

**PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA,
SOBRE A TEOLOGIA MÍSTICA PARA TIMÓTEO**

TRADUÇÃO E NOTAS DE **BERNARDO GUADALUPE S. L. BRANDÃO**

Faculdade de Letras da UFMG

O autor dos quatro tratados (*Hierarquia Celeste, Hierarquia Eclesiástica, Sobre os Nomes Divinos, Teologia Mística*) e dez cartas que formam um dos *corpus* mais influentes da teologia cristã apresenta-se como Dionísio Areopagita – o ateniense convertido no Areópago por São Paulo (*Atos XVII, 16-34*). No decorrer de sua obra, escreve a São João em Patmos, diz ter assistido ao eclipse do dia da morte de Jesus (*Carta VII*) e ter estado presente com São Pedro e São Tiago à morte de Maria (*Sobre os Nomes Divinos, cap. III*). Manda cartas a Policarpo, discípulo de São João (*Carta VII*), a Tito (*Carta IX*) e dedica seus tratados a Timóteo, discípulo de São Paulo. A primeira menção que temos de suas obras data de 533, por ocasião do Concílio de Constantinopla. Na ocasião, seguidores de Severo, patriarca de Antioquia (+538) que contestava a definição calcedônica da unidade de Cristo, buscaram na autoridade do *corpus dionisianum* o apoio para suas teses. Já nessa ocasião, essa autoridade foi contestada pelo bispo de Éfeso, Hipácio, que, em nome dos calcedônios, dizia que, se os escritos fossem autênticos, teriam sido citados pelos padres anteriores. Até hoje não se sabe a verdadeira identidade do pseudo-Dionísio e esta é provavelmente uma questão sem solução, dada a escassez de dados que poderiam apontar a um indivíduo concreto. Sabemos, no entanto, que se trata provavelmente de um monge sírio de formação neoplatônica e que escreveu na segunda metade do século V ou no início do VI.

O texto que cuja tradução comentada apresentamos aqui é o menor dos tratados do pseudo-Dionísio, mas certamente um dos mais influentes da mística ocidental. Seu tema principal é o discurso apofático, como conhecer e dizer as realidades que não podem ser conhecidas nem ditas. Esse tipo de

reflexão já aparece nos textos bíblicos, em Fílon de Alexandria e, principalmente, na tradição médio e neoplatônica (Numênio, Plotino, Proclo, Damásio, Clemente de Alexandria, Gregório de Nissa e outros). Entretanto, é principalmente através de pseudo-Dionísio que tais considerações se tornam um elemento integrante no pensamento ocidental: Hugo e Ricardo de São Vítor, São Tomás de Aquino, Eckhart, Nicolau de Cusa, Marcílio Ficino, São João da Cruz, Fenélon e até mesmo o pintor espanhol El Greco leram e meditaram os textos do *corpus areopagítico*.

A edição do texto grego utilizada é a do tomo III da *Patrologia graeca*, col. 997 a 1048 de J. P. Migne (Paris: Garnier, 1889), que, por sua vez, provém da edição de Cordier, de 1634, baseada em sete manuscritos diferentes.

ΠΕΡΙ ΜΥΣΤΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΠΡΟΣ ΤΙΜΟΘΕΟΝ

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Α΄

Τίς ὁ θείος γνόφος

Τριάς ὑπερούσιε, καὶ ὑπέριθε, καὶ ὑπεράγαθε, τῆς κριστιανῶν ἔφορε θεοσοφίας, ἴθυνον ἡμᾶς ἐπὶ τὴν τῶν μυστικῶν λογίων ὑπεράγνωστον, καὶ ὑπερφαῆ καὶ ἀκροτάτην κορυφὴν, ἔνθα τὰ ἀπλά, καὶ ἀπόλυτα καὶ ἄτρεπτα τῆς θεολογίας μυστήρια, κατὰ τὸν ὑπέρφωτον ἐγκεκάλυπται τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον, ἐν τῷ σκοτεινοτάτῳ τὸ ὑπερφανεστάτον ὑπερλάμποντα, καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ τῶν ὑπερκάλων ἀγλαῶν ὑπερπληροῦντα τοὺς ἀνομμάτους νόας.

Ἐμοὶ μὲν οὖν ταῦτα ἠύχθῃ. Σὺ δὲ, ὦ φίλε Τιμόθεε, τῇ περὶ τὰ μυστικά θεάματα συντόνῳ διατριβῇ καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε, καὶ τὰς νοεράς ἐνεργείας, καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ, καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα, καὶ πρὸς τὴν ἔνωσιν, ὡς ἐφικτὸν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν. τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρώς ἐκστάσει πρὸς τὴν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα, πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεῖς, ἀναχθήσῃ.

Τούτων δὲ ὅρα, ὅπως μηδεὶς τῶν ἀμυήτων ἐπακούσῃ. τούτους δὲ φημι τοὺς ἐν τοῖς οὖσιν ἐνισχημένους, καὶ οὐδὲν ὑπὲρ τὰ ὄντα ὑπερουσίως εἶναι φανταζομένους, ἀλλ' οἰομένους εἰδέναι τῇ καθ' αὐτοὺς γνώσει τὸν θέμενον σκότος ἀποκρυφὴν αὐτοῦ. Εἰ δὲ ὑπὲρ τούτους εἰσὶν αἱ θεῖαι μυσταγωγίαι, τί ἂν τις φαίη περὶ τῶν μᾶλλον ἀμύστων, ὅσοι τὴν πάντων ὑπερκειμένην αἰτίαν καὶ ἐκ τῶν ἐν τοῖς οὖσιν ἐσχάτων χαρακτηρίζουσιν, καὶ οὐδὲν αὐτὴν ὑπερέχειν φασὶ τῶν πλαττομένων αὐτοῖς ἀθέων καὶ πολυειδῶν μορφωμάτων, δέον ἐπ' αὐτῇ καὶ πάσας τὰς τῶν ὄντων τιθέναι καὶ καταφάσκειν θέσεις, ὡς πάντων αἰτία, καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον

SOBRE A TEOLOGIA MÍSTICA¹ PARA TIMÓTEO²

CAPÍTULO I

O que é a bruma divina

Trindade supra-essencial³, supradivina e suprabondosa, guardiã da sabedoria divina dos cristãos, conduz-nos ao supradesconhecido, supraclaro e altíssimo cume das Escrituras místicas⁴, ali onde os simples, livres e imutáveis mistérios da teologia estão escondidos sob a bruma supraluminosa do silêncio iniciático oculto⁵, no mais obscuro supra-resplandecem o mais supraclaro e, no totalmente intangível e invisível, suprapreenchem de esplendores suprabelos as inteligências sem olhos.

Com relação a mim⁶, portanto, isso esteja suplicado⁷. Quanto a ti, ó caro Timóteo, na concentrada ocupação⁸ da contemplação mística, abandona também os sentidos e as operações intelectuais, todas as coisas sensíveis e inteligíveis, todas as coisas que não são e que são⁹ e, na medida do possível, sê erguido¹⁰ no desconhecimento¹¹, à união¹² com o que está acima de toda essência e conhecimento. Assim, no êxtase¹³ puramente irresistível e livre, fora de si mesmo e de tudo, serás elevado¹⁴ para o raio supra-essencial da treva divina, tendo afastado tudo e de tudo tendo-se libertado.

Mas isso, vê que nenhum dos não-iniciados escute. Digo aqueles retidos nos seres¹⁵ e que não imaginam nada supra-essencialmente existir acima dos seres, mas que presumem ver com o seu próprio conhecimento aquele que *estabeleceu as trevas como seu esconderijo*¹⁶. E se as divinas mistagogias¹⁷ estão acima destes, o que dizer dos menos iniciados, quantos caracterizam a causa transcendente de tudo a partir das últimas coisas nos seres e dizem que esta não supera em nada as imagens ímpias e de muitas formas forjadas por eles¹⁸? É necessário, no que diz respeito à causa transcendente, estabelecer e afirmar todas as atribuições dos seres, enquanto ela é causa de tudo,

ἀποφάσκειν, ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούση, καὶ μὴ οἶεσθαι τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένας εἶναι ταῖς καταφάσεσιν, ἀλλὰ πολλὸν πρότερον αὐτὴν ὑπὲρ τὰς στερήσεις εἶναι τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν;

Οὕτω γοῦν ὁ θεῖος Βαρθολομαῖός φησι, καὶ πολλὴν τὴν θεολογίαν εἶναι καὶ ἐλαχίστην. καὶ τὸ Εὐαγγέλιον πλατὺ καὶ μέγα, καὶ αἰθίς συντετμημένον. Ἐμοὶ δοκεῖ ἐκεῖνο ὑπερφυῶς ἐννοήσας, ὅτι καὶ πολὺλόγος ἐστὶν ἡ ἀγαθὴ πάντων αἰτία, καὶ βραχύλεκτος ἅμα καὶ ἄλογος, ὡς οὔτε λόγον οὔτε νόησιν ἔχουσα, διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ὑπερουσίως ὑπερκειμένην εἶναι, καὶ μόνοις ἀπερικαλύπτως, καὶ ἀληθῶς ἐκφαινομένην τοῖς καὶ τὰ ἐναγῆ πάντα καὶ τὰ καθαρὰ διαβαίνουσι, καὶ πᾶσαν πασῶν ἀγίων ἀκροτήτων ἀνάβασιν ὑπερβαίνουσι, καὶ πάντα θεῖα φῶτα, καὶ ἤχους, καὶ λόγους οὐρανίους ἀπολιμπάνουσι, καὶ εἰς τὸν γνόφον εἰσδυομένοις, οὗ ὄντως ἐστὶν, ὡς τὰ λόγια φησιν, ὁ πάντων ἐπέκεινα.

