

LA IDEA DE BIZANCIO EN LA TRADICIÓN INTELECTUAL RUSA Y SOVIÉTICA, 1840-1970 *.

Pablo Ubierna
CONICET- Universidad de Buenos Aires

Resumen: Este artículo trata de la imagen de Bizancio en el pensamiento ruso de los siglos XIX y XX (tanto en historia como en filosofía y teología). Un cierto conocimiento sobre Bizancio y la imagen de ese imperio que se construye a partir de ese conocimiento fue fundamental no sólo para los historiadores profesionales que trabajaban sobre historia rusa primitiva sino también para aquellos filósofos y teólogos que estudiaban el lugar de la tradición ortodoxa en la herencia cultural rusa y la forma de relacionarla con el mundo moderno.

Palabras Claves: historiografía bizantina - historia intelectual rusa - imperialismo y orientalismo

THE IDEA OF BYZANTIUM IN RUSSIAN AND SOVIET INTELLECTUAL TRADITION, 1840-1970.

Abstract: This article deals with the image of Byzantium in russian scholarship (both history, philosophy and theology) from the early XIXth century to mid-XXth century. A certain knowledge about Byzantium and the image of that empire built on that knowledge was important not only for professional historians dealing with early Russian history but also for theologians and philosophers working on the place of orthodox tradition within Russian heritage and on the ways of linking that tradition to the modern world.

Key words: Byzantine historiography, Russian intellectual tradition, imperialism and orientalism

Recibido: 28.02.2006 - **Aceptado:** 24.03-2006

Correspondencia: Pablo Ubierna (pabloubierna@ciudad.com.ar) Doctor en Historia. Investigador en Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET), Universidad de Buenos Aires. Dirección postal: Av. Pueyrredón 1913, 7° "B". 1119 – Buenos Aires. Argentina.

* Nota: Una versión preliminar de este artículo fue presentada en las "X Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia" organizadas por la Universidad Nacional de Rosario, Argentina, del 20 al 23 de septiembre de 2005 y fue comentada por el Prof. Dr. Ezequiel Adamovsky de la Universidad de Buenos Aires

Pablo Ubierna, La idea de Bizancio en la tradición intelectual rusa y...

El presente trabajo intenta señalar algunas relaciones entre el lugar que tuvo “la idea de Bizancio” en la cultura rusa y soviética y el desarrollo y evolución de una correspondiente tradición académica sobre la cultura bizantina.

Es un *locus* conocido el relacionar el desarrollo de la moderna historiografía con el auge del movimiento romántico en Europa. En el caso de Bizancio, esta relación se da por caminos no muy lineales. En 1819, después de un siglo, se completa –con la edición de León Diácono que hizo Charles Benoît Hase–, la *Collection Byzantine du Louvre*¹. También fue, en el plano más general de los estudios medievales, el año de la fundación de la *Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* en Frankfurt y el comienzo de la edición de los *Monumenta Germaniae Historica*². La *Ilustración* había entregado con la obra de Gibbon (*The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* 1776-1788) una visión canonizada –y negativa– del Bajo Imperio y de Bizancio³ (presentes en las *Lecciones* sobre Filosofía de la Historia de Hegel por ejemplo). Pero la conocida búsqueda, por parte de los historiadores románticos, de ese “poder místico” al que dieron el nombre de “*génie du peuple*” y de la consecuente rehabilitación de la historia medieval como época de génesis nacionales no pudo sino estimular los estudios sobre Bizancio en toda Europa. La historiografía romántica se acercó a Bizancio a partir de temas cercanos y más conocidos como las cruzadas o la historia de la presencia latina en el Cercano Oriente⁴. A ellos se siguen obras sobre

¹ El Absolutismo francés había tenido un (¿entendible?) interés en la historia bizantina no sólo en el sentido de la organización de un estado poderoso y centralizado sino también como sustento de un expansionismo francés contra los turcos. En el siglo XVII, tanto Colbert (con el armado de su famosa biblioteca) como Du Cange (con su obra lexicográfica e histórica) se cuentan entre los mayores representantes de una política que intentaba, incluso, ver al rey francés coronado como emperador. Vd. F. Waquet, *Le modèle français et l'Italie savante (1660-1750)*, Roma, 1989 y R. Cormack, «The French construction of Byzantium: reflections on the Louvre exhibition of Byzantine art», *Dialogos* 1 (1994), pp. 28-40.

² František Gaus, “Verfassungsgeschichte des Mittelalters”, *Historische Zeitschrift* 243 (1986), pp. 529-289 ; Harry Breslau, *Geschichte der Monumenta Germaniae Historica*, Hannover: Hahn, 1921.

³ Dentro de la inmensa producción sobre la obra y el influjo de Gibbon nos permitimos señalar un texto sobre la incidencia de su obra en el desarrollo de los estudios bizantinos, Deno Geanakoplos, “Edward Gibbon and Byzantine Ecclesiastical History”, *Church History* 35 (1966), pp. 170-185. La edición anotada de Gibbon hecha por J. B. Bury en siete vols. entre 1898 y 1900 es todavía la mejor opción para todo bizantinista que quiera leer a Gibbon. Para la inesperada utilización de Gibbon por parte de un conservadurismo cristiano a principios del siglo XIX, ver Stephen David Snobelen, “A further irony: Apocalyptic readings of Edward Gibbon’s *Decline and Fall of the Roman Empire*”, *Canadian Journal of History*, 33, 3 (1998), p. 388-416. Sobre la “invención” de la Grecia moderna, ver Stathis Gourgouris, *Dream Nation. Enlightenment, Colonization and the Institution of Modern Greece*, Stanford University Press: Stanford, 1996.

⁴ F. Wilken publica los 7 vols. De su monumental *Geschichte der Kreuzzüge*, en Leipzig entre 1807-1832 y J. F. Michaud su *Histoire des Croisades* entre 1812 y 1817 libro que volvió

Bizancio ligadas a las historias nacionales europeas como la traducción de la *Crónica de Morea* (dentro de la *Collection des Chroniques nationales françaises*, Paris, 1825), las *Recherches et matériaux pour servir à une histoire de la domination française aux 13, 14 et 15 siècles dans les provinces démembrées de l'empire grec à la suite de la Quatrième Croisade*, Paris, 1840 o también *Les nouvelles recherches historiques sur la Principauté française de Morée*, Paris, 1843. Con su edición de la obra histórica de Agathias, Barthold Niebuhr (1776-1831) inaugura el *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* o Corpus de Bonn, obra que si bien fue, en gran medida, una reedición del corpus del Louvre, jugó un papel importante en el desarrollo de los estudios sobre Bizancio.

Dentro del marco de la tradición romántica, la guerra de independencia griega jugó un papel muy importante⁵. La influencia de un Châteaubriand que partió hacia oriente, como caballero y peregrino a la vez fue muy grande⁶. Claude Fauriel publica sus *Chants populaires de la Grèce moderne* (Paris, 1824-1825), traducidos por Wilhelm Müller⁷ al alemán (*Neugriechische Volkslieder*, Leipzig, 1825) o la obra de George Finlay, *The History of Modern Greece from its Conquest by the Romans B.C. 146 to the Present Time*, Londres 1830 (una historia de Grecia bajo dominación extranjera por un enamorado de la libertad helénica). Positivamente o no los acontecimientos de 1821 marcan un punto de inflexión en los estudios sobre Bizancio y la Grecia post-clásica (pensemos en la obra de Jacob Fallmerayer *Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters*, 1830-1836 quien veía la autocracia bizantina renacida en la corte zarista⁸ o en los emprendimientos académicos y políticos de un Adamantios Koraes). Con todo, estos esfuerzos románticos dejaban de lado uno de los aspectos fundamentales de la historia bizantina: el carácter ecuménico de ese imperio forjado en el amalgamamiento de diversas culturas⁹. En la segunda mitad

popular el estudio del cercano oriente medieval en Francia. Con su *Bibliothèque des Croisades*, 4 vols. Paris, 1829, Michaud fue el precursor de ese gran emprendimiento que fue el *Recueil des Historiens des Croisades* publicado entre 1841 y 1906.

⁵ Franz Dölger, *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Ettal, 1953.

⁶ Sobre todo en su *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Paris, 1812 en el que se encuentra la descripción de su llegada a Alejandría, una de las páginas más bellas de la literatura romántica francesa.

⁷ y también su obra clásica *Fragmenta historicorum graecorum* II. Paris 1848, pp. XXIV - XXVI (exc. XXXIV) = Diodori bibliotheca historica rec. L. Dindorf V. Lipsiae 1868.

⁸ Y que condenó la creación de un “nuevo imperio greco-eslavo” en el Bósforo. J. Ph. Fallmerayer, “Rom und Byzanz”, en *Gesammelte Werke*, vol. 3, Leipzig, 1861, pp. 376-381, reimpr. en *Europa zwischen Rom und Byzanz*, Bozen, 1990, pp. 369-72.

⁹ De hecho para mediados del siglo XIX Grecia se había vuelto demasiado cercana y poco exótica: una línea de vapores unía El Pireo con Marsella y cuando el viajero romántico descendía del barco sólo veía la aldea polvorienta que era Atenas por aquellos años, el campo lleno de ladrones y una malaria endémica que asolaba las calles de cualquier aldea. Cyril Mango, “Byzantinism and Romantic Hellenism”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* XXVIII (1965), pp. 29-43.

