

A LUZ E A HIPÓSTASE NA TRADIÇÃO ORTODOXA GREGA

LIGHT AND HYPOSTASIS IN THE GREEK ORTHODOX TRADITION

Tatiana Oliveira Ribeiro*

Henrique Fortuna Cairus**

Síntese: Este artigo tem como objetivo tornar público uma parte da pesquisa acerca do conceito de ‘luz’ na Tradição teológica e, sobretudo, litúrgica da Igreja Ortodoxa de tradição grega, a partir de sua representação do conceito de ‘hipóstase’. Tendo como ponto de partida a interpretação da expressão ‘luz de luz’ [φῶς ἐκ φωτός (*phōs ek phōtós*)] do texto do Símbolo Nicenoconstantinopolitano, o artigo apresenta uma proposta de interpretação do conceito de ‘representação’, para esse caso específico, baseada na ideia de *apomímesis*, e aplica tal conceito a uma leitura do lugar da ‘luz’ nas Escrituras, na Patrologia e nas Liturgias orientais gregas.

Palavras-chave: Luz; Hipóstase; Ortodoxia grega; Liturgia oriental.

Abstract: This article aims to make public part of the research on the concept of ‘light’ in the theological and, above all, liturgical tradition of the Greek Orthodox Church, based on its representation of the concept of ‘hypostasis’. Taking as a point of departure the interpretation of the expression ‘light of light’ [φῶς ἐκ φωτός (*phōs ek phōtós*)] of the text of the Niceno-Constantinopolitan Symbol, the article presents a proposal for the interpretation of the concept of ‘representation’ for this specific case, based on the idea of *apomímesis*, and applies this concept to a reading of the place of ‘light’ in the Holy Scripture, in the Patrology and in the Greek Eastern Liturgies.

Keywords: Light; Hypostasis; Greek Orthodoxy; Oriental Liturgy.

* Doutora em Letras Clássicas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2010). Professora Associada de Língua e Literatura Grega e docente do Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação em Linguística Aplicada da mesma Universidade. ORCID iD:<<https://orcid.org/0000-0002-7715-2569>>. E-mail: <tribeiro@ufrj.br>.

** Sacerdote ortodoxo (Patriarcado Ecumênico). Doutor em Letras Clássicas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1999). Professor Titular de Língua e Literatura Grega e docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da mesma Universidade. E-mail: <hcairus@ufrj.br>.

Introdução

Nosso objetivo aqui é discorrer, à luz das tradições greco-ortodoxas, sobre a expressão ‘luz de luz’ [φῶς ἐκ φωτός (*phôs ek phōtós*)]¹ do Símbolo da Fé (Credo), o Símbolo do Primeiro Concílio de Niceia, de 325, segundo, sobretudo, o testemunho da Carta de Eusébio de Cesareia (325) aos seus diocesanos (PG 20, 1540BC).

A sequência apositiva ‘Luz de Luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro’ [Φῶς ἐκ φωτός, Θεός ἀληθινός ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ] exige, por si, uma leitura de φῶς (*phôs*) a partir de sua relação com Deus. Para além disso, a carga semântica do aposto recai sobre a ideia de proveniência. A ênfase, portanto, da expressão não está em φῶς, mas em “ἐκ”.

1. Para além da metáfora: a filosofia a serviço da inteligibilidade teológica

Os fisiólogos gregos – e talvez outros antes deles –, para falar do princípio fundamental, da ἀρχή (*arkhé*), já usavam um dispositivo discursivo que se situava entre a conotação e a denotação, frequentando simultaneamente os dois processos referenciais.

O conhecido axioma de Tales, segundo o qual “tudo é água”, é o exemplo mais antigo de que dispomos, ao menos no Ocidente, desse processo ou dispositivo. Segundo Diógenes Laércio, Tales propõe a água como ἀρχή (*arkhé*) de todas as coisas [ἀρχὴν δὲ τῶν πάντων ὕδωρ ὑπεστήσατο] (DK11A1, D.L.1,27). Isso significa que a água está presente em tudo, como matéria primordial, como princípio ativo (ou seja, princípio agente) e, por conseguinte, como aspecto morfológico ou comportamental. A partir da água, para Tales, tudo que existe são seus εἶδη (*éide*).

Aristóteles, em sua *Metafísica* (I, 3, 983b), explica como entende essa ideia de Tales:

A maioria dos primeiros a filosofarem acreditaram que os únicos princípios de todas as coisas estão em espécie² de matéria. Pois aquilo a partir do

1. Os termos transliterados seguem o princípio convencional e internacional preconizado pela escola de Cambridge, mas, quando se trata de termos relacionados à Liturgia e à Teologia Ortodoxas, utiliza-se aqui o critério fonológico com base na pronúncia bizantino-moderna, usada nas Igrejas Orientais de todas as tradições, inclusive naquelas sob Roma.

2. Ressalta-se aqui que o termo εἶδος (*éidos*) se refere às categorizações aristotélicas.

qual existem todas as coisas, e o primeiro a partir do qual se geram e para cujo fim se corrompem, permanecendo a substância, mas mudando nos acidentes (τοῖς πάθεσιν), afirmam que é [esse] o elemento (στοιχείον) e o princípio (ἀρχή) de todas as coisas que existem; por isso creem que nada se gera nem se corrompe, pois tal natureza se conserva sempre.³

Aristóteles vê, pois, na teoria desses a quem chama de “os primeiros a filosofarem”, destacando o nome de Tales, uma certa antítese à sua própria teoria, que constrói uma concepção linear de tempo a partir de seu caráter cíclico, do qual fazem parte, também (e parte fundamental), a geração e a corrupção.

Chamemos, pois, a essa ideia da água de Mileto, que ultrapassa a metáfora, porquanto não é mera figura – sem deixar de sê-lo –, e atinge o nível ontológico; chamemo-la de ‘representação essencial’.

Postulamos aqui que essa ‘representação essencial’, essa operação cognitiva que compreende uma participação ontológica e figurativa simultaneamente, foi codificada pela Medicina grega no século V a.C., e recebeu o nome de ἀπομίμησις (*apomímēsis*).⁴ Essa ἀπομίμησις trata da relação do todo com a parte, núcleo do pensamento hipocrático, como lembra Platão (*Fedro*, 270c), e, por conseguinte, cerne do pensamento categorizador aristotélico. A ἀπομίμησις consiste nesse ato mental de compreender a parte como representante do todo, sem deixar de ser, essencialmente, esse todo; pois, integrando-o, representa-o, reprodu-lo e não deixa de sê-lo. Em outras palavras, essa ‘representação essencial’, essa ἀπομίμησις, não é menos do que representar, reproduzir e ser, a um só tempo.

Não seria essa mesma ‘representação essencial’ o fogo de Heráclito, por exemplo? E o que dizer, senão isso, das quatro raízes de Empédocles, que lhe serviram de base para toda uma cosmogonia?

Esses στοιχεῖα (*stoikhēia*) que compõem essas ἀρχαί (*arkhái*) cumprem um trajeto na história do pensamento ocidental. O ponto de partida, como detectou Werner Jaeger em sua obra *A teologia dos primeiros*

3. τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφούντων οἱ πλείστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας ᾤθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίγνεσθαι οὐθέν οἴονται οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως ἀεὶ σωζομένης.