Καὶ γὰρ οὐχ ἀπλῶς ὁ θεῖος Μωυσῆς ἀποκαθαρθῆναι πρῶτον αὐτὸς κελεύεται, καὶ αἰθίς τῶν μὴ τοιούτων ἀφορισθῆναι, καὶ μετὰ πᾶσαν ἀποκάθαρσιν ἀκούει τῶν πολυφώνων σαλπίγγων, ὅρα φῶτα πολλὰ, καθαρὰς ἀπαστράπτοντα καὶ πολυχύτους ἀκτίνας. εἶτα τῶν πολλῶν ἀφώρισται, καὶ κατὰ τῶν ἐκκρίτων ἱερέων ἐπὶ τὴν ἀκρότητα τῶν θείων ἀναβάσεων φθάνει. Καὶ τούτοις αὐτῶ μὲν οὐ συγγίνεται τῷ Θεῷ, θεωρεῖ δὲ οὐκ αὐτόν - ἀθέατος γὰρ. ἀλλὰ τὸν τόπον οὗ ἐστὶ.

Τοῦτο δὲ οἶμαι σημαίνειν τὸ τὰ θειότατα καὶ ἀκρότατα τῶν ὁρωμένων καὶ νοουμένων ὑποθετικούς τινας εἶναι λόγους τῶν ὑποβεβλημένων τῷ πάντα ὑπερέχοντι. δι' ὧν ἡ ὑπὲρ πᾶσαν ἐπίνοιαν αὐτοῦ παρουσία δείκνυται, ταῖς νοηταῖς ἀκρότησι τῶν ἀγιωτάτων αὐτοῦ τόπων ἐπιβατεύουσα. καὶ τότε καὶ αὐτῶν ἀπολύεται τῶν ὁρωμένων καὶ τῶν ὁρώντων, καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν, καθ' ὃν ἀπομυεῖ πάσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις, καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίγνεται, πᾶς ὧν τοῦ πάντων ἐπέκεινα, καὶ οὐδενὸς οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου, τῷ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ τῆς πάσης γνώσεως ἀνενεργησίᾳ, κατὰ τὸ κρεῖττον ἐνούμενος, καὶ τῷ μηδὲν γινώσκειν, ὑπὲρ νοῦν γινώσκων.

e principalmente, negar todas elas, enquanto ela está supra-essencialmente¹⁹ acima de tudo. E que não seja presumido que as negações são opostas às afirmações, mas muito antes, que a causa transcendente, que se encontra acima de toda supressão e atribuição, está acima das privações.

Assim, por exemplo, o divino Bartolomeu disse que a teologia é tanto extensa quanto pequeníssima e o Evangelho vasto e amplo, mas, por outro lado, resumido²⁰. Parece-me que ele percebeu extraordinariamente isto: que a boa causa de tudo é de muitas palavras e, ao mesmo tempo, pouco dizível e sem palavra, já que não tem nem palavra, nem pensamento, por ser supra-essencialmente transcendente a tudo²¹. Ela se mostra desvelada e verdadeiramente apenas para aqueles que atravessam todas as coisas sacrílegas e as puras, ultrapassam toda ascensão de todas as sumidades sagradas²², abandonam todas as luzes divinas, sons e palavras celestes²³, penetrando na bruma²⁴, onde realmente está, como dizem as Escrituras, o que está além de todas as coisas²⁵.

Com efeito, não simplesmente, o divino Moisés²⁶ é exortado a ser purificado primeiro²⁷ e, em seguida, a ser separado dos que não são assim. Depois de toda purificação, escuta trombetas de muitos sons e vê muitas luzes que lampejam raios puros e difusos²⁸. Então, separa-se da maioria e, com os sacerdotes escolhidos²⁹, alcança a sumidade das ascensões divinas. Mesmo se, por um lado, não tem relação direta com o próprio Deus, por outro lado, contempla não a Ele (pois é invisível), mas o lugar onde Ele está³⁰.

Presumo que isso significa que as mais divinas e mais altas das coisas vistas e inteligidas são certos discursos indicativos das coisas submetidas ao que supera todas elas, através dos quais é mostrada a sua presença acima de toda concepção, presença que repousa nas sumidades inteligíveis de seus mais santos lugares³¹. E então também se liberta disso, do que é visto e do que se vê³², e penetra na bruma do desconhecimento³³ realmente mística, de acordo com a qual instrui³⁴ todas as percepções cognoscitivas e se engaja no totalmente intangível e invisível. Sendo todo do que está além de todas as coisas e de ninguém mais, nem de si mesmo, nem de outro, une-se conforme o que é superior³⁵ ao inteiramente desconhecido, na inatividade³⁶ de todo o conhecimento e, com o não conhecer nada, além da inteligência conhece.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Β'

Πῶς δεῖ ἐνοῦσθαι, καὶ ὕμνους ἀνατιθέναι
τῷ πάντων ἀτίῳ, καὶ ὑπὲρ πάντα

Κατὰ τοῦτον ἡμεῖς γενέσθαι τὸν ὑπέρφωτον εὐχόμεθα γνόφον, καὶ δι' ἀβλειψίας καὶ ἀγνωσίας ἰδεῖν, καὶ γνῶναι τὸ ὑπὲρ θεῶν καὶ γνῶσιν αὐτὸ τὸ μὴ ἰδεῖν μηδὲ γνῶναι. τοῦτο γὰρ ἔστι τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γνῶναι, καὶ τὸν ὑπερούσιον ὑπερουσίως ὑμνήσαι διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως, ὥσπερ οἱ αὐτοφυῆς ἄγαλμα ποιῶντες, ἐχαιροῦντες πάντα τὰ ἐπιπροσθιῶντα τῇ καθαρᾷ τοῦ κρυφίου θεῶ κωλύματα, καὶ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τῇ ἀφαιρέσει μόνη τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀφαίνοντες κάλλος. Χρὴ δὲ, ὡς οἶμαι, τὰς ἀφαιρέσεις ἐναντίως ταῖς θέσεσιν ὑμνήσαι. καὶ γὰρ ἐκείνας μὲν, ἀπὸ τῶν πρωτίστων ἀρχόμενοι, καὶ διὰ μέσων ἐπὶ τὰ ἔσχατα κατιόντες, ἐτίθειμεν. ἐνταῦθα δὲ, ἀπὸ τῶν ἔσχατων ἐπὶ τὰ ἀρχικώτατα τὰς ἐπαναβάσεις ποιούμενοι, τὰ πάντα ἀφαιροῦμεν, ἵνα ἀπερικαλύπτως γνῶμεν ἐκείνην τὴν ἀγνωσίαν, τὴν ὑπὸ πάντων τῶν γνωστῶν ἐν πᾶσι τοῖς οὔσι περικεκαλυμμένην, καὶ τὸν ὑπερούσιον ἐκεῖνον ἴδωμεν γνόφον, τὸν ὑπὸ παντὸς τοῦ ἐν τοῖς οὔσι φωτὸς ἀποκρυπτόμενον.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Γ'

Τίνες αἱ καταφατικαὶ θεολογίαι, τίνες αἱ ἀποφατικαὶ

¹ Ἐν μὲν οὖν ταῖς θεολογικαῖς ὑποτυπώσεις τὰ κυριώτατα τῆς καταφατικῆς θεολογίας ὑμνήσαμεν πῶς ἡ θεία καὶ ἀγαθὴ φύσις, ἐνικὴ λέγεται, πῶς τριαδική. τίς ἡ κατ' αὐτὴν λεγομένη πατρότης τε καὶ υἰότης. τί βούλεται δηλοῦν ἡ τοῦ Πνεύματος θεολογία. πῶς ἐκ τοῦ αὐλοῦ καὶ ἀμεροῦς ἀγαθοῦ τὰ ἐγκάρδια τῆς ἀγαθότητος ἐξέφυ φῶτα, καὶ τῆς ἐν αὐτῷ, καὶ ἐν ἑαυτοῖς, καὶ ἐν ἀλλήλοις συναδίου τῇ ἀναβλαστήσει μονῆς ἀπομεμένηκεν ἀνεκφοίτητα. πῶς ὁ ὑπερούσιος Ἰησοῦς ἀνθρωποφυικαῖς ἀληθείαις οὐσίωται. καὶ ὅσα ἄλλα πρὸς τῶν Λογίων ἐκπεφασμένα κατὰ τὰς θεολογικὰς ὑποτυπώσεις ὑμνεῖται. Ἐν δὲ τῷ περὶ θεῶν ὀνομάτων, πῶς ἀγαθὸς ὀνομάζεται, πῶς ὢν, πῶς ζῶν καὶ σοφία, καὶ δύναμις,

CAPÍTULO II

*Como se deve unir e dedicar hinos³⁷ ao autor de todas as coisas,
que também além delas se encontra*

Nós rogamos por estar nessa bruma supraluminosa e através da cegueira e do desconhecimento ver e conhecer o que está além da contemplação e do conhecimento, o próprio não ver nem conhecer³⁸. Pois isso é realmente ver e conhecer, e o supra-substancial supra-essencialmente hinear através da supressão de todos os seres, da mesma maneira que os que fazem estátuas naturais³⁹, ao suprimirem todo o impedimento, que se encontra adiante, para a pura contemplação do oculto e ao mostrarem, com uma supressão só, a própria beleza escondida por si mesma⁴⁰. Convém, assim penso, hinear as supressões de modo contrário às atribuições. Pois estabelecemos estas começando a partir das primeiríssimas coisas e descendo⁴¹ através das médias até as últimas. E ali⁴², fazendo a ascensão a partir das últimas coisas até as mais primordiais⁴³, suprimimos tudo, para que conheçamos desveladamente aquele desconhecimento, que é velado por todo o cognoscível em todos os seres, e vejamos aquela bruma supra-essencial, a escondida por toda luz nos seres⁴⁴.