Pablo Ubierna, La idea de Bizancio en la tradición intelectual rusa y...

del siglo XIX la erudición alemana comienza a dar sus frutos y a presentar nuevas visiones de la historia bizantina¹⁰. Pero el universalismo bizantino, lejos del cosmopolitismo de la Ilustración (impulsor entre otras cosas del *Grand Tour* europeo¹¹ de las élites) o del provincialismo nacional del romanticismo¹² será reestablecido gracias a la obra de Alfredo Rambaud, *L'empire grec au dixième siècle. Constantin Porphyrogénète*, 1870 y en obras posteriores (como el vol. *Études d'Histoire byzantine*) de las que serán deudoras las obras de un C. N. Sathas (*Documents inédits à l'histoire de la Grèce au moyen âge*, 4 vols, Paris, 1883) o de Karl Krumbacher, *Geschichte des Byzantinischen Literatur*, 1897.

Las relaciones del pensamiento ruso del siglo XIX con las diversas corrientes de la modernidad europea son, como sabemos, diversas y complejas. No es este el lugar de analizarlas ni yo quien pueda hacerlo¹³. En relación con el tema que nos reúne hoy es importante señalar, con todo, algunos aspectos¹⁴.

Durante el siglo XIX intelectuales rusos (así como algunos de sus oponentes europeo-occidentales) redujeron el legado bizantino (cuya evolución e influencia en Rusia sigue siendo muy difícil de establecer como veremos) a caricatura de la teoría política bizantina. Para comenzar podemos señalar el supuesto de que, por ejemplo, la herencia ideológica de Bizancio en Rusia se basaba en la famosa carta del monje Filofei (ca. 1510/11) al Gran Príncipe de Moscú, Basilio II¹⁵ en la cual proclama a Moscú como la tercera Roma (desaparecidas la original y Constantinopla) que no pasará. Y que no habría una cuarta. Ahora bien, esto fue enunciado en un contexto de

¹⁰ Eruditos como I. Bekkers, Karl Hopf, Heinrich Gelzer, Carl Lachmann, Karl Dindorf, Ludwig Schopen y el propio Burckhardt. Vd. H.-G. Beck, "Die byzantinischen Studien in Deutschland vor Karl Krumbacher", en *CALIKES. Festgabe für die Teilnehmer am XI. Internationalen Byzantinistenkongress*, Manchen 15. bis 20. September, 1958, pp. 69-119.

¹¹ Vd. David Constantine, *Early Greek Travellers and the Hellenic Ideal*, Cambridge University Press, 1984 para viajeros de los siglos XVII y XVIII. También ver Olga Augustinos, *French Odysseys. Greece in French Travel literature from the Renaissance to the Romantic Era*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1994; C. M. Woodhouse, *The Philhellenes*, Londres: Hooder and Stoughton, 1969; Robert Eisner, *Travelers to an Antique Land*, The University of Michigan Press, 1991 y el vol. ed por R. Cormack y E. Jeffreys, *Through the Looking Glass. Byzantium through british eyes*, Aldershot: Ashgate, 2000.

¹² La ecumenicidad bizantina era sin duda algo muy lejano de un *Volksgeist* entendido como la llave hermenéutica de las historias locales.

¹³ Ver Isaiah Berlin, "Una década notable: I El nacimiento; II El romanticismo alemán en San Petersburgo y Moscú", en idem, *Pensadores Rusos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, pp. 229- 288.

¹⁴ Para una descripción general seguimos a Andrzej Walicki, *A History of Russian Thought. From the Enlightenment to Marxism*, Standford, 1979 (1ra. ed. polaca, 1973) y Mark Raeff, *The Origins of Russian Intelligentsia*, New York, 1966 e *ib.*, *Russian Intellectual History: An anthology*, New Jersey, 1978. En la Introducción, Isaiah Berlin discute (pp. 3-6) el problema metodológico de definir la tradición intelectual rusa.

¹⁵ Filofei era monje en el monasterio de Eleazar en Pskov.

fuertes esperanzas escatológicas, con escasa aplicación práctica y sin continuidad directa en los siglos XVI y XVII¹⁶.

Las discusiones sobre la “modernidad” de Rusia cruzan toda la historia intelectual rusa y se pueden definir, entre otras, a partir de una toma de posición sobre el lugar de Bizancio en la conformación de la identidad rusa. Dentro de este marco podemos incluir las críticas *Lettres philosophiques* de Petr Chaadaev, (en las que su visión de Rusia estará influida por aquella de los tradicionalistas franceses¹⁷) de las que sólo la primera, en la que habla de “la misérable Byzance”, fue publicada en traducción rusa en el periódico *Teleskop* en 1836. Es conocida la historia de cómo el propio Nicolás I tomó partido en la discusión, cerró *Teleskop*, exiló a su director, N. I. Nadezhin y declaró loco al autor¹⁸. Con su esperanza en Europa mitigada después de las revoluciones de 1830, tras conversaciones con los primeros eslavófilos como Iván Kireevsky, y con el deseo más o menos manifiesto de atenuar los problemas generados por la publicación de su carta, Chaadaev publicó en 1837 su *Apologie d'un fou*. En ella comienza a creer que Rusia representa una fuerza histórica y moral destinada a una misión y que por eso había sido mantenida, providencialmente, al margen del desarrollo cultural del resto de Europa. La solución a los problemas rusos, sabemos, fue postulada por los eslavófilos en un retorno a las formas distintivas de la cultura nacional, y sobre todo las tradiciones del cristianismo ortodoxo a las que el pueblo se había mantenido fiel.

Las reformas petrinas alejaron, de acuerdo a los eslavófilos (Kireevsky, Khomiakov, Aksakov, Samarin), a Rusia de una identificación lineal con un supuesto pasado bizantino-ortodoxo al distanciar al pueblo (*narod*), tradicional y fiel a los valores nacionales, -un colectivo que podía incluir no sólo a los campesinos sino

¹⁶ Como ha señalado John Meyendorff, “Was there ever a ‘Third Rome’? Remarks on the Byzantine Legacy in Russia”, en J. Yiannias, ed, *The Byzantine Tradition after the Fall of Constantinople*, Charlottesville/Londres: University Press of Virginia, 1991, pp. 45-60. Sobre las esperas escatológicas (más que apocalípticas) en la Rus’ medieval ver Michel S. Flier, “The Monomakh Throne. Ivan the Terrible and the Architectonics of Destiny” en J. Cracraft y Daniel Rowland, eds, *Architecture and the Expression of a Group Identity-The Russian Empire and the Soviet Union. 1500-Present*, Ithaca: Cornell University Press, 2003: pp. 21-33, 216-18; e *ib.* “Till the End of Time: The Apocalypse in Russian historical experience before 1500” en Valerie A. Kivelson y Robert Green, *Orthodox Russia: Belief and Practice under the Tsars*, Univ. of Pennsylvania Press, 2003, pp. 127-58.

¹⁷ La Europa occidental admirada por Chaadaev no será la Europa liberal amada por los pro-occidentales rusos de la década de 1840 sino la vieja Europa aristocrática previa a las revoluciones. Sobre la visión de Rusia en el pensamiento francés, ver Ezequiel Adamovsky, “Civilizar un Pueblo Bárbaro: Las imágenes de Rusia en el debate de la Ilustración francesa acerca del concepto de ‘civilización’”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, F.F. y L./UBA (Bs. As.), vol. 34, 2001 y *ib.*, “Russia as the Land of Communism in the Nineteenth Century? Images of Tsarist Russia as a Communist Society in France, c. 1840-1880”, *Cahiers du monde russe* 45 (3-4), 2004, pp. 497-520.

¹⁸ A. Walicky, *op. cit.*, p. 88.

Pablo Ubierna, La idea de Bizancio en la tradición intelectual rusa y...

también a las viejas familias de mercaderes moscovitas “no occidentalizados” de la sociedad (*obshchestvo*)-, de la élite ilustrada y europeizante. Pero si bien podemos reconocer fácilmente el lugar de una ‘cierta idea de Bizancio’ en el seno de los debates de la intelectualidad rusa en el siglo XIX, mucho más difícil es establecer el conocimiento efectivo del mundo bizantino que tuvo la erudición rusa hasta mediados del siglo XIX.

Fueron justamente algunos de los profesores extranjeros contratados para el desarrollo de los estudios superiores quienes al permanecer en Rusia (en Petrogrado en la Academia de Ciencias) comenzaron el estudio académico de Bizancio. Philip Krug y Ernst Kunik estuvieron entre los primeros en señalar la importancia de los estudios bizantinos en relación con la antigua historia rusa y comenzaron la edición moderna de las primeras crónicas. Otra de las herencias de las reformas destinadas a tener influencia en el desarrollo de los estudios bizantinos fue, además de la creación de la Universidad de Moscú, la creación de las Academias Teológicas, a las que ya volveremos.

