “homem natural”. A liberdade humana, deixada às suas próprias fôrças, não reconhece nem a Verdade nem o Bem, procurando apenas o bem-estar material e a conservação do indivíduo: assim se transforma em anarquia, a sujeitar o homem à “natureza objetiva” e às leis necessárias que a regem. A liberdade divina imposta exteriormente, — isto é, só em vista de um bem desejado e sem consideração do livre sujeito, — resulta em tirania (por exemplo, a teocracia medieval e o regime comunista). Mas o *Lógos*, a Segunda Pessoa da Santíssima Trindade, desce para o “Nada” da liberdade meôntica; Cristo, o novo Adão, o Deus-Homem, reúne em si a liberdade divina e a liberdade humana; sua Encarnação possibilita a vinda do Reino do Espírito (Santo), da Graça Divina. A Graça de Cristo ilumina interiormente a liberdade humana, conduzindo-a à liberdade divina. Cristo não recorre a atos de violência, mas quer que todos aceitem livremente o Bem e a Verdade. O mistério celeste da Santíssima Trindade reflete-se no mistério terrestre das três liberdades: assim como o Pai e o Filho se encontram um ao outro no Espírito Santo, que é o amor, assim se encontram a liberdade divina e a liberdade humana unidas no Reino do Espírito, onde já não há coação nem “exterioridade”, mas onde tudo é livre, e amorosa criação pessoal.

Esta teoria que, segundo Berdiáiev, está além do monismo racionalista (panteísmo) bem como além do dualismo (= catolicismo intelectualista e protestantismo agnóstico), é completada por várias outras considerações que não podemos expor aqui. Aos olhos do autor, sua teoria “panenteísta” possibilita um processo de interpenetração recíproca do mundo divino e do mundo humano. Há dois movimentos correspondentes, um de cima para baixo, e

(247). — Das palavras gregas: *mê*: (“não”) e *ôn*, gen. *ontós*: (“sendo, ente”).

(248). — Assim se possibilita, aos olhos de Berdiáiev, uma teodicéia: Deus não é autor do mal, — consequência da má escolha, — visto que não é autor da liberdade “meôntica”; fica removida a pedra de escândalo para os atêus de todos os tempos. — Cf. § 68 III (nota 18).

outro de baixo para cima. Devido a um processo de emanção e à Encarnação, o divino penetra no *kósmos*; graças ao elemento divino da sua natureza e à sua liberdade criadora, o homem sobe à Divindade. A “teodicéia” (a justificação de Deus) vem a ser uma “antropodicéia” (uma justificação do homem).

La situation de l'homme au sein du monde naturel est tragique. L'homme n'est pas seulement un des objets de ce monde: il est avant tout un sujet, qui ne peut être déduit de l'objet. En même temps, l'attitude de l'homme à l'égard du cosmos est commandé par le fait qu'il constitue lui-même un microcosme, qu'il contient en lui-même le cosmos comme il contient en lui l'histoire. L'homme ne peut pas être simplement une partie de quelque chose, il est un tout (249). O homem é um microcosmo, um resumo do Universo. Assim se explica o “simbolismo realista” do autor: o mundo corpóreo, para êle, não é uma ilusão subjetiva nem um fenômeno destituído de realidade, mas é, antes de mais nada, a roupa visível do mundo espiritual. O “mito” é suma expressão de simbolismo: não é ficção subjetiva, no sentido pejorativo da palavra, e sim a narrativa concreta de acontecimentos e fenômenos que se verificaram na vida espiritual e se refletem no mundo “natural”. Dando êsse significado ao termo “mito”, Berdiáiev não hesita em chamar de “mitos” os dados da revelação cristã; sua atitude anti-intelectualista leva-o a menoscabar as fórmulas racionalistas, que são os dogmas: segundo o autor, traduzem êles um materialismo religioso.

IV. O Significado da História.

O significado da história está na luta trágica entre o Reino de César (= o mundo “objetivado”, apostatado, sujeito à necessidade) e o Reino de Deus (= o mundo do Espírito, o mundo reconciliado com Deus pela graça do Deus-Homem, o reino da liberdade criadora). A história humana passa pela dualidade antes de poder integrar-se completa e definitivamente na unidade divina. Poderíamos dividir a história em três períodos.

a) Período Pré-cristão.