4. A ἀπομίμησις é o conceito axial do Livro IV do tratado *Da dieta*, do *Corpus hippocraticum*, como demonstra sobejamente a Tese Doutoral de Julieta Alsina (2015, p. 68ss).

filósofos gregos, é a substância mesma da qual todas as coisas foram feitas, irradiando dos próprios deuses, passando pelos homens, e, por isso, presente em tudo, regente de tudo e anterior a tudo. Para Heráclito (fragmento 30 DK), num paroxismo quizá poético ou retórico, anterior à própria essência divina: “esse cosmo – isso é, essa ordem, essa disposição do mundo – não foi feita por um dos deuses nem pelos homens, mas sempre foi, é e será o fogo para-sempre-vivo, impondo metros e revogando metros” [κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεῖζωον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα].

O mesmo fogo heraclítico, uma ἀρχή supra-eterna, terá seu encontro marcado com o Evangelho segundo São João, uma vez que o próprio Efésio já o identifica com o λόγος (*lógos*). O fragmento 72 na edição Diels-Kranz, legado por Marco Aurélio, deixa clara a similitude entre λόγος e πῦρ: “discordam do *lógos* com que convivem continuamente [o que governa todas as coisas], e aquilo com que se embatem cotidianamente lhes parece estranho” [Ἦ μάλιστα διηνεκῶς ὀμιλοῦσι [λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι], τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ’ ἡμέρην ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται]. Quase todos os estabelecedores e estudiosos de Heráclito concordam que o sintagma “o que governa todas as coisas” é uma interpolação de Marco Aurélio. Alguns consideram que se trata de uma forma de ‘estoicizar’ o pensamento Heraclítico (p. ex.: Dilcher, 1995, p. 46), mas essa não é opinião de Charles Kahn (1979, p. 104), para quem o imperador-filósofo faz ali uma mera síntese desse aspecto do universo conceitual e englobante de Heráclito. O que, aliás, está de acordo com a forma como o entende Santo Hipólito de Roma (“Pois o *lógos* é sempre tudo e estando por tudo, como disse Heráclito”,⁵ *Refutatio omnium haeresium*, XI, 9, 1) e também São Clemente de Alexandria (Heráclito afirma precisamente que “sendo o *lógos* esse sempre, os homens são incapazes de compreendê-lo antes de ouvir ou tendo ouvido pela primeira vez”⁶ (*Stromata*, V, 14, 111, 7). Tanto o Heráclito de Santo Hipólito quanto o de São Clemente veem no *lógos* o princípio de todas as coisas, que se conserva, que sempre é. E, na perspectiva da *arkhé*, o *lógos* do Efésio se associa ao fogo, ao passo que

5. ὅτι δὲ λόγος ἐστὶν αἰεὶ τὸ πᾶν καὶ διὰ παντὸς ὄν, οὕτως λέγει [ὁ Ἡράκλειτος].

6. ἀντικρυς δὲ ὁ μὲν Ἡράκλειτος “Τοῦ λόγου τοῦδ’ ἐόντος αἰεὶ” φησὶν “ἄξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον”. Sobre as distintas e plausíveis leituras desse fr. 1 de Heráclito, cf. VASSALO, 2020.

o *lógos* Joanino à luz que, por sua vez, é um desdobramento da *arkhé* e mesmo ela própria. Uma *apomímesis*, conforme o prólogo de São João o faz entender: “era a Luz Verdadeira que ilumina todo homem que vem ao mundo” [ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον].

A *arkhé*, pois, é parte axial de uma operação cognitiva que opera num entrelugar relativo à denotação e a conotação. O entrelugar do dispositivo de representação, contudo, não tem mobilidade, sendo determinado ontologicamente pelos seguintes pressupostos:

1. “não sendo precisamente, precisamente é” e
2. “porquanto é, é tal como [ὥς] é”.

Trata-se, portanto, de uma ontologia relacionada à οὐσία (*ousía*) e à ὑπόστασις (*hypóstasis*), sobretudo se a pensarmos como Plotino (En V, 1,7 & II,9,1), que propõe uma tríade de ὑποστάσεις (τὸ Ἔν [Hén, o Uno], ὁ Νοῦς [Nóus], ἡ Ψυχή τοῦ παντός [Psykhè tou pantós]), ao formular uma história da ontologia híbrida que, de certa forma, lhe serve de base. Eusébio de Cesareia, em sua Εὐαγγελικὴ προπαρασκευή [sua preparação evangélica] (11,17), testemunha que, de forma precursora, já havia Numênio proposto uma tripla ὑπόστασις (talvez mesmo uma ὑπόστασις triádica), mas efetivamente foi Plotino que, tomando o Ἔν de Parmênides, o Νοῦς de Aristóteles e o Δημιουργός [o Demiurgo] (e a Ψυχή τοῦ παντός) de Platão, gerou um recurso de inteligibilidade que seria explorado pela teologia cristã no discurso sobre a inefável Santíssima Trindade. As ideias dos pensadores do platonismo tardio invertem, pois, no que tange às ὑποστάσεις, o pensamento de Platão, para quem a ὑπόστασις não é senão um εἶδος (*éidos*). O platonismo tardio, no entanto, coloca o conceito de ὑπόστασις a serviço de uma hierarquização dos εἶδη, o que devolve à ὑπόστασις sua proximidade com a ἀρχή (*arkhé*).

Também pelo viés da οὐσία, o dispositivo cognitivo da ‘representação essencial’ encontra seu caminho filosófico, mas, desta vez, mais por reverberação da concepção aristotélica. Em sua *Metafísica* (Λ,1-2,1069a-b), Aristóteles subdivide as οὐσίαι em:

- 1) sensíveis e perpétuas [αἰσθητὰ καὶ αἰδίοι (aisthetá kai aídioi)] (cujo elemento é o αἰθήρ [éter]);
- 2) sensíveis e perecíveis [αἰσθητὰ καὶ φθαρτὰ (aisthetá kai phthartá)] (por exemplo, as plantas, os animais etc.);

3) imóveis [ἀκίνητοι (*akínētoi*)] o Primeiro motor [(τὸ Πρῶτον κινούν (*tò Prôton kinoûn*))].

As duas primeiras estão ao alcance do discurso sobre a natureza das coisas, com ou sem caráter pragmático. E a terceira está enredomada pela aura de infalibilidade por parte da “física”, pois trata-se do “Primeiro Motor”, que leva a ὕλη [*hýle*, a matéria] a outros εἶδη [*éide*].

Retomando, pois, uma οὐσία primordial que foge à αἴσθησις [*áisthesis*, percepção sensorial], como já ocorrera em Anaximandro e Parmênides, Aristóteles defende também um processo de proveniência e de transformações.

2. Extrair sem subtrair

Tanto o ἀκίνητον aristotélico quanto as ἀρχαί (*arkháí*) dos fisiólogos (e até mesmo os εἶδη platônicos) têm caráter αἴδιον, que é um aspecto do tempo cíclico, no qual se insere o tempo linear da geração e da corrupção dos seres. O traço αἴδιον, no entanto, traduz uma das mais relevantes feições da divindade. Sua inviável corrupção paradoxalmente não anula a geração. O paradoxo da geração do ἄναρχον (*ánarkhon*) resolve-se pela geração em si, de si e por si.

