



**A HIEROFANIA NOS *RELATOS DE UM PEREGRINO RUSSO*: A
TRANSFIGURAÇÃO DO ESPAÇO E DO TEMPO**

**THE HIEROPHANY IN *RELATOS DE UM PEREGRINO RUSSO*: THE
TRANSFIGURATION OF SPACE AND TIME**

Victor Hugo Pereira de Oliveira¹

RESUMO: Este artigo apresenta uma análise dos *Relatos de um Peregrino Russo* (2008) a partir do conceito de *hierofania*, conforme Eliade (1992), e do conceito de *transfiguração*, conforme Huerga (2003). Sendo um fenômeno que ocorre no espaço-tempo, estas categorias serão estudadas, no texto literário, conforme Bakhtin (1981) e Evdokimov (2011). No que concerne o *hesicasmo*, que é uma prática meditativa que transfigura o espaço-tempo, este será investigado conforme Evdokimov (1990) e Leloup (2003).

Palavras-chave: Espaço-Tempo; Transfiguração; Hierofania; Literatura Russa; Cristianismo Ortodoxo.

ABSTRACT: This paper presents an analysis of *Relatos de um Peregrino Russo* (2008) from Eliade's concept of *hierophany* (1992) and Huerga's concept of *transfiguration* (2003). As it is a phenomenon that occurs in space-time, those categories will be studied according Bakhtin's (1981) and P. Evdokimov's (2011) works. Concerning *hesychasm*, which is a meditative practice that transfigures the space-time, such practice will be investigated according to Evdokimov's (1990) and Leloup's (2003) works.

Keywords: Spacetime; Transfiguration; Hierophany; Russian Literature; Orthodox Christianity.

¹ Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade de Brasília (PósLIT/UnB), na linha de pesquisa Estudos Literários Comparados. E-mail: victorhpoliveira@gmail.com



INTRODUÇÃO

Os *Relatos de um Peregrino Russo* (2008), narrativa anônima do século XIX, conta, numa espécie de autobiografia ficcional, a história de um Peregrino Russo que, depois de um marcante encontro com um monge ancião, tivera a sua existência transformada com a aprendizagem e prática do *Hesicasmo*².

Como forma de explorar a maneira como a percepção espacial e temporal na consciência do Peregrino Russo fora transformada pela prática do Hesicasmo, fez-se necessário explorar uma série de conceitos, a saber: *espaço-tempo*, *sagrado e profano*, *hierofania* e *transfiguração*.

Este artigo pretende apresentar, de forma sucinta, a maneira como o espaço e o tempo são incorporados e representados no âmbito do texto literário. Para tanto, utilizou-se do trabalho de Bakhtin (1981), principalmente, pelo fato deste autor tratar tais categorias como um único conceito. O motivo para tal tratamento será explicado na seção deste artigo dedicada ao espaço-tempo.

Quanto ao *sagrado*, o *profano* e à *hierofania*, foi utilizado o trabalho de Eliade (1982) por causa da abrangência e profundidade das reflexões apresentadas pelo autor e a importância de tais conceitos para a análise do corpus deste artigo. Além disso, acrescentaram-se os pensamentos de P. Evdokimov (2011) no que tange o espaço e o tempo sagrados e profanos uma vez que este autor apresenta ideias pertinentes no que concerne tais conceitos.

O conceito de *transfiguração* foi explorado tendo como base os trabalhos de Aumann e Huerga (2003), Leloup (2003) e Lossky (1976). Este conceito, por ter suas raízes no pensamento religioso, foi necessário para a análise da obra contemplada neste artigo que, em si mesma, faz uma interface entre a literatura e a espiritualidade.

Por fim, será apresentada uma análise de trechos dos *Relatos de um Peregrino Russo* (2008) que corroboram a hipótese da transfiguração das categorias do espaço e do

² Trata-se do cerne da espiritualidade dos cristãos orientais. Cf. Jean-Yves Leloup. *Escritos sobre o Hesicasmo: Uma Tradição Contemplativa Esquecida*. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2003.



tempo na narrativa literária. Tal análise será necessária para examinar a maneira como a literatura e a espiritualidade dialogam neste texto em particular.