Dentro del marco general de las discusiones historiográficas sobre Bizancio en el siglo XIX, el interés de los intelectuales rusos, en relación con la identificación de una “mismidad” rusa estuvo relacionada tanto con la herencia intelectual ortodoxa como con la estructura de la aldea eslava (que, Fallmerayer de por medio, podía ser entendida como “bizantina” a secas). No está de más recordar que no debemos separar estos estudios del desarrollo más general de los estudios medievales en Rusia y las famosas conferencias del liberal Timofey N. Granovski (los que muchas veces van a manifestar, también, la tensión entre occidentalistas y eslavistas).

“Los alcances del *Bizantinismo*”

Me permito usar el término “bizantinismo” en un sentido análogo al que Edward Said usó el de “orientalismo”¹⁹. El marco conceptual establecido por Said ha sido utilizado en diversas oportunidades para aplicarlo a distintas realidades históricas, y recientemente –cerca de nuestro objeto de estudio- por Maria Todorova para los Balcanes²⁰. Que ese “bizantinismo” ruso fuera una forma especial de “orientalismo” es algo que debatiremos más adelante en este artículo. “Bizantinismo” significa, en nuestro acercamiento al problema, la representación de la influencia de la civilización bizantina en Rusia en relación con la experiencia histórica, instituciones y valores culturales de Europa occidental. Esa relación puede tener diversas valencias (se trate de intelectuales de la Europa nord-atlántica o del mundo eslavo) pero siempre reclama la relación especular con Europa occidental. En este sentido es un problema mayor dentro de la historia del pensamiento occidental desde la Ilustración. Y lo es, especialmente, en el desarrollo de la historia intelectual rusa de los siglos XIX y XX.

¹⁹ Edward Said, *Orientalism*, Londres: Routledge, 1978.

²⁰ Maria Todorova, *Imagining the Balcans*, Oxford: Oxford University Press, 1997.

Ahora bien, hablar de algo como el lugar de la “tradicción ortodoxo-bizantina” en la Rusia del siglo XIX no significa hablar de algo entendido en un único sentido. Relacionar la fe ortodoxa con el mundo moderno no fue una tarea fácil. Si bien los rusos fueron los primeros entre las naciones de tradición ortodoxa en presentarse el problema de la modernización es o que no significa que estuvieran preparados para ello. Y esta tarea evidenció, desde mediados del siglo XIX a mediados del XX (fuera de la Unión Soviética) una tensión entre quienes querían llegar a un entendimiento con el mundo moderno (Bukharev, Soloviev, Bulgakov, la llamada “Escuela Rusa”) y quienes defendían un visión estática de la tradición bizantino-ortodoxa (Florovsky o Lossky, por ejemplo, los miembros más conocidos de la “Escuela neo-patristica”). En ambos casos, sus especulaciones requerían el desarrollo de una ciencia positiva sobre Bizancio y su tradición religiosa y política.

Es interesante señalar que incluso aquellos que se oponían a fijar los límites de la tradición religiosa ortodoxa (su diálogo con el mundo secular) en la teología patristica o en la eclesiología bizantina, estuvieron atados a una cierta dependencia de esas tradiciones que hemos llamado, “bizantinismo”²¹.

Una de las mayores, y primeras, figuras de la teología ortodoxa del siglo XIX fue, Aleksandr Matveevich Bukharev (n. 1824) quien después de su ordenación en la Academia Teológica de Moscú (ATM) en 1846 recibió el nombre de Feodor. En la ATM, Feodor se formó con el historiador A. V. Gorsky (1812-1875) y con el filósofo F. A. Golubinsky (1797-1854), expositor del idealismo alemán y filósofo teísta²². Otra de sus influencias fue el Metropolitano Filaret de Moscú quien había pasado por la Academia Teológica de San Petersburgo y se interesaba en los estudios bíblicos (aconsejando la lectura del texto masorético y de los LXX por sobre las, todavía, omnipresentes versiones en antiguo eslavo eclesiástico). El trabajo especulativo de Feodor comienza en los años 1849-1854 con tres trabajos exegéticos que aparecieron publicados en los *Apéndices a las Obras de los Santos Padres*²³. Si bien estas obras no son de mayor importancia para nuestro estudio, si lo es la revista que publicó a Feodor. Los *Apéndices (Pribavleniia)* eran un Anuario que funcionaba como suplemento a traducciones rusas de fuentes patristicas y hasta la década de 1860 fue la

²¹ Vladimir Ikonnikov defendió en 1870 en la Universidad de Odessa su tesis sobre *Opyt Issledovaniia o Kul'turnom Znachenii Vizantii v Russkoi Istorii* [Ensayo sobre el significado cultural de Bizancio en la historia rusa] es una muestra de esa relación.

²² Sobre la larga relación entre sofología y teología ortodoxa (de Bukharev a Florensky) ver, Paul Valliere, “Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with Modern Civilization”, en Judith Deutsch Kornblatt y Richard F. Gustafson, eds, *Russian Religious Thought*, Madison y Londres: Univ. of Wisconsin Press, 1996; pp. 176-192.

²³ [Ieromonakh Feodor] “O vtorom psalme” [Sobre el Salmo 2], en *Pribavleniia k izdaniiu tvoreniia sviatykh ottsev v russkom perevode*, pt. 8 (1849), 353-403; “O vtoroi chastii knigi sv. Proroka Isaii” [Sobre la segunda parte del libro del profeta Isaías], *ib*, pt. 9 (1850), 79-131; “O poslanii apostola Pavla k Filipiitsam” [Sobre la carta del Apóstol Pablo a los Filipenses], *ib*, pt. 13 (1854), 121-135.

Pablo Ubierna, La idea de Bizancio en la tradición intelectual rusa y...

única publicación de historia del cristianismo en Moscú y su mismo título señala lo que se entendía por teología sistemática en la época: una serie de notas aclaratorias a la tradición patristica. La publicación de modernas traducciones rusas no fue ajena al desarrollo de esa teología ortodoxa. Sin duda muchos de los títulos publicados en los *Apéndices* escapaban a la mera glosa y, como la obra de Feodor, fueron valiosos y creativos aportes. Aunque haya sido un pensador valioso, ni Feodor ni nadie en la crítica bíblica rusa del siglo XIX se animó a una crítica radical y, con respecto al dogma, Feodor fue sin duda un pensador pre-crítico. Mucho más importante en cuanto a la visión de Bizancio fueron obras posteriores. Unos años después del *affaire* Chaadaev, Feodor redacta una serie de tres cartas a N. V. Gogol²⁴ (en respuesta a la *Correspondencia* de Gogol publicada en 1846). En su obra Gogol señalaba que los problemas de la Rusia moderna podían ser solucionados sólo por un activo retorno a la fe ortodoxa. Esto molestó no sólo a los seguidores laicos de Gogol sino también a las mentes más conservadoras porque implicaba que había problemas que solucionar y que la ortodoxia no estaba haciendo lo suficiente (más allá del hecho de que el hombre de fe era separado de la contemplación pura y puesto, en tanto que hombre de fe, a tratar con el mundo). En su respuesta a Gogol, Feodor señala que Rusia había abandonado, por su larga inactividad y pasividad, su papel de misionera. En este punto las *Tres Cartas* se suman a otra obra capital de Feodor, sus *Estudios sobre el Apocalipsis de Juan*²⁵, (en su comentario al Segundo Isaías había ya incursionado en la literatura mesiánica) comenzado en la década de 1850. Esta visión con su imagen de una Iglesia perseguida, posteriormente reivindicada y finalmente victoriosa era muy poderosa. Las alegorías del texto permitieron al autor ponderar la misión de la Iglesia Ortodoxa en momentos de una gran urgencia y necesidad de tales textos en la Rusia de los años de la Guerra de Crimea²⁶. Lo importante es que la profecía religiosa y política que intentaba desarrollar Feodor (la “mente de sabiduría” de Ap. 17:9) necesitaba un profeta y nuestro autor lo encontró en la persona de Petr Tomanitsky (1782-1866) uno de los *iurodivyi* o “locos por causa de Cristo” (separado de sus ocupaciones eclesiásticas desde 1814) quien como tal se basaba en toda una serie de tradiciones populares y fue quien interpretó para Feodor la guerra de Crimea como el primer paso del Juicio Final. Lo interesante es que en la utilización profética de los *iurodivyi*, hombres como Feodor se instalaban dentro de lo que por entonces pasaba por ser parte de lo más puro de la tradición ortodoxa bizantina (a la vez que

²⁴ [Arkhimandrit Feodor] *Tri pis'mak N. V. Gogoliu, pisannye v 1848 godu* [Tres cartas a N.V. Gogol escritas en el año 1848], San Petersburgo, 1860.

²⁵ *Issledovaniia Apokalipsisa* [Estudios sobre el Apocalipsis], Sergiev Posad, 1916. Inéditos estos Estudios fueron publicados por Pavel Florensky. La pervivencia de esta tradición la encontramos todavía en la obra de N. Berdaev, *Istina i Otkrovenie: Prolegomeny k Kritike Otkroveniia*. [Verdad y Apocalipsis: Prolegomena a una crítica del Apocalipsis], 1946-1948.