Neste período, o espírito humano estava vinculado à natureza, não conseguindo quebrar o círculo mágico da necessidade natural; achando-se imerso nas forças elementares da natureza, o espírito perdia até a noção da sua liberdade. Êste período abrange tãda a história humana até a vinda do Cristianismo, desde os tempos mais remotos de selvajaria animalesca até a época das grandes:

culturas antigas. Destas últimas, duas nos interessam aqui: a grega e a judia.

A cultura grega é a revelação de Deus na natureza. Os gregos tinham a idéia de um Deus imanente; tôda a natureza era, para êles, animada: não havia campos sem faunos, nem fontes sem ninfas, nem árvores sem dríadas. Mas apesar de serem, neste ponto, bastante semelhantes a outros pagãos, diferenciavam-se dêles por sua concepção conseqüentemente antropomorfa das divindades: os deuses, concebidos à imagem e à semelhança dos homens, produziam na Grécia um processo antropogônico. Num ritmo dialético, o homem grego nasceu da sua mitologia antropomorfa: o "super-homem" mitológico deu origem ao humanismo grego. Mas a imanência divina não convida o homem à atividade, antes o leva à contemplação, ao aprofundamento interior. Destarte os gregos chegavam à "psique" e à imortalidade da alma humana, às Idéias históricas e imóveis. O Bem, descoberto pelos filósofos da Hélade, era racional, a impor-se com necessidade ao homem: *ils y voyaient le résultat d'une victoire de la raison... mais ils le concevaient sans rapport aucun avec la liberté* (250).

A história dos judeus é a revelação de Deus no destino humano. Conheciam um Deus transcendente e pessoal, o que lhes possibilitava a idéia de entrar em contacto pessoal com seu Criador. Os judeus são ativos, pouco inclinados à contemplação da Verdade e do Belo; atribuem pouca importância à sobrevivência da alma, mas são possuídos do desejo ardente de estabelecer, no mundo, um reino de justiça e de verdade; apegados às realidades terrestres, pregam um messianismo terrestre. Para êles, a realização do reino messiânico é o significado da história, — atitude original entre todos os povos da Antigüidade. Karl Marx é, nos tempos modernos, o tipo acabado do Messianismo judeu. Mas os judeus eram filhos da obediência legalista e não conheciam a verdadeira liberdade: queriam impor a justiça e a verdade pela força. Todo e qualquer messianismo terrestre é violento.

b) A Idade Média e a Renascença.

A Encarnação é o eixo da história, a encerrar a época naturalista da humanidade. O Cristianismo trouxe ao mundo um dinamismo incomparável; morreu o grande Pan (251), Cristo abaixou a natureza e deu ao homem a dignidade de um ser espiritual e livre. Iniciou-se uma luta trágica entre a liberdade divina e a liber-

(250). — *Le Sens de l'Histoire*, pág. 94.

(251). — *Ibidem*, pág. 100: *Ce n'est pas en effet en craignant les démons de la nature qu'on peut construire des chemins de fer, installer des télégraphes et des téléphones; cf. § 73 II f.*

dade humana, luta essa que não foi coroada imediatamente de uma vitória definitiva ou completa.

Na Idade Média, o homem afasta-se da natureza, outrora venerada como divina; começa a travar uma luta renhida contra a natureza, dentro e fora de si (ascetismo, fuga do mundo, cavalaria, etc.). Sem dúvida, origina-se um dualismo sem fundamento ontológico: o entre a alma e a natureza, mas devemos reconhecer que êsse dualismo foi (provisoriamente) salutar e (històricamente) necessário. A pessoa humana, a caminho de realizar-se, vai-se livrando dos elementos inferiores da natureza e concentrando em si as forças espirituais. Na Idade Média, perdeu-se a unidade precária que o helenismo estabelecera entre o Ocidente e o Oriente: *l'Orient devient de plus en plus statique puisqu'il reste non-chrétien et tout le dynamisme historique se trouve désormais concentré en Occident* (252). Mas a Idade Média, com seu ideal teocrático, tinha que perecer, porque o "Reino de Deus" não pode ser imposto ao gênero humano por nenhuma autoridade exterior.