São Simeão, o Novo Teólogo, no final do décimo século, traz ambos os termos, consagrados na qualificação de Deus Pai, para Cristo:

Deus, celebrado e glorificado por nós, é sempre o Pai ‘sem começo’ (*ánarkhos*), o ‘também-sem-começo’ (*synánarkhos*) Filho do Pai, e o ‘também-perpétuo’ (*synáidion*) e consubstancial (*homoóusion*) ao Pai e ao Filho, o Santíssimo Espírito, são uma só natureza, uma só glória, uma só unidade de natureza (*symphyía*), a Trindade consubstancial, a divindade una, a essência igual em honra e tri-hipostática (*trisypóstatos*), o princípio (*arkhê*) do universo e potência hipostática e demiúrgica, a de mesmo trono, de mesma glória, o poder uno que domina e reina com todo o poder, que é e é considerado Deus uno, unidade que, contemplada e crida, de modo único por nós é adorada, ao ser celebrada como a Trindade que professamos em suas divisadas hipóstases (*hypostáseis*), para que celebremos os sacros ritos a partir da tri-hipostática una Divindade de Nosso Senhor Jesus Cristo, que nos exorta a batizar em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, e assim dizer repetidamente.⁷

7. Ἀεὶ μὲν ὁ Θεὸς ὑμνούμενός τε καὶ παρ’ ἡμῶν δοξαζόμενος ὁ ἄναρχος Πατήρ, ὁ συνάναρχος Υἱὸς τοῦ Πατρὸς, τὸ συναἶδιον καὶ ὁμοούσιον τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ πανάγιον Πνεῦμα,

A geração do – e a partir do – elemento da ‘representação essencial’ só poderia subtrair desse próprio elemento ao custo de seu aspecto αἰδιον, comprometendo irrecuperavelmente a ciclicidade do tempo, e dando-lhe apenas o caráter linear, tal como o entendem os modernos materialistas. Portanto, há geração, há procedência, mas não há subtração.

A eternidade está garantida por esse paradoxo da presença não só da οὐσία (*ousía*), mas também da ὑπόστασις (*hypóstasis*) no processo de geração sem subtração. A luz é o elemento sensível que traduz essas ideias com perfeição.

A ideia de uma ‘luz de luz’ tem esse dado de perfeição, pois:

– a Luz é uma οὐσία (*ousía*), assim como a luz que dela deriva é ὁμοουσία (*homoousía*);

– a Luz é uma ὑπόστασις (*hypóstasis*) e a luz que dela deriva é outra ὑπόστασις;

– a Luz se situa na fronteira entre o sensível e o inteligível, e no limiar entre o material e o imaterial;

– a Luz tem uma inteligibilidade católica e ecumênica, porquanto em inúmeras culturas está relacionada à divindade;

– a Luz é epifânica e apofântica;

– a Luz não perde εἶδος (*éidos*) nem ὕλη (*hyle*) no processo de geração.

As palavras inaugurais de São João, o Teólogo e Evangelista, não deixam dúvida sobre o caráter ouσιάστικο e hipostático da Luz: Cristo é “a luz verdadeira, que ilumina todos os homens” [τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον]. E também é São João quem vai testemunhar a reiterada afirmação de Nosso Senhor e Salvador: “Eu sou a Luz do mundo” [Ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου].

ἡ μία ταῦτα φύσις καὶ δόξα καὶ συμφυῖα, ἡ ὁμοούσιος Τριάς, ἡ μία θεότης, ἡ ὁμότιμος οὐσία καὶ τρισυπόστατος, ἡ τῶν ὅλων ἀρχὴ καὶ ὑποστατικὴ καὶ δημιουργὸς δύναμις, ἡ ὁμόθρονος, ἡ ὁμόδοξος, ἡ μία ἐξουσία καὶ παντοκρατορικὴ κυριότης καὶ βασιλεία, εἷς Θεὸς καὶ ἔστι καὶ λέγεται, ὃς ποτε μὲν μονὰς θεωρούμενός τε καὶ πιστευόμενος μοναδικῶς παρ’ ἡμῶν καὶ λατρεύεται, ποτε δὲ τριάς ὁμολογούμενος τριαδικῶς ἀνυμνεῖται ἐν διηρημέναις ταῖς ὑποστάσεσιν, ὡς παρ’ αὐτοῦ τοῦ ἐνός τῆς τρισυποστάτου θεότητος Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεμυσταγωγήμεθα, βαπτίζειν προτρεπομένου εἰς ὄνομα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος καὶ πάλιν οὕτω λέγοντος.

São as palavras da Divina Liturgia que nos fornecem uma chave para a compreensão do sentido da proveniência na expressão ‘Luz de Luz’: “O Cordeiro de Deus é partido e repartido; é partido, mas não dividido, sempre comido e jamais consumido, santificando aqueles que O recebem em comunhão” [Μελίζεται καὶ διαμερίζεται ὁ Ἄμνος τοῦ Θεοῦ, ὁ μελιζόμενος, καὶ μὴ διαιρούμενος, ὁ πάντοτε ἐσθιόμενος, καὶ μηδέποτε δαπανώμενος, ἀλλὰ τοὺς μετέχοντας ἀγιάζων]. A Luz, então, por sua natureza ousiástica e hipostática é também a representação essencial do Mistério Eucarístico.

Ainda que, na expressão ‘Luz de Luz’, a primeira palavra seja mais hipostática e a segunda, mais ousiástica, a natureza da própria relação entre a ὑπόστασις e a οὐσία não legitima qualquer diagrama que aqui as separe. O mesmo poder-se-ia dizer da expressão “Deus verdadeiro de Deus verdadeiro” [Θεὸς ἀληθινὸς ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ].

A ‘Luz de Luz’ encontra sua representação mais evidente na distribuição do fogo na Cerimônia da Ressurreição, como é conhecido o Ofício de Vésperas do Sábado Santo.

À noite (perto da meia-noite), com a Igreja apagada, a cortina do Santuário se abre e o sacerdote surge à Porta Real do Templo com um ou dois círios acesos e entoa solene, firme e convictamente: “Vinde receber a luz da Luz que não conhece ocaso, e glorificai Cristo, o Ressuscitado dentre os mortos” [Δεῦτε λάβετε φῶς ἐκ τοῦ ἀνεσπέρου φωτός, καὶ δοξάσατε Χριστὸν τὸν ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν]. Aos poucos, o povo se aproxima, como se fosse receber a Divina Eucaristia, e acende sua velinha no fogo emanado do círio que o sacerdote lhe apresenta, como Luz-Vida que subjaz no sepulcro.

Assim, a igreja vai se iluminando cada vez mais, a cada vela acendida, e, quando bem iluminada pelas luzes que parecem oriundas de cada um dos fiéis, mas que, ao mesmo tempo, é a mesma luz que está sobre o Altar, o sacerdote se retira da igreja e todos o acompanham, a igreja fica nas trevas e tem suas portas fechadas. O sacerdote, diante da porta fechada do templo, proclama o Evangelho que anuncia a Ressurreição,⁸

8. Ἰωάννης Φουντούλης (1991) ensina que a tradição de ler-se o Evangelho fora da igreja nesse momento, conquanto já bem arraigada na prática litúrgica ortodoxa, é relativamente tardia, datando de meados do século XIX, ainda que haja um único manuscrito, no Monte Sinai, datado do século X (talvez XI), que faz uma referência a esse hábito. Hoje é lido o Segundo Evangelho *Eothinón* (Mc. 16,1-8) ou Mt. 28,1-8.

e, em seguida, depois de incensá-la,⁹ adentra a igreja, entoando, junto com todo o povo o tropário da Páscoa (Χριστὸς ἀνέστη... [*Khristós anésti...*]), e a igreja se enche de luzes, e não são as das velas, mas também dos “*poliéleí*” (πολυέλαιοι), dos grandes (por vezes gigantescos) candelabros que se balançam ao ritmo do tropário, cantado com alegria. Esse é precisamente o momento de comemoração da Ressurreição de Nosso Senhor.

