

Em busca de Pedros Abelardos: medievalismo e a tese do “Silêncio Intelectual” da Rus pré-mongol¹

The quest for Peter Abelards: medievalism and the pre-Mongol Rus’s “Intellectual silence” thesis

Leandro César SANTANA NEVES

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8829-313X>

lcneves.clio@gmail.com

Recibido: 14/02/2025

Aceptado: 21/04/2025

Cómo citar: Santana Neves, Leandro César (2025). “Em busca de Pedros Abelardos: medievalismo e a tese do “Silêncio Intelectual” da Rus pré-mongol”. *Neomedieval*, 3, 103-131. <https://doi.org/10.33732/nmv.3.127>

Copyright: El/La Autor/a.

Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución 4.0.



Resumo: A partir do prisma do medievalismo, este artigo consiste em uma crítica ao famoso “silêncio intelectual”, conceito criado pelo teólogo e historiador russo Georges Florovsky. A noção defenderia que a Rus (atual Bielorrússia, Rússia e Ucrânia), particularmente no período pré-mongol ou kievano (séc. XI–XIII), teria sido culturalmente inferior ao assim chamado “Ocidente medieval” coetâneo por, alegadamente, não ter produzido nenhum “material intelectual”, preferindo a contemplação metafísica ao invés da “racionalidade”. Tentarei demonstrar, após uma apreciação da historiografia adepta à tal noção, que a ideia parte de uma visão que reforça a idealização de um passado ocidental intelectualmente desenvolvido que serviria como contraponto a uma Rus atrasada, atrelada a uma concepção de superioridade ocidental. Também afirmo que o conceito de

1 Este texto consiste em uma adaptação mais enxuta e simplificada do terceiro tópico do primeiro capítulo da minha tese de doutorado, intitulada “Mentes ruidosas na Igreja silenciada: pensamento eclesiológico, institucionalização e os metropolitas de Kiev (c. 1039–c. 1170)” e produzida no Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHIS/UFRJ) sob a orientação do prof. Dr. Gabriel de Carvalho Godoy Castanho; provavelmente já em circulação assim que o artigo for publicado.

“silêncio intelectual” nega especialmente à História da Igreja rus uma dinamicidade histórica, congelando-a no tempo e transformando seus agentes históricos em indivíduos sem historicidade.

Palavras-chave: Rus pré-mongol, silêncio intelectual, historiografia, medievalismo.

Abstract: Seeing through the lens of Medievalism, this article consists of a critique of the famous “intellectual silence”, a concept created by the Russian theologian and historian Georges Florovsky. This notion asserts that the Rus (modern-day Belarus, Russia, and Ukraine) in the pre-Mongol or Kyivan period (11th-13th centuries) was culturally inferior to the so-called contemporary “Medieval West” for allegedly not producing any “intellectual material”, favoring metaphysical contemplation over “rationality”. After reviewing the historiography supporting this perspective, I will attempt to demonstrate that such idea comes from a vision that reinforces the idealization of an intellectually developed western past that acts as a counterpoint to a backwards Rus tied to a concept of western superiority. I also state that the concept of “intellectual silence” particularly denies the History of the Russian Church a dynamic historical process, freezing it in time and transforming its historical agents into individuals without historicity.

Keywords: Pre-Mongol Rus, intellectual silence, historiography, medievalism.

No presente a mente, o corpo é diferente

E o passado é uma roupa que não nos serve mais

Belchior, *Velha Roupa Colorida* (1976)

Em sua tentativa de explicar o papel da Igreja russa nas condições sociais que levaram à Revolução de 1917, o sociólogo brasileiro Maurício Tragtenberg (1929-1998) faz uma pequena trajetória do corpo eclesiástico desde o longínquo período conhecido como “kievano” ou “pré-mongol”, quando a parte ocidental da atual Rússia, assim como a Ucrânia e a Bielorrússia, faziam parte da entidade política chamada “Rus²” durante os séculos X e

2 Tal entidade política será sempre grafada com a inicial maiúscula. Quando iniciada com letra minúscula (“rus”), o termo será um adjetivo gentílico.

XIII. Abaixo está presente o quadro pintado pelo intelectual sobre a Igreja e sua lógica cultural até o século XIV:

No século VIII, Kiev conheceu o cristianismo, uma religião dos ricos e poderosos. A conversão da Rússia se deu num período em que o antagonismo entre o papa e o patriarca provocou a ruptura entre a Igreja oriental e a ocidental, porém, no caso russo, a separação se deu menos pela adoção do cristianismo bizantino e mais como consequência do domínio mongol sobre o país. Contrariamente ao Ocidente medieval, a Rússia não conhecia as ordens monásticas, os cânones regulares, os frades, as cruzadas, a cavalaria, o conflito entre o poder espiritual e o poder secular, nem a *pesquisa científica ou filosófica sistemática*. A ortodoxia, herdada de Bizâncio, significou a *petrificação de práticas e ideias existentes na Igreja russa*, que se caracterizava por nenhuma inovação teológica ou filosófica (Tragtenberg 55-56; grifos meus).

Mais tarde no mesmo texto, Tragtenberg (57-58) afirma que “a cultura na Rússia de Kiev resumia-se a traduções da Bíblia, dos livros de serviços religiosos e das coleções bizantinas dos padres, dos concílios e dos livros jurídicos”, e que a verdadeira área de manifestação cultural teria jazido na arquitetura, apesar de uma barreira imposta pelos eclesiásticos. Posição similar, embora endereçada ao século XV, é aquela defendida pelo historiador esloveno-brasileiro Niko Žužek, o qual postulou que teria sido um suposto “baixo nível intelectual” que teria impedido a Igreja russa de debater teologicamente e aceitar a união promulgada pelo Concílio de Ferrara-Florença³ em 1439 (Žužek 86 e *passim*).

Para um leitor incauto e iniciante no vasto tema que é a história da Rus e de sua Igreja, pode parecer que, ironicamente, a Igreja não teria uma história. Pior ainda, para além de sua imobilidade dada sua condição de “instituição”⁴, ela teria atrapalhado o próprio movimento histórico da Rússia – e também da Bielorrússia e da Ucrânia. Ao passo que a Igreja católica ocidental teria se “racionalizado” e criado a ciência moderna e a filosofia,

³ Sobre o evento, que teria tentado unir a cristandade de rito romano àquela de rito constantinopolitano e, posteriormente, às assim chamadas Igrejas orientais, ver Gill.

⁴ Para uma crítica de uma visão “coagulante” da noção de “instituição” aplicada à História da Igreja, ver Rust 33-53.

nunca teria havido nada semelhante na Rus dado seu atraso. Seria como se houvesse um *silêncio*, de tipo *intelectual*, caso fosse feita uma comparação com a latinidade.

Pasma, leitor, que “silêncio intelectual” é realmente uma categoria utilizada pela historiografia para definir a suposta lacuna de produções escritas consideradas como imperiosas para o desenvolvimento natural de uma intelectualidade. Muito sobre a noção já foi discutido anteriormente por diversos autores, mas como o debate não existe em língua portuguesa, este pequeno texto visa primeiramente oferecer uma introdução à questão. O segundo objetivo deste artigo, contudo, é outro. Viso aqui demonstrar que a retórica historiográfica do “silêncio intelectual” nega à Igreja rus algo fundamental para sua existência: uma *história*. Pretendo evidenciar, a partir do supramencionado balanço historiográfico, que a discussão em torno da existência de um “silêncio intelectual” na Rus tem como base a ideia de uma suposta inferioridade da comunidade eclesíastica rus. Essa inferioridade e falta de dinamicidade é representada, ironicamente, no mais importante manual laico de História da Igreja rus, que continua a influenciar o modo que tal historiografia é escrita até os dias atuais.

Apesar de ser um conceito hoje em parte desconsiderado, e de seu debate parecer um pouco inútil, há uma outra contribuição que este artigo visa oferecer para além de sua disponibilidade em português. Como pretendo demonstrar ao longo desta publicação, há uma relação estreita entre o “silêncio intelectual” e uma projeção não de uma Idade Média, mas de uma expectativa de Idade Média de caráter universalista que deveria ter ocorrido na Rus, ao menos de modo coetâneo ao que estava ocorrendo no medievo de rito latino. Deste modo, o “silêncio intelectual” é indissociável de um medievalismo, aqui compreendido em seu sentido mais estrito de uso do passado medieval que, embora idealizado, busca uma conexão com uma Idade Média tida como “verdadeira” (Guerra 34). Conforme será demonstrado, o “silêncio intelectual” só teria ocorrido porque haveria supostamente um medievo intelectualmente “superior”, tornando a Rus “inferior” por não ter alcançado tal estágio.