O espaço-tempo

O conceito de *cronotopia* fora cunhado por Bakhtin para designar uma categoria literária composta por duas palavras utilizadas para a compreensão da incorporação do espaço e do tempo na literatura: “o processo de assimilar o tempo e o espaço reais e históricos na literatura tem sido uma história complicada e instável, como acontece com a articulação de pessoas históricas e verdadeiras no tempo e no espaço” (BAKHTIN, 1981, p. 84, tradução nossa)³.

Tal conceito é composto por duas palavras de origem grega: *χρόνος* (*chrónos*) e *τόπος* (*tópos*), significando, respectivamente, tempo e espaço. Bakhtin, ao justapô-las num único vocábulo, procurou expressar o que ele compreendia quanto à inseparabilidade destas duas categorias no âmbito da representação na escrita literária. Além disso, o autor ressalta que a ideia que há por detrás do tema *cronótopo*, o espaço-tempo, foi desenvolvida a partir da “Teoria da Relatividade” de Einstein:

Este termo [espaço-tempo] é empregado na matemática e foi introduzido enquanto parte da Teoria da Relatividade de Einstein. O significado especial que tal termo tem na teoria da relatividade não é importante para os nossos propósitos; estamos pegando-o emprestado para a crítica literária quase como se fosse uma metáfora (quase, mas não totalmente) (BAKHTIN, 1981, p. 84, tradução nossa)⁴.

E no que concerne à ideia do espaço e do tempo enquanto categorias objetivas, Evdokimov afirma: “o tempo e o espaço não são formas puras. O espaço não é apenas um

³ “The process of assimilating real historical time and space in literature has a complicated and erratic history, as does the articulation of actual historical persons in such a time and space” (BAKHTIN, 1981, p. 84).

⁴ “This term [space-time] is employed in mathematics, and was introduced as part of Einstein's Theory of Relativity. The special meaning it has in relativity theory is not important for our purposes; we are borrowing it for literary criticism almost as a metaphor (almost, but not entirely)” (BAKHTIN, 1981, p. 84).



tipo de saco onde os átomos são atirados. [...] O espaço e o tempo existem objetivamente; eles são a medida da existência, umas de suas dimensões” (EVDOKIMOV, 2011, p. 210)⁵

Entretanto, Bakhtin ressalta a devida apropriação que ele fizera do termo ao começar a empregá-lo na teoria literária:

o que conta, para nós, é o fato de que este termo expressa a inseparabilidade do espaço e do tempo (o tempo como se fosse a quarta dimensão do espaço). Compreendemos o *cronótopo* como uma categoria formalmente constitutiva da literatura (BAKHTIN, 1981, p.84, tradução nossa)⁶.

Além disso, a compreensão da ideia de *cronotopia*, no que concerne os estudos literários, teria uma abrangência genérica e determinante quanto à representação humana nos textos literários, pois:

pode até mesmo ser dito que é, precisamente, o cronótopo que define o gênero literário e as distinções genéricas, pois, na literatura, a primeira categoria no cronótopo é o tempo. E também, o cronótopo, enquanto uma categoria formalmente constitutiva, determina, em um grau significativo, a imagem do homem na literatura. A imagem do homem é sempre, intrinsecamente, cronotópica (BAKHTIN, 1981, p. 84-85, tradução nossa)⁷.

Desta maneira, a categoria do *cronótopo* estaria intrinsecamente vinculada ao jeito como a literatura, enquanto tal, incorpora em si mesma o espaço e o tempo enquanto categorias históricas transformando-as em categorias literárias. Sendo assim, seria possível, agora, pensar em espaço e tempo literários. Ademais, Bakhtin desenvolve duas formas de se investigar a questão do *cronótopo*, a saber: a *forma estrita* e a *forma*

⁵ “Time and space are not pure forms. Space is not simply a kind of sack into which atoms are thrown. [...] Space and time exist objectively; they are the measure of existence, one of its dimensions” (EVDOKIMOV, 2011, p. 210).

⁶ “what count for us is the fact that it expresses the inseparability of space and time (time as the fourth dimension of space). We understand the chronotope as a formally constitutive category of literature.” (BAKHTIN, 1981, p.84).