No Lucernário católico romano, em movimento diverso, o novo fogo recebe sua bênção do lado de fora e é trazido por um acólito; em entrada à igreja, o diácono acende cada uma das três velas em trina procissão do povo, e canta o “Lumen Christi” ao que a procissão responde com “Deo Gratias”. A luz do novo fogo é trazida assim ao Círio Pascal, em torno do altar, como luz signo de uma presentificação da Luz Verdadeira (Jo 8,12), da Luz sem Ocaso. O movimento, no Rito Latino, parece ter o sentido inverso do Rito Bizantino: do povo para o Altar.

No Rito Bizantino, contudo, o ato de acender as velas individuais a partir dos círios que o sacerdote apresenta a partir do altar é diretamente remissivo ao fogo milagrosamente emanado do Santo Sepulcro mediante as orações do Patriarca de Jerusalém. De uma fenda aberta na coluna do Túmulo, surge espontaneamente a chama, no dia da Páscoa, e essa chama é distribuída pelo Patriarca a todos os presentes, e ela ilumina, mas não queima.

Esse milagre que se repete quase todos os anos reitera e ratifica o maior ensinamento sobre a luz, seus atributos apomiméticos: qual o amor, ilumina sem queimar, multiplica-se sem diminuir-se, plenifica o vazio, constrói o caminho e mostra a verdade que também é ela própria.

3. Luz, pessoa, hipóstase e união

Os Santos Padres da Capadócia, como é bem sabido, associaram as Pessoas da Santíssima Trindade à ὑπόστασις, em detrimento do termo (e do conceito de) πρόσωπον. Para além de uma certa resistência ao

9. Ao incensar as portas do Templo, do lado de fora, o sacerdote, exclama “Glória à santa, consubstancial, vivificante e indivisível Trindade, agora, sempre e pelos séculos dos séculos” [Δόξα τῇ ἁγίᾳ, καὶ ὁμοουσίῳ, καὶ ζωοποιῷ, καὶ ἀδιαιρέτῳ Τριάδι πάντοτε, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων]. Após esse gesto, uma tradição recente, porém bem difundida e aceita, implementou uma encenação do Salmo 23,7-10.

termo que já significou também “a máscara do ator”, há uma evidente apropriação da *ὑπόστασις* neoplatônica.

A própria ideia de *πρόσωπον* está naturalmente ligada à de *εἶδος* (*éidos*), que, por extensão, relaciona o *πρόσωπον* com os *αἰσθητά* (*aisthetá*) – ou, no dizer de Platão, *ὄρατά* (*horatá*), e tendo, provavelmente, por base o sensorial, o *πρόσωπον* (*prósopon*) está, por excelência, mais comprometido com uma *δόξα* do que com uma *ἐπιστήμη* (*epistémē*), que passa pelos *νοητά*, ou até mesmo do que com uma *πίστις* (*pístis*).¹⁰ A ideia de *πρόσωπον*, portanto, não tem compromisso implícito com a verdade noética ou doutrinal. Mas não é desprezível sua potência como via da Graça ou meio catequético, uma vez que a *εἰκὼν* de Deus está no cerne da criação do homem, seu primeiro ícone: “e disse o Senhor: façamos um homem conforme nosso ícone (i.e., imagem) e conforme (nossa) semelhança” [καὶ εἶπεν ὁ Θεός· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ ὁμοίωσιν] (Gn 1,26). Deus Trinitário permitiu, pois, naquele momento, que, pela chave do *πρόσωπον*, possamos reconhecer nossa união com Ele.

Conquanto conserve a *ὑπόστασις* (hipóstase) teológica algumas características do *πρόσωπον*, o mesmo não se dá com a ideia de indivíduo, de *ἄτομος* (*átomos*), que, nascido não da União, mas da separação, teve seu mais radical significado, na contemporaneidade, reforçado por várias ideologias infelizmente vitoriosas até agora.

Tsitsingos (2011), em seu estudo intitulado “Aos que identificam indiscriminadamente pessoa com hipóstase na Teologia Cristã Ortodoxa” [Προς τους ακρίτως ταυτίζοντας Πρόσωπο και Ὑπόσταση στην Ορθόδοξη Χριστιανική Θεολογία], evoca também a ideia de “personalismo” de Schelling, que, relacionada à ideia de *πρόσωπον* foi capaz de imiscuir equivocadamente com o conceito de *ὑπόστασις* as seguintes questões: a) uma reação à dicotomia kantiana entre sujeito e objeto; b) uma absolutização (“transcendentalização”) do “ego” em relação à sua posição anterior de portador do Espírito por meio de uma identificação com Ele (em virtude do cientificismo e da secularização), e c) a materialização do dogma teológico abstrato na prática social. Ainda que

10. Pois o intelectual, que é invisível desde a criação do mundo, a saber a potência perpétua e a divindade, se faz ver pelas realizações [τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται, ἢ τε ἄϋδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης] (Rm 1,20).

discordemos desse seu último ponto, há uma convergência acerca da conclusão de que, conquanto o conceito de hipóstase tenha efetivamente uma profundidade que o de πρόσωπον, de ‘pessoa’, não conhece, a estrutura fundamental do pensamento teológico ortodoxo não depende da hipóstase (que já está bem assentada na raiz do conceito de ‘enipostático’ (ἐνυπόστατος), mas da relação entre os Πρόσωπα (as Pessoas) da Santíssima Trindade.

Na Liturgia de tradição grega,¹¹ o Bispo sustenta um castiçal com dois círios (δικήριον [*dikérion*]) à mão esquerda, que, acesos, visibilizam a enipóstase (ἐνυπόστασις [*enypóstasis*]) de Cristo, sua difisia, e, à mão direita, ostenta outro, com três círios (τρικήριον [*trikárion*]),¹² mostra de trisipostasía (τρισυποστασία [*trisypostasía*]) de Deus hipostaticamente Trino e ousiasticamente Uno. Apenas o Bispo sustenta esses sinais, pois é a ele que cabe guardar os dogmas, e sobretudo esses, os mais valiosos e fundamentais, a Difisia e a Trindade.

Acerca da Santíssima Trindade, é, de fato, necessário suprir ou completar o πρόσωπον com o conceito de ὑπόστασις, que, como vimos, graças a certa tradição neoplatônica, relaciona-se bem mais com o universo da verdade do que ao da realidade. Por esse expediente de inteligibilidade (legado pelos neoplatônicos), podemos compreender e aceitar que a ὑπόστασις, no discurso teológico, assegure a perenidade que a οὐσία garantia no discurso filosófico. No discurso teológico, por sua vez, a οὐσία está ligada a contextos de proveniência: “consustancial ao Pai por Quem tudo foi feito [ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ, δι’ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο], como diz o Símbolo da Fé Nicenoconstantinopolitano, mas também Pseudo-Dionísio Areopagita (provavelmente no século V), em seu *Dos Nomes Divinos* (Περὶ Θεῶν ὀνομάτων).

