

CENTRO UNIVERSITÁRIO CATÓLICA DE SANTA CATARINA

CURSO BACHARELADO EM TEOLOGIA

JOÃO MANOEL SPERANDIO

**O “LUGAR” DE MARIA NA TRADIÇÃO LITÚRGICA DAS IGREJAS
ORIENTAIS BIZANTINAS - CATÓLICAS E ORTODOXAS**

JOINVILLE

2015

JOÃO MANOEL SPERANDIO

**O “LUGAR” DE MARIA NA TRADIÇÃO LITÚRGICA DAS IGREJAS
ORIENTAIS BIZANTINAS - CATÓLICAS E ORTODOXAS**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso
Bacharelado em Teologia, do Centro Universitário –
Católica de Santa Catarina, como requisito à obtenção
do título de Bacharel.

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof^a. Dr^a. Clélia Peretti

Prof. Ms. André Phillippe Pereira

Prof. Ms. Edson Adolfo Deretti

JOINVILLE, 26 de novembro de 2015

JOÃO MANOEL SPERANDIO

**O “LUGAR” DE MARIA NA TRADIÇÃO LITÚRGICA DAS IGREJAS
ORIENTAIS BIZANTINAS - CATÓLICAS E ORTODOXAS**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso
Bacharelado em Teologia, do Centro Universitário –
Católica de Santa Catarina, como requisito à obtenção
do título de Bacharel.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Clélia Peretti
Co-orientador: Prof. Dr. Paulo A. Tamanini

JOINVILLE

2015

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1 O LUGAR DE MARIA NA DIVINA LITURGIA BIZANTINA.....	9
1.1 A LITURGIA NAS IGREJAS ORIENTAIS	9
1.2 LITURGIA E ‘DIVINA LITURGIA’	11
1.3 MARIA NA LITURGIA BIZANTINA	13
1.3.1 Maria nas ‘Orações de Preparação’	15
1.3.2 Maria na ‘ <i>Proskomídia</i> ’ (preparação dos dons).....	16
1.3.3 Maria na ‘ <i>Grande Iriniká</i> ’ (súplica da paz)	18
1.3.4 Maria nas ‘ <i>Antífonas</i> ’	18
1.3.5 Maria nos Tropários.....	18
1.3.6 Maria após a Anáfora.....	19
1.3.7 Maria na Despedida (<i>Apólissis</i>).....	20
2 MARIA NO ANO LITÚRGICO BIZANTINO	21
2.1 OS CICLOS LITÚRGICOS BIZANTINOS	21
2.1.1 Ciclo fixo.....	22
2.1.2 Ciclo móvel	23
2.1.3 Ciclo diário ou “ <i>Oktoikos</i> ”	24
2.2 AS FESTAS MARIANAS NO ANO LITÚRGICO	25
2.2.1 A Natividade da Santíssima Mãe de Deus (8 de setembro)	26
2.2.1.1 O Ícone da Festa	28
2.2.2 Apresentação no Templo da Santíssima Mãe de Deus (21 de novembro).....	29
2.2.2.1 O Ícone da Festa	32
2.2.3 Festa da Dormição da Mãe de Deus - <i>Kóimesis</i> (15 de agosto)	33
2.2.3.1 O Ícone da Festa	36
2.3 FESTAS CRISTOLÓGICO-MARIANAS.....	38
2.3.1 A Festa do Encontro ou “ <i>Hypapántê</i> ” (2 de fevereiro).....	38
2.3.2 A Festa da Anunciação (25 de março)	40
2.3.2.1 O Ícone da Festa	41
3. MARIA NA ICONOGRAFIA E PIEDADE POPULAR BIZANTINAS	44
3.1 MARIA NA ICONOGRAFIA BIZANTINA.....	47
3.2 ORIGENS HISTÓRICAS DAS IMAGENS DA MÃE DE DEUS.....	49
3.3 OS ÍCONES DA MÃE DE DEUS	51

3.3.1 A Mãe de Deus <i>Odighitria</i>, (ou Condutora).....	52
3.3.2 Mãe de Deus <i>Eleousa</i> (ou da Ternura)	54
3.3.3 A Virgem Orante	56
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	59
REFERÊNCIAS	61

RESUMO:

A presente pesquisa tem como objetivo pôr em relevo, o “lugar” de Maria, a *Theotokos*, na tradição litúrgica da Igreja oriental bizantina. O tema, desenvolvido em três capítulos, é articulado a partir de três “olhares” estreitamente relacionados, o que dá uma perspectiva mais ampla de investigação do lugar que Maria ocupa na espiritualidade e piedade dos cristãos bizantinos: 1) na Divina Liturgia de S. João Crisóstomo; 2) no Ano Litúrgico Bizantino; e 3) na Iconografia mariana bizantina. E, para tanto, busca-se aporte teórico em autores teólogos das duas tradições eclesiais, bizantina e latina e, como fontes, utilizam-se os textos litúrgicos, o calendário de festas e os tipos iconográficos marianos.

Palavras-chave: Maria, *Theotokos*, Liturgia, Igreja Bizantina, Iconografia.

ABSTRACT:

This research aims to highlight the “place” of Mary, the Theotokos the Byzantine liturgical tradition of the Eastern Church. The theme was developed in three chapters, is articulated from three “eyes” closely related, which gives a broader perspective of the research place that Mary occupies in the spirituality and devotion of the Byzantine Christians: 1) in the Divine Liturgy of St. John Chrysostom; 2) the Byzantine liturgical year; and 3) in the Byzantine Marian Iconography. To this end, use is made theoretical support in authors theologians of both ecclesial traditions, Byzantine and Latin and, as sources, the liturgical texts is used, the calendar of festivals and Marian iconographic types.

Keywords: Mary, *Theotokos*, Liturgy, Byzantine Church, Iconography.

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η έρευνα αυτή αποσκοπεί να αναδείξει την θέση της Μαρίας, της Παναγίας, στην Βυζαντινή Λειτουργική Παράδοση της Ανατολικής Εκκλησίας. Το θέμα αναπτύχθηκε σε τρία κεφάλαια, οργανώνεται από τρεις απόψεις συνδεδεμένες, που δίνει μια ευρύτερη προοπτική της έρευνας, της θέσης της οποίας η Μαρία, η Παναγία κατέχει στην πνευματικότητα και στην ευσέβεια των Βυζαντινών χριστιανών: 1) Στην Θεία Λειτουργία του Αγίου Ιωάννη του Χρυσοστόμου; 2) Στο Βυζαντινό Λειτουργικό έτος; 3) Στην Βυζαντινή Αγιογραφία της Παναγίας. Για αυτό, έχει θεωρητική υποστήριξη σε θεολόγους συγγραφείς από τις δύο εκκλησιαστικές παραδόσεις, Βυζαντινή και Λατινική. Ως πηγές έχει τα λειτουργικά κείμενα, το Ημερολόγιο των Γιορτών και την Αγιογραφία της Παναγίας.

Περίληψη: Μαρία, Θεοτόκος, Λειτουργία, Βυζαντινή εκκλησία, Εικονογραφία

INTRODUÇÃO

Os cristãos orientais no Brasil estão catalogados em três grandes famílias litúrgicas, ou ritos: 1) Rito Bizantino (Igrejas greco-católicas melquita, ucraniana, russa e ítalo-albanesa; Igrejas ortodoxas antioquena, grega, ucraniana, russa, sérvia e polonesa); 2) o Rito Armênio (Igrejas armênia-católica, armênia-ortodoxa e armênia-evangélica); 3) o Rito Antioqueno (Igrejas maronita-católica, siríaca-católica e siríaca-ortodoxa) (KHATLAB, 1997, p. 212).

Por tradição bizantina compreende-se o modo de vida cristão que se desenvolveu originalmente em Constantinopla (atual Istambul, Turquia) do ano 330 a 1453, capital do Império Romano.¹ Esta tradição se estendeu por todo o Mediterrâneo Oriental, Rússia e Europa Oriental. É a tradição seguida pelas Igrejas ortodoxas e muitas Igrejas greco-católicas.

Por muito tempo desconhecidas, ou até mesmo esquecidas no Ocidente, as Igrejas orientais, desde o Concílio Vaticano II, vêm despertando a atenção e maior interesse na Igreja latina. O chamado a retornar às fontes, às tradições apostólicas, “tão bem conservadas nessas, igrejas”, expressa-se em diversos e importantes documentos magisteriais da Igreja latina² sobretudo a partir do Concílio Vaticano II, dirigidos igualmente ao clero como aos fiéis em geral. Tais documentos põe em evidência a rica herança do Oriente cristão, sua originalidade, diversidade e, ao mesmo tempo, sua legitimidade. Na Carta Encíclica *Redemptoris Mater* (RM 31), o Papa João Paulo II sublinha que “a Igreja católica e as antigas Igrejas orientais se sentem profundamente unidas pelo amor e louvor à *Theotokos*” (1997, p. 430). Por sua vez, o Patriarca ecumênico Dimitrios I, chama a atenção para o fato de que as “duas Igrejas irmãs mantiveram inextinguível, através dos séculos, a flama da devoção à venerabilíssima pessoa da Santíssima Mãe de Deus” (DIMITRIOS I, 1987). Sobremaneira, o tema da mariologia ocupa um lugar cada vez mais central no diálogo teológico entre as Igrejas, em vista do restabelecimento pleno da unidade eclesial.

Contudo, isto ainda parece distante da realidade no Brasil, país onde vivem “cerca de oito milhões de fiéis ou descendentes dessas Igrejas orientais” como estima D. Mouallem (KHATLAB, 1997, p. 8). Passados mais de 50 anos do Concílio, poucos ainda são os que conhecem as Igrejas orientais, suas origens, estrutura hierárquica, liturgias etc., tanto entre os fiéis quanto entre o clero latinos. Tal desconhecimento chega, em alguns casos, a produzir

¹ O Império Romano no Oriente também é conhecido ou denominado de Império Bizantino, embora tenha se considerado a si mesmo como o autêntico Império Romano.

² Especialmente “*Ut unum sint*”, “*Orientale Lumen*”, “*Unitatis Redintegratio*”, entre outros.

situações de estranhamentos, especialmente naqueles lugares onde as duas tradições precisam conviver mais proximamente e compartilhar territórios pastorais.

Constata-se, em geral, que uma das dúvidas mais frequentes diz respeito à veneração a Maria, Mãe de Deus. É comum que se surpreendam os cristãos latinos ao descobrir que os orientais nutrem por aquela a quem designam de *Nossa Senhora*, uma profunda proximidade e amor filial. Ademais, que “o amor à Mãe de Deus é a alma da piedade dos cristãos orientais, seu coração que dá calor e vivifica todo o corpo”, como diz o teólogo russo Sérgio Bulgakov (TONIOLO, 2003, p. 162). É bem verdade que a compreensão mariológica nestas tradições, particularmente a bizantina, foi se desenvolvendo de modo distinto do ambiente teológico da Igreja latina, e não provém tanto da reflexão teológica científica, propriamente dita, como da experiência vivida, sobretudo na liturgia.

Isto posto, torna-se objetivo específico desta pesquisa verificar o lugar de Maria nas Igrejas orientais de rito bizantino. Para tanto, o objeto e tema são abordados sob três aspectos estreitamente relacionados e que possibilitam uma perspectiva mais ampla de investigação: 1) a Divina Liturgia de S. João Crisóstomo; 2) o Ano Litúrgico Bizantino; e, 3) a Iconografia mariana bizantina. Esses tópicos, portanto, são, respectivamente, objetos dos três capítulos do trabalho que se inter-relacionam constantemente no decurso de seu desenvolvimento.

O Primeiro Capítulo, *O Lugar de Maria na Divina Liturgia Bizantina*, busca identificar a presença de Maria no texto da Divina Liturgia de S. João Crisóstomo. A este propósito, usa-se como fonte os próprios textos litúrgicos. Os principais aportes teóricos vêm de teólogos orientais e latinos como: Ioannis Zizioulas, Paul Evdokimov, Manuel Nin, Hans Urs Von Balthasar, Mons. Pedro Arbex, entre outros. As festas litúrgicas dedicadas à Maria no ano litúrgico bizantino constituem o tema do Segundo Capítulo: *Maria no Ano Litúrgico Bizantino*. Aqui, o principal apoio teórico é a obra de Madre Maria Donadeo, cotejada com alguns dos teóricos já citados, além de Gaetano Passarelli e Dominique Cerbelaud, entre outros. O Terceiro Capítulo, *Maria na Iconografia e Piedade Popular Bizantinas*, é justificado pelo entendimento de a iconografia estar intimamente associada à liturgia. O olhar volta-se então, para os principais ícones da *Theotokos* procurando, quanto possível, uma aproximação com o ambiente em que surgiram e a tradição mariana a que pertencem. O principal aporte teórico, neste capítulo, vem da coleção *Iconostase* de Gaetano Passarelli, da clássica obra *Teología del Icono*, do teólogo e iconógrafo ortodoxo Leonid A. Uspenski, além de Pavel Florenski, Carl Chistian Felmy, Manuel Jesus Terriza, entre outros.

1 O LUGAR DE MARIA NA DIVINA LITURGIA BIZANTINA

1.1 A LITURGIA NAS IGREJAS ORIENTAIS

A Carta Encíclica *Orientalium Dignitas*, do papa Leão XIII (1878-1903), publicada em 30 de novembro de 1894, é tida por muitos teólogos como um marco importante no caminho para o reconhecimento da riqueza teológica e espiritual das diversas tradições teológicas, litúrgicas e espirituais das Igrejas Orientais. Já em suas primeiras linhas, evidencia o apreço da Igreja de Roma pelas antigas Igrejas do Oriente cristão, “desta parte do mundo onde as primeiras ações para a redenção do gênero humano tiveram lugar e onde foram colhidos os primeiros frutos da salvação”.

As Igrejas do Oriente são dignas da glória e da reverência que possuem por toda a Cristandade em virtude dos monumentos singulares e extremamente antigos que nos legaram. Foi naquela parte do mundo que as primeiras ações pela redenção da raça humana aconteceram de acordo com o plano de Deus para todos. Vivamente exalaram em seu campo: lá floresceram, à primeira vista, as glórias pela pregação da Verdadeira Fé às nações, dos martírios e da santidade. Elas nos deram as primeiras alegrias dos frutos da salvação. A partir delas outros povos do mundo foram inundados maravilhosamente com benefícios poderosos e sublimes, não importando a distância (LEÃO XIII, 1894).³

A mesma Carta esclarece um pouco mais adiante que os antigos ritos orientais são um testemunho da apostolicidade da Igreja, e que a sua diversidade, de acordo com a unidade da fé, é em si um testemunho da unidade da Igreja; que não possui apenas um rito, mas abraça todos os antigos ritos da cristandade, e sua unidade não consiste numa uniformidade de todas as suas partes, mas, pelo contrário, na sua variedade sob um único princípio de unidade que a vivifica. Ambas as tradições cristãs - a oriental, que deriva de Constantinopla, e a ocidental, que deriva de Roma - nasceram no seio da única Igreja (LEÃO XIII, 1894).

O centenário deste importante documento, a *Orientalium Dignitas*, Carta Apostólica pela qual o Papa Leão XIII quis defender o significado das tradições orientais para toda a Igreja, foi solenemente celebrado pelo Papa João Paulo II com a assinatura e publicação de outro

³ The Churches of the East are worthy of the glory and reverence that they hold throughout the whole of Christendom in virtue of those extremely ancient, singular memorials that they have bequeathed to us. For it was in that part of the world that the first actions for the redemption of the human race began, in accord with the all-kind plan of God. They swiftly gave forth their yield: there flowered in first blush the glories of preaching the True Faith to the nations, of martyrdom, and of holiness. They gave us the first joys of the fruits of salvation. From them has come a wondrously grand and powerful flood of benefits upon the other peoples of the world, no matter how far-flung (Tradução livre por Fabiana Beckert).

documento igualmente importante, a *Oriental Lumen*, no qual reconhecendo que a antiga tradição das Igrejas do Oriente Cristão é parte integrante do patrimônio da Igreja de Cristo, lembra aos católicos latinos a necessidade de conhecê-la para dela se poderem nutrir e, tanto quanto for possível a cada um, favorecer o processo da unidade entre Oriente e Ocidente.

Neste sentido, lembra João Paulo II que:

Nossos irmãos orientais católicos têm viva consciência de que são os portadores, juntamente com os irmãos ortodoxos, desta tradição. É necessário que também os filhos da Igreja Católica de tradição latina possam conhecer em plenitude este tesouro e sentir assim, juntamente com o Papa, a paixão por que seja restituída à Igreja e ao mundo a manifestação plena da catolicidade da Igreja, que não se exprime apenas por uma única tradição, nem tampouco por uma comunidade contra a outra; e para que também a todos nós seja concedido saborear plenamente aquele patrimônio divinamente revelado e indiviso da Igreja universal, que se conserva e cresce na vida tanto das Igrejas do Oriente como das do Ocidente (JOÃO PAULO II, 1995, p. 6).

O monge e teólogo Manuel Nin, arquiandrita reitor do Pontifício Colégio Grego de Roma, referindo-se às liturgias das Igrejas orientais, sublinha seu estreito vínculo com a teologia e a espiritualidade. É na liturgia que se reflete a profissão e vida de fé eclesial e se demonstra a vida de comunhão interna e externa da Igreja. Aponta ainda Nin que, para os cristãos orientais, católicos e ortodoxos,

[...] a liturgia é o manancial, a alma, o centro de toda a sua vida de fé, de toda sua vida de comunidade reunida pelo Espírito que estão a caminho do Senhor. Na liturgia estas comunidades são penetradas e conduzidas pelo Espírito e, a partir de sua vida litúrgica tratam de dar uma resposta a esta ação do Espírito (NIN, 2009, p. 13).

Segundo o autor, o melhor modo para se conhecer em profundidade a vida espiritual de uma Igreja é através de sua vida litúrgica. E, neste sentido, recorre a Nicolas Cabasilas⁴, com quem afirma comungar da ideia de que a liturgia é o lugar em que a vida da Igreja e de cada fiel se converte plenamente na vida de Cristo, inserindo-o numa comunidade, na tradição da mesma Igreja e na comunhão com outras Igrejas. É na liturgia, de acordo com este autor, que o crente experimenta ser interior e exteriormente parte de um mistério de vida que lhe é dado (NIN, 2009, p. 13). Não é o “pensar” que tem valor, mas o “contemplar” aquilo que Deus nos revela e nos doa, para atingi-lo em toda a sua inexaurível riqueza e vivê-lo na sua envolvente experiência, como bem observa Ermanno M. Toniolo, acrescentando que:

⁴ Teólogo leigo bizantino, um dos mais conhecidos no Ocidente latino, que marcou o renascimento cultural e místico de Bizâncio.