Reforçando o que foi dito acima, o primeiro tópico parte do princípio de que um conceito antecede uma ideia, centrar-se-á na interpretação de

como o historiador positivista Ievguenii Golubinskii⁵ (1834–1912), que escreveu seu importantíssimo *magnum opus* durante o século XIX russo, entendia a Igreja pré-mongol e suas similaridades ao conceito aqui trabalhado, explicando uma conexão entre inferioridade e ausência de historicidade ainda hoje presentes na escrita historiográfica, tanto laica quanto confessional, da Igreja rus no período pré-mongol. O segundo tópico dedicar-se-á a uma exposição do “silêncio intelectual” a partir de seu surgimento como locução, assim como seus principais expoentes, Georges Florovsky e Francis Thomson. Finalmente, o terceiro tópico tratará da relação entre medievalismo e o trabalho historiográfico, particularmente no tocante à religião e à Igreja, e seu papel na manutenção da ideia do “silêncio intelectual”, mesmo em críticos ferrenhos à noção como Donald Ostrowski. Ressalto ainda que este artigo tem a intenção de somente introduzir o leitor ao tema e aos debates, e uma publicação de mais fôlego seria necessária para cuidar de todas as vicissitudes relacionadas ao “silêncio”.

1. Ievguenii Golubinskii e o “estado lamentável” da cultura rus(sa)

Ainda que a História da Igreja rus já tivesse sido objeto de escrita desde o século XVIII por autores confessionais (Kartachiov 13), foi somente a partir de 1863 com as reformas universitárias patrocinadas pelo *tsar* Alexandre II Nikolaevitch (1855–1881) que a “História da Igreja” se tornou uma disciplina pertencente às ciências históricas leigas em si e não mais exclusiva às academias teológicas no Império russo (Sukhova 29). No meio das disputas pelo método historiográfico a ser dedicado para a comunidade de fé rus(sa), seja ele teológico-espiritual oriundo dos templos ou histórico-filológico proveniente das universidades (Sukhova 30–31), Ievguenii Ievsgueneevitch Golubinskii (1834–1912) obteve seu título doutoral pela Academia Teológica de Moscou com o primeiro volume do primeiro tomo de sua tese *Istoriia Rus-skoi Tserkvi* (“História da Igreja Russa”) em 1880⁶, que mais tarde se tornaria

5 Aproveito a oportunidade da transliteração deste nome para dizer que todas as latinizações do cirílico seguem o modelo presentes em Simone 349–357.

6 O segundo volume foi publicado em 1881. O segundo tomo foi publicado posteriormente, a partir de 1900 (Vernadsky 377).

uma das principais sínteses sobre o assunto, sendo considerada até hoje como uma referência incontornável.

Golubinskii quis fazer de sua tese um contraponto às ideias de uma outra grande síntese homônima sobre a História da Igreja rus escrita pelo metropolita Macário de Moscou (1879–1882), ainda que tenha sido financiado em parte pelo próprio eclesiástico (Golubinskii 213, 1998 [1923]). Para tanto, o acadêmico fez uso metodológico do positivismo que cada vez mais ganhava força nas interpretações das humanidades no Império russo (Chkurinov). Ou seja, Golubinskii escrutinizou as informações legadas pelo passado em busca da “História Real” (Golubinskii ix-x, t. 1, v. 1), não importando o quão difícil teria sido chegar à “verdade” dada a relativa escassez do que Golubinskii considerava como documento. Vale sublinhar que sua abordagem não foi tão bem aceita pelos círculos eclesiásticos, tanto de seu tempo quanto posteriores (Solntsev 35-37), sendo criticado por “[...] sua desconfiança paranoica, beirando à suspeição, no tratamento das fontes (Florovsky 372, 1988 [1937])” e até mesmo tendo sua circulação proibida durante certo tempo (Kartachiov 33-34).

Dos múltiplos capítulos da tese de Golubinskii, a ênfase será dada ao último capítulo do primeiro tomo, um diagnóstico bastante pessimista sobre a suposta falta de “iluminação” ou “esclarecimento” (*prosveschenie*) que deveria ter sido proporcionada pelo cristianismo e pela Igreja na Rus. Antes, porém, faz-se necessário expor que o positivista, ironicamente, não via historicidade na História da Igreja rus, condição essa explicada logo na introdução de seu trabalho:

O ideal da História requer que a vida das sociedades seja representada em todo seu movimento progressivo (ou não progressivo). Mas nós sabemos o suficiente sobre a vida eclesiástica russa somente para o século XVI [...] e então, retornando e voltando ao início, [encontramos] ou escuridão perfeita ou somente algumas características incoerentes. Logo, a história da Igreja russa, em sua potencialidade histórica, pertence e deve pertencer ao número de histórias que não são tão elevadas (Golubinskii xvii, t. 1, v. 1, grifos no original)⁷.

7 Aproveito esta nota para sublinhar que todas as traduções neste artigo são de minha autoria, a não ser que especificado.

A alegada ausência de uma dinamicidade histórica está diretamente correlacionada com a falta de “iluminação” que teria, conforme Golubinskii, acometido os rus durante o período pré-mongol. Esta iluminação é compreendida como a atividade intelectual, e sua ausência que tanto angustiava Golubinskii estaria intrinsecamente ligada ao que ele compreende por educação (*obrazovanie*), sobretudo, a educação relacionada a um entendimento de letramento (*gramotnost*) reduzido à capacidade de ler e escrever⁸. Portanto, para o positivista, a ausência de uma entidade estatal responsável pela educação pública de seus habitantes instituída durante o processo de cristianização após a conversão do governante rus Vladimir Sviatoslavitch (r. 980–1015)⁹ estaria ligada a uma forma inferior e incompleta de “iluminação”, não sendo o motivo específico de sua ausência (Golubinskii 709-712, t. 1, v. 1).

É também notável que, na visão de Golubinskii, o ideal sociocultural não se encontra somente no futuro; ele se situa a oeste da Rus. O letramento valorizado pelo positivista é estritamente ligado à atividade intelectual cristã. Citando uma de suas lamentações pela suposta falta de iluminação:

Após a tentativa frustrada de Vladimir, dezenas de outras tentativas poderiam ter sido feitas e, no entanto, não fizemos uma única [tentativa]. Representávamos uma nação que deveria ter tido iluminação. Conforme o nosso território, *nós pertencíamos às nações europeias*. Tendo então adotado o mesmo cristianismo com eles, tornamo-nos um membro vivo na família dessas nações. *Mas a característica distintiva e identidade comum das nações europeias é que elas tinham iluminação. Por que apenas nós fomos os únicos da família que ficaram sem essa iluminação?* (Golubinskii 713, t. 1, v. 1; grifos meus).

A menção às “nações europeias” que a Rus pertencia, ou deveria pertencer, é intencional. Para além da institucionalização da História da Igreja como disciplina autônoma, Golubinskii estava inserido em uma outra

8 Ao contrário das artes (*khudojestv*), que de acordo com Golubinskii, os rus também não a teriam dominado Golubinskii 719, t. 1, v. 1.

9 Golubinskii ao longo do capítulo sobre “iluminação” argumenta contra a existência de educação pública no período pré-mongol e diz que Rus tinha educação “privada” composta por tutores majoritariamente eclesiásticos em um primeiro momento bizantinos. Sobre a relação entre educação e letramento na Rus, ver Franklin 202-206, 2004.

controvérsia que varria o Império russo durante os oitocentos: a dita querela entre “eslavófilos” e “ocidentalistas”. A raiz da questão jaz nas disputas de interpretação historiográfica – mas não só – sobre um conjunto de reformas empreendidas ao longo do século XVIII por Pedro, o Grande a fim de “modernizar” o Império russo nos moldes europeus “ocidentais”. Tais reestruturações nos mais diversos âmbitos imperiais geralmente recebem a alcunha de “reformas petrinas” ou, mais radicalmente e enviesadamente, “revolução petrina” (Cracraft 1-24). Tanto a necessidade de sua imortalização escrita quanto seu impacto na plástica identidade nacional imperial acenderam uma polêmica entre dois grupos de intelectuais: os *ocidentalistas*, afirmando que o Império russo seria primariamente europeu e logo teria a “[...] necessidade de retomar com [a Europa] ela uma paridade perdida em meio a vicissitudes históricas” (Almeida, Simone e Marques 13); e os *eslavófilos*, enfatizando um caráter especificamente “russo” sobre a “evolução histórica” do Império e seu povo.