A Renascença é uma tentativa de emancipar o homem do antigo quadro teocrático, em nome do homem; o homem renascentista dirige-se outra vez para a natureza, considerando-a, não como um ser animado ou divino, e sim como um mundo mecânico que quer dominar: tenta combinar a liberdade cristã com o naturalismo pagão. Também o homem vai-se reputando um ser natural. *La Renaissance est la lune de miel de l'homme de l'histoire moderne: il se sent libre dans l'emploi de ses forces, et il se reconnaît en même temps étroitement rattaché à la vie de la nature et à l'antiquité qui en était inséparable* (253). A Renascença foi uma época indispensável na evolução da humanidade, porquanto deu ao homem a oportunidade de experimentar até o fim sua liberdade criadora, o que fôra impossível durante o regime teocrático da Idade Média. Mas, ao mesmo tempo, arrancou o homem das suas origens divinas, o que teve por consequência a ruína do homem enquanto é imagem de Deus (254). Êste humanismo autônomo devia resultar numa terrível ilusão: a liberdade criadora do homem renascentista deu origem ao "homem técnico". Introduziu-se no mundo ocidental a máquina: *un troisième élément qui n'est ni humain ni naturel acquiert un pouvoir terrible et sur l'homme et sur la nature; il désarticule l'être humain, le divise et fait en sorte qu'il cesse d'avoir le caract-*

(252). — *Le Sens de l'Histoire*, pág. 106.

(253). — *Ibidem*, pág. 113; a Reforma é, segundo Berdiáiev, um fenômeno bastante paradoxal: sob o seu aspecto positivo, é uma afirmação enérgica da liberdade religiosa do homem; sob o seu aspecto negativo, é a negação do valor humano perante Deus; o Protestantismo "protesta", portanto, contra o autoritarismo católico bem como contra o humanismo católico.

(254). — *Ibidem*, pág. 113: *On ne peut pas libérer l'homme au nom de la liberté de l'homme, l'homme ne pouvant être la fin de l'homme.*

tère naturel qu'il possédait jusque là. C'est cette force qui a le plus contribué à la fin de la Renaissance (255). Eis a tragédia do homem renascentista: acabou sendo devorado por seus próprios produtos. Nietzsche e Marx marcam o fim da época humanista no reino da ideologia: aquêlê por considerar o homem histórico como um instrumento para construir o Super-Homem; êste por sacrificar o indivíduo à coletividade.

c) A Nova Idade Média (255a).

A consciência cristã não pode resignar-se com esta situação dolorosa, e vive na expectativa de uma evolução ulterior: o homem vindouro tornará a ver no *Kósmos* um reflexo da vida divina, mas combinará esta crença com um domínio *espiritual* sôbre a natureza. Anuncia-se a vinda de uma Nova Idade Média.

O homem do século XX vê o desmoronamento do mundo burguês, e vai descobrindo a Deus, ou então cai no poder de Satanás. Terminou a época de neutralidade religiosa; a nova alternativa será: Deus e o homem, ou então, Satanás sem o homem. *Toute la vie et tous les aspects vont se placer sous le signe de la lutte religieuse, de la lutte des extrêmes principes religieux: l'époque de la lutte aigüe entre la religion de Dieu et la religion du diable... C'est pourquoi le communisme russe, avec le déroulement du drame religieux, qu'il comporte, appartient déjà au nouveau moyen âge, et non plus à la vieille histoire moderne* (256).