²⁶ La literatura apocalíptica (textos y también comentarios) debe ser entendida como “literatura de esperanza política” generadora, incluso, de una praxis. La historia del “apocalipticismo” ortodoxo ruso está por ser todavía escrita (Michael Flier de la Universidad de Harvard ha avanzado en esa dirección como ya señalamos).

intentaban superar las visiones más conservadoras de esa misma tradición), cuando los “locos por causa de Cristo” fueron un fenómeno religioso absolutamente periférico en la historia de la espiritualidad bizantina aunque tuvieron un particular desarrollo en la Rusia medieval y moderna. Un aspecto propio de la tradición rusa es entendido, erróneamente, como algo definitorio de lo bizantino y por eso válido²⁷.

Tras una crisis con las autoridades eclesiásticas en 1863, Feodor fue reducido al estado laical y se casó pero su obra, olvidada en los grandes centros de producción teológica durante casi 30 años²⁸, tuvo una influencia indirecta en la generación posterior, especialmente en la obra de otro enamorado del Apocalipsis, Vladimir Soloviev.

Vladimir Soloviev²⁹ nació en Moscú en 1853 y fue hijo del historiador ruso más importante de su generación, profesor en la Universidad de Moscú. Después de cursar estudios de filosofía, de defender una tesis de Master en contra de la filosofía positivista (1874) y de viajar por el extranjero (Inglaterra y el Cercano Oriente), Soloviev comienza en 1876 una doble carrera de profesor y publicista. En 1877 Rusia le declara la guerra al imperio otomano en respuesta de la violencia contra los cristianos ortodoxos en los Balcanes. Por primera vez desde la guerra de Crimea (1856) la “cuestión oriental” volvió al centro de la política europea. Por supuesto, motivados por una nueva oleada de paneslavismo y furor ortodoxo, muchos rusos

²⁷ Vd. Pablo Ubierna, « La estulticia en la hagiografía bizantina: de Simeón de Emesa a Andrés de Constantinopla », *Byzantion Nea Hellas*, n° 16, 1997, p. 235-247, con bibliografía. Sobre Bukharev, ver la importante y reciente selección de textos críticos clásicos y modernos sobre su obra: Arkhimandrit Feodor (A.M. Bukharev): *Pro et Contra: Lichnost' i Tvorchestvo Arkhimandrita Feodora (Bukhareva) v Otsenke Russkikh Myslitelei*. compilado por B.F. Egorov, N.V. Serebrennikov, A.P. Dmitriev; ed. por D.K. Burlakov. San Petersburgo: RKhGI, 1997.

²⁸ Sin duda el gran enemigo de la obra de Bukharev fue Georges Florovsky, uno de los más conspicuos representantes de la síntesis neo-patrística y del bizantinismo en sentido estricto y nostálgico dentro de la teología rusa. Su obra *Puti russkogo bogosloviia* [Itinerarios de la teología rusa], 1937 publicada ya en el exilio es la obra clásica sobre el desarrollo histórico del pensamiento religioso ruso. En ella se muestra Florovsky como un severo crítico de todo intento de modernización de la teología rusa como el iniciado por Bukharev. Esa “modernización”, para Florovsky se dio históricamente como un alejamiento de las fuentes bizantinas (y de la patrística griega) a favor de tradiciones académicas católicas o protestantes. El pensamiento teológico ruso del siglo XIX sólo ha sido revalorado en los últimos años. Siguen siendo muy interesantes las crónicas de N. Berdiaev sobre la obra de Florovsky, aparecidas en la revista *Put'* como por ejemplo el comentario “Ortodoksiia i chelovechnost'” “[Ortodoxia y Humanidad] a la primera edición de *Puti* de Florovsky, *Put'*, 53, 1937, pp. 53-63.

²⁹ Siguen siendo importantes, las obras clásicas de Maxime Herman, *Vie et oeuvre de Vladimir Soloviev*, Friburgo, 1995 (1ra. Edición 1947); D. Strémoukhoff, *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique*, Estrasburgo, 1935 y más recientemente, Jonathan Sutton, *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov: Towards a Reassessment*, Nueva York, 1988.

Pablo Ubierna, La idea de Bizancio en la tradición intelectual rusa y...

creyeron que era el momento de restaurar un imperio ortodoxo en Constantinopla³⁰. Así como lo hizo el Archimandrita Feodor durante la guerra de Crimea en esta oportunidad también Soloviev cayó bajo el influjo del profetismo. En 1877 elaboró su tesis (y la expuso públicamente) sobre un mundo organizado alrededor de dos principios religiosos opuestos: el principio islámico (u oriental para él) del ‘dios inhumano’ que justificaba la servidumbre universal y el principio europeo del ‘individuo sin dios’ que validaba el egoísmo y la anarquía. Por suerte para la humanidad, dice Soloviev, hay un país, Rusia cuya existencia permite romper ese círculo vicioso de oposición eterna.

En Rusia, el este y el oeste se encuentran y superan su división espiritual gracias a un principio religioso superior: *bogochelovechestvo*, la humanidad de Dios (el principio básico que le permite a todo este grupo tratar con el mundo moderno). Esto permitirá no sólo llegar a Constantinopla sino a un gran encuentro ecuménico. En estos años primeros de su trabajo intelectual todavía existía en Soloviev una yuxtaposición entre humanitarismo e imperialismo. Sólo con el tiempo el primero desplazará al segundo (en los años 1880 con la redacción de sus Conferencias sobre la humanidad de dios –*Chteniia o bogochelovechestve* y la Crítica de Principios Abstractos –*Kritika otvechnnykh nachal*).

Pero aún entonces, novedosas formas de “bizantinismo” sobrevivieron en el pensamiento de Soloviev. Tomemos el caso de la relaciones entre estado e iglesia donde brega por una superación de la dicotomía en una suerte de ecumenicidad universal³¹ de la que encontraremos también ecos en la obra de su amigo Feodor Dostoevsky (en su discurso sobre Pushkin, por ejemplo). Esto lo llevará a mitigar las críticas a la Iglesia católica (bestia negra de los eslavófilos) y en “El gran cisma y la política cristiana” de 1883 (*Velikii spor i kristianskaia politika*) ofende a sus amigos eslavófilos quienes le niegan la posibilidad de seguir publicando en sus diarios. Su ecumenicidad incluirá a los judíos desde 1884.

La noción de teocracia³² de Soloviev se da a partir de una unión entre profecía, sacerdocio y monarquía (el pontífice romano, el emperador ruso y una figura profética que podemos analogar con el propio Soloviev) y, esperablemente, no tuvo demasiados adeptos. A partir de la década de 1890 se dedicó a otros temas, en un regreso a proyectos de más larga escala sobre las relaciones entre fe cristiana y mundo moderno en clave escatológica. En uno de los escritos de esos años pueden rastrearse los ecos

³⁰ Trevor Royle, *Crimea: The Great Crimean War 1854-1856*, Little: Brown and Company, 1999.

³¹ Donde uno de sus aspectos, el “ideal de una comunalidad libre” (*svobodnaia obshchinnost*) le permite salir al cruce tanto de los, para él, límites del socialismo como del “legalismo” (nombre bajo el que engloba las teorías políticas del parlamentarismo occidental).

³² *La Russie et l'Église universelle*, Paris: Albert Savine, 1889. Con la exclusión de la tercera parte fue publicada en ruso en 1904. Justamente la conversión de Soloviev al catolicismo y el consecuente lugar dado al papa de Roma es lo que nos obliga a matizar los alcances y perduración de su ecumenismo bizantino. Agradezco al Dr. Ezequiel Adamovsky de la Universidad de Buenos Aires por este comentario.

de la presencia bizantina aún en hombres como Soloviev. En los “Tres diálogos sobre la guerra, el progreso y el fin de la historia, con un breve relato sobre el Anticristo”³³, Soloviev presenta diversas posiciones intelectuales sobre el devenir de Rusia y del mundo moderno. Y en este renovado “escatologismo” vuelve a uno de los tópicos de la obra de Bukharev que hemos señalado como parte del “bizantinismo” de estos autores. La tradición teológica occidental cultivaba en el siglo XIX una especie de “escatología realizada” tendiente a la superación espiritual en este mundo y ajena a las nociones de crisis y catástrofes que orientan una escatología futura (e irreprochable en términos etimológicos) que la tradición rusa hereda de la tradición bizantina³⁴.

El Bizantinismo y la superación del pan-eslavismo: Leontiev.

En 1875 Konstantin Leontiev, uno de los personajes más interesantes del movimiento pan-eslavista publica *Bizantinismo y eslavismo*, una original interpretación de la evolución de las sociedades (usando y transformando las categorías históricas de Nikolai Danilevsky). Frente a la decadencia –evidente para él– de la civilización europea-occidental, Rusia tiene un mandato histórico diferente, determinado por su herencia eslava y sus elementos asiáticos ya que antes que nada, Rusia es heredera de la civilización bizantina. La conquista de Constantinopla le permitirá a Rusia crear una nueva cultura, no ya eslava sino neo-bizantina. Ese “bizantinismo”, definido en sentido estricto por la religión ortodoxa y una forma de gobierno autocrática (en una simbiosis de postulados ya formulados por los románticos conservadores alemanes y por teócratas como Joseph de Maistre) era el principio ordenador de la historia rusa. Es conocida su aversión a las políticas

³³ *Tri razgovora o voine, progresse I kontse vsemirnoi istorii, so vklucheniem kratkoi povesti ob antikhriste i s prilozheniiami*, [Tres diálogos sobre la Guerra, el Progreso y el Fin de la Historia. Incluyendo un relato sobre el Anticristo] SSVSS (*Sobrante sochinenii Vladimiro Sergeevicha Solov'ena*) 9, St. Petersburgo, 1914, pp. 87-166.