[...] O fiel oriental é, sobretudo, dominado por uma orientação espiritual que o leva a aproximar-se dos ‘mistérios’ de modo vital, servindo-se de meios mais íntimos e menos científicos: a intuição, as imagens, as cores, os símbolos, e tudo isso que faz o papel como de um véu e permite penetrar além do visível que se escuta e se celebra, no objeto invisível que se oculta e se revela nos sinais: a vida de Deus (TONIOLO, 2003, p. 162).

Ainda que, sob muitos aspectos, as diferentes tradições cristãs orientais possam ser percebidas como distintas uma das outras, o mesmo não se pode dizer da liturgia. Em todas as Igrejas Orientais, como aponta o Manuel Nin que,

[...] a celebração litúrgica – seja a liturgia eucarística seja a liturgia das horas – é o lugar onde é convocada, vivida, celebrada, proclamada e cantada a fé da Igreja. A liturgia, de modo poético-simbólico contém toda a fé da Igreja. [...] O Espírito de Deus está presente na comunidade que celebra sua fé (NIN, 2009, p. 13).

Isto porque, conforme observa Nin, o mistério de Cristo não pode tomar corpo em nós senão em seu corpo que é a Igreja; ali onde a Igreja celebra a liturgia é onde atua o Espírito do Corpo de Cristo levando a efeito na alma dos batizados a economia da salvação cumprida por Cristo para a santificação dos fiéis (2009, p. 15).

Apoiando-se no teólogo ortodoxo J. Meyendorff, observa ainda o autor que nas tradições orientais, de um modo geral, a liturgia reflete a teologia de cada Igreja, sendo sua principal fonte e, por conseguinte, a sua mais genuína expressão (2009, p. 12).

Por sua vez, o metropolita ortodoxo Ioannis de Pérgamo, reforça tal posição ao assinalar em sua obra *‘Eucaristia e Reino de Deus’* que, para o Oriente Cristão, a liturgia, principalmente a Divina liturgia - como é conhecida a celebração eucarística nas Igrejas bizantinas -, é percebida como o ‘lugar’ por excelência onde a fé se alimenta, vive, é professada, aprofundada e transmitida (2003, p. 13), ou seja, a melhor fonte de onde provém o que necessitam os crentes para nutrir sua vida espiritual.

1.2 LITURGIA E ‘DIVINA LITURGIA’

Nas Igrejas Orientais bizantinas, ortodoxas e católicas, o termo ‘liturgia’ é usado propriamente para designar o rito de celebração do mistério da eucaristia, ou seja, a Divina Liturgia – ou missa para os cristãos latinos. O mesmo termo, no âmbito da Igreja latina, designa o conjunto da tradição de cerimônias religiosas próprio de uma determinada Igreja, como por exemplo, as liturgias (ritos) ambrosiana, armênia, copta, síria etc.

Para o teólogo ortodoxo russo Paul Evdokimov, a liturgia bizantina é sinônimo de celebração esplêndida, complexa, simbólica e suntuosa. Um clima de profundo mistério se respira na celebração da Divina Liturgia, “coração que pulsa na Igreja e sua oração por excelência”. Observa ainda Evdokimov que a liturgia bizantina é sacramento de unidade no qual se manifesta e se constrói a união de todo o Corpo eclesial: “na liturgia, a Igreja é um só corpo que celebra, um só corpo que reza ao Deus Uno (ao Pai, pelo Filho, no Espírito Santo) e que suplica a unidade e a paz prometidas por Cristo”. O tempo litúrgico lembra, ainda, o teólogo ortodoxo, “já é a eternidade e o espaço liturgicamente orientado já é o Oriente do Reino” (1986, p. 38).

Uspenski, reconhecido teólogo e iconógrafo russo, referindo-se a esta dimensão escatológica da liturgia nas Igrejas orientais, diz que em “sua liturgia, a Igreja entra em um tempo novo, converte-se numa nova criação na qual o tempo já não se divide em passado, presente e futuro e na qual as categorias temporais e espaciais cedem seu lugar a uma dimensão diferente” (2013, p. 515). Tal dimensão escatológica é um aspecto que recebe especial relevo também na obra de Manuel Nin para quem a Divina Liturgia nas Igrejas Orientais é lugar escatológico por excelência, porquanto antecipa a pertença à Jerusalém celeste; e lugar da mistagogia, isto é, do caminho que introduz o batizado no mistério do amor de Deus manifestado em Cristo (2009, p. 16).

John Meyendorff, referindo-se a *Lex Orandi* em sua ‘*Teologia Bizantina*’, sublinha que “o cristianismo bizantino é usualmente conhecido pelo esplendor de sua liturgia, um esplendor que reflete sua concepção teológica, ou melhor, eclesiológica, porque através da liturgia, o cristão bizantino reconhece e experimenta sua inserção no corpo de Cristo” (MEYENDORFF, 2002, p. 217). Com efeito, teria sido o esplendor da liturgia bizantina a principal razão da escolha e adoção do cristianismo, em sua forma bizantina de fé, no antigo império russo, no ano de 988. É o que se encontra nos registros nas *Crônicas Antigas*, compilação historiográfica russa do final do século XI. De acordo com esta fonte, o Grão-Príncipe Wladimir teria enviado seus emissários a vários lugares do mundo com a missão de conhecer e lhe trazer suas impressões sobre as várias religiões praticadas nestes lugares. Em Constantinopla, os emissários do príncipe foram à Basílica de Santa Sofia - *Hagia Sophia* -, e lá assistiram a uma liturgia patriarcal. Ao retornar, sentiam-se como que incapazes de exprimir com palavras o que tinham vivenciado. E assim teriam relatado ao Grão-príncipe tal experiência:

Estivemos com os gregos, que nos conduziram ao lugar onde prestavam culto a Deus. E não sabíamos se estávamos no céu ou na terra, pois não há sobre a terra nada com tal majestade e beleza, e nem saberíamos como descrevê-la; só sabemos que ali Deus

está presente entre os homens, e que suas cerimônias são melhores do que as de qualquer outro país” (CAVALIERI, s.d.).

Conta-se que, tendo introduzido o cristianismo como religião oficial de seu império, o Grão Príncipe Wladimir e todos os seus súditos se fizeram batizar em Kiev, atual Ucrânia, data que entrou para o calendário litúrgico das igrejas bizantinas eslavas como a Comemoração do ‘Batismo da Kiev’ ou da Rússia, celebrada até os dias atuais em 29 de julho pelas igrejas da Rússia e Ucrânia. No local do batismo de Vladimir encontra-se atualmente a grande Catedral de São Vladimir, o Grande.

A liturgia, em todas as suas expressões, constitui, portanto, a principal fonte da vida eclesial e espiritual dos cristãos orientais.

Na sequência, buscar-se-á situar a presença de Maria, a Mãe de Deus, no rito da Divina Liturgia de São João Crisóstomo, ato por excelência do culto das Igrejas orientais bizantinas, ortodoxas e católicas, com algumas referências à Liturgia de São Basílio, através dos manuais litúrgicos em português mais usados nas Igrejas orientais do Brasil.

1.3 MARIA NA LITURGIA BIZANTINA

Não é necessário esquadrihar muito a fundo para identificar certa “omnipresença” de Maria, a Mãe de Deus, na maior parte dos serviços litúrgicos das Igrejas Orientais bizantinas. Esta é a opinião de muitos autores estudiosos do tema. Madre Maria Donadeo (1997, p. 60) reconhece que a “liturgia bizantina transcende todas as outras liturgias no culto à Mãe de Deus”, já que no seu desenvolvimento, a *Theotokos* é sempre lembrada. Tal posição é reforçada pelo teólogo dominicano Dominique Cerbelau (2005, p. 231), em sua obra ‘*Maria, um itinerário dogmático*’, que citando o teólogo ortodoxo A. Kniazeff, recorda que “a Liturgia bizantina é a mais mariana de todas as liturgias [...], de modo que, no tocante a este universo litúrgico, deve se falar de uma autêntica omnipresença da figura de Maria”. Sendo este o ato por excelência do culto cristão, convinha mesmo que a Santíssima Virgem ocupasse nele um lugar como aquele ao pé da cruz.

Fazendo referência ao rito da Divina Liturgia bizantina, celebrada nas Igrejas do Oriente cristão, o Decreto *Unitatis Redintegratio*, em seu n. 15, sublinha que:

[...] Neste culto litúrgico, os orientais proclamam com belíssimos hinos a grandeza de Maria sempre Virgem, a quem o Concílio Ecumênico de Éfeso solenemente proclamou Santíssima Mãe de Deus, para que se reconhecesse verdadeira e

propriamente a Cristo como Filho de Deus e Filho do Homem segundo as Escrituras (PAULO VI, 1989, p. 321).

É o que se pode constatar examinando os manuais das celebrações litúrgicas das Igrejas orientais bizantinas que, tanto na Divina Liturgia quanto nos demais ofícios litúrgicos, Maria é invocada e venerada, acima de tudo, como a Mãe de Deus: “todo louvor, toda honra, toda prerrogativa a ela prestados decorrem dessa realidade sublime” (ARBEX, 1998, p. 34).

Paul Evdokimov, descrevendo as formas que caracterizam todas as Igrejas de rito bizantino, indica que, entre o santuário e a nave (coro), há uma parede adornada, eivada de ícones, chamada de *Iconostase*.⁵ Essa parede ornada de ícones, diz o teólogo, “transmite uma imagem grandiosa da Igreja: anjos, santos mártires, apóstolos e profetas reunidos em torno de Cristo glorioso em sua função de juiz” (1986, p. 272). Neste conjunto de ícones presentes no *Iconostase*, dois deles ocupam lugares proeminentes em sua disposição para a veneração dos fiéis: o de Cristo, à direita, e o de Maria, à esquerda. No início e final dos principais serviços religiosos, o celebrante reverencia essas imagens com orações e incenso. Evdokimov ressalta que a presença do ícone da Mãe de Deus no *Iconostase* abre caminho para destacar o lugar relevante que a Santíssima Virgem ocupa na Divina Liturgia. Nota, ainda, que as orações litúrgicas das celebrações estão impregnadas do canto de louvor à Mãe de Deus, ao lado de seu Filho e da Trindade Santa. E, referindo-se ao estreito vínculo que caracteriza a teologia e a liturgia nas Igrejas do Oriente, observa que:

o ensinamento vem da liturgia onde o rito, o dogma e a arte estão estreitamente ligados. Suas imagens são símbolos, o olhar neles não se detém, mas os torna ponto de partida para erguer-se ao nível do invisível. Se a liturgia bizantina reproduz o ícone de todos os eventos bíblicos, é para nele captar a imagem da liturgia celeste. A Igreja recusa toda imaginação visionária por receio do sensível, mas cerca-se de ícones, pois justamente o ícone suprime radicalmente qualquer conotação empírica e sensual e ergue o olhar para o puro espiritual. Ele desenha a presença sem coisificá-la (1986, p. 99).

⁵ *Iconostasis*: elemento localizado no interior de uma igreja bizantina que divide o santuário (presbitério onde está localizado o altar) e a nave, ou seja, uma parede divisória que suporta certo número de ícones. Historicamente, as antigas igrejas preservavam o santuário onde os divinos mistérios eram celebrados, da nave onde ficavam os fiéis. Esta divisão tornou-se indispensável especialmente depois que o cristianismo se tornou religião do Estado, e massas inteiras pagãs eram introduzidas no cristianismo. Consequentemente, foi preciso ocultar dos olhos dos neófitos os mistérios que eram ali celebrados. Entendia-se que a iniciação aos mistérios cristãos deveria se dar de modo gradual, pois muitas coisas não teriam sido adequadamente entendidas e vividas. Assim, inicialmente, no Oriente, havia uma balaustrada sobre a qual se erguiam colunas que sustentavam uma pégula da qual pendiam ícones e lâmpadas.

O autor apoia-se em São João Damasceno para sublinhar a importante função do ícone na liturgia, não apenas como simples representação, mas em sua dimensão de apocalipse, isto é, revelação das coisas que se encontram ocultas ao olhar sensível. Sua força, acrescenta o autor, “é do mais alto grau por causa de sua abertura para o transcendente sem imagem” (1986, p. 99).

Passemos agora a examinar mais objetivamente os principais ‘lugares’ de Maria no contexto da Divina Liturgia de São João Crisóstomo, liturgia que, desde o século XI, ocupa o primeiro posto entre as liturgias orientais. Seu texto foi fixado por volta de século XI e sua origem histórica a vincula a família litúrgica siro-antioquena. Nela, Maria é instantaneamente lembrada e invocada como intercessora e mediadora em vista de seu singular papel na economia salvífica, como a que nos precedeu no reino como a primeira redimida.

1.3.1 Maria nas ‘Orações de Preparação’

Os manuais litúrgicos mostram que a veneração à Maria na Divina Liturgia de São João Crisóstomo já está presente na chegada do sacerdote à Igreja para a celebração. Nas orações recitadas durante o rito de preparação, que inclui o ‘Hino Penitencial’, Maria é evocada como a intercessora e mediadora, pelo recitar do tropário (*theotókion*⁶). Diante da porta real (central) que dá acesso ao santuário, elevando as mãos para o alto o sacerdote suplica à Virgem Mãe de Deus:

Abre-nos a porta da misericórdia, bendita Mãe de Deus, porque, confiando em ti, não seremos decepcionados, mas por ti seremos livres das provações, pois tu és a salvação de todos os cristãos (SPERANDIO & TAMANINI, 2015, p. 10).

Em seguida, diante do *Iconostase*, o sacerdote segue recitando silenciosamente as orações preparatórias diante dos ícones e, depois de ter reverenciado o ícone de Cristo, à direita, inclina-se e beija o ícone da Mãe de Deus, colocado ao lado esquerdo, saudando-a com este tropário⁷:

Ó Mãe de Deus, fonte da misericórdia, torna-nos dignos de tua compaixão; volve o teu olhar para nós, o teu povo pecador; mostra-nos, como sempre, o teu poder. Depositando em ti a nossa esperança, nós te aclamamos: Salve! Como outrora Gabriel, o príncipe dos Anjos (SPERANDIO & TAMANINI, 2015, p. 11)

⁶ *Theotokion* (em grego: Θεοτοκίον) é um hino à *Theotokos* (Mãe de Deus), lido ou recitado (tropários ou estiquérios) durante os Serviços Divinos (horas canônicas e Liturgia Divina) das Igrejas orientais.

⁷ Tropários: hinos, ou composições poéticas sobre a festa que a Igreja comemora naquele dia, conforme indicação do ‘Próprio’, cantados em um dos ‘Oito tons litúrgicos’ do “*Oktoechos*”.

A propósito da reverência ao Arcanjo Gabriel nesta Oração de Preparação, vale notar que na porta real (central), que dá acesso ao santuário, é comum nos templos bizantinos a presença do ícone da Anunciação no qual Maria é representada majestosa diante da figura do Arcanjo, de quem recebe surpresa o feliz anúncio da divina maternidade.

1.3.2 Maria na ‘*Proskomidia*’ (preparação dos dons)

Estando já no interior do Santuário, terminado o rito de paramentação, o sacerdote se dirige ao altar da *Prótesis*⁸, localizado à esquerda do altar principal, onde tem lugar a preparação dos santos dons - o pão e do vinho – que serão usados na celebração da Eucaristia. Durante este rito, denominado *Proskomidia*, são retiradas das *prósforas*⁹ (pães) pequenas partículas, que serão dispostas sobre uma patena (*Diskos*)¹⁰ e que durante a ‘Grande Entrada’, serão levadas processionalmente ao altar principal e apresentadas para serem consagradas.

Tendo extraído do centro da primeira *prósfora* uma partícula maior e retangular (que faz alusão a pessoa de Jesus Cristo), também designado Cordeiro de Deus, a Virgem Maria, conhecida também por *Panaghia* (Toda Santa), é lembrada com uma partícula em forma triangular extraída de um mesmo pão (no rito grego), ou de um segundo pão (no rito eslavo). O sacerdote, durante esse rito, invoca a sua intercessão com as palavras:

Em honra e memória da nossa bem-aventurada e gloriosa Senhora, a Mãe de Deus e sempre Virgem Maria. Por sua intercessão, digna-te aceitar, Senhor, este sacrifício sobre o teu altar celestial (SPERANDIO & TAMANINI, 2015, p. 17).

Evdokimov acentua que a posição de Maria ao lado da partícula do Cordeiro tem uma explicação teológica e fundamentação bíblica contundentes. Teologicamente significa sua singular relação com Deus na divina economia salvífica; e faz referência ainda ao Salmo 46, que lembra: “À tua direita está a Rainha, envolta num manto, ornado de finíssimo ouro” (Sl 46,10). E, de acordo com esse mesmo autor,

⁸ A *Prótesis* simboliza o lugar do Calvário, onde Jesus foi “oferecido” a Deus, prefigurado no AT pelo altar de pedra que Deus ordenou Abraão edificar sobre uma montanha para sobre ele sacrificar-lhe seu filho Isaac.

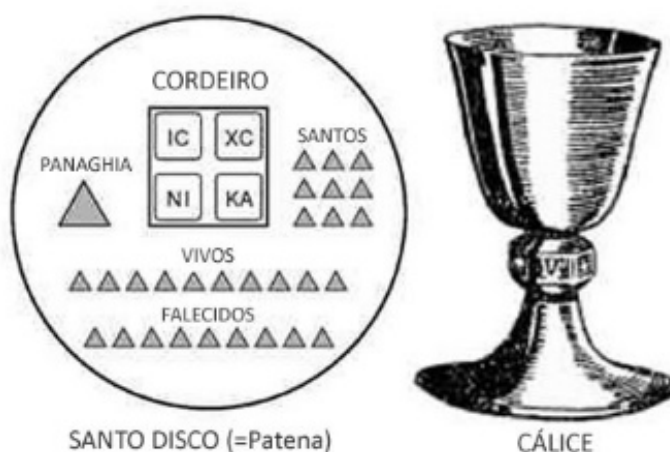
⁹ Palavra grega que significa “dádiva ou oferta”; é o pão de trigo branco misturado a um pouco de fermento e água benta. A denominação provém do antigo costume dos primeiros cristãos de trazer o pão de casa para celebrar a Eucaristia. Atualmente as *prósforas* são preparadas pelos monges, pelas virgens ou viúvas. Estas últimas o fazem tendo uma autorização do bispo.

¹⁰ *Diskos*: peça litúrgica arredondada em forma de um disco; corresponde aquilo que na tradição latina é a Patena.