Na Nova Idade Média haverá menos igualdade do que agora, mas nada de fome e de miséria; a cultura espiritual será mais requintada e complexa, e a cultura material será mais simples e elementar; o princípio de propriedade privada será conservada, mas não sem restrições: antes de mais nada, será espiritualizado; findar-se-á o racionalismo para ceder seu lugar a um super-racionalismo de tipo medieval; a Igreja, "o *Kósmos* cristianizado", irá desempenhar um papel de destaque, um papel cósmico: ela, em vez de ficar timidamente estranha às realidades terrestres (Oriente) ou de impor sua autoridade aos fiéis sem respeito pela dignidade humana (Ocidente), se porá à tarefa de santificar o mundo interiormente; o reconhecimento espontâneo de valores transcendentales animará também a cultura profana; ou melhor, não haverá mais uma cultura profana,

(255). — *Ibidem*, pág. 132. — Cf. também § 95 V, nota 14.

(255a). — Estão terminando os Tempos Modernos: esta tese é defendida também pelo teólogo alemão R. Guardini no seu livro: *Das Ende der Neuzeit* (traduzido para o francês sob o título de *La Fin des Temps Modernes*, Paris, Éditions du Seuil, 1952; o livro de Guardini deu origem a um diálogo entre vários especialistas, publicado depois: *Unsere geschichtliche Zukunft*, Würzburg, 1953.

(256). — *Un Nouveau Moyen Âge*, pág. 108.

mas tôda a vida intelectual, social e artística respirará um Cristianismo livre e criador; a Igreja transfigurará o Universo. Esta passagem dos tempos modernos para uma Nova Idade Média não é uma “necessidade” histórica, mas sua realização depende da livre escôlha humana, a qual se acha metida no dilema de optar por Deus ou por Satanás.

Berdiaïev combate a animosidade dos emigrantes russos (257) e dos capitalistas ocidentais (258) contra a revolução bolchevista: em última análise, a onda de anti-comunismo não passa de mêdo. *L'adoration de Mammon à la place de Dieu est propre au capitalisme et au socialisme également. Le socialisme n'est pas une utopie ou un rêve, c'est une réelle menace et un avertissement aux peuples, pour leur rappeler avec rigueur qu'ils n'ont pas exécuté le testament du Christ, mais ont apostasié* (259). O autor não hesita em declarar que as realizações do comunismo estão mais conformes o espírito do Evangelho do que as do capitalismo: o que fizeram os cristãos para fazer triunfar na vida social a verdade cristã? (260). O bolchevismo é abominável por causa do seu ateísmo e do seu desprezo pela dignidade humana; poderá ser vencido apenas por armas espirituais e não pela política. À Rússia, que nunca conheceu a Renascença e o Humanismo, e já no século XIX desmascarou a cultura humanista do Ocidente, cabe um papel sumamente original: agora, no século XX, está liquidando o mundo burguês e capitalista.

V. Progressismo e Escatologia.

Berdiaïev impugna repetidas vêzes o Mito do Progresso. Como personalista, não pode conformar-se com a idéia de ver nas sucessivas gerações um andaime para a construção de um futuro privilegiado: *Le banquet messianique sera célébré par les heureux inconnus des temps futurs sur la tombe de leurs ancêtres; ce rôle de vampire que les théoriciens du progrès font jouer à la dernière génération ne peut guère nous inspirer un grand enthousiasme, ou sinon il serait de mauvais aloi* (261). O “tempo mau” da

- (257). — Berdiaïev, com muita razão, acha impossível uma restauração da vida pré-revolucionária na Rússia; receia a “reação”, dizendo com Joseph de Maistre (in *Considérations sur la France*, Ch. IX, no fim): *Une contre-révolution ne doit pas être une révolution contraire, mais le contraire d'une révolution; o autor frisa também “a responsabilidade de todos os russos pela revolução russa”*.
- (258). — Cf. G. Corção, *A Descoberta do Outro*, Rio de Janeiro, Agir, 1952⁴, pág. 166: “O comunismo em si já representava um mal bastante grave para o mundo; direi entretanto que sua pior consequência foi o anticomunismo”.
- (259). — *Un Nouveau Moyen Âge*, pág. 271; cf. *Les Sources et le Sens du Communisme Russe*, Chap. VIII.
- (260). — O autor cita a palavra de Soloviev: “Para podermos triunfar do socialismo precisamos discernir-lhe a verdade”.
- (261). — *Le Sens de l'Histoire*, pág. 172.