A luz se divide a partir de si, como dissemos, sem subtração e sem mudança de οὐσία (*ousía*), mas a divisão afeta seu caráter hipostático. Quando dizemos “vinde tomar a luz da Luz que não se apaga” [Δεῦτε

11. As liturgias aqui em análise não incluem as tradições eslavas, mas centram-se nos ritos gregos praticados pelas seguintes Igrejas: Patriarcado Ecumênico (de Constantinopla), Patriarcado de Jerusalém, Patriarcado de Alexandria e toda a África, Patriarcado de Antioquia e todo o Oriente, Igreja Autocéfala da Grécia e Igreja Autocéfala de Chipre. A tradição litúrgica grega é seguida também pela Igreja Melquita, sob a Igreja Católica Apostólica Romana. Há diferenças não essenciais entre a tradição grega e a eslava, e uma delas diz respeito à forma com a qual os Bispos portam os *dikirotirikira*.

12. O conjunto formado por ambos tem o nome de δικηροτρίκηρα.

λάβετε φῶς ἐκ τοῦ ἀνεσπέρου Φωτός],¹³ dizemos que é transmitida a οὐσία, como εὐλογία (bênção), mas não como mistério ou sacramento (ainda que, o contrário, possa acontecer, é claro, por milagre, por θαῦμα, o que é outro tema).

Em um dos hinos mais antigos e caros à tradição ortodoxa, entoado no Ofício Lucernário e nas Grandes Vésperas, na cerimônia que celebra a Ressurreição, a Ação de graças diante da lâmpada (ou do kandili/λύχνος) [Ἐπιλύχνιος εὐχαριστία] ou a Luz jubilosa [Φῶς ἱλαρὸν] que se mostra em meio ao ocaso do sol simboliza, com o rito do acender dos círios a partir da luz perpétua do túmulo de Cristo, a plena iluminação da *Anástasis*, a luz viva de Deus. Seu registro mais remoto encontra-se nas *Constituições Apostólicas*, datadas aproximadamente de fins do III e início do IV séc., sendo o primeiro a ser considerado um hino no sentido moderno do termo:¹⁴

Luz jubilosa da santa glória do imortal Pai
Celeste, Santo, Bem-aventurado, Jesus Cristo.
Tendo chegado ao pôr do sol e contemplado a luz vespertina,
nós louvamos o Pai, o Filho e o Espírito Santo, Deus.
Digno de ser louvado a todo momento por ditosas vozes,
ó Filho de Deus, que deste a Vida; por isso, todo o cosmo Te glorifica!¹⁵

13. Vinde receber a Luz da Luz que não se apaga [Δεῦτε λάβετε φῶς ἐκ τοῦ ἀνεσπέρου φωτός, καὶ δοξάσατε Χριστὸν τὸν ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν]: canto repetido inúmeras vezes durante a Cerimônia de Ressurreição, que antecede a Divina Liturgia de Páscoa. Durante a entoação deste canto, a igreja, antes no escuro, vai se iluminando com as velas que são acendidas no fogo dos círios que o sacerdote segura diante da Porta Real.

14. Sobre a história desse hino e seus diferentes lugares na tradição litúrgica oriental e ocidental, cf. TRIPOLITIS (1970). Em seu *Liber de Spiritu Sancto* (29, 73), São Basílio, o Grande, nos dá testemunho da antiguidade do Φῶς ἱλαρὸν: Pareceu conveniente aos nossos pais receber a graça da luz vespertina não em silêncio; mas imediatamente, tendo ela se mostrado, render graças. E quem é o pai daquelas palavras de ação de graças diante do lucernário (*epilychnion*) não podemos dizer; no entanto, o povo entoava um canto antigo, e os que diziam “Louvamos o Pai, o Filho e o Espírito Santo” jamais foram considerados ímpios por ninguém. Se alguém conhece o hino de Atenógenes, que, como um dito de despedida, deixou aos seus discípulos já chegando ao fim diante do fogo, conhece também o pensamento que tinham os mártires acerca do Espírito [Ἔδοξε τοῖς πατράσιν ἡμῶν μὴ σιωπῆ τὴν χάριν τοῦ ἑσπερινοῦ φωτός δέχεσθαι· ἀλλ’ εὐθὺς φανέντος εὐχαριστεῖν. Καὶ ὅστις μὲν ὁ πατὴρ τῶν ῥημάτων ἐκείνων τῆς ἐπιλυχνίου εὐχαριστίας, εἶπεν οὐκ ἔχομεν ὁ μέντοι λαὸς ἀρχαίαν ἀφήσιν τὴν φωνὴν, καὶ οὐδενὶ πώποτε ἀσεβεῖν ἐνομήθησαν οἱ λέγοντες· “Αἰνοῦμεν Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα Θεοῦ”. Εἰ δέ τις καὶ τὸν ὕμνον Ἀθηνογένους ἔγνω, ὃν ὡσπερ ἄλλο τι ἐξιτήριον τοῖς συνοῦσιν αὐτῷ καταλέλοιπεν, ὁρμῶν ἤδη πρὸς τὴν διὰ πυρὸς τελείωσιν, οἶδε καὶ τὴν τῶν μαρτύρων γνώμην ὅπως εἶχον περὶ τοῦ Πνεύματος].

15. Φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης ἀθανάτου Πατρός,
οὐρανοῦ, ἁγίου, μάκαρος, Ἰησοῦ Χριστέ,
ἐλθόντες ἐπὶ τὴν ἡλίου δύσιν, ἰδόντες φῶς ἑσπερινόν,
ὑμνοῦμεν Πατέρα, Υἱόν, καὶ ἅγιον Πνεῦμα, Θεόν.
Ἄξιόν σε ἐν πᾶσι καιροῖς ὑμνεῖσθαι φωναῖς αἰσίαις,
Υἱὲ Θεοῦ, ζωὴν ὁ διδούς· διὸ ὁ κόσμος σε δοξάζει.

Nesse Hino da Luz, nas três estrofes que o constituem, Cristo e a Trindade figuram como pontos que, à maneira de um círculo, unem e simbolizam luz e glória. Essa relação intrínseca é ressaltada também no primeiro verso da Grande Doxologia, cantada antes no início da Divina Liturgia de São João Crisóstomo: Glória a ti, que mostras a luz [Δόξα σοι τῷ δεῖξαντι τὸ φῶς]. No desenrolar das três estrofes do Φῶς ἰλαρὸν, Cristo é a luz jubilosa da santa Glória do Pai; o que, em relação à luz, no instante do pôr do sol e na luz vespertina, se mostra como parte da Trindade indivisível; o que é Filho de alguém dá a todos a vida; todos que são vidas a constituir o universo. Novamente hipóstases da mesma *ousía*: Deus tripostático e pleno.

A Luz, como ‘representação essencial’ da divina ὑπόστασις cristológica, guarda a plenitude da perfeição, não só no aspecto hipostático e ousiástico, mas também no que diz respeito à sua forma de figurar o Santo Paradoxo trinitário. A ἔνωσις (*hénosis*) tem papel primordial aí, uma vez que a Luz é essencialmente indivisível e aglutinável, ou seja, ela traduz para o universo físico a ideia mesma de ὑπόστασις.