CAPÍTULO III

Quais as teologias afirmativas, quais as negativas

Nos *Esboços Teológicos*⁴⁵, hineamos o mais importante da teologia afirmativa: como a natureza divina e boa é chamada única, como triádica; quem, segundo esta, se chama de paternidade e de filiação; o que quer mostrar a teologia do Espírito; como nasceram as luzes interiores da bondade, a partir do bem imaterial⁴⁶ e sem partes, e permanecem inseparáveis da unidade, nele, em si mesmas e umas nas outras, no renascimento coeterno⁴⁷; como o supra-essencial Jesus foi investido com a verdade da natureza humana⁴⁸; e tudo mais que se encontra nas Escrituras, hinea-se nos *Esboços Teológicos*. Em *Sobre os Nomes*

καὶ ὅσα ἄλλα τῆς νοητῆς ἐστὶ θεωνυμίας. ἐν δὲ τῇ *συμβολικῇ θεολογίᾳ*, τίνες αἱ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ θεῖα μετωνυμῖαι. τίνες αἱ θεῖαι μορφαὶ, τίνα τὰ θεῖα σχήματα, καὶ μέρη, καὶ ὄργανα, τίνες οἱ θεῖοι τόποι, καὶ κόσμοι, τίνες οἱ θυμοὶ, τίνες αἱ λῦπαι, καὶ αἱ μῆνιδες, τίνες αἱ μέθαι καὶ αἱ κραιπάλαι, τίνες οἱ ὄρκοι, καὶ τίνες αἱ ἀραι, τίνες οἱ ὕπνοι, καὶ τίνες αἱ ἐγρηγόρσεις, καὶ ὅσα ἄλλα τῆς συμβολικῆς εἰσι θεοτυπίας ἱερόπλαστοι μορφώσεις. Καὶ σε οἶομαι συνεωρακέναι, πῶς πολυλογώτερα μᾶλλον ἐστὶ τὰ ἔσχατα τῶν πρώτων. καὶ γὰρ ἐχρῆν τὰς θεολογικὰς ὑποτυπώσεις, καὶ τὴν τῶν θείων ὀνομάτων ἀνάπτυξιν βραχυλογωτέραν εἶναι τῆς *συμβολικῆς θεολογίας*.⁷ Ἐπεὶ περ ὅσω πρὸς τὸ ἀναντες ἀνανεύομεν, τοσοῦτον οἱ λόγοι ταῖς συνόψεσι τῶν νοητῶν περιστέλλονται. καθάπερ καὶ νῦν εἰς τὸν ὑπὲρ νοῦν εἰσδύοντες γνόφον, οὐ βραχυλογίαν, ἀλλ' ἀλογίαν παντελῆ καὶ ἀνοησίαν εὐρήσομεν. Κακεῖ μὲν ἀπὸ τοῦ ἄνω πρὸς τὰ ἔσχατα κατιῶν ὁ λόγος, κατὰ τὸ ποσὸν τῆς καθόδου, πρὸς ἀνάλογον πληθὸς ἠϋρύνετο. νῦν δὲ, ἀπὸ τῶν κάτω πρὸς τὸ ὑπερκείμενον ἀνιῶν, κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἀνόδου συστέλεται, καὶ μετὰ πᾶσαν ἀνοδὸν ὅλος ἄφωνος ἔσται, καὶ ὅλος ἐνωθήσεται τῷ ἀφθέγκτῳ. Διὰ τί δὲ ὅλως, φησ, ἀπὸ τοῦ πρωτίστου θέμενοι τὰς θείας θέσεις, ἀπὸ τῶν ἔσχατων ἀρχόμεθα τῆς θείας ἀφαιρέσεως; Ὅτι, τὸ ὑπὲρ πᾶσαν τιθέντας θέσιν ἀπὸ τοῦ μᾶλλον αὐτῷ συγγενεστέρου, τὴν ὑποθετικὴν κατάφασιν ἐχρῆν τιθέναι. τὸ δὲ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαιρέσιν ἀφαιροῦντας, ἀπὸ τῶν μᾶλλον αὐτοῦ διεστηκόντων ἀφαιρεῖν. Ἡ οὐχὶ μᾶλλον ἐστὶ ζωὴ καὶ ἀγαθότης ἢ ἀήρ καὶ λίθος; καὶ μᾶλλον οὐ κραιπαλᾶ, καὶ οὐ μηνιᾶ, ἢ οὐ λέγεται οὐδὲ νοεῖται;

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Δ'

Ὅτι οὐδὲν τῶν αἰσθητῶν ὁ παντὸς αἰσθητοῦ καθ' ὑπεροχὴν αἴτιος

Λέγομεν οὖν, ὡς ἡ πάντων αἰτία, ὑπὲρ πάντα οὔσα, οὔτε ἀνούσιός ἐστιν, οὔτε ἄζωος, οὔτε ἄλογος, οὔτε ἄνους. οὐδὲ σῶμά ἐστιν, οὔτε σχῆμα, οὔτε εἶδος, οὔτε ποιότητα, ἢ ποσότητα, ἢ ὄργανον ἔχει. οὐδὲ ἐν τόπῳ ἐστὶν, οὔτε ὄραται, οὔτε

Divinos, como é chamado bom, como ser, como vida, sabedoria, potência e quanto mais são designações divinas inteligíveis. Na *Teologia Simbólica*⁴⁹, quais as metonímias acerca do divino a partir das coisas sensíveis; quais as formas divinas, quais as figuras divinas, partes e órgãos, quais os lugares divinos e ornamentos, quais os furores, quais as tristezas e ressentimentos, quais as ebriedades e entorpecimentos, quais os juramentos e quais as imprecções, quais os sonos e quais as vigílias e quantas outras formas santamente modeladas existem das figuras simbólicas de Deus. E presumo que tu captaste como o que vem por último é ainda mais de muitas palavras que o que veio primeiro. Pois tinha-se necessidade que os *Esboços Teológicos* e a explicação dos *Nomes Divinos* fossem mais concisos que a *Teologia Simbólica*. Já que, quanto mais levantamos os olhos para o alto⁵⁰, tanto mais as palavras são envolvidas pela visão de conjunto dos inteligíveis, assim também, entrando agora na bruma acima da inteligência, encontraremos não brevidade de palavras, mas falta absoluta de palavras e de pensamento.

Se ali, descendo do alto às últimas coisas, de acordo com a intensidade da descida, o discurso se alargava proporcionalmente à multiplicidade análoga, agora, subindo do que está abaixo até o transcendente, reduz-se conforme a medida do caminho de subida e, depois de feita toda a subida, estará todo mudo e unido todo ao inefável⁵¹. Mas, em suma, dizes tu por que, estabelecendo as divinas atribuições a partir das primeiríssimas coisas, começamos as divinas supressões a partir das últimas? Porque era preciso estabelecer a afirmação indicativa estabelecendo o acima de toda atribuição a partir do mais semelhante com ele; e, suprimindo o que está acima de toda a supressão, a partir das coisas dele mais apartadas suprimir⁵². Ou não é mais “vida” e “bondade” que “ar” e “pedra”? E mais “não entorpece” e “não se ressent” do que “não é dito” e “não é pensado”⁵³?