⁷ “The chronotope in literature has an intrinsic generic significance. It can even be said that it is precisely the chronotope that defines genre and generic distinctions, for in literature the primary category in the chronotope is time. The chronotope as a formally constitutive category determines to a significant degree the image of man in literature as well. The image of man is always intrinsically chronotopic.” (BAKHTIN, 1981, p. 84-85).



extensiva. Na forma estrita, o *cronótopo* seria visto enquanto um elemento para a análise da narrativa que possibilitaria a pesquisa de obras literárias levadas em consideração quanto à sua *singularidade*. E, quanto à forma *extensiva*, o *cronótopo* serviria como uma maneira apropriada para investigar, no texto literário, aquelas estruturas que estão para além das variáveis históricas, que seriam a representação literária do espaço e do tempo históricos.

Estas duas formas de se investigar a questão do *cronótopo* são factíveis devido à *bifocalidade* inerente deste, o que possibilitaria tanto uma visão das partes quanto uma visão do todo do texto literário. E em se tratando da significância dos *cronótopos* para a narrativa, Bakhtin pondera que são eles os locais que proporcionam a disposição ordenada dos conflitos inerentes a uma narrativa literária:

Qual é a significância de todos estes cronótopos? O que é mais óbvio é o seu significado para a narrativa. Eles são centros organizadores para os eventos narrativos fundamentais do romance. O cronótopo é o lugar onde os nós da narrativa são atados e desatados. Pode ser dito, sem qualificação, que pertence a eles o significado que modela a narrativa. [...] Não podemos deixar de estar fortemente impressionados pela importância representacional do cronótopo. O tempo, de fato, se torna palpável e visível; o cronótopo concretiza os eventos narrativos, faz com que eles sejam encarnados, faz com que o sangue comece a correr em suas veias... [...] Assim, o cronótopo, ao funcionar como o meio primário para a materialização do tempo no espaço, emerge como um centro que serve para a concretização da representação, como uma força que dá corpo ao romance como um todo. Todos os elementos abstratos do romance – generalizações filosóficas e sociais, ideias, análises de causa e efeito – gravitam em torno do cronótopo e, através dele, ganham carne e sangue, permitindo o poder imagético da arte fazer o seu trabalho. Esta é a significância representacional do cronótopo (BAKHTIN, 1981, p. 250, tradução nossa)⁸.

⁸ What is the significance of all these chronotopes? What is most obvious is their meaning for narrative. They are the organizing centers for the fundamental narrative events of the novel. The chronotope is the place where the knots of narrative are tied and untied. It can be said without qualification that to them belongs the meaning that shapes narrative. We cannot help but be strongly impressed by the representational importance of the chronotope. Time becomes, in effect, palpable and visible; the chronotope makes narrative events concrete, makes them take on flesh, causes blood to flow in their veins. [...] Thus the chronotope, functioning as the primary means for materializing time in space, emerges as a center for concretizing representation, as a force giving body to the entire novel. All the novel's abstract elements—philosophical and social generalizations, ideas, analyses of cause and effect—gravitate toward the chronotope and through it take on flesh and blood, permitting the imaging power of art to do its work. Such is the representational significance of the chronotope (BAKHTIN, 1981, p. 250).



Sendo assim, o conceito de cronotopia se apresenta como uma ferramenta pertinente para a análise do texto literário, uma vez que as categorias do espaço e do tempo proporcionam a disposição dos acontecimentos do texto literário. Desta forma, a próxima seção deste artigo explorará o conceito de *hierofania* e como tal conceito é aplicado ao espaço e ao tempo.

O Sagrado e o Profano

Conforme Eliade (1992), as categorias do *sagrado* e do *profano* indicam duas maneiras bastante distintas de se estar no mundo. Tais categorias são percebidas em sua totalidade, de acordo com o autor, no âmbito do *espaço* e do *tempo*, pois, para o *homo religiosus*⁹, estas categorias possuíam uma espécie de gradação qualitativa:

Pode se medir o precipício que separa as duas modalidades de experiência – sagrada e profana – lendo se as descrições concernentes ao espaço sagrado e à construção ritual da morada humana, ou às diversas experiências religiosas do Tempo, ou às relações do homem religioso com a Natureza e o mundo dos utensílios, ou à consagração da própria vida humana, à sacralidade de que podem ser carregadas suas funções vitais (alimentação, sexualidade, trabalho etc.) (ELIADE, 1992, p. 14).