história, cujas partes se devoram mutuamente, não é capaz de dar significado absoluto e universal aos acontecimentos históricos (262). Além disso, a experiência nos mostra que tôdas as tentativas feitas durante a história para estabelecer o Reino messiânico, não passam de fracassos. A história humana é uma série ininterrupta de fracassos. Falharam a teocracia medieval, a Renascença, a Reforma, a Revolução francesa: falhará também o comunismo; até o Cristianismo foi, historicamente falando, um malôgro. Ora, o fracasso da história postula a vinda do Reino de Deus, fora dos limites dêste “tempo mau”. A história é um naufrágio sagrado, e as realizações históricas nada são senão símbolos a revelarem a nostalgia humana pela vida eterna que se iniciará quando da segunda vinda de Cristo.

A atitude escatológica, longe de paralisar a atividade humana, deve intensivá-la, compenetrando-nos da nossa responsabilidade pelos destinos humanos. *La fin du monde est une oeuvre divino-humaine: l'activité et la puissance créatrice de l'homme y prennent part; non seulement l'homme subit la fin, mais il la prépare* (263). Assim como, ao aproximar-se o fim do mundo, se acumulam os elementos negativos para preparar a vinda do Anticristo, assim se devem acumular também os elementos positivos para preparar e acelerar a segunda vinda de Cristo. O homem deve lutar incessantemente contra o Anticristo para preparar a *parousia*. “O Reino dos céus sofre violência, e só os violentos o adquirirão” (*Mt.*, XI 12).

Nosso “tempo mau” será destruído no fim da história para ficar absorvido no *pléroma* divino da eternidade. O Inferno, pertencente ao não-ser, ao caos original, não terá duração eterna, como o imagina uma moral cristã degenerada. A alma humana, filha da eternidade e não do tempo (Berdiaïev acredita na preexistência da alma), atravessará, depois de libertada do seu corpo material, várias fases sucessivas de existência em planos diferentes. *La métempsychose sur plusieurs plans ne signifie pas nécessairement le passage dans un autre corps. La matière du corps est changée, mais non sa forme qui est spirituelle. Il est erroné de penser que “ce monde” signifie monde corporel et que l'autre monde veut dire: monde incorporel. Matérialité et corporalité ne sont pas une seule et même chose. L'autre monde est lui aussi corporel dans le sens de formé*

(262). — *Royaume de l'Esprit*, etc., pág. 10: *Le développement historique, qui engendre le relativisme, est impossible, s'il n'y a pas de Logos, de Sens du processus historique. Ce sens ne peut pas résider dans le processus même de développement.*

(263). — *Essai de Métaphysique Eschatologique*, pág. 218; cf. *Le Sens de l'Histoire*, pág. 216: *En effet, le règne de l'Antéchrist, la destruction catastrophique du monde, le Dernier Jugement ne se produiront que si l'humanité chrétienne n'arrive pas s'unir en vue de l'oeuvre commune de la restauration de la vie et de l'organisation fraternelle de l'existence de l'univers entier.*

éternelle, de figure éternelle, d'éternelle expression de visages. La qualité du corps dépend de l'état de l'esprit et de l'âme. L'esprit-âme crée son corps. C'est pourquoi la doctrine la plus vraie et la plus profonde est celle de la résurrection, de la résurrection de l'être entier, non de la conservation de parties morcelées de l'être (264).

E não só o homem entrará no Reino de Deus, mas com êle entrarão também suas realizações terrestres: o Dia do Juízo Universal não destruirá os quadros de Rembrandt ou as esculturas de Miguel-Ângelo, não queimará a trilogia de Dante ou as tragédias de Shakespeare. Quando da segunda vinda de Cristo, manifestar-se-á também a perfeição humana na sua plenitude. O fim será transfiguração, e não destruição: transfiguração da humanidade e do kósmos, transfiguração total, transfiguração incompreensível para as categorias que vigoram no "éon" atual.