CAPÍTULO IV

*Que nenhuma das coisas sensíveis é o autor por excelência de todo o sensível*⁵⁴

Dizemos, então, que causa de todas as coisas, existindo sobre todas as coisas, não é sem essência⁵⁵, nem sem vida, nem sem palavra⁵⁶, nem sem intelecto⁵⁷. E⁵⁸ não é corpo, nem figura, nem imagem, nem tem qualidade ou

ἐπαφήν αἰσθητήν ἔχει. οὐδὲ αἰσθάνεται, οὔτε αἰσθητή ἐστίν, οὐδὲ ἀταχίαν ἔχει καὶ ταραχήν, ὑπὸ παθῶν ὑλικῶν ἐνοχλουμένη. οὔτε ἀδύναμός ἐστίν, αἰσθητοῖς ὑποκειμένη συμπτώμασιν, οὔτε ἐν ἑνδείᾳ ἐστὶ φωτὸς, οὐδὲ ἀλλοίωσιν, ἢ φθορὰν, ἢ μερισμὸν, ἢ στέρησιν, ἢ ῥεῦσιν, οὔτε ἄλλο τι τῶν αἰσθητῶν, οὔτε ἐστίν, οὔτε ἔχει.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Ε΄

Ὅτι οὐδὲν τῶν νοητῶν ὁ παντὸς νοητοῦ καθ' ὑπεροχὴν αἴτιος

Αὐθις δὲ ἀνιόντες λέγομεν, ὡς οὔτε ψυχὴ ἐστίν, οὔτε νοῦς. οὔτε φαντασίαν, ἢ δόξαν, ἢ λόγον, ἢ νόησιν ἔχει. οὐδὲ λόγος ἐστίν, οὔτε νόησις. οὐδὲ λέγεται οὔτε νοεῖται. οὔτε ἀριθμὸς ἐστίν, οὔτε τάχισ, οὔτε μέγεθος, οὔτε σμικρότης, οὔτε ἰσότης, οὔτε ἀνισότης, οὔτε ὁμοιότης ἢ ἀνομοιότης. οὔτε ἔστηκεν, οὔτε κινεῖται, οὔτε ἡσυχίαν ἄγει, οὔτε ἔχει δύναμιν, οὔτε δυνάμεις ἐστίν, οὔτε φῶς. οὔτε ζῆ, οὔτε ζωή ἐστίν. οὐδὲ οὐσία ἐστίν, οὔτε αἰὼν, οὔτε χρόνος. οὐδὲ ἐπαφή ἐστίν αὐτῆς νοητή. οὔτε ἐπιστήμη, οὔτε ἀλήθεια ἐστίν. οὐδὲ βασιλεία, οὔτε σοφία. οὐδὲ ἕν, οὐδὲ ἐνότης, οὐδὲ θεότης, ἢ ἀγαθότης, οὐδὲ πνεῦμα ἐστίν ὡς ἡμᾶς εἰδέναι. οὔτε υἰότης, οὔτε πατρότης, οὐδὲ ἄλλο τι τῶν ἡμῖν ἢ ἄλλῳ τινὶ τῶν ὄντων συνεγνωσμένων. οὐδέ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστίν, οὐδὲ τὰ ὄντα αὐτὴν γινώσκει ἢ αὐτὴ ἐστίν. οὐδὲ αὐτὴ γινώσκει τὰ ὄντα ἢ ὄντα ἐστίν. οὐδὲ λόγος αὐτῆς ἐστίν, οὔτε ὄνομα, οὔτε γνῶσις. οὐδὲ σκότος ἐστίν, οὐδὲ φῶς. οὔτε πλάνη, οὔτε ἀλήθεια. οὐδέ ἐστίν αὐτῆς καθόλου θέσις, οὔτε ἀφαίρεσις. ἀλλὰ τῶν μετ' αὐτὴν τὰς θέσεις καὶ ἀφαιρέσεις ποιοῦντες αὐτὴν, οὔτε τίθεμεν, οὔτε ἀφαιροῦμεν. ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστίν ἡ παντελὴς καὶ ἐνιαία τῶν πάντων αἰτία, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἢ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἀπλῶς ἀποκελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων.

quantidade ou volume. E não está num lugar⁵⁹, nem é vista, nem tem contato sensível. Nem sente, nem é sentida, não tem desordem ou agitação, incomodada pelas paixões materiais. Não é impotente, submetida aos sintomas sensíveis, nem tem necessidade de luz e não é ou possui mudança ou degradação ou divisão ou privação ou fluxo, nem alguma outra coisa dos sensíveis.

CAPÍTULO V

*Que nenhuma das coisas inteligíveis é o autor por excelência do inteligível*⁶⁰

Em seguida, subindo, dizemos que não é alma nem intelecto⁶¹. Nem tem imaginação ou opinião, ou razão, ou pensamento⁶². Não é nem razão⁶³, nem pensamento. Não é dito, nem é pensado. Nem é número, nem ordem, nem grandeza, nem pequenez, nem igualdade, nem desigualdade, nem semelhança ou dessemelhança. Não está parado, nem se move, nem fica em repouso, nem tem energia, nem é energia, nem luz. Nem vive, nem é vida. Não é essência, nem eternidade, nem tempo. E dela não existe contato inteligível. Nem é conhecimento, nem verdade. E não é reino, nem sabedoria. Não é um, nem unidade⁶⁴, nem divindade, nem bondade, nem é espírito, como nós o entendemos. Nem filiação, nem paternidade, nem alguma outra coisa das entre nós ou entre quaisquer dos seres conscientes. Nem é alguma das coisas que não são, nem alguma das coisas que são, nem os seres a conhecem como é, nem ela conhece os seres como são. E dela não existe palavra, nem nome, nem conhecimento. Não é treva, nem luz⁶⁵. Nem equívoco, nem verdade⁶⁶. E dela não existe atribuição universal, nem supressão. Mas fazendo-lhe as atribuições e supressões do que vem depois dela, nem lhe atribuímos, nem lhe suprimimos⁶⁷. Pois sobre toda atribuição está a causa perfeita e unitária de tudo e sobre toda supressão⁶⁸, a excelência do que se encontra simplesmente liberto de todas as coisas e acima do universo⁶⁹.

¹ O pseudo-Dionísio é o primeiro a usar a expressão *teologia mística* (segundo Salvatore Lilla, no verbete *Mística do Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*), que assim o define nos *Nomes Divinos* (VII, 3): “perfeito conhecimento de Deus que se obtém através da ignorância, em virtude de uma união incompreensível”. *Teologia*, para o pseudo-Dionísio, é tanto a palavra de Deus ao homem (em particular as da Sagrada Escritura) quanto a palavra do homem sobre Deus. *Μυστικός* é um adjetivo derivado do verbo *μύω* (*calar*) empregado no contexto das religiões de mistério, cujos ritos devem permanecer ocultos. *Μύστικος* é quem procede a iniciação (a palavra é também, curiosamente, usada para designar o deus Dioniso que, para os gregos, é o iniciador por excelência).

- ² Timóteo, a quem são dedicados todos os tratados do *corpus dionisiano*, é o conhecido discípulo de São Paulo. Nas cartas, outros personagens da era apostólica aparecem: a Carta X é dirigida a São João Evangelista, no seu exílio na Ilha de Patmos; a Carta VII, a Policarpo, discípulo de São João; a Carta IX a Tito, outro discípulo de São Paulo; por fim, Gaio, o destinatário das quatro primeiras cartas, é provavelmente aquele a quem é dirigida a terceira carta de São João.
- ³ Uma das características marcantes do pseudo-Dionísio é o incessante uso de palavras compostas com *ὑπερ*, que visa não apenas a ressaltar a transcendência de Deus, mas também possui uma função “encantatória”. Traduzimos o prefixo, sempre que possível, por *supra*, que, ao manter o estilo enigmático do autor, parece-nos adequado para ambos os fins.
- ⁴ Cordier traduz a expressão *κρυπτοι λόγοι* por *mystici oraculi*. Mas, para grande parte dos tradutores, trata-se aqui das Sagradas Escrituras. Parece-nos ser uma opinião razoável. *Λόγοι* é usado freqüentemente nesse sentido pelo autor. Além disso, grande parte do seu projeto teológico, como ficará evidenciado no capítulo III, é mostrar o significado místico das Escrituras.
- ⁵ Palavra de difícil tradução: *κρυπτομύστος*, composto de *κρυπτός* (oculto), usado por Dionísio em outros lugares do *corpus* para se referir aos mistérios cristãos, como a tearquia e a natureza de Cristo, e *μύστος*. Não existe antes do período patrístico. Surge apenas no século V, época provável da redação do *corpus dionisiano*, usada por Cirilo de Jerusalém e pelo pseudo-Areopagita.
- ⁶ *Ἐμοί* pode ser traduzido aqui como *por mim, para mim e em mim*. Pela contraposição desta frase com a seguinte, dirigida a Timóteo, optamos pela presente leitura. Mas deve-se ressaltar que a frase é ambígua e que talvez, no contexto místico do texto, essa ambigüidade seja intencional.
- ⁷ Imperativo passivo do perfeito de *εἵχομαι*.
- ⁸ *Διατρέφω* significa primariamente gastar o tempo e, por conseqüência, o trabalho, o estudo e o exercitar-se, compreendidos como ocupação.
- ⁹ Paquiméria, um comentarista bizantino, associa “as coisas que não são e as que são” ao sensível e ao inteligível: o sensível “não é” porque está sujeito à mudança; e o inteligível “é” porque não muda.
- ¹⁰ Imperativo passivo do aoristo de *ἐννοεῖν*.
- ¹¹ Advérbio derivado de *ἀγνωσία*, cujo sentido clássico é o de *ignorância*. O pseudo-Dionísio é o primeiro a usar a palavra para designar a não-utilização das faculdades cognitivas em face ao que a supera (segundo VANNESTE, 1963, p. 298): é o “desconhecimento” que aparece no título do tratado contemplativo medieval *The Cloud of Unknowing*.
- ¹² A união (*ἔνωσις*) com o divino é o principal tema da especulação neoplatônica. Ao falar de *união*, o pseudo-Dionísio tem em mente essa tradição, mas dá um sentido um pouco diferente ao termo. Segundo Lossky (1985, p. 33), “nos dois casos se trata de união. Mas a união com o *ἔν* de Plotino pode significar, do mesmo modo, uma tomada de consciência da unidade primordial, ontológica, do homem com Deus; a união mística de Dionísio é um estado novo que pressupõe um encaminhar-se, uma série de mudanças, a passagem do criado ao incriado, a aquisição de qualquer coisa que o sujeito não possuía antes por natureza. De fato, não apenas sai de si mesmo (o que acontece também em Plotino), mas pertence totalmente ao Incognoscível, recebendo nesta união com o incriado o estado deificado: a união significa aqui deificação.
- ¹³ *Ἐκ + στάσις* – fora do estado. Segundo Filon de Alexandria (*Quis Rerum Divinarum Heres Sit* 249): “êxtase significa ou o furor delirante que provoca a loucura - sob o efeito da senilidade, da melancolia ou por uma outra razão análoga – ou a estupefação que experimentamos diante de acontecimentos ocorridos ao improvisto - que então não esperávamos – ou ainda a calma da inteligência – se verdadeiramente é de sua natureza permanecer em repouso – ou, o mais nobre de tudo, a possessão e delírio de origem divina – pelo qual a raça profética é tomada”. Esses sentidos ainda estão presentes no tempo do pseudo-Dionísio: em Evágrio Pôntico e Gregório de Nissa, pode tanto indicar a experiência mística quanto uma distração ou alienação. Para Filon e os cristãos, o êxtase místico é um dom gratuito de Deus. O neoplatonismo pagão foi influenciado por Filon, mas acreditava que o êxtase era conseguido pelo esforço humano. Tal era a posição de Plotino: “nada é mais oposto ao pensamento de Plotino que a noção de graça” (ARNOU apud REALE, 1994, p. 523-524). O filósofo neoplatônico descreve o êxtase na *Enéada* 6, 9, 11: “o próprio vidente era um com o objeto visto”. Assim, a contemplação é uma simplificação (*ἁπλῶσις*) progressiva em direção à unidade. Seu fim não é “simplesmente uma visão, mas uma maneira diferente de ver: um êxtase e uma simplificação, um dom de si mesmo e um desejo de contato, repouso e cuidado para bem adaptar-se” (ARNOU apud REALE, 1994, p. 523). O êxtase pseudo-dionisiano pressupõe o neoplatonismo, mas é de tradição genuinamente cristã. Segundo Spidlík (*Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*, verbete *Êxtase*) o Espírito Santo se manifesta nas primeiras comunidades cristãs como uma força extática – cujo caráter é difícil de ser precisado. Nilo (*Ad Magnam* 27) define a oração como uma *harpagé*, “arrebamento do espírito e total êxtase fora do sensível”. Para Evágrio Pôntico, o