³⁴ Los ejemplos son innumerables y nos hemos ocupado de ellos en diversas oportunidades. Ver, Paul J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, (ed. by Dorothy de F. Abrahamse), Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1985; Magdalino, "The history of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda", en *The Making of Byzantine History. Studies dedicated to Donald M. Nicol* (ed. by Roderick Beaton and Charlotte Roueché), Aldershot: Variorum, 1993, pp. 3-34; A. Pertusi, *Fine di Bisanzio e fine del mondo: significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e in occidente*, Roma: Istituto Storico per il Medio Evo, 1988 y Pablo Ubierna, "L'apocalyptique Byzantine au IXe. siècle", en M. Kaplan, *Le Second iconoclasme et ses suites* (Collection Byzantina Sorbonensia), 2006, en prensa. Es interesante señalar que la obra pionera sobre la tradición apocalíptica bizantina fue la edición del texto griego del Pseudo Metodio realizada por Vladimir Istrin. Vd. Istrin, V. M., *Otkrovenie Mefodii Patarskago i apokrificheskii videniia Daniila v vizantiiskoi i slaviano-russkoi literaturakh; izsledovanie i teksty*, Moscú: imprenta de la Universidad, 1897. Sobre la influencia del texto del Apocalipsis en Rusia, ver, David M. Bethea, *The Shape of Apocalypse in Modern Russian Fiction*, Princeton, 1989.

Pablo Ubierna, La idea de Bizancio en la tradición intelectual rusa y...

nacionalistas desarrolladas entre los eslavos del sur al calor de la evolución de las ideologías europeas, lo que él llama el “liberalismo igualitario” (sobre todo sus tendencias anti-búlgaras). Interesado en la conquista de Constantinopla, no lo estaba tanto en una supuesta “liberación” de las naciones eslavas³⁵ sino que creía que había que acercarse a las élites cristiano-ortodoxas del Fanarion³⁶, heredero de la tradición bizantina³⁷.

La disputa entre occidentalistas y eslavistas: el espejo del medievalismo.

Sin duda el desarrollo de la ideología eslavista y pan-eslavista tuvo su correlato en el desarrollo de una ciencia positiva sobre el mundo bizantino. El primer historiador especialista en Bizancio fue V. G. Vasilievski, profesor en la Universidad de San Petersburgo (desde 1870) y miembro de la Academia de Ciencias (desde 1876). Alumno de Mommsen y Droysen en Berlín y de Adolf Schmidt en Jena, su obra *Vizantiia i Pechenegi* de 1872 es considerada el comienzo de la bizantinística rusa. Dos obras posteriores (*Materialy dlia Vnutrennei Istorii Vizantiiskogo Gosudarstva*, 1879 y *Russko-Vizantiiskie Issledovaniia* de 1893) fueron también puntos importantes en el desarrollo de la historia social bizantina y de las relaciones bizantino-rusas. Étos últimos fueron también promovidos por las traducciones de crónicas árabes realizadas por Viktor Rosen, semitista de San Petersburgo: su *Izvestiia al-Bakri i Drugikh Avtorov o Rusi i Slavianakh* (“Las noticias de al-Bakr y otros escritores sobre Rusia y los eslavos”) fue una obra muy utilizada por eslavistas rusos y de Europa occidental.

La historia de los pueblos eslavos, relacionada con la historia rusa, fue desarrollada por V. Lamanskii, Soloviev (el padre del filósofo) y Chicherin (éste último a través de las tradiciones jurídicas) entre otros fue un factor importante en el desarrollo de los estudios bizantinos. Otro aspecto importante es que la discusión entre occidentalistas y eslavistas se reflejó también en el desarrollo de la investigación medieval en Rusia. Como hemos adelantado las conferencias de Granovsky en la Universidad de Moscú en 1842 sobre la Edad Media occidental fueron decididamente

³⁵ En esto su juicio negativo sobre la influencia de la independencia griega –en tanto que nación ortodoxa– sobre la identidad cultural (religiosa) del pueblo griego es similar al que en su momento había tenido Pushkin. Vd. K. Leontiev, *Pozdniaia Osen' Rosii* [El tardío otoño de Rusia], Moscú: Agraf, 2000

³⁶ El Fanarion es el barrio de Estambul en donde reside el Patriarca Ecuménico y lugar de residencia de las élites comerciales bizantinas en tiempos del imperio otomano. La desaparición de este grupo, debido a los sinuosos derroteros de la política del siglo XX y de las relaciones greco-turcas es una de las mayores pérdidas (junto con la paralela desaparición de una Alejandría cosmopolita) de la vida cultural del Mediterráneo oriental en el siglo pasado.

³⁷ Algo muy presente en la devoción de Leontiev al tipo de monasticismo atonita o del claustro de Optima en Rusia.

anti-eslavistas y su idealización de la idea de pueblo³⁸. En general los estudios medievales estuvieron ligados, desde los tiempos de Granovsky, a una cierta empatía con las ideas liberales. Incluso un especialista en historia francesa del siglo XVIII como Vladimir Ger' escribió algunas obras sobre el pensamiento medieval, oponiendo figuras como la de San Francisco a la mentalidad del papado³⁹. Otros casos significativos representan las obras de Maksim Kovalevsky (1851-1916) y Pavel Vinogradov (1854-1925) especialistas en historia social inglesa de los siglos XIV-XVI en el sentido más estricto de la historiografía *whig*⁴⁰. Pero sin duda la figura más importante fue Dmitrii Moiseevich Petrushevsky, historiador de la edad media inglesa y autor de una obra remarcable y cuya valor historiográfico es perdurable: *Vosstanie Uota Taylera* (La revuelta de Wat Tyler), 2 vols. 1897-1901⁴¹ quien formó a los mayores medievalistas rusos de principios del siglo XX: Evgenii Kosminsky y Alexandr Neusyhin, los dos importantes historiadores agrarios. El primero trabajó sobre historia rural inglesa del siglo XIII mientras que el segundo fue un especialista de la Alta Edad Media (el reino franco). Reformistas e historiadores independientes, Kosminsky y Neusyhin sobrevivieron a la Revolución pero no a las purgas stalinistas. En su momento, la posguerra, Nina Sidorova, Zinaida Udal'cova y Aleksandr Cistozonov le imprimirían al departamento de historia medieval de la universidad de Moscú la línea oficial del partido. Esta línea de medievalistas rusos se extiende hasta Aaron Gurevich, sin duda el último y el más importante de los alumnos de Kosminskii y de Neusyhin⁴².

El año 1894 fue un *annus mirabilis* para la bizantinística rusa con la fundación de la *Vizantiiski Vremennik* (VV, Revista Bizantina, dirigida por Vasilievsky) y del Instituto Arqueológico Ruso en Constantinopla (IARC, dirigido

³⁸ A. Walicky, *op.cit.*, p. 147-148.

³⁹ George Vernadsky, *Russian Historiography*, Belmont (Mass), 1978, pp. 201-205.

⁴⁰ Vd. Alexandre V. Antochtchenko, "P.G.Vinogradoff: Years of Voluntary Exile," *Political History and Historiography from Antiquity till nowadays* (Petrozavodsk: Petrozavodsk State University Press, 1996) 159-172.

⁴¹ A las que debemos sumar, sin duda, *Ocherki is Istorii Angliisogo Gosudarstva i Obshchestva v Srednie Veka*, 1903 [Ensayos sobre la historia del estado y la sociedad inglesa en la edad media] y *Velikaia Kharta Vol'nostei i Konstitutsionnaia Bor'ba v Angliiskom Obshchestve vo Vtoroi Polovine*, 1915 [La Gran Carta (*Carta Magna*) de libertades y la lucha constitucional en la sociedad inglesa en la segunda parte del siglo XIII].

⁴² El relato autobiográfico de los años de posguerra de Gurevich es notable. Su visión de Bizancio (o mejor dicho de los alcances de un "bizantinismo" ruso) es de un claro tinte decimonónico. En "Why am I not a Byzantinist", *Dumbarton Oaks Papers* 46 (1992), pp. 89-96 plantea una visión del problema casi en los términos de Leontiev (y con no poca indulgencia hacia la las "libertades del campesinado medieval"): "And so I ask myself: can we imagine a Magna Charta in Byzantium or in Rus'? Is it conceivable that a Byzantine emperor or a Russian tsar could view himself, or might be viewed by others, as *primus inter pares*? Or that a peasant serf in Russia might have taken a complaint against his master to the state court – a right enjoyed by English villains as early as the twelfth and thirteenth centuries?" (p. 95).