Se bem o entendemos (pois o autor é vago e muitas vêzes contraditório neste ponto, apesar de tôdas as suas exposições), Berdiáiev acredita em duas transformações: a transformação parcial, no processo histórico ("a Nova Idade Média"), e a transfiguração total, no Reino de Deus ("o novo céu e a nova terra"). Mas em algumas obras do autor, o plano "meta-histórico" vem sendo obscurecido pelo plano histórico.

O personalista Berdiáiev, na sua luta pela dignidade humana, chega a sacrificar Deus ao homem; o gnóstico russo tende a apoucar a importância da Redenção, substituindo-a pela livre criação humana (265); a moral do Evangelho é deficiente e precisa ser completada pela moral criadora (266); o Cristianismo histórico, — ortodoxia, catolicismo e protestantismo, — não passa de um preâmbulo defeituoso para a chegada de um novo Cristianismo que será livre, aristocrático, místico e profético: o futuro descobrirá, graças à inspiração do profeta não incomodado pela autoridade

(264). — *Essai de Métaphysique Eschatologique*, págs. 270-271.

(265). — *Le Sens de la Création*, págs. 126-127: *Il n'est qu'une issue pour la conscience religieuse de l'homme moderne: la reconnaissance de cette vérité que le christianisme du Nouveau Testament ne contient pas, dans sa plénitude et sa perfection, la vérité religieuse.* O mundo passa por três fases sucessivas de revelação divina: a revelação da Lei (o Pai), a da Redenção (o Filho), e a da criação livre (o Espírito Santo), cf. nota 238.

(266). — No livro *La Destination de l'Homme*, Berdiáiev distingue estas três morais: 1) a moral da lei que estabelece normas aplicáveis a todos os casos, regulando a sociedade sem se incomodar da pessoa humana (Roma; farisaísmo); 2) a moral evangélica que realça o valor da pessoa concreta e não o bem abstrato; a idéia do Bem já não ocupa o primeiro lugar, sendo substituída pelo estado de filhos de Deus; esta moral dá ao homem toda a dignidade, mas leva facilmente à ascese e à fuga do mundo; também frisa demais a importância da salvação individual; 3) a moral criadora, em que o gênio vem a completar a atividade do santo: o homem oferece suas forças criadoras a Deus, levado por amor desinteressado e sem medo de castigos; esta moral está além do Bem e do Mal, e tem por fim criar o Belo. Pois "o Bem salvará o mundo" (Dostoievski).

de, novos valores religiosos (267). Por causa da sua interpretação muito livre do Cristianismo, da moral cristã e da escatologia tradicional Berdiáiev é criticado não só pelos católicos, mas também pelos ortodoxos (268).

§ 124. *Um eslavófilo tardio.*

Em 1938, Walter Schubart (nasceu em 1897), professor em Riga e casado com uma mulher russa, escreveu, em alemão, um livro intitulado *Europa und die Seele des Ostens* (“A Europa e a Alma do Oriente”), publicado depois na Suíça (269). Esta obra teve grande repercussão durante a Segunda Guerra Mundial, principalmente nos países ocupados pelos alemães, onde era leitura rigorosamente proibida. Schubart é intérprete das idéias exaltadas de Dostoïevski quanto à missão messiânica do povo russo: é epígono dos grandes eslavófilos do século passado, a elaborar sistematicamente a oposição entre o mundo ocidental prestes a morrer e o mundo russo prestes a assumir a hegemonia cultural e política. Já que muitas dessas idéias já são conhecidas ao leitor, não preteredemos demorar-nos muito tempo em expor as teorias dêste eslavófilo tardio.

I. Os dois Fatôres do Processo Histórico.

O processo histórico é determinado por dois fatôres: um material, o outro espiritual, ou melhor: um material e estável, o outro irracional e variável. Êste é de ordem temporal (“éones”), aquêle é de ordem espacial (*genius loci*).

a) Os “Éones”.

De acôrdo com a profecia de Daniel (270) que Schubart tem por uma intuição muito acertada, existem quatro grandes épocas ou “éones” que se sucedem alternadamente (o autor não lhes precisa a sucessão): êstes “éones”, cada uma de uma duração de mais ou menos 500 anos, distinguem-se pela atitude fundamental que o homem toma perante o universo.