êxtase exige uma “ignorância infinita” de todas as noções parciais, para que a inteligência se torne pura luz. É, portanto, uma mística da luz, contraposta à de Gregório de Nissa e do pseudo-Dionísio, na qual o êxtase é uma renúncia a todas as coisas criadas, para que seja alcançada a união (mística das trevas).

¹⁴ Futuro passivo de ἀνάγω. Em Damásio, neoplatônico da escola de Atenas (séc. VI), no seu *De Principiis*, o verbo indica a ascensão em pensamento a uma unidade mais alta.

¹⁵ Isso parece ser uma reminiscência do *Teeteto* platônico (155e): “cuida bem, observando ao teu redor, de que não ouça isto nenhum dos não iniciados (μή τις τῶν ἀμυήτων ἐπακούσῃ), ou seja, aqueles que pensam que nada existe fora do que podem pegar firmemente com as mãos”. A utilização do vocabulário e simbolismo das religiões de mistério é comum no período helenístico: os gnósticos, Filon, Plotino, Proclo, Damásio e os alexandrinos cristãos, em especial Orígenes e Clemente, comparam a mística com as iniciações místicas. Diz Plotino (*Enéada* 6, 9, 11 apud REALE, 1994): “isso justamente quis significar a prescrição desses mistérios, de não comunicar nada aos não-iniciados; pois não devendo o divino ser divulgado, não é permitido manifestá-lo a outro a menos que, por ele mesmo, tenha tido a ventura de contemplá-lo”.

¹⁶ Salmo 18 (17), 12. Também Orígenes e Gregório de Nissa o utilizam: “É por isso que Moisés, na medida em que progride no conhecimento, declara que vê Deus nas trevas, o que quer dizer que sabe que Deus é essencialmente o que transcende todo conhecimento e escapa às ações do espírito. Moisés entra na treva onde Deus está. Que Deus, senão o que estabeleceu as trevas como seu esconderijo, como diz David, ele também iniciado no santuário dos mistérios escondidos?” (Gregório de Nissa, *Comentário sobre o Cântico dos Cânticos*, XLIV, 377 A-B).

¹⁷ Μυστηριώγῃα – iniciação nos mistérios. Os termos das religiões de mistérios não estão presentes apenas na tradição neoplatônica, mas aparecem também em outros contextos do cristianismo primitivo: o sacramento era chamado *mysterium* (Tertuliano era contra o uso deste termo, para não causar confusão com os cultos pagãos, preferindo *sacramentum*) e os cristãos, por vezes, eram considerados iniciados. São Cirilo, bispo de Jerusalém no séc. IV, por exemplo, escreveu uma *Catequese Mistagógica*, coletânea de sermões sobre os sacramentos do batismo, confirmação e eucaristia e sobre a liturgia de Jerusalém.

¹⁸ Para pseudo-Dionísio, Deus pode ser representado através de símbolos tirados da natureza sensível – “as últimas coisas nos seres”. Mas os símbolos devem ser entendidos como tais.

¹⁹ Raciocínio tipicamente neoplatônico.

²⁰ Trata-se talvez de um evangelho apócrifo perdido.

²¹ A idéia da transcendência radical de Deus, presente no pseudo-Dionísio, tem duas fontes: a apresentação do Deus infefável no *Êxodo* bíblico e as breves considerações de Platão sobre a transcendência do Bem (*República*, *Banquete*) e do Uno (*Parmênides*). A tradição platônica é desenvolvida pelo neopitagórico Moderato de Gades (séc. I), que coloca o Uno acima do inteligível, por Numênio e Nicômaco (séc. II) e, em seguida, pelo neoplatonismo. As idéias bíblicas e platônicas aparecem juntas pela primeira vez em Filon de Alexandria e, a partir daí, seguem juntas em alguns padres, até o pseudo-Dionísio: Clemente, Orígenes, Gregório de Nissa, por exemplo. Essa tradição cristã é mais radical que a neoplatônica: se o Uno está além de todas as coisas, Deus está além até mesmo do Uno, pois também é Trindade.

²² Para Cordier e Lilla, os anjos. Segundo Paquiméria, “os antigos chamavam de sumidades a parte mais pura de cada substância, da qual ela depende continuamente, isto é, de forma imediata. Assim, a sumidade da alma é a mente... na nossa hierarquia, o que entende proximamente à imaterialidade”.

²³ Alusão provável à liturgia.

²⁴ Diz Puech, em *La Ténèbre Mystique chez le Pseudo-Denys et dans la tradition patristique* (apud HERRAN; RIANI, 1968, p. 111): “Denys voit dans la Ténèbre une sorte de résistance opposée par l’essence de l’Être Divin à une pénétration complète de l’intuition humaine [...] En définitive, la Nuée n’apparaît et ne se justifie qu’à l’intersection de deux inadéquations: a) l’inadéquation (par éminence) de l’inconnaissance par rapport aux connaissances ordinaires du *noûs*; b) l’inadéquation (mais alors par privation) de cette même inconnaissance eu égard à son but qu’elle est incapable d’atteindre. La lumière relative qui est accordée à l’âme dans l’union apparaît donc comme obscurité et *Rayon de la Ténèbre* a un double titre: a) en tant que négation des *gnôseis*; b) en tant que déficiente vis-à-vis de la Lumière Absolue. La Nuée représente le passage flottant d’une connaissance symbolique, que dépasse l’*agnosía*, à une connaissance décidément mystique dont l’*agnosía* est loin d’épuiser le contenu idéal.”

²⁵ Pseudo-Dionísio faz talvez uma alusão a toda sua obra. Segundo Scazzoso (1981), as coisas impuras e impuras podem ser identificadas possivelmente com os símbolos sensíveis (teologia simbólica) e inteligíveis da teologia afirmativa exposta nos *Nomes Divinos*; as sumidades sagradas, como vimos, com os anjos (apresentados na *Hierarquia Celeste*); e as luzes, sons e palavras celestes e divinos, com a liturgia da *Hierarquia Eclesiástica*. A contemplação mística pressupõe todos os elementos das demais obras, mas deve ultrapassá-los.