Pablo Ubierna, La idea de Bizancio en la tradición intelectual rusa y...

por Feodor I. Uspensky) que funcionó hasta la Primera Guerra Mundial y la alianza del Imperio Otomano con las potencias centrales (después de su cierre Uspensky devino editor en jefe de la *VV*). El IARC fue una pieza clave en el desarrollo de las aspiraciones rusas en la región y mantuvo una, esperable, bifrontalidad: por un lado fue el motor de muchas investigaciones sobre los Balcanes (sobre todo Serbia y Bulgaria, en este último caso en el sitio en el que estuvo situada la antigua capital) y organizó diversas misiones arqueológicas en la capital, Asia Menor y Siria. Los dieciséis volúmenes del Boletín del IARC, publicados entre 1896 y 1912 son algunas de las piezas maestras de la erudición bizantinista rusa⁴³.

La obra de Uspensky (1845-1928), originalmente profesor en Odessa, se centró en la historia interna del imperio bizantino (y no necesariamente en sus relaciones con la historia rusa antigua): organización de los *themas*, régimen de la propiedad y querellas religiosas. Su historia general del Imperio bizantino, centrada en la habilidad de los bizantinos en el manejo administrativo de su imperio y heredera de un paneslavismo moderado fue la obra de consulta general antes y después de la revolución⁴⁴.

A esta misma generación pertenecían N. P. Kondakov (1844-1925), asociado al IARC⁴⁵, sin duda el más importante de los historiadores del arte bizantino de su generación quién estableció la genealogía clásica y helenística del arte bizantino⁴⁶ (en una interpretación que perduraría hasta la década de 1980) así como la herencia del arte griego medieval en el primer arte ruso (en los 6 volúmenes sobre *Antigüedades Rusas* publicados junto a I. Tolstoi) y también Dimitri Ainalov, historiador de la pintura bizantina (su *Vizantiiskaia Zhivopis' XIV Veka*, apareció en 1917). Exiliado en Praga después de la revolución fundó una de las escuelas más importantes sobre historia del arte bizantino (a la que pertenecerá O. Grabar). El último de los grandes representantes de esta tradición prerrevolucionaria es Aleksandr Aleksandrovich Vasiliev cuya *Istoria Vizantii* (San Petersburgo, 1917-1923, 1925, 3 vols.), traducida al inglés en 1928 fue la obra de bizantinística rusa más conocida

⁴³ Entre ellos sobresale una de las obras de F. I. Uspensky, *L'Octateuque de la Bibliothèque de Séraïl à Constantinople*, Sofía, 1907 (Russk'ii arkheologichesk'ii institute v Konstantinopoli'e Bulletin XII).

⁴⁴ *Istori'i'a Vizantiiskoi imperii*, San Petersburgo: Brokgans-Efrom, 1913, 2 vols (reed. Moscú: Mysl' 1996-97, 3 vols). Esta historia abarca hasta el siglo VIII, época del iconoclasmo y en su focalización en la alta edad media bizantina no hace sino reproducir el canon temático de J. A. Kulakovsky de quien el primer tomo de su *Istoria Vizantii* apareció en 1912 y al año siguiente una edición revisada. En cuanto a obras generales de gran influencia no podemos dejar de señalar la *Geschichte des Byzantinischen Staates*, de George Ostrogorsky pero éste último, si bien fue ruso de nacimiento y primeros estudios, se formó como bizantinista en Alemania y desarrolló su carrera en Belgrado.

⁴⁵ *Arkheologicheskie putesles'ie po Sirii i Palestinie*, San Petersburgo, 1904.

⁴⁶ *Ellenisticheskie Osnovy Vizantiiskogo Iskusstva*, 1900-1901. Previamente había publicado en francés una obra de largo aliento y perdurable influencia, *Histoire de l'art byzantin considéré principalement dans les miniatures*, París, 1886-91, 2 vols.

previa a la segunda guerra mundial. En 1935 se publica una versión francesa (*Byzance et les Arabes*, Bruselas, Corpus Bruxellense historiae byzantinae, 3) también de larga influencia⁴⁷.

Pero si bien este bizantinismo ruso previo a la revolución se puede relacionar, como hemos visto de muchas maneras, con una ideología rusa que se veía no sólo heredera de la tradición cultural bizantina sino también reproductora de un *desideratum* político que la obligaba, en virtud de ella, a jugar un papel preponderante en el cercano oriente. La expansión en el Asia Central y el “Great Game” con Inglaterra estuvo, como es sabido, informada por una lógica imperialista muy particular. Sobre el Cercano Oriente es interesante señalar la fundación en 1912 de una revista especializada sobre el cristianismo oriental, *Khristianskii Vostok* editada por la Academia Imperial de Ciencias en San Petersburgo no sólo por orientalistas (semitistas y caucásólogos) como Boris Turayev o Nikolai Marr sino también por bizantinistas como Vladimir Beneshevich. Éste último fue historiador de la tradición manuscrita griega presente en el monasterio de Santa Catalina del Sinai y de alguna manera un defensor de Tischendorff y el *affaire* del *sinaiticus* en le edición del Nuevo Testamento griego. De la revista aparecieron diez volúmenes hasta que en 1922 fue suspendida, al calor, del primer internacionalismo de la revolución que también afectó, como veremos, a los estudios bizantinos.

En los últimos años ha florecido un debate en Rusia sobre la existencia o no de una versión propiamente rusa de un “orientalismo” definido en los términos de E. Said. En este sentido la expansión rusa (sobre sus fronteras y no sobre territorios alejados) y las conversiones forzadas (e inacabadas) de poblaciones musulmanas y animistas –tártaros, chechenos, dagestanis, maris-, en la segunda mitad del siglo XIX llevó a muchos administradores civiles y oficiales del ejército a imaginar que una de las posibilidades era crear un imperio multi-étnico y, en esos términos, “bizantino”⁴⁸.

⁴⁷ Está en curso un nuevo proyecto de investigación, en Rusia, sobre los archivos personales y la obra de toda esta generación. Ver el reporte de Igor P. Medvedev, “The St. Petersburg-based Project ‘Archives of Russian byzantinologists as a source of the history of science’”, XXe. Congrès des Études Byzantines – I. Séances Plenières, section 8, Instrumenta Studiorum – 3. Grandes entreprises éditoriales, Paris, 2002, pp. 96-100.

⁴⁸ Vd. *El dossier* recopilado en la revista *Kritika*, vol. 1, nro. 4, 2004: Adeeb Khalid, “Russian History and the Debate over Orientalism”, p. 691; Nathaniel Knight, “On Russian Orientalism: A Response to Adeeb Khalid”, p. 701 y Maria Todorova, “Does Russian Orientalism Have a Russian Soul? A Contribution to the Debate between Nathaniel Knight and Adeeb Khalid”, p. 717. Vd. también Mark Bassin, *Imperial Visions: Nationalist Imagination and Geographical Expansion in the Russian Far East, 1840-1865*, (Cambridge Studies in Historical Geography, number 29), Cambridge University Press, 1999; Terry Martin, *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939*, Ithaca: Cornell University Press, 2001 y Austin Jersild, *Orientalism and Empire: North Caucasus Mountain peoples and the Georgian Frontier, 1845-1917*, Montréal: McGill’s-Queen’s University Press, 2002 quien sostiene, justamente, la búsqueda, por parte de la elite rusa, de un imperio multi-étnico.

Pablo Ubierna, La idea de Bizancio en la tradición intelectual rusa y...

Después de la revolución la historia de la bizantinística rusa habría de cambiar en sentidos diversos. Inicialmente los estudios bizantinos continuaron y hasta 1928 aparecieron dos números más de la *VV*. En ese año, la revista histórica oficial (*Istorisk-Marksist*, 7, 1928) anunciaba que el paneslavismo, subordinado al destino ruso por cierto, de la generación de Vasilievsky y Uspensky debía ser olvidado y la comisión bizantina de la Academia de ciencias fue abolida en medio de un escándalo⁴⁹. En 1929 fue arrestado Vladimir Valdenberg quien, desde prisión envió una nota enunciando las similitudes entre la autocracia bizantina y el modelo político que se imponía en Rusia⁵⁰ (comparación a la que nadie, por cierto, fue muy sensible). Vladimir Beneshevich fue condenado a muerte y Bizancio era considerado algo obsoleto y perimido mientras que un papel preponderante fue dado a Turquía, aliada de la Unión Soviética (por otra parte enemiga histórica de la Rusia zarista). En este contexto se sitúa el cierre ya mencionado de la revista académica *Khristianskii Vostok*.

A partir de 1938 la situación comenzó a cambiar. Al calor del mito de la “continuidad histórica” se le fue encontrando un lugar más positivo a Bizancio hasta que en 1944 con el signo de la victoria en la segunda guerra ya presente una sesión de la Academia de Ciencias fue consagrada a Bizancio fundando una relación entre la herencia bizantina en el imperio ruso y una escatología política que hacía de la Unión soviética, patria universal de los trabajadores, su heredera. Esta transformación ideológica de la Unión Soviética es bien conocida y no nos adentraremos en ella pero es digno de señalar que Bizancio fue, justamente, la excusa académica (o una de ellas) para presentar esta nueva etapa. Al año siguiente, incluso, una sesión fue dedicada a la figura de un Uspensky rehabilitado⁵¹. En 1947 la *VV* aparece de nuevo y como ya comentamos, justo después de la culminación de la segunda guerra, Kosminsky fue encargado de reorganizar los estudios bizantinos en el Instituto de Historia de la Academia, con sede en Moscú. La situación era pésima, en cuanto a recursos humanos se refiere, y se consintió en contratar a un judío (es conocida la dificultad de los académicos judíos para encontrar un trabajo en la capital en esos días) como

⁴⁹ Vd. L. R. Graham, *The Soviet Academy of Sciences and the communist Party, 1917-1932*, Princeton, 1967, p. 155 y ss.