α) O homem heróico quer dominar o mundo, julgando-o incompleto ou caótico sem a sua intervenção. E’ a época dos roma-

(267). — Cf. *Esprit et Liberté (passim)*; o autor julga a Igreja Ecumênica uma realidade somente escatológica e não alimenta muitas esperanças quanto ao bom êxito do movimento ecumênico; a passagem de Soloviév para a unidade eclesiástica parece-lhe um ato superado.

(268). — Cf. B. Zenkovsky, *op. cit.*, II págs. 315-337.

(269). — Servimo-nos da 2. und 3. Auflage, Luzern, Vita Nova Verlag, 1943. — Outros livros do mesmo autor são: *Erotismo e Religião; Revolução do Espírito; Dostoïevski e Nietzsche*.

(270). — Daniel, II 36-45 e VII 2-27; cf. § 26 VI nota 46.

nos (200 a. C.-300 d. C.) e a da civilização moderna ou “prometéica” (1500-2000 d. C.).

β) O homem harmônico não possui êsse dinamismo, sendo de estrutura estática: êle vê no mundo uma harmonia perfeita, procurando compreendê-la e amá-la. E’ a época dos gregos clássicos (800-300 a. C.) e a da Idade Média ocidental (1000-1500 d. C.).

γ) O homem ascético abandona o mundo, já que não tem muita esperança de poder melhorá-lo mas nele vê sobretudo uma coisa exterior capaz de seduzí-lo e de afastá-lo do seu fim transcendente. E’ a época dos hindus (1100-600 a. C.) e a dos gregos neoplatônicos (300-800 d. C.).

δ) O homem messiânico ou “joanino” é dinâmico como o heróico: êle quer santificar o mundo, estabelecendo nele uma ordem superior e divina, não pela força, e sim pelo amor universal. A êste grupo pertencem os primeiros cristãos como também os russos.

A história não tem fim universal: cada um dos quatro “éones” traz em si a sua significação e a sua justificação; só assim é que Deus se pode revelar à humanidade. As épocas intermediárias entre dois “éones” possuem caráter apocalíptico, por exemplo “O Outono da Idade Média” (século XV) e o século atual em que podemos verificar a agonia do homem prometéico, representado principalmente pela França e pela Alemanha, e o nascimento do homem joanino que é o homem novo da Rússia.

b) O *Genius Loci* (270a).

Não o sangue é o elemento constitutivo de um povo, como querem os racistas: para a constituição de uma alma nacional é incomparavelmente mais importante o *genius loci*, a influência do solo e do clima. As vastas planícies produzem o homem religioso, as montanhas dão origem às fortes personalidades, as regiões infecundas tornam duro, preocupado e desconfiado o habitante, as regiões férteis favorecem o nascimento do homem contemplativo. O *genius loci* origina as diferenças no espaço, o *genius temporis* as diferenças entre os diversos “éones”. A combinação e a oposição dêsses dois fatores constituem o conteúdo do destino das culturas. Quando um conjunto de qualidades nacionais coincide, na sua essência, com o espírito do “éon” predestinado a prevalecer em certa época, aí

(270a). — Já Hipócrates (séc. V a. C.) estudou a influência de fatores externos sobre o comportamento humano, no tratado *De Aère, Aquis et Locis*.

êsse povo alcança inevitavelmente seu apogeu cultural e político; havendo oposição entre os dois, há épocas de conflitos e de cismas internos.

II. A Tese Eslavófila.

Ora, o “éon” do homem prometéico está para terminar; o homem russo, uma vez libertado do julgo bolchevista, iniciará nova época, o “éon” de santificação, de harmonia, de amor universal. A Rússia bolchevista semeia divisão no corpo moribundo da velha Europa, e até o fascismo está prestando serviços para o triunfo da idéia russa, pois o fascismo há de terminar em guerras fratricidas, das quais só a Rússia poderá aproveitar-se.