Para Evdokimov, o termo *sagrado* teria, antes um significado originalmente ontológico em vez de um significado moralizante. Referindo-se a tal termo na religião judaica, a palavra *qadosh* (קדוש) significaria separado. Portanto, “o ato que torna algo sagrado remove-o da sua condição mundana e coloca-o em comunhão com o numinoso” (EVDOKIMOV, 2011, p. 207, tradução nossa)¹⁰

De acordo com Eliade (1992), o *homo religiosus* apreende o *espaço* como se este fosse um mosaico onde haveria uns pedaços sagrados e outros pedaços profanos. Um espaço seria considerado como sagrado, para o autor, se nele tivesse acontecido uma manifestação que o transformasse numa espécie de “centro do mundo”¹¹, pois, para o

⁹ “O homem das sociedades tradicionais é, por assim dizer, um *homo religiosus*” (ELIADE, op. cit., p. 15).

¹⁰ “The act that makes something sacred removes it from its worldly conditions and puts it in communion with the numinous” (EVDOKIMOV, op. cit., p. 207).

¹¹ Terminologia utilizada por M. Eliade para designar o espaço sagrado por excelência.



autor, “a manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo” (ibid., p. 17). Desta maneira, tal espaço seria considerado *real* em contraposição ao espaço profano, que seria “sem estrutura nem consistência, em suma, amorfo” (ibid., p. 17). Desta forma, o “espaço sagrado” corresponderia ao cosmos, enquanto que o “espaço profano” corresponderia ao caos.

E quanto às diferenças entre o “espaço sagrado” e o “espaço profano”, Evdokimov afirma que “o espaço profano está sujeito à lei da exclusão e exterioridade mútuas pelas quais os seres coexistem. O espaço sagrado abole a mera justaposição e substitui a unidade da simples coexistência com uma unidade mais profunda” (EVDOKIMOV, 2011, p. 216, tradução nossa)¹². Sendo assim, o espaço tornado sagrado é o local onde as dispersões são abolidas em favor de um retorno à unidade primordial.

Ademais, Eliade (1992) observou que existem, nas mais variadas culturas, espaços considerados sagrados. Também denominada como *hierofania*, a manifestação do sagrado num espaço é um marco na identidade cultural de um povo, pois apontaria para o início do cosmos, ou seja, uma cosmogonia.

E, por outro lado, Eliade afirma que a consagração de um espaço repete a cosmogonia: “É importante compreender que a cosmização dos territórios desconhecidos é sempre uma consagração: organizando um espaço, reitera-se a obra exemplar dos deuses” (ELIADE, 1992, p. 23). Tal consagração está presente, conforme o autor, na construção dos templos religiosos onde o cosmos é miniaturizado. Desta forma, o “espaço sagrado” é o espaço qualitativo por excelência.

Com relação ao tempo, este também pode ser classificado como sagrado e como profano. Para Eliade, o *homo religiosus* também percebe graus qualitativos na sua experiência do tempo. O “tempo sagrado” seria o tempo das festas periódicas, o que já poderia indicar o caráter cíclico desta forma de tempo. E quanto ao “tempo profano”, este aponta para as ações ausentes de sentido espiritual. Ademais, Eliade aponta que o *homo religiosus*, ao participar de um rito religioso, poderia “passar [...] da duração temporal ordinária para o Tempo sagrado” (ELIADE, 1992, p. 38).

¹² “Profane space is subject to the law of mutual exclusion and exteriority by which beings coexist. Sacred space abolishes mere juxtaposition and replaces the unity of simple coexistence with the more profound oneness” (EVDOKIMOV, 2011, p. 216).



Além disso, o “tempo sagrado” também possuiria uma ressonância da cosmogonia, do passado mítico. As festas religiosas e os ritos litúrgicos, conforme Eliade, reatualizariam os acontecimentos sagrados que aconteceram num passado mítico: “a cada festa periódica reencontra-se o mesmo Tempo sagrado – aquele que se manifestara na festa do ano precedente ou na festa de há um século” (idem).

E, em contraposição ao homem secularizado, na terminologia de Eliade, o *homo religiosus*, para o autor, experimentaria estas duas modalidades temporais:

O homem religioso vive assim em duas espécies de Tempo, das quais a mais importante, o Tempo sagrado, se apresenta sob o aspecto paradoxal de um Tempo circular, reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos (ibid., p. 39).

O conceito de hierofania, agindo no espaço e no tempo, apresenta, então, uma distinção entre o sagrado e o profano permitindo, desta forma, um estudo acerca da mentalidade do ser humano que se dedicasse às práticas meditativas de uma determinada religião ou participasse dos seus ritos. Para o autor, portanto, o ser humano teria a percepção do espaço e do tempo alterada a cada vez que se pusesse em contato com o sagrado. Desta forma, passa-se às considerações acerca do conceito de *transfiguração*.