O passado considerado bizantino também teve um peso importante na contenda, pois o estereótipo sobre uma Constantinopla atrasada tal qual vigorava no “Ocidente” também afetou os pensadores imperiais (Ubierna 187-195), tema ao qual retornarei mais tarde. A querela merece mais pesquisas dadas as suas sutilezas e dinâmicas que ultrapassam um binarismo conservador / liberal ou reacionário / progressista¹⁰, mas o importante é que a vertente ocidentalista ganhou força, sobretudo, entre historiadores da segunda metade do século XIX. Em particular, as ideias ocidentalistas advogavam a superioridade europeia ocidental entre as demais etnicidades. Nesse sentido, a trajetória tida como singular do Império russo, até seu suposto “despertar” e “correção” com Pedro, o Grande, era um enigma espinhoso.

A perspectiva de Golubinskii sobre a Igreja rus durante o período pré-mongol é implicitamente ocidentalista, e ela estava em certa consonância com a visão que parte do mundo tinha sobre o Império russo como um todo. Este era percebido especialmente pela Europa Ocidental como uma terra atrasada, senão arrasada, com sua população em estado constante de servidão apesar de uma literatura classificada como “bela” que, na opinião

¹⁰ Para uma boa abordagem sobre a contenda, ver Segrillo 17-143.

enviesada europeia, não se saberia como ela teria surgido¹¹. Desconheço o quanto ou se o autor positivista usava o velho continente como parâmetro de comparação direto ao seu tempo, porém para o período situado entre cerca de 800 e 1000 anos antes a Europa era retoricamente o padrão de excelência para qualquer comparação oitocentista e até a Primeira Guerra Mundial. O que atormentava Golubinskii mais ainda era sua Rus fazer parte da Europa cristã e não ter – novamente, de acordo com o positivista – o mesmo desenvolvimento intelectual na forma escrita da Europa cristã. Sem a iluminação, a Rus teria sido forçada a sobreviver somente com seu substituto: “[...] em vez da iluminação real, tivemos somente o letramento como nossa iluminação” (Golubinskii 720, t. 1, v. 1).

Pode parecer que Golubinskii trata iluminação e *gramotnost* como opostos, mas não é o caso. Mais tarde em sua tese, o acadêmico explicita que a iluminação rus consistiria no letramento, mas o primeiro seria um objetivo em si ao passo que o segundo é um meio de alcance do objetivo (Golubinskii 728, t. 1, v. 1). Deste modo, fica evidente o que o positivista compreende por iluminação: a escrita cristã nativa. Salvo algumas pouquíssimas exceções como os metropolitas Hilarião (1051-?) e Klim Smoliatitch (1147-1155), e do bispo Cirilo de Turov, (1130? – c.1182), Golubinskii crê que, em linhas gerais e ao comparar com a Europa, não teria havido qualquer tipo de desenvolvimento intelectual original. Por desenvolvimento intelectual original leia-se *teologia e filosofia*, primariamente assuntos concernentes ao sagrado e que predominariam nas reflexões mais entre os bizantinos que vieram para a Rus do que entre os nativos em si.

O motivo desse desequilíbrio seria um suposto “desprezo” e “apatia” dos próprios rus, que não teriam desejado aproveitar a “oferta” intelectual e cultural bizantina. Citando talvez a mais significativa lamúria de Golubinskii acerca o tema:

Nós não tivemos durante o período pré-mongol uma iluminação autêntica. Não obstante, poderíamos ter nossa própria escrita, não a escrita das pessoas iluminadas, mas somente a das pessoas letradas (*gramotnykh*), a escrita primária, por assim dizer, ou do tipo que ela

¹¹ Em sua maioria, autores liberais e ocidentalistas (Gomide 28-36). A visão negativa sobre o Império russo e a Europa Oriental existe desde o século XVIII, integrada ao desdém iluminista sobre a Europa Centro-Oriental como um todo (Cordeiro 21-27; Wolff 284-331).

costumava começar. Outros, começando com esta escrita primária, avançaram mais e mais adiante, conseguindo maior ou menor perfeição. O traço característico de nossa escrita é que *ela permaneceu imóvel*, no mesmo grau que ela começou, que *ela não tem história no sentido de um movimento gradual ou de um desenvolvimento e aperfeiçoamento*. Nossos escritores seguem uns aos outros em sucessão temporal ou ordem cronológica, mas não havia entre eles uma sucessão interna mínima nem uma ordem progressivo-histórica mínima. Como *nossa vida mental (umstvennoi jizni)* era imóvel, *nossa condição e nossa escrita também eram imóveis*. A história da nossa escrita durante o período pré-mongol, assim como no longo tempo subsequente, *não é tanto uma história autêntica*, na qual seria impossível modificar e romper a conexão, mas sim uma *bibliografia mecânica*, na qual é possível começar arbitrariamente de qualquer lugar do começo, do meio e do fim. Nossa escrita teve, até certo ponto, *somente uma história externa*, justamente *uma história da forma externa e das técnicas externas* (Nem todas as nações tomaram de empréstimo de outras a iluminação já pronta, algumas a criaram por si mesma; nós não tomamos de empréstimo nem criamos...) (Golubinskii 741-742, t. 1, v. 1; grifos meus).

A angústia de Golubinskii reside no fato que, supostamente, a Rus aparentemente teria tido todas as condições necessárias para desenvolver progressivamente a escrita cristã – a iluminação – ao maior nível do restante da Europa, especialmente com a herança bizantina. Nada teria havido, entretanto, salvo poucas exceções. Logo, tendo em vista a alegada imobilidade da vida intelectual, não seria possível, de acordo com o positivista, afirmar que teria existido na Rus uma história do pensamento feita pelos próprios rus, apenas no máximo uma história de apropriações ou da escrita feita na Rus pelos não-rus. Golubinskii não inaugurou nenhuma tendência historiográfica ao estabelecer uma hierarquia entre o desenvolvimento ocidental e do Império russo (Florovsky 1-4, 1962). Sua argumentação é até mais branda e tolerante que grande parte dos historiadores imperiais ocidentalistas em certos casos, mas a presença de uma incapacidade historiografia eclesiástica “científica” de pensar a (cultura) rus foi de fato inaugurada pelo acadêmico positivista e influenciou a escrita da História (da Igreja) rus, merecendo a atribuição de Podskalsky (128) como o “pico” da discussão. Com o Ocidente atuando na condição de régua civilizacional

(Vukovich 215) e o Império russo não “honrando” suas raízes europeias, a baliza civilizacional teve seu parâmetro principal em uma ideia de medievo.

2. O “silêncio intelectual” como conceito

O “silêncio intelectual” nomeado como tal foi criado pelo renomado teólogo, historiador eclesiástico e padre *émigré* Gueorguii Vassilevitch Florovskii, ou Georges Florovsky (1893–1979), em um artigo de discussão publicado em 1962. Parece, contudo, que a ideia do silêncio intelectual teria aparecido no primeiro capítulo de seu *Puti Russkago Bogosloviia* (*Caminhos da Teologia Russa*, 1937), um tratado sobre a história do pensamento teológico russo e da suposta “alma russa” (*ruskii dukh*) escrito durante os anos trinta. Conforme Tcherniaev (96), haveria ainda um artigo de Florovsky escrito em 1924 com o título “O *kharaktere drevnerusskogo khristiantva. Po povodu stati M. D. Prissiolkova «Borba dvukh mirovozzrenii»* (Sobre o caráter do antigo cristianismo russo. Acerca o artigo «Luta de duas visões de mundo» de M. D. Prissiolkov)”, que parece esboçar as ideias aqui resumidas, mas não tive acesso a esse trabalho para a confecção deste artigo.

O teólogo afirma logo no primeiro parágrafo de *Puti Russkago Bogosloviia* que a questão mais importante da história do pensamento russo seria “o que significa o *silêncio* demasiadamente e secularmente longo e duradouro russo (Florovskii 1)¹²”. Tal “silêncio” teria deixado a Rus antiga “silenciosa e realmente muda (*bezglasnoi i totchno nemoi*)”. Ademais, o autor concede que não teria havido produção escrita significativa – científica, filosófica e literária –, tampouco conhecimento sobre especificamente Homero e Virgílio (Florovskii 6). No final do capítulo dedicado ao período pré-mongol, além de citar certos “autores excepcionais” – novamente Hilarião, Klim Smoliatitch e Cirilo –, Florovsky admite que, apesar dos pouquíssimos personagens destacados pertencerem a um tipo de *intelligentsia* eclesiástica, em linhas gerais não teria existido teólogos nem teologia na Rus antes do século XVIII (Florovskii 8).