²⁶ A passagem que se segue é de extrema importância. Diz Scazzoso (1964, p. 47): “difatti, Poperetta è tutta

- comprensiva e sintetizada nell'episodio di Mosè e nel modo con cui questo fatto bíblico è presentato". O pseudo-Dionísio sintetiza os capítulos XIX, XX e XXIV do *Éxodo*, tal como aparecem na tradução grega da *Septuaginta*.
- ²⁷ A ascensão mística de Moisés segue aqui um esquema triádico que se fixa com pseudo-Dionísio e torna-se clássico: a purificação (Moisés purifica-se e separa-se dos que não são puros); a iluminação (contempla com os sacerdotes escolhidos o lugar onde Deus está); e a união (Moisés entra na bruma do desconhecimento e une-se a Deus). Na *Hierarquia Celeste* (III, 2 B-C), o pseudo-Dionísio liga o esquema às hierarquias celestes e eclesíásticas: “a ordem da hierarquia é a de que uns sejam purificados e outros purifiquem, uns sejam iluminados e outros iluminem e uns sejam perfeitos e outros alcancem a perfeição”. A base de tal esquema é a divisão por Orígenes, da filosofia em *πρακτική θεωρία*, *φυσική θεωρία* e *θεολογία*, que é retomada por Gregório de Nissa de uma forma não tão sistemática: nos *Comentários aos Salmos* (XLIV, 552 C), ele divide a virtude em três momentos - afastar-se do mal, a meditação das coisas divinas e, por fim, o assemelhar-se a Deus – associados, no seu *Comentário sobre o Cântico*, aos *Provérbios*, *Eclesiastes* e *Cântico dos Cânticos*, respectivamente. Entretanto, no mesmo *Comentário Sobre os Salmos* (XLIV, 452 A), apresenta ele uma divisão em cinco partes, ligadas às cinco partes do salmo, que todavia podem ser reduzidas às típicas três vias.
- ²⁸ Scazzoso (1964, p. 47-48) sublinha o caráter litúrgico dessa passagem: “Lo pseudo-Dionigi non si accontenta di citare l'unione di Mosè com Dio entro la nube, sottintendendo, come cosa nota, tutto il racconto precedente; egli, che procede quase sempre per punti e accenni essenziali, usa qui un linguaggio descrittivo diffuso affine a quello della *EH* ed espone i diversi momenti della salita di Mosè come i diversi momenti di un rito, e il graduale avvicinamento al divino come un crescendo di solennità e di santità del rito stesso. È questa una presentazione litúrgica dell'esperienza di Mosè che sta proprio tra le due Liturgie, quella Angelica e quella Ecclesiastica, avendo le prerogative di entrambe e collegandole strettamente.”
- ²⁹ Como todos os autores consultados, preferimos a variante crítica *μετά*, e não *κατά*, que aparece na edição de Migne (mas não na tradução para o latim) e que não faria sentido nesse contexto. Segundo a narrativa do *Éxodo* (24, 1) na *Septuaginta*, “E disse a Moisés: sobe em direção ao senhor, tu, Aarão, Nadab e Abiú e setenta dos presbíteros de Israel, e prostarão de longe ao Senhor” (*καὶ Μωσῆ εἶπεν: Ἀνάβηθι πρὸς κύριον σὺ καὶ Ἀαρων καὶ Ναδαβ καὶ Ἀβιουδ καὶ ἑβδομήκοντα τῶν πρεσβυτέρων Ἰσραὴλ, καὶ προσκυνήσουσιν Μακρόθεν τῷ κυρίῳ*).
- ³⁰ A idéia de que Moisés e os sacerdotes não vêem Deus, mas o lugar onde Ele está, vem da *Septuaginta* (*Éxodo*, 24, 9): “e subiu Moisés, Aarão, Nadab e Abiú e os setenta dos anciãos de Israel e viram o lugar, onde estava ali o Deus de Israel”: *καὶ ἠνέβη Μωυσῆς καὶ Ἀαρων καὶ Ναδαβ καὶ Ἀβιουδ καὶ ἑβδομήκοντα τῆς γερούσιας Ἰσραὴλ καὶ εἶδον τὸν τόπον, ὃ ἐστήκει ἐκεῖ ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ*). Mas o original hebraico diz que “eles viram o Deus de Israel”. Também é assim que traduz São Jerônimo na *Vulgata*: “et viderunt Deum Israel”.
- ³¹ Comparando a *Teologia Mística* com a *Hierarquia Celeste*, pode-se talvez dizer que essas “sumidades inteligíveis” sejam os anjos. Essa é a opinião de um comentador antigo: “Chamam-se *sumidades inteligíveis* as essências intelectuais que estão em torno de Deus; denominam-se também *lugares santos*” (apud SCAZZOSO, 1981, p. 409). Para Cordier, os *lugares santos* são aqueles onde Deus se manifesta em visões e revelações (não em si mesmo, pois está além do conhecimento): “itaque qui prodigia a Deo effecta vident, aut qui eum sub certis formis aut intellectualibus aut sensibilibus sibi apparentem intuentur, non ipsum proprie vident, sed tantum locum ubi certa ratione habitat”.
- ³² Para Lossky (1985, p. 24), a expressão diz respeito à relação sujeito-objeto, pois trata-se aqui de união: “seria todavia insensato dizer que (a teologia mística) tem Deus como objeto: o fim do texto que citamos mostra que, uma vez junto ao vértice extremo do conhecimento, deve-se libertar do que vê e do que é visto, isto é, do sujeito e do objeto da percepção. Deus não se apresenta como objeto, porque não se trata de conhecimento, mas de união”. Já segundo Scazzoso (1981, p. 409), citando um comentador antigo, “le cose viste e quelle che vedono sono, rispettivamente, gli esseri sensibili e gli esseri dotati di ragione e di intelligenza”.
- ³³ Tal interpretação mística de *Éxodo* 24 remonta a Filon: “Moisés entra na bruma onde Deus está, quer dizer, nos pensamentos secretos e invisíveis sobre o Ser. Quando a alma amiga de Deus busca o que é o Ser por essência, inicia uma procura sem forma e invisível: e é desta procura que lhe vem o maior dos bens, que é compreender que Deus é totalmente incompreensível e ver justamente isso, que é invisível” (*De Posteritate Caini*, 5). Aparece depois em Orígenes (*Homilia Sobre os Números*, 27), Clemente (*Stromata* II, 2, 6; VII, 936 B-937 A), Evágrio (*kephalaia gnostica*, 2-25) e Gregório de Nissa: “que significa a entrada de Moisés na bruma? O Verbo nos ensina que quanto mais o espírito se aproxima da contemplação, mais ele vê que a natureza divina é invisível. O verdadeiro conhecimento daquilo que busca, com efeito, é compreender que ver consiste em não ver” (*De Vita Mosis*, XLIV, 376 D). Com o pseudo-Dionísio, ela passará pela tradição mística seguinte, até São João da Cruz.
- ³⁴ *Ἀπομύω* deve ser lido em um sentido místico: *iniciar-se* nos mistérios divinos.
- ³⁵ Esse *superior* pode ser aquilo que está além do conhecimento. Já Golitzin (1999) e Herran; Riani (1968) sugere-

rem que seja a capacidade humana de receber Deus – mais ou menos equivalente ao *voûς* de Evágrio Pôntico, à *scintilla animae* de São Jerônimo e Pedro Lombardo, à *acumen mentis* de Hugo de São Vítor, ao *intimum mentis*, *summum mentis* de Ricardo de São Vítor, ao *espíritu del alma* de Santa Teresa de Ávila, a *dem höchsten der Seele* de Eckhart e a *das Grund der Seele* de Boehme, por exemplo.

³⁶ Ἀνεπεργασία assume esse sentido apenas no período patrístico, com pseudo-Dionísio e São Máximo. O sentido clássico é de inércia, ineficácia.

³⁷ A palavra ressalta o caráter litúrgico da teologia dionisiana. ἑμνήσαι significa celebrar com canto ou em verso. O hino é um canto em honra de um deus ou um herói. Em Platão, é uma oferta aos deuses: “quanto à poesia, somente se devem receber na cidade hinos aos deuses e encômios aos varões honestos e nada mais” (*República*, 607a). Na *Septuaginta* os salmos são chamados de hinos. Também em Filon, para o qual “a melhor retribuição pelos dons recebidos é oferecer-lhe o único que podemos lhe dar: palavras, odes e hinos” (*Sobr.* 58 apud RITACCO, 2002, p. 353). Porfírio considera como verdadeiro hino a nossa elevação: “é preciso unir a Deus, fazer-nos semelhante a Ele, oferecer-lhe nossa elevação como sacrifício sacro, porque ela é nosso hino e nossa salvação. Esse sacrifício se cumpre na impassibilidade da alma e na contemplação de Deus. No entanto... para os deuses inteligíveis, deve-se agregar o hino da palavra” (*De Abst.* II, 34 apud RITACCO, 2002, p. 354). Simplicio, no seu comentário ao *De Caelo* de Aristóteles, oferece um hino ao demiurgo, situando o comentário como nas perspectivas anagógicas neoplatônicas e fazendo da filosofia uma liturgia contínua: seu comentário é um ato de conversão ao intelecto demiúrgico (HOFFMAN apud RITACCO, 2002, p. 5). Para o pseudo-Dionísio as afirmações da teologia afirmativa, as negações da teologia negativa e o conhecimento além do conhecimento da teologia mística são formas de celebrar Deus com hinos, pois mostram a beleza do divino. Assim, retoma ele as concepções anteriores: os hinos são grandes ofertas a Deus e são indissociáveis da filosofia: o conhecimento teológico não é meramente teórico, mas oferenda e forma de ascensão. Ritacco (2002) faz interessantes considerações: “el carácter iniciático y teúrgico de la palabra cultural – que canta himnos, ofrendándose como donación proveniente de la intimidad divina – resulta asumido por el conocimiento teológico”; ainda, mostrando, como Scazzoso (1964), a ligação entre as teologia afirmativa, negativa e a liturgia – o caminho teológico ocorre dentro da Igreja, através dos sacramentos, celebrações e da meditação da Sagrada Escritura: “el canto de alabanza, el himno em particular, es el puente que vincula la teología y la teurgia” (p. 351). Por fim: “Dionísio se esfuerza por probar que la palabra ofrecida como himno celebratorio es ella misma el vehículo de la unión y el sustento de la ciencia teológica.”