[...] coloca as partículas que simbolizam a Virgem e são João Batista; por fim, assim como na ordem iconográfica da iconostase, as partículas dos santos e de todos os fiéis mortos e vivos. É a figura perfeita da totalidade do corpo de Cristo, a imagem eucarística de *Deisis* onde a totalidade do celeste e do terreno é agrupada em torno das três expressões gradativas da Sabedoria: Cristo, a Theotokos, o Precursor. O face-a-face iconográfico da Virgem e de são João corresponde à reciprocidade de seu ministério comum. A unidade interior de seu mútuo destino é realçada na comemoração litúrgica (única em seu caso) das três festas paralelas: a concepção, o nascimento e a morte. Tal unidade transparece na palavra do anjo da anunciação: Eis que Isabel, tua parenta concebeu um filho na velhice [...] para Deus, com efeito, nada é impossível (Lc 1,36); este impossível designa o plano providencial acima do tempo. (1986, p. 276).

A imagem seguinte mostra a posição de todas as partículas sobre o *Diskos* (patena). Observa-se que aquela que se refere à Maria é maior que todas as outras, com exceção da que comemora o Cordeiro, que simboliza o Cristo, e que ocupa lugar de honra nesta disposição, ao lado direito do Cordeiro.

Figura 01 – A *Proskomídia*



Disposição dos dons que serão consagrados na Divina Liturgia
(SPERANDIO e TAMANINI, 2015, p. 191.)

A este respeito, Von Balthasar (1979, p. 61) afirma que “tudo o que vem depois, representa como que um desenvolvimento dessa expressão sensível da posição única de Maria no mistério sacrificial de Cristo”.

1.3.3 Maria na ‘Grande Iriniká’ (Súplica da Paz)

O início da Divina Liturgia é marcado por uma *Doxologia (Ecphonesis)*¹¹ que bendiz o Reino do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Segue com a ‘Grande Iriniká’¹² (Súplica da Paz) que, como todas as demais *ektenias* (ladainhas), são concluídas com uma súplica especial em que solicita a intercessão de Maria, a primeira na comunhão dos santos. Nessa reverência, os fiéis são convidados a dirigir o olhar à Mãe de Deus, juntamente com todos os santos, recomendando “nós mesmos, uns e outros e toda a nossa vida a Cristo, nosso Deus”. Entretanto, o coro intervém quando o nome da Maria é mencionado, cantando: “Υπεραγία Θεοτόκε σώσον ημάς”, cuja tradução mais usual nas liturgias em português é “Santíssima Mãe de Deus, salva-nos!”.

1.3.4 Maria nas ‘Antífonas’

Na sequência, três antífonas são intercaladas por pequenas súplicas e, justamente a primeira recorre expressamente à intercessão da *Theotokos*: “Ταίς πρεσβείαις τῆς Θεοτόκου, Σώτερ σῶσον ημάς” (Pelas intercessões da Mãe de Deus, ó Salvador, salva-nos!) Na segunda, Maria também é recordada durante o canto do hino ‘Ó Filho Unigênito e Verbo de Deus’.

1.3.5 Maria nos Tropários

No canto dos Tropários, nos dias comuns, ou seja, quando não é celebrada uma das grandes festas do Calendário Litúrgico Bizantino, conclui-se com este belo ‘Hino à Mãe de Deus’:

Ó admirável e protetora dos cristãos e nossa medianeira do Criador, não desprezes as súplicas de nenhum de nós pecadores, mas apressa-te em auxiliar-nos como Mãe bondosa que és, pois te invocamos com fé: roga por nós, junto de Deus, tu que defendes sempre aqueles que te veneram (SPERANDIO & TAMANINI, 2015, p. 32).

¹¹ *Ecphonesis*: breve fórmula doxológica trinitária que o sacerdote proclama em determinados momentos da liturgia.

¹² Iriniká: Grande Súplica da Paz, recitada no início do ofício e que consta de doze petições às quais o coro responde “Kyrie eleison”, sendo a primeira petição: “Em paz oremos ao Senhor”.

Nesse tropário, cantado enquanto o sacerdote, no santuário, reza em silêncio a oração de preparação para o hino *Triságio* (três vezes santo), a ênfase está posta na função mediadora de Maria, aquela a quem os fiéis reverentemente veneram como sua venerável intercessora.

1.3.6 Maria após a Anáfora

Especialmente solene é a comemoração à Mãe de Deus durante a Anáfora. Concluída a consagração e as Preces de Intercessão, a Divina Liturgia de São João Crisóstomo exalta uma vez mais com louvores a Virgem Mãe de Deus, ao mesmo tempo em que toda a Igreja é tomada pelo aroma do incenso. O sacerdote, em espírito de gratidão, invoca os santos, e em particular a Virgem Maria, pedindo a Deus que aceite o sacrifício por suas intercessões: “especialmente, pela nossa santíssima, puríssima, bendita e gloriosa Senhora, a Mãe de Deus e sempre Virgem Maria” (SPERANDIO & TAMANINI, 2015, p. 64).

Neste momento, enquanto se dá a incensação dos ícones e do povo, o coro canta o ‘Hino à Santíssima Mãe de Deus’, cuja tradução mais conhecida e usada em nossa língua é:

Verdadeiramente é digno e justo que te bendigamos, ó bem-aventurada Mãe de Deus. Tu, mais venerável que os Querubins e incomparavelmente mais gloriosa que os Serafins, deste à luz o Verbo de Deus, conservando intacta a glória de tua virgindade. Nós te glorificamos, ó Mãe de nosso Deus! (SPERANDIO & TAMANINI, 2015, p. 64).

Na Divina Liturgia de São Basílio, esse hino toma o lugar daquele acima:

Ó cheia de graça, em ti rejubila-se toda a criação! A assembleia dos anjos e o gênero humano te glorificam, ó templo santificado, paraíso espiritual e glória das virgens, na qual Deus se encarnou e da qual se tornou Filho aquele que é nosso Deus antes dos séculos. Porque fez de teu seio um trono e as tuas entranhas, mais vastas que os céus. Ó cheia de graça, em ti rejubila-se toda a criação e te glorifica! (SPERANDIO & TAMANINI, 2015, p. 64).

A primeira invocação, de sentido teológico riquíssimo, baseia-se em sete atributos dados a Maria (santíssima, puríssima, bendita e gloriosa), considerada em si mesma em relação a nós (Nossa Senhora) e em relação a Deus (Mãe de Deus, sempre Virgem). Os títulos “Santíssima Mãe de Deus e sempre Virgem Maria”, segundo o teólogo católico Hans Urs von Balthasar, encerra a síntese do dogma mariano que, esclarece o autor,

[...] encontrou substancialmente a própria expressão conciliar em Éfeso, em 431 - onde, porém, o título de Mãe de Deus desempenhava uma função de proteger o dogma

crisológico, como afirma também o n. 15 do Decreto sobre o Ecumenismo -, como também no Concílio Ecumênico de Constantinopla, de 553 (1979, p. 4)

Antes ou durante o canto daquele hino, após a incensação, um acólito entrega ao celebrante, numa bandeja ou cesto, as sobras das *prósforas* (pães) usadas na *Proskomídia*, cortadas antes em pequenos pedaços, para que sejam abençoadas. Essas sobras eram distribuídas aos fiéis após a despedida e destinada aos que não comungaram. Na tradição grega esse pão é denominado *Antídoron*, ou pão bento que, literalmente, significa “em substituição ao dom”, ou seja, ao Corpo e Sangue do Senhor. Como era abençoado sobre os dons santificados no altar e no momento em que o Hino à Mãe de Deus era cantado, o *Antídoron* passou também a ser conhecido, em algumas tradições, como o “pãozinho de Nossa Senhora”.

1.3.7 Maria na Despedida (*Apólissis*)

Finalmente, na ‘Oração de Despedida’ com a qual são concluídos todos os ofícios litúrgicos bizantinos, Maria precede aos santos, por cuja intercessões o celebrante dirige-se a Cristo para a bênção final:

Ó Cristo, nosso verdadeiro Deus que ressuscitaste dentre os mortos, pelas orações da tua puríssima Mãe, dos santos e gloriosos apóstolos, do nosso santo padre João Crisóstomo, arcebispo de Constantinopla (ou: São Basílio, o Grande, arcebispo de Cesareia da Capadócia) de S. N. ..., (titular da Igreja e santo do dia), dos santos e justos avós do Senhor, Joaquim e Ana e de todos os santos, tem piedade de nós ó Filantropo, e salva-nos! ((SPERANDIO & TAMANINI, 2015, pp. 83-84).

Como se vê, a presença de Maria percorre toda a Divina Liturgia bizantina, a de São João Crisóstomo como a de São Basílio, o que é digno daquela a quem, na economia da salvação, coube o singular papel de “medianeira do Criador e admirável protetora dos cristãos”¹³. O léxico mariano empregado para referir-se à *Panaghia*, sobretudo na invocação que repetidamente é cantada ao findar cada conjunto de súplicas (ladainhas), revela a existência de uma alta mariologia na tradição teológica do Oriente cristão.

Cabe examinar agora como os cristãos bizantinos tornam presente, em sua realidade histórica, o que celebram através dos diferentes ciclos litúrgicos - diários, semanais e anuais -, nos quais o mistério de Cristo, Senhor da História e da Glória, vai se revelando dinamicamente na realidade histórica e escatológica da vida da Igreja. Interessa-nos averiguar, em particular, o

¹³ Hino à Mãe de Deus (ver 2.3.5 “Maria nos tropários”)

lugar que a Mãe de Deus ocupa no Ano Litúrgico Bizantino, nas celebrações da Igreja que, segundo Nin (2009, p. 86), “são momentos – *kairoi* – nos quais a economia da salvação se torna liturgia [...], possíveis enquanto irrupção em nosso tempo mortal de um tempo vivente, libertado da morte [...]”.

2 MARIA NO ANO LITÚRGICO BIZANTINO

Voltando o olhar agora para o Ano Litúrgico Bizantino, pretende-se situar a Virgem Mãe de Deus nas principais festas do calendário litúrgico das Igrejas orientais bizantinas.

O Ano Litúrgico Bizantino é denso e bastante complexo. Como bem observa um conhecedor do tema, “ele encerra os frutos de uma meditação secular da Igreja do Oriente e o depósito da espiritualidade de uma multidão de santos, muitos dos quais são considerados Padres da Igreja universal” (DONADEO, 1998, p. 22).

2.1 OS CICLOS LITÚRGICOS BIZANTINOS

Diferente do mundo cristão latino, no Oriente cristão não se mostra uma separação tão acentuada entre a vida da Igreja e a de cada fiel, entre a liturgia oficial e a piedade popular que convive harmoniosamente com os serviços litúrgicos da Igreja. E isso porque o tempo litúrgico não só marca a vida da Igreja, mas a de cada um de seus membros. As festas não são instituídas de modo arbitrário ou acidental, mas se articulam em sua totalidade em torno do mistério de Cristo, de cuja mistagogia cada fiel participa por meio da liturgia da Igreja. De acordo com Nin (2009), mais que uma série de festas – um calendário - o ano litúrgico bizantino é um desdobramento de todo o mistério de Cristo, que enche a vida da Igreja e de cada um de seus membros, tornando presente e atualizando em nosso tempo histórico a divina economia redentora. Neste sentido, aponta ainda este autor que:

[...] no desenvolvimento teológico do ciclo litúrgico, uma progressiva entrada na compreensão – ou melhor, na contemplação – no misterioso amor de Deus eterno que se manifestou por meio de seu Filho no Espírito Santo, na Criação, na redenção, na Igreja. Os fiéis recebem/participam desta mistagogia por meio da Igreja. Podem confrontar o que rezam com o que veem (2009, p. 130).

A variedade de festas presentes nos ciclos litúrgicos bizantinos, segundo o mesmo autor, surge e se desenvolve em torno do mistério da encarnação, mistério de Cristo. Assim, não apenas comemoram um fato, mas atualizam aspectos do único mistério que envolve todos os

membros da Igreja. Com efeito, diz o autor, “Cristo não nos salvou uma só vez, mas continua nos salvando. A Palavra não cessa de se encarnar para nos salvar” (2009, p. 131).

O calendário do ano litúrgico bizantino estrutura-se basicamente em três ciclos: o ciclo fixo de festas; o ciclo móvel - da Páscoa -, e o ciclo semanal, o *Oktoikos*, ou dos Oito Tons. Estss ciclos comemoram a vida de Cristo, a da Virgem Maria e a do Precursor, São João Batista.

2.1.1 Ciclo fixo

O ciclo fixo se articula com as festividades dos meses, com o ciclo semanal e diário e, até mesmo, com o ciclo de eventos da vida marcada pelos sacramentos. Todos esses elementos se interpenetram e se sustentam reciprocamente para constituir uma maravilhosa trama que torna presente os vários momentos da história da salvação, permeando toda a vida espiritual dos fiéis. O ciclo fixo do Ano Eclesiástico tem seu início no dia 1º de setembro de cada ano, data celebrada no ambiente bizantino como dia da *Indicção*¹⁴, ou seja, do novo ano eclesiástico. Essa data marca o começo do ano civil no Império Romano, estabelecida pelo I Concílio de Nicéia (325), estando ainda associada a dois acontecimentos históricos: a vitória de Constantino sobre Maxêncio e a promulgação do Edito do mesmo Imperador Constantino pelo qual concedeu liberdade à Igreja. Nos ofícios litúrgicos desse dia introduziu-se, desde então, uma súplica dirigida ao Criador pelo feliz cumprimento do novo ano, e que se vale da mediação da Santa Mãe de Deus:

Autor da Criação inteira, que submeteste ao teu próprio poder os acontecimentos e os tempos, abençoa o ciclo do ano que a tua bondade nos concede, Senhor. Protege em paz, pelas orações da Mãe de Deus, os nossos governantes e as nossas cidades, e salvamos! (SPERANDIO & TAMANINI, 2015, p. 52).

Inserem-se neste ciclo litúrgico, nove das Doze Grandes Festas do calendário bizantino das quais, sete são senhoriais ou “*despóticas*”, como designadas pelos gregos, ou seja, dedicadas ao Senhor; e cinco são “*theomitóricas*”, isto é, dedicadas à Santa Mãe de Deus.

Seguindo a ordem cronológica do ano litúrgico, temos:

1. Dia 8 de setembro: A Natividade da Santíssima Mãe de Deus;
2. Dia 14 de setembro: A Exaltação da Santa Cruz;
3. Dia 21 de novembro: A Entrada no Templo da Santíssima Mãe de Deus;

¹⁴ Período de 15 anos usado no cômputo cronológico civil e eclesiástico a partir do ano 312 d. C. e que começava em 1º de setembro (DONADEO, 1998, p. 18)

4. Dia 25 de dezembro: A Natividade do Senhor;
5. Dia 6 de janeiro: A Teofania, ou Epifania (Batismo do Senhor);
6. Dia 2 de fevereiro: A Festa do Encontro (ou Apresentação no Templo);
7. Dia 25 de março: A Anunciação à Santa Mãe de Deus;
8. Dia 6 de agosto: A Transfiguração do Senhor;
9. Dia 15 de agosto: A Dormição da Theotokos (Mãe de Deus).

As duas festas que abrem e encerram o ano litúrgico bizantino, como se pode notar acima, são festas dedicadas à Mãe de Deus: Natividade e Dormição/Assunção, respectivamente.

Na tradição bizantina, as Grandes Festas deste ciclo fixo são habitualmente celebradas com um dia de vigília (*Proeòrtia*) e quatro dias de pós-festa (*Meteòrtia*).

2.1.2 Ciclo móvel

É o ciclo de festas que orbitam em torno da data da Páscoa da Ressurreição, a primeira e mais importante festa litúrgica no Oriente cristão. Com efeito, a Páscoa é o evento fundamental da vida da Igreja, a que ilumina todos os demais eventos salvíficos e dá sentido ao conteúdo da fé celebrada, razão pela qual o ciclo litúrgico móvel desenvolve-se e se estrutura a partir e em torno dela, como seu eixo central.

Para o teólogo Manuel Nin (2009), é a partir da celebração da Páscoa que se pode ainda propor e compreender a expressão *Ano Litúrgico*, não tanto como um conjunto de festas – um calendário – mas como o desdobramento de todo o mistério de Cristo que enche a vida da Igreja. Todas as festas bizantinas vale enfatizar, de um ou de outro modo, recebem seu sentido do mistério pascal e, portanto, apresentam um acentuado caráter soteriológico em relação à encarnação de Jesus Cristo. É através da Páscoa, diz o mesmo autor, que “todo o ano litúrgico é como que transfigurado pela liturgia e se converte em sacramental” (2009, p. 132). Nesse sentido é que se pode falar com toda propriedade de uma “sacramentalidade” do ano litúrgico bizantino.

Nestas festividades da Igreja, acrescenta ainda o autor:

[...] Deus vem de novo ao encontro do homem: Nosso Deus não está sobre nós, mas diante de nós esperando o encontro (Isaac de Nínive). Trata-se, ao longo do ciclo litúrgico das diferentes Igrejas de uma verdadeira *anamnesis* do mistério da salvação no qual a Igreja, com sua oração invoca o Espírito Santo – realiza a *epiclesis* – sobre os fiéis, porque de novo a força da ressurreição de Cristo se faz presente na comunidade (Páscoa), novamente a encarnação do Senhor seja uma realidade na vida na vida da Igreja e dos fiéis (Anunciação), novamente o Senhor da Glória vem ao

encontro da humanidade envelhecida, mas cheia de esperança (Encontro) (2009, p. 132).

Das Doze Grandes Festas, três pertencem ao ciclo móvel, ou seja, têm suas datas que são determinadas sempre em relação à data em que cai a festa anual da Páscoa cristã. São elas:

1. A Entrada de Jesus em Jerusalém, ou Domingo de Ramos;
2. Festa da Ascensão do Senhor;
3. O Domingo de Pentecostes.

2.1.3 Ciclo diário ou “*Oktoikos*”

Madre Maria Donadeo refere-se a este ciclo como “semanal e dos Oito Tons”, observando que, “de fato, há oito séries semanais, cada qual correspondendo a um tom com evidente alusão aos sete temas de cada dia da semana” (1998, p. 19). O dia do ano eclesial não interfere no curso desse ciclo litúrgico que tem início após a festa de Pentecostes. Quando ocorre alternância dos oito tons – *Oktoikos* - que se sucedem até a Grande Quaresma seguinte, tempo em que se usa o *Triódion*¹⁵ da Quaresma.