O Conceito De Transfiguração

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



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

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

A noção de “Luz Divina”, na teologia mística da Igreja Ortodoxa, seria análoga à noção de graça, de acordo com Pondé (op. cit.). Ademais, esta “Luz Divina” possibilitaria algum nível de comunicação entre Deus e o místico, que experimentaria as emanções de tal luz. Esta luz é, também, denominada por “Luz Tabórica” uma vez que, de acordo com os Evangelhos Sinóticos, Jesus Cristo levava três de seus discípulos mais próximos para o Monte Tabor para lhes mostrar a sua Glória luminosa: “Jesus levou consigo Pedro, Tiago e João, seu irmão, e os fez subir a um lugar retirado, numa alta montanha. E foi transfigurado diante deles: seu rosto brilhou como o sol e suas roupas ficaram brancas como a luz”¹³.

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

¹³ Cf. Bíblia do Peregrino (Mt 17, 1.2).



Deus é uma luz sobre o caminho dos homens [...]; assim também sua palavra [...]. O Messias também traz a luz [...]" (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1993, p. 570).

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

E esta experiência da “Luz Tabórica” fora registrada nos Colóquios de São Serafim conforme citado por Lossky. São Serafim de Sarov é um dos grandes místicos da Igreja Russa do século XIX e era considerado como um dos grandes monges anciãos da Rússia. No trecho a seguir, São Serafim estava a ter uma experiência da *Iluminação* diante de um de seus discípulos, o leigo Motovilov: “não posso olhar para ti, meu pai, porque teus olhos brilham como raios; teu rosto tornou-se mais irradiante que o sol e sinto dor nos olhos ao te contemplar” (LOSSKY, 1976, p. 228)¹⁴. Este episódio aconteceu quando São Serafim de Sarov propusera ao leigo Motovilov uma experiência da luminosidade, que estaria dentro de um contexto de êxtase místico. O fenômeno da luminosidade, então,

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

A transfiguração do espaço e no tempo nos *Relatos de um Peregrino Russo*

Tendo em vista as definições de *espaço*, *tempo*, *sagrado*, *profano* e *transfiguração* acima propostas, passa-se, agora, a uma análise de alguns trechos dos *Relatos de um Peregrino Russo* (2008) com o objetivo de examinar as ocorrências do fenômeno da transfiguração do espaço-tempo na narrativa.

¹⁴ ““I can’t look at you, Father—I replied—your eyes shine like lightning; your face has become more dazzling than the sun, and it hurts my eyes to look at you.” (LOSSKY, op. cit., p. 228)



Os *Relatos de um Peregrino Russo* (2008), de forma resumida, contam a história, de forma autobiográfica, de um Peregrino Russo anônimo que tivera a sua existência transformada depois de ter aprendido com um monge a técnica do Hesicasmo. Trata-se, conforme Leloup (2003), uma tradição mística própria dos cristãos orientais que tem, como método, a repetição, em diversos níveis, da “Oração de Jesus”. Esta repetição começaria com os lábios para depois passar para a mente. Aquele que pratica o Hesicasmo deveria, num nível posterior da meditação, sincronizar a “Oração de Jesus” com o ritmo da sua própria respiração. E o último nível do Hesicasmo consiste em sincronizar a “Oração de Jesus” com o ritmo das batidas do coração.

Ademais, Leloup (2003) aponta que um dos principais efeitos da perseverança na prática do Hesicasmo seria a experiência da “Luz Tabórica”. Em outras palavras, o hesicasta experimentaria a luz que Jesus emanou quando foi transfigurado no Monte Tabor. Além disso, tal experiência da Transfiguração teria ressonâncias na forma como o hesicasta percebe o espaço e o tempo.

Vê-se, conforme Bakhtin (1981), como o espaço e o tempo são categorias fundamentais do texto literário. No caso dos *Relatos de um Peregrino Russo* (2008), percebeu-se como o autor da narrativa as utilizou de forma a proporcionar o atar e o desatar dos laços da narrativa. Esta aplicação do conceito de *cronotopia* fica clara quando se examina algumas das inúmeras perambulações do Peregrino Russo pelas imensidões da Rússia.