A ἔνωσις (*hénosis*), pelo privilégio da imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26-28), ganha uma relevância social, quando São Pedro, em sua Primeira Epístola (2,9), evoca a luz para concluir a série de designativos pelos quais se reconheciam os judeus para os cristãos: “Vós sois a estirpe eleita, o sacerdócio real, a nação santa, o povo preservado para que anunciéis as virtudes daquele que vos chamou da treva para a sua maravilhosa luz” [ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασιλείον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς] (A Πε. 2,9). Estirpe eleita (γένος ἐκλεκτόν), realeza sacerdotal (βασιλείον ἱεράτευμα), nação santa (ἔθνος ἅγιον), povo poupado (λαὸς εἰς περιποίησιν) são conhecidas maneiras pelas quais o povo hebraico se reconhecia. No Livro do Êxodo (19,5-6) encontra-se a passagem à qual São Pedro faz referência: “se ouvirdes, com a audição, a minha voz, se tu fizeres tudo que ordenei a ti, e se vós guardardes minha aliança, sereis o povo poupado entre todas as nações, pois a terra toda é minha. Vós sereis a realeza sacerdotal e a nação santa” [ἐὰν ἀκοῇ ἀκούσητε τῆς ἐμῆς φωνῆς καὶ ποιήσης πάντα, ὅσα ἂν ἐντείλωμαί σοι, καὶ φυλάξητε τὴν διαθήκην μου, ἔσεσθέ μοι λαὸς περιούσιος ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν· ἐμὴ γὰρ ἐστὶ πᾶσα ἡ γῆ· ὑμεῖς δὲ ἔσεσθέ μοι βασιλείον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος

ἄγιον]. Em São Pedro, contudo, a luz dá nova dimensão a essa identidade: “para que anuncieis as virtudes daquele vos chamou da treva para sua maravilhosa luz”. A luz aqui, portanto, não é senão a união, a ἔνωσις, desse novo povo que anuncia as virtudes de Deus ao antigo povo que foi conduzido para fora da escravidão do paganismo. A luz que reúne luzes em si é, enfim, a mesma que ilumina o caminho, mostrando a verdade que torna possível e plena a vida. Pedro não faz senão preservar, guardar, φυλάττειν a Aliança (a Διαθήκη), desde a voz do Antigo Testamento (Παλαιὰ Διαθήκη) até a visão da Nova Aliança (Καينὴ Διαθήκη), catolicizando o povo de Deus em torno da luz.

4. Luz e trevas: aspectos ontológicos

A passagem das trevas à luz está no início dos mais importantes Livros das Sagradas Escrituras, a saber, o Gênesis e o Evangelho de São João. A relação entre esses dois Escritos, é sabido, não se restringe a esse início, mas é claramente assinalado por ele, como demonstram os inúmeros estudos sobre a intertextualidade nos textos joaninos. No Gênesis, temos:¹⁶

No princípio Deus fez o céu e a terra. A terra era invisível e incôndita, e a treva [estava] sobre o abismo, e o Espírito de Deus se estendia sobre a água, e disse Deus: faça-se a luz, e surgiu a luz, e Deus viu que a luz, porque era boa, e Deus distinguiu a luz, porque era boa, e Deus distinguiu o que está em meio à luz e o que está em meio às trevas (Gn 1,1-4).¹⁷

A cosmogonia da Nova Aliança, enunciada por São João, tem, pelo menos, o sentido de parafrasear o Livro de Gênesis (ratificando a Aliança) e o de trazer a Boa Nova, o Evangelho, que revela o sentido da Luz e une a Salvação (do NT) à existência (do AT):

16. Este artigo, por pensar o tratamento dispensado à “luz” pela Teologia da Igreja Ortodoxa, emprega somente o texto da Septuaginta (Edição da Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος – Diaconia Apostólica da Igreja da Grécia, com tradução dos autores do presente artigo), assinalado nas referências bibliográficas. Para o Novo Testamento, utiliza-se a Edição do jesuíta Augustinus Merk, em detrimento de outras mais dedicadas a questões filológicas sem pertinência para o tratamento aqui proposto do tema. A Edição de Merk, de 1933, colocando a filologia a serviço da história (e não o contrário, como evidentemente fazem os estabelecimentos protestantes, como o Nestle-Aland), respeita as tradições dos textos canônicos (Ortodoxo, Católico Romano etc.).

17. Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα Θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος. καὶ εἶπεν ὁ Θεός· γεννηθήτω φῶς· καὶ ἐγένετο φῶς. καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς τὸ φῶς, ὅτι καλόν· καὶ διεχώρισεν ὁ Θεὸς τὸ φῶς, ὅτι καλόν· καὶ διεχώρισεν ὁ Θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ φωτὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους (ἐνεσις, α', 1-4).

No princípio era o Verbo,¹⁸ e o Verbo era para Deus, e Deus era o Verbo. Este era, no princípio, para Deus. Tudo por ele foi criado, e sem Ele nada do que aconteceu aconteceu. NEle estava a vida, e a vida era a luz dos homens,¹⁹ e a luz brilha na treva, e a treva não a envolve.²⁰

A relação clara entre Luz e criação pressupõe outra, aquela entre criação e revelação. A luz é, em tudo, apocalíptica, desveladora; sua presença, no princípio, se dá pela criação, e seu caráter escatológico se constitui pela revelação.

As trevas, nesse desenho cosmogônico, não são o equivalente ao mal em si, e pode-se encontrar, em outras cosmologias gregas vulgarizadas com o processo de helenização, elementos que ocupam esse lugar, como o Caos (Χάος) em Hesíodo²¹ ou mesmo a φύσις (*phýsis*) em muitos pensadores, a partir dos órficos.²² As trevas são a ausência da luz, que só se transforma em mal quando oposta às trevas, tal qual o Caos é o oposto do κόσμος (*kósmos*), mas, aos poucos, assume o lugar antitético. A luz preenche; dá sentido, e, inexoravelmente, prevalece sobre a treva, que nada pode contra ela, senão a efêmera sombra. A luz é superior às trevas, capaz de envolvê-las e dominá-las, como lembra São João; não são as trevas que envolvem a luz [ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν], a treva não a envolve, não a toma. Como vemos na abertura do Salmo 103, primeira leitura do Ofício de Vésperas, a luz se faz qual manto que cobre o Senhor [ἀναβαλλόμενος φῶς ὡς ἱμάτιον].

Esse binômio entre trevas e luzes, prenunciado pelo proêmio²³ do Evangelho de São João, está presente em outros momentos do texto evangélico do Teólogo, como este:

18. Clara referência à ἀναρχία (*anarkhía*) do *Lógos*, tema abordado anteriormente aqui.

19. Nota-se aqui a introdução ao tema da “Luz da vida” (Φῶς ζωῆς).

20. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν. πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

21. *Teogonia* v. 116: antes de tudo havia o Caos [πρώτιστα Χάος γένετο]. Essa assertiva é citada por Aristófanes, em sua comédia *As aves* (v. 693).

22. Cf. Cairus, 2021, *passim*.

23. O tema da “autenticidade filológica”, que considera as possíveis interpolações no Evangelho de São João, não tem nenhuma pertinência neste breve estudo cujo objeto é a luz na teologia da Igreja Ortodoxa.

Não são doze as horas do dia? Se alguém caminha de dia, não tropeça, porque a luz vê a luz deste mundo, mas se alguém caminha de noite, tropeça, porque a luz não está nele.²⁴

Aqui introduz-se outra questão relativa à luz: sua emissão. A Luz não pode ser emanada por quem dela se beneficia, mas tampouco a vê, senão vê por ela, e, apesar de revelar o caminho, ela própria é o caminho, conquanto se identifica com Hipóstase Divina.

Considerações finais

Visão e luz: aspectos fenomenológicos

A luz é intangível, invisível em si, não cede aos sentidos, não é da ordem dos νοητά (*noetá*) platônicos, tampouco dos αισθητά (*aisthetá*) aristotélicos: é algo que frequenta esses dois universos da percepção, sem pertencer completamente a nenhum deles. *Apomímesis* divina, a luz não se faz ver, mas faz com que se veja.