12 A tradução em inglês (Florovsky 1, 1979), comissionada e tendo o tradutor escolhido pelo próprio Florovsky, tem uma alteração significativa: “*what is the meaning of Russia's ancient, enduring, and centuries long intellectual silence?*”. (grifos meus). Acredito que o artigo a ser mencionado mais adiante é o motivo da adição, mas não sei se o acréscimo foi de Florovsky ou do tradutor.

Essas e outras considerações de Florovsky culminariam, segundo Anatolii Tcherniaev (97), em uma visão mais aprimorada sobre o suposto “problema da cultura russa” presente no artigo homônimo de discussão publicado em 1962 no periódico estadunidense *Slavic Review*. O objetivo principal do artigo seria denunciar autores, sobretudo oitocentistas, que insistiriam na ideia sobre a qual a cultura da “Rus Antiga” seria tão inferior à da Rússia antes das “reformas petrinas” quanto as características políticas, entendendo cultura como um sistema de valores estruturantes e perenes de determinada sociedade (Florovsky 5-6, 1962). Ainda que Florovsky critique perspectivas negativas sobre a cultura da Rus antiga, a seguinte frase aparece no texto: “Pode ser verdade que a Rus Antiga não teve sucesso em sua empreitada cultural, que seus esforços culturais resultaram, em última análise, em um impasse (Florovsky 6, 1962)”.

Foquemo-nos na abordagem do teólogo sobre a Rus kievana em particular. Um argumento sobre uma alta “oferta intelectual” para nenhuma demanda aparece: apesar de toda uma bagagem cultural presente dos bizantinos e de outras culturas (búlgara e até mesmo ocidental) pronta para ser utilizada pelos rus, “[...] a promessa cultural foi cerceada e frustrada. O grande ímpeto cultural foi contido. Mas a promessa era real, e a conquista real não foi de forma alguma insignificante (Florovsky 7, 1962)”. Aqui pode-se perceber a linha de raciocínio de Florovsky: em sua visão, o potencial existia graças ao contato, mas a promessa de “desenvolvimento” não foi cumprida. Rus teria tido a chance de “competir” com o restante dos europeus e com os bizantinos, mas esse não teria sido o caso. Essa angustiante aporia é bem resumida na passagem mais notável do artigo:

A questão mais inquietante na história da cultura russa antiga é essa: Qual foi a razão *daquilo que pode ser descrito como seu silêncio intelectual*? Havia uma grande arte, e também uma atividade criativa intensa no campo político e social, incluindo especulação ideológica. *Mas certamente nada original e marcante foi produzido no domínio das ideias, teológicas ou seculares*. Era mais fácil responder a essa questão quando se supunha que a Rússia Antiga era simplesmente primitiva, adormecida e estagnada. Mas agora sabemos que *em muitos outros aspectos, a Rússia Antiga foi capaz de atingir um alto nível* (Florovsky 12, 1962; grifos meus).

Eis a primeira aparição da expressão “silêncio intelectual”, bem como uma tentativa de definição: “[...] nada original e marcante foi produzido no domínio das ideias, teológicas ou seculares”. É necessário repetir que esse “nada” é necessariamente refém da escrita, já que aquilo considerado como “arte” teria sido o domínio que a Rus conseguiu a maestria, especialmente a partir do século XIV, após o período pré-mongol / kievano. Ao menos a culpa da “tragédia de aberração cultural” (*tragedy of cultural aberration*) não teria sido dos próprios rus, conforme Florovsky, mas sim da cultura bizantina cuja magnificência teria sido “demais” para os recém-convertidos. Essa ideia entra em contradição com o próprio argumento do teólogo que os elementos da cultura devocional e artística prosperaram, mas não a cultura intelectual. Citando o teólogo novamente: “A Rus Antiga parece ter sido enfeitiçada (*charmed*) pela perfeição, completude e harmonia da civilização bizantina, e paralisada por esse feitiço [...] a conquista bizantina foi aceita, mas a curiosidade bizantina não (Florovsky 14, 1962)”.

Alguns anos após a publicação de Florovsky, o eslavista anglo-belga Francis Thomson (1935-2021) retomou a discussão sobre o “silêncio intelectual” de maneira mais incisiva. Thomson inicialmente chega ao “problema” depois de catalogar uma grande quantidade de traduções rus produzidas entre os séculos XI e XIII, concluindo que os textos traduzidos comporiam um acervo semelhante a uma “típica biblioteca monástica bizantina”, tendo em sua maioria uma literatura “[...] de natureza prática, didática, moral e ascética (Thomson 117-118, 1978)” que, mesmo contando com alguns exemplos seculares,

[...] refletem não o mundo intelectual da cultura bizantina, mas o mundo obscurantista do monasticismo bizantino, o qual era amplamente hostil ao aprendizado secular. O verdadeiro conhecimento para o monge não eram os repudiados *trivium* e *quadrivium*, mas a Bíblia e os Pais [da Igreja]. Não surpreende que quase nenhuma filosofia ou metafísica foram traduzidas (Thomson 117-118, 1978; grifos meus).

Retornarei ao estereótipo do “obscurantismo bizantino” mais tarde neste artigo, mas é importante ressaltar que Thomson crê veementemente que a condição de atraso era real e, portanto, reestabelece as fronteiras do dos fundamentos do silêncio: as artes liberais, filosofia e metafísica.

Conhecimento considerado como básico para o pensamento e para a reflexão, conforme o eslavista, que aparentemente inexistiam na Rus. Ao buscar as origens da suposta mudez, Thomson nomeia a própria Igreja como a grande culpada pela “bancarrota intelectual”. Citando novamente o eslavista:

Ao contrário da situação no Ocidente, a conversão da Rússia trouxe o letramento, não o aprendizado; a superficialidade, não a educação. O que a Igreja ofereceu à Rússia foi: *um helenismo traduzido, empobrecido e vulgarizado, inferior ao original*. A Rússia estava satisfeita com isso. *Helenismo, até o simples conhecimento da língua grega, nunca se arraigou na Rússia. Portanto, não é nem o helenismo nem o bizantinismo, mas a falta de um bizantinismo que é a causa da bancarrota intelectual (intellectual bankruptcy) do povo russo* (Thomson 118-120, 1978: grifos no original).

Aparentemente para Thomson neste momento, como veremos mais adiante, a grande barreira que separaria a Rus de qualquer manifestação de intelectualidade seria necessariamente a Igreja, guardiã do “obscurantismo monástico bizantino”, acentuado pelo alegado isolamento rus em relação ao Império Bizantino. Ademais, o autor ainda insiste em criticar autores que ousaram dizer que a Rus dos séculos XI e XII era tão ou mais “avançada” (*sic*) culturalmente que o Ocidente.

Thomson escreveu outros artigos nos quais há a defesa da existência de um “silêncio intelectual” na Rus com a mesma frequência em que era criticado por aderir à ideia de um atraso e, sobretudo, por partir de um ponto de vista ocidental para explicar o não-ocidental (Franklin 265, 2001; Veder 20). Em 1999, o eslavista tocou mais uma vez na noção de “silêncio intelectual” em seu livro-coletânea *The Reception of Byzantine Culture in Mediaeval Russia*. A introdução, intitulada *The Intellectual Silence of Early Russia: Some Introductory Remarks*, tem o intuito de defender o próprio autor de acadêmicos que o acusaram de ser “anti-ortodoxo”, “antirruso” e sobretudo “eurocêntrico”. Há uma reinterpretação das razões do silêncio na qual Thomson recorre a uma outra face da teleologia medievalística:

De qualquer modo, a conclusão deveria ser formulada de modo diferente já que ela foi interpretada no sentido de que a Igreja como um corpo hierárquico e uma instituição estatal foi a responsável [pelo silêncio intelectual]. Uma formulação mais precisa é: *Não foram os*

mongóis os responsáveis pelo isolamento intelectual da Rússia... foi o fato de que faltava à forma da fé cristã como recebida na Rússia antiga muito senão a maioria de seu conteúdo intelectual, o que levou a um exagero em sua observância ritual, levando-a inevitavelmente ao obscurantismo. Voltada para dentro de si mesma, a Rússia Antiga não conhecia nenhum Renascimento, nenhuma Reforma [Protestante], nenhuma Contrarreforma. O silêncio intelectual somente terminou com as reformas de Pedro, o Grande, o qual viu corretamente nesse obscurantismo um dos maiores obstáculos para a introdução daquelas reformas (Thomson 9, 1999; grifos no original).