³⁸ Γνώσκειν, infinitivo aoristo de γινώσκω.

³⁹ Αὐτοποιός significa natural, nativo. Como adjetivo de ἄγαλμα (estátua), “poderia designar todo o copiado do natural, por oposição às obras da fantasia, por exemplo, o retrato e a representação dos deuses – geralmente ἄγαλμα designa essa classe de estátuas” (HERRÁN; RIANI, 1968, p. 119).

⁴⁰ Τύπος neoplatônico, já presente em Plotino (*Enéada* I 6,9; inspirada no *Fedro* de Platão, 252d e 254b) e em Gregório de Nissa, *Sobre as Incrições dos Salmos* II, 11.

⁴¹ Κατιών, participio de κάτειμι.

⁴² Nas supressões.

⁴³ A palavra ἀρχή tem aqui seus dois sentidos: de primeiro e de mais importante.

⁴⁴ Eis aí a síntese da relação entre a teologia afirmativa (começa das primeiras coisas e desce até as últimas), negativa (começa das últimas – os símbolos sensíveis mais dessemelhantes à divindade) e mística (o ingresso na bruma divina). Se o conhecimento místico é o mais importante, deve ser, no entanto, precedido da especulação afirmativa e negativa. A base de tal procedimento é, no pensamento dionisiano, cósmica, apresentada em uma forma tipicamente neoplatônica: Deus na sua transcendência, separado de tudo, inalterável e sempre igual é a μονή. Sua emanção (προόδος) se manifesta na criação, multiplicando-se nos seres, e por sua providência (προνόια) e amor (ἔρως), “os sagrados preceptores da tradição teológica dão o nome de unidade divina às estabilidades superiores ocultas e inacessíveis das singularidades super inefáveis e totalmente desconhecidas; e dão nome de distinções às processões benéficas e manifestações da Tearquia” (*Nomes Divinos* II, 4 apud TRÓPIA, 1999) – tal distinção é adotada posteriormente por São Máximo e, a partir daí, passa para toda a teologia bizantina. Assim, “nenhum dos seres é totalmente privado da participação no Bom, como diz a verdade das Escrituras (*Gênesis* 1,31): “tudo era bom” (*Hierarquia Celeste*, II, 3 C). A teologia afirmativa é possível por esta emanção, que é revelação de Deus e que começa das coisas mais altas e desce até as últimas, sendo transmitida pelas hierarquias de anjos às hierarquias da Igreja. Já a teologia negativa considera Deus na sua transcendência e equivale a um movimento de retorno, que, através da liturgia e da contemplação, inicia nas menores coisas e ascende até a união com o Inefável, alcançando a teologia mística.

⁴⁵ O *corpus dionisiano* conhecido é composto pela *Hierarquia Celeste*, a *Hierarquia Eclesiástica*, os *Nomes Divinos*, a *Teologia Mística* e 10 cartas. Pseudo-Dionísio ainda cita outras sete obras, que não sabemos se foram perdidas

ou inventadas pelo autor. Uma delas é esta, *Esboços Teológicos* (também citada nos *Nomes Divinos*, capítulos I, II e XI). As outras são *As coisas inteligíveis e as coisas dos sentidos* (*Hierarquia Eclesiástica* I, 2), *Teologia Simbólica, Hinos Divinos* (*Hierarquia Celeste*, VII, 4), *As propriedades e as ordens angélicas* (*Nomes Divinos* IV, 2), *Sobre o juízo de Deus* (*Nomes Divinos*, IV, 35), *Sobre a alma* (*Nomes Divinos* IV, 2). Pouco importa se estas obras existiram ou não: revelam o projeto do autor na teologia afirmativa, que se inicia com os *Esboços Teológicos* tratando das coisas mais primordiais, discorre sobre os nomes inteligíveis de Deus nos *Nomes Divinos*; e termina na *Teologia Simbólica*, sobre os símbolos sensíveis.

- ⁴⁶ Segundo Scazzoso (1981, p. 412), como o Filho e o Espírito Santo – que são chamados de Luzes Interiores enquanto estão na Divindade Inefável – são derivados do Pai.
- ⁴⁷ Ainda segundo Scazzoso, como o Filho e o Espírito Santo permanecem no Pai, em si mesmos – onde se distinguem um do outro – e um no outro, sem sair da Divindade, na qual renascem eternamente porque derivam eternamente do Pai.
- ⁴⁸ Tal assunto é tratado nas cartas III e IV: por amor aos homens, o Supra-essencial assume uma essência humana em Cristo, sem possuir menos de seu mistério. Pelas escassas referências a Cristo no *corpus dionisianum*, muitos duvidaram de sua essência cristã: Lutero, Calvino, Vanneste e Nygren. De fato, Jesus só é citado 59 vezes (segundo SCAZZOSO, 1964, p. 54) em todo o *corpus*, uma apenas na *Teologia Mística*. Mas, como mostraram Lossky, Golitzin e Scazzoso, tal escassez de citações não nos permite chegar à conclusão de Lutero de que o pseudo-Dionísio é “*plus platonizans quam christianizans*”. As poucas alusões a Cristo revelam uma intensa vida cristã. Indicativo do cristianismo do autor é a oração a Jesus no início da *Hierarquia Celeste*, primeiro tratado do *corpus*: “assim, invocando Jesus, Luz do Pai, a verdadeira Luz, aquela que ilumina todo homem, pela qual temos acesso ao Pai que é Luz Primordial, levantemos nossos olhos, na medida do possível, em direção à iluminação das Escrituras Sagradas que nos transmitiram nossos pais”. Assim a primeira oração de todo o *corpus* faz um interessante contraste com a última: a primeira é dirigida à manifestação mais concreta de Deus, Cristo, e a última à Trindade, na qual o mistério é mais manifesto. Também podemos colocar Cristo na base da mistagogia dionisiana: é invocando-o em primeiro lugar que podemos buscar a iluminação das Escrituras, base da contemplação afirmativa e negativa. Além disso, ele é o chefe da hierarquia celeste, pois é Deus, e da hierarquia eclesial, enquanto encarnação de Deus. O relativo silêncio de pseudo-Dionísio a respeito de Cristo faz parte de seu projeto de tornar o cristianismo acessível aos pagãos, através do que ambos têm em comum – o neoplatonismo.
- ⁴⁹ A *Teologia Simbólica* também é citada na *Hierarquia Celeste* XV, 6, *Nomes Divinos* I, IV, IX e XIII, e na Carta IX, 1. Os procedimentos da teologia simbólica são largamente comentados no início e no fim da *Hierarquia Celeste*. O fundamento desta é explicitado no capítulo I, 3: “pois não é possível ao nosso espírito se elevar em direção àquela imitação e contemplação das hierarquias celestes se não for conduzido por imagens materiais convenientes a sua natureza, de forma que considere as belezas aparentes como cópias da beleza inaparente”.
- ⁵⁰ ἄνωγτες indica algo alto, íngreme, de difícil acesso.
- ⁵¹ A afirmação do capítulo I, 3, de que a Causa de todas as coisas é de muitas palavras, pouco dizível ao mesmo tempo e sem palavras, é retomada, melhor fundamentada e inserida no contexto da teologia afirmativa (muitas palavras), teologia negativa (pouco dizível) e teologia mística (sem palavras): três formas de falar de Deus (de fazer teologia) baseadas em três formas de conhecer e se relacionar com o Divino.
- ⁵² No capítulo II, 3, da *Hierarquia Celeste*, o pseudo-Dionísio diz que os símbolos mais humildes e distantes são melhores, pois, com eles, não corremos o risco de tomar o símbolo pelo simbolizado – a base da idolatria – como no caso dos símbolos que se assemelham ao que indicam.
- ⁵³ Os exemplos parecem não ter sido tirados do acaso. Como lembra Paquiméria, “pedra” é um símbolo para Cristo retirado do salmo CXVII, 22: “a pedra que reprovaram os construtores, esta se tornou a pedra angular”. Ar é um símbolo da presença de Deus, tal como aparece em I Reis XIX, 12: “passado o tremor de terra, ascendeu-se um fogo; mas o Senhor não estava no fogo; depois do fogo ouviu-se o murmúrio de uma brisa ligeira”. Já a embriaguez remonta ao relato de Noé que se tornou tema de um livro de Filon, *De Ebrietate*. Por fim, a “ira de Deus” é um tema recorrente no Antigo Testamento, o que fez com que os gnósticos o contrastassem com o Deus de amor do Novo Testamento – para Dionísio, é apenas uma questão de compreensão correta dos símbolos.
- ⁵⁴ O pseudo-Dionísio inicia agora sua exemplificação do processo da teologia negativa, que começa com a negação dos atributos de Deus retirados da natureza sensível.
- ⁵⁵ Literalmente, “nem é não-essência, nem não-palavra, nem não-intelecto”.
- ⁵⁶ Λόγος pode tanto significar “palavra”, quanto “discurso” e “razão”. Todos os significados parecem estar presentes nesta passagem. Porque se trata dos atributos inteligíveis de Deus, traduzimos a palavra aqui por “razão”. Mas a passagem certamente ecoa o capítulo I, 3: “a boa Causa de todas as coisas é de muitas palavras