No *Oktoikos*, o domingo, como o primeiro dia da semana, é dedicado à Ressurreição do Senhor. Aliás, os cristãos bizantinos festejam todos os domingos do ano à luz da ressurreição, único dia da semana em que se celebra a Divina Liturgia em que são cantados os Tropários da Ressurreição, salvo poucas exceções. Na segunda-feira, comemora-se os santos Anjos ou, como são chamados no Oriente cristão, os Incorpóreos. Na terça-feira é dia de lembrar o santo Profeta e Precursor João Batista. A quarta-feira e a sexta-feira são dedicadas à memória da gloriosa Paixão do Senhor, exaltando os efeitos salvíficos de sua Cruz bendita pela qual trouxe redenção ao mundo. Os apóstolos e, entre os seus sucessores, São Nicolau, bispo de Mira, são comemorados na sexta-feira. Sábado é o dia de celebrar todos os Santos e as almas dos que “adormeceram em Cristo”. A Santa Mãe de Deus, a quem os louvores são incessantes em todos os ofícios litúrgicos bizantinos celebrados em qualquer dia da semana, é especialmente venerada pelas Igrejas orientais bizantinas nas quartas e sextas-feiras.

Feita essa breve incursão pelos ciclos do ano litúrgico bizantino, examinemos um pouco mais detidamente, agora, alguns dos aspectos essenciais celebrados em cada uma das três principais festas marianas inseridas nas Doze Grandes Festas do calendário litúrgico bizantino.

¹⁵ Um dos livros litúrgicos da Igreja que contém os hinos chamados *Triódios*, ou seja, que contém três odes, também conhecido como cânones. São compostos de nove odes, agrupamento de quatro, cinco ou mais, tropários.

Esse itinerário será feito através da história e dos textos litúrgicos próprios que fazem ricas alusões aos textos da literatura apócrifa, aos Santos Padres e à Sagrada Escritura.

2.2 AS FESTAS MARIANAS NO ANO LITÚRGICO

Como se viu, um número nada depreciável de festas marianas enriquece o Ano Litúrgico Bizantino. Nelas, a *Theotokos* é lembrada e venerada pelos fiéis em todos os dias da semana e, como sublinhado acima, de modo particular nas quartas e sextas feiras.

A doutrina mariológica bizantina tem como eixo central a divina maternidade de Maria, e o título *Theotokos* é o testemunho mais fiel disto, sempre em relação com sua virgindade antes, durante e depois do parto, assim como sua função de mediação junto ao seu Filho.

Madre Donadeo, citando um autor católico, diz que, “a Virgem Santa, longe de ficar esquecida, é comemorada todos os dias, em cada ofício e particularmente no domingo, na quarta e na sexta-feira, por causa da sua participação no mistério da salvação” (1998, p. 20), o que corrobora o caráter cristocêntrico das festas da Mãe de Deus. Não por acaso que a maior parte dos títulos que Maria recebe estão sempre em referência a Cristo, como bem observa o teólogo Manuel Nin:

Aquele que concebeu a Sabedoria e o Verbo de Deus; Aquele que nutriu com seu leite Aquele que nutriu o universo; Tabernáculo imaculado da Luz verdadeira; Livro vivo de Cristo, selado com o selo do Espírito; Trono, Palácio e Sede do Rei; Mãe do Cordeiro e do Bom Pastor (2009, p. 131).

Percorramos, pois, algumas das principais datas do calendário litúrgico bizantino em que os cristãos orientais celebram festivamente a Mãe de Deus. Antes, porém, vale recordar que a mais antiga festa em que Maria é exaltada com o título de *Theotokos* tem seus registros por volta do Concílio de Éfeso (431), assembleia que contribuiu inquestionavelmente para exaltar a figura de Maria. Contudo, a presença desta festa nos calendários litúrgicos das distintas Igrejas orientais segue tradições regionais, variando conforme o local. Trata-se da celebração da “Memória de Maria” que, em Constantinopla, era celebrada provavelmente no dia posterior à festa da Natividade do Senhor. Dessa festa restam ainda alguns poucos vestígios litúrgicos, segundo o estudioso do tema, Pe. Dominique Cerbelaud (2005, p. 109), para quem, a recente introdução no calendário romano da festa de “Maria, Mãe de Deus”, no dia 1º de janeiro, confirma esta antiga tradição.

2.2.1 A Natividade da Santíssima Mãe de Deus (8 de setembro)

Uma das Doze Grandes Festas do calendário litúrgico bizantino é a primeira do ciclo litúrgico fixo que também se encerra com uma festa *Theomitórica* (mariana), a Dormição da Mãe de Deus, celebrada em 15 de agosto. Isso revela quanto amor os cristãos orientais devotam àquela por quem se deu o início histórico da obra salvadora. A data de 8 de setembro teria sido fixada, muito provavelmente, por sua proximidade com o início do novo ano bizantino, dando maior ênfase ao sentido teológico de que em Maria tem início a divina economia redentora da humanidade. Nesse sentido é que podemos compreender Santo André de Creta († 740) que, numa de suas quatro homilias dedicadas à Natividade da *Theotokos*, abre a primeira delas precisamente com estas palavras: “A celebração de hoje é para nós o começo de todas as festas (CERBELAUD, 2005, p. 22).

A festa tem sua abertura na véspera, dia 7 de setembro, designado como Dia de Preparação da Natividade. O encerramento ocorre no dia 12, e os dias 9, 10 e 11, respectivamente, são designados como segundo, terceiro e quarto dia da Festa. No ofício das Vésperas, como nas demais grandes festas dedicadas à Mãe de Deus, leem-se as seguintes passagens bíblicas: Gênesis 28,10-17, a escada celeste vista por Jacó; Ezequiel 43,27 a 44,4, onde o Senhor indica a Porta Fechada por onde passará somente Ele; e Provérbios, 9, 1-11, que descreve a sabedoria que constrói sua casa e convida a comer o pão e beber o vinho.

Sobre a origem histórica desta festa, lembra-nos Cerbelaud (2005) que o testemunho mais antigo que se tem conhecimento é um *Kontákion* de autoria de Romano, o Melode, de meados do século VI. Não questiona, contudo, a plausibilidade de ter existido uma celebração local em Jerusalém no século V. Tal hipótese tem a concordância do professor de história bizantina, Gaetano Passarelli (1997), que atribui à cidade de Constantinopla a introdução desta festa, no tempo do Imperador Justiniano I (527-565). O mesmo autor confirma o que foi dito acima, ou seja, que o primeiro documento litúrgico no qual se encontra atestado o modo como era celebrada na capital do império é o hino de Romano, o Melode, composto entre os anos de 536 a 566.

O mesmo autor recorre a única homilia para a Natividade de Maria, de São João Damasceno († 750), para melhor iluminar o conteúdo teológico desta festa. Nela, o santo de Damasco proclama que:

Hoje é o começo da salvação do mundo! Aclamai o Senhor, terra inteira, gritai, aplaudi e cantai (Sl 97/98,4), entoai vosso louvor, alegrai-vos e não temais (Is 40,9),

porque na santa Probática foi-nos gerada a Mãe de Deus, através de quem o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo, nos foi gerado” (1997, p. 13).

Já o teólogo e arquimandrita Manuel Nin (2009) indica que a provável origem da festa seja mesmo jerosolimitana (de Jerusalém). Aponta o autor que seus primeiros registros datam de meados do século V, estando relacionada à dedicação de uma igreja no lugar onde a tradição situa a casa de Joaquim e Ana, pais da *Theotokos*, a mesma casa onde Maria teria nascido. No século seguinte, a festa teria sido introduzida em Constantinopla e, mais tarde, em Roma. Os textos próprios receberam certa influência dos apócrifos, especialmente do Protoevangelho de São Tiago.

Nin, citando os textos litúrgicos do ofício de Vésperas, faz notar a origem dos títulos atribuídos à Virgem Mãe de Deus:

Hoje o Deus que se senta sobre tronos espirituais preparou um trono santo sobre a terra. Aquele que, em sua sabedoria, fundou os céus, em sua filantropia, cria um céu vivente.... Eis aqui o dia do Senhor! Alegrai-vos, povos! Com efeito, a câmara nupcial da luz, e o livro do Verbo da vida saíram de um ventre. A porta do Oriente nasceu, e espera a entrada do grande sacerdote, única a introduzir no universo o único Cristo para a salvação de nossas almas... A esterilidade de nossa natureza foi abolida porque uma mulher estéril tornou-se mãe daquela que permanecerá virgem depois do nascimento de seu Criador... (2009, p. 132).

Fócio de Constantinopla¹⁶ (820-893), venerado como santo pelos cristãos ortodoxos, em uma de suas homilias para a festa da Natividade da Mãe de Deus, refere-se à dimensão cósmica dessa celebração ao indicar o porquê, precisamente, esta festa é datada em 8 de setembro. Assim se expressa o patriarca:

O oitavo dia sucede os seis da criação e o sábado. E anuncia o futuro da vida eterna. Comporta, não só a ressurreição de Cristo, mas também do homem. Se o número 7 é sobretudo o número do Antigo Testamento, o 8 é o número correspondente ao novo. E anuncia a bem-aventurança do século futuro (PASSARELLI, 1997, p. 16).

O tropário conclusivo da festa, e que é repetido várias vezes durante a *meteòrtia*, isto é, nos quatro dias que sucedem a data de sua celebração, enfatiza ainda mais este tema, mostrando a estreita conexão entre o evento celebrado e a obra salvífica de seu Filho:

Teu nascimento, ó Virgem Mãe de Deus, anunciou a alegria a todo mundo. Porque de ti nasceu o sol de justiça, Cristo nosso Deus, que, apagando a maldição, trouxe-nos a bênção e, triunfando da morte, deu-nos a vida eterna (SPERANDIO & TAMANINI, 2015, p. 5).

¹⁶ Patriarca de Constantinopla entre 858-867 (1º período) e 877-886 (2º período).

2.2.1.1 O Ícone da Festa

Figura 02 - Ícone da Natividade da *Theotokos*



Reprodução de ícone grego da Natividade da *Theotokos*, s.d.
Fonte: acervo do autor.

Madre Maria Donadeo, em sua obra ‘O Ano Litúrgico Bizantino’, chama a atenção para alguns detalhes do ícone da festa que, segundo o costume nas Igrejas orientais bizantinas, fica exposto sobre uma espécie de ambão para a veneração dos féis no centro do templo, durante todo o período da festa. O ícone mostra Sant’Ana estendida no leito sendo cuidada por servas, enquanto São Joaquim a observa com aparência contemplativa. Mais abaixo, vê-se cenas do primeiro banho da Mãe de Deus. Próximo de sua cabeça, encontram-se as iniciais gregas de “Mãe de Deus” - *Η μητέρα του Θεού (I mīτέρα tou Theoú)*. Assim descreve a religiosa sobre os principais elementos do ícone que contempla:

Nele vê-se Ana estendida no leito, algumas servas cuidam dela e Joaquim observa a cena ou, em outros ícones, está junto de Ana feliz pelo nascimento da menina. Mais embaixo está a cena do primeiro banho da menina onde se veem evidentes, ao lado da cabeça, as iniciais gregas que indicam ser ele a ‘Mãe de Deus’ (1998, p. 36).

Para G. Passarelli, a iconografia da festa baseia-se essencialmente nos relatos dos evangelhos apócrifos. O ícone - um modelo do século XVI que o autor tomou para esta reflexão -, apresenta um espetáculo de vida cotidiana em três episódios do dia do nascimento da pequena Maria: o interior de uma casa nobre e rica que é revelado tanto a ornamentação arquitetônica quanto o mobiliário; Ana está aí, sentada no leito, com o nimbo da santidade em torno da cabeça. O autor dá a palavra a Santo André de Creta¹⁷ que chama a atenção para alguns elementos expressivos do ícone:

[...] a morada de Ana está disposta como tálamo nupcial, decorado com os símbolos da procriação e da virgindade, isto é, daquela que gerou e daquela que foi gerada. A primeira recebeu, há pouco, a libertação da carência de filhos; a segunda conceberá e iluminará milagrosamente, dentro em pouco, aquele que, sendo criador, quis tornar-se nela e por ela semelhante a nós (1997, p. 28).

Conclui Passarelli (1997) recordando que, como no ícone da Natividade do Senhor, a Mãe de Maria, Sant'Ana, é mostrada com expressão de surpresa e sobressalto pelas maravilhas que o Senhor realizou em sua vida.

Por fim, vale notar que as principais fontes, tanto sobre esta festa - Natividade da Mãe de Deus - como a que se comentará na sequência - Apresentação no Templo -, resulta essencialmente de uma especial leitura e compreensão patrística do Antigo Testamento e da literatura apócrifa, dada a escassez de referências neotestamentárias para os temas.

2.2.2 Apresentação no Templo da Santíssima Mãe de Deus (21 de novembro)

Cronologicamente, essa é a 3ª das Doze Grandes Festas do Calendário bizantino e coincide com a data da celebração no calendário da Igreja latina. Como todas as grandes festas, sua celebração tem início na véspera, 20 de novembro, e sua conclusão acontece em 25 de novembro.

Não há qualquer registro nas Sagradas Escrituras sobre esse evento que se fundamenta, essencialmente, na literatura apócrifa, sobretudo no Protoevangelho de São Tiago que o trata em detalhe. Maria é levada ao templo e lá permanece em total disponibilidade e serviço a Deus, purificando sua alma para acolher o mistério da economia do Criador que haverá de se realizar por meio dela. Do relato apócrifo, destacamos este fragmento:

¹⁷ Andrés de Creta, Oelie Mariane (Fazzo), p. 76; PG 97, 843; TMPM, 2, p. 404.

[...] A menina atingiu os dois anos e Joaquim disse: - "Vamos levá-la ao templo do Senhor, para cumprir a promessa que fizemos [...]. Ana respondeu: - "Esperemos o terceiro ano, para que ela não sinta falta de seu pai e de sua mãe" [...]. Quando a menina chegou aos três anos, disse Joaquim: - "Convidemos as filhas dos hebreus que são puras, para que tomem suas candeias e as conservem acesas para acompanhá-la. Deste modo, a menina não voltará atrás e seu coração não será preso por qualquer coisa fora do templo do Senhor". E assim o fizeram, até chegarem ao templo do Senhor. E seus pais retornaram cheio de admiração, louvando e glorificando a Deus, Soberano Senhor, porque a menina não tinha voltado para junto deles. Maria permaneceu no templo do Senhor, vivendo como uma pomba, e recebia seu alimento das mãos de um anjo. O sacerdote a recebeu e, depois de beijá-la, abençoou-a, dizendo: "O Senhor exaltou teu nome por todas as gerações. Em ti, nos últimos dias, o Senhor mostrará a salvação aos filhos de Israel". E o sacerdote a fez sentar no terceiro degrau do altar e o Senhor fazia descer sobre ela a sua graça [...] (RAMOS, 1989, pp. 38-39)

A memória da Apresentação da Santíssima Virgem no Templo remonta a festa da dedicação da Basílica de Santa Maria, a Nova, construída nas imediações do templo de Jerusalém, em novembro de 543, época do imperador Justiniano. Mais tarde, no decorrer do século VII, foi difundida por todo o Oriente. O Papa Gregório XIV foi quem a introduziu no Ocidente, em Avinhão (então sede da Igreja), no final do século XIV. Foi adotada em toda a Igreja pelo Papa Sixto V, em 1585. Contudo, segundo Passareli, essa é uma festa tipicamente oriental que,

[...] pouco a pouco foi se transformando em comemoração local para estender-se depois por todo o Oriente e implantar-se em Constantinopla entre os séculos VII e VIII. Contribuíram para isso pregadores como Andrés de Creta (660-740), Germano I (715-733) e Tarásio (784-806), patriarcas constantinopolitanos e músicos ou poetas como Sérgio de Jerusalém (séculos VIII e IX) e Jorge de Nicomédia (século IX) (1997, p. 10).

A festa tem seu início na véspera, 20 de novembro, com a Preparação ou Vigília, indo até o dia 25 data de seu encerramento. As leituras bíblicas do ofício de Vésperas são retiradas do Antigo Testamento: as disposições a Moisés para que erigisse o Tabernáculo, a tenda de reunião (Ex 40), a arca da Aliança que Salomão colocou no Templo (1 Rs 8) e a porta fechada vista por Ezequiel (Ez 44). São todas figuras bíblicas que se aplicam à Virgem. Nesse mesmo ofício de preparação da festa, as Igrejas orientais bizantinas convidam os fiéis a exaltar a memória daquela que, como bem expressa Madre Donadeo (1998, p. 42) é “o santo tabernáculo, a arca espiritual que contém o Verbo infinito, embora o evento da encarnação esteja ainda cronologicamente distante”, com este tropário:

Hoje, o universo inteiro, cheio de alegria, na insigne festa da Mãe de Deus, exclama: Eis aqui o celeste tabernáculo [...]. Ana hoje nos preanuncia a alegria [...] Cumprindo

o seu voto apresenta ao Templo do Senhor, aquela que é verdadeiramente o templo do Verbo de Deus e sua Mãe puríssima (1998, pp. 41-42).

É ainda do ofício de Vésperas que a autora extrai mais este belo tropário que canta a entrada no templo de Maria Menina como evento que se insere nos acontecimentos salvíficos:

Tu és o oráculo dos profetas, a glória dos apóstolos, o orgulho dos mártires e a renovação de todos os mortais, ó Virgem Mãe de Deus. Por isso honramos a tua entrada no templo do Senhor e, juntamente com o anjo, te saudamos com os nossos cânticos, nós que fomos salvos pela tua intercessão (1998, p. 42).

O *Apolitikion*, cantado durante a Divina Liturgia do dia da festa, narra de maneira muito concisa as principais motivações que levaram a Igreja a celebrar com tamanha exultação a Entrada de Maria Menina no templo como um dos eventos intimamente relacionados com a sua participação na economia salvífica:

Hoje é o prelúdio da benevolência de Deus e a proclamação preliminar da salvação dos homens. A Virgem apresenta-se com esplendor no templo de Deus e antecipadamente anuncia Cristo a todos. A ela, nós também clamemos em alta voz: Salve, ó realização da economia do Criador! (SPERANDIO & TAMANINI, 2015, p. 14).

O *Kondakion* da festa destaca o conteúdo central da celebração, evidenciando alguns dos principais títulos de Maria, todos marcadamente cristológicos:

O templo puríssimo do Salvador, a Virgem, a preciosíssima câmara nupcial, o sagrado tesouro da glória de Deus, é apresentada hoje à casa do Senhor, introduzindo com ela a graça do Espírito Divino. Os anjos de Deus a louvam, clamando: Esta é o tabernáculo celeste! (SPERANDIO & TAMANINI, 2015, p. 14).

A exuberância oriental, tão diferente da sobriedade e concisão latina, por vezes, chega mesmo a cometer excessos na apresentação de detalhes que intencionam facilitar a compreensão do conteúdo teológico do que se celebra, sem perder de vista o valor mais simbólico que histórico de tais detalhes. A esse respeito, assim se expressa um estudioso de liturgia bizantina:

O temperamento ocidental, apaixonado pela exatidão histórica e que julga com esses critérios os próprios dados da sua vida religiosa, só podia desdenhar a lenda piedosa da Apresentação de Maria ao templo. Completamente diferente é a atitude do oriental; pode estar perfeitamente a par da inautenticidade histórica de um relato sem por isso rejeitá-lo. Ele busca nos fatos da história sagrada, mesmo nos perfeitamente estabelecidos, não tanto a sua verdade humana quanto o seu conteúdo divino (MERCENIER, 1949, pp. 267-268).