⁵⁰ Vladimir Valdenberg era, justamente, un especialista en teoría política bizantina. Había logrado un justo nombre en la disciplina con su artículo “Discours politiques de Thémistius dans leur rapport avec l’antiquité”, *Bizantion*, 1 (1924), pp. 557-580. Obras posteriores sólo acrecentaron una justa fama, vd. *Politicheskaia filosofiiia Diona Khrisostoma* [La filosofía política de Dion Crisóstomo], Leningrado, 1928 y *Rech’ ‘Iustina II k Tiberi’i’u* [Los discursos de Justino II a Tiberio], Leningrado, 1928.

⁵¹ N.S. Levedev, “Akademik F. I. Uspensky I russkoe vizantinovedeniie”, *Zvezda* 10 (1945). Para un brevísimo relato de los sucesos entre los años ’28 y ’48 ver Sergey A. Ivanov, “Byzance Rouge: la byzantinologie et les communistes” en Marie-France Auzépy, *Byzance en Europe*, Saint-Denis, 2003, pp. 55-60.

Aleksandr Kazhdan⁵². Pero hacia fines de 1947 la situación cambia nuevamente. Ese número de la VV recién aparecido fue duramente criticado por someterse a la teoría prerrevolucionaria y hasta la muerte de Stalin no hubo posibilidad de salir de ese encierro⁵³. En este sentido la vida y la obra de Aleksandr Kazhdan son interesantes. Su primer trabajo “moscovita” lo logró justamente en 1953 (en Velikiie Luki) y sólo en 1956 pudo conseguir un trabajo en el Instituto de Historia de la Academia de Ciencias⁵⁴. Y es con un reformista como Kazhdan⁵⁵ que comienza, justamente, la renovación de los estudios bizantinos a nivel mundial con obras como *Vizantiiskaia kul'tura (X-XII vv)* [Moscó, 1968] y *Social'nii sostav gospodstvuiushchego klassa Vizantii XI-XII vv* [sobre la clase dirigente en Bizancio, Moscú, 1974]. Lo significativo del asunto es que la disciplina a nivel mundial no estuvo sino hasta la década del '90 preparada (si acaso y no en todos lados) para recibir las transformaciones metodológicas presentadas por Kazhdan (quien emigró a EEUU y fue investigador del Dumbarton Oaks Center de la Universidad de Harvard). Su obra adelanta las mejores síntesis de la tradición marxista con la historia intelectual de tipo anglosajón o la historia de las ideas alemana. Las condiciones de producción de una obra semejante en la Unión Soviética de los años 1960 y primera mitad de los '70 justamente con la historia de su (incompleta) recepción en Europa y América nos exceden por hoy y esperan todavía quien la estudie (algo parecido podemos decir de la obra de los olvidados Neusihyn y Kosminsky). Atada la historiografía medieval “occidental” (permítaseme el uso de una palabra tan inadecuada) al estigma de muchos modernos e ilustrados, “rossisca est, non leguntur”, los mejores logros de la erudición rusa y soviética siguen estando alejados de gran parte de la discusión universitaria en Europa y América

⁵² Entre todos los relatos conocidos, incluídos los de Kazhdan y Gurevich, me complace citar el del Prof. Vadim Altskam del Museo del Holocausto en Washington en diversas comunicaciones personales. Vd. También Anthony Cutler, “Some talk on Alexander”, *Dumbarton Oak Papers*, 46 (19920, pp. 2. Aleksandr Kazhdan comenzó justamente su carrera en esos años pero los primeros fueron en el instituto pedagógico de Ivanovo del que fue expulsado por “cosmopolita” (subterfugio para decir “judío”). Encontró un trabajo semejante en Tula de donde también fue expulsado por reducción de personal aunque el empleo fue otorgado a un ruso no judío sin grados académicos ni publicaciones.

⁵³ Ver el relato que de la época hizo el bizantinista ucraniano Ihor Sevchenko, prof. Emérito de la Universidad de Harvard, “Perception of Byzantium”, *Moschovia* 1 (2001).

⁵⁴ Para entonces ya había publicado una obra fundamental y de referencia sobre historia agraria bizantina (*Agrarnye otnosheniia v Vizantii XIII-XIV vv.*, Moscú, 1952) y tenía en preparación su gran obra sobre las relaciones entre ciudad y campo en Bizancio en los siglos IX y X (*Derevniia i gorod v Vizantii IX-X vv. Ocherki po istorii vizantiiskogo feodalizma*, Moscú, 1960).

⁵⁵ Son conocidas, durante los años '60, sus colaboraciones en el periódico reformista *Novii Mir* entonces en sus mejores días bajo la dirección editorial de Tvardovsky. Vd. A. Kazhdan, “Ostorozhno-istoriia”, *Novii Mir* 9 (1968), pp. 285-286 o las numerosas recensiones de libros que hizo entre 1968 y 1969.

Pablo Ubierna, La idea de Bizancio en la tradición intelectual rusa y...

En cuanto a la influencia de Bizancio en la tradición intelectual rusa y soviética, espero haber podido señalar que su posición (y la de los estudios bizantinos) estuvo y está en directa relación con una teoría política basada en la importancia de la herencia cultural y el destino ruso en Europa oriental y el cercano oriente (o incluso universal).

Referencias Bibliográficas

- Adamovsky, E (2001), "Civilizar un Pueblo Bárbaro: Las imágenes de Rusia en el debate de la Ilustración francesa acerca del concepto de 'civilización'", *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, F.F. y L./UBA (Bs. As.), vol. 34.
- Adamovsky, E. (2004), "Russia as the Land of Communism in the Nineteenth Century? Images of Tsarist Russia as a Communist Society in France, c. 1840-1880", *Cahiers du monde russe* 45 (3-4), 497-520.
- Alexander, Paul J. (1985), *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, (ed. by Dorothy de F. Abrahamse), Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Antochtchenko, A. V. (1996), "P.G.Vinogradoff: Years of Voluntary Exile," *Political History and Historiography from Antiquity till nowadays*, Petrozavodsk: Petrozavodsk State University Press, 159-172.
- Augustinos, O. (1994), *French Odysseys. Greece in French Travel literature from the Renaissance to the Romantic Era*, Baltimore: John Hopkins University Press.
- Bassin, M. (1999), *Imperial Visions: Nationalist Imagination and Geographical Expansion in the Russian Far East, 1840-1865*, (Cambridge Studies in Historical Geography, number 29), Cambridge University Press.
- Berdiaev, N. (1937), "Ortodoksiia i chelovechnost' " [Ortodoxia y Humanidad] *Put'*, 53, 53-63.
- Berdiaev, N. (1946-1948), *Istina i Otkrovenie: Prolegomeny k Kritike Otkroveniia*. [Verdad y Apocalipsis: Prolegomena a una crítica del Apocalipsis].
- Breslau, H. (1921), *Geschichte der Monumenta Germaniae Historica*, Hannover: Hahn.
- Beck, H.-G. (1958), "Die byzantinischen Studien in Deutschland vor Karl Krumbacher", en *CALIKES. Festgabe für die Teilnehmer am XI. Internationalen Byzantinistenkongreß*, Manchen 15. bis 20. September, 1958, 69-119.
- Berlin, I. (1980), "Una década notable: I El nacimiento; II El romanticismo alemán en San Petersburgo y Moscú", en idem, *Pensadores Rusos*, México, Fondo de Cultura Económica, 229- 288.
- Bethea, D.M. (1989), *The Shape of Apocalypse in Modern Russian Fiction*, Princeton.