“Em tua luz, veremos a luz” [Ἐν τῷ φωτί Σου ὁψόμεθα φῶς]²⁵ (Sl 35,10), canta-se na Grande e na Pequena Doxologia, a luz que vem de Deus (Φῶς ἐκ φωτός, Luz de luz) fê-lo ver e a visão é o princípio da perpétua *théosis* divina, porquanto liga a luz à Luz: Deus criou a luz e viu, como está no Livro de Gênesis. A visão da Luz, é, por isso, uma fundamental figuração eucarística; razão pela qual o *Hieratikón* bizantino prevê que o coro das Liturgias entoe imediatamente após a distribuição do Santíssimo Sacramento Eucarístico essa breve oração: “Vimos a luz verdadeira, recebemos o Espírito celeste, encontramos a fé verdadeira, adorando a indivisível Trindade, pois esta nos salvou” [Ἐἶδομεν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ἐλάβομεν Πνεῦμα ἐπουράνιον, εὔρομεν πίστιν ἀληθῆ, ἀδιαίρετον Τριάδα προσκυνοῦντες, αὕτη γὰρ ἡμᾶς ἔσωσεν]. Comungar do Corpo e do Sangue do Salvador é, assim, ver a luz verdadeira, pela qual se recebe o Espírito celeste e é, enfim, encontrada a fé verdadeira. A Luz torna a caminhada possível para a recepção do Espírito e o encontro com a fé.

O tema da visão, quando pensamos na Luz, evoca, por si mesmo, o capítulo nono do Evangelho segundo São João, a narrativa do caso do

24. οὐχὶ δώδεκά εἰσιν ὥραι τῆς ἡμέρας; ἐάν τις περιπατῆ ἐν τῇ ἡμέρᾳ, οὐ προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου βλέπει· ἐὰν δὲ τις περιπατῆ ἐν τῇ νυκτί, προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ. (κατὰ Ἰωαννῆν, ια',10).

25. Este Salmo está integralmente presente na Grande e na Pequena Doxologia de Rito Bizantino.

cego de nascença. Ali temos também a famosa frase “Eu sou a Luz do mundo”, mas, dessa vez, a relação com a visão é reforçada tanto pelo contexto – a história da cura do cego – quanto pela referência ao dia e à noite. O primeiro diz respeito à permanência de Jesus no mundo, o que nos remete, naturalmente, ao campo sacramental e ao papel da Igreja: “Devemos trabalhar a obra dAquele que me enviou enquanto é dia. Aproxima-se a noite, quando ninguém pode trabalhar. Quando Eu estiver no mundo, eu sou a Luz do mundo” [ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με ἕως ἡμέρα ἐστίν· ἔρχεται νύξ ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι. ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ᾧ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου].

A Luz hipostática, portanto, tem relação com a presença, com a παρουσία divina. Tal presença, por sua vez, tem continuidade em forma sacramental, especialmente na Eucaristia, onde o Cordeiro-Luz é presentificado.

Depois da Santa Comunhão, nas duas Divinas Liturgias bizantinas,²⁶ o sacerdote apresenta ao povo o Santo Cálice com a Divina Eucaristia, e profere uma ecfonese *ad Occidentem*:²⁷ “Salva, Senhor, o teu povo, e abençoa a tua Herança” [Σῶσον, Κύριε, τὸν λαόν Σου, καὶ εὐλόγησον τὴν Κληρονομία Σου], ao que o povo (ou o coro) responde: “Vimos a Luz verdadeira, recebemos o Espírito celeste, encontramos a verdadeira fé, adorando a Trindade indivisível, pois ela nos salvou” [Εἶδομεν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ἐλάβομεν Πνεῦμα ἐπουράνιον, εὔρομεν πίστιν ἀληθῆ, ἀδιαίρετον Τριάδα προσκυνοῦντες· αὕτη γὰρ ἡμᾶς ἔσωσεν]. Esse breve tropário enfatiza o aspecto passivo da visão, e exorta à atitude: ver (a Luz), receber (o Espírito) e encontrar (a fé) são qual hipóstases da adoração (na indivisível Trindade), e encontram sua razão no caráter soteriológico do Sacramento central (pois Esta nos salvou [αὕτη γὰρ ἡμᾶς ἔσωσεν]).

Cristo é, em São João Teólogo, a Luz que não se apaga, o dia potencialmente pleno. As trevas, diante de Cristo, deixam de ser trevas para serem a noite, “quando ninguém pode trabalhar”, um καιρός (*kairós*),

26. Há três Liturgias Eucarísticas Bizantinas: a de São João Crisóstomo, a de São Basílio (às quais nos referimos aqui) e a dos Dons Pré-Santificados. Esta última, no entanto, celebrada ao cair da tarde, durante a Santa Quaresma, não é propriamente uma Liturgia Eucarística, porquanto não inclui a Consagração dos Dons, mas somente à distribuição dos Dons Pré-Santificados. Seu rito é extremamente solene e profundo.

27. Uma ecfonese *ad Occidentem* é uma fala pública do sacerdote (ecfonese – ἐκφώνησις) voltado para o povo (*ad Occidentem*).

não mais um χρόνος (*khrónos*). Ausência de Luz é o precioso momento em que a única atividade deve ser a procura e o desejo da Luz, que, como todo desejo, nasce de uma falta. Deus se faz, pela *apomímesis* hipostática da luz algo para além do καιρός e para além do χρόνος, constituindo esse complexo conceito de ‘séculos dos séculos’ [αιῶνες ὧν αἰώνων (*aiônes tôn aiónon*)]: um tempo intimamente relacionado à vida, capaz de imiscuir a vida efêmera à eterna.

É conhecido o lugar dos ícones na Ortodoxia. Os ícones não são meras representações pictográficas das figuras sagradas, Cristo, Nossa Senhora ou os Santos. Os ícones são a concessão do invisível ao visível, por intermédio direto do Espírito Santo. São, pois, instrumento de adoração e de veneração, mas são também, em si mesmos, objetos de veneração, por dois motivos: pela gratidão a Deus relativa ao beneplácito para com a fraqueza da fé humana (uma clara referência a São Tomé²⁸), e pela evocação imediata de inúmeros e complexos códigos, que, imediatamente acolhidos pelos sentidos e reconhecidos pela memória, tomam uma aura sacramental, porquanto produzem mais essa ingressão no universo sagrado.²⁹ Os sacros ícones, na Ortodoxia, não são apenas conotativos, mas são fortemente denotativos.³⁰ Através dos olhos dos ícones (sempre dois, pois jamais há perfis representados) vê o fiel ortodoxo sua própria alma em sua morada eterna. Entre o fiel e o ícone, contudo, figura o *kandili* (καντήλιον), não só como uma marca da vivacidade do culto, mas sobretudo como a própria presença denotativa de uma mesma Luz que revela ao fiel o olhar e os códigos do ícone, e, ao ícone, o olhar do fiel e sua despida alma. O *kandili*, assim como o ícone que ele guarda, ilumina e revela, tem também seu rito próprio, e deve ser alimentado preferencialmente (mas não só) com o azeite que é abençoado no Batismo, como a primeira Unção,³¹ ou no Sepultamento, como a última. Essa tradição enfatiza eloquentemente a natureza

28. Jo 20,24-29 (Nono Evangelio *Eothinón*).

29. Os ícones são pintados sob condições muito especiais de oração e jejum, seguindo modelos muito específicos e uma quantidade considerável de codificações relativas a cores, gestos, objetos, posições, roupas, cenários.