São Gregório Palamàs, em sua homilia sobre a Apresentação de Maria no Templo, interpreta a santidade da Virgem como obra de purificações ininterruptas que tiveram lugar na natureza dos seus antepassados e em sua própria natureza, desde o momento de sua concepção¹⁸. Tais purificações encontram sua expressão sensível na festa da Entrada da Mãe de Deus no Templo, festa que, no seu caráter exterior e no seu significado teológico, corresponde, de certa forma, à solenidade latina da Imaculada Conceição.

2.2.2.1 O Ícone da Festa

Figura 03 - Apresentação da Virgem no Templo.



Ícone do Monastério de Rila, 1795 - Museu Nacional Rila, Bulgária (reprodução). Fonte: Acervo do autor.

¹⁸ PALAMAS, Saint Gregory. Sermon on the Entry of the Mother of God into the Temple. s.d. Disponível em: <<https://oca.org/fs/sermons/sermon-on-the-entry-of-the-theotokos>>. Acesso em: 04.10.2015.

A Iconografia da festa, conforme descreve Madre Donadeo (1998, p. 43), recebe sua inspiração do ícone da Apresentação do Senhor. A autora observa ainda que o sacerdote Zacarias, representado sobre um estrado, que simboliza a sua elevada dignidade, acolhe a pequena Maria que se apresenta com olhar e vestes de uma pessoa adulta. Atrás dela estão Joaquim e Ana, seus pais, e, mais ao fundo, o cortejo das virgens com suas candeias acesas, símbolos da oferta. A cena toda se passa numa tenda, indicando o interior do Templo.

Os elementos que mais se destacam no ícone são as figuras de Zacarias, a do Sumo Sacerdote, a de Maria com seus pais, Joaquim e Ana e a do grupo de donzelas. No ângulo superior direito, vê-se o Arcanjo Gabriel alimentando a menina, detalhe que é citado em um dos tropários (tom 4) da festa que canta: “No Santo dos Santos, a Imaculada e toda Santa é pelo Espírito introduzida e pelo anjo alimentada” (PASSARELLI, 1997, p. 37), detalhe também presente no texto apócrifo do Protoevangelho de São Tiago. É esta fonte ainda que inspira outros elementos iconográficos, tais como: as jovens portando as lâmpadas acesas que acompanhavam Maria; o Sumo Sacerdote Zacarias que a introduziu no templo e ao Santo dos Santos, o alimento que lhe era dado pelo Arcanjo até que fosse recebida como esposa por José, entre outros.

2.2.3 Festa da Dormição da Mãe de Deus - *Kóimesis* (15 de agosto)

A festa da Dormição da *Theotokos* (em grego: *Κοίμησις Θεοτόκου – Koímēsis*), é a última grande festa do Ano Litúrgico Bizantino – que se encerra em 31 de agosto. As festividades, como nas anteriores, iniciam-se na véspera, dia 14, com a Preparação da Dormição, e estende-se até o dia 23 de agosto, com o seu Encerramento. Contudo, desde o dia 1º de agosto, os cristãos orientais bizantinos se preparam com o “jejum da *Theotokos*”, que precede a data festiva em catorze dias. Com efeito, pode-se dizer que o mês de agosto é o grande mês de Maria para os cristãos de tradição bizantina.

A fixação da data de 15 de agosto provém de um decreto do Imperador Maurício (582-602), confirmando uma antiga tradição. De fato, esta informação é afiançada por Dominique Cerbelaud (2005) e creditada ao historiador bizantino, Nicéforo Calixto (aprox. 1320), em sua *História Eclesiástica* (VII, 28). Afirma o autor que, por mais que esta celebração tenha conhecido uma muito curiosa “pré-história” [...]

[...] parece acertado situar a fixação desta nova festa no reinado deste imperador [...] e, de fato, a mais antiga homilia conhecida a este propósito se deve a João de Tessalônica, falecido por volta de 630 [...]. A data de 15 de agosto parece guardar

relação com o “Ano Novo Bizantino” de 1 de setembro: na lógica deste ciclo anual o ano se abre, por conseguinte, com a Natividade de Maria, em 8 de setembro, e fecha com sua Dormição, em 15 de agosto (2005, pp. 110-111).

Na opinião de Passarelli (1997, p. 12), o tema do tempo e lugar da origem desta festa continua sendo objeto de debates entre estudiosos. Para o autor,

[...] várias hipóteses foram aventadas sobre esse particular. Funda-se a mais provável na transcrição encontrada num Lecionário georgiano do século VIII que parece refletir, por outra parte, tradições litúrgicas de Jerusalém, que remontam pelo menos ao século anterior -segundo o qual celebrava-se no dia 15 de agosto uma festa mariana na Igreja que a imperatriz Eudóxia mandara construir em Getsêmani, lugar considerado como sepulcro da Virgem (1997, p. 12).

O mesmo autor (1997, p. 12) faz referência a outro decreto do imperador Andronico II (1282-1328), com o qual todo o mês de agosto é consagrado ao mistério da Dormição da bem-aventurada Virgem Maria.

São praticamente inexistentes qualquer dado histórico ou referência bíblica que possibilitem uma reconstrução histórica precisa da morte e do sepultamento da Mãe de Deus. Os evangelhos canônicos, embora contenham breves e preciosas informações sobre Maria, nada dizem sobre sua morte e trânsito. Deste modo, a escassez ou quase inexistência de fontes canônicas sobre a qual se pudesse basear, deram lugar ao surgimento de uma grande quantidade de relatos apócrifos que foram se difundindo nas comunidades cristãs antigas, cujos autores anônimos acentuavam excessivamente a condição sobre-humana da *Theotokos*. Na obra apócrifa ‘*Trânsito de Maria – Livro do Descanso do Pseudo Melitão*’, a morte, funerais e ressurreição da *Theotokos* foram relacionados a uma série de fenômenos prodigiosos e incríveis milagres. Desta fonte, os números 66-67 assim narram os últimos instantes da vida terrena da Mãe de Deus:

Pedro continuou a falar durante a noite, até surgir o sol. E o povo permanecia lá. Maria levantou-se, saiu de casa e rezou a sua oração. Depois de Maria rezar, levantou-se, voltou para dentro e deitou-se. Completou a sua missão. Pedro sentou-se à sua cabeceira e João, aos pés. Os outros apóstolos rodearam o leito. Naquele momento, houve um terremoto e espalhou-se um odor suave como o odor do paraíso. E o sono apoderou-se de todos os que estavam junto de Maria, exceto as virgens. O Senhor permitiu que não dormissem, para que fossem testemunhas da preparação de Maria para a sepultura e para a sua glória. O Senhor nosso Jesus Cristo veio em uma nuvem com incontável número de anjos e entrou lá onde se encontrava Maria. Jesus e Miguel cantavam com os anjos. Pararam, primeiro, fora do aposento de Maria. Quando o Salvador entrou onde estava Maria, todos se saudaram. Também Maria os saudou, proferindo com seus lábios esta bênção: - Bendigo aquele que me falou e não me iludiu. Disse-me também que não permitiria que os anjos descessem sobre minha alma. Ele mesmo viria a mim. Senhor, como disseste, assim aconteceu. Quem sou eu, assim pobre, para receber tal glória? Dizendo isto, completou o que lhe tocava fazer, sem afastar do Senhor a sua face. Este tomou a sua alma e a entregou a Miguel. Foi

envolvida em um lençol, cujo esplendor é impossível ocultar (RAMOS, 1991, pp. 92-93)

A festa da Dormição de Maria, como a sua correspondente iconografia, encontra ainda fundamentos em numerosos sermões, hinos, comentários e reflexões dogmáticas de alguns Padres e Doutores da Igreja, teólogos, filósofos, homiletas, hinógrafos, liturgistas e outros escritores das Igrejas orientais, tais como: São Modesto de Jerusalém (+ 634), Santo André de Creta (+ 720); São Germano de Constantinopla (+ 733); o arcebispo João de Tessalônica (Séc. VII); São João Damasceno (675-749); e São Teodoro Estudita (759-826) entre outros.

Para os cristãos orientais, a *Assunção*, ou elevação de Maria aos céus, de corpo e alma, permanece na categoria de mistério na consciência da Igreja, e não veem necessidade de que tal conteúdo deva receber uma formulação dogmática precisa.

Nos enunciados dos hinos litúrgicos da festa os aspectos mais expressivos deste mistério são assim sintetizados: no *Apolitikion* (principal tropário), cantado na Divina Liturgia do dia da festa, a ênfase é posta na virgindade da Toda-pura:

Em tua maternidade, conservaste a virgindade e em tua morte não abandonaste o mundo, ó Mãe de Deus. Passaste para a vida, tu que és a Mãe da Vida, e que, por tuas orações, livras da morte as nossas almas (SPERANDIO & TAMANINI, 2015, p. 51).

O *Kondakion* da festa completa esta síntese, pondo em relevo o ministério de intercessão que a Mãe de Deus exerce, após sua entrada nos Céus como a primeira redimida de toda a humanidade:

O túmulo e a morte não subjugaram a Mãe de Deus, a incansável intercessora e a vigilante protetora; mas, sendo ela a Mãe da Vida, a fez passar para a vida aquele que habitou em seu seio sempre virgem (SPERANDIO & TAMANINI, 2015, p. 51)..

Com efeito, a liturgia festiva, com seus hinos e iconografia – como se verá a seguir-, indica claramente um serviço fúnebre, ressaltando ao mesmo tempo os ensinamentos essenciais a respeito da ressurreição do corpo de Maria, como bem recorda Bartolomeu I, patriarca ecumênico de Constantinopla, que assim enfatiza este importante aspecto da humanidade da Mãe de Deus:

[...] sublinhar que Maria é humana, que morreu e foi sepultada como os outros seres humanos, nos dá a garantia de que – embora “nem túmulo nem morte poderiam conter a *Theotokos*, nossa inabalável esperança e sempre vigilante proteção” [...] Maria está na realidade muito mais próxima de nós do que pensamos; não nos abandonou [...] (BARTOLOMEU I, 2010).

Em algumas Igrejas orientais bizantinas é comum, no dia da Festa da Dormição da *Theotokos*, a bênção de flores e perfumes após a Divina Liturgia. Depois de abençoados, são levados e conservados em casa pelos fiéis que, em situações adversas, costumam aspergir suas casas com o perfume ou queimar com incenso as pétalas de flores para incensar a casa.

2.2.3.1 O Ícone da Festa

Figura 04 - A Dormição da Mãe de Deus



Ícone da Festa Dormição da *Theotokos*, 1565-1567. (reprodução)
Fonte: Acervo do autor.

As diferentes representações iconográficas da Dormição guardam uma estrutura idêntica ao longo da história, ainda que se possa distinguir, num ou noutro detalhe ou realce, as suas diferentes tradições ou escolas iconográficas. Contudo, estas pequenas variações não chegam a comprometer ou alterar o sentido fundamental da representação.

A Virgem, estendida em seu leito de morte, está cercada pelos apóstolos, milagrosamente transportados dos locais onde faziam a pregação do Evangelho, conforme

narrativa do Protoevangelho de Tiago. Estão posicionados em três grupos: cinco à direita da Virgem, cinco à esquerda; com os outros dois, em lugares centrais à frente, formam o tradicional grupo dos Doze. Ao centro, por detrás do leito, Jesus sustenta em seus braços a alma da Puríssima, representada sempre por uma pequena menina envolta em faixas. A propósito do espaço central ocupado por Cristo, para o qual confluem as linhas mestras da composição, diz Passarelli (1997, p. 20) que, “de fato, o centro do ícone não é a Mãe de Deus, mas Cristo”.

Nas laterais, duas edificações simbolizam a cidade de Davi, a gloriosa e célebre Sião. Quatro anjos fazem parte da representação: dois, em primeiro plano, carregam a cruz e o turíbulo e, no fundo, os outros dois portam a espada e a palma que, conforme explica Madre Donadeo, “são símbolos tradicionais que indicam a participação na armada celestial ao acontecimento do fim terreno da Mãe de Deus, que no céu está próxima ao Divino Filho, intercedendo por nós” (1997, p. 135).

O teólogo greco-católico Passarelli faz notar o que chama de “movimentos contrapostos do conjunto iconográfico desta representação”, sublinhando que,

[...] a composição apresenta dois tempos com seus movimentos contrapostos. O primeiro movimento parte de cima para baixo, numa convergência centrípeta: os apóstolos, em suas respectivas nuvenzinhas, convergem para Cristo como centro da cena. O segundo movimento se dirige de baixo para cima. Do corpo deitado da Virgem surge um impulso ascendente que, através de Cristo, culmina no medalhão que representa a Senhora conduzida pelos anjos aos céus (1997, p. 20).

A espiritualidade cristã oriental contempla nesta representação da Dormição da Santíssima Mãe de Deus, Mãe da Vida, a impotência humana em face da finitude desta existência histórica, ou seja, a inevitabilidade da morte e a necessidade de encontrar em Deus a Vida verdadeira, inspirando nos crentes a certeza de que Maria é a que guia e conduz seus fiéis devotos Àquele que é a Fonte da vida.

Estas são as três festas com caráter estritamente mariano do calendário litúrgico bizantino.

2.3 FESTAS CRISTOLÓGICO-MARIANAS

2.3.1 A Festa do Encontro ou “*Hypapántê*” (2 de fevereiro)

Celebrada no quadragésimo dia depois da Epifania, esta festa consta de um *Diário de Peregrinação aos Lugares Santos* de Egéria, do fim do século IV. É uma das quatro festas marianas introduzidas, em Roma, pelo Papa Sérgio (687-701), de origem oriental.

Madre Donadeo (1998, p. 53) observa que, desde sua origem, era uma festa cristológica, mas que “recebeu ao longo dos séculos certo colorido mariano”. Daí a razão de ser designada pela Igreja bizantina de “*Hypapántê*”, realçando o episódio do “Encontro” de Jesus com Simeão, o homem velho com o novo, uma “prefiguração da descida aos infernos”. Quarenta dias após o nascimento do Menino, completando-se os dias de purificação, José e Maria sobem com ele ao Templo, conforme prescrevia a Lei. A apresentação do Primogênito equivale a um ato de consagração ao Senhor, acompanhado da oferta sacrificial de um par de rolas ou de pombinhos, a oferta dos pobres.

Os textos próprios são ricos de referências bíblicas e poesia orante e revelam o significado profundo do Encontro. No *Apolitíkion*, a ênfase é posta na maternidade divina de Maria, primeira colaboradora na obra da redenção, ainda que o Menino esteja mantido como centro da atenção:

Salve ó Virgem, Mãe de Deus, cheia de graça, pois de ti nasceu o Sol da justiça, o Cristo nosso Deus, iluminando os que estavam nas trevas. Rejubila-te, ó justo Ancião, ao receber em teus braços, Aquele que libertou as nossas almas e nos deu a Ressurreição (SPERANDIO & TAMANINI, 2015, p. 42).

O *Kondakion*, de autoria de Romano, o Melode, (séc. VI), expressa os efeitos salvíficos da presença do Deus-menino no mundo, a confiança e a esperança dos fiéis em seu socorro:

Tu, que santificaste, pelo teu nascimento, o seio virginal e abençoastes, como era necessário, as mãos de Simeão, salvaste-nos agora ao preceder-nos, ó Cristo nosso Deus. Guarda, pois, em paz teu povo durante as guerras e fortalece a tua Igreja, ó único amigo da humanidade! (SPERANDIO & TAMANINI, 2015, p. 42).

O encerramento das solenidades ocorre, ordinariamente, no dia 9, mas pode ser antecipado nos anos em que a data da Páscoa cair nos últimos dias de março, reduzindo deste modo o período de pós-festa.

2.3.3.1 O Ícone da Festa

Todos os personagens referidos na narração litúrgica deste episódio estão representados no ícone. Simeão, sobre um estrado, símbolo de sua dignidade; José, ao lado de Maria, com o par de pombinhas; do outro lado, Ana, a profetisa.

Figura 05 – A Festa do Encontro



Ícone da Festa do Encontro, (Apresentação do Senhor ou *Hypapántê*)
s.d. (reprodução) Fonte: Acervo do autor.

Em alguns modelos, Maria sustenta o menino nos braços em posição de entrega ao Justo Simeão que se inclina em um gesto de profunda adoração.

2.3.2 A Festa da Anunciação (25 de março)

É uma das três festas cristológico-marianas, isto é, que apresenta Maria em referência a Cristo, o que não acontece com as outras cinco.

De acordo com a Tradição, suas raízes remontam aos primeiros séculos do cristianismo, em Nazaré, razão pela qual, na Igreja primitiva, era inseparavelmente associada à Natividade do Senhor. Os testemunhos mais antigos surgem somente na época do Imperador Justiniano (séc. VI).

Sabe-se ainda que foi uma das festas marianas introduzidas em Roma pelo Papa Sérgio I, já citado acima, e a data de sua celebração, 25 de março, tanto nas Igrejas do Oriente como do Ocidente, foi fixada entre os anos 550 e 553, precisamente nove meses antes da Natividade do Senhor, como indica Cerbelaud (2005, p. 108). É desse período, segundo o mesmo autor, uma homilia de Abrão de Éfeso, provavelmente feita nesta solenidade, assim como o *Kondakion* da festa, de Romano, o Melode, poema litúrgico que ressalta o diálogo entre o Arcanjo Gabriel e a Virgem.

Como esta data coincide quase sempre com o tempo da Grande Quaresma, é celebrada apenas com um dia de Pré-festa, dia 24, com o ofício litúrgico de Vésperas, e concluída solenemente na tarde do próprio dia 25. No dia seguinte, de acordo com a tradição bizantina, celebra-se a memória do Arcanjo Gabriel, um dos protagonistas da Anunciação.

É comum encontrar a representação iconográfica da Anunciação em lugar destacado entre os demais ícones do *Iconostasis*, na porta real (porta santa central), com a cena ocupando as suas duas folhas. A propósito, observa Madre Donadeo (1998, p. 56) que o início da salvação é colocado iconograficamente em posição de destaque e a mesma porta parece sugerir a ideia do ingresso de Deus na humanidade, ao encarnar-se no seio da Virgem Maria.