Thomson quer dizer “herança da antiguidade grecorromana” por “maioria de seu conteúdo intelectual”. Rus não teria herdado a filosofia e a retórica, mas somente a liturgia, o que teria supostamente a mergulhado em um “obscurantismo” somente curado com Pedro e sua tentativa de “ocidentalizar” o Império (Thomson 11-12, 1999). Tendo como língua oficial leiga e eclesiástica variantes do eslavo oriental (Franklin 17-20, 2024), o que fora traduzido do grego e circulava na Rus durante o período pré-mongol era, de fato, em sua maioria de caráter devocional. Sem o conhecimento dos antigos, seria impossível atingir o nível intelectual ocidental, caracterizado como a capacidade de sistematizar conhecimento que teria propiciado a Europa de rito latino a passar pelos múltiplos Renascimentos e pela (Contra) Reforma, tidos como naturais no discurso do eslavista anglo-belga como se o medieval fosse uma etapa natural civilizacional (Birró 60), especialmente no âmbito eclesiástico. Florovsky e Thomson, e também Golubinskii, implicam que haveria uma relação natural entre desenvolvimento eclesiástico, desenvolvimento “civilizacional” e movimento histórico. Na lógica histórica de Thomson, portanto, e de Florovsky por associação, deveria haver um personagem que sintetizasse as condições intelectuais consideradas como desejáveis e inerentes ao mundo medieval urbano; deveria haver alguém como um tal Pedro Abelardo.

3. O Pedro Abelardo que não houve na Rus

Há, no argumento de Florovsky, um método que o permite caracterizar a Rus como intelectualmente silenciosa, embora o teólogo não o explicita ao seu leitor em um primeiro momento. Um outro autor geralmente associado à controvérsia do “silêncio intelectual” ajuda a esclarecer tal metodologia e a minha opção por analisar a contenda pelas lentes do medievalismo.

Gueorgui Petrovitch Fedotov (1886-1951) foi um eminente teólogo, filósofo e historiador que lecionou na França e nos Estados Unidos após sua fuga da União Soviética. Em um artigo refletindo sobre a “tragédia” da *Intelligentsia* russa e seu devir histórico, Fedotov alegou que as origens de suas características principais – “idealismo” (*ideino*) e “falta de base” (*bespotchvennost*) (Fedotov 177-178, 2003 [1927]) – encontrar-se-iam no período pré-mongol. O motivo seria um elemento considerado como essencial da cultura: o idioma eslavo. Conforme o teólogo:

A esplêndida Kiev dos séculos XI e XII, que fascinou os estrangeiros com sua magnificência e nos maravilhou com os restos de sua beleza passada, Kiev foi criada em solo bizantino. [...] Mas por trás da prosperidade da cultura religiosa e material, é impossível não ver o prejuízo essencial: as tradições científica, filosófica e literária gregas estão ausentes (Fedotov 180, 2003 [1927]).

Fedotov cria na passagem uma oposição implícita entre cultura religiosa, na qual subentende-se a escrita religiosa, e ciência-filosofia-literatura. Teologia, nomeadamente, se encontra neste último grupo (Fedotov 180, 2003 [1927]). A ubiquidade do eslavo como idioma sagrado e vernáculo, de acordo com o autor, teria desencorajado a busca por autores de tradição clássica greco-romana, que viria a engessar intelectualmente os rus, os quais só receberam as Sagradas Escrituras. Fedotov resume seu pensamento acerca do assunto e ainda traz uma comparação com a Europa “Ocidental”, associação chave para este artigo:

Recebemos de presente um livro, o maior dos livros, sem esforço ou mérito, aberto para todos. Em compensação, este livro deveria permanecer o único. Na Paris suja e pobre do século XII, os combates entre os escolásticos troavam, a universidade nasceu, na “Kiev Dourada”, resplandecente com mosaicos dos seus templos, nada, exceto as proezas dos monges [do Monastério] das Cavernas, compondo crônicas e paterika. É verdade, o Ocidente não conheceu tais crônicas e, talvez, tais paterika também (Fedotov 181, 2003 [1927], grifos meus).

Enquanto o “Ocidente” seria religiosa e materialmente pobre, porém intelectualmente rico, a Rus seria religiosa e materialmente rica, porém intelectualmente pobre. Crônicas e hagiografias seriam recursos de culto e

devoção, não manifestações no mesmo nível que sumas, polêmicas e tratados. Parece que a cultura escrita da Rus não seria uma cultura na visão do teólogo. Embora o argumento foi classificado como “patético” (*sic*) por Florovsky (2, 1962), Fedotov de fato acreditava em um suposto atraso intelectual rus. Anos mais tarde, no primeiro volume de seu *Russian Religious Mind*, o autor tentou novamente balancear o esplendor que supostamente seria a idiossincrática religiosidade rus, sintetizada a partir do melhor que as tradições pré-cristãs e bizantinas, o chamado “bizantinismo (Fedotov 21-26, 1960)”, tinham a oferecer em termos de “consciência religiosa (Fedotov ix, 1960)”, com o suposto abismo intelectual no qual o povo recém-convertido se encontrava:

Parecia que todas as condições seriam favoráveis aos eslavos orientais e austrais em detrimento dos germânicos e celtas latinizados, e que poderíamos esperar o *florescimento da cultura medieval na Rússia em vez de na França, Alemanha ou Inglaterra. Mas o contrário foi o caso. A pobreza da cultura intelectual na Rússia Antiga é incrível*. Por sete séculos – isto é, até o século XVII –, desconhecemos qualquer trabalho científico na literatura russa, nem mesmo um tratado dogmático. Toda produção literária teve um *caráter prático, moral ou religioso*, com exceção das Crônicas, cujo grande valor artístico enfatiza vividamente, por contraste, a *completa falta de cultura científica*. Historiadores russos atuais, de uma nova vertente nacionalista na URSS, são unânimes em *superestimar o nível da cultura kievana antiga*, a qual, conforme eles, não era inferior e até mesmo superava a civilização ocidental contemporânea. Seu fracasso completo em substantiar suas alegações consistiu em si mesmo *uma nova evidência da pobreza, pelo menos pobreza intelectual, daquela cultura* (Fedotov 38, 1960, grifos no original).

Voltemos para Thomson e seu primeiro artigo a respeito do “silêncio”. Na esteira de Fedotov ainda que sem o citar, o eslavista anglo-belga faz uso de uma pergunta que delineia de modo mais claro sua compreensão sobre o que seria o “silêncio intelectual”:

Onde estão o Pedro Damiano russo, Anselmo [da Cantuária], Lanfranco [de Bec], Pedro Lombardo, Bernardo [de Claraval], Pedro Abelardo, João de Salisbury, entre outros? Onde está o fermento intelectual similar àquele causado pelos ensinamentos de Berengário sobre a eucaristia no século XI ou pelo ensinamento de Gilberto de la Porrée sobre a Trindade no século XII? A Igreja Russa sem uma

tradição ou de aprendizado ou até mesmo de espiritualidade verdadeira *ficou petrificada no dogma e afundou em formalismo sem base*, mas ainda assim ela viu-se após a queda de Constantinopla como a única autoproclamada guardiã da verdade e como tal se opôs a toda mudança (Thomson 120-121, 1978; grifos no original).

É importante sublinhar aqui que “intelectual” possui dois significados na argumentação de Thomson e, em certo sentido, em toda a discussão do “silêncio”. Ao invocar Pedro Damiano, Pedro Abelardo e outros, pressupõe-se um parâmetro de intelectualidade tendo como base figuras célebres do assim chamado “Renascimento do Século XII”¹³. Está implícito, portanto, que a Rus deveria ter passado por tal estágio, muito possivelmente por ter centros urbanos – superiores de acordo com Fedotov (181, 2003 [1927]) – àqueles do Ocidente. Em sua síntese sobre a “Cristandade rus”, o historiador francês de origem ucraniana Vladimir Vodoff (1935–2009) também faz alusão à condição urbana de Paris e Kiev e questionou sobre a ausência de um Pedro Abelardo:

Enquanto Kiev, no século XII, provavelmente superava Paris pela beleza de seus edifícios religiosos e pelo esplendor dos ofícios ali celebrados, que a cultura histórica russa, em poucas décadas, alcançou aquela dos países ocidentais, procurar-se-ia em vão nas colinas que margeiam o Dnipro o rastro de um Pedro Abelardo († 1142) lançando as bases de uma teologia especulativa (Vodoff 363).