30. Por seu caráter denotativo, grande parte dos ícones (geralmente aqueles aos quais se atribuem mais milagres) é revestida de metais preciosos, ficando, pelas razões logo adiante explicitadas, exposta a pintura do rosto da figura representada.

31. Não se trata, é claro, do Sacramento do Crisma, no qual se utiliza tão-somente o Santo Myron, consagrado pelo S.S. o Patriarca e recebido exclusivamente das mãos do Bispo da Igreja.

apomimética da Luz ali presente, que, entre o ícone e o fiel, ele próprio ícone de Deus, aponta o Caminho, revela a Verdade e possibilita a Vida.

A ideia de visão, portanto, evocada pela potência da ação (expressa pela locução δύναμαι ἐγάζεσθαι [*dýnamai ergázesthai*]) encontra seu caminho e sua verdade na Luz: “quando Eu estiver no mundo, sou a Luz do mundo” [ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ὦ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου].

Manter a Luz acesa é, enfim, o trabalho que a Igreja Ortodoxa tomou para si, esse ‘quando, enquanto’ (ὅταν [*hótan*]) é o tempo que a Igreja Ortodoxa reivindica para estar junto à Luz ‘pelos séculos dos séculos’ (εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων).

Referências

ALSINA, J. *As revoluções da alma: sonho e prodiágnois no tratado hipocrático da dieta*. 2015. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

ARISTOTLE. *Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W.D. ROSS. Oxford: Clarendon Press, 1975 [1924].

BARACAT JUNIOR, J.C. *Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas*. 2006. 2v. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2006. Disponível em: <<http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/269213>> Acesso em: 7 jun. 2020.

BRANDÃO, B.G. dos S.L. Só em direção ao só: considerações sobre a mística de Plotino. *Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 6, n. 11, p. 151-158, 2007. DOI: <<https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2007v6n11p151-158>>. Acesso em: 07 ago. 2019.

CAIRUS, H. *A natureza degenerante: o Brasil de Hipócrates*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2021.

DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6. ed. Zürich: Weidmann, 1952 (repr. 2004).

DILCHER, R. *Studies in Heraclitus*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

GLEEDE, B. *The Development of the Term ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus*. Leiden: Brill, 2012.

ΙΕΡΑΤΙΚΟΝ Α΄, Θ. Λειτουργία Ἀγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου. Επιμέλεια: Ἱερομ. Ἱερώνυμος Σιμωνοπετρίτης. Tessalônica: Mosteiro de Simonos Petras, 1992.

ΙΕΡΑΤΙΚΟΝ περιέχον τὰς Θείας καὶ ἱερὰς Λειτουργίας Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Βασιλείου τοῦ Μεγάλου καὶ τῶν προηγιασμένων μετὰ τῆς Τυπικῆς αὐτῶν Διατάξεως καὶ τινὰς ἄλλας Ἀκολουθίας καὶ Εὐχὰς. Ἔκδοσις Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, 2020.

JAEGER, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica del México, 1952.

KAHN, C. *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

MAZERA, S. Φως ἰλαρόν: From the Various Settings through the History of Ecclesiastical Chant to the Latest Composition by Prof. Gregorios Stathis. *Journal of the International Society for Orthodox Music*, Joensuu, v. 3, p. 220-229, Jan. 2020. Disponível em: <<https://journal.fi/jisocm/article/view/88732>>. Acesso em: 3 jul. 2020.

ΝΙΚΟΛΙΣΤΗΣ, Βασίλειος-Ντράγκος: Ηθική και Οντολογία με αναφορά στο έργο του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη (Ζηζιούλα). Διπλωματική Εργασία (Dissertação de Mestrado). Patras: Universidade de Patras, 2018.

NOVUM TESTAMENTUM Graece et Latine. Apparatu critico instructum edidit Augustinus MERK. Roma: Sumptibus Pontifici Instituti Biblici, 1935.

ΠΑΛΑΙΑΔΙΑΤΗΚΗ ΤΟΥΣ ΕΒΔΟΜΗΚΟΝΤΑ. Εκδόσεις Αποστολικής Διακονίας. Atenas: Diaconia Apostólica da Igreja da Grécia, 2012.

MIGNE, J.-P. (org.). *Patrologiae cursus completus*. Series Graeca. Tomus quartus. v. XXXII. S. Basilius Caesariensis Episcopus. Paris, 1857. Disponível em: <https://archive.org/details/bub_gb_oTxlRssIST0C/mode/2up>. Acesso em: 18 jul. 2020.

PLATON. *Œuvres complètes*. Tome IX, 2e partie: *Phèdre*. Texte établi et traduit par A. DIËS. Paris: Les Belles Lettres, 1949.

PLATON. *Œuvres complètes*. Tome X. *Timée*. Texte établi et traduit par A. RIVAULD. Paris: Les Belles Lettres, 1963.

PLATON. *Œuvres complètes*. Tome IV, 3e partie: *Phèdre*. Introduction de Léon ROBIN, Texte établi par Cl. MORESCHINI et traduit par Paul VICAIRE. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

PLOTIN. *Ennéades*. Tome I. Texte établi et traduit par Emile Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, 1924.

PLOTIN. *Ennéades*. Tome III. Texte établi et traduit par Emile Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, 1925.

PLOTIN. *Ennéades*. Tome V. Texte établi et traduit par Emile Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, 1931.

QUASTEN, J. *Patrologia* I. Hasta el concilio de Nicea. Edición española preparada por Ignacio Oñatibia. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.

QUASTEN, J. *Patrologia* II. La edad de oro de la literatura patristica griega. Edición española preparada por Ignacio Oñatibia. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1973.

RUIZ BUENO, D. *Padres Apologetas Griegos*. Edición bilingue completa. Versión, introducciones y notas de Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.

SYMÉON le nouveau Théologien. *Traité Théologiques et Éthiques*. Tome I. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Darrouzès, A. A. Paris: Éditions du Cerf, 1966.

TRIPOLITIS, A. Φῶς Ἰλαρόν. Ancient Hymn and Modern Enigma. *Vigiliae Christianae*, Leiden-Boston, v. 24, n. 3, p. 189–196, Sep. 1970. Disponível em: <www.jstor.org/stable/1583071>. Acesso em: 04 jul. 2020.

ΤΣΙΤΣΙΓΚΟΣ, Σπυρίδων, “Προς τους ακρίτως ταυτίζοντας Πρόσωπο και Υπόσταση στην Ορθόδοξη Χριστιανική Θεολογία”, Αντίφωνο, 8/3/2011 Disponível em: <<http://antifono.gr/portal/>>. Acesso em: 20 jul. 2020.

VASSALO, C. Is the logos a kind of world soul? On the relationship between cosmology and psychology in Heraclitus. In: HELMIG, C. *World Soul – Anima Mundi: On the Origins and Fortune of a Fundamental Idea*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2020. p. 27-60.

ΦΟΥΝΤΟΥΛΗΣ, Ἰωάννης. *Απαντήσεις εἰς Λειτουργικὰς ἀπορίας*. Τόμος Α'. ΣΤ' ἔκδοσις. Ἀθήναι: Ἀποστολική Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, 1991.

Artigo recebido em: 17 nov. 2020

Aprovado em: 26 fev. 2024