Sérgio Bulgakov¹⁹, como observa Evdokimov:

[...] vê no Arcanjo, no momento da anunciação, a pergunta viva que Deus dirige à liberdade de seu filho pródigo: estará ele, real e exclusivamente sedento do Salvador, do Pai, do Santo Existente? E, na resposta da Virgem irrompe a chama pura daquele que se dá e, conseqüentemente, está pronto a receber. O Espírito Santo descenderá sobre ti e te cobrirá com sua sombra. Por isso, a criança será santa [...] (1986, p. 228).

¹⁹ Teólogo ortodoxo fundador do Instituto de Teologia São Sérgio de Paris e da Ação Cristã de Estudantes russos (1920-1930) faleceu em 1944.

A participação da Virgem no evento da encarnação, para Evdokimov, constitui como que a condição humana objetiva da encarnação. Jesus só pode assumir a carne humana, porque lhe é dada pela humanidade da Virgem. No “*sim*” de Maria é toda a humanidade que acolhe a oferta salvífica do Criador. A liturgia desta solenidade, de acordo com este teólogo,

[...] designa esta festa como o “fundamento da nossa salvação e advento dos mistérios pré-eternos” e proclama a Virgem “templo santificado e seio materno mais amplo do que os céus”. São João Crisóstomo denomina a Anunciação “Festa da Raiz”, no sentido do absoluto começo que inaugura o novo *éon*. A antropologia remonta assim à “raiz mariológica” (1986, p. 249).

Como a nova Eva, Maria recapitula em si, como Adão, toda a história sagrada, a história da humanidade inteira; sua carne, pela qual participa do advento da novidade e dá ao Filho, é a da Mãe de todos os viventes. Não obstante, observa Evdokimov que:

[...] o culto à Virgem, na Teologia dos Padres da Igreja, opõe-se a toda amplificação sentimental e deturpação mariolátrica; dispensa-o porque tal culto é incomensuravelmente maior e coloca-se como conteúdo imanente da encarnação (1986, p. 249).

Passarelli (1996, p. 14), referindo-se ao sentimento oriental em relação a esta festa, assim resume o que mais lhe impressiona: “[...] o sentido de alegria, apenas contida, porém sempre profunda, que reflete nos hinos, nas orações, nos ícones, nas homilias nos quais prevalece o método dialógico com aspectos dramáticos”. Método, aliás, que caracteriza o *Akathistos*, o mais belo ofício-poema bizantino em honra à Mãe de Deus conservado pelos cristãos bizantinos e celebrado com grande solenidade durante as sextas-feiras da Grande Quaresma. Este belíssimo hino, tão apreciado pela piedade popular bizantina, está presente nos mais variados textos litúrgicos dos ofícios desta solenidade.

2.3.2.1 O Ícone da Festa

Sobre esse tema, para o propósito desse trabalho, crê-se suficiente destacar o que esse estudioso das tradições orientais bizantinas, particularmente da iconografia, oferece em sua pequena obra ‘O Ícone da Anunciação’, edição portuguesa da coleção *Iconostásio*. Diz o autor que:

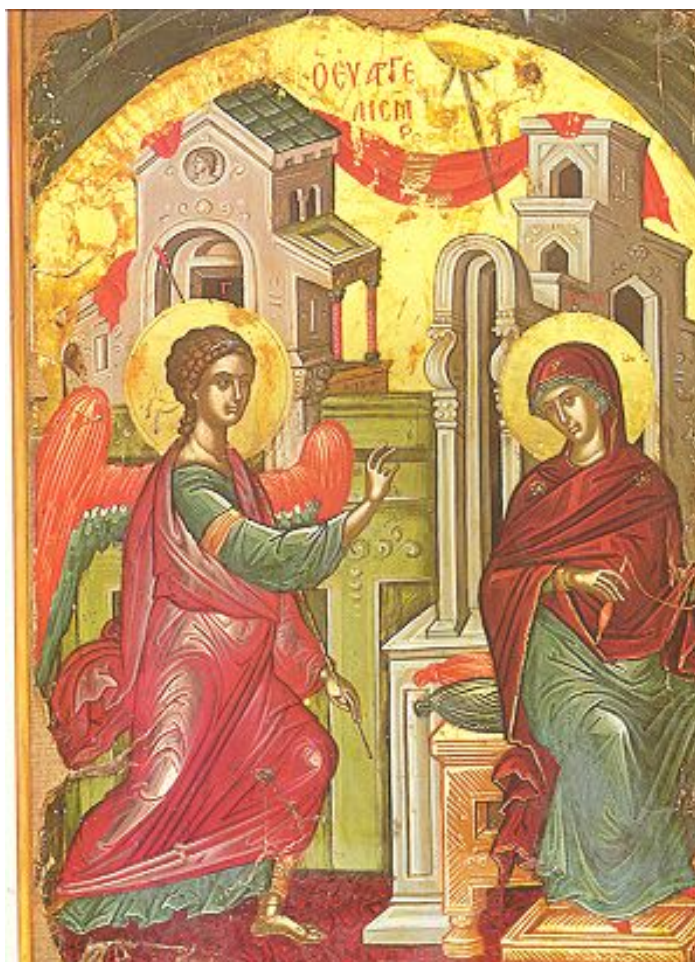
[...] A cena toda nos proporciona um sentido extático; no entanto, o movimento das pernas do anjo, o adejar das vestes e a elevação das asas dão origem a tal vivacidade que acentua o retraimento pudico da pessoa da Virgem na parte superior [...] em que sobressai o rótulo *Ho Chairetismos*, isto é, “A Anunciação”. Além disso, acima do anjo encontra-se a seguinte legenda: *Ho Archangelos* Gabriel: “O arcanjo Gabriel”; e

nos dados da figura da Virgem, *M(ete)r Th(eo)u*: “Mãe de Deus” ²⁰ (PASSARELLI, 1996, p. 17).

A festa da Anunciação deve ser considerada sob o aspecto particular da intensidade e forma individual da redenção em Maria como expressada no tropário da festa, com a saudação do anjo à Cheia de Graça:

Hoje é o prelúdio de nossa Salvação e a manifestação do Mistério preparado desde a eternidade: o Filho de Deus torna-se Filho da Virgem e o Arcanjo Gabriel anuncia a graça. Por isso, com ele clamamos à Mãe de Deus: “Salve, ó Cheia de Graça, o Senhor é contigo!” (SPERANDIO & TAMANINI, 2015, p. 54).

Figura 06 – A Festa da Anunciação



Ícone de Theofhanes de Creta - 1546
Monastério Stavronikita, Monte Athos – Grécia (reprodução)
Fonte: Acervo do autor.

²⁰ Assim prescreve o cânone 787 do II Concílio de Nicéia (787), sobre a forma de nomear ou dar o título a um ícone da *Theotokos* e nomear os personagens representados em suas principais cenas.

Para o teólogo e iconógrafo Uspenski, numa reflexão que faz sobre um raro exemplar iconográfico desta festa que encontrou perdido numa igreja do povoado de *Noviskoie* (Rússia), “toda a história universal está inteiramente contida na Virgem Maria, e a Virgem Maria se expressa totalmente no momento da anunciação” (USPENSKI, 2013, p. 465). E sublinha o teólogo que,

[...] O momento da Anunciação, no qual a criação, na pessoa da Mãe de Deus, acolhe a divindade em si mesma, contém toda a eternidade e, nesta, toda a plenitude dos tempos. A festa da Anunciação, do ponto de vista cósmico, celebra-se no equinócio da primavera [...]. Como nesse equinócio está incluída em germe toda a plenitude do ano cósmico, assim a Anunciação contém, como o botão de uma flor, a plenitude do ano eclesiástico. Pois bem, o ano cósmico e o ano eclesiástico são figuras do ano ontológico, isto é, o ano ou a plenitude dos tempos e das pausas de toda a história mundial. Esta está contida inteiramente na Virgem Maria, e a Virgem Maria se expressa por completo no momento da anunciação (USPENSKI, 2013, p. 465).

É esse *instante* infinitamente *pleno* que a representação iconográfica clássica desta festa quer mostrar, por meio de traços e cores em forma de imagens plásticas, esse *momento* de *plenitude* do ser que inaugura a história da salvação, a vinda do Eterno para habitar entre os humanos. O que Santo Efrém, o Sírio, em seu ‘Segundo Discurso Sobre a Mãe de Deus’, expressa, aliás, de forma perfeita: “O Senhor, ante o qual tremem os anjos, seres de fogo e espírito, está no seio da Virgem”.²¹

²¹ Site ECCLESIA. Meditando com os ícones: “A Anunciação à Maria: A Encarnação do Filho de Deus”. Disponível em: http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/iconografia/meditando_anunciacao.html. Acesso em: 25.out.2015.

3. MARIA NA ICONOGRAFIA E PIEDADE POPULAR BIZANTINAS

“Se alguém te pede para que mostres tua fé, leva-o a uma igreja e coloca-o diante das imagens santas’ (ícones), dizia São João Damasceno (EVDOKIMOV, 1986, p. 270), porquanto, o que a razão não é capaz de interpretar através de conceitos, é mais facilmente apreendido através da visão. A silenciosa pintura “fala” nas paredes, diz São Gregório de Nissa.²²

Segundo Felmy, a fundamentação do ícone é cristológica (2002, p. 116). Com efeito, a afirmação dogmática sobre verdade do ícone é a encarnação do Verbo de Deus na pessoa divino-humana de Jesus de Nazaré. Nele, o Deus invisível se fez visível e habitou entre nós. Assumindo um corpo humano, restaurou a beleza divina na criação que, doravante, “alimenta a esperança de ser, ela também, liberta da escravidão da corrupção, para participar da liberdade e da glória dos filhos de Deus” (Rm 8,20-22).

O tropário abaixo, cantado da liturgia do Domingo da Ortodoxia, expressa com grande eloquência esta verdade:

O Verbo incomensurável do Pai tornou-se limitado, quando se encarnou em ti, ó Mãe de Deus; e restituiu à imagem maculada sua antiga formosura, restaurando-lhe a beleza divina. Confessamos a salvação e a anunciamos em palavra e ação. Torna-me digno de ser colocado à tua direita (SPERANDIO & TAMANINI, 2015, p. 60).

A teologia da encarnação é, pois, a base para a teologia dos ícones. Na tradição das Igrejas orientais bizantinas, há um estreito vínculo entre teologia, liturgia e iconografia, sem que disso resulte mistura ou confusão.

Florenski, teólogo ortodoxo, referindo-se ao tema, assim se expressa:

[...] O discurso da fé não é, em absoluto, o mesmo que o discurso da teologia, e a fé sabe revestir seu conhecimento da verdade dogmática com uma vestimenta simbólica, utiliza uma linguagem de imagens a qual encobre nas mesmas contradições, consequentemente mantidas, um altíssimo grau de verdade e uma profunda contemplação (2010, p. 304).

Na liturgia, contexto nativo onde são invocados, venerados e incensados, o ícone expressa de forma concisa todo o conjunto da celebração de uma festa, permitindo aos fiéis focar sua atenção no mistério celebrado pela Igreja. Como tal, constitui-se numa teologia não discursiva do culto, uma “teologia em traços e cores”, como lapidarmente define Evdokimov,

²² II Concílio de Niceia (787) Terminus: COD p. 135.

para quem o ícone é um verdadeiro “lugar” teológico, e dos mais expressivos da tradição. Referindo-se à dimensão sacramental da imagem sagrada, assinala ainda o autor que:

O que a bíblia nos diz através da palavra, o ícone nos comunica através da cor e no-lo torna presente” (Sínodo de Constantinopla – 869). Um pouco do pó deste mundo, uma tábua, algumas cores, alguns traços, e eis a beleza; em seu conjunto grandioso, o ícone é a visão das coisas que não se veem. Mais ainda: ele suscita e atesta a presença do transcendente, é o lugar teofânico, mas seu caminho passou pela cruz e pela morte, e nos leva à arte moderna (1986, pp. 152-153).

Referindo-se à dimensão mistagógico-sacramental do ícone, diz o teólogo russo que,

[...] o ícone contém um mistério, é um sacramento, não de uma ação divina, mas da presença divina; pelas cores e traços dá-nos sua “representação”. “Para os olhos do espírito, torna o invisível visível. Através e por meio de sinais sensíveis, o ícone leva ao protótipo que comunica sua presença sob forma de irradiação (EVDOKIMOV, 1986, p. 271).

A função do ícone é, pois, essencialmente espiritual, evocando sempre a presença de seus respectivos protótipos - o “homem que realizou sua semelhança divina, que venceu a desagregação, consigo mesmo, com a humanidade e com a criação visível” (USPENSKI, 2013, pp. 513-514), é um convite à oração. Aos que o contemplam, o ícone revela a vocação humana, ao que o homem é chamado, o que deve chegar a ser. A perspectiva do mundo visível é confrontada com a perspectiva escatológica: o mundo que jaz no pecado com o mundo transfigurado (USPENSKI, 2013, p. 508).

Nesse sentido, a autenticidade do ícone consiste na melhor correspondência ao seu protótipo, razão pela qual, na iconografia canônica, segundo observa o mesmo autor, “um santo é representado, não sob o aspecto de sua carne corruptível, mas sob o do corpo glorificado de Cristo, ou seja, trata-se de uma imagem da revelação que foi assimilada existencialmente (USPENSKI, 2013, p. 502). No culto prestado a eles, porquanto, é preciso que se tenha presente esta função de “veículo” da graça, de sacramento da presença divina, “lugar” de sua manifestação, que conduz à presença, mas que não a encarna.

Como expressão oriental da fé cristã, diz Uspenski que “o ícone é o meio próprio pelo qual a revelação depositada na Igreja é proclamada [...] produzindo uma correspondente visão de mundo e uma cultura eclesial” (2013, p. 526).

No Catecismo da Igreja Católica (CIC), em seu n. 1160, encontramos uma clara menção ao II Concílio de Nicéia (787), em que se sublinha a função dada pela sagrada Tradição à iconografia cristã, qual seja, a de “transpor para a imagem a mensagem evangélica que a

Sagrada Escritura transmite pela palavra”. Ícone e Escritura, imagem e palavra se conjugam e cooperam na função de mútuo esclarecimento. Assim expressa o concílio em defesa do ícone:

Para dizer brevemente a nossa profissão de fé, nós conservamos todas as tradições da Igreja, escritas ou não, que nos foram transmitidas intactas. Uma delas é a representação pictórica das imagens, que está de acordo com a pregação da história evangélica, acreditando que, de verdade e não só de modo aparente, o Deus Verbo Se fez homem, o que é tão útil como proveitoso, pois as coisas que mutuamente se esclarecem têm indubitavelmente uma significação recíproca (CIC, 1160).

Parafraseando o teólogo e iconógrafo russo Uspenski, Madre Donadeo faz notar que este profundo vínculo entre ícone e Sagradas Escrituras se expressa de um modo litúrgico, isto é, envolvendo toda a rica experiência existencial da Igreja e, portanto, indo muito além de uma simples inspiração. Reforça a religiosa que:

O conteúdo da Sagrada Escritura é transmitido ao ícone não sob a forma de um ensino teórico, mas de maneira litúrgica, isto é, de modo vivo, dirigindo-se a todas as faculdades do homem. A verdade contida na Escritura nos é transmitida à luz de toda experiência espiritual da Igreja e da sua Tradição (1997, p. 12).

Por sua vez, Evodkimov situa o ícone “[...] além da cultura, como uma ‘imagem condutora’, porque já é visão direta, janela aberta para o ‘oitavo dia’” (2010, p. 123). Diz ainda o teólogo que, “assim como todo homem, criado à imagem de Deus, é seu ícone vivo, a cultura terrestre é ícone do Reino dos Céus” (2010, p. 127). Não obstante, esclarece Uspenski que,

[...] o caminho de salvação do homem e do mundo não consiste certamente em aceitar o seu estado atual como algo normal e representá-lo através da arte, senão em mostrar em que se distingue o mundo caído e o plano divino onde se encontra a salvação do homem e, através deles, a do mundo (2013, p. 488).

Adverte o autor, parafraseando o padre ortodoxo Alexander Shmeman, que, “para ver no ícone algo mais que uma obra de arte ou um simples objeto de piedade, é necessário ver e experimentar na Igreja algo mais que uma assembleia de fiéis”. A iconografia, é uma “expressão da Ortodoxia com seu ensinamento dogmático e moral, uma revelação da vida em Cristo e dos mistérios da economia divina sobre a salvação dos homens” (2013, p. 487).

No Oriente, discutiu-se asperamente a respeito da legitimidade ou ilegitimidade das imagens sagradas e de seu culto, observa Von Balthasar (1979, p. 53), recordando que foi a partir do VII concílio ecumênico (Nicéia II, 787) - último que o Oriente e o Ocidente celebraram juntos -, que se estabeleceu de maneira definitiva a validade de tal culto. Desde então, o dogma da veneração dos ícones nas Igrejas orientais bizantinas, passou a ocupar um lugar de suma

importância, não apenas no plano doutrinal, pois que, como já foi antes sublinhado, são imagens portadoras da revelação da vida em Cristo, dos mistérios da economia divina para a salvação do homem.

Tal força de significação na arte iconográfica demandava grande exatidão tradicional e impunha a pureza dogmática, o que explica o controle muito severo e todo um sistema de cânones e de regras iconográficas. Em tempos mais recentes e, sobretudo no Ocidente, este aspecto doutrinal do ícone, expressado nas decisões conciliares, nos escritos patrísticos e na liturgia, bem como a relação ortodoxa entre imagem e doutrina revelada, foram desaparecendo das consciências. Por conseguinte, é comum aplicar essa doutrina da Igreja a qualquer imagem que faça referência a um tema religioso (FLORENSKY, 2010, p. 485). Logo, compreender o sentido do dogma da veneração do ícone significa vê-lo como algo a mais que um apoio para a oração ou um ornamento para as igrejas.

Numa época profundamente marcada pelo visual, é mister, adverte Uspenski, prestar mais atenção à vista, dirigir-se à contemplação da imagem (2013, p. 480). É imperioso aos cristãos tomar consciência do que representa para a fé cristã contemporânea o dogma da veneração dos ícones. A recuperação do sentido de seu conteúdo teológico será certamente um significativo passo em vista de uma maior aproximação entre as Igrejas do Oriente e do Ocidente. Com efeito, frisa o iconógrafo que “esta via resulta tanto mais conveniente na medida em que, a apresentação através da imagem do mundo dos santos – o ícone – ocupa lá (nas Igrejas orientais) um lugar central (2013, p. 480).

Vale recordar, a propósito, parafraseando Florensky, que o “estilo” do ícone foi herança comum, compartilhada por toda a cristandade durante um milênio de sua história; tanto no Oriente como no Ocidente; não havia “outros estilos” (2010, p. 485). O reencontro, pois, com o ícone é regresso às origens do cristianismo, é reencontro com a plenitude da revelação cristã expressada através da palavra e da imagem.