Schubart apresenta-nos imagem simpaticíssima e arrebatadora do homem joanino, contrapondo-o ao homem prometéico que faz figura muito triste neste confrônto. O homem joanino transforma-se num revolucionário apocalíptico e fanático, chegando a odiar terrivelmente o mundo, quando desespera poder salvar e harmonizar o mundo; agora está atravessando esta fase dolorosa da sua existência (no comunismo russo); mas, livrado dos maus demônios que o molestam atualmente, há de regenerar o mundo, estabelecendo nele o Reino de Deus e realizando a imagem divina do homem.

O homem russo é religioso: não abusa da religião para fins políticos, mas torna religiosa a política; é humilde, cheio de remorso e livre; não avalia o homem pelo dinheiro. O dinheiro, no mundo ocidental, é quase sempre título de orgulho, na Rússia provoca a reação de uma consciência má. O homem europeu é, no fundo, pessimista, desconfiado e mesquinho (seguros, contratos e regulamentos); o homem russo é otimista, cheio de confiança e generoso. Os russos têm intuição e procuram a profundidade; os ocidentais são homens da superfície e obedecem à ditadura da razão, que esmaga as forças elementares da vida. O ideal moral do europeu é o domínio sobre si mesmo, o russo quer entregar-se sem reserva ao mundo e ao próximo. O russo é homem universal, o europeu é técnico e especialista. O povo russo sabe sofrer, tem piedade dos criminosos e julga-se responsável pelos pecados de outros; os povos ocidentais adoram os prazeres mundanos e expulsam o pecador impietosamente do seu meio. O homem europeu exalta-se como o fariseu, o homem russo humilha-se como o publicano. O russo é essencialmente religioso, até no seu ateísmo: êle crê no seu ateísmo; o europeu é ateu por indiferentismo ou por amor-próprio. O homem russo procura estabelecer a Igreja Universal, o homem do Ocidente é sectarista. A alma russa é feminina, receptiva e extasia-se no dom total de si mesma; o europeu é masculino, brutal, possuído da vontade

de dominar. Em suma, o Cristianismo é uma qualidade constante do povo russo; os russos eram cristãos antes de adotarem o Evangelho (271).

Não queremos prosseguir a comparação entre os dois tipos de cultura. Apesar de nos convidar a análise de Schubart a um exame de consciência, não podemos aceitar seu homem novo (272): sua mensagem não é religiosa e muito menos ainda cristã, mas, quando muito, uma lição de antropologia nacionalista. Sem comunismo ou com comunismo, o “deus russo” é uma caricatura do Pai celeste de quem nos falam os Evangelhos.

(Continua no próximo número).

JOSE' VAN DEN BESSELAAR

da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
da Sociedade Brasileira de Numismática

-
- (271). — *Europa und die Seele des Ostens*, págs. 174-175: *Im Gegensatz zum prometheischen Menschen hat der Russe christliche Tugenden als konstante Nationaleigenschaften... Die Russen waren Christen, bevor sie sich zum Christentum bekannten. Christen ohne Christus. Gerade dem Geiste des Neuen, nicht dem Geiste des Alten Testaments stand der Russe in idealer Weise offen. Vom alten Testament sagten nur die Erbsündelehre dem russischen Schuldgefühl, die messianischen Verheissungen dem russischen Erlösungsverlangen zu. Als Mensch der Endkultur ist er religiös und für die Umevelt empfänglich...*
- (272). — Cf. Joseph Folliet, *L'Avènement de Prométhée*, Lyon, *Chronique Sociale de France*, 1951, pág. 213: *(Les révolutions) n'arrivent pas à remplacer les religions anciennes. L'homme nouveau qu'elles créent ressemble singulièrement au vieil homme de l'Écriture, à l'éternel Adam assoiffé de plaisir et de domination, esclave de la triple concupiscence. Elles suppriment les crises de régiments anciens, mais elles provoquent de nouvelles crises... Elles ne sont que des formules de transition qui se prennent pour des réussites éternelles, des auberges prétentieuses, mal équipées et mal famées où l'humanité s'arrête un instant avant de reprendre sa marche.* — Também o homem joanino será o “velho Adão”.