Em uma delas, que consta no começo da narrativa, o personagem se dispusera a peregrinar até o túmulo de um santo da Igreja Ortodoxa Russa: “Dada a impossibilidade de me fixar em algum lugar, eu me dirigi à Sibéria para ir visitar o túmulo de Santo Inocência de Irkoutsk” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 51). E em outra perambulação do Peregrino Russo, que se encontra perto do fim da narrativa, o personagem passara por um pequeno vilarejo na província de Tobolsk e nele tivera uma breve e intensa convivência com uma família ortodoxa: “A senhora foi ver como seus filhos estavam dormindo e, acompanhado do senhor, fui ao jardim para conversarmos um pouco. Ficamos ali bastante tempo, sentados ao chão, conversando” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 112).



Percebeu-se, também, como o Peregrino Russo as apreendia de forma simultânea e como, através delas, acontece o desenvolvimento da sua prática do Hesicasmo. É nelas, ademais, que o Peregrino Russo experimenta, também, diversos encontros com vários personagens que, conforme Evdokimov (1990), são característicos da literatura russa. O autor, explorando o lugar da narrativa dos *Relatos de um Peregrino Russo* (2008) na literatura russa, aponta para a maneira que esta obra retrata os personagens, os grupos sociais, as mazelas presentes no Império Russo e a própria paisagem natural:

Vai desfilando diante de nosso olhar toda uma galeria de personagens já encontradas no romance russo: um sábio Stárets, ladrões condenados a trabalhos forçados, um capitão alcoólatra arrependido, um tabelião de província que se gaba de ser um espírito forte, um hoteleiro espalhafatoso, um padre de zona rural preocupado com suas ovelhas, uma família que dá hospitalidade aos peregrinos, em nome de Cristo. Descrevem-se os espaços infinitos do Império, os grupos sociais mais diversos, as personagens que se encontram (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 162).

O Peregrino Russo, antes de ter contato com tal monge, tinha uma experiência do espaço no qual ele perambulava sem destino. No começo da narrativa, ele informa que era “um peregrino sem lar da mais humilde origem, sempre errando de lugar em lugar” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 33). Esta experiência espacial parece apontar para uma percepção no qual o espaço é alienante o que, na terminologia de Eliade, seria o espaço profano, amorfo e caótico.

No entanto, depois de ter conhecido o monge de quem aprendera o Hesicasmo e após ter se aprofundado nesta prática meditativa, o Peregrino Russo aparentou ter experimentado uma mudança qualitativa na sua humilde habitação: “a cabana solitária me parecia um esplêndido palácio” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 47-78). Ademais, tal mudança qualitativa acontecera também no espaço que o circundava: “quando orava no fundo do meu coração, tudo que me cercava surgia sob seu aspecto mais encantador: as árvores, a grama, os pássaros, a terra, o ar, a luz” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 62). Viu-se, portanto, que o Peregrino Russo começara a experimentar uma transfiguração do espaço ao seu redor. As suas próprias perambulações



pelas imensidões da Rússia também tinham sofrido uma profunda modificação, pois ele percorria vastas porções da Sibéria com o coração vibrando de alegria.

E no que concerne à transfiguração da percepção do tempo na consciência do Peregrino Russo, é importante ressaltar que ele, antes de se tornar um praticante do Hesicasmo, considerava cansativa a participação nas longas missas, conforme é possível deduzir do trecho a seguir: “as longas missas pareciam-me curtas e não me cansavam mais como antes” (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 47). Logo, quando o personagem aprofundou-se na prática do Hesicasmo, este começou a experimentar de outra forma o tempo empregado na participação das missas. Tal mudança na percepção do tempo também foi transformada durante as suas longas caminhadas: “às vezes faço setenta verstas por dia sem sentir que caminhei; sinto apenas caminhei” (ibid., p. 49). Vê-se, então, como o Peregrino pode passar, conforme Eliade (1992), de um tempo profano e que é meramente um tempo vazio de significado para um tempo realmente sagrado que, de fato, não parece passar, pois se trata da atualização de um acontecimento cósmico primordial.