3.1 MARIA NA ICONOGRAFIA BIZANTINA

Falar do culto de Maria entre os cristãos orientais, faz lembrar os incontáveis ícones marianos, nas suas igrejas e nos seus lares, bem como de sua expressiva presença na piedade e espiritualidade deste povo. Desde que a iconografia começou a florescer, nos primeiros séculos da Igreja cristã, Maria ocupa um lugar só comparável ao de Cristo na fé eclesial do Oriente. É o que confirma o teólogo ortodoxo Florenski ao observar que,

[...] Nos ofícios litúrgicos, quase a metade das orações são dirigidas à Mãe de Deus; na iconografia, do mesmo modo como nos ofícios, a Mãe de Deus ocupa um lugar simétrico ao do Senhor, *como que* se tivesse a mesma importância. Só a ela nos dirigimos com esta súplica: “salva-nos” (2010, p. 328).

Há mesmo quem chegue a afirmar que o assentimento ou não da invocação referida pelo teólogo na citação acima: “Santíssima Mãe de Deus, salva-nos!”, várias vezes repetidas durante os ofícios litúrgicos bizantinos, determina a ortodoxia ou não ortodoxia de uma mentalidade ou entendimento de uma fé.

Traçando paralelos entre a doutrina teológica (dogmática) sobre a Mãe de Deus e a experiência vivida pelos fiéis na liturgia, observa Florensky que:

[...] não tem ponto de comparação com sua veneração viva; a interpretação da teologia de escola do dogma da perpétua virgindade ficou muito aquém na comparação com a vivência do mesmo dogma na experiência de fé. Aqui, na liturgia, é onde pulsa o coração da vida eclesial. Por isso é natural que nos perguntemos o que significa esta veneração da Igreja; é natural buscar a razão profunda daquela experiência que encontrou sua expressão nos escritos dos Padres (2010, p. 328).

De acordo com o autor, que atribui à Maria o título de Portadora da Igreja, “é da Mãe de Deus que o homem recebe aquilo que o faz tornar-se membro da Igreja” (2010, p. 330). Nesse sentido, o ícone de Maria não é somente o ícone da Virgem, mas o do mistério da encarnação, o ícone da Igreja, da comunhão entre o humano e o divino. “Aquele que gera a forma divina na terra é a mesma que gera a forma humana nos céus”, como sublinha Evdokimov, para quem, na Virgem, como o “primeiro ser humano deificado, já se realiza plena e antecipadamente, a vocação da humanidade e do universo” (1986, p. 7).

Ademais, é consenso entre os iconólogos que o cerne teológico, a razão de ser do ícone da *Theotokos* é a maternidade divina, a encarnação, em virtude do que, a imaginação da nova realidade em Cristo manifesta-se predominante no rosto da Virgem. A Mãe de Deus, unida profundamente a seu Filho, mais que um instrumento passivo ou circunstancial na obra da redenção do homem, manifesta a dimensão humana da encarnação. “Verdadeira Mãe de Deus (*Theotokos*) – segundo a proclamação solene do II Concílio Ecumênico de Éfeso –, Maria preside com Cristo o destino do mundo” (USPENSKI, 2013, p. 59) e, como tal, sua imagem ocupa o primeiro lugar, depois da imagem de Cristo, na vida das Igrejas orientais, na fé eclesial que é expressada na piedade litúrgica, na arte sagrada, na literatura e no canto religioso.

No que diz respeito ao ícone como veículo para transmissão dos conteúdos da fé, observa o teólogo espanhol Terriza, referindo-se particularmente aos tipos iconográficos marianos que,

Nos ícones da Mãe de Deus encontra-se exposta uma doutrina cristológica completa através da tipologia da Virgem e, sobretudo, do Menino Jesus. O caráter de atemporalidade do ícone permite expressar profundos conteúdos teológicos, fazendo-o depositário das verdades da fé. Expondo-o em termos acessíveis aos fiéis, suscita-lhes o assentimento intelectual, emocional e o afeto sensível, e move para o ideal ético que implica (1982, p. 573).

Na opinião do mesmo teólogo, “a iconografia, como expressão plástica da teologia, tem sempre em Maria sua essencial referência cristológica” (1982, p. 576). Todos os ícones marianos, direta ou indiretamente, expressam aspectos do mesmo e único mistério de Cristo, Verbo Encarnado, e da salvação operada por Ele. Deste modo, cristologia e soteriologia encontram-se, implícita ou explicitamente, na iconografia da Mãe do Redentor.

3.2 ORIGENS HISTÓRICAS DAS IMAGENS DA MÃE DE DEUS

Segundo uma antiga tradição, muito difundida entre os cristãos orientais, São Lucas, o Evangelista, teria sido o primeiro a iconografar a Mãe de Deus, ainda em vida, logo depois de Pentecostes. Uspenski sugere que o evangelista teria pintado três imagens: uma primeira do tipo denominado *Eleousa*, que em português é conhecida como a *Virgem da Ternura*; uma segunda, que corresponde ao tipo denominado *Odighitria*, ou seja, Aquela que indica o Caminho, a Condutora ou Guia; e uma terceira, a *Virgem Orante*, que representa a Virgem sem o seu Filho (2013, p. 59). Sobre a historicidade desta informação, o mesmo Uspenski pondera que os tipos iconográficos atribuídos à autoria “de São Lucas”, poderiam ser situados numa tradição a qual o apóstolo tivesse proporcionado estes protótipos, assumindo assim um caráter de autoridade apostólica, e não que o Evangelista, de próprio punho, as tivesse pintado. Esta tradição teria sido transmitida por meio de textos litúrgicos, em especial, os das festas dedicadas aos ícones da Virgem, além de outras vias (2013, p. 59)

O mesmo Uspenski faz referência a um texto atribuído a São João Damasceno, dirigido ao imperador Constantino Coprônimo, no qual menciona uma imagem da Virgem pintada por São Lucas. Contudo, a ciência historiográfica atual, segundo o autor, indica que esse texto é de autoria desconhecida e está composto de homilias diversas de São João Damasceno, São Jorge de Chipre e São João de Jerusalém (2013, pp. 60-61).

Outras fontes²³ apontam que o mais antigo testemunho sobre a autoria lucana dos ícones da Mãe de Deus remonta ao século VI (em torno de 530). Tal testemunho é atribuído a Teodoro, o Leitor, um historiador bizantino, leitor na Catedral de *Hagia Sofia* de Constantinopla, citado séculos depois por Nicéforo Calixto em sua *História Eclesiástica*. Teodoro menciona o envio de Jerusalém a Constantinopla, no ano 450, de um ícone da Virgem do tipo *Odighitria*, atribuído a São Lucas. Esse ícone teria sido enviado pela imperatriz Eudóxia, esposa do imperador Teodósio II, a sua irmã Pulquéria (450).

A propósito, Clodovis Boff, em sua '*Mariologia Social*', sublinha o importante papel que essa imperatriz teria exercido na promoção do culto a Maria na cidade de Constantinopla. Diz o autor que:

[...] Pulquéria parece ter sido uma promotora particularmente zelosa do culto mariano, [...] foi em 449 que ela deu início à construção de três santuários marianos mais célebres e mais queridos da piedade bizantina, os quais abrigarão os três símbolos (ícones) mais valiosos da cidade [...] Constantinopla foi a sede onde a Theotokos tomou os traços típicos de Senhora (*Kyriotissa*), de Imperatriz (*Basíssa*), de Vitoriosa (*Nicopoia*), de Socorro (*Espískepsis*) e de Dominadora do mundo (*Pantanassa*) (2006, pp. 135-136).

Desses três protótipos, que a tradição encontra raízes no Evangelista Lucas, uma variedade incrível de outros ícones da Mãe de Deus ganhou formas e apelativos em todo o Oriente cristão no culto de veneração à *Theotokos*. Esta quantidade imensa de ícones, no entanto, segundo Madre Maria Donadeo, reduz-se a alguns poucos “tipos iconográficos” desde que certo controle canônico passou a ser exercido pela Igreja por temor dos desvios heréticos, como nos recorda a religiosa:

O Concílio Niceno II (787) que sancionou a legitimidade do culto aos ícones, disse expressamente que “a arte corresponde ao pintor; porém a forma, sob a qual deve se realizar, corresponde aos veneráveis Padres”. Consequentemente, pedia-se à Igreja e ao imperador o controle da tipologia iconográfica por medo dos desvios heréticos. O conceito fundamental do Concílio era que os ícones são santos e que se pode realizar perante eles atos de veneração em virtude do nome que está escrito na parte superior dos mesmos e da semelhança com o protótipo. A consequência foi que os artistas, longe de se deixar levar pela fantasia, ofereciam às fiéis cópias dos modelos existentes e venerados. Um olho esperto pode entrever uma matriz comum, após muitas pequenas variações, devidas, sobretudo, a fatores culturais e estéticos (1997, p. 23).

Por sua vez, o teólogo latino Terriza faz referência a uma incrível multiplicação das imagens de Maria após o Concílio, particularmente no Oriente cristão, atribuindo-a justamente

²³ WIKIPEDIA - Enciclopédia livre. Disponível em: <https://es.wikipedia.org/wiki/San_Lucas_retratando_a_la_Virgen>. Acesso em: 15.set.2015.

a uma consciência mais clara alcançada pelos fiéis a partir das decisões conciliares, sobre o posto que Maria ocupa na economia da salvação para o homem (1982, p. 578).

3.3 OS ÍCONES DA MÃE DE DEUS

Para o propósito deste trabalho, considera-se suficiente apresentar as principais características dos três tipos iconográficos da *Theotokos* citados acima e que, segundo se crê, foram os que inspiraram, no decorrer dos séculos, uma infinidade de outras variantes, cuja classificação seria uma árdua, senão impossível tarefa. Essas, no ambiente cristão do Oriente como do Ocidente, foram ganhando traços e cores peculiares em determinadas culturas, regiões, costumes e, portanto, vinculando-se àquelas tradições. Vale frisar, contudo, que a variedade dessas expressões apresenta certa simetria, em menor ou maior escala, com seus respectivos protótipos.

No que diz respeito à variedade, só o calendário da Igreja Russa, para se ter uma ideia, onde a iconografia da Virgem está muito desenvolvida, menciona-se, segundo Uspenski, 260 ícones marianos, todos conhecidos por seus milagres e celebrados liturgicamente; e, sobre o número total das denominações dos ícones da Virgem, o *Minéon*²⁴ (*Minaión*) de Sérgio recolhe 700 denominações diferentes (USPENSKI, 2013, p. 58, n. 17).

Dentre as características básicas comuns a cada tipo, destacam-se: a) a virgindade da Mãe de Deus, antes, durante e depois do parto, que é representada, como de costume, por três pequenas estrelas: duas sobre os ombros e uma sobre a testa (frontal); e, b) as letras gregas que, desde Éfeso, Concílio que definiu o dogma da divina maternidade da *Theotokos*, passou a ser usado nos ícones da Virgem (*MP ΘY*), – abreviação de *H MHTEPA TOY ΘEOY* - “A Mãe de Deus”- recordam seu importante lugar na economia da salvação.

Em síntese, vale observar com Uspenski (2013, p. 58), que os ícones da Virgem se distinguem daqueles dos demais santos e anjos, tanto pela variedade da sua tipologia iconográfica quanto pela variedade e intensidade da sua veneração.

²⁴ “Livro dos Meses”, com os textos para a parte própria de cada dia do mês (*Minéon*), em doze volumes, um para cada mês, iniciando no dia 1º de setembro, data que marca o início do ano eclesialístico.

3.3.1 A Mãe de Deus *Odighitria*, (ou Condutora)

Figura 07 - Ícone da Mãe de Deus *Hodighitria*



A Virgem *Hodighitria* e o Menino Séc. XIV
(têmpera sobre madeira; 42,2 x 44,5 cm)
Igreja São Nicolau, Prizren, Kosovo, Sérvia (reprodução)²⁵.

²⁵ WEITZMANN, Kurt e tal. *Les Icônes*. Paris: Éditions de La Martinière, 2001, p. 164.

Literalmente, *Odighitria* significa “A que indica o Caminho” ou “Condutora”. Provém do verbo grego “*hodegeo*”, daí o substantivo “*Odighitria*”. Designa o (a) que guia pessoalmente alguém pelo caminho, ou que vai acompanhando.

Observa-se nesse ícone que a Virgem com o Menino são representados frontalmente, voltados para quem contempla o ícone. Trata-se de uma imagem, hierática e majestosa que põe em evidência a divindade do Menino.

Evdokimov, referindo-se aos tipos iconográficos em que a Mãe de Deus é representada com o Menino, indica que o que se contempla na imagem, mais que as figuras da Mãe de Deus e do Divino Infante, é o evento da encarnação, ou seja, enquanto expressam no humano a face misteriosa do Pai. Assim,

[...] o intuito não é mostrar o ícone da Virgem, mas o da encarnação (o humano e o divino unidos). É a encarnação que define o lugar e o papel da mulher que se tornou *Theotokos* (Mãe de Deus) e da criança salvadora. É também a encarnação que inicia para esta outra significação do mesmo ícone: a Virgem é o lugar da presença do Espírito Santo e a criança, o lugar da presença do Verbo [...] (1986, p. 18).

Conforme a tradição bizantina, a origem desse ícone teria sido uma cópia da famosa *Achiropita*, atribuída a São Lucas. É a imagem mais presente na iconografia bizantina e representa o dogma cristológico. Era venerada, segundo Clodovis Boff, no terceiro santuário mariano de Constantinopla construído pela imperatriz Pulquéria, a Igreja da Santa *Theotokos*. Clodovis Boff faz notar que, originariamente, o nome *Odighitria* estava associado ao santuário constantinopolitano dito “dos guias” (*hodigoi*), ou seja, os monges do santuário que conduziam os peregrinos cegos (2006, p. p. 137), daí o epíteto de *Odighitria*, ou Condutora.

De pé, Maria tem o olhar expressivo, voltado para frente; sustenta o Menino em seu braço esquerdo e, com a direita, indica aos fiéis o divino Infante como o Caminho a seguir, o Caminho da salvação e da vida. Por sua vez, o Menino porta em suas mãos um pergaminho no qual se lê o versículo do Evangelho de João (14, 6-14), onde Jesus afirma: “*Eu sou o caminho, a verdade e a vida*”. O Menino tem caráter deífico, como na Virgem Majestática, e abençoa com a mão direita.

Giovanna Parravicini, organizadora da conhecida obra “A Vida de Maria em ícones”, destaca que,

Nesta composição, a Virgem se oferece como guia para que se possa chegar a Cristo por meio de sua pessoa (é esse, com efeito, o significado do nome grego desta tipologia mariana, na qual Maria segura em um braço o Filho, enquanto o indica a nós com a outra mão) e através da história de sua vocação (2008, p. 64).

Sobre as cores mais presentes nesse ícone, o significado é profundamente teológico: o manto de cor púrpura que envolve a Virgem simboliza a realeza; o branco e o laranja das vestes do Menino são símbolo da pureza, da luz tabórica (da Transfiguração); a cor laranja representa ainda a verdade, o fogo do Espírito Santo.

Esse tipo iconográfico inspirou um incontável número de ícones, dentre os quais: *Virgem do Akathistos de Zografu*, em Monte Athos; *Árvore de Jessé*; *Consolo nos Pesares e Tristezas*, em Constantinopla; *Czestochowska*, a Madona Negra da Polônia; *Damascena* (a Virgem das três mãos), em Damasco; *Firmamento Bendito*, Moscou; *Flor Imarcescível*; *Virgem da Paixão* (ou do Perpétuo Socorro, na Igreja latina), Roma; *Intercessora dos Pecadores*, Rússia; *Ivion / Portaítisa*, Monte Athos, Grécia; *Virgem de Getsemani*, Jerusalém; *Virgem de Kazan*, Rússia; *Virgem de Nicopédia*, Constantinopla; *Odighitria* de Smolensk; *Sarsa Ardente*, entre outros.

3.3.2 Mãe de Deus *Eleousa* (ou da Ternura)

Figura 08 – Ícone da Mãe de Deus *Eleousa*,



Museu Etnográfico dos povos da URSS, Leningrado, Rússia, 1941 (reprodução) – Fonte: acervo do autor

Eleusa ou *Eleousa* (do grego: Ἐλεούσα – “terna” ou “misericordiosa”) é uma representação iconográfica da *Theotokos* na qual o Menino Jesus é representado

confortavelmente aninhado sob seu rosto. Expressa uma carícia mútua entre Mãe e Filho, revelando um sentimento humano natural de ternura e amor maternos. Maria, que sustenta o Menino em seus braços, abraça-o afetuosamente numa expressão de doce intimidade. Os gestos do Menino são diferentes dos da Virgem Mãe *Odighitria*: com sua mão direita acaricia a face materna, e com a esquerda, aperta a borda de seu manto. Madre Donadeo chama a atenção para a “linha vertical que une as duas mãos da *Theotokos*: a direita sustém o Menino e, ao mesmo tempo, relembra a atitude da *Déesis* (da intercessão), que implora misericórdia (1996, p. 94).

Os aspectos da humanidade do Menino-Deus recebem, nesse ícone, especial acento. É o que nota, na descrição que faz deste tipo iconográfico, o teólogo Terriza:

[...] A cena mostra a estreita relação entre ambos, o forte vínculo que os une como mãe e filho. Esta imagem nos lembra cenas da vida real: com expressões intimista e descontraída, Jesus interage com sua Mãe, pondo a mão em seus cabelos ou em seu decote. As vezes expressam estar em íntimo colóquio, aproximam seus rostos ou cruzam seus olhares. Em Bizâncio, recebe um nome muito expressivo: o de *Glycophilousa*²⁶, a doce amante (1982, p. p. 580).

De pé ou sentada, aflora o sentimento amoroso materno-filial, não apenas entre Maria e Jesus, como entre Maria e os que a contemplam nessa imagem, convidando com o olhar a participar daquela comunicação afável. O amor materno que ela infunde no mistério da redenção torna próximo e acessível ao homem o amor do Pai.

Madre Donadeo, fazendo referência a um catálogo de pintura russa antiga da Galeria Tretyakov²⁷ assim descreve este tipo iconográfico da Mãe de Deus:

Maria mantém com a mão esquerda o Menino abraçado, e este, com gesto impetuoso, fixa sobre ela os seus olhos redondos e imensamente abertos. Mantendo fechados os lábios delicados de sua boca pequenina, Maria olha retamente para frente com grandes olhos oblongos, que parecem iluminar a sua estreita face alongada (1996, p. 94).

Em algumas variantes deste tipo iconográfico, a expressão da Virgem é de tristeza, como se já contemplasse em seu interior a futura Paixão redentora do Filho. Isto explica a representação ao fundo (de alguns modelos) de um altar em que sobressai a cruz com alguns instrumentos da paixão: a lança e a vara com a esponja.