Eis aqui mais uma menção ao símbolo do “atraso” rus: Pedro Abelardo, famoso teólogo e filósofo bretão com produção prolífica que, apesar de às vezes ser considerado como “à frente do seu tempo” e precursor do racionalismo tal como denunciado por Bosch (255), teve suas produções teológicas e filosóficas atreladas ao seu condicionamento histórico-social dada sua trajetória e estabelecimento de conexões. A questão é que os eslavistas adotaram Abelardo como um marco civilizacional: sendo a parte urbana da Rus superior esteticamente e estruturalmente à Paris durante os séculos X ao XIII, não deveria haver um “intelectual” de tal calibre com vasta produção em Kiev, Novgorod ou em qualquer outra cidade? Mais uma vez há um medievo ocidental balizando o modo de enxergar a Rus, inferiorizando-a por não haver algo que era esperado.

13 Sobre o movimento e sua historiografia, ver Lanzieri Júnior 25-56.

A busca pelos Pedros Aberlardos rus, ou melhor, por sua impossibilidade de existência entre eles e na esfera de influência bizantina como um todo motivou o historiador estadunidense Donald Ostrowski (14, 2018) a escrever *Europe, Byzantium, and the “Intellectual Silence” of Rus’ Culture*. Tendo como metodologia a comparação entre as matrizes “ocidental” e bizantina do *pensar*, ou as *mentalités* católica e ortodoxa, para finalmente tentar explicar o que teria causado aquilo que é historiograficamente percebido como “silêncio intelectual” rus, Ostrowski culpa dois fatores para a percepção do “silêncio”. O primeiro seria a ausência da dialética aristotélica que teria possibilitado o pensamento dialético no Ocidente através de sobrevivências por meio da *Isagogé* de Porfírio de Tiro (c. 234–c. 234) traduzida ao latim por Boécio (c. 480–c. 524/5) e popularizada por Alcuíno de Iorque (c. 735–804); assim como graças à preservação de *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* de Marciano Capela (c. 325–c. 425), que teria introduzido a noção de *trivium* na Europa de rito romano (Ostrowski 34–35, 2018). O desenvolvimento do *trivium*, conforme o autor, teria instigado a capacidade questionadora ao ponto de “culminar” em figuras como Georg W. F. Hegel (1770–1831) e Stephen Hawking (1942–2018), e também no próprio método de se dizer que existiu um “silêncio intelectual” (Ostrowski 60–65, 2018). Mesmo ao criticar a produção acadêmica que fez uso do “silêncio”, Ostrowski ainda cai na armadilha de ter um Ocidente medieval como uma moldura, dessa vez para a própria capacidade de raciocinar e contestar que teria se desenvolvido no século XII a partir do resgate dos antigos greco-romanos, não muito diferente de autores que galardoam ao século XV tal prerrogativa (Greenblatt 172–174).

Outra semelhança com a maneira que alguns pesquisadores veem o Renascimento do século XV com o argumento de Ostrowski seria o culpado pelo “silêncio intelectual”: próprio cristianismo de rito constantinopolitano, vindo diretamente do patriarca ou do Império Búlgaro. A culpa dar-se-ia através de duas vertentes: 1) o suposto preconceito contra a dialética, que ou inexistia ou era inexpressiva no currículo bizantino (Ostrowski 33–34, 2018)¹⁴, teria impossibilitado o desenvolvimento de uma “racionalidade analítica” e,

14 A inexistência ou indiferença da dialética (e também das artes liberais) em Constantinopla está longe de ser um consenso acadêmico. Por exemplo, ver Harris 29.

consequentemente, a descoberta de “verdades novas” (Ostrowski 53, 2018). Nas palavras de Ostrowski:

As tentativas de entender a Mente de Deus, na visão da Igreja Oriental, são inúteis e destinadas ao fracasso. Para os teólogos da Igreja Oriental, a interpretação de sua herança neoplatônica segue dessa maneira: se Deus é um mistério, e esse mundo é uma emanção de Deus, então o mundo é também um mistério. Na Igreja Oriental, eles não perguntavam “Por que”, pois, provavelmente para eles, qualquer pergunta, qualquer explicação, era somente um desvio da questão. Por que dividir em categorias o que é inteiro e contínuo? Por que tentar articular o que é inefável? O mistério de tudo é o que é belo, bom e verdadeiro. Isso é que é o “fato bruto”. É assim que as coisas são. Até a pergunta “Onde estava o Abelardo russo?” é estranha a esse modo de pensar. Simplesmente não havia um e só há isso a dizer (Ostrowski 71-72, 2018).

Logo, para os pensadores bizantinos, a adição da dialética aristotélica seria considerada, segundo Ostrowski, não só como algo diverscionista, mas como um elemento que “poluiria” a fé verdadeira. A mácula é exemplificada pela outra vertente. 2) Conforme o historiador, haveria uma expectativa, seja bizantina ou búlgara, de se criar na recém-convertida Rus uma “utopia cristã”. Portanto, os textos de conteúdo litúrgico seriam o único material traduzido e para lá enviado. Dessa forma:

[...] a Rus cristã antiga não herdou a “cultura bizantina” como tal; ela herdou uma fração daquela cultura, aquela de um monastério bizantino. Com a exceção das crônicas rus, composições literárias subsequentes na Rus, como vidas de santos, patericons, histórias e por aí vai, se desenvolveram com a lógica total daquela base circumscrita. A Igreja rus também herdou através dos monastérios búlgaros a tradição epistemológica prevalente da Igreja bizantina que o aprendizado era descritivo (“uma recapitulação sublime e contínua”) daquilo que já se sabia, não o diagnóstico para a determinação de verdades previamente desconhecidas (Ostrowski 80, 2018).

Atribuir ao cristianismo de rito constantinopolitano, com seu este-reótipo de misticismo acima de um suposto racionalismo remete a um outro modo de medievalismo pouco trabalhado atualmente. Em 1957, um historiador e monge beneditino chamado Jean Leclercq (1911–1993) publicou

L'amour des lettres et le désir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge, considerado como seu *magnum opus*. O livro, como toda sua produção, é tão importante para a medievalística e para os estudos sobre monasticismo quanto a lógica de Leclercq é perigosa e demasiadamente confessional (Castanho 55-58). *L'amour des lettres* seria aparentemente irrelevante a qualquer tipo de pesquisa para o cristianismo não latino, mas há lá uma discussão especial que é de extrema importância para meu argumento. Leclercq argumenta que existiram no Ocidente dois tipos de teologia: a *teologia monástica* e a *teologia escolástica*. A primeira teria um caráter mais “espiritual” e “experien- cial”, seria calcada na patrística e focada na gramática, que se manifestaria por meio da liturgia e das orações. Ao mesmo tempo, a segunda teria um caráter mais “científico” e “técnico”, teria como base a filosofia, sobretudo aristoté- lica, e focada na lógica, que se manifestaria por meio de disputas e tratados, ambos sendo tipologias textuais marcadas por uma “sistematização” (Leclercq 240-253; Camelot). Haveria, entretanto, um detalhe na teologia monástica:

Há e deve haver somente uma teologia na unidade da Igreja. Falar sobre duas teologias somente significa chamar atenção ao fato de que um certo grupo de pensadores cristãos enfatiza mais um determinado aspecto do mistério único da salvação ou em um dos componentes da reflexão cristã. De acordo, os dois métodos que foram descritos aqui por meio do contraste são somente dois aspectos complementares do método teológico. Uma vez que os monges demonstraram que oração e humildade são condições necessárias para qualquer conhecimento religioso que pretende ser uma teologia vivida, uma teologia para se viver, eles podem se entregar tanto quanto os outros em especulação. *Isso eles não fracassaram em fazer. Não há dúvida que eles não nos deixaram muitos trabalhos grandiosos.* Mas todos os escritos admiráveis de São Bernardo [de Claraval] ou de Guilherme de São Teodorico pressupõem que eles tinham um público, um ambiente que demandou deles, que lhes fez possível, e que viveu por eles (Leclercq 222, grifos meus).

As duas teologias expressariam, respectivamente, um modo “mís- tico” e um modo “racional” de se relacionar com o sagrado. A primeira delas não teria deixado muitos escritos, pois a ênfase se dava na contempla- ção. Esse paradigma explicativo exposto pelo autor confessional durante a década de 1950 é bastante similar ao pensamento de Ostrowski e – de

Thomson – sobre o “silêncio intelectual”. Não só o padrão seguido ainda seria o “ocidental”, ou o tipo ideal de um padrão “ocidental”, mas de modo similar há uma concordância implícita com um certo “evolucionismo” da teologia monástica para a escolástica advogado por parte da historiografia que lida com a dupla teologia medieval (Camelot 243). A Rus teria tido uma teologia monástica, mas não uma teologia escolástica antes do século XVIII, e aí jaz o suposto “silêncio intelectual”: Haveria a necessidade das duas formas se complementando. Se não há uma metade, então não haveria desenvolvimento. Ao reduzir a Rus à condição monástica “ocidental”, nota-se que a tese do “silêncio intelectual”, mesmo para quem levemente contesta a noção, serviria somente para preencher um vazio que existe apenas no referencial explicativo dos autores contemporâneos. Ainda assim, é bem interessante que a moldura da discussão contemporânea sobre o “silêncio intelectual” rus seja um debate confessional católico.