- (πολύλογος), pouco dizível e sem palavras (ἄλογος)”.
- ⁵⁷ Já que a teologia negativa começa com o sensível, os atributos inteligíveis de Deus – a essência, a razão, a inteligência, por exemplo – ainda não são negados, o que acontecerá no próximo capítulo.
- ⁵⁸ Não adotamos aqui a pontuação da edição de Migne, que liga σῶμα à frase precedente: “οὔτε ἄλογος, οὔτε ἄνους, οὐδὲ σῶμά ἐστιν”. Ligando οὐδὲ σῶμά ἐστιν ao que segue, damos mais sentido às frases, pois σῶμα está próximo de σχῆμα e εἶδος, atributos sensíveis (enquanto as palavras anteriores, iniciadas pelo α privativo, designam os atributos inteligíveis). Tal mudança também está presente no texto grego que aparece junto à tradução de Trófia (1999, p. 238).
- ⁵⁹ Logo, a já aludida passagem do *Éxodo* 24 (capítulo I, 3), na qual Moisés vê o lugar onde Deus está, é apenas um símbolo para descrever sua ascensão mística.
- ⁶⁰ A teologia negativa passa para o próximo plano: a negação dos atributos inteligíveis. A divisão nesses dois planos já está presente no capítulo I, 2: os idólatras, que “caracterizam a causa transcendente de todas as coisas a partir das últimas coisas nos seres e dizem que esta não supera em nada as imagens ímpias e de muitas formas forjadas por eles”, não passam da negação dos atributos sensíveis: são os menos iniciados de todos nos mistérios da natureza divina. Os outros “não-iniciados” – superiores a estes, no entanto – são aqueles “retidos nos seres e que não imaginam existir nada acima dos seres supra-essencialmente”: conseguiram negar os atributos sensíveis, mas não ainda os inteligíveis. Não possuem, portanto, o conhecimento místico além do conhecimento.
- ⁶¹ Já neste plano, o da teologia negativa dos inteligíveis, são negados os atributos afirmados na primeira etapa do processo. A inteligência (νοῦς) é o primeiro deles.
- ⁶² Outros dois atributos inteligíveis que apareceram no capítulo IV e finalmente podem ser negados.
- ⁶³ Λόγος ainda no sentido de razão.
- ⁶⁴ Essa afirmação representa um passo a mais na teologia negativa do neoplatonismo: estes acreditavam que o *Uno* estava além de todas as coisas. O pseudo-Dionísio afirma que Deus está além até mesmo do *Uno*, pois é, ao mesmo tempo, unidade e trindade.
- ⁶⁵ Terceira parte do processo, marcada por uma nova negação do atributo “luz” a Deus, desta vez junto da negação do seu contrário “treva”: estamos próximos da teologia mística. Deus não é nenhum dos atributos inteligíveis, nem os seus contrários.
- ⁶⁶ Nova negação do atributo “verdade”, juntamente com o seu contrário “equivoco”.
- ⁶⁷ Como nas iniciações místicas, o processo da teologia negativa possui graus, que à primeira vista dizem coisas opostas, mas comunicam a mesma verdade. Num primeiro momento, percebe-se que Deus não é nada das coisas sensíveis, mas também não é o contrário da essência, da vida, da inteligência e de outros inteligíveis. Num segundo momento, nega-se toda atribuição inteligível. E, no terceiro momento, descobre-se que Deus não é nem estes atributos inteligíveis, nem sua negação: está além de todas as coisas.
- ⁶⁸ Enquanto causa perfeita e unitária de todas as coisas, não é nada da multiplicidade de sua criação. Ao mesmo tempo, estando acima de todas as coisas, não é o contrário destas, mas algo superior. Tal idéia será desenvolvida filosoficamente na doutrina da analogia, cujo maior expositor é São Tomás.
- ⁶⁹ Através da teologia negativa pode-se chegar à teologia mística e alcançar a união com Deus. Uma mística “da luz”, sem a mística das trevas, está condenada ao fracasso: a luz divina é forte demais para o intelecto humano. Eis como Filon de Alexandria descreve seu itinerário *mentis ad deum*, no qual falta o auxílio da teologia negativa (*De Opificio Mundi*, 70-71): “Então, sendo voador, o intelecto levantou-se da terra em seguida e, tendo explorado o ar e seus fenômenos, chegou mais alto - junto ao éter e às revoluções celestes. Tendo sido acompanhado sem cessar nas danças dos planetas e estrelas, segundo as leis da música perfeita, seguindo o amor da sabedoria que conduz seus passos e tendo dominado toda a essência sensível por cima, ali mesmo, aspira ao inteligível. E vê ali – no inteligível – o paradigma dos sensíveis. Observa, envolvido por uma sóbria embriaguez – como os coribantes na inspiração divina – as formas transcendentemente belas, enchendo-se de um outro desejo de amor e de uma paixão superior, pelo que, tendo sido acompanhado ao topo da abóbada dos inteligíveis, pensa em ir ao próprio Grande Rei. Desejando ardentemente ver, os raios de luz concentrada – sem mistura e puros – espalham-se em forma de torrente, de modo a fazer, com seus esplendores, que o olho da mente sofra vertigem.”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a) Traduções

- GANDILLAC, M. *Denys, l'Areopagite: La Hiérarchie Céleste*. Introd. por René Roques; estudo e texto crítico por Günter Heil. Paris: Ed. du Cerf, 1958.
- HERRAN, C. M.; RIANI, M. Dionísio, Pseudo Areopagita. Sobre la Teología Mística. *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, ano 8, n. 9, p. 91-121, enero/jul. 1968.
- MARTIN, T. H. *Obras Completas*. Apresentação por Olegário Gonzalez de Cardedal. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- SCAZZOSO, P. *Tutte le opere*. Introdução e notas por Enzo Bellini. Milão: Rusconi, 1981.
- TRÓPIA, U. R. L. Teologia Mística. A Timóteo (tradução, introdução e comentário). *Atualização*, Belo Horizonte, n. 279, p. 215-246, maio/jun. 1999.

b) Obras Consultadas

- ADLER, M.; VAN DOREN, C. *Como Ler um Livro*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.
- BRÉHIER, E. *História da Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1978. t. 1, fasc. 2.
- BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Ave Maria, 1991.
- DANIÉLOU, J. *Platonisme et Théologie Mystique: essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Paris: Montaigne, 1944.
- FÍLON DE ALEXANDRIA. *A Criação do Mundo Segundo Moisés*. Trad. de Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão. Inédito.
- *Quis Rerum Divinarum Heres Sit*. Tradução de Marguerite Harl. Paris: Ed. du Cerf, 1966.
- FÓCIO. *Bibliothèque*. Tradução de René Henry. Paris: Belles Lettres, 1959. t. 1.
- GOLITZIN, A. *Dionysius Areopagite: a Christian Mysticism?* Based on a lecture given, by invitation of the Lumen Christi Society, at the Faculty of Theology, University of Chicago, on February 19th, 1999. Milwaukee: Marquette University, 2002. Disponível em: <<http://www.marquette.edu/maqom/Lumxida.html>>. Acesso em: 09 abr. 2004, 15:32.
- JAEGER, W. *Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- LELOUP, J.-Y. *Introdução aos "Verdadeiros Filósofos": os padres gregos, um continente esquecido do pensamento ocidental*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- LOSSKY, V. *La Teologia Mística della Chiesa d'Oriente*. Bolonia: Dehoniane, 1985.
- MARTINS, M. Pedro Hispano e o Pseudo-Dionísio. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, t. 8, fasc. 3, p. 295-314, 1952.
- PIEPER, J. Dionísio Areopagita: Pseudo Dionísio. In: LATERZA, L. F. (Org.). *História da Filosofia Medieval*. Belo Horizonte: UFMG, 1988. Apostila de Circulação Interna do Dep. de Filosofia da FAFICH – UFMG.

- PLATÃO. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1980.
- REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. São Paulo: Loyola, 1994. v. 4.
- RITACCO, G. L. Los Himnos Teárquicos. *Teologia y Vida*, Santiago, v. 43, p. 350-376, 2002
- RÓNAI, Paulo. *A Tradução Vivida*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.
- SCAZZOSO, P. Rivelazioni del Linguaggio Pseudo-Dionisiano Intorno ai Temi Della Contemplazione e dell'Estasi. *Rivista de Filosofia Neo-Scolastica*, Milão, n. 56, p. 37-66, 1964.
- SEPTUAGINTA. Ed. Por Alfred Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1935.
- VANNESTE, J. Is the Mysticism of Pseudo-Dionysius Genuine? *International Philosophical Quarterly*, Nova York, v. 3, p. 236-306, 1963.
- c) Dicionários
- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 1950.
- BERARDINO, A. et. al. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- FERNANDES, F. *Dicionário de Sinónimos e Antónimos da Língua Portuguesa*. Porto Alegre: Globo, 1968.
- FRANCO, A. *Dicionário Português-Inglês, Inglês-Português*. Porto Alegre: Globo, 1963.
- LAMPE, G. W. H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- LIDELL, H. G.; SCOTT, R. *Abridged Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- PEREIRA, I. *Dicionário Grego-Português, Português-Grego*. Porto: Apostolado da Imprensa, 1969.