²⁶ «Vladimirskaya». Publicado bajo la licencia Dominio público vía Wikimedia Commons - <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Vladimirskaya.jpg#/media/File:Vladimirskaya.jpg>.

²⁷ VI Antonova e NE Mnev, catálogo de pintura russa antiga da Galeria Tretyakov, t. II, pp. 58-63.

Madre Donadeo (1996, p. 93) faz observar que entre os ícones gregos deste grupo, alguns trazem escrito *Glykofílússa* que, às vezes, traduz-se como Beijo Doce, uma vez que a expressão de ternura entre a Mãe e o Filho é ainda mais acentuada.

Referindo-se ao ícone da *Virgem de Vladimir*, uma de suas principais variantes, Evdokimov aponta que os aspectos de sua beleza o levam a ver nele certas semelhanças com o da *Trindade de Andrey Rublev*, obra-prima da iconografia russa. Diz o teólogo que:

A ternura materna emanada do culto da *Theotokos* imprime no humanismo cristão um traço muito particular de doçura e explica a origem da sensibilidade feminina dos grandes místicos. Basta olhar o ícone de Nossa Senhora de Wladimir (séc. XII) para compreender a contribuição da feminilidade arquetípica ao sentido religioso. Nenhuma conotação sensual ou adocicada, nenhum sentimentalismo, mas talvez o rosto humano religioso mais perfeito, cujo olhar se assemelha ao olhar do Pai no ícone da Trindade de Rublev. O ícone e a liturgia, em sua própria linguagem, ensinam que a paternidade divina corresponde à maternidade humana (1986, p. 181)

Na Igreja latina, este ícone da Mãe de Deus *Eleoussa* é mais conhecido como a “Virgem da Ternura”. Alguns de seus traços particulares podem dar lugar a uma infinidade de variantes iconográficas, sempre relacionadas aos milagres, santuários, regiões etc., dentre as quais destacam-se: a *Galaktotrophousa*, mais conhecida no Ocidente como *Virgo Lactans*, Virgem de Belém; Virgem de Vladimir, na Rússia; do *Akathistos*, *Áxion Estín* e Consolação de Vatopedí, dentre as muitas que são veneradas no Monte Athos, na Grécia; Acalma Minha Tristeza, Moscou; *Degtiarivka*, em Nóvgorod, Rússia; *Kásperova*, Ucrânia; *Kórsuñ*, Éfeso; *Lévish*, Sérvia; *Pocháye*, Ucrânia; Ventre Bem-aventurado, em Bári, Itália, entre outras inúmeras denominações espalhadas por todo o mundo cristão, tanto no Oriente como no Ocidente.

3.3.3 A Virgem Orante

A *Orante* representa a Virgem de pé, ao lado de Cristo (*Deéisis*), ou com as mãos erguidas e com o Menino em seu seio, enquadrado por um círculo (*Platytera*).

Uspenski (2013, p. 59) referindo-se àquela primeira forma de representação, observa que “a informação sobre este ícone é confusa e apresenta certos traços do ícone da *Déesis*, isto é, a Virgem em oração, dirigindo-se a Cristo”. Trata-se da Mãe de Deus, porém, a ausência do Menino, as mãos elevadas em gesto de oração e toda a postura do corpo, aproximam, até certo ponto, da denominação “*Muro Indestrutível*”, figura da Orante dos antigos iconógrafos cristãos, ou seja, a Igreja.

Como “*Muro Indestrutível*”, Maria é a representação monumental da Igreja” (FLORENSKY, 2010, p. 341). Símbolo e personificação da Igreja orante, na representação iconográfica, habitualmente situada na calota da abside dos templos orientais bizantinos, Maria ergue suas mãos em oração, desde o recinto do altar até o alto da principal cúpula onde domina o *Pantokrátor*. Esta referência escatológica está frequentemente presente no fundo da poesia hinográfica das igrejas orientais.

Figura 09 – Ícone da Virgem Orante -



Virgem Orante ou *Platytera* - Monastério de Santa Catarina de Alexandria, Monte Sinai, Egito, s.d. (reprodução)
Fonte: acervo do autor.

Para o teólogo ortodoxo Evdokimov, “a virgem *Panaghia Orante* representa o templo, a porta do Reino e seu epitáfio (1986, p. 309). O mesmo autor diz valer-se desta figura em

sua antropologia litúrgica ou *doxológica*, tema preferido na iconografia, relacionando-a com a alma humana. E revela-nos porque:

Nas catacumbas, a imagem mais frequente é a figura da mulher em oração, a “Orante”; representa a única atitude verdadeira da alma humana. Não basta ter a oração, é preciso tornar-se, ser oração, construir-se em forma de oração, transformar o mundo em templo de adoração, em liturgia cósmica (EVDOKIMOV, 1986, p. 89)

A *Virgem Orante*, completa o autor, “ouve o canto de seu próprio mistério, é toda natividade, mistério do destino, ‘não cessa de gerar o Verbo’” (1986, p. 294).

Chama especial atenção a mais solene variação desta tipologia que tomou a tão conhecida denominação de *Virgem do Sinal*. Essa tipologia, com efeito, como descreve a iconógrafa Giovanna Parravicini,

[...] representa a Igreja, que acolhe em si o Verbo encarnado e o revela à humanidade. A tal solenidade alude a presença dos serafins, representados nas laterais, que representam as fileiras angélicas diante da divindade. Representada frontalmente, a Virgem eleva as mãos em gesto de oração, de súplica, e mostra no peito a efígie de Cristo-Emanuel, isto é, não o Jesus dos Evangelhos, mas o Logos preexistente no tempo e na história, anunciado pelos profetas: “O Senhor vos dará um sinal. Eis que uma Virgem conceberá e dará à luz um filho, que será chamado Emanuel, Deus-conosco”. Os braços e a orla do manto da Mãe de Deus delineiam, idealmente, os contornos de um cálice, no qual Cristo se oferece em sacrifício pela salvação da humanidade. Os traços do rosto do Emanuel não são os de um menino, mas os de um homem adulto e real: também os gestos das mãos (a bênção que dá com a direita e o rolo da lei que empunha com a esquerda) acentuam sua divino-humanidade (2008, p. 38)

Nesse ícone da *Virgem Orante* materializa-se um dos principais aspectos do conteúdo da fé celebrada nas Igrejas orientais: Maria é a grande mediadora e intercessora de todos os cristãos junto ao Criador de todo o universo.

Com efeito, em qualquer dos três protótipos iconográficos, como a *Odighitria* - “a que indica o Caminho” - a “Condutora”; como *Eleoussa* – a Mãe de “Ternura e Misericórdia”; ou como a *Orante*, que intercede e suplica incessantemente por seus filhos junto a Deus, Maria é a *Theotokos*, a única Mãe de Jesus Cristo, Deus verdadeiro e Homem verdadeiro, mesmo quando, em alguns, sua divindade aparece mais acentuada, e em outros, a sua humanidade.

Com efeito, Maria de Nazaré, a mesma representada iconograficamente como a *Orante*, foi a que inspirou, ao longo dos séculos, as almas de seus fiéis devotos em todo o mundo e de iconógrafos a se dirigirem a ela como: Virgem de *Abalak*; Auxiliadora, de *Azov*; Cálice Inesgotável; Em Ti se Regozija; Grande *Panaghia*; de *Kursk*; da Raiz; Muro Indestrutível, do Sinal; *Platytera*; de Todos os Enfermos, entre outros tantos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Levando-se em conta o que foi observado nesta pesquisa, é possível reconhecer o que alguns estudiosos denominam de “uma certa omnipresença de Maria” na tradição litúrgica das Igrejas orientais bizantinas, sempre e organicamente associada à celebração do mistério de Cristo - sua norma e critério.

Na Divina Liturgia, como nos demais ofícios do culto bizantino, nos ciclos litúrgicos de festas ou na iconografia - expressão por excelência da piedade mariana oriental -, a presença de Maria faz jus a singularíssima missão que lhe é confiada na economia da salvação. A piedade mariana no Oriente cristão em geral e, particularmente, na tradição bizantina, como ficou evidenciado, encontra-se enraizada fundamentalmente no seu culto litúrgico.

A propósito, a verdade expressa na máxima latina de Próspero de Aquitania: “*Lex Orandi, Lex Credendi*” - literalmente, *a lei da oração* (o modo *como* adoramos) *é a lei da fé* (expressa o *que* cremos) -, em relação aos cristãos bizantinos, talvez se aplique melhor: “*Lex orandi, Lex credendi, Lex vivendi*”; ou seja: o modo “*como* se adora” reflete “o *que* se crê” e determina o “*como* se vive”. Dito de outro modo, o que se expressa nas celebrações litúrgicas, na oração, traduz a fé professada e, na vida, testemunha-se a fé celebrada. Com efeito, para um cristão oriental, a liturgia não é apenas complemento, mas fundamento de sua identidade cristã, expressão objetiva do *que* crê e do *como* crê. E isso revela sua autocompreensão, com relação a Deus, de uns para com os outros, e em relação ao mundo.

A veneração à Maria impregna toda a vida litúrgica da Igreja bizantina e seu culto expressa a experiência cristã oriental do mundo. Na Divina Liturgia de São João Crisóstomo, como se observou, desde que tem início a preparação do sacerdote, a Bendita Mãe de Deus é a que “abre a porta da Misericórdia” para a celebração do Mistério Eucarístico e, após a bênção final (*Apólissis*), na qual é a primeira cuja mediação é solicitada, acompanha às suas casas os que levam o *antídoron* (pãozinho de Nossa Senhora) para compartilhar com os que não puderam estar presentes na liturgia.

No Ano Litúrgico Bizantino, como na Divina Liturgia, a *Theotokos* é a que inicia e encerra o ciclo litúrgico anual, com as comemorações de sua Natividade e Dormição (Assunção), respectivamente. Com efeito, a memória mariana encontrou, em geral, um alto nível de desenvolvimento nos ciclos litúrgicos das Igrejas bizantinas.

Na Iconografia, Maria refulge como a *Elleousa* - Mãe de Ternura -, a Orante - intercessora, suplicante -, e a verdadeira *Odighitria*, aquela que indica *Caminho* e guia seus filhos enquanto peregrinam nesta existência rumo ao futuro escatológico. Neste tópico

procurou-se mostrar que estes três tipos iconográficos inspiraram uma vasta e rica variedade de modelos iconográficos marianos, com títulos e apelativos que os vinculam a diferentes tradições, culturas, povoando os calendários de festas locais, santuários e as casas de seus devotos.

Um hino da liturgia bizantina, citado no primeiro capítulo, que constitui uma das mais belas expressões litúrgicas da veneração mariana, compendia o que foi apresentado sobre a veneração à Santíssima Virgem pelos cristãos orientais. Nele os fiéis bizantinos exaltam a Virgem proclamando que, verdadeiramente é digno e justo bendizer a bem-aventurada Mãe de Deus; “mais venerável que os querubins e, incomparavelmente, mais gloriosa que os serafins [...]” (SPERANDIO & TAMANINI, 2015, p. 64).

Conclui-se, pois, tendo a impressão de ter conseguido apenas uma aproximação superficial da inexaurível riqueza da qual se reveste o culto mariano nas Igrejas orientais bizantinas. Tudo o que foi dito não representa mais que um pálido reflexo do esplendor do culto prestado à Santíssima Virgem, cuja presença insubstituível na vida eclesial do Oriente bizantino, é parte integrante do patrimônio espiritual destes povos.

Oxalá tal esforço possa suscitar o anseio por crescimento na compreensão recíproca e na unidade com vista a “fazer com que a mesma Igreja torne a respirar plenamente ‘com os seus dois pulmões’: o Oriente e o Ocidente” (JOÃO PAULO II, 1997, p. 434). Porquanto, há que se fomentar e promover nas faculdades e cursos teológicos a permanente pesquisa acerca da riqueza que constitui o patrimônio espiritual das Igrejas orientais, em cujas tradições “a Mãe do Senhor é um ‘dato da Revelação divina’ e constitui uma ‘presença materna’ sempre operante” na vida eclesial (BAUM, 1988), no Ocidente como no Oriente cristãos.

REFERÊNCIAS

ARBEX, Mons. Pedro. **Teologia Orante na liturgia do Oriente**. São Paulo: Ave Maria, 1998.

BARTOLOMEU I. **A Mãe de Deus, a Toda Santa: a Dormição da *Theotokos***. Revista 30 Dias, ed. 11, 2010. Disponível em: http://www.30giorni.it/articoli_id_23403_l6.htm. Acesso em: 25.out.2015.

BAUM, Cardeal W. **A Virgem Maria na formação intelectual e Espiritual**. Congregação para a Educação Católica. 25.mar.1988. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19880325_vergine-maria_po.html. Acesso em: 03.09.2015).

BOFF, Clodovis M. **Mariologia Social: o Significado da Virgem para a Sociedade**. São Paulo: Paulus, 2006.

CAVALIERI, Arlete O. **Arte e Cultura na Rússia Antiga: Beleza e Santidade**. s.d. Disponível em: http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/iconografia/arte_e_cultura_na_russia_antiga.html. Acesso em: 05.ago.2015.

CERBELAUD, Dominique. **María. Un itinerario dogmático**. Salamanca (Espanha): Editorial San Esteban, 2005.

DIMITRIOS I, Patriarca. **Homilia pronunciada durante a celebração das Vésperas em Santa Maria Maior** (Roma). L'Osservatore Romano, 7-8.dez.1987.

DONADEO, Ir. Maria. **Ícones da Mãe de Deus**. São Paulo: Paulinas, 1997.

—. **O Ano Litúrgico Bizantino**. São Paulo, SP: Ed. Ave Maria, 1998.

—. **Os Ícones: Imagens do Invisível**. São Paulo: Paulinas, 1996.

EVDOKIMOV, Paul. **A Mulher e a salvação do mundo**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1986.

—. **O Silêncio Amoroso de Deus**. Aparecida-SP: Santuário, 2010.

FELMY, Karl Christian. **Teología Ortodoxa Actual**. Salamanca: Sígueme, 2002.

FLORENSKY, Pável. **La Columna y el Fundamento de la Verdad: Ensayo de teodiceia ortodoxa en doce cartas**. Salamanca (Espanha): Sígueme, 2010.

FORTINO, Eleuterio Francesco. **La Chiesa greca**. Roma: Chiesa S. Atanasio, 1970.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Apostólica *Orientale Lumen***. São Paulo: Paulinas, 1995.

—. **Carta Encíclica *Redemptoris Mater***. Em Documentos da Igreja. Encíclicas de João Paulo II, 381-465. São Palo: Paulus, 1997.

KHATLAB, Roberto. **As Igrejas Orientais: católicas e ortodoxas: tradições vivas**. São Paulo: Ave Maria, 1997.

LEÃO XIII, Papa. **Carta Encíclica *Orientalium Dignitas*** - On the Churches of the East. 30.nov.1894. Disponível em: <<http://www.papalencyclicals.net/Leo13/113orient.htm>>. Acesso em: 04.ago.2015.

MERCENIER, E. **La prière des Églises de rite byzantin**. Edição: Institut Français D'Études Byzantines. Revue des études byzantines 7, n° 1 (1949): pp. 267-268.

MEYENDORFF, John. **Teologia Bizantina**. Madri: Ed. Cristandad, 2002.

NIN, Manuel. **Las Liturgias Orientales**. Barcelona: CPL (Centre de Pastoral Litúrgica) Editorial, 2009.

PARRAVICINI, Giovanna (Org.). **A Vida de Maria em Ícones**. São Paulo: Loyola, 2008.

PASSARELLI, Gaetano. **O Ícone da Apresentação da Mãe de Deus**. São Paulo: Ave Maria, 1997.

—, **O Ícone da Dormição da Mãe de Deus**. São Paulo, SP: Ave Maria, 1997.

—, **O Ícone da Mãe de Deus**. São Paulo: Ave Maria, 1996.

—, **O Ícone da Natividade da Mãe de Deus**. São Paulo: Ave Maria, 1997.

PAULO VI, Papa. **Decreto *Unitatis Redintegratio***: sobre o Ecumenismo. In: Compêndio do Vaticano II: Constituições, Decretos, Declarações, 307-332. Petrópolis: Vozes, 1989.

RAMOS, Lincoln (trad.). **Morte e Assunção de Maria: Trânsito de Maria**. Livro do Descanso. Petrópolis: Vozes, 1991.

—, **Proto-Evangelho de Tiago: a história do nascimento de Maria**. 2ª. Tradução: Lincoln RAMOS. Petrópolis: Vozes, 1989.

SAMAH, John M. **María en la Liturgia Bizantina**. 11.fev.2010. Disponível em: <<http://traditio-orthodoxa.blogspot.com.br/2010/02/maria-en-la-liturgia-bizantina-john-m.html>>. Acesso em: 02.set.2015.

SPERANDIO, João Manoel; TAMANINI, Paulo Augusto. **HIERATIKON - Pequeno Missal Bizantino: o Livro das Liturgias de São João Crisóstomo, São Basílio, o Grande e São Gregório, o Diálogo**. Ecclesia. 2015. Disponível em: <<http://ecclesia.com.br/biblioteca/liturgia/hieratikon.pdf>>. Acesso em: 04.abr.2015.

—, **LITURGIKON - Próprio das principais festas: Rito bizantino**. Ecclesia. 2015. <<http://ecclesia.com.br/biblioteca/liturgia/liturgikon2.pdf>>. Acesso em: 04.abr.2015).

—. **Pequeno MENOLOGION**. Ecclesia. 2015. Disponível em:
<<http://ecclesia.com.br/biblioteca/liturgia/pequeno-menologion.pdf>>. Acesso em: 04.abr.
2015.

TERRIZA, Manuel Jesus C. **Aspectos cristológicos en la iconografía de la Theotokos**. In:
MATEO-SECO, Lucas F.. Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre. Pamplona:
Universidad de Navarra, 1982.

TONIOLO, Ermanno M., et al. **La Fede della Vergine Theotokos secondo la Liturgia
Bizantina**. In: Contemplare Maria attraverso l'immagine. Oriente e Occidente, pp. 162-187.
Roma: Centro di Cultura Mariana, 2003.

USPENSKI, Leonid A. **Teología del Icono**. Salamanca: Ed. Sigueme, 2013.

VON BALTHASAR, Hans Urs & tal. **O culto a Maria hoje**. São Paulo: Paulinas, 1979.

WEITZMANN, Kurt e tal. **Les Icônes**. Paris: Éditions de La Martinière, 2001.

ZIZIOULAS, Ioannis. **Eucaristia e Reino de Deus**. Florianópolis: Mundo e Missão | ITESC,
2003.