- Constantine, D. (1984), *Early Greek Travellers and the Hellenic Ideal*, Cambridge University Press, 1984.
- Cormack, R. (1994), «The French construction of Byzantium: reflections on the Louvre exhibition of Byzantine art», *Dialogos* 1, 28-40.
- Cormack, R. y Jeffreys, E. (2000), *Through the Looking Glass. Byzantium through british eyes*, Aldershot: Ashgate.
- Dölger, F. (1953), *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Ettal, 1953.
- Eisner, R. (1991), *Travelers to an Antique Land*, The University of Michigan Press.
- Fallmerayer, J. Ph. (1861), “Rom und Byzanz”, en *Gesammelte Werke*, vol. 3, Leipzig, 376-381, reimpr. en *Europa zwischen Rom und Byzanz*, Bozen, 1990, pp. 369-72.
- Arkhimandrit Feodor (1860), *Tri pis'mak N. V. Gogolii, pisannye v 1848 godu* [Tres cartas a N.V. Gogol escritas en el año 1848], San Petersburgo.
- Arkhimandrit Feodor (A.M. Bukharev) (1997): *Pro et Contra: Lichnost' i Tvorchestvo Arkhimandrita Feodora (Bukhareva) v Otsenke Russkikh Myslitelei*. compilado por B.F. Egorov, N.V. Serebrennikov, A.P. Dmitriev; ed. por D.K. Burlakov. San Petersburgo: RKhGI.
- Ieromonakh Feodor, (1849), “O vtorom psalme” [Sobre el Salmo 2], en *Pribavleniia k izdaniiu tvorenii sviatykh otsev v russkom perevode*, pt. 8, 353-403;
- Ieromonakh Feodor (1850), “O vtoroi chasti knigi sv. Proroka Isaii” [Sobre la segunda parte del libro del profeta Isaías], *ib*, pt. 9, 79-131.
- Ieromonakh Feodor (1854), “O poslanii apostola Pavla k Filippiitsam” [Sobre la carta del Apóstol Pablo a los Filipenses], *ib*, pt. 13, 121-135.
- Flier, M.S. (2003a), “The Monomakh Throne. Ivan the Terrible and the Architectonics of Destiny” en J. Cracraft y Daniel Rowland, eds, *Architecture and the Expression of a Group Identity-The Russian Empire and the Soviet Union. 1500-Present*, Ithaca: Cornell University Press, 21-33 y 216-18 (notas);
- Flier Michel S., (2003b), “Till the End of Time: The Apocalypse in Russian historical experience before 1500” en Valerie A. Kivelson y Robert Green, *Orthodox Russia: Belief and Practice under the Tsars*, Univ. of Pennsylvania Press, 127-158.
- Florovsky, G. (1937), *Puti russkogo bogosloviia* [Itinerarios de la teología rusa], Paris: YMCA Press .
- Gaus, F. (1986), “Verfassungsgeschichte des Mittelalters”, *Historische Zeitschrift* 243, 529-289.
- Geanakoplos, D. (1966), “Edward Gibbon and Byzantine Ecclesiastical History”, *Church History* 35, 170-85.
- Gourgouris, S. (1996), *Dream Nation. Enlightenment, Colonization and the Institution of Modern Greece*, Standford University Press: Standford.
- Graham, L.R. (1967), *The Soviet Academy of Sciences and the communist Party, 1917-1932*, Princeton, 1967.

Pablo Ubierna, La idea de Bizancio en la tradición intelectual rusa y...

- Gurevich, A. (1992), "Why am I not a Byzantinist", *Dumbarton Oaks Papers* 46, 89-96.
- Herman, M. (1995), *Vie et oeuvre de Vladimir Soloviev*, Friburgo, (1ra. Edición 1947).
- Istrin, V. M., (1897), *Otkrovenie Mefodiia Patarskago i apokrificheskiia vidieniia Daniila v vizantiiskoi i slaviano-russkoi literaturakh; izsledovanie i teksty*, Moscú: imprenta de la Universidad.
- Ivanov, S.A. (2003), "Byzance Rouge: la byzantinologie et les communistes" en Marie-France Auzépy, *Byzance en Europe*, Saint-Denis, 55-60.
- Jersild, A. (2002), *Orientalism and Empire: North Caucasus Mountain peoples and the Georgian Frontier, 1845-1917*, Montréal: McGill's-Queen's University Press.
- Kazhdan, A. (1952), *Agrarnye otnosheniia v Vizantii XIII-XIV vv.*, Moscú.
- Kazhdan, A. (1960), *Derevniia i gorod v Vizantii IX-X vv. Ocherki po istorii vizantiiskogo feodalizma*, (campo y ciudad en Bizancio en los ss. IX y XX) Moscú.
- Khalid, A. (2004), "Russian History and the Debate over Orientalism", *Kritika*, vol. 1, nro. 4, 691.
- Knight, N. (2004), "On Russian Orientalism: A Response to Adeeb Khalid", *Kritika*, vol. 1, nro. 4, 701.
- Kondakov, N.P. (1886-91), *Histoire de l'art byzantin considéré principalement dans les miniatures*, Paris.
- Kondakov, N.P. (1900-1901), *Ellenisticheskie Osnovy Vizantiiskogo Iskusstva*.
- Kondakov, N.P. (1904), *Arkhelogicheskie putiesl'v'ie po Sirii Palestinie*, San Petersburgo.
- Leontiev, K. (2000), *Pozdniaia Osen' Rosii* [El tardío otoño de Rusia], Moscú: Agraf.
- Magdalino, P. (1993), "The history of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda", en *The Making of Byzantine History. Studies dedicated to Donald M. Nicol* (ed. by Roderick Beaton and Charlotte Roueché), Aldershot: Variorum, 3-34;
- Mango, C. (1965), "Byzantinism and Romantic Hellenism", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* XXVIII, 29-43.
- Martin, T. (2001), *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939*, Ithaca: Cornell University Press.
- Meyendorff, J. (1991), "Was there ever a 'Third Rome'? Remarks on the Byzantine Legacy in Russia", en J. Yiannias, ed. *The Byzantine Tradition after the Fall of Constantinople*, Charlottesville/Londres: University Press of Virginia, 45-60.
- Medvedev, I.P. (2002), "The St. Petersburg-based Project 'Archives of Russian byzantinologists as a source of the history of science'", XXe. Congrès des Études Byzantines – I. Séances Plenières, section 8, Instrumenta Studiorum – 3. Grandes entreprises éditoriales, Paris, 2002, pp. 96-100.

- Pertusi, A. (1988), *Fine di Bisanzio e fine del mondo: significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e in occidente*, Roma: Istituto Storico per il Medio Evo.
- Raeff, M. (1978), *The Origins of Russian Intelligentsia*, New York, 1966 e *ib.*, *Russian Intellectual History: An anthology*, New Jersey.
- Royle, T. (1978), *Crimea: The Great Crimean War 1854-1856*, Little: Brown and Company, 1999.
- Said, E. (1978), *Orientalism*, Londres: Routledge.
- Snobelen, S.D. (1998), “A further irony: Apocalyptic readings of Edward Gibbon’s *Decline and Fall of the Roman Empire*”, *Canadian Journal of History*, 33, 3, 388-416.
- Soloviev, V. (1889), *La Russie et l’Église universelle*, Paris: Albert Savine.
- Soloviev, V. (1914), *Tri razgovora o voine, progresse I kontse vsemirnoi istorii, so vklucheniem kratkoi povesti ob antikhriste i s prilozheniiami*, [Tres diálogos sobre la Guerra, el Progreso y el Fin de la Historia. Incluyendo una relato sobre el Anticristo] *SSVSS (Sobrante sochinénii Vladimiro Sergeevicha Solov’ena)* 9, St. Petersburgo, 87-166.
- Strémooukhoff, D. (1935), *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique*, Estrasburgo.
- Sutton, J. (1988), *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov: Towards a Reassessment*, Nueva York.
- Todorova, M. (1997), *Imagining the Balcans*, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Todorova, M. (2004), “Does Russian Orientalism Have a Russian Soul? A Contribution to the Debate between Nathaniel Knight and Adeeb Khalid”, *Kritika*, vol. 1, nro. 4, 717.
- Ubierna, P. (1997), « La estulticia en la hagiografía bizantina: de Simeón de Emesa a Andrés de Constantinopla », *Byzantion Nea Hellas*, n° 16, 1997, p. 235-247.
- Ubierna, P. (2006), “L’apocalyptique Byzantine au IXe. siècle”, en M. Kaplan, *Le Second iconoclasme et ses suites* (Collection Byzantina Sorbonensia), en prensa.
- Uspensky, F.I. (1907), *L’Octateuque de la Bibliothèque de Sérail à Constantinopla*, Sofia, (Russk’ii arkhéologichesk’ii institute v Konstantinopoli’e Bulletin XII).
- Uspensky, F.I. (1913), *Istori’i’a Vizantiiskoi imperii*, San Petersburgo: Brokgans-Efrom, 2 vols (reed. Moscú: Mysl’ 1996-97, 3 vols.
- Valdenberg, V. (1924), “Discours politiques de Thémistius dans leur rapport avec l’antiquité”, *Bizantion*, 1, 557-580.
- Valdenberg, V. (1928a), *Politicheskaiia filosofia Diona Khrisostoma* [La filosofía política de Dión Crisóstomo], Leningrado.
- Valdenberg, V. (1928b), *Rech’ T’ustina II k Tiberi’i’u* [Los discursos de Justino II a Tiberio], Leningrado.
- Valliere, P. (1996), “Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with Modern Civilization”, en Judith Deutsch Kornblatt y Richard F. Gustafson, eds,

Pablo Ubierna, La idea de Bizancio en la tradición intelectual rusa y...

Russian Religious Thought, Madison y Londres: Univ. of Wisconsin Press, 176-192.

Vernadsky, G. (1978), *Russian Historiography*, Belmont (Mass).

Waquet, F. (1989), *Le modèle français et l'Italie savante (1660-1750)*, Roma.

Walicki, A. (1979), *A History of Russian Thought. From the Enlightenment to Marxism*, Standford, (1ra. ed. polaca, 1973)

Woodhouse, C.M. (1969), *The Philhellenes*, Londres: Hooder and Stoughton.