É a experiência constatada como demasiadamente mística que privaria a Rus de um desenvolvimento tido como ideal e que, ao mesmo tempo, a congelaria no tempo. Por mais que seja próprio de religiões abraâmicas, particularmente o cristianismo, negar o avanço do tempo a fim de propagar uma ideia de sempiternidade (Utz 15), há múltiplas camadas de temporalidade em suas manifestações temporais que, de acordo com Richard Utz (18-19), devem interessar ao pesquisador que lida com usos do passado. A temporalidade foi sobretudo percebida no cristianismo de rito romano, no qual foi constatada a coetaneidade como uma múltipla experiência simultânea de sincronicidade e diacronicidade (Bertarelli e Amaral 104-105), mas no rito constantinopolitano ela também está presente, inclusive durante os séculos do período pré-mongol na Rus (Griffin 232-240). A suposta falta de temporalidade da Igreja rus parece ser uma influência direta da ideia de uma Igreja constantinopolitana – hoje tida como Ortodoxa pelos próprios membros – com ênfase na experiência mística (por exemplo, Meyendorff 10)¹⁵, bem como pelos

15 Acredito que a relação entre o dito misticismo do rito constantinopolitano e as múltiplas temporalidades pode ser um tema de pesquisa bastante fértil, ainda mais se observados sob o prisma do medievalismo e da religião. Até onde eu saiba, não existem trabalhos nessa seara, mas suponho (e agradeço a Guilherme Welte Bernardo por esta dica) que o próprio Florovsky, em sua compreensão que a teologia ortodoxa influenciada pelo Ocidente via “pseudo-morfose” era impura e indigna por sua ênfase “racional” (Florovskii 56), pode ser um bom ponto de partida.

estereótipos de uma cultura bizantina “etérea” beirando ao fanatismo religioso (Kaldellis 27, 64; Neville 28-29) que até hoje infecta a historiografia sobre o medievo e até mesmo gera culpas por “autocracias” e “autoritarismos” (Franco Júnior 390).

Involuntariamente, Ostrowski cai nesse parâmetro medieval e no debate misticismo X racionalismo mesmo ao inverter o argumento de Flovsky. Ao passo que o teólogo apostou em um esplendor cultural clássico-bizantino incompreensível aos rus fora do domínio do que ele considerava como experiência “mística”, Ostrowski (86-87, 2018) afirma que a Rus teria recebido somente uma versão conscientemente destilada sem os clássicos gregos – Homero, Platão e Aristóteles são nomeados como exemplos de pensadores sem grande circulação na Rus – a fim de garantir seu “avanço espiritual”. As comparações, contudo, acabam aqui, pois Ostrowski finalmente critica o aspecto anacrônico de se pensar um “silêncio intelectual”, embora a relação misticismo-racionalismo continue implícita mesmo na negação do “silêncio”:

É simplesmente ruim, entretanto, exclamarmos sobre a falta de conquistas da mente cerebral (*διάνοια*) em uma cultura devotada ao intelecto da alma (*νοῦς*). Esses fragmentos, que nos parecem mundanos, representam ideias tão abstratas e inefáveis que tendemos a perder o foco, não porque somos incapazes de compreendê-las, mas porque nossas intenções são diferentes das deles. O número de saltérios (*psaltyry*), evangelhos (*evangeliia*), literatura apostólica (*apostoly*), octoecos (*oktoikhii*)¹⁶, livros de horas (*tchassoslovie*), compilações de leitura (*tchetii sbornik*) e vidas de santos (*jitiia*) copiados e ainda existentes, assim como numerosos ícones autóctones pintados, testemunham que a cultura rus não era intelectualmente silenciosa. Em vez disso, em sua maior parte, ela está além do alcance de nossa audição (Ostrowski 83, 2018).

Por fim, gostaria de trazer a crítica da historiadora Alexandra Vukovich à tese do “silêncio intelectual” e principalmente à abordagem de Ostrowski. A partir de uma proposta pós-colonial de desconstrução, haveria certas réguas (*yardsticks*) historiográficas geralmente utilizadas que

¹⁶ Octoecos é um hinário bizantino com cantos organizados conforme os oito tons.

diminuiriam a importância da Rus e a transformam em uma versão atrasada e inferior de certo paradigma analítico, a Europa Ocidental. Vukovich identifica a suposta falta de centralidade política (Vukovich 215-216) e da dialética (Vukovich 219), bem como a universalidade (Vukovich 221), como réguas demasiadamente enviesadas, e conclui, corretamente a meu ver, que o modo de pensar o “silêncio intelectual” seria basicamente eurocêntrico e colonialista. Dito isso, a proposta de Vukovich para quebrar o colonialismo imposto não é muito clara, exceto sua ideia de uma sinfonia rus adaptada tanto de teorias bizantinas quanto bíblicas e tardo-antigas que se manifestariam por meio da retórica do poder (Vukovich 220), efetivamente isolando a Rus do restante das cristandades para fins comparativos. Ressalto que Ostrowski acredita que Vukovich não entendeu sua proposta e rejeita quaisquer acusações de eurocentrismo (Ostrowski 234-236, 2019). Apesar de acreditar que a autora extrapolou em alguns aspectos de sua crítica, Ostrowski, e talvez o debate como um todo, ainda carregam o fardo do eurocentrismo mesmo que inconscientemente, pois o parâmetro ou o *yardstick* não deixou de ser uma idealização do Ocidente medieval. De se procurar por um Pedro Abelardo a afirmar a impossibilidade de sua existência, o parâmetro continuou a ser Pedro Abelardo.

4. Considerações finais

A análise da tese do “silêncio intelectual” da Rus revela que, mais do que um diagnóstico objetivo sobre a produção intelectual rus(sa), trata-se de uma construção historiográfica profundamente marcada por paradigmas eurocêntricos, que se basearam em uma régua civilizacional da Europa ocidental, na qual, o chamado Renascimento do século XII seria o seu maior exemplo. Ao longo deste artigo, fiz um percurso historiográfico sobre a construção da ideia de uma suposta inferioridade cultural da Rus. Em função da invenção da “régua civilizacional”, citada anteriormente, optei por demonstrar como é profícuo o uso do medievalismo para revelar a construção de um “silêncio”. A busca por “Pedros Abelardos” rus, ou seja, por figuras que se encaixem no modelo intelectual ocidental, acaba por obscurecer formas alternativas de intelectualidade e espiritualidade presentes na Rus, especialmente aquelas ligadas à tradição monástica, à literatura devocional e à produção artística, não necessariamente como meros exemplos de “misticismo”.

Ademais, a insistência em medir o desenvolvimento intelectual rus(so) por padrões ocidentais revela uma tendência colonialista na historiografia, que transforma a Rus em uma versão “atrasada” de uma Europa idealizada. Autores como Ostrowski e Vukovich, mesmo quando tentam relativizar ou criticar o conceito de “silêncio intelectual”, acabam por reafirmar o parâmetro ocidental como referência principal. Portanto, o “silêncio intelectual” da Rus não é um “fato histórico”, mas uma categoria interpretativa que revela mais sobre as expectativas ideológicas dos historiadores do que sobre a realidade da cultura russo-medieval. Superar esse paradigma exige uma abordagem mais plural, capaz de reconhecer a diversidade das experiências intelectuais e religiosas, e de questionar os pressupostos eurocêntricos que ainda permeiam os estudos sobre o medievo eslavo. Ao fazer isso, abre-se espaço para uma compreensão mais rica e complexa da história da Rus e de sua Igreja.