Ademais, a prática do Hesicasmo, que também consiste na oração perene, parece transformar, por si só, o tempo. Intensificando, pois, o grau qualitativo do tempo, o Hesicasmo mantém viva a chama do “tempo sagrado” enquanto o Peregrino está imerso no “tempo profano”:

caminhei durante longo tempo e percorri vários países antes de chegar a Irkoutsk. A oração espontânea do coração foi o meu consolo ao longo de todo o caminho, ela nunca deixou de me alegrar, mesmo que em diferentes graus. Ela nunca me incomodou, nada jamais conseguiu diminuí-la. Se estou trabalhando, a oração age por si só em meu coração e realizo meu trabalho mais rapidamente; se escuto ou leio algo com atenção, a oração não para e sinto ambas as coisas ao mesmo tempo (ANÔNIMO DO SÉCULO XIX, 2008, p. 71).

Desta forma, viu-se como o Peregrino, por causa da prática contínua do Hesicasmo, experimentou uma nova forma de apreender o espaço e o tempo. As suas relações com as pessoas e a sua forma de encarar uma longa caminhada pela Sibéria foram transfiguradas pelo Hesicasmo.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após o término da pesquisa efetuada para o desenvolvimento deste artigo, percebeu-se a maneira como o autor dos *Relatos de um Peregrino Russo* (2008), unindo a literatura e a espiritualidade, trabalhou o conceito de sagrado e profano no espaço e no tempo experimentados pelo Peregrino Russo. Viu-se como o Peregrino Russo passara perceber o espaço circundante não mais como um espaço profano e sim como um espaço permeado pelo sagrado. O mesmo pode ser dito com relação ao tempo, no qual o Peregrino Russo poderia continuar a experimentar a sacralidade do tempo através da prática do Hesicasmo.

Explorou-se, neste artigo, a maneira como Bakhtin (1981) desenvolveu o conceito de *cronotopia* e a sua importância para análise dos textos literários. A questão do espaço e do tempo foi analisada, além disso, à luz do conceito de *hierofania*, proposto por Eliade (1992). Viu-se como tais categorias mudam de intensidade na medida em que o Peregrino Russo foi se tornando um praticante assíduo do Hesicasmo.

Além disso, percebeu-se a importância do conceito de *transfiguração* para a exploração do fenômeno da *hierofania* na maneira como o Peregrino Russo passara a experimentar o espaço – enquanto percorria as vastidões da Sibéria – e o tempo – ao perceber que este poderia ser mais bem aproveitado através do Hesicasmo. Viu-se, também, como uma prática específica de meditação foi crucial na história de uma personagem. Desta forma, espera-se que este artigo motive trabalhos subsequentes acerca da relação entre a literatura e a espiritualidade.

REFERÊNCIAS

ANÔNIMO DO SÉCULO XIX. *Relatos de um Peregrino Russo*. Tradução de Karin Andrea da Guise. Petrópolis: Vozes, 2008.

AUMANN, Jordan. *Luminosidade*. In: BORRIELO, L. *Dicionário de Mística*. Tradução de Benoni Lemos. São Paulo: Paulus, 2003.

BACHELARD, Gaston. *The Poetics of Space*. Translation by: Maria Jolas. Boston: Beacon Press, 1994.



BAKHTIN, Mikhail. *The Dialogic Imagination*. Translation by: Caryl Emerson. Austin: University of Texas Press, 1981.

BORRIELO, L. *Dicionário de Mística*. Tradução: Benoni Lemos. São Paulo: Paulus, 2003.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. *Dicionário de símbolos: Mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Tradução de Carlos Sussekind e outros. 7. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EVDOKIMOV, Michel. *Peregrinos Russos e Andarilhos Místicos*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1990.

EVDOKIMOV, Paul. *Orthodoxy*. Translation by: Jeremy Hummerstone. New York: New City Press, 2011.

HUERGA, Álvaro. *Iluminismo*. In: BORRIELO, L. *Dicionário de Mística*. Tradução: Benoni Lemos. São Paulo: Paulus, 2003. Lemos. São Paulo: Paulus, 2003.

LELOUP, Jean-Yves. *Escritos sobre o Hesicasmo: Uma Tradição Contemplativa Esquecida*. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2003.

LOSSKY, Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Translation: Fellowship of St. Alban and St. Sergius. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1976.

PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e Profecia: A Filosofia da Religião em Dostoiévski*. São Paulo: Leya, 2013.

SCHÖKEL, Luís Alonso. *Bíblia do Peregrino*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2000.

Recebido em: 13 abr. 2018

Aceito em: 23 abr. 2018