Referências

- Almeida, Giuliana, Simone, Lucas Ricardo & Marques, Priscila Nascimento. “Nos amis les ennemis: nuances da querela “eslavófilos versus ocidentelistas””. *RUS*, v. 10, n. 14, 2019, pp. 10-32.
- Bertarelli, Maria Eugenia & Amaral, Clínio de Oliveira. “Yes! It’s Possible to Think about Medievalism and Religion: A Study Case on Pope Francis’s ‘Urbi et Orbi’ Mass.” *Antíteses*, v. 13, n. 26, 2020, pp. 97-125, <https://doi.org/10.5433/1984-3356.2020v13n26p97>
- Birro, Renan Marques. “A Idade Média Brasileira? Colonialismos e medievalismos historiográficos (c.1900-1940)”. *Antíteses*, v. 13, n. 26, 2020, pp. 36–67, <https://doi.org/10.5433/1984-3356.2020v13n26p36>
- Bosch, Rafael. “Pedro Abelardo”. In Souza, Guilherme Queiroz de and Nascimento, Renata Cristina, *Dicionário: cem fragmentos biográficos. A idade média em trajetórias*, Tempestiva, 2020, pp. 251-226.
- Camelot, Pierre-Thomas, O. P. “Théologie Monastique et Théologie Scolastique”. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, v. 42, n. 2, 1958, pp. 240-253.
- Castanho, Gabriel de Carvalho Godoy. *O Cônego e o Eremita: Retórica, religião e sociedade (Chartres, 1120–1150)*. Annablume, 2021.

- Chkurinov, Pavel. *Pozitivizm v Rossii XIX veka*. Izdatelstvo Moskovskogo Universiteta, 1980.
- Cordeiro, Janaína Martins. *Europa Central*. Contexto, 2025.
- Cracraft, James. *The Petrine Revolution in Russian Culture*. The Belknap Press of Harvard University Press, 2004.
- Fedotov, Gueorguii Petrovitch. *The Russian Religious Mind. Volume I. Kievan Christianity: The Tenth to the Thirteenth Centuries*. 2ª edição. Harper Torchbooks, 1960.
- Fedotov, Gueorguii Petrovitch. “Traguediia intelligentsii”. *Filosofia i obshchestvo*, n. 3, 2003 [1927], pp. 173-200.
- Florovskii, Gueorguii Vassilevitch. *Puti Russkago Bogosloviia*. 4ª edição. YMCA-Press, 1988 [1937].
- Florovsky, Georges. “The Problem of Old Russian Culture”. *Slavic Review*, v. 21, n. 1, 1962, pp. 1-15.
- Florovsky, Georges. *Ways of Russian Theology. Part One: Ways of Russian Theology, Part One (Collected Works of Georges Florovsky, Volume 5)*. Tradução de R. L. Nichols, Nordland, 1979.
- Franco Júnior, Hilário. *A Idade Média: nascimento do Ocidente*. 3ª edição revista e ampliada. Madamu, 2025 [1986].
- Franklin, Simon. “Po povodu «Intellectualnogo moltchaniia» Drevnei Russi (o sbornike trudov F. Dj. Tomsona)”. *Russia Mediaevalis*, t. 10, 2001, pp. 262-270.
- Franklin, Simon. *Writing, Society and Culture in Early Rus, c. 950–1300*. Cambridge University Press, 2004.
- Franklin, Simon. “The Age of Devotion”. In Franklin, S., Reich, R. and Widdis, E. (ed.), *The new Cambridge history of Russian literature*, Cambridge University Press, 2024, pp. 15-33.
- Gill, Joseph, S.J. *The Council of Florence*. Cambridge University Press, 1959.
- Golubinskii, Ievguenii Ievsgueneevitch. *Istoriia Russkoi Tserkvi. Tom I: Period Pervyi, Kievskii ili Domongolskii*. 2 volumes. Universitetskaia Tipografia, 1997 [1881].

- Golubinskii, Ievguenii Ievsgueneevitch. “Vospominaniia”. In Polunov, A. Iu. and Soloviov, I. V., *Jizn i trudy akademika Ie. Ie. Golubinskogo*, KPPOLTSI, 1998 [1923], pp. 141-230.
- Gomide, Bruno Barretto. *Da Estepe à Caatinga: O Romance Russo no Brasil (1887-1936)*. Edusp, 2011.
- Greenblatt, Stephen. *A virada: o nascimento do mundo moderno*. Tradução de C. W. Gallindo, Companhia das Letras, 2012.
- Griffin, Sean. *The Liturgical Past in Byzantium and Early Rus*. Cambridge University Press, 2019.
- Guerra, Luiz Felipe de Anchieta. *Medievalismo e divulgação científica no Brasil contemporâneo: um estudo da revista Super Interessante (1987-2020)*. 2024.
- Harris, Jonathan. “Institutional Settings: The Court, Schools, Church, and Monasteries”. In Kaldellis, Anthony and Siniosoglou, Niketas (ed.), *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Cambridge University Press, 2017, pp. 27-36.
- Kaldellis, Anthony. *Byzantium Unbound*. Arc Humanities Press, 2019.
- Kartachiov, Anton. *Otcherki po Istorii Russkoi Tserkvi. Tom I*. Terra, 1993 [1959].
- Lanzieri Júnior, Carlile. *O Renascimento do século XII: A longa e sinuosa trajetória de um conceito e suas novas possibilidades de abordagem*. Editora Milfontes, 2023.
- Leclercq, Jean, O. S. B. *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*. Tradução de C. Misrahi. 3ª edição. Fordham University Press, 1996 [1957].
- Meyendorff, John. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. Fordham University Press, 1987.
- Neville, Leonora. *Sailing Away from Byzantium toward East Roman History*. Cambridge University Press, 2025.
- Ostrowski, Donald. *Europe, Byzantium, and the “Intellectual Silence” of Rus’ Culture*. Arc Humanities Press, 2018.
- Ostrowski, Donald. “Methodological Traps, Pitfalls, and Fallacies in the Study of Intellectual Silence”. *Russian History*, n. 46, 2019, pp. 225-237.

- Podskalsky, Gehrard. *Khristianstvo i Bogoslovskaja Literatura v Kievskoi Russi (988–1237 gg.)*. Bizantinorossica, 1996 [1982].
- Rust, Leandro Duarte. “Colunas de São Pedro”: a política papal na Idade Média Central. Annablume, 2011.
- Segrillo, Angelo. *Rússia: Europa ou Ásia? A questão da identidade russa nos debates entre ocidentalistas, eslavófilos e eurasianistas e suas consequências hoje na política da Rússia entre Ocidente e Oriente*. Prismas, 2016.
- Simone, Lucas Ricardo. *Recontar o tempo: Apresentação e tradução da Narrativa dos anos passados*. 2019.
- Solntsev, Nikolai. «Istoriia Russkoi tserkvi» le. le. Golubinskogo: teoreticheskie osnovy i istoriograficheskoe znatchenie. NNGU, 2010.
- Sukhova, Natalia. “Tserkovnaia Istoriia kak bogoslavskaja distsiplina v kontekste istoricheskogo obrazovaniia v Sinodalnyi Period”. *Vestnik PSTGU II*, v. 4, n. 47, 2012, pp. 23-39.
- Tcherniaev, Anatolii. G.V. *Florovskii kak filosof i istorik russkoi mysli*. Rossiiskaia Akademiia Nauk, 2010.
- Thomson, Francis. “The Nature of the Reception of Christian Byzantine Culture in Russia in the Tenth to the Thirteenth Centuries and its Implications for Russian Culture”. *Slavica Gandensia*, n. 5, 1978, pp. 107-139.
- Thomson, Francis. “The Intellectual Silence of Early Russia: Some Introductory Remarks”. *The Reception of Byzantine Culture in Mediaeval Russia*, Ashgate, 1999, pp. 1-14.
- Tragtenberg, Maurício. *A Revolução Russa*. 2ª edição revista. Editora da UNESP, 2007 [1988] (paginação irregular).
- Ubierna, Pablo. “La idea de Bizancio en la tradición intelectual rusa y soviética, 1840-1970”. *Byzantion Nea Hellás*, v. 25, 2006, pp. 183-203.
- Utz, Richard. “Medievalism Studies and the Subject of Religion”. *Studies in Medievalism XXIV: Medievalism on the Margins*, edited by Karl Fugelso et al., Boydell & Brewer, 2015, pp. 11-20.
- Veder, William. “Old Russia’s “Intellectual Silence” Reconsidered”. *Medieval Russian Culture*, edited by Michael S. Flier and Daniel Rowland, v. II, University of California Press, 1994, pp. 18-28.

- Vernadsky, George. *Russian Historiography: A History*. Nordland, 1978.
- Vodoff, Vladimir. *Naissance de la Chrétienté Russe: La conversion du prince Vladimir de Kiev (988) et ses conséquences (XIe-XIIIe siècles)*. Fayard, 1988.
- Vukovich, Alexandra. “The Yardsticks by Which We Measure Rus”. *Russian History*, n. 46, 2019, pp. 213-224.
- Wolff, Larry. *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford University Press, 1996.
- Žužek, Niko. *Razões da recusa do Grão Principado de Moscou à União Florentina*. FFLCH-USP, 1976.